

# 慈悲と論証

小林久泰  
(広島大学)

## 0. 問題の所在

仏教論理学派の展開期に活躍した思想家プラジュニャーカラグプタ (ca. 750-810) は、その主著『プラマーナ・ヴァールッティカ・アランカーラ』知覚章後半部 (特に PV III kk. 330-332 に対する注釈部分) において、ミーマーンサー学派クマーリラ (ca. 600-650) の唯識説批判に答えるべく、外界非実在証明に努めている。議論の的となっているのは次の論証式である。

PVA 359, 4 (387, 25-26): sarve pratyayā anāmbanāḥ (nirālam-banāḥ) pratyayatvāt svapnapratyayavat

【主張】あらゆる認識 (pratyaya) (すなわち覚醒時の認識) は〔その認識外部に〕認識対象 (āmbana) を持たない。

【証因】認識であるから (pratyayatvāt)。

【喩例】夢の中の認識のごとし (svapnapratyayavat)。

プラジュニャーカラグプタは「勝義には自己認識のみ (svasaṃvedana-mātra) である」というある種急進的な唯識思想をその思想的特徴とする<sup>(1)</sup>。しかし、プラジュニャーカラグプタが言うように、認識がすべて、その認識以外の何ものにも関与しない自己完結的な認識、すなわち〈自己認識〉

であるとすれば、次のような疑問がわいて当然であろう。すなわち、何のために論証に従事するのかという疑問である。稲見 [2004] が明らかにしているように、自己認識という究極的な立場に立てば、いかなる区別も成立しない。しかし、論証を行うためには、〈主張〉、〈証因〉、〈喩例〉という区別が前提となるし、また、立論者（話し手）である自己とは区別された他者を対論者（聞き手）として想定しなければならない。

本稿では、このような問題点にたち、プラジュニャーカラグプタにとって、論証とは一体どのようなものであるのかということ慈悲という視点を交えながら検討する。

## 1. 教示と論証

仏教論理学派では、世尊が衆生のために説法を行ったというのは慈悲を原因としているとされる。ダルマキールティ (ca. 600-660) は『プラマーナ・ヴァールツィカ』『プラマーナ・シッディ』章において次のように述べている。

PV II 147cd-148:

tāyaḥ svadṛṣṭamārgoktir vaiphalyād vakti nānṛtam //  
dayālutvāt parārthaṃ ca sarvārambhābhiyogataḥ /  
tasmāt pramāṇaṃ tāyo vā catuḥsatyaprakāśanam //

「救済」(tāya) とは、〈自らが見た道を述べること〉(svadṛṣṭamārgokti) である。〔世尊が〕嘘を付くことはない。何故なら、無意味であるから。また、慈悲深いので、他者のために〔道の修習等という〕一切を行うことに専心しているから。従って、〔世尊は〕プラマーナである。あるいは「救済」とは〈四〔聖〕諦を照らし出すこと〉(catuḥ-

satyaparakāśana) である。

ここでいわれる「救済」とは、ディグナーガの『プラマーナ・サムッチャヤ』帰敬偈に説かれたプラマーナとしての世尊を限定する「世間の利益を望む者であること」(jagaddhitaiṣitā), 「教師性」(śāstrīva), 「善逝性」(sugatatva), 「救済者性」(tāyitva) という4つのアスペクトのうちの最後のものに該当する<sup>(2)</sup>。

ところで、このダルマキールティの論述の中で注目すべきは、衆生を救済することを〈自らが見た道を述べること〉(svadṛṣṭamārgokti) であると説明している点である。この説明は、ディグナーガが提示した〈他者のための推理〉の定義「自らが見た対象を照らし出すこと」(svadṛṣṭārthaparakāśana)<sup>(3)</sup>と形式的に同じである点で大変興味深い<sup>(4)</sup>。自らが見たことを他者に言語化して伝えるという点で、世尊の教示と〈他者のための推理〉、すなわち論証とは本質的に異ならないのである<sup>(5)</sup>。

## 2. 論証の本質

冒頭で述べた論証式中の〈主張の主題〉である「あらゆる認識」とは、厳密に言えば「覚醒時の認識」のことである<sup>(6)</sup>。また〈喩例〉は「夢の中の認識」である。この論証式には二つの問題点がある。一つは、夢と覚醒時の認識を一般化してよいのかという問題である。唯識論者が主張するように、常識的には、夢の中での経験は外界対象に依存していない。しかしこのことを目覚めている時の経験にも一般化することは可能だろうか。もう一つは、夢と覚醒時の認識との間に全く区別がないとするならば、どうして〈喩例〉として「夢の中の認識」、〈主張の主題〉として「夢以外の認識」というように無区別であるはずの両者を区別して論証式をたてること

ができるのかという問題である。

後者の問題についてプラジュニャーカラグプタは次のように論じている。

PVA 361, 21-23 : athāpi syād bhavato 'bhedam pratiyataḥ katham  
vivekena pakṣikaraṇādivibhāgena sādhanappravartanam / tad  
asat / parapratyayāpekṣayedam anuvādamātrakam / svayam api  
pūrvābhyāsenā sādhanaprayoga iti na kiñcid avadyam / mamāpy  
evam āsīt iti paraḥ pratipādyate /

【反論】無区別を知るあなたにとって、弁別作用を通じて、〈主張の主題〉化 (pakṣikaraṇa) 等によって区分されたものを用いて論証という〔世俗的な〕活動に従事することがどうしてあろうか。

【答論】そうではない。この〔論証〕は、他者の理解を前提とした再言に過ぎない (anuvādamātraka)。〔無区別を知る私〕自身もまた、以前の繰り返し〔の余力〕 (pūrvābhyāsa) によって論証を行う (sādhanaprayoga)。従って、いかなる不都合 (avadya) もない。「私にとってもそのようであった」 (mamāpy evam āsīt) と他者は理解するのである。

ここで最も注目すべきは、プラジュニャーカラグプタが自ら行っている外界対象非実在の論証を「他者の理解を前提とした再言に過ぎない」とみなしている点である。自分が見たことを言語化すれば、話し手にとって、それは何ら新規の情報を与えるものではない。従って、それは既知の情報に関する「再言」である。また、聞き手である他者には、話し手が提示した論証によって「私にとってもそのようであった」という理解が生じる。従って、この論証は、聞き手の想起を喚起するという点で、聞き手にとっても、既知の情報に関する「再言」なのである。

また何故、夢と覚醒時の認識に区別がないという真実を知っている者が

真実ではない世間的理解として、夢と覚醒時の認識を区別して語ることができるのであろうか。この問題に関して、プラジュニャーカラグプタは、それが可能となるための理論的根拠として「以前の繰り返しの余力」を挙げている。これは、プラジュニャーカラグプタが世尊に世間的理解があるのかという問題を論じた以下の箇所と内容的に一致する。

PVA 289, 19-20: nanu yadi lokabuddhir bhagavataḥ, kathaṃ tattvadarśitā / na / pūrvāvedhena deśanāsambhavāt / cakrabhramaṇavat / tasmād anekākāradeśanāvātārāya lokasya na virudhyate /

【問】世尊に世間知があるなら、どうして〔彼は〕真実を知る者なのか。

【答】ちがう。以前の潜在余力によって教示することがあるのだから。車輪の回転のように。したがって、〔世尊の〕多様な形をとった教示も、世間の人を〔一切の法は空であるという真実に〕入らせるためには矛盾しないのである。<sup>(7)</sup>

ここでは、真実を知る以前に繰り返し経験された世間的理解の余力が、真実を知った後にもすぐにはなくなることが、車輪の回転が急に回転をやめないことによって例示されている。このようなかたちで、無区別を知るプラジュニャーカラグプタにとっても、過去の世間的理解の余力によって区別という世間的理解を前提とする論証に従事することが可能なのである。

### 3. 再言としての論証

先に述べた通り、プラジュニャーカラグプタは外界非実在論証を「再言

に過ぎない」と述べている。以下では、それが一体どういう意味であるのか、「他者のための推理」章中に見られる関連する議論を検討する。「〈主張の言明〉(pakṣavacana) は〈証因の言明〉(hetuvacana) とは違い、転義的にも〈論証手段〉(sādhana) とはなり得ない」という問題を扱った箇所(PVA on PV IV 17)<sup>(8)</sup>で、彼は次のような議論を行っている。

PVA 486, 13-14 :

pratibaddhasya sādhye<sup>(9)</sup> 'rthe sādhanasyābhidhānataḥ /  
vacanaṃ sādhanam proktaṃ sādhanam tat svato na tu // 78 //  
tato yad uktam parārthaṃ cānumānaṃ ceti vyāhatam / tathā hi  
pratipādyāpekṣayā svārtham eva / pratipādakāpekṣayā tv anu-  
vādamātrakam / tan nirākṛtam / yataḥ / anumānam tad anu-  
mānakāraṇatvenopacārata uktam / na svataḥ /

〈論証対象〉(sādhyārtha) と必然的結合関係にある〈証因〉(sādhanā) を表示するから、〔〈証因〉の〕言明は〈論証手段〉(sādhana) と〔転義的に〕言われる。しかし、それ〔=〈証因〉の言明〕はそれ自体としては〈論証手段〉ではない。(78)

従って、〔ある者<sup>(10)</sup>によって次のことが〕述べられたが、それは否定される。

「〔〈他者のための推理〉は〕〈他者のため〉(parārtha) のものであり、かつ〈推理〉であるということは否定される。すなわち、聞き手(pratipādyā) の側からすれば、〔〈他者のための推理〉は、他者のためのものではなく、聞き手〕自身のためのもの(svārtha) に他ならない。一方、話し手(pratipādaka) の側からすれば、〔〈他者のための推理〉は、〈推理〉ではなく〕再言に過ぎない」と。何故なら、その(〈他者のための推理〉)は、推理の原因であるので、転義的表現

(upacāra) に基づいて「推理」と言われるのであって、それ自身〔推理であるから、「推理」と言われるのでは〕ないからである。

まず「話し手にとっては、〈他者のための推理〉は再言に過ぎない」という対論者の指摘に注意する必要がある。〈他者のための推理〉を行う際、話し手はすでにその推理内容を知っており、何ら新規の情報を得る訳ではない。従って、論証とは、既知の情報について再び言及するものであるともみなされ得ると批判しているのである。この点についてプラジュニャーカラグプタは異論を呈していない。プラジュニャーカラグプタにとって、〈他者のための推理〉とは、厳密な意味で推理ではない。転義的に「推理」と言われるものなのである<sup>(11)</sup>。また、この考えはディグナーガやダルマキールティの理解と矛盾しない<sup>(12)</sup>。〈他者のための推理〉は、他者に〈三条件を備えた証相〉の知を引き起こす原因であるので、転義的に「推理」と呼ばれるのである。そのことをプラジュニャーカラグプタは次のように説明する。

PVA 486, 15-16: tataḥ pratipādyāpekṣayā tat svārtham iti yat-  
kiñcanavāditaiva / tasya hi trirūpam eva liṅgam pratipādakatvāt  
svārtham / na vacanam / tato 'rthasyāpratipatteḥ /

従って、「聞き手の側からすれば、その〔推理〕は〔聞き手〕自身のためのものである」と語るならば、〔対論者は〕全くつまらない語り手である。彼〔=聞き手〕にとって、自己のためになるのは、まさに〈三条件を備えた証相〉であって、〈言明〉ではない。何故なら〔〈三条件を備えた証相〉こそが聞き手に論証対象を〕理解させるもの (pratipādaka) であるから。何故なら、その〔〈言明〉〕から〔論証〕対象は理解されないから。

聞き手の側からしても、〈他者のための推理〉はその聞き手自身のための

ものとはならない。何故なら、論証対象を聞き手に理解させるものは、〈三条件を備えた証相〉であって、〈言明〉ではないからである。

では、どうして〈言明〉が論証対象を理解させるものではないのか。この問題についてプラジュニャーカラグプタは次のように述べる。

PVA 486, 16-18 : smaraṇena tasyāpy upakāra<sup>(14)</sup>katvāt pratipādakam  
eveti cet / na, anuvādamātrakasya vacanena vidhānāt / tata  
ubhayāpekṣayāpi vacanam anuvāda eva /

**【反論】** その〔〈言明〉〕もまた、〔論証対象と証相の必然的関係を〕想起させること (smaraṇa) によって〔聞き手による論証対象の理解を〕扶助するから、〔論証対象を〕理解させるものに他ならない。

**【答論】** そうではない。何故なら、〔〈言明〉が、想起させることによって論証対象の理解を扶助するならば、〕単なる再言の対象 (anuvādamātraka) が〈言明〉によって述べられる〔ことになる〕のだから。従って、〔話し手と聞き手〕いずれの側からも、〈言明〉は再言に過ぎないのである。

〈言明〉が、聞き手による論証対象と証相との必然的関係の想起を喚起するとしても、その場合、聞き手は何ら新規情報を得ないことになる。従って、話し手がすでにその推理内容を知っており、話し手自身の〈言明〉によって何ら新規の情報を得るのではないのと同じく、その〈言明〉によって聞き手もまた新規の情報を得るのではない。それ故、〈言明〉を本質とする〈他者のための推理〉というものは、話し手と聞き手の双方にとって再言に過ぎないのである。前節で述べたように、プラジュニャーカラグプタが外界非実在論証を「再言に過ぎない」と述べたのは、このことを意図していると考えることができる。

以上の議論をプラジュニャーカラグプタは次のようにまとめる。

PVA 486, 18-19: parārthatā tasya pratipādakāpekṣayā, na prati-  
pādakasya tena kaścīd upakāraḥ / anumānakāraṇatvena tv anu-  
mānaṃ tat pratipādyāpekṣayaiva /

その〔〈他者のための推理〉〕が〔もっぱら〕他者のためのものであるのは、話し手の側からすれば、ということである。〔何故なら〕話し手には、その〔〈他者のための推理〉〕によるいかなる〔論証対象を理解するための〕扶助もない〔から〕。一方、その〔〈他者のための推理〉〕が、推理の原因として〔転義的表現として〕「推理」〔と呼ばれる〕のは、まさに聞き手の側からすれば、ということである。

この記述から、「〈他者のための推理〉」は、聞き手の側からすれば、聞き手自身のためのものであり、一方、話し手の側からすれば、再言に過ぎない」という対論者の批判は、仏教論理学派が主張する〈他者のための推理〉と話し手・聞き手の視点が逆転した批判であることが分かる。すなわち、プラジュニャーカラグプタによれば、〈他者のための推理〉が〈他者のため〉であるのは、話し手の側からすれば、ということであり、一方、それが〈推理〉（転義的な意味での）であるのは、聞き手の側からすれば、ということなのである。

#### 4. 慈悲と論証

プラジュニャーカラグプタは「他者のための推理」章の中で、対論者が納得しない場合には審判者を納得させることで論争が終息を迎えると説いている。その議論の中で、慈悲との関連で論証が語られる。プラジュニャーカラグプタは次のように述べている。

PVA 472, 6 (Ono 12, 8-9) :

nāndhāya dugdhākathane pratipādatākṣayaḥ /

cakṣur na vādinā deyaṃ kenacit prativādine // 21 //

盲人にミルクについて説明することができなくとも、〔論者の〕説得能力は損なわれない。いかなる論者といえども対論者に視力を与えることはできない。

興味深いことに、プラジュニャーカラグプタは、対論者を説得することができない場合であっても、それは論者の責任ではなく、対論者に能力がないためであるとする。そして審判者のみ納得させることができれば、対論者が納得しなくとも問題はないとする。

これに対して次のような反論が提示される。

PVA 472, 9 (Ono 12, 14-15) :

parārthakāriṇām etat karuṇākṛṣṭacetasām /

prāśnikapratipānāmātrāt tuṣyatvaṃ saṃgataṃ katham // 22 //

【反論】慈悲によって浄められた心を持つ、他者のために行為する人々が、審判者たちの了解だけから、どうして満足を得ようか。

〈他者のための推理〉であるのに、特定の他者だけを説得することは慈悲ということと矛盾しないのかという反論である。この反論に対してプラジュニャーカラグプタは次のように答えている。

PVA 472, 18 (Ono 13, 6-7) :

parārthakārī nāmāyaṃ kim ayogye 'py asau tathā /

atikramya na sāmartyam akṛtāv akṛpātmakaḥ // 26 //

【答論】この人は他者のために行為する人だと言われる場合、その〔他者のために行為する人〕は、可能性がない場合であっても、そのように〔他者のために行為する人であると言われる〕だろうか。〔彼

が] 能力を越えて行為しないからといって、無慈悲であるということにはならない。

どんな論者も盲人に視力を与えることはできない。だからといって彼が無慈悲であるということにはならない。注意しなければならないのは、慈悲を持つ者であるからといって、あらゆることができるとプラジュニャーカラグプタが考えてはいないということである。また、相手が理解できないことをもって論証に勝利したと考える者たちに対して、プラジュニャーカラグプタは次のような苦言も呈している。

PVA 472, 24 (Ono 13, 12-13): idaṃ punar akṛpatvam eva yad  
agrahaṇādividhānena parājayaḥ pareṣām /

さらに、把握不能 (agrahaṇa) 等と言って他者をやりこめるようなことは、決して慈悲のあるふるまいではない。

以上のことから、プラジュニャーカラグプタにとっての論証における慈悲とは、可能な限りで、対論者、それができないならば審判者、を理解させるよう努めるということであると考えられる。

## 5. 結 語

以上、プラジュニャーカラグプタにとって、論証とは一体どのようなものであるのかということを慈悲という視点を交えながら検討してきた。それにより、次のことが明らかとなった。

夢と覚醒時の認識が無区別であることを知らない対論者に対して、どのような論証が可能であろうか。そのような対論者に対しては、夢と覚醒時の認識を区別して論証する以外にないのである。そしてそのような論証がプラジュニャーカラグプタにとって可能となるのは、真実を知る以前に繰

り返し経験された世間的理解の余力が彼に残っているからである。

論証とは自ら経験した内容を他者に対して言語化することである。プラジュニャーカラグプタは、このような論証のプロセスには、他者自身による「私にとってもそのようであった」という理解が前提となっていると考える。その意味で、彼は論証を「再言」と呼んでいる。これは、自身の経験を言語化することによって伝えられるものは、結局のところ、聞き手自身によって実際に経験されたもの以外ではあり得ないということの意味しよう。盲人にいくらミルクの外観を説明したとしても、彼を納得させることはできない。彼自身が実際にそれを視覚的に捉えることができないからである。ここに経験したもの以外知り得ないというプラジュニャーカラグプタの思想の一端を垣間見ることができる。

#### 略号及び参考文献

- J Pramāṇavārttikālaṃkāraṭīkā (Jayanta): Tibetan translation. D4222, P5720.
- M Manuscript B of PVA: Shigeaki Watanabe, ed. Patna-Narita, 1998.
- NB Nyāyabindu (Dharmakīrti): Dalsukhabhai Malvania, ed., Tibetan Sanskrit Works Series 2. Patna: Kashiprasad Jayaswal Research Institute, 1955.
- NS Nyāyasūtra (Gautama): Taranatha Nyaya-Tarkatirtha and Amerendramohan Tarkatirtha, eds., Reprint of Calcutta Sanskrit Series No. 18, 19, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Private Limited, 1985 (1st. ed. in 1936-44).
- Ono Ono's critical edition of Pramāṇavārttikālaṃkāra chapter 4. See 小野 [2003]-[2005].
- PV Pramāṇavārttika (Dharmakīrti): Yusho Miyasaka, ed., Pramāṇavārttika-kārikā (Sanskrit and Tibetan). *Acta Indologica* 2 (1971/72): 1-206.
- PVA Pramāṇavārttikālaṃkāra (Prajñākaragupta): Rāhula Sāṅkṛtyāyana, ed. Tibetan Sanskrit Works Series 1. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1953.

- PS Pramāṇasamuccaya (Dignāga).
- S Rāhula Sāṅkṛtyāyana's edition of Pramāṇavārttikālaṃkāra. See PVA.
- ŚV Ślokaivārttika (Kumārila Bhaṭṭa): Svāmī Dvārikādāsa Śāstrī, ed., Varanasi: Tara Publications, 1978.
- T Tibetan translation of Pramāṇavārttikālaṃkāra: D4221, P5719.
- Y Pramāṇavārttikālaṃkāraṭīkā Supariśuddhi (Yamāri): Tibetan translation. D4226, P5723.
- Prets, Ernst
- 1992 "On the Development of the Concept of Parārthānumāna," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 36, 195-202 Wien.
- Tillemans, Tom J. F.
- 1999 *Scripture, Logic, Language* Boston.
- 2000 *Dharmakīrti's Pramāṇavārttika, An annotated translation of the fourth chapter (parārthānumāna) Volume 1* Wien.
- 稲見 正浩
- 1986 「ダルマキールティの「慈悲の修習」の議論」(『印度学仏教学研究』35-1, 365-361)
- 2004 「ブラジュニャーカラグプタにおける不二知」(神子上恵生教授頌寿記念論集『インド哲学佛教思想論集』387-456)
- 沖 和史
- 1975 「《citrādvaita》理論の展開—Prajñākaraguptaの論述—」(『東海仏教』20, 80-94)
- 小野 基
- 2003 「Pramāṇavārttikālaṃkāra, Parārthānumāna 章の研究(1)」(『哲学・思想論集』28, 67-99)
- 2004 「Pramāṇavārttikālaṃkāra, Parārthānumāna 章の研究(2)」(『哲学・思想論集』29, 61-82)
- 2005 「Pramāṇavārttikālaṃkāra, Parārthānumāna 章の研究(3)」(『哲学・思想論集』30, 17-40)
- 片岡 啓
- 2002 「仏陀の慈悲と権威をめぐる聖典解釈学と仏教論理学の対立」(『東洋文化研究所紀要』142, 158-198)
- 北川 秀則
- 1965 『インド古典論理学の研究』鈴木学術財団

小林 久泰

2006 「プラジュニャーカラグプタの夢・非夢無区別論証—論証における世俗と勝義—」(『南アジア古典学』1, 129-146)

寺石 悦章

1995 「〈他者のための推理〉(parārthānumāna) に関するクマーリラの見解」(『哲学・思想論集』13, 31-41)

## 注

- (1) 沖 [1975], 稲見 [2004] などを参照されたい。
- (2) 詳細は稲見 [1986] などを参照されたい。なお、ダルマキールティによる慈悲と教示の因果関係の確立については、片岡 [2002] に詳しい。
- (3) PS III 1ab: parārthānumānaṃ tu svadṛṣṭārthaprakāśanam /
- (4) この類似は片岡 [2002: n. 27] にも指摘されている。
- (5) ただし、小野 [2003: n. 5] が指摘する通り、プラジュニャーカラグプタが〈他者のための推理〉の定義中の「自らが見た」(svadṛṣṭa) という語を「立論者」, 「対論者」, 「審判者」という三者の視点で解釈する点に注意する必要がある。PVA 467, 5-6 (Ono 1, 6-7): svena dṛṣṭaṃ svadṛṣṭaṃ vādi-  
prativādiḥyāṃ pratipādyapratipādakābhyāṃ svadṛṣṭasyety arthaḥ /  
yadi prāśnikās teṣām api, teṣām apy adhikārāt / 本来、ディグナーガが  
'sva' という語によって意図していたのは、「立論者自身」であると考えられ  
る。北川 [1965: 126] を参照のこと。小野 [2003] も指摘する通り、恐ら  
くプラジュニャーカラグプタが提示した新解釈であると考えられる。
- (6) PVA 359, 9: vivādāspadībhūtajāgratpratyayā eva pakṣīkṛtāḥ /
- (7) サンスクリットテキスト, 翻訳共に稲見 [2004: 403; 445, n. 38] に従っ  
た。また、ここでいう「車輪の回転」については、稲見 [2004: n. 40] に詳  
しく解説されているので、それを参照されたい。
- (8) PV IV 17: sādhyasyaivābhīdhānena pāramparyeṇa nāpy alam / śa-  
ktasya sūcakam hetuvaco 'śaktam api svayam //
- (9) pratibaddhasya S; pratibasya M.
- (10) シャーンタラクシタ, カマラシーラ, ニャーヤ学派バーサルヴァジュニャ,  
ミーマーンサー学派スチャリタミシュラなどにも類似の学説が見られる。  
Prets [1992: 198-201], 寺石 [1995: 36], 小林 [2006: n. 25] を参照され  
たい。
- (11) この点についてのより詳細なプラジュニャーカラグプタの議論は小野  
[2003] に訳出されている。それを参照されたい。

- (12) 〈他者のための推理〉が「原因に対する結果の転義的表現」であることは、ディグナーガによって次のように明言され、ダルマキールティもその考えに従っている。PSV on PS III 1a (=NB III 1-2): *trirūpalingākhyānam parārthānumānam / kāraṇe kāryopacārāt / 北川 [1965: 126-127], Prets [1992: 197] など参照。*
- (13) *pratipādyāpekṣayā M, bstan par bya ba la ltos nas T; prativādyapekṣayā S.*
- (14) *rjes su brjod pa tsam zhiḡ (\*anuvādamātrakasya) T; anuvādakamātrakasya M, arthavādamātrakasya S.*
- (15) この箇所のサンスクリット校訂テキスト、および翻訳は、詳細な註とともにすでに小野 [2005] により公表されている。なお、討論の場における審判者 (*prāśnika*) については、寺石 [1995: 33-35], 小野 [2003: n. 7], 小野 [2005: n. 22] などを参照されたい。
- (16) ここでは、「把握不能」(*agrahaṇa*) を討論における「敗北の立場」の一つとする小野 [2005: 28] の解釈には従わなかった。小野 [2005: n. 43] に指摘されるように、ヤマーリはこの *agrahaṇa* という語を「聖典あるいは聖典全体を復唱できないこと」(*lung yin nam lung rgyas pa la rjes su mi brjod pa*) と言い換えている。これはニヤーヤ学派のいう「敗北の立場」(*nigrahassthāna*) の一つ、「復唱できないこと」(*ananubhāṣaṇa*) と類似する。また、「敗北の立場」の定義「敗北の立場とは誤解と無理解である」(*NS 1. 2. 19: vipratipattir apratipattiś ca nigrahassthānam*) のうちの「無理解」のシノニムという可能性もある。しかし、直前に盲人にミルクを説明する例が挙げられていることを考慮すれば、「把握不能」とは能力を持たない人に対することばであると理解した方が文脈上良いと思われる。

