

Bhāsarvajña の認識手段 (pramāṇa) の分類と
知覚 (pratyakṣa) の考察
—NBhūṣ p. 79, l. 20–p. 94, l. 08 の和訳—⁽¹⁾

山上 證道

はじめに

本稿は Bhāsarvajña の NBhūṣ p.79, l.20–p.94, l.08. (認識手段 < pramāṇa > の分類議論と知覚 < pratyakṣa > の考察の一部) の和訳と注釈からなる。

Bhāsarvajña がニヤーヤの伝統に従わずに認識手段を三種 (知覚、推論 < anumāna >、証言 < āgama >) しか容認していないことはよく知られている。三種という彼の持論が、四種の認識手段を明記している NS 1.1.3. といかにして両立しうるか。本稿前半では、この点について Bhāsarvajña 独自の見解が示される。しかし、本稿の大半を占めるのは、知覚、特に、結果知としての知覚知 (pratyakṣa) の考察である。最大の課題は、彼の時代には一般的となっていた「知覚知とは、直接知 (aparokṣa-anubhava=sākṣātkāri-jñāna) である」という立場から、「感官と対象との接触からの生起」(indriyārthasaṃnikarṣoṭpanna) を説く NS 1.1.4. の記述といかに調和させるかであり、この語句の解釈が焦点となる。

Bhāsarvajña は、この問題解決のために、まず、言語の語源説明 (vyutpatti) と言語の発動原因 (pravṛttinimitta) とは異なることを明らかにする。例えば、言語「牛」(go) の語源は「行くもの」(gacchati iti gaur) であるが、「牛」という言語の発動原因となるのは牛に存在する「牛性」(gotva) という種 (jāti) の力によるという。彼の意図するところは、「知覚知」(pratyakṣa) の語源は、確かに、「感官と接触したもの」という複合語ではあるが、「知覚知」

⁽¹⁾ 本稿を発表するにあたり桂紹隆博士から数多くの貴重な助言と温かい励ましの言葉をいただいた。これなくして本稿は成立しえなかった。ここに記して謝意を表したい。助言いただいたにも関わらず、筆者にはいまだ理解の及んでいない点があり、また間違いもあると思われるが、本稿の責任はすべて著者にあることは言を俟たない。

という言葉の発動原因となるものは、知覚知に存在する「直接性」(aparokṣatva)と「新得知性」(anubhavatva)⁽²⁾であり、就中、「直接性」(aparokṣatva)という種(jāti)が知覚知にとっては重要な発動原因であることを示すことにある。それとともに、彼は、NS 1.1.4. に記されている”indriyārthasamnikarṣotpanna”の語句がすべての知覚知に共通するものではないという。なぜなら、ヨーギン等の知覚など感官と対象との直接的な接触を要しないものもあるからである。かくして彼は、NS 1.1.4. の indriyārthasamnikarṣotpanna の語句に新たな解釈を示す。すなわち、ヨーギンなど対象と感官の直接的な接触がない場合でも、認識側がある一つの対象とある関わりを持ち(ekārthasambaddha)、その結果、「直接性」という種を有する知が生じる、そのような知が知覚知であり、そのための手段が知覚という認識手段(pramāṇa)であるという。その一方で彼は、我々一般人の知覚知に限定すれば、それは「感官と対象との接触」より生ずるのみである、と述べてNS 1.1.4. の存在意義を主張している。新しい自説を展開しつつも、伝統説との調和もはかろうとする Bhāsarvajña の苦肉の策が見られて興味深い。

シノプシス

1. Bhāsarvajña による認識手段(pramāṇa)の分類説明 [79.20-83.20]
 - 1.1. 認識手段は、知覚、推論、証言の三種である。[79.20-80.03]
 - 1.2. 異説の吟味 [80.05-81.05]
 - 1.2.1. 認識手段は知覚ただ一つのみというチャールヴァーカ説とその否定 [80.05-09]
 - 1.2.2. 認識手段は推論ただ一つのみ、あるいは、証言のみという説の否定 [80.11-15]
 - 1.2.3. 知覚と間接知の二種であるというジャイナ教徒の見解とその否定 [80.17-81.05]
 - 1.3. 認識手段の分類ストラ(NS 1.1.3.)との矛盾指摘とそれに対する回答 [81.07-21]
 - 1.4. 認識手段の共存と別存の可能性 [81.23-83.14]
 - 1.5. 自説(認識手段の三分類)の確認—NSとの関係—[83.14-20]
2. 知覚(pratyakṣa)に関するBhāsarvajñaの考察 [84.03-(187.02)]
 - 2.1. Bhāsarvajñaによる知覚の定義“samyag-aparokṣa-anubhava-sādhanam”と解釈 [84.03-85.18]
 - 2.1.1. 知覚(pratyakṣa)の語源解釈 [84.04-11]
 - 2.1.2. 語源の説明(vyutpatti)と語の発動原因(pravṛtti-nimitta)との相違 [84.13-85.08]
 - 2.1.3. 「知覚知」の発動原因=知に存在する種(jāti)・aparokṣatva(直接性) [85.09-18]
 - 2.2. Bhāsarvajña自らの定義とNS 1.1.4.の解釈について [85.20-(100.10)]
 - 2.2.1. NS 1.1.4.に見られる「感官と対象との接触より生起するもの」(indriyārthasa

(2) 「新得知」(anubhava)という訳語は宮元啓一博士の考案による。宮元啓一・石飛道子「インド新論理学派の知識論、『マニカナ』の和訳と註解」山喜房佛書林、1998年、p.43参照。

ṃnikarṣotpanna) の語句について [85.20-(97.18)]

- 2.2.1.1. 「感官と対象との接触より生起するもの」は生起した知が直接性 (aparokṣatva) に限定されていることを示す。[85.20-87.19]
- 2.2.1.1.1. 知識における直接性 (aparokṣatva) の存在性否定とそれへの対応 (「感官と対象との接触より生起すること」は「直接性」の言語活動原因ではない) [85.20-86.01]
- 2.2.1.1.2. 仏教徒の種 (jāti) 否定論および対象顕現性 (avabhāsitva) の主張とその否定 [86.01-10]
- 2.2.1.1.3. 「感官と対象との接触より生起するもの」という文言の意図は、生起した結果知が新得知性と直接性とに限定されることにある。[86.10-17]
- 2.2.1.1.4. 障碍された対象の非認識による接触の存在性推論をめぐる議論 [86.17-87.05]
- 2.2.1.1.5. 「直接性」 (aparokṣatva) に限定された知識と「〔感官〕対象」 (artha) とに関する Bhāsarvajña の結論—感官マナス、アートマン、そしてヨーギンの知覚— [87.06-19]
- 2.2.1.2. ヨーギンの知覚も考慮するなら知覚知についても「〔感官〕対象から生じること」 (arthajatva) という限定詞は必要ではない。[87.21-93.13]
- 2.2.1.2.1. 「〔感官〕対象から生じること」 (arthajatva) に関連する議論(1)—〔感官〕対象としての過去と未来について (過去と未来は直接に知を生ずることはないが<知る>という行為と関連する。) —[88.04-92.23]
- 2.2.1.2.1.1. 過去などのものの本質は存在 (bhāva) である。[88.04-89.11]
- 2.2.1.2.1.2. 〔反論〕過去などのものは仮構されたものとして非存在を限定するものである。[89.13-89.22]
- 2.2.1.2.1.3. 〔答論〕過去等のもは想起されたものとして存在を限定するものである。[89.24-90.08]
- 2.2.1.2.1.4. 存在が現にあるとき過去などの過去性を決定する。[90.10-23]
- 2.2.1.2.1.5. 過去のもの等はたとえその知を生ぜしめなくても「知る」という行為と関連する。[91.02-14]
- 2.2.1.2.1.6. 過去・未来の存在性が容認されなければ推論が三時を対象とすることに矛盾する。[91.17-92.23]
- 2.2.1.2.2. 「〔感官〕対象から生起すること」 (arthajatva) に関する議論(2)—想起も〔感官〕対象から生じたものであるといえる。—[93.02-13]
- 2.2.1.3. indriyārthasaṃnikarṣotpanna 解釈の結論 (Bhāsarvajña 自身の見解) [93.13-23]
- 2.2.1.4. indriyārthasaṃnikarṣotpanna と知覚知を規定した NS 1.1.4. の存在意義 [94.02-08]

略号

〔マニユスクリプト〕

- B Manuscript(Photocopy) of NBhūṣ, Banaras Hindu University Ms. Serial No.3C/2433, Accession No.C6.
- P Manuscript(Photocopy) of NBhūṣ, Śrīhemacandrācārya Jaina Jñāna Mandira, Patana, Ms.No.10717.
- T Text of NBhūṣ.

〔テキストなど〕

- LSK *Laghusiddhāntakaumudī* The LAGHUKAUMUDI, A SANSKRIT GRAMMAR, BY VARADARAJA with an English version, commentary and references by JAMES R. BALLANTYNE, Motilal Banarsidass,1967.
- NBh *Nyāyabhāṣya*, see NV.
- NBhūṣ *Nyāyabhūṣaṇa* of Bhāsarvajña, ed.by Svāmī Yogīndrānanda, Varanasi 1969.
- NBT *Nyāyabinduṭīkā* with *Dharmottarapradīpa* (Tibetan Sanskrit Series), Patna, 1955, 2nd edition, 1971.
- NMukt *Nyāyamuktāvalī*, the commentary of Aparārkadeva on *Nyāyasāra* of Bhāsarvajña, ed. by S.Subrahmanya Sastri, Government Oriental Manuscripts Library, Madras, 1961.
- NS *Nyāyasūtra*.
- NSāra *Nyāyasāra* of Bhāsarvajña, see NBhūṣ.
- NV *Nyāyavārttika*, Nyāyadarśanam, Calcutta, 1936.
- NVT *Nyāyavārttikatātparyāṭīkā*, see NV.
- PāṇS Pāṇini Sūtra.
- PBh(VSS) *The Bhāṣya of Praśastapāda* together with the *Nyāyakandalī* of Śrīdhara ed. by Vindhyesvariprasada Divedin, Vizianagram Sanskrit Series, 1895.
- PV *Pramāṇavārttika* of Dharmakīrti, Bauddha Bharati Series 3, Varanasi, 1968.
- PVin I *Pramāṇaviniścaya* of Dharmakīrti, I Kapitel : Pratyakṣam by Tilman Vetter, Wien, 1966.
- ŚV *Ślokavārttika* of Kumārilabhaṭṭa with the Commentary *Nyāyaratnākara* of Śrī Pārthasārathi Miśra,ed.by Svami Dvarikadasa Sastri,Varanasi, 1978.

- SK *Siddhānta Kaumudī* of Bhaṭṭoji Dīkṣita edited and translated into English by Late Śrīśa Chandra Vasu Vol.1-2.1906, Reprinted by Motilal Banarsidass, Vol.1
- TBh *Tarkabhāṣā* of Keśavamīśra with the Commentary of Cinnāmbhaṭṭa, Bombay Sanskrit and Prakrit Series No.84,1937.
- WZKSO Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens.

和訳と注釈

1. Bhāsarvajña による認識手段 (pramāṇa) の分類説明 [79.20-83.20]

1.1. 認識手段は、知覚、推論、証言の三種である。[79.20-80.03]

(79.20) さて、そこで今、真知 (tattvajñāna) 生起 (utpatti) のために認識手段などの数⁽³⁾と個別的定义 (viśeṣalakṣaṇa) を知らんと欲するものに対して、まず、認識手段の数を〔NSāra において〕述べて言う、「認識手段は三種に分類される⁽⁴⁾。すなわち、知覚、推論、そして証言とである」と。「三種に分類される」という語は〔数の〕限定のためにある。〔多数存在する〕個々の認識手段はすべて、知覚などの特徴をもつ三種に包摂されるからである。また、類推 (upamāna)⁽⁵⁾などのものは、こ〔の三種〕のみに包括されることを〔後に〕我々は立証するであろう。

1.2. 異説の吟味 [80.05-81.05]

1.2.1. 認識手段は知覚ただ一つのみというチャールヴァーカ説とその否定 [80.05-09]

(80.05) 「ただ知覚のみが唯一の認識手段である」と或るもの (チャールヴァーカ) は述べる⁽⁶⁾。しかし、これは正しくない⁽⁷⁾。なぜなら、知覚によっては認識手段とそうではないものとの区別が成り立たないから〔そのためには推論が必要であろう〕。また、苦・楽などをもたらしめるもの (sādhana) が〔知覚によっては〕理解できないから〔そのためには、何が苦・楽をもたらすかという証言が必要であろう〕。それ (知覚) に基づいていたのでは〔後になっ

(3) T,P:...saṃkhyāviśeṣalakṣaṇāni, B:...saṃkhyāśca viśeṣalakṣaṇāni. T,P をとる。

以下において、どの読みを採用するか明確に判断できない場合は単に Ms の異同のみを記す。

(4) T:trividhamiti, P,B:trividham pramāṇam pratyakṣam anumānam āgama iti. P,B をとる。

(5) P,B:upamānādīnām atra, T:pramāṇādīnām. T はミスプリント。P,B をとる。

(6) 認識手段として知覚のみしか容認しないチャールヴァーカ説は NBhūṣ第2章において批判されるが、それに関しては、渡辺重朗「ニヤーヤブーシャナに引用されたチャールヴァーカ説」『雲井昭善博士古希記念『仏教と異宗教』』1985 参照。

(7) T,P:tadayuktam, B:tad api na yuktam. T, P をとる。

て苦・楽のどちらが生ずるかわからないから〕活動・不活動〔の選択〕も〔人にはでき〕ないことになる(8)。

〔このように〕「知覚ではないような認識手段は存在しない」と認めておきながら(9)、他〔の論者〕を〔推論で〕説得するための論書(sāstra)を著作し、あるいは、〔証言ともいうべき〕文言を口にすれば、自らの行い(10)を自らの言葉によって欺いているから、なんと、自らの素晴らしい学識が明らかとなった(11)。

1.2.2. 認識手段は推論ただ一つのみ、あるいは、証言のみという説の否定 [80.11-15]

(80.11)「ただ推論のみが唯一の認識手段である」という説もまた正しくない(12)、知覚が存在しない場合には推論の生起はありえないから。なぜなら、きわめて遠くまで行ったとしても(13)、〔そこから〕ダルミン(dharmin 属性を持つもの、たとえば、山など)、リング・証相(liṅga たとえば、煙など)、喩例(dṛṣṭānta たとえば、竈など)が推論をひきおこすことを望む人は、当然、知覚によって〔それらダルミンやリングなどを〕把握することを前提としなければならない(14)。こ〔の論法〕によって、証言のみが唯一の認識手段であるという説も否定される。なぜなら、この場合でも、知覚か推論によって言葉や文章などが成立しない限り証言の意味の理解は不可能であるから。

1.2.3. 知覚と間接知の二種であるというジャイナ教徒の見解とその否定 [80.17-81.05]

(80.17)「直接知覚(pratyakṣa)と間接知(parokṣa)との区別によって〔認識手段はこの〕二種のみ分類される」と〔ジャイナ教徒は〕いう(15)。〔しかし、〕これは正しくない。〔まずそのような〕言語習慣(vyavahāra)が不成立であるから。なぜなら、「間接知によって私は知る」という言語習慣はどこにおいても成り立っていないから、例えば〔言語習慣では〕「知覚によって私は知る、あるいは、推論、もしくは、証言によって〔私は知る〕」といわれるように。

また〔次に、間接知を認識手段とする〕動機(prajñāna)が存在しないから。一つひとつ

(8) T,P:na syātām, B:na tasya syātām.

(9) T,P:upagamyā, B:upagamasya. T, P をとる。

(10) T,P:pravṛttim, B:vṛttim. T,P をとる。

(11) T:prakaṭivān iti, P:prakaṭitavān iti, B:prakaṭibhavān iti. P をとる。

(12) T,P:pramāṇam ity etad api na yuktaṁ, B:pramāṇam ity eke tad apy ayuktaṁ.. どの学派の説であるか不明。NBhūṣ p.80, foot note 3 は、仏教の一部にこのような説があるという。.

(13) T:gatvā, P:gatvādi, B:gatvā hi. B をとる。

(14) T,P:abhyupagantavyam. B:abhyugantavyam. T,P をとる。

(15) ジャイナ論書 Pramāṇanayatattvāloka においては、pramāṇa を自己および他者の決知する知識である(svaparavyavasāyī jñānaṁ pramāṇam)と定義し、さらに、その pramāṇa を直接知(pratyakṣa)と間接知(parokṣa)に二分し、その間接知の一種として推論、証言が論じられている。宇野淳『ジャイナ教の推論』「広島大学文学部紀要」41,1981,p.39ff.; 宇野淳『プラマーナ・ナヤ・タットヴァーローカ—和訳と解説(2)—』「ジャイナ教研究」第二号、1996,pp.1-16 参照。Cf. Dr. Hari Satya Bhattacharya: Pramāṇanayatattvāloka, English Translated and Commentated, 1967,p.1*,2* and p.13ff,p.899.

が認識の正しさ (prāmāṇya) を知る手段であると知らしめることが、知覚などを別々に説く動機である⁽¹⁶⁾が、それと同じように間接知によって推論と証言とを包摂することには何ら動機が存在しない。

もしまた、その人が、自己の見解に固執して、二種類のみであることを成立させんとして、間接知を、種 (sāmānya) であると述べて、推論と証言とはその特殊なものであり、別々の特徴を持っていると主張するようであるなら、言うがよかろう、誰が止めようぞ。

(81.01) しかし、もしそうであっても⁽¹⁷⁾、我々が述べた〔知覚、推論、証言の〕三分類は否定されることはない。〔ジャイナ教徒が否定しようとしても〕これらの三種は定義が相互に⁽¹⁸⁾混同されないよう提示しているからである。

またかりに、「知覚と推論」というこのことが〔汝ジャイナ教徒が主張する〕「知覚と間接知」ということとまったく同じ意味であるとするなら、その場合も、〔認識手段は〕二種類のみではない。それとは別の「証言」も認識手段であるから。それ（証言）が推論に含まれることを我々は後に否定するであろう。

以上のようなわけで、知覚と推論との区別による二種類の分類⁽¹⁹⁾もあり得ず、それ故、〔認識手段は〕三種類のみである。

1.3. 認識手段の分類スートラ (NS 1.1.3.) との矛盾指摘とそれに対する回答 [81.07-21]

(81.07) 〔反論：〕〔四種類の認識手段を挙げている NS 1.1.3.、すなわち、〕認識手段の分類スートラ〔の内容〕に矛盾するから、三種の分類は正しくない。

すなわち、それは次のような考えである。「認識手段は知覚と推論と類推と証言とである」という、こ〔の NS 1.1.3.〕は〔認識手段の〕分類スートラである。そして分類〔スートラ〕には過不足ない数⁽²⁰⁾に〔認識手段を〕限定するという結果がある。なぜなら、もし、そうではない〔、すなわち、NS 1.1.3. は認識手段の四分類ではなく、三分類を規定したものである〕としたならば、〔後続の NS 1.1.4.-1.1.7. において認識手段の〕四種の定義による陳述があることからして〔認識手段の〕四分類⁽²¹⁾は成立しているから、〔三〕分類〔のスートラ〕は無意味なものとなってしまおうであろう。

また、これ (NS 1.1.3.) は〔認識手段の〕項目列挙 (uddeśa) 〔のスートラ〕ではない、〔後にそれが〕吟味検討されているから。なぜなら、認識手段をはじめとする〔十六原理の〕項目列挙〔スートラ〕(NS 1.1.1.) は吟味検討されていないが、それに反して、分類〔スートラ〕は

(16) T,P:bhedenābhidhānaprayojanam, B:bhedenābhidhāne prayojanam.

(17) T,P:na tvevam, B:na caivam. T,P をとる。

(18) T,P:prasparato, B:parasparasya tato. T,P をとる。

(19) T,P:pratyakṣānumānabhedenāpi, B:pratyakṣānumānena bhedenāpi. T,P をとる。

(20) T,B:nyūnādhikasamkhyā, P:nyūnādhisamkhyā. T,B をとる。

(21) T:catuṣṭayasiddhi, P:catuṣṭayasiddhi, B:catuṣṭayasiddhi. P をとる。

「四種からなるものではない」など⁽²²⁾〔の議論〕により吟味考察され〔た結果四種であることに定まっ〕ている。それ故、認識手段はまさに四種類である。

(81.13)〔答論：〕これらすべて〔汝の見解〕は、「鼻など云々」というスートラ文⁽²³⁾との論理的整合性を欠くものとなるから (vyabhicāritvāt) 正しくない。なぜなら、「鼻など」というスートラ (NS 1.1.12.) では感官の分類がなされていて、〔さらに、〕「皮膚〔感官〕は否定されることがないから」(NS 3.1.53.) など⁽²⁴⁾をはじめとする〔多くの〕スートラによって吟味検討されてもいる。しかし、感官は〔NS 1.1.12. に挙げられている〕五種だけであると確定されてはいない。マナス (意) もまた感官と認められるからである。吟味検討されている点では区別なくとも、「知覚など」というスートラ〔NS 1.1.3.〕は分類目的であり、「鼻など」というスートラ〔NS 1.1.12.〕は〔分類目的ではなく〕解説 (anuvāda) 目的である、という〔汝に都合のよい〕こ〔の見解〕については神の裁き (kośapāna)⁽²⁵⁾こそがなされるべきである。〔すなわち、どちらが正しいかは人間に判断できない。〕というのも、〔両者を区別する〕何ら特別な理由は存在しないからである。

それ故、〔NS 1.1.12. では〕感官の数が〔実際より〕少ないことが疑われ、スートラの作者によって〔分類スートラであることが〕否定されている〔ことになる〕。従って、〔感官の〕数は〔NS 1.1.12. で枚挙されている五種より〕多いという想定は妨げられない。これと同様に、〔NS 1.1.3. は〕認識手段の数が〔実際より〕多いことが疑われて〔分類スートラであることが〕スートラ作者によって〔事実上〕否定されており、それ故、〔認識手段の〕三分類の想定も妨げられない。論理の正当性は〔NS 1.1.3. と NS 1.1.12. の〕両方とも同等であるからである。そして、認識手段三分類の論理的正当性は〔ニヤーヤ〕スートラと矛盾するものではないと後に明らかにするであろう⁽²⁶⁾。⁽²⁷⁾

(22) NS 2.2.1. 「〔反論：〕認識手段は四種のみではない。伝承 (aitihya)、義準 (arthāpatti)、可能性 (saṃbhava)、非存在 (abhāva) も正しい知識をもたらすものであるから。」以下の後続スートラにより、四種以外の認識手段は正しい認識手段ではないことが論じられている。

(23) 「感官は鼻・舌・眼・皮膚・耳であり諸元素から成っている。」(NS 1.1.12.)

(24) NS 3.1.53. 「ニヤーヤへの反論：」「皮膚〔感官〕は〔すべての感官に存在することを〕否定されることがないから〔皮膚のみが唯一の感官である〕」

(25) kośapāna は一種の神の裁きであろう。NBhūṣ p.81, foot note 4 には「ドゥルガーなどの神を祭り、それに灌漑した水をマントラをとえながら、疑わしき人に飲ませます。14 日間の間、その人物に神の怒りなどが発生しない限りはその人物は無罪となる」とある。Cf. P.V. Kane :History of Dharmasāstra, 5 vols., Poona, 1930-1962, 2nd ed., 1968-1977, Vol.3 pp.373-374.

(26) T.P:-ttaratropapādayiṣyāma, B:-ttaratrapratipādayiṣyāma.

(27) 認識手段は三種であるということが NS においてなぜ述べられていないか、という問いに対して Bhāsarvajña が次のように答えている。

NBhūṣ p.426, l.02 fb-p.427, l.05: tritvaṃ vā pramaṇānām kiṃ na kvacid uktam? na, asya sūtra-kāraṣyaivaṃ svabhāvatvāt—yatsiddhāntam api kvacinnābhidhatte śiṣyāṇām ūhādiśaktyatiśaya-yuktānām eva pradhānato 'trādhikāra itī jñāpanārthm/ つまり、スートラに説かれていない教説については、特に優れた能力を持つ学生が先ず取り組むべき課題であることを知らしめるために、故意に、スートラ文として載せないでいくというスートラ作者の一つの傾向であると弁明しているようである。Cf. Joshi, L.V. : A Critical Study of the Pratyakṣa Pariccheda of Bhāsarvajña's Nyāyabhūṣaṇa, Gujarat

1.4. 認識手段の共存と別存の可能性 [81.23-83.14]

(81.23) [反論:] 「認識手段は知覚と推論と証言とである」と三個が明記されているのに、NSāra p.79,l.01 には「認識手段は三種に分類される」(trividhaṃ pramāṇam) と) 認識手段 (pramāṇa) という語が単数であるのはなぜか。

[答論:] 認識手段が三つとも、同一対象を持つ [場合がある] ことを知らしめるためである⁽²⁸⁾。(82.01) 例えば、[ある人は] ある場所、山などに、[火が存在するという] 証言 (信頼すべき人の言葉) [を聞くこと] によって火 [の存在] を理解した後⁽²⁹⁾、[それに向かって] 活動するとき、それと同一のもの (火) を、[証相である] 煙を見て [推論によって] 理解する。その後、極めて接近した⁽³⁰⁾ [その] 人はその同じ火を知覚によって理解する。同様に、[ある人は] 証言からアートマンの本質を理解し、欲などの証相によっても [推論でアートマンの存在を] 理解する。さらにまた、瞑想の力による知覚により⁽³¹⁾ [アートマンを直接知覚する]、といったように [認識手段の] 共存 (samplava) が成り立つのである。

(82.05) また、[NSāra,p.79,l.01 にみられるように] 「知覚と推論と証言とである」と [三種の認識手段を] 区別して述べているのは、ある場合には各々一つひとつ [の認識手段] でも、それらに定まった対象を持って [他の手段と共存することなく別存して] いることを知らしめるためである。例えば「昇天を望むものはアグニホートラ祭を執行すべし」などという証言の対象 (この場合は、天) については、我々などにとっては、知覚も推論も [作用し] ない。雷の音が聞こえる場合、音の原因 (hetu) について何ら証言を聞いたことがない我々などには、[雷が存在するという] 推論ただ一つのみが作用する、ということである。また、掌が知覚によって認識されている場合、推論と証言とは作用することはない [、それらによってその掌を知りたいという] 欲求が生じないから。⁽³²⁾ [このように認識手段が別存する場合もある。]

(82.09) [反論:] 「知覚によって対象がまさに認識されている場合、それ以外の認識手段による [知りたいという] 欲求は消滅するが、証言、もしくは、推論で対象が認識されている場合はそうではない [すなわち、知りたい欲求は消滅しない]」ということに関しては明らかな証拠はない⁽³³⁾。

[答論:] そうではない。知覚のみは、[他人に] 明示されうる、また、明示されえない多くの特殊性に限定された対象を明らかにするものであるから、[他の認識手段によって] 知りたい

University, 1986, p.337.

(28) T,P:apy ekaviṣayatvajñāpanārtham, B:api pramāṇānām ekaviṣayatvajñāpanārtham. B をとる。

(29) T,P:pratipadya, B:pratipādyā. T,P をとる。

(30) T,P:'tipratyāsannaḥ, B:'pi pratyāsannaḥ. T,P をとる。

(31) T:pratyakṣeṇa, P:pratyakṣaṇe, B:pratyakṣataḥ. T もしくは B をとる。

(32) 認識手段の共存と別存については、NBh においても同一の実例でもって説明されている。Bhāsarvajña が NBh の記述に従って述べていることが窺える。Cf.NBh p.91,l.05-p.92,l.08; 服部正明「論理学入門」『世界の名著』1969,p.346。

(33) T,P:apramāṇam iti, B:apramāṇakam iti。

という欲求が消滅する原因となるから〔推論、証言との共存はない〕。知覚によってある数の特殊性に限定されたものとして対象が⁽³⁴⁾明らかにされるとして、それと同じ数の特殊性に限定されたものとして〔対象〕が⁽³⁵⁾推論などによっても〔明らかにされることは〕ないからである。

(83.01)〔反論：〕そうであるなら推論などと知覚とが同じ対象を持たないというのであるから〔汝の述べた認識手段の〕共存ということは起こりえない。

〔答論：〕そのようなことはない⁽³⁶⁾。〔共存は起こりうる。〕ある限られたダルマ（属性）に限定されたダルミン（属性を持つもの）に関しては〔認識手段の〕共存は起こるから。というのも、場所などに限定されたある火〔の存在〕が証言によって明らかにされたとして、その同じもの（火）が推論によって知られるし、また、その同じものが知覚によっても⁽³⁷⁾〔知られる〕、ということである。もし、対象が知覚により⁽³⁸⁾認識されていても、ある場合には〔例えば、対象が apūrva（新得力）などという〕超感覚的な特殊性に限定されているものとして⁽³⁹⁾、認識することをのぞむ人にものぞまない人にも〔知覚〕以外の認識手段の作用があることがあろう。しかしそうとはいっても、いつでも常に〔知覚以外の認識手段の作用が〕あるというわけではない。従って、他の認識手段の働かないところでは〔認識手段の〕別存 (vyavasthā) が成立するが、そうでない場合には共存 (saṃplava) がある、ということである。

(83.07)〔反論：〕ある一つ〔の認識手段〕によって対象が認識される場合、別〔の手段〕の働きは無意味ではないか。

〔答論：〕そうではない。〔それら認識手段はそれぞれ〕ある種の苦や楽を生起せしめるから〔楽である方を取ればよいし〕、また、〔複数の認識手段の働きがある場合は〕潜在印象 (saṃskāra) に卓越性を生じさせるから〔共存しても有意義なのである〕。しかしながら⁽⁴⁰⁾、いつでも〔有意義な〕人生の目的 (puruṣārtha) によって認識手段の活動があるわけではない。例えば、草などに対して〔認識しなければならぬ〕動機はなくても〔それに対する知覚という認識手段の活動があるし〕、また⁽⁴¹⁾、望まれなくても〔つまり、避けたいという動機があっても、輪廻の〕束縛などに対して〔それを説くヴェーダの証言という〕認識手段の働きがあることが知られるから、ということである。

(34) T,P:viśiṣṭo'rthah, B:viśiṣṭārthah.

(35) T,P:viśiṣṭo'numānādināpi, B:viśiṣṭānumānādināpi. T,P をとる。

(36) T,P:naidasti, B:naitadasti. Bをとる。T,P のミス。

(37) T,P:sa eva ca pratyakṣeṇa, B:sa eva pratyakṣeṇa. T,P をとる。

(38) T,P:pratyakṣopalabdhe, B:pratyakṣeṇopalabdhe. Bをとる。

(39) T,P:viśeṣaṇaviśiṣṭatvena, B:viśeṣaṇaviśiṣṭatve. T, P をとる。

「超感覚の特殊性」とは例えば、祭式現場を知覚した場合などを用いるのであろうか。祭式執行による効果などは超感覚であるからヴェーダ聖典などの認識手段＝証言などの手段がさらに加わるということであろう。Joshi op.cit.p.339 の英語訳文を参照。

(40) T,P:na ca, B:na. T,P をとる。

(41) T,P:'pi ca bandhanādaḥ, B:'pi bandhanādaḥ. T,P をとる。

(83.12) 〔反論 (仏教) :〕 また、知覚は独自性 (自相 svalakṣaṇa) のみを対象とし、推論は共通性 (共相 sāmānya) のみを対象とする、ということで〔この二には〕共存はありえない。〔答論 :〕 なるほど。しかし、これは仏教の幻想であって我々はこれが間違っていることを後に知らしめよう⁽⁴²⁾。⁽⁴³⁾

1.5. 自説 (認識手段の三分類) の確認—NS との関係—[83.14–20]

(83.14) このようなわけで、〔認識手段の〕共存はありえるし⁽⁴⁴⁾、また⁽⁴⁵⁾、場合によっては、別存であるともいえるのである。スートラの作者によっても〔例えば、NS 1.1.1. では pramāṇaprameya... というように〕認識手段が〔全部の手段を〕包括的に単数で⁽⁴⁶⁾表現されているから、〔この場合は複数の手段が〕同一の対象を持つ〔すなわち、共存する〕ことが示唆されており、また、〔NS 1.1.3. では...pramāṇāni と〕複数で表現されているから〔それぞれ的手段には別々の〕対象が定まって〔、すなわち、別存して〕いるということが示唆されている、ということである。そのようなことを理解せしめる方法 (prakāra) を示そうとして⁽⁴⁷⁾、ここ〔すなわち、NSāra〕では、共存と別存とが〔NS とは〕異なった形で (anyathā) 示唆されているのである。⁽⁴⁸⁾

〔NSāra p.79,l.01 の文末にある〕「・・・ということ」(iti) という言葉は、述べられたありかた・方法の確定の目的を持つ。つまり、まさに、このようなあり方〔すなわち、知覚、推論、証言というあり方〕によって三種に分類されると定められる。なぜなら、そうでなかったなら、〔NSāra p.11,l.01 において述べられている認識手段の定義にあたる〕「正しい新得知の手段 (samyaganubhavasādhana)」ということでは区別なく、〔認識手段は〕一種類しか存在しないことになるから。一方、知覚などの下位区分を〔、推論の下位区分である類推 (upamāna)

⁽⁴²⁾ T:evetyupariṣṭānnivedayiṣyāmaḥ(vedayiṣyāmaḥ), P:evetyupariṣṭānnivedayiṣyāmaḥ patisātri-vedayiṣyāmaḥ, B:evetyupariṣṭānnivedayiṣyāmaḥ. B をとる。

⁽⁴³⁾ 仏教説の誤りについては、NBhūṣ p.193 で論じられている。

そこでは Bhāsarvajña は ŚV anumāna,k.153 を引用して Kumārila に賛同し、仏教説の矛盾を指摘している。証相 (līṅga) は知覚されねばならない。それを推論で知るとすれば、そのための証相もまた推論で知らねばならない・・・と無限に続いて知ることができない、というものである。

ŚV anumāna,k.153: līṅgaliṅgyanumānānām ānantyād ekaliṅgini/
gatir yugasahasreṣu bahuṣv api na vidyate//153

(このように考える時) 証相、証相を持つもの (=立証されるべきもの)、および推論〔の数〕は無限であるから、一つの証相を持つもの (=一つの推論対象) に対する理解は数千ユガの長きにわたってもありえない。山上證道・竹中智泰・赤松明彦・黒田泰司「Ślokavārttika, anumāna 章の研究 (III)—和訳と解説—」『インド思想史研究』Vol.4, 1985, p.31 参照。

⁽⁴⁴⁾ T,P:samplavaḥ, B:samplavaḥ iti. T,P をとる。

⁽⁴⁵⁾ T,P:ceti, B:veti. T,P をとる。

⁽⁴⁶⁾ T,P:samastenaikapadena, B:samastenaikapādena. T,P をとる。

⁽⁴⁷⁾ T,P:prakārapradarśana, B:prakāradarśana.

⁽⁴⁸⁾ すなわち、まず、trividhaṃ pramāṇaṃ と述べて、認識手段には共存がありうることを示し、続けて、pratyakṣam anumānam āgama と別々に述べて別存もありうることも示したのである。

なども同様に、独立の認識手段と見なすこと〕を意図しているなら、七分類などさらに多くの分類があるということになってしまう、ということである。以上により知覚をはじめとする区分のみにより〔認識手段は〕まさに三種に分類されるのである。

2. 知覚 (pratyakṣa) に関する Bhāsarvajña の考察 [84.03-(187.02)]

2.1. Bhāsarvajña による知覚の定義 “samyag-aparokṣa-anubhava-sādhanam” と解釈 [84.03-85.18]

(84.03) 「〔認識手段に三種あるが〕そのなかで、正しくて (samyak) 直接的な (aparokṣa) 新得知 (anubhava) 〔をえるため〕の手段 (sādhanā)、それが知覚 (pratyakṣa) 〔という認識手段〕である」⁽⁴⁹⁾と〔NSāra において述べられる〕。

〔この定義文の複合語解釈は〕「正しい」(samyak) という語と同様、「直接的な」(aparokṣa) という語もまた「新得知」(anubhava) という語とは同格限定複合語 (karmadhāraya) の関係にある。〔つまり、正しい新得知で、しかも直接的な新得知、そのような新得知 (anubhava) である知覚の認識手段が知覚であるという文意である。〕⁽⁵⁰⁾

2.1.1. 知覚 (pratyakṣa) の語源解釈 [84.04-11]

次に、知覚 (pratyakṣa) という語はいかなる複合語であろうか。もし、「感官 (akṣa) それぞれに対応して生じ」(akṣam akṣam prati vartate) という⁽⁵¹⁾意味で、〔pratyakṣam という〕不変化複合語 (avyayībhāva) を形成するとすれば、〔PāṇS のルールに従って〕第5格 (Abative) 第3格 (Instrumental) 第7格 (Locative) 以外の格変化語尾 (vibhakti) は、“-am”〔語尾〕

⁽⁴⁹⁾ T:tatra samyagiti, P:B:tatra samyagaparokṣānubhavasādhanam pratyakṣam. T には p.84,l.01 に上記の NSāra 定義文あり。

⁽⁵⁰⁾ Joshi op.cit.p.343 では、Bhāsarvajña の pratyakṣa の定義について、Sanghavi の以下のような説を紹介している。「神の存在を容認する Nyāya-Vaiśeṣika 折衷学派にいたるまでは、pratyakṣa は生起するもの (generated) のみであったが、神の存在が当然視されるようになって以後は、pratyakṣa として、生起するもののみでなく、神の知に備わる恒久的なるもの (eternal) をも容認する必要が生じた。その両方を包括する定義をはじめて試みたのがこの Bhāsarvajña の定義文である。(以上要旨)」(Pt.Sukhlalaji Sanghavi:Advanced Studies in Indian Logic and Metaphysics,Calcutta 1961, p.37.) 確かにテキスト NBhūṣ p.91,ll.22-23 において神 Maheśvara の知が言及される。

⁽⁵¹⁾ T,P:vartate, B:pravartate. T,P をとる。

しか⁽⁵²⁾ありえないことになろう⁽⁵³⁾。従って、「知覚の定義」(pratyakṣasya lakṣaṇam)⁽⁵⁴⁾とか、「壺が知覚されている」(pratyakṣo ghaṭaḥ)とか、「女性が知覚されている」(pratyakṣā nārī) 等のような言語表現はありえないことになってしまう〔が、実際にはそのような表現は存在するので pratyakṣa は不変化複合語 (avyayībhāva) ではない〕。それゆえ、〔pratyakṣa の語を〕「感官と接触したもの、それが知覚である」(pratigatam akṣam pratyakṣam) と〔解釈して〕⁽⁵⁵⁾、「〔不変化詞〕 ku, gati と呼ばれる語、〔前置詞〕 pra などは、云々」⁽⁵⁶⁾〔という PāṇS のルール〕に従い、〔prādi-samāsa、すなわち、〕格限定複合語 (tatpuruṣa) であると認められる。⁽⁵⁷⁾

⁽⁵²⁾ T,P:vibhaktīnām ambhāva eva syāt, B:vibhaktīnām eva ambhāvās syāt. T,P をとる。

⁽⁵³⁾ PāṇS 2.4.83-84 : nāvayībhāvādato'm tvapañcamyaḥ// tṭīyāsaptamyor bahulam// 「a で終わる avyayībhāva の語尾は消滅せず第5格以外は-am 語尾となる。第3格と第7格の語尾が-am なることについては様々である。」 Cf. LSK p.289. このルールにより、avyayībhāva 複合語は第5格、第3格、第7格以外はすべて-am 語尾となる。第3格、第7格の語尾は-am であったり、なかったりする。例えば、第3格の場合の例として、apadiśena もしくは apadiśam、第7格の場合の例として、apadiśe もしくは apadiśam などが挙げられる。Cf.SK Vol.1 p.392.

⁽⁵⁴⁾ T,P:pratyakṣasya lakṣaṇam, B:pratyakṣam svalakṣaṇam. T,P をとる。

⁽⁵⁵⁾ Cf. NBT p.38,1.01:pratyakṣam/ pratigatam āsritam akṣam/ ; NBhūṣ p.84, foot note 3.

⁽⁵⁶⁾ PāṇS 2.2.18.:kugatiprādayaḥ// 「不変化詞 ku、〔前置詞が動詞と結合した語など〕 gati 〔と呼ばれる語〕、〔前置詞〕 pra などは、常に〔それらが持つ〕意味を持って〔他の語と〕結合して複合語をつくる。kutsitah puruṣaḥ という 2 語が kupuruṣaḥ 〔という tatpuruṣa—この場合 2 語が同格であるから karmadhāraya と呼ばれる—〕となる。」 Cf. LSK p.300.

gati については、PāṇS 1.4.60.-79. に「pra, parā, apa, san, anu, ava, nis, nir, dus, dur, vi, ān, ni, adhi, api, ati, su, ud, abhi, prati, upa 以上の語が動詞と結びつくと gatisamāsa となる。例えば、prakṛta など」とある。このように、PāṇS において prati の語も gatisamāsa を形成することが述べられている。Cf.SK Vol.1 p.18.

⁽⁵⁷⁾ pratyakṣa なる複合語は prādi-samāsa で tatpuruṣa 複合語であるというこの解釈は NV にもみられる。まず、NBh では次のように説明される。akṣasyākṣasya prativīṣayam vṛtīḥ pratyakṣam < 個々の感覚器官の対象に対するはたらきが知覚である > (服部正明「論理学入門」『世界の名著』1969,p.345)。これに対して NV はこの NBh の説明は pratyakṣa の samāsa を考察したものではない、という。NV によると、NS の意図は anvyayībhāva であったとしながらも、もしそうであるなら文法学の通りに akṣam akṣam prati vartate と書かねばならない、従って、NBh はこの複合語を anvyayībhāva とは理解していないことがうかがえる、と。NV はこの複合語は prādisamāsa、すなわち、tatpuruṣa であるという。Cf.NV pp.86-88:...pratigatam akṣam pratyakṣam iti yathā upagato gobhiḥ upagur iti. (・・・感官と接触したもの〔知識〕、それが知覚である、ちょうど、牛を所有するもの〔人〕、それが牛飼であるのと同様である、と。); NVTṬ 86.04-03fb.:akṣam akṣam prati vartate iti vigṛhya avyayībhāve kṛte sarvendriyāvarodhaḥ bhavati/; Joshi op.cit.p.344.

ところで、Dignāga はなにゆえ pratyakṣa と呼ばれるにいたったか、という問題に関して興味深い議論をしている。感官と対象とに依存して生ずる認識であるなら prativīṣaya と呼ばれてもいいのに、なぜ pratyakṣa と呼ばれなければならないのか、という疑問である。Dignāga の答えは、感官は他人 (他相続) の意識と共通しない原因であるから、感官によって名づけられて pratyakṣa と呼ぶ、というものである。一方、対象は他人の意識と共通しているから、それによって名称づけられるべきではない。例えば、「太鼓の音」「麦の芽」などの場合、「音」「芽」ではなく「太鼓」、「麦」という他に共通しないものによって名づけられるのである、という。Dharmakīrti も基本的にこの説を踏襲し、名称にはそれが示そうとする対象を知らしめる何らかのダルマが含まれていなければならない、というのである (PV pratyakṣa vv.191-192)。Cf. Hattori, M.: *Dignāga on Perception*, Harvard Oriental Series, Cambridge, Mass., 1968, pp.25-26; 戸崎宏正『仏教認識論の研究 (上)』、大東出版社、1979, pp.290-291.

また、Dignāga は Nyāyamukha において pratyakṣa の語源解釈に触れ、akṣam akṣam prati vartata iti

〔反論：〕 そうであったとしても「〔PāṇS 2.4.26.⁽⁵⁸⁾にある〕 並列複合語 (dvandva) と格限定複合語 (tatpuruṣa)⁽⁵⁹⁾の複合語の場合には最後〔の単語〕と同じ性 (liṅga) になる」という規定によって、最後の単語と同じ性になるから⁽⁶⁰⁾〔単語 akṣa の性は中性であるので〕「壺は知覚されている」(pratyakṣo ghaṭas) という〔男性〕語尾などは起こりえないことになる〔が、実際にはそのような言葉が使用されるから格限定複合語 (tatpuruṣa) であるというのも誤りである〕。

〔答論：〕 そうではない。〔上記の例文 pratyakṣo ghaṭas でいえば〕 gati 複合語〔すなわち格限

pratyakṣam(それぞれの感官に対応して< prati >働くから pratyakṣa である)と述べている。この説明に対して Candrakīrti が、そうであるとするなら「知覚とは対象として感官をもつような認識」というばかげた結論になると Prasanapadā において否定しているが、この批判は先に引用した NBh の記述に対してなされた、といえよう。Cf. Hattori op.cit. pp.76-77.

上記の Dignāga の語源解釈は Abhidharma の影響のもとにあると見られるが、感官が知覚の基礎 (āśraya) であるという考えが後の Dharmottara の解釈中にも見られるという (pratyakṣam iti pratigatam āśritam akṣam/NBT 8.01)。しかし、pratyakṣa を感官に依存したものとしてしまうと、仏教徒が主張する mānasa-pratyakṣa, yogi-pratyakṣa, svasamvedana など、感官の働きに依存しない知覚は、知覚として認められなくなってしまう。従って、Dharmottara は、知覚・pratyakṣa の語を「感官に依存した知」という語源解釈とは別に、より広い範囲をカバーする実際上の知覚として、あらゆる種類の「直観知」(sākṣātkāri-jñāna) すべてが pratyakṣa である、としている (tataśca yat kiṃcid arthasya sākṣātkāri-jñānam tat pratyakṣam ucyate/NBT 38.05-06)。Cf. Hattori op.cit., pp.76-77; 沖和史:「ダルモッタラ『正理一滴論註』(Nyāyabinduṭīkā) 第一章における知覚判断」『仲尾俊博先生古希記念「仏教と社会」』1990,pp.137-160; 沖和史:「ダルモッタラの量果非別体説—Nyāyabinduṭīkā における—」渡辺文磨博士追悼論集『原始仏教と大乘仏教』1993,pp.119-136。

上記の Dharmottara の pratyakṣa 定義は、形の上では Nyāya-Vaiśeṣika 折衷学派で用いられる定義と一致する。たとえば、Keśavamīśra は TBh において同様の定義を述べている (sākṣātkāripramākarāṇam pratyakṣam/TBh p.32,fb2)。また、Bhāsarvajña も後に見る通り、aparokṣa=sākṣātkārin と認めようとして、知覚は aparokṣa-anubhava であると規定している。しかも、Dharmottara が述べたのと同様、知覚知が感官に依存するとした場合には yogi-pratyakṣa などに当てはまらない、という。さらに、Bhāsarvajña の場合には、注 50 でも述べたように、神の知覚活動までも考慮して pratyakṣa の定義を考えていたようである。

これに関して資料は古いが S.Chatterjee は興味深いことを述べている。

「<感官と対象との接触>については Modern Naiyāyika は定義に例外をもうけた。Gaṅgeśa は、まず、その定義は広すぎる、という。感官と接触がある知としてその定義が推論や想起にも適用されてしまう。感官の一つであるマナスは、推論や想起の際に作用するからである。さらに、その定義は狭すぎる。あらゆる真理を直観する神の超越性を排除してしまうから。接触がなければ知覚はない、としてしまうと神の知覚については語れない。さらに接触、すなわち、感官の刺激というものを知覚から知ることになる。つまり、感官の刺激による知覚を説明することは obscurum per obscurius (不確実なもの・知覚をさらに不確実なもの・知覚によって説明しようとする) となる。このような不備から Modern Naiyāyika は知覚を直接性 (sākṣātkāritva) の知であるとす。目、鼻、味覚など全ての知覚は直接知により知り手に知られる。」 Cf. Chatterjee, S.: *The Nyāya Theory of Knowledge*, University of Calcutta, 1965, pp.126-130; Tattvacintāmaṇiḥ : pratyakṣasya sākṣātkāritvaṃ lakṣaṇam. (Tattvacintāmaṇiḥ Śrīgaṅgeśopādhyāyakaṭaḥ Vol.1 pratyakṣa khaṇḍa, ed. by Paṇḍit Kāmākhyā Nātha Tarkavāgīśa, reprinted 1974, Delhi, p.543.)

(58) PāṇS 2.4.26.:paravallīṅgaṃ dvandvatatpuruṣayoḥ// 「dvandva もしくは tatpuruṣa の複合語の性は、最後の〔単語の性と〕同じになる。」例えば、kukkuṭamayūryāv ime (これら雄鶏と雌孔雀との二羽) は女性語尾で単語として女性扱い、mayūrikukkuṭav imau (これら雌孔雀と雄鶏の二羽) は男性語尾で男性単語と扱われる。Cf. LSK p.304.

(59) T,P:dvandvatatpuruṣayor, B:dvandvapuruṣayor. T,P をとる。

(60) T,P:prāpteḥ, B:prāpto. T,P をとる。

定複合語 (tatpuruṣa)]⁽⁶¹⁾ の場合、〔複合語 pratyakṣa の語を限定している主たる限定者の単語 ghaṭa の語の性が、複合語の〕最後〔の単語 akṣa〕と同じ性になることを⁽⁶²⁾拒否することから、〔複合語の語尾は〕主〔たる限定者 ghaṭa〕の性になると認められるからである。⁽⁶³⁾ また、「前に来る単語が prāpta, āpanna, alam という gati 複合語においては、最後の単語と同じ性になる、と〔いうルールが〕否定される」⁽⁶⁴⁾ という言葉も存在する。〔したがって、pratyakṣa の語は、「感官と接触したもの」という格限定複合語 (tatpuruṣa) であるというのが正しい。〕

2.1.2. 語源の説明 (vyutpatti) と語の発動原因 (pravṛtti-nimitta) との相違 [84.13-85.08]

(84.13) それではどうして〔知覚が〕感官と接触したもの (akṣam pratigatam) であるのか、たとえば、それ (感官) によって生ぜしめられるから、それ (感官) の共同因となる⁽⁶⁵⁾ から、あるいは、それ (感官) の対象となるから、〔の三通り〕であろう。

まず最初に、結果〔知〕が、感官によって生ぜしめられるから、感官と接触したもの (akṣam pratigatam) であ〔り、pratyakṣa といわれ〕る。

次に、結果〔知〕の手段 (sādhana) 〔例えば、感官とか感官と対象との接触 (saṃnikarṣa) など〕⁽⁶⁶⁾ が、それ (感官) の共同因となるから〔感官と接触したもの・pratyakṣa といわれる〕。

一方、それ (感官) の対象 (知覚対象) が、それ (感官) の対象であるから〔感官と接触したもの・pratyakṣa といわれる〕、ということである。〔つまり、結果、手段、対象という上記三

(61) gati については、注 56 参照。Cf. Joshi op.cit. pp.345-346, footnote 10.

(62) T,P:paravallīngatva, B:paravallīngatatpuruṣaityatva. B は誤り。

(63) ghaṭo pratyakṣas という文の場合、この文で述べられている主要限定語は ghaṭa であり、その語に gati 複合語 tatpuruṣa である pratyakṣa が限定されている。pratyakṣa の最後の単語 akṣa は中性であるので、本来は pratyakṣam となるところが、その gati 複合語を限定している主要限定語 ghaṭa は男性であり、akṣa の中性とは反するから gati 複合語が主要限定語の性である男性語尾をとって pratyakṣas となる、ということである。

(64) = NMukt p.109, ll.07-05fb. Cf. Joshi op.cit. p.346 footnote 11: The Vārtika is actually found as — prāpta-āpanna-alam-gatisamāseṣu paravat-lingapratīṣedhaḥ/(KV 1545), prāpta-jīvikāḥ naraḥ, prāpta-jīvikā strī, niṣkrauṣāmbiḥ puruṣaḥ. ; SK Vol.1 p.473: Vārt.: Prohibition must be made in regard to (1) Dvigu compound, (2) compounds with āpta, āpanna, alam, and (3) compounds with gati words i.e. prādi compounds...

なお、ここに見られる知覚の語源解釈について Bhāsarvajña は下記の Dharmottara の記述を意識していることは間違いない。Cf. Joshi op.cit. pp.346-347, footnote 13.

NBT p.38, ll.01-06: pratyakṣam iti/ pratigatam āśritam akṣam/ “atyādayaḥ krāntādyarthe dviṭīyayā”(Vār.2.2.18) iti samāsaḥ/ prāptāpannālaṅgatisamāseṣau paravallīngapratīṣedhād abhidheyaṅge sati sarvalīṅgaḥ pratyakṣaśabdaḥ siddhaḥ/ akṣāśritatvaṃ ca vyutpattinimittam śabdasya/ na tu pravṛttinimittam/ anena tv akṣāśritatvenaikārthasamavetam arthasākṣātkāritvaṃ lakṣyate/ tad eva śabdasya pravṛttinimittam/ tataśca yat kiñcid arthasya sāksātkārijñānam tat pratyakṣam ucyate/

(65) T,P:sahakāritvena, B:sahikāritvena. B のミスか。

(66) Cf. NBhūṣ p.84, footnote 8: pratyakṣaśabdeneha jñānam, tatsāadhanam indriyaṃ tatsaṃnikarṣaḥ, ghaṭādir viṣayaścocyate ...

種がすべて感官と接触したもの・pratyakṣa と呼ばれるのである。]

(85.01) [反論:] もし、感官の共同因となるから「知覚」(pratyakṣa)、すなわち、[知覚知を] 生ぜしめるもの・手段(sādhana) であると認められるとするなら、感官が認識手段となることは絶対にありえないのではないか。というのも、まさに[感官] そのもの(tad eva) が、[まったく同じ] それ(感官) の共同因であるということとはありえないから。また[感官の共同因であるから、というなら]、認識者(pramāṭṛ) もまた感官の共同因であるから知覚[という認識手段] であるという誤りとなってしまう。さらにまた⁽⁶⁷⁾、[結果知が感官によって生ぜしめられるから、というのであれば] 疑わしい知(saṃśaya) 等も安楽(sukha) 等も感官によって生ぜしめられるから知覚という結果[知・pratyakṣa] ということになってしまうであろう。[答論:] そのように考えるのは間違いである。語源の説明(vyutpatti) によっては単に言葉の説明をするだけであるから。一方、語源の説明のみが諸々の言葉が定まった対象に対して発動する原因(pravṛtti-nimitta)⁽⁶⁸⁾ であると結論してはならない。詳しく言うと、牛(go) や蓮(paṅkaja) 等といった語⁽⁶⁹⁾ が定まった対象を持つのは、語源の説明によるのではなく、[その対象に存在する] 牛性(gotva) などの特徴(lakṣaṇa) [となっている種(jāti) の存在] の力によるのである。認識手段としての知覚・pratyakṣa と認識結果としてのそれにも特徴の違いがあるのである。[すなわち、] 正しい直接的な(aparokṣa) 新得知(anubhavaḥ) が知覚という結果[知](pratyakṣaphalam) であり、その手段・それを成り立たしめるもの(tasya sādhanam) が知覚という認識手段である(pratyakṣaṃ pramāṇam)、と。⁽⁷⁰⁾

2.1.3. 「知覚知」の発動原因=知に存在する種(jāti)・aparokṣatva(直接性) [85.09-18]

(85.09) [反論:] それでは[aparokṣa-anubhava という結果知(pratyakṣaphalam) の手段が知覚(pratyakṣa) という認識手段であるというのであれば] 推論(anumāna) や証言(āgama) [という認識手段] もまた知覚(pratyakṣa) ということになってしまうのではないか。なぜなら、それら[推論や証言という認識手段によって獲得される] の結果知もまた安楽(sukha) などのごとく直接的(aparokṣa) であるから。

(67) B:tathā ca. T,P には ca なし。B をとる。

(68) T,P:-nimitta-, B: -niyata-.T,P をとる。

(69) Cf. NBhūṣ p.85, editor's footnote 2:...gacchatīti gaur iti gośabdasya vyutpattimātraṃ na tu pravṛttinimittaṃ, pravṛttinimittaṃ tu gotvam eva・「行くもの」「泥から生じたもの」という語源は、言語発祥の説明のみであり、現実の対象である「牛」や「蓮」そのものを指し示す働きではない。

(70) sādhanam(=sādhakatama) についてはすでにNBhūṣ p.44 以後に吟味され、pp.61-62 においてBhāsarvajña 自身の見解も述べられている。山上證道「Nyāyabhūṣaṇa の研究(15)」京都産業大学論集人文科学系列第32号、2004,pp.85-121 参照。

sādhanam としての pratyakṣa については、以下に、折に触れ様々な説明や表現がなされるが、「認識手段としての知覚」という包括的な定義は見られず、その必要もないと考えられているようである。この傾向は新Nyāya の傾向—つまり、認識手段としての知覚にはほとんど触れない傾向(宮元啓一・石飛道子、前掲書、p.41.)—となっていく。それは知覚を一般人の認識以外にもヨーギンや神の知覚にも拡大して理解しようとするからであろう。注 50 および注 57 の後半部分参照。

[答論:] それは正しくない。直接的 (aparokṣa) という語は [その対象が直接性 (aparokṣatva) なる] 種 (jāti) という [発動] 原因 (nimitta) を持つことによって [その対象が直接的といわれることが] 意図されるから。一方、安楽などは直接的な新得知 (aparokṣānubhava) の対象となることによって直接性のあるものとなるのであり、[安楽という] 対象に直接性という種 (jāti) ⁽⁷¹⁾があるわけではない。さもなければ、すべての人々に [ある人の安楽に対して] 直接性があるという過ちとなってしまうから、というのも、種 (jāti) は一般に共有されるもの (sādhāraṇa) であるからである。青性 (nīlatva) という種 (jāti) と結びついているものは、ある人にとってそれは青であるがすべての人に青であるわけではない、ということはあるからである。(85.13) その一方で、もしも、知識のみが直接性という種 (jāti) ⁽⁷²⁾と結びつくと思えられる場合、その対象はすべての人々にとって直接性のものである、ということにはならない。ある直接的な知識があり、それに対象となるものがあれば、その同じ知識にとって [その対象が] 直接的 (aparokṣa) であるということである。例えば、[疑わしい] 対象というのは、すべての人々にとって疑わしいのではなく、ある人にとってのみその対象に関して疑わしい知識がある、[すなわち、その知識に疑わしさ (sandigdhatva) という種 (jāti) がある] というのと同様である。かくして (tat)、[上記の] 疑わしさ (sandigdhatva) と同様、直接性 (aparokṣatva) ⁽⁷³⁾という種 (jāti) が [安楽 (sukha) などの] 対象にあるのではない、[知識にある] ということである。

以上のように、推論など ⁽⁷⁴⁾の知識、それは間接的なものであるにもかかわらず、[上記のごとく] あたかも疑わしい知識の対象であるからその対象に疑わしさ [があると誤ってしまわれる] と同様、これら [安楽 (sukha) など] が直接的知識の対象であるから [それに] 直接性がある [とみられる] のであり、[推論などの結果知が] 直接性という種 (jāti) と結合している ⁽⁷⁵⁾から [それら推論などの認識手段も直接的である] ということではない、ということである。⁽⁷⁶⁾

2.2. Bhāsarvajña 自らの定義と NS 1.1.4. の解釈について [85.20-(100.10)]

2.2.1 NS 1.1.4. に見られる「感官と対象との接触より生起するもの」(indriyārthasam- nikarṣotpanna) の語句について [85.20-(97.18)]

(71) T,P:aparokṣatvaṃ jātir, B:aparokṣatvajātir. Bをとる。

(72) T,P:aparokṣatvajāti-, B:aparokṣatvaṃ jāti-. T,Pをとる。

(73) T,P:aparokṣatvajāti-, B:aparokṣajāti-. T,Pをとる。

(74) T:anumānādi-, B,P:anumānādi-. Tのミス。

(75) T:aparokṣatvajātiyogeneti, P:aparokṣajātiyogeneti, B:aparokṣatvajātiṣamyogeneti. Tをとる。

(76) aparokṣatva という jāti を持つ知識、それは知覚知という結果知であるが、その知識に対象となるものがある場合、その知識のみにとってその対象は aparokṣa である。この場合この知識をもたらしたもの (sādhana)、それが知覚という認識手段である、という意味であろう。

ちなみに、Bhāsarvajña の推論、証言の定義を見るといずれも parokṣa の語がキーとなっている。

samyagavinābhāvena parokṣānubhavasāadhanam anumānam/ (NBhūṣ p.194.)

samayabalena samyakparokṣānubhavasāadhanam āgamah/ (NBhūṣ p.379.)

2.2.1.1. 「感官と対象との接触より生起するもの」は生起した知が直接性 (aparokṣatva) に限定されていることを示す。[85.20-87.19]

2.2.1.1.1. 知識における直接性 (aparokṣatva) の存在性否定とそれへの対応（「感官と対象との接触より生起すること」は「直接性」の言語活動原因ではない。）[85.20-86.01]

(85.20) あるもの⁽⁷⁷⁾はいう。「間接性 (parokṣatva)、直接性 (aparokṣatva) という二個の特定の種 (jātivīśeṣa) が、そもそも、知識に存在することは容認できない」と。しかしそのように言う人も、また、そのような〔直接性 (aparokṣatva)・間接性 (parokṣatva) といった〕言語活動の原因となるものを説明するべきである⁽⁷⁸⁾。

〔NS 1.1.4. に見られる知覚の定義文中にある〕「感官と対象との接触より生起すること」(indriyārthasamnikarṣajatva) が、直接性 (aparokṣatva) という言語活動の原因ではない。なぜなら、直接性 (aparokṣatva) 〔という種 (jāti)〕が〔知識に〕成り立たない〔と反論者が主張する〕場合には、〔直接知は存在しないから、直接知をもたらす〕それ (= 感官と対象との接触より生起すること) は成り立たないからである⁽⁷⁹⁾。そして〔原因として〕成り立たないものが、なにかを限定するもの (viśeṣaka) とな〔つて、直接性 (aparokṣatva) という言語活動の原因とはな〕りえない。⁽⁸⁰⁾

また、「対象の単なる新得知 (arthānubhavamātra) (= 何にも限定されていない新得知)、それが、それ (= indriyārthasamnikarṣajatva が直接性 <aparokṣatva> という言語活動の原因であること) の証相 (liṅga) である」〔という主張〕⁽⁸¹⁾は正しくない。〔単なる新得知には〕直接性 (aparokṣatva) という種 (jāti) は存在しないから、〔直接性に〕限定された新得知は存在しえず、直接性という言語活動はありえない。〔つまり、単なる新得知は証相 (liṅga) となりえない。〕〔汝が主張する〕直観性 (sākṣātkāritva)⁽⁸²⁾と〔我々の言う〕直接性 (aparokṣatva) とはまさに同義語である。

2.2.1.1.2. 仏教徒の種 (jāti) 否定論および対象顕現性 (avabhāsitva) の主張とその否定

(77) NBhūṣ p.85, foot note 3 には、この反論者は Uddyotakara であると記されているが未確認。

(78) B では vācyam が繰り返される。ミスか。

(79) T,P:asiddheḥ, B:asiddhena.T,P をとる。

(80) ここでなされている議論は明確とはいいがたい。Bhāsarvajña の意図は、知覚知の条件として「感官と対象との接触から生起すること」よりも結果知に直接性という種 (aparokṣatva-jāti) が存在することを優先することにある。それは、後で議論される中で明らかとなるが、ヨーギンの知や Maheśvara の知をも含めての知覚知の定義を意識して議論しているゆえであると思われる。

(81) 「何にも限定されない単なる新得知」が証相 (liṅga) となり、indriyārthasamnikarṣajatva が直接性という言語活動の原因であることが立証できる、というのが反論の趣旨であろうか。これも明確には理解しがたい。

(82) 前出の注 57 でもふれたが、仏教文献の NBṬ と Nyāya-Vaiśeṣika 文献の TBh に sākṣātkāri-の語がみられる。ここでは次に仏教からの反論がみられるので仏教を念頭に置いたものといえよう。

なお、「直観性」(sākṣātkāritva) 「直観知」(sākṣātkāri-jñāna) という訳語は沖和史氏に従った。注 57 参照。

[86.01-10]

(86.01) [反論:] 知覚によるアートマンの新得知 (anubhava) と推論による (laiṅgika) それとには、アートマン⁽⁸³⁾に接触からの生起性 (saṃnikarṣajatva)⁽⁸⁴⁾や直接性 (aparokṣatva) などの種 (jāti) が存在しない場合には、まったく区別 (viśeṣa) が成り立たない。直接性 (aparokṣatva) とは、明示されうる、もしくは、明示されえない特性 (nirdeśyānirdeśyaviśeṣa) に限定された対象が顕現すること・対象顕現性 (arthāvabhāsitva) という知識の属性 (dharma) であって種 (jāti) ではない。⁽⁸⁵⁾

[答論:] 我々は、決してそのこと、すなわち、[対象] 顕現性 (avabhāsitva) という言葉によって述べられることも、特定の種 (jāti) とは別の知識の属性 (dharma) であると認めたりはしない⁽⁸⁶⁾。さらに⁽⁸⁷⁾無限定の限定者 (nirviśiṣṭaviśeṣaṇa) [すなわち、何の種にも限定されていない対象] が顕現する知識に直接性 (aparokṣatva) はないだろう。[言語活動は] 特定の原因 (kāraṇaviśeṣa)⁽⁸⁸⁾から生ぜしめられるから、[それら特定の原因が] ある定まった言語活動 (vyavahāra) の対象であると認められるとしても、[汝の主張に従えば]「壺」「樹木」などといった言語活動もまさにそれ (=知識の属性である対象顕現性) から起こるのであり、壺性 (ghaṭatva) や樹木性 (vṛkṣatva) などの種 (jāti) から [生ずるの] ではないだろう⁽⁸⁹⁾。そうすると、また [種 (jāti) の存在を否定する] 仏教徒たちは願いが満たされる⁽⁹⁰⁾ことになるだろう。

(86.07) それ故、特定の原因 (kāraṇaviśeṣa) が存在していても、壺、樹木などに [壺性、樹木性という種 (jāti) が存在することによって「壺」「樹木」という言語活動が成り立つ] ごとく、個々の知識にも⁽⁹¹⁾ [直接性、間接性以外にも]「随伴している」(anugata)、「排除されている」(vyāvṛtta) という言語活動の原因となるような特定の中間的種 (avāntara-jāti) の存在が認められるべきである。その結果、種 (jāti) の存在を容認しない論者にとっても [批判の] 余地はありえないこととなろう。⁽⁹²⁾

(83) T:ātmanah saṃnikarṣa-, P:ātmanah saṃnikarṣa-, B:ātmanas saṃnikarṣa-. Tをとる。

(84) T,P:saṃnikarṣajatvāparokṣatva-, B:saṃnikarṣajatvādaparokṣatva-. T,Pをとる。

(85) これは種 (jāti) の存在を容認しない仏教徒からの反論と思われる。知識の顕照性 (avabhāsitva) などは Dharmakīrti 以来仏教唯識理論の用語として頻出する。戸崎宏正、前掲書 pp.238,270,281 (それぞれ PV pratyakṣa vv.147,170,181 の和訳と解説) など多数の例あり。

(86) = NMukt p.111,ll.08-07fb.

(87) T の kica は kimca の誤り。

(88) T:kāraṇajanyatvenāpi, B,P:kāraṇaviśeṣajanyatvenāpi. B,Pをとる。

(89) T,P:-ādijātitaḥ, B:-ādijāteḥ.

(90) T:manorathah,P,B:manorathās. ここは P,Bをとる。

(91) T,P:jñānavyaktīnām anugata-, B:jñānavyaktīnām apy anugata-. Bをとる。

(92) T,P:na bhaved iti, B:na sambhaved iti. Bをとる。

2.2.1.1.3. 「感官と対象との接触より生起するもの」という文言の意図は、生起した結果知が新得知性と直接性とに限定されることにある。[86.10-17]

(86.10) このようにして、新得知性 (anubhavatva) や直接性 (aparokṣatva) などの特定の種 (jāti) によって想起や推論知などの知識から区別される、知覚〔という認識手段、例えば視感官〕の結果〔である知識〕は、超感官的な⁽⁹³⁾知覚〔例えば、視覚⁽⁹⁴⁾〕を同種や異種のもの(=同種の認識手段・嗅覚などや異種の認識手段・推論手段など)から区別する (vyavacchinatti)、という⁽⁹⁵⁾このような意図によって⁽⁹⁶⁾スートラの作者も「感官と対象との接触より生起すること」などの限定詞 (viśeṣaṇa) を〔認識手段ではなく認識〕結果のみに対して述べたのである。

(86.15) ここ〔すなわち、NS〕では⁽⁹⁷⁾「感官と対象との接触から生起するもの」というこ〔の文言〕によって、〔生起した知識が〕新得知性 (anubhavatva) と直接性 (aparokṣatva) とに限定されている⁽⁹⁸⁾ということ⁽⁹⁹⁾が意図されている。なぜなら、そ〔の二個の種 (jāti)〕に限定されていることは、知覚によって成立するから⁽¹⁰⁰⁾〔知覚 (pratyakṣa) の〕定義であると理解されるからである⁽¹⁰¹⁾。なぜなら、〔知覚という認識手段の〕特定の結果が成り立たない場合には、〔それをもたらす〕感官と対象との接触そのもの (eva) が成り立たないから、それ (=接触) から生起すること (tadutpannatva)⁽¹⁰²⁾がどうして未決定のまま定義 (lakṣaṇa) となりえようか⁽¹⁰³⁾。

2.2.1.1.4. 障碍された対象の非認識による接触の存在性の推論をめぐる議論 [86.17-87.05]

(86.17) また、「〔壁などによって感官との接触が〕障碍されている対象の非認識⁽¹⁰⁴⁾が、感官と対象との接触〔が存在すること〕を推論せしめる」というのは正しくない。なぜなら、〔現に〕それ (=非認識) はそれ (=感官と対象との接触) の非存在を推論せしめる⁽¹⁰⁵⁾ものであるから。

(93) T,P:pratyakṣam atīndriyaṃ samānāsamāna-, B:pratyakṣam atīndriyasamānāsamāna-. T,Pをとる。

(94) Cf.NMukt p.113, footnote 3:indriyarūpaṃ pratyakṣam atīndriyam ityarthah.

(95) = NMukt p.113, ll.06-05fb.

(96) T,P:abhiprāyeṇa sūtrakāro, B:abhiprāyeṇa ca sūtrakāro.

(97) T,P:atra, B:tatra. T,Pをとる。

(98) T,P:aparokṣatvaviśiṣṭam, B:aparokṣatvaphalaviśiṣṭam. T,Pをとる。

(99) Bに ity なし、T,Pにあり。T,Pをとる。

(100) T,P:pratyakṣasiddhatvena, B:pratyakṣādisiddhatvena. T,Pをとる。

(101) T,P:-bhāvopapatteh, B:-bhāvopapatṭih. T,Pをとる。

(102) T,P:tadutpādyatvam, B:tadutpannatvam. Bをとる。

(103) T,P:lakṣaṇam, B:tatlakṣaṇam. T,Pをとる。

(104) T,P:anupalabdhir, B:anupapattir. T,Pをとる。

(105) B:anumapikā はミス。T,P:anumāpikā. T,Pをとる。

また、もし（反論 1）「障碍されていない場合にのみ、対象の認識があり、その認識が⁽¹⁰⁶⁾それ（＝感官と対象との接触）の存在を推論せしめる」と〔反論〕するなら、そもそも〔汝の主張する〕この〔感官と対象との接触に対する〕障碍とは一体どのようなものか。（a）もし⁽¹⁰⁷⁾、遠方の場所にあるということ〔が障碍であるという〕なら、太陽⁽¹⁰⁸⁾などもまた障碍されることに〔なり、知覚されないことに〕なろう〔が、実際には知覚されるから遠方の場所にあることが障碍ではない〕。（b）次に、部分の集まった分厚い実体⁽¹⁰⁹⁾が中間に介在している〔ことが障碍である〕ということなら、その場合には、ガラス、雲母、水晶⁽¹¹⁰⁾などに隔てられているものもまた障碍されているということになってしまおう〔が、これも実際には対象が知覚されるから障碍ではない〕。（c）もし、あるもの（A）が中間に位置を占めている⁽¹¹¹⁾ために別のもの（B）の非認識がある場合、前者（A）こそが後者（B）の障碍であるというなら、壁（A）⁽¹¹²⁾によって隔てられている火（B）などは、推論と証言とによって認識されるから、〔後者火（B）は〕障碍されていないことになろう。

（87.01）（反論 2）「感官から生じた認識が〔感官の対象が〕障碍されていないことの証相 (liṅga) である〔、感官から直接生じたものではない推論や証言の認識が証相となるわけではない〕」と〔反論する〕なら、

マナス⁽¹¹³⁾は感官ではないというのか。〔感官であるマナスは感官にとって障碍されている対象についても認識を生ずるではないか。〕さらに⁽¹¹⁴⁾、推論などの知識は〔対象との接触がない〕マナスより生じたものではないというのか。

（反論 3）「誰がそのようなことを言ったのか。むしろ、対象と接触していない⁽¹¹⁵⁾マナスによって⁽¹¹⁶⁾〔火などの推論知が〕生じるということ、それ（＝対象と接触していないマナスから生じた推論知）は感官より生じたもの⁽¹¹⁷⁾ではないといわれたのである。〔換言すれば、感官と対象との接触から生じたものなら感官から生じたといえる。〕」〔と反論するなら〕

その通りであるとしてみても、それは答えのない循環論となってしまうのではないか。すなわち、「感官と対象との接触から生じたから、感官から生じたと〔推論されることに〕なり」（＝上記反論 3）、次に、⁽¹¹⁸⁾「感官から生じたから、障碍されていない対象の認識がある〔と推論

(106) T,P:yā 'rthasyopalabdhiḥ, B:arthaśca yopalabdhis. T,P をとる。

(107) B,P:yadi あり。T になし。B,P をとる。

(108) T,P:arkāder, B:candrārkāder.

(109) T,P:ghanādyavayavidravya-, B:ghanāvayavadravya-. T, P をとる。

(110) T,P:kācābhrasphaṭikādy, B:kācābhrārthakasphaṭikādy. T, P をとる。

(111) T,P:evāntarasthe, B:evāntarālasthe.

(112) T,P:kuḍyantarita-, B:kuḍyāntarita-. B をとる。

(113) B:paro, T,P:mano. T,P をとる。

(114) T: kiṃ ca, B,P: kiṃ vā.

(115) T,P:arthāsaṃnikṣṭeṇa, B:arthāsaṃnikarṣeṇa. T,P をとる。

(116) B:manasā na. T,P に na なし。T,P をとる。

(117) B:jajam はミス。

(118) T,P:ca あり、B になし。T,P をとる。

される]」(=上記反論 2)、ということになる。さらに、「それ (= 障碍されていない対象認識) によって、また、感官と対象との接触から生じた [と推論される]」(=上記反論 1)、という次第で、一つの始まりが成り立たねばすべてが成り立たないことになってしまう。

2.2.1.1.5. 「直接性」(aparokṣatva) に限定された知識と「[感官] 対象」(artha) とに関する Bhāsarvajña の結論—感官マナス、アートマン、そしてヨーギンの知覚— [87.06-19]

(87.06) [反論:] また、行為手段 (karaṇa) として存在しているマナスが推論対象などの行為対象 (karman) と⁽¹¹⁹⁾ 結合せずして、どうして [推論という] 行為結果を生ぜしめるのか。あるいは⁽¹²⁰⁾、[結合せずして行為結果を] 生ぜしめたなら、[汝自身が] 承認していること [、例えば、斧という手段が樹木と結合してこそ切断という行為結果を生ぜしめること] と矛盾することになるであろう。さらに、マナスには、推論対象などと結合 (saṃyoga) などと定義づけられる接触 (saṃnikarṣa) は存在しない、ということで、マナスは [何らかのもの] と接触するものではないといわれる。

[答論:] そうではない。[マナスには] アートマンなどの推論対象と結合 (saṃyoga) などが妥当するから。

もし、「アートマンなどは感官の対象となることは決してない。それ (= アートマン) とそれ (= マナス) との結合は、感官と対象との接触ではない」と [反論するなら]、それならば、それ (= アートマン) を対象としたヨーギンの知覚 (yogipratyakṣa) が存在する。⁽¹²¹⁾ [反論者の見解では、その知覚は] 感官と対象との接触から生じたものではないことになってしまう。(87.11) もし「ヨーガ [の力] に依存して⁽¹²²⁾ アートマンなどに感官対象性が認められる」というなら、この場合、なにが原因であろうか。「この場合、ヨーギンの感官は特別すぐれた知識を生ぜしめる」というなら、直接性 (aparokṣatva) という種 (sāmānya) とは別の特別性 (viśeṣa) とは何か。[直観性 (sākṣātkāritva) に言及しても] 直観性 (sākṣātkāritva) の語もまさにそれ (= 直接性 <aparokṣatva>) と同義語である。

「[ヨーギンの知覚の] 特別性とは、[名称などとの] 結合関係の想起から生起しないことである」といっても、それは正しくない。それもまた不決定なるものであるから。

(87.15) [反論:] [ヨーギンの知覚の場合] それ (= 名称などとの関係の想起) の認識がない時に、それ (= ヨーギンの知覚) の生起 [がある、] まさにそのことから、それ (= 名称などと

(119) T,P:karmaṇy, B:karmaṇā. T,P をとる。

(120) T,P:ca, B:vā. B をとる。

(121) ヨーガの力によるアートマンの知覚については、すでに NBh に次の記述がある。Cf.NBh p.92,II.02-03:yuñjānasya yogasamādhijam ātmamanasoḥ saṃyogaviśeṣād ātmapatryakṣa iti/

(122) T:yogāpekṣa-, P:yogapekṣa-, B:yogyapekṣa-. T をとる。

の関係の想起から生起しないというヨーギンの知覚の特別性) の決定がある。

〔答論：〕それは正しくない。〔通常の生活において〕迅速な〔動きをする〕物体の場合にも、〔速すぎて名称などと〕結合関係の想起の認識がないこと⁽¹²³⁾がありうるから〔単に、名称などとの関係の想起から生起しない、といっても無意味である〕。〔ヨーギンが〕瞑想によって⁽¹²⁴⁾〔アートマンと欲などの属性とにある〕不可分離関係 (avinābhāva) などの関係の想起が起こった直後に限って、どこかに〔アートマンなどの〕対象の知覚〔知〕⁽¹²⁵⁾も存在する。この限りにおいては、それ (=アートマンなど) は感官の対象でない、とはいえない。⁽¹²⁶⁾

このようなわけで、ある対象について、ある人に直接性 (aparokṣatva)⁽¹²⁷⁾に限定された⁽¹²⁸⁾知識 (=知覚知) が、不可見 (adṛṣṭa) などの力によって⁽¹²⁹⁾存在する場合、その同じ〔対象〕が、その人の感官対象である、というのが正しいと我々は考える。

2.2.1.2. ヨーギンの知覚も考慮するなら知覚知についても「〔感官〕対象から生じること」(arthajātva) という限定詞は必要ではない。[87.21-93.13]

(87.21) 次のこと⁽¹³⁰⁾があるものたちによって主張される。「〔知覚知から〕想起を排除するために<〔感官〕対象から生じること (arthajātva)>という限定詞が与えられる」と⁽¹³¹⁾。し

(123) T,P:anupalambhasya sambhavāt, B:anupalambhasambhavāt.

(124) B,T:praṇidhānena, P:praṇidhanena.B,Tをとる。

(125) T,P:arthapratyakṣo, B:arthah pratyakṣo.Bをとる。

(126) Naiyāyika におけるアートマンの anubhava (新得知) について概略を示すと次のようになろう。

そもそも Naiyāyika の認識理論からすれば、元来、知的存在ではないアートマンそのものに知的属性・buddhi が内属することによって知的活動が発生する。アートマンに buddhi が内属するのは、マナスがアートマンと結びつく (ātmasamyoga) ことによると考えられる。

通常の対象認識の場合は、対象・感官・マナスの三が接触し、最後のマナスがアートマンと結びつくことでアートマンに内属している buddhi が作用して認識が起こる。このようなマナスについては Naiyāyika 間でも議論があるが外的感官ではなく、内的感官とされる。

そこで「アートマンの認識」という問題について Naiyāyika の見解を見てみると次のようである。

アートマンの知覚という場合は、何らかの力、不可見 (adṛṣṭa) の力によりマナスとアートマンとの接触によってアートマンの属性たる buddhi、つまり「アートマンの知」が発生する。

アートマンを推論によって知る場合は、アートマンと何らかの属性との随伴関係の理解などがマナスに伝わり、そのマナスがアートマンと結びついて「アートマンの知」という buddhi がアートマンに内属するものとして生起する。Cf. S.Chatterjee, op.cit., pp.144-151; TBh p.57, l.04: sa ca mānasapratyakṣah/vipratipattau tu buddhyādiguṇaliṅgaḥ/「それ (アートマン) はマナスの知覚により知られる。一方、別の見解では、(アートマンは) buddhi などの属性を証相とする (推論により知られる)。」

(127) B,T,P すべて parokṣatva であるが、ここは aparokṣatva であるはず。

(128) T,P:viśiṣṭa-, B:viśiṣṭam.

(129) T の ādivadśā はミス。B,P にある ādivasād が正しい。

(130) T:yadyapi, B,P:yad api. B,Pをとる。

(131) 「知覚は〔感官〕対象 (artha) から生じる」というこの説は、おそらく Frauwallner が回収したジネンドラブディの Pramāṇasamuccayaṭīkā 中にみられる Vasubandhu 作 Vādaividhi の見解と思われる。また、Frauwallner は NV がこれに近い見解を引用していることも指摘している。Cf.E. Frauwallner: "Vasubandhu's Vādaividhi" WZKSO Bd.1, 1957, pp.137-138; NV p.127, l.06: apare punar varṇayati tato'rthād vijñānaṃ pratyakṣam iti/ 上記 Frauwallner 文献の存在を桂紹隆博士から教示いた

かしこれも正しくない。〔現在の〕 感官対象から生じるものでなくても、過去等の対象の知が正しい認識結果であると認められるから。なぜなら⁽¹³²⁾、もしそうでなかったなら、過去等の対象には⁽¹³³⁾〔現在に知を〕 生ぜしめる性質がない故に⁽¹³⁴⁾知識の対象にはならない、つまり、〔過去などの対象は〕 決して認識対象 (prameya) にはならないということになってしまう。あるいは、もし〔過去の対象が現在に知を〕 生ぜしめるものであったなら〔過去も未来もなく〕 まさにただ現在性のみがある⁽¹³⁵⁾、ということになってしまうであろう⁽¹³⁶⁾。というのも、現在〔の対象〕のみが〔知を〕 生ぜしめることが可能であるから。

(88.01) このことから、〔知を〕 生ぜしめるが故に (janakatvena) という〔理由〕 だけによって、〔感官〕 対象 (artha) が認識対象 (prameya) となることはない。〔現時点において知を生ぜしめないもの (ajanaka) であっても、過去などのものは〕 ヨーギンの知覚の対象となるから、知覚についてもこの限定 (= 〔感官〕 対象から生じること < arthajatva > という限定詞) 〔の必要〕 はない。

2.2.1.2.1. 「〔感官〕 対象から生じること」(arthajatva) に関連する議論 (I) — 〔感官〕 対象としての過去と未来について (過去と未来は直接知を生ずることはないが < 知る > という行為と関連する。) — [88.04-92.23]

2.2.1.2.1.1. 過去などのものの本質は存在 (bhāva) である。[88.04-89.11]

(88.04) 〔反論：〕 過去と未来の〔感官〕 対象は、壊滅、未生起⁽¹³⁷⁾という特徴をもった非存在そのものであり、その両方〔の非存在〕 ともにこの論書 (NBhūṣ) においては、〔知を〕 生ぜしめるもの (janakatva) であるとまさしく認められている⁽¹³⁸⁾。このことから、〔知を生ぜしめるもの (janakatva) である対象をもつ〕 その知 (= 未生無や已滅無の知) が⁽¹³⁹⁾ どうして〔感官〕 対象から生じるものではない (anarthajatva)、というのか。

〔答論：〕 そのようなこと (反論内容) は〔意味が〕 ない。なぜならば、その完成 (= 生起) のために原因の整備されるものが未来のもの (anāgata) といわれるのであって、このように、〔未来のものは〕 未生無 (prāgabhāva) 〔という非存在〕 ではないからである。というのも、それ

だいた。さらに Hattori op.cit.p.32,pp.115-116 にも詳説されている。また、次には和訳されている。吉田哲「Pramāṇasamuccayaṭīkā 第一章 Vādaividhi 批判試訳」龍谷大学仏教学研究年報第 15 号、2010,pp.21-53。ただ、Pramāṇasamuccayaṭīkā および、それを引いたと思われる NV を見る限り、これにより錯誤知、世俗知、推論知を排除するという議論はなされているが、「想起を排除する」という議論は見られない (もちろん推論知には想起が関係はするが)。ここに出てくる arthajatva の議論はさらに別の資料による可能性もある。

(132) B には hy なし。

(133) T,P:arthasya, B:arthajasya. T,P をとる。

(134) T:vijñānaviṣayatvam, B,P:kasyacid jñānaviṣayatvam. T をとる。

(135) T:janakatvenāvartamānataiva, B,P:janakatve vā vartamānataiva. B,P をとる。

(136) B に syāt なし。

(137) T,P:nāsānutpatti-, B:nājñānānutpatti-. T,P をとる。

(138) NBhūṣ p.167,l.19ff に非存在の知覚について考察されている。

(139) T,P:tajjñānasya, B:na jñānasya. T,P をとる。

(未生無) は始まりなきもの (anādi) という性質のものであるから。〔一方、未来のものは原因が整備されて始まりをもつ。〕同様に、〔原因が整備されて〕壊滅してしまったあるもの、それこそが過去のもの (atīta) といわれ、已滅無 (pradhvaṃsābhāva) 〔という非存在〕ではない。というのも、それ (已滅無) は壊滅を有しないから。〔その一方で、過去のものは原因が整備されて壊滅を有する。このように両方とも非存在ではないから反論は妥当ではない。〕

(88.08) では、その過去などのものは、何を固有の性質とするもの (svabhāva) であろうか。

ある者はいう、「まず、それは存在物 (bhāva) ではない。存在性を欠如しているから。次に、非存在でもない。〔上記のように〕未生無などとは異なった特徴を持つから。そのことから、⁽¹⁴⁰⁾ 〔存在、非存在とは異なった〕第三の認識対象である」と。

しかし、これ (過去あるいは未来) はそのよう〔な、第三の認識対象といった〕ものではない。壺、非壺と同様に〔存在、非存在によって〕全てのものは遍充されるから。あるものが壺でないとき、それはすべての非壺にほかならない。そして、それを否定すれば、壺が存在することにもなってしまうであろう。それ以外に理解の仕方は⁽¹⁴¹⁾ない。このように、あるものが如何なる存在でもないとき、それはすべての非存在に他ならない。実に、〔存在を〕二重否定すれば、存在そのものになってしまうであろう。

また、アダルマ (adharma) 〔が、単にダルマの非存在としてでなく、ヴェーダの規定によって禁止されること、という第三の存在物であるの〕と同様に、非存在もある特殊な種 (jāti) という特性を持つことはない。もし持つなら〔それが〕第三の認識対象となるだろうが〔そのようなことはありえない〕。なぜなら、非存在の特性とは、次のごときものであるから。すなわち、そ〔の特性〕とは、存在物とは異なったものという性質なのである。肯定と否定 (vidhipratīṣedha) とは異なった〔特殊な〕言語活動は存在しない故に、〔存在、非存在とは別の〕第三の認識対象というものは存在しないということである。

(88.16) それでは、過去などのものの本質 (svarūpa) とは何であろうか。それは、存在 (bhāva) という本質に他ならない。

〔反論：〕〔過去のものには〕存在性 (sattva) 等が欠如しているからそれ (汝の説) は正しくない⁽¹⁴²⁾。

(89.01) 〔答論：〕そうではない。〔存在性などが欠如していることは〕成り立たないから。⁽¹⁴³⁾なぜなら、壺などのまさに同じ対象 (artha) が、過去のもの、未来のもの、現在のもの、と言われるのであるから。どうしてそれに存在性などが欠けていようか。

〔反論：〕〔そのように言うのであれば〕常時存在性を保持していることになるから〔壺などの存在物は〕恒常なるものである、という誤りに陥ってしまう。

(140) T,P:atas, B:tatas. Bをとる。

(141) T,P:gatyantaram, B:nāśyantaram. T,Pをとる。

(142) Bに乱れあり。rahatvādと ayuktamとの間に sarvadā sattvādyupetatvānを誤記入。T,Pが正しい。

(143) Bに乱れあり。asiddhatvātから prasaṅga iti cet naまでの2行が欠落している。T,Pが正しい。

〔答論：〕それは正しくない。〔常時存在性という理由は〕所依不成であるから (āśrayāsiddhatvāt)。壺などのダルミン（属性の持ち主）そのものが常時存在しているわけではない。いかなる根拠で、それ（常時存在してはいない壺等のダルミン）に存在性などの属性・ダルマが〔必ず〕あるといえるか。なぜなら、壊滅してしまった壺が、あるいは、まだ生じていない壺が存在している、ということとはできないからである。

実に、〔壺は〕過ぎ去ったもの、未だ至たらぬものという形で存在するのではないか。あるいは、この壺は、役者のように、多くの形を示すのではないか。⁽¹⁴⁴⁾

〔反論：〕なるほど。それはどのような根拠からか。

〔答論：〕そのような〔過去の壺、未来の壺、という〕認識から。⁽¹⁴⁵⁾このように〔壺等は、役者が示すように、過去の壺、未来の壺など〕多くの形を示すにもかかわらず、どうして「存在しない」といわれるのか。

〔反論：〕〔そのものに〕存在性等のダルマがないからである。

〔答論：〕その存在性などのダルマもまた、前後に、壺のように多くの形を示すにもかかわらず、どうして「存在しない」といわれるのか。⁽¹⁴⁶⁾

〔反論：〕それ（存在性などのダルマ）と壺との結合が存在しないから。

〔答論：〕それは正しくない。その場合も非難さるべきことは〔結合の存在性をめぐって〕同じであるから。

以上によって、〔過去・未来の本質とは、存在 (bhāva) であり、かつ、〕現在性 (vartamānatva) の非存在と顕現 (abhivyakti) の非存在であるもの、というのが答えである。

このようなわけで、未生起と壊滅の壺⁽¹⁴⁷⁾は、〔現在には〕絶対に存在せず⁽¹⁴⁸⁾、如何なる形でもっても存在しない（顕現しない）、ということである。

2.2.1.2.1.2. 〔反論〕過去などのものは仮構されたものとして非存在を限定するものである。

[89.13-89.22]

(89.13) 〔反論：〕〔未来のものでいまだ〕現に存在していない (avidyamānasya) 壺は〔「壺の未生無」というごとくに〕未生無など〔の非存在〕を限定するもの (viśeṣaka) でどうしてありえようか？

⁽¹⁴⁴⁾ B の kim mayam は、kim ayam のミス。T,P が正しい。

⁽¹⁴⁵⁾ これは言葉に対応した実在が存在する、というニヤヤ、ヴァイシェーシカの立場を示すものであろう。壺の認識が存在するなら、壺という言葉も存在するし、言語の対象である壺も実在である、ということになる。すでに PBh は言語の対象には存在性 (astitva) 等があることを記している。Cf. PBh(VSS)p.16: ṣaṅṅām api padārthānām astitvābhidheyatvajñeyatvāni/

⁽¹⁴⁶⁾ P: anupanno は誤り。B,T の anutpanno が正しい。

⁽¹⁴⁷⁾ B に ghaṭo なし。ghaṭo をもつ T,P をとる。

⁽¹⁴⁸⁾ T,P: asanneva, B: asādeva. T,P をとる。

あるものたちは「兎角のごとく、観念で仮構されたものである〔、未来の壺等が限定するものである。〕」という。例えば、他のところで角を認識して、そ〔の角〕と同種のを兎の頭に生起したものとして〔一旦〕仮構しておいて、それ（仮構された角）の非存在を認識するとき、「兎角は非存在である」と理解する⁽¹⁴⁹⁾。しかし、兎角はどこにも存在しない。一方、もし、それ（＝兎角）が、〔非存在の〕限定要素として理解されたとしたなら、〔兎角の〕共通性 (sāmānya) 等〔が存在しないの〕と同様に、それ（兎角）の非存在は⁽¹⁵⁰⁾存在しないであろう。

まさにこのことから、「兎角」という言語活動は誤ったものであるが、「それ（兎角）の非存在」という言語活動も〔誤っている〕というわけではない。月などに関して二個性 (dvitva) 等〔の言語活動は誤りであるが〕「それ（二個性）が〔月には〕存在しない」という言語活動〔は誤りでないの〕と同様である。

(89.19) 「非存在」という言語活動が誤りであったなら、存在の成立のみがあることになる。かくして、このように、壺などもまた〔生起する〕前や〔壊滅した〕後に、「非存在である」という言語活動は誤りではなく、その一方で、〔生起の前や壊滅の後に〕「存在する」との言語活動がまさに誤りである。存在があるときには「非存在」という言語活動〔が誤りであるの〕と同様である。

それゆえ、〔過去・未来のものは〕他のところで見られた壺など⁽¹⁵¹⁾がここに観念によって仮構されて〔「壺の未生無」などと〕非存在を限定するものとなっているのである。しかし、真実の観点からは〔実際に存在して何かを限定するもの〕ではない。

2.2.1.2.1.3. 〔答論〕過去などのものは想起されたものとして存在を限定するものである。

[89.24-90.08]

(89.24) 〔答論：〕これら〔の議論〕は正しくない。というのは、兎角なるものはどこの場所にも⁽¹⁵²⁾如何なる時にも誰によっても認識されるものではないから。このことから、それ（兎角）は絶対的に存在しないものであるが、観念によって仮構されたものである、というのが正しい。壺などについて〔その未来の存在や過去の存在が仮構されたものであるということ〕はない、それ（＝壺）は何時かは認識されるものであるから。そして、その〔認識される〕同じもの（壺）が〔壺の非存在という形で非存在を〕限定するものである、と知られるから。

(90.01) たとえば、そこなる壺は〔以前には〕見られていたが、そ〔の壺〕が⁽¹⁵³⁾今や消滅してしまったので存在しない、という〔過去の壺の〕理解がある。一方、〔壺が〕非存在である

⁽¹⁴⁹⁾ T,P:pratipadyate, B:prapadyate. T,Pをとる。

⁽¹⁵⁰⁾ T:sāmānyādivattabhāvo, B:P:sāmānyādivat tadabhāvo. Tはミス。

⁽¹⁵¹⁾ T,P:paṭāder, B:ghaṭādes. Bをとる。

⁽¹⁵²⁾ T,P:deśe kale, B:deśakāle. T,Pをとる。

⁽¹⁵³⁾ T:tasya, B,P:sa. B,Pをとる。

時には、それ（壺）は想起されるであろう。仮構されているのではない。

〔反論：〕 仮構 (kalpanā) は想起と異なる。

〔答論：〕 一体、誰が、汝にイメージを抱くことをやめさせられようか。世間では、真実でないものを仮に想定することが仮構 (kalpanā) としてよく知られている。たとえば、自己にガルーダなどを仮構するごとくに、また、絵などに王や馬などを仮構するごとく。このように、想起によってまったく異なるもの⁽¹⁵⁴⁾が仮構されることはない。それ（想起）は以前見られたそのままのもの⁽¹⁵⁵⁾を再確認するという本質を有しているから、ということである。

〔反論：〕 〔仮構は〕想起に他ならない。そうすると〔想起に他ならない〕過去のものなどの新得知 (anubhava) が存在する〔というのか〕。⁽¹⁵⁶⁾

〔答論：〕 そうではない。新得知がなければ想起はあり得ないから。⁽¹⁵⁷⁾というのも、ある人があるもの（対象）を以前に直接経験していない場合には、その人にどうして最初にそれについての想起であろうか。パードゥなどの〔姿を以前見たことのない人がパードゥを想起できない〕場合と同じである。また、あるもの (A) の新得知に別のもの (B) の想起があるということはない。もしそうであるなら、それは過大適用の過ちとなってしまうから。

このようなわけで、〔過去などのものは〕想起の原因となった⁽¹⁵⁸⁾〔以前に存在していた〕〔感官〕対象 (artha) が最初に認識されることである、と認められるべきである。

2.2.1.2.1.4. 存在が現にあるとき過去などの過去性を決定する。[90.10-23]

(90.10) 〔反論：〕 「それ」というかたちで (tadrūpeṇa) 現に認識されているものに、なぜ過去性 (atītatva)、未来性 (anāgatatva) があるのか。

〔答論：〕 そのように言うべきではない。時間の介在によってその〔過去性・未来性の〕理解があるから。たとえば、まったく同じ状態であるその〔一本の〕柱が、場所が介在しているか否かによって、遠方にある・近接していると言われる。それと同じように、同じ〔状態の一つの〕対象が、未生無という時間（＝現在から生起すると思われるまでの時間）の介在によって未来のもの、已滅無という時間（＝壊滅してから現在までの時間）の介在によって過去、その両方に介在されないことで現在と〔言われる〕、ということである。

(90.14) 〔反論：〕 空間的に隔てられた月など〔には、離れていても月光によって照らされるなど効果的作用があるの〕と同様、時間的に隔てられていても効果的作用性 (arthakriyākāritva) があるということになってしまうであろう〔が、実際にはそのような作用性はないから、汝の主張は正しくない〕。

(154) T,B:anyārthaḥ, P:anyārthārthaḥ. T,Bをとる。

(155) T,P:yathādṛṣṭārthānusamdhāna-, B:yathārthānusamdhāna-. T,Pをとる。

(156) T:arthasya anubhavo, B,P:arthasya nānubhavo. Tをとる。

(157) T,P:smṛter abhāvād, B:smṛter asaṃbhavād. Bをとる。

(158) T,P:nimittasya, B:nimittaṃ tasya. T,Pをとる。

〔答論：〕 そのように言うべきではない。〔時間的に隔たったものには〕 関連性 (sambandha) が存在しないから。実際のところ、月などは空間的に隔てられていても、人の眼、〔月の出とともに開く〕 水蓮の花などとの関連性が存在するというので、効果的作用性 (arthakriyākāritva) が正当化される。一方、時間的に隔てられているものは、まさに本質的に存在しないから、如何なるものとも関連性は存在しない。それ故、効果的作用性は存在しない。

(90.18) あるいは、それ (効果的作用性) がもし現に存在するとするなら、時間的に隔てられていることと矛盾することになってしまうことになる。というのも、未生起のものも壊滅したのものも、どちらも現に存在しているということは正しくないから。

〔反論：〕 〔時間的に隔てられたものは〕 現に存在していないから、〔その知を〕 生ぜしめないし、また関連性もないことになるが、その場合、「そ〔の対象〕にはこの知がある」という限定は何を根拠にしてあるのか。

〔答論：〕 そのように言うべきではない⁽¹⁵⁹⁾。〔その限定は〕 不可見力などの集合から生ずるのであるから。それ (= 過去など時間的に隔てられたもの) が〔知に〕 顕現することによって (pratibhāsitvena) 〔対象の〕 限定された知のみが生起するから、それ (= 過去などの顕現) を見ることから、〔その知を〕 生ぜしめないものでも〔生起した〕 その知と「対象と対象を持つものという関係」(viṣayaviṣayibhāva) という関連性がある、と言われる。あるものが知に顕現していないときは、そのものは〔知を〕 生ずるものであっても対象とはならない、感官等〔自体〕が〔知を生ずるものであっても感官の〕 対象とならないごとくに。

2.2.1.2.1.5. 過去のものなどはたとえその知を生ぜしめなくても「知る」という行為と関連する。[91.02-14]

(91.02) 〔反論：〕 「過去などの対象を私は知っている」というが、〔知を〕 生ぜしめるものではないのに⁽¹⁶⁰⁾ 〔過去などが、〕 なぜ、〔「知る」という〕 行為 (karman) を完成させる要素 (kāra) であるのか。

〔答論：〕 そのように言うべきではない。話者の意向のみによって〔壺などの〕 行為完成要素ではないものに関しても (akārakeṣu)⁽¹⁶¹⁾ 行為完成要素 (kāra) という言語活動が経験されるから。例えば、「私は壺を〔誰かに〕 作らせる」「壺が〔誰かによって〕 作らしめられる」というように。ここ〔の実例〕では、行為完成要因性 (kāratva) こそが〔今は〕 存在していないが〔話者の意向によって〕 想定されているのであって、〔壺の〕 作成行為 (janikriyā) が〔想定されているの〕ではない。丁度そのように、〔現に存在しない〕 過去などのものにも⁽¹⁶²⁾ 知るといふ行為が〔話者の意向によって想定されるのであり、〕 非實在〔なる知る行為が想定さ

(159) T,P:na なし。B:na あり。Bをとる。

(160) T,P:api なし。B:ajanakasyāpi katham。Bをとる。

(161) T,P:akārakeṣvapi, B:akārakeṣṭenāpi。T,Pをとる。

(162) T,P:api なし。B:arthasyāpi。Bをとる。

れているの]ではない。

(91.06) [反論:] そのようであるのなら、空華の知もまた非実在ではない、ということで、空華の成立もあることになる。

[答論:] そのようにはならない。もし、「空華は存在しない」という知が空華の知であったなら、その知はそれ(空華)を否定するものであり⁽¹⁶³⁾、それがどうしてそれ(空華)を肯定するものとなりえようか。

また、もし、「空華の知が」「空華は存在する」という知であったなら、その知もまた否定されるべきであるから錯誤知性があることになり、それ故、それ(空華)を成立せしめるものとはなりえない。

また、もし、まさに「空華」なる語から「空華の知が」生ずるとするなら、そ[の知]もまた、それ(空華)の存在を断定するものであるか、疑わしいとするか、それを否定するかのいずれかであろう、ということで、[三種]以外の仕方でも(anyathā)対象の知は知られない。

[反論:] 過去・未来の知もまた、かくのごとく⁽¹⁶⁴⁾ [すなわち、空華の知のごとく]ではないか。

[答論:] そうではない。それ(過去などの知)には⁽¹⁶⁵⁾、その[過去などの]ものを断定したとしても「空華の知のように」現に否定されていないから、錯乱知ではないからである⁽¹⁶⁶⁾。なぜなら、過去のもの⁽¹⁶⁷⁾「存在しなかった」ということではなく、「存在した」ものであり、未来のものは「存在しないであろう」ということではない⁽¹⁶⁸⁾「存在するであろう」というものであるから。もしまた、そのもの(過去や未来のもの)が、今も存在しているものであるという知であるとするなら、⁽¹⁶⁹⁾その場合は、そ[の知]は、まさに錯乱知である。というのも、その本質から逸脱しているから(tadrūpavyabhicārāt)。

2.2.1.2.1.6. 過去・未来の存在性が容認されなければ推論が三時を対象とすることに矛盾する。[91.17-92.23]

(91.17) さらに、過去などのもの⁽¹⁷⁰⁾の知識も正しくないものであるとすれば、[過去・現在・未来の]三時を対象とする推論は否定されてしまうことになろう。

次のような反論があるであろう。未来の推論とは、[雨の]原因[である雲にある降雨]の

(163) T,P:pratiṣedhikā katham, B:pratiṣedhikā satī katham. T,Pをとる。

(164) T,P:buddhir eṣaivam, B:buddhir apyevam.

(165) T,P:tasyās, B:tasyām.

(166) T:abādhyamānābhrāntatvāt, B,P:abādhyamānatvenābhrāntatvāt. B,Pをとる。

(167) T,P:atīto'rtho, B:atītārtho.

(168) B,P:na bhaviṣyatīti, T:naなし。B,Pをとる。Tのfootnote 3からもTのミスプリントは明らか。

(169) T,B:syāt tadā tasya. P:syātadā tasyaはミス。

(170) T,P:atītārtha-, B:atītādyārtha-. Bをとる。

能力を「雲があるからこの先雨が降るであろう」と推論すること⁽¹⁷¹⁾であり、過去の推論とは、「増水を見て」河の上流における降雨の場所と関連を有することを「河に増水がみられるから上流のある場所に過去に雨が降ったであろう」と推論することである、「三時を対象とする推論が」否定されることはない、と。

そうであったなら⁽¹⁷²⁾原因 (=雲) に結果 (=雨) を生起せしめる能力と、河の上流における降雨の場所と関連を有することが、もし、「未来の雨や過去の雨ではなく」今、現在において「雨が」存在する(降っている)と推論された、(92.01) その場合には、推論は現在を対象とするのみであることになるであろう。どうして過去・未来のものを対象とした推論がであろうか⁽¹⁷³⁾。また、もし、現在に存在しないもの(過去・未来)が推論されるというなら、どうして、「知を」生じないもの (ajanaka) が⁽¹⁷⁴⁾認識対象でないことがあろうか。「知を生じなくても認識対象となる。」

[反論:] 原因 (=雲) の能力 (=雨を降らす力) などが推論される場合、必然的に (sāmarthyād) [今は存在していない] 未来などのものの認識がある。

[答論:] 必然的に認識があることが容認されるなら、どうして、「知を」生じないもの (ajanaka) が⁽¹⁷⁵⁾認識対象でないことがあろうか。「必然的に認識対象となるではないか。」

[反論:] その知 (推論される過去・未来の知) は誤知そのものである [から]。

[答論:] 三時を対象とした推論は [すでに] 十分確立された。

(92.05) [反論:] 場所などの特殊性 (viśeṣa) が [推論知を] 生ぜしめるものであるから、それ (特殊性) を限定要素とする場合は、未来のもの (降るであろう雨) が⁽¹⁷⁶⁾ [推論の] 対象存在 (viśayabhāva) となる。

[答論:] そのようなことはない。なぜなら、場所などの特殊性こそが [推論知を] 生ぜしめるもの (janaka) であるから対象存在となるべきであり、それを限定要素とするもの [が対象存在であるの]⁽¹⁷⁷⁾ではない、それ (特殊性) と [過去等のものと] は異なる故に。というのも、あるもの A が [知を] 生ぜしめるもの (janaka) であるから、別のもの B が対象存在となるというのなら、拡大適用の誤りとなってしまうからである。

(92.09) [反論:] 過去・未来のもの (artha) は対象存在であるとは認められない⁽¹⁷⁸⁾、なぜなら、その知識は対象を持たないから [知が生じたとしても] 正しい認識結果ではないことに

(171) T: anumānam は anumānam のあやまり。

(172) T,P: tarhi, B: tad hi. T,P をとる。

(173) T,P: atītādyarthānumānam, B: atītādyarthaviśayānumānam.

(174) T,P: nājanakasya, B: na janakasya. T,P をとる。

(175) 直前の注 174 に同じ。

(176) T,P: anāgatārthānām, B: nātītānāgatārthānām. T, P をとる。

(177) T,P,B: tadviśeṣānām. ここは Joshi op.cit., p.369 footnote 35 にある tadviśeṣānām に従う。ちなみに、T の footnote 1 に taddeśaviśeṣānām atītādyarthānām とある。

(178) B,T,P: iṣyate, Joshi は na iṣyate. Cf. Joshi, op. cit., 369. ここは B などに従う。

なってしまうから。さらにまた、一方で、その二義的存在 (upasarjana) である、場所などの特殊性そのものは、ヨーギンの知覚知か、もしくは⁽¹⁷⁹⁾我々の推論⁽¹⁸⁰⁾知の対象となる。

〔答論：〕このことも妥当ではない⁽¹⁸¹⁾。というのも、もし、過去の知は対象を持たないから正しい認識結果ではないと認められるというなら、それなら、同様に、それ（過去のもの）に限定された場所などの⁽¹⁸²⁾知も、また、実在しない (asad) 〔過去のものという〕限定者に限定されて生起するもので、それはまさに錯誤知ということになってしまおう⁽¹⁸³⁾、あたかも「二月」「柱は快樂を有する (sukhī stambhaḥ)」などの知のごとくに⁽¹⁸⁴⁾。もしそれが錯誤知でないというなら、必然的に限定者として過去などのものを認識すると認められるべきであろう。認識されないものが限定者であることは不適切であるから。あるいは、もし、そのことが〔不適切でない〕認められるなら、〔知を〕生ぜしめないもの (ajanaka) であっても⁽¹⁸⁵⁾対象存在である、ということが成り立つ。

(92.16) また、過去などのものの知は、対象を持たないから錯乱知である、ということではない。その性質を持ったものとして認識することは〔過去の対象と〕雑乱しないから。別様に認識することは、実際に、対象が存在していても、雑乱〔知〕であると表現される。〔存在している〕柱に対する人という知のように。

一方、〔現に〕存在しないものであっても、例えば「パーンダヴァなど⁽¹⁸⁶⁾は〔過去に〕存在していた〔が、今は存在しない〕」「〔今は存在しないが、未来に〕壺などがあるであろう」などは、雑乱しないものと⁽¹⁸⁷⁾認識されるという場合には、その知識は〔それを〕否定するものが〔現在は〕存在しないゆえ⁽¹⁸⁸⁾錯乱知ではない、(92.20) あたかも、「これは壺である」などの知が〔錯乱知でない〕ごとくに。

〔知を〕生ぜしめないものが〔知を〕生じたなら⁽¹⁸⁹⁾、あらゆる者に全知者性があることになる、というわけではない。輪廻している人の知は、ダルマなどの総体の特殊性によって限定されており、〔そのような人間の知は〕定まったものを対象として〔知が〕生ずるのであるから。しかし、その一方で、ある知、それは原因の総体によって〔対象が一定のものに〕定めら

(179) T,P:vā, B:ca. T, P をとる。

(180) T:anumānasya, B,P:anumānādijñānasya.

(181) T, P:naitad apy, B:na caitad apy. T, P をとる。

(182) T,P:tadviśiṣṭadeśādi, B:tadviśiṣṭadeśādi. B はミス。

(183) B:prasakto, T,P:prasaktam, T,P をとる。

(184) T,P:ityādijñānavad, B:ityādivad. T,P をとる。

「柱は快樂を有する」とは、柱を人と見間違っただけを意味していると思われる。快樂を有するのは人であるから。

(185) T,P:vā 'janakasya, B:ca janakasya. T, P をとる。

(186) T,B:pāṇḍavādayo, P:pā'nuvādayo. T,B をとる。

(187) B:avyabhicāreṇa, T, P:avyabhicāreṇaiva. T, P をとる。

(188) T,P:bādhakābhāvād, B:bādābhāvād. T,P をとる。

(189) T:janakatve, P:viṣayatve, B:viṣayatvena. T をとる。

れて⁽¹⁹⁰⁾いない、そのような知が、実際に存在し、それは恒常なもので、すべてを対象としたもので、尊者、Maheśvara に所属するもので〔、それこそが全知者性をもつ知で〕ある。

2.2.1.2.2. 「〔感官〕対象から生起すること」(arthajatva) に関する議論(2) — 想起も〔感官〕対象から生じたものであるといえる。— [93.02-13]

(93.02) また想起もどうして〔感官〕対象 (artha) から生じたものではないのか。「〔感官〕対象 (artha) が〔現に〕存在しなくても⁽¹⁹¹⁾想起は生起するから」と〔反論する〕なら、その〔現に〕存在しない〔感官〕対象は何を根拠に想起を生ぜしめる⁽¹⁹²⁾のか。「〔そのものが現に〕存在しないからこそ〔想起を生ぜしめるのである〕」というなら、それなら〔現に存在しない故に生じる〕過去などのものの知 (= 想起) が、どうして〔感官〕対象から生じたもの (arthajatva) ではない⁽¹⁹³⁾のか。

さらにまた、想起は、精神集中 (praṇidhāna) など〔の 26 の原因〕を伴った⁽¹⁹⁴⁾潜在印象 (saṃskāra) から生起するもので、その対象が〔現に〕存在するか否かに随伴するものではない。同様に、〔言葉と対象との結合〕関係の想起を伴った言語知などから生起する新得知 (anubhava) も、対象〔が現に存在するか否か〕に随伴するものではないと我々は考える。近接した対象と近接していない対象との間で (saṃnihitāsaṃnihitārthayos)⁽¹⁹⁵⁾それ (= 言語知) による理解には差異がないから。

(93.07) 〔反論:〕〔現に〕対象が存在しない時に生起する言語知こそは錯誤知であろうが、〔同じく、現に対象が存在していない時に生起するものであっても〕想起は〔錯誤知では〕ない⁽¹⁹⁶⁾。〔答論:〕そうではない。〔現に対象が存在しない時に生起する言語知が錯誤知であるのは〕対象が別様に顕現しているから (anyathārthāvabhāsitvena) こそ誤知なのであるから。同様に想起もまた対象が別様に顕現することによって生じる⁽¹⁹⁷⁾誤知そのものとなる。例えば、敵に似た人物を見て誤った想起が起こる⁽¹⁹⁸⁾「彼奴に私が被害を蒙った、その私が⁽¹⁹⁹⁾〔彼奴

⁽¹⁹⁰⁾ T,P:niyamitaṃ, B:niyatam. ここには、対象が一定のものに定められていない全知者性を備えた Maheśvara の知が言及されている。

⁽¹⁹¹⁾ T,P:arthābhāve'pi, B:tadarthābhāve'pi. T,P をとる。

⁽¹⁹²⁾ T,P:smṛtiṃ na janayati, B:smṛtiṃ janayati. B をとる。

⁽¹⁹³⁾ T,P:katham arthajatvam, B:katham nārthajatvam. B をとる。

⁽¹⁹⁴⁾ Cf.NS 3.2.41.:praṇidhāna-nibandha-abhyāsa-liṅga-lakṣaṇa-sādṛśya- parigraha-āśraya-āśrita-sambandha-ānantarya-viyoga-akārya-virodha-atiśaya-prāpti-vyavadhāna-sukha-icchā-dveṣa-bhaya-arhitva-kriyā-rāga-dharma-adharma-nimittebhyaḥ.

上記のストロアでは、想起の原因となるものが、例えば、想起の目的や想起の対象について精神集中すること (praṇidhāna) から始まり、現在苦しんでいることからその苦しみの源となる不法・アダルマを想起すること等の 26 原因が挙げられている。

⁽¹⁹⁵⁾ T,P:saṃnihitāsaṃnihitārthayos, B:saṃnihitāsaṃnihitayos. T,P をとる。

⁽¹⁹⁶⁾ T,P:smṛtir iti, B:smṛter eveti.T,P をとる。

⁽¹⁹⁷⁾ udayam āsādayanti 「生起させてしまう〔誤知〕」

⁽¹⁹⁸⁾ T,P:bhavati, B:bhati. B はミス。

⁽¹⁹⁹⁾ T,P:ahaṃ yo'nena, B:aham anena.T,P をとる。

を] どうして想起しないことがあろう」と。また、友に似た人物を見て「彼に援助をいただいた、その私がどうして今でも〔彼を〕想起しないことがあろう」⁽²⁰⁰⁾と。

このように、テキストの解説などにおいても別様に〔すなわち、本来の解説でない形での誤った〕想起があるとみられるべきである。⁽²⁰¹⁾それ故、〔想起もそれを伴った言語知も、対象の存在・非存在に随伴しないという点では〕同じ〔論理的〕運命にあるから (tulyayogakṣematvāt)、次のような結論に達する。すなわち、「想起もまた〔感官〕対象から生じたものであり、言語知もまた⁽²⁰²⁾〔感官〕対象から生じたもの⁽²⁰³⁾である」と。かくして⁽²⁰⁴⁾「〔感官〕対象から生じたこと」(arthajātva) という限定詞は想起の排除のためであるということが正当化される、ということはない。

2.2.1.3. indriyārthasaṃnikarṣotpanna 解釈の結論 (Bhāsarvajña 自身の見解) [93.13-23]

そのようなわけで、〔NS 1.1.4. にみられる〕「感官と対象との接触より生起することによって」(indriyārthasaṃnikarṣotpannatvena)〔という文言を、すべての知覚知の特性にかなうよう換言するならば〕、すなわち、「一つの対象と関係を持ったもの〔たとえば、感官、マナス、あるいはヨーギンのアートマンなど〕によって」(ekārthasambaddhena)、まさに、直接的新得知性 (aparokṣānubhavatva) が〔知識に〕生じる、それこそが知覚の結果知の特性である、というのがスートラ作者の意図したものである⁽²⁰⁵⁾。

(93.17)〔知覚知の〕特性理解は次のようにも見られるから〔我々の理解はスートラ作者のそれと合致する〕。すなわち、たとえば、「あの白いものが行くがそれは牛である」「あのものの上に傘をさした人が見られるがそのものは馬である」などの表現においても⁽²⁰⁶⁾、行く行為 (gamana) などによって暗示される (upalakṣita)、そのものと異なるものに共通したもの (tadananyasādhāraṇa) である<牛性 (gotva)>などこそが〔牛などの〕特性であり、牛という言語の発動原因である、と言語活動をしている一般人は理解する。それと同様に、ここ (知覚知) に関しても、眼などの感官と壺などの対象物との関係 (sambandha) の存在・非存在

(200) T:iti の後に脱落か。B:iti mitrasaḍṣadarśaneyāpi smarāmi yena mamopakāraḥ kṛtaḥ iti. P:mitrasaḍṣadarśane nādyāpi smarāmi yo'nenopakāraḥ kṛta iti. P をとるが、nādyāpi ではないか。

(201) この一文は、NS の解釈に関して Bhāsarvajña がニヤヤの伝統的解釈に従わないケースがしばしばみられることに対する自らの弁明であるとみるのは考えすぎであろうか。

(202) T,P:ca, B:vā.

(203) T,P,B すべては anarthajātva. しかし、ここは arthajātva ではないか。

(204) T,P:tatrārthajātva viśeṣaṇatvaṃ, B:tatrārthajātva viśeṣaṇaṃ. しかし、前後の意味から、ここにある tatra は tanna ではないかと考えて、本文ではそれに沿って翻訳した。

(205) T,P:abhipretam, B:apyetam. T,P をとる。

(206) T,P:evamādyabhidhāne'pi gamanādy-, B:evam abhidhāyagamanādy-. T, P をとる。

に随伴することによって⁽²⁰⁷⁾、「あれは壺である」などの知識が生起するが、「そ〔の知識〕は知覚 (pratyakṣa) である」と表現される場合にも、そのものと異なるものに⁽²⁰⁸⁾共通したものであるのは、「接触より生じることによって」〔という文言〕によって暗示されている〔その知識に存在する〕＜直接的新得知性＞ (aparokṣānubhavatva) であり、これこそが〔知覚知の〕特性であ〔って、言語活動の発動原因であ〕ると熟慮する人たちによって理解されるべきであり、「接触より生じること」〔が発動原因〕なのではない。なぜなら、それ (= 接触) には〔接触を必要としないヨーギンの知覚等も存在するから知覚そのものと〕異なるものとの共通性 (ananyasādhāraṇatva) があるとはいえないから。以上のことがここで言われているのである。

2.2.1.4. indriyārthasaṃnikarṣotpanna と知覚知を規定した NS 1.1.4. の存在意義 [94.02-08]

(94.02) [反論:] それでは何のために、直接的新得知性 (aparokṣa-anubhavatva) が [NS 1.1.4. においては] それ (= 接触より生じること <saṃnikarṣajatva>) のみ [によって暗示されているだけ] で、〔我々仏教徒のように〕「直観的に (sākṣāt) [生ずること]」⁽²⁰⁹⁾といわれぬのか。〔答論:] 多様な知覚の存在を知らしめるためである。つまり、〔ヨーギンなどとは異なつた〕我々など [言語活動に関わる一般人] の知覚は、感官と対象の接触より生じるもののみである、と [これから後に] 我々は述べるであろう。

あるいは、〔次に見るように〕接触 (saṃnikarṣa) など [に関して] 意見の対立が生じることを知らしめるためでもある。というのも、意見の対立があればその場合には検討があり⁽²¹⁰⁾、その結果その決定知がある。そしてそのことから仏教の刹那滅論者と唯識論者がアートマンなどの真知に関して悪口を述べ立てる余地もなくなるであろう、ということである。

実に、彼ら〔仏教徒〕は刹那滅論など⁽²¹¹⁾を立証するために、〔我々ニヤーヤが主張する〕「結合 (saṃyoga) などの関係 (saṃbandha)」を否定しておきながら、〔作られたものと刹那滅性との同一関係 (tādātmya) という〕同一の原因総体に依存していることが、様々なものが〔刹那滅という〕同一の結果を生み出す際の「〔本質的〕結合関係」([svabhāva]pratibandha) であると言う。⁽²¹²⁾〔否定したはずの結合関係を自らが認めることであり、これはまさに自己矛

(207) T,P:yad ayam, B:yady ayam.T,P をとる。

(208) T,P:tadanya-, B:tadananya-. ここは B をとる。

(209) 注 57 においても述べた通り Dharmottara は知覚を sākṣātkārijñānam と定義するが、Mokṣākaragupta は「pratyakṣa の pravṛttinimitta は sākṣātkāritva である」という。Mokṣākaragupta の記述については桂紹隆博士の指摘により知りえた。Cf. Kajiyama, Y.: An Introduction to Buddhist Philosophy— an annotated translation of Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta, *Studies in Buddhist Philosophy*, Kyoto, 1989, [pp.216-217]

(210) T:parīkṣopatteḥ, B,P:parīkṣopapatteḥ. B,P をとる。

(211) T,P:kṣaṇabhaṅgādisiddhyartham, B:kṣaṇabhaṅgasiddhyartham.

(212) ここで Bhāsarvajña が言わんとしていることは、仏教徒がニヤーヤの主張する感官と対象との接触関係を否

盾にほかならない。] また、唯識論を立証するために、〔単一であるべき知識の内部に〕認識されるもの・認識するもの〔という二つの存在〕の関係 (grāhyagrāhakabhāva) を主張する⁽²¹³⁾〔というこれまた自己矛盾を生じている〕のである。⁽²¹⁴⁾

Bhāsarvajña's Discussions of the Variety of *Pramāṇas* and the Characteristics of *Pratyakṣa* —Annotated Japanese Translation of Nyāyabhūṣaṇa, p.79,1.20-p.94,1.08— Summary

This paper contains an annotated Japanese translation of Bhāsarvajña's Nyāyabhūṣaṇa p.79, 1.20-p.94,1.08, which discusses the variety of *pramāṇas* (the valid means of knowledge) and the definition of *pratyakṣa* (perception)

First, Bhāsarvajña maintains only three kinds of *pramāṇas*—*pratyakṣa*, *anumāna* (inference) and *āgama* (verbal testimony) — unlike the traditional Naiyāyikas who insist on four kinds of *pramāṇas*, adding *upamāna* (analogical reasoning) to the above list. Consequently, he has to defend his unique position against the authoritative NS 1.1.3, which lists the four *pramāṇas*.

Second, as a main topic, Bhāsarvajña investigates the definition of *pratyakṣa*, especially that of *pratyakṣa-phala* (perceptual knowledge), which, according to his view,

定しておきながら、自分たちが利那滅論証を行う場合には、svabhāvapratibandha (実在の本質を介した結合関係<赤松訳>) という結合関係を容認したうえで論証を行っているではないか、という自己矛盾の指摘である。svabhāvapratibandha については、赤松明彦『ダルマキールティの論理学』講座・大乘仏教 9 認識論と論理学 p.203 以降、並びに、桂紹隆『インド論理学における遍充概念の生成と発展』広島大学文学部紀要 45-1,1986 を参照。さらに、NB II-19:svabhāvapratibandhe hi satyartho'rtham gamyate 「『本有的関係』があった場合に事物が事物を知らしめるであろう」(戸崎宏正 op cit.,p.171) という訳文もある。

近年 svabhāvapratibandha をめぐって活発な議論が交わされており、有益な参考資料も多数存在するが、この問題に関して熟知しているとはいえない筆者には、重要な論考をすべて挙げることはできない。ここでは、この問題が集中的に議論され、諸論点が大方提示されていると思われる次の三論文を挙げておく。片岡啓「svabhāvapratibandha 研究の見取り図」インド論理学研究 4,2012 年 pp.163-204; 福田洋一「svabhāvapratibandha の複合語解釈」インド論理学研究 4,2012 年 pp.205-222; 金澤篤「svabhāvapratibandha を解く」インド論理学研究 4,2012 年 pp.223-252。

(213) 勝義的には単一である知識内に便宜的に認識対象相 (grāhyākāra) と認識主体相 (grāhakākāra) という二部分を含める唯識理論に関して、Bhāsarvajña は後に仏教唯識批判を展開する中で、PVin I kk.39-40 を引用し、これを否定している。NBhūṣ 109.12-15, 142.2-10. 山上證道『ニヤヤ学派の仏教批判—ニヤヤ・ブーシャナ知覚章解読研究—』平楽寺書店 1999,pp.167-168 参照。

(214) Bhāsarvajña はこの後、94.08-97.18 において、具体例をあげて samnikarṣa の存在を否定する仏教徒の反論を取り上げて、逐一論駁し、それによってニヤヤ学派の自説である感官による対象への到達説 (prāpyakārivāda) を展開する。この部分に関しては次に和訳がある。赤松明彦「前期ニヤヤ学派の知覚理論—到達作用説の展開—」『哲学年報』Vol.49,1990,pp.215-250。

is *samyag-aparokṣa-anubhava* (valid and direct newborn knowledge). The reason why such a definition should be employed is that the definition must pervade all kinds of *pratyakṣas* including *yogī-pratyakṣa* and others, which do not necessarily occur from ‘*indriyārthasaṃnikarṣa*’ (the close contact of sense organs with the objects).

Accordingly Bhāsarvajña has to harmonize his definition with NS 1.1.4, especially regarding “*indriyārthasaṃnikarṣotpanna*.” His strategy is based on the theory that *vyutpatti* (the etymology of a word) and *pravṛtti-nimitta* (the signifying factor of a word) are quite different. It leads to the conclusion that, although *vyutpatti* of the word ‘*pratyakṣa*’ may show us that *pratyakṣa* occurs from ‘*indriyārthasaṃnikarṣa*’, its *pravṛtti-nimitta* is actually ‘*aparokṣatva-jāti*’ (species of directness) inherent in *pratyakṣa-phala*, just as the word ‘*go*’ can refer to an animal called ‘*go*’ (cow), not by dint of its etymology (*gacchati iti gauḥ*) but by dint of its *pravṛtti-nimitta* (i.e., *gotva-jāti* <species of cowness>inherent in cows).

Regarding ‘*indriyārthasaṃnikarṣotpanna*’ as described in NS 1.1.4, Bhāsarvajña interprets the Sūtrakāra’s intention as follows; when some cognizer has some relation with some object (*ekārthasaṃbaddha*) and as a result some cognition occurs with *aparokṣatva-jāti* inherent in it, then that cognition is called *pratyakṣa* by dint of its *pravṛtti-nimitta*.

Nevertheless, he also mentions that, as far as we transmigrating people are concerned, *pratyakṣa* occurs only from *indriyārthasaṃnikarṣa*. Here, interestingly enough, we see Bhāsarvajña’s substantial efforts to adjust his definition to the traditional one as described in NS 1.1.4.

Synopsis

1. Bhāsarvajña’s view about the division of *pramāṇas* (the valid means of knowledge)[79.20-83.20]
 - 1.1. *Pramāṇa* consists of three kinds, i.e. *pratyakṣa* (perception), *anumāna* (inference) and *āgama* (verbal testimony). [79.20-80.03]
 - 1.2. Examination of various views [80.05-81.05]
 - 1.3. Answering the opponent who points out inconsistency with NS 1.1.3., which lists four *pramāṇas* [81.07-21]
 - 1.4. The three *pramāṇas* sometimes do and sometimes do not co-exist. [81.23-83.15]
 - 1.5. Three kinds of *pramāṇas* should be established. [83.14-20]
2. Bhāsarvajña’s definition and examination of *pratyakṣa* [84.03-(187.02)]
 - 2.1. Definition of *pratyakṣa*—*samyag-aparokṣa-anubhava-sādhanam*— [84.03-85.18]

- 2.1.1. *Vyutpatti* (etymology) of the word ‘*pratyakṣa*’ [84.03-11]
- 2.1.2. *Vyutpatti* and *pravṛtti-nimitta* (signifying factor) are quite different. [84.13-85.08]
- 2.1.3. *Pratyakṣa-phala*’s characteristic (*lakṣaṇa*) is *aparokṣatva-jāti* that is *pravṛtti-nimitta*. [85.09-18]
- 2.2. Bhāsarvajña’s interpretation on NS 1.1.4. [85.20-(100.10)]
- 2.2.1. Investigation of “*indriyārthasaṃnikarṣotpannam*”[85.20-(97.18)]
- 2.2.1.1. *Pratyakṣa* is restricted with *aparokṣatva-jāti*. [85.20-87.19]
- 2.2.1.2. ‘*arthajatva*’ (being produced from the object) is not necessarily a characteristic of *pratyakṣa* as including *yogī-pratyakṣa*. [87.21-93-13]
- 2.2.1.2.1. Examination of ‘*arthajatva*’ (1)—The past and the future as an object of knowledge(*artha*) [88.04-92.23]
- 2.2.1.2.2. Examination of ‘*arthajatva*’ (2)—Memory(*smṛti*) is also regarded as ‘*arthajatva*’. [93.02-13]
- 2.2.1.3. Bhāsarvajña’s interpretation of *indriyārthasaṃnikarṣotpannam* [93.13-23]
- 2.2.1.4. *Raison d’etre* of NS 1.1.4, which mentions “*indriyārthasaṃnikarṣotpannam*”[94.02-08]

<キーワード> Bhāsarvajña, *pramāṇa*, *pratyakṣa*, *indriyārthasaṃnikarṣa*, *aparokṣatva-jāti*