九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

アポーハ論批判 : Nyayamanjari「クマーリラのアポーハ批判」章和訳

片岡, 啓
九州大学大学院人文科学研究院哲学部門

https://doi.org/10.15017/25112

出版情報：哲學年報. 71, pp.47-85, 2012-03-09. 九州大学大学院人文科学研究院
バージョン：
権利関係：

哲学年報 第71輯 抜刷
平 成 24 年 3 月 発行

アポーハ論批判

—*Nyāyamañjarī*「クマーリラのアポーハ批判」章和訳—

片 岡 啓

アポーハ論批判

—*Nyāyamañjarī*「クマーリラのアポーハ批判」章和訳—

片　岡　　啓

ジャヤンタの記述するクマーリラのアポーハ批判

本稿で訳出するのは，カシミールの学匠であるバッタ・ジャヤンタ（Bhaṭṭa Jayanta: 紀元後 840–900 頃）の主著『論理の花房』（*Nyāyamañjarī*）の「クマーリラのアポーハ批判」章である[1]．筆者の校訂した Kataoka [2008] を底本とする．仏教徒が語の意味や概念知の対象として立てるアポーハ（排除）について，ジャヤンタは「語の意味」（padārtha）を論じる中で紹介し批判する[2]．ニヤーヤ（論理学）やミーマーンサー（聖典解釈学）では，全ての個物としての牛に共通する牛性という普遍（jāti）の実在を認める．これにたいして仏教では実在する共通性（sāmānya）である普遍を認めない．代わりに共通するものとして〈他者の排除〉（anyāpoha）を立てる．すなわち牛性の代わりに〈非牛（馬等）の排除〉（agovyāvṛtti）を立て，〈非牛の排除〉に限定されたものを「牛」という単語の意味とする．

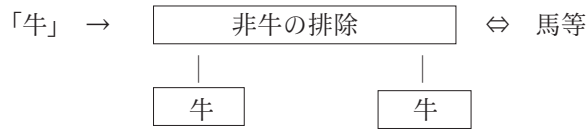
アポーハ論を提唱したディグナーガ（470–530 頃）は，『集量論』（*Pramāṇasamuccaya*）第五章で，実在する対象（個物，普遍，両者の関係，普遍を持つ個物）を語意とする他学派の見解を批判する[3]．それを受けてニヤーヤ学派のウッディヨータカラ（550–600 頃）や[4]，ミーマーンサー学派のクマーリラ（600–650 頃）はディグナーガのアポーハ論を批判する[5]．実在論学派からの批判を受けてアポーハ論を擁護したのが，クマーリラと同時代若年と考えられるダルマキールティ（600–660 頃）である[6]．ダルマキールティのアポーハ論は，さらに，仏教論理学の伝統に属すシャーキャブッディ（660–720 頃）[7]，シャーンタラクシタ（725–788）[8]，ダルモッタラ

(740–800 頃)[9] などにより発展する．ジャヤンタのアポーハ理解を見ると，彼が「ディグナーガ→ダルマキールティ→ダルモッタラ」という三段階のアポーハ展開史観を有していたことが分かる[10]．ジャヤンタの視点から見て最新のアポーハ理論はダルモッタラのアポーハ論であった[11]．

ジャヤンタがここで紹介するのは，クマーリラが『頌評釈』(*Ślokavārttika*) で展開するアポーハ批判である．ジャヤンタはクマーリラの記述に即して散文で解説する．その点でジャヤンタの解釈は詩節で書かれた『頌評釈』の一種の注釈として利用可能である[12]．以下，ディグナーガやクマーリラの意図するところを適宜補いながらジャヤンタの論点を明確化する．

アポーハ（排除）は非存在である

全ての牛に共通する牛性に代えて否定である〈非牛の排除〉を一種の共通性として立てるディグナーガのアポーハ理論は，次のような構造を有する．「牛」は〈牛性〉ではなく〈非牛の排除〉を指し示す．(以下では便宜的に「　」と〈　〉により言葉としての「牛」と対象としての〈牛〉を区別する．) 〈非牛の排除〉とは，非牛である馬等の排除である．非牛の排除は，全ての牛に共通するものとしての役割を果たす．すなわち，「普遍の属性である一者性･常住性･各個体に全体として行き渡っているという特質はここ（アポーハ）だけに定まっている」(PSV ad V 36d: jātidharmāś caikatvanityatva-pratyekaparisamāptilakṣaṇā atraiva vyavatiṣṭhante) のである．

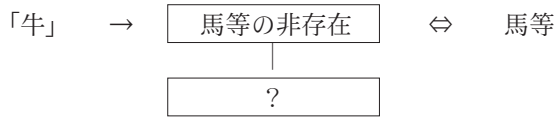


クマーリラは，ディグナーガの言う〈他者の排除〉(anyāpoha) を端的に非存在 (abhāva) とみなす．これは，クマーリラの存在論に即してディグナーガのアポーハを捉え直したものではあるが，ディグナーガの意図から乖離した牽強付会な解釈ではない．〈牛でないものでない〉は相互無 (anyonyābhāva) であり，〈非牛の非存在〉に他ならない．「火の無い所に煙は決して無い」という遍充関係において，関係項は非存在である〈火の無〉

と〈煙の無〉である．同じように，「非〈牛〉に非「牛」は決して適用されない」においても，関係項は〈牛〉の無と「牛」の無と言えよう．

アポーハの拠り所は存在しない

「牛は馬ではない」という相互無の場合，馬の非存在の拠り所として牛がいる．目の前の牛について馬の非存在を確認することができる．では，非牛の排除である〈馬等ではない〉という相互無は，何を拠り所としているのか．馬等の全てではないものとして過不足無く当てはまるものは具体的に何が考えられるのか．



言うまでもなく，一個の特定の牛は拠り所としては不十分である．「牛」という語や分別は牛一般を相手にしているのであり，特定の牛個物を相手にしているわけではないからである（§1.1）．また，牛の下位分類に斑牛や黒牛があるが，斑牛の共通性である斑牛性を〈馬等の非存在〉すなわち〈非牛の排除〉の拠り所と考えることはできない．斑牛性もまたアポーハとして本質的に非存在だからである．非存在が非存在を拠り所とすることになり問題解決とはならない．また牛一般を相手にするものとして斑牛性は不十分である．他の下位分類である黒牛には当てはまらないからである（§1.2）．

現代の我々が〈馬等でないもの〉として真っ先に考えるのは，個物牛の集合である．過去・現在・未来の全ての個物牛を合わせた集合が，馬等ではないものとして最もふさわしい．しかし，仏教においては，単一の集合体なるものを認めない．全体は部分に解消されるというのが仏教の見方だからである（§1.3）．とすると，個々の牛という集合の成員全てを考えることができよう．しかし，個々の牛は，時間的・空間的に無限であり，（牛性なる普遍を認めない場合に）それらを集合としてまとめることは不可能である．結果的に，〈馬等でないもの〉として過不足ないものとして残るのは牛性という普遍だけとなる．

しかし，いったん牛性を認めるならば，否定である〈非牛の排除〉をわざわざ立てる意味はなくなる（§1.5）．ジャヤンタが「拠り所」（āśraya）と呼び，クマーリラが「根拠」（bandhana）と呼ぶところのものは，結局，牛性しかありえないというのが実在論者からの批判である[13]．

排除される他者は把握不可能である

上では「他者の排除」における排除を非存在と同定した上で，その非存在の拠り所を問うた．次にジャヤンタは他者を問う．他者を確定しないことには，〈他者の排除〉の確定もないはずである．したがって，まず他者の確定がどのようにして可能なのかが問題となる．しかし他者である馬等は無限なので把握不可能である．また馬等を一個のグループにまとめる根拠も何もない．しかも，他者である馬等という一般者も，アポーハ理論に従うならば，本質においてアポーハとなるはずである．すなわち，〈非牛（馬等）の非存在〉を考えたように，馬等についても〈他者の排除〉すなわち〈非馬等の非存在〉を考える必要がある．しかし非馬等にも非牛（馬等）と同様の問題がある．無限である以上，把握不可能であり，また，グループ化の根拠がない．このようにして，いずれについても他者の排除が確定不可能となる（§2）．

諸アポーハは同義語となる

「他者の排除」について，拠り所と他者とを問題とした．次にジャヤンタは排除を取り上げる．既に見たように排除は端的に非存在である．クマーリラの見解では非存在は確固とした実在（vastu）である．したがって非存在について，未生無（prāgabhāva），已滅無（pradhvaṃsābhāva），相互無（anyonyābhāva），絶対無（atyantābhāva）という下位区分も可能である．しかし仏教では非存在を実在とは認めない．したがって分類・区別も不可能で，排除は全て同一となる．結果として，本来，違うものを意味するはずの「牛」「馬」「斑牛」「白馬」などという言葉は，いずれも同じ排除を意味するものとして同義語ということになってしまう．逆に，もし排除に区別があるというならば，排除を実在として認めていることになり，これは仏教の自説に

反することになる．

実在する普遍を認める立場では，牛性・馬性・斑牛性・白馬性は相互に区別されるので，同じく共通性を指すとはいえ，同義語となることはない．すなわち，実在する共通性の分類・区別は可能である．このような区別は非実在としての〈単なる非存在〉（abhāvamātra）を立てる仏教の「他者の排除」意味論では不可能である（§3.1）．

以上の批判にたいして，牛と馬とでは，集合の個々の成員という拠り所が異なるので，拠り所の区別により排除は区別可能であるという反論が可能である．

しかし，個々の成員が拠り所となりえないことについては既に §1.4 で確認した（§3.2）．

次に，排除される他者の区別により排除が区別されるという解決方法が検討される．すなわち，「牛」の意味する〈**非牛**の排除〉と，「馬」の意味する〈**非馬**の排除〉とでは，非牛と非馬という排除対象が異なるから，限定要素の区別により被限定要素である排除も区別されるという回答である．

「牛」 → **非牛**の排除 ≠ **非馬**の排除 ← 「馬」

しかし，この場合，限定要素である非牛・非馬だけが異なり，被限定要素である排除自体は異ならないことになるので，区別は第二義的（bhākta）となり，第一義的なもの（mukhya）ではなくなる．また，そもそも実際に緊密に接している拠り所の候補（例えば個々の牛）ですら排除を区別する根拠となりえなかったのに，非牛の排除から遠く離れ，それゆえに無関係であるといえる馬等によって排除を区別することはできないはずである．非牛の排除から見て，馬等は「よそ者」（atibāhya）である．

「牛」 → **非牛**の排除 ⇔ **非牛**（馬等）
　　|
　　拠り所

また排除対象による排除の区別を仮に認めたとしても，排除対象である馬等と牛等の中身を見ると，非共通部分を除く大多数が同じなので，結局「牛」と「馬」とは同義語と結論されることになる．すなわち，「牛」が意味する〈非牛の排除〉において，排除対象となるのは馬等であり，その中身は，馬・象・ライオン・虎などである．いっぽう「馬」が意味する〈非馬の排除〉において，排除対象となるのは牛等であり，その中身は，牛・象・ライオン・虎などである．このうち，非共通の部分は馬と牛だけであり，残りの大多数である象・ライオン・虎などについて，両者は内容を同じくする．つまり大部分において同内容を有する．逆に非共通部分を重視するならば，確かに「牛」と「馬」とは区別されることになるが，今度は，「牛」と「ライオン」とが区別できず同義語となってしまう．「牛」「ライオン」を「馬」と比べた場合，非共通部分に等しく馬があるからである．つまり「ライオンも牛ということになってしまう」のである．

語	排除対象	非共通	共通
「牛」	非牛	馬	象・ライオン・虎…
「馬」	非馬	牛	象・ライオン・虎…
「ライオン」	非ライオン	馬	牛・象・虎…

非牛の中身に注目することなく，単に非牛という集合を考えたらどうなるのか．これにより排除対象を一括して把握することが可能となるのではないか．しかし実際には非牛という集合を考えることはできない．非牛の中身は無限であり把握不可能だからである．また，全てを非牛としてグループ化する根拠は何もない（§3.3）．

では非牛全体をグループ化するのに，牛の否定という共通要素（グループ化の根拠）を考えたらどうなるのか．しかしながら，この場合，牛という便利な集合が既に成立していることになるので，わざわざ非牛や，非牛の排除というものを持ち出す必要はなくなる（§3.4）．

また，ここで言う牛は，個物レベルでも普遍レベルでもありえない．個物牛は確かに既成であるが，それは，語や分別の対象ではない．いっぽう普遍

レベルの牛性を認めるならば，アポーハを立てることは無意味となる（§3.4.1）．また，牛性は既成ではなく，あくまでも〈非牛の排除〉すなわち〈非牛の否定〉を通じて後から立てられるのだと主張する場合には，〈非牛の否定〉と〈牛の肯定〉（厳密には〈牛性の肯定〉）との間で相互依存となる．非牛の否定により牛（牛性）が成立し，牛（牛性）の成立により非牛の否定が成立するからである（§3.4.2）．以上 §2 と §3 を通じて見てきたように，排除対象である他者を確定することはできない．したがって，他者の排除も確定できない（§3.5）．

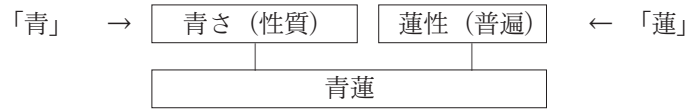
〈他者の排除〉すなわち〈非存在の非存在〉

以上，他者の排除について，排除という非存在の拠り所（§1），排除対象である他者（§2–3）についてジャヤンタは検討した．次に彼は，他者の排除について検討する．言い換えれば，他者と排除との関係について吟味する．他者である馬等を排除するとき，その馬等は特殊（個物）レベルで排除されるのか，あるいは，一般者レベルで排除されるのか．第一に，個物は無限であり，しかも，語の対象（分別の対象）ではない．一般者としての馬等が排除されるとする場合，その一般者としての馬等もアポーハとなるので，〈他者の排除〉は〈アポーハのアポーハ〉，すなわち，〈非存在の非存在〉となってしまう．それは二重否定により結局，肯定的存在となってしまう．つまり，「牛」という言葉が肯定的存在を指すことになってしまう（§4）．

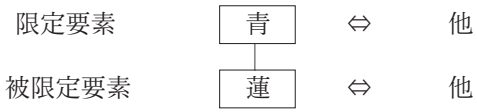
〈馬等の排除〉すなわち〈アポーハ$_1$のアポーハ$_2$〉において，アポーハ$_1$とアポーハ$_2$とは異質なのか同質なのか．異質である場合，アポーハ$_1$≠アポーハ$_2$となり，アポーハ$_1$が非存在であるので，アポーハ$_2$は存在ということになってしまう．つまり〈他者の排除〉という意味が肯定的なものとなってしまい仏教の自説との矛盾をきたす．逆に同質であるとすると，アポーハ$_1$＝アポーハ$_2$となるので，非牛（馬等）＝非牛の排除（＝牛）ということになってしまう．すると牛＝非牛という奇妙なことになってしまうのである（§5）．

「青い蓮」という言語表現

実在論の立場において「青い蓮」という言語表現は同じ基体を持つ．すなわち「青」は青さという性質を意味し，「蓮」は蓮性という普遍を意味する．そして青さと蓮性とは同一の基体に帰属（内属）する．これが両語が「同一の基体（指示対象）を持つこと」（sāmānādhikaraṇya）である[14]．



結果的に，蓮は青以外のものと関係せず，あるいは，青さは蓮以外と関係することはないので，青さと蓮とは限定要素・被限定要素の関係にあるともみなせることになる．



ディグナーガは，このいずれも（特に同じ基体を持つことが）成り立たないことを様々に論じ，〈同じ基体を持つこと〉が成立するのは，他者の排除を認めなければ不可能であるとした．すなわち彼の結論は，青や蓮性に代えて非青の排除と非蓮の排除を「青」と「蓮」の意味とするものである．

ジャヤンタが批判するのはこの図式である．ここで二つの排除の基体として機能するもの（青蓮）は具体的に何であろうか．まず個物ではありえない．それは語の対象（分別の対象）ではないからである．また青蓮なる一般的なグループを考えることも，普遍を認めない立場では不可能である．また，非青の排除と非蓮の排除という否定的存在間には，いかなる関係（vṛtti）もありえないので両者に限定関係はありえない（§6）．

「牛」以外の言葉

典型例である「牛」以外の語についてはどうか．「有」（sat）や「認識対

象」（jñeya）は，実在論によれば存在の全てを指す語である．厳密に言えば，有は実体・性質・運動といった存在の全てを包含する．実在としては他にも普遍・特殊・内属・非存在があるので，それらも考慮するならば，認識対象というカテゴリーを考えればよい．すなわち認識対象は全てである．いっぽうアポーハ論によれば，「有」は〈非有の排除〉，「認識対象」は〈非認識対象の排除〉を意味するはずである．しかし〈有でないもの〉や〈認識対象でないもの〉とは何なのか．もし非有や非認識対象が認識されるならば，それは有に他ならず非有ではなく，また，認識対象に他ならず非認識対象ではない．つまり「有」が有を排除し，「認識対象」が認識対象を排除することになってしまうのである．逆に，もし非有や非認識対象が認識されないとするならば，他者が確定されないことになるので，他者の排除はいっそう不可能となる．

ディグナーガは既にこの問題に気がつき，「非認識対象を想定してから，それ（想定された非認識対象）を排除することで認識対象を推論する」と，散逸した *Hetumukha* で述べている（服部［1975:37, n.40］）．「認識対象」という内容を持つ分別知は，想定された非認識対象を排除することで，認識対象を分別するということになる．同じく「認識対象」という語は，想定された非認識対象を排除することで認識対象を理解させることになる．しかし，非認識対象は，想定によって認識されていることになるので，非認識対象ではありえない．したがって，この想定説も解決策とはならない（§7）．

「アポーハ」という語は何を表示するのか．アポーハ論によれば，「排除」は〈非排除の排除〉を意味するはずである．しかし非排除とは何なのか．どのようにして「非排除ではない」のか．「非排除ではない」ものとして何が残るのか．いずれも確定不可能である．結果として「他者の排除」の意味するところが確定しえないことになる．したがって，〈他者の排除〉を意味とする全ての語について，その意味が成立せず，全ての語は何も表示しないということになる（§8）．

否定辞の naÑ 等についてはどうなるのか．「非非でないのが非である」というのはどういう意味なのか．また前綴辞である pra 等や不変化辞である ca 等についてはどうなるのか．他にも，定動詞「調理する」（pacati）の場合，

他者の排除を正当化するのは困難である．

実際には実在論においても，語意論で主に問題とするのは「牛」等のジャーティ語だけである．したがって，否定辞・前綴辞・不変化辞・定動詞については問題とならないと仏教徒は反論するかもしれない．すなわち，ジャーティ語だけがアポーハを表示するという立場である．しかし，では他の語は何を対象とするのか．

ジャヤンタは次のような言葉の分類を前提にして，いずれについても「外界対象に触れないこと」（arthāsaṃsparśitva）という仏教のテーゼを否定する．すなわち全ての言葉は外界対象を表示する．

śabda
- 1. pada
  - 1.1. nāman（subanta），ただし upasarga, nipāta, karmapravacanīya を含む
    - 1.1.1. jātiśabda
    - 1.1.2. dravyaśabda
    - 1.1.3. guṇaśabda
    - 1.1.4. kriyāśabda
    - 1.1.5. upasarga
    - 1.1.6. nipāta, karmapravacanīya
  - 1.2. ākhyāta（tiṅanta），文意論で論じられる
- 2. vākya

もし他の語について仏教徒が，外界対象を表示すると認めるならば，なぜ，ジャーティ語だけを特別視して憎悪するのか．また一般的に，唯識の立場では，認識は無所縁である（nirālambanatva），あるいは，認識それ自体の一部（相分）を所縁とする（jñānāṃśālambanatva）と認めている．同じように，他の語についても無所縁性などを認めるならば，ジャーティ語についても同様と考えるべきであり，アポーハ論をことさらに持ち出す必要はない（§9）．

またディグナーガは，語意についてアポーハを立てたが，文意については

バルトリハリと同じく閃き（pratibhā）という肯定的な存在を意味として立てている[15]．それならば，語意についてもアポーハではなく閃きを立てればよいということになる（§10）．

謝辞

渡辺俊和博士・江崎公児博士には，本稿執筆にあたり草稿段階から助言を戴いた．また関係資料蒐集にあたり Helmut Krasser 教授の手を煩わせた．記して感謝する．本稿は平成 23 年度文部科学省科学研究費補助金（基盤研究（C））［課題番号 23520067］による成果の一部である．

略号表および参照文献

Jaiminisūtra

JS　*Śrīmajjaiminipraṇītaṃ Mīmāṃsādarśanam*. Ed. Subbāśāstrī. 6 bhāgas. Poona: Ānandāśramamudraṇālaya, 1929-34.

Tattvasaṃgraha(pañjikā)

TS（P）　*Tattvasangraha of Ācārya Shāntarakṣita with the Commentary Pañjikā of Shri Kamalashīla*. 2 vols. Ed. Swami Dwarikadas Shastri. Varanasi: Bauddha Bharati, 1981, 82.

Nyāyamañjarī

NM　*Nyāyamañjarī of Jayantabhaṭṭa with Ṭippaṇi – Nyāyasaurabha by the Editor*. Ed. K.S. Varadācārya. 2 vols. Mysore: Oriental Research Institute, 1969, 1983.

Nyāyamañjarīgranthibhaṅga

NMGBh　*Nyāyamañjarīgranthibhaṅga*. Ed. Nagin J. Shah. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1972.

Nyāyaratnākara

NRĀ　*Ślokavārttika of Śrī Kumārila Bhaṭṭa with the Commentary Nyāyaratnākara of Śrī Pārthasārathi Miśra*. Ed. Svāmī Dvārikādāsa Śāstrī. Varanasi: Tara Publications, 1978.

Pramāṇasamuccaya(vṛtti)

PS（V）　See Pind 2009.

Śābarabhāṣya

ŚBh　See JS.

Ślokavārttika

ŚV　C. Kunhan Raja(1946) および Dvārikadāsaśāstrī（1978）の二刊本（それぞれ註釈 NRĀ

と Śar を付す),及び服部[1973][1975],また二写本 British Library, San Ms I.O. 3739(=No. 7976), 1449b(=No. 2149)を校合.また写本 Sucaritamiśra's *Kāśikā* preserved in the Adyar Library, No. 38.G.5-5, 63359, TR 66-5 を参照した.

Śarkarikā

Śar *Ślokavārtikaṭīkā (Śarkarikā) of Bhaṭṭaputra-Jayamiśra*. Ed. C. Kunhan Raja. Madras: University of Madras, 1946.

Akamatsu, Akihiko(赤松 明彦)

1978 「Sāmānādhikaraṇya の点から見たアポーハ論」『印度学仏教学研究』27-1, 180-181.

1979 「Dharmakīrti 以後の Apoha 論の展開― Dharmottara の場合―」『印度学仏教学研究』28-1, 43-45.

1980 「ダルマキールティのアポーハ論」『哲学研究』540, 87-115.

1982 「Nyāya 学派の Apoha 論批判」『印度学仏教学研究』30-2, 106-111.

1984 「Dharmottara の Apoha 論再考―Jñānaśrīmitra の批判から」『印度学仏教学研究』33-1, 76-82.

1986 "Vidhivādin et Pratiṣedhavādin: Double aspect presenté par la theorie sémantique du bouddhisme indien." *Zinbun*, 21, 67-89.

Bhattacharyya, J.V.

1978 *Jayanta Bhaṭṭa's Nyāya-Mañjarī, the Compendium of Indian Speculative Logic*. Vol. 1. Delhi: Motilal Banarsidass.

Dunne, John D.

2004 *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*. Boston: Wisdom Publications.

2011 "Key Features of Dharmakīrti's *Apoha* Theory." In: *Apoha. Buddhist Nominalism and Human Cognition*, edited by Mark Siderits, Tom Tillemans, and Arindam Chakrabarti, New York: Columbia University Press, 84-108.

Frauwallner, Erich

1932 "Beiträge zur Apohalehre. I. Dharmakīrti. Übersetzung." *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Südasiens*, 39, 247–285.

1933 "Beiträge zur Apohalehre. I. Dharmakīrti. Übersetzung. (Fortsetzung)." *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Südasiens*, 40, 51–94.

1935 "Beiträge zur Apohalehre. I. Dharmakīrti. Zusammenfassung." *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Südasiens*, 42, 93–102.

1937 "Beiträge zur Apohalehre. II. Dharmottara." *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Südasiens*, 44, 233–287.

Fukuda, Yoichi(福田 洋一)

1994 『チベット論理学研究 第六巻 サキャ・パンディタ著『正しい認識手段についての論理の宝庫』第五章「シニフィエとシニフィアン」テキスト・和訳・注解』. 東京:東洋文庫.

2011 「ダルマキールティと anyāpoha」『インド論理学研究』II, 57-71.

Funayama, Toru（船山 徹）

2000 「カマラシーラの直接知覚論における「意による認識」（mānasa）」『哲学研究』569, 105–132.

Hattori, Masaaki（服部 正明）

1973 「Mīmāṃsāślokavārttika, Apohavāda 章の研究（上）」『京都大學文學部研究紀要』14, 1–44.

1975 「Mīmāṃsāślokavārttika, Apohavāda 章の研究（下）」『京都大學文學部研究紀要』15, 1–63.

1977 "The Sautrāntika Background of the *Apoha* Theory." In: *Buddhist Thought and Civilization: Essays in Honor of Herbert V. Guenther on His Sixtieth Birthday*, edited by Leslie S. Kawamura and Keith Scott, Emeryville: Dharma Publishing, 47-58.

1979 「Uddyotakara に批判されるアポーハ論」『伊藤真城・田中順照両教授頌徳記念：仏教学論文集』117–131.

1980a 「Nyāyavārttika,2.2.66 におけるアポーハ論批判」『密教学』（松尾義海博士古稀記念号）16-17, 15–30.

1980b "Apoha and Pratibha." In: *Sanskrit and Indian Studies, Festschrift in Honor of Danie H.H. Ingalls*, edited by M. Nagatomi, B.K. Matilal, J.M. Masson, and E. Dimock, Dordrecht: Reidel, 61-73.

1982 "The Pramāṇasamuccayavṛtti of Dignāga with Jinendrabuddhi's Commentary, Chapter Five: Anyāpoha-parīkṣā: Tibetan Text with Sanskrit Fragments." 『京都大學文學部研究紀要』21, 101–224.

2000 "Dignāga's Theory of Meaning: An Annotated Translation of the Pramāṇasamccayavṛtti: Chapter V: Anyāpoha-parīkṣā." *Wisdom, Compassion and the Search for Understanding: The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*, ed. by Janathan A. Silk. Honolulu: University of Hawai'i Press, 137–146.

2006 "The Apoha Theory as Referred to in the *Nyāyamañjarī." Acta Asiatica* (Bulletin of the Institute of Eastern Culture), 90, 55–70. (Also in: *Apoha. Buddhist Nominalism and Human Cognition*, edited by Mark Siderits, Tom Tillemans, and Arindam Chakrabarti, New York: Columbia University Press, 2011, 134-148.)

Ihara, Shoren（伊原　照蓮）

1951 「タットヴサングラハに於けるアポーハ説について」『文化』（東北大学文学会）, 15-1, 14-29.

Ishida, Hisataka（石田 尚敬）

2005 〈他の排除（anyāpoha）の分類について —Śākyabuddhi と Śāntarakṣita による〈他の排除〉の３分類 —」『インド学仏教学研究』12, 86–100.

2011 "On the Classification of *anyāypoha*." In: *Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis. Proceedings of the Fourth International Dharmakīrti Conference, Vienna, August 23-27, 2005*, edited by Helmut Krasser, Horst Lasic, Eli Franco, Birgit Kellner,

Vienna: Veralg der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 197-210.

Kajiyama, Yuichi（梶山 雄一）

1960 「ラトナキールチのアポーハ論」『印度学仏教学研究』8-1（15）, 76-83.

1966（1998） *An Introduction to Buddhist Philosophy.* Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien. Reprint.

Kataoka, Kei（片岡　啓）

2008 "A Critical Edition of Bhaṭṭa Jayanta's *Nyāyamañjarī*: The Section on Kumārila's Refutation of the *Apoha* Theory." *The Memoirs of the Institute of Oriental Culture*, 154, 212（1）–182（31）.

2009 "A Critical Edition of Bhaṭṭa Jayanta's *Nyāyamañjarī*: The Buddhist Refutation of Kumārila's Criticism of *Apoha*." *The Memoirs of the Institute of Oriental Culture*, 156, 498（1）-458（41）.

2010a "A Critical Edition of Bhaṭṭa Jayanta's *Nyāyamañjarī*: Jayanta's View on *jāti* and *apoha." The Memoirs of Institute for Advanced Studies on Asia*, 158, 220(61)-168(113).

2010b 「三つのアポーハ説 ― ダルモッタラに至るモデルの変遷 ―」,『南アジア古典学』5, 251-284.

2011 "A Critical Edition of Bhaṭṭa Jayanta's *Nyāyamañjarī*: The Buddhist Refutation of *jāti." The Memoirs of Institute for Advanced Studies on Asia*, 160, 636（1）-594（43）.

Katsura, Shoryu（桂　紹隆）

1979 "The Apoha Theory of Dignāga." *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 28-1, 16-20.

1984（1988） 「ディグナーガの認識論と論理学」『講座・大乗仏教 9― 認識論と論理学』103–152.（第二刷）

1986 "Jñānaśrīmitra on Apoha." *Buddhist Logic and Epistemology*, ed. by B.K. Matilal & R.D. Evans, 171–183.

1988 「ジュニャーナシュリーミトラのアポーハ論」『佛教学セミナー』48, 69-81.

1989（1999） 「概念 ― アポーハ論を中心に」『岩波講座　東洋思想第 10 巻　インド仏教 3』135–159.

1991 "Dignāga and Dharmakīrti on *Apoha*." In: *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition, Proceedings of the Second International Dharmakirti Conference, Vienna, June 11-16, 1989*, edited by Ernst Steinkellner, Vienna: Veralg der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 129-146.

2011 "Apoha Theory as an Approach to Understanding Human Cognition." In: *Apoha. Buddhist Nominalism and Human Cognition*, edited by Mark Siderits, Tom Tillemans, and Arindam Chakrabarti, New York: Columbia University Press, 125-133.

McCrea Lawrence J. & Parimal G. Patil

2010 *Buddhist Philosophy of Language in India: Jñānaśrīmitra on Exclusion*. New York: Columbia University Press.

Mookerjee, Satkari

1935（1997） *The Buddhist Philosophy of Universal Flux. Delhi*: Motilal Banarsidass. Reprint.

Much, Torsten

1994 “Uddyotakaras Kritik der Apoha Lehre.” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 38, 351–366.

Nagasaki, Hojun（長崎 法潤）

1984（1988）「概念と命題」『講座・大乗仏教 9――認識論と論理学』341–368.（第二刷）

Ogawa, Hideyo（小川 英世）

1981a「Jñānaśrīmitra の Apoha 論」『印度学仏教学研究』29-2, 160–161.

1981b「ジュニャーナシュリーミトラの概念論」『哲学』（広島大学）33, 67–80.

1999 “Bhartṛhari on Representations（buddhyākāra）.” *Dharmakīrti’s Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*, ed. by Shoryu Katsura, 267–286.

Patil, Parimal G.

2003 “On what it is that Buddhists think about–Apoha in the Ratnakīrti-nibandhāvali–”. *Journal of Indian Philosophy*, 31, 229-256.

Pind, Ole Holten

1991 “Dignāga on *śabdasāmānya* and *śabdaviśeṣa*.” In: *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition, Proceedings of the Second International Dharmakirti Conference, Vienna, June 11-16, 1989*, edited by Ernst Steinkellner, Vienna: Veralg der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 269-280.

1999 “Dharmakīrti's Interpretation of Pramāṇasamuccayavṛtti v 36: śabdo 'rthāntaranivṛttiviśiṣṭān eva bhāvān āha.” *Dharmakīrti’s Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*, ed. by Shoryu Katsura, 318-332.

2009 *Dignāga’s Philosophy of Language. Dignāga on anyāpoha. Pramāṇasamuccaya V. Texts, Translation, and Annotation*. An unpublished dissertation submitted to Universität Wien.（http://othes.univie.ac.at/8283/1/2009-12-03_0507516.pdf で公開）

2011 “Dignāga’s Apoha Theory. Its Presuppositions and Main Theoretical Implications.” In: *Apoha. Buddhist Nominalism and Human Cognition*, edited by Mark Siderits, Tom Tillemans, and Arindam Chakrabarti, New York: Columbia University Press, 64-83.

Sakurai, Yoshihiko（櫻井 良彦）

2000「Dharmakīrti, Śākyabuddhi, Śāntarakṣita の Apoha 論」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』22, 39–58.

Sen, Prabal Kumal

2011 “The Apoha Theory of Meaning: A Critical Account.” In: *Apoha. Buddhist Nominalism and Human Cognition*, edited by Mark Siderits, Tom Tillemans, and Arindam Chakrabarti, New York: Columbia University Press, 170-206.

Shah, Nagin J.

1989 *Jayanta Bhaṭṭa’s Nyāyamañjarī with Gujarati Translation*. Vol. 4. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology.

1997 *A Study of Jayanta Bhaṭṭa's Nyāyamañjarī. A Mature Sanskrit Work on Indian Logic.* Part III. Ahmedabad.

Tanizawa, Junzo（谷澤 淳三）

1998 「アポーハ論は何を説いているのか」『信州大学人文学部　人文科学論集＜人間情報学科編＞ 32, 3-19.

Tillemans, Tom J.F.

2011a "Dignāga, Bhāviveka and Dharmakīrti on apoha." In: *Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis. Proceedings of the Fourth International Dharmakīrti Conference, Vienna, August 23-27, 2005*, edited by Helmut Krasser, Horst Lasic, Eli Franco, Birgit Kellner, Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 449-458.

2011b "How to Talk about Ineffable Things: Dignāga and Dharmakīrti on *apoha*." In: *Apoha. Buddhist Nominalism and Human Cognition*, edited by Mark Siderits, Tom Tillemans, and Arindam Chakrabarti, New York: Columbia University Press, 50-63.

科　文（synopsis）

0. 序
1. 排除の拠り所
   1.1. 牛の自相
   1.2. 斑牛性など
   1.3. 斑牛などの自相の集合体
   1.4. 集合を構成する諸個物
   1.5. まとめ
2. 排除されるものの把握は不可能
3. 同義語となってしまう
   3.1. 排除に違いはない
   3.2. 拠り所に違いはない
   3.3. 排除されるものに違いはない
   3.4. 牛の否定によってでもない
      3.4.1. 牛の自相の否定によってでもない
      3.4.2. 牛の普遍の否定によってでもない
   3.5. まとめ

4. 排除の仕方
5. 排除はアポーハである馬等という非存在と異質か異質でないか
6. 日常言語活動の破壊
7. 「有」・「認識対象」等という言葉
8. 「排除」という言葉の意味
9. その他の言葉の意味
10. 閃き
11. 結語

和　訳

0 序

排除（アポーハ）を言葉（単語）の意味とする［仏教徒の］立場にたいして，大いなる批判の雨をバッタ［クマーリラ］は放ったではないか．

1 排除の拠り所

すなわち，アポーハなる排除として非存在が言われている[16]．しかし，非存在は，瓶等のようにそれ自体で独立して理解されるわけではない[17]．それゆえ，それ（非存在であるアポーハ）は，他に依拠して把握される必要がある[18]．そして，それ（非存在であるアポーハ）の拠り所が何なのかを考えねばならない．

1.1 牛の自相

第一に，牛の自相は拠り所ではない．それ（牛の自相）は分別（概念知）の対象ではないから[19]．

1.2 斑牛性など

また，下位の共通性である斑牛性等も，それ（アポーハ）の拠り所とはならない[20]．それ（斑牛性等）もまた共通性である以上〈排除〉を本質とするので，非存在が非存在を拠り所とするのはおかしいからである[21]．

また，斑牛達の共通性（斑牛性）が，〈非牛の否定〉の拠り所であること

はない．というのも，それ（斑牛性）は，〈非斑牛の否定〉の拠り所となるべきだからである．なぜならば，次のようなことはありえないからである——非斑牛ではないのが牛である［というようなことは］．そうではなく，非斑牛でないのが斑牛である［というのが正しい］[23]．というのも，〈非斑牛の排除〉は，牛であるにもかかわらず黒牛等には存在しないからである[24]．

1.3　斑牛などの自相の集合体

もし，斑牛等の自相群の集合体を，〈非牛の排除〉の拠り所であると主張するならば，それ（集合体）もやはりありえない．集合体を構成する［各個物］とは別に，それ（集合体）は見られないからである[25]．

1.4　集合を構成する諸個物

また集合を構成する個々の自相は，場所・時等の区別により限りがないので[26]，それらを［一つの］グループにまとめるのは，人の寿命（百年）が何百あっても（＝その人が何万年生きたとしても）実行不可能である．それゆえ，集合体を構成する個々の［自相］も，それ（排除）の拠り所ではない[27]．

1.5　まとめ

それゆえ，全て［の個物］に共通し，各個体に全体をもって行き渡っている何らかのものを，必ず，〈非牛の否定〉の基盤だと言わねばならない．そしてそれは牛性に他ならない[28]．あるいは，それ（牛性）を受け入れたならば，〈非牛の排除〉をわざわざ想定して何になろう．

2　排除されるものの把握は不可能

しかも，拠り所が存在しないからそれ（排除）が把握されないというだけでなく，これら排除されるべき何らかのもの——非牛を本質とする馬等——が把握されない場合にも，それら（排除されるべきもの）の排除はやはり把握不可能である[29]．そして，それら（排除されるべき非牛である馬等）は限りがないので，把握は不可能である[30]．また，［一つの］グループにまとめる根拠も，それら（馬等）には何もない[31]．また，馬等は，あなた（仏教

徒）の見解では，肯定的なものとして把握されるのではなく，他を切り落とすこと（他者の排除）によってのみ［把握される］ので，それら（馬等）についても［他の］切り落としを把握する場合（vyavacchedagrahaṇe）[32]，上と同じことになる[33]．したがって，いまや，分別は，何についても，排除を対象としえないことになってしまう[34]．また無分別［な認識］によっては，いかなる言語的活動（語意認識に基づく活動や概念知に基づく活動）も［ありえ］ない．というわけで，一切の営為が停止してしまうことになる[35]．

3 同義語となってしまう

さらに［アポーハが表示対象だとすると］，相互に異なる共通性を表示する［はずの］「牛」「馬」などというこれらの言葉，および，特殊を表示する「白馬」等・「斑牛」等という言葉，それらは残らず全て，アポーハ（排除）を表示するという点で違いがないので同義語となってしまうだろう[36]．

3.1 排除に違いはない

【問】［個々の］排除に違いがあるから問題はない[37]．

【答】というならば，そうではない．個々の排除に違いはないからである．あるいは違いがあるならば，自相と同じように，これら（排除）も実在ということになってしまう[38]．

【問】あなたの立場（普遍実在論）でも，［各語は］共通性を表示する点で違いはないのだから，［全てが］同義語となるという同じ問題がある[39]．

【答】というならば，そうではない．共通性は肯定的存在なので，相互に交じり合うことのない自性を持つものとして，個々別々であるのが理解されるからである[40]．いっぽう諸々のアポーハ（排除）は，単なる［無限定の］非存在という点で違いがないので，相互に異なることがない[41]．

3.2 拠り所に違いはない

【問】白馬等・斑牛等という基体の違いにより，排除が区別される[42]．

【答】というならば，そうではない．それら（白馬等・斑牛等）が基体であることは既に排斥したからである（§1.4）．

あるいは基体の違いによってそれら（排除）の区別を認めるなら，個々の自相毎に排除が区別されることになってしまう．そしてそうすると，これ（排除）が共通性の役割を果たしていることが失われてしまおう[43]．

3.3　排除されるものに違いはない

【問】排除されるものの違いによって，排除の区別を確定することで，同義語となることは回避される[44]．

【答】というならば，それも本質的ではない．排除されるものの区別によってたとえ［排除の］区別が存在するにしても，その区別は，同義語となることを回避してくれないからである．というのも，これ（排除の区別）は第二義的であり，第一義的ではないからである[45]．

また，排除されるものの違いによる区別も排除にはありえない．というのも，関係が現に考えられる基体によっても区別不可能なものが，遠く離れ未だ関係もしていない〈よそ者〉である〈排除されるもの〉によって，どうして区別されるだろうか[46]．

あるいは［排除されるものの違いによる排除の区別を］一旦認めたとしても［次のように］我々は言う．もし排除されるものの違いによって排除が区別されるならば，排除されるものが同一なので，それ（排除）も同一となるはずである．すなわち，牛・馬が，他者の排除によって区分設定される時，非牛であり非馬である象等という〈排除されるもの〉で共通するものが多数存在する[47]．いっぽう共通しないものとしては，一つ――馬の場合は牛，あるいは牛の場合は馬――［だけ］が余計にある[48]．その場合，一つの〈排除されるもの〉の違いによって牛・馬の区別があるべきなのか，あるいは，多数の〈排除されるもの〉が同一であることから［牛・馬の］同一性があるべきなのかと検討すると[49]，「矛盾する要素を持つ［二つの］ものが同居［し衝突］する場合，［要素の］より多いほうのものが［採用されるべき］〈要素を持つもの〉である」（*Jaiminisūtra* 12.2.22）という［原則］により[50]，同一であるのが理に適っていることになる[51]．

【問】非共通［の要素］なので，〈馬の排除〉が即〈非牛の排除〉と認められる．

【答】というならば，それ（馬の排除）はライオン等にもあるので，それ（ライオン等）も今や，牛であるということになってしまう[52]．

【問】馬等という特殊が姿を現すことのない〈非牛〉なるものが，〈排除されるもの〉と言われる[53]．

【答】それならば，そのようなもの（非牛なる個々の馬や象など）は，一個一個把握することはできない．切りがないからである[54]．また［〈非牛〉という一つの］グループにまとめる根拠もやはり何もない[55]．というのも，全ての非牛――馬等――が同じ場所にいることも同じ時刻にいることもないからである[56]．

3.4 牛の否定によってでもない

【問】牛の否定がそのまま，［象や馬などという非牛を一つの］種にまとめる根拠と認められる．

【答】嗚呼，だとすると，牛を予め成立したもの――それを否定することで非牛が理解されるようなもの――として認めなければならない[57]．そして，牛が予め成立したものとして得られているなら，非牛に何の用があろうか．あるいは〈それ（非牛）の排除〉が何の役に立とうか[58]．

3.4.1 牛の自相の否定によってでもない

【問】予め成立したものとして牛の自相がないことはない．

【答】というならば，そうではない．それ（牛の自相）をもってして言語的活動があるわけではないので[59]．いっぽう，牛の共通性が予め成立しているならば，排除のために努力するのは無駄である，ということは既に述べた[60]．

3.4.2 牛の普遍の否定によってでもない

【問】牛の共通性は，非牛の否定によって成立する．

【答】ならば，その場合，相互依存――非牛の否定により牛が成立し，また，牛の成立によって非牛の否定が成立するというもの――は避けがたい[61]．

3.5　まとめ

したがって，排除されるものそのものが確定しえないのだから，それ(排除されるもの)の区別によって排除の区別が成立するということはない[62].

4 排除の仕方

しかも，馬等は，共通性として排除されるのか，あるいは，特殊として［個物レベルで排除されるの］か．特殊としてではない．それ（特殊）は無限にあるので，また，言葉の表示対象ではないので[63].

いっぽう共通性として［排除される］ならば，それら（共通性としての馬等）も［非牛の排除と同様に］排除（アポーハ）を本質とするので，非存在である［ということになる］[64]．あるいはどうして，同じく非存在であるもの(馬等性)について，それの非存在(馬等性の排除)が作られるだろうか[65]．あるいは作られるとするならば，［馬等性というアポーハを本質とする非存在，その排除という非存在というように］二重の否定と結び付いているので，肯定だけが残ることになるので，言葉の対象は肯定的なものということになろう[66].

5 排除はアポーハである馬等という非存在と異質か異質でないか

また排除（非存在）を本質とする[67]馬等，その排除は，それ（本質的に非存在である馬等）と異質かそうでないか，いずれかである．異質であるとすれば，それ（排除）は，［肯定的］存在を本質とすることになってしまう[68]．逆に異質でないならば，非牛（馬等）の形をとるものがそのまま，それの排除（非牛の排除）となるので，［非牛の排除とされる］牛までもが非牛（馬等）ということになってしまう[69].

6 日常言語活動の破壊

しかも，排除を言葉の対象とする立場では，「青い蓮」等といった場合に，［青と蓮とが］限定要素と被限定要素の関係にあるものとして表現されることや[70]，同一の基体を持つものとして表現されること等が失われてしまう．というのも，同一の対象に，二つの排除（非青の排除・非蓮の排除）が帰属

することはありえないからである[71]．そのように，そこにたいして両者が帰属するような如何なる単一の対象も存在しない．なぜなら自相は［仏教徒によれば］言葉の対象ではないからである．また，それ（自相）以外のものは［排除の帰属先としては］ありえないからである[72]．また如何なる帰属関係も［非存在には］ないからである[73]．

7「有」・「認識対象」等という言葉

しかも，「有」「認識対象」等という言葉については，排除されるものを確定しえないので，排除を表示するということはない[74]．なぜなら，排除されるべき非有あるいは非認識対象は何も理解されていないからである[75]．もし認識されたならば，それは［非有ではなく］有に他ならない，また［非認識対象ではなく］認識対象に［他ならない］．というわけで，どうして，「有」という言葉により〈有〉そのものが，また「認識対象」という言葉によって〈認識対象〉そのものが，排除されようか[76]．逆に［排除されるべきものが何も］認識されていないならば，なお一層，排除されえない[77]．いっぽう，それ（排除されるべき非有・非認識対象］を想定されたものと言うことはできない[78]．まさに想定によって有るからであり，また［想定によって］認識されるからである[79]．

8「排除」という言葉の意味

また，「排除」（apoha）という言葉が表示するものは何なのかと考える必要がある．非排除でないものが排除である．ではこの「非排除」とは何なのか．あるいはどのようにして「これ（非排除）ではない」のか．あるいは「でない」ならば，何が残っているのか[80]．というわけで［「排除」という言葉の対象が確定されないので，他者の排除を表示するとされる］全ての［言葉］は表示者でない［ことになってしまう］．

9 その他の言葉の意味

また否定を表示する「非」（naÑ）等という言葉についてはどうなるのか．「非非でないのが非である」とはどういう意味か[81]．また［pra などの］前綴

辞や［ca などの］不変化辞が，どうして排除を対象とするのか[82]．また，定動詞語である「調理する」[83]等について，［対象が］排除［であること］はありえない[84]．

【問】ジャーティ語――あなた達がジャーティ（普遍）を表示すると理解している，あるいは，それ（ジャーティ）を持つものを表示すると理解しているもの――である名詞のみが排除を対象とすると認められる[85]．

【答】というならば，すると他の［言葉の］場合にはどうなるのか．［もし他の言葉が］外界対象を表示しているならば，どうしてジャーティ語［だけ］を憎むのか．［「認識の空性」で言われるように，もし他の言葉が］外界対象を欠いているならば，あるいは，認識［それ自体］の一部を対象としているならば，ジャーティ語についても同じだとするがよい[86]．アポーハ説に酔って何になろうか[87]．

10 閃き

ちょうど単なる閃きを文意と想定したように，単語の意味も同じとするがよい．アポーハにしがみついて君に何［の利］があるのか[88]．

11 結語

以上のような批判の妙を，アポーハについて［バッタ・クマーリラは］多く示した．それゆえ，これ（アポーハ）が言葉の意味であると，仏教徒達はどうして主張できようか．

---

[1] 本章の英訳に Bhattacharyya [1978], グジャラーティー訳に Shah [1989], 要約に Shah [1997], Hattori [2006]，Sen [2011] がある．いずれも先行刊本に基づくものである．

[2] *Nyāyamañjarī* の śabda 論全体構成における語意論の位置付けについては Kataoka [2008] の解題を参照．

[3] ディグナーガのアポーハ論について，サンスクリット還元テクストに基づく最新の研究として Pind の一連の研究が挙げられる．

[4] ウッディヨータカラのアポーハ批判については服部［1979］，Much [1994] を参照．

[5] クマーリラの *Ślokavārttika*「アポーハ章」の詳細な和訳研究として服部［1973］［1975］がある．なお，バーヴィヴェーカによるディグナーガ批判については Tillemans [2011a] を参照．

[6] ダルマキールティのアポーハ論について，本邦では赤松［1980］の研究が代表的である．最新の研究に Tillemans [2011b], Dunne [2011] が挙げられる．ディグナーガとダルマキールティとの理論的差異については Katsura [1991:144] にまとめられている．ダルマキールティに対するクマーリラの影響については，服部［1975:52］，Hattori [2006:68]，赤松［1980］，Akamatsu [1986:70] に指摘がある．根幹的な部分について Pind [1999:330] は次のように結論する．“... it is perhaps not entirely wrong to assume, as indicated by numerous quotations from Kumārila's and Uddyotakara's works in Karṇakagomin's *Pramāṇavārttikasvavṛttiṭīkā*, that their forceful arguments against Dignāga's philosophy somehow forced Dharmakīrti to reconsider the more controversial issues of Dignāgan epistemology, and persuaded him to reconstruct it on a new epistemological basis.”

[7] シャーキャブッディのアポーハ理解については櫻井［2000］，石田［2005］，Katsura [2011], Ishida [2011] を参照．

[8] シャーンタラクシタのアポーハ論について古くは伊原［1951］，最新の研究に櫻井［2000］，石田［2005］，Ishida [2011] が挙げられる．

[9] ダルモッタラのアポーハ論については Frauwallner [1937] および赤松［1979］［1984］の研究が代表的である．

[10] ジャヤンタから見たアポーハ発展史については Kataoka [2009] および片岡［2010b］参照．アポーハ展開史については Mookerjee [1935（1997）], 梶山［1960］，長崎［1984（1988）］の後，現在では Akamatsu [1986] の見方が代表的である．

[11] ジャヤンタ以降のアポーハ論の展開においては，ジュニャーナシュリーミトラとラトナキールティの著作が重要である．ラトナキールティの研究は早い段階から進んでおり，梶山［1960］，Akamatsu [1986] が代表的である．比較的最近のものとして Patil [2003] が挙げられよう．ジュニャーナシュリーミトラのアポーハ論については，小川［1981a］［1981b］，Katsura [1986]，桂［1988］が代表的である．最新の英訳研究に McCrea & Patil [2010] がある

[12] クマーリラの *Ślokavārttika*「アポーハ章」の註釈として，スチャリタ・ミシュラの *Kāśikā*（未出版），ジャヤミシュラの *Śarkarikā*，パールタサーラティの *Nyāyaratnākara* が現存する．ジャヤンタ以前のクマーリラ解釈を知る重要な作品としてカマラシーラの *Tattvasaṅgrahapañjikā* の śabdārthaparīkṣā 章がある．

[13] クマーリラに対してアポーハが共通性である存在論的根拠として「同一の結果を持つこと」（ekakāryatā）を導入したのがダルマキールティである．その契機としては，循環論回避（赤松［1982:935（107）］，本章 §3.4.2）や，クマーリラによる共通性- 性の問題の回避方法（Kataoka [2010a:217-216（64-65）]）の他に，クマーリラの問う根拠（bandhana）の追及があったと考えられる．ダルマキールティは，ekakāryatā=atatkāryaparāvṛtti をクマーリラの問うアポーハの根拠として提示したとみなせよう．

[14] sāmānādhikaraṇya については赤松［1978］，服部［1979］を参照．

[15] 語意であるアポーハと文意である閃き（pratibhā）については Hattori [1980b] を参照．Hattori [1980b:67] はジャヤンタがここで念頭に置く ŚV apoha 40 を引用して論じている．

[16] クマーリラはアポーハ（排除）の存在資格を問い，それを端的に非存在とみなす．ŚV apoha 2: bhāvāntaram abhāvo hi purastāt pratipāditaḥ/ tatrāśvādinivṛttyātm**ābhāvaḥ** ka iti kathyatām//「すなわち，非存在が別個の存在（実在）であることを先に［ŚV abhāva 章で］説明した．その場合，馬などの否定を本質とする**非存在**が何であるのかを［仏教徒は］答えるべきである．」なお，服部［1973:31］は tatrāśvādinivṛttyātmā **bhāvaḥ** と区切り，cd 句を「〔君たち仏教学派の者が「牛」という語の表示対象であるという〕馬等の否定〔すなわち無〕という本性をもった**存在**とは，どのようなものであるかを述べていただきたい．」（服部［1973:34］と訳す（太字協調は筆者）．ジャヤンタの記述は bhāva ではなく abhāva の解釈を支持する．また TSP ad 915: tatraivam **abhāvasya** bhāvāntarātmakatve sthite sati ko **'yaṃ** bhavadbhir aśvādinivṛttisvabhāvo **'bhāvo** 'bhipreta iti kathyatām も，abhāva 解釈を支持する．ここで ayam は明らかに先行する abhāva を指すので，abhipreta の前も bhāva ではなく abhāva でしかありえない．

[17] 瓶等はそれ自体で知覚される．いっぽう，非存在を捉える非知覚は，非存在を単独で捉えるのではなく拠り所を必要とする．ŚV abhāva 2cd–4 を参照すると「ミルクにヨーグルトが無い」（未生無），「ヨーグルトにミルクがない」（已滅無），「牛は馬ではない」（相互無），「兎に角が無い」（絶対無）が例として考えられる．いずれも非存在の拠り所がある．馬の非存在は牛を拠り所としている．

[18] ここでジャヤンタが言う〈拠り所〉とは，非存在の関係項（X の非存在という時の X）すなわち pratiyogin のことではない．関係項にあたるのは非牛である馬等だからである．ジャヤンタが問題としているのは，非存在であるアポーハを対象とする分別が実際に対象としているもの，つまり，クマーリラが問うているように，アポーハという非存在の実質である．アポーハという非存在は，瓶の非存在の場合における地面に対応するような何らかの拠り所の上にあるはずである．すなわち「牛」という分別知（あるいは「牛」という言葉）が実際に対象としている拠り所が何なのかが問われていることになる．

[19]「牛」という言葉を聞いて牛性を理解する場面や，「これは牛だ」という牛性の概念的把握の場面において，仏教徒は捉えられているのはアポーハという非存在であると主張する．その非存在の拠り所（分別の実質的な対象）として〈牛の自相〉すなわち個物牛を考えた場合どうなるのか．牛の自相は知覚の対象であり分別の対象ではない．したがって自相はアポーハの拠り所たりえない．なお，ジャヤンタはここで一貫して非存在の**拠り所**が何かを問うている．しかし対応するクマーリラの ŚV においては，非存在の拠り所ではなく**非存在そのもの**が何なのかを問うている．しかし，ジャヤンタにおける「拠り所」の実質的な意味が，非存在であるアポーハを対象とする分別の実際の対象であることを考慮すれば，クマーリラとジャヤンタの言っていることに本質的な差異はない．ŚV apoha 3ab: neṣṭo 'sādhāraṇas tāvad viṣayo nirvikalpanāt/ 「第一に，［アポーハという非存在が］非共通の対象（個物）であるとは認められない．［個物は］分別されないからである．」なお，viṣayo ではなく viśeṣo という読みを採用する服部［1973:31］は「まず，〔それは全く他のものとの〕共通性をもたない個物とは認められない．〔個物は〕概念化作用を離れている〔ので，語によって表示されない〕からである．」と訳す（服部［1973:34］）．確かに TSP ad 916 は viśeṣa を支持する．しかし，TS の引用は *Ślokavārttika* の改訂版と考えられる *Bṛhaṭṭīkā* に基づくと想定される．したがって TSP の前提とする TS の読みをそのまま ŚV の読み

と承認することはできない．*Śarkarikā* ad 3ab の savikalpakavijñānaviṣayatvam や savikalpakaviṣayam という表現は viṣaya を支持する．そこでは viśeṣa という語は全く用いられていない．*Kāśikā*（写本）も同様に，vikalpaviṣayatvāt や pratyakṣamātraviṣayaḥ や savikalpakajñānaviṣayaḥ という表現を用いるが，現在の文脈で viśeṣa という表現を用いることはない．したがって ŚV の読みとしては viśeṣa ではなく viṣaya を筆者は採用する．なお，ジャヤンタの「拠り所」（āśraya）という概念は，後に ŚV で登場する「非牛の排除の根拠」（ŚV apoha 5d, 8d: agovyāvṛttibandhana）という概念に対応するものである．

[20]「牛」の分別知が実際に対象とするものを斑牛性と考えた場合のことを言っている．

[21]「ミルクにヨーグルトが無い」という場合のヨーグルトの非存在は，ミルクという存在を拠り所とする．同じように，アポーハも何らかの存在を拠り所として持つべきである．当然，その拠り所として更に別の非存在を持ってくることはできない．しかし斑牛性も，牛性と同じくアポーハたる非存在である．したがって非存在が非存在を拠り所とすることになるので，問題解決とはならない．この論点は ŚV に対応が見られない．

[22] 上では斑牛性が本質においてアポーハであり非存在であることを問題とした．ここではそれを不問とし，いったん斑牛性なる実在を認めた上で議論を進めている．アポーハの拠り所として斑牛性を考えた場合，そこから生じる分別知は「斑牛」という斑牛性の判断（非斑牛の排除を内容とするもの）であって，「牛」という牛性の判断（非牛の排除を内容とするもの）ではない．ジャヤンタの意図は，対応する ŚV においてクマーリラが問うているように，斑牛性が斑牛や黒牛などすべての牛に共通する共通性の役割を果たしえないということである．ŚV apoha 3cd–4: tathā ca śābaleyādir asāmānyaprasaṅgataḥ// śābaleyādirūpaṃ hi na sāmānyaṃ parasparam/ na caikam itareṣāṃ vas tatrānantārthatā bhavet//「また同様に，斑牛［性］等も［アポーハなる非存在とは認められない］．共通性でないことになってしまうから．なぜなら，斑牛等の形体（斑牛性等）は，互いに［他の］共通性とはならないからである（斑牛性は黒牛達の共通性ではないし，黒牛性は斑牛達の共通性ではない）．また［普遍を認めない］君にとり，一者（例えば斑牛性）が他の［共通性］となることはない．その場合，［「牛」という語は］無数の意味を持つことになってしまう．」（服部［1973:34］和訳を参照）

[23] 対応する ŚV は表現方法は異なるが意図する内容は同様である．ŚV apoha 5: na ca sākṣād viśeṣasya te ’pohyā iti yuktimat/ na śābaleyavijñānam agovyāvṛttibandhanam//「また特殊（斑牛）にとり直接にそれら（非牛）が排除対象となるのはおかしい．斑牛の認識は，非牛の排除の根拠ではない．」なお，服部［1973:35］は「斑牛の観念は，非牛〔すなわち馬等〕の否定にもとづくものではない．」と訳す．agovyāvṛtti-bandhanam をバフヴリーヒと解釈する訳である．筆者はジャヤンタの理解に即して，タトプルシャと解釈した．

[24〈非斑牛の排除〉は斑牛達の共通性ではあるが，黒牛達の共通性ではない．ŚV apoha 6: nivṛttyā bāhuleyādes tadvijñānaṃ pravartate/ kuryād agonivṛttiṃ cen nāpohetātmavad dhi tān//「黒牛等を否定することでそれ（斑牛）の認識は働き出す．もし［斑牛の認識が］非牛の否定を為すならば，自分自身（斑牛）を排除しないように，それら（黒牛等）を排除しないはずである．」

[25〈非牛の排除〉の拠り所として，牛個物群の集合体という一者を考えることはできない．仏教の存在論において，部分とは別に全体は存在しないからである．いっぽうクマーリラの批判方

法は異なる．集合体の認識を根拠と考える場合，各個体という部分々々を集積して全ての牛を尽くしたときに集合体という（一者としての）全体が見られることになり，その時に初めて「牛」という非牛の排除の認識が生じることになる．したがって，一個一個の牛を見た時点では「牛」の認識はないことになる．これは現実に反する． ŚV apoha 8cd–9c: samudāyo ’pi naiteṣām agovyāvṛttibandhanam// sarvopalabdhau tadbuddhir vyāsajyaivaṃ prasajyate/ na pratyekaṃ bhaved eṣā.「これら（斑牛等の個々の牛）の集合体も，非牛の排除の根拠ではない．そうであれば，全て［の牛］を見た時にそれ（非牛の排除）の認識が，部分に分かれて，あることになり，各個体毎に，それ（非牛の排除の認識）の生じることがなくなってしまう．」なお，服部［1973:31］は -bandhanam に替えて-saṃmataḥ，また vyāsajyaivaṃ prasajyate に替えて vyāsajyaiva pravartate と読み「これら〔斑牛等〕の総体も，「非牛の否定」〔という存在〕とは認められない．〔もし認めれば〕それ（「非牛の否定」＝牛）の観念は，すべて〔の牛〕を〔一時に〕知覚したときに，〔**それらのすべてに〕附着して**のみ生じ，此〔の観念〕は個別的に〔斑牛・黒牛等のそれぞれに対して〕は生じないであろう．」（服部［1973:35］）と訳す．しかし，ジャヤンタのみならず *Śarkarikā* 29.4 にも śābaleyādisvalakṣaṇasamudāya evāgovyāvṛtty**āśrayaḥ** とある．集合体が非牛の排除の拠り所（āśraya）・根拠（bandhana）となるというのが趣旨である．したがって-bandhanam が正しい．vyāsajya の意味は，全体の一部が各部分に別々に分有されてあることであり，ここでは非牛の排除の認識の一部が，個々の牛にたいして分かれてある事態，すなわち，非牛の排除の認識が一個の牛に対して全体として完全に行き渡ること（parisamāpti）がないという事態を指している．

[26] 個物が無数であるという論点はディグナーガ自身が指摘したものである．すなわちジャーティを表示する語が個物群を表示することができない理由としてディグナーガは「［個物は］限りがないので［語との関係付けが不可能である］」（ānantyāt）という理由を挙げていた（PS V 2b）．

[27] 個物としての牛全てをアポーハの拠り所として考えた場合，全ての牛を見る必要があるが，個物牛は時間的・空間的に無限に存在するので一つのグループにまとめることは不可能である．対応するクマーリラの指摘は簡潔であるが，同内容である． ŚV apoha 9d: na samasteṣv aśaktitaḥ//「［集合体ではなく集合を構成する］全て［の個物牛］にたいして［非牛の排除の認識は］ない．不可能だからである．」

[28] 全ての牛に随伴し，かつ，一つ一つの牛に（部分としてではなく）全体として行き渡っている牛性なる肯定的存在を考えるしかない．対応する ŚV apoha 10 において pratyekaṃ pariniṣṭhitam とあるのを服部［1973:35］は「個別的にすべて〔の牛〕に確乎として存している」と訳す．しかしジャヤンタの解釈するように，pariniṣṭhita=parisamāpta と認めるならば，「（部分としてではなく）全体として完全に行き渡っている」という意味となる．カマラシーラの解釈も同様である．すなわち，TS 917b: pratyekaṃ pratiniṣṭhitam を，TSP は pratyekaṃ parisamāptam と言い換える．

[29] 牛性の代わりに〈非牛の排除〉を考えた場合，拠り所の問題があることを上で見た．次に，上下ではなく水平方向の問題が取り上げられる．〈非牛の排除〉を認識するには，まず〈非牛〉を認識する必要がある．すなわち非牛である馬等の認識があって，それを通して「これは馬等ではない」→「これは牛である」という認識があることになる．

[30] 排除されるべき非牛である馬など（象・ライオンなど）は，種類も無数であり，また，それぞ

れの種に属す個物も無数にいるので，牛全体の把握よりもいっそう把握不可能である．個物の無数性という論点については §1.4 を参照．対応するクマーリラの記述は以下．ŚV apoha 58: sarvāpoho yadīṣyeta sa vaktavyaḥ kathaṃ punaḥ/ yadi pratyekarūpeṇa nāpohyānantyato bhavet//「さらに［非牛の］全ての排除をもし主張するならば，それ（全ての排除）がどのようにしてあるのかを述べるべきである．もし一個一個に渡って［全てを排除する］というならば，［全ての排除は］不可能である．排除対象に限りがないからである．」（服部［1975:9］を参照）

[31] 非牛である馬や象など雑多なものを「非牛」として一種にまとめる根拠もない．時間的・空間的に無数が存在するので，〈同時に存在すること〉（ekakālatva）や〈同じ場所にいること〉（ekadeśatva）などのグループ化の根拠はありえない（§3.3 の結部を参照）．したがって〈非牛〉が認識されることもなく，〈非牛の排除〉の認識もありえない．

非牛の排除　　⇔　　馬・象・ライオン・・・・・・

グループ化の根拠としてクマーリラは同所性・同時性に言及する．ŚV apoha 61–62: samudāyātmanā nāpi bhaved eṣām apohyatā/ samudāyo hi naikena vinā dharmeṇa jāyate// nāpy ekadeśatā teṣām asti nāpy ekakālatā/「また，これら（非牛の全て）は集合体として排除対象となることもない．なぜなら集合体は一つの属性なくしては生じないからである．［しかし］それらには同所性も同時性もない．」

また続けて，「［構成員と］別個の総体」（62c: vyatiriktaḥ saṃghātaḥ），「別個でない総体」（63a: avyatirekaḥ]），「共通性」（63c: sāmānya）を挙げる（服部［1975:9］参照）．ŚV apoha 72: apohyān api cāśvādīn ekadharmānvayād vinā/ na nirūpayituṃ śaktis tatrāpoho na sidhyati//「また，一つの［共通］属性の随伴なくして，排除対象である馬等を確定することは不可能である．それら（排除対象である馬等）に関して排除は確立しない．」（服部［1975:9］を参照）

[32] vyavacchedagrahaṇe に替えて異読の vyavacchedyagrahaṇe を採用することも可能かもしれない．上にある tadagrahaṇe（=apohyāgrahaṇe）という表現が参考になる．しかし，この場合，排除されるものを把握する場合に（vyavacchedyagrahaṇe），排除されるものの把握が不可能である（apohyānāṃ grahaṇaṃ na saṃbhavati）という趣旨となるので，少し違和感がある．多くの写本に従い vyavacchedagrahaṇe という読みを採用する場合には「他の排除を把握する場合に，排除されるものの把握が不可能となる」との趣旨となり，違和感はない．

[33] 他が無数である以上，把握が不可能であり，また，他をグループ化する根拠がないことになる．

[34] 排除されるべき馬等についても，〈非馬の排除〉等というものを考えなければならないが，非馬等も無数であって把握不可能であり，また，グループ化の根拠がないので，〈非馬の排除〉は確定しえない．すなわち，牛のみならず，馬等の全てのものについて，排除が確定することはない．

[35] 以上から，分別知をもってしては〈非牛の排除〉が認識されえないことが示された．したがって〈非牛の排除〉を把握するのは無分別知（すなわち純粋な知覚）のみということになるが，これでは日常生活は成り立たない．

[36] ニヤーヤ・ヴァイシェーシカで想定される普遍・特殊のヒエラルキーは以下のようになる．

しかし仏教徒によれば，これらはいずれも排除，すなわち互いに区別をつけることができない非存在ということになる．したがって，「牛」や「馬」という言葉は同義語ということになる．

ここでのジャヤンタの記述は ŚV apoha 42（服部［1975:3］参照）を忠実に敷衍説明したものである．

[37] ŚV apoha 43ab（服部［1975:3］参照）が対応する．

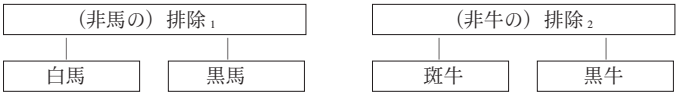
[38] それぞれの排除に区別があるので，同義語となることはないと言うならば，個々の「排除＝非存在」に区別があることになるので，それは実在ということになってしまう．ŚV apoha 46ab（服部［1975:4］）参照．

[39] ŚV apoha 43cd（服部［1975:3］参照）が対応する．

[40] 馬の共通性，牛の共通性などという点で，「馬」や「牛」などは等しく共通性を表示するので，同じように同義語となるのではないか，という反論は成り立たない．というのも非存在たる排除とは異なり，牛性などは実在なので，個々の区別が成り立つからである．ŚV apoha 44（服部［1975:3］参照）が対応する．

[41] 非実在であるアポーハに違いはない（ŚV apoha 45，服部［1975:4］参照）．

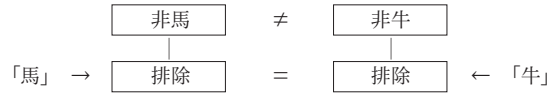
[42] 排除自体を区別することは不可能なので，外的な条件により排除を区別する方法が考えられる．まず上下方向として，拠り所の区別が考えられる．すなわち，白馬･黒馬などの上にある排除$_1$と，斑牛・黒牛などの上にある排除$_2$というように，拠り所の違いによって排除を区別することが可能ではないか．ŚV apoha 48ab（服部［1975:6］参照）が対応する．



[43] 拠り所の区別を持ち出すならば，仏教では馬性を認めないので個々の馬というレベルまで区別されるはずであり，その意味では，同じ馬群の内部でも区別があるということになる．したがって，〈非馬の排除〉という一つのまとまりは不可能となる．むしろあるのは，個物としての或る特定の馬$_1$にあるものとして区別された排除$_1$であり，それと区別されたものとして別の馬$_2$にある排除$_2$が考えられることになる．この場合，排除はもはや〈牛性〉の代用をなしていない．ŚV apoha 51（服部［1975:6-7］が対応する．

[44] 上では排除を外的に区別するのに拠り所の区別を考えた．ここでは水平方向の外的条件，すなわち，排除されるものの区別を考えている．〈非馬の排除〉と〈非牛の排除〉とは，排除という点では同じであるが，排除されるべきものである非馬（すなわち牛等）と非牛（すなわち馬等）とが異なるので，区別が可能である．ŚV apoha 47ab（服部［1975:6］）が対応する．

[45]〈非馬の排除〉と〈非牛の排除〉は，限定要素となる〈非馬〉や〈非牛〉は確かに異なるが，主要素である〈排除〉は同一なので，その点で第一義的には同一となってしまう．すなわち第一義的には「牛」と「馬」は同義語である．ŚV apoha 47cd: svatas tāvad abhedaḥ syāt paratas tv aupacārikaḥ//「第一にそれ自体は無区別となってしまう．いっぽう他による［区別は］二次的なものである．」（服部［1975:4］の採用する読みは異なる．）



[46] 牛性の代替として〈非牛の排除〉を立てる場合，その排除は非牛である馬等によって区別づけられることになる．すなわち，排除は，非牛である馬等と何らかの関係を持って限定される必要がある．しかし，拠り所によっても区別されえなかった排除が，どうして無関係の馬等によって差別化されるだろうか．ŚV apoha 48cd-49, 52（服部［1975:6-7］）が対応する．

[47] ŚV apoha 53cd（服部［1975:7］）が対応する．

[48] ŚV apoha 53ab（服部［1975:7］）が対応する．

[49] ŚV apoha 54ab: tatraikabhedād bhedo 'stu bahvabhedād abhinnatā/「その場合，［排除されるもののうち］一者が異なるから［排除が］区別されるのか，大多数が同じだから［排除も］区別されないのか．」服部［1975:7］の解釈は異なる．「その場合，1〔種目〕の相違によって〔非牛と非馬との〕区別があるとしても，多〔種目〕の無差別のゆえに〔両者は〕区別されない．」

[50] Śābarabhāṣya ad 12.2.22, 2246.22–2247.3: vipratiṣiddhadharmāṇām eteṣām agniṣṭutaś caikādaśānāṃ cāhnāṃ samavāya etasmin pañcadaśarātre bhūyasām ekādaśānām ahnāṃ sadharmatvaṃ syāt, tadīyo dharmaḥ kartavyaḥ. ko hetuḥ. bhūyastvam eva. bahuṣu guṇasaṃpanneṣu mahat phalaṃ bhavati. ekasminn alpaṃ phalam. eṣa hi loke dṛṣṭāntaḥ. loka ekādaśasu pradīpeṣu tailavartisaṃpanneṣv ekasmin gṛhe mahān prakāśo bhavati. viparyaye 'lpaḥ.「矛盾した要素を持つこれら――アグニシュトゥトゥ祭と 11 日祭――の同居［する場］において，すなわち，この 15 夜祭において，より多いほうである 11 日祭が〈要素を持つもの〉となるべきである．それに属する要素が実行されるべきである［という意味である］．【問】根拠は何か．【答】より多いことに他ならない．従属要素を備えたものが多いとき果報は大きくなる．［従属要素を備えたものが］一つであれば果報は小さくなる．というのも世間に次のような実例があるからである．［すなわち］世間においては，ごま油と芯を備えた灯明が 11 あれば，一軒の家における光は大きくなる．逆の場合は小さくなる．」

[51]〈非馬の排除〉と〈非牛の排除〉の相互区別の原因として考えられている非馬と非牛の中身を比べた場合，異なるのは牛と馬だけで，象等の大多数は共通する．したがって排除されるものが

大多数において共通するので，限定を受ける排除も同一ということになる．

排除	排除されるもの
非馬の排除	牛・**象・ライオン**・・・・・・
‖	
非牛の排除	馬・**象・ライオン**・・・・・・

ŚV apoha 54cd: bhūyasāṃ syāt sadharmatvam ity abhedaḥ prasajyate//「「より多いもののほうが［採用されるべき］〈要素を持つもの〉である」という［原則］により，無区別となる．」服部［1975:7］は JS 12.2.22 の引用であることを意識せず次のように訳す．「〔こうして，「牛」「馬」の否定対象の〕大部分は同じとなるであろう．したがって，〔「牛」と「馬」とは〕異ならないという帰結になる．」

[52] 大多数の共通する要素ではなく，異なる要素のみに注目する場合，〈非馬の排除〉は〈牛の排除〉を実質内容とし，〈非牛の排除〉は〈馬の排除〉を内容とすることになる．これにより〈非牛の排除〉と〈非馬の排除〉とは区別可能になる．しかし，この場合，〈非ライオンの排除〉であるライオン性も，排除されるものとして非牛としての馬を持つので，ライオンも牛ということになってしまう．ŚV apoha 56cd-57（服部［1975:7-8］）が対応する．

[53] 〈非牛〉という集合を想定することで，上の問題の解決が図られる．すなわち，非牛の中身である馬や象に触れることなく，単に〈非牛〉というまとまりを考えれば，それは，非馬や非ライオンから区別されることになる．

	排除	排除されるもの
馬性：	非馬の排除	**非馬**
牛性：	非牛の排除	**非牛**
ライオン性：	非ライオンの排除	**非ライオン**

[54] この場合，非牛である個々の馬や象などを一個一個確認することはできない．非牛である馬$_1$・馬$_2$，象$_1$・象$_2$などは無限にいるからである．

非牛の排除　⇔　非牛（＝馬$_1$・馬$_2$…，象$_1$・象$_2$…）

この内容は §2 の na ca teṣām ānantyād grahaṇaṃ saṃbhavati と同じである．以上の問と答には ŚV apoha 58（服部［1975:9］和訳を参照）が対応する．

[55] この内容も，§2 の nāpi vargīkaraṇanimittam eṣāṃ kiñcid asti とほぼ同じである．ŚV apoha 61（服部［1975:9］和訳を参照）が対応する．

[56] 非牛である一個一個の馬や象などを一つの〈非牛〉という種にまとめる必要がある．グループ化の根拠として〈同一の場所にいること〉や〈同一の時刻に存在すること〉が考えられるが，個々の馬や象などが同じ時や，同じ場所にいることはない．ŚV apoha 62ab（服部［1975:9］和訳を参照）が対応する．

[57] 馬や象などを一つにまとめる根拠として，非牛そのものを根拠とする，すなわち〈牛の否定〉を根拠とする場合，〈非牛〉を先に立てることで〈非牛の排除〉が成立するのではなく，〈牛〉を予め立てた上で〈牛の否定〉が成立することになる．すなわち，〈非牛〉→〈非牛の排除〉ではなく，〈牛〉→〈牛の否定〉→〈非牛の排除〉という順序となる．クマーリラの以下の記述が対応する（NM 校訂本の対応は訂正の必要あり）．ŚV apoha 83: siddhaś cāgaur apohyeta, goniṣedhātmakaś ca saḥ/ tatra gaur eva vaktavyo nañā yaḥ pratiṣidhyate//「また既成の非牛が排除されるはずである．そしてそれは牛の否定を本質とする．その場合，「非」によって否定されるのは牛に他ならないと言わざるをえない．」（服部［1975:14］和訳を参照）

[58]「牛 → 牛の否定（非牛）→ 非牛の排除」において牛が既成であるので，牛の代わりに〈非牛の排除〉を立てる必要はなくなる．したがって非牛も必要ではない．ŚV apoha 84cd: siddhaś ced gaur apohyārthaṃ vṛthāpohaprakalpanā//「もし排除対象のために牛が既成であるというならば，アポーハを想定するのは無駄である．」（服部［1975:15］の和訳を参照）この牛について次にジャヤンタは，個物牛，普遍である牛性，非牛の否定という三つに分けて考える．

[59] 先に成立したものとして牛の自相を立てることはできない．それは分別の対象とはならないからである．

[60] 牛性が先に成立しているとするなら，§1.5 で指摘したように，〈非牛の排除〉を立てるのは無駄である．

[61] 牛の普遍（牛性）が非牛の否定によって成立するとするならば，非牛を否定することで牛性が成立し，牛性によって非牛の否定が成立することになるので相互依存となる．

牛（性）　⇄　非牛の否定

対応するクマーリラによる相互依存の説明は以下となる．ŚV apoha 84ab: sa ced agonivṛttyātmā, bhaved anyonyasaṃśrayaḥ/ 「[もしもその牛が] 非牛の否定を本質とするならば，相互依存となる．」」（服部［1975:14］和訳を参照）すなわち「牛→牛の否定（非牛）→非牛の排除」において，「牛＝非牛の排除」とするならば，「非牛の排除　⇄　牛の否定（非牛）」の相互依存となる．

非牛の排除　　⇄　　牛の否定（非牛）

[62] クマーリラは次のようにまとめる．ŚV apoha 85ab: gavy asiddhe tv agaur nāsti tadabhāve ca gauḥ kutaḥ/「牛が既成でないなら非牛は無い．また，それ（非牛）が無ければ牛がどうしてあろうか．」既成の牛を認めない場合，非牛も無く，非牛が無ければ牛も成立しない．

[63] 排除されるものとしての非牛である馬等を特殊すなわち個物群と考える場合，排除は不可能である．排除される馬等は無限にあり，しかも，分別の対象ではないからである．

非牛の排除　⇔　馬$_1$・馬$_2$…，象$_1$・象$_2$…

ŚV apoha 58cd: yadi pratyekarūpeṇa, nāpohyānantyato bhavet/「もし個別的にならば，否定対象に限りが無いので，［全てを排除するのは］無理である．」（服部［1975:9］和訳を参照）

[64] 排除されるものとしての非牛である馬等を普遍と考える場合，すなわち，馬等性を排除対象とする場合，馬等性もアポーハなので，〈非牛の排除〉に他ならない牛性と同じく非存在に他ならない．

非牛の排除　⇔　馬等性（＝非馬等の排除）

ŚV apoha 63cd: yadi sāmānyarūpeṇa te ’pohyante, na vastutā// 「もし普遍としてそれらが排除されるならば，実在ではないことになる．」（服部［1975:9］和訳を参照）類似の論点は §1.2 で斑牛性について言われていた．すなわち斑牛性もアポーハとして非存在であるので，非存在（斑牛性）が非存在（非牛の排除）の拠り所となってしまうという論点である．

[65] 牛性を〈非牛である馬等性の排除〉とする場合，馬等性もアポーハとして非存在なので，牛性はつまるところ〈非存在（馬等性）の非存在（排除）〉となる．ŚV apoha 64ab: kathaṃ vāvastv apohyeta, nābhāvo ’bhāvam ṛcchati/ 「あるいはどうして非実在が排除されようか．非存在が非存在となることはない．」（服部［1975:9］和訳を参照）

[66] 馬等性はアポーハとして非存在なので，〈非牛の排除〉は結局のところ〈非存在の非存在〉となるので，二重否定により肯定的存在となる．

非牛の排除（非存在の非存在＝存在）　⇔　馬等性（非存在）

ŚV apoha 64cd: apohyamāne cābhāve bhāva evāvaśiṣyate//「また非存在が排除されるならば，存在のみが残ることになる．」（服部［1975:9］和訳を参照）

[67] Kataoka [2009:480(19)] で訂正したように，校訂テクストの apohyātmanaś を，異読，ŚV の平行句，NMGBh に沿って apohātmanaś に訂正する．

[68] 排除されるべき非牛である馬等もアポーハであり，本質的に非存在であるのを上で確認した．その場合，牛性にあたる〈馬等の排除〉における排除を，馬等という〈非馬の排除〉と異質であるとすれば，前者は非存在とは異質である肯定的存在ということになってしまう．

非牛の排除（＝存在）　≠　馬等（＝非存在）

[69] 非牛である馬等と，非牛の排除である牛性が，異質でなく同質であるならば，非牛＝非牛の排除（牛性），すなわち，牛性＝非牛となるので，牛は牛でなくなる．対応は ŚV apoha 97（服部［1975:18–19］和訳参照）．

非牛の排除（＝非存在）　＝　非牛（＝非存在）

[70] 限定関係がありえない理由についてはクマーリラが説明している．ŚV apoha 116cd-117: na hy anīlatvavyudāse 'nutpalacyutiḥ// nāpi tatretaras tasmān na viśeṣyaviśeṣaṇe/「なぜならば非青を排除

するとき，非蓮の脱落（排除）はなく，そこ（非蓮の排除）において，他方（非青の排除）はないからである．それゆえ限定要素・被限定要素ではない．」（服部［1975:25］和訳参照）

[71] また通常「青い蓮」は，同一の指示対象を持つものとしても分析可能である．すなわち，青さという性質と蓮性という普遍とが同一の対象に内属し，そのような単一の対象を「青」と「蓮」とが指していると理解できる．しかしアポーハ論の場合，非青の排除と非蓮の排除とが同一の基体に帰属することになる．しかし，二つの排除が異なる以上，同一基体に帰属することはありえない．ŚV apoha 118ab: sāmānādhikaraṇyaṃ ca na bhinnatvād apohayoḥ/「また同一の基体を持つことはない．二つのアポーハは異なるので．」

[72] ŚV apoha 119: na cāsādhāraṇaṃ vastu gamyate, ’nyac ca nāsti te/ agamyamānam aikārthyaṃ śabdayoḥ kvopayujyate//「また非共通の実在は［言葉から］理解されない．またそれ以外は君にとっては存在しない．両語が同一の対象を持つことが理解されないならば，それが何の役に立つだろうか．」なお服部［1975:26］は kvopayujyate を「どこで経験される〔という〕のか」と訳している．しかし，*Kāśikā*（写本）が anupayogāt（使えないので，役に立たないので）と注釈するように，upayoga の意味は「役に立つ」という意味である．

[73] 通常，青い蓮という場合，次のような限定・被限定関係が考えられる．

「青」　→　青

「蓮」　→　蓮

しかし，アポーハを言葉の対象とする場合，「青」の対象は〈非青の排除〉であり，「蓮」の対象は〈非蓮の排除〉となる．すなわちいずれも本質的に非存在である排除となる．しかし排除と排除に限定・被限定の関係は成立し得ない．非存在が非存在を限定することはありえないからである．

「青」　→　非青の排除

「蓮」　→　非蓮の排除

「青い蓮」とは別の文脈でクマーリラは vṛtti に言及する．

ŚV apoha 85cd: nādhārādheyavṛttyādisaṃbandhaś cāpy abhāvayoḥ//「また基体と保持されるものの間の帰属関係などという関係も，二つの非存在の間にはない．」（服部［1975:16］和訳参照）なお，仏教徒がヴァイシェーシカで言う内属（samavāya）という関係（vṛtti）を否定すること（Kataoka [2011]§4.1 参照）を考慮すれば，「また仏教では如何なる vṛtti も認めていない」という意味で解釈することも可能である．

[74] クマーリラは「有」（sat）については，「認識対象」（jñeya）「正しい認識の対象」（prameya）とは別の文脈で言及する．ŚV apoha 98-99: yady apy anyeṣu śabdeṣu vastunaḥ syād apohyatā/ sacchabdasya tv abhāvākhyān nāpohyaṃ bhinnam iṣyate// tatrāsato 'pi bhāvatvam iti kleśo mahān bhavet/ tadasiddhau na sattāsti na cāsattā prasidhyati//「他の言葉については実在が排除対象であるとしても，「有」という言葉については，非存在と呼ばれるもの以外に排除対象は認められない．

その場合，非有も［排除対象として］存在であるという大いなる困難が生じよう．それ（非有）が［存在として］成立しなければ［非有の排除である］有性は存在せず，また［有性が無いなら排除対象としての］非有性も成立しない．」（服部［1975:19］和訳参照）ŚV apoha 144cd: prameyajñeyaśabdāder apohyaṃ kuta eva tu//「いっぽう「正しい認識の対象」「認識対象」等という言葉については，いったい何から排除されるのか．」なお服部［1975:37］は後半を「どうして否定対象があろうか」と訳す．しかし *Śarkarikā* 68.4: kiṃparyudāsena kiṃ pratipādyatām（何を排除することで何が理解させられるのか）という注釈を見ても，apohyaṃ kutaḥ は「どうして排除対象があろうか」よりも「何から排除されるのか」のほうが適切である．「何が排除対象となるのか」（排除対象となるものは何もない）という趣旨ならば apohyaṃ kim などという表現が期待されるところである．ただし，TSP ad 978cd: ye ca prameyajñeyābhidheyādayaḥ śabdāḥ, teṣāṃ **na kiñcid apohyam asti**, sarvasyaiva prameyatvādisvabhāvatvāt は，否定対象となる非認識対象なるものは何もないと言っており，服部の解釈を支持する．また *Kāśikā*（写本）も TSP と同様である．すなわち，ye cāṃī prameyajñeyādayaḥ śabdās teṣām apy **ajñeyādyapohyāsaṃbhavān** nāpohārtha ity āha とある．これらの理解に従えば，非有・非認識対象のほうが apohya となり，非認識対象の排除については何も言われていないことになる．TSP や *Kāśikā* の解釈は，apohya という用語の一貫した用法を重視したものと理解できる．しかし，その場合には，既に述べたように，クマーリラが kutaḥ を用いる意義が薄れてしまう．筆者の理解は以下のように整理される．すなわち，kutaḥ により非認識対象が指示され，apohyam により非認識対象の排除が指示される．

		apohyam		kutaḥ
「認識対象」	→	非認識対象の排除	⇔	非認識対象

なお，jñeya 等を巡る議論については，後にダルマキールティが回答している．PV I 122-123 参照．筆者の上の解釈に従った場合には，PV I 122b: vinivartya kutaścana は，ŚV apoha 144d: apohyaṃ kuta eva tu に，きれいに対応することになる．すなわちクマーリラが「何から排除されるのか」と問うたのに対して，ダルマキールティは「何らかのものから」と答えたのである．

[75]「有」という言葉の対象である〈非有の排除〉を理解するためには，まず，非有を理解しなければならない．しかし非有なるものは理解されえない．「認識されるもの」についても同様に，〈認識されえないもの〉を予め認識しなければならないが，それは不可能である．

[76] もし非有が予め認識されたならば，それは非有ではなく有に他ならない．したがって非有の排除は，実際には，有の排除となってしまう．つまり「有」という言葉の対象が，〈有の排除〉となってしまう．

「有」　→　非有の排除（＝有の排除）　⇔　非有（＝有）

[77] 非有なるものが何も理解されない場合，当然，非有の排除は不可能である．

非有の排除　⇔　非有（？）

[78] ŚV apoha 145ab: apohyakalpanāyāṃ vā varaṃ vastv eva kalpitam/「あるいは排除されるべきもの（aprameya や ajñeya）を想定するならば，実在のみを想定したほうがましである．」ただし服部［1975:35］は apohyakalpanāyāś ca という読みを採用し「否定対象を想定〔して，それを否定〕するよりも，〔はじめから〕実在のみが〔語の表示対象として〕想定される方がよい．」と訳す（服部［1975:37］）．確かに，*Śarkarikā* の yat ... iti tato varam という構文は，apohyakalpanāyāḥ を支持する．*Kāśikā* は中立である．逆に，TSP ad 979ab は，**yadi** ... apohyam asya kalpyate **tadā** とあり，yadi ... tadā の構文を用いる．これは（もし *Bṛhaṭṭīkā* の読みが ŚV と同一であるならば）apohyakalpanāyāṃ を支持する．ひとまず筆者としては，locative のオリジナルの読みが，後代に，varam を考慮して ablative の方が適切と考えて写字生により変更された，と考える．locative に varam の構文はクマーリラに用例が見られる．例えば ŚV vākya 210cd: sa evārthadviśaktitve varaṃ kleśaḥ samāśritaḥ// なお，ディグナーガの *Hetumukha* に ajñeya の想定が言及されることについては服部［1975:37, n.40］を参照．しかし服部［1975:37］の解説は問題の要点を捉えていない．すなわち「人は火でないもの，すなわち認識されるべき対象でないもの（ajñeya）を観念の中に想定した上で，それらを排除することによって，対象を火と確定する．このように想定された ajñeya の否定によって jñeya を認識するのが推理であると，Dignāga は明説しているのである」（服部［1975:37］）とあるが，これは明らかにジャヤンタの理解から乖離する．

[79] 非有なるものが便宜的に仮に想定されたとしても，想定により有となり，想定により認識対象となるので，非有・非認識対象でないことになる．

[80]「排除」という言葉が指すのは〈非排除の排除〉となる．ここで排除される非排除とは何か，非排除でないものとして残るものは何かは確定されない．

		残るもの		排除されるもの
「排除」	→	非排除の排除	⇔	非排除

ŚV apoha 144ab: ananyāpohaśabdādau vācyaṃ na ca nirūpyate/「また，「非｛他者の排除｝」等という言葉では，表示対象が確定されない．」すなわち，「他者の排除」という語の意味は〈非｛他者の排除｝の排除〉となるはずであるが，〈非｛他者の排除｝〉が確定されない，つまり，「非｛他者の排除｝」という語の意味が確定されないので，〈非｛他者の排除｝の排除〉は確定されえない．

「他者の排除」　→　非｛他者の排除｝の排除　⇔　非｛他者の排除｝

[81]「非牛でないのが牛である」と同様に，非についても「非非でないのが非である」という分析が可能である．ŚV apoha 142cd: nañaś cāpi nañā yuktād apohaḥ kīdṛśo bhavet//「また非と結びついた非からの排除はどのようなものとなるのか．」

「非」　→　非非からの排除　⇔　非非

なお服部［1975:35］は yuktād ではなく yuktāv という読みを採用し「また，〔禁令における〕否定辞がさらに〔否定対象をあらわすべき〕否定辞と結びつけられた場合には，どのようなアポーハがあるのであろうか．」と訳す（服部［1975:36–37］）．

[82] 非 pra や非 ca というものを考えることはできない．

“pra”	→	非 pra の排除	⇔	非 pra
“ca”	→	非 ca の排除	⇔	非 ca

ŚV apoha 143ab: cādīnām api nañyogo naivāstīty anapohanam/「“ca” 等についても「非」との結合は決してないので，排除はない．」（服部［1975:37］和訳参照）

[83] 名詞の pacati は第一義的には動詞語根 √pac を表示する．ここでは第二義的に定動詞としての pacati（調理する）を表示すると解釈した．マイソール版が採用する pacatītyādī- という読みは，定動詞を意味すべき文脈を考慮した二次的な読みであると考えられる．

[84] 牛の場合は非牛である馬等を考えることができるが，定動詞の場合はどうか．「調理する」は「調理しないのではない」というように，調理しないの排除であるということができる．しかし「非バラモン」がクシャトリア等を含意する定立的否定（paryudāsa）つまり排除を意味するのにたいして，「調理しない」が表示するのは他者を含意しない純粋否定（prasajyapratiṣedha）つまり単なる打消しである．つまり「彼は調理しない」というとき，「彼は歩いている」などを含意するわけではない．単に調理行為を否定しているだけである．定立的否定（調理以外の行為）を排除することはできるであろうが，純粋否定（調理行為の単なる打消し）を排除することはできない．純粋否定を排除するならば，「調理しないのではない」＝「調理する」という肯定だけが残ることになる．

「調理する」　→　調理しないの排除　⇔　調理しない

ŚV apoha 139–140: ākhyāteṣu ca nānyasya nivṛttiḥ saṃpratīyate/ na paryudāsarūpaṃ hi niṣedhyaṃ tatra vidyate// na neti hy ucyamāne ’pi niṣedhasya niṣedhanam/ pacatīty aniṣiddhaṃ tu svarūpeṇāvatiṣṭhate//「定動詞において他者の否定は理解されない．なぜなら，それら（定動詞）に，定立的否定という否定対象はないからである．「ないのではない」と言われる場合も，純粋否定の否定があるからである．しかし［そうすると］「調理する」という否定されてないものが，それ自体として残ることになる．」（服部［1975:36］和訳参照）

[85] 名詞すなわち subanta としてジャヤンタは，jātiśabda, dravyaśabda, guṇaśabda, kriyāśabda の四種を想定している．

[86] ジャーティ語以外の語の表示様態がいずれであれ，ジャーティ語も他と同様に考えるべきである．1. 外界対象を表示する場合，2.1. 外界対象を欠いている場合，2.2. 認識の一部を対象としている場合，である．ŚV apoha 36cd–38: apohaśabdavācyā ca śūnyatānyaprakārikā/ tasyāṃ cāśvādi-buddhīnām ātmāṃśagrahaṇaṃ bhavet/ tatrānyāpohavācyatvaṃ mudhaivābhyupagamyate// sāmānyaṃ vasturūpaṃ hi buddhyākāro bhaviṣyati/ śabdārtho ’rthānapekṣo hi vṛthāpohaḥ prakalpitaḥ//「また，

アポーハという言葉で言われるのは別種の空性である．また馬等の認識が空である場合には，［認識］それ自体の一部を捉えることになる．その場合，他者の排除が表示対象であることは，全く無駄に承認されていることになる．なぜならば，実在する共通性である認識内の形象を，まさに［外界］対象に依拠しない言葉の意味とすればよいからである．アポーハは無駄に想定されている．」（服部［1973:44］，服部［1975:2］和訳参照）

[87] ジャーティ語についてのみアポーハを主張する場合，ジャーティ語以外の語についてはアポーハ以外が語の意味ということになる．アポーハ以外で仏教徒の主張として考えられるものとしては，〈対象を持たないこと〉や〈認識の一部を対象とすること〉という唯識の一般的な空の主張が考えられる．それらを他の語の意味とした場合，ジャーティ語についても同様に考えるべきであり，わざわざアポーハなるものを特別に持ち出す必要はない．

[88] PS V 46: apoddhāre padasyāyaṃ vākyād artho vikalpitaḥ/ vākyārthaḥ pratibhākhyo ’yaṃ tenādāv upajanyate// 「単語が文から抽出されて，［単語の］このような意味が想定される．それゆえ，閃きと呼ばれるこの文意が最初に生じるのである．」 ŚV apoha 40: asaty api ca bāhye ’rthe vākyārthaḥ pratibhā yathā/ padārtho ’pi tathaiva syāt kim apohaḥ prakalpyate//「また外界対象が存在せずとも閃きが文意であるように，語意も全く同様とすればよい．どうしてアポーハが想定されるのか．」（服部［1975:2］和訳参照）