

Bhāsarvajña の知覚 (pratyakṣa) の考察⁽¹⁾

—NBhūṣ p. 94, 08–p. 104, 04 の和訳— (承前)

山上 證道

はじめに

本稿は前稿に続き NBhūṣ 知覚章における知覚の考察部分の和訳と注釈であり、内容的には、次の三部分よりなる。

1. 先ず前稿で論じられた NS 1.1.4. の indriyārthasaṃnikarṣa の語句をめぐる議論の終結部として、仏教の saṃnikarṣa 否定論を排し、自らの到達・接触作用論 (prāpyakāri-vāda) を展開する。
2. 次に、NS 1.1.4. の avyapadeśya (言葉では言い表せない)、および、vyavasāyātmaka (確定を本質とした) の両語句をめぐる諸解釈を紹介し、最後に自らの解釈を提示する。
3. 最後に、知覚をまず、「ayogin (ヨーギンではない一般人) の知覚」と「yogin (ヨーギン) の知覚」との二種に分類し、さらにそれぞれを、有分別知と無分別知とに分類する。その内、まずは、常識的観点から最も重要視されるのが、ヨーギンではない一般人の知覚で、しかも、有分別なる知覚であると考えて、その定義を述べてその文言の検討を開始する。

上記の内容のうち、まず、注目されるのは、avyapadeśya と vyavasāyātmaka の解釈に関し

⁽¹⁾ 本稿を発表するにあたって、前稿同様、桂紹隆博士から数多くの助言と教示をいただいた。特に Dignāga, Dharmakīrti など仏教関係の資料に関して貴重な示唆をいただいた。博士には心中から謝意を表したい。

なお、本稿の完成によって、NBhūṣ 第 1 章 (知覚章) を読了したことになる。すでに発表した部分に関して、誤りを指摘していただいたケース、自ら気づいたケースなど多々あるが、可能な限り修正したうえで、知覚章全体の翻訳を (ただし、既出版の拙著『ニヤヤー学派の仏教批判』で翻訳した部分を除く) 整理・整頓した形で発表するべく準備中である。

て、新しい見解を示していることである。我々は、NVTIが紹介した Trilocana の解釈として、この両語句が無分別知覚と有分別知覚を意図しているという見解を知っている。Bhāsarvajña の記述にはその解釈との関連性が窺われて興味深い。

次に知覚の分類を検討するのに先立って、意知覚 (mānasa) と自己認識 (svasaṃvedana) も知覚であるという仏教の主張を取り上げてそれを否定する。一方、本稿終盤には、Bhāsarvajña 自身の定義するヨーギンではない一般人の知覚 (ayogipratyakṣa) の吟味にあたって、「sambandha (＜感官と対象との＞結合関係) が sādhatama (＜認識生起にとって＞最も効果あるもの・手段) であるとするなら、感官は対象認識と同時に、対象のもつあらゆるダルマ (属性) などをも同時に認識するという矛盾に陥ってしまう」という仏教からの反論を逆に利用して、ダルマ (属性) とダルミン (属性の持ち主) とを同一視する仏教にこそその問題が生じることを指摘し、ダルマとダルミンとが別であってこそ、感官と対象との接触によって、対象が正しく認識されることを確認している。

これらのことと本稿の最初に登場する到達・接触作用論争とを合わせて考えるとき、明らかになってくるのは、常に仏教批判を念頭に置いていた Bhāsarvajña の姿勢である。本稿の末尾に見られる一見小規模に見える仏教との論戦は、実は、本稿の直後 (NBhūṣ p.104.1.06) から始まるニヤーヤ思想の中核をなす「全体」(avayavin) 理論をめぐる仏教唯識理論との長大な論争の前哨戦にすぎないのである。

シノプシス

- 2.2.1.5 「接触」 (saṃnikarṣa) をめぐる仏教徒との論争 [94.08-97.18]
- 2.2.1.5.1 感官は対象に非到達・非接触 (aprāpyakārin) であるという仏教の見解 [94.08-28]
- 2.2.1.5.1.1 視覚器官 (眼) は離れている対象を認識するから [94.11-12]
- 2.2.1.5.1.2 到達・接触作用論 (prāpyakāri-vāda) は常識に反するから [94.12-15]
- 2.2.1.5.1.3 視覚器官は自己より大きいものを認識するから [94.16-21]
- 2.2.1.5.1.4 視覚器官は小枝と月とを同時に認識するから [94.22-25]
- 2.2.1.5.1.5 聴覚器官 (耳) は音の来た方向と場所とを明らかにするから [94.25-28]
- 2.2.1.5.2 仏教説の否定 [94.30-99.05]
- 2.2.1.5.2.1 「視覚器官は離れている対象を認識するから」という理由について [94.30-95.02]
- 2.2.1.5.2.2 「到達・接触作用論は常識に反するから」という理由について
—眼球から眼光線が出ているというニヤーヤ説— [95.02-13]
- 2.2.1.5.2.3 「視覚器官は自己より大きいものを認識するから」という理由について [95.15-16]
- 2.2.1.5.2.4 「視覚器官は小枝と月とを同時に認識するから」という理由について [95.18-96.03]
- 2.2.1.5.2.5 「聴覚器官は音の来た方向や場所を明らかにするから」という理由について [96.05-17]
- 2.2.1.5.2.6 非到達・非接触作用論であればすべてのものが認識されてしまうことになる。 [96.19-20]
- 2.2.1.5.2.7 磁石などもまた到達して作用をなす。 [96.22-97.03]
- 2.2.1.5.2.8 マントラも到達・接触して作用をなす。 [97.04-05]
- 2.2.1.5.3 Bhāsarvajña 自身の到達・接触作用論 [97.07-18]
- 2.2.2. NS 1.1.4. に見られる「言葉では言い表せない」 (avyapadeśya) の語の解釈をめぐる諸議論 [97.20-100.04]**
- 2.2.2.1 「視覚器官と聴覚器官との両方から生起した (ubhayaja) 知を排除するためにこの語句がおかれた」という見解 [97.20]
- 2.2.2.1.1 「両方から生起した知の排除のため」という見解の否定 (1) [97.20-98.02]
- 2.2.2.1.2 「両方から生起した知の排除のため」という見解の否定 (2) = Bhāsarvajña 自身による考察 [98.02-22]
- 2.2.2.2.1 言語知も感官と対象との接触から生起する知である、という説を否定するためにこ

の語があるという見解 [98.23-99.02]

2.2.2.2.2 上記の見解の否定 [99.03-05]

2.2.2.3 文法学派の言語一元論 (śabdādvaita-vāda) の否定のためであるという説とその否定 [99.06-07]

2.2.2.4 Bhāsarvajña 自身の見解—avyapadeśya は無分別知覚を示す—[99.09-100.04]

2.2.3. NS 1.1.4. に見られる vyavasāyātmaka の語は有分別知覚を示す [100.04-07]

2.2.4. NS 1.1.4. の文中にある知識 (jñāna) の語の必要性 [100.07-10]

2.3. 知覚の分類—(1) 「ヨーギンではない一般人 (ayogin) の知覚とヨーギン (yogin) の知覚」という分類、(2) 「有分別知覚と無分別知覚」という分類— [100.12-(187.02)]

2.3.0 付論—ニヤヤーの認める二種の知覚以外に意知覚と自己認識とを容認する仏教説の否定—[101.06-102.07]

2.3.1 知覚の分類、その一—ヨーギンではない一般人 (ayogin) の知覚とヨーギン (yogin) の知覚—[102.09-(173.08)]

2.3.1.1 ヨーギンではない一般人 (ayogin) の知覚の定義—(1) 照明などの援助をえて感官と対象との結合関係によって、(2) 粗大なるもの (sthūlartha) を認識すること—[102.09-12]

2.3.1.1.1 「照明などの援助を得て感官と対象との結合関係によって」という語句の検討 [102.12-104.04]

(2.3.1.1.2 「粗大なるもの (sthūlartha) を認識すること」という語句の検討 [104.06-154.20])

略号追加

HB	Dharmakīrti's Hetubinduḥ Teil 1 Tibetischer Text und rekonstruierter Sanskrit-Text bei Ernst Steinkellner, Wien,1967.
NK	Nyāyakandalī by Śrīdhara Bhatta, the commentary of PBh, see PBh(VSS).
PBh(GJG)	Praśatapādabhāṣya with the commentary Nyāyakandalī by Śrīdhara Bhatta, Gaṅgānātha Jhā Granthamālā Vol.1, Varanasi, 1977.
NMu	Nyāyamukha (因明正理門論) of Dignāga.
PS	Pramāṇasamuccaya of Dignāga.
VP	Vākyapadīya of Bhartṛhari with the commentaries Vṛtti and Paddhati of Vṛṣabhadeva, Kāṇḍa I, edited by K.A.Subramania Iyer, Poona, 1966.

和訳と注釈

2.2.1.5. 「接触」をめぐる仏教徒との論争 [94.08-97.18]

2.2.1.5.1. 感官は対象に非到達・非接触 (aprāpyakārin) であるという仏教の見解 [94.08-28]

〔反論 (仏教) :〕そこで、〔ニヤーヤが主張するような感官と対象との〕接触は一切⁽²⁾存在しない、ということには実例が成り立つことを示すために〔仏教は〕次のように言う。⁽³⁾

2.2.1.5.1.1. 視覚器官 (眼) は離れている対象を認識するから。 [94.11-12]

(1) 視覚器官 (眼) と聴覚器官 (耳) とは〔対象に〕到達・接触して作用するものではない。なぜなら、〔それらの感官は〕離れている〔対象〕を認識するから。すなわち、もし、〔対象に〕

(2) T,P:tatra sarvasaṃnikarṣābhāve, B:tatra saṃnikarṣābhāve.T,P をとる。

(3) 以下、NBhūṣ. p.97,1.18 までのほとんどは、次の論文において翻訳されている。赤松明彦「前期ニヤーヤ学派の知覚理論—到達作用説の展開—」『哲学年報』Vol.49,1990.pp.239-245。この論文では、感官の到達作用をめぐる諸議論が、NS,NBh,NVTTに引用される Dignāga 説、NV,NM, NBhūṣといった諸文献から紹介されており、論点整理がなされていて有益である。

仏教からの反論では、感官が対象に到達する (pra-āp) か否かが議論される。一方、NBhūṣ においては、直前まで、NS 1.1.4.にある「感官と対象との接触」(indriyārthasaṃnikarṣa) の語句と Bhāsarvajña 自身の知覚定義との整合性が論じられた後、最後にこの語句に対する仏教からの批判が提示されている。したがって、当然のことながら、ここにおける感官の「到達」は、感官との「接触」と同等の意味を持つ。そのため、ここでは pra-āp を、「到達し接触する」という意味で、「到達・接触する」と訳した。

到達・接触して作用するのであるならば、〔それ自身知覚されない〕視覚器官と対象との、あるいは、聴覚器官と音声との〔間にある〕空間 (antarāla) の認識があることはないであろうから、〔対象である樹木に到達する〕斧と〔到達される〕樹木との〔空間の認識がある〕ようには。

2.2.1.5.1.2. 到達・接触作用論は常識に反するから。[94.12-15]

(2) また、〔汝ニヤーヤのいう〕到達・接触とはどのように〔なされるの〕か。

まず、対象が視覚器官の場所に来て結合されるのか、それとも、視覚器官が対象の場所に行って〔対象と〕結合されるのか。

最初の場合は、一般に承認されている常識 (pratīti) と矛盾する⁽⁴⁾。〔対象が感官のところまで来て結合するというなら〕火を見たときには視覚器官など⁽⁵⁾が焼けるということになってしまう。

次の場合も、常識と矛盾する。なぜなら、矢のように視覚器官が〔対象のところまで飛んでいって〕対象と結合しているようなことは⁽⁶⁾誰にも認識されないから。

2.2.1.5.1.3. 視覚器官（眼）は自己より大きいものを認識するから。[94.16-21]

(3) 「〔視覚器官は〕微細であるので〔対象と結合しているのが〕認識されないのである」と〔ニヤーヤが〕反論しても、そのようなことはない。なぜなら、眼球こそが視覚器官であるとすべて世間の人々が認めているから。そしてそれ（眼球）が壊されたときには対象を見ることは出来ないから。

また、たとえ微細であると認めたとしても、それは虚空のように⁽⁷⁾形体を持たないということによって微細であるのか、大きさが小さいということによって⁽⁸⁾〔微細であるの〕か。前者の主張では、〔視覚器官が虚空のように〕すべての対象と結合することから〔すべてのものが〕同時に認識されることになってしまうであろう⁽⁹⁾。なぜなら、形体を持たない実体（＝虚空）は遍在しているものであることが〔汝ニヤーヤによって〕認められているから。もし、〔後者の主張、すなわち、〕「大きさが小さいということによって微細である」といっても、それは正しくない。〔視覚器官はそれ自身〕より大きいものを認識するから。すなわち、ある範囲

(4) pratītivirodha は、Dignāga や Dharmakīrti の主張する pakṣa-ābhāsa の一種に相当すると思われる。桂紹隆「因明正理門論研究 [一]」『広島大学文学部紀要』第 37 卷、1977 年、114～115 ページ参照。

(5) T:cakṣurādi, P,B:mukha. ここは T をとる。

(6) T:arthasaṃgatam, P,B:arthadeśaṃgatam. ここは T をとる。

(7) T,P:tadākāśavad, B:tadavakāśavad. ここは T,P をとる。

(8) T:pramāṇatveneti, P,B:parimāṇatveneti. P,B をとる。

(9) T: -sambaddhatvādyupagrāhakatvaṃ, P,B: -sambaddhatvād yugapadgrāhakatvaṃ. P,B をとる。

の場所だけに結合しているのがみられる⁽¹⁰⁾ 爪切りなどは、〔それ自身と結合しているのが見られる、〕 その場所だけに〔切断という〕作用をなすことが知られる。従って、〔この事実から判断すれば〕大きさが小さい視覚器官が〔それよりも大きな〕山など〔と結合して、それ〕を認識する〔という作用をなす〕ことはあり得ない〔が、実際には山などを認識するのが知られる。以上のように視覚器官が微細であると認めたとしても矛盾を生じるのみであり、したがって、感官と対象とが結合していることはない〕。

2.2.1.5.1.4. 視覚器官（眼）は木の小枝と月とを同時に認識するから。[94.22-25]

(4) したがって、また、視覚器官は到達・接触〔して作用〕するものではない、樹木の小枝と月とを同時に認識するから。なぜなら、〔対象に向かって〕進んでいく視覚器官は順序 (krama) と結びついている対象⁽¹¹⁾を、まさしく順々に認識していく、というのが〔汝ニヤーヤにとつては〕正しい〔はずである〕が、しかし、〔実際には〕そのようではない⁽¹²⁾。また、〔視覚器官は〕迅速なものであるから〔小枝と月とを別々に認識していても〕同時に認識されているように思いこまれる、ということもない。月は非常に遠く離れているから〔小枝とは〕必ず⁽¹³⁾長い時間を隔てて結合があるはず〔であり、したがって、枝と月とは別々に認識されるはず〕である。

2.2.1.5.1.5. 聴覚器官（耳）は音の来た方向と場所とを明らかにするから。[94.25-28]

(5) それからまた、「音声が一連の流れとなって到来して聴覚器官と結合することから〔音声の〕認識がある⁽¹⁴⁾にちがいない」と言っても、そうではない。〔聴覚器官は音声の来た〕方向と〔発生〕場所を明らかにするから。〔汝ニヤーヤのいうように〕聴覚器官のところで音声認識されるというのであれば、東・西などの〔音声の来た〕方向を明らかにすること、あるいは、村・森などの〔音声の発生した〕場所を明らかにすること⁽¹⁵⁾があり得ないであろうから。これによって聴覚器官もまた〔対象である音声に〕到達・接触するものではないこと⁽¹⁶⁾が定まる。

かくして、このような実例によっていかなる感官も到達・接触するものであることが否定さ

(10) T:sambandham dṛṣṭam, P,B:sambandham karaṇam dṛṣṭam. Tをとる。

(11) T,P,Bともに arhasya. しかしここは arthasya であろう。

(12) Bには asti の後に grāhakatvam があるがこれは不要。

(13) Bには avaśyam の後に hi がある。

(14) T,P:sambandhād upalabdhir, B:sambandhasyopalabdhir.

(15) T:-ādigeśavyapadeśo, P: -ādideśavyapadeśo, B: -ādideśāpadeśo.Pをとる。

(16) T,P:tatsiddham śrotasyāprāpyakāritvam, B:tatsiddham ca śrotasyāpy aprāpyakāritvam.Bをとる。

れるべきである。

2.2.1.5.2. 仏教説の否定 [94.30-99.05]

2.2.1.5.2.1. 「視覚器官(眼)は離れた対象を認識するから」という理由について [94.30-95.02]

〔答論：〕これについて〔つまり、仏教による以上の反論について、ニヤーヤの回答が次のように〕述べられる。

(1) まず最初に、「〔感官は〕離れている〔対象〕を認識するから」と言われたが、こ〔の理由〕は不成立証因 (asiddha)〔すなわち、命題の主題である視覚器官に成立しない理由〕であるから正しい論証因ではない。なぜならば、視覚器官など〔の感官〕は〔それ自らの〕感官では認識されないものであるから。(95.01) どうしてそれ(視覚器官)から対象が離れていること (viśleṣa) が知覚によって捉えられようか。⁽¹⁷⁾しかし、推論によるなら、視覚器官などが対象と結合してこそ、〔光が到達・結合したものを照らし出す〕灯火などの実例から、〔感官が〕対象を照らし出すもの(認識するもの)であることが理解される⁽¹⁸⁾。

2.2.1.5.2.2. 「到達・接触作用論は常識に反するから」という理由について—眼球から眼光線が出ているというニヤーヤ説—[95.02-13]

(2) また、〔反論において〕「到達・接触とはどのように〔なされるもの〕か」などと述べられたが、それについては次のように答える。

視覚器官が〔眼〕光線 (raśmi) の力によって〔つまり眼光線というかたちで〕対象の場所へ行き、灯火が〔対象に到達・結合してそれを照らす〕ごとく、〔その対象と〕結合され〔ると、その対象を認識す〕る。そしてその〔眼〕光線はその色が知覚されないもの⁽¹⁹⁾であるから見られることはない。

〔反論：〕その色が知覚されないようなものが対象を明らかにするというのは正しくない。

〔答論：〕そうではない。灯火などの照明に補助されたもの(=眼光線)には、それが可能であるから。だからこそ、あるもの(動物)たちには不可見力によって、その色が知覚される眼光線がそなわっているが、そのようなもの〔の眼光線〕は外的な照明に依存しなくても⁽²⁰⁾対象を照らし出す、例えば、夜行性動物の〔眼光線の〕ように。そして、ある種の夜行性動物の眼光線は、まさに〔我々の〕知覚によって認識されるのである。

⁽¹⁷⁾ Udayana は不確定因 anaikāntika であるという。赤松明彦、前掲論文、250 ページ、註 (30) 参照。

⁽¹⁸⁾ Cf. NBhūṣ, p.95 footnote. 1: cakṣurādi saṃnikṣṭhārthaprakāśakaṃ prakāśakatvāt pradīpavat/

⁽¹⁹⁾ Cf. NBh ad NS 3.1.38. (766,09): anudbhūtarūpaścāyaṃ nāyano raśmiḥ tasmāt pratyakṣato nopalabhyate. 赤松明彦、前掲論文、250 ページ、註 (31) 参照。

⁽²⁰⁾ T, B: nirapekṣayā eva, P: nirapekṣā eva. T, B をとる。

(95.10)あるいはまた、〔外界の〕光の一部分⁽²¹⁾に補助されたそれ(=視覚器官)の一部分から、その色が実際に知覚される⁽²²⁾眼光線が生じている。実に、輝き(tejas)は極めて短時間のうちに生起・消滅が経験されるが〔輝きの〕色と感触とは、知覚されるか、知覚されないかという二者択一的な性質を備えている。知覚されうる色をもって生じている光線でも、別の光線と⁽²³⁾混合することで別々に認識されない、例えば、多数の灯火の光線が一つの対象と結合している場合〔光線の一つひとつが別々に認識されないの〕と同じように。

2.2.1.5.2.3. 「視覚器官(眼)は自己より大きなものを認識するから」という理由について [95.15-16]

〔仏教の反論(3)のなかで〕「より大きいものを認識するから」と述べられたこ〔の理由〕は不確定証因(anaikāntika)である⁽²⁴⁾。なぜなら、ある大きさの灯火がそれと同じ大きさの対象しか照らさない、ということはない、〔対象に到達した灯火は〕光線の力によって〔自分〕より大きなものをも遍く照らすから(vyāpakatvāt)。

2.2.1.5.2.4. 「視覚器官(眼)は小枝と月とを同時に認識するから」という理由について [95.18-96.03]

さらにまた(4)「小枝と月と同時に認識するから」といわれたこの理由もまた不成立証因(asiddha)であるから正しい論証因でない。なぜなら、(96.01)〔眼光線は〕素早いものであるから〔別々に認識されていても〕同時〔に認識された〕と思われてしまうからである。

〔反論：〕月は極めて遠く離れているから〔同時と思われることはない〕。

〔答論：〕そうではない。眼光線は卓越した迅速性ゆえに極めて高速で進むから、ちょうど太陽光線のように。実際、〔多数の〕太陽光線が〔次々と多数の〕対象と結合するとき〔結合した〕順番に認識される、というようなことはない。

2.2.1.5.2.5. 「聴覚器官(耳)は音の来た方向や場所を明らかにするから」という理由について [96.05-17]

また、〔(5)の議論中に仏教によって〕「〔聴覚器官は〕音の〔来た〕方向や〔発生〕場所を明らかにするから〔聴覚器官は到達・接触して作用するものではない〕」といわれたが、これは

(21) T の avayaya はミスプリント、P,B:avayava.P,Bをとる。

(22) T,P:udbhūtarūpā eva, B:udbhūtā eva.T,Pをとる。

(23) T,P:anyasminn samā-, B:anyaraśmisamā-.Bをとる。

(24) T,P:etad anaikāntikaṃ(Tの一部にミスプリントあり), B:etad apyanaikāntikaṃ

正しくない。それ（＝方向・場所を明らかにすること）は〔到達・接触作用論によって〕別の方法でも可能であるから。⁽²⁵⁾例えば、東方に限定された⁽²⁶⁾外耳道 (śaṣkuli) の一部にかぎられた虚空 (nabhas) の場所において〔波状として到達した〕音を認識した場合には⁽²⁷⁾、東の方向で音が生じたと理解されるのである。南方などの方向〔に音が発生したと理解されるの〕も同様にみられるべきである。聴覚器官という感官は、実に、外耳道の部分に限られた⁽²⁸⁾虚空の場所である。〔外耳道の虚空にある〕それらの⁽²⁹⁾〔多くの〕部分が〔東などの〕あらゆる方向に存在しているということで、それぞれ〔東西南北など〕様々の方向に限定された〔虚空内の〕場所に⁽³⁰⁾音の〔来た方向の〕認識があるというのが正しい⁽³¹⁾。

(96.10) また、非常に速くで音が発生したという認識は推理による知識である⁽³²⁾。どうしてかという、その原因や作用が知覚や証言によって認識された存在となっている音声がある距離離れたところから (yāvato dūrāt)、波状となって到来したとき、その音声のある特徴 (yān viśeṣān) を知る人は、たとえ〔発生〕原因がわからない音声であっても、その音声にあるその特徴 (tān adṛṣṭakāraṇakasyāpi śabdasya viśeṣān) を⁽³³⁾知っているの、その離れたところで (tāvati dūre)〔その〕音声が発生したと〔推理によって〕理解する。例えば、何かある特徴によってホラ貝など〔の音である〕とか、特定の話者であるとかを〔推理によって〕理解するように。

しかし、〔その音の〕そのような特徴に気付かない人にはただ疑いのみがある、と見られる⁽³⁴⁾、「この音は何の〔音〕でどこからきたのか」と。そこで特定の方向、場所が推理されると、村などを想定して (grāmādikaṃ sambhāvya)、そこで音が生じたと言う。しかし、〔この村などという〕場所などは、聴覚器官など〔の感官〕で認識されるものではない〔、推理されるのである〕。このようなわけで、視覚器官、聴覚器官の両方とも外的感官であるから味覚などと同様、対象に到達・接触して知覚することが定まった。

(25) NBhūṣ 96,05-09=NMukt 118.21-119.03.

(26) T の-viśiṣṭa karṇa-は-viśiṣṭakarṇa-のミスプリント。

(27) B では yadā の位置が後に下がって nabhodeśe yadā śabdān upalabhate となっている。

(28) T,P,B: karṇaśaṣkulyavayavair avacchinno hi, NMukt:karṇaśaṣkulyavacchinno hi.

(29) T,P:te ca, B:te na. ここは T,P をとる。

(30) T,P:digviśeṣāvachchedena, B:digviśeṣāvachchinne deśe. B をとる。

(31) T,P:yuktā, B:yuktam. T,P をとる。

(32) T,P:pratipattiścānumānikī, B:pratipattiḥ tvānumānikī.

(33) T,P:yān viśeṣānupalabdḥavāṃ tāvad dṛṣṭakāraṇasyāpi, B:yān viśeṣānupalabdḥavā(ṃ?)s tān adṛṣṭakāraṇasyāpi. B をとる。

(34) T,P:viśeṣān na lakṣyate tasya saṃśaya itī, B:viśeṣān nopalakṣyate tasya saṃśaya eva itī. B をとる。

**2.2.1.5.2.6. 非到達・非接触作用論であればすべてのものが認識されてしまうことになる。
[96.19-20]**

もし、到達・接触なしに〔対象を認識する〕というなら、実に、〔人には〕一切のもの⁽³⁵⁾の認識があることとなってしまうであろう。というのも、到達・接触なしに〔認識可能〕というなら、他に如何なる〔認識のための〕適性 (yogyatā) も存在しないことになるう、そ〔の認識の適性〕によって⁽³⁶⁾、〔認識されるための〕適性を備えた場所に存在するものみに認識があるといえるのであるが。

2.2.1.5.2.7. 磁石などもまた到達して作用をなす。[96.22-97.03]

〔反論：〕磁石などのように〔到達・接触なしに作用をするものもある〕。

〔答論：〕そうではない。喩例のみでは疑いは拭い去れないから。感官が磁石のように到達・接触なしに作用するのか、あるいは、剣のように到達・接触して作用するのか〔という疑いが〕。というのも、これについて特別な理由は挙げられていないから。

(97.01) さらに、磁石と結合した特殊な風の実体 (vāyudravya) が生ずる、あたかも、身体内に息が〔生ずる〕ように⁽³⁷⁾。そ〔の実体〕が鉄に到達・接触し⁽³⁸⁾〔鉄を〕引き寄せる、あたかも呼吸が水と空気などを〔引き寄せる〕ように。それ (= 風の実体) の触感は認識されないが⁽³⁹⁾まさにその〔鉄を引き寄せるという〕結果によって、そのようなものとして⁽⁴⁰⁾生起しているもの (= 風の実体) の存在が理解される、ということである。

2.2.1.5.2.7. マントラも到達・接触して作用をなす。[97.04-05]

マントラも神本体に関係を持ってはじめて〔神を〕宥める〔効果がある〕。そして⁽⁴¹⁾その特定の神格は〔マントラが〕到達・接触してはじめてマントラをとる人の意図した⁽⁴²⁾目的を叶える。このように、如何なるものも〔対象に〕到達・接触しないで作用をなすようなもの

(35) B に sarvārtha を二度繰り返すミスあり。

(36) T,P,B すべて yena であるが、ここは yayā であるべきであろう。

(37) T,P:śārīre prānavat, taccāyah, B: śārīraprānavaccāyah.T,P をとる。

(38) T,P,B ともに prāpyeva であるが、ここは prāpyaiva であろう。

(39) T,P:anupalambhe 'pi, B:anubhave'pi. ここは T,P をとる。

(40) T,P:tathābhūtasya tasyotpannasya, B:tathābhūtasyaivotpannasya.B をとる。

(41) T,P:ca, B:vā. T,P をとる。

(42) B に japitur 欠落。存在する T,P をとる。

はない⁽⁴³⁾。

2.2.1.5.3. Bhāsarvajña 自身の到達・接触作用論 [97.07-18]

〔反論：〕言葉や内的感官（マナス）などは過去などの対象に⁽⁴⁴⁾到達・接触しなくても、その認識を生起せしめるから、どうして〔それらの感官が〕到達・接触せずして作用をなす、とはいわないのか⁽⁴⁵⁾。

〔答論：〕そ〔のような質問〕は正しくない。〔到達・接触作用論を〕正しく理解していないから。原因が〔結果を生み出すための〕共働因に⁽⁴⁶⁾到達・接触して結果を生起せしめることを到達・接触して作用をなすというのであるから。そのようなことは、また、言葉やマナスにもある。一方、過去などの対象は〔認識の直接の〕原因そのものではない⁽⁴⁷⁾、とすでに言われている⁽⁴⁸⁾。それ故、それ（過去など）が〔言葉、マナスに〕到達・接触されなくても⁽⁴⁹⁾〔想起などの共働因に到達・接触されるから言葉、マナスなどが〕到達・接触しないで作用する、とはいえない⁽⁵⁰⁾ということである。

しかし、これと同様に、視覚器官の対象などもまた〔到達・接触されずして認識を〕生ずるとはいえない、ということにはならない。それは光などのように、肯定的随伴関係と否定的随伴関係とによって〔認識の〕原因となることが成り立っているからである。

(97.12) 〔反論：〕〔視覚器官に〕接触・到達されたものでも目薬（アンジャナ）などは〔視覚器官により〕認識されない〔から、視覚器官は到達・接触して作用するというのは正しくない〕。

〔答論：〕それもまた正しくない。なぜなら、〔視覚〕器官によって到達・接触されたものが必ず認識されるとは定まっていなから。どうかというと、外的感官によって認識されたものは必ず〔感官に〕到達・接触されているということが定まっているのである。

〔反論：〕如何なる原因によってか。

〔答論：〕〔視覚器官などの五つの〕外的感官は〔地、水、火、風、空の〕要素よりなるもの（bhautika）であるから、灯火がそうであるごとく、到達・接触したものを照らす〔すなわち、認識する〕ものであるから。

(43) T,P:na kasyacid aprāpyakāritvam, B:na kasyacid ca prāpyakāritvam. T,P をとる。

(44) T,P:arthena, B:arthe.

(45) T,P:prāpyakāritvam, B:nāprāpyakāritvam. こは B をとる。

(46) T,P:sahakāriṇam, B:sahakārikāraṇam.

(47) T:kāraṇatvam eva, P:kāriṇatvam eva, B:kāraṇam eva. T をとる。

(48) Cf.NBhūṣ 88.04-92.23. 山上證道「Bhāsarvajña の認識手段 (pramāṇa) の分類と知覚 (pratyakṣa) の考察」『インド学チベット学研究』第 21 号、2017,pp.146-155 参照。

(49) T,P,B すべて tadaprāpakatve であるが、こは tadaprāpyatve ではないか。

(50) B の nāpyāprāpya はミスか。

〔反論：〕 マナスも〔汝ニヤーヤでは〕 感官であるから〔到達・接触して照らすという〕 過ちに陥ってしまうのではないか。

〔答論：〕 ある場合〔例えば、アートマンの認識などの場合〕 にはそのようなこと（到達・接触すること）もあるから〔過ちとは言えない〕。

(97.16) 〔このようなことは〕 すでに定まっていることを証明することで〔無意味で〕ある。しかし、必ずそうである〔すなわち、到達・接触して作用をなす〕 という主張をした場合には、過去などのものとの矛盾があることはすでに述べられた。さらにまた、肯定的随伴関係と否定的随伴関係とによって⁽⁵¹⁾、〔次のようなことが定まる。すなわち、〕 外的感官によって、現に存在しているものは必ず〔何かを〕 生ずるものであると知られるが、その〔何かを〕 生ずる〔複数の〕 ものは、壺などの諸原因〔である粘土、ろくろ、陶工などと〕 同様、相互に関わりを持ってはじめて(parasparasambaddhānām eva)、一つの結果（＝認識）の原因となる〔のであり、相互にかかわりを持たなければ原因となれず結果も生じない〕 ということが定まる。そこで、〔NS 1.1.4. に見られる〕 「接触」(saṃnikarṣa) 〔の語の有意義性〕 が成立し、知識がそれ（接触）から生じるということ〔が確定した〕。⁽⁵²⁾

2.2.2. NS 1.1.4. に見られる「言葉では言い表せない」(avyapadeśya) の語の解釈をめぐる諸議論 [97.20-100.04]

さて、〔NS 1.1.4. の知覚定義中にある〕 「言葉では言い表せない」(avyapadeśya) という語は何のためにあるのか。⁽⁵³⁾

(51) T,P,B すべてに anvayavyatirekābhyām の語句があるので、anvayavyatirekābhyām...ekakāryahetvam iti siddhaḥ saṃnikarṣaḥ と理解した。ただ、anvayavyatirekābhyām の語が存在してなくても文章は成立するように思われる。

(52) 前稿でも明らかとなったが、Bhāsarvajña は NS 1.1.4 に見られる saṃnikarṣa を「接触」に限定することなく、より広範囲に解釈して関係全体を包括できる sambandha の語によって言い換えている。ここでもその立場を意識的に表明しているといえよう。

(53) 以下の議論については、山上證道「NS 1.1.4 の“avyapadeśya”の語をめぐる」『印度学仏教学研究』26-1, 1977 (山上證道『ニヤーヤ学派の仏教批判—ニヤーヤブーシャナ知覚章解読研究』1999年、351～357ページに所収) 参照。

2.2.2.1. 「視覚器官（眼）と聴覚器官（耳）との両方から生じた (ubhayaja) 知を排除するためにこの語がおかれた」という見解とその検討 [97.20-98.22]

あるもの⁽⁵⁴⁾は〔視覚器官と聴覚器官の〕両方から生じた知識⁽⁵⁵⁾を〔知覚の領域から〕排除するためである、という。

2.2.2.1.1. 「両方から生じた知の排除のため」という見解の否定 (1) [97.20-98.02]

〔それに対して〕別のもの⁽⁵⁶⁾は、「それ（＝両方から生じた知識）はありえないから、〔上記の説は〕正しくない」という。すなわち、マナスが聴覚器官に到達して音声の認識をなした後、〔「聞く」〕行為からの分離によって (kriyāvibhāgadvāreṇa) 移動して視覚器官に到達するや否や、音声は消えてしまうから⁽⁵⁷⁾、〔聴覚器官は〕作用するはずがない⁽⁵⁸⁾。⁽⁵⁹⁾

(98.01) そして、マナスが到達しない限り外的感覚器官には作用はありえない。また〔マナスは〕同時に〔二感官に〕到達するものではない、マナスは極微小の大きさであるから〔。このように、両方から生じた知識はありえず、その排除のために avyapadeśya の語があると言うことに意味はない〕、ということである⁽⁶⁰⁾。

2.2.2.1.2. 「両方から生じた知の排除のため」という見解の否定 (2) = Bhāsarvajña 自身による考察 [98.02-22]

さらに我々 (Bhāsarvajña) は、〔avyapadeśya の語が両方から生じた知を知覚から排除するためであることを仮に〕認めたとしても、次のように述べる。その両方から生じた知識は、

⁽⁵⁴⁾ NBhūṣ p.97 footnote 6 には eke=Trilocana とあるが、これに関しては、山上證道、前掲論文において疑問視している。

⁽⁵⁵⁾ 「これはうしである」という言語契約を教示される場合、教えられた人は「うしである」という聴覚器官による知と、眼前にいる動物を視覚器官でとらえた知とが結びついて「これはうしである」という言語知が発生する。この場合は聴覚器官と視覚器官の両方から生じた知 (ubhayajajñāna) であって知覚知ではない。このような知を知覚知から排除するために avyapadeśya の語がある、という見解が紹介されている。以下、この見解が吟味され否定される。

⁽⁵⁶⁾ NBhūṣ p.97 footnote 7 には apare=Rucikāra とある。これも、山上證道、前掲論文において疑問とされている。

⁽⁵⁷⁾ T:nivarttata, P,B:nivrtta.

⁽⁵⁸⁾ T:vyāpriyeta, P,B:vyāpriyate.

⁽⁵⁹⁾ Cf.NS 1.1.16: yugapajjñānānutpattir manaso liṅgam// 「同時に〔多くの〕認識が生じないことがマナスが〔存在するという〕証相である。」

⁽⁶⁰⁾ P,B に iti の語あり、T にはなし。P,B をとる。

直接的に作用するもの (=直接的に認識するもの) (sākṣātkāri) か、否か⁽⁶¹⁾と。

(a) もし、直接的に作用するものというのなら、それが〔知覚から〕排除されるのは正しくない。直接的新得知 (sākṣātkāri-anubhava) は知覚の結果であるとして、どこ〔の学派〕においても成り立っているから。

(b)(98.05) もし〔そのような知が〕直接的に作用するものでないとしても、その〔ような知の〕対象は、感官の〔直接〕対象ではないということであるから、どうしてそれが「感官と対象との接触より生ずる」(indriyārthasamnikarṣaja) ことがあろうか。というのも、感官と関係を持ったものであるから (indriyasambaddhatvāt) という〔理由〕だけで感官の〔直接〕対象となるのではなく、直接作用する知識の対象 (sākṣātkārijñānaviṣaya)、それこそが〔感官の直接対象なの〕であるからである。

そうでなかったなら、推論対象であっても、何かあるものが、感官と接触したものであるからということ、〔それが〕感官の〔直接〕対象であるという誤りになってしまうだろう⁽⁶²⁾。〔そうすれば、〕そのような〔推論〕知〔が知覚知であること〕を否定するためにも、また、〔感官と対象との接触より生ずる〕とは異なった〕別の限定語 (viśeṣaṇa) を作らなければならないことになってしまうだろう。

あるいは〔また、直接知の対象こそが感官の直接対象であるということでなかったなら、「うし」という音声の存在・非存在に随伴して〔生じたり、生じなかったりする「これはうしである」などの言葉の〕知が、どうして感官と対象との接触から生じた〔知覚知である〕と認められるのか。

〔反論：〕〔「これはうしである」というように〕「此性・現前性」⁽⁶³⁾を伴って (idaṃtayā) 生じるから〔このような言語知 (śabda) は知覚知である〕。

(98.10) 〔答論：〕それは正しくない⁽⁶⁴⁾。〔熱湯に触れて熱いという〕感触によって〔水中にある〕火が推理される場合でも⁽⁶⁵⁾、〔「ここには火がある、熱い感触ゆえに」というように〕

(61) T:na vā, P:vā na vā, B:vā no vā. Tをとる。

(62) NBhūṣ p.98 footnote 4 に kasyacit=vāristhoṣar buddhādeḥ とある。水面に反射する暁の光 (uṣas) の知など、という意味であろうか。水に反射する暁の光が知られる場合、太陽は直接の対象ではなく、水面に反射する光による推論対象である、ということか。もしそうであれば、この部分に次の補訳が有効かもしれない。〔例えば、水面に反射する暁の光が感官と接触することによって推論される日の出の太陽は感官の対象であるということになってしまうように。〕

(63) 「現前性」は桂紹隆博士の教示による訳語である。

(64) T:tanna, P:B:na.

(65) T,P:anumeye'gnāv, B:anumeyāgnāv.

水に存在する熱 (tejas) が知覚されないのは色 (rūpa) が存在しないからである、という Naiyāyika の理論がある。Cf.NK,p.188,ll.24-25:rūpasya prakāśa udbhavasamākhyato rūpasya dharmah, yadabhāvād vāristhe tejasi pratyakṣābhāvaḥ(=PBh(GJG),p.444,l.15). Cf.Joshi,p.378,note54.

一方、Dharmakīrti は、非認識 (anupalabdhī) による推理の説明に関して、熱い感触 (sparśa) による火 (agni) の存在を推理することを前提として、「ここには冷たい感触 (śītasparśa) はない、煙〔がある〕ゆえに」などの実例をあげている。Cf.NB 2-35:viruddhakāryopalabdhir yathā nātra śītasparśo dhūmād iti;/2-38:vyāpakaviruddhopalabdhir yathā nātra tuṣārasparśo vahner iti/

「此性・現前性」を伴って〔火の存在という推論〕知の生起が経験されるから。

さらにまた、〔いま問題とされている〕その〔視覚器官・聴覚器官の〕両方から生じる〔現前に見えるもので、以前に教示されて、うしと呼ばれるものであるという〕知は、〔視覚器官・聴覚器官〕両方の結果知であるか、あるいは、まったく別の認識手段の結果〔知〕であるかのいずれかである。それがどうして〔うし〕という聴覚器官からの〕音声による知・言語知 (śabda) にほかならない、と言われるのか。

〔反論：〕ほかならぬスートラ作者によって、実際、このように〔すなわち、両方から生じる知は言語知であり、それを排除するために avyapadeśya (「言葉で言い表せない」と) 教示されているから。

〔答論：〕実際のところ、スートラ作者の指示を重視するあまりに〔知覚などの〕範疇 (padārtha) がそれ自身本来の役割を捨てるべきではないであろう。

もし⁽⁶⁶⁾、熟慮することなしにスートラ作者の言葉が正しい認識の基準 (pramāṇa) であるとしたなら〔スートラ作者自身が記した後続の〕検討〔のための〕スートラが無意味なものとなるだろう⁽⁶⁷⁾。それ故、両方から生じたものが言語知 (śabda) であることに対して、正当な理由が述べられるべきである。

〔反論：〕それ (=両方から生じた知) は〔これはうしである〕と言語表現されるから〔言語知である〕。⁽⁶⁸⁾

(98.15) 〔答論：〕それは正しくない。別の方法で〔すなわち、言語理解という方法で〕それ (=両方から生じた知) が言語表現可能であるから。〔すなわち、〕「この音声・言葉にとって、この対象・意味が表示対象である」という、この⁽⁶⁹⁾〔音声・言葉と対象・意味との言語契約〕関係が、デーヴァダッタによっていわれていると考えて、人は次のように言葉で言い表す。「これ (この音声と対象との言語契約) がデーヴァダッタによって私にいられている」と。⁽⁷⁰⁾

実際に、それ以外にその〔言語契約〕関係の認識はどうして生ずるのであろうか。〔言語契約〕関係が理解されているときのみ、この言語表現が経験されるのであるから。例えば、何か、〔チャイトラという語の〕言語契約をよく知らない人は、多くの人⁽⁷¹⁾がいる中で、チャイトラをみても「これがチャイトラである」と理解していないので聞くであろう、「ここでは誰がチャイトラか」と。そこで誰かある人が彼 (チャイトラ) を指などでただ指し示す (nirdeśamātram karoti)、そこでその人は指などを見るだけで、言語契約を理解して言葉で述べる、「彼によっ

(66) T,B:yadi ca, P:yadi vā.

(67) NS 作者の権威を絶対視していない Bhāsarvajña の姿勢がうかがえて興味深い。

(68) T:tadavyapadeśād iti P,B:tadvyapadeśād iti. B,P をとる。

(69) T,P:ity ayaṃ, B:ity evaṃ.

(70) Joshi は samākhyāta を mamākhyāta と読んでいようである。Ms のうち B はそのようにも読める。ここでは Joshi の mamākhyāta をとる。Cf. Joshi op.cit.p.380: “This denotative relation between word and thing is told to me by Devadatta.”

(71) T:naika-, P,B:aneka-. P,B をとる。

てこの人はチャイトラと呼ばれる⁽⁷²⁾と。[このように音声・言語によって言語表現されるのみではなく、音声・言語と対象・意味との契約関係の理解によって言語表現が可能であることが知られるが、この]関係の理解は、感官と対象の接触から生じるものではない。従って、それ(=両方から生じた知である言語知)を排除するために「言葉では言い表せない」(avyapadeśya)という語が置かれたということではない⁽⁷³⁾。

[以上、聴覚器官・視覚器官の両方から生じた知識を知覚から排除するために avyapadeśya の限定詞が置かれていることを仮に容認したとして種々検討してきたが、結局、この見解は容認できないことが確定した。]

2.2.2.2.1. 言語知も感官と対象との接触から生起する知である、という説を否定するためにこの語がある、という見解 [98.23-99.02]

別のもの⁽⁷⁴⁾はまた、次のように言う。「うし」などの〔言語〕知には、〔うし〕という名称⁽⁷⁵⁾に限定された対象が顕現しており、限定者(=名称)と被限定者(=対象物体)とが〔うし〕という一つの知識の基となっている。それゆえ、それ(=「うし」などの知)が「感官と対象との接触より生ずる」というのは正しくない。それにもかかわらず、ある人たちは〔感官と対象との接触より生ずることを〕容認する。それゆえ、こ〔のような見解(=「うし」などの言語知が感官と対象との接触から生起する知である、という見解)〕を否定するために avyapadeśya と述べられた、と。

2.2.2.2.2. 上記の見解の否定 [99.03-05]

もし同様に、推理による知識⁽⁷⁶⁾であるけれど、ある知は〔感官と対象との〕接触より生じたものであるとある人たちが容認するなら、そのことを否定するためにはどのような限定詞が必要か。

〔反論：〕「〔感官と対象との〕接触から生じた」という、まさにこの限定詞がある。

〔答論：〕「うし」などの〔言語〕知が〔知覚であることを〕否定するためにも、それと同じ〔限定詞(=「感官と対象との接触より生じたもの」)〕があるべきである、どうして avyapadeśya という語が必要であるのか。

(72) T:mamākhyāta, B,P:samākhyāta. T はミスプリント、B,P をとる。

(73) T,P:tasmān na tadvyavacchedārtham, B:tasmān naitadvyavacchedārtham.

(74) 誰であるかは特定できない。

(75) T,P:-ādijñāne saṃjñā-, B:-ādijñānasamjñā-

(76) T,P:ānumānikasya, B:anumānasya.

2.2.2.3. 文法学派の言語一元論 (śabdādvaita-vāda) の否定のためであるという説とその否定 [99.06-07]

〔「うし」の知など、あらゆる知識をもたらすのは、ただ、「うし」などという言葉 (śabda) のみであるという〕 śabdādvaita [言葉一元 (論)] を否定するために avyapadeśya (= 言語では言い表せないもの) の語が述べられた、と主張する人⁽⁷⁷⁾は、また、brahmādvaita [ブラフマン一元 (論)] などを否定するためには [avyapadeśya とは] 別の限定詞 [たとえば、abrāhmaṇa (= ブラフマンから生じたものではないもの) などの語] を述べなければならぬであろう。[śabdādvaita と brahmādvaita とは一方のみが容認されて他方が容認されない、ということはありません、両者は] 運命を共有するから (tulyayogakṣematvāt)⁽⁷⁸⁾。

2.2.2.4. Bhāsarvajña 自身の見解—avyapadeśya は無分別知覚を示す—[99.09-100.04]

それでは、いま、[NS 1.1.4 の知覚の定義にある限定詞] avyapadeśya の語は全く無意味であるというのであろうか。[我々は] 無意味ではない [と主張する]。[NS⁽⁷⁹⁾に定義されている] 確定 (nirṇaya) [が、超感官的なアートマンの確定という特殊なものの確定を目的としているの]と同様、[ここ、知覚の定義においても、無分別知覚という] 特殊な (viśiṣṭa)⁽⁸⁰⁾ 知覚の定義を目的としているのであるから。そのような無分別という [特殊な] 知覚、それがこ [の語 avyapadeśya] によって定義されているのである⁽⁸¹⁾。実に、それ (= 無分別知覚) は、すべてのヨーギンによって追及されているものである。分別を有する者にはこころの安寧は不

(77) NBhūṣ p.99 footnote 2 には Uddyotakara 等とある。

後に Vācaspatimiśra は、VP 1-115(na so'sti pratyayo loke yaḥ śabdānugamāhate/ anuvidhamiva jñānaṃ sarvaṃ śabdena bhāsatē//) を引用しつつ、NBh の記述 (Cf.NBh,109, 02-05) を解釈して、この NBh の説明は śabdādvaita を主張する文法学派の見解を否定するために avyapadeśya の語が置かれたことを意図している、と述べている。このことから判断して、すでに Uddyotakara がこのような見解をもっていたことは十分ありうることであろう。Cf.NVTṬ p.110, ll.6-7. 服部正明訳「論証学入門」348 ページ参照。

(78) この訳語は、桂紹隆博士の教示による。

(79) NS 1.1.41: vimṛśya pakṣapratipakṣābhyām arthādvadhāraṇaṃ nirṇayaḥ / 「確定とは、主張と反論とによって考えを廻らした後、事物の決定をなすことである。」

(80) Bhāsarvajña は、NBhūṣ, pp.68-69 において「確定」(nirṇaya) の定義を検討する際、「確定とは事物の決定をなすこと」(arthādvadhāraṇaṃ nirṇayaḥ) だけで充分であるのに、何ゆえ「主張、反論とによって考えを廻らした後」(vimṛśya pakṣapratipakṣābhyām) という限定詞が付加されているのか、という反論に対して、超感官の対象、すなわち、アートマンの確定などが意図されているからである、と説明している。ここにおいてもただ単なる知覚の定義ではなく、最高の知覚である無分別知覚という特殊な知覚の定義を目的としていることが意図されている。

(81) この解釈は次に出る vyavasāyātma が有分別知覚を意図している、という解釈と共に注目に値する。この解釈は Vācaspatimiśra が NVTṬ において師 Torilocana の名前を出して紹介していることが知られているからである。Cf. NVTṬ 108. 22-24 ; 114, 26-30.

可能であるから。また、それ（無分別知覚）はすべての〔認識の〕根底をなすものである⁽⁸²⁾。それがなければ他の認識手段 (pramāṇa) の活動が不可能であるから。実際、〔無分別、有分別の〕知覚がなければ推理など〔の認識手段〕の活動も不可能である。

(99.13) そして、無分別〔知〕が活動しなければ有分別〔知〕の活動もない。それ（有分別知）は名称と想起を前提としているから。一方、想起はその対象を見ることから生起するもので「これはうしである」などの知の原因となるが⁽⁸³⁾、単に想起だけでは〔このような知が生じるわけでは〕ない、それ（単なる想起のみ）にはそのような能力が確認できていないから。というのも、限定者〔例えば、杖 (daṇḍa)〕と被限定者〔例えば、その杖を有する人〕とその両者の結合という〔三者の〕本質を〔無分別のままに〕把握する場合に、その後「有杖者」(daṇḍin) などの〔有分別の〕知も生ずるのであるから。このようなわけで、有分別〔知（＝「これはうしである」という知）〕は無分別〔知（＝目の前にいるうしの把握）〕を前提として始めて存在するのである⁽⁸⁴⁾。

かくして、「およそ知覚であるものすべては有分別〔知〕のみである⁽⁸⁵⁾、正しい認識手段であるから、推論の如し」とこの〔ように述べる〕ことは、〔無分別知を前提としない有分別知という〕否定されたものを対象としているから (bādhitaviṣayatvād)⁽⁸⁶⁾ 正しくない、ということである。

(99.18) 〔反論：〕〔主張：〕無分別〔知〕は正しい認識手段 (pramāṇa) ではない。〔理由：〕言語活動 (vyavahāra) の原因とならないから⁽⁸⁷⁾ 〔、つまり、何らの言語活動を生じさせないから〕、〔喩例：〕あたかも〔何ら言語活動の原因とはならない〕未決定知のごとし。

〔答論：〕それは正しくない。〔以下に述べるように、無分別知覚も言語活動の原因となるから、上記の理由は〕不成立因 (asiddha) となるからである。すなわち、蛇やいばらといった、望ましくないもので〔現に存在するか否か〕予測のつかないようなものの非存在を、正に、無分別知覚によって見て取り、〔存在しないことに〕疑いなき人は〔「ここに蛇はいない」などの言語〕活動をなす。

あるいは、同様の〔望ましくない〕存在を本質とする、〔現に存在するか否か〕予測のつかない対象〔たとえば、いばらの枝など〕を⁽⁸⁸⁾、人は、嘗て一度見た後、徐々に、記憶するという原因を獲得して、何度も何度も思い起こして、〔嘗て見たものとは〕別のもの〔たとえば、桜の枝など〕についても「これは見たことがある。」「これは見たことがない。」と語るのでは

(82) T,P:sarvamūlaṃ ca tat, B:sarvaprāmāṇaphalaṃ ca.T,Pをとる。

(83) T,P:-jñānahetur, B:-jñānasya hetur.

(84) T,P:-pūrvakam eva, B:-pūrvam eva.

(85) T,P:evaṃ ca yat pratyakṣaṃ tat sarvaṃ savikalpakam eva, B:evaṃ yat pratyakṣaṃ tat savikalpakam eva.T,Pをとる。

(86) T,P,Bともに vādhitaviṣayatvād. しかしここは bādhitaviṣayatvād であろう。

(87) T,P:vyavahārānimitatvāt, B:vyavahārānīyatvāt. T,Pをとる。

(88) T,P:vā'parimitam arthaṃ, B:abhāvātmakaṃ cāparimitam arthaṃ. Bはミスか。T,Pをとる。

る。その〔嘗て〕見たこと・経験も、また、決して有分別ではない。というのも、そ〔の嘗て見たこと・経験〕は「これは青である」といった〔明確な〕形によって生起するものではないからである⁽⁸⁹⁾。

このように、無分別知も正しい認識手段であるから〔知覚として〕正当な定義である⁽⁹⁰⁾。そのことを述べて「言葉では言い表せない」(avyapadeśya)〔すなわち、「無分別な」〕と言ったのである。「〔彼は〕デーヴァダッタである」という知識や「〔彼は〕有杖者 (daṇḍin) である」という知識などのように「言葉で言い表される」に相応しいものではない、という意味である。

(100.01) そして、有分別である知覚も〔正しい知覚知であることは〕、「地 (pṛthivī) などの属性 (guṇa) はそれ (感官) の対象である」⁽⁹¹⁾という語句によって、また、「一方で、個物 (vyakti)、形態 (ākṛti)、種 (jāti) は言葉の対象としてあるもの (padārtha) である」⁽⁹²⁾という語句によって、簡単に推測がつく。なぜなら、知覚の対象は、〔何らかに〕限定されたものであること (viśeṣyatva)⁽⁹³⁾と言葉で語られること (vācyatva) であると理解されるからであり、また、すでに〔知覚され〕理解された対象 (adhigataviśaya) 〔の知〕もまた正しい認識 (pramāṇa) であると認められるからである。⁽⁹⁴⁾

2.2.3. NS 1.1.4. に見られる vyavasāyātmaka の語は有分別知覚を示す [100.04-07]

あるいは、むしろ「決定を本質とする」(vyavasāyātmaka) という⁽⁹⁵⁾〔NS 1.1.4. の〕語句によってこそ、有分別〔知覚〕も〔知覚に〕含まれる、ということ〔が明確〕である⁽⁹⁶⁾。

〔我々のように〕「正しい」(samyak) と述べるべきところを⁽⁹⁷⁾、「錯誤のない、決定性を持つ」(avyabhicāri-vyavasāyātmaka) という長い語句を使った人 (= NS 作者) は、そ〔の語句〕によって、正しくない知識 (asamyajñāna) を、「錯誤と不決定」(vyabhicāry-avyavasāya) と

⁽⁸⁹⁾ T,P:nīlamidamity ākāreṇānutpatter iti/ B:nīlamity atyākaraṇānutpāda iti/ T,P をとる。

⁽⁹⁰⁾ T,P:nirvikalpakasya yuktaṃ lakṣaṇam, B:nirvikalpakam ayuktaṃ lakṣaṇam. T,P をとる。

⁽⁹¹⁾ Cf. NS 1.1.14:gandharasarūpasparśaśabdāḥ pṛthivyādiguṇāstadarthāḥ/

⁽⁹²⁾ Cf. NS 2.2.66:vyaktyākṛtijātayas tu padārthaḥ/

⁽⁹³⁾ T,P:viśeṣyatva-, B:viśeṣatva- T,P をとる。

⁽⁹⁴⁾ ここは、すでに知られた対象の知・有分別知が pramāṇa であることを絶対に容認しない仏教徒、たとえば、Dharmakīrti の見解を意識していると思われる。

Cf. PV, pramāṇa, v.7a:ajñātārthaprakāśo vā [PV vṛtti, p.8, ll.06-07:tad evam avisaṃvādanaṃ pramāṇalakṣaṇam uktam/ idānīm anyad āha—(ajñātetyādi)/prakāśanaṃ prakāśaḥ, ajñātasya arthasya prakāśo jñānaṃ, tat pramāṇam /]

HB p.35, ll.8-9:tasmād anadhigatārthaviśayaṃ pramāṇam ity apy anadhigate svalakṣaṇa iti viśeṣaṇiyam. 桂紹隆博士の教示による。

⁽⁹⁵⁾ B:vyavasāyātmakam ity akṣaragauravaṃ となっており、T,P にある vyavasāyātmakapadenaiva ... vyavasāyātmakam が欠落している。B のミスで T,P が正しい。

⁽⁹⁶⁾ 注 (81) 参照。

⁽⁹⁷⁾ T:kaktavye は vaktavye のあやまり。P,B ともに vaktavye。

いう区分によって⁽⁹⁸⁾二種にのみ分類するべきであり、〔PBhのように、「疑わしい知」などという⁽⁹⁹⁾〕四種に分類するべきではない、ということを知らしめているのである。こ〔の四分類など〕については以前に詳論した。⁽¹⁰⁰⁾

2.2.4. NS 1.1.4. の文中にある知識 (jñāna) の語の必要性 [100.07-10]

〔反論：〕 錯誤のない、決定を本質としている、そのようなものはまさに知識として知られているものであり、それ故〔スートラ文に〕「知識」(jñānam) という語が⁽¹⁰¹⁾別に述べられる必要はない。

〔答論：〕 確かにそうではあるが、あるもの（ジャイナ教徒やヴェーダーンタ学徒など）は、知識なきこと (ajñāna) 〔すなわち、無知〕の消滅が正しい認識手段の結果であると主張する⁽¹⁰²⁾。〔「無知の消滅」では知識そのものの消滅も意味することから〕このような疑いを取り除くためと、〔avyapadeśya などの限定詞によって〕限定されたもの〔が何であるか〕を理解させるために「知識」の語が別に〔NS 作者によって〕記されたのであり⁽¹⁰³⁾、我々に誤りはない。

2.3. 知覚の分類—(1) 「ヨーギンではない一般人 (ayogin) の知覚とヨーギン (yogin) の知覚」という分類、(2) 「有分別知覚と無分別知覚」という分類— [100.12-(187.02)]

以上のように知覚の定義を述べたので⁽¹⁰⁴⁾、スートラに反することなく〔知覚の〕分類を知らしめんがために、次のように述べる。

(101.02) 「それ (= 知覚) は二種に分けられる⁽¹⁰⁵⁾。ヨーギンの知覚とヨーギンではない一般人の知覚とに。」(NSāra)

〔上記 NSāra の文章には、「だけである」(eva) の語ではなく、〕「と、とである」(ca) という語〔があること〕から、有分別・無分別の区別によってもまた二種に分けられる⁽¹⁰⁶⁾、という

(98) T,P:vyabhicāryavyavasāyābhedena, B:vyabhicāravadvavyavasāyābhedena. T,P をとる。

(99) Cf.PBh(GJG), p.411,l.3:tatrāvidyā caturvidhā —saṃśayaviparyayānadhavyavasāyāsvapnalakṣaṇā/ 「そこで、正しくない知識 (avidyā) は四種に分類される。すなわち、疑わしい知、倒錯知、無理解、夢といった特徴を持つ〔四種に〕。

(100) Cf.NBhūṣ p.12ff. 「疑わしい知」(saṃśaya) の考察以後のことを指す。

(101) B:jñānam eva.T,P には eva なし。

(102) Cf.NBhūṣ p.100, editor's footnote 8: tathācāhuḥ—“pramāṇasya phalaṃ sāksād ajñāna-nirvartanam” Nyāyāvātāra 28)/ vedāntino'pi bruvate—brahmāṇyajñānanāśāya vṛttivyāptir a-peksyate/

(103) T,P:apadiṣṭam, B:upadiṣṭam.

(104) T:abhibhadhāya, P,B:abhidhāya. T のミス。

(105) B には dvididham pratyakṣam と pratyakṣa の語あり。

(106) Bhāsarvajña の意図は、「知覚の分類」は必ず二種分類でなければならない、ということである。すなわち、

ことが知られる。⁽¹⁰⁷⁾「二種に分けられる」という語は、〔知覚が〕四種に分類されることを否定するためにある⁽¹⁰⁸⁾。なぜなら、〔仏教徒 Dharmakīrti が主張する〕意知覚 (mānasa) と快樂 (rāga)⁽¹⁰⁹⁾など〔自己認識〕の知覚とは〔正しい知覚としては〕存在しえないからである。

2.3.0. 付論—ニヤーヤの認める二種の知覚以外に意知覚と自己認識とを容認する仏教説の否定—[101.06-102.07]

実に他のもの (Dharmakīrti) の見解では、「〔感官知〕自身の対象の直後の対象 (= 意知覚の対象) を共働因とする感官知によって⁽¹¹⁰⁾生じた知識が意知覚⁽¹¹¹⁾である。」⁽¹¹²⁾「快感などには自己認識〔という知覚〕が存在する。快感などの語は明瞭な知を示すため〔にある語〕であって、すべての知にも自己認識〔という知覚〕が存在する⁽¹¹³⁾のである。」⁽¹¹⁴⁾という、こ〔のような文言〕によって〔意知覚と自己認識とは〕要約されている⁽¹¹⁵⁾。そして、この両方〔すなわち、意知覚と自己認識〕はともに⁽¹¹⁶⁾知覚であると〔いうこの主張〕は、正しい論拠が存在しないゆえに妥当ではない。

すなわち、〔我々によって〕刹那滅論の否定〔がなされる〕から〔感官知〕自身の対象の直後の対象 (= 意知覚の対象) を共働因とする、云々と言われている〕意知覚 (mānasa) は否定される。さらに、〔これも我々が承認しない〕自己認識 (svasaṃvedana) の否定から、また、快

(1) ヨーギンではない一般人・アヨーギンの知覚とヨーギンの知覚との二種分類か、(2) 有分別知覚と無分別知覚との二種分類かのどちらかのみであって、それ以外の分類法は容認しない。ここからは (1) アヨーギンの知覚のみが考察の対象となる。これに関する論争は 170.17 まで続き、その後ヨーギンの知覚に関する議論がなされ (170.19-173.08)、最後に (2) 有分別知覚と無分別知覚との二種分類についての議論が知覚章の最後まで (173.10-187.02) 行われている。

(107) これ以後 102.07 までのテキストに関しては、前掲拙著『ニヤーヤ学派の仏教批判』の注釈において一度翻訳したが、桂紹隆博士の教示を受けて修正、再訳した。山上證道、前掲書、327 ページの注釈 59 参照。

(108) Dharmakīrti は知覚 (誤りのない概念知) を、1. 健全な五感官より生じる感官知、2. 内官 (意) による知覚、3. 修行者 (yogin) の直観、4. 楽等の心所や概念知の自己認識、という四種に分類する。桂紹隆「知覚判断・疑似知覚・世俗知」『藤田宏達博士還暦記念論集インド哲学と仏教』平成元年、11 月、534~536 ページ参照。Dharmakīrti のこの四種の知覚のうち、感官知とヨーギンの知とはニヤーヤと共通するゆえ、ここでは意知覚と自己認識とが知覚として否定される。

(109) 後にみるように Dharmakīrti のテキストでは rāga と sukha の両方が用いられている。戸崎宏正『仏教認識論の研究』(上)、大東出版、昭和 54 年、349 ページ：「・・・このように楽等の自証は無分別であり、それゆえに現量である。」

(110) T,P:-jñānena,B:-vijñānena.

(111) T,P:mānasaṃ pratyakṣam, B:māsanapratyakṣam.

(112) Cf. PVin I 60.1-4.;NB,1-9,p.57,l.2.

(113) T: sarvajñānānām api svasaṃvedanam ity,P: sarvajñānānām api svasaṃvedanaṃ pratyakṣam rāgādisaṃvedanam ity,B: sarvajñānānām api svasaṃvedanaṃ pratyakṣam rāgādisvasaṃvedanam ity.

(114) Cf. PVin I 62.7-10.

(115) T,P:anena grhītam, B:anena saṃgrhītam.B をとる。

(116) T,P:taccaitadubhayam api, B:taccatadubhayam api.

感 (sukha) など⁽¹¹⁷⁾が知を本質としていないことから、快楽 (rāga) などの認識 (= 自己認識という知覚) も否定される⁽¹¹⁸⁾。また、マナス・意 (manas) は感官であるから、感官による知覚とは別の知覚〔すなわち、意知覚 (mānasa)〕なるものは存在しない。このようなわけで、「〔知覚は〕ヨーギンの知覚とヨーギン以外の一般人の知覚と〔いう二種〕である」というのが妥当する。

2.3.1. 知覚の分類、その一—ヨーギンではない一般人 (ayogin) の知覚とヨーギン (yogin) の知覚—[102.09-(173.08)]

2.3.1.1. ヨーギンではない一般人 (ayogin) の知覚の定義—(1) 照明などの援助をえて感官と対象との結合関係によって、(2) 粗大なるもの (sthūlartha) を認識すること—[102.09-12]

ヨーギンの知覚は極めて勝れているので、まず、最初に提示⁽¹¹⁹⁾があ〔り、説明されるべきであ〕るが、しかし、ヨーギンではない一般人 (ayogin) の知覚が確立した場合にのみ⁽¹²⁰⁾、それ (= ヨーギンの知覚) が我々等に理解できる。そこで、〔我々に理解できる知覚の〕実例を示すために、そのうち、つまり、ここなる〔ヨーギンの知覚とヨーギンではない一般人の知覚という〕知覚のグループの中で、まず最初に確定されるべき、ヨーギンではない一般人の知覚 (ayogipratyakṣa) が次のように解説される。「〔ヨーギンではない一般人の知覚とは〕照明、場所、時間⁽¹²¹⁾、ダルマなどに〔よって〕援助〔されること〕から感官と対象との特殊な結合関係によって (sambandhaviśeṣa)、粗大なる対象を認識するもの (sthūlarthagrahakam) である」と。

(117) PV,pratyakṣa,v.249 は、伝承によって sukhādi と rāgādi の両方の語が存在する。戸崎宏正、前掲書、348 ページ、註 28 参照。Pvin のチベット訳では bde ba la sogs となっている。

(118) PV,pratyakṣa, v.250 には、「快楽等は知でない」というニヤヤからの反論が提示され、v.251 以下において、快楽等が知であり自己認識であるという Dharmakīrti の議論が展開される。戸崎宏正、前掲書、350～362 ページ参照。

(119) T,P:uddeśas, B:upadeśas.

(120) T:evam, P,B:eva. T のミス、P,B をとる。

(121) NSāra の諸テキストは、この語「時間」(kāla) の存在に関して一致していない。この語が存在するテキストは、NSāraVicāra,p.18 および NSāraPadapañcikā,p.7。また NBhūṣ,p.102, footnote2 には、“...kālapadaṃ hi vibhajyate jayasinhaḥ—kālo vartamānādih(NSāraTātparyadīpikā,p.72)” とあることからこのテキストにも存在すると思われる。一方、存在しないテキストは NMukt,p.115。なお次に見るように、NBhūṣの記述中、この語「時間」(kāla) についての説明はない。

2.3.1.1.1. 「照明などの援助を得て感官と対象との結合関係によって」という語句の検討 [102.12-104.04]

「照明」とは、灯火などといったもので、また、心の精神集中といったようなものもまた〔内なる照明である〕。「場所」とは、我々の面前にある、などに特徴づけられたものである。「ダルマ」とは、望ましいものの認識の場合⁽¹²²⁾、それとは反対に、アダルマは望ましくないものの認識の場合に〔助け、もしくは、促進させるものとなる〕。ほかにもここに述べられていない要因があり、それがなければ対象が認識されない、そのようなものすべて〔の要因〕が「など」(ādi)の語によって理解されるべきである⁽¹²³⁾。

(103.01) このように⁽¹²⁴⁾、照明などといった要因、「そ〔の要因〕によって⁽¹²⁵⁾援助がなされている⁽¹²⁶⁾」と〔prakāśadeśadharmādi と anugraha との複合語は Instrumental tatpuruṣa 複合語であると解釈〕して、それ(=照明など)による援助〔があること〕から視覚器官(akṣa)が〔対象を認識するうえで〕最も効果のあるもの(sādhakatama)〔、すなわち、手段〕となる。そして、〔視覚器官をして最も効果あるものたらしめる〕「最も効果あるものという性質」は、視覚器官と対象との特殊な接触(samnikarṣaviśeṣa)⁽¹²⁷⁾である、こ〔の接触〕をはたしたその〔視覚〕器官が対象の把握を成就させる⁽¹²⁸⁾、ということ〔であるから〕。

(103.04)〔反論：〕「灯火によって私は見る」と言うように、灯火にもまた最も効果のあるものという性質がある、と考えられる。この点について否定要因は何一つない。それがどうして視覚器官(akṣa)のみ⁽¹²⁹⁾が最も効果あるものであるのか、そして〔どうして〕灯火は〔単なる一〕要因にすぎないのか。

〔答論：〕なるほど。しかし〔対象知覚ということに関しては、視覚器官の〕主要性という観点から、視覚器官(akṣa)に近接した(prati)〔認識〕が⁽¹³⁰⁾pratyakṣa(知覚)と呼ばれるのである。主要なものというのは、その結果にその〔主要なものの〕名称⁽¹³¹⁾がつけられるのである⁽¹³²⁾。例えば、「麦の芽」などというように。〔すなわち、麦の種から芽が出た場合、水、

(122) T,B:iṣṭopalabdhau, P:iṣṭopalabdhāv.

(123) T,P:avagantavyam, B:evāgantavyam.

(124) T,B:evaṃ, P:eva. T,Bをとる。

(125) T,B:aneneti,P:teneti.

(126) T:gṛhyate, P,B:anugṛhyate.Tをとる。

(127) NSāra では sambandhaviśeṣeṇa.

(128) T:tadindriyam arthagr̥hītaṃ, P:hi indriyaṃ artheṇa gr̥hītaṃ, B:hi indriyam artheṇa gr̥hītaṃ.

(129) T,P:akṣameva, B:akṣasyaiva.T,Pをとる。

(130) テキスト Ms は、いずれも、akṣaṃ pratyakṣam であるが、こは、akṣaṃ prati[vartata iti] pratyakṣam ではないか。

(131) Cf.NS 2.1.28 & NBh:taiścāpadeśo jñānaviśeṣāṇām// tair indriyair arthaiśca vyapadiśyante jñānaviśeṣāḥ/ katham? gr̥hṇena jighrati cakṣuṣā paśyate...(NBh, p.458,II.6-8)

(132) T,P:tadvyapadeśyatvaṃ, B:tadvyapadeśārthaṃ

太陽など二次的要因は多数あるが、麦の種が主要な要因であるからこそ「麦の芽」と呼ぶのである。]

(103.07) [反論者が]「灯火にもまた最も効果あるものという性質がある」[という]のは、[灯火]以外の要因を援助する[という視点]から[そのように言っているのであり、灯火が対象を知覚する上で主要なものであるから、という理由からではない]。

「[感官と]対象との結合関係」(arthasambandha)がある場合にのみ結合関係と間断なく⁽¹³³⁾[知覚知という]結果が生起するのであるから、結合関係(sambandha)だけが最も効果あるものという性質である(sādhakatamatvam)、といわれる。[すなわち、NSāraに]次のように述べられているように。「例えば、視覚器官あるいは触覚器官との結合(samyoga)のまさに直後に壺などの実体の知がある」と⁽¹³⁴⁾。[暗闇の中などでは照明があつてはじめて認識可能となるように、]場合によっては、最終的[要因]ではないけれど結合関係に知識の原因たる性質が存在するとしても⁽¹³⁵⁾、常識的観点から⁽¹³⁶⁾、そのように(=最終的ではない)いわれたのである。しかし、究極的には⁽¹³⁷⁾、最終的[要因]であるもの[である結合関係]が、すなわち、感官などに存在する最も効果あるもの性・効果あるそのもの⁽¹³⁸⁾、ということが[状態・状況をあらわす]接尾辞 tva の語によっていわれている⁽¹³⁹⁾。

(103.13) [反論:] そうであれば、もし、結合関係(sambandha)が最も効果あるもの(=手段)という性質をもつとするなら⁽¹⁴⁰⁾、[ある対象が感官との結合関係により知覚されるとき、その対象は]全面的に(sarvātmanā)[すなわち、その対象自身と対象の持つ多数のダルマなどのすべてが、]対象[として同時に]認識されるということになってしまう。なぜなら、対象は全面的に(sarvātmanā)[その対象の持つ多数のダルマともども、感官と]結合しているから⁽¹⁴¹⁾。

⁽¹³³⁾ T:arthasambandhe eva (sambandhānena), P:arthasambandha eva (sambandhānena), B: arthasambandha eva sambandhād avyavadhānena. Bをとる。

⁽¹³⁴⁾ NBhūṣ p.154,l.1 に NSāra の文として掲載されているが、元来は、ここ、すなわち、p.102,l.2 に引き続き掲載されるべきではなかろうか。ただし、NSāra の文章には anantameva の文言はない。Bhāsarvajña が NBhūṣ 著作時にこの文言を付加したのではないか。なお、B には ghaṭādidravyajñānam の dravya の語なし。

⁽¹³⁵⁾ 補訳にあるように、例えば、暗闇の中で対象と感官との接触があつても、灯火がともつてはじめて対象が認識されるから灯火が最終的なもので、接触は二次的となるが、そのような場合でもやはり接触が最も効果あるものである、という意味であろう。

⁽¹³⁶⁾ T:bāhulyādepekṣāyitat uktam, P:bāhulyāpekṣāyitat?, B:bāhulyāpekṣāyitat uktam. Bをとる。

⁽¹³⁷⁾ T:paramārthastu, P,B:paramārthatastu. ここは P,Bをとる。

⁽¹³⁸⁾ T,P:sādhakatamatvam iti 'tva'pratyayavācyam., B:sādhakatamatvanimittatvam.

⁽¹³⁹⁾ 「接尾辞 tva によって言われていること」の内容が不明瞭であるが、次のように理解した。確かに、感官が最も効果あるものであるが、その感官をして最も効果あるものたらしめているものが、まさに、結合関係である。その意味で、結合関係こそが「最も効果あるもの性」(sādhakatamatva)といわれている、と。

⁽¹⁴⁰⁾ sādhakatama = karaṇa については、山上證道「sādhakatama の語義をめぐる Jayanta と Bhāsarvajña とに伝承された諸見解」『密教学』1980 (拙著『ニヤヤ学派の仏教批判』380~397 ページに所収) 参照。

⁽¹⁴¹⁾ T,P:sambaddhatvāditi, B:sambandhitvāditi.

〔答論：〕 そうはならない。手段は⁽¹⁴²⁾定まった対象に対して効力を持つから。たとえば、〔切断行為の手段である〕斧が〔樹木と〕結合しているから⁽¹⁴³⁾というだけの理由で、樹木と同じように、それ(=樹木)に⁽¹⁴⁴⁾属する〔樹木性など多数ある〕ダルマや空間(ākāśa)などのものも⁽¹⁴⁵⁾切断してしまうというのは正しくない。また、煙が〔証相(liṅga)、すなわち、推論知をもたらす手段として、結果知である火の存在と同時に〕火の〔熱さや色など火の持つ〕ダルマすべて残らず知らしめる⁽¹⁴⁶⁾、ということもないからである⁽¹⁴⁷⁾。〔しかしながら〕汝ら〔仏教徒〕の見解では、ダルマとダルミンとは同一であることが容認されているから⁽¹⁴⁸⁾、

(142) T:kāraṇasya, P,B:karaṇasya. T のミス。P,B をとる。

(143) T,P:paraśuḥ sambaddhatvādeva, B:paraśusambandhitvādeva.

(144) P の taṃdharma-はミス。T,B:taddharma-をとる。

(145) T,P:cāpi, B:vā.

(146) T,P:dhūmaś cāgnidharmān aśeṣān, B:dhūmo vāgnidharmān aśeṣān.

(147) この答論を引き出した上記の反論は仏教の主張と思われるが、知覚や推理によって対象を認識する際に、その対象の有するダルマ(属性)すべても同時に認識することにならないのは何ゆえか、というこの問題は Dignāga にとって終生の問題であったといわれる(桂博士からの私的なメールによる)。因明正理門論(Nyāyamukha)の偈頌を PS にも再度使用してこの問題が論じられおり、それはさらに Dharmakīrti にも引き継がれていく。

知覚知の場合は、投入された対象形相性を認識すること、それは概念を離れたもの(kalpanāpoḍha)であることを明らかにすることで、対象に存在する多くのダルマをとともに認識することにはならない、としている。

一方、推理による認識の場合は、証相(liṅga)はそれに随伴するもののみを知らず。しかも、対象に想定されるただ一つのは、普遍性・共相(sāmānyalakṣaṇa)で、それは、他者の排除(anyāpoha)という否定的な手法によって理解される。

ただし liṅga (例えば煙)も liṅgin (例えば火)も様々な属性をもっている。例えば liṅga・煙の場合、「煙性」以下の普遍性・特殊性(煙の形体性など)は必ず火と随伴するので火を推理させるが、より高度な属性である「実体性」は水にも共通するので火を推理させない。また、liṅgin・火にしても、火より高度の普遍「実体性」は火との必然性があるので liṅga・煙により知られるが、より下位の普遍、特殊性である「高温度性、低温度性、摂氏 100 度性」などは煙からは知りえない。このように見てくると、推理そのものが「他者の排除」に関わっているのが理解できる。

このように、仏教では推理において、あるダルマ(煙)があるダルミン(火)の知をもたらすこと、したがって、ダルマがダルミン全体を知らせることはないことをアポーハ論によって解決している。仏教の思想では、推理は分別・概念の世界であり、分別はあくまでも、世俗的な話であり、真実の世界ではない。真実では、ダルマもダルミンも区別はない。その意味でダルマとダルミンとは区別はない、というのが仏教の主張である。次註参照。

Bhāsarvajña は仏教の主張を熟知しており、ダルマ・ダルミンの区別がないというこの仏教説を逆手にとって、次にみるように、「仏教はダルマとダルミンとは同一であることを容認するから」と、区別を認めない仏教の主張が導く矛盾を示して、自説の優位性を示しているのである。

桂紹隆「因明正理門論研究〔五〕『広島大学文学部紀要』第 42 号、1982、82~89 ページ; Shoryu KATSURA: "Arthasaṃvedana and vasaṃvedana in Buddhist Epistemological Tradition" Workshop "Buddhist Philosophy of Consciousness : Tradition and Dialogue" March 11-12, 2016, The National Chengchi University. (発表資料集)、参照。

(148) 上記のように、仏教では迷妄のない真実の世界ではダルマ・ダルミンの区別はない、と主張される。要は、迷いの世界の分別が、一つの存在に対して「色は無常である」と無常性(anityatva)というダルマと色(rūpa)というダルミンとをつくりだしているという。

Cf. PV, pratyakṣa, 107-109 : tasyaiva vinivṛtṭyartham anumānopavarṇanam /
vyavasyantīkṣaṇād eva sarvākārān mahādhiyaḥ // 107
vyāvṛtṭeḥ sarvatas tasmin vyāvṛtṭivinibandhanāḥ /
buddhayo'rthe pravarttante 'bhinne bhinnāśrayā iva // 108

〔それに従うと、〕全面的に〔対象とそれが持つ多数のダルマが感官と同時に結合し、その〕対象によって生じたもので、かつ、投入された、自己の形象を持つ〔と仏教徒がいう〕知識⁽¹⁴⁹⁾が、全面的に〔対象 (=ダルミン) 自身と対象の持つ多数のダルマすべてを〕対象〔として同時に〕決定するという誤りとなってしまう。

(104.01) このようなわけで、駱駝と乗り手の鞭⁽¹⁵⁰⁾の譬喩に従って⁽¹⁵¹⁾、どうしてこれが笑うべきばかげたことではないと言えようか⁽¹⁵²⁾。実際、ダルマとダルミンとが⁽¹⁵³⁾別であれば、あるもの (A) が、感官が認識するのに相応しい⁽¹⁵⁴⁾場合には、その同じもの (A) がダルマであっても、あるいはダルミンであっても、〔感官と〕結合したものは、感官により認識されるのである。

しかし、あるもの (A) は感官が認識するのに相応しくなかったなら、そのもの (A) は⁽¹⁵⁵⁾、〔感官と〕結合しても認識されることはない。そのために〔ヨーギンでない一般人の知覚は〕「粗大な対象を認識するもの」(sthūlarthagrāhaka) と述べられたのである。⁽¹⁵⁶⁾

yathācodanam ākhyāś ca so'sati bhrāntikāraṇe/
pratibhāḥ pratisandhatte svānurūpāḥ svabhāvataḥ//109

Dharmakīrti によると、「色は無常である」と推論するのは、愚者の迷妄を除くため、知恵者は知覚を通して知っているからその必要はない。真実には、一つの存在に「無常性」(anityatva) というダルマと「色」(rūpa) というダルミンという区別はないが、推論には「色は無常である」と区別があるかのように表現される。そのダルマ・ダルミンの区別は、実は、分別知によって作られたものなのである。そして、社会の約束に従ってダルマとダルミンとが結びつけられて「色は無常である」と言語表現される。真実の世界ではダルマもダルミンもまったく区別はないのである。戸崎宏正、前掲書 183~184 ページ参照。

(149) Bhāsarvajña は明らかに Dharmakīrti の次の偈文を前提にしている。

PV,pratyakṣa,247:bhinnakālaṃ katham grāhyam iti ced grāhyatām viduḥ/ hetutvam eva yuktijñā
jñānakārāraṇakṣamam// 「もし時を異にしたものがどうして把握されるのか、と問うならば、理に通じた者たちは、まさに知に (自己の) 形相を与える能力のある因であることが (対象の) 所取性であると認める。」
(戸崎訳) 戸崎前掲書、346 ページ参照。

(150) T,P:-lakuṭa-, B:-laguṭa-.

(151) 駱駝は自己の背中に積んでいる乗り手の鞭によって打たれて苦しむ。それと同様、仏教徒も自己の持つダルマ・ダルミン非別体説という論理に鞭打たれ自ら困りはてている、という意味。Cf.NBhūṣ,p.104, footnote 1.

(152) T,P:śyāditi, B:syād. B に iti の語なし。

(153) T,P:dharmidharmāṇāṃ, B:dharmadharmināu?

(154) T,P:arthatva, B:arhatva. B をとる。

(155) B には sa の語なし。

(156) 以下、NBhūṣにおいて、「粗大なるもの」(sthūlartha=avayavin) の存在をめぐって、Dharmakīrti を中心とした仏教徒との長大な議論が展開される。山上證道、前掲書、125~291 ページ参照。当該部分の翻訳には修正すべき点が多々存在している。拙著の出版後、現在、筑紫女学園大学准教授の小林久泰博士から Prajñākaragupta の Pramāṇavārttikālaṅkāra との対応部分 (NBhūṣ 145.15-146.01;146.08-19;146.21-147.05) について、チベット訳も参照して、より正確な翻訳を送っていただいた。ここに記して謝意を表したい。

(2.3.1.1.2. 「粗大なるもの (sthūlārtha) を認識すること」という語句の検討 [104.06–154.20])⁽¹⁵⁷⁾

Bhāsarvajña’s Discussions of the Characteristics of Pratyakṣa (Continued)

—Annotated Japanese Translations of Nyāyabhūṣaṇa p.94,08-p.104,04—

Summary

This paper contains an annotated Japanese translation of NBhūṣ p.94,08-p.104,04, which consists of the following three parts.

1. Buddhist refutation of Naiyāyika’s ‘*indriyārthasaṃnikarṣotpannam*’ (—continued topic from my previous paper—), followed by Bhāsarvajña’s theory of *prāpyakārin* (the theory of the sense organs’ being effective only when they reach and have direct contact with their objects).
2. Some interpretations of the terms ‘*avyapadeśya*’ (not to be defined by any word) and ‘*vyavasāyātmaka*’ (of the nature of settled determination) in NS 1.1.4., followed by Bhāsarvajña’s own.
3. The variety of *pratyakṣa*.

Among the above-mentioned contents, one of the noteworthy views is Bhāsarvajña’s own interpretation that ‘*avyapadeśya*’ and ‘*vyavasāyātmaka*’ suggest *nirvikalpaka-pratyakṣa* and *savikalpaka-pratyakṣa* respectively. Almost same view is well known, being proposed in NVTṬ as that of Trilocana, the teacher of Vācaspatimiśra. Interestingly enough, some relations between Trilocana and Bhāsarvajña may be possibly suspected.

As another noteworthy point, I would like to mention Bhāsarvajña’s relentlessly critical stance against the Buddhist logicians. Regarding the variety of *pratyakṣa*, he, at first, rejects Buddhist ‘*mānasa*’ (cognition through *manas*) and ‘*svasaṃvedana*’ (self-cognition) as a *pratyakṣa*. On the other hand, at the end of this section, he invites Buddhist criticism that if ‘*indriyārthasambandha* (/ *saṃnikarṣa*)’ is actually, as Naiyāyikas

⁽¹⁵⁷⁾ 前注参照。

maintain, *sādhakatama* (the means of knowledge), the sense organs should have to cognize all the *dharma*s residing in the *dharmin* at the same time when the *dharmin* cognized. Bhāsarvajña, who is thoroughly versed in Buddhist logic, replies in tit-for-tat that such a ridiculous result could be occurred only in the Buddhist assertion that *dharma* (property) and *dharmin* (property-possessor) are not differentiated. As we have seen at the beginning, Bhāsarvajña disproves Buddhist refutation against Naiyāyika's '*indriyārthasaṃnikarṣaṇam*' to defend his own theory of *prāpyakārin*. In this way, when we look totally at his discussions, we cannot help but recognize Bhāsarvajña's open hostility against the Buddhist logicians. As a matter of fact, a series of seemingly modest discussions here are only a prelude to the coming large-scale polemics that cover up to over 50 pages of the text.

Synopsis

2.2.1.5 Bhāsarvajña's dispute with the Buddhists on the term "*(indriyārtha)saṃnikarṣa*" [94.08-97.18]

2.2.1.5.1 Buddhist refutation of Naiyāyika's *prāpyakāri-vāda* (the theory of the sense organs' being effective only when they reach and have direct contact with their objects) [94.08-28]

2.2.1.5.1.1 "Because of the ocular sense organs (the eyes) cognizing their objects apart from themselves" [94.11-12]

2.2.1.5.1.2 "Because of being contrary to common sense" [94.12-15]

2.2.1.5.1.3 "Because of the ocular sense organs perceiving bigger objects than the sense organs themselves" [94.16-21]

2.2.1.5.1.4 "Because of the ocular sense organs' simultaneously perceiving the moon and the twigs" [94.22-25]

2.2.1.5.1.5 The aural sense organs (the ears) can show us the direction and the places where the sounds come from. [94.25-28]

2.2.1.5.2 Bhāsarvajña's answers to the above Buddhist refutation [94.30-97.05]

2.2.1.5.2.1 Refuting the Buddhist reason "because of the ocular sense organs (the eyes) cognizing their objects apart from themselves" [94.30-95.02]

2.2.1.5.2.2 Refuting the reason "because of being contrary to common sense; Naiyāyika's doctrine of eye-beams (*nāyanaraśmi*) [95.02-13]

2.2.1.5.2.3 Refuting the reason "because of the ocular sense organs perceiving bigger objects than the sense organs themselves" [95.15-16]

2.2.1.5.2.4 Refuting the reason "the ocular sense organs simultaneously perceiving

- the moon and the twigs” [95.18-96.03]
- 2.2.1.5.2.5 Refuting the reason that “the aural sense organs (the ears) can show us the direction and the places where the sounds come from” [96.05-17]
- 2.2.1.5.2.6 Pointing out that *aprāpyakāri* theory leads us to the ridiculous conclusion that we can perceive everything. [96.19-20]
- 2.2.1.5.2.7 Magnetics are *prāpyakārin*. [96.22-97.03]
- 2.2.1.5.2.8 Mantras are also *prāpyakārin*. [97.04-05]
- 2.2.1.5.3 Bhāsarvajña’s own theory of *prāpyakāri-vāda* [97.07-18]
- 2.2.2.** Discussion over interpretation of the word ‘*avyapadeśya*’ in NS 1.1.4. [97.20-100.04]
- 2.2.2.1 The view that this word is adopted in order to remove the cognitions produced from two sense organs, i.e. both the eyes and the ears. [97.20]
- 2.2.2.1.1 Refuting the above view (1) [97.20-98.02]
- 2.2.2.1.2 Refuting the above view (2) =Bhāsarvajña’s examination [98.02-22]
- 2.2.2.2.1 This word is adopted in order to remove the view that the words (*śābdas*) such as ‘cow’ etc. are produced from the contact between sense organs and the objects. [98.23-99.02]
- 2.2.2.2.2 Refuting the above view.[99.03-05]
- 2.2.2.3 The word adopted in order to refute *śābdādvaita-vāda*, followed by its refutation [99.06-07]
- 2.2.2.4 Bhāsarvajña’s own view—*avyapadeśya* means *nirvikalpaka-pratyakṣa*— [99.09-100.04]
- 2.2.3.** Bhāsarvajña’s own view that “*vyavasāyātma*” in NS 1.1.4. means *savikalpaka-pratyakṣa* [100.04-07]
- 2.2.4.** The necessity of the word “knowledge (*jñāna*)” in NS 1.1.4. [100.07-10]
- 2.3.** The two ways of dividing *pratyakṣas* (perceptions)—(1) *ayogi-pratyakṣa* and *yogi-pratyakṣa*, and (2) *savikalpaka-pratyakṣa* and *nirvikalpaka-pratyakṣa* — [100.12-(187.02)]
- 2.3.0 Refuting the Buddhist *mānasa* and *svasaṃvedana* as a *pratyakṣa* [101.06-102.07]
- 2.3.1 The division of *pratyakṣa* (1)—*ayogi-pratyakṣa* and *yogi-pratyakṣa*—[102.09-(173.08)]
- 2.3.1.1 The *ayogi-pratyakṣa*; its definition: (1) supported by light and so on (*prakāśādy. . . anugrahāt*), by specific contact between sense organs and objects (*indriyārthasambandhaviśeṣeṇa*), (2) perceiving the gross objects

(*sthūlārthagrahakam*) —[102.09-12]

2.3.1.1.1 Regarding the contact (*sambandha*) between sense organs and objects, being supported by light and so on [102.12-104.04]

(2.3.1.1.2 Perceiving the gross objects (*sthūlārtha* =<*avayavin*>*grāhakam*)[104.06-154.20])

<キーワード> Bhāsarvajña, *pratyakṣa*, *indriyārthasaṃnikarṣa*(/*sambandha*), *prāpyakārin*, *pratyakṣabheda*