

インド論理学研究 第VII号
平成26年11月30日 発行 拠刷

ダルモッタラの概念論
—付託と虚構—

片岡 啓

ダルモッタラの概念論
一付託と虚構^{*}

片岡 啓

金沢篤氏からメールを戴いたのが2014年4月10日。雑誌の第7号は言語哲学で特集するとの由。以前から話だけは伺っていたが、いよいよ本格始動かとの想いである。ちょうど3月末に『印仏研』の2号が出たところで、そこに石田尚敬氏のアポーハ論考も載っている。しかもタイトルは「ダルモッタラによる分別知の考察」。ダルモッタラについては筆者も幾つかの論考を書いてきた。本稿では、筆者のこれまでのアポーハ論理解をまとめた上で、石田氏のダルモッタラ理解について、筆者が疑問に思う所をストレートにぶつけたい。

筆者とダルモッタラの関わりは2008年に溯る。2008年の12月、『東文研紀要』に『ニヤーヤ・マンジャリー』批判校訂を載せた¹。取り上げたのは「アポーハ論」章。そこでジャヤンタは、クマーリラによるアポーハ批判を紹介している。例によってジャヤンタは、クマーリラの『シュローカ・ヴァールッティカ』から枢要を抜き出し、散文で明快に説明してくれている。続く2009年の『東文研紀要』では、その続きを出版した²。そこでジャヤンタが取り上げるのは「仏教徒の逆襲」。すなわち、ディグナーガのアポーハ説をクマーリラに批判された仏教徒が、クマーリラの批判に答えるという形式が取られている³。そこに登場する二人の仏教徒が、(名前は明示されないが)ダルマキールティとダルモッタラ。すなわち、まずはダルマキールティ流でクマーリラからの批判に答え、次に、ダル

* 草稿に助言をいただいた中須賀美幸、護山真也、渡辺俊和氏に感謝する。

¹ Kataoka 2008. 対応する和訳は片岡 2012b.

² Kataoka 2009. 対応する和訳は片岡 2013a.

³ 『ニヤーヤ・マンジャリー』の語意論章全体の構成は以下のようなものである。ジャヤンタは序において語の分類を行う。そして「牛」等という普遍-語をまず取り上げ、〈普遍を持つもの〉がニヤーヤ学派において語意とされることを宣言する。これに対して普遍の実在を認めない仏教徒が、普遍批判を行う。そして仏教の語意論であるアポーハ論を提示する(以上I)。この仏教徒のアポーハ論を次にミーマーンサー学派のクマーリラが批判する。ジャヤンタは、ここで、クマーリラの『シュローカ・ヴァールッティカ』の内容を要約して紹介する(以上II)。次に、このクマーリラのアポーハ論批判に仏教徒が反論を加える。ジャヤンタは、ディグナーガ、ダルマキールティ、ダルモッタラという三者の異なるアポーハ説を念頭に置きながら、仏教の立場を解説する。特に直近のダルモッタラの立場が最新の仏教説として意識されている(以上III)。次にジャヤンタは自身のニヤーヤ学派の立場から、仏教の普遍批判に答え、さらに、アポーハ論批判を行う。ここでは特にダルモッタラ説への反論に重点が置かれている(以上IV)。アポーハ論を排斥して外界実在としての語意が確立したところで、ジャヤンタは、語意としての形相・個物・普遍に議論を移し、『ニヤーヤ経』の解釈を行う。そして、普遍-語以外の語についても簡潔に議論する(以上のVは未再校訂)。

マキールティ説を否定しながらダルモッタラ流のアポーハ論で、クマーリラの批判に答えるという二段階の論述となっている⁴。つまり、ジャヤンタから見たアポーハ論の発展は、ディグナーガ→ダルマキールティ→ダルモッタラということになる。

ジャヤンタが示唆するこの三段階のアポーハ論発展史を、第三者としてどのように評価すればいいのか。また従来の先行研究では、アポーハ論発展史はどのように捉えられてきたのか。それはジャヤンタの見方と相即するのか、あるいは、矛盾するのか。筆者がまず持った疑問はそのようなものだった。そこで、2009年 の校訂序文（英文）で発展史を概観するとともに⁵、2009年 8月 1日に広島大学で行われた第 20 回西日本インド学仏教学会学術大会で、「ジャヤンタから見たアポーハ論」と題した発表を行い、ジャヤンタの見方をまとめた。それを発展させた論文が 2010 年の「三つのアポーハ説——ダルモッタラに至るモデルの変遷——」である⁶。また、2010 年 12 月 25 日に京都大学で行われた第 17 回インド思想史学会学術大会において Dharmottara's Theory of Apoha と題した発表を行った。ジャヤンタの見方をダルモッタラの AP に裏付ける作業を行うとともに、フラウワルナー氏によるダルモッタラの歴史的位置付けが不適切であることを指摘した⁷。

筆者の考えるアポーハ論の発展史を要約しておく⁸。「牛」という語を聞いた時に認識されるものは何なのか。これがインド哲学における語意論の課題である⁹。ディグナーガは、バルトリハリを参照してであろう、排除が語の機能だと考えた¹⁰。つまり「牛」という語は、「牛だけ」というように *eva* を付加したものと同じだと考えた¹¹。すると、「牛」という語の機能は、牛以外の排除にあることになる。すなわち、「牛」というのは「牛でしかないもの」であり、牛以外から排除されたものを表している。このようにディグナーガは、実在としての共通性（牛性という普遍）を前提とすることなく、他者の排除をもって共通性とすることで、否定的語意論を組み立てた¹²。「牛」という語は、牛性や牛性を持つもの

⁴ 原典は Kataoka 2009:473(26)–472(27)，和訳は片岡 2013a:25–26。

⁵ Kataoka 2009:498(1)–482(17)。

⁶ 片岡 2010a。

⁷ 発表原稿は Kataoka (forthcoming)として *Journal of Indological Studies* に掲載予定。

⁸ 簡潔なヴァージョンは、片岡 2013b:64–65。

⁹ インド哲学では言語単位に三つを数える。文（「牛を連れてこい」 *gām ānaya*），語（「牛」 *gauḥ*），音素（/g/）である。さらに語は名詞と動詞とに分かれる。（不变化辞などはいまは省く。）名詞は、さらに、普遍-語（「牛」 *gauḥ*），実体-語（「有杖者」 *danḍin*），性質-語（「白」 *śukla*），行為-語（「調理」 *pāka*）に分類される。語意論で主に問題とされるのは、このうちの普遍-語の意味である。

¹⁰ Ogawa 2009:420, n.20: “It is to be noted that the word called *viśeṣa-śabda* denotes an entity excluded from others (*vyāvṛttīrthābhidhāyin*), referring to the exclusion (*vyāvṛtti*), see VP 3.5.4cd: *viśeṣa-śabdair ucyante vyāvṛttīrthābhidhāyibhiḥ*”. Ogawa 2013 にも同じ指摘あり。

¹¹ Cf. 桂 2012:15.

¹² ディグナーガの主張は、言葉の対象である共通性の役割（多数に共通する一者であること、常住

ではなく、牛以外を排除することで牛一般を表すというのがディグナーガの理解である¹³。インド哲学の用語を用いて言い換えるならば、「牛」という語の適用原因是牛性ではなく、非牛の排除だ、ということになる¹⁴。

『プラマーナ・サムッチャヤ』第五章の構成からも明らかのように、ディグナーガの主要な論敵は〈普遍を持つもの〉論者であった¹⁵。これに対してディグナーガが打ち出したのは、〈アポーハを持つもの〉論である。つまり、〈アポーハに限定されたもの〉が語意だと考えたのである。「牛」のケースで言えば、〈非牛の排除に限定されたもの〉であり、要するに〈非牛ではないもの〉である。

差異を意味とするソシュールや構造主義者ならいざしらず、我々の通常の言語感覚からすれば、ディグナーガの意味論は奇妙に映る。というのも、確かに「牛だけ」と言われれば、他者の排除が意図されていることは分かるが、単に「牛」と言われた時には、否定は意図されていないからである。あるいは肯定だけである。しかし、ディグナーガの当時に身を置いてみれば、意味論の文脈で否定を前面に押し出すのは決して唐突ではなかった。文意論の文脈では、〈つながり〉 (*samsarga*) と〈異なり〉 (*bhedā*) が文意として既に提示されていた¹⁶。また、小川英世氏が指摘したように、ディグナーガと同様の否定的語意論

であること、個々のものに全体として行き渡っていること (PSV ad 36d: *jātidharmāś caikatvanityatvapratyekaparisamāptilakṣpaṇā atraiava vyavatīṣṭhante, abhedāt, āśrayāvicchedāt, kṛtsnarthapratiṭeh.）を十全に果たし得るのは、牛性のような実在する普遍ではなく、アポーハ（排除）だけである、というものである。*

¹³ ディグナーガの基本的理解に関する筆者の見解については、片岡 2012a, 2012c, 2013c を参照。ディグナーガは、「牛」という語は非牛の排除を表示するというが、では、その非牛はどのようにして理解されるのだろうか。先行研究は、非牛を理解する根拠として、非牛である馬等が、喉袋等を持たないことを挙げる。すなわち、喉袋等を持たないことから非牛が理解されるとディグナーガが考えているとする。服部正明、赤松明彦、吉水清孝によるディグナーガのこのようなアポーハ論理解については、ディグナーガの原典に基づきながら、片岡 2012c, 2013c で批判を行った。「喉袋等（=喉袋・尻尾・肩瘤・蹄・角）を見ることに基づいて牛の理解が生じる」 (*sāsnādīdarśanād gopratyayo bhavati*) という見解はサンキヤ学派のマーダヴァのものであり、ディグナーガ説はあくまでも、「非牛を排除することで牛の理解がある」 (*agovyavacchedena gopratyayah*)、一般的な形で言えば、「他体の無を見るにに基づいて自体の理解が生じる」 (*ātmāntarābhāvadarśanād ātmāntare prat�yo bhavati*) というものである。*(Pramāṇasamuuccayāśikā)* のサンスクリット原文は片岡 2013c を参照)

¹⁴ ディグナーガは「他を排除することで〔言葉は〕自らの意味を語る」 (PS 1cd), 「言葉は他の対象の否定に必ず限定された諸存在を語る」 (PSV ad 36d) と述べている。すなわち、他者を排除することで自らの意味である諸存在を述べると言うのである。すなわち、ジャーティを持つものに対抗して、アポーハを持つもの（アポーハに限定されたもの）を言葉の意味と考えていることになる。また、ジャーティを持つものを批判する際に、ディグナーガは「それ（言葉）は〔適用〕原因を持たないものとは認められない」 (10c) と述べて、言葉には適用原因があることに言及する。このことから考えると、彼は、アポーハを語の適用原因と考えていたことになる。簡潔に言うならば、語の直接の意味がアポーハということになる。

¹⁵ PS(V) 2ab が個物説批判、2cd-3 が普遍説・関係説批判、4-11c が普遍を持つもの説批判である。

¹⁶ Raja 1977:191–193.

の発想が既にバルトリハリの中に確認される。差異や他者の排除を言葉の意味とする発想は既にあったのである。

ディグナーガが否定的語意論を打ち出した背景については、従来指摘されてきたように、実在としての普遍を認めたくないという動機がまずあったことに疑いはない¹⁷。それとともにディグナーガにとって重要なのが、遍充関係の確定の問題である¹⁸。ディグナーガ自身、自説の論拠のひとつとして提示している¹⁹。どうして語意論に遍充確定が関係するのか。問題に入る前に、まず、語と推論、そして分別の関係について整理しておく。

推論 (anumāna) というのは、典型的には煙から火を推理するような場合の認識プロセスのことである。いっぽう、討論術の伝統では、「言葉（音声）は無常だ。作られたものだから」というように、言語化された論証（論証式）の整備が図られてきた。周知のようにディグナーガは、討論術の伝統を推論（知覚と並ぶ正しい認識の手段の一つ）の下に組み入れる。我々が頭の中でぱっと自動的に行う推論と、段階を踏んで論理を明文化して行う論証とを、同じ推論の二つの現れだと考えたのである²⁰。そして、推論の中に両者を配置した。すなわち、自己の為の推論と他者の為の推論というように推論を二種に分かち、旧来の通常の推論（推論 1）を前者に、いっぽう討論術の伝統における論証を後者に配したものである²¹。このようにして統合された推論を推論 2 としておく。

さらにディグナーガは、このような推論 2 と語意認識とが、同じ認識プロセスの二つの異なる現れだと考えた。つまり、語意認識も推論過程と同じであり、推論に還元可能だと考えたのである。その理由は、語も証因も働き方が同じだからである。つまり、煙が非火を排除することで火一般を認識させると同様に、語「牛」は非牛を排除することで牛一般を認識させる²²。このようにして統合された推論を推論 3 としておく²³。

¹⁷ 桂 1984:132–133: 「ディグナーガが、このような普遍のヒエラルキーを前提として言葉の機能を考察することは、それではなぜ普遍そのものを言葉の適用根拠と考えないのかという疑問を生むことになろう。しかし、普遍を実在と認めないディグナーガは、それを言葉の適用根拠とはみなさない。かれにとって、どの語をどの対象に適用するかは、世間の慣用に従うだけのことであった。」

¹⁸ Cf. 桂 1984:133, 片岡 2012a:194–198.

¹⁹ PS(V) 5.34.

²⁰ Cf. 桂 1984:130: 「前節において、ディグナーガの説く推理が他者の否定を本質とすることを明らかにしたが、推理の言語化である論証を論ずる『集量論』第三章も、論証の本質が他者の否定であると説く。」 桂 2012:15: 「推理と論証をそれぞれ「自己の為の推理」と「他者の為の推理」と呼んで「推理」の名前のものとに統一したのは、ディグナーガが最初である。論証を推理と同一視することにより、彼は討論術・論理学の伝統を認識論の中に組み込むことに成功したのであった。」

²¹ Cf. 桂 1984:119.

²² PS 5.1. Cf. 桂 1984:130. 例えば「牛」や「木」といった言葉は、有角性という証因と同じ働き方

共通性を対象とする推論 3 は、正しい認識手段の一種であり、「分別（名称・普遍などを結びつけること）を欠いたもの」²⁴と定義される知覚と並ぶものである。しかし同時に、知覚と比べると、その真性が劣る。実在しない共通性を対象とするという点で本質的に錯誤しているからである²⁵。つまり、推論 3 は分別知 (vikalpa) の一種なのである。その意味で、知覚に後続する判断で、「(これは) 牛だ」という言語化された認識と同じ性格を有することになる。ダルマキールティが「思い込み」 (adhyavasāya) という性格を持つものとして言及するものであり、ダルマキールティ以降、詳しく考察されることになるものである²⁶。桂紹隆氏などは「知覚判断」と呼ぶ²⁷。ディグナーガでは、これにぴたりと当てはまる概念はいまだ準備されていない。淵源となる概念を探すならば世俗有の認識 (saṃvṛtisajñāna) がこれに当たる²⁸。また、ダルマキールティは世俗の認識 (saṃvṛtam jñānam) とも表現する²⁹。ダルマキールティ以降の知覚判断の考察の発展に見られるように、分別を本質とする推論 3 については、ディグナーガは枠組みを示唆するに留まる³⁰。体系的な考察は、ダルマキールティやダルモッタラに託されることになる³¹。

仏教における語意論が概念論にもなるというのは、以上の様な統合をしている。このように見てくると、ディグナーガには優れた一般化の能力があったことが分かる。一つ一つの要素の発想は先行文献に溯ることができる。しかし、それらを一般化し、統合し

をする。ディグナーガが PS(V) 43b で論じるこの点については片岡 2012c で説明した。

²³ 正しい認識手段を知覚と推理の二種に限るという発想は既にヴァイシェーシカに見られる。したがって、聖典のような正しい言葉（証言）は、当然、推論に配されることになる。Cf. 桂 1984:118: 「ディグナーガは、すでに述べたように、「推理」という語を他学派の説く証言・比定などを含む広義に用いている。かれの言う推理は、他者の否定と特徴づけられる対象の一般相・普遍を把える概念知である。」

²⁴ PS 1.3cd.

²⁵ 言葉という推論手段が対象と一对一に対応する「[対象が] なければないもの」ではないこと (PV 1.213ab: nāntarīyakatābhāvāc chabdānāpi vastubhiḥ saha; PVSV 109.22: anāntarīyakatvād artheśu śabdānām) から、瑕疵の無いものではなく (PVSV 109.21: na ... anumānam anapāyam), 真性 (prāmānya) が劣ることを明示するのはダルマキールティである (PVSV ad 1.213, 217).

²⁶ 桂 1984:119: 「しかし、本格的な概念知の分析は、再びダルマキールティをまたねばならない。」

²⁷ 桂 1984:116.

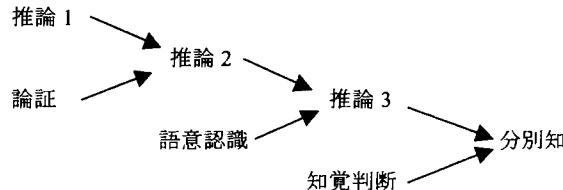
²⁸ PS 1.7cd. 桂 1984:116: 「② たとえば、瓶などの実体、数などの性質、「挙げる」などの運動、存在性・瓶性などの普遍ほか、世間で常識的に存在と考えられているものの認識 (saṃvṛtisajñāna)。… (中略) … ①と③は過去の経験に依存する認識であるから、②は実在する対象（個別相）に、他者、たとえば「瓶」という一般相を仮託することより生じる認識であるから、ともに概念知とみなされる。②は一種の「知覚判断」であろう。」 桂 1984:116 はディグナーガ認識論の領域を示した図において、知識の下に概念知、その下に知覚判断（上の②）を置いている。

²⁹ PV 2.3ab.

³⁰ 桂 1984:116: 「ただし、知覚はともかく、概念知の分類に関して、不完全であることが注意されねばならない。」

³¹ ディグナーガとダルマキールティの認識論体系の違いについては、桂 1984:116–117 に図示されている。

た上で、各要素をパラレルに考えることのできる能力、それこそがディグナーガをして一流たらしめているものである³²。ディグナーガが残した課題（特に知覚判断）も含めて推論の発展を図示すると以下のようになる³³。



以上から明らかなように、推論（推論 2）と語意認識とは、ディグナーガにとっては、パラレルな現象である。したがって、推論に必要な要素は、語意認識にも当てはまる。その一つが遍充関係の確定である。推論を行うためには、煙が火に遍充されていること（火がある所にだけ煙があること）を知っている必要がある。それと同様に、語から意味を認識するには、語「牛」が牛に遍充されていることを知っている必要がある。「牛に対してのみ「牛」という語が適用される」という語意関係の確定である。

遍充関係の確定には、肯定的随伴（anvaya）と否定的随伴（vyatireka）の二つの方法がある³⁴。火のある所に煙もあるというのが肯定的随伴。火の無い所³⁵に煙もないというの

³² Cf. 桂 1984:119:「ディグナーガが、後述するように、概念知の本質を「他者の否定」として捉えて、推理・証言・比定などを「概念知」という名のもとに統一的に把握したのは、画期的なことであった。」桂 1984:130:「このように「他者の否定」という統一原理によって、推理・証言・比定などを等置した点に、ディグナーガの推理論の最大の特色があると言えよう。」桂 2012:12:「討論術と認識論というインド論理学の二つの伝統を統合して「認識論的論理学」とも呼ぶべき一つの体系を作り上げたのがディグナーガである。」

³³ 詳しく述べると、ダルマキールティにおいては、推論 3 と知覚判断を合わせたものは、まず確定知（niścaya）としての性格を有する。さらに両者に錯誤（例えば真珠母貝を銀と思い込む認識）を合わせたものは、思い込み（adhyavasāya）としての性格を有する。この三者はいずれも分別知であり、無分別の知覚に対峙する。錯誤知・知覚判断・推論という三者の分類方法については、中須賀 2014 を参照。それによれば次のように整理される。

1. 思い込み	錯誤知	知覚判断	推論
2. 確定知		知覚判断	推論
3. プラマーナ			推論

³⁴ ディグナーガにおける遍充関係の確立方法に関しては、例えば桂 2012:31、片岡 2012a:195 を参照。言葉による認識における「二つの随伴」については、桂 1984:133 に説明されている。筆者自身の見解については、片岡 2012a:223, n. 16 を参照。

³⁵ 桂 1984:121 は「推理の対象と同類でないものには決して存在しないこと（asati nāstītā eva）」とする。論理的にはこれが正しい。ディグナーガ自身、PSV ad 4.3cd（および先行する『因明正理門論』）

において、遍充関係を肯定的に*sapakṣa eva sattvam（同品定有）とも、また、否定的に*sādhyābhāve 'sattvam eva（異品遍無）とも表現している（PSV 和訳は北川 1965:244）。すなわち、「火のある所にのみ煙がある」（煙のある所には必ず火がある）＝「火の無い所に煙は決して無い」というのが論理的に正しい。いずれか一方から他方が対偶として導かれることをディグナーガは、「arthāpatti によって」（PSV ad 4.4; 北川 1965:253 「義准によって」）と表現する。すなわち意味上の含意として論理的要請（arthāpatti）によって導かれると考えている。しかし、ディグナーガは、PSV ad 2.5cd においては、nāstītā の後にではなく、asaty eva nāstītā というように、asati の後に eva を付することを主張している。また PSV ad 4.4 においても同様の議論を展開する。詳しくは、北川 1965:180–182, 258–260, Lasic 2009, 片岡 2012a:224, n.17 を参照。因の第二条件との棲み分けが問題となっている。すなわち、同喻によって肯定的に遍充関係が述べられた場合には、異喻によって否定的に遍充関係を述べる必要がなくなってしまうので、それを救うために eva を別の位置に読みこむことで、因の第三条件が不要となる危険性を回避しようとしているのである。Cf. 北川 1965:259:「仮令同喻に於て遍充関係が完全に示されていても異喻が全く無用となることはない、という苦しい教釈をしているのである。」なお筆者は、片岡 2012a:224, n.17 において次のように述べた。「桂 [一九八九、一四〇頁] は「証相の異類からの完全な排除」を「証因の第三相」に相当すると考えている。しかし、ディグナーガが「同類例の非存在にのみ証因がないこと」（第三相）、「同類例にのみ証因があること」（第二相）というように「のみ」を付していることから、完全な排除は第二相に基づくとするのが適切である。」しかし、PSV ad 4.4 を読む時、遍充関係の確定方法と、それを同喻と異喻のいずれによって示すかという問題とは切り離して考える必要があることが分かる。まず、遍充関係は否定的随伴（vyatireka）のみによって確定されるというのがディグナーガの基本的立場である。しかし、それを同喻（sādharmyadr̄ṣṭānta）で示す場合もあれば、異喻（vaidharmyadr̄ṣṭānta）で示す場合もあるというがディグナーガの考え方である。言いかえれば、「証相の異類からの完全な排除」（すなわち遍充関係）は、第二相に対応する場合もあれば、第三相に対応する場合も、いずれもあるとディグナーガ自身は考えていることになる。まず、1. 異喻で遍充関係を示す場合には、1.1. 不共不定因（非共通すなわち主張命題に独特な属性であるがゆえに不定となってしまう証因、例えば音声だけに当てはまる聴覚器官対象性 śrāvanatva）が正しい理由になってしまう危険があるので、最低限一つの同類例（主張命題以外で論証対象を持つことが論争者双方に認められている例）に証因のあることを示す必要がある。1.2. いっぽう、異喻によっても同喻によっても同じ遍充が示されるとする立場では、異喻の表す遍充から同喻の表す遍充も含意により自動的に得られるので、同喻を述べる必要はない。逆に、2. 同喻で遍充関係を示す場合には、2.1. 含意によって異喻の表す遍充関係も得られるので、異喻は述べる必要がない。2.2. なお、異喻を述べたい場合、2.2.1. 異喻（遍充を示す）+ 同喻（同類例の一例を示す）となるので、1.1 のケースとなる。2.2.2. あるいは逆に、二つを併用しながらも同喻によって遍充関係を示す場合、すなわち、「同喻（遍充を示す）+ 異喻」という場合には、重複により異喻が不要となってしまう危険性を回避するため、異喻における a-sattve (eva) の否定辞 a- (nañ) に特段の解釈を施し、非（それ以外 tadanya）や反（逆のもの viruddha）ではなく、無(abhāva)すなわち非存在とする解釈を行う。例えば a-nitye (eva) であれば nityābhāve (eva) となる。すなわち、anyatra や viruddhe ではなく abhāve に「のみ」(eva) というように、限定 (niyama, avadhāraṇa) が働くと解釈する。このように、ディグナーガは、「これまで見られたことがないこと」(adarśana) に基づく否定的随伴（vyatireka）のみによって確定された遍充関係（vyāpti）は、同喻で示される場合（2.1, 2.2.2）もあれば、異喻で示される場合（1.1, 1.2, 2.2.1）もある、と考えていた。そして、過去に学習・確立された深層にある遍充関係（vyāpti）と、論証式（prayoga）で実際に表現される表層の喩例（dr̄ṣṭānta）という二つのレヴェル（深層・表層）を区別する。すなわち、否定的随伴の積み重ねを深層において遍充関係確立の基盤としつつも、表層においては、いっぽうで含意によって対偶が導かれることを（1.2 と 2.1 においては）認めながらも、なお（1.1 と 2.2 においては）同喻・異喻の併用の意義を認めるよう工夫を凝らす。ここには同喻・異喻の併記を前提とする伝統説からの自説の乖離を回避しようとする姿勢が見られる。その結果として、一部（2.2.2）においては「苦しい教釈」をすることになったと見なせる。」

が否定的随伴³⁶。ディグナーガは、火と煙の共存をいくら見ても、全ての火と煙の関係について確定することは不可能だと指摘する。火と煙は無数にあるからである。したがって、遍充関係確定にあたって肯定的随伴は採用されない³⁷。残る否定的随伴はどうか。火がなければ煙がない、というのは経験的に正しい。これまで火がないのに煙があるという反例・逸脱例は見られたことがないからである。ディグナーガは、「見られたことがないこと」(adarśana)をもって遍充関係が確定可能であると考えた³⁸。(このような考え方方は後にダルマキールティによって批判されることになる³⁹。)このように、否定的随伴のみを通して遍充関係は確定される⁴⁰。「火がなければ決して煙はない」、言い換えれば、「火のある所にだけ煙はある」のである⁴¹。

語意習得の現場に即して考えてみよう⁴²。牛がいなければ「牛」という語が適用されることには決してなかった、牛がいないのに「牛」という語が適用されるような逸脱例（牛以外の例えば馬を「牛」と呼ぶ事例）を見たことがない、というのが否定的随伴を通じた語意関係の確定方法である。「牛」という語は必ず牛だけに適用される。牛以外に適用されることは決してなかった。「だけ」が表すように、ここで「牛」は非牛の排除を通じて牛を理解させる。その背後には反例が見られたことがないという否定的随伴（牛以外に「牛」という語が適用されたことがないこと）が控えている。語意関係確定から考えた時、肯定的意味論ではなく否定的意味論が支持される理由がここにある⁴³。

³⁶ PS 2.5cd: anumeye 'tha tattulye sadbhāvo nāstītāsatī//; PSV ad 2.5cd: anumeyo hi dharmaviśiṣṭo dharmī. tatra darśanapṛ prayatksato 'numānato vottarakālām dharmaśya sāmānyarūpeṇa. tajjāfiye ca sarvatraikadeśe vā sadbhāvah. kuta etad iti cet, tattulya eva sadbhāva ity avadhāraṇāt, na tattulye sadbhāva eveti. na tarhi vaktavyam "asati nāstītā" iti. etat punar asaty eva nāstītā nānyatra na viruddha iti niyamārtham. (テクストは Lasic 2009 を参照。訳と解釈については北川 1965:96–99 も参照。) PSV ad 5.34 (Pind 2009:A13.27–28): anvayavyatirekau hi śabdasyārthābhidhāne dvāram, tau ca tuliyatulyayor vṛttiyavṛttī.

³⁷ PSV ad 5.34 (Pind 2009:A13.28–A14.1): tatra tu tulye nāvāsyāṇa sarvatra vṛttir ākhyeyā, kvacit, ānante 'rthasyākhyānāsaṁbhavāt. 英訳は Pind 2009:103–104 参照。ただし kvacit は、Pind 2009 のように前文に続けるのではなく、Pind 1999:323 のように切り離して解釈すべきである。Pind 2009:255, n.424 の引用する PV 3.172 を参照のこと。

³⁸ PSV ad 5.34 (Pind 2009:A14.1–2): atulye tu saty apy ānante śakyam adarśanamātrenāvṛttir ākhyānam. 英訳は Pind 2009:104。ディグナーガの adarśanamātra に関する桂氏と筆者の見解の微妙な差異については、片岡 2012a:223, n.13 を参照。

³⁹ adarśanamātra については、2012 年 8 月 20–24 日、信州大学で開かれた国際シンポジウムにおいて発表した（筆者の発表は 24 日）。Kei Kataoka: “Adarśanamātra and Utprekṣā.” Japan-Austria International Symposium on Transmission and Tradition: The Meaning and the Role of “Fragments” in Indian Philosophy. (日暮共同国際シンポジウム伝統知の継承と発展インド哲学史における“テキスト断片”的意味をさぐる) 原稿の締め切り日は 2013 年 3 月末であった。いずれ出版されるはずである。桂氏のものを始めとする重要な先行研究についても論文を参照されたい。

⁴⁰ PSV ad 5.34 (Pind 2009:A 14.7): vyatirekamukhenai vānumānam.

⁴¹ 語意関係確定における肯定的随伴と否定的随伴については、PS(V) 5.34 を参照。

⁴² 詳しくは片岡 2012a:196–197。

⁴³ Cf. 桂 1984:133: 「ここで注意すべきことは、ディグナーガが繰り返し「否定的随伴」こそ、言葉

いっぽう、実在する普遍を認めるクマーリラにとって、語意関係確定の困難が生じることはない。火性と煙性の関係は全ての具体例に当てはまるからである。つまり、火と煙の共存という多くの事例の観察を通して、火性と煙性という一般者間の普遍的な関係を確定することは可能である⁴⁴。そして、いったん普遍間の関係が確定されてしまえば、いずれのケースに関しても逸脱を心配する必要はない。

クマーリラによるディグナーガ批判の詳細は、ここでは描いておく。具体的な内容については、筆者の紹介したジャヤンタによる敷衍説明を見てほしい⁴⁵。大きなポイントは、ディグナーガのアポーハの実質が非存在 (abhāva) だということである⁴⁶。ここをクマーリラは突く。非存在は、クマーリラの存在論によれば、単独で存在しうるものではない。例えば、ヨーグルトの非存在（正確には前無 prāgabhbāva）はミルクという塊り所を必要とする。ミルクという塊り所の上にヨーグルトの前無がある。では、非牛の排除という非存在の塊り所は何なのか。これがクマーリラが批判冒頭で問う問題である。結局、塊り所になるような肯定的な存在は牛性以外にはないのではないか、というのがクマーリラの答えである。ディグナーガは他者の排除こそが語意だと大見えを切って否定的意味論を打ち出したが、何のことはない、そのような否定的な共通性を影で支えているのは、結局、肯定的な存在である牛性という普遍ではないか、というのがクマーリラの指摘である。つまり、非牛の排除などという回りくどいものを立てずとも、牛性を素直に最初から認めれば用は足りるのである。「アポーハの存在論」とでも言うべきクマーリラの批判によって、ディグナーガの否定的意味論の構想は潰えることになる⁴⁷。

では、アポーハの実質を非存在以外の何に求めればいいのか。仏教徒にとって、共通性を外界に求めることができるのは明らかである。それでは、普遍や普遍を持つものを認めたことになってしまふからである。では外でなく内に求めればいいのではないか。すなわち、認識内の形象（頭の中に浮かぶ牛のイメージ）を共通性として立てればよいのでは

の、そして推理のもっとも重要な機能であると言うことである。これは、再び、推理や言葉の本質が「他者の否定」であると言うことにはかならない。片岡 2012a:223, n.16: 「ディグナーガは否定的随伴だけが遍充関係を確立する根拠であると考えた。クマーリラもディグナーガをそのような論者とみなしている (ŚV apoha 75)。すなわち、これまで見られたことがないという否定的随伴の経験だけで意味理解・推理が成立すると主張する論者としてディグナーガを捉えている。」

⁴⁴ ŚV anumāna 12.

⁴⁵ 片岡 2012a, 2012b.

⁴⁶ クマーリラは、非存在 (abhāva) も実在 (vastu) の一種として認めている。すなわち、クマーリラにとって、非存在も実在する。存在 (bhāva) と非存在 (abhāva) とを束ねる上位概念として実在 (vastu) がある。いっぽうディグナーガにとって、非存在はそもそも実在ではない。

⁴⁷ 筆者の基本的な見方は、「このようにして Kumārīla は、Dignāga のアポーハを存在論の足枷に繋いだ上で、様々な批判を開拓する」(片岡 2013b:65) というものである。

ないか。ダルマキールティが取ったのはこの方策である。彼は、認識内の形象を語の直接の対象だと考える⁴⁸。

認識内形象 (*buddhyākāra, jñānākāra*) を語意とする発想は既にバルトリハリに確認される⁴⁹。また、興味深いことに、クマーリラ自身、上の「アポーハの存在論」ともいべき冒頭の論点を終えた後で、アポーハではなく、認識内形象を共通性として立てればよいではないかと言っている (*ŚV apoha 38ab*)。認識が認識それ自身の一部を捉えるだけで、所縁を欠いており、外界対象に依存しないという「空性」 (*śūnyatā*) を打ち出す唯識の仏教徒にうってつけではないか、というのがクマーリラの意図するところである。つまり、語意認識もまた、認識それ自体を捉えているのであって、外界対象を捉えているのではないのだから、知覚論と同様、語意論においても、「アポーハ」ではなく「空」を一貫して主張すればよいではないか、というのがクマーリラの意図である⁵⁰。ダルマキールティは、クマーリラの提案に或る意味で乗っかったことになる。ただし「実在である共通性」 (*ŚV apoha 38a: sāmānyam vasturūpam*) という「実在」という部分について、そのまで同意することはありえない。認識内形象に真の意味での実在性を付与することはないからである。というのも、勝義において、概念知の対象である認識内形象は錯誤しているからである。この点で、バルトリハリとの違いが仏教側にはある。この点は、後に、カマラシーラが、バルトリハリ説と自説との違いとして明確化している⁵¹。

ともあれ、語が直接に結び付いているものは何か、つまり、語意とは何かを探る中で、ダルマキールティは、認識内形象に辿りついた。実質的に、語意の中身をアポーハといいう非存在から認識内形象に代えてしまったのである。しかし、彼は、アポーハそれ自体を認識内形象と明言することはなかった。ダルマキールティにとってアポーハとは、あくまでも、ディグナーガと同様、排除作用であった⁵²。

「アポーハ」という語が何を指すのか、という点で、ダルマキールティは未だディグナーガ説を引きずっている。しかし、彼のアポーハ論の実質は、既にディグナーガとは異なるものになっていた。そのことが語義解釈の上でも明らかになるのがシャーキャップディ

である⁵³。シャーキャップディは、「アポーハ」の語義解釈を示す中で、アポーハが排除の手段である認識内形象を意味しうることを提示した⁵⁴。これによって、ダルマキールティの認識内形象説が名実ともに完成を見ることになる⁵⁵。ジャヤンタが理解するダルマキールティの認識内形象説は、シャーキャップディ流の理解に沿ったダルマキールティ説と考えられる⁵⁶。

400		Bhartṛhari
500	Dignāga (470-530)	
600		Kumārlila (600-650)
700	Dharmakīrti (600-660) Śākyabuddhi (660-720) Śāntarakṣita (725-788)	
800	Dharmottara (740-800) Kamalaśīla (740-795)	
		Jayanta (840-900)

認識内形象を語意とする立場は、シャーンタラクシタやカマラシーラの説として、先行研究では周知のものである。すなわち、アポーハ論の中の「肯定論」 (*vidhvāda*) として分類されてきたものである⁵⁷。ジャヤンタがディグナーガ説に統いて提示する認識内形象

⁴⁸ ダルマキールティが認識内形象に言及する箇所については、後述の PVin 46.7, PV 3.164ab, 165 を参照。両資料については、片岡 2012d でも論及した。

⁴⁹ Ogawa 1999.

⁵⁰ ŚV apoha 36cdにおいてクマーリラは「またアポーハという言葉で呼ばれるのは、形を変えた空性だ」と指摘し、38dにおいて「無駄にアポーハが想定されている」と揶揄する。片岡 2013a:35-36, n.25 参照。

⁵¹ Ogawa 1999:281 引用の TSP ad 890 (Baudha Bharati 版の p. 352)を参照。

⁵² 福田 2011 および片岡 2012d:114-115 を参照。

⁵³ シャーキャップディは三つのアポーハを認める。すなわち、ディグナーガ以来の本来のアポーハである排除（行為）、そして、認識内形象という排除手段、そして、排除されたものとしての個物である。いずれも、何らかの語義分析により「アポーハ」と呼びうるものである。この三つのアポーハの中で、語の直接的な意味として機能するものを彼は認識内形象だと認めた。語と直接につながっているのが認識内形象であることは、ダルマキールティが既に明言していることである。したがって、ダルマキールティの体系に十分に沿ったものであり、ダルマキールティの戦略の延長線上にあるものである。彼は先師が「アポーハ」と呼んでいたもの（そしてその真意は排除行為にあった）の中身を、排除行為から認識内形象へと引きつけて解釈しなおしたのである。「アポーハ」の中身の読み換えである。

⁵⁴ シャーキャップディのアポーハ語義解釈については、櫻井 2000, Ishida 2011, 片岡 2012d:115 を参照。

⁵⁵ ディグナーガ、ダルマキールティ、シャーキャップディにおける変化については片岡 2012d:118 で表にしてまとめた。

⁵⁶ 特に片岡 2012d:119, n.12 を参照。

⁵⁷ アポーハ論の先行研究については片岡 2012d で概観した。

説は、ダルマキールティを受けて展開するこの流れである⁵⁸。そして、この認識内形象説に対峙するものとしてジャヤンタが紹介するのが、ダルモッタラの虚構説である⁵⁹。先行研究においてダルモッタラの「否定論」(pratiṣedhavāda)として周知されてきたものである。しかし、ジャヤンタが導入する視座は、「肯定」「否定」による分類ではない。彼が取ったのは「外」「内」「非外非内」という分類方法である。

ディグナーガのアポーハの実質は、非存在であった。クマーリラはこれを非存在と同定し⁶⁰、外にあるものと考えた。ジャヤンタはそれを受けて、ディグナーガのアポーハを外にあるものと表現する⁶¹。これに対してダルマキールティ等が立てる認識内形象は認識そのものであるという点で内にあるものである。つまり、内なるアポーハが立てられている。このいすれにも与さないのがダルモッタラの非外非内のアポーハである⁶²。それは非真実(nistattva)であり虚偽(alīka)であり、ダルモッタラが「虚構されたもの」(āropita)と呼ぶものである⁶³。

このダルモッタラの āropita について、先行研究は「付託されたもの」という解釈を施してきた。すなわち、フラウワルナー氏と赤松明彦氏である。それにたいして筆者は、ダルモッタラの āropita が「付託されたもの」(superimposed, X の上に載せられた Y) ではなく「虚構されたもの」(fabricated, 無いのに有るとでっち上げられたもの) であるとの解釈を提示し、幾つかの論文で示してきた⁶⁴。その要点は以下の通りである。

まず、「思い込み」を「付託」とする解釈は、ダルモッタラの AP の中では、ダルマキールティの PVin における「思い込み」(adhyavasāya) が何かという文脈の中で詳しく取り上げられる⁶⁵。「[認識] それ自身の形象という外界対象でないものを外界対象と思い込んで」という文である⁶⁶。この「思い込み」には四つの解釈がある。すなわち、1. A を B と把握する (grahaṇa), 2. A を B とする (karaṇa), 3. A を B に結びつける (yojanā), 4. A

⁵⁸ 原典は Kataoka 2009:473(26) § 1 を参照。和訳は片岡 2013a:25。

⁵⁹ 原典は Kataoka 2009:473(26) § 2-2.1 を参照。和訳は片岡 2013a:25-26。

⁶⁰ ŚV apoha 2.

⁶¹ NM 原典は Kataoka 2009:473(26).3, 和訳は片岡 2013a:25

⁶² もちろん、彼の立てる「外でも内でもないアポーハ」なるものは、仏教内外の批判者から、「では一体それは何なのか」という批判を受けることになる。他者の排除それ自体を、クマーリラのように存在論の中に位置づけることを考えていなかったディグナーガの立場を考慮すると、ダルモッタラの虚構形象説は、クマーリラの異にはまって内なる実在（認識内形象）へと走ってしまった仏教のアポーハ論を、その本来の位置に戻そうとする動きだと見なすことができる。「言葉は外界対象に触れない」という仏教の基本的主張（言葉への不信）に戻ろうという意志が見て取れる。

⁶³ 概念知の対象を buddhir no na bahir ... nistattvam āropitam と宣言する AP 冒頭の帰敬偈については石田 2014, 片岡 2013a:36-37, n.28 を参照。

⁶⁴ 片岡 2013a:37-38, n.30, 2013b, Kataoka (forthcoming1), (forthcoming3) を参照。

⁶⁵ 以下、四解釈に関しては、赤松 1984, 片岡 2012d:123, 片岡 2013b, Kataoka (forthcoming3) を参照。

⁶⁶ PVin 2, 46.7: svapratibhāse 'narthe 'rthādhyavasāyena pravartanāt.

を B に付託する (samāropa) というものである。この四つの中で最後に登場する最有力説が、「思い込み」を「付託」(samāropa) とする説である⁶⁷。少なくともこの解釈はシャーキャップディまで溯ると考えられる⁶⁸。ここでいう付託とは、外界対象ではない認識内形象の上に外界対象性を載せる（付託する）ことである。ここでは下に認識内形象、上に外界対象性がある。このように、本当は外界対象ではない認識内形象を外界対象だと思い込むという概念知の働きは、X の上に Y を載せる付託として分析することができる。 「付託されたもの」とは、「認識内形象の上に載せられた外界対象性」ということになる。あるいは、上下を逆にして、「外界対象の上に載せられた認識内形象」と表現することも可能である⁶⁹。実際、シャーキャップディは、そのような記述も行っている。大事なのは、内（認識内形象）と外（外界対象）とを上下に重ねて一つにしてしまっているという点であり、それが付託説のポイントである⁷⁰。

いっぽう、ダルモッタラの虚構説は、このような上下の付託構造を前提としない。まず彼は、認識内形象が概念知の対象であることを否定する。彼の概念論においては、認識内形象にいかなる役割も与えられていない。AP 冒頭偈からも確認されるように、そして、ジャヤンタの紹介からも確認されるように、ダルモッタラにおける概念知の対象は、外界対象でもなく、認識それ自体でもない。また、AP 内で、まず最初に、ダルモッタラは、認識内形象を概念知の対象とする先行説を批判している⁷¹。これは、ダルマキールティ、シャーキャップディ、シャーンタラクシタと続く認識内形象説に向けた批判と受け止めることができる。ダルモッタラにおいては、認識内形象に外界対象性が付託されることも、逆に、外界対象に認識内形象が付託されることもなかった。

実際、彼は、四つの解釈を批判する中で「付託」説も含めて批判している。四つのいずれでもありえないというのがダルモッタラの意図するところである⁷²。しかし、赤松明彦氏は、ダルモッタラが付託説（細かくは同時付託説）を採用していると解釈する。しかし、

⁶⁷ 細かくは、第四の付託説は、さらに、異時（継起）説と同時説とに細分される。

⁶⁸ シャーキャップディの見解については、片岡 2012d:124-127, 2013b:60 を参照。

⁶⁹ 上下の入れ替えについては、片岡 2012d:127, 2013b:56, n.20, 2013b:60 を参照。

⁷⁰ 上下構造に関しては、片岡 2012d:127, 2013b:56, n.21 を参照。

⁷¹ AP 237.27-28 で反論者は「所取形象が分別知の対象なのではないか。それゆえどうして虚構されたものが把握されるというのか」と、認識内形象説の立場からダルモッタラの虚構説を問題視する（独訳は Frauwallner 1937:258; また Kataoka (forthcoming1), n.51 参照）。この問い合わせ続けてダルモッタラは答えていく。adhyavasāya の四解釈の否定もその文脈の中に登場する。最後にダルモッタラは AP 238.21 で「非実在が概念知の対象である」(avastu vikalpavishayah) と締めくくっている。最後の文は JNĀ に引用される。詳しくは、赤松 1984:76-77, Akamatsu 1986:89, 片岡 2013b:57, n.26, Kataoka (forthcoming1), n.61 参照。

⁷² 詳しくは、片岡 2013b を参照。

それでは、ダルモッタラが認識内形象説を批判した企図が失われてしまう。なぜならば、付託説は、シャーキャップディに代表される認識内形象論者の保持する学説であり、それは、認識内形象を認めた上で成り立つ学説だからである。認識内形象を否定するダルモッタラが、付託説を採用することはありえない。四つの解釈の詳細な分析については、片岡 2013b を参照されたい。また、四つの解釈のいずれもダルモッタラが斥けているという解釈は、筆者の牽強付会な解釈というわけではない。Sen 2011:189 も当然のように認めている⁷³。

また、ジャヤンタは、認識内形象説を「自体の現れ」(ātmakhyāti) 説由来⁷⁴、いっぽうの虚構説を「無の現れ」(asatkhyāti) 説由来というように⁷⁵、マンダナの錯誤論のタームを用いて対比的に捉える⁷⁶。まず、認識それ自体(ātman)の現れが「自体の現れ」という意味である。認識内形象説によれば、概念知に現れているのは認識内の所取形象であるから、このジャヤンタの分析は当を得たものである。いっぽう「非存在の現れ」というのが後者の意味するところである。つまり、「無いものが現れている」ということである。既に述べたように、ダルモッタラにとって、概念知の対象は非真実・虚偽なるものであり、虚構されたものである。つまり、無があたかも有るかのように現れているのである。その意味で「無の現れ」というようにダルモッタラ説を捉えることは、正鵠を得た見方である。

赤松氏は、ダルモッタラの āropita を付託説で捉え、「概念表象において外界実在対象性が付託理解された結果のもの(samāropita)」(赤松 1984:81) と記述する。筆者が上で説明した付託説でダルモッタラ説を捉えるのである。赤松氏は、ここで、認識内形象をダルモッタラが認めていると考えている。しかし、これでは、シャーキャップディやシャーンタラクシタの説とダルモッタラ説との違いが何なのか、説明不可能となってしまう。そして、このことは、AP の記述とも、また、ジャヤンタによる記述とも矛盾する。なぜならば、ダルモッタラ自身が、認識内形象は概念知の対象ではないと明言しているからである⁷⁷。彼にとり「概念知の対象は非実在」(JNĀ 230.1: avastu vikalpavīśayah) である。また、もしも認識内形象をダルモッタラが認めているならば、なぜ彼のアポーハ説が「自体の現れ」説ではなく「無の現れ」説由来とジャヤンタにより評されるのか、そのことも理解不能になってしまう。

⁷³ この点は片岡 2013b:57, n.29 に注記している。

⁷⁴ ātmakhyāti 説については、片岡 2013a:43, n.67 参照。

⁷⁵ asatkhyāti 説については、片岡 2013a:43, n.66 参照。

⁷⁶ 原典は Kataoka 2009:465(34)–464(35), § 3.1–3.2, 和訳は片岡 2013a:30。

⁷⁷ AP 237.28–29, Frauwallner 1937:258 の独訳、また Kataoka (forthcoming), n.52 参照。石田 2014a:987 に訳出される。

赤松氏と同様のダルモッタラ理解はフラウワルナー氏にも溯りうる⁷⁸。これについては、2010年末の京都大学での発表の中で扱い、論考をまとめ、京都大学の *Journal of Indological Studies* (前身は『インド思想史研究』) に送った。あいにく 2012, 2013 年と刊行遅延で発刊されなかったため、何年も日の目を見ないままである。2014 年中に発刊されることを祈る。

以上が、筆者の考える、ディグナーガ→ダルマキールティ→ダルモッタラという三説の流れである。

1. 排除説：「牛」は非牛の排除を表示する。
2. 認識内形象説：「牛」は直接には認識内形象（内的な像）を表示する。
3. 虚構説：「牛」は非外非内の虚構物を表示する。

ただし、ジャヤンタの記述からも確認されるように、認識内形象説は、ダルモッタラ当時も依然として仏教の有力な学説として意識されていたようである⁷⁹。すなわち、ダルマキールティ、シャーキャップディ、シャーンタラクシタというように継続してきたアポーハ理解は、ダルモッタラが批判するものであると同時に、ダルモッタラ当時も保持する仏教徒がいたと考えられる⁸⁰。このことは、この後、認識内形象説の流れが形を変えてジュニヤーナシュリーミトラやラトナキールティへと繋がっていくことを考えれば当然予想

⁷⁸ フラウワルナーも、ダルモッタラの鍵概念である āropita (原義は「上げられたもの、載せられたもの」) を、概念形象を外界対象に付託したもの (X の上に載せられた Y) と解釈する。この場合、フラウワルナーの言うように、ダルマキールティ説とダルモッタラ説とに本質的な差異はないことになる。しかし、ジャヤンタやスチャリタのアポーハ論批判に明らかかなように、ダルマキールティ説とダルモッタラ説は、哲学的に全く別の説とみなされている。フラウワルナーの見方は、ジャヤンタの見方に反するものである。フラウワルナーは、ジャヤンタの見方に反することに脚注で少しばかりの注意を払いながらも、最終的にはそれを無視するという結論を取っている。しかし、ジャヤンタの見方を軽視すべきではないというのが筆者の基本的態度である。フラウワルナーは、ダルマキールティをアーリヤ哲学の最高峰と見なすあまり、歴史の大局観において歪んだ見方を有する傾向があったことは注意すべき点である。すなわち、フラウワルナーにとって、ダルマキールティ以後にダルモッタラが独自の哲学を発展させることは、歴史の流れとしてありえないことであった。ダルマキールティ以後、純粋なアーリヤ哲学は、土着のヒンドゥー文化の影響で堕落する一方であり、その点で、ダルモッタラが新たに加えたものなど、フラウワルナーにとってはありようもなかつたのである。ダルモッタラのアポーハ論は、愈々する哲学史の途中の一局面でしかなく、良い面があったとしてもそれはダルマキールティ哲学の残滓にしかすぎないというのが彼の見方の根底にある本音である。しかし、絶えざる思想の発展に注意を向ける時、ダルモッタラの思想史的意義を軽視すべきではない。ダルモッタラの思想史上の意義を、アポーハ論発展史の中に位置づける必要がある。

⁷⁹ 片岡 2013a:8 参照。

⁸⁰ 例ええばカマラシーラがそうである。

されることである。両者はダルモッタラのように認識内形象を否定することは決してない。その意味で、ジャヤンタ的な分類法を用いるならば、認識内形象説の流れに属すと見なすべきである⁸¹。

ここであることに気が付く。それは、アポーハ論の二説を、唯識で扱われる形象真実論と形象虚偽論という形象論の二説とパラレルな見方として捉えることが可能ではないか、ということである⁸²。世俗レヴェルでの形象の真実性を認める流れとして形象真実論が一方にあり、他方では、世俗レヴェルでも形象の真実性を認めない形象虚偽論がある。前者は青などの形象を依他起（paratantra, 他に依存して生じたもの）と認める。後者は形象を依他起とは認めず、遍計所執（parikalpita, 妄想されたもの）と見なす⁸³。所取・能取という区分自体が既に錯誤である。したがって、青というような対象が客体として現れている場合、この形象は真実ではなく虚偽と見なされることになる。形象論におけるこの二つの考え方と、上で見たアポーハ論の二説の区別には平行するところがある。アルチャタ→ダルモッタラ→ラトナーカラシャーンティという形象虚偽論の流れがあるのと同様に、アポーハ論についても、虚構説の流れが予想できるのではないか⁸⁴。

ダルモッタラがなぜアポーハ論において認識内形象説を拒否し、虚構説を立てるに至ったのか、その背景には、形象の真実・虚偽をめぐるこのような大きな流れがあったのではないか、というのが筆者の見立てである。この点については、今後、さらに詰める必要がある。また、認識内形象説の発展について、今後、プラジュニャーカラその他の論者を経由して、ジュニャーナシュリーミトラやラトナキールティへと発展していく過程について、詳細な跡付けが必要となるであろう。このような視点で見直した時、ラトナキールティがアポーハ論だけでなく形象論の中でもアポーハを取り上げていることの含意は案外深いようと思われる⁸⁵。筆者独自の主張は以下のようにまとめられる。

⁸¹ 片岡 2012d:120–121.

⁸² この可能性については、片岡 2010a:272, n.59, 2012a:213, 片岡 2012d:121–122, Kataoka (forthcoming3)で指摘した。

⁸³ 例えばジュニャーナシュリーミトラは、ダルモッタラの *āropita* を *kalpita* と同定する。JNĀ 230.4: *āropitam ity api kalpitam evocaye*。この点については片岡 2012d:123, n.20, Kataoka (forthcoming3)で論じている。

⁸⁴ ダルモッタラの虚構説がアルチャタに溯りうることについては、Kataoka 2009:486(13)–485(14)。

⁸⁵ Cf. 片岡 2013b:54–55, n.11:「なお、Ratnakīrti は、Citrādvaitapratikāśavādaにおいて、より詳しく（四通りではなく十二通りの選言肢に分けて）*adhyavasāya* の中身を検討している。護山 [2011:74] 参照。」RNĀ *citrādvaitapratikāśavāda* については護山:2011, 2012 の和訳が出ている。従来、アポーハ論研究においては余り注目されることのなかった資料であるが重要である。片岡 2013b でも RNĀ の本章から多くの資料を用いた。

1. ダルマキールティ、および、ダルマキールティに従うシャーキアブッディとは異なり、ダルモッタラは認識内の形象の働きをアポーハ論においては全く認めていない。
2. フラウワルナーは、ダルモッタラのアポーハ論を、本質的にダルマキールティ説と同じものと見なしている。しかし、このような見方は、錯誤論に基づきながら両説を峻別するジャヤンタの見方に明確に反するものである。すなわち、ジャヤンタは、ダルマキールティ説を「認識それ自体の現れ」説と考え、いっぽう、ダルモッタラ説を「非有の現れ」説と考えている。すなわち、分別知の対象を、認識内形象とするか虚偽形象とするかの違いがある
3. ダルモッタラの鍵概念である *āropita* を、フラウワルナーや赤松は「付託されたもの」（外界対象の上に認識内の形象を付託したもの、あるいは、認識内の形象に外界対象性を付託したもの）と解釈してきたが、「虚構されたもの」と解釈すべきである。これは、ダルモッタラの *āropita* が、ダルモッタラ自身によつてもまた他の論者（例えはジャヤンタやスチャリタ）によつても「虚偽」「非真実」と形容されることと合致する解釈である。いっぽう「付託されたもの」と解釈することは、ダルモッタラの体系に合致しない
4. ダルモッタラは、ダルマキールティの *adhyavasāya*（[認識内形象を外界対象と] 思い込むこと）を, *grahaṇa*（～として把握すること）, *karaṇa*（～にすること）, *yojanā*（～に結び付けること）, *samāropa*（～の上に載せること）とする四解釈のいずれをも批判し否定している。特に最後の付託説については、異時付託説と同時付託説の二つに分けて考察し、いずれも否定している。いっぽう赤松氏は、最後の同時付託説をダルモッタラ自身の説と考えている。
5. ラトナキールティ流のアポーハ史観にもとづく赤松史観では、ジャヤンタとスチャリタの見方を説明できない。すなわち、ダルモッタラ以降のアポーハ論を見る場合には、認識内形象説と虚構形象説の対立という大枠を考える必要がある。
6. このような対立軸の背景には、実は、唯識における二つの相反する考え方である形象真実論（形象が真に存在する）と形象虚偽論の対立がある。形象論とアポーハ論の密接な関係は、ラトナキールティが、形象論においてアポーハ論に言及することからも確認できる。

仏教のアポーハ論の伝統を外から眺めることを主眼とする筆者の課題は、ジャヤンタの

校訂四篇⁸⁶、および、対応する箇所の和訳（三篇が既刊⁸⁷）によって、或る程度の裏付け資料を提供できたと考える。さらに確認すべきは、ジャヤンタの見方が、近い時代の論者に共有されていたかどうか、という点である。この点について筆者は、スチャリタとヴァーチャスパティミシュラを調べた。調べるといつても、スチャリタの場合、アポーハ論の箇所は『カーシカ』が未出版である。そこで、四写本を校合し、スチャリタが独自の見解を提示するいわば「アポーハ論序」とでも言うべき部分を先に校訂出版した（Kataoka 2014）⁸⁸。『シユローカ・ヴァールッティカ』『アポーハ章』の第1詩節にたいするスチャリタの註釈である。そこで彼は、最新のアポーハ論について紹介し、批判を加えている。幸いなことに、スチャリタも、基本的な見方はジャヤンタと同様である⁸⁹。すなわち、認識内形象説と対峙するものとしてダルモッタラの虚構説を紹介している。またスチャリタは、ダルモッタラ説に対峙する認識内形象論者を *jñānākāravādin* と表現する⁹⁰。

同様の見方はヴァーチャスパティミシュラにも確認できる。彼は一方を「認識内形象論者」(*jñānākāravādin*) や「有形象論者」(*sākāravādin*) と呼び、他方を「無形象論者」(*nirākāravādin*) と呼ぶ。ダルモッタラが認識内形象を認めてないことは、このヴァーチャスパティミシュラによる呼称からも明らかである⁹¹。ジャヤンタの見方は、ただ一人ジャヤンタ独自のものというわけではなく、紀元後9~10世紀の思想家たちに広く共有された見方だったと推測できるのである。

以上が、筆者の見解である。次に石田氏の見解の検討に移る。ダルモッタラの概念論に関わるものとして、石田尚敬氏は、2008年6月27日アトランタで行われた IABSにおいて、*Discussion of the bhāvābhāvasādhāranya—Material for the study of the apoha theory*—と題した発表を行っている。次に、この発表原稿を下敷きにしてであろう、筆者の一連の論考を踏まえリヴィアイズした形での発表を、2013年12月21日東京大学で行われた第20回インド思想史学会学術大会において「(知の)形象は語の意味か? ダルモッタラの考察を手掛かりとして」と題して行っている。いずれの発表原稿も未出版であり、本稿での言及は控える。本稿では、出版された『印仏研』論考だけを対象に、石田氏によるダルモッタラ理解の是非について検討する。

⁸⁶ Kataoka 2008, 2009, 2010b, 2011.

⁸⁷ 片岡 2012b, 2013a, 2014b.

⁸⁸ 写本資料の蒐集にあたっては、大前太、針貝邦生、志田泰盛の三氏の手を煩わせた。記して感謝する次第である。

⁸⁹ この点については、Kataoka 2009:495(4), n.2 でも資料を挙げて指摘しておいた。

⁹⁰ 原典は Kataoka 2014a:318(45).5.

⁹¹ 詳しくは Kataoka 2014a:340(23)を参照。

論文の最初に石田氏は、AP 帰敬偈の和訳を提示し、「本詩節では、概念知によって描き出されるものが、知でもなく、外界対象でもないことが明言され、それは、非真実の〈虚構されたもの〉と述べられる」と説明する（石田 2014a:988）。この点は筆者と同じである。続けて石田氏は「この点は先行研究でも繰り返し触れられてきたが」と述べ、ダルモッタラの基本的理説が先行研究で「繰り返し触れられてきた」ことを確認する。確かに「知でもなく、外界対象でもない」という前半の趣旨についてはそうである⁹²。しかし、「虚構されたもの」という後半についてはどうか。*āropita* を「虚構されたもの」とする理解は、筆者以前には見られない。筆者以前の代表的なダルモッタラ研究者であるフラウルナー氏や赤松氏は「付託されたもの」と理解してきた。つまり、「非真実の〈虚構されたもの〉」という理解は、決して「先行研究でも繰り返し触れられてきた」ものではなく、筆者が言いたしたことなのである。

なお、「ダルモッタラの *āropita* は付託されたものではなく虚構されたものである」という論点について詳しく論じた英文原稿を筆者は別に用意し、オーストリア科学アカデミーのパトリック・マック・アリスター氏 (Patrick Mc Allister) に送っている。Dharmottara's notion of *āropita*: superimposed or fabricated? と題した論文がそれである。この間の事情について少し説明しておく。

2012年4月16日～20日、オーストリア科学アカデミーの IKGA で、アポーハ・ワークショップが行われた。企画・主催したのはヘルムート・クラッサー (Helmut Krasser)⁹³、パトリック・マック・アリスター、パリマル・パティル (Parimal Patil) の三氏である。パティル氏はハーバード大学での業務もあり、結局、参加できずじまいであった。誰が司会進行するのか心配されたが、ビルギット・ケルナー氏 (Birgit Kellner) の司会進行と、ローレンス・マクレー氏 (Lawrence McCrea) の流暢な解説で順調に会は進んだ。輪読し

⁹² 例えば Hattori 2006:63.

⁹³ 残念ながら Helmut Krasser 博士は、2014年3月29日の深夜に永眠した。彼とは、2013年9月14日、ウィーン市内の Kaffee Alt Wien で飲んだのが最期となった。その日イタリアの研究会から戻って、翌朝にはイギリスに行くという強行スケジュールの中、時間を割いてくれた。2004-5年、筆者がプロジェクト研究員として IKGA に所属した際には、公私に渡りお世話になった。プロジェクト研究の直接の上司として、申請書類準備などに奔走してくれるとともに、ヴィザの手配などでも苦労をかけた。また、わたしの大家でもあった。彼が学生時代に住んでいた Vogelsanggasse のフラットは、Max Nihom, Helmut Tauscher, 筆者、苦米地等流と、インド学・仏教学の研究者が代々お世話になったところもある。彼のおかげで、ウィーンにおいて充実した研究生活を送ることができた。また、2005年に筆者が九州大学に奉職して後も、成果の出版のために、様々な心配をしてくれた。2011年になってようやくプロジェクト研究の成果をウィーンから筆者が出版できたのも、ひとえに彼の尽力による。一人娘のサラさんの談話が彼の人柄を表している。“When I am no longer there — said Helmut — I do not want people to be sad and cry, they should rather raise their glasses in my name.” (エリザベス・フレスキのブログ elisafreschi.com より)

たのは、筆者の校訂した上記の『ニヤーヤ・マンジャリー』「アポーハ論章」2008, 2009年の校訂である。筆者は、アレックス・ワトソン氏（Alex Watson）と共同で英語の下訳を準備して臨んだ。同時に、気が付いた点を含めて、既刊の校訂（Kataoka 2008, 2009）の修正を行った。事前・事後も含めたワトソン氏との共同作業により英訳が完成した⁹⁴。

会終了前の話し合いで、ワークショップの成果として参加者から論文を募り、アポーハ論についての論文集を出版することが決まった。当初の期日は2012年末。石田氏も含め、日本からは、小川英世、岡田憲尚氏が寄稿している。筆者は、リヴァイズした校訂、ワトソン氏との共訳、そして、上記の論考の三本を寄稿している⁹⁵。結局、最終期日は7月に延期され、2013年8月7日に著者間で草稿PDFの相互回覧がなされた。したがって、筆者の原稿については、島根での印度学仏教学会における発表（2013年8月31日）までに石田氏も承知の筈である。

また、筆者は日本語でもこの点に触れている。『インド論理学研究』5号に寄稿した「アポーハとは何か？」という論考がそれである。この第5号は、2012年11月発刊と記されているが、実際に出版されたのは2013年4月である。その中で筆者は、「ここで注意すべきは、ダルモッタラ自身にとっての āropita とは、「付託されたもの」（superimposed）ではなく「虚構されたもの」（fabricated）であるということである」（片岡 2012d:123）と注意を喚起しておいた。また、赤松氏の「付託」解釈については、2013年7月に出版された『南アジア古典学』の「Dharmottara は Apoha 論で何を否定したのか？」で取り上げ、筆者との解釈の相違を明確にしている。この論文は、石田論文でも引用されている。

以上、長々と事情を説明してきたが、筆者の言いたいことは次のことである。ダルモッタラの āropita を〈虚構されたもの〉とする解釈は決して石田氏の言うように「先行研究でも繰り返し触れられてきた」ものではなく、最近になって筆者が言いだしたことなのである。Kataoka 2009:486(13)の英文序では、いまだ区別が明瞭でなかった。ジャヤンタがダルモッタラ説を説明する際の āropita を superimposed と訳し、a certain image that is superimposed (*āropitam kiñcid ākāramātram*) on an entity と説明してしまっている。いっぽう片岡 2010:270-271では、「それは虚構物（āropita）である」「分別の対象である虚構されたものは」というように、現在の筆者の理解と同じ方向での訳語を付けている。

ともあれ、石田氏が筆者と同様、ダルモッタラの āropita を「虚構されたもの」と理解していることが確認できた。それが概念知の対象となる。石田氏は次のように解説する。「概念知は、〈語と結びつく対象〉を確定するのであり、そのような〈虚構されたもの〉

を確定して生じる際に……」、「ここで、『語と結びつく対象』と述べられているものは、〈虚構されたもの〉に他ならない」（石田 2014a:987）と、ここまででは筆者の理解と異ならず、何も反対する点はない。ダルモッタラは虚構されたものを概念知の対象と考えており、したがって概念知の対象は、認識でもなく外界対象でもない、非真実のものとされるのである。問題は、石田氏の次の説明である。

石田 2014a:987：ダルモッタラが概念知に〈所取の形象〉と〈虚構されたもの〉という二つの要素を認めていることは本稿ではっきりと指摘しておきたい。

石田氏の意図するところを解説しておこう。ここで石田氏は二つの要素を考えている。一つは〈虚構されたもの〉である。これについては既に見たように、ダルモッタラが概念知の対象であると考えていたことを石田氏も認めている。いっぽう、概念知のもう一つの要素として石田氏は、〈虚構されたもの〉とは別に〈所取の形象〉を主張する。そして「ダルモッタラが……二つの要素を認めていることは本稿ではっきりと指摘しておきたい」と強調する。ここで石田氏が言う〈所取の形象〉（grāhyākāra）とは、石田氏自身が説明するように、〈顕現〉（pratibhāsa）・〈影像〉（pratibimba）と代替可能なものである。石田氏は、ダルモッタラにおける概念知の要素として二つの要素を立てるのである。

石田氏が考えるダルモッタラにおける「概念知の二つの要素」

1. 虚構されたもの（āropita）
2. 所取の形象（grāhyākāra）＝顕現（pratibhāsa）＝影像（pratibimba）

ここで言う〈所取の形象〉は、認識内形象（buddhyākāra, jñānākāra）と同じであることは言うまでもない。しかし、思い出して欲しい。ダルモッタラは、概念知の対象として認識内形象を否定していたのではなかったのか。筆者が石田氏に反対する第一の点は、この点である。ダルモッタラは、概念知の対象として認識内形象を認めていない。ダルモッタラは、認識内形象を概念知の対象とする先行説を否定し、それに代えて、虚構されたものを立てたのである。これが筆者のダルモッタラ理解であった。しかし、石田氏は、これとは別の解釈をする。既に見たように石田氏は、ダルモッタラが概念知の対象として〈虚構されたもの〉を立てることを認めている。しかし、石田氏は、同時に、認識内形象をダルモッタラが概念知に認めていると主張するのである。これはいったいどういうことであろうか。

⁹⁴ Watson and Kataoka (forthcoming).

⁹⁵ 順に Kataoka (forthcoming2), Watson and Kataoka (forthcoming), Kataoka (forthcoming3).

片岡：ダルモッタラは概念知の対象として、認識内形象を否定し、虚構されたものを認めた。

石田：ダルモッタラは概念知の対象として、虚構されたものを認めた。同時に彼は、概念知に〈虚構されたもの〉と〈所取の形象〉という異なる二つの要素を認めた。

石田氏は論文の冒頭で AP の帰敬偈を訳している。ダルモッタラが何を言っていたのかを確認するため、石田氏の訳文からそのまま引く。

石田 2014a:988：概念知により、他の諸々のものとは区別されたもの (*rūpa*) として描き出されるもの、（それは、）知でもなく、外界（対象）でもない。まさにそれは、非真実の虚構されたものに他ならない……。

ここでダルモッタラは明瞭に、概念知の対象が、認識（＝認識内形象）ではなく虚構されたものであることを述べている。にもかかわらず石田氏は、概念知の要素として、虚構されたものとは別に〈所取の形象〉をダルモッタラが認めていると主張するのである。どうしてこのような矛盾が認められるのか。まずは石田氏の意図するところを探ってみる。

筆者の見解をまとめる中で確認したように、ダルモッタラは、先行する認識内形象説を批判し、それに代えて概念知の対象として〈虚構されたもの〉を立てる。では、なぜ、概念知の対象が認識内形象ではいけないのか。それは、認識内形象が概念知の対象ではなく自己認識という知覚の対象だからである。この点についてはスチャリタが、ダルモッタラの考え方を下敷きにしながら説明している。ダルモッタラの AP チベット訳を確認する前に、サンスクリット資料に基づいて、認識内形象説批判の基本構想を押さえておく。

まず、概念知 (*vikalpajñāna*) の対象とされる認識内形象 (*jñānakāra*) は、概念知と非別 (*ananya*) である。したがって、認識内形象は、概念知それ自体と同様に、刹那滅 (*kṣaṇika*) であり非共通で独自のもの (*asādhāraṇa*) である。つまり概念知の対象としての共通性たりえない。自己認識 (*svasam̄vitti*) される樂等 (*sukhādi*) が語の対象となることがない同様に、認識内形象は語の対象たりえない。それはあくまでも自己認識という知覚の対象であり、独自相だからである⁹⁶。

⁹⁶ ŠVK ad apoha 1, §2.2.1 (Kataoka 2014:325(38)–324(39)): katham punar jñānakāro 'bhilāpasamsargayogyah. sa hi vikalpajñānād ananyas tadvat eva kṣaṇiko 'sādhāraṇa iti

また、概念知 (*kalpanā*) といえども、それ自体を自己認識する際には (*svasam̄vittau*)、知覚 (*pratyakṣa*) として機能するのであって、概念知として機能するわけではない。このことはディグナーガも認める通りである。つまり、概念知は、それ自身に対しては無分別なもの (*avikalpikā*) として機能する。したがって、認識それ自身と非別である認識内形象という自分自身にたいして (*svato 'bhinne svākāre*)、有分別なもの (*vikalpavatī*) として機能することはありえない⁹⁷。

認識内形象説に向けられたスチャリタの批判点は明らかであろう。要するに、認識内形象は、認識それ自体である以上、自己認識という知覚の対象であり概念知の対象たりえない、というのである。もう少し細かく言うならば、認識内形象は、概念知としての概念知の対象ではなく、概念知がそれ自身を自己認識する際の知覚対象なのである。我々の頭の中に浮かぶ牛のイメージ、それは、その時の有分別の認識と同様、瞬間的であり、しかも、その場限りの独自のものである。それは概念知の対象たるべき共通相としての資格を満たしていない。認識内形象があったとしても、それは、あくまでも、自己認識の対象でしかない。したがって、認識内形象を概念知の対象として立てることは、理論的に不可能である。以上が、認識内形象説に向けられた批判の要点である。

このスチャリタの批判は、ダルモッタラによる認識内形象説批判に基づく。ダルモッタラの AP の記述については片岡 2010 で指摘し、その趣旨を説明してある⁹⁸。また、片岡 2013b:61 以下で AP を訳出し、内容を検討した。趣旨は上のスチャリタによる批判と同様である。源泉となるその AP チベット訳を石田氏は次のように訳出している。

sukhādisvasam̄vittivad aviṣayaḥ śabdānām. 「いったいどうして認識〔それ自身〕の形象が〈言語表現と結び付くもの〉であろうか。」というのも、それ（認識の形象）は、分別知と別のものではない以上、それ（分別知）と全く同様に刹那滅であり、非共通の〔独自な〕ものなので、快感などの自己認識の場合と同様に、言葉の対象ではないからである。」

⁹⁷ ŠVK ad apoha 1, §2.2.2 (Kataoka 2014:324(39)): api ceyam kalpanā svasam̄vittau pratyakṣam iṣṭā. sā katham ātmany avikalpikā bhūtvā svato 'bhinne svākāre vikalpavatī bhaviṣyati. 「しかもこの分別は、それ自身を認識する場合には〔分別ではなく〕知覚であると認められている。そのようなもの（分別）が、どうして、それ自身にたいして無分別でありながら、自身と非別であるそれ自身の形象にたいして有分別となるだろうか。」

⁹⁸ 片岡 2010:270, n.50:「ダルモッタラが指摘（AP 241.5–6; 独訳は Frauwallner [1937:262]）するように「認識と異なるので、像（pratibimba）は、自相であるので、言葉の表示対象と考える」ことはできない。内的形象は分別対象ではなく自相であり、自己認識という知覚の対象なのである（脚注 57 参照）。したがって、分別対象・言葉の表示対象となることはありえない。」

片岡 2010:271, n.57:「ダルモッタラ自身の説明（AP 237.28–31）によれば、認識内の形象は分別の対象ではなく、自己認識の対象である。言い換えれば、認識内の形象が問題となるのは、「自己認識＝知覚」としての分別の側面を取り上げる時である。分別も自身の形象を捉える自己認識という側面からは知覚だからである。したがって分別としての分別知を問題とするときには、内的形象を顧慮する必要はない。」

石田 2014a:987：（概念知の）〈所取の形象〉は⁹⁹、自己認識の対象であって、概念知の（対象）ではない。すなわち、確定されるもの、それが概念知の対象である。〈所取の形象〉は、確定されるものでないならば、それがどうして概念知の対象となろう。したがって、概念知は、〈語と結びつく対象〉を確定するけれども、それ自身については、概念化されないものである。（AP 237,28–238,1）

この訳文自体に大きな問題はない。問題は、このパラグラフ全体の趣旨である。石田氏は和訳に続けて次のように解説する。

石田 2014a:987：ダルモッタラによれば、〈所取の形象〉は、概念化されるものではなく、直接知覚の一種である自己認識の対象とされるべきものである。ここで、「語と結びつく対象」と述べられているものは、〈虚構されたもの〉に他ならない。ダルモッタラが概念知に〈所取の形象〉と〈虚構されたもの〉という二つの要素を認めていることを本稿ではつきりと指摘しておきたい。

石田氏による解説の第一文は問題ない。その通りである。すなわち、所取の形象である認識内形象は、概念知の対象ではなく自己認識の対象である。第二文も問題ない。すなわち、概念知の対象は虚構されたものであって、それ以外ではない。問題となるのは、上でも取り上げた第三文である。石田氏はここで、「ダルモッタラが概念知に〈所取の形象〉という要素を認めている」と考えている。ここで、彼が「要素」という微妙な表現を用いていることに注意したい。なぜ「対象」ではなく「要素」という表現を用いたのか。おそらく次のような意図だと筆者は推測する。

虚構されたものが概念知としての概念知の対象である。いっぽう所取の形象は、概念知としての概念知の対象ではないが、概念知の自己認識の対象である。つまり、ここで石田氏が「対象」ではなく「要素」という表現をあえて用いたのは、概念知としての概念知の対象という意味での要素1と、概念知の自己認識の対象という意味での要素2とを包括したかったからであろう。二つの対象を包括する上位概念として「要素」という表現を用いたと思われる。もしも単に「対象」と呼んだなら、「ダルモッタラが概念知に〈所取の形象〉と〈虚構されたもの〉という二つの対象を認めている」ということになり、虚構さ

⁹⁹ 細かいことを言えば、ここでの石田氏による「（概念知の）」という補いは不要である。というのも、ここでは、認識一般について、所取の形象というのが自己認識の対象であることを述べているからである。このAP記述の論理構造については後述の分析を参照。石田氏の解釈では、ここでの補いが自然であり必要であったことも、以下の分析から自動的に明らかになる。

れたものと同様、所取の形象までもが概念知としての概念知の対象と誤解される恐れがあるからである。

概念知の要素1=概念知としての概念知の対象=虚構されたもの

概念知の要素2=概念知の自己認識の対象=所取の形象

石田氏は論文の中で繰り返し、この二つの要素をダルモッタラが概念知に認めていることを強調する。「ダルモッタラが概念知に〈顕現〉ならびに〈所取の形象〉を認めていることを、ここで確認しておきたい」（石田 2014a:987）という一文では、〈所取の形象〉=〈顕現〉が、〈虚構されたもの〉と別にあることを確認している。また、「ダルモッタラの理解によれば、概念知には〈所取の形象〉と〈虚構されたもの〉という異なる要素が考えられる」（石田 2014a:986）という一文でも、やはり、二つの要素があることを再確認する。しかし、はたしてダルモッタラは、概念知に所取の形象があるということを、積極的に言いたかったのであろうか。スチャリタの論点は明らかである。その論理は次のように整理できる。

1. 認識内形象は、概念知の自己認識の対象である。
2. したがって、認識内形象は、概念知としての概念知の対象ではない。

主眼は結論の2にある。同じことはダルモッタラの論述にも当てはまる。APの最初の一文がそれを表している。そこでは、石田氏が和訳するように「〈所取の形象〉は、自己認識の対象であって、概念知の（対象）ではない」と、はっきりと主張が示されている。ダルモッタラは、認識内形象が概念知の中に要素としてあることを強調したいのではない。そうではなく、認識内形象として主張されているものが、概念知の対象たりえないことを明らかにしたいのである。その論拠として、認識内形象が自己認識の対象でしかないことを明示しているのである。APの論理を整理しておく。

1. 所取の形象は、自己認識の対象であって、概念知の対象ではありえない。
2. なぜならば、所取の形象は、〈確定対象〉=〈概念知の対象〉ではないからである。
3. したがって、概念知は、虚構されたものを確定するが、認識内形象を確定することはない。

知覚は確定 (*niścaya*) という作用を持たない。概念知が確定という作用を持つ。「これは牛だ（牛以外ではない）」という確定作用は、有分別知の働きである。「牛だ」という概念知の対象となっているのは〈虚構されたもの〉である。それは認識内形象ではない。なぜならば、認識内形象というのは、自己認識の対象である以上、知覚対象であり、したがって、概念知の対象ではありえず、確定対象ではありえないからである。

認識内形象=自己認識の対象=非概念知対象=非確定対象

虚構されたもの=概念知の対象=確定対象

スチャリタと同様、ダルモッタラの記述においても、主眼は、認識内形象の否定にある。認識内形象が自己認識の対象としてあることを積極的に主張している訳ではない。それはあくまでも、認識内形象が概念知の対象であることを否定するための論拠として用いられているに過ぎない¹⁰⁰。にもかかわらず、石田氏は、この論拠の部分に重心を置き、「ダルモッタラが概念知に〈顕現〉ならびに〈所取の形象〉を認めていることを、ここで確認しておきたい」との趣旨を繰り返す。これは、ダルモッタラの意図からは外れる。ダルモッタラが言いたかったのは、概念知の対象が認識内形象ではありえず、虚構されたものでしかありえない、ということであった。そして、その論拠として、認識内形象すなわち所取形象が自己認識の対象であることを指摘したのである。次の1と2の全体の趣旨の1だけに注目したのが石田氏の理解ということになる。

1. 所取の形象は概念知の自己認識の対象である。（←石田氏の強調点）
2. だから概念知の対象ではない。（←ダルモッタラの主眼点）

¹⁰⁰ 誤解を招かないように、筆者の考えるダルモッタラの論点を繰り返し強調しておく。ダルモッタラ自身の概念論（虚構説）においては、*buddhyākāra* という *grāhyākāra* は必要ない。*grāhyākāra* はあくまでも、対論者の *buddhyākāra* 説を批判するために導入された媒介概念である。つまり、「あなたの言うところの *buddhyākāra* とは、認識内にある *grāhyākāra* に他ならない。そうである以上、それは、自己認識の対象でしかない。したがって、概念知の対象ではない」というのが、ダルモッタラが *grāhyākāra* に言及する際の意図である。*grāhyākāra* の存在を自説において積極的に認めようというわけでは決してない。概念知の対象としては *āropita* で用が足りており、それと並んで *buddhyākāra* という *grāhyākāra* を導入する必要性はダルモッタラにはない。それどころか、概念知の対象としての席は一つなので、*buddhyākāra* と *āropita* とは両立不可能である。もちろん、概念知も認識の一種である以上、そこに、自己認識の対象となるものがあることは当然認められる。しかし、それは、今話題となっている概念論には関係のない話である。なお、後述するNBTに登場する概念知の直接的対象としての *grāhya* と、ここでいう自己認識の対象としての *grāhyākāra* とは、無関係である。混同されないようにされたい。

1の論拠だけを取り上げて石田氏は、「ダルモッタラの理解によれば、概念知には〈所取の形象〉と〈虚構されたもの〉という異なる要素が考えられる」と述べる。しかし、ダルモッタラの主眼は異なる。彼は、二つの要素が概念知に並んであるということを言いたかったわけではない。事実は逆である。彼は、概念知としての概念知の対象は、虚構されたものでしかなく、認識内形象ではない、ということが言いたかったのである。石田氏の見解が、いかにダルモッタラの趣旨から外れているか、確認できたと思う。

ダルモッタラが概念論で問題としているのは、概念知としての概念知の対象（=確定対象）であって、概念知の自己認識の対象ではない。それは端から明らかである。概念論で問題となっているのは有分別知の対象である。にもかかわらず石田氏は、概念知に二つの要素を認めた。「牛」という語を聞いた時、あるいは、牛を知覚した直後、概念知の自己認識の対象として〈所取の形象〉が一方にあり、また他方に、概念知としての概念知の対象として〈虚構されたもの〉がある、というのである。しかし、これでは、概念知内に二つのもの（石田氏の言葉でいうところの「要素」）が浮かんでいることになる。いっぽうは無分別にありありと知覚される像（所取の形象）であり、もう一方は有分別にぼんやりと思い浮かべられる虚偽の（虚構されたもの）である。いったい、石田氏は、この問題をどのように説明するのか。

それについて、石田氏は、アクロバティックな解決法に至る。すなわち、〈所取の形象〉の上に〈虚構されたもの〉が付託されるという解釈を、ダルモッタラ自身のものとして打ち出す。こうすれば、二つの要素が知に浮かぶという不整合は解決される。実際には二つの要素が浮かんでいるにもかかわらず、両者は重ね合わせて一つとして見られる、というのである。筆者から見れば、石田氏の理解は、誤解の上に誤解を重ねたものに他ならない。しかし、まずは、石田氏の言うところを解きほぐしながら順を追って理解してみよう。

石田 2014a:986–985：直接経験された形象が付託される（=重ね合わせられる）のは、〈顕現〉ないし〈所取の形象〉と同時にあるもの、すなわち、それ自体は非存在である〈虚構されたもの〉というのが、ダルモッタラ独自の見解である。

ここで石田氏は、PVinにおけるダルマキールティの *adhyavasāya* についてのダルモッタラの解釈を念頭に置いている。PVin (*svapratibhāse 'narthe 'rthādhyavasāyena pravartanāt*) を石田氏は次のように和訳している（石田 2014a:986）。

（推理知、=概念知）は、自らの〈顕現〉(*pratibhāsa*) である対象でないもの (*anartha*)

を対象 (*artha*) と思い込んで (*adhyavasāyena*) 生じるから。(*PVin* 2.46.7)

ここでダルマキールティは、認識内形象説に立ちながら、認識内形象が外界対象と同一視されることを説明している。これによって、外界対象に向かって認識者が行動を起こすことの説明がつく¹⁰¹。牛を知覚した直後には「牛だ」と判断する。この時、実際には頭の中のイメージを見ているに過ぎない。にもかかわらず、それを外界対象そのものだと思い込む。こういう次第で人は外界対象に向かって行動を起こすことになる。もし、認識内形象をただの頭の中のイメージだと自覺していたならば、外に向かって行動を起こすことはありえないはずである。

ダルマキールティのこの *PVin* の記述は、認識内形象説に明瞭に準拠するものであり、ダルモッタラにとっては都合が悪いものである。したがって、ダルモッタラは、AP の中で、彼自身の虚構説に則って会通を図る。結論から言えば、ダルモッタラは、ここでの〈顕現〉を、彼自身の用語でいうところの〈虚構されたもの〉と置き換えて理解する¹⁰²。ダルモッタラによれば *PVin* の趣旨は「虚構されたものを外界対象と思い込む」となる。

しかし、石田氏の解釈は筆者とは異なる。まず石田氏は、赤松氏と同様、ダルモッタラが付託説を採用していると理解する。すなわち、*PVin* の *adhyavasāya* について、AP で列挙される四つの解釈のうち、第四の解釈である付託 (*samāropita*) の説を、ダルモッタラ自身の説と認める。これがいかに不適切であるかは、赤松氏の見解を批判する中（片岡 2013b）で扱った。ここで長々しく再説はしない。また既に上でも説明した。ポイントだけを再度述べておく。ダルモッタラにとって「思い込み」とは、1. A を B と把握する (*grahāpa*)、2. A を B とする (*karāpa*)、3. A を B に結びつける (*yojanā*)、4. A を B に付託する (*samāropita*)¹⁰³、という四つのいずれでもない¹⁰⁴。これが筆者の解釈である。

いっぽう赤松氏は、ダルモッタラが第四の付託説を採用したと解釈し、「概念表象にお

¹⁰¹ *PVin* の *pravṛtti* (Steinkellner の校訂本では *pravartana* を採用) が人の発動であることについては、沖 1998 に論じられる。沖 1998:209:「それゆえ、これらの文章を統一的に解釈し、矛盾がないならば、いずれの文の “*pravṛtteḥ*” もダルモッタラの注釈の試訳に示したとおり、「[目的達成をめざす人は、実在する特定の外界の対象、すなわち「固有の特質」 (*svalakṣaṇa*) に向かって、獲得のための] 活動をおこすからである」と和訳することができると考える。」

¹⁰² この会通については片岡 2010:271, n.55 で触れ、また、2010 年 12 月末の京都大学におけるインド思想史学会の発表で詳しく扱った。Kataoka (forthcoming!) を参照されたい。また Kataoka (forthcoming3) でも取り上げている。なお片岡 2010:271, n.55 で触れた JNA 230.1 の解釈については考え方を改めている。片岡 2013:57, n.24 および論文末尾の補注を参照。

¹⁰³ ダルモッタラが考える上下関係については、片岡 2013b:56, n.20 を参照。

¹⁰⁴ 四解釈については片岡 2013b:55–57 の和訳、内容と差異については特に片岡 2013b:55, n.18 を参照。

いて外界実在対象性が付託理解された結果のもの (*samāropita*)」(赤松 1984:81) とダルモッタラの *āropita* を解釈する。その場合、ではダルモッタラは先行説の何を否定したかったのか、認識内形象説との違いが問題となる。また、ダルモッタラが「無形象論者」 (*nirākāravādin*) と呼ばれることも、彼の学説が「無の現れ」 (*asatkhyaṭī*) 説由来であるとされることも赤松説では説明がつかなくなる。ダルモッタラ説は、ダルモッタラ自身が明言するように、概念知の対象として認識内形象を認めないものである。赤松氏は、認識内形象説をダルモッタラが批判した意図を見失っている。敵説を自説と取り違えているのである¹⁰⁵。

しかしながら、赤松氏の理解は、筆者にはまだしも理解可能なものである。フランク・ラウワルナー氏の理解と同様、そこには、理論的一貫性があるからである。すなわち、フランク・ラウワルナー氏も赤松氏も、一貫してダルモッタラの *āropita* を「付託されたもの」すなわち、認識内形象の上に外界対象性が載せられたものと理解している。これは、認識内形象説そのものであり、そこに理論的矛盾はない。

しかし、石田氏の理解はどうか。既に見たように、石田氏は、ダルモッタラの *āropita* を、筆者と同様（あるいは、正確に言うならば、筆者にしたがって）、「虚構されたもの」と理解する。ダルモッタラの *āropita* の語義を「虚構されたもの」「でっち上げられたもの」とする筆者の解釈を認めているのである。筆者がこのように訳す意図は、付託に見られる上下の二重構図を認めないとする点にあった。いっぽう、無を有とでっち上げるのが虚構である。A を B に載せるという構図は、ダルモッタラの *āropita* にはないというのが筆者の意図するところである。ダルモッタラの *āropita* は「虚構されたもの」であって「付託されたもの」ではない、という筆者の主張の意図は、ここにある。

しかし石田氏は、ダルモッタラの *āropita* を「虚構されたもの」であると認めながら、同時に、ダルモッタラが付託説を取ることも認める。すると、石田氏は、ダルモッタラの *āropita* を「付託されたもの」としても理解していることになる。

赤松 : *samāropita*=付託されたもの

片岡 : *āropita*=虚構されたもの≠付託されたもの

石田 : *āropita*=虚構されたもの=付託されたもの

石田氏の理論解釈が一貫していないのは明らかである。いったい氏は、*āropita* を虚構さ

¹⁰⁵ ダルモッタラが言及する同時付託説の箇所の解釈については、片岡 2013b で詳しく論じた。特に脚注 24 への補注 (70–73) を参照。

れたものと解釈するのか、あるいは、付託されたものと解釈するのか。あるいは、その二つは同じだと考えるのであろうか。だとすれば、石田氏の言う「虚構されたもの」というのは、実は、筆者が考える「虚構されたもの」とは別のものということになる。すると、結局、石田氏の言う「虚構されたもの」は、赤松氏の言う意味での付託されたものと同じということにならざるをえない。

赤松・石田：(sam)āropita=付託されたもの

片岡：āropita=虚構されたもの≠付託されたもの

あるいは、石田氏は、次のように考えているのだろうか。āropitaは「虚構されたもの」であるが、samāropitaは「付託されたもの」であり、両者は矛盾しない。虚構されたものが認識内形象に付託されるのである、と。実際、彼の説明は、このような理解を前提としているように思われる。今一度彼の説明に戻ってみよう。

石田 2014a:986-985：ダルモッタラもまた〈思い込み〉を付託と解釈する立場を否定していない。しかしながら、直接経験された形象が付託される（=重ね合わせられる）のは、〈顕現〉ないし〈所取の形象〉と同時にあるもの、すなわち、それ自体は非存在である〈虚構されたもの〉というのが、ダルモッタラ独自の見解である。

ここで石田氏は、〈所取の形象〉（=顕現=影像=認識内形象）の上に〈虚構されたもの〉が付託される、という（極めてユニークな）解釈を示している。つまり、石田氏の理解によれば、概念知の自己認識の対象である〈所取の形象〉の上に、概念知としての概念知の対象である〈虚構されたもの〉（āropita）が付託されるのであり、その意味で、〈虚構されたもの〉は〈付託されたもの〉（samāropita）ともなるのである。

虚構されたもの（=付託されたもの）

|

所取の形象（=自己認識の対象）

しかし待ってほしい。そもそも「思い込み」（adhyavasāya）というのは、人の発動が外

界対象に向かうことを説明するための概念装置ではなかったのか¹⁰⁶。だから付託説においても虚構説においても、「非外界対象を外界対象と思い込んで」（anartha 'rthādhyavasāyena）という説明がなされるのである。そして、この「非外界対象」（anartha）が何かということが問題なのである。認識内形象説は、ダルマキールティのsvapratibhāsaという表現を文字通りに受け取り、それは認識内形象=所取の形象=顕現=影像だと答える。いっぽう虚構説のダルモッタラは、それは認識内形象ではなく、非外非内の虚構されたものだと答える。にもかかわらず石田氏は、このような全体の趣旨を無視して、「所取の形象を虚構されたものと思い込んで」という解釈を取るのである。ダルマキールティのPVinにあった「外界対象」はどこに行ってしまったのだろうか。「外界対象と思い込む」という要素が抜けてしまえば、「思い込み」という概念装置を導入した本来の意義が失われてしまうのではないか。

しかし、石田氏の理解するダルモッタラ説において、「思い込み」に外界対象が登場することはない。氏によれば、ダルモッタラにおける「思い込み」とは、所取の形象に虚構されたものを付託することである。そして我々は、ここまで深く石田説を理解したことで、なぜ石田氏が、PVinのarthaを「外界対象」ではなく「対象」と訳したか、その密意を知るのである。いまいちど石田氏のPVin訳文を確認する。

石田 2014a:986：（推理知、=概念知）は、自らの〈顕現〉（pratibhāsa）である対象でないもの（anartha）を対象（artha）と思い込んで（adhyavasāyena）生じるから。
(PVin 246,7)

PVinでのarthaは、いわばもがな、ダルマキールティにとってもダルモッタラにとっても、本来は、外界対象（bāhyartha）と解釈されるべきものである¹⁰⁷。発動（pravṛtti/pravartana）が問題となっているからである¹⁰⁸。しかし石田氏にとって、ここでのarthaは外界対象ではなくāropita（虚構されたもの）でなければならなかった。なぜならば、石田ダルモッタラ説においては、〈所取の形象〉の上に〈虚構されたもの〉が付託される、すなわち、〈所取の形象〉が〈虚構されたもの〉と思い込まれるのだから、PVinのarthaは外界対象ではなく〈虚構されたもの〉を指すはずだからである。つまり、石田ダルモッタラの理解する

¹⁰⁶ 沖 1998 参照。特に、沖 1998:213, n.17 の図は明快に adhyavasāya と pravṛtti の位置付けを示している。またジャヤンタの記述の構成も adhyavasāya が発動を裏付ける文脈にあることを示している。科段（特に § 4）については Kataoka 2009:474(25), および、和訳の片岡 2013a:25 を参照。

¹⁰⁷ 例えば、沖 1998:203–204 の和訳を参照。

¹⁰⁸ NBT におけるダルモッタラによる PVin 解釈については沖 1998 を参照。

PVin の意味は「所取の形象=非虚構対象を、虚構対象と思い込んで」ということになる。石田氏が artha を「外界対象」ではなく「対象」と訳したのは、ここでの artha を、外界の対象ではなく虚構された対象として捉える必要があったからだと推測される。

石田氏の考えるダルモッタラのシステムは、ここに至って綻びを見せ始める。まず、そこでは、外界対象への発動の説明がつかない。なぜならば、石田ダルモッタラ説によれば、人は認識内形象を虚構されたものと思い込む、ということになるからである。しかし、認識内形象を虚構されたものと思い込むだけでは、なぜ人が外界対象に向かって行動を起こすのか、説明にならない。また、石田氏の解釈は、NBT の次の文と矛盾する¹⁰⁹。

NBT ad 1.12 (72.1-2): sa punar āropito 'rtho gr̥hyamāṇah svalakṣaṇatvenāvāsiyate yatas tataḥ svalakṣaṇam adhyavasitaṁ pravṛttivīṣayo 'numānasya, anarthas tu gr̥hyah.

またその、[推理によって直接に] 把握される虚構対象は、自相と思い込まれるので、推理では、思い込まれた自相が〔人の〕発動対象となり、いっぽう、非外界対象が〔直接的〕把握対象となる。

ここでダルモッタラは、ダルマキールティの言う非外界対象 (anartha) と、思い込み (adhyavasāya) の対象となる外界対象 (artha) とがいかなるものかを明瞭に示している。非外界対象は虚構対象 (āropita) であり、いっぽう、思い込まれる外界対象は自相 (svalakṣaṇa) である。虚構対象は推理においては直接的に把握される対象 (gr̥hyamāṇa, gr̥hya) である。いっぽう自相という発動対象 (pravṛttivīṣaya) は、推理の場合、思い込まれた対象 (adhyavasita) であり間接的対象である。

非外界対象=虚構対象=推理の把握対象（直接的対象）

外界対象=自相（発動対象）=思い込みの対象（間接的対象）

ここでダルモッタラは明瞭に「虚構されたものを外界対象（自相）と思い込む」という理解を示している。石田氏の考える「所取の形象を虚構されたものと思い込む」と矛盾するのは明らかである¹¹⁰。

¹⁰⁹ 沖 1998 に原文・訳文が示され論じられている。

¹¹⁰ また NBT のこの記述は、赤松氏の付託説にとっても都合の悪いものである。ダルモッタラの記述を付託説 (adhyavasāya=samāropa) で解釈すると、「付託されたもの (āropita) に外界対象性を付託する」となる。赤松氏の説明では「付託理解された結果のもの」が「付託されたもの」(samāropita) であるが、ダルモッタラの記述では āropita は、付託理解される以前のものとして表現されている。

なぜ石田氏は、このようにユニークな学説理解に導かれたのか、すなわち、「所取の形象を虚構されたものと思い込んで」という解釈に氏を誘ったものは何だったのか、その契机は、石田氏が引用する次の AP 原文にあると筆者は推測する。まず、石田氏による AP 原文の和訳を見てみよう。

（「思い込み」とは、）そのような〈虚構されたもの〉と〈所取の形象〉を区別して理解しないという、このような意味である。（AP 238,23-25）

ここに明白な文献証拠があるではないか、と石田氏は考えたのであろう。ここでダルモッタラは、〈虚構されたもの〉と〈所取の形象〉が区別して理解されない、と述べている。石田氏は、このダルモッタラの記述に沿って、「思い込み」=「区別して理解しないこと」=「所取の形象を虚構されたものと思い込むこと・区別して理解しないこと」との解釈に至ったと考えられる。

しかし、本当にダルモッタラは、PVin の「思い込み」を「所取の形象を虚構されたものと区別して理解しないこと」と解釈したのであろうか。まず、ここで石田氏が「（「思い込み」とは）」と主語を補っていることに注意したい。筆者に言わせれば、この補いは間違いである。なぜならば、この AP でダルモッタラが言いたかったのは、PVin における svapratibhāsa は āropita に置き換えて理解すべし、ということだからである。その理由としてダルモッタラは、svapratibhāsa (=gr̥hyākāra) と āropita とが「区別して理解されない」ということを理由としているのである。「所取の形象が虚構されたものと区別して理解されない」ということから、ダルマキールティは、svapratibhāsa という表現を転義的に āropita を意図して用いた、というのがダルモッタラの意図するところである。下の下線部 1 の svapratibhāsa の語義解釈における二つの候補（所取の形象と虚構されたもの）が問題となっているのであって、1 と 2 の二つの関係が問題となっているのではない¹¹¹。

PVin 2, 46.7: svapratibhāse (≠āropite) 'narthe 2_rthādhyavasāyena pravartanāt

同じことは、ダルマキールティの同様の発言をダルモッタラが会通する際に登場する「影像」(pratibimba) にもあてはまる。石田氏が引用するように、そこでも、pratibimba

つまり、このダルモッタラの記述は、赤松氏の意図に反して、āropita が「付託されたもの」ではないことを示唆するのである。

¹¹¹ ダルモッタラの PVin 会通については、Kataoka (forthcoming1), (forthcoming3)で取り上げている。

と āropita とを「異なったものとして決定することがない」とダルモッタラは述べている。石田氏の訳文を見てみよう。

石田 2014a:985 : …云々と説かれたすべてのことは、(知の) 形象と〈虚構されたもの〉を異なったものとして決定することがないために、ひとつであるという言語表現を許容して説かれたものと見られる。あるいはむしろ、そのような立場においては、〈虚構されたもの〉に対して「影像」と言わされたのであって、〈所取の形象〉に対して(「影像」と言わされた)ではない。(AP 239,7-11)

「〈虚構されたもの〉に対して「影像」と言わされた」という最後の一文から明らかなように、ダルマキールティが PV 3.164ab, 165 で pratibimba と表現したものは、āropita であつて grāhyākāra ではない、というのがダルモッタラの意図である。その根拠として「異なつたものとして決定することがない」という理由が述べられている。つまり、第一義的には grāhyākāra を意味するはずの pratibimba という表現を、āropita に対して転義的にダルマキールティが用いたことに問題はない、との趣旨である。ダルモッタラの解釈を補った PV 原文は以下のようになる¹¹²。

PV 3.164ab: vikalpapratibimbēsu (≈āropiteṣu) tannīṣṭheṣu nibadhyate/
 PV 3.165: vyatirekīva yaj jñāne bhāty artha pratibimbakam (≈āropitam)/
 śabdāt tad api nārthātmā bhrāntih sā vāsanodbhavā//

石田氏が訳出した AP の趣旨に関しては、チベット訳の曖昧さが残るとはいえ、「〈虚構されたもの〉に対して「影像」と言わされた」という最後の一文については誤解の余地はない。石田氏自身も次のように説明している。

石田 2014a:985 : ここでは、ダルマキールティは知の〈形象〉と〈虚構されたもの〉を区別せずに論じているとされる。しかし、あくまでもダルマキールティは〈虚構されたもの〉に対して〈影像〉という語を用いていると説明される。

石田氏自身が説明するように、ここで「区別せずに論じている」とされる〈形象〉と〈虚

構されたもの〉というのは、非外界対象である pratibimba の可能な二つの候補のことである。「思い込み」の対象となる非外界対象と外界対象のことではない。PV の引用に adhyavasāya という表現が出てこないことからも、ここでダルモッタラが言う「区別せずに論じている」という表現が、adhyavasāya と無関係であることが理解される¹¹³。ダルモッタラは PV における pratibimba を問題にしているのである。

ダルモッタラの会通方法は、PVin と PV のいずれにたいしても一貫している。ダルマキールティが認識内形象説の立場から svapratiḥbāsa や pratibimba を用いた場合、虚構説としてはそれを āropita に読み換えて理解しなければならない、ということである¹¹⁴。その根拠として「区別して理解しない」や「異なつたものとして決定することがない」という理由が持ち出されるのである。したがって、これ自体は、adhyavasāya の説明ではない。そうではなく、認識内形象は虚構されたものと区別して決定されることがないから、ダルマキールティが転義的な表現を用いていることに問題はないとの意である。

いま一度、石田氏の考えるダルモッタラ説の全体像を再構成・再確認しておく。概念知には二つの要素がある。所取の形象と虚構されたものである。このうち、所取の形象は、概念知の自己認識の対象であり、分別を交えない無分別知覚の対象である。いっぽう、虚構されたものは、有分別の概念知の確定対象である。「牛」を知覚した直後、人の頭の中には二つの要素が浮かんでくる。言語化される以前の分別を交えない顕現と、概念化作用を受けた後の分別を交えた対象である〈虚構されたもの〉である。しかし、人は、二つを別々に認識するわけではない。ここには「思い込み」が働く。すなわち、人は、所取の形象を虚構されたものと思い込む。ここで言う「思い込み」とは、付託のことである。すなわち、所取の形象の上に、虚構されたものを付託することである。また、この「思い込み」=「付託」は、区別しないことでもある。所取の形象を虚構されたものと区別しないことが「思い込み」である¹¹⁵。

¹¹³ ダルモッタラの PV 会通については、Kataoka (forthcoming1), (forthcoming3)で取り上げている。

¹¹⁴ 片岡 2010a:269, n.48 および 270, n.50 でも指摘したように、ダルモッタラは、AP 241.2 以下で、認識内の影像 (*buddhipratibimba) が、認識それ自体と非別である以上、独自相 (*svalakṣaṇa) として存在するので、分別対象でありえない、ということを繰り返し強調する（独訳は Frauwallner 1937:262）。そして、他者からの排除を分別対象・語意と認める tarkavid たるもの、影像を分別対象・語意と考えることはできない、ということを主張する。その意図は、ダルモッタラが認識内の影像を分別対象と認めることはありえない、ということである。その教証としてダルモッタラは、認識内形象に否定的な（それゆえダルモッタラに好都合な）ダルマキールティの発言（PV 1.71cd: jñānād avyatiriktaṃ ca kathām arthañātaram vrajet; cf. 片岡 2010a:275, n.69）を引用している。認識内形象という自相が抱える構造的問題については、片岡 2010a:269 を参照。

¹¹⁵ PVin における pravartanāt を石田氏は「(推理知, =概念知) は、……生じるから」と解釈してい

¹¹² 原文と和訳は戸崎 1979:264–265 を参照。

以上が石田氏の考えるダルモッタラ説の全体像である。いかがであろうか。個々のピースをつなぎ合わせた石田ダルモッタラ説の姿形は、極めてユニークである。既に指摘したように、そこには多くの問題がある。最大の問題は「〈所取の形象〉に〈虚構されたもの〉を付託する（重ね合わせる・区別して理解しない）」という部分である。赤松氏の考えるダルモッタラ説では、ここは「非外界対象である概念表象に外界対象実在性を付託理解する」となるところである。また、筆者の考えるダルモッタラ説では、ここは正しくは、「非外界対象である虚構されたものを外界対象だと思い込む」となる。赤松ダルモッタラ（付託説）、片岡ダルモッタラ（虚構説）、石田ダルモッタラ（虚構説+付託説）と、三者三様の姿を見せるダルモッタラであるが、その眞の姿はいかなるものなのだろうか。

略号表および参照文献

アポーハ論研究において特に重要な文献は、本文に引用しない文献も載せてある。1932年から1988年までの主な研究を年代順に並べたリストは片岡 2012d:110–111にある。

IABS: International Association of Buddhist Studies

IKGA: Institut für Kultur- und Geistesgeschichte Asiens

印仏研：印度学仏教学研究

東文研紀要：東洋文化研究所紀要

Apohaprakaraṇa (by Dharmottara)

AP See Frauwallner 1937.

Jñānaśrīmitranibandhāvalī

JNĀ *Jñānaśrīmitranibandhāvalī*. Ed. Anantalal Thakur. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1987.

Tattvasaṅgraha (by Apoha)

TSP *Tattvasaṅgraha* of Ācārya Shāntarakṣita. Ed. Dvārikadāsa Śāstrī. 2 vols. Varanasi: Baudha Bharati, 1981, 1982.

Nyāyabindu

NBT *Pandita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa*. Ed. Dalsukhbhai Malvania. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1971.

Nyāyamañjari

るため、石田氏が、思い込みと人の発動とをどのような関係にあるものと捉えているのかは、この一文の解釈だけからは明らかではない。

NM See Kataoka 2008, 2009, 2010b, 2011.

Pramāṇavārttika

PV 1 See PVSV.

PV 3 See Tosaki 1979, 1985.

Pramāṇavārttikatikā

PVT A Tibetan translation of Śākyabuddhi's *Pramāṇavārttikatikā*. D No. 4220. See also Inami et al. 1992.

Pramāṇavārttika-svavṛtti

PVSV *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti: the First Chapter with the Autocommentary*. Ed. Raniero Gnoli. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1960.

Pramāṇaviniścaya

PVin *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya, Chapters 1 and 2*. Ed. Ernst Steinkellner. Beijing–Vienna: China Tibetology Publishing House/Austrian Academy of Sciences Press, 2007.

Pramāṇasamuccaya(*vṛtti*)

PS(V) See Steinkellner 2005 for the first chapter and Pind 2009 for the fifth chapter.

Ratnakīrtinibandhāvalī

RNĀ *Ratnakīrtinibandhāvalīh*. Ed. Anantalal Thakur. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1975.

Ślokavārttika

ŚV *Ślokavārttika of Śrī Kumārila Bhaṭṭa*. Ed. Swāmī Dvārikadāsa Śāstrī. Varanasi: Tara Publications, 1978.

Ślokavārttika-Kāśikā

ŚVK See Kataoka 2014a.

Akamatsu, Akihiko (赤松 明彦)

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 "Vidhvādin et Pratiṣedhavādin: Double aspect présentée par la théorie sémantique du

- bouddhisme indien." *Zinbun*, 21, 67–89.
- 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 サキヤ・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』2, 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.
- 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.
- 1980 「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.
- 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 Pramāṇasamuccayavṛtti: 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.
- Inami, Masahiro, Kazunobu Matsuda, Tadashi Tani
- 1992 *A Study of the Pramāṇavārttikā by Śākyabuddhi from the National Archives Collection, Kathmandu. Part I. Sanskrit Fragments Transcribed*. Tokyo: The Toyo Bunko.
- 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 *anyāpoha*." In: *Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis. Proceeding 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, 197–210.
- 2014a 「ダルモッタラによる分別知の考察」『印度学仏教学研究』62–2, 988(77)–984(81).
- 2014b 「ダルモッタラ著『Apohaprakarana』の冒頭偈について」『奥田聖應先生頌寿記念 インド学仏教学論集』783–792.
- 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–I, 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* (東洋文化研究所紀要), 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* (東洋文化研究所紀要), 156, 498(1)–458(41).
- 2010a 「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.
- 2010b "A Critical Edition of Bhaṭṭa Jayanta's *Nyāyamañjarī*: Jayanta's View on *jāti* and *apoha*." *The Memoirs of Institute for Advanced Studies on Asia* (東洋文化研究所紀要), 158,

- 220(61)–168(113).
- 2011 “A Critical Edition of Bhaṭṭa Jayanta's *Nyāyamañjari*: The Buddhist Refutation of *jāti*.” *The Memoirs of Institute for Advanced Studies on Asia* (東洋文化研究所紀要), 160, 636(1)–594(43).
- 2012a 「言語哲学：アポーハ論」，桂紹隆・斎藤明・下田正弘・末木文美士（編）『シリーズ大乗仏教9 認識論と論理学』，春秋社，189–226.
- 2012b 「アポーハ論批判——*Nyāyamañjari*「クマーリラのアポーハ批判」章和訳——」，『哲学年報』（九州大学文学部）71, 47–85.
- 2012c 「ディグナーガの意味論をめぐって——有角性による推論の位置付け——」，『印度学仏教学研究』61-1, 425(94)–419(100).
- 2012d 「アポーハとは何か？」，『インド論理学研究』5, 109–134. (2012年11月刊行となるが実際に出版されたのは2013年4月である。)
- 2013a 「『ニヤーヤ・マンジャリー』『仏教のアポーハ論』章和訳」，『哲学年報』（九州大学文学部）72, 1–45.
- 2013b 「Dharmottara は Apoha 論で何を否定したのか？」，『南アジア古典学』8, 51–73.
- 2013c 「牛の認識は何に基づくのか？——ディグナーガのアポーハ論——」，『印度学仏教学研究』62-1, 448(81)–441(88).
- 2014a “Sucaritamiśra's Critique of *Apoha*: A Critical Edition of *Kāśikā ad Ślokavārttika apoha v.1*.” *The Memoirs of Institute for Advanced Studies on Asia* (東洋文化研究所紀要), 165, 362(1)–289(74).
- 2014b 「ジャヤンタの普遍論——*Nyāyamañjari* 和訳——」，『哲学年報』（九州大学文学部）73, 37–93.
- forthcoming1 “Dharmottara's Theory of Apoha.” *Journal of Indological Studies* (Kyoto University), 24. (2010年のインド思想史学会で発表した論考)。
- forthcoming2 “A Critical Edition of Bhaṭṭa Jayanta's *Nyāyamañjari*. II: The Section on Kumārila's Refutation of the *Apoha* Theory & III: The Buddhist Refutation of Kumārila's Criticism of *Apoha*.” (Revised versions of Kataoka 2008 and 2009.) Forthcoming in the proceedings of the Apoha Workshop, Vienna, 2012.
- forthcoming3 “Dharmottara's notion of āropita: superimposed or fabricated?” Forthcoming in the proceedings of the Apoha Workshop, Vienna, 2012.
- 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 「ジュニヤ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卷 インド仏教3』135–159.
- 2012 「仏教論理学の構造とその意義」，桂紹隆・斎藤明・下田正弘・末木文美士（編）『シリーズ大乗仏教9 認識論と論理学』，春秋社，3–48.
- Kitagawa, Hidenori (北川 秀則)
- 1965 『インド古典論理学の研究——陳那 (Dignāga) の体系——』，鈴木学術財団.
- McCrea, Lawrence J. and Parimal G. Patil
- 2010 *Buddhist Philosophy of Language in India: Jñānaśrīmitra on Exclusion*. New York: Columbia University Press.
- Lasic, Horst
- 2009 “Dignāga's Description of a Logical Mark in *Pramāṇasamuccaya* 2.5cd.” *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, 13, 2009, 7–22.
- Mookerjee, Satkari
- 1935(1997) *The Buddhist Philosophy of Universal Flux*. Delhi: Motilal Banarsi Dass. Reprint.
- Moriyama, Shinya (護山 真也)
- 2011 「ラトナキールティ著『多様不二照明論』和訳研究(上)」『南アジア古典学』6, 51–92.
- 2012 「ラトナキールティ著『多様不二照明論』和訳研究(下)」『南アジア古典学』7, 135–167.
- 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)
- Nakasuka, Miyuki (中須賀 美幸)
- 2014 「ダルマキールティの「付託の排除」論—adhyavasāya, niścaya, 知覚判断の関係をめぐって—」『南アジア古典学』9, 397–418.
- Ogawa, Hideyo (小川 英世)
- 1981a 「Jñānaśrīmitra の Apoha 論」『印度学仏教学研究』29-2, 160–161.
- 1981b 「ジュニヤ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).” In: *Dharmakīrti's Thought and Its Impact*

- on Indian and Tibetan Philosophy*, ed. by Shoryu Katsura, 267–286.
- 2009 “Bhartṛhari on Unnameable Things.” In: *Logic and Belief in Indian Philosophy* (*Warsaw Indological Studies* 3), edited by Piotr Balcerowicz, 415–430.
- 2013 “Existence and meaning: Indian grammarians’ approach to ‘existence’.” A draft presented at the International Workshop held at Ryukoku University on 2013.4.13, *The Ontology of Asian Philosophy: Perspectives from Buddhist Studies and Analytic Philosophy*. (龍谷大学における国際ワークショップでの発表の配布資料)
- Oki, Kazufumi (沖 和史)
- 1998 「svapratibhāse 'narthe 'rthādhyavasāyena pravṛtteḥ」『信心の社会性 仲尾俊博先生追悼論文集』201–213.
- Pind, Ole Holten
- 1999 “Dharmakīrti’s Interpretation of *Pramāṇasamuccayavṛtti* V 36: śabdo 'rthāntaranivrttivisistān eva bhāvān āha.” In: *Dharmakīrti’s Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*, ed. by Shoryu Katsura 317–332.
- 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)
- Raja, Kunjunni K.
- 1977 *Indian Theories of Meaning*. Madras: The Adyar Library and Research Centre. (Reprint)
- 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 Kumar
- 2011 “The Apoha Theory of Meaning.” In: *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition*, Mark Siderits, Tom Tillemans, Arindam Chakrabarti eds., Columbia University Press, 170–206.
- Steinkellner, Ernst
- 2005 *Dignāga’s Pramāṇasamuccaya*, Chapter 1. (www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga_PS_1.pdf)
- Tillemans, Tom J.F.
- 2011 “How to Talk about Ineffable Things: Dignāga and Dharmakīrti on *apoha*.” In: *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition*, Mark Siderits, Tom Tillemans, Arindam Chakrabarti eds., Columbia University Press, 50–63.
- Tosaki, Hiromasa (戸崎 宏正)
- 1979 『仏教認識論の研究』上, 東京: 大東出版社.
- 1985 『仏教認識論の研究』下, 東京: 大東出版社.
- Watson, Alex and Kei Kataoka
- forthcoming “The *Apoha* Section of the *Nyāyamañjari*.” Forthcoming in the proceedings of the *Apoha* Workshop, Vienna, 2012.