

九州大学大学院人文科学研究院
「哲 学 年 報」第 74 輯 抜 刷
2 0 1 5 年 3 月 発 行

仏教の普遍批判
— *Nyāyamañjarī* 和訳 —

片 岡 啓

仏教の普遍批判

——*Nyāyamañjari* 和訳——*

片 岡 啓

解題

本稿は、先に『東洋文化研究所紀要』第160冊誌上に発表した校訂本“*A Critical Edition of Bhāṭṭa Jayanta's Nyāyamañjari: The Buddhist Refutation of jāti.*”(Kataoka 2011)に対応する和訳である¹。なお、以下では、便宜的に、Kataoka 2011, 2008b, 2009b, 2010cの校訂を、それぞれ、NM apoha I, II, III, IVと略記する。II, III, IVについては、既に、対応する和訳を、片岡 2012b, 2013a, 2014bとして『哲学年報』に掲載した。本稿は残るNM apoha Iの和訳である。

1. NMの構成から見た本節の位置付け

NM apoha I～IVは、全十二日課からなるNMの第五日課冒頭に位置する。そこでは「言葉は対象に触れない」(śabdānām arthāsaṃsparśitvam)という仏教徒の主張をめぐって議論が展開される。NMは、NSの定義スートラのみを取り上げ、順に議論する。その中でも、第三日課から第六日課の四日課は、証言定義スートラであるNS 1.1.7だけに費やされる。第五日課冒頭の議論の位置付けを見るために、まず、第三日課から第六日課の全体の構成を、ジャヤンタ自身の意図に最大限配慮しながら確認する。というのも、ジャヤンタ自身が、ヴェーダが正しい認識手段であることを否定することになる「諸過失」のリストを列挙することで、第三～第六日課の主題を実質的に提示しているからである。諸過失の具体的な内容はNM I 412.14-414.17（表III-3）で列挙されている²。ジャヤンタがリストで明示する主題以外はサンスクリッ

ト表題を括弧内に記す³。右端は対応するマイソール版の巻・頁である。

III

1. スートラ解釈 (*sūtravyākhyāna* I 396-401)
2. 証言という認識手段の別立て (*pramāṇāntaratva* I 401-412)
3. 過失の列挙 *dosoddeśa* I 412-414
4. 言葉は対象に触れない *arthāsamsparsitva* I 415-419
5. 真の自律性・他律性 (*prāmāṇyasyavastvaparatastva* I 419-451)
6. 誤謬論 (*khyātivāda* I 451-481)
7. 証言の真の他律性 (*śabdaprāmāṇyaparatastva* 481-483)
8. 主宰神論証 (*iśvarasiddhi* 484-512)⁴
9. 音声の常住性 *śabdanityatā* I 513-572

IV

1. ヴェーダの人為性 *vedapauruṣeyatva* I 573-586
2. ヴェーダ作者 *vedakartṛ* I 586-590
3. 語意関係 *śabdārthaśambandha* I 591-603
4. 信頼できる人によって説かれた *āptoktatva* I 603-614
5. アタルヴァ・ヴェーダの権威 (*atharvavedaprāmāṇya* 614-629)⁵
6. 聖典の権威 *āgamaprāmāṇya* I 629-649⁶
7. ヴェーダの過失 *vedadoṣa* I 649-667
8. 意義説明等 *arthavādādi* I 667-690
9. ヴェーダの内容 *vedārtha* I 691-702

V

1. 言葉は対象に触れない *arthāsamsparsitva* II 3-47
2. 語意 *padārtha* II 47-69
3. 文意 *vākyārtha* II 69-142

VI

1. 文意理解の原因 (*vākyārthabodhakāraṇa* II 143-219)
2. ヴェーダ文意理解の手段 (*vedārthāvagamopāya* II 219-262)

1.1. 第三～第六日課の内容梗概

表III-1の「スートラ解釈」から分かるように、ここでIII-VIという四日課全体の議論は、NS 1.1.7: *āptopadeśah śabdah*（信頼できる人の教示が証言である）という証言定義スートラに従属している。正しい言葉とは何か（更にはヴェーダが正しいのは何故か）という大枠の議論の中に、様々な下位の議論をジャヤンタは詰め込んでいるのである。ヴェーダが正しいということを証明するためには、まず一般的に、言葉が正しいとはどういうことを明らかにしなければならない。そのためには、前提となる様々な議論が必要となる。

そもそも正しい言葉（証言）は別個の認識手段として立てる必要があるのか、推論に還元できるのではないか。証言の別立てについての議論が必要となる（III-2）。過失の列挙（III-3）の次に、言葉が対象に触れるのか否かが自律・他律の観点から検討される（III-4）。続いて、いわゆる認識一般の真理論が展開され（III-5）、その裏返しとしての誤謬論が続く（III-6）。次に他律的真が言葉に適用され（III-7）、さらに、「信頼できる人の教示」という証言の性格規定がヴェーダに適用される中で、ヴェーダの作者としての主宰神の論証が展開される（III-8）。第三日課の最後（III-9）では音声の常住性・非常住性が扱われる。以上、第三日課では、言葉一般の正しさを証明するのに必要となる一般的議論が展開されている。

第四日課はこれに対して、特にヴェーダに関わる議論が展開される。まずヴェーダの人為性（*pauruṣeyatva*、すなわち、何らかのアートマンによって作られたこと）が議論され（IV-1）、ヴェーダの作者についての議論が続く（IV-2）。次に主宰神のもう一つの重要な性格規定である語意関係作者としての側面を取り上げる中で、言葉（単語）と意味の関係についての議論が展開される（IV-3）。ヴェーダ作者である *āpta* が主宰神（アートマンの一種）として定まった所で、次に、*āptoktatva* という性格規定が検討される（IV-4）。次に三ヴェーダが主宰神の作であるというのはいいとしても、果たしてアタルヴァ・ヴェーダが主宰神の手になるものか否か、すなわち、アタルヴァ・ヴェーダの権威が議論される（IV-5）。

以上がヴェーダが正しい認識の手段であることの議論であったのに対して、

次に、同じ議論がヴェーダ以外にも当てはまるのかどうか、すなわち、ヴェーダ以外の聖典(宗教)についての正しさが取り上げられる(IV-6)。次にヴェーダそれ自体に見られる様々な過失(例えはヴェーダが保証した果報が実際に得られない等の嘘)が取り上げられる(IV-7)。次に非現実的な内容を有する意義説明部(釈義)などの権威の正当化がなされる(IV-8)。第四日課の最後では、「為されるべきこと」(kārya)と「既に成立しているもの」(siddha)というヴェーダの二つの内容についての議論が展開される。すなわち、ウパニシヤッドの権威が扱われる(IV-9)。

第五日課では、普遍等の実在を言葉の意味とする実在論を否定する仏教のアポーハ論が取り上げられ、言葉が対象に触れることが証明される(V-1)。次に、語意論(V-2)、文意論(V-3)が展開される。

第六日課では、文意理解の原因が議論され、その中で、スポーダ論および文意理解論(abhihitānvaya説など)が展開される(VI-1)。最後に、人為文と対比された上でのヴェーダ文の意味理解が問題とされ、いわゆる「文法学論題」がここに組み込まれる(VI-2)。

1.2. アポーハ論批判の位置付け

表からも分かるように、「言葉は対象に触れない」という主題は、二箇所(III-4, V-1)で分かれて議論されている(表内太字強調)。この議論の役割については、III-4の議論が開始される直前に位置するジャヤンタの次の文章(NM I 415.2-3)が示唆を与える⁷。

これに答える。以上の諸過失は残らず全て、順に、後から排斥されよう。したがって不信は無用。ヴェーダが正しい認識の手段であることは搖るぎなく定まっていると、君(長寿の方)は理解せよ。

まず、「ヴェーダが正しい認識の手段であること」が、III-VI全体の大きな主題であることが確認できる。それを否定する議論として「以上の諸過失」が列挙されていた。「言葉は対象に触れない」という主題も、その一つである。

まず、ヴェーダが正しいということを言うためには、単語の意味の議論が

必要となる。そして、普遍等が単語の意味であることを議論する(V-2)前に、前提として、単語が実在する対象に触れないという仏教徒の学説(アポーハ論)を否定しておく必要がある(V-1)。V-1に関してジャヤンタが想定する論理構造を整理すると次のようになる。

単語は実在対象に触れないことはない



単語は普遍等を理解させる



言葉は正しい認識の手段である



ヴェーダは正しい認識の手段である

このように、本稿で訳出する議論全体は、大きくは証言定義ストラに従属するのであり、最終的には、ヴェーダが正しい認識の手段であることを証明に寄与するものである⁸。

1.3. 二つの議論の役割分担

次に、III-4とV-1の役割分担を確認することでV-1の議論内容を明確にする。NM第五日課冒頭においてジャヤンタは、まず、「言葉は対象に触れないと言っていたが」(yad uktam ... arthāsamśparśinah śabdā iti)と述べ、言葉が実在する対象に触れないとする仏教徒の主張に再言及する。既に触れた話題が、V-1で再度取り上げられることを明確にしているのである。ここでジャヤンタは、V-1の位置付けを示している。彼が意図した構成を確認するには、ここで言及されている箇所に戻らねばならない。それがIII-4(第三日課NM I 415.5-419.18)である。III-4の結部を見よう⁹。

それゆえ、このように【聞き手の】認識が対象通りでないのは、話しが悪い人であることに起因する。したがって、「言葉は【他に依らずに】自ずから(本性上)対象に触れないものである」ということはない。

いっぽう、普遍等という〈言葉の対象〉を排斥することによって〔言葉が〕対象に触れないことを主張していたが、それについては、後ほど否定されよう。

ここで問題となっているのは次の二つの主題である。

- A. 言葉が対象に触れないのは自ずからか (III-4=NM I 415.5-419.13)
- B. 普遍等は言葉の対象なのか (V-1=NM II 3.9-47.4)

佛教徒は言葉が対象に触れないのを「自ずから」(svataḥ) すなわち、言葉それ自身の本性に起因するものとする。すなわち「対象に触れないのは言葉の本性に他ならない」(NM I 415.9: svabhāva eva śabdānām arthāsaṃsparśitvam) と考える。逆にニヤーヤの定説では、言葉が対象に触れるか否かは、「他から」(parataḥ) すなわち、話者の良性(guṇa)・悪性(dosa)に左右される。また、佛教徒はアポーハを言葉(単語)の対象とし、普遍等という実在が言葉の対象であることを否定し、ニヤーヤ学説を批判する。すなわち、普遍の実在性を幾つかの観点(認識手段・個物と別か否か・帰属の仕方)から否定することで、普遍等が言葉の対象としては成り立たず、かわりにアポーハを言葉の対象として立てるアポーハ論によって、言葉が対象に触れないことを佛教徒は主張する。「普遍等ではなくアポーハが言葉の対象である」というのがアポーハ論の基本的主張である。

前者Aについては、III-4 (NM I 415.5-419.13) で議論され、後者Bについては後ほど、すなわち、V-1において議論されることが予告されている。本論文で和訳する箇所は、そこで予告されている箇所であるV-1の冒頭にある。

1.4. 本節の役割

既に述べたように、「言葉は普遍等の実在対象に触れないのか」という主題は、NMの中では、二箇所 (III-4, V-1) に分けて議論されている。本稿の和訳箇所 (NM apoha I) は、その中でも、普遍等を言葉の対象として認

めない佛教説の排斥を主眼とした節の中に位置する。筆者の四つの校訂テクスト (Kataoka 2011, 2008b, 2009b, 2010c)との対応も含めて示すと以下のような構成となる。

言葉は対象に触れない (arthāsaṃsparśitva)

III-4. それは言葉の本性に起因するのか (I 415.5-419.13)

V-1. 普遍等は言葉の対象なのか (II 3.9-47.4)

NM apoha I. 序 (II 3.9-5.14) Kataoka 2011

NM apoha I. 佛教徒による普遍批判 (II 6.2-14.13) Kataoka 2011

NM apoha II. クマーリラによるアポーハ批判 (II 14.15-21.15)
Kataoka 2008b

NM apoha III. 佛教徒による反論 (II 21.18-29.4) Kataoka 2009b

NM apoha IV. ジャヤンタの定説 (II 29.7-47.4) Kataoka 2010c

ジャヤンタは、まず、序において言葉の分類を示す。すなわち、語意論で問題となる言葉の範囲を明確にする。その後に、佛教徒による普遍批判を紹介する。以下、順に内容を見ていく。

2. 言葉の分類

ジャヤンタは、NM apoha I 1.2-1.4で言葉(sabda)の分類を示している。整理すると以下のようになる。

言葉 sabda

1. 語 pada

1.1. 名詞 nāman (subanta), ただし upasarga, nipāta, karmapravacanīya を含む

1.1.1. 普遍語 jātiśabda (NM II 5.4-64.6)

1.1.2. 実体語 dravyaśabda (NM II 64.8-16)

1.1.3. 性質語 guṇaśabda (NM II 65.2-14)

1.1.4. 行為語 kriyāśabda (NM II 65.16-66.14)

- 1.1.5. 前綴辞 *upasarga* (NM II 67.2-68.10)
- 1.1.6. 不変化辞 *nipāta, karmapravacanīya* (NM II 68.11-13)
- 1.2. 定動詞 *ākhyāta* (*tiñanta*), 文意論で取り上げる
2. 文 *vākyā* (NM II 69.8-142.20)

MBhに見られるように、語意論は基本的に、「牛」等という普遍語に関して議論される。デイグナーガもその伝統に則って、PS 5.2aにも確認できるように、普遍語を主として取り上げる。そして、PS 5.35に確認できるように、有性 (*sattā*)、実体性 (*dravyatva*)、地所成性 (*pārthivatva*)、木性 (*vrksatva*)といった普遍の階梯を前提としている。

その一方で、「少なくとも、適用原因を持つ語に関しては、他者の排除によって意味を表示するというのは正しいが、固有名に関してはどうか」¹⁰という言明から示唆されるように、適用原因を持つ語 (*naimittikāḥ śabdāḥ*) 全てに関して、アポーハ論が当てはまるとデイグナーガは考えている。ここで彼が「適用原因を持つ語」として考えているのは、PSV ad 1.3dからも確認できるように、普遍名詞、性質名詞、動作名詞、実体名詞である。すなわち、「牛」等という普遍名詞のみでなく、性質名詞、動作名詞、実体名詞のいずれに関しても、同じ議論が適用できることを前提としている。そして、「ディッタ」等という固有名の場合も、同じく、他者の排除によって意味を表示するとデイグナーガは考えている。

デイグナーガのアポーハ論を批判するクマーリラは、言葉の分類を念頭に置きながら、デイグナーガの議論から漏れた語について、果たして同様にアポーハ論が当てはまるのか否かを問いただす。すなわち、定動詞 (SV apoha 139-142ab)、否定辞 *nañ* (142cd)、ca 等の不変化辞 (143ab)、文 (143cd)、*anyāpoha* という語 (144ab)、*prameya, jñeya* 等 (144cd-146ab)、*evam* 等 (146cd) である。また、クマーリラは、形相論題冒頭 (TV ad 1.3.30, 289.21-23)において、名詞・定動詞・前綴辞・不変化辞のうちの名詞、さらに、名詞である普遍語・性質語・行為語・実体語・固有名・代名詞の中でも普遍語、さらに、普遍語の中でも特に「牛」という語を例にとって考察が為されることを断っている。

クマーリラの議論を受けて、ジャヤンタも、クマーリラによるアポーハ批判を紹介する中で、*sat, jñeya* 等 (Kataoka 2008b: § 7)、*apoha* という語 (§ 8)、否定辞 *nañ*、前綴辞 (*upasarga*)、不変化辞 (*nipāta*)、定動詞を問題としている (§ 9)。さらに、上表から確認できるように、彼自身、定説の中で、言葉の分類を念頭に置きながら、漏れなく議論を尽くそうとしている。十全性を尽くそうとする議論の発展具合が見て取れる。

3. 前主張と後主張との対応関係

本節は仏教による普遍批判と仏教による立論とからなる。仏教による前主張について、ジャヤンタは、後に NM apoha IV (和訳は片岡 2014b) で回答を与える。I と IV の各節 (対応する部分だけ抽出) の対応を示すと以下のようになる。

仏教による実在論への論難 (dūṣana)

2. 実在する普遍を捉える認識手段はない (I 2 → IV 1)
3. 個物と別に共通性はない (I 3 → IV 3.2.1-3.2.2)
4. 帰属の説明不可能
 - 4.1. ニヤーヤ説の検討 (I 4.1 → IV 3.2.3)
 - 4.2. ヴァイシェーシカ説の検討 (I 4.2 → IV 3.2.4-3.2.7)
 - 4.4. 遍在性の検討 (I 4.4 → IV 3.3)
 - 4.5. クマーリラ説の検討 (I 4.5 → IV 2-3.1)

仏教によるアポーハ論の立論 (sādhana)

5. 随伴相の認識の正当化 (I 5 → IV 3.4.1-3.4.5.5)
6. 言葉と推論の働きの正当化 (I 6 → IV 3.5)

内容は大きく、仏教による普遍批判という前半の論難と、仏教による立論という後半に分かれる。それぞれの内容を、前主張と後主張の対応に注意しながら、主にジャヤンタが NM apoha IV においてどのように回答するのかという後主張に重心を置いて、次に見ていく。

なお、普遍論では、同じ対象の異なる側面を指すのに様々な同義語・類語

が用いられる。簡潔に整理すると以下のようになる。まず、ヴァイシェーシカの最も基本的な対立軸として、特殊 (*viśeṣa*) と共通性 (*sāmānya*) の対立がある。特殊は「[他から] 排除されたもの」(*vyāvṛtta*) である。いっぽう、共通性は、「同じ拠り所を有するもの」(*sādhāraṇa*) であり、「随伴するもの」(*anugāmin, anugata, anuvṛtta*)、「[一貫して] 織り込まれたもの」(*anusyūta*)とも形容される。共通性 (*sāmānya*) に実在性というニュアンスが付与され、牛性などの〈全体としての本質的属性〉が意図される時には「普遍」(*jāti*)という語が用いられる。普遍の拠り所については「普遍を持つもの」(*jātimat*)という表現が用いられる。それが指すのは、具体的な一個一個の、他と非共通の個物 (*vyakti*)、個体 (*pindā*) である。ジャヤンタは、対としては、「普遍と個物」(*jāti-vyakti*) という表現を用いる。仏教では、自相 (*svalakṣaṇa*) という語が共通相 (*sāmānyalakṣaṇa*) と対立して用いられる。また、仏教では共通相は非実在であり、自相のみが実在とされるので、単に「実在」(*vastu*)とも表現される。

viśeṣa ⇌ *sāmānya*

vyāvṛtta, vibhakta ⇌ *anuvṛtta, anugāmin, anugata, anusyūta*

asādhāraṇa ⇌ *sādhāraṇa*

vyakti, pindā, svalakṣaṇa, vastu, jātimat ⇌ *jāti*

3.1. 普遍の知覚 (I 2→IV 1)

前主張である NM apoha I 2.1において仏教徒は「感覚器官から生じる認識は共通性を把握し得るものではない」(*sāmānyagrahananipuṇam akṣajam jñānam bhavati*) と述べ、共通性が知覚によって把握されえないことを主張する。そして、順に、無分別知覚 (I 2.2)・知覚判断すなわち対論者の言うところの有分別知覚 (I 2.3)・推論と証言 (I 2.4) が、普遍を捉え得ないことを明らかにする。これに答える NM apoha IV 1 全体の議論の趣旨は以下のようになる。

A. 主張：普遍等が存在する

- B. 理由：普遍等を捉える正しい認識があるから
- C. 説明：無分別の段階の知覚によって共通性が捉えられる
- D. 事例：その証拠となる五事例

実在する普遍を捉える正しい認識手段がないことから普遍は存在しないと主張する仏教徒に対して、普遍が存在することを、後主張でジャヤンタは主張する。そして、普遍が存在する根拠として正しい認識のあることを理由として出す。具体的には仏教も正しいと認める無分別の段階での知覚である。すなわち、普遍は、無分別の段階の知覚によって正しく捉えられている。その具体例として彼は五つの事例を挙げる。ラクダの隊列の知覚、四本の指の知覚、牛の想起を引き起こす知覚、再認識（知覚の一種）、穀粒の共通性の知覚である。

3.1.1. 事例 1：ラクダの隊列

3.1.1.1. 有分別の知覚はあるのか？ (IV 1.1)

仏教では「無分別知=知覚」と考え、有分別の知覚を認めない。いっぽうジャヤンタは、無分別知に後続する有分別の認識を正しい知覚と認める。後続する認識も外界対象を正しく捉え、外界対象に触れているのである (NM apoha IV 1.1)。

3.1.1.2. 無分別知に何が現れているのか？ (IV 1.1-1.2)

有分別知が正しい知覚かどうかに関して、両者の主張は平行線のままである。そこでジャヤンタは、いったん譲歩を示し、無分別知のみを正しい認識と認め、有分別知の地位については議論を棚上げする。そして、無分別知に何が現れているのかを問う。仏教では、無分別知には、他（同類・異類）から排除された相である自相のみが現れていると考える。いっぽうジャヤンタは、排除された相のほかに、随伴した相である共通性も現れていると考える (NM apoha IV 1.1)。

しかし、最初の一瞬間で終わる無分別知の内容について議論しても容易に決着はつかない。そこで、まず、後続する有分別知の内容を分析することで

無分別知の内容を探るという方策がとられる。これは推論に基づく方途である (NM apoha IV 1.2).

3.1.1.3. 無分別知に後続する共通性の判断はどこから来たのか? (IV 1.2.1)

仏教では、感官に基づく最初の認識（無分別知）に、他から排除された相である自相のみが現れていると考える。そして、後続する認識である有分別知に、随伴した相である共通相が現れると考え、この共通相を非実在とする。すなわち、有分別知は、外界対象に触れないとする。そして、共通相の認識を「言葉に基づく認識」(śabda) と捉え、その直接の原因を、先行認識である無分別知ではなく、言葉にあると考える。

- | | |
|--------|--------------|
| 1 無分別知 | 自相（排除相） |
| 2 有分別知 | 共相（随伴相） ← 言葉 |

いっぽうジャヤンタは、感官に基づく最初の認識に、他から排除された相である個物と随伴した相である共通性の両者が現れていると考える。すなわち、随伴相も現れているとする。そして、この共通性をも捉える無分別知が直接の原因となって、後続認識において共通性の判断 (sāmānyādhyaivasāya) があるとする。有分別知における「牛だ」という共通性の判断の原因を、言葉ではなく直前の無分別知に求めるのである。

- | | |
|--------|----------|
| 1 無分別知 | 共通性 + 個物 |
| ↓ | |
| 2 有分別知 | 共通性 |

ジャヤンタは仏教説を次のように批判する。有分別知における共通性の判断が「言葉に基づく認識」でありえないことは、言葉を知らない人の事例から判明する。ラクダを全く見たこともなく、「ラクダ」という言葉を知らない南インドの人は、「ラクダ」とその対象との語意関係を知らない。しかし、彼も、ラクダの隊列を見れば、そこにラクダ性という共通性を、言語を介在

させることなくとも、立派に認識することができる。したがって、共通性の判断は「言葉に基づく認識」ではありえない。その原因是、直前の無分別知に求めざるを得ない。すなわち、直前の無分別知というブラックボックスに、共通性も現れていたと推測できるのである (NM apoha IV 1.2.1).

3.1.1.4. 可能な仏教からの反論

上の方策は、「無分別知⇒有分別知」という連続する二つの認識について、確認可能な後続認識の内容から、先行するブラックボックスである無分別知の内容を探るというものであった。結果から原因を探る推論である。しかし、言葉を知らない幼児にも共通性の認識があることは、ダルモッタラも認めるところである (NBT ad 1.5)。仏教徒は、潜在印象により上の共通性の判断を説明することができる。したがって、ジャヤンタの上の批判方法は、仏教徒に対しては無効である。この点についてジャヤンタは何も言及しないまま、重ねて次の批判に移る。

3.1.2. 事例2：共通性のいきなりの知覚 (IV 1.2.2)

ラクダを見たことがなく「ラクダ」という言葉も知らない人がありうる事例1に続いてジャヤンタは、いきなり四本の指を知覚する事例を取り上げる。この事例2は、ラクダの事例1とは違って、先行認識のない共通性の知覚事例として意図されている。つまり、この時、一本一本の指という、他から排除された相と同時に、指性という随伴した相も捉えられている (NM apoha IV 1.2.2)。すなわち、無分別の知覚が、排除相と共に随伴相も捉える。ここでは無分別知の内容が、推論ではなく知覚によって直接に示されている。すなわち、いきなり無分別知に指性という共通性が現れる事例を取り上げているのである。しかし、上でジャヤンタ自身が、一瞬間に終わる無分別知の内容について直接的に議論しても決着を見ないと述べていたように、仏教徒は、ジャヤンタに対して容易に反論できるであろう。すなわち、実際には、指性の認識は、一瞬後の有分別知によるものであると。

3.1.3. 事例3：想起 (IV 1.2.3)

次にジャヤンタは、想起の検討を行う。昨日、牛₁を見て、今日、牛₂を見たとき、牛₁を思い出すのが経験される。ここで、今日の牛₂の知覚内容が問題となる。すなわち、記憶を呼び覚ますもの、潜在印象を目覚めさせるもの(ubodhaka)としての今日の知覚の内容である。この知覚に牛性が現れていないならば、牛₁を思い起こすきっかけは何もないはずである。したがって、知覚に牛性が現れていることが判明する(NM apoha IV 1.2.3)。ジャヤンタは言及しないが、仏教徒にとってみれば、この共通性の認識は本質的に誤謬でしかない。

3.1.4. 事例4：再認識 (IV 1.2.4)

ジャヤンタは、次に、再認識の検討に入る。ニヤーヤでは再認識も知覚の一種である。牛₁を見てから牛₂を見るとき「これはあれと同じだ」という再認識が生じる。この正しい知覚の一種である再認識の対象は牛性しかありえない。すなわち、再認識という知覚の対象として牛性という共通性があることになる(NM apoha IV 1.2.4)。ジャヤンタは言及していないが、仏教徒であれば、牛₁と牛₂を同一視する再認識も誤謬に過ぎないと答えるだろう。

3.1.5. 事例5：随伴相のみの無分別知覚 (IV 1.2.5)

穀粒の堆積を見る場合、一個一個の穀粒の自相は捉えず、随伴相のみを捉える。ここでは、無分別の知覚によって随伴相のみが捉えられている(NM apoha IV 1.2.5)¹¹。

3.1.6. 五例の評価

以上、ジャヤンタは、無分別知が随伴相を捉える証拠として、五つの例を示したことになる。

1. 言葉を知らない人：無分別知（随伴相）←有分別知（随伴相）
2. 四本指：いきなりの知覚（随伴相・排除相）
3. 記憶を呼び起こす知覚（随伴相）←想起

4. 再認識（随伴相）

5. 穀粒：無分別の知覚（随伴相のみ）

最初の事例の際には、微小な時間しか持続しない一瞬の無分別知の内容について言い争っても仕方ないので(NM apoha IV 1.1)、無分別知に後続する認識の内容を検討することで決着をつけようと言っていた(IV 1.2)にもかかわらず、ジャヤンタは、四本指(IV 1.2.2)と穀粒(IV 1.2.5)の事例では、最初にある無分別知の内容について取り上げている。これらについて、仏教徒は、実際には、後続する分別知の内容でしかないと回答できるであろう。議論は互いの主張を言い合うだけの平行線を辿ることになる。また、そのほかについても、既に述べたように、ジャヤンタの議論は、仏教徒にとっては、容易に回答可能なものである。NM apoha IV 1での回答は、仏教徒の論難を説得力をもって排したというよりは、普遍の認識手段に関するニヤーヤの基本的立場を鮮明にしたものと評価できよう。

3.2. 個物と別に共通性はあるのか？(I 3→IV 3.2.1-3.2.2)

前主張部(I 3)で仏教徒は、共通性が個物に帰属する可能な選択肢を様々に検討し、そのいちいちを批判することで、共通性の非実在性を示している。ジャヤンタは、後主張部で、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカに向けられた批判に答える。まず、共通性の実在については知覚が証拠となる。これにより共通性の非実在性を主張する仏教徒の批判全てに答えたことになる(NM apoha IV 3.2)。しかし、「共通性を捉える知覚がある」だけでは議論にならないので、次にジャヤンタは、仏教徒の議論のいちいちに丁寧に回答する。

前主張部において仏教徒は、個物とは別に普遍が存在しないことの根拠に三つを挙げている。すなわち、個物と別に普遍が見られないこと(NM apoha I 3.1)、場所の区別が把握されないこと(I 3.2)、個物が把握されないと普遍の把握もないことである(I 3.3)。

3.2.1. 排除相と別に随伴相の認識がある(I 3.1→IV 3.2.1)

まず、「個物と別個に共通性が見られることはないので共通性は存在しな

い」という批判にたいしては、NM apoha IV 1で挙げた様々な事例をもって答える。すなわち随伴相の認識、排除相の認識は別々にある（IV 3.2.1）。

3.2.2. 共通性は個物に依拠している（I 3.2-3.3→IV 3.2.2）

「共通性は個物と別の場所に把握されない」「個物が把握されないと共通性も認識されない」という批判にたいしては、共通性が存在しないからではなく、共通性が個物に依拠しているという客体側の事情をもって回答する（IV 3.2.2）。

3.3. 帰属の説明方法（I 4→IV 3.2.3-7）

前主張部で仏教徒は「帰属の説明がつかない」という批判を共通性に対して行っている（NM apoha I 4）。まずニヤーヤの見解が批判され（I 4.1）、次に、ヴァイシェーシカへの批判が行われる（I 4.2）。これに対してNM apoha IV 3.2.3, 3.2.4-3.2.7で順にジャヤンタは回答する¹²。

3.3.1. 共通性独自の帰属の仕方（I 4.1→IV 3.2.3）

牛₁や牛₂といった多数の個物に牛性が帰属する場合、その牛性は、部分をもって帰属するか、全体をもって帰属するか、いずれかである。まず、部分をもって帰属する場合、牛性の一部分₁をもって牛₁に帰属し、また別の一部分₂をもって牛₂に帰属することになる。しかし、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカでは牛性に部分を認めていないので、このような帰属の仕方は牛性の場合には認められない。逆に、牛性がその全体をもって牛₁に帰属するとする場合、牛性は牛₁に行き渡りそこで完結しているので、牛₂には帰属しえないことになる。「個物毎に全体をもって普遍は帰属する」という帰属のあり方は認められないものである。

これに対してジャヤンタは、現にそのような帰属のあり方が見られるのだから、その点を我々に責めても仕方ないと回答する。類例のない帰属の仕方であるが、そもそも、推論と違って、知覚の場合、同類例を示す必要はないのである（IV 3.2.3）。

3.3.2. 内属をめぐる派生的議論（I 4.2→IV 3.2.4-3.2.7）

次にジャヤンタは、その帰属に関する派生的議論に入る。前主張におけるヴァイシェーシカ批判（I 4.2）への回答である。すなわち、内属・不可離関係（IV 3.2.4）¹³、個物の誕生と共通性の帰属の同時性（IV 3.2.5）、遍在者間の関係（IV 3.2.6）である。そして、花弁の一つ一つに部分をもって帰属する花輪の糸や、一頭毎に一つ一つの首輪がその全体をもって帰属しているといった事例¹⁴とは異なる帰属の仕方を普遍に認めるべきことを再度確認する（IV 3.2.7）。IとIVの対応は複雑であり入り乱れている。前主張の内容から対応を整理すると以下の様になる。

内属（I 4.2.1→IV 3.2.4）

実体・性質の関係（I 4.2.2→IV 3.2.4）

不可離関係（I 4.2.3→IV 3.2.5-3.2.6）

部分と全体（I 4.2.4→IV 3.2.4）

3.3.3. 普遍の遍在性（I 4.4→IV 3.3）

前主張部で仏教徒は、普遍の遍在を取り上げ、それを批判している。その際、ニヤーヤ内部の異説を考慮して、全ての場所に遍在するという説（sarvasarvagatatva）と、個物の全てに遍在するという説（pindasarvagatatva）とを分けて批判する（I 4.4）¹⁵。ジャヤンタは、後主張部でも二つに分けて、いずれについても回答する（IV 3.3）。

3.3.3.1. 全ての場所に遍在する（I 4.4.1→IV 3.3.1）

全ての場所に普遍が遍在するにもかかわらず、全ての場所に見られるわけではないのは何故か、という批判に対してジャヤンタは、開顯者となる個物が必要であることをもって答える。すなわち、開顯者である個物としての牛がいるところにのみ牛性は見られる。また、個物としての牛とともに牛性が移動するわけではなく、牛性は遍在し、目の前の牛により、その時その場でのみ、牛性は開顯される（IV 3.3.1）¹⁶。

3.3.3.2. 個物に遍在する (I 4.4.2→IV 3.3.2)

以上はニヤーヤの通常説であり、ジャヤンタも特に帰属に限定は加えていない。これに対して個物の全てに遍在するという説を、ジャヤンタは、「自派の或る者達」(svayūthyaiḥ kaiścit) が奉持する説として紹介する。ウッディヨータカラに見られるので、恐らく、NVに従う「アーチャーリヤ達」の説と考えられる。ここでは、ウッディヨータカラにも見られる「生まれると同時に普遍と関係する」という説が言及されている (NM apoha IV 186(95).12-185(96).1)¹⁷。先行する IV 3.2.5において、この同時説が「アーチャーリヤ達」の説として紹介されていることも、この帰属を支持するものである。どうして仔牛は生まれると同時に牛性と関係して生まれるのか、という疑問に対してジャヤンタは、現にそのようなものとして見られるのだからその理由を問うても仕方ないと答える。すなわち実在の本性は問えないものだと回答する。そして仏教徒に対して、批判を捨てて、現実の理解を振り返ることを勧める (IV 3.3.2)。

3.4. クマーリラ説：排除相・随伴相の無矛盾 (I 4.5→IV 2-3.1)

NM apoha I 4において仏教徒は、ニヤーヤ (I 4.1)、ヴァイシェーシカ (I 4.2)、プラバーカラ派 (I 4.3)、クマーリラ (I 4.5)、ヴェーダーンタ (I 4.6) の見解を批判する。後主張部では、その中のクマーリラの見解が取り上げられる。すなわち、クマーリラ説に対する仏教側からの批判に対してジャヤンタが仏教説を再批判し、クマーリラ説を甦らせるという形を取る。

前主張で紹介されるように、クマーリラは一つの実在が随伴相と排除相の両側面を持つと考える。その根拠として錯誤ではない認識が両側面を捉えることを挙げる (I 4.5.1)。これに対して仏教徒は、単一の実在にある排除相と随伴相とが矛盾することを指摘する (I 4.5.2)。また、自相のみを捉える知覚は随伴相を把握できず、随伴相を捉える認識は分別であり錯誤であることを指摘する (I 4.5.3)。これに対してジャヤンタは、随伴相の正しい認識があることを挙げ (IV 2)，次に、両側面が矛盾しないこと、随伴相の認識が錯誤ではないことを論じる (IV 3.1)。

両側面の矛盾 (I 4.5.2→IV 3.1)

随伴相の認識 (I 4.5.3→IV 2)

3.4.1. 随伴相の把握の方法 (I 4.5.3→IV 2-2.3)

無分別知の段階で、排除相と共に随伴相も現れているというニヤーヤ学派の説がIV 1で成立した。顯著な事例は、ぱっと見た瞬間に両者が現れている四本指の事例である。したがって共通性と個物の両者ともに実在である (IV 2.1)。

これにたいして仏教徒は、無分別知の段階では随伴相は捉えられないと批判する。すなわち、ぱっと見た瞬間に「共通している」との把握はないということを指摘する。これに対してジャヤンタは、自相に対してあっても「排除されている」との把握はないことを指摘し、両者の立場が対等であるとやり返す (IV 2.2)。

仏教徒は、無分別知の段階で随伴相の認識がありえない理由を次のように考える。「共通している」と随伴相を捉えるためには、牛₁を見た後に牛₂を見て「これも牛」というように、牛性が同種のものに共通して帰属していることを確認する必要がある。これは、ぱっと見た最初の瞬間には不可能である。このような批判を予想してジャヤンタは、同種のものに共通性が帰属していることの確認は不要であると答える。すなわち、ちょうど個物がそこがあれば把握されるように、共通性である牛性もそこにあれば、いきなりでも知覚されると考える。逆に、もし、同種のものに共通性が帰属することの確認が必要であるというなら、排除相の場合も、異種のものからの個物の排除の確認が必要であるということになる。すなわち、牛を見るだけでは排除相は把握されず、非牛をも見てそこからの排除を確認する必要があることになる。さらに、個物を見ただけで共通性が把握されることないと、もし仏教徒が批判するならば、これに対しては、個物を見ただけでは排除も把握されないと反論することが可能である (IV 2.3)。

3.4.2. 無限定の実在とはどのようなものか (IV 2.4)

これに対して仏教徒は、随伴も排除も前提としない無限定の実在が無分別

知により把握されると反論する。しかし、それが一体どのようなものであるのか、仏教徒は記述することはできない。無分別知の段階におけるそれは、記述しないものである。後続する有分別知は、排除相も随伴相も等しく支持する。したがって、排除相と随伴相のいずれも実在であり、実在は両者を本質とするというのが正しい。実在が排除相だけを本質とする仏教説は誤りである（IV 2.4）。

3.4.3. 随伴相と排除相とは矛盾しない（I 4.5.2→IV 3.1）

一つの実在が、随伴相（共通性）と排除相（特殊）という矛盾する二つの相を持つことはありえないという仏教側からの批判（I 4.5.2）に対してジャヤンタは次のように回答する。随伴相と排除相とが矛盾する場合、先行する錯誤知を後続の打ち消しの知が押し退けるように、一方の知が他方の知を押し退けるはずであるが、今の場合、そのような押し退けは見られない。現に二つが見られるのだから、ここに矛盾はないと言える。そもそも矛盾の定義は「一箇所に見られないこと」である。しかし随伴相と排除相とは同じ一つの実在の上に現に見られる。いずれの認識も錯誤ではない（IV 3.1）。

3.5. 隨伴相の認識（I 5→IV 3.4.1-3.4.5.5）

以上、仏教の普遍批判（NM apoha I 2-4）に対するジャヤンタの回答を見てきた。次に、仏教側のアポーハ論（NM apoha I 5-6）に対するジャヤンタの批判（NM apoha IV 3.4.1-3.5）を見る。ジャヤンタは、共通性の認識に関して仏教徒が提示した説であるアポーハ説の批判を、NM apoha IV 3.4.1で開始する。対応する主な論点は以下の二点である。まず、共通性という実在を想定せずとも個物だけで共通性の認識は説明が付くというのがアポーハ論の基本的な考え方である。これについてダルマキールティは、「一つの反省」（ekapratyavamarśa）という概念を提示する（I 5.1-5.5）。これが第一の主題となる（IV 3.4.1-3.4.5.5）。次に、分別知と言葉とが実在を対象としない根拠として、「单一の対象それ自体」という考え方が提示される（I 6.4）。これについて、対抗するニヤーヤの考え方が説明される（IV 3.5-3.5.3）。

3.5.1. 個物が有する共通性の認識を生み出す能力（IV 3.4.1-3.4.3）

特殊を本質とする実在が共通性の認識を生み出す能力を持つと考えれば、共通性を想定する必要はない¹⁸、との仏教の批判に対して、ジャヤンタは、そもそも共通性は想定対象ではないと答える（IV 3.4.1）。そして、そのような能力が実際的なものであればそれは普遍を別の名前で呼んでいるにすぎないと回答する（IV 3.4.2）¹⁹。認識の側に付加物があるのに対応して対象の側に付加物、すなわち、共通性を認めるべきであるとジャヤンタは答える（IV 3.4.3）。

3.5.2. 共通性性の問題（I 5.1→IV 3.4.4）

次に仏教徒は、共通性性（有性等という個々の共通性全てに共通する共通性）が存在しないにもかかわらず、有性等のいずれの共通性も「共通性」と認識されることから、個々の牛に関して、牛性が存在せずとも、「牛」という共通性の認識の説明はつくという反論を提示する（I 5.1）²⁰。

これに対してジャヤンタは、一方が錯誤だからといって他方までが錯誤となることはないと回答し、過大適用をいさめる²¹。有性等が等しく「共通性」と認識されるのは、付帯的な外的条件（upādhi）に基づくからだとし、クマーリラの詩節（ŚV ākṛti 24）を引用する。クマーリラは、一者が複数のものに帰属すること（ekasya bhinnesu vṛttih），或いは、一つの認識を生み出すこと（ekadhiṣṭarāṇa）を、有性等が等しく「共通性」と認識される外的条件とする（IV 3.4.4）。前者はウッディヨータカラに見られる回答と同じであり、後者は、ミーマーンサー的な発想に基づくものである。すなわち、「目的が一つだから一文である」という一文性の原則に見られる発想と同じである。

3.5.3. 同一目的実現を為すこと（I 5.2→IV 3.4.5）

共通性性の認識についてのクマーリラの回答（特に後者の解決法）を受けて、仏教徒は、「同一目的実現を為すこと」（ekārthakriyākāritva）が、有性等についての「共通性」という共通性性の認識の場合だけでなく、個々の牛に対する「牛」という牛性の認識についても適用可能だと反論する（I 5.2）。これに対してジャヤンタは、牛性の分別知の場合、そもそも同一目的実現が

為されていないので、理由が成り立っていないと回答する(IV 3.4.5)。その具体的な内容については、前主張部において、仏教説に対する反論も含めて説明されている。すなわち、複数の牛の個体毎に荷運び等の結果は別々である(I 5.3)。また、それぞれの知覚という結果も別々であり一者ではない(I 5.4)。

3.5.4. 同一の反省 (ekapratyavamarśa) (I 5.5→IV 3.4.5.1-3.4.5.2)

ダルマキールティの詩節に基づいて仏教徒は、牛₁を知覚₁することで生じる「牛」という反省(pratyavamarśa)という有分別知(ダルマキールティは「再認識」pratyabhijñānaとも呼ぶ)と、牛₂を知覚₂することで生じる「牛」という反省とは同一だと主張する。そして、一つの反省(ekapratyavamarśa)という同一結果を生み出すから、両知覚は非別(abhinna)であり、両知覚が同一だから両個物も非別だと説く(I 5.5)。これに対してジャヤンタは、反省₁と反省₂が異なることを指摘する(IV 3.4.5.1)。この批判の方法は、内的形象を語意とするアポーハの内的形象説に向けてダルモッタラが行った批判と同じものである。ジャヤンタは、ダルモッタラの批判方法を取り入れている²²。

さらに、反省が存在論的に一者でありえないだけでなく、それが一者であることの認識論的根拠もないことを、続けてジャヤンタは指摘する。すなわち、知覚も分別知も、反省が一者であることを捉えることはできない(IV 3.4.5.2)。この批判方法も、一部、ダルモッタラに基づくものである²³。

3.5.5. 形象の非別 (IV 3.4.5.3)

個物の知覚から生じる分別知である複数の反省が一者でありえないことを受けて仏教徒は、分別知の対象である形象が非別であることをもって答える。すなわち反省₁の形象₁と、反省₂の形象₂という二つの形象の区別が理解されないこと(ākārabhedānavagama)をもって、形象という対象が非別であるので(viśayābhedat), 反省も一つであると答える。これに対してジャヤンタは、形象が分別知と別体かどうかを問う。別体である場合、それは共通性に他ならない。形象が分別知と非別体である場合、分別₁と分別₂が別であれば、形象₁と形象₂も別であることになるので、形象が一つになることはない(IV

3.4.5.3).

3.5.6. 相互依存の過失 (IV 3.4.5.4)

続いてジャヤンタは、この仏教徒の論法では、「分別が同一だから」と「結果が同一だから」との間で相互依存になると指摘する。すなわち、同じ形象を持つ分別知が生じており、分別が同一であるその原因(外的条件)として、仏教徒は、結果の同一性を挙げた。個々の牛に対して等しく「牛」という分別知が生じるのは、牛の為す結果が同一だからだと答えたのである。しかし、結果の同一性の根拠を尋ねられると、今度は、分別の同一性を挙げている。すなわち、個々の牛は等しく「牛」という分別知を作るから、同じ結果を為すと答える。このように、仏教徒の回答は、「結果が同一だから分別が同一だ」「分別が同一だから結果が同一だ」というように、相互依存となるのである(IV 3.4.5.4)。「同一目的実現を為す」の内実が、個々の牛が等しく運搬や乳出しという同じ目的・結果を為してくれることであれば、このような相互依存になることはなかった。しかし、前主張部(NM apoha I 5.3)において議論されるように、これら個々の結果は、運搬₁と運搬₂のように個々別々であり、一つではない。したがって、最終的に、区別されない非別の形象という考え方方が提示されるのである。しかし、共通する一者をどこかに確実に立てる場合、それが実在性を持つようになることは避けられない。そうなると、ジャヤンタが指摘したように、それは、共通性を別名で呼んだことになるのである。以上により、ダルマキールティの「一つの反省という同一目的の実現を為すこと」という外的条件による説明は失敗したことになる(IV 3.4.5.5)。

3.6. 言葉と推論の働き (I 6→IV 3.5-3.5.3)

3.6.1. 言葉と推論の対象 (I 6-6.3)

仏教では、言葉と推論の対象として実在する共通性を認めない。しかし、言葉と推論とは、語意関係把握・遍充関係把握という先行経験に基づいて初めて機能するものである。仏教では、関係把握をどのように説明するのだろうか(I 6)。仏教が実在として認めるのは個物のみである。しかし個物だけ

では、一般的な関係の把握は不可能である。個物は無数にあるからである。また、或る一つの個物との間で学習された関係は、他の同種の個物に対しては適用できず、逸脱してしまうからである（I 6.1）。しかし、仏教では、言葉・推論の対象としてアポーハという非実在の分別対象を立てるので、それとの間に関係が成立するすれば何も問題はない（I 6.2）。アポーハ（排除）は、〈同じ相を有さないものからの排除〉（*atadrūpaparāvṛtti*）を本質とするものであり、実際には外界に存在しないにもかかわらず、あたかも外界に存在するかのようにふるまう。このように、非実在対象であっても、分別知対象・語意対象は、立派に共通性としての役割を果たすのである（I 6.3）。

3.6.2. 単一の対象それ自体（I 6.4→IV 3.5）

ダルマキールティによれば知覚は単一な対象の全側面を捉えるものである。いっぽう、それに後続する分別知は、牛そのものを捉えるのではなく、非牛から排除された側面を捉えるに過ぎない。ダルマキールティによればその側面は、対象そのものに属すわけではなく、対象から間接的に生じてくる認識内の形象である。したがって分別知は、実在そのものを捉えているわけではない。もし知覚に後続する分別知が外界対象に直に触れているならば、一部の側面を捉えるだけでなく、その全側面を捉えるはずである。また、知覚で全側面が捉えられている以上、分別知は何も新たな付加情報をもたらさず、ただの繰り返しとなり無駄となってしまう。したがって、分別知に現れているのは、対象そのものではないと考える必要がある。すなわち、分別知は外界対象に触れていないのである。前主張部（I 6.4）において仏教徒は、ダルマキールティの詩節（PV 1.43）を引用しており、その詩節の一部が後主張部でも再度言及される（IV 3.5）。

3.6.3. 把握済みのものの把握（IV 3.5.1）

しかし、ニヤーヤ学派において、繰り返しは問題とはならない。仏教やミーマーンサーであれば、〈新規情報を与えること〉という性格が〈正しい認識〉（*pramāṇa*）に認められる。しかし、ニヤーヤ学派における〈正しい認識〉は、そのような性格を必要としない。たとえ先行する知覚の内容の繰り返しで

あっても、対象通りであれば、後続知はやはり〈正しい認識〉である。しかも、たとえ対象が同じであっても、場所と時とを区別することで何らかの新規情報はそこに存在するので、ただの繰り返しということにはならない。すなわち、時点 t_1 の牛₁を知覚した後に生じる分別知は、時点 t_2 の牛₁の認識として、時間の区別をその内容に持っている（IV 3.5.1）。

3.6.4. 一部の属性の把握（I 6.5→IV 3.5.2）

ディグナーガやダルマキールティは、知覚対象である自相そのものを、全一な対象と考え、牛性や実体性と言われるような部分的側面の実在性を認めない。「牛」や「実体」として分別される部分的側面はあくまでも分別知によって間接的に取り出されるに過ぎず、それは対象そのものに属すようなものではない。このような考え方をジャヤンタは否定する。実在である基体は様々な側面としての諸属性を備えている。或る認識はその一部の属性を取り出して把握する。すなわち分別知は外界対象（その実在する一側面）に触れている。いっぽうダルマキールティは、様々な側面を持つ対象の一部を捉えるという考え方をPV 1.52-53abで批判している。もし対象の実在する一側面を捉えるならば、芋づる式にその把握を可能にした能力と非別である全一の対象それ自体を捉えることになるので、基体が丸ごと全面的に把握されてしまうことになる。その場合、他の側面も全て把握されたことになってしまふ。これに対してジャヤンタは、基体と非別である能力について、補助因などという外的要因を導入することで、能力の区別が可能になるので問題ないと回答する。牛性という一側面だけを取り出させるような能力を個物は持っており、その能力を引き出す外的要因がその個物とは別にあるので、能力の分化は説明が付くという立場である（IV 3.5.2）。ここでジャヤンタは「能力」という語を用いるダルマキールティに沿って回答しているが、ジャヤンタ自身は、究極的には「能力」という考え方を認めない。すなわち基体に能力が存在することをニヤーヤの存在論体系上、認めない。ここで補助因などが具体的に何であるのかを、ジャヤンタは明らかにしていないが、牛の牛性という側面を捉えたいとする認識主体の欲求などが、外的要因として考えられる。

3.6.5. 無駄 (IV 3.5.3)

ダルマキールティは、無分別の知覚が全面的に実在を把握する以上、後続する分別知がもし実在に触れるならば無駄になってしまうと主張する。これに対してジャヤンタは、無駄になるからというただそれだけの理由で、分別の対象を知覚対象とは別に想定してよいことにはならないと回答する。喉の渴きが癒えた人にとって雪片が無駄だからといって、雪片を銀だと想定することができないのと同様である。主体側の無駄という事情は、客体の事実を歪曲してよい理由とはならない (IV 3.5.3)。

和訳にあたって

校訂本に筆者自身が付した科文のタイトル（例：2.1 *pratyakṣasya svalakṣaṇamātravīśayatvāt*）については、全体の構成に鑑みて、段落の力点について理解を変更した場合もある。和訳にあたって、科文部分のタイトルは、必ずしも筆者自身が付したサンスクリット語タイトルにしたがったものではないことを断つておく。また、NM apoha I 4.3については、更に細かく分節をした。

略号表および参照文献

Apohaprakarana

AP Dharmottara's *Apohaprakarana*. See the Tibetan text edited in Frauwallner 1937.

Aṣṭādhyāyī

P *Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*. Sumitra M. Katre. Delhi: Motilal Banarsi Dass, 1989.

Agamaḍambara

ĀD *Much Ado About Religion by Bhāṭṭa Jayanta*. Ed. Csaba Dezső. New York University Press and the JJC Foundation, 2005.

Tantravārttika

TV *Śrīmājaiminipraṇītam mīmāṃsādarśanam*. Ed. Subbāśāstrī. 6 *bhāgas*. Poona: Ānandāśramamudraṇālaya, 1929-34.

Nyāyakandalī

NK *Nyāyakandalī being a Commentary on Praśastapādabhāṣya with Three Sub-commentaries*. Ed. J.S. Jetly & Vasant G. Parikh. Vadodara: Oriental Institute, 1991.

Nyāyabindutikā

NBT	<i>Paṇḍita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa</i> . Ed. D. Malvania. Patna: Kashiprasad Jayaswal Research Institute, 1971.
Nyāyamañjarī	
NM	<i>Nyāyamañjarī of Jayantabhaṭṭa with Tippaṇī - Nyāyasaurabha</i> by the Editor. Ed. K.S. Varadācārya. 2 vols. Mysore: Oriental Research Institute, 1969, 1983.
Nyāyamañjarīgranthibhāṅga	
NMGBh	<i>Nyāyamañjarīgranthibhāṅga</i> . Ed. Nagin J. Shah. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1972.
Nyāyaratnākara	
NRĀ	See ŠV.
Nyāyavārttika	
NV	<i>Nyāyabhaṣyavārttika of Bhāradvāja Uddyotakara</i> . Ed. Anantala Thakur. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1997.
Nyāyasūtra	
NS	See NV.
Padārthaḥarmasaṅgraha (=Praśastapādabhāṣya)	
PDhS	<i>Word Index to the Praśastapādabhāṣya</i> . Johannes Bronkhorst & Yves Ramseier. Delhi: Motilal Banarsi Dass.
Pramāṇavārttika	
PV 1	See PVSV.
Pramāṇavārttika-svavṛtti	
PVSV	<i>The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti : the First Chapter with the Autocommentary</i> . Ed. Raniero Gnoli. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1960.
Pramāṇavārttikasvavṛtti-tīkā	
PVSVT	<i>Ācārya-Dharmakīrtih Pramāṇavārttikam (Svārthānumānaparicchedah) Svpajñavṛttī Karṇakagomi-viracitayā Taṭṭikayā ca sahitam</i> . Ed. Rāhula Sāṅkṛtyāyana. Allahabad, 1943.
Pramāṇasamuccaya(vṛtti)	
PS(V)	See Steinkellner 2005 for the 1st chapter. See Pind 2009 for the 5th chapter.
Mahābhāṣya	
MBh	<i>The Vyākarana-Mahābhāṣya of Patañjali</i> . Ed. F. Kielhorn. 3 vols. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, ⁴ 1985, ³ 1965, ³ 1985.
Vyomavatī	
Vyo	<i>Praśastapādabhāṣyam of Praśasta Devāchārya with Commentaries Sūkti - by Jagadīśa Tarkālaṅkāra Setu - by Padmanābha Miśra and Vyomavatī by Vyomaśivāchārya</i> . Ed. Gopīnāth Kavirāj and Dhundhirāj Shāstri. Varanasi: Chaukhamba Amarabharati Prakashan, 1983.

Ślokavārttika

- ŚV *Ślokavārttika of Śrī Kumārila Bhaṭṭa*. Ed. Swāmī Dvārikadāsa Śāstrī. Varanasi: Tara Publications, 1978.
See Taber 2005 for the Pratyakṣa chapter.
A manuscript preserved in the British Library, London, San Ms I.O. 3739 (=No. 7976). Devanāgarī. Paper. Complete. 21.5 cm × 17.5 cm. 89 folios.

Ślokavārttikakāśikā

- ŚVK *Mimāṃsāślokavārttikā*, *Sucaritamīraprāṇītayā Kāśikākhyayā Tīkayā sametam*. Ed. K. Sāmbāśiva Śāstrī (Part I, II). Trivandrum: CBH Publications, 1990 ; Ed. V.A. Rāmasvāmi Śāstrī (Part III). Trivandrum: University of Travancore, 1943.
A manuscript preserved in the Adyar Library, Chennai, No. 38.G.5-5, 63359, TR 66-5.

Ślokavārttikatātparyāti

- ŚVTT *Ślokavārttikavyākhyā Tātparyāti* of Umveka Bhaṭṭa. Ed. S.K. Rāmanātha Śāstrī. Rev. K. Kunjuni Raja & R. Thangaswamy. Madras: University of Madras, 1971.

Bhattacharyya, J.V.

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

Frauwällner, Erich

- 1937 "Beiträge zur Apohalehre. II, Dharmottara." *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Südasiens*, 44, 233-287.
1992 *Erich Frauwällner, Nachgelassene Werke II: Philosophische Texte des Hinduismus*. Herausgegeben von G. Oberhammer und C.H. Werba. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Freschi, Elisa and Kei Kataoka

- 2012 "Jayanta on the Validity of Sacred Texts (Other than the Veda)." *South Asian Classical Studies*, 7, 1-55.

Hattori, Masaaki (服部 正明)

- 2006 "The Apoha Theory as Referred to in the Nyāyamañjarī." *Acta Asiatica* (Bulletin of the Institute of Eastern Culture), 90, 55-70.

Kataoka, Kei (片岡 啓)

- 2004 "Critical Edition of the Āgamaprāmāṇya Section of Bhaṭṭa Jayanta's Nyāyamañjarī." [東洋文化研究所紀要] 146, 222(131)-178(175).

- 2005 "Critical Edition of the Īśvarasiddhi Section of Bhaṭṭa Jayanta's Nyāyamañjarī." [東洋文化研究所紀要] 148, 350(79)-297(132).

- 2006 "Bhaṭṭa Jayanta on the Purpose of Nyāya." [南アジア古典学] 1, 147-174.
2007a 「正しい宗教とは何か——Bhaṭṭa Jayanta作Nyāyamañjarī「聖典権威章」和訳——」, [哲学年報] (九州大学文学部) 66, 39-84.

- 2007b "Critical Edition of the Śāstrārambha Section of Bhaṭṭa Jayanta's Nyāyamañjarī." [東洋文化研究所紀要] 150, 204(123)-170(157).
2007c "Was Bhaṭṭa Jayanta a Paippalādin?" In: *The Atharvaveda and its Paippalādaśākhā. Historical and Philological Papers on a Vedic Tradition*, edited by A. Griffiths & A. Schmiedchen, Aachen: Shaker Verlag, 313-327.
2008a 「ジャヤンタによる論理学の位置付け:Nyāyamañjarī「序節」和訳」, [哲学年報] (九州大学文学部) 67, 55-90.
2008b "A Critical Edition of Bhaṭṭa Jayanta's Nyāyamañjarī: The Section on Kumārila's Refutation of the Apoha Theory." [東洋文化研究所紀要] 154, 212(1)-182(31).
2009a 「神を否定する方法:Nyāyamañjarī「主宰神論証」前主張部の読解」, [哲学年報] (九州大学文学部) 68, 27-71.
2009b "A Critical Edition of Bhaṭṭa Jayanta's Nyāyamañjarī: The Buddhist Refutation of Kumārila's Criticism of Apoha." [東洋文化研究所紀要] 156, 498(1)-458(41).
2010a 「ジャヤンタの主宰神論証——Nyāyamañjarī「主宰神論証」定説部の和訳——」, [哲学年報] (九州大学文学部) 69, 17-69.
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.
2010c "A Critical Edition of Bhaṭṭa Jayanta's Nyāyamañjarī: Jayanta's View on jāti and apoha." [東洋文化研究所紀要] 158, 220(61)-168(113).
2011 "A Critical Edition of Bhaṭṭa Jayanta's Nyāyamañjarī: The Buddhist Refutation of jāti." [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)『シリーズ大乘仏教9 認識論と論理学』, 春秋社, 189-226.
2012b 「アポーハ論批判——Nyāyamañjarī「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.
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 "Sucaritamīśa's Critique of Apoha: A Critical Edition of Kāśikā ad Ślokavārttika apoha v. 1." [東洋文化研究所紀要] 165, 362(1)-289(74).
2014b 「ジャヤンタの普遍論——Nyāyamañjarī和訳——」, [哲学年報] (九州大学文学部) 73, 37-93.
2014c 「インド哲学における反証可能性の議論」, [南アジア古典学] 9, 259-290.

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 「ダルモッタラの概念論——付託と虚構——」, 『インド論理学研究』7. Marui, Hiroshi (丸井 浩)

2014 『ジャヤンタ研究——中世カシミールの文人が語るニヤーヤ哲学——』, 東京: 山喜房佛書林.

Nakasuka, Miyuki (中須賀 美幸)

2014a 「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.

2014b 「ダルマキールティのアポーハ論—知覚判断と付託の欠如 (samāropaviveka) 一」, 第25回西日本インド学仏教学会学術大会 (九州大学, 2014年7月26日) における発表原稿.

Pind, Ole Holten

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)

Shah, Nagin J.

1989 *Jayanta Bhāṭṭa's Nyāyamañjarī [Caturtha-Pañcama Āhnika], with Gujarati Translation.* Ahmedabad: L.D. Institute of Indology.

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

Steinkellner, Ernst

2005 *Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1. A hypothetical reconstruction of the Sanskrit text with the help of the two Tibetan translations on the basis of the hitherto known Sanskrit fragments and the linguistic materials gained from Jinendrabuddhi's Tīkā.* (http://ikga.oeaw.ac.at/Mat/dignaga_PS_1.pdf)

Taber, John

2005 *A Hindu Critique of Buddhist Epistemology.* London and New York: RoutledgeCurzon.

Takenaka, Tomoyasu (竹中智泰)

1972 「普遍と個物の関係の一断面——Bhāṭṭa派のbhedābheda論証とNyāya-Vaiśeṣika 批判——」『印度學佛教學研究』20-2, 909(122)-905(126).

1974 「インド実在論学派の普遍論——普遍の実在論証および普遍と個物の関係——」『東方学』48, 1-18.

1978 「バーッタ派の普遍論—Śāstradīpikāの和訳研究 (I) 一」『花園大学研究紀要』9, 33-58.

1980 「バーッタ派の普遍論—Śāstradīpikāの和訳研究 (III) 一」『花園大学研究紀要』11, 1-26.

1982 「バーッタ派の普遍論—Śāstradīpikāの和訳研究 (IV) 一」『花園大学研究紀要』13, 97-113.

1987 「バーッタ派の普遍論—Śāstradīpikāの和訳研究 (V) 一」『花園大学研究紀要』18, 1-22.

科文 (synopsis)

1 序

1.1 言葉は対象に触れないことはない

1.2 言葉の二種

1.3 語の二種

1.4 名詞の四種

1.5 普遍語の意味

1.5.1 普遍を持つもの

1.5.2 個物・形相・普遍

1.5.3 普遍の実在

2 実在する普遍を捉える認識手段はない

2.1 知覚は自相のみを対象とする

2.2 知覚は共通性を把握しない

2.3 有分別知は実在に触れない

2.4 推論・証言は共通性の実在性を立証する能力はない

2.5 実在獲得の説明づけ

3 個物と別に共通性はない

3.1 別個に把握されないので

3.2 場所の違いが把握されないので

3.3 個物が把握されないと認識されないから

4 帰属の説明不可能

4.1 ニヤーヤ説の検討

4.2 ヴァイシェーシカ説の検討

4.2.1 内属の検討

4.2.2 実体と性質との関係

4.2.3 不可離に成立していること

- 4.2.4 部分と全体の関係
 - 4.3 プラバーカラ派説の検討
 - 4.3.1 「相」の指示対象
 - 4.3.2 相の中身
 - 4.3.3 関係
 - 4.4 遍在性の検討
 - 4.4.1 あらゆる所に遍在することはない
 - 4.4.2 個体に遍在することはない
 - 4.5 クマーリラ説の検討
 - 4.5.1 クマーリラ説の紹介
 - 4.5.2 クマーリラ説の排斥
 - 4.5.3 仏教説
 - 4.6 ヴェーダーンタ説の排斥
 - 4.7 まとめ
- 5 随伴相の認識の正当化
- 5.1 共通性群に対する随伴分別
 - 5.2 同一目的実現という外的条件
 - 5.3 結果の非別性は転義的
 - 5.4 知覚が非別である
 - 5.5 反省が非別である
- 6 言葉と推論の働きの正当化
- 6.1 関係把握の不可能
 - 6.2 言葉・推論は、分別対象に対して働く
 - 6.3 他者の排除は分別対象である
 - 6.4 分別は実在に触れない
 - 6.5 別の分別の無用

和訳

1 序

1.1 言葉は対象に触れないことはない

さて「言葉の意味で実在するものは存在しないので、言葉は対象に触れない」と言っていたが²⁴、それに答える。

1.2 言葉の二種

言葉は二種である——語と文と。両者の内、文意は語意を前提とするので、最初に語意が論定される。

1.3 語の二種

そして語は二種である——名詞と定動詞と。[pra等の]前綴辞(upasarga)、[ca等の]不変化辞(nipāta)、カルマプラヴァチャニーヤ²⁵は名詞だけに含まれると説かれている²⁶。そのことが「supで終わるものとtiñで終わるものとが語である」と[パニニによりP 1.4.14で]述べられている。ここ(ニヤーヤ)でも、ストラ作者は「それら〈語尾(格語尾・人称語尾)で終わるもの〉が語である」(NS 2.2.58)と述べている。両者のうち、tiñで終わる語(定動詞)の考察は、文意を検討する際(NM II 69.8-142.20)にのみ為される。いうのもそれ(文意の検討)に資するものだからである。いっぽう、supで終わる〔語〕(名詞)の意味が、今は述べられる。

1.4 名詞の四種

それ——〈supで終わる語〉である言葉——は四種である。普遍語、実体語²⁷、性質語、行為語²⁸である²⁹。

1.5 普遍語の意味

1.5.1 普遍を持つもの

それらの内、まず、「牛」等という普遍語では、牛性等という普遍に限定された個物のみが意味(表示対象)である³⁰。すなわち「それを持つもの」と、ニヤーヤ学派において呼ばれるところのものである。

1.5.2 個物・形相・普遍

【問】白等という性質の基体であり、かつ、行為の拠り所である実体が個物、

喉袋等という諸部分の配置を本質とするのが形相³¹、斑牛等の一切の牛個体群に共通する相が普遍である³²。したがって、個物・形相・普遍が揃っている時に発声されるのだから、この「牛」という言葉が、どうして、他（形相・普遍）を押し退けて、〈それを持つもの〉（個物）のみの表示者となるだろうか³³。

1.5.3 普遍の実在

【答】答える。君も御存知の通り、この話は長いので、ひとまず後（NM II 47.7-64.6）から議論するとしよう³⁴。今は次のことを検討すべきである——普遍そのものが、認識手段を超えてるので、兎角のように存在しないのだから、どうして、〈それを持つもの〉が語意となるだろうか³⁵。

2 実在する普遍を捉える認識手段はない

2.1 知覚は自相のみを対象とする

【仏教徒】すなわち、まず第一に³⁶、感覚器官から生じる認識（感官知）は共通性を把握しうるものではない³⁷。というのも、それ（感官知）は、前のもの・後のものに〔一貫して〕織り込まれていない自相のみを切り取る（把握する）ことでその働きが尽きているからである。

2.2 知覚は共通性を把握しない

〈同等の複数のものに帰属すること〉が、共通性の生来のあり方である。どうして、〔他に〕依存しない感官知が、〔他に〕依存する〔共通性〕³⁸に触れるだろうか。

同等の複数のものがまとめられた後に、それら（同等の複数のもの）に帰属する共通のものを確定してから、共通性が把握されるはずである。したがって、それ（共通性）の自体の把握は〔他に〕依存する。しかし、最初に目をやった時点で生じてくるこの認識（知覚）は、前のものと後のものとの重ね合わせを欠いており、〔他に〕依存しないので、どうして、それ（共通性）を把握することができるだろうか。

2.3 有分別知は実在に触れない

いっぽう、それ（知覚）の後に生じる分別は³⁹（vikalpāh）⁴⁰、ただ本性上からして、実在に触れる能力を欠いたものである。したがって、それ（知覚後続の有分別知）の対象であるにしても、共通性は、勝義的存在ではありえない⁴¹。

2.4 推論・証言は共通性の実在性を立証する能力はない

また推論や証言は、共通性それ自体の実在性を立証する能力を持たない。言葉・証因は、分別を対象とするので⁴²、実在を把握するものたりえないからである⁴³。

2.5 実在獲得の説明づけ

いっぽう、それ（実在）の獲得等の日常活動については⁴⁴、別の仕方で、後から〔NM apoha III 4.3-4で〕示される⁴⁵。

3 個物と別に共通性はない

3.1 別個に捕捉されないので

また次の理由からも、共通性は個物と別個のものではない⁴⁶。なぜならば別個に捕捉されないのである（bhedenānupalambhāt）⁴⁷。というのも、ちょうどビムラサキスイレン・アンマロク・ベルノキ等が別々に観察されるようには、普遍・個物は〔別々には観察され〕ないからである。したがって、両者は別ではない⁴⁸。

3.2 場所の違いが把握されないので

また場所の違いが把握されないのである。周知のように、XがYと別個のものである場合、XはYのある場所とは別の場所にあるものとして確定される。例えば、壺と〔別のものである〕布である。しかし、普遍・個物はそうではない。したがって、両者は別ではない⁴⁹。

3.3 個物が把握されないと認識されないから

また次の理由からも同様のことがいえる。それ（個物）が把握されないと、それ（普遍）は認識されないからである。なぜならば、XがYと別個のものである場合、XはYが把握されていなくとも把握される。壺と〔別のものである〕布のように、しかし、個物が把捉されていない場合、普遍が把捉されることはない。したがって、それ（個物）とこれ（普遍）は別ではない⁵⁰。

4 帰属の説明不可能

4.1 ニヤーヤ説の検討

【問】共通性は、それ（個物）に帰属しているので、それ（個物）が把握されないと、それ（共通性）が把捉されないのだ。

【答】そうではない。帰属の説明が付かないからである⁵¹。いったい普遍は、個体毎に〔その〕全体をもって帰属しているのか、或いは、一部分をもって〔帰属しているのか〕⁵²。そしていずれも説明が付かない⁵³。

一つの個体に共通性がもし、〔その〕全体をもって帰属しているならば、その〔個体〕のみにこれ（共通性）は尽きてしまっているので、別の個体において把握されることはないはずである⁵⁴。

いっぽう〔その〕一部でもって帰属しているならば、牛性という普遍は、いずれ〔の個体〕にも全体としては存在しないことになる。したがって、個体毎に「牛」という認識はどうして生じるだろうか。

また部分を持たない以上、普遍には、一部分——それによってこれ（普遍）が個物毎に帰属することが可能となるもの——は何も存在しない。また、一つの個体で完結して帰属しているものが、別の個体にも完結して帰属することはありえない。完結したものは、再度生起しなければ、更に完結することはないからである。また、そのような帰属の仕方は、どこにも見られたことがないからである⁵⁵。

4.2 ヴァイシェーシカ説の検討

4.2.1 内属の検討

また、内属という、諸個体への共通性の帰属〔関係〕をヴァイシェーシカ学派が説いているが、それも我々（仏教徒）には理解できない。「保持されるもの・保持するものに相当する〈不可離成立の両者〉が持つ、「ここに」という観念の原因となる関係、それが内属である」と〔プラシャスタパーダによりPdhS 2.12-13で〕述べられているが⁵⁶、それは矛盾している。〈不可離に成立していること〉と〈関係すること〉というのがどうして整合するだろうか。なぜならば、別々に成立している二つの実在が、器とナツメのように、或いは、男女のように、相互に関係するからである。いっぽう、不可離に成立している場合、両者は一つなので、何が何と関係するというのか。というのも私は私自身と関係することがないからである⁵⁷。

4.2.2 実体と性質との関係

【問】実体と性質は離れることなく成立しているが現に関係しているではないか⁵⁸。

【答】以上のことは狂人による〔別の〕狂人の称賛である⁵⁹。性質を有するもの（実体）にしても、性質と別個に把捉されることはないからである。この〈性質を有するもの〉は、色等と別のものとして自らを見せることがない。にもかかわらず、それら（色等）と別だと望むのは、まったく驚きである⁶⁰。

4.2.3 不可離に成立していること

また、常住なもの・無常なものを区別することで、自らの教義における「可離成立」の独自定義を〔ヴァイシェーシカ学派は〕行っている⁶¹——常住な原子については、それらが別個の進行を持つことが可離成立であり⁶²、いっぽう無常なものについては、別々の基体に内属していることが〔可離成立であり〕⁶³、遍在する虚空等相互については関係そのものが存在しない⁶⁴——が、それも単に規定の仕方である。別々に成立していること、すなわち出来上がっていること、或いは、認識されることが、「可離成立」と呼ばれている。それを逆にすると不可離成立であり、それは〈一体として成立していること〉

ということになる。そしてそうすると「異なる二つのものの間の】関係とはいえない。

4.2.4 部分と全体の関係

部分と全体とについても、両者の間にある内属という関係は、全く同様に排斥されるべきである⁶⁵。バッタ〔クマーリラ〕が〔ŚV pratyakṣa 146cdで〕言っている通りである⁶⁶。

未だ生じてきていらないものが関係を持つことはなく、生じてきたならば〔不可離ではなく〕可離に成立していることになる⁶⁷。

原子・虚空の関係、原子・時間の関係は認めるが、虚空・時間の相互〔関係は認め〕ないというのは⁶⁸、規定の仕方に過ぎない。以上で、下位の〔分け入った〕考察はもう沢山⁶⁹。それゆえ、普遍・個物の間にはいかなる帰属〔関係〕もありえない。

4.3 プラバーカラ派説の検討

いっぽう、とても学識ある者達（プラバーカラ派）は⁷⁰、〈相・相を持つもの〔の関係〕〉という関係⁷¹を普遍・個物の間に主張する。それ（相・相を持つものの関係）も説明が付かない。

4.3.1 「相」の指示対象

「相」（rūpa）という言葉は、(1) 白等の性質を表示するか、(2) 形を表示するか、(3) 自性を表示するか、いずれかである。

- (1) 白等〔の性質〕を表示する場合、色を持たない、風・意官などの実体や、性質・運動には、共通性がないことになってしまう。
- (2) 形を表示するとしても、部分の配置を欠いた上の同じ性質等は、共通性を持つということがなくなってしまう。
- (3) いっぽう自性を表示する場合には、〈普遍〉と〈普遍を持つもの〉とが非別に他ならなくなってしまう⁷²。

なぜならば、自性は、自性を持つものと別個に現れて来ることがないからである。これは言葉が別なだけで、実在が別なわけではない⁷³。

4.3.2 相の中身

またこの「相」とは何なのか。(1) 実在そのものなのか、(2) 或いは、実在の属性なのか、(3) 或いは、別の実在なのか。

(3) まず第一に、別の実在は現れていない。そのことは既に〔§ 3.1で〕述べた⁷⁴。

(2) 実在の属性も、それ（実在）と別個のものとして留まるものはやはり現れていない⁷⁵。

(1) いっぽう別個でないならば、そのようなものについて「関係」という言い方はおかしい。このことは既に〔§ 4.2.1で〕述べた。

4.3.3 関係

また、〈相・相を持つものの関係〉という関係で、結合・内属とは別個の何らかのものを、〔プラバーカラ派の〕バラモン達も、「これはこのようである」と分析的に説き明かすことができない。それゆえ、言い回しの新しさだけがこのように作られているのであり、何らかの〔具体的な〕対象を思い付いているわけではない。以上で派生的議論はもう沢山⁷⁶。

4.4 遍在性の検討

しかもこの普遍は

あらゆる所に遍在するか⁷⁷、或いは、個体に遍在するか⁷⁸、いずれかである⁷⁹。

4.4.1 あらゆる所に遍在することはない

あらゆる所に遍在するならば、白馬等も牛と認識されるはずである⁸⁰。斑牛等も馬と認識され、象等もラクダと認識されるはずである。そして、そうすると、事物 (padārtha、語意) の混交が、甚だしく帰結することになる。

【問】[個物毎に普遍を] 開顯する能力が決まっているので、このような混交はない。といふのも、白馬等の個体には、牛性等を開顯する能力はないからである⁸¹。

【答】そのようなことはない。〈半角牛〉等⁸²によって開顯されたものであっても、その無部分の牛性は、[その半角牛・無角牛などに限らず、白馬等も含めて] 残らず全ての所で認識されるはずである。或いは [さもなくば、牛性は] 遍在者ではなくなってしまう。

なぜならば、それ (牛性) が、その [半角牛の] 場所 [だけ] で把握されることの特定化要因は何もないからである。個体は灯火のように開顯者となるのであって⁸³、それ (牛性) は、その個体 [だけ] に帰属するわけではない。

また全所で把握されないようなものが「遍在する」というのは如何なる見方か⁸⁴。それゆえ牛性があらゆる所に遍在するということはありえない⁸⁵。

4.4.2 個体に遍在することはない

いっぽう個体に遍在するとする場合には、確かに、以上の批判は当たらないとするがよい⁸⁶。しかしながら、今日生まれたばかりの牛を「牛」と認識することが全くありえなくなってしまう⁸⁷。

未だ生まれていない個体には存在しなかったが、生じた後に、そこに普遍が存在する⁸⁸。しかし、運動を持たない以上、[普遍が] 他の個体 X から別の [個体] Y に移ってくることはない⁸⁹。

たとえ [個体 Y に] やってくるにしても、前のその個体 X を捨てることはない。また、部分でもって [個体に] 帰属することもない⁹⁰。というように、災難の連続は⁹¹厄介である⁹²。

4.5 クマーリラ説の検討

4.5.1 クマーリラ説の紹介

いっぽうバッタ [クマーリラ] は [次のように] 説いている。[個体と] 別でありかつ非別である単一の実在が随伴し、かつ、排除されている。それ(実在) が持つ随伴する相が共通性であり、排除された [相] が特殊である。すなわち [ŚV ākṛti 5] に

また、全ての実在について、排除と随伴とからなる認識が生じる。そして、そのような [認識] は、[実在が] 二つの本質を持つことなくしては成立しない。

とある⁹³。特殊だけを本質とする事物 (padārtha) を立てる [仏教徒の] 立場では、共通性の認識は所縁を持たないことになる。また共通性のみを立てる [ヴェーダーンタの一元論者] の説では、特殊の認識の説明がつかなくなる⁹⁴。

また、[共通性の認識と特殊の認識] いずれか [の認識] が錯誤である、或いは、転義的用法による⁹⁵と認められることもない。認識は常に確固としており [揺れていない] からである。錯誤は、それを錯誤とする論者 [自身] にある (ŚV ākṛti 7)⁹⁶。

なぜならば、太陽光線の集まりを水とする [錯誤] 認識とは違って、共通性の認識を押しつぶして特殊の認識が生じてくるわけでも、特殊の認識を押しつぶして共通性の認識が生じて来るわけでもないからである。そうではなく全く矛盾することなく、同時に、両者の現れがある⁹⁷。だからこそ、二つの本質を持つものであっても、その実在が無分別知により把握される、と認めるのである。

4.5.2 クマーリラ説の排斥

以上述べられていることそのものが、すんなりと受け入れられるものとは思われない。

单一物が様々な相を持つと、矛盾したことを自ら語ることで⁹⁸、その者は、論難を説く饒舌〔の労〕を我々から取り去ってくれた⁹⁹。

同じ物が共通性であり特殊である。同じ物が单一であり別々である。同じ物が常住であり無常である。同じ物が存在し存在しない¹⁰⁰——以上は、ジャイナ教徒の残滓を述べている。たとえ述べられても、魅力的なものではない。

【問】現に見られているのだから矛盾はない。

【答】否。そのように両者が認識されているわけではないからである。なぜならば、感官知¹⁰¹が随伴した対象を捉えないことは既に〔§2.1で〕述べたからである。

周知のように、多様な分別の連続に心が騙されているから、貴殿は、このように思うのである。しかし単一の実在は、多くの相を持つものとはなりえない。

4.5.3 仏教説

というのも、実在の相は単一であり、他は分別から成るものだからである。随伴〔相〕の分別を信用するのは賢者には相応しくない¹⁰²。

他に触れる必要なく¹⁰³、ただ直ちに自相は見られる。これゆえ、別異性が真実であり、随伴は虚妄である。

認識（samvid、意識）が有する未粉碎の〈確固性・非確固性〉をよく検討しないまま¹⁰⁴、二つ（排除相・随伴相）が共に認識されるという理由だけで、両者を共に認めるのは間違いである。

「否」とする認識、ただそれだけによって初めて、認識が誤っている〔と分かる〕、ということはない。そうではなく、微細に見る者は、論理的整合性の検討も行うべきである¹⁰⁵。

また、单一で多様な実在が無分別知の対象だ、ということはない。他の個物を重ね合わせることなくして、随伴の認識はどうしてあるだろうか。

なぜなら、X群にその共通性が随伴している場合、そのX群を心で重ね合わせなければ、それらX群に帰属する共通性の把握は不可能だからである。しかし、重ね合わせる能力は、感官知には存在しない。

4.6 ヴェーダーンタ説の排斥

同じ理由で彼等（ヴェーダーンタ学派の一元論者）は、感覚器官から生じる認識を正しく知る者ではない。知覚が非別に対して働くと彼等が説くのは、不二〔一元〕を望んでいるからである¹⁰⁶。

4.7 まとめ

それゆえ、知覚は別異性¹⁰⁷を対象とするので、共通性は、それ（知覚）の認識対象ではない。

5 随伴相の認識の正当化

【問】以上のように共通性を否定する場合、「牛だ」「牛だ」という、斑牛等〔の個体群〕に対して〔現にある〕随伴〔相〕のこの認識をどのように裏付けるのか。

5.1 共通性群に対する随伴分別

【答】これについては既に〔§2.3で〕答えた¹⁰⁸。この認識は分別に過ぎない。そして分別というのは、〔客体としての〕対象に基づいて生じて来るものではない、と。また、同じように、敵側が立てている有性などという共通性群にも、「共通性だ」「共通性だ」という随伴したものの分別がやはり起こりうる。しかし、共通性群に更に共通性が存在することはない¹⁰⁹。「共通性は共通性を持たない」と〔敵側も〕承認しているからである¹¹⁰。

5.2 同一目的実現という外的条件

【問】共通性群に随伴〔相〕の分別があるのは外的条件によるものに他ならない¹¹¹。

【答】というならば、長寿の者よ、牛等に対しても、何らかの僅かの外的条

件に依拠することで、「牛だ」「牛だ」という、[一貫して] 織り込まれたものの（随伴相）の分別が生じるとすればよいだろう。

【問】ではその外的条件とは何なのか。

【答】同一目的実現を果たすことである、と答えよう¹¹²。

[或る] 一つの牛個体によって、荷運び・乳搾り等という結果が生じる。それと同じ [結果] が、他 [の牛個体群] によっても [生じる]。以上により、それら（牛の個体群）に対して [[牛だ]「牛だ」という] 随伴 [相] の認識がある¹¹³。

5.3 結果の非別性は転義的

【問】個物毎に結果はやはり別々ではないのか。

【答】確かにそうである。しかし別々との認識がないので、それらは一つと転義的に表現される¹¹⁴。

なぜなら、[牛が持つ荷運び・乳搾り等の] この [結果] は、白馬等が持つ結果とは別であるのが見られるが、それと同じように、半角牛の結果が、無角牛の結果と別であるわけではないからである¹¹⁵。

5.4 知覚が非別である

【問】そのようなことはあってはならない。そうではなく、半角牛と無角牛の結果は非別ではない¹¹⁶。

【答】確かに、ならば知覚のみを両者の一つの結果とすればよい。そしてそれは非別である¹¹⁷。

5.5 反省が非別である

【問】知覚も個物毎にやはり別々である¹¹⁸。

【答】確かに、しかしそれ（知覚）は、それ自身の後に生じる反省と呼ばれる結果が一つであることから「一つ」と言われる所以ある¹¹⁹。ちょうど斑牛という個体を知覚すると、直後に「牛だ」という反省知があるが、それと全

く同様に、黒牛という個体を知覚しても、同じく「牛だ」という反省知がある¹²⁰。したがって、それ（反省知）が一つなので、それ（知覚）も一つと言われる¹²¹。そのことが [ダルマキールティにより次のように] 言われている。

同一の反省知の原因なので¹²²、[知覚] 認識は非別である。同一の [知覚] 認識の原因なので、個物群も非別である¹²³ (PV 1.109)。

それゆえ随伴 [相] の認識は [実在する共通性ではなく] 外的条件（反省知が一つであること）によるものなので¹²⁴、共通性なる如何なる実在者も存在しないのである。

6 言葉と推論の働きの正当化

【ニヤーヤ】これに答える。

共通性を認めないならば、関係把握に依拠して生じる言葉と推論とが、どうやって働くというのか。

6.1 関係把握の不可能

なぜならば、個物に対して [言葉との] 関係を把握することは、この世では不可能だからである。というのも、それ（関係）は、(1) 全ての個物において把握されるか、(2) 或いは、或る一つ [の個物] において [把握されるか]、いずれかだからである。

(1) 全て [の個物] において [言葉との関係が把握されること] はない。場所・時等の違いにより、それ（個物）は無数にあるので、[関係把握は] 不可能だからである。

(2) [逆に] 一つ [の個物] においてだと、[学習した関係は次に別の個物において] 逸脱するからである¹²⁵。[しかし] それ以外 [の個物] に対しても、同じ言葉が現に働くのが見られる。また、関係が未把握の言葉・証因が、認識を生じさせ得ることはない。

6.2 言葉・推論は、分別対象に対して働く

【仏教】答える。それはその通りであろう、ただし、知覚対象である自相に対して言葉と証因とが働くならばである¹²⁶。

【ニヤーヤ】知覚対象〔である自相〕に両者が働くのを認めないならば、〔前提となる関係の把握に更に推論や言葉が必要となり〕無限連鎖等の過失に襲われる所以で、〔両者は〕全く機能しないということになってしまうだろう¹²⁷。

【仏教】そのように言ってはならない。どうして何度も言っても君は分からぬのか。

言葉と推論とは、分別対象に対して働くことが認められている。そしてこれら諸分別は実在を対象とするものではない。このことは既に〔§2.4で〕説明した。

6.3 他者の排除は分別対象である

【問】分別の対象であっても、随伴する何らかのものを認めないならば、言葉と推論はやはり失われてしまうのではないか¹²⁸。

【答】確かに、分別には〔一貫して〕織り込まれた対象が存在する。しかしそれは実在するものではない。

【問】ではそれは何なのか。

【答】答える。

〈同じ相を持たないもののからの排除〉を本性とし、〔実際には〕外在せず〔しかも〕外在するかのような共通するものを確定知¹²⁹は所縁とするのである。

そして諸分別の対象となるもの、それがそのまま言葉の対象である。だからこそ、言葉の対象を「他者の排除」だと〔ディグナーガは〕説いているのである。

6.4 分別は実在に触れない

すなわち、諸分別は実在に触れることがない。何故か。

〔無部分で〕单一の対象それ自体が、それ自ら（それ自体として）知覚されるならば、認識手段（推論）によって考察される〔べき〕如何なる他の未知覚部分があるだろうか（PV1.43）¹³⁰。

それゆえ、錯誤因のせいで付託された別の形象を否定するために、それら（諸分別）が働くのである。ちょうど、色が似ていることから付託された銀の形象を斥けるために、真珠母貝に対して他の認識手段が「これは銀ではない」と働くのと同じように、今の場合も、斑牛等の自相を無分別〔知覚〕が全面的に切り取った後に、何らかの原因によって付託された（牛の相をもたないもの）（非牛）のみを諸分別は「非牛ではない」と切り捨てるのである¹³¹。そうであって、牛の自相を把握する働きは、それら（諸分別）にはない。それ（牛の自相）は既に前に把握されているからである¹³²。

6.5 別の分別の無用

【問】〔次のように〕答えることができよう。様々な限定要素群にその身体が彩られたその対象の、一部の限定要素で、未だ把握されてないものが、分別によって〔新たに〕把握されるのだ、と¹³³。

【答】それも理に合わない。なぜならば、様々な限定要素に彩られているにしても、その実在は、その限定要素が持つ裨益の能力とは別個のものとしては把握されることがないからである。それ（裨益能力）と非別である以上、その限定要素によって裨益される実在の自体を把握する段階で既に、その〔限定要素〕に彩られたものとして〔実在の〕把握が成立するので、更に別の分別は、全く無駄である¹³⁴。そのことを〔ダルマキールティは次のように〕述べている。

様々な外的条件を持つことで様々である対象を認識が把握するにも（PV 1.52ab）、様々な外的条件が裨益する作用にとって必須要素である能力と非別の自体を持つその被裨益対象について、全面的に把握している以上、いかなる個別側面が未確定だというのか（PV 1.52cd-53ab）¹³⁵。

それゆえ、分別および言葉は、[他者の] 排除を対象とする。

* 草稿に助言を戴いた石村克、中須賀美幸、護山真也、佐々木亮、野武美弥子、渡辺俊和の各氏に感謝する。

¹ 旧校訂本に基づく英訳に、Bhattacharyya 1978、グジャラーティー訳にShah 1989、英語での詳しい内容紹介にShah 1997、簡潔なものにHattori 2006がある。また、前主張と後主張の部分独訳としてFrauwällner 1992があり、そこに解題も付されている。また、パールタサーラティ・ミシュラの*Śāstradīpikā*を主資料とする竹中 1978（「バーッタ派の普遍論」）を始めとする一連の竹中論考は、本稿で扱うのと同じ多くの問題を取り上げている。またそこでは、普遍論に関するヴァイシェーシカ、ニヤーヤ、および、クマーリラ、ダルマキールティなどの議論も詳しく紹介され、普遍論の歴史的背景・発展が論じられている。

² Kataoka 2008b:211(2)-210(3)参照。

³ 第一日課～第十二日課と定義ストラトとの対応については、片岡 2010a:18、丸井 2014:16-18 参照。

⁴ 校訂テクストはKataoka 2005、和訳は2009a、2010a。

⁵ 内容解説としてKataoka 2007cがある。

⁶ 校訂テクストとしてKataoka 2004、和訳にKataoka 2007a、英訳にFreschi & Kataoka 2012がある。

⁷ NM I 415.2-3: atrābhidhīyate—sarva evaite doṣā yathākramam pariḥariṣyanta ity alam asamāśvāsenā supratīṣṭham eva vedaprāmānyam avagacchatvā āyuṣmān.

⁸ ニヤーヤ学全体の意義についてはKataoka 2006, 2007a, 2008aを参照。

⁹ NM I 419.15-18: tenābhidhātṛdaurātmyakṛteyam ayathārthatā/ prat�ayasyeti śabdānām nārthāśamsparsitā svataḥ// yā tu jātyādiśabdārthaparākaraṇavartmanā/ arthāśamsparsitā proktā sā purastān niṣetsyate//

¹⁰ PSV ad 5.50a: yuktam tāvan naimittikeṣu śabdeṣv anyāpohenārthābhidhānam, yādṛcchikeṣu tu katham.

¹¹ Cf. ŚV vana 24, 竹中 1974:92.

¹² 実在論諸学派の解決方法については、竹中 1974:92以下に「普遍の存在場所に関する問題」「普遍の個物への存在機能（vṛtti）に関する問題」と題して詳しく論じられている。竹中 1982, 1987も参考のこと。特にジャヤンタ説については竹中 1982:111-112以下で解説されている。

¹³ 竹中 1980:5-8に「不可分離成立」の問題が詳しく論じられている。

¹⁴ クマーリラがŚV vana 35で引例するbhūtakanṭhaṇuについては、次の三つの解釈が可能である。

1. 一部の鳥等の生き物が持つ青色などの首の性質
2. 生き物（動物）が首に持つ真珠等の飾りの首輪
3. 複数の神像が首に共有して持つ一本の長い紐

第一の解釈はスチャリタに基づく。すなわち、bhūtānām vihamgādiviśeṣānām nīlīmādayah kanṭhaṇuḥとある（片岡 2014b:80, n.83 参照）。第二の解釈はパールタサーラティに基づく（竹中 1974:82, n.54, 1978:51, n.38 参照）。NRĀ ad ŚV vana 35にkanṭhaṇuḥ kanṭhabhūṣāṇam hārādiとある。第三の解釈は、ダルマキールティの引例に間接的にに基づく。まず、Frauwällner 1992:168は、NM apoha IV 3.2.7のsraksūtrabhūtakanṭhaṇādiṣuを、“z.B. bein Faden[, der einen] Kranz [zusammenhält], ... usw.”と訳す。bhūtakanṭhaṇuḥは“...”で省略され訳されていない。それに対して編者は、n.139において“Dharmakīrtis bhūtavat kanṭheguṇena [GNOLI 1960: 25,6]”と注記する。カルナカゴーミンは、一本の長い紐・縄が、複数の神像の首に、礼拝用に結び付けられるという線で解釈していると思われる。PVS VT 116.28-117.4: bhūtāni grahanakṣatrāṇi teṣām kanṭhe dīrgho (dīrgho) em.; dīrghā ed.) guṇo 'rcanārtham nibadhyate. tenaikena kanṭhe gunena yathā bhūtāni tadvanti na tv ekiḥbhavanti tadvad vyaktayo 'pi。「ブータとは、惑星・星宿〔の神像〕のこと。それらの首に長い紐が、供養のために、結わえられる。首にあるその一本の紐により、ちょうど、ブータ達がそれを持つものとなるのであって、一つになることはないと同様に、個物群も〔普遍によつて、普遍を持つものとなるのであって、一つになることはない〕。」カルナカゴーミンが理解したダルマキールティのこの例は、個物である牛₁と牛₂が共通性である牛性と関係していても、それは、（対論者が意図する個物と共通性のように）「牛性により同じ」（牛として同じ）と認識されることではなく、「牛は牛性を持つ」と認識されるはずだ、と言うための例として提示されている。すなわち、神像群が首に一本の紐を共有する場合、「これらは紐により一つだ」と理解されるのではなく、「これらは紐を持つ」とだけ理解される例として提示されている。したがって、筆者の校訂版（NM apoha IV 3.2.7）で引用したように、ジャヤンタのNMへの注記としては、まずは、「個体毎に完結している」（pratipindam samāptitah）例として引くクマーリラのŚV vana 35を引用すべきである。カルナカゴーミンは、複数のものを括る一本の長い紐を想定するために凝った例を考えているが、クマーリラの場合、首輪は、一個一個に完結するavibhu（非遍在者）の例が意図されているので、共有された一本の長い紐ではなく、一つ一つの首輪でなければならない。そうでないと、sraksūtraとの役割分担が成立しない。スチャリタの第一解釈は内容的には何らの問題もないが、kanṭhaṇuのguṇaは、この場合、「縄・紐」という意味が自然であるので、パールタサーラティの解釈のほうが優れている。ただし、真珠等の首飾りを想定する必要はなく、単に、家畜の首輪・首縄とすれば十分である。いずれにせよ、スチャリタの「性質」解釈よりも、パールタサーラティの「縄・紐」解釈のほうが、sraksūtraとの対比が適切となる。なお、カルナカゴーミンのダルマキールティ解釈は、bhūtaの解釈に難がある。

¹⁵ ヴァイシェーシカ、ニヤーヤ、ミーマーンサーにおける「普遍の存在場所」に関する見解については、竹中 1978:44-45を参照。

¹⁶ ジャヤンタ説については、竹中 1974:88に解説がある。

¹⁷ ジャヤンタ説については、竹中 1974:89-88に解説がある。

¹⁸ Cf. ŚV ākṛti 12.

¹⁹ Cf. ŚV ākṛti 18.

²⁰ Cf. ŚV ākṛti 19.

²¹ Cf. ŚV ākṛti 20.

²² ダルモッタラ自身の主張について詳しくは、Kataoka forthcoming1参照。

²³ NM apoha IV 3.4.5.2 のapparatus所引のAP 248.18-23参照。

²⁴ ここでジャヤンタが参照する箇所について詳しくは本稿冒頭の解題1.3を参照。

²⁵ ジャヤンタは、vrksam prati [vi]dyotate(木に対して[雷が]落ちる)という例を挙げる(NM II 68.11)。

²⁶ ディグナーガが取り上げていない前綴辞と不変化辞については、クマーリラがŚV apoha 143abで取り上げ、ジャヤンタもそれを受けて、Kataoka 2008b:183(30).3 (和訳は2012b:69-70)で取り上げる。片岡 2012b:84, n.82参照。

²⁷ 実体語の例として、ディグナーガは、PSV ad 5.3dにおいて、*dandin*, *viśāṇin*を挙げる。すなわち、*dandin*の場合、杖という実体を適用原因として有杖者が理解される。しかしジャヤンタは、普遍が理解されず、個物だけが理解される語を念頭に置いている。例えば、*ākāśa*というように普遍を持たない单一者を指す語、および、*dittha*等の固有名詞である。NM II 68.8-12: yeṣāṁ artheṣu sāmānyāṇ na sambhavati taiḥ punah/ ucyate kevalā vyaktir ākāśādipadair iva// evam̄ dīthādiśabdānām̄ samjñātavidditātmanām̄/ abhidheyasya sāmānyāśūnyatvād vyaktivācitā// ata eva hi dravyaśabdā ity ucyante。「その意味に普遍がありえない〔語〕は、しかしながら、単なる個物を表示する。「虚空」等という語のように、同様に、「名称」として自体が知られているディッタ等という言葉は、表示対象が普遍を欠いているので、個物を表示する。だからこそ、実体語と呼ばれる。」

²⁸ ジャヤンタは、*kriyāśabda*を二種に分かつ(NM II 65.16)。行為を適用原因として、行為と結びついた行為主体・行為対象・行為手段を指すものが第一。例えば*pācaka*である。行為のみを指すものが第二である。例えば*pāka*である。

²⁹ ジャヤンタの想定する言葉の分類については、Kataoka 2011:635(2)-634(3), 2012b:56を参照。ジャヤンタは、*jātiśabda*を主眼とする現在の語意論を終えた後に、順次、*dravyaśabda*(NM II 64.8-16), *gunaśabda*(NM II 65.2-14), *kriyāśabda*(NM II 65.16-66.14), *upasarga*(NM II 67.2-68.10), *nipāta*, *karmapravacanīya*(NM II 68.11-13)を取り上げる。ディグナーガはPSV ad 1.3dにおいて、*yadṛchāśabda*, *jātiśabda*, *gunaśabda*, *kriyāśabda*, *dravyaśabda*に言及する。また、PSV ad 5.50aにおいては、*yādṛcchika*を取り上げる中で、*jātiśabda*と*samudāyaśabda*に言及する。

³⁰ 適用原因と表示対象の違いについては、ジャヤンタが次のようにまとめている。NM II 66.11-12: anyat pravṛttau śabdasya nimittam avagamyate/ abhidheyam̄ tu tasyānyad ity ayam̄ prathamah kramah//「言葉の適用原因と、それ(言葉)の表示対象とは別のものとして理解される、というこのことが最初のステップである。」ニヤーヤ学派の定説によれば、「牛」

という語は、牛性を適用原因として、牛性を持つ個物を表示する。

³¹ 形相(ākṛti)をジャヤンタは形状(samsthāna)とも表現する。NM II 47.10: tatrākṛtipadeneha samsthānam abhidhīyate/「それに関して、ここ(NS 2.2.66)では、形相(ākṛti)という語によって形状(samsthāna)が表示されている。」主宰神論(例えればNM I 495; Kataoka 2005:331(84))においては、*sanniveśa*(構成要素が一緒に入り込むこと、また、その結果として成立する構造・配置・形状)と互換可能な語としてsamsthānaが用いられている。Kataoka 2005:331(84).9-10: na hi ghaṭasamsthānam patasamsthānam catuhśālasamsthānam ca susadrśam iti. 片岡 2010a:29:「なぜなら、瓶の形状と布の形状と四面小屋を持つ建物の形状とが「よく似ている」とされることはないので、」現在の用例に近いものとして、次のような表現が見られる。NM II 401.6: samsthānam apy avayavasanniveśaviśeṣah。「形状というのも、諸部分の特定の配置である。」

³² ここで言う斑牛(sābaleya)というのは、牛の或る特定の個体を念頭に置いており、「牛」と表現してもよいものである。牛の下位の種類としての斑牛の集合を意図しているわけではない。なお、sābaleyaは、語源的に厳密に言うならば、sabalā(斑なメス)という牝の子供(sabalāpatya)全てを指すので、「斑牛」というのは厳密な訳語ではない。厳密には「斑な牝の子供」となる。しかし、現在の文脈では重大な誤解を招くとも考えられないで、便宜的に用いることにした。Cf. TV ad 1.3.30 (296.13-15): sābaleyo 'pi yathaikas tathānyo 'pi yah sabalāpatyatvena gamyate sa sarvah sābaleyah. etac cobhayavarnānimittam vā yādṛcchikam vā nāmānyatrāpi viniyogaśād vartata eva。「シャーバレーヤも、[或る]一頭〔の個体〕がそうであるのと同様に、他〔の個体〕も、シャバラの子供として理解されるものは全てシャーバレーヤである。そして、この名前(「シャバラ」)は、二色を適用原因とする名前であるにせよ、或いは、[恣意的に定まる] 固有名であるにせよ、他〔の個体〕にたいしても、配属次第で、適用されうる。」

³³ ここでの問い合わせは、jātimatを語意とするジャヤンタ当時のニヤーヤ学派の定説と、個物・形相・普遍を語意と明言するNS 2.2.68: vyaktyākṛtijātayas tu padārthahとの調整を念頭に置いている。片岡 2014b:37参照。普遍を持つものを語の直接表示対象と認めながらも(NM II 63.18: sthite 'pi tadvato vācyatve), ジャヤンタは、ストラを会通するために、場合によって普遍が主、個物が従などというように、主従関係という観点を導入してストラとの齟齬回避を図る。Hattori 2006:55, n.1参照。なお、Hattori所引のNMテキストにおけるdehy ityはサンディおよび韻律の上から正しくはdehītyと書くべきである。

³⁴ 類似の表現に次のものがある。NM II 235.10-11: ... iti mahātī carcaisā tiṣṭhatu。「……といふこの議論は大きいので置いておこう。」次も参考になるだろう。ĀD 178.3: carcayisyāma etat. gacchāmas tāvat。「これについては後から私は議論しよう。ひとまず私は行くとしよう。」

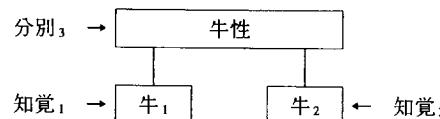
³⁵ ここで本節の主題が明示される。すなわち、普遍等が実在として存在しないから、普遍等は語意としては存在しないという仏教徒の議論である。すなわちNM I 419:17-18(解題1.3で引用)において「いっぽう、普遍等という〈言葉の対象〉を排斥することによって〔言葉が〕対象に触れないことを主張していたが、それについては、後ほど否定されよう」と予告されていた主題である。なお、ŚV ākṛti 2においてクマーリラは、形相論題

(ākṛtyadhiκaraṇa, JS 1.3.30-35) と区別されたタルカバーダ中の形相論 (ākṛtiवāda) での主題を、「その実在性」(tatsadbhāva) すなわち、「形相の実在性」(ākṛtiṣadbhāva) と明確にしている。

³⁶ 上で、「普遍は、認識手段を超えてるので……存在しないのだから」(jāter pramāṇātītavād ... avidyamānatvāt) と述べていた。それに沿って、以下では、実在する普遍を捉える認識手段（として論敵が提示する可能性があるもの）がないことを論じている。すなわち、順に、知覚、有分別知、推論、証言、獲得等の日常活動が検討される。

³⁷ 「普遍の知覚」という NM apoha I 2における現在の仏教徒の主張に対してジャヤンタは IV 1で回答する。NM apoha I と IV の議論の対応については解題3、および、片岡 2014b:40 の表を参照。

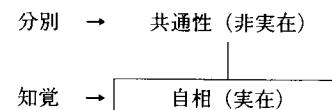
³⁸ 「他に依存する」のは、以下の説明からも示されるように、厳密には、共通性の把握という認識（分別知）である。すなわち、牛性という共通性の認識は、牛₁の知覚からだけでは生じず、牛₂以下を合わせた統合化の作業を必要とする。例えば、牛₁を知覚し、牛₂を知覚した後に、初めて、共通性の分別³⁹が可能となる。ここでは、共通性認識の対象である共通性それ自体が「他に依存する」と表現されている。



³⁹ ニヤーヤやミーマーンサーで認める有分別知覚のことを念頭に置いている。無分別の知覚しか正当な「知覚」と認めない仏教においては、いわゆる「知覚判断」に相当する。

⁴⁰ 校訂テクストの vikalpā を vikalpāh に訂正する。

⁴¹ 自相を捉える知覚、共通性を認識する分別知という役割分担を前提とする仏教認識論においては、二種の対象・認識がきれいに住み分けており、知覚が共通性を捉えたり、或いは、分別（ニヤーヤ学派が認めるような有分別知覚）が自相を捉えたりするという交錯はない。また、自相のみが実在であり、分別知の対象である共通性は非実在である。下図に見るよう、仏教認識論においては、上下二階が明瞭に区別され、一階のみが実在世界とされる。



⁴² 言葉・証因の対象であるアポーハという分別対象 (vikalpya) も、認識内形象であるといふ点から見れば、認識それ自体と異ならず、したがって、分別 (vikalpa) そのものである。

⁴³ 仏教認識論においても、推論（証言を含む）は正しい認識の手段である。しかし、その対象は非実在（分別されたもの）であり、対象となっている形相は（ダルマキールティ流の認識内形象説に従えば）認識それ自体の一側面である。つまりところ、対象は、分別知それ自体に過ぎない。以上、仏教徒はここで、無分別知覚、有分別知覚（知覚判断）、推論、証言について検討したことになる。すなわち無分別知覚は共通性を捉え得ず、共通性を捉える後二者は、共通性の実在性を保証しない。

⁴⁴ 有分別知・推論・証言は、実在獲得という結果から分かるように、実在を正しく捉えているのではないか、という疑問を予想して、ここで仏教側が答えている。

⁴⁵ 宝石それ自体ではなく宝石の光を宝石だと思い込んで発動しても、結果として宝石が首尾よく手に入るのと同じように、知覚対象それ自体ではなく、分別対象を外界実在と思い込んで発動しても結果として外界実在が首尾よく手に入る。片岡 2013a:31 の和訳を参照。

⁴⁶ 片岡 2014b:40 の表で示したように、「普遍の非別体性」という現在の主題についてジャヤンタは、NM apoha IV 3.2.1-3.2.2で回答する。

⁴⁷ 校訂本の bhadenā- を bhedenā- に訂正する。

⁴⁸ 回答である NM apoha IV 3.2.1（和訳は片岡 2014b:52）を参照。

⁴⁹ 回答である NM apoha IV 3.2.2（和訳は片岡 2014b:52）を参照。

⁵⁰ 回答である NM apoha IV 3.2.2（和訳は片岡 2014b:52）を参照。

⁵¹ 片岡 2014b:40 の表で示したように、「帰属の仕方」についてジャヤンタは、NM apoha IV 3.2.3-3.2.7で回答する。また、個物への普遍の内属と同じ議論が、部分への全体の内属についても見られる。NM II 514.4: vṛtyanupatteś ca 以下を参照。

⁵² 帰属している (vartate) のは、全体をもってか (kārṣṇya), 或いは、一部分をもってか (ekadeśena) という議論である。前者の事態は parisamāpti (完結してあること) とも表現される。例えばディグナーガ (PSV ad 5.36d) は、共通性の一つの重要な性格として、pratyekaparisamāpti (一つ一つに完結してあること) という表現を用いている。後者は vyāsajya (分けて) とも表現される。例えば ŠV vana 81cd: vṛtiś cāvayaveś asya vyāsajyaiva pratīyate// (またこれ (全体) の部分への帰属はただ部分毎に理解される。) は、NM II 516.19の詩節にそのまま取り込まれている。Cf. NV ad 2.2.64 (304.20-21): yady anekārthavṛtti gotvam tat kiṁ pratipinḍam parisamāptyā vartate, athaikadeśeneti. 「もし牛性が複数の対象に帰属するとするならば、それは、一体、個体毎に〔全体として〕完結して帰属するのか、或いは、一部分をもって〔帰属するの〕か。」

⁵³ この部分の回答については NM apoha IV 3.2.3（和訳は片岡 2014b:53）を参照。

⁵⁴ 同じ論法が、全体の部分への帰属についても見られる。NM II 514.4-5: naikatrāvayave kārṣṇyenāvayavī vartate, tadanyeś avṛtiprasaṅgāt. 「一部分に全体をもって全体が帰属することはない。それ以外 [の部分] に帰属しないことになってしまうからである。」

⁵⁵ 三つの帰属の仕方が考えられるが、最後のものは類例がないという指摘である。ŠV vana 35 も含め、詳しくは、片岡 2014b:80, n.83、および、解題3.3.2の脚注14参照。これに対する回答は NM apoha IV 3.2.3 の結部で与えられている。すなわち、知覚に実例は必要ないということである。全体の部分への帰属に関しても同様の議論が見られる。ジャヤン

タは、詩節でもって次のように見事に答えている。NM II 517.4-5: *vṛttir evamvidhānyatra kva drṣṭeti yad ucyate/ pratyaksadrṣta evārthe drṣṭāntāvēṣanena kim//*「このような帰属がどこか余所で見られたのか、と言われているが、知覚によるまさに眼前の事実に、実例を追い求める必要がどうしてあろうか。」

⁵⁶ プラシャスタパーダは、ここで、上下の保持関係に相当する構造を前提として、内属を定義する。すなわち「個物の上に普遍がある」という構造となる。ただし、両者は、通常の保持するもの・保持されるものように、別々に成立しているわけではない。

⁵⁷ ヴァイシェーシカ説によれば、個物に普遍が内属するという場合、両者の関係は不可離であり、かつ、関係するということになる。しかし仏教徒からすれば、両関係項はそもそも別ではない。すなわち、両者の区別を否定することで、内属という関係は否定される。NM apoha IV 3.2.4における回答を参照。

⁵⁸ 内属関係が成立する両項として、全体と部分（实体と实体）、性質・運動と实体、普遍と個物（实体・性質・運動）がある。ジャヤンタの記述についてはKataoka 2014b:79, n.77参照。

⁵⁹ 性質と实体との不可離関係をもって、普遍と個物の不可離関係を説明しようとするのは、狂人Aが狂人Bを称賛するのと同じである。性質と实体の不可離関係自体が正しく成り立っていないので、裏付けの根拠として用いることはできないとの意である。Cf. NMGBh 130.3-4.

⁶⁰ 青と別に青いものが見られるわけではない。その場合、内属という特別な関係を想定するのではなく、両者は同一と考えるほうがよい、というのが仏教徒の考え方である。すなわち仏教徒のアビダルマの場合、青だけが存在すると考え、それと別個に基体としての实体を立てることはしない。

性質と性質を持つものの不可離関係についての回答は、NM apoha IV 3.2.4で与えられるが、そこでは「後ほど示されよう」と述べられ、NM II 291.2-9で実質的な回答が与えられる。

⁶¹ これへの回答はNM apoha IV 3.2.5で与えられる。NK 367.7-8: *yatra yutasiddhis tatraiva samyogo drṣṭah*とあるように、可離成立が成り立つ両項にのみ結合が成り立つ。

⁶² 例えば、地原子₁と地原子₂とは、両方が別個の進行を持ち、また、虚空と原子とは原子が別個の進行を持つ（Pdhs 32.15-16; NK 368.7; NK 383.13）。これが可離成立1である。したがって両者の間には結合が成り立つ。Cf. Vyo 505.27-29: *dvayoh paramāṇavoh pṛthagatimatvam yutasiddhiḥ. ākāśaparamāṇvoś cānyatarasya pṛthagatimatvam iti.*「二つの原子の間では、別々の進行を持つことが「可離成立」である。また虚空と原子の間では、一方（原子）が別々の進行を持つことが「[可離成立]である。」】

⁶³ 壺と布は、両者が別々の基体に内属しているので、可離成立2が成り立つ。したがって、両者の間に結合が成り立つ。鳥と虚空は、鳥が別の基体に依拠しているので、やはり、可離成立2が成り立つことから、両者の間に結合が成り立つ（NK 384.2-4; Vyo 506.7-9）。Cf. NK 368.7: *dvayor anyatarasya vā parasparaparihāreṇa pṛthagāśrayāśrayitvam yutasiddhir anityānām.*「無常物の場合、両者、或いは、片方が、相互を排除して別々の基体に依拠していることが、可離成立である。」触覚と身体の場合、別々の進行はないので可離成立1は

成り立たないが、別々の基体に内属しているので、可離成立2が成り立つので、相互の結合が成り立つ（Pdhs 33.1-2; NK 384.6-7; Vyo 506.11-17）。いっぽう、布と糸の場合、別々の進行はありえず可離成立1が成り立たず、また、別々の基体に内属することもなく可離成立2が成り立たないので、結合はありえない（Pdhs 33.4-5; NK 385.9-10; Vyo 506.25-27）。「糸・布は可離の別々の拋り所に内属する」(*tantupatādīnāṁ yutesu bhinnesv āśrayesu samavāyitvam*)というように、これに反する記述をしているNMGBh 130.5-6（校訂本にも引用）の説明は不適当かと思われる。いっぽう、Vyo 506.1-6の議論も、NKと同様に、全体と部分の場合は、可離成立2が成り立たないことを論じている。すなわち、布が、壺や、壺の拋り所とは別の拋り所に内属し、逆に、壺も、布や、布の拋り所とは別の拋り所に内属しているのとは違って、全体は、部分とは別の拋り所に内属しているわけではない。

⁶⁴ 虚空・時間・方角・アートマンのような遍在者同士の関係についてはNM apoha IV 3.2.6で回答される。

⁶⁵ 部分と全体の不可離関係についての回答は、NM apoha IV 3.2.4で与えられるが、そこでは、後ほど示されることが予告され、NM II 513.8以下で長い議論が展開される（NM II 515.6から後主張）。片岡 2014b:79, n.77参照。

⁶⁶ 内属を認めず、普遍と個体との間の別・非別を主張するクマーリラの趣旨も、基本的には、§ 4.2.1で前主張者が指摘していた不可離成立と関係の間の矛盾に相当する。クマーリラは、入念に、未成と既成とに分けて論じる。AとBという関係項が未成の場合は、関係は成立し得ない。いっぽうAとBとが既成の場合、両者は別に成立しているので、可離成立であつて、不可離成立ではなくなる。

⁶⁷ NM apoha IV 3.2.5で再度引用され、そこで「アーチャーリヤ達」による回答も与えられている。ŚV詩節については、竹中 1972:906(125)の和訳・解説、Taber 2005の英訳・解説を参照。Cf. ŚVTI 156.22-157.10: *nanu ca bhinnā api jātyādayah samavāyād dravye svānurūpāṁ buddhim janayiṣantīty aprayojakatvam hetor ity āśaṅkyāha — “na cāpi” iti. ayam abhiprāyah — ayutasiddhānāṁ sambandhāḥ samavāya iṣyate. tac cānupapannam, anispannasyāvidyamānatvena sambandhābhāvāt. ata eva na niṣpadyamānayoh, niṣpatyuttarakālāṁ ca sambandhanispattau yutasiddhatāprasaṅgād ity arthaḥ.*「【問】〔実体と〕別であつても普遍等は、内属に基づいて、実体に関して、自身に即した認識を生じさせるとすればよいので、〔上の〕理由は正しい理由ではない。【答】以上〔の反論〕を予想して〔クマーリラが〕答える——「また」(146)と、次の意図である。不可離成立のものの間の関係が内属と認められている。しかしそれはありえない。未だ生じてきていらないものは存在しないので、関係を持たないからである。同じ理由で、今までに生じつつある両者の間にもない。また、生起の後に関係が成立するならば、可離成立ということになってしまふからである。」

ŚVK I 262.13-24: *evam jātyādīnāṁ abhedam pratipādyedānīm aikāntikabhedavādinah kāñādān praty āha — na cāpi. evam hi manyante — bhinnayor eva jātyāditadvatoḥ samavāyalakṣaṇaḥ sambandha iti. tathā ca paṭhanti — “ayutasiddhānāṁ ādhārādheyabhūtānām ihapratyayahetur yaḥ sambandhāḥ sa samavāyaḥ” iti. tad ayutasiddhayoh sambandhitvāsambhavād*

anupapannam iti. kathaṁ punar ayutasiddhānāṁ saṁbandhitvam anupapannam bhavatīty
ata āha — “nāniśpannasya sambandhah” iti. ayam abhiprāyah. keyam ayutasiddhiḥ. kim
yutasiddhyabhbhāvamātram, atha vāprthaksiddhiḥ. yadi yutasiddhyabhbhāvah, kasya kena
saṁbandha iti. siddhayor hi sambandhinoḥ saṁbandho bhavati, nāsiddhayoh. athāprthaksiddhiḥ,
tatrāpy etad evottaram “nāniśpannasya saṁbandhah” iti. apṛthaṇiśpannayos tādātmyād iti
bhāvah. athaitaddoṣaparihārarthā pṛthaṇiśpattir iṣyate, tathā sati yutasiddhir evāpadyata ity
āha — “niśpattau” iti. 「以上のように、普遍等が〔それを持つものと〕非別であることを説明した後に、次に、完全に別だと主張するカナーダに従う者達（ヴァイシェーシカ学徒）に対して〔クマーリラは〕言う——「また」(ŚV pratyakṣa 146ab) と、すなわち、次のように彼等は考えている。全く別である普遍等とそれを持つものとの間には、内属という関係がある、と。すなわち〔次のように〕説いている——「保持するもの・保持されるものに相当する〈不可離成立の両者〉が持つ、「ここに」という観念の原因となる関係、それが内属である」と。以上は、不可離成立の両者が関係項であることがありえないで、不可能であると〔クマーリラは言っている〕。【問】いったいどうして、不可離成立のものが関係項たりえないのか。【答】これゆえ〔クマーリラは〕答える——「未だ生じてきていらないものが関係を持つことはなく」(146c) と、次の意図である。この不可離成立とは何か、可離成立の単なる非存在か、或いは、別々でなく成立していることか。もし、可離成立の非存在であるならば、何が何と関係するというのか。というのも、既成の関係項二つの間に関係はあるのであって、未成立の二つの間にはないからである。或いは、別々でなく成立していること〔が不可離成立〕であるならば、その場合も、まさに同じもの——「未だ生じてきていらないものが関係を持つことはない」(146c) ——というのが回答となる。別々でなく生じてきている両者は同一だからである、という趣旨である。或いは、以上の過失を排斥するために、別々に生じているということを認めるならば、その場合、可離成立に他ならなくなってしまう。このことを「生じてきたならば」(146d) と〔クマーリラは〕述べている。」

⁸ PDhS 32.15ではdvayor anyatarasya vā という規定があり、「或いは片方が」という部分について、次の説明がある。PDhS 33.3-7: aṇvākāśayos tv āśrayāntarābhāve 'py anyatarasya
prthagatimattvāt samyogavibhāgau siddhau. ... digādinām tu prthagatimattvābhāvād iti
parasparena samyogavibhāgābhāva iti。「いっぽう原子と虚空の場合、別の拠り所はないが、片方が別々の進行を持つので、結合・分離は成り立つ。……いっぽう方角等は、別々の進行を持たないので、相互の結合・分離はない。」原子と虚空のように一方が非遍在者である場合、原子が「別々の進行を持つ」という定義を満たさないので、可離成立1を持ちうることから、結合・分離が成り立つ。いっぽう、両者が共に遍在者である場合には、「別々の進行を持つ」という定義を満たさないので、可離成立1を持たず、したがって、結合・分離は成り立たない。

⁹ 派生的議論の前主張と後主張の対応については、片岡 2014b:78, n.73. および、解題3.3.2を参照。整理すると以下のようになる。

¹⁰ NMGBh 130.9は、prābhākarāḥ と同定する。suśikṣitaは、NM I 94.7 (suśikṣitacārvākāḥ)

およびNM II 348.2 (suśikṣitacārvākāḥ) では、チャールヴァーカに対して用いられている。NMGBh 19.2は、前者について、udbhātādayah と同定する。NM I 451.23では、プラバーカラ派に対して用いられている。それをNMGBh 78.11はprābhākarān nirdiśatiと同定する。¹¹ここでは、rūparūpilakṣaṇam ... saṁbandhamと表現されているが、後(§ 4.3.3)では正確にrūparūpitvalakṣaṇah saṁbandhahと表現されている。

¹²白と白いものや、丸と丸いものであれば、色や形の変化などによって、まだ基体とその上にあるものとを別々に認識することは可能である。しかし、今の場合、上に自性、下に自性を持つものという構造になり、その場合、次の詩節に述べられるように、自性と自性を持つものは区別が認識されないので同一である。本質が変化した場合、本質を持つものも同時に変化したことになるからである。基体である自性を持つものだけが残っているということは考えられない。したがって、上下の区別がなくなってしまう。

¹³直訳は、「これ（自性を持つものと自性との別異性）は、〈言葉が別であること〉に過ぎないのであって、〈実在が別であること〉ではない」。

¹⁴校訂本では「述べた」の参照箇所を§ 4.3の詩節としたが、§ 3.1に改める。

¹⁵基体の消滅と同時に、属性も消滅してしまう。

¹⁶§ 4.2.4でavāntaracintanaと呼ばれていたものと同じである。すなわち、普遍と個物にいかなる帰属関係もありえないということの派生的議論である。NM apoha IVの回答部では、このプラバーカラ派説には全く触れない。

¹⁷Cf. PV 1.155abc: vyaktaivakatra sā vyaktyābhedāt sarvatragā yadi/ jātir dr̥ṣyeta sarvatra. 「もしも遍在者であるならば、一箇所での開顕によって、その普遍は、非別である以上、必ず開顕されているので、全所で見られるはずである。」同詩節は竹中 1978:45-46に和訳されている。PVS ad 1.155 (78.17-19): vyāpīny ekatra vyaktyā bhedābhāvād vyaktaiva sarvatreti vyaktiśūnyeṣ api pradešeṣu dr̥ṣyeta. 「遍在する〔普遍〕は、一箇所での開顕によって、区別が無いので、全所で必ず開顕されているので、個物を欠いた地点でも見られるはずである。」カルナカゴーミンは、「個物を欠いた地点でも」の後に、「別種の特定個物においても」という補足を行っている。PVS ad 1.155 (307.20-21): sā jātih sarvatra vyaktiśūnye 'pi deṣe vijātīyavyaktibhede ca vyaktaiva prakāśitaivābhedād ekatvāt sarvatra vyaktiśūnye 'pi deṣe dr̥ṣyeta. 「その普遍は、全所で、〔すなわち〕個物を欠いた地点でも、また、別種の特定個物においても、必ず開顕=照らし出されており、非別なので、すなわち、一者なので、全所で、すなわち、個物を欠いた地点でも見られるはずである。」NM中の佛教徒が指摘する過失は、馬の一種においても遍在する牛性が開顕されることになるという過失であるから、カルナカゴーミンの補足と同じ理解である。なお、pindasarvagataに対立するsarvasarvagataという表現は、ジャヤミシュラのŚarkarikā (8.3)にも見られる。ダルマキーラティが用いる表現は、svāśrayamātragataに対して単にsarvagataである。

¹⁸Cf. ŚV ākṛti 25: piñdesv eva ca sāmānyam, nāntarā grhyate yataḥ/ na hy ākāśavad icchanti sāmānyam nāma kiṃcana// 「また共通性は〔遍在するのではなく〕諸個体にのみある。〔個体と個体の〕間に把握されることがないからである。」というのも、虚空と同じようなものとして共通性なる何かを認めているわけではないからである。」同詩節

は竹中 1978:45 に和訳されている。Śarkarikā ad ākṛti 25 (8.3-8): kecid idam sāmānyam pindasarvagatam icchanti. kecit sarvasarvagatam. tatrāpi pindasarvagatam budhyata ity uktam. sarvasarvagatapakṣe hi pindāntarāle 'py upalambhah syāt. na cāsāv asti. tasmāt pindasarvagatam eva sāmānyam nākāśavat sarvasarvagatam iti. tad uktam — nāntarā grhyate yataḥ — iti. tasmān nākāśatulyatvam iti. 「或る者達はこの共通性を諸個体に遍在するものと主張する。【また】或る者達は全所に遍在するもの【と主張する】。両【選択肢】の内でも、諸個体に遍在すると認められると述べられた。というのも、全所に遍在するとする立場では、諸個体の間にも把握されることになってしまうからである。しかし、そのようなことは現実にはない。それゆえ、共通性は、諸個体に遍在するものに他ならず、虚空のように、全所に遍在するものではない。そのことが「間に把握されることがないから」と説かれた。それゆえ、虚空と同じではない。」 ŚVK ad ākṛti 25 (Adyar ms. pp. 2568-2569): atra vaiśeṣikair ākāśādivat sarvagatam sāmānyam āśritam tatsadbhāvapratipādanaprasaṅgena dūṣayati — pindesv iti. pindadvayāntarāle hi pratyakṣābhāvān nirākṛtaḥ sāmānyasadbhāvo durabhyupagama iti. hetvāntaram āha — na hīti. na khalu sāmānyam nāma kiṃcid ākāśāditulyam tattvam, api tarhi rūpam eva tadvatām. samānānām bhāvah sāmānyam iti hi nirūpyate. tat katham asatvā āśrayeṣu bhaviṣyatī. 「ここで、ヴァイシェーシカ達が、虚空等と同じように遍在すると認めている共通性を、それ（共通性）の存在性を説明するついでに、【クマーリラは】批判する——「諸個体に」と、なぜなら、二つの個体の間の場所に共通性が存在することは、知覚されないことを根拠に排斥されている以上、承認困難だからである、と【いう意味である】。更に別の理由を【クマーリラは】述べる——「なぜなら……ないから」と、周知のように、共通性なるものは、虚空等と同じような何らかの原理というわけではない。そうではなく〈相を持つ複数のもの〉の相に他ならない。等しいものがもつ属性が「共通性」と記述されるからである。そのようなものが、どうして、拠り所が無いのに存在するだろうか。」 PVSV ad 1.152 (76.25-77.1): api cāyam sāmānyam arthāntaram kalpayan svāśrayamātragatam vā kalpayet, sarvagatam vākāśādivat. 「さらにまた、この人は、別個のものとして共通性を立てているが、【共通性】自らの拠り所のみにあるものとして立てているのか、或いは、虚空等のように遍在するものとしてか。」 PV 1.152 については竹中 1974:91 の和訳、PV 1.150-154 については竹中 1978:47-50 の和訳・解説を参照。

⁷⁹NM apoha I 4.4への回答は、NM apoha IV 3.3で与えられる。前者の説はニヤーヤの通常の学説である。いっぽう、後者の説（「自派の或る者達」の奉持する説）が、NVに従うアーチャーリヤ達の説と考えられることについては、片岡 2014b:81, n.85 参照。

⁸⁰「白馬等も牛と認識される」という帰結は、ジャヤミシュラにも見られる。Śarkarikā ad ākṛti 26(8.15-18): nanu yadi sarvasarvagatam piñdenābhivyajyate, kim iti karkādipin̄denāpi tadgataṁ nābhivyajyate. ... tasmād acodiyam idam — yadi vyaktyābhivyajyate gotvam kasmāt karkādināpi nābhivyajyate — iti. 「【問】もし全所に遍在する【共通性】が、個体によって開顕されるというならば、どうして、白馬等の個体によっても、その上にある【牛性という共通性】が、開顕されないことがあろうか。……それゆえ、次のものは批判とはならない。「もしも個体によって牛性が開顕されるならば、どうして、白馬等によっても開顕されないの

か」というのは。」

⁸¹開顕能力の有無による特定性という解決方法は、クマーリラが「或いは遍在するとしても」として提示する、全所遍在説の擁護方法を受けたものと考えられる。ŚV ākṛti 26-28ab: yad vā sarvagatavे 'pi vyaktih śaktyanurodhataḥ/ śaktih kāryānumeyā hi vyaktitarśanahetukā// tena yatraiva dṛśyeta vyaktih śaktam tad eva tu/ tenaiva ca na sarvāsu vyaktiṣ etat praṭīyate// bhinnatve 'pi hi kāśāmeic chaktih kāścid aśaktikāḥ/「或いは【共通性が】遍在するとしても、【共通性の】開顕は、【個物】の能力に従ってある。というのも、能力は結果から推論されるものなので、開顕【という結果】が見られるこれを根拠に【推論される】からである。それゆえ、【個物】Xにおいて【共通性の】開顕が見られる場合、そのXだけが【開顕】能力を持つ。そして、同じ理由で、全ての個物にそれ（共通性）が認識されることにはならない。というのも、【共通性と】別体であっても、一部【の個物だけ】が【開顕】能力を持ち、一部は能力を持たないからである。」

⁸²例えばクマーリラは、TV ad 1.3.30 (296.13)において、khaṇḍa-muṇḍādayah という例を挙げている。

⁸³例えば真っ暗な部屋の中で、AとBとの両者の頭上に長い梁が架かっていたとして、Aが灯火を照らせば、その梁がAの頭上にあることが明らかになるだけでなく、Bの頭上にあることも同時に明らかとなる。同じように、個体Aが自身に内属する牛性を開顕したならば、その牛性は全てに遍在する以上、個体Bにもあることが明らかとなるはずである。

⁸⁴実際には矛盾する二つの見方を、「あるいはAとも言える、あるいはBとも言える」というように都合良く切り替え共存させるジャイナのnaya（見方・視点法）を意識した表現である。NM内の類似表現に例えば、NM I 37.8-10: atha ca tāny eva pṛthagavasthitāni karmādibhāvam bhajante, atha ca tāny eva samuditāni karāṇibhavantī ko 'yam nayah (一方で同じものが別々にある状態では行為対象などとなり、他方で同じものが集合すると行為手段となる、というこれは如何なる見方か)、II 716.6-7: evam pṛcchato 'rthāntaragamanam svagranthe nigrahasthānam ucycate, atha cādhunā tenaiva vyavahriyata iti ko 'yam nayah (このように尋ねる者は、無関係の事に進むことを自著で敗北の立場と言いかながら、他方では今やまさにその通りに行動している——これはいかなる見方か)、NM I 166.1-2: prasiddhiś ca parityaktā na cābhāvah parākṛtah/ upeksitā ca bhāṣyārtha ity aho nayanaipuṇam// ([君は]周知を捨てたにもかかわらず、非存在は排斥しておらず、しかも【シャバラ】バーシャの意味を無視しているとは、まったく見方に巧みなことよ)。

⁸⁵回答については、NM apoha IV 3.3.1を参照。

⁸⁶ダルマキールティは正しく「全てに在る」(sarvagata) と「自らの基体だけに在る」(svāśrayamātragata) との対立として捉える。これに対して実在論は、普遍の遍在性という側面を強調したいがために、「全てに遍在する」(sarvasarvagata) と「個体に偏在する」(pindasarvagata) という表現を用いる。しかし「個体全てに在る」という説の実質は、ダルマキールティが「だけ」(mātra) という語を用いて強調したように「偏在説」(或いは局在説) であり「遍在説」ではない。したがって事態を正しく言い当てた正確な表現ではない。

まず、「全てに在る」とする遍在説においては、牛₁と牛₂との間の空間にも牛性が在ることを認めることになる。ここで仏教徒が指摘するように、馬₃にも牛性が在ることになるのである。しかし、馬₃にも在るにもかかわらず馬₃に牛性が見られないのは何故なのか。その答えとして実在論は、牛だけが牛性を開顯するという特定性₁を挙げる。この特定性₁は、牛だけに牛性が内属するという特定性₀に基づく。遍在説の問題は、この特定性₁と遍在性（非特定性）との間の緊張関係にある。すなわち、牛性は馬にも在るのに馬には内属しないという主張の奇妙さである。

遍在説

特定性₀：牛だけに（本性上）牛性が内属する

非特定性：牛にも馬にも牛性が在る（遍在性）

特定性₁：牛だけが牛性を開顯する（馬には見られない）

いっぽう、「自らの基体だけに在る」とする局在説の場合、馬に見られるという不都合は生じない。「自らの基体だけに在る」ということは、すなわち、牛性は牛だけに在るという主張だからである（特定性₂）。ここでは、特定性₂から素直に、牛だけに牛性が見られるという特定性₁の説明が付く。牛だけに牛性が在るから、牛だけが牛性を開顯するのだ、という説明となる。では、なぜ、牛性は牛だけに在るのかと問われれば、実在論は、牛性は牛だけに内属するという特定性₀をもって回答するはずである（NM apoha IV 3.3.2の結部）。遍在説と比較した場合、局在説の利点は、特定性₂と、特定性₀・特定性₁の親和性・一貫性にある。馬にも在るにもかかわらず、馬には内属せず馬には見られないという遍在説の非一貫性を局在説では回避している。しかし、新たな弱点が生じる。それは、今まで無かったところに今在るという問題である。すなわち、今日生まれたばかりの仔牛の場合、その地点には、今まで牛性が無かったにもかかわらず、今日から在ることになる。無かつたのに在る、という問題である。これは局在する牛性の移動や分割ということを考えなければならなくなる問題であるが、牛性には、移動も分割もあるいはない。遍在（極大）説では、最初から在るので移動・分割の必要がなかったのに対して、局在説では、その局在性を説明するための新たな問題が浮上してくるのである。

局在説

特定性₀：牛だけに（本性上）牛性が内属する（馬には内属しない）

特定性₂：牛だけに牛性が在る（局在） ⇔ 移動・分割

特定性₁：牛だけが牛性を開顯する（馬には見られない）

なお、この問題は、アートマンのサイズ（極大・身体サイズ・極小）の問題と一部パラレルである。非極大とする場合、アートマンの移動が問題となるのである。しかし、*pindasarvagata* という詐欺的な用語をわざわざ用いることからも分かるように、普遍が遍在し極大であることは、局在説でも動かせない。その場合、極大であるにもかかわらず、

馬には存在せず、牛の（全ての）個体だけに存在する（偏在する・遍在する）ということになる。「偏遍在説」とでも言うべき変な説となるのである。

⁸⁷ 回答部（NM apoha IV 3.3.2）から明らかになるように、今日生まれた牛の場合も、生まれると同時に牛性が内属しているとすれば、理論的問題は生じない。

⁸⁸ Cf. PV 1.152ab: na ca tatrāśid asti paścān. 「また〔以前には〕そこにはなかったが後からある。」

⁸⁹ Cf. PVSV ad 1.152 (77.2-6): tatra yadi svāśrayamātragatam ghaṭatvādiśūnyeṣu pradeśeṣu ghaṭādyutpattau katham teṣu bhinnadeśadravyavartinaḥ sāmānyasya saṃbhavah. yasmāt tat pūrvadravyād utipitru dravyam na yāti (PV 1.152a) niṣkriyatopagamāt. 「両〔選択肢〕の内の、もしも〔共通性が〕自らの拠り所のみにあるならば、壺性等を欠いていた地点に壺等が生起した場合、どうやって、その〔地点〕に、別の場所の実体にあった共通性が、ありうるというのか、というのも、それ（共通性）は、前の実体から、〔今から〕生じようとしている実体にやつて來ることはないからである。〔共通性は〕運動を持たないと〔君は〕承認しているからである。」 PV 1.152は竹中 1978:47に和訳されている。

⁹⁰ Cf. PV 1.52bc: na cāṃśavat/ jahāti pūrvam nādhāram. 「また〔共通性は〕部分を持つことはない。前の拠り所を捨てる事はない。」

⁹¹ kaṣṭā vyasanasamṛtatiḥ というジャヤンタの表現が、PV 1.152d: aho vyasanasamṛtatiḥ を受けていることについては、竹中 1974:83, n.45に指摘されている。ジャヤンタは同じ表現を回答部である NM apoha IV 3.3.2 (Kataoka 2010c:185(96).9) でも用いて意趣返しをしている。

⁹² 回答については、NM apoha IV 3.3.2を参照。

⁹³ ジャヤンタは、回答（NM apoha IV 3.1）において、随伴相・排除相が相矛盾せず同居するとするクマーリラ説を認める。ただし、クマーリラが内属の代わりに立てる別・非別については認めず、普遍は個物と別であり、そこに内属すると考える。

⁹⁴ ジャヤンタによるこの説明は、上で引用した詩節に続く ŚV ākṛti 6に基づく。ŚV ākṛti 6: viśeṣamātra iṣṭe ca na sāmānyamatir bhavet/ sāmānyamātrabodhe tu nirnimittā viśeṣadhīḥ//「また、特殊のみを認めるなら、共通性の認識が生じないことになってしまう。逆に共通性のみが認識されるとするなら、特殊の認識は原因を欠く〔ことになってしま〕。」三つの立場については、片岡 2014b:75, n.57参照。

⁹⁵ 有性という共通性の認識のみを正しいと認めるヴェーダーンタの一元論（バルトリハリ、マンダナミシュラ）の場合、「有る」という共通性の認識が第一義的であり、「これは牛であって馬ではない」というような特殊の認識は第二義的なものである。また逆に、他から排除された個物の認識（知覚）のみを正しいとする仏教徒の場合、他の全てから排除された個物の無分別知覚のみが第一義的であり、「これも牛」「これも牛」という随伴相の認識や言表は第二義的なものである（cf. NRĀ 386.18-19: ekarūpārthakriyānibandhanoktir hi vilakṣajānām api svalaksanānām ekatvopacāro 'bhimataḥ.）。以上、片岡 2014b:75-76, n.57参照。Cf. ŚV pratyakṣa 113-114: na višeṣo na sāmānyam tadānām anubhūyate/ taylor ādhārabhūtā ca (ca] ms.; tu Taber) vyaktir evāvagamyate (-gamyate] ms.; -sīyate Taber)// mahāsāmānyam anyais tu dravyam sad iti cocyate/ sāmānyaviśayatvam ca pratyaksasyaivam āśritam//「【仏教】

その時点では、特殊も共通性も新得経験されではおらず、両者の基体に相当する個物のみが認識される。【ヴェーダーンタ】いっぽう他の者達は、「実体」や「有」を大共通性（最上位の最も広い包摂的な共通性）と呼ぶ。このように、共通性を対象とすることを知覚に認める。」Cf. ŚVT ad pratyakṣa 114: *vedāntavādinas tu mahāsāmānyam nirvikalpakasya viśayam āhuḥ tac ca kecit sattām āhuḥ, apare dravyam ity etad darśayati — mahāsāmānyam iti.* 「いっぽうヴェーダーンタ学者達は、大共通性を無分別知の対象と説く。またそれを或る者達は有性と呼び、また別の者達は実体と呼ぶ。そのことを示して「大共通性」と。」マンダナミシュラおよびバルトリハリ説については、Taber 2005:205-206, n.8に詳しい。なお、ティバーは、バルトリハリが、マンダナミシュラとは異なり、有性が無分別知により把握されると考えていることに注意を向けている。バルトリハリによれば、全ての認識は有分別だからである。有性論については、TV ad 1.3.1 (297.1-4)でクマーリラが紹介し、教証としてバルトリハリの詩節を引いている。tatra kecid gotvādiṣu viśeṣatvam aṅgīkṛtya sāmānyavācīnā śabdenānabhidheyatvād yad eva mahāsāmānyam sattāvastubhāvāsabdābhidheyam tad eva śabdavarūpavyavacchinnam gotvādiviśeṣavyavacchinnam vā gosattākhyam ākṛtyabhidhānapakṣe vācyam iti manyante. yathāhuḥ — astyarthah sarvaśabdānām iti pratyāyalakṣaṇam/ apūrvadevatāsvargaiḥ samam āhur gavādiṣu// iti。「それについて或る者達は次のように考えている。牛性等を特殊と認めた上で、[牛性等は] 普遍表示語によって表示されないので、「有性」「实在」「存在」という言葉で表示される大共通性だけが、音声形に限定されることで、或いは、牛性等の特殊に限定されることで、形相論においては、「牛の有性」と呼ばれる表示対象となる、と。【VP II 119】に説かれている通りである。動詞語根asの意味（有性）を全ての言葉は持つ、というのが、【言葉が】理解させるものの特質である。「牛」等におけるそれは、「アブルヴァー」「神格」「天界」[の場合]と等しい。」

⁹⁶ Cf. ŚVK ad ākṛti 7 (Adyar ms., pp. 2552-2553): *dvyātmakatvāśrayaṇam tu virodhād anupapannam eva. ata āha — na cāpīti. yathā tāvan na bhrāntis tathā darśayati — dṛḍhatvād iti. sarvād hi sarvesām sarvatra dvyākārā buddhir upajāyate, sā katham bhrāntir bhaviṣyati. na hy asati kāraṇadoṣajñāne bādhakapratyaye vā bhrāntitvakalpanā yuktā, sarvamithyātvaprasāṅgat. bhedābheda tv ekatra saṃvidbalād evātropapādayiṣyāmaḥ. vṛttiparicodanām api vanopanyāsāvasare parihiṣyāmaḥ. aupaniṣadās tv ekatvavādāḥ pratyakṣavirodhād aupacārikā vyākhyātavyāḥ. yathā ca pratyakṣam bhedāvadhāraṇe samarthaṁ tat pratyakṣasūtre varṇitam. na ca dṛṣṭabhedāśrayaṇe gauravaṇa doṣāya. na hi dṛṣṭe 'nupapannam nāma. kalpye hy anekakalpanā lāghavena śakyate paribhavitum, na tu dṛṣṭe. ato 'nyatarabuddhibhrāntivādinām eva bhrāntir iti.* 「【問】しかし二面性を認めるのは矛盾するので決して説明が付かない。【答】これゆえ答える——「また……ない」と、まず、どのようにして誤解でないのかを示す——「確固としているので」と、なぜなら、常に全ての人々にとり全所で、二つの形象を持つ認識が生じてくる。それがどうして誤解であろうか。というのも、【認識】原因の過失〔を発見する〕認識、或いは、打ち消しの認識が存在しないのに、【認識を】誤解だと想定するのは不合理だからである。なぜなら、全てが誤りということになってしまうからであ

る。いっぽう、別・非別が同一箇所にあることについては、【現にある我々の】認識のみに基づいて、本〔章〕で後から裏付けよう。帰属に関する批判も、森の紹介時に〔森論〕の章で排斥しよう。いっぽう、ウパニシャッドに基づく一元論は、知覚と矛盾するので、転義的な表現と解釈されるべきである。また、どのようにして知覚が別異性を確定する能力があるのかについては、知覚ストラで既に説明した。また、既見事実である別異性を認める際の煩雑さは過失とはならない。なぜなら、既見事実には、ありえないということがないからである。なぜなら、想定対象に関しては、複数の想定は、簡潔さの点から抑えることができるが、既見対象に関してはないからである。これゆえ、【共通性・特殊の】いずれかの認識を錯誤とする論者達だけに錯誤がある。」

⁹⁷ 回答部 (NM apoha IV 3.1) でも随伴相と排除相の無矛盾がクマーリラ説に沿って説明される。

⁹⁸ 矛盾が問題とならないという回答は、NM apoha IV 3.1で与えられる。議論の対応については、片岡 2014b:74, n.46。

⁹⁹ Cf. ĀD 156.4-8: *kṛtam dūṣaṇopanyāsāyāsenā. pramāṇaśūnye viphalam hi dūṣanam pramāṇasiddhe tad apāstam eva yat/ taduktimaukharyam apāsya mr̥gyatām atīndriye vastuni sādhanām paraiḥ//* 「論難提示の労はもう無用。というのも、認識根拠がないものを論難するのは無駄であり、認識根拠に基づくものへのそれ（論難）は、既に〔その認識根拠により〕排斥済みだからである。敵方は、それ（ネガティブな論難）を説く饒舌を捨てて、超感覚的な实在を立証する〔ポジティブな〕手段を追求すべきである。」

¹⁰⁰ 普遍は、全ての個体に共通し、单一であり、常住であり、遍在する。いっぽう個物（或いは排除相）は、非共通であり、個体毎に別々であり、無常であり、非遍在である。

¹⁰¹ 直訳すると「眼識」(netradhī) とあり、先行する § 2.1 でも「眼により生じる認識」(akṣajam jñānam) と表現されていたが、upalakṣaṇaと理解して、（無分別）知覚を指すと解釈した。NM apoha IV 1.1 でも、vijñānam ... cākṣuṣam という同様の表現があるが、その後では、nirvikalpaka という表現が見られる。

¹⁰² 随伴相の認識についての回答は、NM apoha IV 2.1-2.4 で与えられる。

¹⁰³ 共通性の認識の他依存性については、§ 2.2 参照。また、回答は NM apoha IV 2.3 に与えられる。片岡 2014b:74, n.49 参照。

¹⁰⁴ 自相の認識（無分別知覚）は疑惑によって搖らぐことなく確固としたものであり、その確固性は踏み潰されていない。すなわち、否定されていない。いっぽう共通性の認識（分別知）は確固としておらず疑惑によって搖らぐものである。その非確固性は踏み潰されていない。すなわち、否定されていない。dṛḍha（強固な・確固とした・丈夫な）は、例えばクマーリラの ŚV codanā 80ab では、疑惑 (saṃśaya, saṃdeha) を排除する意味で「搖らぎなく確固としている」様を表す。仏教的には、知覚が明瞭な現れを持つこと (sphuṭābhata) と分別知が不明瞭な現れを持つこととの対立で表現しうるものである。

¹⁰⁵ ニヤーヤやミーマーンサーは、認識を間違いと判定するには、後続知による否定（押し退ける認識である bādhakapratyaya）が必要になると考える。「これは銀ではない」という誤解判明の場合がそうである。例えば、NM apoha IV 3.4.4 (Kataoka 2010c:181(100).3) には、

bādhakasadasadbhāvanibandhanā hi vaitathyāvaitathyasthitih pratyayānām (片岡 2014b:「なぜならば、認識が誤っているか誤っていないかの定立は、[その先行する認識を] 打ち消す〔知〕が有るか無いかにかかっているからである。」) とある。これにたいして仏教側は、たとえ「牛だ」という共通性の認識（分別知）が、日常レヴェルでは否定されことがなくとも、論理的整合性の検討によって否定可能と考える。

¹⁰⁶NMGBh 130.22-25 また NM I 251.1 (*mahāsāmānyam anye tu sattām tadvīṣayām viduh*) の説明のように、知覚が大共通性である有性を捉えるという学説を念頭に置いている。NM I 251 に付された K.S. Varadācārya の注記、および、片岡 2014b:75, n.57 を参照。

¹⁰⁷ニヤーヤ・ヴァイシェーシカにおいては、特殊 *viśeṣa*・別異性 *bheda*, *bhinnatva*・随伴相 *anuvṛttarūpa* というのは、基体である個物 *vyakti*・個体 *pindā* の上に内属するものであり、基体から区別される。ミーマーンサーにおいても、基体と属性の別・非別 *bhedābheda* を最終的には説くとはいえ、ひとまず、特殊は基体とは別のものとして立てられる。しかし、別・非別の観点からは、個物を特殊と呼ぶこと（例えば4.5.2での *tad eva sāmānyam sa eva viśeṣah* における *viśeṣa* は他から区別されたものとしての個物を念頭に置いている）に問題はない。いっぽう仏教においては、特殊・別異性・随伴する相と呼ばれるものは、自相とは別ではなく、自相そのものである。特殊がそのまま個物であるという学説については、クマーリラが、シャバラ注への注釈（TV ad 1.3.30, 296.7-18）の中で否定し、詳しく反論を述べている。（ただし、そこでは仏教説を念頭に置いているわけではなく、シャバラ注への一つの可能な解釈を念頭に置いているに過ぎない。）そこでクマーリラが念頭に置いている *viśeṣa* というのは、中位の普遍や最終の特殊のことである。

¹⁰⁸共通性の認識が分別知であり、かつ、分別知は対象に基づく客観的なものではなく主観的なものであるという二点について、校訂本では、文字通りに一致するわけではないが、内容的に近いことを述べている § 2.3 を参照先とした。

¹⁰⁹Cf. ŚV ākṛti 19: *nanu bhinne 'pi sattādau sāmānyam iti jāyate/ buddhir, vināpi sāmānyād anyasmāt sā kathaṃ bhavet//* 「【問】別々であるにもかかわらず、有性などに「共通性」という認識が生じてくる。更に別の共通性（共通性性）がないにもかかわらず、それはどうして生じるのか。」

¹¹⁰共通性の問題については、NM apoha IV 3.4.4 で回答が与えられる。片岡 2010b:259-263, Kataoka 2010c:217(64)-216(65), 片岡 2014b:82-83, n.100 参照。

¹¹¹upādhi の具体的内容については、NM apoha IV 3.4.4 で、ジャヤンタは、ŚV ākṛti 24 を引いて与えている。ekārthakriyākāritvam という upādhi をもって答える仏教徒に対するジャヤンタからの回答は、NM apoha IV 3.4.5 で与えられる。

¹¹²ここで明らかにジャヤンタは、クマーリラの ŚV ākṛti 24 を、ダルマキールティの ekakāryatā と結びつけて理解している。クマーリラとダルマキールティの対応については、Kataoka 2010c:215(66) 参照。

¹¹³ダルマキールティの考えるモデルについては、片岡 2010b で詳しく検討した。

¹¹⁴牛₁の果たす荷運び₁という結果と、牛₂の果たす荷運び₂という結果とは、客観的な事態としては別々のものである。しかし、人は、二つの結果を区別しない。いずれも同じ「荷運び」

と思い込んでいる。ここでの仏教徒の回答には、「（実際には異なる二つを）一つにすること」（ekikarana）という錯誤した認識に対する abhedādhyavasāya と bhedānadhavasāya という二つの解釈が反映されており、後者の観点から答えている。この二つの区別については、NM apoha III 4.4. および、Kataoka 2009b:482(17)-481(18), 片岡 2013a:15-16 を参照。なお、ここでの仏教徒の回答はスマートではない。そもそも、牛₁と牛₂と同じく「牛」と（誤つて）判断されるのは何故かという問い合わせをして、一つの結果という鎌（かすがい）を仏教徒は用意するはずであった。つまり、本当は異なる二頭の個体について、人間に関わるその働き方（結果）が同じであるが故に、同じく「牛」と人々は判断する、という回答である。ここで仏教徒は、実際には、その鎌は一つではない、と答える。実際には別々の結果があるだけであり、その二つを誤つて一つと思い込んでいるだけである、という回答である。すると、この二つの結果を区別しないのは何故か、なぜ、一つだと思いつむのかという問い合わせが生じることになる。

1. 二頭の異なる個体が区別されず同じく「牛」と判断される
2. 二頭の異なる働きが区別されず同じく「荷運び」と判断される

二つの結果を別々だと人々が認識しないから、という現実をもって答えるならば、最初から、牛についても、二頭の牛を別々だと人々は認識しないから、という答えを出した方がましである。つまり、我々の認識はそういうように二頭の牛を区別しないようになっていている、だから同じく「牛」と見なすのだ、と答えた方が早い。つまりところこれは、人間の認識というのは、そういうようにできているという回答法である。一つの結果というここでの理由は、理由になっていないのである。ジャヤンタは最終的に仏教の回答が相互依存に陥ることを指摘している（NM apoha IV 3.4.5.4. および、片岡 2014b:88-89, n.129 参照）。仏教においては個物間の差異を徹底して考え、その間にいかなる共通性・類似性も実在としては認めないので、「一つ」「同じ」という判断に相当する一者（共通性・類似性）を客体として認めるに困難が生じる（ダルモッタラによる解決方法については、片岡 2014b:87, n.121 参照）。そこで、客体として別々であっても、認識の側で区別しない、或いは、一つである、と思い込む錯誤した判断が要請されることになる。しかし、何故牛₁と牛₂とを同じく「牛」と判断し、牛₁と馬₃とを「牛」と判断しないのか、或いは、なぜ、荷運び₁と荷運び₂を「荷運び」と判断し、荷運び₁と早駆け₃とを「荷運び」と判断しないのかについては、結局、人間の認識が無明により本質的に誤つており、そのようにできているから、という本性説をもって答えるしかない。

¹¹⁵牛₁と牛₂の働きの結果（例えば荷運び）は区別されず同じものと判断されるのに対して、牛₁と馬₃の働きの結果（荷運びと早駆け）は区別され、同じとは理解されない。この文脈で用いられている用語・句をグループ分けすると以下のようになる。

1. 同一 eka-, ekam, yad eva ... tad eva
- 1'. 非別 abhinnam, na ... vibhinnatā

2. 別 *bhinnam, anyatvam*3. 別と認識されないから同一と転義的に表現 *bhedabuddhyabhāvāt ... ekam ity upacaryate*4. 結果が同一だから同一と表現 *kāryaikyād ekam ity ucyate, tadekatvāt tadekatvam ucyate*4'. 同一結果の原因だから非別 *ekadīhetubhāvena ... abhinnatā*

これらをもとにニヤーヤと仏教の考える同一・非別の概念を整理すると、次のような区分を立てることができる。

A. 客体として（第一義的に）同一・非別

B. 客体として別だが、主体の側で識別されないから転義的に「同一」

C. 結果が同一だから（転義的に）「同一」「非別」

ニヤーヤ側はAの第一義的な意味で「同一」を理解しようとし、これに対して仏教側はBやCで答える。ここでも、二頭の牛の結果が「別であるわけではない」(na ... vibhinnatā)と言っているが、その意味は、AではなくBである。最終的な問題は、Cで言う結果の「同一」が、Aの意味での第一義的な「同一」なのか、Bの意味での第二義的な「同一」なのか、ということになる。すなわち、「同一の結果」が、第一義的な意味で一つの結果なのか、あるいは、単に識別されないという意味で「同一」と表現される結果なのか、ということである。NM apoha IVの回答部から明らかになるように、ekapratyavamarśaに関してこのことが問題となる。

¹¹⁶ここで反論者は、非別を上表のAの意味で捉え、二つの結果が客体として同一ではないことを指摘している。

¹¹⁷ここも上表のBあるいはCで考えれば、牛₁の無分別知覚₁と、牛₂の無分別知覚₂とが、客体として別だが識別されること、あるいは、結果が同一であることから非別であることが言われていることになる（仏教の定説ではCの意味）。

¹¹⁸ここでも反論者はAの意味で第一義的に「非別=同一」を捉え、牛₁の無分別知覚₁と、牛₂の無分別知覚₂とが、客体として別であることを指摘している。

¹¹⁹ここで仏教徒は、個物⇒知覚⇒反省知という因果の連鎖を想定している。牛₁から知覚₁、さらに知覚₁から「牛だ」という反省知が生じる。同様に、牛₂から知覚₂、さらに知覚₂から「牛だ」という反省知が生じる（片岡 2014b:86, n.113参照）。ここで、反省知₁と反省知₂の区別は考えられていない。反省知も別々であることは、NM apoha IV 3.4.5.1でジャヤンタが指摘することになる。なお、知覚から生じる分別知が別々であることは、ダルモッタラが既にAP 248.9-11で指摘している（Kataoka 2010c:180(101).21-24、和訳は片岡 2014b:87, n.116）。ここで言う反省知とは、ジャヤンタの目から見れば、個体を牛として同定する「牛だ」という有分別知覚のことであり、随伴相の分別に他ならない。

¹²⁰ジャヤンタのこのpratyavamarśaの記述によれば、pratyavamarśaは、「牛だ」「牛だ」という随伴相の分別知（§5）と実質的に変わりないことになる。これを詰めるとNM apoha IV 3.4.5.4の相互依存・同義反復の指摘へつながる。

1. 随伴相の認識：牛の個体群に対する「牛だ」「牛だ」という分別知

2. 一つの反省知：牛₁の知覚の直後にある「牛だ」という反省知と同じものが、牛₂の知覚の直後にもある

¹²¹結果が同一であることから、転義的に、原因を「同一」と表現する、ということである。なお、Hattori 2006:58, n.8は、旧版に従ってテキストを引用しており、*iti tad ekatvam ucyate*と記す。少なくとも、*tadekatvam*は一語であり、Hattoriの挿入する*tad*と*ekatvam*の間のスペースは意味を為さない。筆者は校訂本において、写本に基づいて、*tadekatvāt tadekatvam ucyate*という修正を提案している。

¹²²ekapratyavamarśaの解釈については、片岡 2014b:85, n.111参照。ジャヤンタはekah pratyavamarśah という（ダルマキールティが意図したものと同じ）解釈を前提としている。

¹²³この詩節が現れる議論の背景（クマーリラからダルマキールティへ）、および、ジャヤンタによる批判方法（ダルマキールティからジャヤンタへ）については、片岡 2014b:86, n.114参照。

¹²⁴ジャヤンタから見れば「牛だ」という随伴相の認識（牛の無分別知覚の直後に生じる有分別知覚）と反省知とは同一なので、この回答は相互依存、或いは、同義反復となる。そのことをジャヤンタはNM apoha IV 3.4.5.4で指摘している。なお、ダルマキールティが本来意図していたpratyavamarśaは、「これはあれと同じだ」という再認識だと思われる（片岡 2010b:267-268, n.46参照）。例えばPVSV 41.4にekam ekākāram pratyabhijñānam という表現がある。この解釈に従った場合、過去に牛₁を知覚₁し、その後、牛₂の知覚₂から「これ₂はあれと同じだ」という一つの再認識が生じる。したがって、別々の再認識が知覚₁と知覚₂から生じるわけではない。しかし、では何故、牛₂に対しては「これはあれと同じだ」という再認識が生じ、馬₃に対しては生じないのか、と問われれば、我々の認識はそういう風にできている、或いは、無始爾來の無明によると答えるしかないであろう。また、ダルマキールティのekamという表現は再認識が一つであることを示しているとしても、ekākāramは、明らかに、複数の再認識の間で内容が同じであることを示している。すなわち、牛₂に対する再認識も、牛₄に対する再認識も、「同じ形象を持つ」ということを示している。それ以外の意味でekākāramという限定を付けることは無意味である。したがって、その点では、再認識が複数であることは回避できておらず、結局のところ、ダルモッタラやジャヤンタの批判は的を得ているということになる。また、「一つの形象」と言われるものも、形象が認識と同一である以上、実際には一つではありえない。それも、ダルモッタラが指摘する通りである。結局のところ、ダルモッタラのように、共通する〈虚構されたもの〉を立てて、それを鍵とするほうが解決策としては早い。

¹²⁵校訂本のapparatusで指摘したように、ānanyaとvyabhisicāraはセットでPS 5.2abに個物説の過失として指摘される。ただし、vyabhisicāraの内容は異なる。

¹²⁶仏教の場合、知覚と自相、推論（言葉を含む）と共に通相というように、二つは別の領域で完全に住み分ける。推論が自相に対して働くことはない。いっぽうニヤーヤの場合、同じ自相に対して、知覚も推論・言葉のいずれも等しく働く、関係把握の過程において、幼

児は、「牛」という言葉が牛の個物に対して働くのを何度も目撃する。何度も見ることにより、「牛」という言葉と牛性との間の関係を学習する。このように、関係把握では、言葉が自相に直接働くことが前提となっている。

学習途中：「牛」→牛₁、「牛」→牛₂、……

関係把握：「牛」→牛性

¹²⁷別の箇所では、共通相に知覚が働くのを認めなければ、関係把握は成り立たない（NM I 90.2-3: sāmānyavīṣaye pratyakṣābhuyupagamam antareṇa saṃbandhagrahaṇam aghaṭamānam）という指摘を、無限連鎖などを理由に、ジャヤンタは行っている。NM I 87.9-16: na hy avijñātasambandham liṅgam gamakam iṣyate/ saṃbandhadhiś ca saṃbandhidvayāvagatipūrvikā// sāmānyātmakasam̄bandhigrahaṇam cānumānataḥ/ tasmād eva yadīṣyeta vyaktam anyonyasamśrayam// anumānāntarādhīnā saṃbandhigrahapūrvikā/ saṃbandhādhigatir na syān manvantaraśatair api // tena dūre 'pi saṃbandhagrāhakam liṅgaliṅginoḥ/ pratyakṣam upagantavyam tathā ca sati saṃplavah//「なぜならば、その関係が未把握の証因は理解させるもの（正しい証因）とは認められないからである。また、関係認識は、両関係項の把握を前提とするからである。もしも、共通性を本質とする関係項の把握が、その同じ推論に基づくと主張するならば、相互依存は明白である。別の推論に基づくならば【無限連鎖となるので】、関係項把握を前提とする関係理解は、何百億年経っても無理である。それゆえ、たとえ後々であっても【最終的には】証因と論証対象との間の関係を把握する知覚を【どこかで】認めなければならない。そうすると、【複数のプラマーナが同一の対象に働くという】入り合い（交錯）があることになる。」

¹²⁸言葉や推論は、対象として共通性を必要とする。個物説では、上記のように、無数性と逸脱の過失が帰結するからである。ニヤーヤにとって共通性は実在するものであるが、いっぽう仏教徒にとって、それは、実在するものではなく、他者の排除に過ぎない。他者の排除が、（実在性を欠いた）共通性として、普遍の代わりを果たすことになる。

¹²⁹確定知は、推論（証言を含む）と知覚判断（ニヤーヤ・ミーマーンサーで言うところの有分別知覚）の二つを含む。分別知から錯誤知（真珠母貝を銀と思い込むような錯誤）を除いたものである。中須賀 2014a 参照。

¹³⁰片岡 2014b:89, n.132 参照。また、NM I 239.12-13 でこの詩節を引用する NM 中の仏教徒は、その直前において次のように述べる。NM I 239.9-11: ucyate. sarva evāmī vikalpāḥ paramārthato 'rtham na sprśānty eva. sa hi nirvikalpakenaiva sarvātmanā paricchinnaḥ. tad uktam. 「【仏教徒】答える。この分別は残らず全て、勝義的には、【実在する】対象に触れるということがない。というのも、それ（実在対象）は、無分別知のみにより、全面的に既に確定済みだからである。そのことが【次の詩節により】言われている。」

¹³¹確定知（niścaya）の本質的な働きは、「いや、非牛ではない」というように、誤って付託されたものを切り捨てる（samāropitavyavaccheda）にある。この働きは、推論（証言を含む）と知覚判断に共通する。ここでジャヤンタは、知覚判断の場合を説明している。

しかし、実際には、知覚判断の場合は、推論とは違って、付託されたものが既にあるかどうかは微妙な問題である。知覚の直後の段階では、非牛相の付託は意識されておらず、そのようなものはないと考えられるからである。ダルマキールティ自身、推論と知覚判断の場合の「付託されたもの」の違いに注目して、その問題を論じている（PV 1.48）。ダルマキールティは、推論の場合には samāropavyavaccheda があるが、いっぽう付託という前段階がそもそもない知覚判断の場合には、 samāropaviveka があると説く。詳しくは中須賀 2014b 参照。

¹³²「把握済みのものの把握はありうる」という趣旨のジャヤンタの回答は NM apoha IV 3.5.1 で与えられる。

¹³³ニヤーヤからのこの回答方法は、NM apoha IV 3.5.2 にも見られる。片岡 2014b:90, n.135 参照。

¹³⁴無駄に対しても、NM apoha IV 3.5.3 で回答が与えられる。

¹³⁵内容については、片岡 2014b:90-91, n.136 参照。これに対する反論は NM apoha IV 3.5.2 で与えられる。