

観念に基づいた普遍実在説に対する シャーンタラクシタの批判

野 武 美 弥 子

(早 稲 田 大 学)

0. はじめに

本稿は、シャーンタラクシタ (Śāntarakṣita, ca. 725-788) の『タットヴァサングラハ』(*Tattvasaṃgraha*) 第13章 (sāmānyaparīkṣā) 普遍 (sāmānya / jāti) 実在説批判の中、観念の存在に基づいた普遍実在説に対する批判 (vv. 713-796) を取り上げる。複数のものを同一のものと捉える観念 (共通知) を根拠とした普遍実在説は普遍実在論の最も基本的な論法であると知られているが、同章で批判対象となる説も共通知を根拠とした普遍実在説であると考えられる。シャーンタラクシタは、共通知が語を伴った形で表されることから、共通知の問題を概念知一般の問題に置き換え、概念知発生 of の仕組みを説くことにより普遍実在説批判を展開している。本稿は、普遍実在説批判の背景となるシャーンタラクシタの概念知発生説について、特に、同批判の中で重要視される言語協約に注目して検討する。その上で、観念の存在に基づいた普遍実在説に対する彼の批判の特徴を考察する。

実在論的立場に立つインド諸学派によ⁽¹⁾ると、無常で個々の個物ごとに異なる実体や属性とは別に常住・単一な普遍が諸個物の中に存在する。同種の諸個物上⁽²⁾に行き渡る単一な普遍は、それら個々別々の諸個物を同じものとして捉える観念、すなわち共通知を生み出す役割を担う。⁽³⁾一方、この共観念に基づいた普遍実在説に対するシャーンタラクシタの批判 (野武美弥子) — 169 —

通知は普遍の実在性を主張する際の重要な根拠となる。普遍実在論者によると、普遍は感官と直接接触する実体、あるいは実体に内属する属性や運動に内属しているので間接的に感官により捉えられる、すなわち知覚の対象とされる。しかし色等のようにはそれ自体の姿は視覚的に認識されない⁽⁴⁾。それゆえ、その実在性を主張する際には、一つの個物それ自体の知とは異なった知の存在、「牛」という知のように他の牛にも共通する知の存在が根拠とされる。共通知があればそこには共通するものが存在するという論法である。こうした観念を根拠とした普遍実在説は普遍実在論を唱える際の最も基本的な論法であった⁽⁵⁾。一方、ディグナーガ (Dignāga, ca. 480-540)、ダルマキールティ (Dharmakīrti, ca. 600-660) に始まるいわゆるインド仏教論理学派では、複数のものに共通する「牛」等という知は本来個々別々である対象を同一のものとして捉えるものである⁽⁶⁾ので真実には一種の誤知である⁽⁶⁾と考える。彼らにとっては共通知が存在するからといって単一な普遍が実在する必然性はない。

このように、普遍をめぐる実在論者と仏教徒の対立の背後には、共通知あるいは「牛」等という知が外界対象をそのまま表し出したものであるかどうかという点に関する見解の違いがある。それゆえその批判においては、共通知発生の仕組みをどう説明するかが重要なポイントとなる。シャーンタラクシタの普遍実在説批判⁽⁷⁾においても共通知発生の仕組みが問題とされるが、彼は、語を伴った形で表される共通知を概念知一般として取り扱い批判を展開するので、そこでは概念知発生の仕組みが問題となることになる⁽⁸⁾。

シャーンタラクシタの普遍実在説批判では、概念知発生の一過程である言語協約に心を向けること (saṅketābhoga/ samayābhoga/ saṅketamanas-⁽⁹⁾kāra) という要素が重視されている⁽¹⁰⁾ということが知られている。概念知た

る共通知発生の原因は普遍ではなく言語協約に心を向けることであるという論法である。これに加え、同批判の中には諸個物がこうした知の発生原因であるという記述も見られる。後続の箇所において彼は、個々の概念知が互いに区別あるものとして生じる原因として、習気 (vāsanā)・他から排除された諸個物・言語協約の三者を挙げている (TS 1047) が、普遍実在説批判の中では三つの原因の中の後二者に言及しているわけである。では、この二つの原因はどのような関係として考えられているのであろうか。以下では、『タットヴァサングラハ』第13章におけるシャーンタラクシタの概念知発生説を整理し、その上で、観念の存在に基づいた普遍実在説に対する彼の批判の特徴を考察する。

1. 普遍実在説批判の中で説かれる概念知発生の仕組み

普遍実在説批判の中では、上述のように、概念知たる共通知は、諸個物を原因として生じると言われる場合と言語協約に心を向けることを原因とすると説明される場合とがある。まず諸個物原因説は、ダルマキールティの記述に従って次のように説かれる。

たとえば、ダートリーやアバヤーなど〔の生薬〕はそれぞれ異なったもの (nānā) であっても、単独に、あるいは一緒に〔集まって〕種々の病の治癒に対して効力を持つということが経験されている。そこ〔個々の生薬〕には、それ（病の治癒）に対して効力を持つ普遍などというものは何ら存在しない。というのは、病の治癒は、長くかかったりすぐに〔治ったり〕というような異なりをもって経験される〔が、普遍は〕単一であるために恒常であり、〔それゆえ〕普遍には土壤等の違いに起因する付加的要素 (atīśaya) は何ら〔ありえ〕ない。

一方、ダートリーなど〔無常なもの⁽¹¹⁾〕にはそれ（付加的要素）が存在〔しうる〕からである。〔それゆえ、病の治癒の原因は普遍ではなく個々のダートリー等である。〕これと同様に、〔それぞれは〕まったく異なっている〔一つの結果に対し⁽¹²⁾〕能力が定まっているから、ある一群の〔個物〕が同一の判断（tulyapratyavamarśa）等の原因となるのであり、他のものは〔原因とはなら⁽¹³⁾〕ない。（TS 722-725）

治癒という一つの結果の原因が普遍ではなく諸々の生薬であることを例に、同一の判断、すなわち共通知の原因も普遍ではなく、一つの結果を生み出す能力を持った諸個物であると言う。普遍が原因となりえないのはそれが単一、恒常であって結果の多様性と矛盾するからである。恒常なものは付加的要素によって多様性を持つこともない。

このように諸個物が共通知の原因であると言われる一方で、言語協約が原因であるという説も多く見られる。たとえば、「料理人」という知に対応する原因を外界対象の中に求めることはできないという批判の後、まとめとして次のように言われる。

それゆえまさしく語や知は、単一で随伴するもの（anugāmin）がなくても言語協約に従うことだけに基づいて異なりを持って生じる。
（TS 764⁽¹⁴⁾）

この議論はそもそもは共通知を問題とした議論であったのだが（TSP 304, 16-18）、シャーンタラクシタは共通知を概念知一般に置き換えて批判をしている。そして、概念知は、単一で随伴するもの、すなわち普遍が存在しなくても言語協約に従うことのみによって生じると結論付けている。

ではこのように概念知発生の原因とされる両者、言語協約に従うことと諸個物とは、概念知発生に関してどのような関係にあるのであろうか。認識発生の順序を説く TS 729 に対する、注釈者カマラシーラ（Kamalaśīla, 一 172 — 観念に基づいた普遍実在説に対するシャーンタラクシタの批判（野武美弥子）

ca. 740-795) の説明を見よう。

はじめに、識が、ものの個別相を対象とすることにより、言語表現との結合を離れたものとして、感官〔の働き〕に基づいて生じる。その後、まさしく〔今〕見られたそのもの (vastu) に関する言語協約に心を向ける (samayābhoga)。その直後、〔今すでに〕見られたものを対象とし、〔それを〕あるものと思ひ込むもの (adhyavasāyin) として「存在する」等といった観念が言語協約に従って〔生じる。その観念は、すでに〕見られたその同じものを言語表現しながら生じている。ゆえに一体どうして、それ (観念) が想起により生じたものとならないであろうか。〔まさに、そうした観念は想起により生じたものである。〕⁽¹⁵⁾ (TSP 298, 13-16)

非概念知である感官知が外界存在を対象としてまず生じ、その後言語協約に心に向けてから「存在する」等という概念知が生じる。その概念知に関しては (1) 今すでに知覚の対象となったものを再び対象とする、(2) 言語協約に従う、(3) 対象をあるものとして思ひ込む、(4) 対象を言語表現化する、(5) 想起により生じたもの、このようなものとして説明されている。知覚された対象を概念知が「あるものと思ひ込む」とは、単に他を排除したものとして存在している外界対象を、概念知が、言語協約で定められた一定の枠で捉えるということである。⁽¹⁶⁾ 概念知はそのようなものとして生じる。それゆえ概念知の発生は、外界個物を対象とした知覚の発生を契機とするものの、直接的には言語協約に心を向けることを原因としている。

このように、存在論的に言えば概念知発生の原因は普遍ではなく諸個物であるが、概念知が発生するその直接的原因は言語協約に心を向けることである。では一方、言語協約そのものと外界個物との関係はどのように考観念に基づいた普遍実在説に対するシャーントラクシタの批判 (野武美弥子) — 173 —

えられているのであろうか。言語協約が設定される様子を述べる中にその関係を見ることができる。

〔ある一群の個物が〕結果一般の原因であるということ (kārya-mātropayogitva) を表現しようとする場合には、「存在する」という語の言語協約がそれら (諸個物) に対し〔表現者の〕意向に従って設定される。あるいは、他の〔語、すなわち「存在物」(vastu) という語の言語協約〕が〔設定される〕。運搬やミルクを出すことなどという形で個別的な結果の原因である〔ことを表現しようとする〕場合には、「牛」等という語の言語協約が〔それらに対し〕表現者によって設定される。(TS 726-727)⁽¹⁷⁾

諸個物が概念知の原因であるという先の説明 (TS 725) の中で、諸個物には同一の判断という一つの結果を生じる能力があるということが言われていたが、ここでも個物が持つ結果を生じる能力が注目されている。⁽¹⁸⁾ここでは、どのような結果の原因として個物を見るかということは表現者の意思によるとされている点が注意される。表現者が、個物のある能力を擲んで自由に言語協約を設定する。同じ牛に関しても、最も一般的に存在という結果の原因であることを表現しようとする際には「存在する」と言われるが、運搬やミルクを出すこと等といった個別的な結果の原因であることを表現しようとする場合には「牛」と呼ばれる。個物の持つ多くの能力の何に着眼し、ある一つの結果として他の結果と区別して把握するかということはあくまでも認識者側の働きである。言語協約はそうように恣意的に区別され選び取られた対象の能力に基づいて名づける行為、個物の持つ因果的効力を基とした恣意的なカテゴライズである。⁽¹⁹⁾

対象を知覚した場合には、以前に決められた言語協約が思い起こされ、そこで設定され習慣化した概念の枠を、今知覚した対象にあてはめる形で

概念知が生じる。言語協約は人が恣意的に設定しようという点は普遍批判の中では重要な要素となるが、この点についてはまた後述する。

続いて、こうした概念知（共通知）発生説をとるシャーントラクシタがどのように普遍実在説を批判しているのかという点を検討したい。彼は知覚に基づいた普遍実在説と推理に基づいた普遍実在説という2種類の普遍実在説を対論者説として紹介する。それぞれ順に検討していこう。

2. 知覚に基づいた普遍実在説及びそれに対する批判

まず、知覚に基づいた主張とは次のようなものである。

一方、存在性や牛性等という普遍〔が存在すること〕は、知覚により知られている。感官の働きがある場合に「存在する」等という観念（pratyaya）が生じる〔が、感官の働きがない場合には、そうした観念は生じない⁽²⁰⁾〕からである。（TS 713⁽²¹⁾）

知覚により普遍の存在がわかるというのであるが、普遍自体が知覚知に顕現するとは言われていない。ここで感官の働きによって生じるとされるのは「存在する」等という観念である。この観念は実在論者が普遍の存在を知らしめる根拠として挙げる観念であるから、実在論者の立場としては共通知を意味していると解釈するべきであろう。すると、感官の働きにより共通知が生じているということを指摘することにより普遍が存在するといっているのであるから、これは、共通知としての観念を根拠とした普遍実在説である⁽²²⁾。

これに対しシャーントラクシタは、「存在する」等という観念と感官の働きとの因果関係を否定することにより、知覚に基づいた普遍実在説を否定する。彼の批判の要点は次のようにまとめることができる。

観念に基づいた普遍実在説に対するシャーントラクシタの批判（野武美弥子） — 175 —

知覚説批判 (1) 「存在する」等という観念の発生は言語協約に心に向けた後に生じるのであり感官の働きの直後に生じるのではないという批判 (TS 721, 728)。これは、直接的因果関係にあるものは直前直後の関係にあるはずであるという前提のもと、⁽²³⁾ 感官の働きと「存在する」等という観念の因果関係を否定したものである。シャーンタラクシタにとって観念の発生直前にあるものは言語協約に心を向けることである。

知覚説批判 (2) 「存在する」等という観念は言語協約を思い出してから生じ、また、知覚によりすでに対象となったものを再び対象とするので想起により生じたもの (smārta) であるという批判 (TS 729)。想起により生じた知は感官知ではない。

このように、「存在する」等という知が感官知であることを根拠とした普遍実在説は、前節で見た概念知の発生の順序や概念知の性質という視点から否定される。すなわち、そうした知は言語協約に心に向けた後に生じるのであり、したがってそれは感官知ではなく想起により生じた知である。⁽²⁴⁾ それゆえ普遍の実在が知覚により知られていると言うことはできない。

続いて、こうした知とその原因としての普遍もしくはそれに類する外界存在との因果関係を主張する推理に基づいた普遍実在説に対する批判に移ろう。

3. 推理に基づいた普遍実在説批判

ここでの批判対象はニヤーヤ学派のバーヴィヴィクタ (Bhāvivikta, ca. 6c) 及びウッディヨータカラ (Uddyotakara, ca. 6c) による論証である。ウッディヨータカラ説についてはバーヴィヴィクタ説に対する批判と同様に批判されると述べられている (TS 746) ので、以下ではバーヴィヴィク
— 176 — 観念に基づいた普遍実在説に対するシャーンタラクシタの批判 (野武美弥子)

タ説に対する批判（TS 731-745）を中心に検討する。

批判対象となるパーヴィヴィクタによる論証式は次のようなものである。

【主張】牛や象等に対する「牛」〔や「象」〕等という特定の語や知は、言語協約（samaya）や形相（ākṛti）や個物（piṇḍa）等とは異なったものを原因とする。【証因】〔語や知が〕牛等を対象としている場合、〔その語や知は〕それ（個物等）〔を対象とした〕語や知とは異なるから。【喩例】たとえば、その同じ〔牛や象〕に対する「子牛を連れた〔牛〕」、「鉤をつけた〔象〕」という知や語〔が単なる「牛」等という知や語にとっての原因とは異なったものを原因とする〕ように。

〔実在物を原因としない〕「兎角」等という知〔が存在すること〕により〔所証（sādhya）から証因が〕逸脱してしまうので、〔兎角などを除外するために「牛等を対象としている場合」と〕限定するのである。⁽²⁵⁾ それら（個物等）そのものに対する名称〔や知〕が異類例である。⁽²⁶⁾（TS 715-717）

個物そのものを対象とする語や知とは異なった「牛」等という語や知は個物等とは異なるものを原因とする。それはちょうど、同じ牛に対する「子牛を連れた〔牛〕」という知が、「牛」という知にとっての原因とは異なったものを原因としているが如くである、という主張である。ここで言われる「個物そのものに対する知とは異なった知」も、他の牛にも共通する共通知であると考えられる。⁽²⁷⁾ それゆえこれも共通知を根拠とした普遍実在説であるのだが、ここでは、所証が普遍そのものとされていない点に注意が必要である。あらゆる共通知が普遍を根拠とするわけではないので、所証を普遍とすると証因は不確定（anaikāntika）になってしまう。もちろん論証の意図としては所証に普遍の存在が含意されるのだが、論証式の所証として普遍を明示することはできない。⁽²⁸⁾

パーヴィヴィクタの論証に対するシャーンタラクシタの批判は次の6点にまとめることができる⁽²⁹⁾。

批判 (1) パーヴィヴィクタは、個物等を対象とした語や知とは異なった「牛」等という語や知には、言語協約・形相・個物等とは別な原因があると主張していた。つまり彼は「牛」等という知の原因として言語協約を予め除いていた。しかしシャーンタラクシタは「言語協約とは異なった」というパーヴィヴィクタの限定をいったん省いて考える。すなわち、単に、語や知に従うものであり個物とは別なものを語や知が原因とするというのなら言語協約に心を向けることが原因であると言う。そしてそれゆえこの論証はすでに成立している事柄の証明 (siddhasādhyatā) であると批判する (TS 731)。

批判 (2) 「牛」等という語や知が個物や言語協約等とは異なるものを原因とするというパーヴィヴィクタの主張通りに考えた場合でもこの論証式には不備があるということを指摘する。「子牛を連れた」という知の原因は子牛であり、「牛」という知の原因とは異なるという事例をパーヴィヴィクタは喩例とするが、外界対象が語や概念の直接の原因となることはない (TS 732-734)。⁽³⁰⁾

批判 (3) パーヴィヴィクタは「兎角」等というような非存在物に関する知を論証式から除くために「牛等を対象としている場合」という限定を論証式に加えた。しかし、運動・属性・言語表現の非存在が「存在しない」という観念の原因であると対論者は認めているのでこの限定は無意味であるとシャーンタラクシタは批判する (TS 735-736)。これはパーヴィヴィクタの論証式の所証の解釈に関する問題であると考えられる。パーヴィヴィクタは所証を「異なったものを原因とする」としているが、これはつまり別の原因が実在するということの意味すると考えられる。それゆえ⁽³¹⁾

「兎角」等のように実在物を原因としない知はもともと論証式から除外しておく必要があった。これに対しシャーントラクシタは、パーヴィヴィクタの所証を字句どおりに解釈するのであろう。非存在に関する知にも原因がある対論者が認める以上、「兎角」等という知も「個物等とは異なったものを原因とする」わけで、そうした知を論証式から除く意味はないという指摘である。実在物を原因としない観念の存在は、観念の存在を根拠に普遍の実在性を導く主張を批判する側にとっては都合の良い材料である。実在物を原因とすると言われる知とそうでない知にここで区別をつけないしておくことは、知があるからといって原因が実在するわけではないという後の批判につながる。

批判 (4) 「牛」等という知は字音や個物の顕現を持って顕れているので、そうした知が個物等の知とは異なるという証因は不成立 (asiddha) である。青性という普遍は青という顕れを持つというシャンカラスヴァーミン説も、それでは属性との違いがなくなるという理由で否定される (TS 737-741)。

批判 (5) たとえ「牛」等という語や知には個物等とは異なる原因があるとしても、随伴する単一・常住な普遍が順次生じる語や観念の原因として成立することはないという批判 (TS 742)。パーヴィヴィクタの論証式においては普遍が所証であると明言されてはいないが、普遍の存在がそこに意図されていることは明らかである。この批判は、意図された所証である普遍と証因との間の遍充関係不成立 (vyāptyasiddhi) を指摘する⁽³³⁾。単一・常住な普遍と無常な語や知の間には因果関係が成立しないからである。

批判 (6) 実在物を原因としない知の存在を示し、証因が不確定 (anai-kāntika) であると述べる。我々は、六句義に対して「句義」という知を、また存在性 (sattā) に対して「存在する」という知を持つが、これらの知に対応する句義性という普遍や、存在性という普遍の上にさらに存在する観念に基づいた普遍実在説に対するシャーントラクシタの批判 (野武美弥子) — 179 —

普遍を實在論者も認めていない。もし存在性に対する「存在する」という知が何か別な特性を原因としていると言うのであれば、その別の特性に対しても「存在する」という知がありうるから無限遡及に陥る (TS 743-745)。

シャーンタラクシタは以上のようにパーヴィヴィクタの論証式の欠陥を指摘する。その中、批判 1, 2 では、概念知は言語協約に心を向けることを原因として発生するものであり、外界対象が直接的にその原因となることはないという自説を示している。批判 4 では、個物の観念とは別に共通知が現れることはないと指摘する。批判 5 は常住・単一の普遍と無常な知の矛盾を問うもので、この箇所以外でもしばしば指摘される重要な批判点の一つである。

一方、対応する普遍をもたない知の存在を指摘した批判 6、及び實在物を原因としない知に関する議論である批判 3 は、實在論者自身にとっても重要な問題である。こうした知の存在をうまく処理できなければ、観念を根拠とした普遍實在論証は成り立たないからである。シャーンタラクシタも、先の一連の議論の後このことを再度問題としている。そこでは普遍を原因としない知である「料理人」「非存在」という知、及び想像上のもの、既に滅したものと未だ生じていないものに関する知が取り上げられ、普遍に代わってそれらの知の原因と考えられる共通者が種々検討され批判される。⁽³⁵⁾ この一連の議論の結論は次の偈に表れている。

〈それがあればあり、それがなければならないという関係〉(anvaya-vyatireka) に基づき、まさしくこうしたこと (人の意志により設定された言語協約に心を向けるということ) ⁽³⁶⁾こそが、それ (「瓶」等という知) に対して能力を持つ原因であると決定される。(TS 773)⁽³⁷⁾

〈それがあればあり、それがなければならないという関係〉に基づいて因果

関係は決定される。³⁸⁾ 実在論者の教義上、それに対応する普遍の存在が認められない「料理人」等といった知に関する一連の議論を通して、共通する実在者あるいは普遍は必ずしも共通知とそうした関係にはないことが明らかになった。一方、教義にとらわれず自由に設定可能な言語協約はそうした知と〈それがあればあり、それがなければならないという関係〉にあり、知の発生に対して能力を持つとすることができる。

4. 結 論

以上のように、共通知を根拠とした普遍実在説に対してシャーンタラクシタは、言語協約に心を向けることがそうした知の原因であるという立場から批判を行っていた。言語協約は外界個物の因果的効力を表現者が選取ることによって成立したものである。それゆえそれを思い出すことを通して生じる概念知たる共通知は間接的に外界存在と関係するものの、外界存在そのものを忠実に表した認識ではない。こうした基本的立場からシャーンタラクシタはまず、共通知は外界存在をそのまま映し出した感官知であるという主張を、共通知は感官の働きから直接生じるのではなく言語協約に心を向けることから生じる、それゆえ想起により生じた知 (smārta) であるとして退けていた。その上で、知にはそれ独自の原因が外界に存在するという普遍実在論証を、普遍あるいはそれに代わる実在物を原因として持たない知の存在の指摘することにより批判する。またそれと同時に、常住な普遍は無常な知の原因とはなりえないという指摘も見られた。普遍あるいは共通する実在物を共通知の原因として考えた場合に生じるこうした矛盾は、言語協約を原因と考えた場合には解消する。自由に設定可能な言語協約はあらゆる知に対応可能であり、それに心を向けることは無常な観念に基づいた普遍実在説に対するシャーンタラクシタの批判（野武美弥子） — 181 —

知の原因としても適当であるからである。

以上のような言語協約成立の仕組みや概念知発生における言語協約の役割、また、「牛」等という知は知覚でないという主張、及び、そうした知が必ずしも共通するものを原因とするわけではないという指摘等の一つ一つはダルマキールティの著作に見出すことができる。⁽³⁹⁾ だが、ダルマキールティの論では往々にして様々な問題が並行して扱われるために、普遍実在論に対してどのように批判を行っているのか、その全体像は見えづらくなっている。一方、普遍批判に的を絞った TS ではシャーンタラクシタの批判方法を明瞭な形で見ることができた。シャーンタラクシタのこの論法がそのままダルマキールティの論法と重なるかどうかという点についてはさらに検討する必要があるが、この点についてはまた稿を改めて論じることとしたい。

略号

D	Derge edition of Tibetan Tripiṭaka.
NBh	See NV(B).
NK	<i>Nyāyakandali</i> . Eds. J. S. Jetly and Vasant G. Parikh. Gaekwad's Oriental Series 174. Vadodara : Oriental Insitute, 1991.
NS	See NV(B).
NV(A)	<i>Nyāyavārttika</i> . Ed. Anantalal Thakur. New Delhi, 1997.
NV(B)	<i>Nyāyavārttika</i> . Eds. Taranatha and Amarendramohan Tarkatirtha. 1936-44. New Delhi, 1985 (頁数は B のものを記載)
P	Peking edition of Tibetan Tripiṭaka.
Pa	Ms of TSP. Pāṭaṇa Cat. No. 6680.
PDhS	<i>Praśastapādabhāṣya</i> . Ed. V. P. Dvivedin. 1895. Delhi, 1984.
PV III	<i>Pramāṇavārttika</i> , Chapter III. See 戸崎 [1979].
PVSV	<i>Pramāṇavārttikasvavṛtti</i> . Ed. R. Gnoli. Rome, 1960.
Sphuṭ	<i>Sphuṭārthā</i> . Ed. S. D. Śāstri. Varanasi, 1987.
ŚV	<i>Ślokavārttika</i> . Ed. Swāmī Dvārikādā Śāstri. Varanasi, 1978.

- TS / TSP(B) *Tattvasaṃgraha*(*pañjikā*). Ed. S. D. Shastri. Bauddha Bharati Series 1. Varanasi, 1981. (偈文番号及び TSP 頁数は B のものを記載)
- TS / TSP(G) *Tattvasaṃgraha*(*pañjikā*). Ed. E. Krishnamacharya. Gaekwad's Oriental Series 30. Baroda, 1984.
- Vyom *Vyomavatī*. Ed. Gaurinath Sastri. M. M. Śivakumāraśāstri-granthamālā 6. Vol. 2. Varanasi, 1984.

注

- (1) TS 第13章では、冒頭に PDhS の記述とほぼ一致する説が引用され、その後対論者としてパーヴィヴィクタ、ウッディヨータカラ、シャンカラスヴァーミン、クマーリラが登場する。この中、全編を通じて主な批判対象となるのはニヤーヤ学派説であり、本稿の検討箇所もニヤーヤ学派説に対する批判が中心となるので、本稿では「実在論者説」という場合にはニヤーヤ説、及び、ニヤーヤとほぼ同じ説をとるヴァイシェーシカ説を中心に述べる。なお、ミーマンサー（パーッタ派）の普遍説はニヤーヤ・ヴァイシェーシカ説に共通するところが多いが、普遍と個物を別の存在とせず別異非別異の関係（*bhedābheda*）と考える点、両者の関係である内属関係の解釈がヴァイシェーシカ学派のそれとは異なる点、形相（*ākṛti*）と普遍を同義語とする点等々においてニヤーヤ・ヴァイシェーシカ説とは違いが見られる。竹中智泰「普遍と個物の関係の一断面——Bhāṭṭa 派の *bhedābheda* 論証と Nyāya-Vaiśeṣika 批判——」（『印度学仏教学研究』20-2, 1972）、Kunio Harikai “Kumārila's Acceptance and Modification of Categories of the Vaiśeṣika School.” (*Beyond Orientalism*. Eds. E. Franco and K. Preisendanz. 1997) 参照。
- (2) 普遍がそれらの諸個物上に存在するから「同種」となる。Cf. NV 693, 9-10: *yayā bhinnāny anekāni vastūnitaretarato 'nuvṛttivyāvṛttipratyaya-hetubhāvena* vyavatiṣṭhante sā jātiḥ. *'nuvṛttivyāvṛttipratyayahetubhāvena*] A; *'nuvṛttipratyayahetutvena* B.
- (3) NS 2. 2. 69; NBh 693, 3-4 (ad. NS 2. 2. 69); NV 693, 10; PDhS 311, 14-17; ŚV *ākṛti*, 3, *do.*, 5. 複数のものに対する同一の知をここでは総称して「共通知」と呼ぶことにする。各書中では *samānā buddhi* / *anuvṛttipratyaya* / *samānapratyaya* / *ekabuddhi* / *ekadhī* 等といった様々な名称で呼ばれている。
- (4) ただし、普遍が色等の顯れを持つという意見も一部にはあったようである。

バーヴィヴィクタ論証批判（４）参照。

- (5) 竹中智泰『『インド実在論学派の普遍論』——普遍の実在論證および普遍と個物の関係——』『東方学』48, 1974) pp. 1-6 参照。
- (6) PV I v. 72ab: *tasmān mithyāvikalpo 'yam artheṣv ekātmatāgrahaḥ/*
- (7) TS においても、対論者たる実在論者が観念の存在を根拠に普遍実在を説く場合の観念とは共通知を指すと考えるべきである。後述 TS 715-717 及び注27参照。また、TS 718 参照。シャーンタラクシタの側にも、そもそもは共通知に関する議論であるという意識があったということは TS 725, 738, 743, 750 ; TSP 304, 16-19 等からわかる。
- (8) 実在論者説では共通知と非共通知とはその原因を異にする。共通知は普遍のように共通するものを原因として生じた知であるが、非共通知はそうではない。概念知には共通知と非共通知がありうるので、共通知発生の原因が問題となっている場合には、それをそのまま概念知一般の議論とすることはできない。一方仏教徒にとっては、実在論者が言う共通知であろうと非共通知であろうと、概念知である限りその発生の原因は同じである。それゆえ仏教徒は共通知の問題をそのまま概念知の問題として論じることができる。
- (9) 以前、筆者は、*saṃketābhoga* と *saṃketamanaskāra* は言語協約を振り返るという同一行為を二つの側面から見た用語、すなわち、*saṃketābhoga* は心が言語協約を受け入れることであり、*saṃketamanaskāra* は言語協約に心を向けることと解釈した（野武美弥子「普遍（*sāmānya*）の知覚をめぐる議論——*Tattvasaṃgraha*, vv. 721-731 ——」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』43, 1997）。しかしその後原田氏は、TSP の *dravyaparikṣā* の用例及び *Triṃśikā* の用例等を挙げて *ābhoga* と *manaskāra* は同義語として解釈するべきと指摘された（原田泰教「*Tattvasaṃgrahapañjikā* における概念知の発生過程について」『印度学仏教学研究』第 51-1, 2002）。同氏も指摘されているように、『俱舍論』等においても同様の解釈がなされているので、前解釈を訂正し両語を同義語として扱う。Cf. *Sphuṭ* 187, 21-23 (ad. AK II 24): **manaskāraś cetasa ābhoga** iti. *ālambane cetasa āvarjanam avadhāraṇam ity arthaḥ*.
- (10) 野武 [1997]、竹中智泰「普遍の考察（Ⅳ）——「非存在」の知識根拠をめぐる議論と普遍存在論証批判——TATTVASAṂGRAHA “*sāmānyapadārthaparikṣā*” 和訳研究——」（『常葉学園大学研究紀要外国語学部』20, 2004）注(111)。
- (11) TSP 297, 13.
- (12) Cf. PV I 73: *ekapratyavamarśārthajñānādyekārthasādhane / bhede 'pi*

niyatāḥ kecit svabhāvenendriyādivat //

- (13) TS 722-725: yathā dhātryabhayādinām nānāroganivartane / pratyekam saha vā śaktir nānātve 'py upalabhyate // na teṣu vidyate kiñcit sāmānyam tatra śaktimat / cirakṣiprādibhedena rogaśāntyupalambhataḥ // sāmānye 'tiśayaḥ kaścīn na hi kṣetrādibhedataḥ / ekarūpatayā nityam dhātryādes tu sa vidyate // evam atyantabhede 'pi kecin niyataśa-ktitaḥ / tulyapratyavamarśāder hetutvam yānti nāpare // Cf. PV I 73-75.
- (14) テキストは注(16)参照。
- (15) TSP 298, 13-16: prathamatarām vastusvalakṣaṇaviśayatayābhlāpa-samsargaviveki **vijñānam** akṣāśritam upajāyate. **tataḥ** paścāt tasminn eva pariḍṛṣṭe vastuni **samayābhogaḥ**, tadanantaram yathāsamayaṁ pari-ḍṛṣṭārthaviśayās tadadhyavasāyitayā* sadā dipratyayās tam evārtham paridṛṣṭam abhilapantaḥ samutpadyamānāḥ katham iva smārtatām nāsādayeyuḥ. *tadadhyavasāyitayā] B, tadavya(dhya?)vasāyitayā G; tadavyavasāyitayā Pa.
- (16) Cf. TS 763-764: tad vijātiyaviśeṣirūpamātrāvasāyini / saṅketabheda-sāpekṣā pācakādiṣu śeṣuṣi // yathāsaṅketam evātaḥ śabdā buddhaya eva ca / vibhāgena pravartante* vinaikenānugāminā // *vibhāgena pravartante] Corr.; vibhāge na pravartante G, vibhāge nānuvartante B. Cf. dbye ba yis ni 'jug pa yin D29a6, P36b2; TSP 308, 17-18 (ad. TS 763-764) : gavādiṣv api **yathāsaṅketam** abhinnākāravayavasāyinaḥ pratyayāḥ **śab-dāś ca** pravarttiṣyante.
- (17) TS 726-727: kāryamātropayogitvavivakṣāyāṁ ca sacchruteḥ / samayaḥ kriyate teṣu* yad vānyasyā yathāruci // vāhadohādirūpeṇa kāryabhedo-payogini / gavādiśrutisaṅketāḥ kriyate vyavahartṛbhiḥ // *teṣu] G; yeṣu PaB. Cf. de la DP.
- (18) カマラシーラは TSP 297, 19 において kāryamātra を arthakriyāsāmarthyamātra と言い換えている。.
- (19) ここにはこれ以上の説明はないが, śabdārthaparikṣā におけるカマラシーラの注釈中に, この点に関連するもう一步踏み込んだ説明がある。多少言葉を補って説明すれば, その趣旨は次のようである。多数の結果を生み出す一つのものは, それぞれの結果に関してその結果をもたらさないものからの異なりを持つので, 多様な異なりを持つ。そうした異なりの多様性に基づいて人はそこに多数の属性を付託するために, 一つのものに多数の語が適用される (TSP 401, 14-16)。ここは, クマーリラからの批判を受けて, 語が排

除を表示対象としてもあらゆる語が同義語となってしまうことはない」と反論する中の説明であるので、今の話題からは外れた要素も含んでいる。だが、対象の能力に基づいて語が適用されるその過程には、その能力を持たないものとの異なりに基づいて、人がそこに[本来そこにあるわけではない]属性を付託するという過程があると考えられていることがわかる。先行研究が指摘するように、こうした考え方はダルマキールティに遡ることができる。存在物が持つ結果を生じる力と概念知との関係に関しては次の諸研究、及び、それらに指摘される諸論を参照。桂紹隆「ダルマキールティの因果論」(『南都仏教』第50号, 1983), 船山徹「ダルマキールティの「本質」論——bhāvaとsvabhāva——」(『南都仏教』第63号, 1989)、桜井良彦「Dharmakīrti, Śākyabuddhi, ŚāntarakṣitaのApoha論」(『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第22号, 2000), 桂紹隆「存在とは何か——ダルマキールティの視点——」(『仏教文化研究所紀要』第41集, 2002)。

- (20) TSP 294, 13-15: yadgatānvayavyatirekānuvidhāyī yad bhavati tat tato bhavatīti vyavasthāpyate. dravyādiṣu ca sadādiṣvayavyatirekānuvidadhatī. *ānvayavyatirekānuvidadhatī. BG; °ānvayavyatikānuvidadhatī Pa.
- (21) TS 713: pratyakṣataḥ prasiddhās tu sattvagotvādijātayaḥ / akṣavyāpārasadbhāve sadādiṣvayavyatirekānuvidadhatī //
- (22) ただし共通知が知覚知たることを主張するここでは、感官の働きと共通知との因果関係が問題であり、共通知が存在すれば普遍が存在すると言えるかどうかという、共通知の存在と普遍の存在との間の論理的関係は問題とされていない。
- (23) TSP 298, 9-10: na cāpi pāramparyeṇotpadyamānasya pratyakṣatvam nyāyātmātiprasaṅgād iti bhāvaḥ.
- (24) TS のこの箇所のモデルとなったと考えられるのは、ダルマキールティの擬似知覚の議論である。そこでは、言語協約に依存し想起により生じた知は知覚ではないと説かれる。戸崎宏正『仏教認識論の研究』上(大東出版社, 1979) pp. 384-387, 桂紹隆「知覚判断・擬似知覚・世俗知」(『藤田宏達博士還暦記念論文集』平楽寺書店, 1989) 参照。また、概念知は時間的に前後する事象を把握するが知覚にはそうした機能はないという点に関しては岩田孝「仏教論理学派の現量除分別性の証明における時間要素」(『日本仏教学会年報』49, 1983) 参照。
- (25) TSP 295, 19-20: śaśaviśānādīpratyayair vyabhicāraśaṅkayā tatparihārārthaṁ gavādiviśayatve satīti viśeṣaṇam.

(26) TS 715-717: gavādiśabdaprajñānaviśeṣā gogajādiṣu / samayākṛtipiṇ-
dādivyatiriktārthahetavaḥ // gavādiviśayatve hi sati tacchabdabuddhi-
taḥ / anyatvāt, tadyathaiśv eva savatsāṅkuśadhidhvanī // śaśaśṛṅgādi-
vijñānair vyabhicārād viśeṣaṇam / tatsvarūpābhidhānaṃ ca vaidharm-
yeṇa nidarśanam //

(27) NV に「個物と異なった観念は別の原因から生じている」という同様の議
論があるが、それに続く記述から、その「別の観念」とは随伴観念(anuvṛtti-
pratyaaya), 共通観念(samānapratyaaya) のことであることがわかる。Cf.
NV 667, 22-668, 18. また, TS 747, TSP 304, 16-19 参照。

(28) たとえば「料理人」という観念はあっても料理人性という普遍の存在は実
在論者の存在論においても認められていない。共通知を根拠として普遍の実
在を論証する場合のこうした問題についてはウッディヨータカラも盛んに注
意している(NV 693, 9-13)。See. Raja R. Dravid *The Problem of Univer-
sals in Indian Philosophy*. 1972. Delhi: Motilal, 2001. pp. 14-15.

(29) ウッディヨータカラ説はパーヴィヴィクタ説批判と同様に批判されるとい
うことを述べる TS 746 に対する注釈の中でカマラシーラは「[なぜ, 同じ
批判方法でウッディヨータカラ説も否定されるのか。] なぜならばそこ(ウ
ッディヨータカラ説)にも[パーヴィヴィクタ説と]同じ誤りがあるから。す
なわち, ここにおいても, すでに認められていることの確立 (iṣṭasiddhi)
等といった同様の[誤り]がある。等という語により, 喩例に所証が欠けて
いること, 証因が不成立であること, 証因に逸脱があること等が含まれてい
る」(tatrāpi tulyadoṣatvāt. tathā hiṣṭasiddhyādayo 'trāpi samānāḥ. ādi-
śabdena sādhyasūnyatā dṛṣṭāntasya hetor asiddhir vyabhicāraś cetyādi
parigrhyate.) と言っている。これは, 批判 1, 2, 4, 6 に当たる。

(30) TSP 299, 8-9: yadi sāmānyenānurūpasamsarginimittāntaramātraniban-
dhanatvam eṣāṃ prasādhyate tadā siddhasādhyatā.

(31) たとえば, 「角を持つ」という知の原因は角という実体である。Cf. PDhS
186, 16-19: sāmānyaviśeṣadravyagūṇakarmaviśeṣaṇāpekṣād ātmamaṇaḥ-
sannikarṣāt pratyakṣam utpadyate, sad dravyaṃ pṛthivī viśāṇī śuklo
gaur gacchatīti; Vyom 142, 9: viśāṇīti dravyaviśeṣaṇam; NK 440, 7:
viśāṇīti dravyaviśiṣṭam.

(32) 共通知があれば共通する原因が実在する, あるいは少なくとも, 実在物に
間接的に関連する共通する原因があるということではなければ普遍実在の主張
につながらない。

(33) 論証式中に明示されていない論者の言外の意図も主張命題に含まれるとい

う考え方については小野基「ダルマキールティにおける主張命題の定義について」(『印度学仏教学研究』34-2, 1986), 岩田孝「法称の主張命題の定義についての覚書」(『福井文雅博士古希記念論集 アジア文化の思想と儀礼』春秋社, 2005) pp. 55-63 参照。

㉔ TS 747-748; *do.* 749-762 (“pācaka”); *do.* 765-769, 779-787 (“abhāva”); *do.* 788-794 (icchāracitarūpeṣu naṣṭājāteṣu jñānam).

㉕ たとえば「料理人」という知の場合には、料理行為、過去や未来の行為、行為の普遍と結びついている行為との結合、料理人性、行為の主要な原因、能力が普遍に代わる知の原因として検討される。

㉖ この偈の直前の772偈では、人の意思により言語協約は作られ、言語使用時にはそれに心が向けられる、そこから知は生じるということが述べられている。TS773b の *idam* はこの772偈の内容全体を指すと考えられるが、中でも特に言語協約に心を向けることを指している。See TSP 310, 16-18: *anvayavyatirekasamadhigamyah kārṇyakāraṇabhāvaḥ. sa ca sāmānyadhīyaṃ pratīcchāracitasāṅketābhogamātrasya niścitaḥ.*

㉗ TS 773 a-c: *anvayavyatirekābhyām idam* eva viniścitam / samartham kārṇam tasyām** / *idam*] PaG; *iyad B. **tasyām*] PaG; *yasyām B.*

㉘ 注㉖参照。

㉙ 上掲各論文の他、次の各論を参照。赤松明彦「ダルマキールティのアポーハ論」(『哲学研究』540, 1980), Shōryū Katsura “Dharmakīrti’s Theory of Truth.” (*Journal of Indian Philosophy* 12, 1984), 沖和史「ダルモッタラ著『正理一滴論註』(*Nyāyabinduṭṭkā*) 第一章における知覚判断」(『仲尾俊博先生古稀記念』永田文昌堂, 1990)。

* 本稿執筆にあたり、岩田孝教授、稲見正浩教授より貴重なご教示をいただいたことに感謝申し上げます。