

一九九〇年三月発行
東方學報 第六十二冊 抜刷

部 分 と 全 體

——インド佛教知識論における概要と後期の問題點——

船

山

徹

部 分 と 全 體

——インド佛教知識論における概要と後期の問題點——

徹 山 船

一 はじめに……………	六〇七頁	三 ダルマキールティ以降の展開……………	六一九頁
二 佛教側の全體批判		1 非實在の誤謬……………	六一九頁
(ダルマキールティまでの概要)……………	六一一頁	2 ニヤーヤ・ヴァイシエーシカの	
1 批判の論法……………	六一一頁	佛教批判……………	六二二頁
2 デイグナーガの『取因假設論』と		3 佛教側の論證式の處理	
全體否定の意義……………	六一三頁	(アショーカ)……………	六二七頁
3 ダルマキールティの指摘する		四 おわりに……………	六三〇頁
「三つの矛盾」……………	六一六頁		

一 は じ め に

我々が日常、手で觸れ、眼のあたりにするもの、この一見確かな存在感をもつもの——知覺對象——の本性は一體何なのか。かりそめの現象に惑わされることなく、その奥にひそむ事物の、そして究極的には自らのありのままの眞實相を考究しようとするとき、人は洋の東西を問わず、しばしばこの知覺對象に疑念を抱きその分析をはじめめる。さまざまな位相での眞實智 (tattvajñāna) の考究を通して或る絶對的な境地の體現をめざすインド諸哲學の歴史の中で、この問題は、特

に「眞實の知覺對象は部分か全體か」の問いをめぐり、ヴァイシェーシカ學派およびニヤーヤ學派（以下ニヤーヤ・ヴァイシェーシカと略記）と佛教知識論學派（ディグナーガとダルマキールティの流れを汲み、經量部ないし唯識の立場から正しい知識手段を主題とする一派）の間に展開された。

まず、論争のポイントを簡単に例示しておこう。ニヤーヤ・ヴァイシェーシカが好んで用いる「布と糸」を例に取るならば、布は全體 (avayavin、以下、本論文では「全體」の語を avayavin の意味でのみ用いる) であり、その構成要素である糸は部分 (avayava) である。ところで、ここで素朴な疑問が生じる。我々は日常ごく普通に「布を見る」「布に觸れる」等と表現するが、見たり觸れたりする當の對象は果たして本當に「布」なのか、と。というのも、布はその構成要素である糸に分解してしまえばもはや何も残らない以上、布は名ばかりの存在にすぎないのではないか。そしてそうであれば、布ではなく、糸こそが見たり觸れたりする眞實の對象ではないのか。この考えを推し進めると、當然その糸さえも疑わしい存在となってくる。なぜなら布が糸の集合であるように、糸も纖維の集合であるから。かくして存在の分析は、もはやそれ以上分解し得ない原子 (paramanu) を要請してはじめて一應の理論的落着を見せる。しかし、原子を要請すると、ここにもうひとつ別の素朴な疑問が生じる。原子など實際には見えていないのに、それが一體どうして知覺對象であるなどといえようか、と。——我々が知覺しているのはいったい何か。全體か、原子か、それともどちらでもないのか。インド流の「部分か全體か」の議論は、こうして始まるのである。

「知覺對象は事物の全體 (avayavin) である」——これがニヤーヤ・ヴァイシェーシカのテーゼである。これに對して佛教知識論學派は、經量部 (Sautrantika) の立場から「全體は概念化された表象に過ぎず、眞實の知覺對象は、部分、すなわち部分の究極相たる諸原子の顯現相にはかならない」と主張する。あるいは純粹意識のみの世界を説く唯識 (Viñāṇa-vadin) の立場にレベルアップして、原子さえも否定する。いづれにせよ、佛教知識論學派は全體など無用の長物であ

るとして、全體を實體視する立場と眞々向から對立するのである。兩者の間に激しい批判の應酬が繰り廣げられたのは、いりまでもない。

この部分と全體の理論を、異なる學派の間の對論という觀點に立ち、この議論に多大な變革をもたらした佛教のダルマキールティ（六〇〇―六六〇頃）を軸として、その前後の思想を検證し、そこに何らかの意義と思想史的な流れを跡づけること、これが本論文の課題である。しかしながら、それに先立ち、從來の研究⁽¹⁾に立脚して全體 (avayavin) に関する基本事項を確認しておかねばなるまい。

（全體 avayavin とは何か）

部分と全體の理論の萌芽は、つとに『ヴァイシェーシカ・スートラ』(五〇―一五〇頃に現形成立)の一一―一八「實體は別の實體を創始する」に見て取れるが、佛教のナーガールジュナ（一五〇―二五〇頃）と同時代に現形が成立した『ニヤーヤ・スートラ』の、二一一―三二―三六および四一二―七―一五において、初めて全體 (avayavin) という術語を用いた議論が登場する。そしてそれ以降はむしろニヤーヤ學派で議論され、スートラの相當箇所に対する注釋等において時代とともに精緻さを増し加えていった。

先にも觸れたように、スートラ成立の當初より全體を實體 (dravya) として實在視する背景としては次のような考えがあった。もし全體を實在としなければ、分析の究極的產物たる原子 (paramanu)こそが實在となろうが、それは感覺器官でとらえることができないから、知覺が成立しないことになってしまう。そこでニヤーヤ・ヴァイシェーシカは、「粗大」なる知覺認識は粗大な存在を對象とすると考え、實體・屬性・運動・普遍・特殊・内屬關係の六つより成る獨自のカテゴリカルな句義 (padartha) 論の基礎の上に、「粗大」なる認識の對象・大なる分量の基體として、諸部分とは全く異なる單

一な「全體」が實在し、それこそが知覺の対象であると主張するのである。全體は、部分が集合した結果、そこに新たに創始される結果實體 (kāryadravya) である。ここに因中無果論 (asatkāryavāda) としての學派的傾向がよく現れている。また全體は、内屬因 (samavāyikāraṇa) として相互に結合 (samyoga) した諸部分において存する。ふたたび布と糸を用いて例示するならば、布 (全體、結果) が諸の糸 (部分、原因) に存する場合、糸は布の内屬因 (samavāyikāraṇa) である。それに對して、糸に内屬する糸の色等の屬性や運動は、非内屬因 (asamavāyikāraṇa) である。その他の原因——杼や織り手——は機會因 (nimittakāraṇa) である。

(全體と添性説)

ニヤーヤ學派は原子論を採り入れ、さらに原子は感覺器官による認識が不可能であるからこそ、粗大認識の根據として全體を要請した。他方、佛教の經量部は原子だけで十分であり、個々の原子は知覺不能であるが、集合すれば知覺されるに至るという見解をとる。彼らは、直觀的知覺 (pratyakṣa) という概念を交えない認識のレベルで、原子の集合體が外界から投げ込まれたそのままの姿で存在すると考えるのである。そして周知のように、この原子の集合體の理論において畫期的な貢獻をしたのがダルマキールティ (六〇〇—六六〇頃) である。彼は『ブラマーナ・ヴァールツティカ』第三章第二二三偈で有名な添性 (atisāya) 説を主張する。それによつて「原子だけから如何にして知覺レベルの対象の粗大性を説明するか」という經量部原子論の問題點を克服しようとしたのである。

興味深いことにダルマキールティ以前に、ニヤーヤの方では既にウッドウヨータカラ (五五〇—六一〇頃) が「諸原子は何らかの特性を生じるか否か」との問いを立て、經量部のように原子だけを認める場合、原子が知覺されるためには、そこに何らかの特性 (viśeṣa) が生じなければならないと考えていた。しかしながら、彼の思辨はダルマキールティ流の

添性説には向かわない。——「諸原子は感覺器官でとらえられないから、知覺の對象であるとは理解されない。『反論者の
いのように單に』集合した『諸原子』は感覺器官でとらえられるが、集合していない『諸原子』は感覺器官でとらえられ
ないというだけ『であれば』、大きな矛盾である。なぜなら、何らかの特性が生じなければ『諸原子』は知覺され得ないか
ら。従って、全體が生じ、それが知覺の對象である」「もし『諸原子が』特性を生じるならば、その特性こそが全體だとい
うことになる」——諸原子が集合するとそこにある特性が生じるとする點は經量部と同じである。ではその特性とは何か。
ウッドゥヨータカラは、その特性こそ全體 (avayavin) なのだと言うのである。彼の見解の中には添性 (atisāya) という
語は用いられていない。その語を用いて添性説を全體の理論に取り込もうとするのはヴァーチャスパティミシュラ (十世
紀) であり、彼はダルマキールティの上述の偈を引用しながら、「全體という實體の生起と別に諸原子の添性などありは
しない」⁽³⁾と明言する。要するに、經量部が諸原子のみを認める場合の不都合を解消しようとして「原子の集合體には添性
(atisāya) が生じるのだ」と主張するならば、もはや全體を認めるのと変わらないではないか、と言っているのである。

二 佛教側の全體批判 (ダルマキールティまでの概要)

1 批判の論法

「部分とは別に全體などどこにも見えない以上、全體は存在しない」——この點で佛教側の對應は一貫している。この主
張は、ヴァスバンダ (四〇〇—四八〇) の『唯識二十論』第十一偈への自注に登場し、ダルマキールティの非認識 (an-
upalabdhi) の理論を介して、シャーンタラクシタ (七二五—七八三) の『タットヴァ・サンガラヘ』とカマラシーラ (七
四〇—七九五) の『難語釋』、ジターリ (九〇〇—一〇〇〇頃か) の『善逝本宗分別疏』⁽⁴⁾、モークシャーカーラグプタ (十一

世紀)の『タルカ・バーシャ』等に確認され、經量部ないし唯識學派の基本的なテーゼとして、歴史を通じて奉じられたことが窺える。しかしながら、もし「認識されないから存在しない」というだけであれば、當のニヤーヤ・ヴァイシェーシカにとってさして痛手にはならなかったであろう。彼らは「全體こそが見えている」と主張しているからである。そこで、全體を否定するための様々な論法が生み出された。その代表は、部分と全體の間に存在レベルの整合的な存在關係(सम्बन्ध)がありえないから全體は存在しないというものであり、これは『ニヤーヤ・スートラ』四―二―六―九に見え、それ以降の議論の深まりとともに千年以上も用いられることになる。いまこの比較的初期の形をヴァーツヤヤーナ(四〇〇年前後)の疏にもとづいて確認しておくのと次のとおりである。まず(一)一つ一つの部分が(イ)全體に全面的に存在するとは考えられない。部分と全體は分量を異にするからである。また(ロ)全體の一部に存在するとも考えられない。単一な全體に部分などあり得ないからである。逆に(二)全體が(イ)個々の部分に存在するとも考えられない。部分と全體は分量を異にするからであり、また全體が一個の部分と等しくなってしまうからである。また(ロ)それぞれの部分の一部ずつと關係するとも考えられない。各部分の別異性がなくなってしまうからである。――この論法は、全體と部分のほかに、普遍と個物の理論でも用いられるポピュラーなものである。この論法を以下「存在關係(सम्बन्ध)による論法」と假稱して論を進めたい。

佛教文獻において用いられた全體批判の論據はどうか。上述「認識されないから」との論據のほかに、まず、ナーガールジュナ(一五〇―二五〇頃)の『ヴァイダルヤ論』⁽⁵⁾がある。そこでは論證式の支分と論證式の全體の問題として、中觀派の立場から部分と全體の兩方の存在が否定されるが、彼の用いる論點は初期の存在關係による論法であり、『ニヤーヤ・スートラ』との成立關係が指摘されている。またヴァスバンドウの『俱舍論』⁽⁶⁾には、知覺對象としての全體について、おなじ存在關係による論法および全體(avayavin)の色⁽⁷⁾という觀點からの議論が確認される。また、ディグナーガ(四八

○一五四〇頃)の『プラマーナ・サムッチャヤ』からは次の記述が確認される。

(一) 全體は部分と別でない。「全體として量った場合に、全體の分だけ」重さが特に増えないから。

(二) 部分は全體と別でない。「もし別であって全體が知覺對象であるとすれば、部分が」知覺されないことになってしま^①うから。

(二) は上述の「認識されないから」と同じ論法であるが、重さを視點とした(一)——それはダルマキールティに繼承される——は、ディグナーガの獨創かと思われる。彼はまた『取因假設論』(後述)においても兩者の別異性を否定している。そこでは從來の存在關係による論法が踏襲されている。論述を進めるにあたり彼が身體(身, śarīra/kāya)を實例とする點は、これもまたダルマキールティにつながる點で留意するに値するであろう。

以上によって、ダルマキールティ以前の議論として、全體が知覺對象として議論される場合と論證式の全體として議論されることがあるが、主として前者の意味での全體が、存在關係(vṛtti)や全體の重さ、全體の色等の諸觀點から否定された點を確認した。

2 ディグナーガの『取因假設論』と全體否定の意義

次に、佛教側の全體批判の意義を考えてみたい。ナーガールジュナが全體のみならず部分さえ否定するのは、彼の基本テーゼ「空」よりして當然のことであつた。唯識學派の場合には、一切の唯識性の立證という背景があつた。經量部の場合には、唯識の外界實在論批判の第一段階として、また『俱舍論』第六章第四偈に典型的な所謂「假象の概念」よりして、分解してしまえば何も残らない壹等の全體は、當然否定されるべき假の存在にすぎなかつた。このような教義的な意味合いのものに對して、たんなる教義や理論を越えた、より一般的な立場から、部分と全體等を假象の存在に位置付けてみせ

るテキストがある。ディグナーガの『取因假設論』⁽⁸⁾(義淨譯)である。そこで次に、『取因假設論』に展開される「假象の概念」と全體の否定の關係をまず確認した上で、全體の否定の意義を考えてみよう。テキストは次のように始まる。

(論にいう。)[「およそ存在物は」「單一である」「異なる」「全くの非存在である」という「三つの」極論を捨て去るために、偉大なるお方(佛世尊)は假象に依據してものごとを假に設定して、佛法の要點を宣揚し、方便によって有情が悟りに入り、理に叶った仕方でありのままに心を向けて(如理作意)誤った教えを離れ、煩惱を完全に捨てるように仕向けようと望まれた。このような三つの極論には皆な誤りがあるからである。[以上のことを述べるために]私はこれから論釋(本論書)を始めよう。

さてこの「取因假設」には大略三種ある。第一は集合體(總聚)、第二は持續體(相續)、第三は様態の差別(分位差別)である。

集合體とは、同時點での多數の存在の集まりをいう。世間一般の表現に従って、「單一である」と言われる。例えば身體や森林など。(…持續體と様態の差別は略…)以上の三つの存在に基づいて、甚深の眞意を秘めたことばとして、人(ブドガラ)がいるとか完全な寂滅を證するとか言われるのであるが、しかしこの三つのものは單に假の設定(假象)に過ぎず、「本來は、存在を」「單一である」とも「異なる」とも「全くの非存在である」とも言うことは出来ない。そうした考えには皆な誤りがあるからである。⁽⁹⁾

集合體(總聚)が三種の「取因假設」(質料因を取り込んで結果の存在を假に設定すること、すなわち假象)のひとつとして扱われている點は從來の研究(注8)にゆずるとして、我々がここで注目したいのは、その集合體の例として身體と森林が挙げられている點である。というのも、ここに佛教のいう「集合體」の概念とニャーヤ・ヴァイシエーシカの主張する「全體」の概念の間の相違が読み取れるからである。すなわち、身體はニャーヤ・ヴァイシエーシカにとつても全體

(avayavin) という實體 (dravya) である。それに對して、森林や軍隊の存在論的立場は初期のニヤーヤ・ヴァイシェーシカのテキストには明らかにされていないが、ディグナーが以降に活躍したニヤーヤ學派のウッドウヨータカラによれば、森林や軍隊は全體ではなく、⁽¹⁰⁾多數性という數 (bahutvasamkhyā) であり、それは屬性 (guṇa) に分類される。従つて、「總聚」の原語は avayavin ではありません、samudāya あるいはそれと同義の samudita, samūha, samghata 等であると思われる。この點は從來の研究において看過されることが多く、總聚＝全體として、森や軍隊まで全體 (avayavin) であるかのとき議論がされることもあるが、それは正しい理解ではない。ただし、佛教側からすれば集合體は全體より廣義の概念である以上、「集合體の實在性の否定」は「全體の實在性の否定」をも含意する。(譯出は控えるが、『取因假設論』でのニヤーヤ・ヴァイシェーシカに對する直接的な全體 (avayavin) 批判は總聚がその構成要素 (部分) と異なる (異性) かどうかを吟味する文脈において取り上げられている)。

以上を押さえたうえで上記引用を考慮しつつ、次に全體の否定の意義を確認するために、テキスト末尾を引用しよう。

いったい、世間の現實の場で「單一である」「異なる」等と言うことはできないのか (できるではないか) 「と考える者もいるであろう。それはその通りである。」このような反論があるのも、世間の人々が、衣服等や糸等に對して「單一である」とか「異なる」とかと思ひはかることなく、皆共に賣買等のことがらを爲すのを實際に經驗する「からである」。世尊も、世間を利益せんが爲に、方便で教説をお述べになつたのであつて、だからこそ、それが單一であるとも異なるとも仰らなかつたのである。頌にいう――

世尊は、「衆生に」煩惱を捨てさせようと欲して、かの世間の人々が考えるようなことがらに調子を合わせて、

「單一である」とも「異なる」とも仰らずに、方便によつて説法し衆生を教化されたのである。

論にいう。諸佛世尊は、世間のあり方をないがしろにせず、「しかも」その (相手の) 持ち前のままに、思い巡らす

のが難しい事柄を離れ、諸の衆生における各々の願望の相違に従って、がんじがらめの隨眠（煩惱）の状態のなかで、その諸煩惱を捨てさせる爲に、佛法の要點を宣揚される⁽¹⁾。（以下略）

まとめると次のようにならうかと思う。デイグナーガによれば、佛は事物を單一であるとも異なるとも全くの非實在であるとも説かなかった。しかし、このことは佛が事物の單一性等を認めていたことを意味しない。佛の説く内容には、しばしば甚深の意味を秘めたもの（密意）があるが、事物の單一性等もこの密意にはかならない。事物は本來これこれと言葉で表現しうる性質のものではなく、假象にすぎないから。では、なぜ佛はそうにはつきりと説かなかったのか。デイグナーガは、まさにこの「説かなかった」という點に、方便によって衆生を濟度に導こうとの佛の意圖、佛の對機說法、をみてとるのである。

方便の強調によって衆生の濟度を説く論法は、もちろんデイグナーガ獨自のものではなく、より廣く大乘佛教一般の立場からのものであろう（例えば、唯識家デイグナーガと般若經のつながりは、彼の『佛母般若波羅蜜多圓集要義論』 Prajñāparamitāpīṇḍarthaśaṃgraha から明らかなである）。部分と全體という觀點からみると、『取因假設論』の特徴は、假象の理論に「全體」を位置付けた點、コンパクトなテキストのうちにも單なる認識論を越えたところで佛の方便との關連を示した點にあろう。このような彼の論述は部分と全體の議論を歴史的に俯瞰するとき興味ぶかい。なぜなら、彼以降になると理論の細分化・複雑化のために、外界否定による唯識性の論證といった教義上の關係はともかくとして、全體の否定という哲學理論が宗教的救済を説く佛教本來の立場とどのようなつながりがあるのか、にわかに見極め難くなって行くからである。

3 ダルマキールテイの指摘する「三つの矛盾」

こうした佛教からの全體批判の流れの中であって、さらに大きな影響を与えた人物がいる。ダルマキールティである。彼は全體が「單一である」とされる點に三つの矛盾を突き付けることによって、全體の實在性を批判した。『プラマーナ・ヴィニシュチャヤ』の外界實在論批判の文脈で「身體」の場合を例にとりながらいう。

∴全體は單一な認識對象としてそのような（粗大な）顯現をもつものではない。

もし「單一で」あれば、（一）手など「の部分」が動けば、（イ）「身體の」すべてが動くことになってしまうから。あるいは（ロ）「すべてが」動くわけではないというのであれば、動く「部分」と動かない「部分」は、水と布のように、別個に成立する（身體の單一性と矛盾する）ことになってしまうから。

また（二）一部が覆われれば、（イ）すべてが覆われることになってしまうから。「單一な全體に」區別はないからである。あるいは（ロ）何もかも覆われはしないのだから、「一部が覆われても」すべてがくまなく知覺されることになる。〔反論〕部分を覆うことは全體を覆うことにはならない。（應答）大部分が覆われてさえ「全體は」覆われてはいない「ことになる」から、「覆う」以前と全く同様にこれ（對象）が知覺されることになってしまう。（反論）部分の知覺によってそれ（全體）は知覺されるのだから、知覺されていない部分を有するそれ（全體）は見えないのだ。（應答）否。どこもかしこも見えないことになってしまうから。なぜなら、すべての部分を知覺することは不可能だから。いくばくかの部分が知覺されれば全體が知覺されるのだとしたら、同様に、ごく僅かの部分が知覺されただけでも粗大な認識が得られることになってしまう。

また（三）一部分が赤く染まれば（イ）全部が眞つ赤にみえるか、（ロ）「部分がすべて赤くても、全體は全然」赤くないものとして認識されることになってしまう^⑫。

この言明が後代に与えた影響は極めて大きい。ダルマキールティ以降、佛教からの全體批判は、従来の「存在關係による

論法」に加え、この「三つの矛盾」を批判の強力な手段として、「矛盾する屬性とむずびついた集合體は單一ではない」とのテーゼを確立するにいたる。これはがんらいダルマキールティの『プラマーナ・ヴァールツティカ第一章自注』に端を発すると考えられ、⁽¹³⁾同第二章第八四―八五偈にもとづく上述の『プラマーナ・ヴァーニシュチャヤ』を介して、それ以降、シャーンタラクシタとカマラシーラ、ダルモツタラ、ジタール、⁽¹⁴⁾アッショークカによって「全體は矛盾する屬性とむずびついているから單一ではあり得ない」旨の論證式が數多く構成された(ダルモツタラとアッショークカについては再論する)。その場合、「三つの矛盾」は式の具體的な説明として用いられた。また、「三つの矛盾」に加えて「全體は複數の場所を占めるから單一でない」との第四の矛盾點も登場する。これはシャーンタラクシタとカマラシーラ、アッショークカに見られる。⁽¹⁵⁾他方、このような佛教側の動向に對してニャーヤ側は徹底的に反論を加える。すなわち論理學的には佛教側の提出する論證式の不備が指摘され、それと並行して存在レベルでの部分と全體の別異性が更に強調されてゆく。また周知のことではあるが、ダルマキールティが『プラマーナ・ヴァールツティカ』第三章第二〇〇偈で取り上げた斑色の問題を受けて、ヴァイシエーシカが全體の色として斑色の單一性——それはウッドウヨータカラによつてつとに主張されていた——と非單一性の問題をめぐり更に紛糾した議論を深めていったことも指摘しておくべきであろう。⁽¹⁶⁾

しかしながら、これらのすべてを詳論することは本論文の意圖ではない。我々は、こうした流れの中にあつて生じた論理學的問題に焦點を絞つて議論を進めたい。先述のように、佛教側は全體などどこにも見えないという。しかしニャーヤ側は全體こそが見えているという。このような全く異なるテーゼが衝突するとき、對論は果たして可能なのか。歴史的にどのような軌跡をたどつたのか。これを佛教の側に立つて確認してみたいのである。

二 ダルマキールティ以降の展開

1 非實在の誤謬

部分と全體について、ダルマキールティ以降の議論を検證しようとするとき、我々は大きな問題に遭遇せざるを得ない。彼以降のニヤーヤ・ヴァイシェーシカの現存テキストは、すべて九〇〇年前後の成立と考えられ、その間の空白を埋める議論は、カマラジラの『タットヴァ・サンガラハ難語釋』に垣間見られるジャンカラスヴァーミン説のみである。加えて、現存テキストの著者の年代すら確實とはいえない。また、部分と全體に関する限り、二三の論點を除けば、概して現存テキストは大同小異、そこに時代を畫する新たな視點は見いだせないようにも思われる。ダルマキールティ以降、認識論・存在論上の學派的對立が深まり、對論の共通基盤が失われたかの感さえある。そこで我々は、目下の問題へのアプローチとして、年代論や認識論・存在論上の問題を離れ、論理學的問題に對する一つの觀點を設定してみたい。それによつて、十世紀頃に共通のある問題意識を抽出することができるのではないかと思う。

その觀點とは、論證式における小前提の處理である。一般にダルマキールティ以降の議論の特徴として、一連の議論が論證式の成立・不成立を巡つてなされる點を指摘し得る。結論を先取りするならば、部分と全體の議論の特徴としては次の點がある。すなわち、論證式を自立(定言的)論證(svatantrasādhana)か歸謬(假言的)論證(prasaṅgasādhana)かに分ける分類法と、佛教にとって全體は存在しないから、論證式は非實在の誤謬(aśrayasiddhi)となるのではないかとの論難の二點である。ここにおいて、それまで自説の呈示と擁護に終始していたニヤーヤ・ヴァイシェーシカが、佛教の全體批判の論理學的缺陷を指摘することによつて反撃を開始したのである。

佛教論理學において、小前提の成立は、證因（媒名辭 *hetu*）の主題（小名辭）所屬性（*pakṣadharmatva*）を條件とする。立論者がある證因を立ててある主張を論證する場合、立論者・對論者の双方が證因の主題所屬性を等しく認めなければ正しい證因とはされない。佛教論理學をはじめて體系化したディグナーガの分類に従うならば、（イ）双方が認めない場合や（ロ）いずれか一方の者が認めない場合、または（ハ）疑わしい場合、（ニ）證因の所屬する基體である主題そのものがそもそも實在しない場合には、主題所屬性は成立し得ないのである。このうち、我々の目下の議論に關係するのは、特に（ニ）である。論證式の主題（*dharmin*）すなわち證因の所屬する基體（*āśraya*）が非實在の場合、そのような誤った證因は、主題不成立（*dharmyasiddha*）ないし基體不成立（*āśrayasiddha*）の證因といわれ、ディグナーガ以來、擬似證因のひとつに數えられる。そして後代、このような誤った證因にもとづく論證上の誤謬は「非實在の誤謬」（基體の不成立、*āśrayasiddhi = āśrayasiddhatva*）といわれるようになる。

ディグナーガの當初、この誤謬は一方的な論理を排除し、立論者と對論者の双方がフェアな土俵の上に議論を進め、論争の秩序を維持するためには必須の規則であったと推察される。しかし後代になって二つの局面で問題が生じた。ひとつは「空華」や「兔の角」のごとき本來存在しない否定的喩例（*vaidharmyadr̥ṣṭānta*）の問題であり、それは刹那滅論證で再三取り上げられた。もうひとつは、全體の存在性を否定するような場合である。すなわち、對論者（ニャーヤ・ヴァイシエーシカ）だけが一方的に存在すると認める全體の存在性を否定するために、その存在を認めない立論者（佛教側）が、全體を主題とする論證式を立てることが果たして可能なかどうか、という問題である。これはまさしく《論證上のパラドックス》と呼ぶにふさわしい。なぜなら、非認識（*anupalabdhī*）という證因は、ダルマキールティによって事物の否定（*pratisedha*）を目的として設けられたにもかかわらず、皮肉なことに、非認識を證因とする自立論證のかたちで「非實在のものを非實在である」と立證することは、無條件には成立しないのである。「兔の角」と同様に、「全體」は佛教

知識論學派にとって非實在である以上、そのような主題を用いる論證式は非實在の誤謬に陥るからである。ただし、この問題を明確な形で最初に言い出したのが誰であったのかは明らかでない⁽⁸⁾。また、小前提の誤謬としては、この「基體の不成立」(aśrayāsiddhi)のほかに、「自體の不成立」(svarūpāsiddhi)がある。これは主題は存在しても、それがその本来のありかたとして證因とむすびつかない場合であるが、部分と全體の議論ではこの誤謬もしばしば言及される。その具體例はのちに確認することにしよう。

2 ニヤーヤ・ヴァイシェーシカの佛教批判

ダルマキールティの「三つの矛盾」を反論したニヤーヤの著作として、バーサルヴァジュニヤの『ニヤーヤ・ブリーシャナ』があり、山上氏によって和譯研究が進められている。ここでは氏の研究にもとづいて、バーサルヴァジュニヤのダルマキールティ批判の一部を論證式の成立という觀點から確認したい。

「三つの矛盾」の第一點「全體は單一でない。手等が動けば、からだ全體が動くことになってしまうから」について、バーサルヴァジュニヤは、まず、論證式の(一)大前提について、式が(イ)自立論證の場合、肯定的遍充關係も否定的遍充關係も成立しないから誤りである旨の言明をしている。ただし、その根據は明確でない。また、自立論證という語そのものは用いられていない。(ロ)歸謬論證であるとしても、部分と全體は異なるから、部分が動いても全體が動くことにはならない、従ってやはり遍充關係が成立しないという。では(二)小前提についてはどうか。歸謬論證の場合として、次のようにいう。

∴歸謬論證も、「反論者である佛教の主張では」外界對象は元來存在しないのであるから妥當でない。なぜなら、正常なものなら誰も次のようなことを確立するようなものはないであろう。すなわち、「單一であるような石女の息子

は存在しない。「なぜなら、もし存在すれば」手などが振動する時全身が振動することになってしまうから。あるいはもし、振動しないなら動と不動とが別個に成立してしまうから、空華やろばの角のごとく。」と。(山上譯¹⁹⁾)

ここで問題——揶揄というべきか——とされているのは、論證式の主題が非實在であれば、論證は歸謬といえども成立しないという点である。つまり、論證式に關するバーサルヴァジュニヤの見解はこうである。自立的か歸謬かを問わず、全體を否定する佛教の論證式は決して成立しない。その理由は、遍充關係(大前提)が成立しないからであり、また非實在を主題とした論證は成立し得ないからである。

彼は非實在の誤謬 (aśrayasiddhi) という語は用いないが、彼の意識の中に、主題が非實在であれば論證式は意味をなさないという考えがあつたのは明らかである。彼はこの問題意識を佛教の刹那滅論證に對しても抱き、同様の批判を行っているからである。例えば次に掲げるバーサルヴァジュニヤの論難は、佛教側に強烈な衝撃を興え、ジュニャーナシュリーミトラとラトナキールティ (十一世紀) による刹那滅論證の最終的發展を導く原動力のひとつとなった。

まず、もし「刹那的でないものは存在しない」と論證するために「論證式が」意圖されたのであれば、この(否定的遍充關係の)場合、いったい何が主題 (dharmin) なのか。もし、それ(兔の角等の非存在物)が主題であるならば、ほかならぬそ(の主題)の非存在を論證することはできない。というのも、主題が非存在であれば、證因の主題所屬性が「成り立た」ない。そして主題所屬性が「成り立た」なければ「證因は所證を」了知させるもの (gamaka) ではない。それ故、「刹那的でないものは存在しない」との主張は「成り立ち」得ない。²⁰⁾...

以上で、主張命題の主題か否定的喩例の主題かの區別はあるにせよ、「非實在のものは主題となりえない」との主張が、全體等の非實在性の論證と刹那滅論證の二つに共通した問題提起としてあつたことが理解できたかと思う。

ニャーヤ・ヴァイシシェーシカの佛教の論證式への批判として、最も整然とした理論を打ち立てているのは、つぎに紹介

するヴァイヨーマシヴァ (ヴァイシシェーシカ學派) の『ヴァイヨーマヴァテイ』であろう。彼の佛教批判は次のようにまとめられる (取意)。

佛教の「存在關係 (vṛtti) による論法」は正しい知識手段 (pramāṇa) でない。なぜなら「存在關係があり得ないから全體は存在しない」という見解は、自立論證 (svatantrasādhana) としても歸謬論證 (prasāṅgasādhana) としても成立しない。もし (一) 自立論證であれば、(イ) 式の結論は「全體という主題は存在しない」であろうが、しかしこの命題において主語と述語、すなわち「全體」と「存在しない」は矛盾する。ちょうど目の前に存在するものを「これ」と指し示し、しかも「これは存在しない」と言うのと同様に矛盾している。また (ロ) 證因は非實在の誤謬を犯すことになる (hetor asṛayāsiddhatvam) という點でも自立論證ではあり得ない。佛教徒は全體という主題を認めないから。同様に (ハ) 佛教の見解では色等は存在するとされるが、そうであれば、「存在關係があり得ないから」 (vṛtṭyanupapattēh) という證因は逸脱 (不確定) である。なぜなら、彼らの見解によれば、「存在關係があり得ないから存在しない」は「存在するものは存在關係をもつ」と同義となろうが、彼らの認める色等は、存在しても存在關係をもつとはいえない。佛教徒は存在關係すなわち内屬 (samavāya) を認めないからである。そこで、佛教徒が (二) 「論證式は歸謬論證、すなわち他學派 (ヴァイシシェーシカ) の遍充關係によつて、その學派にとって望ましくない結論に陥らせるものである。だから歸謬であれば全體は主題となり得る」と反論したらどうか。否。なぜならこの場合、もしヴァイシシェーシカが (イ) 正しい知識手段 (pramāṇa) にもとづいて全體を理解したのであれば、まさにその正しい知識手段によつて全體の非實在性は拒斥されるから、佛教の主張するような倒錯した推理の餘地はない。∴ (ロ) 佛教徒が、ヴァイシシェーシカは正しい知識手段でないもの (apramāṇa) によつて全體を理解したにすぎない、と反論したらどうか。否。なぜなら、正しい知識手段 (pramāṇa) なしに認識對象 (prameya) は確立しないか

ら、全體が正しく認識されている以上、それは正しい知識手段にもとづいているはずであらう。だから、佛教の論證式は主題所屬性が成立しない點で、正しい知識手段でないから無益である。(三) 自立論證にせよ歸謬論證にせよ、(イ) そもそもヴァイシエーシカにとって、存在性は存在關係に遍充されない。例えば虚空等の場合は、存在關係などなくとも存在として認識されるから。従って、「存在するものは存在關係をもつ」「存在關係をもたないものは存在しない」という佛教徒の主張する遍充關係は、不確定 (anekanta) である。また (ロ) 小前提が自體不成 (svarūp-āsiddha) である點でも成立しない。すなわち小前提は「全體には存在關係がない」であるが、ヴァイシエーシカは、逆に「全體は諸部分において存在する」と認めている。存在關係とは内屬のことであると確定しているからである。²¹次にヴァーチャスパテイミシュラ説を確認しよう。しかしながらそれに先立ち、まず彼の『ニヤーヤ・ヴァールツァイカ・タートパリヤ・テイカー』に言及される佛教説を押さえておく必要がある。

一方、ある者は次のように考える。

(大前提) 存在するものはすべて部分をもたない。例えば知識のように。

(小前提) この青等の直接經驗によって確認された「對象」は存在する。

(結論) 青等は部分をもたない。

以上は「自體」(svabhāva)「という證因にもとづく論證式」である。

「無部分性」は「存在性一般」を遍充するからである。というのもこうである。單一なものの「存在性」は「矛盾する屬性とむすびつかないこと」によって遍充される。そして、それと矛盾するところの青等「の事物」の「矛盾する屬性とのむすびつき」は、「有部分性」に付き従いながら、自身と矛盾するところの「矛盾する屬性とむすびつかないこと」を否定し、同時に、それ(むすびつかないこと)によって遍充されるところの「存在性」も否定する。²²

これは、ダルマキールティ説ではなく、ダルモッタラ説を踏まえたものである。なぜなら、ダルモッタラ（七五〇―八一

〇）の『プラマーナ・ヴァイニシュチャヤ釋』には次の二つの論證式が用いられているからである。

《論證式一》

（大前提）矛盾する屬性をもつものは單一でない。例えば、別個の壺のように。

（小前提）「對論者が」單一と認める對象は、矛盾する屬性をもつと經驗的に知られる。

（結論）對論者が單一と認める對象は、實は單一でない。）

《論證式二》

（大前提）何であれ存在するものは部分をもたない。例えば知識のように。

（小前提）顯現しているものは存在する。

（結論）顯現しているものは部分をもたない。）

部分とむすびつくならば、方角（場所）の相違に起因する、「存在性」の對立項であるところの「非存在」と言われるものになる。それ故、「自體と對立するものの認識」「という證因」によつて、「存在性」は「有部分性」から排除されて「それと矛盾する」「無部分性」によつて遍充されるから、「この論證式は」「自體」「という證因にもとづく論證式である⁽²³⁾」。

以上のうち、まず《論證式二》以下の箇所については、サンスクリット原文を同定し得たことを述べておきたい（注23）。つぎに内容についてであるが、ダルモッタラは《論證式一》によつて、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカの主張する外界の「全體」の單一性を否定し、逆に《論證式二》によつて、自說唯識において眞に實在する知識内對象の無部分・單一性を論證しようとしたと考えられる。ここに我々は、ダルマキールティ以降の佛教説の發展の一端を見ることができよう。

では、これに対するヴァーチャस्पテイの應答はどうであろうか、原文は省略的表現が多いので、語を補いながらまとめるならば次のようになる。

(一)(イ) 主題の「青等」が文字どおりの色^{いろ}を意味するならば、論證式は當然の命題を論證する(siddhasādhana)にすぎない。何故なら、佛教はもちろんニャーヤにとっても「青」に部分があるわけではない。「青」は色すなわち屬性^{しよ}だからである。そこで(ロ) 佛教徒が、色の基體である壺等の場合はどうなのか、と反論したらどうか。否。佛教徒にとって「壺」とは、効果的作用をなす色味香觸の謂にほかならないではないか。そうであれば、それらは我々にとって屬性^{しよ}である以上、先の場合と同様に、無部分・単一であることに何の支障もない。彼らは、壺と呼ばれるその基體が色味香觸とは別に存在するとして論證式を立てているわけではないのである。(ハ) 色等の基體は佛教にとっては存在しないが、ニャーヤにとっては「全體」として存在するから、それを論證式の主題であるとして、ニャーヤにとってのみ成立する「基體の存在性」という證因によって、「色等の基體は無部分・単一である」と論證しているのだとするならばどうか。否。立論者は、自分にとってそもそも成立しない主張「色等の基體は無部分・単一である」を、これまた自分にとっては成立しない「基體の存在性」という證因を用いて論證していることになる。なんと偉大な論理學者であることが。というのも、主張も主題もどちらも自分で認めないのに、それによって他人を教示するのは適切でない。…また(二) 歸謬論證(prasangasādhana)であつたとしても、この論證式は成立し得ない。というのも有部分性という點での矛盾はないから。単一なもの(全體)の場合、矛盾する屬性^{しよ}のむすびつきは拒斥手段ではない^な。

(以下、この議論が進行するが省略) …

ヴィヨーマシヴァとヴァーチャस्पテイミシュラの見解は多く細部で一致しないが、しかし大枠としては、論證式を歸謬の場合とそうでない場合(自立論證の場合)に分けて議論している點、立論者自身が論證式の主題を認めない場合には

論證式が意味をなさないことを指摘する點で一致すると思われる。彼らは佛教の思想體系とニヤイヤ・ヴァイシェーシカの體系の相違を十二分に反論の中に生かして、高度に發達した思想體系を他の者が反論する場合の困難を浮き彫りにしている。

3 佛教側の論證式の處理 (アショーカー)

論證式の小前提の處理に明確な解答を與えた佛教徒がいる。從來の研究であまり顧みられることのなかったアショーカー²⁵である。彼の『全體の否定』(Avayavinirākaraṇa サンスクリットのみ現存)はそれまでの知識論の傳統を受け、能遍と對立するものの認識(vyāpakaviruddhopalabdhi)による論證式を示す。すなわち「(大前提) 矛盾する屬性とのむすびつきをもつものは單一でない。例えば、壺などの對象のように。(小前提) 青などの粗大なる對象は矛盾する屬性とのむすびつきをもつ」。これによって「青等の粗大な對象は單一でない」が歸結されるわけであるが、彼はこの論證式が非實在の誤謬とならない點を強調する。

ここで、主題はいま現に知覺されている青などの粗大なる對象である。そしてその直接經驗によって確認された「對象」は、拒斥するものがない限り、直觀的知覺のレベルで成立し、證因が非實在の誤謬(hetor āśrayasiddhiḥ)となることはない。(反論) 君たちは、全體が實在するとは主張していないではないか。「それなのに」どうして直觀のレベルで成立するのか。(應答) ここで、主題は「全體」であるとの理解を示したわけではない。そうではなく、「主題は」いま顯現している粗大で青い等の對象である。(反論) それならば「矛盾する屬性とのむすびつき」から「顯現している對象の單一性」が否定されはしても「全體の單一性」は否定されないであらう²⁶。

アショーカーは非實在の誤謬に陥ることを懸念して、論證式の主題を直觀的知覺のレベルで顯現する青などの粗大な對象

であるとして、全體 (avayavin) とはしない。明らかに全體の單一性を否定しようとして論證式を立てたにもかかわらず、である。しかしそうすると、論證式と全體は何ら関わりがなくなるから、論證式を立てても、全體の否定にはならないというパラドックスが生じてくる。まさしくこの點を反論者は突いたのである。ではアッショーカはいかにしてこの状況を脱するのか。

(應答) それならば、では君のいう「全體」とは一體何か。それ(全體)は顯現している粗大で青い等の「對象」とは別なのか、別ではない(同じな)のか。まず、別ではない。なぜなら、「君たちは全體を」知覺の對象として認めるけれども、顯現している粗大で青い等の對象とは別なものが顯現しはしないからである。「従って、君たちのいう全體は、我々の主題とする顯現している對象と別ではないことになるが」別でない(同じ)場合、それ(主題)の單一性が否定されるときに一體どうして全體の單一性が否定されないであろうか⁽²⁶⁾。

主題「粗大で青い對象」は、直觀的知覺のレベルで知識のうちに投げ込まれた形象として存在する⁽²⁷⁾。従って、それを主題とする限り、非實在の誤謬とはならない。ところでニャーヤ・ヴァイシェーシカは、知覺の對象は全體であると主張する。もちろん、佛教知識論の主張する「粗大で青い對象」とニャーヤ・ヴァイシェーシカが主張する「全體」は全く同じではない。しかし、両者は「粗大で青い對象＝知覺の對象、知覺の對象＝全體」という點で共通する。従って、粗大で青い對象の單一性を否定すれば、非實在の誤謬を回避しつつ、全體の單一性を否定したことになるではないか、とアッショーカは考えたのである。我々はここで彼にとって、そしておそらく彼の生きた時代の思想的状況の中で、非實在の誤謬が極めて強く問題視されていた點を確認することができる。

小前提に對する彼の意識は『普遍の論駁』(Sāṃanyadśana)にも確認される⁽²⁸⁾。「何であれ、認識の條件が備わっているにもかかわらず、存在として認識されないものは、非存在であると思慮ある人々は表現すべきである。例えば、空華のよ

うに。普遍は、認識の條件が備わっているにもかかわらず、どこにも認識されない。(従って、普遍は存在しないと表現すべきである)」という自體の非認識 (svabhāvanupalabdhi) による論證式は、小前提の誤謬を犯さないという。彼は小前提の成立しない可能性として (一) 自體不成 (svarūpāsiddhi) と (二) 能別不成 (viśeṣanāsiddhi) を想定し、いずれの意味でも不成立とはならないとする。まず (一) の場合、「非認識は他者の認識として承認されているから、そしてそれ (非認識) は自己認識という直觀的知覺によって直接つくられたことを本性とするのであるから、どうして自體不成という誤謬の餘地があろうか」という。つまり、あるものの非存在を論證する證因としての非認識 (anupalabdhi) は、その發案者ダルマキールティ以來、單なる認識の缺如としてではなく、地面等他者の認識 (anyopalabdhi) であると承認されているから、目下の主題である「普遍の存在しない場所」も、非認識の典型的な例である壺の非存在の場合と全く同様に、不成立の誤謬を犯していないというのである。またアショカは、對論者は認識の條件を備えたものとして普遍をそれ自體として認めているから、(二) の意味での不成立ともならないという。

アショカの論證式は自立論證式であらうか、それとも歸謬論證式であらうか。この問いに對し、彼自身は何も言っていない。かりに敢えて解答を與えようとするならば、非實在の誤謬に對する警戒心から鑑みて、アショカは『全體の否定』では自らの式を自立論證式として考え、他方、『普遍の論駁』では、一通りの解答をしている點から考えて、自立論證式としても歸謬論證式としても成立すると考えていたのではないかと推測される。しかし、この時代になると、例えば「能遍と對立するものの認識にもとづく歸謬」 (vyāpakaviruddhopalabdhiprasaṅga) 等と明示される場合を除けば、一般に論證式が自立論證式か歸謬論證式かの判定はかなり困難である。實質的には歸謬であつてもその旨を明示しない場合がしばしば見受けられるのである。もしそうであれば、有名な利那滅論證における歸謬還元法 (prasaṅgaviparyaya) という論理學的處理も、その背景には様々なファクターがあろうが、ひとつには否定的命題を取り扱う論證式が當時の「一般的

傾向として、自立論證であるのか歸謬論證であるのか判定し難くなって、両者が極めて接近してきたからこそ根付いたのではないか、そして、佛教側にこのような趨勢が芽生えていたからこそ、前述のニャーヤ・ヴァイシェーシカの「自立が歸謬か」との論難が提起されたのではないか、との假説を提示しておきたい。

四 お わ り に

アッショーカの論法は、ディグナーが以来の「主題は非實在であってはならない」との規則の枠内で、「非實在の誤謬」を處理しようとした結果であり、その點で興味深い。しかしながら、周知のとおり²³⁾、彼の解決法が佛教側の最終解答であったのではない。ジュニャーナシユリーミトラとラトナキールティは、先に紹介したバーサルヴァジュニャ等の批判を受けて、主題はある条件のもとでは非實在であっても差し支えないとの立場に到達するのである。すなわち、非實在の主辭に實在の賓辭を付して肯定的な命題を主張するのは誤りであるが、非實在の主辭を立ててそれを否定するような命題は何ら誤りではない。ラトナキールティによれば、例えば「免の角は青い」「石女の息子は話す」は誤りであるが、それらの命題の否定としての「免の角は青くはない」「石女の息子は話しはしない」は、誤りではないという。彼はこの理論によって、否定的遍充關係による刹那滅論證の正當性を擁護しようとしたのである。さらにこの理論は、先に部分と全體の議論の文脈で確認したバーサルヴァジュニャの擲論、「正常なものなら次のように主張したりはしない。『石女の息子は單一でない。なぜなら…』」を考え合わせるとき、一層おもしろいものとなるであろう。

我々が以上で確認したいのは、ジュニャーナシユリーミトラによって、それまで五百年間も墨守されてきた「非實在の誤謬」という足枷が完全に抛擲されるに至ったこと、そしてそれに至る過渡的見解として、アッショーカのような論證式の

小前提の處理の試みが存在したこと、の二點である。もちろん非實在の誤謬が問題になったのは全體の否定だけではない。同様の問題⁽⁹⁾は、普遍の否定や唯識の原子の存在性の否定に對するニヤーヤ・ヴァイシエーシカからの再反論にも見て取れる。そうではあるにせよ、部分と全體の議論を異學派間の對論という觀點から見るとき、そこに顯著に見られた「非實在の誤謬」という問題意識、あるいはより一般化して小前提の誤謬の問題意識は、刹那滅論證と共通し、その最終的完成への伏線として作用したのではないか、と思われるのである。

以上によって、筆者は次の諸點を明らかにし得たかと思う。

(一)ダルマキールテイ以前の全體 (avayavin) の否定の仕方は様々であるが、そのうち主要な論法は「部分と全體の間に存在關係 (yiti) があり得ないから」というものであり、この論法は佛教知識論學派とニヤーヤ・ヴァイシエーシカの間の論争で最後まで議論され續けた。また、それ以外にもデイグナーガの『ブラマーナ・サムツチャヤ』にみられる「全體の重さ」をはじめとするいくつかの論法が存在した。

(二)デイグナーガの『取因假設論』から、總聚の概念と全體の概念の相違とその關係、部分と全體の議論と佛の立場の關係、の二點が讀み取れる。

(三)ダルマキールテイの指摘した「三つの矛盾」の影響の下に、「全體は矛盾する屬性とむすびついているから單一ではあり得ない」とのテーゼが確立し、シャーンタラクシタやダルモッタラ等によって、そのテーゼを論證するための種々の推論式が構成された。このような趨勢のなかで、非實在の誤謬 (aśrayasiddhi) に代表される論證式の小前提の誤謬が問題視されるようになっていった。それはバーサルヴァジュニヤのダルマキールテイ批判、ヴァーチャस्पテイミシユラのダルモッタラ批判、ヴィヨーマシヴァの批判等、十世紀頃のニヤーヤ・ヴァイシエーシカ側の資料から判明する。他方、

この問題に対する佛教側からの解答としては、アショカの『全體の否定』がある。つまり小前提の問題は、論理學上の一大問題として十世紀に問題視され、十一世紀のジュニャーナシュリーミトラの最終的理論化を導く動力となったと推察される。

(四)最後に、部分と全體の議論について、僅かながらもダルモッタラの『ブラマナー・ヴァニシニチャヤ釋』のサンスクリット斷片を同定し得た點も本論文の成果の一つとして付け加えておきたい。

注

- 紙幅の制約上、本來は引用すべき原文や研究の多くを割愛せざるを得なかった。以下は最小限の注記である點をあらかじめ諒承されたい。
- (1) ニャーヤ・ヴァイシニシカの學說については、次を常時参照した。
D.N. Shastri, *Critique of Indian Realism*, Delhi 1964 (repr. 1976). 山上證道「インド正統論理學派における『全體』の概念」『東方學』三五、一九六八、「Nyāyabhūṣaṇa の研究(1—4)」『京都産業大學論集』一四—一、一九八四、一六—四、一九八七、一八一—、一九八八、一八一—四、一九八九。
- (2) NV: Nyāyavārttika, ed. T. Nyayatarkatīrta and A. Tarkatīrtha, *Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyāṭikā & Viśvanātha's Vṛtti*, Calcutta 1936, repr. Kyoto 1982, p.1055, 11.13—15, p.502, 1.7. これはダルムキールテヤの添性説のもとになるものがウットラモータカラの時代に存在した可能性を示すものである。
- (3) Cf. NVT: Nyāyavārttikatātparyāṭikā (n.2), p.502, 1.17f. なおヴァーチャスパティニシエラの年代については次を参照。金澤篤「ヴァーチャスパティの年代論」『東洋學報』六八—三・四、一九八七。
- (4) 白崎顯成「善逝本宗分別疏和譯(一)」『佛教論叢』二七、一九八三、

七頁。

- (5) Y. Kajiyama, *The Vaidalyaprakaraṇa of Nāgārjuna, Miscellanea Indologica Kiotiensia*, Nos. 6—7, Kyoto University 1965, p.143, §§32—34. 山上前掲論文(一九八七)註五。
- (6) *Abhidharmakośabhāṣya* ed. Pradhan, Patna 1967, p.189, 11.17—23.
- (7) PSV: *Pramāṇasamuccayavṛtti*, Peking, Vol. 130, Ce, No. 5700, fol. 125a⁶⁻⁷; dper na yan lag rnam las yan lag can gzan ma yin te sraṇ ka dma' ba'i khyad par mi 'dzin pa'i phyir ro // yan lag can las yan lag gzan ma yin te / mñon sum ma yin pa ñid du thal ba'i phyir ro // =nānyo 'vayavy avayavebhyas tulānaviśeṣāgrahaṇāt / nānye 'vayavā avayavinaḥ...apratyakṣ-atvaprasaṅgāt / ed. T.R. Sāṅkṛityāyana, *Pramāṇavārttikabhāṣyam or Vārttikālaṅkāraḥ of Prajñākaraḥ* of Prajñākaraḥ, Patna 1953, p.553, 11.21—22; do., *Dharmakīrti's Pramāṇavārttika with a commentary by Manorathanandin*, Appendix to JBORS Vols. 24—26, Patna 1938—40, p.465, 1.11f. ed. Muni Jambūvijayaji, *Dvādaśāraṇa Nayacakram of Ācārya Śrī Mallavādi Kṣamāsramaṇa*, Pt. 1, Bhavnagar 1966, pp. 130—131.

- (8) 宇井伯壽『陳那著作の研究』岩波書店 一九五八、一六七頁以下。
H. Kitagawa, A Study of a Short Philosophical Treatise ascribed to Dignāga, 『インド古典論理學の研究』所収、鈴木學術財團 一九六五 (repr. 一九八五)。服部正明『佛教の思想 4 認識と超越(唯識)』角川書店 一九七〇、八四一八六頁。
- (9) 大正三一、八八五a二二一b八。(論曰)爲遮一性異性非有邊故、大師但依假施設事、而宣法要、欲令有情方便趣入、如理作意、遠離邪宗、永斷煩惱。如是三邊皆過故。我當開釋。此中取因假設、略有三種。一者總聚、二者相續、三者分位差別。言總聚者、謂於一時有多法聚。隨順世間、以一性說。如身林等。…由此三義、密意說有補嚮揭羅及證圓寂。然此三義、但是假設、不可說爲一性異性及總無性。有過失故。
- (10) この點はつとにシャーストリ (n.1, p. 239) に言及されているが、論據は不明。筆者の論據は次のとおり。
NV, p. 209, 11. 7—10; *evam aniyatadigdeśasambandhiṣu gajan-uturagasy andaneṣu parasparapratyāsattyanu[upa]gr̥hiteṣu avadhāritānādhāriteyatteṣu vartamānā bahutvasaṃkhyāiva senēty ucyate /... evaṃ yathāsambhavaṃ pūgavanayūthabrāhmaṇagaṇaśabdā api draṣṭavyāḥ / ibid. p. 501, 11. 8—9; kena senāvanayor anarthāntarabhāvo 'bhyupalamyate / yathā ca senāvanāny arthāntarabhū tāni tathōktam / NVT, p. 500, 1. 24; "tathōktam" iti bahutvasaṃkhyāiva senā vanaṃ cēti / この點に關して山上先生の御教示を得たので、筆者の責任において以下に簡単にまとめておきたい。軍隊や森を全體 (avayavin) であると明言する文獻はないが、ウッドクォーリータカラ説をしばしば批判するバーサルヴァジュニヤは、「軍隊」や「森」とはほぼ同じ存在論的立場にある「神殿」について、それを全體 (avayavin) であると認められると明言する。他方「村」や「聴衆」に關しては、それらを全體であるというものもいるが、バーサルヴァジュニヤ自身は、例えば「村」とは家々の集合 (samudāya)*

部分と全體

そのものに對する習慣的用法 (vyavahāra) であるとする微妙な立場をとっている。山上前掲論文 (一九八九) 一〇六、一〇八一—一〇九頁も参照。

- (11) 大正三一、八八七。四一二〇。豈復世間、於現事處、一異性等有不可說耶。有如是說、現見世人、於衣等處、於絲縷等、不曾思量一異性等、而皆共爲賣買等事。世尊爲欲利益世間、方便宣說、亦不言其性異性。頌曰。世尊欲令斷煩惱、同彼世間可思事、不言一性及異性、方便說法化衆生。論曰。諸佛世尊、不壞世間、如其所有、離難思事、於諸衆生、隨其意樂差別之性、於被纏迫隨眠位中、爲欲斷彼諸煩惱故、宣說法要。…
- (12) ed. T. Vetter, *Dharmakīrti's Pramānaviśāyāḥ 1. Kapitel: Pratyakṣam, Einleitung, Text der tibetischen Übersetzung, Sanskritfragmente, deutsche Übersetzung*, Wien 1966, p. 84, 1. 18—p. 86, 1. 9. 梵語原文は M. Jambūvijaya (n. 23) p. 135 を参照。
- (13) ed. R. Gnoli, *Pramānavārttikam of Dharmakīrti, the first Chapter with the Autocommentary*, Roma IsMEO 1960, p. 20, 11. 21ff. 山上前掲論文 (一九八四) 注三九。そして、カマラシーラはタルマキールティにもどつて「三つの矛盾」を説明する中で、タルマキールティの同箇所の一部 "...ekam dravyam viśvaṃ syāt / tataś ca sahotpattivināśau..." (p. 20, 11. 23—24) を踏まえて "evaṃ hi viśvaṃ ekam dravyam syāt, tataś ca sahotpādādi-prasaṅgaḥ" (*) とする。この點も「矛盾する屬性との結びつき」の概念が『アムラータ・パトールティカ第一章自注』にもどつてこの證左となる。(*) Tattvasaṃgrahapañjikā: ed. S.D. Shastri, *Tattvasaṃgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the commentary 'pañjikā' of Shri Kamalashila*, Varanasi 1981, p. 246, 1. 15f.
- (14) G. Bühnemann, *Jitāri: Kleine Texte*, Wien 1982, p. 16 に報告されたジターリの著作 "Vyāpakānupalambha" の冒頭部分。
- (15) Tattvasaṃgraha (n. 13), k. 601. Avayavinirākaraṇa: ed. A.

- Thakur, *Aśokanibandhau, Avayavinirākaraṇaṃ Sāmānyadūṣaṇaṃ* ca, Patna 1974, p.5, 1. 12ff. Y. Kajiyama, The Avayavinirākaraṇa of Paṇḍita Aśoka, *JIBS* 9—1, 1961, p.369. なおこの「マ」の理論は、シャーンタラミッタ説と Nyāyabindu(ed. Mālavaniyā) ss. 72—75 と同じで、タルキッタの Pramāṇaviniścayaṭikā (n. 23), fol. 168b^{ff}. の1系統を統合したものである。
- (16) O. Grohman, Theorien zur bunten Farbe im älteren Nyāya und Vaiśeṣika bis Udayana, *WZKS* 19, 1975, pp.147—182.
- (17) Pramāṇasamuccaya IV, k. 11, 桂紹隆「因明正理門論研究〔一〕」『廣島大學文學部紀要』三七、一九七七年、一一四—一二五頁。
- (18) 次のシャーンカラスヴァーミーン説は自體不成(śarīraśūnyatā)である。我々の問題とする小前提の誤謬についての過渡期的言明として注意してよい。「自立〔論證〕」であっても歸謬〔論證〕であっても、證因がそれ自體として確かに認識されてはじめて成立し得る。さもなくば不成立(āsiddha)とならうから。ところが君たち(佛教徒)は単一の「全體」の多数の「部分」における存在關係(vṛtti)は認識されないという。もしその存在關係があり得ないならば、全體という實體は存在しないことにもなるが。あるいはそれが有り得るならば、部分と全體は存在するにやがらない。」Tattvasaṃgrahapañjikā, p.253, 11. 14—17.
- (19) 山上前掲論文(一九八七) 四六頁。ed. S. Yogindrānanda, *Nyāya-bhūṣaṇa*, Varanasi 1968, p.110, 11. 48.
- (20) ibid. p.510, 11.24—27. これをシャーンタラミッタの引用に従って訂正して讀んだ。ed. A. Thakur, *Jñānaśrimitranibandhāvaliḥ*, Patna 1959, p.86, 11. 19—21.
- (21) Vyomavati: ed. M.M.G. Kavirāj and P.D. Shāstri, *Prāśastapād-abhāṣyam of Prāśasta Devāchārya*, Chowkhamba Sanskrit Series, Varanasi 1983², p.45, 1. 30—p.46, 1.3.
- (22) NVT (n. 3), p.473, 11.23—26.
- (23) Pramāṇaviniścayaṭikā, P(eking) Vol. 136, Dse, No. 5727, fol. 169a⁸—b¹, D(erge) Tshad ma Vol. 15, Dse, fol. 145b³⁻⁴; 'gal ba'i chos dan ldan pa de ni gcig ma yin te / dper na thad dad pa'i bum pa la sogs pa bzin / gcig tu mñon par 'dod pa'i yañ [D: don yañ] 'gal ba'i chos dan ldan par mthon ba yin no // ibid. P. fol. 169b⁵⁻⁶, D. fol. 145b⁷—146a¹; gañ yod pa de ni cha med pa yin te / dper na śes pa bzin no // snañ ba'i dños po yañ yod pa ma^(*) yin no // cha śas dan bcas pa ñid yin pa ni phyogs tha dad pa'i rgyu mtshan can yod pa'i 'gal zla med pa zes bya bar 'gyur te / des na rañ bzin 'gal ba dmigs pas yod pa ñid cha dan bcas pa ñid las ldog pa na cha med kyis khyab pa'i phyir rañ bzin yin no //(=yañ sat tan niravayavam, yathā jñānam, sac ca dṛśyamāmaṃ nilam, sāvayavatve hi digbh-āgabhedanimitto viruddho dharmāḥ sattvasyāsattvākhyo bhavati / tena svabhāvaviruddhopalabdhyā vyāvarttamānaṃ sattvaṃ niravayavatvena vyāpyata iti svabhāvaḥ /), M. Jambūvijaya, Jainācārya-Śrī-Hemacandrasūri-mukhyaśiṣyābhyām ācārya-Rām-acandra-Guṇacandrābhyām viracitāyām Dravyālaṅkāra-svopajñāṭikāyām Bauddhagranthebhya uddhṛtāḥ pāṭhāḥ, *Studien zum Jainismus und Buddhismus, Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf*, Wiesbaden 1981, p.135. ただし上記の固定は筆者。なお原字論にかゝる同論文 p.134 (p.48) の Pramāṇaviniścayaṭikā も P. fol. 46b^{ff}., D. 40a^{ff}. に固定し得ることをここに附記しておく。(*)意味上、梵文に右をよめて否定辭“ma”を省いて讀んだ。この“ma”の問題について、シャーンタラミッタ氏から私信をもって“am”の誤りではないかとの示唆を受けた。
- (24) NVT p.474, 1. 24ff.
- (25) 彼の活躍年代は九世紀説・九〇〇年頃とする説・一〇〇〇年頃とする

説・單にダルモッタラの直後とする説があるが、いずれも確定的とはいえない。引用関係からダルモッタラ以降であるのは確実であるが、下限は不明。とくにヴァーチャスパティミシュラとの先後関係が問題である。筆者はいまだ結論に至っていない。彼の立場と年代の確定基準としては今のところ次の点がある。(一)アショーカーの『普遍の論駁』とジュニヤーナシユリーミトラの『アポーハ論』に共通の一偈の引用がある(校訂者タクル氏の指摘。ちなみにラトナキールテイの『アポーハの成立』には引用されていない)。(二)ジュニヤーナシユリー、ラトナキールテイ、アショーカーの寫本が一緒に発見された。(三)アショーカーの主張と酷似するベッセージをヴァーチャスパティが引用している。Sāmānyadūṣaṇa, p. 14, 11. 19—21; idam eva hi pratyakṣasya pratyakṣatvam, yat svarūpasya svabuddhau samarpaṇam/ idam punar mūlyādānakrayi sāmānyam svarūpaṁ ca nādarśayati, pratyakṣatām ca svikartum icchati / NVT, p. 478, 1. 17; yad āhuḥ so 'yam amūlyādānakrayi svākāraṁ ca^(*) jñāne samarpa-yati pratyakṣatām ca svikartum icchaty avayavīti / (*) シハーストリは“ca”を“na”と讀むように指示する。Shastri (n. 1), p. 255, n. 37, p. 332, n. 71.

- (26) Avayavinirākaraṇa (n. 15), p. 1, 11. 8—19.
- (27) アショーカーは粗大な対象は諸原子の間隙のない (nirantara-) 集合體であり、粗大性 (sthūlatva) とは場所的ひろがり (vitatadeśatva) のことであるという。同様の説は『ダルモッタラ・プラティパ』、『タルカバンシヤー』に見える。
- (28) Sāmānyadūṣaṇa (n. 15), p. 13, 11. 5—9, 10—13, p. 14, 11. 1—2.
- (29) 梶山雄一「ラトナキールチの歸謬論證と内遇充論の生成」『塚本博士頌壽記念佛教史學論集』一九六一、二六五—二六六頁。ラトナキールテイ説はもろろんジュニヤーナシユリーミトラ説を踏襲する。Jñāna-śrimitranibandhāvaliḥ (n. 20), p. 89ff. 両者の思想の異同については今後の課題である。
- (30) Vyomavati (n. 21), p. 225, 11. 3—10. 時代は下るが、アプラーハカデーヴァの『ニキヤー・ムクターヴァリー』にも見える。ed. S.S. Sastri and V.S. Sastri, Nyāyasāraḥ of Bhāsarvajña, with the Commentaries Nyāyamuktāvali of Aparārkaḍeḍa and Nyāyakalāni-dhi of Ānandānubhavācārya, p. 133, 11. 5—7. また、アプラーハカデーヴァはダルモッタラを踏まえた論證式 (ns. 22, 23) 等を擧げる點 (ibid. p. 131) で、ヴァーチャスパティミシュラとの近似性を示す。