

## 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(2)

那 須 円 照

### 序

本論攷は、前稿（「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)」, 『インド学チベット学研究』18号所収）に引き続いて、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60偈から第73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9偈から第19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。今回も、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、存在・非存在という概念の指す範囲が、バルトリハリによれば、世俗的な場合と究極的な場合に分けられて考察されている。世俗的な観点からは、存在・非存在という概念は、相互依存関係にある相対的なものであり、存在は現在性（顕現）を持ち、非存在は過去性（記憶）・未来性（期待）を持ち、様々な効果的作用の有無で区別され、この区別は無明の力により構想された虚妄なものであり、多様な現象世界として説明される。ここでは、非存在といっても畢竟無ではなく、普通の現在の存在とは区別されるが、過去・未来として、何らかの存在の一類型と考えられる。

それに対して、究極的な観点からは、存在は大存在としてのブラフマンであり、それ以外には何もなく、一元論が主張される。非存在は全くの欠如であり、何等の力もない畢竟無とされ、大存在と畢竟無の間には何の因果関係もないとされる。

これらの見解は、主としてヘーラーラージャの注釈により理解される立場であり、ディグナーガがこのように解釈していたかは明らかではない。恐らく、ディグナーガは、前回扱った

範囲で説かれた、三時の法が無自性であるという見解から推測すると、大存在という実有としてのブラフマンは認めないであろう。彼にとっての一元の識も無自性空としての空性として説明されるであろう。

以下、前稿と同じく、『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] を使用したが、[服部 1961] が用いているバ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。

## 9. 存在と非存在の相互依存性

(165.14) どのようにして、[存在と非存在とは] 区別なく言語活動 (vyavahāra) に生じるのか<sup>(1)</sup>、と言うのに対して [バルトリハリは] 答える。

**yathā bhāvam upāśritya tadabhāvo ‘nugamyate /  
tathābhāvam upāśritya<sup>(2)</sup> tadbhāvo ‘py anugamyate //60//**

[あるものの] 存在に依存して、その存在が理解されるように、[あるものの] 非存在に依存して、その存在も理解される。<sup>(3)</sup>

**ji ltar dngos po nyer brten nas // de ni dngos med rjes su rtogs //  
de ltar dngos med nyer bstan nas // de ni dngos po rjes su rtogs //三時の考察 9//**

[あるものの] 存在に依存して、その存在が理解されるように、[あるものの] 非存在に依存して、その存在が理解される。<sup>(4)</sup>

添性 (upādhi) を持たない非存在は、[他と] 区別されないから、存在を添性として言語活動に入る。存在も、[未生無と已滅無の] 中間状態にのみ存在するから、未生無 (prāgabhāva) に

<sup>(1)</sup> Cf. *evam arthasya śabdasya jñānasya ca viparyaye / bhāvābhāvāv abhedena vyavahārānupātinau //VP.3.3.59//* 以上のように、対象と言葉と知識とが倒れているとき、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)

<sup>(2)</sup> *upādīśya* [Frauwallner1959: p.14, 1.31] を *upāśritya* [Iyer1963: p.165, 1.16] に修正。

<sup>(3)</sup> Rau: *Wie auf das Sein [eines Dings] gestützt dessen Nicht-Sein erkannt wird, so wird auf das Nicht-Sein [eines Dings] gestützt, auf dessen Sein erkannt.* Houben: *Just as the abhāva ‘non-existence’ of a thing is understood by taking recourse to [its] bhāva ‘existence’, so the bhāva ‘existence’ of a thing is understood by taking recourse to [its] abhāva ‘non-existence’.* Iyer: *Just as the non-existence of a thing is cognised on the basis of its existence, similarly the existence of a thing is conceived on the basis of its non-existence.*

<sup>(4)</sup> 服部氏は、「有 [という限定] に基いてその無が附随的に理解される如く、無 [という限定] に基いてその有が附随的に理解される。[有と無とは斯く相関的にのみある。]」と訳している。筆者 (那須) とほぼ解釈が一致する。[服部 1961: p.92, ll.12-14] 参照。

よって限定されたものとしてのみ、言語活動に「入るのが」真実 (*tattva*)<sup>(5)</sup>である。常住なものも「それらを」顕現させるもの (*abhivyañjaka*)がある時より以前に顕現することはないから、存在しないという点では、「常住なものに関する」言語活動は、「非存在と」区別されない。//60//

### (解説)

本偈に関して、ディグナーガとバルトリハリはほぼ一致する。バルトリハリによれば、存在と非存在は相互依存的関係にある。ヘーラーラージャによれば、非存在も添性としての存在に限定されて言語活動に関係し、現在の存在も未生無によって限定されて言語活動に関係する。常住なものは、顕現する前は、存在しないという言語活動に関して、非存在と区別されない。以上のように、言語活動において、無常な存在と常住な存在と非存在とは、相互依存関係にあり、厳密には区別されない。

## 10. 存在と非存在の構想状態における二元性と究極状態における二元性の否定

(166.1) 以上、存在と非存在とが相互依存の関係 (*anyonyāpekṣitva*)にあるとき両者は言語活動において等しいことが、両者の区別を認めた上で説明された。今、存在から区別された非存在を否定するために「バルトリハリは」言う。

**nābhāvo jāyate bhāvo naiti bhāvo ‘nupākhyatām /**

**ekasmād ātmano ‘nanyau bhāvābhāvau vikalpītau //61//**

非存在が存在として生じることはない。存在が言表しがたい状態 (*anupākhyatā*)<sup>(6)</sup>「すなわち、非存在」にはならない。存在と非存在は、唯一のアートマンにもとづいて構想されるが、それと別なものではない。<sup>(7)</sup>

**dngos las dngos po skye min na // dngos po rjes su snang byed min //<sup>(8)</sup>**

<sup>(5)</sup> *tattvam* [Iyer1963: p.165, 1.18] を *sattvam* と読めば、「・・・言語活動において存在するのである」。

<sup>(6)</sup> **anupākhyatā; cf. Kāśikā on Pāṇini 6.3.80:** *upākhyāyate pratyakṣata upalabhyate yaḥ sa upākhyāḥ / upākhyād anyāḥ anupākhyāḥ anumeyāḥ /*

<sup>(7)</sup> Rau: Weder wird Nicht-Sein zu Sein noch gelangt Sein in den Zustand, wo es nicht unmittelbar wahrzunehmen wäre [cf. Pāṇini 6,3,80]. Sein und Nicht-Sein sind nur angenommen und nicht verschieden von dem Einen *ātman*. Houben: Neither is *abhāva* ‘something non-existent’ born as *bhāva* ‘something existent’, nor does *bhāva* ‘something existent’ go to a state beyond specification (i.e. become *abhāva* ‘non-existence’). *Bhāva* ‘existence’ and *abhāva* ‘non-existence’ are *vikalpita* ‘formed by dichotomizing conceptualization’ from one *ātman* ‘entity’, and are not different from it. Iyer: It is not non-existence that is transformed into existence nor existence which becomes non-existence. Existence and non-existence are two appearances (*vikalpita*) and are not different from the one Self. 李: [二元論者の主張とは違って] 非存在は存在にならない。存在は規定できないもの [すなわち非存在] にはならない。存在と非存在は [存在或は非存在である] 単一なるアートマンに基づいて分別構想されるが、[それら両者は] 単一なるアートマンと異なるものではない。

<sup>(8)</sup> *rjes su snang med min* [Frauwallner1959: p.148, 1.1] を *rjes su snang byed min* [Frauwallner1959: p.148, 1.33] の異読] に修正。

gcig las bdag nyid gzhan min la // dngos dang dngos med rnam par brtags // 三時の  
考察 10//

存在から存在が生じないなら、存在を後に顕現させない。唯一者とアートマンが別でないとき、存在と非存在が構想される。<sup>(9)</sup>

<二元論> (dvaitanaya) では、[甲の] 未生無の滅によって [甲の] 存在が成立し、[甲の] 存在の滅によって [甲の] 已滅 [無] が生起する。このいずれも不合理である。存在と非存在が、相互に相手の自性を得ることはあり得ないからである。<sup>(10)</sup> というのも、自性が滅することはないからである。したがって、また [存在と非存在が] 完全に区別されるなら、[甲の] 存在を添性として持つものとして [甲の] 非存在が、[甲の] 非存在を添性として持つものとして [甲の] 存在が認識されることはないであろう。それ故に、「アートマン」という語によって表されるべき、唯一・不二の真実 (tattva) が、言語活動においては、概念知の状態で、存在もしくは非存在を添性として持つものとして、それぞれ区別されて顕現する。

実に、照明<sup>(11)</sup> (prakāśa) を本質とする最高の真実は、完全な無区別を自性とし、大いなる存在 (mahāsattā) そのものであり、非存在を対立者とし、無明の力により世俗的な世間の活動を起こす能力を有し、外界と同じものとして顕現するとき、現在時という添性を持つものとして効果的作用をなすなら、存在を本質とする。

一方、[最高の真実が] 過去時・未来時という添性を持つものとして [顕現するとき]、まさに内なる潜勢力／潜在印象 (saṃskāra) を本質として継起するから、外的感官の対象とならないから、そして、[特定の認識者に知られる特定の効果的作用ではなく、] すべての認識者に共通な効果的作用をなすから<sup>(12)</sup>、非存在を本質とするものとして言語活動がある。[すなわち、過去や未来を添性として持つ最高の真実が「非存在」と呼ばれる。]

しかし、その場合、全くの非存在ではない。[過去時を添性として持つものは] 現に記憶されているからであり、[未来時を添性として持つものは] 現に期待されるからである。かくして、あるものの潜勢力／潜在印象を本質とする諸存在は、その記憶もしくは期待に沿って、何らかの効果的作用を示す。また、この同じ理由で、[未生無と已滅無の] 間にあり、まさに存在を自性とするものには、未生無、すなわち明瞭な形で感官によって確認されえない状態があり、後時に已滅があり、「非存在」(無) と呼ばれる。しかし、完全に存在の潜勢力／潜在印象が滅

<sup>(9)</sup> 服部氏は、「[若し無がそれ自体として真に存在するならば、その] 無が生じて有となることはなく、[また、有がそれ自体として真に存在するならば、その] 有は無体なるものとはならない。有・無という二つの分別は一つの真実なる存在 (ātman) から別のものではないのである。」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。前半の「無体なるもの」の訳語の根拠が不明である。[服部 1961: p.92, ll.15-18] 参照。

<sup>(10)</sup> -opagamasambhavāt [Iyer1963: p.166, l.6] を -opagamasambhavāt [Houben1995: p.398, 脚注 850] に修正。

<sup>(11)</sup> Houben 氏は、認識 (consciousness) と理解。[Houben1995: p.399, l.6]

<sup>(12)</sup> Houben 氏は否定辞を読み込み、“and does not show any arthakriyā ‘causal efficiency’...” と訳す。[Houben1995: p.399, ll.13-14]

するとき、すべての能力の欠如を特徴とする非存在が、何か心の中に顕現することはない。まさにこれ故に、諸存在は三世に属すと、宣明されるであろう。したがって、非存在というものは何ら存在しない。//61//

### (解説)

バルトリハリによれば、二元論者が言うようには、非存在が存在になることもなく、存在が非存在になることもない。そして、真実在は唯一のアートマンだけであり、存在・非存在とは構想に過ぎない。

ヘーラーラージャによれば、存在・非存在はそれぞれ自性を有し、滅することはない。そして、存在は非存在に限定され、非存在は存在に限定されるから、完全に区別されることはなく、構想の状態で言語活動において、存在と非存在は区別される。アートマンという真理は一つのみなのである。<sup>(3)</sup>また、最高の真実は大いなる存在として、現在に顕現し、無明によって効果的作用をなす存在である。過去と未来のものも非存在という潜勢力(潜在印象)を有し、共通な効果的作用をなし、記憶や期待といった何らかの効果的作用があり、非存在といっても何らかの存在性を有する。その意味で、全くの非存在はなく、根本的に存在と非存在は区別されないのである。過去・未来という共通な効果的作用をなすというヘーラーラージャの説は、西洋哲学者カントの、時間直観が万人に共通な認識のアプリオリな感性のカテゴリーとしてあるという説と類似している。

本偈に関して、ディグナーガとバルトリハリとでかなり文意が異なる。ディグナーガは存在からさらに存在が生じることはないと言う。彼にとって、あらゆるものは識一元論に還元され、存在・非存在の区別は構想に過ぎない。

## 11. 因果関係の否定と、顕現と結果の不一不異性

(167.1) ここで、次のような疑問があるかもしれない。「どうして [バルトリハリは] 「存在と非存在とは概念的に構想されたものである」(前偈) と言うのか。原因の差異にもとづいて、[存在と非存在とは] 顕現する通りに、どうして実在しないのか。」以上のような疑問を予想して、[結果に先立つ原因の] 存在もしくは非存在の理論 (sadasatpakṣa) を区別することにより、[因中有果論・因中無果論のいずれにせよ] 因果関係が成立しないことを確立した後、<二元論> (dvaitadarśana) を否定して、仮現 (vivarta) [説] にもとづき、<不二 [一元] 論> (advaitanaya) を自分の考えに従って定説とするために [バルトリハリは] 始める。

<sup>(3)</sup> 李氏は、ヘーラーラージャは、バルトリハリの言語表示理論に基づいて VP3.3.61 の cd 句を存在と非存在に關する不二論的見解を表明しているものとして解釈している。つまり、ヘーラーラージャは VP3.3.61 を、存在と非存在についての二元論者の主張を否定し、不二論者の見解を闡明する偈頌として理解しているのである。[李 2006: p.52, 1.21-p.53, 1.1] 参照。

**abhāvasyānupākhyatvāt kāraṇaṃ na prasādhakam /  
sopākhyasya tu bhāvasya kāraṇaṃ kiṃ kariṣyati //62//**

非存在は言表されえないから、原因が〔それを〕成立させることはない。

一方、言表を有する存在に対して、原因が何をなすだろうか。〔何もなし得ない〕<sup>(44)</sup>

**dnogs med rjes su snang med phyir // rab tu sgrub byed rgyu ma yin //  
snang ldan la yang dnogs po yi // rgyus ni ci zhig byed par ‘gyur //三時の考察 11//**

非存在は言表されえないから、原因が〔それを〕成立させることはない。

一方、言表を有する存在に対しても、原因が何をなすだろうか。〔何もなし得ない。〕<sup>(45)</sup>

この世間で、原因は、結果の出現を目指して、発動する。その場合、無自性なるもの（＝非存在なる結果）が〔原因の〕目標 (uddeśya) とされること<sup>(46)</sup>はありえないから、如何なる〔結果〕に依って、原因が歩を進めることがあるだろうか。〔非存在な結果が〕種 (jāti) として存在するのなら、それ（＝種）は常住である故に、結果ではあり得ないから、再びまた、〔問われる。〕原因はいったい何に対して発動するのだろうか。

「種と個物とはある意味で無区別である」と言うなら、その場合、〔結果は種と区別されない〕個物として結果であることになるから、〔先に指摘された〕誤謬はそのまま持続する。そして、〔非存在な結果が〕決まった原因を把握することはないだろう。非存在性には違いがないから、砂からでも油が流れ出るはずである。

「原因はその能力が決まっている」と言うなら、どうして、そのことは確認されるのか。

「それ（原因）が存在するとき、〔結果が〕存在するから」と言うなら、それこそまさに詰問されている点である。どうして、畢竟無 (atyantāsat) は、それ（原因）が存在するとき、存在

<sup>(44)</sup> Rau: Für das Nicht-Sein gibt es keine bewirkende Ursache, weil es nicht unmittelbar wahrzunehmen ist. Was wird eine Ursache bei dem unmittelbar wahrgenommenen Sein bewirken. Houben: Because *abhāva* ‘non-existence or a non-existent thing’ is beyond specification, a cause cannot be effective (toward it); but what can a cause do to *bhāva* ‘existence of an existent thing’ that has specific designations? Iyer: Non-existence being intangible, cause cannot bring it about. Nor can cause do anything to what is already tangible. 李: [二元論者は存在から非存在への、そして非存在から存在への変化を実在的なものであると主張するが、] 非存在は、規定できないものであるから、原因は〔非存在に対して〕実現者とはなりえない。一方、規定されうるものである存在に対して、原因が何を成し得ようか。

李氏によれば、Houben氏は、バルトリハリは一元論の立場から二元論だけではなくて、言語活動一般における存在と非存在、すなわち分別知に現れる存在と非存在があるがままの存在と非存在ではないものとして否定するために、存在と非存在の間の因果関係を否定する、と理解する。[李 2006: p.58, ll.3-6] 参照。

<sup>(45)</sup> 服部氏は、「無は体性がないものであるから、〔それを〕成立せしめる因は存在しない。〔従って有が減して無になるという事は許されない。〕他方、体性をもつ〔ものとして既に存在している〕有には、因が〔更に〕何をなすであろうか。〔従って未生なる無が生じて有となるという事も容認され得ない。〕」と訳している。「体性がない」、「体性をもつ」という訳語の根拠が明らかではない。[服部 1961: p.92, ll.19-23] 参照。

<sup>(46)</sup> -syoddeśātva- [Iyer1963: p.167, l.6] を Houben氏の異読-syoddeśyatvā-に修正。Houben氏の異読には他に-syoddeśātva-, -syoddeśā-, -syāddeśātva-がある。[Houben1995: p.400, 脚注 858]

するのか、と。

「[そのように一般に] 理解されているから誤謬ではない」と言うなら、単なる世間の常識は (pratīti) それでいい。[しかし] 論理を伴わない因果関係の記述は、何の役に立とうか。かくして、[バルトリハリは次のように] 定説化するであろう。「未生無の諸存在自身の真実が明らかになる」(VP 3.3.81.) と。

もし「結果が原因の中に存在しているから、以上のような誤謬はない」と言うなら、

この場合も、すでに作られたものを [あらためて] 作ることはありえないから、原因は何もなさない。なぜなら、この場合、一方で、原因が適用され、他方で、新しいもの (apūrva) がなんら獲得されないのは、不合理である。

もし「結果の顕現が、原因によって、もたらされる」と言うなら、それ (顕現) も、それ (結果) と (1) 異なるか、(2) 異なるかないのいずれかであろう。

(1) [顕現と結果が] 異なる場合<sup>(7)</sup>、[顕現は] (1a) 存在であるか、(1b) 非存在であるかのいずれかであろう。

(1a) [顕現が既に] 存在する場合、先と同様に、[その] 原因というものが成立しないことになる。しかし、別の顕現がはたらくとすると、先と全く同じ問題が戻ってくる。そして、無限遡及になってしまう。

(1b) [顕現が先に] 存在しない場合、非存在 [である顕現] が生起することになってしまう。またそのように、[新しく生みだされる] 結果に対して、どんな敵意を持つのか。[敵意を持つ必要はないだろう。] また、顕現に対して原因がはたらいている (vyāpāra) から、[本来の] 結果は結果でなくなるであろう。また、[原因とも結果とも] 別な實在 [である顕現が] 生起する [と考える] 場合、そもそもどうしてそれ (顕現) の [生起が] あるのか。もしあれば、これ (結果) は、全く期待していないのに、出現することになるだろうが。

「それ (結果)<sup>(8)</sup>との [因果] 関係の顕現は、<sup>(9)</sup>原因から生じる」と言うなら、この場合、どのような生じさせられるものと生じさせるものの関係があるのか。<sup>(10)</sup> [顕現と結果の間に因果関係はあり得ない。]

(2) [顕現と結果が] 同じである場合も、顕現がそれ (結果) によって生じさせられるなら、それ (顕現) を対象として原因がはたらくことはないであろう。[原因ではなく、] 結果のみによって、それ (顕現) は生起するからである。<sup>(11)</sup> 同様に、結果の生起において、それ (顕現) を

<sup>(7)</sup> anyatve [Iyer1963: p.167, 1.18] ; tato anyatve [Houben1995: p.401, 脚注 865] は採らない。

<sup>(8)</sup> tatsaṃbandhā- [Iyer1963: p.168, 1.2] ; satsaṃbandhā- [Houben1995: p.402, 脚注 870] は採らない。

<sup>(9)</sup> -bhiviyakti-kāraṇāt [Iyer1963: p.168, 1.2] を -bhiviyaktiḥ kāraṇāt [Houben1995: p.402, 脚注 871] に修正。

<sup>(10)</sup> ayam janya- [Iyer1963: p.168, 1.3] ; ayam ajanya- [Houben1995: p.402, 脚注 872] は採らない。

<sup>(11)</sup> Houben 氏は「[結果ではなく、] 原因によってのみ」と理解する。kāraṇanenaivāsya jananāt [Houben1995: p.402, 脚注 873] は採らず、kāryeṇaiva tasyā jananāt [Iyer1963: p.168, 1.4] を採用する。

Houben 訳: If the manifestation is to be produced by that [cause which is the effect], there would be no causal function with regard to that [manifestation], for the [manifestation] can be produced by the causal only [and there

対象とする原因がはたらくこともないであろう。同様に、それ（結果）が非存在なものとして生起するとき、[因中有果論者である貴方が] 因中無果 [論] になってしまう。[既に] 存在するものが顕現するとしても、<sup>22)</sup>先と全く同じ問題が再びまた戻ってくる。

「顕現と結果の間には、扶助されるものと扶助するものの関係がある」と言うなら、何が、何を扶助するのか。そして、その（扶助）は、[扶助するもの・扶助されるものと] (1) 区別されるものか、あるいは、(2) 区別されないものか。

(1) 区別される場合、「そのの」という属格はどういう意味か。[扶助の扶助というように] 別の扶助が想定されても、先と全く同じ問題が問いただされるべきであり、無限遡及となる。

(2) 一方、区別されない場合、[顕現と結果の間には] 生じさせられるものと生じさせるものとの関係のみが帰結する。また、それについては、既に誤謬が指摘されている。顕現と結果が別でない場合、[原因である顕現と] 全く同じ（結果）が作られることになるから、因中無果論に依拠することになる。また、その場合、[因果関係は] あり得ないことが既に述べられているから、これは危険な道である。//62//

#### (解説)

本偈に関して、ディグナーガとバルトリハリはほぼ一致する。バルトリハリによれば、非存在は言表の対象でなく、原因によって生じるものではない。また、存在は言表されるが、原因によって生じるものではない。

ヘーラーラージャによれば、結果が原因から生じるとき、無自性な非存在な結果は生じない。非存在な結果が種ならば、種は常住・不生であるから、原因のはたらく余地はない。個物と種に区別がないなら、常に個物が結果として同じ状態にあるという過失がある。ある結果（個物）を生じさせる能力が決まっていると言っても、その能力の原因が必要となる。また、畢竟無は、原因がそれに対してはたらく対象にならず、原因が存在しても結果としてない。以上のようにヘーラーラージャは因果関係を否定し、さらに議論を続ける。

次に因中有果論が否定される。結果が原因の中にあれば、すでに結果は作られており、さらに原因が必要とはされないからである。

バルトリハリの立場は、顕現が、原因によって、結果にとってなされ、顕現と結果は同一でも別異（同一でない）でもないということである。

以下、まず、顕現と結果が同一でない場合が批判される。顕現と結果が同一でない場合、顕現は存在かあるいは非存在である。顕現が存在の場合、顕現が存在し結果が非存在であるから、原因はなく、顕現が存在するために、さらに別の顕現のはたらきが必要となり無限遡及の

---

is no separate cause, only something which is cause and effect at the same time]. 「顕現が、[結果である] その [原因] によって生み出されるべきであるならば、その [顕現] に関する原因の作用はないであろう。なぜなら、[顕現は] 原因のみによって生み出されるから、[また、同時に原因と結果である何かのみとしての別々の原因はない] からである」。

<sup>22)</sup> sato 'py [Iyer1963: p.168, L.5] ; sato hy [Houben1995: p.403, 脚注 874] は採らない。

過失になる。顕現が非存在の場合、存在という結果が生じることが必要となる。非存在な顕現に対して原因がはたらいでも結果は生じない。原因・結果と異なる顕現が生起するというのもおかしいことである。

顕現と結果が同一である場合、顕現が結果によって生じるとき、原因のはたらく余地はないが、同じものとしての顕現と結果の関係であり不合理である。顕現としての結果が非存在として生じるとき、原因は存在で結果としての顕現は非存在であるから因中無果論の過失になる。存在として顕現としての結果があるときも、原因は存在で因中有果の過失がある。

扶助するもの・扶助されるものの関係が結果と顕現の間にあれば、同じもの間における関係であるから、不合理である。扶助と扶助するもの・扶助されるものが別であれば、それにさらに別の扶助が想定されて、無限遡及となる。

文法学派にとって、顕現と結果の関係は、同一でもなく別異でもない第三の立場において成り立ち、ヘーラーラージャによれば、因果関係が否定されるという危険な立場となる。また、全体的な文脈から、ヘーラーラージャは世俗的にはヴァイシェシカ的因中無果論を支持しているようにも思われる。

## 12. 世俗的因果関係における存在・非存在は構想に過ぎない

(168.11) そして、以上のように、[存在と非存在とが] 結果であることが否定されたから、作られるものを対象とする未生無と已滅無も存在しない。故に、前に説かれたように、状態の区別によって存在と非存在が構想されると [バルトリハリは] 結論づける。<sup>(23)</sup>

**tasmāt sarvam abhāvo vā bhāvo vā sarvam iṣyate**

**na tv avasthāntaraṃ kiṃcid ekasmāt satyataḥ sthitam //63//**

それ故に、すべては非存在である、あるいはすべては存在である、と主張される。しかし、唯一の真実 (satya) とは異なる状態は、なんら存在しない。

<sup>(24)</sup>

<sup>(23)</sup> 第 61 偈参照。

<sup>(24)</sup> Rau: Daher postuliert man, entweder ist alles Nicht-Sein oder alles ist Sein. Es existiert aber kein von dem Einen Wahren verschiedener Zustand. Houben: Therefore, people consider either everything as *abhāva* 'non-existence', or everything as *bhāva* 'existence'. But no other state remains, than the one truth. Iyer: Therefore, everything is either existence or non-existence. There is no other state which proceeds from the one Reality. 李: それゆえ [、すなわち二元論者が主張する、存在から非存在への、そして非存在から存在への変化は真実には存在しないから]、[一元論の立場から] 一切は存在であるとか、或は一切は非存在であると認められる。しかし、[存在或は非存在であるはずの] 単一な真実在と異なる、いかなる状態も、存立することはない。

李氏によれば、ヘーラーラージャは、存在と非存在が相互依存の関係にあることが不二論の論拠であるとす。しかし、Houben 氏は、存在と非存在の相互依存関係は、存在と非存在は真には何の関係もないということと対立し、否定されるとする。そして、存在あるいは非存在の一元論が成り立つとする。[李 2006: p.58, 11.7-17] 参照。

de phyir thams cad dngos med dam // yang na thams cad dngos por ‘dod //  
gnas skabs gzhan du cung zad kyang // gcig las bden par gnas ma yin //三時の考察  
12//

それ故に、すべては非存在である、あるいはすべては存在である、と主張される。しかし、唯一のものとは異なる状態では、なんら真実には存在しない。<sup>25)</sup>

因果関係がないから、存在 (bhāva) が、[過去と未来の] 中間 (=現在) には生じている、もしくは顕現している<sup>26)</sup>が、前後の状態 (=未来と過去) には未だ生じていない、顕現していない (=未生無)、もしくは消滅の原因と結びつくことにより既に滅している (=已滅無) というのは、あり得ない。故に、<転変論> (pariṇāmadarśana) にもとづいて、存在と非存在が、[これらの] 状態を保有する単一の主体 (=アートマン) の、二つの真実な状態であるということはない。しかし、無明の発動を本質とする言語活動の状態においては、区分されない意識のみ (abhinnasaṃvinmātra) という真実の實在 (satya-tattva) が如実に<sup>27)</sup>顕現しないから、勝義としては、すべての言語的多元性 (prapañca) の集合は、非存在に他ならず、非勝義に他ならない。また、それ (非存在) は、形態がなく、何ものでもないから、存在と異なってはありえない。なぜなら、なんらかの形態がなんらか [の別の形態] から区別されるのであるが、区分されない真実在 (tattva) の非認識を本質とする、単なる区分 (bheda-mātra) が、空であるからである。

しかし、世俗的な形態としては、すべては存在を本質とする。[知の中に] 現れるものが実体であり、実体でなければ現れることはできないからである。なぜなら、諸存在は、現に知られるものとして、知に登場したものと、存在するのであり、さらに [知の] 外に [存在すると] 確定されることにより、存在するのである。だけど、およそこのような区分・区別・認識というものは、何ものでもないもの (=無) であり、無明である。しかし、それ (無明) には、区分された顕現 (prakāśa) が随伴しているから、明知が必ず存在している。かくして、「ブラフマンには区分がないが、明と無明とによって区別される」とブラフマカーンダ (Vṛtti on VP 1.1) において説かれている。//63//

### (解説)

本偈に関して、ディグナーガとパルトリハリは、元のサンスクリット原文は一致するようである。サンスクリットの理解の仕方の違いと、チベット語訳の解釈により、二様の理解がで

<sup>25)</sup> 服部氏は、「故に、「一切は無である、」或は「一切は有である、」と [諸学者によって] 考えられるが、[実は、有・無という限定を超えた] 一 [なる真実の存在] から別の如何なる状態も真実には存しないのである。」と訳している。筆者 (那須) の解釈と一致する。[服部 1961: p.92, ll.24-27] 参照。

<sup>26)</sup> ‘bhivvyakto [Iyer1963: p.168, l.15] ; ‘ nabhivvyakto [Houben1995: p.404, 脚注 877] は採らない。vāsan [Iyer1963: p.168, l.15] を vā san [Houben1995: p.404, 脚注 877] に修正。

<sup>27)</sup> yathārtham [Iyer1963: p.168, l.18] ; yathātattvam [Houben1995: p.404, 脚注 880] は採らない。

きる。

結果がないから、未生無を原因とする結果としての存在も、存在を原因とする結果としての已滅無もない。

ヘーラーラージャによれば、状態の区別によって、存在と非存在の区別の構想がある。前後の状態において、存在が生起せず、あるいは顕現せず、非存在があり、真ん中の状態において、存在が生起し、あるいは顕現し、非存在がないのは、無明の発動に伴う真理の不如実な顕現である。また、ヘーラーラージャは、非存在も認識される限りは、存在と区別されず、世俗的な形態としてのすべては存在であると言う。真の非存在は、真実在の非認識を本質とし、形態がなく何ものでなく、空であるからである。彼によれば、バルトリハリにとって、真実はブラフマンのみであるが。明と無明によって、つまり何らかの知識によって区別されるのである。

### 13. 存在論者・非存在論者の対立と両者への批判

(169.8) そして、このように、すべてのものは世俗有であるから、それに関して論者たちが持つ様々な理論的構想は、増上慢に過ぎない。したがって、[バルトリハリは、次のように] 言う。

**tasmān nābhāvam icchanti ye loke bhāvavādinaḥ /**

**abhāvavādino vāpi na bhāvaṃ tattvalakṣaṇam //64//**

それ故に、世間において、存在論者たちは、非存在 [が真実を特徴とする] は認めない。あるいはまた、非存在論者たちは、存在が真実を特徴とするとは認めない。<sup>28)</sup>

存在の生・滅とは、[それが] 顕現したり、隠伏したりするに過ぎないと説く、存在論者たちは、最高の聖仙である。彼ら（存在論者）にとって、非存在と呼ばれるものが、存在とは別に決して何かあるわけではない。他ならぬ存在が、[その] 前後の状態において、非存在と呼

<sup>28)</sup> Rau: Deswegen leugnen die, die in der Welt das Sein verteidigen, das Nicht-Sein, oder die das Nicht-Sein verteidigen das Sein als Kennzeichen für Realität. Houben: Therefore, those who propound existence in this world, do not acknowledge non-existence; and those who propound non-existence, do not [acknowledge] existence as something real. Iyer: Those who believe in a positive reality do not accept non-existence and those who believe in non-existence only do not accept any positive entity. 李: それゆえ [、すなわち一元論者である存在論者・非存在論者にとって、存在或は非存在と異なるいかなる状態も認められないから]、世間において、存在論者たちは非存在を真実を特徴とするものとして認めない。また、非存在論者たちも、存在を真実を特徴とするものとして認めない。

李氏によれば、ヘーラーラージャによって、存在論者はサーンキヤ学派に、非存在論者は中観学派に同定される。前に否定された二元論者は、存在と非存在を共に実在と考え、両者の実在としての区別の根拠を実在としての因果関係に求めるが、ここでの「存在論者・非存在論者」は存在と非存在のいずれか一方を実在と考え、必然的に両者の区別の根拠を世俗的レベルにおいてのみ成立する実在性を欠くものと見なし、区別の根拠を世俗的レベルにおける効果的作用の有無に求める。[李 2006: p.55, ll.11-19] 参照。

ばれるからである。すなわち、粘土の状態が壺の未生無であり、破片の状態が〔壺の〕已滅無である、と言われるべきである。

一方、「この世界はすべて空である」という非存在論者たちにとって、非存在が勝義的なものであり、〔それとは別に〕決して何かあるわけではない。故に、彼らは存在が真実を特徴とするもの、勝義を本質とするものとは認めない。彼らはそのように話すけれど、言語活動においては、存在と非存在の区別が効果的作用を為すか、為さないかを特徴とすることを<sup>(29)</sup>否定しない。そして、それ故に、世俗的にはすべてのものは等しく妥当するから、これ（世俗有）に対する執着は捨てられるべきである。//64//

#### （解説）

バルトリハリによれば、世間において存在論者は非存在を真実と認めず、非存在論者は存在を真実と認めない。

ヘーラーラージャによれば、存在論者は非存在も存在の一様態であるとする。非存在論者にとっては、非存在は勝義のものであり、何も存在しない。そのような場合、人々は言語活動の中で、効果的作用の有無によって、存在と非存在を区別するが、世俗的には存在と非存在は同等の価値を持ち、執着されるべきものではない。<sup>(30)</sup>

#### 14. 一切の不二性と構想による区別

(170.1) 非存在が否定されるとすると、その場合、存在と非存在の区別の根拠がなくなるから、〔バルトリハリは次のように〕言う。

**advaye caiva sarvasmin svabhāvād ekalakṣaṇe /  
parikalpeṣu maryādā vicitraivopalabhyate<sup>(31)</sup> //65//**

また、この不二 (advaya) なる一切は、自性として特徴が一であるにもかかわらず、〔その〕諸々の構想においては、種々の限定 (maryādā) が認識される。

<sup>(32)</sup>

<sup>(29)</sup> bhāvābhāvabhedam arthakriyākaraṇākaraṇanimittaṃ [Iyer1963: p.169, ll.16-17]; bhāvābhāvabhedāḥ nimittam eva arthakriyākaraṇākaraṇayor , or bhāvābhāvabhedasya nimittam arthakriyākaraṇākaraṇe eva [Houben1995: p.406, 脚注 889] は採らない。

<sup>(30)</sup> 李氏によれば、存在論者と非存在論者は、現象界の背後に単一な実在がある点で不二論と共通点を持つ。しかし、ヘーラーラージャによれば、彼らは世俗的にのみ存在性が認められる存在あるいは非存在を真実と見なす点で、不二論者とは違って、世俗的なレベルの存在に執着するものと理解されなければならない。[李 2006: p.55, 1.20-p.56, 1.3] 参照。

<sup>(31)</sup> vicitraivopalabhyate [Iyer1963: p.170, 1.3] ; vicitreṣūpalabhyate [Houben1995: p.406, 脚注 891] は採らない。Houben氏によれば、ヘーラーラージャの注釈の解釈に従えば、この異読のように vicitreṣu として、palikalpiteṣu にかかるといい。しかし、私はこの解釈を採用しなかった。

<sup>(32)</sup> Rau: Und in der gesamten Nicht-Zweiheit, die von Natur nur ein Kennzeichen hat, findet man eine vielfältige Ordnung bei den angenommenen Dingen. Houben: And in the conceptualizations regarding this non-dual universe,

**gnyis med nyid kyang thams cad ‘dir // rang gi ngo bos mtshan nyid gcig //**  
**kun tu brtags kyi tha snyad kyis // rnam pa sna tshogs<sup>(33)</sup> nyid du dmigs //**三時の考  
 察 13//

また、この世において、不二なる一切は、自性として特徴が一であるが、[そ  
 の] 諸々の構想によって、種々の様相が認識される。<sup>(34)</sup>

現に知覚されている個物の集合である一切は、普遍の浸透 (sāmānyasamāveśa) によってでは  
 なくて、自性として、すなわち、勝義として、一を自性とする、すなわち、[唯一の真実在であ  
 る] ブラフマンよりなるにもかかわらず、[それに関する] 種々の概念的構想 (vikalpa) におい  
 ては、<sup>(35)</sup>存在論者と非存在論者の多様性の故に、無始時來の限定能力 (anādinīyatīśakti) によっ  
 て<sup>(36)</sup>限定されている、この限定 (maryādā)、すなわち区別された状態 (vyavasthā) は、無明の故  
 に、多様なものとして、認識される。たとい実質的な区別がなくても、この無明を原因とする  
 区別は、言語活動において、便宜的に認められている。故に、よく考察されない限りにおいて  
 成立する [区別] であると知られるべきである、という意味である。//65//

#### (解説)

本偈に関して、ディグナーガとバルトリハリはほぼ一致する。バルトリハリは、すべては不  
 二であり自性は単一であるが、構想によって種々性があるという。ヘーラーラージャによれ  
 ば、存在・非存在の区別の根拠は無始の無明による言語活動である。

#### 15. 四つの非存在・三つの時制・存在非存在の区別は構想の産物である

(170.9) しかし、真実には、この存在と非存在の区別はない、ということを経例によって [バ  
 ルトリハリ] は解説する。

**catasro hi<sup>(37)</sup> yathāvasthā nirupākhye prakalpitāḥ /**  
**evaṃ dvaividhyam apy etad bhāvābhāvavyapāśrayam //66//**  
 実に、不可言なもの (=非存在) について [未生・已滅・畢竟・交互の]  
 四つの状態が構想されるのと同様に、この存在・非存在にもとづく二種性

which is one according to its own nature, a valid delimitation is perceived. Iyer: While all this visible world is naturally one, there is an extraordinary order in this multiplicity.

<sup>(33)</sup> shogs [Frauwallner1959: p.148, l.15] を tshogs に修正。

<sup>(34)</sup> 服部氏は、「そして、すべては無二 (advaya) であり、本質的に一相 (ekalakṣaṇa) であるのに、主観的構想の上  
 に [有・無等の] 限定が様々に認められるのである。」と訳している。筆者の解釈とほぼ一致する。[服部 1961:  
 p.92, l.28-p.93, l.2] 参照。筆者は rnam pa を様相と直訳した。

<sup>(35)</sup> vicitreṣu vikalpeṣu [Iyer: p.170, l.5] ; citreṣu vikalpeṣu, vicitreṣu vikalpe, vinidīṣeṣu vikalpeṣu [Houben1995:  
 p.407, 脚注 894] は採らない。

<sup>(36)</sup> -niyati- [Iyer1963: p.170, l.6] ; -niyata-, -yadi- [Houben1995: p.407, 脚注 895] は採らない。

<sup>(37)</sup> ‘pi [Frauwallner1959: p.148, l.31] を hi [Iyer1963: p.170, l.10] に修正。

も「構想されるのである」。<sup>(38)</sup>

**gnas skabs bzhi yang ji ltar ni // rang bzhin med la rab tu brtags //**

**de ltar gsum dmigs pa yang de // dngos dang dngos med la brten yin //三時の考察**

**14//**

実に、無自性なものについて、四つの状態が構想されるのと同様に、かの  
[過去・現在・未来という] 三つの認識対象も、存在と非存在にもついで  
「構想される」。<sup>(39)</sup>

無形態なものに形態の区別は不合理であるから、「未生」と「已滅」と「畢竟」と「交互」とを特徴とする添性によって、非存在に四つの区別が構想される。まったく同様に、存在と非存在を特徴とする区別も構想に過ぎないと理解されるべきである、という意味である。外的<sup>(40)</sup> 感官の対象領域における効果的作用を添性とするブラフマンの部分は、存在として構想されるが、外的効果的作用の欠如を自性とする「部分」は、非存在である、というのが「世間的」約束事である。//66//<sup>(41)</sup>

#### (解説)

バルトリハリによれば、ヴァイシェーシカ学派の四つの非存在の理論も、構想の産物に過ぎず不合理である。そのように、存在と非存在の区別も、効果的作用の有無による構想の産物である。ディグナーガは、存在と非存在に基づいて、過去（非存在）・現在（存在）・未来（非存在）の区別が構想されると、偈を作り替えている。

### 16. 非存在の実在性の否定

(170.16) しかし、すべての言語活動を超越している存在と非存在は、実際には自己の本質 (ātmatattva) を明らかにしないので、[バルトリハリは、次のように] 言う。

**avirodhī virodhī vā sann asan vāpi yuktitaḥ<sup>(42)</sup> /**

<sup>(38)</sup> Rau: Wie ja in dem nicht unmittelbar Wahrzunehmenden vier Zustände angenommen werden, so beruht auch diese Zweifaltigkeit auf Sein und Nicht-Sein. Houben: Just as four states are conceptualized in what is inexplicable (i.e. in non-existence), in the same way this twofoldness based upon existence and non-existence [is conceptualized]. Iyer: Just as four states are postulated in what is intangible (*nirupākhya*), in the same way is this twofold division into existence and non-existence postulated.

<sup>(39)</sup> 服部氏は、「[ヴァイシェーシカが説く如き無の] 四種の状態も、体性のないところに構想されたものである。同様にかの [過去・現在・未来という] 三 [時] の認識も、有・無 [という限定] に依存しているのである。」と訳している。dmigs pa の解釈が異なる以外は、筆者と解釈は一致する。[服部 1961: p.93, ll.3-6] 参照。

<sup>(40)</sup> bahar- [Iyer 1963: p.170, l.14] を bahir- に修正。

<sup>(41)</sup> Houben 氏によれば、この四つの非存在は、ヴァイシェーシカ学派の理論である。[Houben 1995: p.289, ll.2-9] 参照。

<sup>(42)</sup> tattvataḥ [Frauwallner 1959: p.149, l.20] を yuktitaḥ [Iyer 1963: p.170, l.17] に修正。

**kramavān akramo vāpi nābhāva<sup>(43)</sup> upapadyate //67//**

存在は、[存在と] 矛盾するにせよ、しないにせよ、存在するにせよ、しないにせよ、順次性があるにせよ、ないにせよ、[いずれにせよ] 論理的に妥当しない。<sup>(44)</sup>

**mi ‘gal ba dang ‘gal ba ‘am // yod dang med pa ‘ang de nyid min //****rim dang rim pa med pa yang // dngos dang dngos med la dmigs min //三時の考察  
15//**

無矛盾と矛盾にせよ、有と無にせよ、真実ではない。順次性と非順次性も存在と非存在には認められない。<sup>(45)</sup>

存在には形態がないから、存在と矛盾することも、矛盾しないことも、論理的に適合しない。なぜなら、非存在は、存在を完全に破壊しないし、援助もしないからである。もしそんなことをするとすれば、それ（非存在）は、順次に[存在と] 矛盾したり、矛盾しなかったりすることになるだろう。

存在するものは非存在性とは結びつかないから、そして、[自] 体を得た (labdharūpa) (=生じた) もの、卓越性 (atīśaya) と結びつかないから、非存在が存在するというのは自己矛盾である。それ（非存在）は、まさにその性質 (=非存在性) の故に、[存在とは] 別のものであるが、[非存在の] 存在と同様に、その [非存在の] 非存在も [論理的に] 妥当しない。なぜなら、そうすると、[非存在が] 存在するということになってしまうからである。

存在の属性である順次性も非存在には不合理である。なぜなら、存在は断絶し得ないから、非存在の<sup>(46)</sup> 順次性は、それ（存在）に依存するが、<sup>(47)</sup> 別の非存在に依存することはない。それ（非存在）は成立していないからであり、無形態なもの (=非存在) には区別がないからである。非順次性 (=同時性) も同様である。同時性は、別の対象 (存在) に依存するから、それ（非存在）には存在しない。[非存在が] 他のもの (存在) と同時であることはないから。それ

<sup>(43)</sup> 'bhāvo na bhāva [Frauwallner1959: p.148, 1.21] を vāpi nābhāva [Iyer1963: p.170, 1.18] に修正。

<sup>(44)</sup> Rau: Nicht-Sein kann logischerweise (yuktiṭaḥ) [dem Sein] weder nicht-entgegengesetzt noch entgegengesetzt, weder existent noch nicht-existent, weder mit Reihenfolge noch ohne Reihenfolge sein. Houben: *Abhāva* 'non-existence', as either opposed or non-opposed, existent or non-existent, having sequence or sequenceless, cannot be accounted for with logic. Iyer: Non-existence can rationally be neither opposed nor non-opposed (to existence) can be neither existent nor non-existent, neither have sequence nor not have it.

<sup>(45)</sup> 服部氏は、[若し無が体性をもつものと仮定すれば、斯かる] 無は、[それと] 無矛盾なる或は矛盾する、また真に現存する或は現存せぬ、また [それと] 前後関係をもつ或は前後関係をもたぬ有であることはあり得ない。」と訳している。de nyid min の係りかたが筆者と異なる。「無は・・・有である・・・」と服部氏は訳しているが、dang があるのだから有と無と訳すべきであろう。服部氏は [Frauwallner1959] の『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。[服部 1961:p.93, 11.7-10] 参照。

<sup>(46)</sup> bhāvasya [Iyer: p.171, 1.5] を 'bhāvasya に修正。

<sup>(47)</sup> aśakyatvād hi tadapekṣo [Iyer1963: p.171, 1.5] , aśakyatvād dhi na tadapekṣo, -dhīna, śakyatvāddhitayadapekṣo [Houben1995: p.408, 脚注 903] を aśakyatvād dhi tadapekṣo に修正。

故に、[非存在は] 論理的に妥当しない。//67//

(解説)

本偈に関して、ディグナーガとバルトリハリはほぼ一致する。バルトリハリが非存在とするところをディグナーガは存在と非存在としている。ディグナーガが存在が認められないとするところは、存在も無自性であるということであろう。

ヘーラーラージャは、非存在に関して、バルトリハリに従って、矛盾・無矛盾の場合と、存在・非存在の場合と、順次性・非順次性の場合に関して検討する。

まず、非存在は空虚なものであり、非存在が存在に対して何らの作用も及ぼすことはなく、存在に対する破壊や援助という矛盾したはたらきや無矛盾なはたらき自体があり得ない。また、同様に、非存在は空虚なものであり、存在するということが自己矛盾である。そして、非存在の非存在は存在ということになってしまい、これも非存在に関して言及していることになり得なくなってしまう。

順次性は存在の属性であり、空虚な非存在にはあり得ない。非存在は無形態であり、成立しない。よって、非存在には区別がないから順次性はない。また、非存在は過去・未来として、現在の存在と別の時間にあり、無形態であるから、存在と同時に依存し合うことはできず、存在との同時性(=非順次性)も認められない。よって、非存在の実在性は否定される。

## 17. 存在の実在性の否定

(171.8) かくして、非存在は以上のような属性を有するから、

**avirodhī virodhī vā sann asann api tattvataḥ /  
kramavān akramo vāpi tena bhāvo na vidyate**<sup>(48)</sup> //68//

したがって、存在は、[非存在と] 矛盾するにせよ、しないにせよ、存在するにせよ、しないにせよ、順次性があるにせよ、ないにせよ、[いずれにせよ] 真実には存在しない。<sup>(49)</sup>

**mi ‘gal ba dang ‘gal ba dang // yod dang med pa ‘ang de nyid min //  
rim dang rim pa med pa yang // des ni dngos po mi dmigs so //三時の考察 16//**  
それゆえ、[存在は、非存在と] 矛盾するにせよ、しないにせよ、存在するにせよ、しないにせよ、真実ではない。順次性があるにせよ、ないにせよ、

<sup>(48)</sup> tena bhāvo na vidyate [Iyer1963: p.171, l.10] ; nābhāva upapadyate [Frauwallner1959: p.149, l.23] は採らない。

<sup>(49)</sup> Rau: Deswegen gibt es in Wahrheit (*tattvataḥ*) kein Sein, das [dem Nicht-Sein] nicht-entgegenesetzt oder entgegengesetzt, existent oder nicht-existent, mit Reihenfolge oder ohne Reihenfolge wäre. Houben: There is, therefore, in reality no *bhāva* ‘existence’, as either opposed or non-opposed, existent or non-existent, having sequence or sequenceless. Iyer: Existence which is opposed or otherwise, existent or non-existent, sequenceful or sequenceless, does not, therefore exist.

存在は認識されない。<sup>50</sup>

非存在は、以上のように〔論理的に〕妥当しないから、存在も同様に勝義としては妥当しない。なぜならば、存在は〔非存在によって〕断絶されないし、超越されないから、非存在との矛盾も無矛盾も、不合理である。同様に、〔存在の〕順次性も、無順次性も、〔不合理である〕。

あるいは、もし存在は別の存在と矛盾する等と考えられるなら、<sup>51</sup>その場合も、それ自身で断絶されることも、超越されることもないものが、何かによって、断絶されたり援助されたりすることはできないから、それ（＝存在と別の存在との間の矛盾）は論理的に妥当しない。〔ある存在と別の存在の間の〕順次性と非順次性も、〔両者に〕区別がないから、勝義的なものではない。

ある特定の効果的作用の原因である<sup>52</sup>存在性も、他の効果的作用をなさないから、真実には確立されない。〔存在性の根拠である〕存在一般 (sattā) との結合は知覚されないから、〔存在性は〕それ（効果的作用）の原因ではない。非存在性も、顕現するから、勝義的なものではない。<sup>53</sup>

このように、すべての言語活動は概念的構想によって形成される。それ故、存在と非存在もそのように認識されるべきである。概念的構想は無明の能力であるが、それは〔究極的存在であるブラフマンと〕同一であるとも、別異であるとも表現され得ない、とブラフマカーンダで確定されている。<sup>54</sup>//68//

## (解説)

本偈に関して、ディグナーガとバルトリハリはほぼ一致する。

非存在と同様に存在の実在性も三つの観点からバルトリハリによって否定される。

ヘーラーラージャによれば、存在は断絶せず、超越されず、空虚な非存在とは矛盾しないし、何らかの実在としての非存在と矛盾するなら、断絶性があり、存在の実在性が否定される。よって、順次性があっても、存在のみでは存在は定義できず、順次性がなければ存在の実

<sup>50</sup> 服部氏は、「[また斯かるものとしての無は、それと] 無矛盾なる或は矛盾する、また真に現存する或は現存せぬ、また [それと] 前後関係をもつ或は前後関係をもたぬ [他の] 無であることもあり得ない。[斯くて、無と有、或は一の無と他の無との間には何らの関係も成り立たず、未生無、それより生じた有、その滅した已滅無、即ち、過去、現在、未来の三時は成り立たないのである。]」と訳している。[Frauwallner1959] の『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。[服部 1961: p.93, ll.11-16] 参照。

<sup>51</sup> -tvāḍiti cintyate [Iyer1963: p.171, l.13] を-tvāḍi cintyate に修正。

<sup>52</sup> -ārthakriyānimitam [Iyer1963: p.171, l.15] を-arthakriyānimitam に修正。

<sup>53</sup> sattāsambandhasya cānupalabdher na tannimitam pratibhāsanāc cāsattvam apy apāramārthikam [Iyer1963: p.171, ll.16-17] ; sattāsambandhasya cānupalabdhes tannimitam pratibhāsanāc cāsattvam apy apāramārthikam [Houben1995: pp.409-410, 脚注 907] は採らない。

<sup>54</sup> Cf. Vṛtti 1.1 (VP 1: 9.13) に関係する節が引かれている。: mūrtikriyāvivartau avidyāśaktipravṛttimātram / tau vidyātmani tattvānyatvābhyām anākhyeyau / etad dhi avidyāyā avidyātvam /

さらに Vṛtti 1.4 も参照。:ekasya hi brahmaṇas tattvānyatvābhyām sattvāsattvābhyām cāniruktāvirodhiśaktyupagrāhyasya. [Houben1995: p.410, 脚注 910]

在性が否定される。また存在は他の存在によって矛盾し破壊されることはない。存在のみの世界においては、諸存在相互に区別はないから、順次性・非順次性は勝義として認められない。また、存在の存在性も、特定の効果的作用の有無の原因であるから、実在しない。存在性と存在の結合の知覚もなく、効果的作用の原因としての存在性もない。最後に、存在・非存在は無明による概念的構想の産物であり、同一性・別異性を超えているとされる。

### 18. 非存在にも存在にも三時の区別はあり得ない

(172.1) 時を原因とする区別も、この場合、勝義的ではない。したがって、[バルトリハリは、次のように] 述べる。

**abhāve triṣu kāleṣu na bhedasyāsti sambhavaḥ /**

**tasminn asati bhāve ‘pi traikālyam nāvatiṣṭhate //69//**

非存在において、三時についての区別はありえない。もし、それ（非存在における三時の区別）がなければ、存在においても、三時は存在しない。<sup>55)</sup>

**dngos po med pas dus gsum la // tha dad srid pa ma yin no //**

**de lta bas na dngos po yang // dus gsum du ni rigs ma yin //三時の考察 17//**

非存在の故に、[非存在に] 三時の区別はありえない。したがって、存在も、三時において不合理である。<sup>56)</sup>

「三時について」とは、三時を原因とする区別は、非存在を対象としては、存在しない。すなわち、非存在には形態がないから、まず、現在[時]によって作られる限定 (pariccheda) はない。それ（現時の限定）がないから、それに観待する (apekṣa) 過去・未来時の結合も実在しない。

また同様に、存在にも、非存在に観待する三時はないすなわち、未来性は未生無を依り所とし、過去性は已滅無に依存する。したがって、未生無と已滅無の区別がないから、それ（二種の無の区別）は不合理である。それら（二種の無の区別）がないから、現在性もない。また、存在には、前後の限界 (koṭi) がないから、自立的に (svāpekṣa) 三時の合理性はない。しかし、存在について、サーンキヤ学派によると、前後の限界に関する存在の単一性こそが、無区別な

<sup>55)</sup> Rau: Beim Nicht-Sein gibt es keine Möglichkeit für einen Unterschied in den drei Zeiten. Wenn [sich] das im Nicht-Sein [so verhält], gibt es auch im Sein die Dreizeit [Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft] nicht. Houben: In non-existence no division into three times (past, future, and present) is possible. If it is not there, [this] threefold time is not found in existence either. Iyer: There cannot be any division within non-existence on the basis of the three divisions of time and, if that is not possible, there cannot be triple time for existence either.

<sup>56)</sup> 服部氏は、「三時が無いときには、[その三時の区別に対応して考えられる無の] 区別もあり得ない。其[の無の区別]がないときには、有の上にも三時は存しない。」と訳している。dngos po med pas dus gsum la の訳が筆者と異なる。その他は、『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。[服部 1961: p.93, ll.17-19] 参照。

本質を有する。故に、再びまた、[存在に] 三時は結合しない。[存在の] 諸状態は、それ（存在）と区別されないから、それら（諸状態）にも、それ（三時）はない。あるいは、区別されても、それらの「諸状態」を有する存在には、時の区別は構想されえ<sup>57)</sup>ない。故に、[三時の] 区別は真実ではない。//69//

### (解説)

本偈に関して、ディグナーガとバルトリハリはほぼ一致する。

バルトリハリは、非存在に三時の区別がないから、存在にも三時の区別はないという。

ヘーラーラージャによれば、非存在には形態がないから、非存在に現在時に作られたものとしての現在という限定はない。よって、現在の限定に観待／依存する、前後の過去・未来の実在するものとしての非存在もない。

同様に、存在にも三時はない。存在にとって、未来性は未生無に観待／依存し、過去性は已滅無に観待／依存する。それら二無の区別はあり得ず、その間の区別は実在せず、間の現在性もない。この場合、一切が非存在となる。サーンキヤ学派にとっては、存在は常に存在し続けるから、以上のように考えずに、一切は三時性の区別のない存在のみとなる。存在に属する存在の諸状態も存在と区別されない場合、存在と同様に三時はなく、区別される場合、存在は諸状態と別であるから存在には諸状態の多様性にかかわらず三時はない。多様性のある諸状態は虚妄であると理解できるであろう。

## 19. 存在が非存在になることはなく、一切は存在のみ

(172.12) 存在とは、存在するところのものである。非存在とは、存在でないものである、というこれら二つ（存在と非存在）の定義は妥当しない、ということをも「バルトリハリは、次のように」述べる。

**ātmatattvaparit̄yāgaḥ parato nopapadyate /**

**ātmatattvan tu parataḥ svato vā nopakalpate //70//**

他によって自己の本質を捨てることはありえない。しかし、他によっても

自によっても、自己の本質「が成立すること」は妥当しない。<sup>58)</sup>

**bdag gi de nyid dor nas ni // gzhan las rigs pa ma yin no //**

<sup>57)</sup> kalpaitum [Iyer1963: p.172, l.11] を kalpayitum に修正。

<sup>58)</sup> Rau: Ein Aufgeben des eigenen Wesens aufgrund äußerer Einwirkung ist unmöglich. Eigenes Wesen aber kommt weder aufgrund äußerer Einwirkung noch von selbst zustande. Houben: Abandoning *ātmatattva* 'real individuality' on account of some external factor cannot be accounted for, and *ātmatattva* 'real individuality' on account of an external factor or from itself, cannot be logically accounted for. Iyer: Abandoning one's own essence due to something external is not possible, nor is it possible to maintain that one's own essence depends upon oneself or something external.

**bdag gi de nyid gzhan las dang // rang las kyang ni mi rigs so //三時の考察 18//**

他によって自己の本質を捨てることは不合理である。しかし、他によっても自によっても、自己の本質 [が成立すること] は不合理である。<sup>(59)</sup>

現に有る存在が、[何らかの] 原因によって滅することはありえない。無形態なものが原因の力によって現に生み出されつつある時、滅は形態を有するものになるから、存在と関係して、前と同様に、<sup>(60)</sup>それ(滅)の認識 (upalabdhi) が<sup>(61)</sup>あろう。それ故にそれ(滅)の滅があるなら、その場合も、まったく同様に [滅が形態を有し、認識される] というように、無限遡及になるから、また、存在すること (bhavana) を自性とするものは非存在と矛盾するから、自己によっても滅は存在しない。故に、非存在という語の表示対象は何ら残存しない。すでに実在する存在として完成しているものが [何らかの] 原因によって存在すること (bhavana) もありえない。自己によっても、存在しているものが存在することと結びつかない。存在することという性質を持たないものが存在であることは矛盾する。故に、存在という語の表示対象も何らない。//70//

**(解説)**

本偈に関して、ディグナーガとバルトリハリはほぼ一致する。

バルトリハリは、存在と非存在は定義できないとする。つまり、存在の自己本質を捨てることは、他の非存在によってあり得ないし、存在の自己本質が他の非存在や自の存在によって成立することもない。

ヘーラーラージャによれば、存在は原因によって非存在という滅にはならない。滅は無形態であり、存在に対して作用を及ぼさないし、滅が形態を有するなら、真の無形態な滅になるために、さらに滅の滅が必要となり、その滅も形態を有するなら、さらにその滅が必要となり、無限遡及の過失になる。<sup>(62)</sup>また、存在が自己によって、非存在になることもない。存在が自分自身にはたらくことはあり得ず、存在と矛盾する非存在になることは、あり得ないからである。よって、あるのは存在のみであり、真の非存在は無形態ならば、非存在という語のどんな表示対象もない。

存在はすでに完成しているから、存在性と結びつく必要はない。一切が存在だけなら、存在と、存在を表示対象とする語との区別もないから、存在という語もその表示対象も独立してあり得ない。存在という語は、存在性も非存在性も表示することはない。存在には存在性もそれ

<sup>(59)</sup> 服部氏は、「自己の本質 (ātmatattva) を棄却することは他 [なる因] によつてはあり得ない。然しまた、[既に在る] 自己の本質は他からも或は自体からも [新たに] 成立しない。」と訳している。『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。[服部 1961: p.93, ll.20-22] 参照。

<sup>(60)</sup> Houben 氏によると、VP3.3.60-62, 67-68 とその註釈の内容を指しているらしい。

<sup>(61)</sup> tarayopalabdhīḥ [Iyer1963: p.172, l.16] を tasyopalabdhīḥ に修正。

<sup>(62)</sup> 仏教徒の経量部の議論に類似している。[那須 2009: p.41, l.4-p.42, l.8]

と矛盾する何らかの別の存在性としての非存在性もあり得ないからである。一切は単一なる存在のみなのである。

## 20. 存在と非存在の不一不異の関係と、それからの超越

(173.1) また、以上のものであっても、存在と非存在は、実際には同一のものではない。したがって [バルトリハリは次のように] 述べる。

**tattve virodho<sup>63</sup> nānātva upakāro na kaścana /  
tattvānyatvaparityāge vyavahāro nivartate //71//**

[存在と非存在が] 同一であるとき、矛盾がある。[存在と非存在が] 別異であるとき、いかなる扶助 (upakāra) も存在しない。同一性と別異性が捨て去られるとき、言語活動は止まる。<sup>64</sup>

**‘gal ba sna tshogs kyang de nyid // phan pa ‘ga’ yang yod ma yin //**

**de nyid gzhan nyid yongs bor ba’i // tha snyad la ni ‘jug pa med //三時の考察 19//**

[存在と非存在が] 同一であるとき、矛盾がある。[存在と非存在が] 別異であるときも、いかなる扶助も存在しない。同一性と別異性が捨て去られたものの言語活動には生起がない。<sup>65</sup>

肯定と否定が同一であることは矛盾している。しかし、別異であるとき、存在と非存在とは、相互依存 (parasparāpekṣā) の形で助けあうものではないから、言語活動は起こらないであろう。甲と甲でないもの以外の形で (tadatadvyatirekeṇa) 概念的に構想することはありえない。第三の集合はないから。故に、世界は、その真実 (tattva) がすべての言語活動を超越しているが、<sup>66</sup>存在と非存在等の形で現に顕現し、世俗的なもの (sāmvṛta) として、考察されない限り成立している (avicāritasiddha)、ということが確立された。//71//

### (解説)

<sup>63</sup> virodhe [Iyer1963: p.173, 1.2] を virodho [Rau1977: p.125, 1.1] に修正。

<sup>64</sup> Rau: Bei Identität (*tattva*) [von Sein und Nicht-Sein] ist Widerspruch; bei Verschiedenheit keine [gegenseitige] Hilfeleistung; bei Aufgabe von Identität und Verschiedenheit hört [jeder] Sprachverkehr auf. Houben: If they are identical there is contradiction, and if they are different, there can be no service [to each other]; if their identity and difference are both abandoned, all verbal usage ceases. Iyer: There is contradiction in identity (between existence and non-existence) and if they are different, they cannot render service (to each other). If both are abandoned, all usage would cease.

<sup>65</sup> 服部氏は、「[無と有と] 同一であるとなすときは、[そこには] 矛盾がある。[無が有と] 相異るときには、[両者は互に他の存立に] 何のたすけともならない。同一なることをも相異ることをも否定するときは、[有・無という限定に基いてある] 総ての実用活動は止滅する。」と訳している。筆者の解釈と一致する。[服部 1961: p.93, ll.23-26] 参照。

<sup>66</sup> sarvavyavahārāṭītatvaṃ [Iyer1963: p.173, 1.6] , sarvavyavahārāṭītatvaṃ , sarvavyavahārāṭītaṃ [Houben1995: p.412, 脚注 921] を sarvavyavahārāṭītatvaṃ に修正。

本偈に関して、ディグナーガとバルトリハリはほぼ一致する。

バルトリハリは、すべての論理空間を二分する、存在と非存在は、矛盾するから同一でなく、別異であれば相互扶助関係はない、と言う。不一不異を超越するとき、言語活動は止まる。

ヘーラーラージャによれば、この存在と非存在の同一性の想定に伴う矛盾は、肯定と否定の矛盾であると理解される。また、存在と非存在が全く別異であれば、相互依存関係もなく、両者の関係にもとづく構想はあり得ない。しかし、世間では、存在・非存在等の形で現に顕現している限り、世俗的なものとして、考察なく両者が何等かのものとして成立しうる。

## 21. 勝義とは「無明による同一性と別異性の区別」から超越した無区別である

(173.8) しかし、ここでは、これが勝義 (paramārtha) であると [バルトリハリは次のように] 述べる。

**yatra draṣṭā ca dr̥śyaṃ ca darśanaṃ cāvikalpitaṃ<sup>67)</sup> /  
tasyaivārthasya satyatvaṃ śrītās trayantavedinaḥ //72//**

三つのものの究極 (trayanta) [=ヴェーダーンタ] を知る者達は、それに関して見る者と見られる対象と見る手段とが [別々に] 構想されないもの [／意味] (artha) のみが真実 (satya) であることに依拠する。<sup>68)</sup>

概念的構想によって形成される客観・主観等の多様な現象 (grāhyagrāhakādīprapañca) は真実ではないから、真実 (satya) であるのは、すべての多様な現象を超越し、その真実 (tattva) が言葉や思考を超越し、無分別、無始無終、最高のブラフマンであると、ブラフマンを知る者 (brahmavid) 達は言う。「三つのもの」とは、リグ・ヤジュル・サーマから成るヴェーダであり、それ、すなわち、本質的意味を確定する [三ヴェーダ] の「究極」とは、ウパニシャッド部分である。なぜなら、その最後の場所で、論書の意味 (śāstrārtha) の本質 (satattva) が要約して説明されているからである。それ (=trayanta = vedānta=Upaniṣad) を知り (vid=jñā)、それを身につけている者たち、かれらは、上述の様な無区別 (abheda) が勝義の本質 (paramārtharūpa) であると言う。祭式行為によって含意される区別は [勝義の本質] ではない。なぜなら、無明 (avidyā) によって構想される区別 (bheda) は真実ではなく、概念的な存在であるから。そして、無明も、他者との同一性・別異性によって言語表現されず (anirvācya)、無始より成立している命我 (jīvātman) に属する区別 (bheda) を顕現させる、と「ブラフマカーンダ」に詳しく説明さ

<sup>67)</sup> vāvikalpitaṃ [Iyer1963: p.173, 1.9] を cāvikalpitaṃ [Rau1977: p.125, 1.7] に修正。

<sup>68)</sup> Rau: Wo der Sehende und das Sichtbare und das Sehen nicht unterschieden werden,- an die Realität allein dieses Sachverhalts halten sich die Anhänger des Vedānta. Houben: Those who know the conclusion of the threefold (sc. knowledge, the Veda), have taken recourse to the truthfulness of that artha 'thing', in which seer, seen and seeing are avikalpita 'not differentiated'. Iyer: Those who know the final portion of Vedas have declared that entity alone to be real which is differentiated into seer, the seen and the seeing.

れているので、それによって確定されるべきである。(註 54 参照) //72//

(解説)

バルトリハリは、認識の三要素（主観・客観・認識手段）が構想されない場合、三ヴェーダの究極であるウパニシャッドを知る者は、真実に依るといふ。ヘーラーラージャによれば、この真実とは、言葉や思考を超越した無分別で最高の無始無終のブラフマンである。これは同一性と別異性を超えている。無明も、それ自体はブラフマンの属性であり、真には同一性と別異性で言語表現されないが、それによって、区別が概念的に構想される。

22. 普遍・特殊等の言語的表現活動では、不二なる実在の本質に触れられない

(173.18) さて、以上のように、言語活動は、真実のもの (satyārtha) に依拠せず、顕現するがままに (yathāvabhāsam) [生じる]。故に、無区別の真実 (tattva) に安住していない人 [／言語活動] は、ここで諸々の区別 (bheda) において迷乱する。したがって [バルトリハリは次のように] 述べる。

**sāmānyam vā viśeṣam vā yasmād āhur viśeṣavat /**

**śabdās tasmād asatyēṣu bhedeṣu eva vyavasthitāḥ //73//**

諸々の言葉は、普遍 (sāmānya)、あるいは特殊 (viśeṣa) を、特殊のように (viśeṣavat)、[あるいは、特殊を有するものとして] 表現するが故に、真実ではない諸々の区別 (bheda) においてのみ確立される。<sup>(69)</sup>

普遍も、他の普遍から排除されたもの (vyāvṛtta) として、諸々の言葉によって表現される。同様に、特殊は、他の特殊から排除されたものとして、[諸々の言葉によって表現される]。故に、真実ではない諸々の区別 (bheda) にのみ基盤 (padabandha) をおいている諸々の言葉は、無区別で不二 (advaya) なる真実 (tattva) に触れることはできない。故に、言語活動は誤っている。「存在する」という言語活動も、非存在を対立者として持つ。同様に、「知られるべきもの」、「認識対象」等の言葉も、概念的に構想されている、知られるべきではないもの等から排除されたものを対象として持つ。<sup>(70)</sup>それ故に、すべての言葉の集まりは、区別 (bheda) に関わっている。次のことが、『[マハー] パーシャ』に説かれている。(MBh 2.2.24, 1: 422: 5) 「普遍も特殊と同様である」と。偈の viśeṣavat について、接尾辞の vat は「・・・に適する」という

<sup>(69)</sup> Rau: Weil die Wörter den Grundbegriff (sāmānya) und die Besonderheit (viśeṣa) als unterschieden ausdrücken, deswegen beruhen sie nur auf unwirklichen Unterschieden. Houben: Because they express either the sāmānya 'universal' or the viśeṣa 'particular' as a viśeṣa 'particular', words are based on divisions which are unreal. Iyer: Inasmuch as words express the universal or the particular as differentiated, they move about in the world of unreal differences.

<sup>(70)</sup> parikalpitāḥ jñeyādivyāvṛttaviśayā [Iyer1963: p.174, 1.6] を parikalpitāḥjñeyādivyāvṛttaviśayā[h] [Houben1995: p.414, 脚注 928] に修正。

意味である。特殊に適した言表が *viśeṣavat* である。あるいは、特殊がそこに存在するものという [意味であり、接尾辞 *vat* は]、所有の意味を持つ。[偈には] 普遍と結びついた特殊が言表されていると想像されるかもしれないから、それを止めるために、この (*viśeṣavat* という) 限定要素 (*viśeṣaṇa*) がある。故に、[この限定要素は] 特殊とも結びつく。//73//<未完>

### (解説)

バルトリハリによれば、顕現にもとづく言語活動は真実のものに依拠しない。普遍も特殊も、相対的なものであり、他に依存する存在である。<sup>(7)</sup>ヘーラーラージャによれば、諸々の言語活動は、諸々の真実ではない区別に依拠しており、誤ったものであり、不二なる真実に触れられない。

### 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. I*. 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 *Bhartṛharis Vākyapadīya*, Versuch einer vollständigen deutschen Übersetzung nach der kritischen Edition der Mūla-Kārikās, hrsg. Von Oskar von Hinüber.

<sup>(7)</sup> Houben 氏によれば、普遍も他の普遍と異なって表現され、特殊も他の特殊と異なって表現される。普遍も特殊も相対的存在であり、普遍も特殊もある意味、特殊であると解釈されている。[Houben 1995:p.296, ll.8-11] 参照。

Akademie der Wissenschaften und der Literatur · Mainz, Franz Steiner Verlag · Stuttgart.

李宰炯. 2006 「バルトリハリの形而上学における存在・非存在概念について-VP3.3.61-64 に対する新しい解釈の試み-」, 『南アジア古典学』1.

那須円照. 2009 『アビダルマ仏教の研究-時間・空間・涅槃-』, 永田文昌堂.

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 Bhartṛhari's Chapter of "Saṃbandhasamuddeśa" (Verses 52–88) in the *Vākya-padīya* and Dignāga's *Traikālyaparīkṣā* (2)

### Summary

In this essay, I compare the first half of Bhartṛhari's Chapter of "Saṃbandhasamuddeśa" and Dignāga's *Traikālyaparīkṣā* to identify similarities and differences in their thought contained in those verses.

First, Bhartṛhari, in verses 52 to 58, discusses the falsity of linguistic cognition and the cognitions through sense-organs, and the purity (*śuddhi*) of the cognition distinct from the falsity. Next, in verses 59 to 71, Bhartṛhari introduces the falsity of existence and non-existence at the relative level (*saṃvṛti*) and the truth of the absolute existence (*paramārthasatya*) distinct from these two. In verse 72, Bhartṛhari then explains the transcendence (*atīśaya*) of the elements (*mātrā*) of cognition from false imaginations (*vikalpa*) and in verse 73 the relativity of universal and individual. Meanwhile, Dignāga begins his verse with the concept of the non-existence of self-nature of the beings (*dharma*) in three time periods. Dignāga's verses 2 to 7 correspond with Bhartṛhari's verses 52 to 58, and Dignāga's verses 8 to 19, with Bhartṛhari's verses 59 to 71. However, Bhartṛhari's verses 52, 64, 72, and 73 have no correspondence in Dignāga's verses.

By comparing the first half of Bhartṛhari's Chapter of "Saṃbandhasamuddeśa" and Dignāga's *Traikālyaparīkṣā*, we can see that Bhartṛhari's standpoint that the multifold linguistic cognition and cognitions that have forms, such as cognitions through sense-organs, are false is similar to that of Mahāyāna Buddhism. Bhartṛhari's understanding that there is truth that transcends both existence and non-existence is also Buddhist. Bhartṛhari, however, differs from the Buddhist standpoint in that he believes the ultimate existence (*paramārthasat*) which transcends relativity (*saṃvṛti*) is individual and has no-relation with others. For Buddhists, the teaching of dependent

origination applies to all *dharmas*. Logically speaking, therefore, Buddhists accept that both true existence and false existence are recognized as certain existences which compose this world and they are somewhat related with each other through dependent origination. I believe that the reason that Dignāga begins his verses with the statement that the existences of three time periods have no self-nature is to demonstrate his affirmation of this fundamental Buddhist standpoint.

キーワード 存在、非存在、言語活動、無明、効果的作用