

バルトリハリ著『ヴァーキヤパディーヤ』「関係詳解章」(52-88) とディグナーガ著『三時の考察』の比較研究(1)

那須 円照

序

本論攷は、文法学派のバルトリハリ著『ヴァーキヤパディーヤ』(*Vākyapadīya*)の「関係詳解章」(*Sambandhasamuddeśa*)第52偈から第59偈までと、それに対するヘーラーラージャの注釈、さらに、仏教徒のディグナーガ著『三時の考察』(*Traikālyaparīkṣā*)第1偈から第8偈までを比較し、そこに考察される諸問題を明らかにする。ディグナーガとバルトリハリの偈はほぼ一致するので、バルトリハリの見解を明らかにすることが中心となる。

今回扱った範囲で顕著な思想的特色を少し概観すると、言語的認識・概念的認識に対する不信感が随所に現れているということである。そして、純粹なる一元に対する言語・概念を離れた認識の可能性も否定せず、その存在性の強調・それへの志向性も見られる。

以下、『ヴァーキヤパディーヤ』のテキストは[Iyer1963]を底本とし、他の刊本と比較検討した。ヘーラーラージャの注釈は[Iyer1963]を使用した。[服部1961]が用いているベナレス本は参照できなかった。『三時の考察』のチベット語訳テキストは[Frauwallner1959]によった。

本研究は、龍谷大学名誉教授・神子上恵生先生のご指導の下に開かれた研究会の研究成果の一部をもとに作成されたものである。ご懇切丁寧なご指導をいただいた神子上先生に心より感謝の意を表する次第である。

1. 言葉と対象の関係に関する諸学説

(160.9) さて、すべての言語活動(*śabda-vyavahāra*)は真実の通りには(*yathātattvam*)生起していないから、錯誤しているとき(*viśluta*→*vipluta*)、「牛」等の言葉(*śabda*)は、その対象/意味(*artha*)が考察に基づいて成立していない(*avicārasiddha*)ことが認められるべきである。したがってまた、過去等という非存在を対象(*viṣaya*)とする言葉も、存在と想定される實在(*vastu*)を対象とする「壺」等の言葉と等しいことを説明するために、[バルトリハリは]始める。

**pradeśasyaikadeśam vā parato vā nirūpaṇam /
viparyyam abhāvaṃ vā vyavahāro ‘nuvartate //3.3.52//**

言語活動 (vyavahāra) は、(1)[その] 指示 [対象] の一部 (pradeśaikadeśa)⁽¹⁾、(2) 他者にもとづく確定 (nirūpaṇa)、(3) 顛倒 (viparyaya)、あるいは、(4) 非存在 (abhāva) に従って生起する。⁽²⁾

**dang por med dang de las yod // de nas med dang rim ‘gal te⁽³⁾ /
dus gsum de ni ji ltar dmigs // de ni de ltar rang bzhin min //三時の考察 1//**

最初に非存在 (=過去)、その後が存在 (=現在)、さらにその後非存在 (=未来) という順序は矛盾する。かの三時は、そのように認識されるような自性を持たない。⁽⁴⁾

この世において、[未だ真実に目覚めず] この世のことだけを見ている (arvāgdṛś) [凡] 人たちの言語活動は、真実の通りには生起していない。すなわち、完全な真実 (tattva) は、言葉によって直接に触れることができないから、言語活動は、無明 (avidyā) によって構想され、個々に限定された (pratiniyata) 壺等の指示 [対象] (pradeśa) に属する。

(1) [上偈で]「指示 [対象]」(pradeśa) という言葉で表しているのは、壺等はブラフマンの一部 (ekadeśa) であるから、言葉はすべての対象 (artha) を把握する能力をもたないことを説明するためである。また、その場合も、諸要素の集まり (mātrākāla) からなる指示 [対象] 全体は言葉によって表されないが、その一部は [表される]。なぜなら、「壺」という言葉によっては、[その対象の持つ] 壺性という普遍 (jāti) が表されるからである。その同じものについて、「赤い」という言葉によって、[その] 属性 (guṇa) が [表される]。同様に、他の言葉によっても、個々に限定された存在 (bhāva) が表されることが例示されるべきである。⁽⁵⁾

(2) 次に、「他者」すなわち、普遍等による「確定」(nirūpaṇa)。[ヴァイシェーシカ学派の] <結合論> (saṃsarga-darśana) によると⁽⁶⁾、牛はそれ自身によって牛ではない。牛性と結合するから牛である。故に、ブラフマンのように直接言語表現されえない実体 (dravya) は、他者によって特定の性質 (rūpa) が付託される時、言語活動 [の領域] に入るのである。

(1) Rau は einen Teil einer Bestimmung、Houben は one aspect of a part (of reality)、Iyer は a part of an aspect of reality と理解している。

(2) Rau: Sprachliche Verständigung bezieht sich entweder [nur] auf einen Teil einer Bestimmung (pradeśa) oder auf eine Festlegung durch ein Zweites oder auf ein Entgegengesetztes oder auf ein Nichtvorhanden-Sein. Houben: Verbal usage follows (only) one aspect of a part (of reality); or (it follows) as ascertainment through an external factor; or a reversal (of reality); or something non-existent. Iyer: Verbal communication relates only to a part of an aspect of reality or to the determination by means of an external factor or to a reversal of reality or to an absence of it.

(3) [Frauwallner 1959:p.146.1.6]: ‘gal te フラウワルナー氏の異読例によると、北京版・ナルタン版では gal te となっている。その解釈によれば、ディグナーガも経量部的に時間を過去・現在・未来という流れで捉えていると受け取れる。

(4) 服部氏は、「最初に無 [=未生無、過去]、その後有 [現在]、その後無 [=已滅無、未来] という前後関係は矛盾である。その三時は認識される如くに自性があるのではない。」と訳されている。服部氏は Frauwallner のテクストにしたがっているようである。[服部 1961:p.91.11.10-12] 参照。Tillemans’ translation quoted in [Houben 1995: 273 fn.428]: First (with regard to the past) non-existence (med), and the existence (yod)(with regard to the present) (arising, originating) from that (de-las), and next (de-nas) non-existence (med) (with regard to the future), (these three) are successively in contradiction (‘gal). And this three-fold time (dus gsum), as it is apprehended (dmigs), like that it does not have (min) own-being (ran bžin).

(5) フーベン氏によると、恐らく文法学派の説。[Houben 1995: 390 fn. 818] 参照。

(6) フーベン氏は、この学派をヴァイシェーシカ学派に同定する。[Houben 1995: 391 fn. 819] 参照。

(3) そこ [上掲] で、「顛倒」(viparyaya) とは、区別されないブラフマンを、種々の添性 (upādhi) によって区別することである。⁽⁷⁾

あるいは、< [唯] 識論 > (vijñānanaya) によれば、外的でないものが (vā bahīrūpasya → vābahīrūpasya) 外的なものとして顕現することが、< 顛倒の顕現 > (viparītakhyāti) である。

(4) 「非存在」(abhāva) とは、< 空論者の考え > (śūnyavādimata) によると、[絶対的なものではなくて] 慣習的なもの (vyāvahārika) である。外的なものは完全に否定されるから、また単なる識 (vijñānamātra) の形象が多様であることは不合理であるから、非存在に他ならないこの [世界] が、蜃気楼のように顕現する、というのが、< 非存在の顕現 > (asatkhyāti) である。

あるいは、ブラフマンのみが真実 (satya) であり、それは言葉の道を越えているから、無明において、この非存在なる差異性 (bheda) の集合が、言葉の対象 (viṣaya) である。⁽⁸⁾

かくして、これら四つの見解 (darśana) において、言葉と対象 (artha) との関係 (saṃbandha) は実在しない。

すなわち、最初の見解 (1) において、「牛」等の言葉の対象は存在する。もしもそこ (外界の対象) に [言葉との] 関係が適合するなら、その対象の一部 (特定の牛) が、[牛という] 知の対象になるはずである。しかし、そうではない。[「牛」という言葉によって] 個々 [の牛] としては決定されないからである。さらに、他の諸性質 (dharma) は超感覚的であると認められている。したがって、この場合でも、[言葉と] 対象との間に十全な関係はない。

他の主張 (pakṣa) においては、[言葉の] 対象がまさに非存在であるから、関係は成立しない。すなわち、(2) 「他者にもとづく確定」においては、[他者によって] 性質が付託されているもの、すなわち性質のないもの (= 非実体) が確定され、言表されるのである。故に、真実在 (satyavastu) を対象 (viṣaya) とする関係はない。同様に、(3) 「顛倒」と (4) 「非存在」の主張についても説かれるべきである。//52//

(解説)

バルトリハリはすべての言語活動は真実の通りには生起していないと主張する。

ヘーラーラージャによれば、バルトリハリは次に大まかに四つに分類される言葉と対象に関する諸学説を紹介する。

一つ目は、恐らく文法学派の説である。言葉はブラフマン全体を捉えられないだけでなく、その一部である例えば壺に対して、「壺」という言葉は壺性という普遍のみを指示し、ここの壺全体を指示せず、赤いという言葉は赤という属性のみを指し、また、牛に対しても同様であり、指示対象全体を十全に把握することはできないと批判される。

二つ目は、結合論者 (フーベン氏によればヴァイシェーシカ学派) の説である。だが、この論者は、直接言語表現されないブラフマンを認めるから、ヴェーダーンタ学派の一種であるとも思われる。この学派はブラフマンという究極的なものは言語表現を超えたものとして存在するが、一般の認識者にとっては認識できず非存在に等しく、例えば牛でも、牛自身は物自体のように認識されず、「牛」という言葉に対応するそれ (牛自身) に付託された牛性のみを認識し、牛自体、さらにその根源にある真実在のブラフマン自体を認識することはできず、不十全

⁽⁷⁾ フーベン氏によると、ヴェーダーンタ説。[Houben1995: 391 fn. 821] 参照。

⁽⁸⁾ フーベン氏によると、ヴェーダーンタ説。[Houben1995: 391 fn. 823] 参照。

であると批判される。

三つ目は、顛倒論者（「顛倒の顕現」を認める者）の説である。これはさらに、区別されないブラフマンを種々の添性で区別するヴェーダーンタ学派の一種と思われる学派と、ブラフマンを認めず外界でないものが外界として顕現するとする仏教の唯識学派に分類される。これに対する批判は省略されている。

四つ目は、非存在論者（「非存在の顕現」を認める者）の説である。これもさらに、外的なものを完全に否定し、識の形象の多様性も否定し、非存在ではあるが蜃気楼のように世界が慣習的に顕現しているという仏教の中観派（空論者）と、言葉の対象でないブラフマンのみが真実であり、無明の中の非存在な差異性の集合（個物の集合）が言葉の対象であるとする不二一元論ヴェーダーンタ学派のシャンカラ派に分類される。これに対する批判も省略されている。

究極的なブラフマンを認めるバラモン教とそれを認めない仏教の立場は異なっているが、ヘーラーラージャはそれらの類似性に注目しているようである。

ディグナーガは、時間論の最初で、過去が非存在・現在が存在・未来が非存在という時間の流れの順序関係を否定する。そして、一切が無自性空であると理解する。これは、現在のみが実在で、過去・未来は非実在とする、経量部ヴァスバンドゥの現在有体過未無体論とは異なる。

2. 言語的認識は感官に欠陥がある人の認識のように虚妄である

(161.13) 以上のことを [バルトリハリは] 実例によって証明する。

yathendriyasya vaiguṇyān mātrādhyāropavān⁽⁹⁾ iva /

jāyate pratyayo 'rthebhyas tathavoddeśajā matiḥ //3.3.53//

感官の欠陥にもとづいて、あたかも要素 (mātrā) を付託するかのよう認識 (pratyaya) が諸対象から生じるが、それと同様に [言葉による] 説示 (uddeśa) から知識 (mati) は生じる。⁽¹⁰⁾

ji ltar dbang po bsld tsam las // sgro 'dogs pa ni skye ba ltar //

de bzhin bstan pas⁽¹¹⁾ skye ba'i blo // rkyen dag gis ni don rnams la //三時の考察 2//

[眼病者に] 感官の欠陥に基づいて [存在性が] 付託された [認識] が生じるように、[言葉による] 説示によって生じる知識は、諸条件により諸対象に対して [生じる]。⁽¹²⁾

⁽⁹⁾ [Frauwallner1959:p.146.1.23],[Iyer1963:p.161.1.14]:sattādhyāropavān

⁽¹⁰⁾ Rau: Wie durch einen Schaden am Sinnesorgan von den Sinnesobjekten her ein Eindruck entsteht, auf den sozusagen ein Maß fälschlich übertragen ist, so verhält sich auch die Erkenntnis (mati), welche aus [verbaler] Erklärung entsteht. Houben: Just as, through a defect in an organ of sense, a cognition arises from the objects, as it were with some element superimposed, like that is an idea born from statements. Iyer: Just as, through a defect in our senses, objects produce cognitions in which something is superimposed, as it were, such is the nature of cognitions produced by words.

⁽¹¹⁾ [Frauwallner1959:p.146.1.11]: bṛtag pas

⁽¹²⁾ 服部氏は、「[眼疾の者にとっては] 感官の欠陥によって [実在していない] 諸々の対象から、[謬ってそれらに対する] 有性の付託 (sattādhyāropa) を有する如き観念が生ずる様に、[一般に] 知は [対象を語によって、即ち対象そのものの上に何物かを付託して、理解する] 思惟 (vikalpa) によって生ぜられたものである。」と訳されている。服部氏は Frauwallner のテキストにしたがっているようである。ここで、チベット語訳の rkyen dag gis ni を pratyayāḥ (諸認識) の誤訳と理解し、「rkyen dag gis ni don rnams la」を「諸認識は諸対象に基づいて生じ

眼がティミラ眼病に冒されている者は、一つの月でも多数と見る。黄疸に罹っている人は、白い貝殻でも黄色と[見る]、というように、感官の欠陥に基づいて、別の形象に汚された／覆われた (*ārūṣita*) 対象が顕現する [誤った] 認識が、諸対象から生じる。[実在する] 対象がその場合の所縁であるから、顕現しているもの (*bhāntīnām*→*bhātīnām*) (=誤謬知) は [それぞれ] 決まった対象を持つという理由で [誤謬知に] <認識>の属性 (*pratyayadharmā*) を付託すること (*adhyāropa*) は、実在 (*vastu*) を増大させる (=実在しない誤謬知の対象を実在とする) ことにはならないという意味で [偈中の] 「あたかものように」(*iva*) という言葉は用いられている。同様に、「説示」(*uddeśa*) は、説示し、知らせる手段の意味であり、言葉のことである。それ (=説明) から生じる知識 (*buddhi*) は、存在しない形象が付託されたものである。//53//

(解説)

本偈に関して、バルトリハリとディグナーガは、ディグナーガが認識の原因に対象以外に諸条件を加えているところ以外は、ほぼ一致する。これは、チベット語訳の解釈により生じる違いである。

バルトリハリは、欠陥のある感官の付託のある認識や、非存在な形象が付託された言語的認識は、正しい認識ではないと考える。この場合の付託によっては、実在自体には実体的増大はないことも明記されている。

3. 言葉と概念知と対象の関係

(162.4) 「感官と同じように、言葉にどのような欠陥があるのか」というのに対して [バルトリハリは] 答える。

**akṛtsnaviṣayābhāsaṃ śabdaḥ pratyayam āśritaḥ /
artham āhānyarūpeṇa svarūpeṇānirūpitam //3.3.54//**

対象 (*viśaya*) が不完全な形で顕現する [概念的] 認識 (*pratyaya*) にもとづく言葉は、自相としては確定されていない対象 (*artha*) を別相 (=一般相) によって表示する (*āha*)。⁽³⁾

thams cad min pa'i yul snang ba // rkyen dang sgra la brten nas ni //

don ni spyi yi ngo bo dang // rang gi ngo bos rtogs par byed //三時の考察 3//

対象が不完全な形で顕現する [概念的] 認識と言葉にもとづいて、対象は共相と自相とを通して [自身を] 知らせる。⁽⁴⁾

る」と理解することもできるであろう。[服部 1961:p.91.11.13-17] 参照。

⁽³⁾ Rau: Ein auf einen Eindruck, welcher ein unvollständiges Sinnesobjekt widerspiegelt, gestütztes Wort teilt ein Ding unter anderer [d.h. veränderter] Gestalt, nicht ein durch die eigene [d.h. wahre] Gestalt bestimmtes mit. Houben: A word is based on a cognition which does not reflect its object in its entirety. It expresses the object, the own form of which is not ascertained, in another form. Iyer: Words are based on cognitions which do not reveal the full reality and so present things in another form, not determined by their real form.

⁽⁴⁾ 服部氏は、「語は対象を不完全に顕し出している観念に依存している。[従って、語によって] 意味されるものは、[対象それ自体の相とは] 別の [一般] 相によって [観察されたもの] であり、自相によって観察されない、とひとす言うのである。」と訳している。服部氏は、『ヴァーキヤパディーヤ』に準拠しつつ、否定辞を補って訳しているが、その必要はないであろう。[服部.1961:p.91.11.18-21] 参照。

この世において、結果は原因に似る。そして、言葉は確定された対象 (artha) を対象 (viṣaya) とするから、[対象を] 確定する認識 (nirūpaṇāpratyaya) が [言葉の] 原因である。[バルトリハリは、VP 3.3.32cd で] 説く。「かくして、[話し手の] 知識の対象 (buddhiviṣaya) である対象 (= 事物) (artha) に基づいて、言葉は [聞き手に] 理解される。」

また、[対象を] 確定する認識は、概念知 (vikalpa) である。そして、諸概念知は、一つ一つ [異なる対象からの] 排除 (vyāvṛtti) に依存するから、対象が不完全な形で顕現する。実に、概念知によって、真実のままに (yathātattvam) 実在が触れら (= 把握さ) れることはない。¹⁵⁾ 「指示 [対象] の一部 (pradeśaikadeśa) 等によって触れるから」と言われている (Cf. VP 3.3.52)。

また、この故に、まさに対象を不完全な形で、差異性 (bheda) が付託されたものとして、言葉は知らしめる。因果関係によって、概念知 (vikalpa) を本質とする認識 (pratyaya) が言葉から生じる。従って、[ディグナーガは] 次のように言う。「言葉は概念知から生じ、概念知は言葉から生じる。」¹⁶⁾ 同様に、「言葉の対象 / 意味内容は、[その] 結果であり質料因である概念知に包摂される。」¹⁷⁾

かくして、諸概念知は、無明による鈍さ故に真実のままに (yathātattvam) 決定する鋭さを欠いているから、[対象を] 付託され性質によって決定すると、すべての論者たち (sarvavādin) によって認められている。したがって、それ (= 概念知) によって指示された対象 (upadarśita-viṣaya) を対象 (viṣaya) とする言葉は、すべて、外界に存在しない対象 (artha) を対象 (viṣaya) とし、[概念的] 認識 (pratyaya) によって付与された性質 (upārūḍha-rūpa) を表示するものとして成立する。故に、過去等の非存在 [を表す] 言葉であっても、その対象 (artha) との間の関係について、見解の相違はあるはずがないと決定される。//54//

(解説)

バルトリハリは、言葉は不完全な対象 (意味) の顕現を有する概念知に基づき、自相ではなく一般相を表示すると主張する。ヘーラーラージャによれば、言葉は概念知から生じ、概念知は言葉から生じるという相互依存関係にある。言葉や概念知は、付託された性質を持つ対象を持つ。またあるものを認識するとき、[その対立物の] 排除に依存するとも言われ、対象そのものを認識するのではないとも考えられる。

ここでディグナーガが自相と一般相によって観じる認識を説くのに対して、バルトリハリは、自相とは別の一般相によって観じる認識のみを説く。両者とも、一般相による認識は不完全であるとする。また、過去等の語も非存在な対象を付託によって知るのである。

4. 愚者と智者の言語的認識における同等性と、言語活動を離れた超越的認識の可能性

(163.1) そこで、次のように考える者がいるだろう。「[対象が] 隠れなく顕現する知識を有し (nirāvarṇakhyāti)、存在の真理を見る者 (bhāvatattvadṛś) たちの言語活動は、まさに対象のあるがまま (yathārtha) である。そして、かれらがわれわれの教師である。故に、それ (言語活動)

¹⁵⁾ これは、ディグナーガのアポーハ論と同様であると、フーベン氏は註記する。[Houben1995:p.393. 脚注 833] 参照。

¹⁶⁾ しばしば引用されるディグナーガの偈であるが、未同定。

¹⁷⁾ 未同定。

が対象のあるがままでないことはない。」以上のような反論を想定して、[バルトリハリは]述べる。

**rūpaṇavyapadeśābhyām⁽¹⁸⁾ laukike vartmani sthitau /
jñānaṃ praty abhilāpaṃ ca sadṛśau bālapaṇḍitau //3.3.55//**

愚者と智者は、知覚 (rūpaṇa) と言葉による表示 (vyapadeśa) によって世間の道 (laukika-vartman) に住するとき、知識 (jñāna) と言語表現 (abhilāpa) に関して似ている。⁽¹⁹⁾

**ngo bo ldog pa tha snyad dag / 'jig rten lam la gnas nas ni //
shes pa'i dbang dang mngon brjod pa // byis dang mkhas pa 'dra ba yin //三時の考察
4//**

愚者と智者は、自体の排除と言語活動 [とによって] 世間の道に住するなら、知識の力と言語表現の点で、似ている。⁽²⁰⁾

言語活動は [話し手と聞き手] 相互の意図の出会いより成るから、清らかな見解を有し存在の真理を見る人々も、言語活動に従事するとき世間のやり方 (lokapatha) に従う点で、この世のことだけを見ている (arvāgdarśana) 他の人々と似ている。

[偈中の]「知覚」とは、直観 (ālocana) である。「言葉による表示」とは、直観の後に言葉によって [対象を] 獲得させることである。これら二つ (知覚と言葉による表示) によって言語活動に従事するとき、世間の道 (laukika-mārga) において同じである。「何に関して [同じ] か」と問うのに対して、[著者は]「知識等に関して」と答える。顛倒した考えを持つ愚者の知識 (jñāna)、すなわち対象に対する概念知 (artha-saṃvikalpa) と、表示を本質とする言語表現 (abhilāpa)、それら二つに関して、すなわちそれらに関して [同じ] である。

愚者が対象 (artha) を概念的に認識し、[言葉で] 表現するように、勝義の直接経験 (paramārthadarśana) を有する賢者たちも [対象を認識し、表現する]。すなわち、彼らも対象 (viṣaya) を直観した後で、[それについて] 話そうと望み、その発話意欲の通りに [対象を言葉で] 表示するとき、相手の意図との出会いを開始するのである。したがって、まさに相手の意図を [愚者たちが] まず確定するように、彼ら (賢者たち) にも確定する知識 (nirūpaṇajñāna) という概念知と、それを前提とする言語表現 (abhilāpa) すなわち言葉とがあり、それは世間の [道] と似ている。しかし、彼らには、言語的活動を超越した状態があり、そ [の状態] における清浄な知識 (śuddha-jñāna) は、勝義に属し (pāramārthika)、[概念的に] 確定されない。//55//

⁽¹⁸⁾ [Frauwallner 1959:p.146.l.27]:rūpaṇavyavahārābhyām

⁽¹⁹⁾ Rau: Ein Ungebildeter und ein Gelehrter sind an Untersuchung (rūpaṇa) und Mitteilung (vyapadeśa) hinsichtlich der Erkenntnis und des Ausdrucks gleich, wenn sie auf Alltagsebene stehen. Houben: When they are in the course of everyday life and perceive (rūpaṇa) or speak about (vyapadeśa) something, the child and the wise are alike in their knowledge and words. Iyer: The child and the scholar, when they are both at the worldly level, see things and communicate them. Therefore, they are in the same position as far as cognitions and words are concerned.

⁽²⁰⁾ 服部氏は、「[知識 (jñāna) は実在の] 転意であり、[言詮 (abhilāpa) はその転意に基く] 活動であるから、世間的な道にある愚者も賢者も、知識と言詮に関しては、相似たものである。」と訳している。「転意」と「活動」の訳語の根拠が不名である。「活動」は Frauwallner の梵文テキストにしたがったものであろうか。私は、tha snyad を vyapadeśa 「言語活動」の訳語として言語的意味に限定して理解した。[服部 1961:p.91.11.22-24] 参照。

(解説)

本偈に関して、ディグナーガとバルトリハリは若干異なる。バルトリハリが、知覚という言葉を使っているところを、ディグナーガは自体の排除としている。もっとも、ヘーラーラージャも直観の後の言語化・概念化された知識を世間道であるとする。

バルトリハリは、知覚とその後の言葉による表示において、概念知である限り、世間的活動であり、愚者も智者も同じであるという。しかし、ここでは詳しく説かれないが、言語的活動を超越した勝義に属する清浄な知識の存在も、ヘーラーラージャは認めている。

5. 知識の清浄性の二段階

(163.14) 【対論者】「知識 (jñāna) は必ず常に個々に限定された対象 (viśaya) を把握するから、それ (知識) にどのような清浄性 (śuddhi) があるのか」というのに対して、[バルトリハリは] 答える。

sarvārtharūpatā śuddhir jñānasya nirupāśrayā /

tato 'py asya parāṃ śuddhim eke prāhur arūpikāṃ //3.3.56//

知識が清浄であるとは、依り所 (upāśraya) なしに、すべての対象の形象を有すること (sarvārtharūpatā) である。ある人々は、それ (知識) には、上 [記の清浄] より高度の無形象の (arūpika) 清浄性があると言う。⁽²¹⁾

don gyi ngo bos⁽²²⁾ kun ma dag / shes pa'i rang bzhin med brten pa //

de ni shin du dag pa gzhan // gcig brjod rang bzhin med pa'o //三時の考察 5//

すべての対象の形象が不浄である知識の自性は、無に依存している。ある人々は、それ [とは] 別の極清浄があり、無自性 (= 無形象) であると言う。⁽²³⁾

[知識の] 清浄性には、始まりと終わりという二つの段階がある。すべての対象の顕現で満たされる一切智者の知識 (sarvajñajñāna) は、感官 [と対象] の接触 (indriyasannikarśa) 等という依り所に依存しないから、始まりにおいて清浄であると言われる。自己の対象を把握する際に、感官 [と対象の接触] 等に依存するという形の不浄性を持たないからである。

一方、最終的には、形象の汚れ (ākāraśūnya) がなくなることにより、光輝き (prabhāsvara)、波動が寂静となった (praśāntakallola) <純粋な知> (saṃvinmātra)、一塊のもの (ekaghana) であり、清浄であり、客観と主観 [等] の言語的多元性から離れた (grāhyagrāhakaprapamcaśūnya)

⁽²¹⁾ Rau: Reinheit der Erkenntnis umfaßt alle Objekte und stützt sich nicht [auf Sinneseindrücke]. Einige behaupten, die von Formen freie Reinheit stehe noch höher als jene. Houben: To have the form of all objects, without [dependence on] a support, is purity of cognition. Some say that [if] it has a purity, which is without any form whatsoever, [this] is still higher than that [other purity]. Iyer: Purity of knowledge consists in its embracing all objects and not having (sense-contact as its) basis. When no form of objects figures in it, purity, some say, reaches a still higher stage.

⁽²²⁾ [Frauwallner 1959:p.147.1.1]: ngo bo

⁽²³⁾ 服部氏は、「純粋 [なる認識] (śuddhi) は一切を対象とする性質のものであり、知識に依存しないものである。従ってまた、此 [の知識] よりすぐれた純粋 [なる認識] を一部の人は無相 (arūpika) と言う。」と訳されている。服部氏は、『ヴァーキヤパディーヤ』のテキストにしたがって前半の否定辞を抜いて訳しているが、その必要はないであろう。服部氏は、「知識に依存しない」と訳しているが、知識が無に依存しない主体であり、知識を、依存されないところの依り所としては、私は理解しなかった。[服部 1961:pp.91.1.25-92.1.1] 参照。

最高のブラフマンがある。//56//

(解説)

本偈は、ディグナーガが、すべての対象の形象を有することも不浄であるというのに対し、バルトリハリは、すべての対象の形象を有する一切智者の認識は浄であるという。ヘーラーラージャによれば、この浄なる認識は感官と対象の接触に依存しない最初の認識である。両者とも無を依り所とする。

ディグナーガはたとすべての形象を認識しても、多様性がある限り大乘仏教的には分別であり不浄とするのであろう。バルトリハリは、多様性・分別があっても、すべてを包括的に認識することは優れた能力であり、一切智者として、最高の段階ではないとはいえ、浄であるとするのであろう。

最後に、その形象の不浄性を離れた、輝き寂靜なる単体としての、主観客観の言語的多元性を離れた純粋な認識は最高のブラフマンそのものであると、ヘーラーラージャは言う。

バルトリハリは、最初の有形象な多元的な一切智者の浄なる認識と、最後の無形象な一元的な浄なる認識という二段階の浄なる認識を認めている。後者の方がより高度とされる。

6. 外界の形象との結合による知識の迷乱と、本来の透明清浄性

(164.4) 実に、個々に限定された形象を把握することが、[知識の] 不浄性であると [バルトリハリは] 言う。

upaplavo hi jñānasya bāhyākārānupātītā /

kāluṣyam iva tat tasya⁽²⁴⁾ samsarge vyatibhedajam //3.3.57//

実に、知識の迷乱 (upaplava) とは、外界 [対象] の形象に従うことである。その汚れのようなもの (kāluṣyam iva) は、[知識が] それ (外界の形象) と結合する (samsarga) とき、[その] 浸透 (vyatibheda) によって生じる。⁽²⁵⁾

nye bar bsld phyir shes pa ni // phyi rol rnam par snang ba yin //

chu rnyog bzhin du de de yi // tshogs pa 'dra ba tha dad skyes //三時の考察 6//

迷乱の故に、知識は外界の形象として顕現する。汚れた水のように、それ (知識) はそれ (外界の形象) と結合するとき、種々の類似性を生じる。⁽²⁶⁾

⁽²⁴⁾ [Frauwallner1959:p.147.1.25]:tatrāsya

⁽²⁵⁾ Rau: Die Abhängigkeit von äußeren Gestalten ist eine Schädigung der Erkenntnis. Sie bildet gewissermassen eine Verunreinigung an ihr und entsteht vermöge der Durchdringung beim Kontakt [mit den äußeren Gestalten]. Houben: It is indeed a distortion of the cognition, when it follows an outer form. It acquires a kind of impurity, which arises from the close connection when there is a commingling (with the object). Iyer: When knowledge exhibits the forms of external objects, it is a kind of disturbance, a kind of impurity consisting in its being mixed up with them as a result of contact.

⁽²⁶⁾ 服部氏は、「知識の、外的 [対象の] 相への随応は浸水 [の如きもの] である。[即ち、] 此 [の知識] が其 [の外的対象] に結びつくとき、濁 [水の浸透] の様に [対象の相に] 透入して生ずる。」と訳している。服部氏は『ヴァーキヤパディーヤ』のテキストにしたがっているようである。偈の最後のところの「'dra ba tha dad skyes」を「iva bhedajam」の訳と理解すれば、ディグナーガは、区別から迷乱が生じると主張すると理解でき、大乘仏教的に分別の否定を説いているとも理解できるであろう。[服部 1961:p.92.11.2-4] 参照。

極めて透明な知識が対象と結合するとき、まさにその対象によって浸透される。すなわち、[対象の] 映像 (pratibimba) の故に、[その対象と] 無区別で、混ざり合った状態になる。それから生じるのが、この迷乱、すなわち外界対象への傾斜である。水が塵と接触することにより汚れた状態になり、それ (塵) がなくなると、次第に本来の透明な状態にあるように、[知識は、迷乱がなくなると] 最高の清浄性を得ると全ての学説 (sarvadarśana) によって認められている。したがって、次のように説かれる。「その時、賢者は自己の本来の形象に住する」。(ヨーガスートラ 1.3.)

「ようなもの」(iva) という語によって、対象の形象と結合しても、自ら照らし出す (svapraśāsa) 知識の本質 (jñānarūpa) はなくなる (anavagatam→anapagatam)、と言っているのである。//57//

(解説)

本偈に関して、ディグナーガとバルトリハリは内容的にほぼ一致する。しかし、ディグナーガの偈のチベット語訳の最後のところに若干違いを見出すことも可能である。

ヘーラーラージャによれば、非常に透明な知識が対象と結合して (混じって)、対象の形象を帯びて、迷乱がある。知識が自己の本来の形象に住するとき、最高の清浄性がある。

ここで、『ヨーガスートラ』が挙げられているのは、最高の清浄性を、サーンキヤ・ヨーガ的な、精神原理プルシャの物質原理プラクリティからの分離独存の解脱状態に喩えているのであろうか。もっとも、一元論的仮現説に立つバルトリハリは、精神原理プルシャの実体的多数性や、物質原理プラクリティの実在性は認めないであろうが。

7. 知識と対象の不浄性

(164.13) 対象 (artha) にも言語活動における不浄性があることを [バルトリハリは] 説く。

**yathā ca jñānam ālekhād aśuddhau vyavatiṣṭhate /
tathopāśrayavān arthaḥ svarūpād viprakṛṣyate //3.3.58//**

また、知識は [対象の形象が] 刻み込まれること (ālekha) によって不浄であると確立されるが、それと同様に、依り所を持つ対象は自己の本質 (svarūpa) から分離される。⁽²⁷⁾

**ji ltar don gyi⁽²⁸⁾ 'bras byin shes // dag pa min par rnam par gnas //
de ltar don la der rten can // rang gi ngo bos bar du chod //三時の考察 7//**

また、対象によって結果を与えられた知識は不浄であると確立されるが、それと同様に、それに依存して、対象は自己の本質から分離される。⁽²⁹⁾

⁽²⁷⁾ Rau: Und wie die Erkenntnis aufgrund einer Verfärbung [durch das Erkenntnisobjekt] in Verunreinigung erscheint, so wird ein auf limitierende Faktoren (*upāśraya*) gestütztes Objekt von seiner eigenen [d.h. wahren] Gestalt weggezogen. Houben: And just as a cognition is in a state of impurity because it is inscribed (by its object), like that the object is removed from its own form, when it has some support (in a limiting factor by which it is expressed). Iyer: Just as knowledge becomes impure through being coloured by the object, in the same way, an object falls from its real form when it is expressed through some limiting factor.

⁽²⁸⁾ [Frauwallner.1959:p.147.1.9]:don gyis

⁽²⁹⁾ 服部氏は、「知識が [外的対象の相の] 描写によって不浄の上に成立っている如く、依存せるものである [語の意味する] 対象は [それ] 自 [体の] 相から離れているのである。」と訳している。服部氏は、『ヴァーキヤパディー

「刻み込まれること」(ālekha)とは、対象の形象に染められることである。それ故に、知識は不浄である。以上のように、論証されたことを、[バルトリハリは]対象の不浄性を論証すべきときに、喩例として用いている。

「依り所」(upāśraya)とは、類(jāti)等の依り所(upadhāna)である。そして、それ(類等)によって、各自の見解にしたがって(yathādarśanam)、対象は言語活動の道に入る(=言語表現される)。それ(対象)は添性(upādhi)なしには(nirūpadhes→nirupādhes)、言語表現されえないからである。そして、添性との結合は真実(tattva)ではない。これが対象の不浄性である。

類等の添性を本質とするものが内属関係によって混ざっている実在する対象(artha-vastu)は、認識され、言語的に表現される。このようにして、それ(実在する対象)は言語活動に入る(=言語表現される)。しかし、実体(dravya=実在)は完全には言語表示されえない。なぜならば、添性と結合しているものだけが、それ(実体)の[言語表現される]性質(rūpa)である。それ(添性)と結合しているものは常に理解されるからである。//58//

(解説)

本偈に関して、ディグナーガとバルトリハリは内容的にほぼ一致する。

類等という形象(添性)=依り所によって限定された言語表現される対象は不浄であり、言語表現されない実体としての対象は真実である、というのがバルトリハリの意図であろう。

8. 対象と語と知識の顛倒と、存在・非存在が無区別で顛倒していることと、最高の本質について

(165.3) 以上述べたことを [バルトリハリは] 目下の主題に適用する。

**evam arthasya śabdasya jñānasya ca viparyaye /
bhāvābhāvav abhedena vyavahārānupātinau //3.3.59//**

以上のように、対象と言葉と知識とが顛倒しているとき、存在と非存在とが区別なく言語活動に生じる(=言葉で表される)。⁽³⁰⁾

'di ltar don dang sgra dang ni // shes pa las ni phyin ci log //

dngos dang dngos med ma phye bas // tha snyad la ni 'jug pa ste //三時の考察 8//

以上のように、対象と言葉と知識とが顛倒しているとき、存在と非存在とが区別なく言語活動に生じる。⁽³¹⁾

ヤ』のテキストにしたがっているようである。[服部 1961:p.92.11.5-7] 参照。

⁽³⁰⁾ Rau: So folgen bei Abwandlung der Wortbedeutung, des Wortes und der Erkenntnis Sein und Nicht-Sein gleichermaßen dem normalen Sprachgebrauch. Houben: Thus, in that the object, the word and the cognition are distorted, existence (bhāva) and non-existence (abhāva) enter verbal usage without distinction. Iyer: The object, the word and the cognition being thus distorted, existence and non-existence thus enter into verbal or worldly usage in its identical manner.

⁽³¹⁾ 服部氏は、「此の様に [語の意味する] 対象と [それを言詮する] 語及び [その両者に基く] 知識が倒錯なのであるから、有と無 [という語によって理解されるもの] は何れも [実在するものではなく、単に世俗的な] 実用に随ってあるものなのである。」と訳している。ma phye bas の訳が欠けている。[服部 1961.p.92.11.8-11] 参照。

対象の不浄性とは、類等との結合という形で染められることである。言葉にも、対象を完全に表現しない、つまり、その添性というものにより表現するから、不浄性がある。知識の〔不浄性〕は、外界の形象に染められることである。かくして、これら三つは顛倒している。

また、そのような場合、存在が語によって表示されるとき、あるいは知られるとき (jāyamānasya→jñāyamānasya)、他者を添性として持つものとして、非存在と等しい。非存在も、実に、「壺の非存在」、「衣の非存在」というように、他者を添性として持つものである。言葉と認識とに従うのが、共通である。なぜなら、非存在は知識によって判断される (nirūpyamāṇa) と、まさに存在という形で限定されている (avacchidyate) からである。しかし、最高の本質は、決して言語活動の依り所とはならない (tatraivau→tan naiva)。

【対論者】「しかし、顛倒は認識者の属性ではないか。それ故に、認識者こそが顛倒していると言われるべきである。しかし、どうして、対象が顛倒していると言われるのか。」

【答え】顛倒の領域にあるので、それ自身として (svarūpeṇa) 顕現していないから、対象もそのように〔顛倒しているし〕、言葉も顛倒の原因である（あるいは、顛倒を原因とする）から、同様に〔顛倒している〕と言われる。//59//<未完>

（解説）

本偈に関して、ディグナーガとバルトリハリは一致する。

対象は類等と結合して染められ不浄である。言葉は完全に対象を表示せず対象を限定し不浄である。知識は外界の形象に染められ不浄である。対象・言葉・知識の三つは顛倒している。同様に、存在も非存在も、語（言葉）などの他の限定するものを有するという点で、同様であり不浄であり顛倒している。存在・非存在を超えた最高の本質は、言語活動の依り所ではない。

参考文献

- Frauwallner, Erich. 1959 *Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung*, Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens, Bd.III, 1959.
- Houben, Jan E.M. 1995 *The Saṃbandha-samuddeśa (Chapter on Relation) and Bhartṛhari's Philosophy of Language*, A Study of Bhartṛhari Saṃbandha-samuddeśa in the context of the Vākyapadīya with a translation of Helārāja's commentary Prakīrṇa-prakāśa, Egbert Forsten, 1995.
- Iyer, K.A. Subramania. 1963 *Vākyapadīya of Bhartṛhari with the commentary of Helārāja Kāṇḍa III, Part I*. edited by K.A. Subramania Iyer, Poona 1963.
- Iyer, K.A. Subramania. 1971 *The Vākyapadīya of Bhartṛhari Chapter III, pt.1*. English Translation by K.A. Subramania Iyer, Deccan College Postgraduate and Research Institute, Poona, 1971.
- Rau, Wilhelm. 1977 *Bhartṛharis Vākyapadīya von Wilhelm Rau*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band XLII,4, Kommissionsverlag Franz Steiner GMBH, Wiesbaden 1977.

Rau, Wilhelm. 2002 *Bharṭṛhari's Vākyapadīya*, Versuch einer vollständigen deutschen Übersetzung nach der kritischen Edition der Mūla-Kārikās, hrsg. Von Oskar von Hinüber. Akademie der Wissenschaften und der Literatur · Mainz, Franz Steiner Verlag · Stuttgart.

服部正明. 1961 「ディグナーガ及びその周辺の年代-附『三時の考察』和訳-」, 『塚本博士頌寿記念 仏教史学論集』.

A Comparative Study of Bharṭṛhari's Chapter of "Saṃbandhasamuddeśa" (Verses 52–88) in *Vākyapadīya* and Dignāga's *Traikālyaparīkṣā* (1)

Summary

In this study, I examine the problems of existence and non-existence, true reality and verbal activities, and time theories by comparing "Saṃbandhasamuddeśa Chapter," verses 52–88, in the *Vākyapadīya* by the Vedāntic Grammarian Bharṭṛhari, Helārāja's commentary on Bharṭṛhari's text, and a Buddhist logician Dignāga's *Traikālyaparīkṣā*. The corresponding verses in Dignāga's text are very similar to Bharṭṛhari's, except a few minor points. Therefore, the main focus of this paper is to clarify Bharṭṛhari's arguments.

According to Bharṭṛhari, unmanifested Brahman, which is singular and eternal, is the only true existence. Brahman manifests itself through the powers of verbal activities, ignorance, time, etc. However, these various phenomenal manifestations are simply products of imagination, and they are not real existences. For Bharṭṛhari, the real "existence," which exists eternally, exists independently of other existences. Meanwhile, "non-existence," which absolutely does not exist, is total nothingness. Therefore, non-existence cannot become a relative existence of the real existence. Although we think that existence and non-existence exist relatively, this is nothing but baseless verbal imagination, causal relationships, etc., cannot interfere with the true existent Brahman because they are simply products of imagination. The true existence is pure, while phenomenal, which are manifested verbally and temporally, are not real existences and are impure. This doctrine is different from the Sāṃkhya theory of *pariṇāmapadā* (the transformation theory) in which Sāṃkhya scholars maintain that the cause, which existed before transformation, and the effect, which exists after transformation, are identical.

Dignāga's understanding in *Traikālyaparīkṣā* is roughly similar to Bharṭṛhari's. However, for Dignāga, in the three time periods, an original *vijñāna* (consciousness), which exists before transformations, and phenomena, which come to exist after transformations, are both empty existences with no self-nature in a Buddhist sense. Only single pure consciousness is transformed into various impure phenomena by the power of ignorance. For Dignāga, all existences are empty and with no self-nature. Therefore his understanding is different from that of the Sāṃkhyas who understands that the same substance continues to exist before and after its transformation.

〈キーワード〉 言語、対象、知識、認識、形象