『南アジア古典学』13 (2018), 207-243.
South Asian Classical Studies, 13 (2018), 207-243.
Dignaga's Theory of Apoha. Kei Kataoka.

ディグナーガのアポーハ論*

九州大学　片岡　啓

研究の経緯　筆者がアポーハ論研究に足を踏み入れたのは，アポーハ論そのものへの興味というよりは，むしろ，ジャヤンタの『ニヤーヤマンジャリー』研究の一環としての校訂作業（Kataoka 2008）・和訳作業（片岡 2012b）を通じてであった．ジャヤンタが記述するクマーリラのアポーハ批判は[1]，ディグナーガに向けられたものである．したがって，クマーリラの批判を理解するには，クマーリラの『シュローカヴァールティカ』「アポーハ章」（服部 1973, 1975）のみでなく，ディグナーガの『集量論』「第五章アポーハ章」（Hattori 1982）に溯って検討する必要があった．幸い，ディグナーガの当該章については，O. Pind によるウィーン大学提出の博士論文（Pind 2009）がネットで公開されたこともあり，最新の研究成果を用いて，ある程度確かなサンスクリット原文に基づいて，内容を理解することが可能になっていた[2]．ディグナーガのアポーハ論研究のための資料状況は，Pind の博士論文のおかげで，これまでと一変していたのである[3]．

Pind の博士論文執筆に刺激を受けてであろう[4]，アポーハ論への注目も高くなってきた．2006 年にローザンヌで行われた研究会の成果が，その名もずばりの APOHA というタイトルで，論文集として 2011 年に出版されている（Siderits *et al* 2011）．また，筆者の校訂本（Kataoka 2008, 2009）を用いた研究会が，2012 年 4 月 16 日〜20 日，オーストリア科学アカデミーの IKGA で開催された[5]．

クマーリラからの批判は様々あるが，その主要な視座を一言で言えば，ディグナーガのアポーハを非存在（無）と存在論的に規定した上で，非存在の基盤となる存在が何か（独自相なのか，斑牛等という下位の特殊なのか，集合なのか）を問うことである[6]．「非牛でない」という相互無（anyonyābhāva）の実在基盤となるものは結局，牛性という普遍しかないではないか，というのがクマーリラの批判のポイントである．確かにディグナーガ自身，「非 X の非存在」（PSV 5.44abc: ātmāntarābhāva）と他者の排除を表現しているので[7]，ア

*本研究は JSPS 科研費 15K02043 の助成を受けたものである．草稿に対するコメントを戴いた石村克，桂紹隆，中須賀美幸に感謝する．

[1]Cf. Hattori 2006.

[2]その後 Pind 2015 として出版．以下，PS(V) のテクスト引用は Pind 2015 に依拠する．また対応する英訳も参照したが，煩を怖れ，頁番号等の注記は省略している．

[3]それ以前の大きな資料的変化は 1976 年に溯る．Cf. 原田 1988: 81–80:「以降の学術書や研究論文が代々（無批判に）踏襲してきたこの解釈傾向の払拭に繋がる、本格的な原典研究の幕開けはジャイナ学僧 M. Jambuvijaya 師による *PS* V の大量の Skt. 断片の収集と部分的 Skt. 還元の試み（1976）に俟たねばならなかった。Jambuvijaya 氏の労に酬いたのは桂紹隆・服部正明・R. R. Hayes ら三氏と R. Herzberger 女史である。」ディグナーガ認識論・論理学の鳥瞰図としては，桂 1984 が代表的である．

[4]例えば Pind 1991, 1999.

[5]その時の論文集は 2017 年に出版されている（McAllister 2017）．主催者の一人である P. McAllister は，2011 年にラトナキールティのアポーハ論で博士論文をウィーン大学に提出している（McAllister 2011）．また，主催者の一人である P. Parimal と出席者の一人である L. McCrea の共著として，ジュニャーナシュリーミトラのアポーハ論を扱った McCrea & Patil 2010 がある．

[6]それぞれ，ŚV apoha 3ab, 3cd–8ab, 8cd–9. Cf. 片岡 2010, 2012d, 2013a.

[7]Cf. 片岡 2012c, 2013c, Kataoka 2016a.

ポーハを非存在と規定した上で批判するのは的外れではない．クマーリラが問うたのは，非存在としての他者の排除と，その基盤となる実在との関係であった[8]．

しかし，ヨーグルトの無がミルクを基盤とするように，非牛の非存在は牛性の存在を前提とせねばならない，と攻撃するクマーリラの批判方法は，ディグナーガの意識それ自体に沿ったものでないのは明らかである．ディグナーガ自身は，ダルマキールティと違って，独自相と共通相（非 X の非存在）の連絡をさして気にしていた風はない．彼の実在観の基本は，実在には独自相や諸共通相など，多様な側面（部分）がある，というものであり，それ以上に突っ込んだものではない[9]．諸共通相は，夢の中と同様，概念構想されたものとして,（ダルモッタラがイメージするように[10]）基盤も持たずにふわふわと浮いていても問題はなかったはずである．クマーリラの批判は，クマーリラ自身の非存在論を前提として成り立つ批判である．ディグナーガ自身は，あくまでも意味論の観点から，特定の存在論（非存在観）を前提とすることなく（すなわち多くが認めるヴァイシェーシカ流の常識的な存在論を前提としながら），他説よりも勝れた理論としてアポーハ論を記述し他説を批判する[11]．クマーリラによる批判は，冒頭部分（ŚV apoha 1–41）にも特徴的に見られるように，ディグナーガの意味論を，クマーリラ独自の存在論（非存在論）の観点から厳しく追及したものであり，ディグナーガの理論そのものを意味論や認識論という観点から批判したものではない，と筆者には映った．

「存在論的問いへのはめ込み」というクマーリラの手法は，全体として排除されるべき他者が何なのか（個物なのか，集合なのか，共通性なのか[12]），また,「他者の排除に限定されたもの」が具体的に何なのか（個物なのか，共通性なのか，また共通性だとしても存在する共通性としての普遍なのか，非存在である共通性としてのアポーハなのか，関係なのか[13]），というクマーリラの問いにも同様に見られる．最後の問いは，ディグナーガが実在論に向けた批判をクマーリラがそのままディグナーガに向け返したものである．しかし，既に述べたように，ディグナーガ自身にとり，他者の排除たるアポーハは非存在であり，このような実在論的な問いを向けられるべきものではない．また，ここでクマーリラは，普遍所有者（tadvat/jātimat）とパラレルな構造を有するものとして排除所有者を意識させるために，ディグナーガ自身の表現では「他義の否定／排除に限定された諸存在／対象」と言われていたものを,「アポーハを持つもの」（apohavat）と端的に言い換えていることにも我々は注意すべきであろう[14]．

では，ディグナーガ自身の意図に寄り添って好意的にアポーハ論を読むとき，どのように，その骨格を捉えることができるのか．原田和宗の一連の論考と同様，語意理解が持つべき推論とのパラレルな構造に，当然，筆者は注目した[15]．特に，遍充把握・語意関係把握

[8]クマーリラによる批判の結果，共通相の実在的基盤として，ŚV apoha 38ab でクマーリラ自身が無所縁説（唯識）に立つ仏教に進言したように，バルトリハリ流の認識内形象（cf. Ogawa 1999）がダルマキールティにより（abhūtaparikalpa という唯識の基本テーゼに沿ってアレンジした形で）認められることになる．

[9]Cf. 原田 1990.

[10]ダルモッタラのアポーハ論については，片岡 2013b.

[11]このことは，実在論の中でも最も理論的に優位に立つ普遍所有者説に対抗する形で，それとパラレルな排除所有者説をディグナーガが自説として立てることからも理解できる．

[12]それぞれ ŚV apoha 58cd–60, 61–63ab, 63cd–66.

[13]それぞれ ŚV apoha 128, 129, 130a, 130b, 130cd.

[14]後述の脚注 25 参照.

[15]言葉の対象・語の対象である śabdārtha，padārtha は文字通り「言葉の対象・語の対象」と訳

についてである（片岡 2014a, 2014b）．ディグナーガ自身,「アポーハ章」の冒頭で，無常性を証明する〈作られたものであること〉（kṛtakatva）という証因と同じように言葉が働くと宣言している[16]．推論には，遍充把握がつきものである．すなわち，煙から火を推論するには，予め,「煙のあるところには必ず火がある」という遍充関係を学んでいなければならない．当然，語意関係についても，遍充把握と同じような関係把握のプロセスが必要となるはずである．

筆者自身は，遍充把握について，昔，様々な理論の発展を追った論文を物したことがある（片岡 2003）．桂 1986 がダルマキールティ以前を網羅的に扱ったのに対して，それ以後の発展を跡付けようとしたものである．筆者が遍充関係にこだわったのも，そうした所以あってのことである．

では，ディグナーガ自身の遍充把握理論は，どのようなものなのか．当然,「アポーハ章」のみでなく，推論に関わる他章についても，確認が必要となってくる．北川秀則の労作（北川 1965）からは多くを学んだ．幸い,『集量論』第二章の校訂を担当する H. Lasic や，第三〜四章を担当する桂紹隆が，幾つかの資料（例えば Katsura 2004, Lasic 2009）を PSṬ 写本研究に基づいて公表し始めた時期でもあった．筆者がウィーン滞在中（2004–5 年）にお世話になった H. Krasser や，かつての同僚の H. Lasic からは，関連資料を融通して貰ったこともある．また，桂紹隆教授からは龍谷大学での研究会などを通じて未公開の資料を共有させていただいた．こうして，推論における遍充把握，特に，否定的随伴（vyatireka）の議論を通して，ディグナーガのアポーハ論における関係把握・語意関係習得の議論を（サンスクリット原典に基づき）側面からも確認することができるようになった．また，ダルマキールティ登場以前の（すなわち svabhāvapratibandha という概念が導入される以前の）ディグナーガ本来の形（或いはそれに近い形）での遍充概念を知るために，クマーリラの批判から逆算されるディグナーガ像が最も有力な資料根拠となるのは言うまでもない（片岡 2015）．

「見られたことがない」（adarśana）[17]という未経験を核とする筆者の見解（例えば片岡 2014a）は，桂（例えば桂 1986, 1998）の理解におおむね沿うものである[18]．しかし，ディグナーガが部分的に認める肯定的随伴の評価については意見を異にする[19]．それについては，片岡 2015 でも別途議論した．必然的な関係の把握にあたっては，否定的随伴が決定的な役割を果たすのであり，ディグナーガが肯定的随伴を部分的に認めるのは，関係把握に資するからではなく，あくまでも，推論で言う不共不定因（asādhāraṇānaikāntika）——否定的随伴を持つが肯定的随伴を全く持たない理由——という（伝統的に正しい論証因として認められていない）擬似的理由を事後的に排除するためであるというのが筆者の見方で

すべきであり，筆者も著者達の本意に沿って，そのように表現すべきであろうが，本稿では便宜的に短く「語意」とも表現する．また，artha に対しては意や義という簡便な表現も用いる．svārtha や arthāntara などを「自らの対象」「他の対象」と正確に訳すと，まどろっこしくなり，結果的に，全体の文意（文の対象！）が伝わりにくくなることがあるからである．短く自義・他義と表現した．細部まで厳密になり過ぎると，時に，全体の趣意が伝わりにくくなるからである．本稿の目的は，厳密な和訳提示にあるわけではないので，全体的な分かりやすさを優先させた．

[16]Cf. 原田 1988: 78.

[17]Cf. Katsura 1992, 小川 2014.

[18]筆者の見解は,「原則［一］「語が自己の表示対象と結合し易いこと」は＜肯定的随伴＞で保証され」るとする原田 1985: の見解とは大幅に異なる．

[19]片岡 2012a: 223–224.

ある[20]．このことは,「否定的随伴を通じてのみ」（PSV 5.35: vyatirekamukhenaiva）というディグナーガ自身の記述からも確認できる．ここでは明らかに「のみ」により肯定的随伴が排斥されている．肯定的随伴は，言葉が意味を表示する際の「ドア」（dvāra）たりえない[21]．そうではなく，否定的随伴のみを通して言葉は意味を表示するのである．もしも肯定的随伴が関係把握に何らかの意味で重要な役割を果たしているのならば，ディグナーガのアポーハ論は根本から崩れ去ることになる．なぜなら，肯定的に一般関係を結ばれるべき関係項としてのポジティブな存在は（意味論の領域である遍計所執の中には）何もないからである[22]．あるのは，他者の排除という非存在だけだからである[23]．

推理との平行構造という観点からの遍充把握・語意関係習得に続いて，筆者が注目したのが，ディグナーガによる敵説と自説との比較である（片岡 2016b）．ディグナーガの〈他者の排除〉は，実在論で言う普遍の役割を果たす．つまり，共通性としての役割を果たす．ディグナーガ自身，共通性である普遍の属性を「単一であること，常住であること，一つ一つの全体に行き渡っていること」と明言し，これを満たすのが他者の排除だけであると述べている[24]．ディグナーガは，実在する普遍を，非存在である〈他者の排除〉に置き換え

[20]「というのも,［異類例のみならず同類例も含めて］残らず全てに関して見られてないので,［証因・言葉から］理解させられるものは残っていないからである」というアポーハ論におけるクマーリラによる批判（ŚV apoha 75cd: sarvatraiva hy adṛṣṭatvāt pratyāyyaṃ nāvaśiṣyate//）も，実質的に，不共不定因が有する問題を指摘したものと見なせる．すなわち，否定的随伴のみを持ち肯定的随伴を持たないならば,「牛」は，非牛だけでなく牛に対しても見られたことがないのだから，理解させられるものが何も残らないということは，不共不定因（例：所聞性）と同様，疑惑原因にしかならないとの指摘と見なすことができる．

[21]「肯定的随伴・否定的随伴が言葉が対象を表示する際のドアである」（PSV 5.34: anvayavyatirekau hi śabdasyārthābhidhāne dvāram）というディグナーガの言明を筆者は，両者が必要であると言っているのではなく，その後に続く（tu で対照されている）肯定的随伴と否定的随伴の対比記述（cf. 片岡 2014a: 262）を参考にすることで，肯定的随伴と否定的随伴の両者がドアたりうるものとして一般的に認められているが，前者（ディグナーガにとっては同類例に論証因があること）ではなく後者（同類例の無に論証因がないこと）だけが無数のものをカヴァーしうる関係付けの根拠である，という彼が現に行っている対比記述のための導入（対論者も合意済みの一般的な出発点の確認）と考える．つまり，彼は実質的には（恐らくクマーリラがそうディグナーガを捉えていたように）否定的随伴のみにより遍充関係が確定されると考える論者であった．その結果，ディグナーガは，既に仏教説として確立していた因の三相説（そこでは両者が必要とされる）からの逸脱を回避するため，解釈上の工夫を凝らさざるを得なくなった（片岡 2012a: 224, n. 17）．不共不定因という誤った理由の排除のために肯定的随伴は実質的に必要となる（片岡 2014a: 260, n. 5）．しかし肯定的随伴が，関係把握に資するとディグナーガが考えていたわけではない．そのことは，肯定的随伴を候補者として斥ける PSV 5.34 の対比記述からも明らかである．伝統説からの乖離を埋めるための言い訳としての彼の発言（因の三相説の遵守）と，彼自身の発展した遍充観念（換質換位を認める）から来る本音の発言とは区別する必要がある．肯定的随伴と否定的随伴の両者を併記する PS 5.34 の詩節についても，そのような観点から捉える必要があると筆者は考える．

[22]Cf. PS 5.38d: mukhyena vyāptir neṣyate//.「第一義的な［存在である普遍］により［語が］遍充［されていること］を［我々は］認めていないのである.」Cf. 原田 1988: 67.

[23]では，ディグナーガが一部の同類例についてであれ認める肯定的随伴とは何なのかが問題となる．ディグナーガによれば，それは，否定的随伴と内容的に変わるものではない．Cf. PSV 5.38d: jātivyatirekeṇa tu “adṛṣṭer anyaśabdārthe” ity etenārthāntarāpohaviśiṣṭe ’rthe śabdasyānvaya-vyatirekau na bhinnārthau.「しかし,［実在する］普遍なくして「他語意に対して見られたことがないから」というこれ（PS 5.34a）により，他［語］意の排除に限定された［自］義に対して言葉が持つ肯定的随伴・否定的随伴は，異なる対象を持つものではない.」いわゆる推論で言う換質換位と同じ問題である．より厳密に言えば，肯定的随伴（X があると Y も［たまたま］あること）を一般レベルに昇華した肯定的遍充（X があれば Y も必ずあること）も，否定的随伴（Y がなければ X も必ずないこと）に還元可能であり，それを基とする，ということである．関連する問題については片岡 2014a: 260, n. 5 を参照．

[24]PSV 5.36d: jātidharmāś caikatvanityatvapratyekaparisamāptilakṣaṇā atraiva vyavatiṣṭhante.

る．そして，他学派の中でも理論的に最も優位に立つ普遍所有者説に対抗して，自説として，排除所有者説（排除に限定されたものを語意とする説）を立てる[25]．では，ディグナーガ説は，普遍所有者説に対して，いかなる点で優位に立てるのか．

筆者がぶつかった疑問は，上位語意・下位語意の包摂・含意の問題である[26]．なぜ，普遍所有者説では,「有」は壺を包摂・含意せず，これに対して，排除所有者説では「有」は壺を包摂・含意するのか．なぜ，排除所有者説では，語意領域が広く，下位語意や上位語意までが包摂されるのに対して，普遍所有者説では語意領域が限られ，下位語意や上位語意が包摂されないのか．実在論の普遍のヒエラルキー（認識対象性・有性・実体性・地製性・壺性[27]）に慣れきった筆者の目からすると,「有」から実体や壺が含意されることには何の問題もなさそうに見えたのである．なぜ，ディグナーガは，実在論の立場を批判できるのか．このような問いは，先行研究の中では立てられてこなかった．

ディグナーガ自身の記述を慎重に追う中で分かったのが,「不排除」（PS 5.18b: anapohana）という考え方だった．上位語意は下位語意を包含している．具体的に言えば，有は，実体や壺を包含しているのである．そして，その根拠となるのが,「有」という語が壺を排除してないという不排除である．排除してないが故に包摂しており含意できる．これを，関係付けの場面に戻って考えれば，上位語意や下位語意が，自義と同様に，排除されていないということになる．逆に，普遍所有者説では，語は自義とは関係付けられているが，それ以外とは関係付けられていないということになる．ここから分かるのは，肯定的な関係付けは特定的であり，いっぽう，否定的な関係付けは不特定的で一般的であるということである．筆者は便宜的に，否定的随伴に基づく否定的・消極的な関係付けを「弱い関係」と呼ぶことにした．逆に，肯定的随伴に基づく肯定的・積極的な関係付けを「強い関係」と呼ぶことにした．また同様に，それらを背景とする表示についても,「弱い表示」と「強い表示」と呼ぶことにした（片岡 2016c）．

実際，PS(V) 5.18 においてディグナーガは,「このように述べたのは，表示されるからではなく，**排除されてないからである**」（naitad uktam abhidheyatvāt, kiṃ tarhi **anapohanāt**）と述べ，強い表示と弱い表示（すなわち不排除）とを区別した言い方をする．すなわち，彼にとって abhi-√dhā（語源的な意味は「狙い置く」）という表現は，強い表示を指すニュアンスを持ちうるものなのである．

このような目で『集量論』冒頭を眺め直すと，ディグナーガが,「言葉が……他義の排除により現わし出す」（śabdaḥ ... arthāntaravyavacchedena dyotayati）と述べ，abhi-√dhā などではなく，故意に，dyotayati という表現を用いて，PS 5.1 の「［言葉が］語る」（bhāṣate）という表現を言い換えているのに気がつく.「現わし出す」というのは，文法学では「表示する」（abhi-√dhā）と対立する表現として知られる．すなわち，pra-√sthā（前に・立つ

「また，単一性・常住性・一つ一つの全体に行き渡っていることを定義的特質とする普遍の諸属性は，これ（アポーハ）だけに定まっている.」

[25]ディグナーガ自身は,「他義の否定／排除に限定された諸存在／対象」（PSV 5.36d: arthāntaranivṛttiviśiṣṭān eva bhāvān; PSV 5.38d: arthāntarāpohaviśiṣṭe 'rthe）という表現をする．クマーリラは，それを端的に「他者の排除を持つ実在」（ŚV apoha 120a: anyāpohavad vastu）と表現し直す．クマーリラはディグナーガの自説が普遍所有者説とパラレルであるのを意識している訳である．存在論的な問いを惹起する表現として apohavat は既に機能しているわけであるが，簡便な表現であるので，以下，本稿では，このクマーリラの表現を便宜的に用いる．

[26]Cf. Katsura 1979.

[27]Katsura 1979, 桂 1984, 原田 1989: 83.

／留まる→出立する）などに用いられる接頭辞の pra は，それ自体の意味を表示するのではなく，すでに動詞語根 sthā（立つ・留まる）の中にある意味を現わし出すという意味で，この表現は用いられる．つまり，普通は留まるという意味しか持たないように見えて，実は，sthā の中には出発進行という意味も内在していたのであり，それが，pra によって引き出されたのである[28]．

このことは，ディグナーガの実在の見方と符合する．ディグナーガによれば，実在の様々な側面が他者の排除により引き出される．実在の中に隠れていたそれら諸側面は，他者の排除を通して「現わし出される」のである．つまり，筆者が言うところの弱い表示を意図して，ディグナーガは「現わし出す」という表現を用いていると考えられる．

弱い関係・強い関係，弱い表示・強い表示という視点で眺め直すとき，ディグナーガが自説である排除所有者説と敵説である普遍所有者説との間に見た優劣が明瞭となってくる．本稿では，そのような問題意識から，今一度，ディグナーガのアポーハ論の骨子を（サンスクリット資料状況の比較的良好な箇所を中心に）追ってみたい[29]．

語意論としてのアポーハ論　アポーハ（apoha）という動作名詞は,「脇に動かす」（apa-√ūh）という動詞由来であり，排除という行為を指す.「牛」などの単語の意味が非牛の排除，あるいは，非牛の排除に限定されたものである，というのがディグナーガの意味論である[30]．意味論というのは，ここでは，単語の意味の議論を指す．聖典解釈学ミーマーンサーのバッタ派の整理法に従えば，言語理解に関する議論は，音素論・語意論・文意論の三つに整理できる．

1. 音素論：音素（g, au, ḥ）から単語（/gauḥ/）を理解する
2. 語意論：単語（/gauḥ/）から意味（牛性）を理解する
3. 文意論：語意（牛性，連行）から文意（牛の連行）を理解する

１，２，３のそれぞれについて，異なる学派が，異なる見解を立てている[31]．この２番目の議論がアポーハ論の位置する文脈である．仏教のアポーハ論，すなわち，排除論というのは，仏教の語意論と，ひとまず位置付けることができる[32]．具体的に言えば,「牛」とい

[28]Cf. MBh ad 1.3.1.(7), I 256,8–9; VP 2.187–189; Ogawa 2005: 126–127; Cardona 2013: 196.

[29]関係する個別内容を取り上げた旧稿（片岡 2016b, 2016c, 2017）の一部を重複を怖れず本稿で取り込んでいることを予め断っておく．

[30]クマーリラは,「ところで，もし，アポーハのみを表示対象とすると［君が］認めているのならば」（ŚV apoha 115ab: apohamātravācyatvaṃ yadi tv abhyupagamyate/）と，他者の排除をディグナーガが語意と認めることを前提に議論をした後に，ŚV apoha 120ab において「或いは他者の排除を持つ実在が表示対象である，と言われるならば」（athānyāpohavad vastu vācyam ity abhidhīyate/）と述べ，排除所有者をディグナーガが語意として立てる可能性をも考慮している．普遍・普遍所有者と対抗する形で，ディグナーガ説には，排除・排除所有者の両方の可能性があると考えている訳である．

[31]例えば１に関して，ミーマーンサー・バッタ派の主要な敵説は，文法学派の「語＝スポータ」説である．すなわち語は分割されない単一な全体であるとする説である．２に関しては後述するように幾つかの説が可能である．３に関しては，文法学派の非分割の単一な意味，および，プラバーカラ派の「連関したものの表示」説が主要な敵説となる．バッタ派の説は，これに対して,「表示されたものの連関」説と呼ばれる．

[32]クマーリラの『シュローカヴァールティカ』だけでなく，ジャヤンタの『ニヤーヤマンジャリー』においても，アポーハ論（批判）は語意論の文脈で展開されている．

う単語から，どのようにして牛が理解されるのかを説明する理論である[33].

分別としてのアポーハ認識の位置付け　ディグナーガのアポーハ論を捉える際には，まず，語意理解が様々な認識の中でどのような位置づけを受けるのかを明確にしておく必要がある．そのために，まず，瑜伽行派の三性説という広い枠組みの中で，問題を捉え直してみる.（狭くは，経量部のように，知覚と推論という二項対立の中で捉えればよいが，ここでは，より広い視野を取ることにする.）

瑜伽行派の見解に従って認識を大きく分類すれば，上から順に，仏陀の認識,（一般人の）知覚，分別となる．それぞれ，空性，独自相（概念化・言葉を離れる），共通相を対象とする．知覚対象である独自相は依他起（paratantra）すなわち他に依って生じてくる因果線上の実在（vastu）である．実体有（dravyasat）とも呼ばれる．具体的には刹那刹那に生じ滅する個々の対象である．実在論で言う個物・個体であるが，一定期間持続することなく，刹那滅である点で異なる．いっぽう分別対象である共通相は遍計所執（parikalpita）すなわち概念的に構想されたものである．これはまた，仮設有（prajñaptisat）や世俗有（saṃvṛtisat）とも呼ばれる．言葉と結び付いた空想の産物である.「でっちあげられたもの」（samāropita）とも呼ばれる．大雑把に言えば，独自相と共通相の違いは，現に存在する（sat）か否（asat）かという違いである．ダルマキールティが後に定式化するように，現に存在するものとは効果的作用を持つもの（具体的には，それに似た形象を持つ認識を生み出すもの）のことである．因果関係にある「他に依るもの」という結果の側面から捉えたものを，認識論の観点も加味して，生み出すものとして原因の側面から捉え直した定義である．この共通相の実際の中身が「他者の排除」（anyāpoha）である．すなわち，個々の牛に共通する牛性は，普遍実在論では実在する普遍であるが，ディグナーガにおいては，非牛の排除が共通性の役割を果たす.

1. 仏陀の知：円成実性・勝義有である空性を対象とする
2. 知覚： 依他起性・実体有である独自相を対象とする
3. 分別：遍計所執性・仮設有（世俗有）である共通相（アポーハ）を対象とする

推論知としての語意理解　語意理解は，二つの正しい認識（知覚・推論）の内の一つである推論知に数えられる．ただし，推論知は有分別という点で，無分別である知覚より劣る．しかし，推論知は，有分別ではあるが，正しい認識として，分別知の中でも最上位に位置付けられる．ディグナーガは端的に，語意理解を推論知とする．すなわち，語意理解を推論知に還元する.

推論知である語意理解は，概念構想たる分別（でっちあげ）である以上，対象でないもの（共通相）を対象（独自相）と思い込んでいるという点で本質的に錯誤である（したがって独自相を正しく捉える知覚より劣る）とはいえ，世間的な意味での単なる錯誤（例：真珠母貝を銀とする錯覚，夢）とは区別される．また，分別知の対象である共通相は，実体有との対比上は非有（asat）であるとはいえ，絶対無（atyantāsat）である兎角や空華とは区別される．共通相は，実体としては無いが認識に現われてきているので，空華のように，心に現れてこないものとは区別される．ダルマキールティが後に議論する知覚判断（新し

[33]なお，文意である pratibhā についてディグナーガは PS(V) 5.46–49 で扱う．Cf. 原田 1987.

い情報を伝えない点で正しい認識とは見なされない）も加えると，次の三つの分別知が区別できる．アポーハ認識は，正しい認識である推論知に位置付けられる.（分別知の分類について詳しくは中須賀 2014, 2015a, 2015b を参照.）

3. 分別知

3.1. 推論知（語意理解を含む）

3.2. 知覚判断：牛の知覚に後続する「牛だ」という有分別の判断・思い込み

3.3. 錯覚：真珠母貝を銀と錯覚，夢眠状態での認識

語意理解が推論知であることの含意　煙から火を推理する推論と同じ過程を経るものとして語意理解を捉えるということは，推論に必要とされる認識プロセスが，そのまま語意理解にも適用されるということを意味する．したがって，ちょうど推理において「火がある所にのみ煙があるのが見られてきた」と遍充関係が予め学ばれている必要があるように，語意理解においても,「牛に対してのみ「牛」という語は適用されるのが見られてきた」という関係把握が必要となる．その際，仏教では実在する普遍を否定していることから，火性と煙性，牛性と「牛」という肯定的な存在を直接に結び付けることは不可能となる．普遍実在論であれば，牛性という一者と「牛」という語とを結び付ければ関係付けの作業は完了である．しかし，普遍という便利な一者を最初から認めないディグナーガには，それが許されない．すなわち，必然性を含んだ遍充（「火があるところにのみ煙がある」）を把握する前提となる肯定的随伴（火があるところに［たまたま］煙がある）という両関係項の共在を，肯定的に繰り返し学ぶことで，火性と煙性との普遍的な関係を発見する道は最初から断たれている．したがって，ミーマーンサー学派のクマーリラのように，肯定的随伴という共在を繰り返し観察する「何度もの経験」は，アポーハ論では不可能である．

結果としてアポーハ論においては，否定的随伴（XがなければYも［決して］ない）を通して遍充が確立されるという方策を採ることになる．すなわち,「火のないところには煙があるのが見られたことがない」と同様,「非牛に対して「牛」という語が適用されるのが見られたことがない」という「見られたことがないこと」（adarśana）を通して，否定的随伴が確定され，その否定的随伴によって，普遍的な遍充関係・語意関係が確立される．

このように，実在論とアポーハ論では，関係確立が肯定的か否定的かという本質的な違いがある．このことは，結ばれる関係が強いものであるか，弱いものであるかの違いを生み出す．端的に言うならば，アポーハ論において結び付けられる両者は，積極的に選び取られた関係項ではなく，他を排除した後の残り物同士であり，排除の後に浮かび上がる残った物同士が消極的に関係付けられたに過ぎない．実在論の関係項とアポーハ論の関係項は，いわば，好き者同士のカップルと，残り物同士のカップルに相当する．したがって，好き者同士の場合，選ばれる関係項の範囲はピンポイントで特定的である．特定的に結び付けられた両者だけが関係項である．いっぽう，残り物同士の場合，選ばれる関係項の範囲は不特定的・一般的で広い．このことは，語意の一般性＝共通相という側面を説明するのに好都合である．また,「牛」という語を聞いたときに聞き手が持つ下位語意への期待・疑惑を説明するのに鍵となる（後述）.

ディグナーガ自身は，或るものが語意として包摂されることが不排除に基づくと説明する．すなわち，排除されなかったが故に語意として残るのである．

また，他者の排除に限定されたものを本質とする語意と同じく，語である「牛」も，ディグナーガの見方では，他の語から排除された残りとして，他の排除に限定されたものである．実在論とアポーハ論，両説の関係観の違いは，上位語意・下位語意の包摂の有無として表面化することになる（後述）．

アポーハ論の敵対説　ディグナーガがアポーハ論を立てるにあたって，攻撃した敵の説は四つある．すなわち，個物説・普遍説・関係説・普遍所有者説である[34]．ディグナーガ自身の説は排除所有者説（具体的には，非牛の排除に限定されたものが「牛」から理解されるとする説）である．

1. 個物説：「牛」は個物としての或る特定の牛（例：牛の花子）を指す
2. 普遍説：「牛」は牛性を指す
3. 関係説：「牛」は牛性との関係を指す
4. 普遍所有者説：「牛」は牛性を持つものを指す
5. 排除所有者説：「牛」は非牛の排除を持つものを指す

1〜4 の敵の理論よりも自説のアポーハ論（排除所有者説）の方が，よりよく様々な言語事象を説明できるというのがディグナーガの記述態度である．すなわち，敵のいずれの説も，幾つかの言語事象を説明できないという点で過失を抱えている，というのがディグナーガが敵の説を批判するときに用いる論法である．

説明すべき言語事象　言語理論が説明すべき言語事象としてディグナーガは五つを念頭に置く[35]．

1. 関係付け可能性：単語と意味との関係付け（語意関係習得）が可能である
2. 自義からの不逸脱：或る意味（自義）に対して習得された単語が適用時にその自義から逸脱することがなく疑惑を生み出さない
3. 同一指示対象共有：「有る・実体」「有る・壺」という各二単語が同一の指示対象を有することを説明できる
4. 直接機能による下位語意の含意・包摂：「有る」が〈有るもの〉の下位語意である〈実体〉や〈壺〉を直接に包摂する
5. 直接機能による第一義：「有る」が〈有るもの〉を有性など他に介在されることなく直接に第一義として意味する

ディグナーガが議論するように，個物は，関係付け可能性（A1）と自義不逸脱（A2）を満たさないが，同一指示対象共有（A3）は満たす．いっぽう，普遍，および，普遍との関係は，前者（B1, B2）は満たすが後者（B3）は満たさない．普遍所有者は三事象全て（C1,

[34]Cf. 原田 1984: 34.
[35]Cf. 原田 1984: 35.

C2, C3）を説明できる．ディグナーガ自身は，排除所有者説に立つ．その点で，普遍所有者と似た構造を有する．しかし，普遍所有者は，下位語意の包摂（C4）と第一義（C5）を満たさない．なお個物や普遍・関係の包摂・第一義（A4, A5, B4, B5）についてはディグナーガは不要なので議論していない．五事象全てを説明できるのはディグナーガの排除所有者説のみである[36]．

	A. 個物	B. 普遍・関係	C. 普遍所有者
1. 関係付け	×	○	○
2. 不逸脱	×	○	○
3. 同一対象	○	×	○
4. 包摂	–	–	×
5. 第一義	–	–	×

関係付け可能性　「牛」という語と牛という対象とを結び付ける最も単純な方法は,「牛」という語と個物としての一個一個の牛を，いちいち関係付けることである．しかしこれが不可能なのは明白である．ディグナーガは,「無数である以上，諸個物を,［語と］関係付けるのは不可能であるから」と理由を説明する[37]．ここで彼が念頭に置くのは，単一性と関係付け可能性の因果関係である．すなわち，語意が単一性を備える時，語と語意との関係付けが可能となる．逆に，語意が無数である場合，関係付けは不可能となる．個物は無数なので関係付け不可能である．具体的に言えば,「牛」は無数の個物としての牛の各々と関係付けることが不可能である．

いっぽう，普遍を認める場合（すなわち普遍説・関係説・普遍所有者説に立つ場合）には，牛性という一者との関係付けが可能であるということになる．その点では，非牛の排除という単一の共通性を，牛性の代わりに立てるアポーハ論と対等である．では，アポーハ論の優位性はどこにあるのだろうか．普遍実在論において，遍充関係は，肯定的随伴を通して学ばれるとされる．すなわち「火があるところに［たまたま］煙がある」という共在が繰り返し経験されることで,「火があるところにのみ煙がある」という遍充関係が把握される．同様に考えれば，語意関係の場合も,「牛に対してのみ「牛」が適用される」というように肯定的に学習されるはずである[38]．ここでは，肯定的な存在としての牛性と「牛」とが前提とされており，それを結び付けるという行為が一度で済むことが，関係付け可能性を担保している．

いっぽう，アポーハ論の場合，既述のように，遍充関係は否定的随伴を通して学ばれるとされる．すなわち,「これまで見られたことがないこと」により必然的な関係が把握される

[36]Cf. 原田 1984: 39.

[37]PSV 5.2b: ānantye hi bhedānām aśakyaḥ saṃbandhaḥ kartum.

[38]実際には，普遍実在論において，語意関係習得は，遍充関係把握とパラレルではなく，肯定的随伴・否定的随伴の両者を通して学ばれるとされる（例えば原田 1988: 64–63 による MBh の解説を参照）．しかし，肯定的随伴を通して肯定的に学ばれることに変わりはない．ただし，そこで言う肯定的随伴・否定的随伴は，語 A があるときに意味 a が理解される・語 A がないときに意味 a が理解されない，というものであり，ディグナーガの言う肯定的随伴・否定的随伴とは項の順序が逆である．因果関係に沿って，語を（理解の）原因，意味をその結果と捉えるからである．そのことに気がついていたからであろう，原田 1988: 63 も「ここでは語と表示対象の両項の存在範囲の広・狭・同延の如何は別段問題にされない。＜両随伴＞の観察によって両項間に何らかの＜因果関係＞があることさえ確認できればよいのである」と付言する．

とされる.「いっぽう同類例の無（atulya）に対しては,［不適用は］無数にあっても，見たことがないというだけで，不適用を説くことが可能である」[39]とディグナーガは述べる[40]．一つの反例に一度も遭ったことがないことは容易に言えるのである．また，言語習慣の場合，牛の無に対して「牛」という言葉が（正しい用法としては）決して適用されないことは，社会常識的に明らかである．

ディグナーガは,「また，だからこそ，自らの関係項以外に見られたことがないことにより，それ（関係項以外のもの）を排除することで推論することが，自義の表示と呼ばれるのである」[41]と言う．ここでは，表示という言葉の働きが，推論と同一視されている．不排除を内容とする弱い表示が，他者の排除による推論と言い換えられているのである．

所有者を語意とする対立する両説には，語と語意とを直接的・肯定的に結び付ける強い関係付けと，他の語意から排除された残りの語意が排除されていないものとして残るという弱い関係付けという決定的な違いがある．この違いは 4 の下位語意（および上位語意）の包摂の可否として表面化してくる（後述）．

自義不逸脱　たとえ無数の個物と語との関係が成立したとしても，無数にある関係のうちのどれが意図されているのか聞き手は分からないであろう．すなわち，語から語意（語の自義）が一つに定まらず，不定（anekānta）となるので，心がさまよう（pariplavate）ことになる.「逸脱するので表示ではなく，疑惑があることになる」とディグナーガは述べる[42]．例えば「有」という語を聞いても，意味理解という確定知（niścaya）が生じず,「実体だろうか，性質だろうか，運動だろうか？」という疑惑（saṃśaya）だけが残ることになる．ここでディグナーガが念頭に置く因果関係は，単一性と逸脱（vyabhicāra）・不定（anekānta）である．すなわち，語意が単一であるが故に逸脱・不定がなく，それによって確定・表示が可能となる．逆に，語意が無数であると逸脱・不定があるので不確定となり疑惑が残る．ここでは,「さまよう」という不定性の意味で逸脱という表現が用いられている．ディグナーガは後では，自義からの不逸脱（svārthāvyabhicāra）という言い方もしている．ここから分かるように，自義一つに定まるという確定性（*ekāntatā）が「不逸脱」という表現で意図されていることになる.「牛」で言うならば，牛の花子を指しているのか，牛の米子を指しているのか，はたまた別の牛を指しているのか疑惑が生じるということである．関係が無数にあるからである．

関係付け可能性の議論と同様，普遍を認める場合には，自義からの逸脱という過失は生じてこない．つまり,「有」からは，正しく，有性（あるいは有性との関係，あるいは，有性に限定されたもの）が理解される．しかし，上で見たように，強い関係を前提とする場合，

---

[39]PSV 5.34: atulye tu saty apy ānantye śakyam adarśanamātreṇāvṛtter ākhyānam.

[40]なお,「等しくないもの」（atulya）が,「等しいものの無」（tulyābhāva）であることについては，ディグナーガが別の箇所で確認している．異類例（vijātīye）という表現ではなく「等しいものの無」（同類例の無）という表現を故意に用いるのは，関係項が非存在であることを強く意識しているからである．言い換えれば，atulya という時の否定辞 nañ は，paryudāsa ではなく prasajyapratiṣedha を意味する．

[41]PSV 5.34: ata eva ca svasaṃbandhibhyo 'nyatrādarśanāt tadvyavacchedānumānaṃ svārthābhidhānam ity ucyate. なお，tadvyavacchedānumānam という合成語の解釈については Pind 2015: II 123 も議論している．筆者は，PSV 5.1: arthāntaravyavacchedena dyotayati を参考にした．また，Kataoka 2016a: 877, n. 25 に挙げたように，*Hetumukha* (TSP 385.11–12, Pind 2015: II 161, n. 539): ajñeyaṃ kalpitaṃ kṛtvā tadvyavacchedena jñeye 'numānam が参考となる．

[42]PSV 5.2b: vyabhicārāt saṃśayaḥ syāt, nābhidhānam.

関係付けられていない下位語意への期待が生じないという問題を抱えることになる．ここで言う期待というのは，疑惑の裏返しでもある．すなわち,「有」という言葉から有性を理解した後，さらに,「実体だろうか，性質だろうか，運動だろうか？」という期待のあることが，強い関係付けでは説明できないのである．というのも，強い関係付けを認める場合には，それらは語意としてピンポイントでは包摂されていないので，期待・疑惑の生じることが説明できないからある．なぜなら，関係の見られたことがないものについて疑惑は生じようがないからである[43].

個物における同一指示対象共有（A3）　「有る実体」と言う時，個物説では,「有」と「実体」という両語が同一の対象を指示していることは容易に説明が付く．いずれも個物を指しているので，指示対象は同一たりえるからである．PSV 5.2cd で引用される文法学者バルトリハリの詩節が言うように,「二つの実体語の場合，両者が同一の指示対象を有することがよく知られている」のである[44].「有」は〈有るもの〉を指し,「実体」はその一部である実体に語意を限定する.「［個物全てが残らず］表示された後，限定のために，特殊語がある」[45]とディグナーガは述べる．普遍語である「有」と，特殊語（viśeṣaśabda）すなわち下位語である「実体」との非別表現（bhedārthair apṛthakśruti），すなわち，同格表現が可能なのは，指示対象が同一だからである．

「有る」　→　有＝実体　←　「実体」

基体と属性の二階建ての内，個物説では一階にある個物のみを指すので，二階に普遍を立てる後述の普遍説のように，一階と二階との間でズレが生じることがない．したがって,「有る実体」のような同格の同一指示対象共有表現をうまく説明できるのである．

逆に，指示対象が別であれば，同格の非別表現は成立しない.「胡麻の黒」（tilasya kṛṣṇaḥ）や「王の臣下」（rājñaḥ puruṣaḥ）のように別々表現（pṛthakśruti）すなわち異格表現となる．バルトリハリの詩節が言うように「属性・基体を表示する両語の場合，両者の格語尾は必ず異なる」のである[46].

「黒」　→　黒
　　|　←　「の」
　　胡麻　←　「胡麻」

普遍と関係における同一指示対象共有（B3）　二つの言語事象（関係付け可能性・自義不逸脱）に関して，普遍・関係説は有利である．しかし，同一指示対象共有という三つ目の言語事象を説明できない．というのも，普遍という属性を持ちこむことで属性・基体（guṇa-guṇin）の二階建てとなってしまうので，指示対象に上下のずれが生じてしまうからである．既に見たように，個物の場合，実体のみの一階建てなので，両語が同じ対象を指示することに問題はなかった．

[43]このディグナーガからの批判に対して，実在論者の側に立つクマーリラは，実在の側での普遍間の階層構造を通じて回答することになる．ŚV apoha 161.
[44]PSV 5.2cd (=VP 3.14.8cd): sāmānādhikaraṇyasya prasiddhir dravyaśabdayoḥ//.
[45]PSV 5.2a: ukteṣu tu niyamārthaṃ viśeṣaśrutir iti.
[46]PSV 5.2cd (=VP 3.14.8ab): vibhaktibhedo niyamād guṇaguṇyabhidhāyinoḥ/.

いっぽう，諸個物の上に普遍を立てる場合，二階建てとなるので,「有」と「実体」という両語の指す内容にずれが生じることになる.「有」は有性を指す．あるいは，有性との関係を指す．しかし，有性，あるいは，有性との関係は，実体とイコールではない．有性，あるいは，有性との関係は実体ではないからである．そうではなく，有性あるいは関係は実体の上にある．したがって,「有る実体」という同格表現ではなく,「実体の有」という異格表現を取るはずである．

「有」　→　有性
　　|　　←　　「の」
　　実体　←　「実体」

同様に,「有る性質」は,「性質の有」という異格表現を取るはずである．ディグナーガは「有性あるいはそれとの関係は実体でも性質でもない．そうではなく，実体あるいは性質に属する」と述べる[47]．なお,（ディグナーガがそのように記述しているわけではないが）厳密に考えるならば，普遍説では,「有」という語だけでなく「実体」という語についても普遍を指すと考えるべきである．すなわち，実体ではなく実体性を指すと考えるべきである．しかし，そう考えたとしても，指示対象が別であることに変わりはない．有性と実体性とは全く別の普遍だからである．したがって，同一指示対象共有は成り立たない[48]．

「有」　→　有性　≠　実体性　←　「実体」

関係の表示（B3'）　なお，関係の表示についてディグナーガは PSV 5.3 で議論する．既に見たように，関係というのは，普遍と個物という両関係項の間の関係である．すなわち,「有」は，有性と個物の間の関係を指すというのが関係説である．しかし，常識的に考えて,「有」が直接に指すのは有性あるいは〈有るもの〉という個物のいずれかである．関係項の属性でしかない関係を意図して「有」という語を用いるわけではない．すなわち「有」は関係項を直接に指すのであって，関係項の属性を直接に指すわけではない．ディグナーガは「したがって，関係項の属性として関係が述べられるとした上で考えられている．しかし,［関係項］自身の属性として関係を表示する語はない」と述べる[49]．現在の文脈で具体的に言えば,「有」は有性を直接に表示するのであって，有性の属性である関係を直接に指すわけではない，ということである．ここでディグナーガが念頭に置いているのは，後でも問題となる，言葉が表示対象に直接に働くという直接性の問題だと考えられる．つまり,「有」は間接的にしか属性（関係項に従属するもの）である関係を指さないのである．

属性（関係）
　　|
「有」　→　有性（関係項）

[47] PSV 5.2cd: na hi sattā tadyogo vā dravyaṃ guṇo vā bhavati, kiṃ tarhi dravyasya guṇasya vā.

[48] この文脈では sāmānādhikaraṇya が問題となっているので，ディグナーガは，同一指示対象を分かり易く提示したと考えられる．

[49] PSV 5.3: tasmāt saṃbandhidharmeṇa saṃbandho vācya iti kṛtvāśaṅkitam. svadharmeṇa tu nāsti saṃbandhasya vācakaḥ śabda iti.

言語事象と説明原理　以上，個物・普遍・関係について，説明すべき言語事象を見てきた．関係付け可能性と自義不逸脱とでは，単一性という性格が説明原理として機能していることが確認できる．また，同一指示対象共有は，二つの語が共に実体を表示するという一階建て構造によって可能となる．また，関係付けが可能であることによって，語意習得が可能となり，それによって，言語使用の場面における表示が成立することになる．この点について，ディグナーガは後ほど「個物の無限性による不表示の過失もない」と述べている[50]．表示が関係付けを前提にするという点は，ディグナーガにとっては常に強く意識されていることであった．「また，関係付けという手立てを離れて，言葉や証因が自義を明らかにする能力を持つことはない．それ（自義そのもの）が多くの属性を持つ以上,［それを］全側面にわたって理解させることは不可能だからである」[51] とディグナーガは述べている．

普遍所有者における三つの言語事象　この三つの言語事象のいずれをも説明できるのが普遍所有者である．ディグナーガは次のように述べる．

> 特殊語と同一の指示対象を有するので，また，関係付けが可能なので，また，逸脱しないので，普遍所有者一般（単なる無限定の普遍所有者）が表示意図されている[52]．

ここで,「普遍所有者」に「一般」（mātra）という語がついているのは,「単なる無限定の」という意味である．例えば「有」という語は，有性を持つもの全てを不特定的に指す[53]．すなわち，普遍所有者の単一性を意図して mātra という語が用いられている．したがって，前二つの言語事象は説明できることになる．また，属性・基体という二階建てでありながらも，一階部分での共有が成立するので，同一指示対象共有を説明できる．すなわち,「有」は有性を持つものを指すので，一階部分で「有性を持つもの＝実体」が難なく成立する．

「有」　→　有性
　　|
　　[有＝実体]　←　「実体」

あるいは，上と同じく厳密に考え,「実体」についても普遍所有者を意味するとするならば,「有」は有性を持つ実体を指し,「実体」は実体性を持つ実体を指すので，やはり，両語は同一の指示対象を有することになる．

「有」　→　有性　　実体性　←　「実体」
　　|　　|
　　有　＝　実体

[50]PSV 5.36c: nāpi bhedānavasthānād anabhidhānadoṣaḥ.

[51]PSV 5.35: na ca saṃbandhadvāraṃ muktvā śabdasya liṅgasya vā svārthakhyāpanaśaktir asti, tasyānekadharmatve sarvathā pratyāyanāsaṃbhavāt. Cf. 原田 1988: 68.

[52]PSV 5.4a: viśeṣaśabdaiḥ sāmānādhikaraṇyāt saṃbandhasaukaryād avyabhicārāc ca jātimanmātraṃ vivakṣitam iti.

[53]これについて後ほどディグナーガは，この単なる普遍所有者，例えば，有性を持つものが，個物なのか（PSV 5.8cd），あるいは，普遍所有者性（という普遍あるいは関係）なのか（PSV 5.9ab），あるいは，下位のグループ（例えば壺等）なのか（PSV 5.9cd–10a）を問うている．今ここでは，そのような特定化の視点を抜きにして普遍所有者という一般存在が考えられている．

普遍所有者と排除所有者　以上，普遍所有者が三つの言語事象全てを説明できるのを見た．すなわち，個物，普遍・関係，普遍所有者という諸候補の中では最有力である．しかし，その普遍所有者説もディグナーガは批判する．その際，単一性という説明原理とは別の原理が必要となる．彼が新たに導入するのが，語が直接に機能する（sākṣādvṛtti）という直接性あるいは自立性・非他依存性（svatantratva, svātantrya）という原理である．一見して分かるように，普遍所有者は間接性・他依存性（asvatantratva, asvātantrya）という弱点を有する．例えば「有」は，有性という普遍を介して，有性を持つものを指すことになる．いっぽう，ディグナーガ自身は，普遍所有者（jātimat）に対抗して，排除所有者（apohavat）を語意とする．結論を予め言うならば，直接機能という原理から語の射程内に意味が収まるという含意・包摂の原理が導かれ，それにより，同一指示対象共有の説明が可能となる．この語の射程を考えるにあたっては，弱い関係付けということが効いてくる．また，同じく直接機能から，語が第一義的に語意を指すという事実が説明される．

	C. 普遍所有者	D. 排除所有者
4. 直接機能→含意・包摂	×	○
5. 直接機能→第一義	×	○

普遍所有者における含意（C4）　「有る壺」という例文において,「有」という語が機能する時，語が確定的に働く語意の範囲を考える．普遍所有者説の場合，それは，有性を持つ実体ということになる[54]．したがって，有性を持つ実体の下位の個物である壺は，言葉から確定的に理解されることはない．ディグナーガは次のように述べる．

> 「有」という語は，普遍［と音声形それ］自体のみを従属要素とする実体を述べるのであって，直接に［実体を述べるわけ］ではない．したがって，そこ（実体）にある壺等という下位［語意］を含意しないので，それを下位［語意］として持たないので，同一指示対象共有がない．というのも，包摂が無い場合，同一指示対象共有は無いからである[55]．

まず,「有」は直接には有性と結びついている（1）．この有性という従属要素を通して，間接的に実体を指す（1 → 2）．実体に対して直接機能するわけではない．つまり，有性に依存している．この依存的な指示関係を念頭に置いて，ディグナーガは「含意」という言葉を用いる．すなわち,「有」という語が含意する範囲は，実体までであって，実体を通して壺にまで至ること（2 → 3）はない．後からディグナーガは，この過失を「他依存性により自身の下位語意を含意しないという過失」（pāratantryeṇa svabhedānākṣepadoṣaḥ）と表現する[56]．

[54]厳密には，有性を持つもの一般（jātimanmātra）であって，有性を持つ実体（jātimaddravya）ではないはずである．つまり，実体だけでなく性質も運動も含まれるはずである．にもかかわらず，ディグナーガは,「実体」と表現している．恐らく，当該の「壺」の議論のために，手っ取り早く「実体」で代表させたと考えられる．壺は実体の一種だからである．性質を持ちだしては議論が無駄に複雑になるであろう．

[55]PSV 5.4a: evam api hi sacchabdo jātisvarūpamātropasarjanaṃ dravyam āha na sākṣād iti tadgataghaṭādibhedānākṣepād atadbhedatve sāmānādhikaraṇyābhāvaḥ. na hy asatyāṃ vyāptau sāmānādhikaraṇyabhāvaḥ.

[56]逆に言えば，他に依存しなければ，自身の下位語意を含意できるということである．この「含意」の用法は，上位語意ではなく下位語意に対して用いられているので，原田 1984: 41, n. 13 が期待するような意味で「厳密に使用され」たものではない．

「有」 → [1] 有性
| (ākṣepa/vyāpti)
[2] 実体
| (arthākṣepa)
[3] 壺

注意すべきは，後ほど PS 5.11c でディグナーガが述べる意味上の含意（arthākṣepa）との違いである.「含意」という語は，通常，意味上の含意という意味で用いられる．ここでも，その原義は生かされている．すなわち今の含意も，言葉が有性を媒介として実体を理解させるという意味で用いられている．今の図式で言うと，これは第一段階（1 → 2）の含意である．いっぽう，後からディグナーガが言うところの「意味上の含意」とは，実体を通して更に壺が含意され理解されるという第二段階の意味上の含意（2 → 3）のことである．（ただし，確定性がないので，意味上の含意であることをディグナーガは最終的に斥ける.）

ここでディグナーガが,「有」が壺を含意することはない，と言っているのは，次のような構造を念頭に置いた上でのことである．まず「有」という語は，有性に依存することで，有性を持つ実体を含意する．ここまでが語意の範囲である．しかし，それ以上のものを確定的に語意として理解させることはない．つまり，語意は，実体までは含むが，壺という特定の個物まで含むことはない．言い換えれば,「有」という語は，実体に対して直接機能せず，有性に依存する以上，実体までは含意するが，さらにそこから壺までを語意として含意（ākṣepa）することはない.

包摂　ディグナーガは vyāpti という語も用いる．ジネーンドラブッディは，vyāptir ākṣepaḥ と註釈し，両語を置換可能となる（Pind 2015: II 24, n. 59）．注意すべきは，この vyāpti は，推論でいう厳密な意味での遍充（煙の在る場所が火の在る場所に遍充されていること，この場合であれば，下位語意が上位語意により遍充されていることという表示対象間の遍充関係）ではなく,「有」という語が実体までは包摂するが，壺までは包摂しないという意味で用いられていると考えられることである[57].「有」が媒介項である有性を通して有性を持つ実体という間接的意味を投げ込むという間接性を際立たせる際には「含意」（ākṣepa）と表現し，言葉が実体を含んでいるが壺までは含まないという守備範囲を積極的に浮かびあがらせる際には「包摂」（vyāpti）という表現を用いていると考えられる.

[57]同様の例は，PS 5.36ab: vyāpter anyaniṣedhasya tadbhedārthair abhinnatā（［下位語意を］包摂することで他の否定があるので，その下位語意を意味する［語］と同一［の指示対象を有する］）に見られる．そこでは，語ではなく，他の排除（上位語意）が下位語意を包摂していることを根拠として，下位語との同一指示対象共有が説明されている．ディグナーガ自身，PSV 5.36ab では，語を隠れた主語にしながら,「自らの下位語意を排斥することなく［他語意を排除する］」（sa [=arthāntaravyudāsaḥ] svabhedāpratikṣepeṇa）と言い換えている．すなわち,「包摂」（vyāpti）が「下位語意を排斥しないこと」（svabhedāpratikṣepa）と説明されていることが分かる．vy-√āp する主語が上位語だとすると，包摂は，ここでは，論理的な遍充関係を意味していない．同じく vy-√āp の主語を語とする例は，PSV 5.43a にも明確に確認できる（Pind 2015: II 159）．そもそも「遍充」という概念を最初に推論に持ち込んだのがディグナーガらしいということを考慮すれば，彼自身の vyāpti の用例が，遍充に固定されていたわけではないことは，むしろ当然である．つまり，vyāpti は，ディグナーガ当時，未だ（後代で言う）「遍充」の概念に固定されておらず,「行き渡る」「満たす」という原義を生かして様々な場面で用いられていたということが考えられる.

白い・甘い　ディグナーガは，言葉が含意・包摂しない例として，次の例に言及する．例えば「白い」は白色という性質を媒介として白いものを含意・包摂する（1 → 2）．しかし，甘いものまで含意・包摂すること（2 → 3）はない．すなわち，それを下位語意として持つことはない（atadbhedatva）．

「白い」　→　[1] 白
　　|
[2] 白い実体
　　| ?
[3] 甘い実体

同様に,「有」は有性を持つものを含意・包摂するが，壺を含意・包摂することはない．したがって，壺という下位語意を持つことはない．したがって,「有る＝壺」という同一指示対象の共有は成立しない．

「有」　→　有性
　　|
実体
　　| ?
壺　←　「壺」

分かりやすく説明し直すと次のようになる.「白い」という語は，普遍所有者説の見方に従えば，白色に限定されたものを意味するのであって，甘いものを意味するわけではない．すなわち，甘いものは語の射程外にある．したがって,「白い」から甘いものが理解されることはない．同じように考えると,「有る」という語も，有性に限定されたものを意味するのであって，壺を意味するわけではない．壺は語の射程外にある．したがって,「有る」から壺が理解されることはないので,「有る」と「壺」とが同一指示対象を共有することを説明できないのである．

排除所有者における含意（D4）との対比　ディグナーガの自説である排除所有者説と対比して考察する．普遍所有者説の場合,「有」は直接には有性を表示する（1）．有性に依存して実体（厳密には有るもの）が含意される（1 → 2）．したがって,「有」は，有性に依存しているので，実体までは含意するが，壺を含意することはない．実体から更に壺が意味上含意される（2 → 3）とも考えられるが，確定的ではないので，意味上の含意が働くことは認められない．

「有」　—(abhidhāna) →　[1] 有性
　　| (ākṣepa/vyāpti)
[2] 実体
　　| ?(arthākṣepa)
[3] 壺

いっぽう，排除所有者説の場合，排除それ自体は非存在（abhāva）・非実在（adravya）であるので，介在者としてカウントされることはない（0）．すなわち,「有」は，非有の排

除を通して，直接に有を表示する（0 → 1）．そこからさらに,「有」は有を通して壺を含意・包摂する（1 → 2）．排除所有者説の場合，包摂が可能なのは，既述のように，語意習得時に下位語意である壺が包含されている（antarbhāva），つまり，壺を排除していない（anapohana）からである．

「有」 —(abhidhāna) → ^{0} 排除
|
^{1} 有
(ākṣepa/vyāpti) | (antarbhāva/anapohana)
^{2} 壺

このように，排除所有者説では，語の直接機能・非他依存性，および，弱い関係付けにより，下位語意である壺の含意・包摂が可能となる．

直接性と含意　以上の議論でディグナーガが念頭に置く説明原理と言語事象は，次のような因果関係にある.「有」という語は，非有の排除により，有に対して直接に機能する．その際，語意習得時に排除されなかった壺までも含意・包摂されるので，それによって,「有る壺」という同一指示対象の共有が成立する．逆に,「有」という語が有に対して直接に機能せず，有性という他に依存する場合,「有」は実体までは含意・包摂するが，壺までは含意・包摂しない．強い関係付けを前提とする場合，壺は有という語意の中に含まれていないからである．したがって,「有る」は壺を包摂せず，同一指示対象の共有は成立しない．

普遍所有者における転義（C5）　普遍所有者説の場合,「有」は有性を通して有を指示する（1 → 2）．したがって，転義的・第二義的用法（upacāra）となる．すなわち,「有」は，有性を持つものを，第一義（bhūtārtha）として表示するわけではない．

「有」 → ^{1} 有性
|
^{2} 有

排除所有者における第一義（D5）　いっぽう，排除所有者説の場合，既に述べたように,「有」は，非有を排除することで，有に対して直接に機能する．したがって,「有」は有を第一義として直接に表示する．実在論の立てる媒介項である有性と違って，アポーハ論が立てる排除は非実在・非存在なので，間接性を生み出す介在者となることはない．

「有」 → ^{0} 排除
|
^{1} 有

ここにある言語事象は，語は語意を第一義として表示するのであって，転義的にではないという言語事実である．それを可能にする原理として直接機能がある．逆に，他に依存する場合，語意は転義的となる．

不排除　なぜディグナーガは,「有」が壺を含意するという言い方をするのだろうか．ディグナーガのこのような語彙選択に関しては，自説・他説への適用可否を考慮する必要がある．自説の排除所有者説によれば，PSV 5.1 の表現に見られるように,「有」は非有を排除することで，有を一般的に現わし出す（dyotayati）．ここでは，他者を排除することで，自らの意味（有一般）が浮かび上がってくるという構造がある．その場合,「有」は自義である有一般を現わし出す．これが，自義不逸脱による確定という意味での表示（abhidhāna）である．その時，壺も語の射程内に収まっている．つまり，有の中に壺も含まれている（antar-√bhū）．

「有」　→　^{0} 排除
(dyotayati)　|
^{1} 有
(ākṣepa/vyāpti)　| (antarbhāva/anapohana)
^{2} 壺

この事態を捉えてディグナーガは,「有」が壺を含意する（ākṣepa）・包摂する（vyāpti）,と言っている．特殊（壺）が一般（有る実体）に「含まれる」（antar-√bhū）というのは,ディグナーガ自身の説明によれば,「排除していないこと」（anapohana）と同義である（PS 5.18b）．つまり，ディグナーガにとって,「有」が壺を含むという場合，その「含む」というのは,「排除していないこと」が意図されているのである.「有」は有に対しては，自義不逸脱により，確定知を生み出す．いっぽう,「有」は壺に対しては，排除していないという意味で含むことで疑惑を生み出す．後述するように，下位のものに対しては疑惑がある．そしてその疑惑が期待へと繋がっていき，限定関係などを可能とする．アポーハ論では,「有」は壺を（排除していないという弱い意味で）含意・包摂するのである．

強い表示説と弱い表示説　「牛」が牛一般を意味する時，実在論者は,「牛」と牛一般との客観的な関係を想定する．ここには肯定的な関係がある．この関係を肯定的に学ぶことで表示が成立する．これを強い表示説と呼ぶ．いっぽうアポーハ論者は,「牛」が非牛を排除することで，全ての牛を排斥しないこと（apratikṣepa）をもって，自義の表示だと考える．アポーハ論者の「表示」は弱い意味での表示である．つまり，排斥されていないという意味で自義が残り，それとの間に語との関係が成立し，表示が成り立つのである．この時,「有」の例で見たように,「有」という語は壺を含む，つまり，有は壺を含み排除しない（anapohana, nāpohate）．だから「有」は壺を射程内に収めているのである.「有」が有を表示し，さらに，壺を含むのは，弱い意味での表示（不排斥）によって説明可能となる.「有」という語は，自義である有を積極的に選び出したのではなく，非有の排除によって残ったものとして消極的に選んだだけである．その時，下位の壺も含意として排除されず可能的に（つまり疑惑対象として）残っているのである．したがって，後から，期待によって取り出して他の語意との関係を結ぶことが可能になるのである．

「有」　→　^{0} 排除　⇔　非有
dyotayati |
^{1} 有一般（自義）
| anapohana
^{2} 壺

含意・包摂・不逸脱　このような事情を見てくると，ディグナーガの語彙選択の意図がよく分かる．彼にとり，語意表示とは，語が自義を排斥していないという意味での弱い表示なのである．つまり，端的には，不排斥（apratikṣepa）が表示の中身である．

このような弱い表示説に立つ場合，排除所有者説では,「壺」を伴った「有」が壺を確定的に理解させることが,「有」による壺の含意・包摂，および，疑惑と期待によって最終的に成り立つことになる．いっぽう，強い表示説に立つ普遍所有者説では,「有」が壺を含意・包摂することがないので,「有」が壺を理解させることはありえない．

普遍所有者説の場合,「有」が意味する自義とは，有性を持つ実体である．それは壺とは異なる．したがって,「有」は壺を含まない．たとえ意味上の含意を考えるにしても，確定的ではない．したがって,「有」が壺を射程に収めることはない．

いっぽう，排除所有者説の場合,「有」が意味する自義とは，非有の排除によって現し出される有一般であり，それは，これまで排除されていない，いわば「残り」である．非有から排除されたものである有一般には壺も含まれているので,「有」が壺を含意・包摂することに問題はない．すなわち,「有」は壺を排除していない．したがって,「有」単独では，壺を確定的に表示することはないにしても,「有る壺」というように共起した場合には,「壺」を伴った「有」が，疑惑と期待を経て，壺を確定的に理解させることに何の問題もないのである．すなわち,「有」という語から「有るもの」が理解された時,「有る壺なのか布なのか？」等という疑惑が生じることから,「有る何？」という期待が生じる．それに対して近接する「壺」という語によって，有る壺に対して確定的な理解が生じる．このようなプロセスが可能となるのは，もともと「有」が壺を排除しないという意味で含意・包摂していたからである．この含意・包摂は，アポーハ論の弱い表示説を背景にして成り立っている．そして，既に述べたように，表示は関係付けを前提としている．アポーハ論の場合，関係付けは，肯定的随伴ではなく否定的随伴を通して行われる．

ディグナーガは，後で見るように,「言葉が，共通性語の意味・下位語の意味・同義語の意味を排除しない」[58]ということを強く意識している．つまり,「有」という語が排除しない（nāpohate）のは，下位のものである壺だけでなく，有という自義と，上位のものである認識対象（jñeya）まで含むのである．つまり，排除が非存在・非実体であるという存在論を背景にした直接機能だけが，含意・包摂を可能にしているのではなく，不排斥・不排除という排除意味論の根幹も，そこには深く関与しているのである．

以上の強い表示と弱い表示の背景には，語意関係習得方法の違いがある．すなわち，肯定的随伴を通して学習する場合には強い関係付けを背景とする強い表示となり，いっぽう否定的随伴を通して学習する場合には，弱い関係付けである不排斥を背景とした弱い表示となる．

確定・疑惑と排除・矛盾　ディグナーガにとって，弱い表示を可能にしていたのは，否定的随伴を背景とした弱い関係付けである．そこには，不排除という語の働き方があった．不排除は，上位と同位とに対しては確定を，下位に対しては疑惑を生み出す．例えば,「木」は地製物と木に対しては確定を，桜に対しては疑惑を生み出す．ここで，確定・疑惑という語を用いる時に，ディグナーガが常に念頭に置いていた意味論の構造を再確認しておく．それは，排除（apoha）・不排除（anapoha），排斥（pratikṣepa）・不排斥（apratikṣepa），無

[58]PSV 5.25cd: śabdo na sāmānyabhedaparyāyaśabdānām artham apohate.

矛盾（avirodha）・矛盾（virodha）という概念と関わる．

自義の不排除　まず，語は自義を排斥（pratikṣepa）・排除（apoha）しない．「また自義を排斥することはありえない」[59]とディグナーガは述べる[60]．

「木」　→　排除　⇔　非木
　　|
　　木

上位の不排除　また，上位の普遍の語が排除したものをそのまま受け入れる（anumodate）．「桜」は直接には杉等を排除$_1$するが，間接的には，上位の普遍語である「木」が排除$_2$した壺等もそのまま受けいれ，排除対象とする．ディグナーガは「下位語（「桜」）は，共通性語（「木」）が自身の下位のもの（桜・杉等）の上に排除$_2$した別の意味（壺等）をも受け入れる．［別の意味を］求めているから」と説明する[61]．これにより,「桜」といえば，杉等ではないという理解とともに，壺等ではないという確定知も生じることになる[62]．

「木」　→　排除$_2$　⇔　非木（壺等）
　　|
「桜」　→　排除$_1$　⇔　非桜（杉等）
　　|
　　桜

肯定的にこの事態を言い換えるならば,「桜」は上位にある木を排除せず，木に対しては確定知を生み出すということである．すなわち，普通に見られる言語事象である上位確定が，上位不排除によって説明づけられる．

下位の不排除　いっぽう，下位のものに対しては確定知はないが排除するわけではない．例えば,「有」は，実体・性質・運動を含むが，実体だけを意味するわけではないので,「有」と言われた時，それが実体であるかどうかに関しては疑惑が生じる．ディグナーガは,「同様に，共通性語（「有」）は，特殊語（「実体」）あるいは特殊特殊語（「地製物」）によって，意図された対象（実体・地製物）に対して区分設定された自義（有）に対して，どうして中立的でないことがあろうか」[63]と述べる．すなわち「有」は実体を敵として排除することはない．かといって，実体だけを味方として取り込む（upādatte）わけでもない．あくまでも，性質・運動と平等に扱い，中立的な態度を取る（upekṣate）のである．

「有」　→　排除　⇔　非有
　　|　　|　　|
「実体」　→　実体　性質　運動

[59]PSV 5.25cd: na ca svārthapratikṣepo yuktaḥ.
[60]Cf. 原田 1985: 57–58.
[61]PSV 5.25cd: sāmānyaśabdenāpi svabhedeṣv arthāntaraṃ vyudastaṃ bhedaśabdo ’numodate, arthitvāt.
[62]Cf. 原田 1985: 58–59.
[63]PSV 5.25cd: tathā sāmānyaśabdaḥ svārtham abhiprete viṣaye vyavasthāpyamānaṃ viśeṣaśabdena viśeṣaviśeṣaśabdena vā kathaṃ nopekṣate.

ディグナーガは次のように述べる．

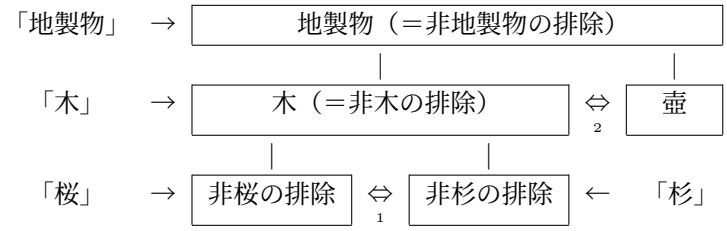
> それ一般（木一般）を期待するので，自身の共通性［語］（「木」）によって，下位［語意］（シンシャパー）は捨てられていない．取り込まれてもいない．疑惑が生じるから．また，同［義語］の場合，両［語］は同じ意味を有する[64]．

ここには,「捨てられた」（ujjhita）と「取り込まれた」（upātta）という対比がある．敵を排除する，あるいは，味方を取り込む．この両極のいずれでもないという意味で,「中立的である」（upekṣate）という表現をディグナーガは用いるのである．

三つの不排除　以上から，自義不排除（確定知），上位不排除（確定知），下位不排除（疑惑）の三つの不排除が語に関して言えることになる[65]．

不排除（anapoha）
　自義不排除・確定：　「木」→木
　上位不排除・確定：　「桜」→木
　下位不排除・疑惑：　「有」→実体・地製物

矛盾　いっぽう，同列にある特殊語は，相互に矛盾し，相互の意味を排除する.「桜」は「杉」等と一緒に木を求めるので，相互矛盾が生じ，杉等を排除する（1）．同様に,「木」は「壺」等と一緒に地製のものを奪い合うので，相互矛盾が生じ，壺等を排除する（2）．したがって，間接的に,「桜」は，壺等も排除することになる（1 → 2）．



このように，排除には，相互矛盾によるものと，意味上の矛盾によるものの二つがある．

無矛盾，不排除，確定・疑惑　ここでは，不排除や排除という言語事象が，無矛盾と矛盾という原理によって説明されている．このことをディグナーガは「以上のように，無矛盾なので，共通性等語の意味の排除はありえない」[66]および「特殊［語］は，別の特殊［語］の意味を，矛盾するので，排除する」[67]と述べる[68]．また下位疑惑は，既に述べたように，さらに「有る何なのか？」という期待を通して他語である「壺」との近接により「有る壺」という確定を生み出す元となる．

[64] PS 5.26: tanmātrākāṅkṣaṇād bhedaḥ svasāmānyena nojjhitaḥ/ nopāttaḥ saṃśayotpatteḥ, sāmye caikārthatā tayoḥ//. Cf. 原田 1985: 60.

[65] Cf. Katsura 1979, 原田 1988: 75.

[66] PSV 5.25cd: evam avirodhān na sāmānyādiśabdārthāpoho yuktaḥ.

[67] PS 5.28ab: bhedo bhedāntarārthaṃ tu virodhitvād apohate/.

[68] これに対してはクマーリラから相互依存の指摘がある．ŚV apoha 147: virodhitvena bhedānām apoho yadi kalpyate/ virodho 'pohatas tatra virodhāc cāpy apohanam//「特殊［語］同士は矛盾するから排除し合うのだと，もし想定されるならば，その場合，排除に基づいて矛盾があり，矛盾に基づいて排除があることになる.」すなわち，矛盾に基づいて排除があると想定する場合には，特殊語同士の矛盾と特殊語同士の排除の間で相互依存となる．

無矛盾（avirodha）　→　意味を不排除　→　上中確定・下疑惑
矛盾（virodha）　→　他意味を排除

さらにその根拠を追求していくならば，またしても,「見られたことがないこと」が根拠となるはずである.「木」が桜に対して用いられるのを見たことがないわけではない．それゆえ「木」が桜を排除することはない．逆に,「桜」が杉に対して用いられるのを見たことがない．それゆえ,「桜」は杉を排除する.「桜」が杉を排除することの根拠について，ディグナーガは，矛盾を根拠とするという上の見解に替えて,「見られたことがないこと」を根拠とする見解を述べて,「あるいは見られたことがないから排除がある」[69],「あるいは，特殊語は，別の特殊語の意味に対して見られたことがないので,［それを］排除する」[70]と説明する．

強い表示説における語意習得　実在論に立って，語と語意との直接的な関係を認め，強い意味での表示を認める場合，以上の言語事象の説明がつかなくなる．ディグナーガは，その問題を，語意習得の場面と絡めて問題とする（PSV 5.35）．既に見たように,「有」と言えば，実体等の下位のものについての疑惑が生じ，逆に,「木」と言えば，上位の地製物・実体・有・認識対象については確定知が生じるという言語事象がある．これを不排除の意味論ではなく，実在論の意味論で説明する場合に問題となるのが語意習得の方法である．実在論では，肯定的な関係付けを行う．すなわち，肯定的随伴（anvaya）を通して,「牛に対して「牛」が見られた」という経験が前提とされる．その場合，具体的に言えば，桜に対して「木」という語が適用されるのが見られたという場面が考えられる．その関係を思い出すならば，言語使用の場面においても,「木」から桜が確定的に想起されるはずである．

語意習得　>>>　言語使用
桜←「木」　　桜←「木」

複数のものとの関係付けと疑惑　しかし，実際に「木」という語を聞いた時にあるのは,「桜だろうか杉だろうか？」という疑惑である．これに対して，桜だけでなく杉等に対しても「木」という語は見られたことがあるので,「桜か杉か」という疑惑があるのだという反論が考えられる．

しかし，以上のように考えると，複数のものとの関係が見られた場合には，疑惑が生じることになる．その場合，地製物等の複数のものに対して「木」という語が見られたので，言語使用時に,「木」からは「桜だろうか杉だろうか？」という疑惑だけでなく,「いったい地製物か実体だろうか？」などという疑惑も生じるはずである．

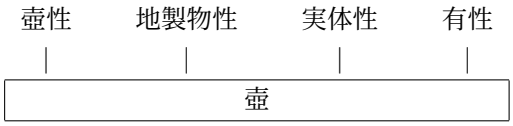
関係付けと疑惑・確定　ここにある説明原理と言語事象は，否定的随伴と上位確定・下位疑惑である．すなわち，アポーハ論の場合，否定的随伴の積み重ねである「これまで［反例が］見られたことがないこと」（adarśana）のみによって，不排除を内実とする消極的な関係付けが成立し，結果として，上位確定と下位疑惑という言語事象の説明がつくことになる．つまり，語意を積極的に選んで語と関係づけるのではなく，排除しなかった残りが

[69]PS 5:31a: adṛṣṭatvād vyudāso vā/.
[70]PSV ad 31a: atha vā yasmād bhedaśabdo bhedāntarārthe na dṛṣṭaḥ, tasmād apohate.

全て一般的に語意候補として残存するのである．言い換えれば，消去法的に選択されるのである．いっぽう，肯定的随伴の場合，強い意味での関係付けが成立するので，下位疑惑および上位確定の説明がつかなくなる．

否定的随伴	→	不排除	→	上位確定・下位疑惑
肯定的随伴	→	関係付け	→	上位確定の無・下位疑惑の無

多数の属性　ディグナーガは，実在論における属性・基体のあり方を批判する．実在論によれば，単一の実在には多くの属性が載っている．壺には，壺性，地製物性，実体性，有性が載っており，また，マンゴーには黄色，甘さ，芳香がある．



これら多数ある属性のうち，どのようにして一部の属性が抽出・認識されるのか．アポーハ論だけがそれを説明でき，実在論はそれを説明できないとディグナーガは指摘する．

実在論の枠組みの中で客体の側に多くの属性を立てる場合,「有る」「実体」「壺」などの認識に対応して客体の側にも有性，実体性，壺性などを立てる必要が生じる．そこでは，一階と二階でのズレの問題が生じることになるので,「有る＝実体」という一階建て表現を説明できなくなる．あるいは，無理に二階から一階に諸属性を下ろそうとすると，相互矛盾や，多数の属性が入り交じった雑色の認識の問題が生じることになる．多くの属性が同居している場合に,「壺」等というように，どれか一つの属性だけを抽出して認識することが説明できなくなるのである（片岡 2017）．

いっぽう，アポーハ論の場合，このような問題は生じない．排除それ自体は非実在（adravya）だからである．壺の上には，多くの排除が同居しうる．非壺の排除，非地製物の排除，非実体の排除などである．いずれも非存在を本質とするので，実在論のような混住問題が生じる心配はない．それぞれの排除は，排除対象の違いによって抽出可能となる．例えば，非壺を排除することで壺が認識され，非地製物を排除することで地製物が認識される．ディグナーガは，一属性の抽出可能について，次のようにまとめる（PS 5.12）．

> 表示対象（例えば木）は多くの側面を持つが，全側面でもって，言葉から理解されるわけではない．そうではなく，それ（言葉）は,［語］自身が［表示対象との間に］持つ［以前に経験された］関係に沿って，排除という目的を果たす．（表示対象は，言葉から，つまり或る特定の側面をもって，或るものとして理解される.）[71]

同じことは次のようにも言われる．

> その実在の或る部分が，別の意味の排除によって，世間では理解される[72]．

[71] PS 5.12: bahudhāpy abhidheyasya na śabdāt sarvathā gatiḥ/ svasaṃbandhānurūpyāt tu vyavacchedārthakāry asau//. Cf. 原田 1988: 77.

[72] *Dvādaśaśatikā* (Pind 2015: II 4, n. 14): tasya vastunaḥ kaścid bhāgo 'rthāntaravyāvṛttyā loke gamyate.

逆に言えば，実在論であれば，雑色問題に見られたように，そこにある属性の全て，つまり，実在の全側面が理解されることになる．いっぽうアポーハ論では，他者の排除が非存在であることから，排除対象の違いを通して，一側面抽出が可能となる．

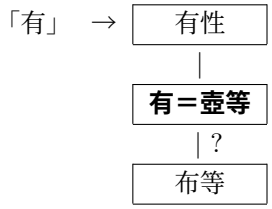
普遍所有者の三つの可能性　ディグナーガは，普遍所有者説を批判する中で，普遍所有者の可能性を三つに分けて，いずれも排斥する．すなわち，個物，普遍・関係，壺等である．

1. 普遍所有者＝個物　5.8cd
2. 普遍所有者＝普遍所有者一般（jātimanmātra）＝普遍・関係　5.9ab
3. 普遍所有者＝壺等　5.9cd–10a

「有」の指す有性を持つものが，有 $_1$，有 $_2$……という具体的な個物であるならば，その場合には，既に述べた個物の過失が当てはまることになる．

また，普遍所有者一般（jātimanmātra）が意図されている場合，それは，普遍所有者性を指していることになる．そして，それは，普遍か関係かのいずれかである．例えば「有」の場合，有性を持つもの一般を指していると言うならば，その中身は，有性か，あるいは，有性との関係でしかない．普遍・関係についても，既に排斥した所である．

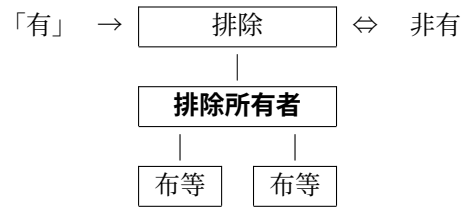
最後に壺等である場合が挙げられる．一個一個の個物ではなく，それらが集団を成した下位グループ（例えば有性を持つものの中でも，布等と区別された壺等）をディグナーガは意図していると考えられる．「もし〈それを持つもの〉という対象が壺等であるなら，［それは］布等には帰属しない．そのような対象がどうして共通性であろうか」とディグナーガは述べている[73]．有性を持つものが壺等に限られるならば，それは布等には帰属しないので，壺等・布等のいずれにも帰属する共通性たりえない．



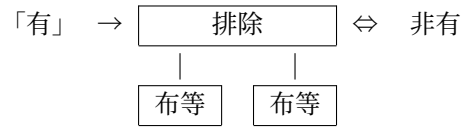
排除所有者　当然，ディグナーガは，排除所有者に関しても，上の三つの可能性を考えたはずである．すなわち，排除所有者が個物なのか，普遍・関係なのか，あるいは，下位グループである壺等なのか，という三つの可能性である．しかし，不思議なことに彼は，「排除所有者が何か」ということに関して，上と明瞭にパラレルな議論を行っていない．結果的に，ディグナーガが普遍所有者に向けたのと同じ議論をクマーリラが排除所有者に対しても仕返すことになる（ŚV apoha 128–132）．このクマーリラの批判からも，ディグナーガが明瞭な議論を行っていなかったことが分かる．

壺等の場合への批判から分かるように，ディグナーガにとり，排除所有者は，壺等と布等に共通するものでなければならない．

[73] PS 5.9cd–10a: tadvān artho ghaṭādiś cen na paṭādiṣu vartate// sāmānyam arthaḥ sa katham.



しかし，ディグナーガが実際に行う議論は，排除所有者が共通するというものではなく，排除が共通するという議論である．



ディグナーガ自身の考えに寄り添えば，次のように彼の考えを正当化できるだろう．すなわち,「有」の自義である排除所有者は布等も壺等も排除せずに含んでいる，と．ここでも，強い関係付けと弱い関係付けの違いが効いてくる．肯定的に関係付けを行う場合には，特定的に関係を結ぶことになるので，不特定的・一般的な包含とはならないのである．したがって，普遍所有者一般については特定的にそれが何かを問う批判が正当化できる．いっぽう，排除所有者一般については，特定的にそれが何かを問うことはナンセンスである．それは排除されていない全てを残り物として一般的な形で包含するからである．

共通性としての排除　語意である他者の排除は，全ての個物に共通する共通性という性格を持つ．この性格は，普遍所有者の三つの可能性の内の第三の壺等の場合を意識したものと思われる．そこでの過失をディグナーガは「非包摂者性に起因する非共通性の過失」（avyāpakatvād asāmānyadoṣaḥ）と呼ぶ．ディグナーガは次のように述べる．

> また，包摂者性に起因する非共通性の過失もない．(1) 他義の排除一般は非別なので．(2) また，非実在なので．だからこそ，別の〈共通性かつ特殊〉との結合を追い求める必要はない．(3) 直接に他義を否定するので[74]．

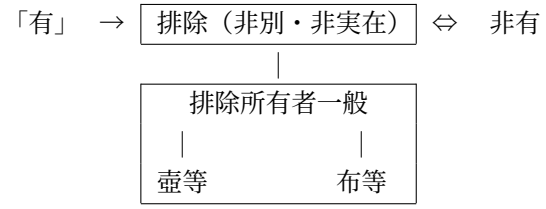
ここで根拠として挙げられる第一は,「他義（＝他の語の意味）の排除一般が非別であるから」（arthāntarāpohamātrasyābhinnatvāt）というものである．簡潔に言うと，アポーハが単一であるということである．第二がアポーハが非実在であるから，というものである．したがって，次の二系統の根拠づけがなされていることになる．

非別性　→　包摂者性　→　共通性
非実在性　→　包摂者性　→　共通性

非別であるから　非有の排除は，壺等にも布等にも共通してある．非有という他を直接に排除する時，残りは「非有でないもの」として一つのグループにまとめられる.「有」が壺を含むという議論で見たように，他を排除した残りの中に壺までもが包摂されていた．つ

[74]PSV 5.36c: avyāpakatvāc cāsāmānyadoṣo 'pi nāsti, arthāntarāpohamātrasyābhinnatvād adravyatvāc ca. ata eva sāmānyaviśeṣāntarayogānusaraṇaṃ na kartavyam, sākṣād arthāntarapratiṣedhāt.

まり，排除所有者というのは，他を排除した残りのことであり，その中には壺等も布等も含まれている[75].



彼が「非包摂者であるから非共通の過失がある」（avyāpakatvād asāmānyadoṣaḥ）と言う時,「包摂者であるから共通する」（*vyāpakatvāt sāmānyam）ということも意図しているはずである．そして，ここで言う包摂者というのは,「有」が壺等を包摂することを意識した用語選択と思われるから，それと平行的に考えるならば，排除が壺等・布等を包摂することを念頭に置いているはずである．それは排除が非別であることに基づく．

ここで，強い共通性と弱い共通性を区別することができる．強い共通性とは，複数のものに帰属する普遍のことである．いっぽう，弱い共通性とは，複数のものに積極的に帰属するのではなく，消極的に違いがないという意味での共通性つまり非別性である．実在論者にとっては，有性が内属するので，有性は壺と布に共通する．これにより壺も布も「有である」と認識される．いっぽう，アポーハ論者にとっては，壺と布は，いずれも「非有ではない」という意味で「有」として捉えられる．有性を共有するからではない．

強い共通性：「X である」という共通性の内属

弱い共通性：「非 X でない」という異他性の共有

非実在であるから　既に見たように,「有」が壺を包摂しうるのは，排除が非実在であり，それが故に「有」が自義である有に対して直接性を持つからであった．ここでディグナーガが包摂者性について「非実在であるから」という根拠づけを行うのは，そのことを念頭に置いているはずである．

非実在性	→	直接機能	→	包摂者性	→	共通性
adravyatva		sākṣādvṛtti		vyāpakatva		sāmānya

実在性	→	他依存性	→	非包摂者性	→	非共通性
dravyatva		asvatantratva		avyāpakatva		asāmānya

逆に言えば，ディグナーガにとっては，実在であれば間接的となって他依存性をもたらすので，包摂者性を持たないということである．

[75] このことを考慮すると，ディグナーガにとっての排除所有者とは，壺等も布等も中に含む排除所有者一般というグループとして考えるのが最も適切である．仏教において集合（samudāya）というのは，そもそも個物と別個には実在しないものである．つまり分別知により構想されたものでしかありえない．いま，語意の対象は，分別知の対象であるから，集合であることに問題はない．ただし，ディグナーガが，排除所有者一般（彼自身の言葉では「他義の否定に限定された諸存在」）を集合であると明言することはない．仏教では集合を認めないので，集合という概念を前面に押し出すのを避けたと考えられる．

直接に他義を否定するから　以上から，排除が，非別性（異ならないこと）という弱い意味での共通性の役割を果たすことが明らかとなった．これによって，排除とは別に共通性を立てる必要はなくなる．つまり，排除だけで共通性の用は足りている．そのことをディグナーガは,「別の〈共通性かつ特殊〉との結合を追い求める必要はない」と述べる．そして，その根拠として彼は,「直接に他義を否定するので」と述べる.「非有でない」というように直接に他義を否定・排除することで，残りのものがグループ化される．つまり，他を否定することで，残りがまとめられるので，排除が共通性の役割を果たす，との趣意である．これは，ディグナーガの言う共通性の意味が,「非 X ではない」という非別性という弱い意味での共通性であることを意識した発言である．

他の排除　→　弱い共通性（非別性）

単一性と包摂性　以上，確認したように，単一性（ekatva）すなわち非別性（abheda）は，関係付け可能性と不逸脱をもたらし，それらは，確定・表示を可能にする．これに加えて，共通する（sāmānya）という意味での非別性（abhinnatva）がある．ディグナーガは，これを，包摂者性（vyāpakatva）と呼ぶ．普遍所有者説における普遍が単一で共通していたように，排除所有者説における排除は単一で共通している．いずれも同じものを別の言い方で捉えているだけであり，ほぼ同義語といってよいが，ディグナーガ自身の示す因果関係に沿って図示すると以下のようになる．

非別性（abhinnatva）　→　包摂者性（vyāpakatva）　→　共通（sāmānya）

逆に,「非包摂者であるが故に非共通である」という過失を有するのが，普遍所有者が壺等を指す場合である．

別性（bhinnatva）　→　非包摂者性（avyāpakatva）　→　非共通（asāmānya）

既に見たように「有」という語の指すものが，有性を持つ壺等である場合，布等には帰属しないので,「有」の意味である有性を持つ壺等は，布等を含まないことになる．そのようなものは，複数のものに帰属するもの（anekavṛtti）である共通性（sāmānya）とは呼びえない.「包摂」という単語で思い起こされるのは,「有」が壺を包摂しないという議論である．また，共通性に特殊が含まれないという議論もある．

> ［共通性に特殊が含まれると言われていたが］それはありえない．なぜか．**疑惑があるからである**（PS 5.18b）．共通性語からは特殊に対して疑惑があるのが見られる．そして，疑惑をもたらすものによって表示されることはありえない．いっぽう，意味上，特殊語から共通性の理解がありうるのは，不逸脱（確定性）による[76]．

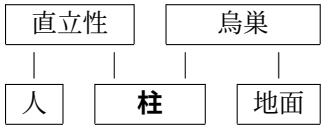
既に見たように,「有」から有性を介して有るものが理解されても，それが壺であるか布等であるかについては疑惑が生じた．これは,「有」が壺を包摂しないからであり，それは

[76]PSV 5.18b: [yat sāmānye viśeṣasyāntarbhūtatvād ity uktam,] tad ayuktam. kasmāt. **saṃśayāt** (PS 5.18b). saṃśayo hi sāmānyaśabdād viśeṣeṣu dṛṣṭaḥ. na ca yataḥ saṃśayaḥ, tenābhidhānaṃ yuktam. syāt tv arthato viśeṣaśabdāt sāmānyapratītir avyabhicārāt.

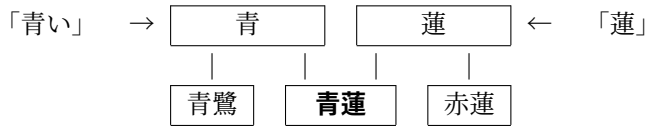
言い換えれば，有性が壺を含まないからである．すなわち，共通性である有性に，壺という特殊が含まれること（antarbhāva）がないからである．ここでは，非有は，あくまでも，有性を通して理解された有るものから間接的に理解されるのであって，直接的に排除されるわけではない．すなわち,「有るものだから，非有ではない」というステップを踏む．逆に直接に非有を排除する場合，共通性である排除に壺は含まれている，すなわち，排除されていない．

限定関係　同一指示対象共有を論じる文脈では上位語・下位語（或いはさらに下位の語）の組み合わせである「有る・実体」や「有る・壺」が引かれるのに対して，限定関係を議論する文脈では「青い・蓮[77]」が例として引かれる．ここでは，同一指示対象共有と同時に，青が限定要素，蓮が被限定要素，また逆に，蓮が限定要素，青が被限定要素となるという双方向の限定要素・被限定要素の関係（簡潔に限定関係と呼ぶ）が見られる[78]．ディグナーガは説明すべき重要な言語事象として，限定関係も詳細に取り上げている（PS 5.14–25ab）．サンスクリット原文にいまだ欠落が多い箇所であり，議論の全てを細かく追うのは困難である．以下，簡潔にディグナーガの趣旨を説明する．

「有る壺」の例で既に確認したように，疑惑があるとき期待によって確定知へと至る．ディグナーガは,「直立性」と「カラスの巣」という例を引く[79]．暗がりで直立したものの直立性という共通性だけがぼんやりと捉えられた時,「人なのか柱なのか」という疑惑が人には生じる．また，カラスの巣が単独で見えた場合には，それがどこにあるのか，すなわち，柱の上にあるのか，地面の上にあるのか等という疑惑が生じる．このように，直立性とカラスの巣は，それぞれ単独では，疑惑原因である．しかし，疑惑原因である両者が一緒になり，直立したものの上にカラスの巣が確認できれば，直立しているのは人ではなく柱である，また，カラスの巣があるのは地面ではなく柱の上である，という確定知が生じる．すなわち，一個一個は疑惑をもたらすものが共同することで確定知をもたらす．



同様に,「青い」と「蓮」は，それぞれ単独では疑惑をもたらす．しかし，一緒になることで「青い蓮」という確定知をもたらす．これにより,「青い」と「蓮」との限定関係および同一指示対象共有の説明が付く．



普遍所有者説は，この限定関係を説明できない．既に述べたように,「青」は，青に介在されているために，青鷺や青蓮を包摂していないからである（PSV 5.18a）．逆に，アポー

[77]厳密には utpala はスイレンであって蓮ではないが，便宜的に「蓮」という訳語を用いる.「青スイレン」よりも「青蓮」のほうが当該の趣旨は伝わりやすいからである．

[78]バルトリハリとディグナーガの議論については Ogawa 2017 を参照.

[79]PSV 5.14: ūrdhvatākākanilayavat. Cf. 北川 1965: 226, 234; 原田 1986: 32.

ハ論の場合は，排除が非存在であるがために介在性をもたないので，非青でないものとして青鷺も青蓮も残っており，それゆえ「青」に包摂されているのである．

したがって，既に述べたように，普遍所有者説では，意味上の含意を通してしか青と蓮性は関係し得ない．それゆえ，青と蓮性との間に直接の関係は成立しないので，青と蓮性との限定・被限定関係は語意の範囲内では成立しえない（PSV 5.19abc）．

結語　普遍を認めることなく，いかに語意論を立てるのか．これがディグナーガに課された課題である.「牛を連れてこい」と言われれば，人は「牛」という単語から牛を理解し，そして実際に個物としての牛を連れてくる．この現実を説明する理論として，何らかの説を仏教としても提示せねばならない．意味論に取り組むに当たってディグナーガには，認識論・存在論の両面からの制約があった．すなわち，認識として語意理解は推論に還元される．また，存在として語意は分別知の対象である共通相すなわち概念構想されたものとして非存在（それは絶対無とは異なる）として位置付けられねばならなかった．

言葉から理解される共通相の中身としてディグナーガは，他者の排除を考えた．言葉の意味を他からの排除である異なり（bheda）とする考え方（ヴィヤーディに帰せられる）は，古くは『マハーバーシャ』中の合成語（rājapuruṣa）の文脈でも見られる[80]．また，バルトリハリは,「排除された意味を表示する特殊語」に言及する[81]．つまり，語が排除されたものを表示するという考え方自体は，既にバルトリハリに明瞭に見られるのである．肯定的な存在としての語意を，分別知対象として認めたくないディグナーガが利用したのはこの考え方である．これによれば，語意は他者の排除（すなわち非 X の非存在）ということになる．すなわち,「牛」から理解されるのは，非牛の排除ということになる．これは，彼の実在の見方に即したものである．すなわち，実在は，その上に（あるいはその中に）様々な側面を内在させている．共通相は，それ自体で存在するわけではなく，あくまでも，他者の排除を通して，過去に結んだ関係に沿って，浮かび上がってくるのである．

さらにディグナーガは，最強の敵説である普遍所有者説に対抗して，排除所有者説を自説とした．すなわち，非牛の排除に限定されたもの一般を「牛」の自義とした．そして,「これまで見られてないこと」に基づく否定的随伴を通した遍充関係・語意関係習得である弱い関係付けに基づいて，不排除を内実とする弱い表示という考え方を持つに至った．これにより,「有る壺」という同格表現が難なく説明できるようになる．また,「木」から上位語意である地製物・実体などが確定的に理解されることも説明できることになる．いずれも，強い関係付けを前提とする強い表示を認める実在論では説明不可能である．普遍所有者説とは異なり，否定的随伴を通して関係付けと表示とを説明することで，排除所有者は優位に立つのである．また，普遍が存在・実在であるのに対して排除は非存在・非実在であるという存在論上の違いが両者にはある．普遍が実在として介在することで，普遍所有者という語意が間接的・第二義的（比喩的）となってしまうのに対して，非実在である排除は介在性を持たないが故に，語が語意を直接に表示するという語意の持つ第一義性を妨げる

[80]Raja 1977: 84–84 は,「青い蓮」に関するディグナーガの説明がヴィヤーディ説と類似することを指摘している．文意としての saṃsarga と bheda の両説については，Raja 1977: 192, n. 1 に資料が挙げられる．rājapuruṣa という合成語における相互的な意味の切り落としについては，MBh I 364.23–28 に説明される．

[81]Ogawa 2009: 420, n.20: “It is to be noted that the word called *viśeṣa-śabda* denotes an entity excluded from others (*vyāvṛttârthâbhidhāyin*), referring to the exclusion (*vyāvṛtti*), see VP 3.5.4cd: *viśeṣa-śabdair ucyante vyāvṛttârthâbhidhāyibhiḥ/*.”

ことがない．オントロジカルな性格の違いが排除説に有利に働くのである．

実在する普遍をディグナーガは認めない．いっぽうで彼が，話の世界を描くにあたって，ヴァイシェーシカ流の普遍のヒエラルキーを前提としていたのは，Katsura 1979 が明らかにするところである．では，ディグナーガは，ヴァイシェーシカ流の共通相のヒエラルキーを社会的に所与のものとして（固定的なものとして）無根拠に前提としていたのだろうか．存在論的には確かにそのようにも言えるだろう．普遍実在論に従えば，色性は，味等には内属せず，青や黄などだけに内属する．すなわち，世間の語法には，存在論的根拠が厳にある．いっぽう，アポーハ論には，そのような存在論的根拠がない．すなわち，なぜ，非色の排除（すなわち味等の排除）が青や黄などという下位語意の共通性としてあるのか（そのように世間で扱われているのか）の存在論的根拠がない．このような疑問（PSV 5.37a）に対して,「世間に従う他はない」とディグナーガは述べている．ここに見られるように,「我々もまた世間の言語的慣習については……ただ世間のままに従う」（PSV 5.37b: asmābhir api lokavyavahārāḥ . . . lokavad evānugamyante）というのが言葉に対するディグナーガの基調態度である[82]．

しかし，包摂関係が織り成す共通相（アポーハ）の階層構造について，その根拠に踏み込まなかったわけではない．なぜなら，不排除・包摂の根拠として「見られなかったわけではない」という認識論的根拠を彼は実質的に提示していることになるからである（脚注 69）．また，世間随順を基調としながらも，階層の存在論的根拠について彼は，実質的に踏み込んだ発言をしている．王位を狙う王子同士のように（PSV 5.28ab: rājaputravat）矛盾対立する敵対関係をもって上位語意を下位語が奪い合うという関係を彼は記述する（脚注 67）[83]．矛盾を根拠とした階層構造の説明は，ヒエラルキー世間随順説では必要なかったはずである．また，世間周知の階層から出発するならば，社会的に合意済みである共通相の間の所与の遍充関係に基づいて，上中下の秩序が与えられることになるので，自義との関係付けの作業が終われば，対象間の遍充関係（例えば「シンシャパーは必ず木である」等）を根拠に，自義から芋づる式に上位概念の確定と下位概念への疑惑が生じることが説明できたはずである．しかし，これでは，普遍所有者説の側も同じように，普遍間の遍充関係をもとに対抗できることになってしまう[84]．

ディグナーガの記述は，対象間の遍充関係の認識論的根拠にまで踏み込んでいる．また，遍充関係という必然的な関係にしても，ディグナーガ的な視点から見るならば，関係である以上，学習者による関係付けを前提とするはずである．ダルマキールティのように独自

[82]しかし，普遍実在論の側も，ではなぜ色性が青や黄などだけに内属しており味等には内属してないのかを問われれば，それに対する回答は「そうなっているから」という自性（svabhāva）をもって答えるしかないであろう．その意味では，存在論的な根拠を提示できていないので，ディグナーガと同等である．このことをディグナーガは PS(V) 37c において現に指摘している．PSV 5.37c: yasya cātyantabhinneṣu nīlādiṣu rūpatvavṛttiḥ, tasya kena rasādyavṛttiḥ.「また［お互いに］全く異なる青等に色性が帰属するとする者にとり，どうして,［色性は］味等に帰属しないのか.」

[83]Cf. Katsura 1979, 原田 1985: 59.

[84]実際クマーリラは，そのように答えている．ŚV apoha 161: nivṛttaceṣṭe śabde tu vyāptyavyāptikṛtaṃ punaḥ/ sattvāder bodhakatvaṃ syād ekanyūnātirekataḥ//「しかし言葉が働きを止めた後,［対象が］遍充されているか・遍充されていないかに基づいて，有性等を，一つ少なく・多く［言葉は確定的に］理解させ得る.」すなわち,「木」は木性を表示する．その後，対象である木性が地製性に遍充（包摂）されていることから地製性が理解される．同様に，実体性，有性，認識対象性も理解される．このように，遍充されていることに基づいて,「地」に比べて「木」は一つ多く理解させる．逆に，認識対象性は有性に遍充されていない．したがって，遍充されていないことから,「認識対象」は「有」に比べて，一つ少なく理解させる．

相による存在論的根拠付けをディグナーガが考えていたわけではない．その根拠とは遍充関係の把握である.（厳密には関係を無常とする仏教説であるから，所与の関係の発見ではなく，あくまでも「関係付け」という能動的な行為である.）普遍所有者説との決定的な違いは,（対象間の遍充関係にせよ，言葉と対象との間の遍充関係にせよ）関係把握の方法が,肯定的随伴ではなく否定的随伴であることである．したがって，そこにこそ，両説の優劣の鍵があるはずである．不排除を表示の実質とする彼の考えは，不排除が関係付けにまで溯ることを予想させる．ディグナーガ自身が述べる否定的随伴の根拠は未経験（adarśana）である．壺（木の無）に対して「木」は見られたことがない．いっぽう，桜に対しては見られたことがないわけではない．それゆえ「木」の語意として桜は排除されていない．すなわち包摂されている．では，渾然一体と含まれた上中下の諸概念はどのように，所期のヒエラルキーの下に秩序立てられるのか．そこで登場するのが，矛盾・無矛盾や排除・不排除という装置である．このように，ディグナーガの記述は，上中下の関連語意をひとまず不排除・包摂により取り込んでおいてから，事後に整理している．最初からヒエラルキーを前提として記述を進めているわけではない.

クマーリラは,「桜」が杉を排除することの根拠として，矛盾（virodha）という存在論的根拠，見られたことがないこと（adṛṣṭatva）という認識論的根拠を論じ，さらに,「木」が桜と杉という下位語意を捨てないことの根拠として期待すること（ākāṅkṣaṇa）という語意論的根拠を論じる．すなわち，排除・不排除の三つの根拠をディグナーガ説として考慮し，順次，排斥している[85]．このクマーリラの整然とした批判からも，ディグナーガが排除・不排除の根拠にまで踏み込んでいることが確認される.

1995 年 7 月,『ヴァーキヤパディーヤ』和訳を準備中の赤松明彦教授が九大から東大に集中講義に来られたときのことである.「ヴァイシェーシカのヒエラルキーをそのまま認めていいのか」という旨の述懐を漏らしておられたのを覚えている．Katsura 1979 が見事に描き出した普遍のヒエラルキーに対して，もやもやとした気持ちを抱かれていたのであろう．また，その時，親切にも赤松教授は，パリ第三大学提出の博士論文のコピーが必要かどうかを学生諸氏に尋ねてくださっていた．アポーハ論にそれほど（というか全く）関心のなかった私は，フランス語ということもあり，お願いしなかったのだが，もったいないことをしたものである．有難く頂戴しておけばよかった．その時は，自分がアポーハ論を後に研究することになるとは夢にも思わなかった．赤松教授の定年の年（2018 年 3 月）までかかり遅くなったが，本稿をもって，その時の疑問への私なりの答えとしたい.

略号表および参照文献

一次資料の配列順序は便宜上，サンスクリット語の字母表順に依拠する．二次文献は和文著者も含めアルファベット順で統一した.

一次資料

Tattvasaṃgrahapañjikā

[85]それぞれ，PS(V) 28–30, 31, 32 に，ŚV apoha 147–148, 154–155, 156–157 が対応する.

TSP *Tattvasangraha of Ācārya Shāntarakṣta with the Commentary Pañjikā of Shri Kamalashīla.* Ed. Dvārikadāsa Śāstrī. 2 vols. Varanasi: Baudha Bharati, [2]1981, [2]1982.

Pramāṇasamuccaya(vṛtti)

PS(V) See Pind 2015.

Pramāṇasamuccayaṭīkā

PSṬ Pind 2015 の脚注に写本に基づくサンスクリット原文が多く引かれる.

Mahābhāṣya

MBh *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali*. Ed. F. Kielhorn. 3 vols. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, [4]1985, [3]1965, [3]1985.

Vākyapadīya

VP *Bhartṛharis Vākyapadīya.* Ed. Wilhelm Rau. Wiesbaden: Franz Steiner, 1977.

Ślokavārttika

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

二次文献

Cardona, George

2013 "Combinations of upasargas and tiṅanta Forms: Lexical versus Grammatical Positions." In: *Vyākaraṇa Across the Ages*: *Proceedings of the Vyākaraṇa Section of the 15th World Sanskrit Conference*, edited by George Cardona, Delhi: D.K. Print world, 189–215.

Harada, Wasō (原田 和宗)

1984 「ディグナーガのアポーハ論研究ノート (一)」『仏教学会報』(高野山大学) 10, 31–42.

1985 「ディグナーガのアポーハ論研究ノート (二)」『仏教学会報』(高野山大学) 11, 54–65.

1986 「ディグナーガのアポーハ論研究ノート (三)」『仏教学会報』(高野山大学) 12, 21–38.

1987 「文章の表示対象としての〈直観〉と〈自己認識〉(上)」『仏教学会報』13, 22-39.

1988 「表示・含意・期待の理論 (I) ——ディグナーガ vs バルトリハリ (2) ——」, 『密教文化』165, 84– 57.

1989 「表示・含意・期待の理論（II）――ディグナーガ vs バルトリハリ（2）――」,『密教文化』167, 88–73.

1990 「表示・含意・期待の理論（III）――ディグナーガ vs バルトリハリ（2）――」,『密教文化』168, 78–43. 167, 88–73.

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.

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

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

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

Kataoka, Kei（片岡　啓）

2003 「経験と内省：遍充関係の把握方法をめぐる議論の変遷」,『南都仏教』83, 1–32.

2008 "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).

2009 "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).

2010 「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.

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―*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 「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.

2014b 「ダルモッタラの概念論」,『インド論理学研究』7, 95–137.

2015 「アポーハの遍充把握——ディグナーガとクマーリラ——」,『印度学仏教学研究』64-1, 450(75)–444(81).

2016a "Horns in Dignāga's Theory of Apoha." *Journal of Indian Philosophy*, 44-5(2016), 867–882.

2016b 「tadvat と apohavat——限定関係をめぐるディグナーガとクマーリラの一議論——」,『南アジア古典学』11, 49–74.

2016c 「ディグナーガによる不排除と包摂の意味論」,『印度学仏教学研究』65-1, 395(130)–388(137).

2017 「ディグナーガの転義批判」,『印度学仏教学研究』66-1, 463(30)–457(36).

Katsura, Shoryu（桂　紹隆）

1979 "The Apoha Theory of Dignāga." *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 493(16)–489(20).

1984 「ディグナーガの認識論と論理学」,『講座大乗仏教 9』, 春秋社.

1986 「インド論理学における遍充概念の生成と発展」,『広島大学文学部紀要』45（特輯号 1）, 1–122.

1992 "Dignāga and Dharmakīrti on *adarśanamātra* and *anupalabdhi*." *Asiatische Studien* 46/1, 222-231.

1998 『インド人の論理学』, 中央公論社.

2004 "The Role of *dṛṣṭānta* in Dignāga's Logic." In *The Role of the Example (Dṛṣṭānta) in Classical Indian Logic*, edited by Shoryu Katsura and Ernst Steinkellner. Vienna: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien, 135–173

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.

Lasic, Horst

2009 “Dignāga’s Description of a Logical Mark in Pramāṇasamuccaya 2.5cd.” *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, 13, 7–22.

McAllister, Patrick

2011 *Ratnakīrti’s Apohasiddhi. A Critical Edition, Annotated Translation, and Study.* Dissertation submitted to Universität Wien. (Available online at http://othes.univie.ac.at/17119/)

2017 *Reading Bhaṭṭa Jayanta on Buddhist Nominalism* (ed.) Verlag der Öesterreichischen Akademie der Wissenschaften.

McCrea, Lawrence J. and Parimal G. Patil

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

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.

2015a 「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）—」,『南アジア古典学』10, 363–383.

2015b 「ダルマキールティの知覚判断説と仏教真理論におけるその受容」,『哲學』（広島哲学会）67, 71–84.

Ogawa, Hideyo（小川 英世）

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

2005 *Process and Language. A Study of the Mahābhāṣya ad A1.3.1 bhūvādayo dhātavaḥ.* Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

2009 “Bhartṛhari on Unnameable Things.” In: *Logic and Belief in Indian Philosophy (Warsaw Indological Studies 3)*, edited by Piotr Balcerowicz, 415–430.

2014 「パーニニ文法学＜言葉の領域外不使用の原則＞について——ディグナーガ「アポーハ論」の文法学派的解釈——」『インド論理学研究』7, 53–78.

2017 “The Qualifier-Qualificand Relation and Coreferentiality.” In: *Reading Bhaṭṭa Jayanta on Buddhist Nominalism,* edited by Patrick McAllister, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2017, 83–151.

Pind, Ole Hoten

1991 "Dignāga on *śabdasāmānya* and *śabdaviśeṣa.*" In: Studies in the Buddhist Epistemological Tradition. Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference Vienna, June 11–16, 1989, edited by Ernst Steinkellner, Wien: Verlag Der Österreichischen Akademiew der Wissenschaften, 269–280.

1999 "Dharmakīrti's Interpretation of *Pramāṇasamuccayavṛtti* V 36: *śabdo 'rthāntaranivṛttiviśiṣṭān eva bhāvān āha.*" In: Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy. Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference Hiroshima, November 4–6, 1997, edited by Shoryu Katsura, Wien: Verlag Der Österreichischen Akademiew der Wissenschaften, 317–332.

2009 *Dignāga's Philosophy of Language. Dignāga on anyāpoha. Pramāṇasamuccaya V. Texts, Translation, and Annotation.* Dissertation submitted to Universität Wien. (Available online at http://othes.univie.ac.at/8283/1/2009-12-03_0507516.pdf)

2015 *Dignāga's Philosophy of Language: Pramāṇasamuccayavṛtti V on Anyāpoha.* 2 parts. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Raja, K. Kunjunni

1977 *Indian Theories of Meaning.* Madras: The Adyar Library and Research Centre.

Siderits, Mark, Tom Tillemans, Arindam Chakrabarti (eds.)

2011 *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition.* New York: Columbia University Press.

＜キーワード＞ Dignāga, Pramāṇasamuccaya, apoha, vyatireka, adarśana

（九州大学大学院准教授，博士（文学））