

『シュローカヴァルティカ』 普遍章に
見られる他學派説

野 武 美彌子

『シュローカヴァルティカ』 普遍章に 見られる他學派説

野 武 美彌子

1. 序

インド思想において、普遍とは、複数の個物における共通性を指す。普遍に關する考察は、言葉の對象に關する議論の中で發展していった。すなわち、複数の個物に同一の語が適用される場合、何がその語の對象となるのか、という疑問の解決策として普遍が想定された。多くの學派が普遍を實體視する中、言葉の對象としての普遍は認めながらも、それを外界實體としては認めない佛教徒と普遍實在論をとる諸派の間では論争が行われた。

ミーマーンサー學派は、ヴェーダ聖典の解釋學を専らとする集團である。彼らも、その根本聖典とされる『ミーマーンサー सूत्र』以來、語の對象に關する考察を重ねた。『ミーマーンサー सूत्र』に對する注釋『シャーバラパーシュヤ』では、語の對象について論じる MS 1. 3. 30-35 に對する注釋箇所¹のほか、Vṛttikāra (注釋の著者) と呼ばれる人物の著作の引用部分においても、語の對象に關する議論が見られる。『シャーバラパーシュヤ』に對する注釋を著したクマーリラ (Kumārila, ca. 600-660) は、語の對象を論じる『シャーバラパーシュヤ』のこれら二箇所に對する注釋の中で普遍について詳細に論じている。

『シャーバラパーシュヤ』 Vṛttikāra 引用部分の中で普遍が論じられるのは、「さて、牛というこの語の表示對象は何か」に始まる一節 (ŚBh 40.13-42.11) である。ここでは、語の表示對象は普遍 (ākṛti)² であること、そしてその普遍

1 MS 1. 3. 30-35 及びその『シャーバラパーシュヤ』については、服部 [1973: 2-10] 参照。

2 クマーリラは『シュローカヴァルティカ』 普遍章において、ākṛti (形相)、jāti (類)、sāmānya (普遍) を同義語として用いている。Cf. ŚV, Ākṛti 3. 本稿ではこれらの語をすべて普遍と稱する。クマーリラが普遍をどのようなものと見ていたかという點については針貝 [1994: 4-7] 参照。

は知覺の對象であること、さらに、外界に實在對象がなくても生じる「列」「群」「森」というような知と、實在の普遍（たとえば牛性）を對象とする「牛」というような知は異なるということが論じられる。クマーリラの『シュローカヴァールティカ』（*Ślokavārtika*）普遍章（*Ākṛtīvāda*）は『シャーバラバーシュヤ』のこの一節に對する注釋である³。

普遍章においてクマーリラは、『シャーバラバーシュヤ』の當該箇所に出てくる上述のトピックすべてに言及するほか、普遍の性質や個物との關係を説く。彼はしばしば、自説に反する説を唱える對論者の説を紹介し、その批判を通して自説を説明する。普遍章全體を通じて批判相手として登場する對論者は、ヴェーダーンタ學派・佛教徒・普遍を諸個物の類似性であると考える者⁴である。この中、佛教説と見られるものに新舊二種類あり、一つは『シャーバラバーシュヤ』以來の批判、すなわち、外界に存在する對象を原因とすることなしに生じる知を根據に普遍の存在性を疑う説である⁵。一方、その他の箇所に出てくる佛教説を説く者はどのような者か。それが本稿の關心事である。

『シュローカヴァールティカ』ではしばしば佛教徒が對論者として現れるが、その主な人物はディグナーガ（*Dignāga*, ca. 480-540）であるとされている⁶。ところが、普遍章における當該の對論者説に關しては、注釋者⁷はダルマキール

3 片岡 [2014: 47] が證明するように、普遍章（*Ākṛtīvāda*）、アポーハ章（*Aphavāda*）、「森」[という認識]についての章（*Vanavāda*）が『シャーバラバーシュヤ』のこの一節に對する注釋としてまとまりを持った論を構成している。

4 ヴェーダーンタ學派については注 11 參照。普遍を諸個物の類似性と考える者を、パルタサラーティはサーンキヤ學派の *Vindhyavāsin* (NRĀ 565.19)、ジャヤミシュラは *Vyādi* であるとする (*Śar* 20.7)。

5 ŚV, *Ākṛti* 19. ここでは、諸々の普遍に對する「普遍」という知が問題となっている。これは、先に觸れた『シャーバラバーシュヤ』の一節、すなわち、「列」「群」「森」という知を根據とした普遍實在性批判と同じ論理の批判である。*Vṛttikāra* は『シャーバラバーシュヤ』におけるこの批判を大乘佛教徒によるものであるとしている (*ŚBh* 40.18-22) が、『シュローカヴァールティカ』普遍章におけるこの批判も佛教説であろうと推測される。だが本稿では *Vṛttikāra* の論には見られない佛教説を検討したいのでこの批判は扱わない。しかしそれは、これから検討する佛教論者がこの傳統的な批判を唱えなかったであろうということの意味するわけではない。

6 たとえば、服部 [1973: 28, n. 52]、寺石 [1998: 43]、Taber [2005: 10] 參照。

7 本稿ではジャヤミシュラとパルタサラーティミシュラの注釋を參照した。スチャリタミシュラの普遍章釋も寫本の形で残っているが、今回は參照できなかった。

『シュローカヴァールティカ』 普遍章に見られる他學派説（野武）

ティ（Dharmakīrti, ca. 600-660）の用語を用いて説明したり、彼の偈文を引いたりする。そして実際に、その對論者説には、一見したところダルマキールティ説によく似た説が見受けられる。

しかし、クマーリラとダルマキールティの関係については、クマーリラの『シュローカヴァールティカ』が、ダルマキールティ最初期の作品とされる『プラマーナヴァールティカ』 自比章に先行すると考えられている⁸。では、普遍章のこの對論者についてはどう考えればいいのかであろうか。本稿では、問題となる偈文を取り上げ、以下の点について検討する。注釋者はどのように説明しているか、その説明はクマーリラの文脈に忠實なものであるのか、そもそもそれらの偈文は同じ對論者のものと考えていいのか、もしそうであれば、その對論者は全體としてどのような考え方を示しているのか。そして、これらの検討を踏まえ、この對論者とダルマキールティの関係をいかに評價するべきか考えてみたい。

2. 對論者説の検討

普遍章において問題となる偈文を便宜的に三つに分け、①第 6ab、7ab、8ab、②第 12、35-36 偈、③第 51-53 偈の順で検討する。最後に、①に見られる轉義的用法（upacāra）という語の解釋について改めて取り上げる。

2.1. 第 6ab、7ab、8ab 偈：特殊のみ存在する／轉義的用法

我々は、ものを認識する場合、それらを個別的に捉えたり、あるいはそれらを他と共通するものとして把握したりする。たとえば、牛の認識を例にとれば、個々の牛を區別して認識することもあれば、「これも牛である」「あれも牛である」というように複数の牛の共通性を捉えることもある。クマーリラは、實在物を對象とする知にはこのような個別性を捉える面と共通性を捉える面の二つ

8 兩者の作品の前後關係、および、クマーリラの『シュローカヴァールティカ』と『プリハッドティーカー』の前後關係に關する先行研究については片岡 [2011a: 78-100]、Kataoka [2011b: 25-60] にまとめられている。

の側面がある、という経験に基づき、そうした知の対象である實在物には特殊（個別性）と普遍（共通性）が本性として共にあるはずである、と考える⁹。そして、特殊と普遍のいずれか一方の存在のみを認め、普遍（共通性）を捉える知あるいは特殊（個別性）を捉える知のいずれかを外界の現實を捉えた知としては認めない考え方を否定する。

特殊のみが認められる場合には、普通の知がないこととなる。一方、
 普通のみの知がある [と考える] 場合には、[実際に體驗されている]
 特殊の知に原因がないこととなる。(ŚV, Ākr̥ti 6¹⁰)

ここでは、特殊の存在のみを認める説と普通の存在のみを認める説の二種の他派説に言及している。この中、今は、特殊のみを認める説が重要である¹¹。パー

9 ŚV, Ākr̥ti 5: sarvavastuḥ buddhiś ca vyāvṛtṭyanugamātmikā | jāyate dvyātmakatvena vinā sā ca na siddhyati || (「あらゆる實在物に關し、排除と連續を本性とする知が生じる。そしてそうした [知] は、[實在物が特殊と普通の] 二つを本性とすることなしに成立することはない。」)

10 viśeṣamātra iṣṭe ca na sāmānyamatir bhavet | sāmānyamātrabodhe tu nirmimitā viśeṣadhīḥ ||

11 NRĀ546.18-20. 一方、普通ののみを認める説に關し、パルタサーラティは、それは、牛性等という個別の普遍を認めず存在性という大普遍のみを認めるヴェーダーンタ學派の説であるとする。NRĀ 546.20-547.8: yadi tu gotvādīn śābaleyādiviśeṣānurvṛttavyāvṛttātmano* 'pahnutya mahāsāmānyam sanmātram eva vastv angīkriyate, yathā vedāntavādidbhir ucyate, tataḥ "gaur ayam" "aśvo 'yam" "śābaleyo 'yam" iti viśeṣabuddhir na syāt. *gotvādīn śābaleyādiviśeṣānu- em. : gotvādīśābaleyādiviśeṣān anu- Tai (「一方、ヴェーダーンタの徒が説くように、斑 [と呼ばれる母牛] の仔 (śābaleya) 等という特殊に連續して存在し [馬等の特殊から] 排除された牛性等を否定して、大普遍であるところの單なる有 (sanmātra) のみを實在物と認めるならば、「これは牛である」「これは馬である」「これは斑 [と呼ばれる母牛] の仔である」という特殊の知がないこととなる。」) 同じ論者によるものと考えられる説が第 48 偈においても言及されている。そこにおいてクマーリラは、普遍どうしの違いは本性によるのであり開顯者の違いによるわけではないと説く。ここで批判されている説に關し、注釋者たちは、實在性 (vastutva) という大普遍のみを認め、牛性等といわゆる下位の普遍は開顯者の違いにより異なっているかのように現れているにすぎない、という説であるとする (Śar 14.23-15.4, NRĀ 558.10-12)。この論と同様の論は、バルトリハリ (VP 3.1.33a-c) にも見ることができる。ヴェーダーンタ學派の普通説に關しては、Taber [2005: 205-6, n. 8]、片岡 [2015: 109-110, n. 95] 參照。

注釋に従えば、このヴェーダーンタ學説においては、普通とは存在性という大普遍を指し、牛性等といわゆる下位の普遍は特殊とされていることとなる。そして、個物は議論の対象外となっている。(パルタサーラティはこの對論者が個物の存在は認めていることを示唆している。Cf. NRĀ 558.10-11. また、ŚV, Ākr̥ti 48cd も參照。) だがクマーリラ自身の通常の論では、特殊とは個々の個物のレベルでの特殊性を指していると考えられる (た

『シュローカヴァルティカ』 普遍章に見られる他學派説（野武）

ルタサーラティはこの「特殊」を「獨自相 (svalakṣaṇa)」と言い換え、その存在のみを認める説を佛教徒の説であるとする¹²。

クマーリラはさらに、普遍の知あるいは特殊の知に關する對論者の考え方を批判する。

そして、[特殊の知と普遍の知の] いずれかの [知] が迷妄であるとか轉義的適用によるとは認められない。(ŚV, Ākṛti 7ab¹³)

二種の對論者は、普遍を捉える知と特殊を捉える知のいずれかについて、迷妄である、あるいは、轉義的適用の結果であると考ええる。ここでは、轉義的適用説が重要である。その具体的な内容については後に 2.4 で取り上げることとして、ここではまず、その論者について考えたい。

轉義説を唱える論者に關しては、次の 8 偈前半がヒントとなる。そこにおいてクマーリラは、この轉義説に關し、第一義的な二つのものを認めない者がそもそも轉義的適用を説くことはできない、と批判している¹⁴。二つのものとは文脈からして普遍と特殊であろう。轉義的適用 (upacāra) とは、ある言葉あるいは概念を第一義的指示對象以外のものに轉用することである。しかし、この論者は普遍も特殊も認めていないのだから何を何に轉義するというのか、という批判である¹⁵。前出の二種の論者の内、普遍も特殊も認めないという説をと

たとえば ŚV, Ākṛti vv. 54-64 の議論を参照)。ヴェーダーンタ説は他章においても主要な批判對象となっており、また、上に示したように普遍章の後續の論の中にも現れることも考えられると、この對論者説をヴェーダーンタ説とする注釋者の解釋が外的であるとも考えられない。しかし、この對論者説をヴェーダーンタ説とすると、何が普遍で何が特殊かという點に關し、クマーリラの通常の説とは齟齬が出てくる。こうした齟齬が生じたのは、普遍と特殊いずれかのみを認める對論者説を順次批判する、という論に他學派説を半ば無理にはめ込んだ結果であると考えられよう。

12 NRĀ 546.18-19: yadi tāvad asādhāraṇaṃ svalakṣaṇam eva vastu syān na sāmānyam, yathā saugatair ucyate ...

13 na cāpy anyatarā bhrāntir upacāreṇa veṣyate* | *veṣyate Ra : ceṣyate Tai

14 ŚV, Ākṛti 8ab: mukhyayoś cāpy adṛṣṭatvān nopacāreṇa kalpanā |

15 Śar 3.5-7: kiṃ ca bhrāntivādidbhyāḥ pāpīyāṃsa aupacārikatvavādinō dṛśyante. yasmād anyatra dṛṣṭasyānyatrāropanam upacāro na ca sarvasāmānyaviśeṣāpahnavaḍinām kvacit tau pāramārthikau prasiddhau, ataḥ kasya kutrādhyāropa ucyate. (「さらに、迷妄論者よりたちの悪い轉義的適用論者が見られる。轉義的適用とはあるものにおいて見られたものを別のものに付託することであるが、あらゆる普遍と特殊を否定する論者にとっては、いかなるところにもそれら二つのもの（普遍と特殊）が眞實のものとして成立することはない。それゆえ、何の何に對する誤った付託が語られるのか。）」

る可能性があるのは佛教徒であるので、轉義説論者は佛教徒であると考えられる¹⁶。だが一方、先の第6偈では、この對論者は特殊の存在を認めることが示唆されていた。すると、この論者は、特殊なものすなわち個物を認める立場と外界対象を何ら認めない立場¹⁷という二つの立場を使い分ける者であると解釋しうるであろう。

以上をまとめると、第6-8偈に現れるこの對論者は次のような者である。すなわち、特殊なもの（獨自相）のみの存在を認める佛教徒であり、共通性に關する知は轉義的用法により生じたものにすぎないと考えている。だが時に特殊の存在も認めない立場に立つ。パールタサーラティは、その場合は知の形相を據り所として轉義的適用は成立するとこの論者は考える、と解説している。

2.2. 第 12、35-36 偈：諸個物の能力

續いて確認したい對論者説は、諸個物の能力 (śakti) こそが共通知を作り出すという説である。

別の實在物がなくても、諸々の特殊なもの（個物）そのものに普遍（共通性）の知 [を生じること] に關する能力がある、と説くであろう者、彼は、能力とは一體どのようなものなのか述べなければならない。(ŚV,

16 ここに述べた8偈前半の内容や注釋者たちの説明（前注15及び後述24參照）から、クマーリラは普遍章では轉義説論者として佛教徒を考えていた可能性が高いと判断した。だが一方、ダルマキールティがしばしば概念知を bhrānti, mithyā などと呼んでいることからわかるように、虛妄説が佛教説に當てはまらないわけではない。また、同じことは、もう一方の對論者であるヴェーダーンタ學派に關しても言えよう。（片岡 [2015: 109, n. 95] は兩學派にとっての轉義説解釋の可能性を示す。）また一方、クマーリラは非存在章においても upacāra と bhrānti の兩語を併用している (ŚV, Abhāva 10)。そこでは、非存在を一種の實在と考えるクマーリラが、それは upacāra によるものでも bhrānti によるものでもないと述べる。だが、注釋者たちは upacāra と bhrānti のそれぞれを特定の對論者を念頭に述べたものとして説明してはいない。

17 パールタサーラティはこの對論者の發言として、外的な普遍と特殊は認めないがそれらに關する知の形相 (jñānakāra) はある、それゆえ知の形相を根據に轉義説は成立する、という旨を述べる。NRĀ 547.19-20: athāsator api bahiḥ sāmānyaviśeṣayor jñānakārayoḥ sabbhāvāt tannibandhanam buddhidvayam ([「反論：」外的な普遍と特殊は存在しなくても [普遍と特殊の] 知の形相が存在するので、それを原因として二種の知はある。]) ジャヤミシュラ (Śar 3.6-7) も、この對論者は普遍の存在も特殊の存在も否定していると傳える。注15參照。

Ākr̥ti 12¹⁸)

ここでクマーリラにより批判されている對論者は、共通知の原因として別の實存物すなわち普遍の存在を考えずとも、諸個物そのものに共通知を生じる能力があると考えている。クマーリラはこれに續いて、對論者の説く能力について考察をし、もしこの能力が認識されるものであり単一なものであるのならば、それは普遍が違ふ名前では呼ばれているにすぎない、と述べる (v. 13cd)。パールタサーラティはこの對論者を佛教徒であるとする (NRĀ 548.20-22)。普遍の意義を否定し個物を認めている點では、この論者は 2.1 の論者と同じである。

この同じ論者のものと考えられる説が別の箇所にも現れる。それは、普遍と個物の關係について論じる中の一節である。クマーリラは、普遍と個物の結合關係は本性に基づくものであり、兩者を結合するためにさらに別の普遍が必要となることはないと言ふ (vv. 31c-32b)。これに對し、なぜ特定の個物が特定の普遍を開顯するのか、という疑問が提示される。たとえば、斑 [と呼ばれる母牛] の仔等のみが牛性を開顯し白馬等が牛性を開顯することがないのはなぜか、という疑問である。クマーリラは、それらには牛性が見られないから、と答える。そして彼はさらに、個物と普遍の結合は本性によるものであり、そこに別な原因は不要であると繰り返す (v. 34)。これに續き、次のような對論者説が登場する。

それ (普遍) の存在を [ある特定の諸々の個物上に] 限定する [ために働くような] 別の普遍は認められない、というのであれば、どうして、牛性 [という普遍] がなくても「牛」という知が [ある特定の諸々の個物に] 限定されない [ということがあろう] か。

[諸々の個物はそれぞれ] 異なるという點では同じであるのに、原因がなくとも、ある諸々のものにおいて牛性等 [という普遍] は存在し [他の諸々のものには] 存在しない。[そのように君たちが主張するのであれば] それと同様に、[[「牛」等という] 知は [牛性等という原因がなく

18 sāmānyabuddhīśaktatvaṃ viśeṣeṣv eva yo vadet | vinā vastvantarāt tena vācyā śaktis tu kīdr̥śī ||

ても] 生じるであろう。(ŚV, Ākr̥ti 35-36¹⁹)

ある普遍と特定の諸個物との結合を規定する外的な原因はないと説くクマールイラに對し、對論者は、諸個物が他に頼ることなく特定の普遍と結びつくのであれば、諸個物に關し単一な知が発生する原因としてそもそも普遍を設定する必要はない、と述べている。

ここで問われているのは、多數の諸個物と単一なものとかいかに對應するのかという問題である。それぞれ異なった諸個物は単一な知の對象となることはできないという理由で、普遍實在論者は諸個物上に単一な普遍を考えた。しかし、諸個物と単一な普遍の對應が外的な原因によって規定されるのでないのであれば、諸個物は普遍を介することなく単一な知とも對應しうると考えるべきである、というのが對論者の意見である。

ここには能力という語は出てこない。しかし、この批判は、次のようなことを前提としていると推測される。すなわち、それぞれ異なる諸個物と単一な普遍の對應に關するクマールイラの説が成立するには、特定の諸個物(たとえば諸牛)には、特定の普遍(牛性)と結びつくことを可能とする何らかの要因があるはずだ、という考えである。そして、諸個物に、単一な普遍との對應を可能とする要因があるのであれば、その同じ要因によって、それら諸個物が単一な知と直接的に對應することができるのではないか、というのが對論者の論理であろう。

この對論者と同様の説はダルマキールティの論にも見られる。そしてここでは、彼は諸個物と普遍を結ぶ要因として諸個物の能力という概念に觸れている。

實に、[それぞれ] 異なった諸々のものが単一な結果(認識)に資することは矛盾である、ということからこれら [普遍を確立するための²⁰] すべての努力がある。しかし、それら諸個物が [互いに] 異なっ

19 sāmānyam nānyad iṣṭam cet tasya vṛtter niyāmakam | gotvenāpi vinā kasmād gobuddhir na niyamyate || yathā tulye 'pi bhinnatve keṣucid vṛttyavṛttitā* | gotvāder animitte 'pi tathā buddhir bhaviṣyati || *vṛttyavṛttitā mss (reported by Tai), Ra (cf. svabhāvata eva kecid viśeṣā gotvasambaddhāḥ kecin nety ucyate Śar 11.7-8; sāmānyasya viśeṣe vṛttyavṛttiprakārah *ibid.* 11.13) : vṛttyapekṣitā Tai

20 PVSVT 217.14: sāmānyasiddhyartham ārambhāḥ.

『シュローカヴァルティカ』 普遍章に見られる他學派説（野武）

ているのにも関わらず単一な普遍を補助するのであれば、認識はこれら（諸個物）に対してどのような罪を犯したというのであろうか。〔諸個物が〕それ（認識）を補助しないと。〔単一な知の發生に〕普遍は無用である。相異なるものであっても単一な普遍を補助する能力（śakti）を持つ〔のであれば、〕同様に、〔それら諸個物は〕かの単一な認識そのものを作るはずである。（PVSV 53.14-19²¹）

諸個物と単一な普遍の間に関係が成立するという對論者の説に基づき、諸個物と単一な知の間にも関係は成立するという結論を導く、という説き方は、クマーリラが示す上掲の對論者説（ŚV, Ākr̥ti 35-36）と同様である。ここでダルマキールティは、對論者説に従えば諸個物には普遍を補助する能力があるはずであるが、ならばその能力は単一な知を作ることに發揮されるはずであるとする。先述のように、クマーリラの普遍章 35-36 偈の對論者説では能力という語は用いられていなかったが、その對論者も、諸個物に何らかの特別な要因、すなわち、単一なものとの関わりを可能とするような要因を念頭においていたであろうと考えることができた。同じ内容を示すダルマキールティの一節の中で諸個物の能力が言及されていることから、その推測の妥當性が確認されよう。また、ここで假に「諸個物にある何らかの特別な要因」と呼んだ、その對論者が想定していたと想像されるものは、諸個物の能力と呼ぶことが妥當であろうと考えられる²²。

すると、この論者は、先の第 12 偈に見られた、諸個物は普遍（共通性）の知を生じる能力を持つと説く論者と通じる。クマーリラの論の中で両者は同じ對

21 bhinnānām hy arthānām ekārthopakriyā virodhīnī sarvo 'yam ārambhaḥ. tāś ced vyaktayo bhinnā apy ekaṃ sāmānyam upakurvanti kaḥ punar āśāṃ vijñānenāparādhaḥ kṛto yat tan nopakurvanti. kim antargaḍunā sāmānyena. yathā sambhinnānām apy ekasāmānyopakarāṇasaktir evaṃ tad eva ekaṃ vijñānaṃ kurvantu.

22 この議論において諸個物の能力が論者の念頭にあったであろうことは 35 偈に續く議論からも窺える。すなわち、ここの佛教徒からの批判に答える中、クマーリラは、特定の個物が特定の普遍と関係を持つよう限定する要因として、諸個物に能力があることを認めているからである（v. 41）。しかしこの能力は、あくまでも普遍の認識に基づいた論理的要請（arthāpatti）から知られるものであり、能力の存在が普遍の存在そのものを否定することはありえないとされる（v. 42）。NRĀ 556.9-11 參照。

論者として扱われていると考えるのが自然であろう。實際、注釋者ジャヤミシユラは、第 12 偈を解説する中で、上掲のダルマキールティの自注につながる次のような偈文を引用する。

それら（諸個物）が単一なそれ（普遍）を補助するのであれば、なぜ [それら諸個物は] 単一な知も [補助し] ない [のか]。(PV 1, 106ab²³)

また、ダルマキールティのこの偈文を含むジャヤミシユラの注釋は、内容としては、上のダルマキールティの自注とほぼ同じである²⁴。クマーリラの普遍章第 12 偈に対する解説の中で、ジャヤミシユラが、同章 35-36 偈に非常に近い内容を示すダルマキールティの論を援用して自身の解説としているのは、普遍章 12 偈の對論者と 35-36 偈の對論者が同じ對論者と見られていたことを示しているのであろう。

以上の第 12 偈及び 35-36 偈においてクマーリラが示す對論者説をまとめておこう。第 12 偈では、對論者は、諸個物の能力によって共通性を捉える知は生じると述べていた。一方、第 35-36 偈では、もし、特定の諸個物が、単一な知の原因となる単一な普遍と結びつくことができるとクマーリラが考えるのであれば、そのような普遍を介することなく諸個物そのものが単一な知の原因となると考えたほうがいい、という説が紹介されていた。そして上に見たように、

23 tad ekam upakuryus tāḥ katham ekāṃ dhiyaṃ ca na |

24 ただ、ダルマキールティの自注では、「特定の諸個物が特定の普遍と関係を持つのであれば、それらは単一な知とも直接關わるはずである」という形であったのに對し、ここではその對偶、すなわち、「特定の諸個物が単一な知と直接關わらないのであれば、それらが特定の普遍と關係を持つことはない」という論となっている。Śar 4.11-15: nanv ekākārā buddhir bhinnair na śakyate kartum ity ekarūpaṃ sāmānyam āngīkṛtam. yadi bhinnā naikarūpāṃ dhiyaṃ kartuṃ kṣamāḥ katham ekarūpaṃ sāmānyam upakurvanti. dṛṣṭatvād iti ced buddhāv api tathaivāstu. kim antarāparikalpitena sāmānyeneti tad uktam, **tad ekam upakuryus tāḥ katham ekāṃ dhiyaṃ na veti.**（「複数の異なったものによって単一な形の知が作られることはあり得ないので単一な性質の普遍が考えられた [と君たちは言う]。[しかし] もし、複数の異なったものが単一な形の知を作ることができないのなら、[それらが] どうして、単一な性質の普遍を補助するであろうか。経験されているから、と言うのであれば、知に關してもまったく同様であろう。[すなわち、諸個物の存在のみからそれらに共通な知が発生することは経験されている。諸個物とそれらに關する共通知の] 間に構想された普遍に何の用があるうか。それゆえ、[ダルマキールティによって次のように] 言われた。それら（諸個物）がどうして単一なそれ（普遍）を補助しようか。あるいは [どうして諸個物は] 単一な知を [補助し] ない [のか]。(PV 1, 106ab)」)

『シュローカヴァルティカ』 普遍章に見られる他學派説（野武）

これらの對論者は同一であると考えるのが自然であろう。そして、35-36 偈とほぼ同じ論法の説はダルマキールティの論に見られた。

2.3. 第 51-53 偈：個物が普遍と特殊を本性とするというクマーリラ説に對する批判

三番目に検討したい次の三偈は、個物が普遍と特殊を本性とするというクマーリラ説に對する批判として現れる。

[普遍は] 複數のものに存在し、[特殊は] 他のものには存在しないのだから、普遍と特殊が同一の實在物の本性である²⁵ということはありません。それゆえ、[それら²⁶が實在物の本性であるということは] 轉義的適用により [そうでないものの上に想定された] ものである [と考える] 方がよい。

さらに、[もし普遍と特殊が同一物の本性であるのならば、普遍は] 諸々の個別的なものと異なる [ことになる] から、それ（個別的なもの）の自身の本性と同様に²⁷、[普遍に] 異なりがあることとなろう。あるいは、[個物は] 單一なもの（普遍）と別ではなくなるから、個物に單一性があることとなってしまうだろう。

一つのものが一であり [且つ] 多である、同様に、別であり別でない

25 これ以下の議論において、一つの個物に正反對の二つの性質があることが問題となっている (v. 53 参照) ということから、「普遍と特殊が同一の實在物を本體とする」と解釋せず「普遍と特殊が同一の實在物の本性である」と讀む。NRĀ 559.12-14: *ekam vastu dvirūpaṃ bhavadbhir aṅgīkṛtam, na ca tathā sambhavati, virodhāt. anekavṛtṭy sāmānyam, ananyavṛtṭir viśeṣaḥ, katham ekam anekavṛtṭy ananyavṛtṭi ca syāt.* (「一つの實在物が二つの本質をもつことがあなたによって認められている。しかしそのようではありえない。矛盾であるから。[すなわち、] 普遍は多數に存在し、特殊は他に存在しない。一つのものが、多數に存在する一方で [自らとは] 別のものには存在しない、ということがどうしてあろうか。」) Śār 16.3-4: *tvayā hi vastv eva dvirūpaṃ ity uktam. na caikasya tadrūpadvayaṃ yujyate, viruddhatvāt.* (「實に、君 (クマーリラ) は、同じものが二つの本質を持つと述べた。しかし、一つのものにそうした二つの本質があるということはありません。矛盾であるから。」) また、ŚV, Ākṛti 5 (注 9) 参照。

26 ジャヤミシュラ (Śār 16.6) は「[普遍と特殊の] いずれか」と説明する。この批判は普遍否定論者、特殊否定論者いずれにも共有される批判である、と考えていることを示すのであろう。注 35 も参照。

27 Cf. NRĀ 559.18: *piṇḍasvarūpavat.*

ということがどうしてあろうか。それ（一つの實在物）が普遍であり且つ特殊である等というこのようなことは〔成立し〕難い。（ŚV, Ākr̥ti 51-53²⁸）

普遍は多數のものに存在し、且つ単一である。一方、特殊は他には存在せずそれぞれ異なる。このような正反對の性質が同じ一つのものの本性であることはありえない、という理由で、實在物がこれら二つの本質を持つという説が批判されている。

ジャヤミシュラとパールタサーラティはこの對論者を特定していない。一方、ダルマキールティにこの議論と同様の點を突く議論が見られる。

實在物がそれ（普遍と特殊の兩者）を持つのならば、〔普遍は、特殊なもの（個物）²⁹と別ではないのだから個物ごとに〕まったく異なることとなろう。〔すなわち、たとえば牛 A と牛 B における牛性がまったくそれぞれ異なることとなろう。〕また、〔個物は、普遍と別でないのだから〕まったく異なることとなろう。〔すなわち牛性を持つ牛 A と牛 B がまったく同じものであることとなろう。〕（PV 1, 176ab³⁰）

これは、サーンキヤ普遍論批判³¹の中に見られる一節であるが、ここでは、クマーリラの對論者による批判と同様の批判が展開されている。すなわち、同一物が普遍と特殊の二つの性質を持つ場合には、普遍もしくは特殊はそれぞれの本質を失ってしまうというものである。

同様の論は、ダルマキールティの次の文にも見られる。ここでは、個物と普遍が問題となっている。だが、同一物が普遍と特殊の二つを本質とするということは、特殊なものすなわち個物が普遍と絶對的に異なるのではない³²とい

28 anekānanyavṛttittvān na sāmānyaviśeṣayoḥ | ekavastvātmatā yuktā varam* tenaupacārikī** || bhinnebhyāś cāpy abhinnavād bhedas tatsvātmavad bhavet | ekasmād vāpy abhinnavād vyaktyekatvaṃ prasajyate*** || ekānekatvam ekasya tathānyānanyatā katham | tat sāmānyam viśeṣaś cety evamādi ca duṣkaram || *varam Śā, cf. NRĀ 559.16 (varam pūrvoktau bhrāntiyupacārāv evāśritau) : kiṃcīt Tai, Ra **tenaupacārikī Ra : tenaupacārikam Tai ***prasajyate mss. (reported by Tai), Ra : pratīyate Tai

29 PVSVṬ 333.19: viśeṣebhyo ghaṭapātādibhyah.

30 atyantabhedābhedau ca syātām tadvatī vastuni |

31 ダルマキールティのサーンキヤ普遍論批判については太田 [1981] 参照。

32 Cf. ŚV, Ākr̥ti 9: anyonyāpekṣitā nityam syāt sāmānyaviśeṣayoḥ | viśeṣāṅgam ca sāmānyam te ca tasya bhavanti hi || (「普遍と特殊の二者には相互依存の關係が常にあ

『シュローカヴァルティカ』 普遍章に見られる他學派説（野武）

うことである。それゆえここでも、問題とされている説は一つのものに普遍と特殊があるという説である。

しかし、それ（ある個物において見た普遍を別のものにおいて見ること）

は、[普遍が個物と] 別でないならば、存在しているもの（普遍）が[他の個物に] 連続することはないから……ありえない。（PVSV 75.18-21³³）

ここでダルマキールティは、ある個物上に存在する普遍と、その個物とは別の個物との関係を問題としている。すなわち、普遍がすでに一つの個物上にある場合、その普遍は新たな別の個物と関係を結べるかどうか、という問題である。彼は、普遍が個物と同一であろうとも異なろうとも、普遍が實在である限り、それが新たな個物に存在し、その個物上で普遍の知を生じることはありえない、と結論づける（PV 1, 150）。ここではその論の中、クマーリラの對論者が問題としているのと同じ、普遍が個物と同一である場合についての議論を示した。普遍と個物が同一である場合、普遍が新たな個物にも連続して存在することはないので、普遍を別の個物上に見ることはない。それゆえ、別の個物において普遍の知が生じること、たとえば別の牛において「牛」という知が生じることはありえない、という論である。この論は、先のクマーリラの第52偈前半で言われていたこと、すなわち、もし普遍と個物が同一であるならば、普遍は個物と同様に異なったものとなる、という論と同じ發想である。

このように、先のクマーリラの對論者の論と同じ論法の批判をダルマキールティはしばしば示す³⁴。このことから、先のクマーリラの51-53偈に現れる批判は佛教徒によるものとしても無理のない批判であると言うことはできよう。51偈で轉義的適用という語が出てくることも、それを示唆するのかもしれない³⁵。だが、これらダルマキールティによる批判はクマーリラの論に見られる

う。なぜならば、普遍は諸々の特殊なもの（個物）にとっての[普遍（共通性）]であり、また、それら（諸々の特殊なもの）はそれ（普遍）の[特殊なもの、すなわち多様化したもの]であるからである。]

33 tac ca sataḥ | ananyatve 'nvayābhāvāt (PV 1, 151c) ... na sambhavati.

34 二つ目に挙げた論と同様の論は次の箇所にも見られる。PVSV 55.11-12: ākr̥tisāmānyavādino 'pi viśeṣavat tasyāvyatirekāḍ arthāntare 'vṛttiḥ. カルナカゴーマンはこの批判対象はサーンキヤ説であるとする。Cf. PVSVṬ 223.21-22.

35 だが一方、注釋者たちは51偈における轉義という語にはあまりこだわっていない。51偈

對論者説と同じ批判法を示すにとどまるものである。クマーリラが51-53偈で取り上げている説がダルマキールティの説そのものであるとすることができる特別な理由は見つからない。

一方、カルナカゴーミンは、逆に、上に見たダルマキールティの二番目の論に關連し、ダルマキールティがクマーリラ説を意識していると説明する。カルナカゴーミンが指摘するのは、上に示したダルマキールティの文の直後の一文³⁶である。それは、本性はそれ自體であるか別であるかを超えることはない、つまり、本性にとってそれ以外の選擇肢はない³⁷と説く。カルナカゴーミンはこの一文を取り上げ、これはクマーリラの説を意識した發言であると述べている。彼は、一つのものに普遍的性質と個別的性質があっても問題はないという旨を述べるクマーリラの偈文³⁸を引用し、このダルマキールティの説明は、こうしたクマーリラの説を排斥するために示された³⁹とするのである。

だが、このカルナカゴーミンの主張はあまり説得力のあるものではない。上

の upacāra に關しパールタサーラティは「迷妄説や轉義説が選ばれる方がよい」と言いかえている (NRĀ 559.14-16)。ジャヤミシュラも、轉義という語の代わりに bhrānti を用いている (Śar 16.6)。轉義的適用については注 16 参照。

- 36 PVSV 75.21-23: svabhāvo hi svabhāvān na tattvam anyatvaṃ vā laṅghayati. (「本性は、本性上、それ自體であるか別であるかということを超えないからである。)
- 37 PVṬ Ba3.1-2: tattvānyattvābhyāṃ anyaḥ prakāraḥ na sambhavaṭīṭy* āha svabhāvo hītyādi. *na sambhavaṭīṭi em. cf. PVṬ D179b3 (*nam pa gzhan du yang mi srid par*): sambhavaṭīṭi Inami *et al.*
- 38 PVSVṬ 295.28-296.6: nirviṣeṣaṃ na sāmānyam bhavec chaṣaviṣāṇavat | (ŚV, Ākrṭi 10ab) kenacic cātmanaikatvaṃ nānātvaṃ cāsyā kenacit | (*ibid.* 56ab) yadā ca śabalam vastu yugapat pratibhāsatē || tadānyānyabhedādi sarvam eva praliyate | (*ibid.* 62cd-63ab)(「特殊なもの(個物)を伴わない普遍は存在しないであろう。免角の如し。」「これはある本性からすると単一であり、ある[本性]からすると多である。」「一方、様々な[屬性からなる一つの]實在物が[それら屬性すべてをもって]一擧に顯現する場合には、他であることと他でないこと、異なり[と非異なり]等[という區別]まったくすべてが消える。)」
- 39 PVSVṬ 295.26-296.7: yo 'pi manyate. tattvānyattvapakṣe sāmānyasyānyadarśanaṃ na sambhavaty asmākaṃ tu bhinnābhinnam eva sāmānyam. tathā hi ... tanniṣedhārtham āha, svabhāvo hītyādi. (「また、ある者は[次のように]考える。[普遍が個物]それ自體である[あるいは]別であるという主張においては、[ある個物上にすでに存在する]普遍を別の[個物]において見ることはありえない。しかし、我々にとっては、普遍は[個物と]まさしく別でも別でないものもない。すなわち……。こうした[説]を排斥するために、本性は云々と述べる。)」ここで省略した「すなわち」以下の部分には前注で示したクマーリラの偈文が入る。

のである。その一方で、佛教説として、共通知は諸個物の能力から生じるとも言われていた。以下に述べるように、パールタサーラティはこの兩説を同じ論者のものと見ていると考えられる。もし兩説が同一人物による説であると考えられるのであれば、共通知の原因とされる轉義的適用と個物の能力というこの二者はどのような関係にあるのであろうか。パールタサーラティの説明を見よう。

實に、[あなた方は次のように] 考える。諸々の獨自相には、[互いに] 異なるにも関わらず [単一性が轉義的に適用される。そうした] 単一性の轉義的適用とは、単一性を持った結果實現 (arthakriyā) を原因とした言語表現である、と。(NRĀ 547.14-15⁴²)

ここでまず、對論者が述べる轉義的適用とは、互いに異なった諸々の獨自相に単一性を適用することであると説明されている。そして、そうした適用は言語表現に見られると對論者は考えている、とパールタサーラティは言う。これは、たとえば「牛」という単一の語が諸牛に用いられる場合、それぞれ異なる諸牛に本來そこにはない単一性が付與される、という考え方であり、それがここで轉義的適用と呼ばれているわけである。ではこの轉義的適用はいかにしておこるのか。それは、共通知のもう一方の原因とされる個物の能力に關わる。彼はここでは能力に直接言及していないが、結果實現という用語を用いている。結果實現とは個物がなんらかの結果を成就することであり、個物の能力はこの結果實現の原因として位置付けられよう⁴³。では、能力と結果實現はいかに語の使用に關わるのか。ここでパールタサーラティは、単一性を持った結果實現は語の原因であると述べている。これはすなわち、たとえば牛を例とすると、諸牛はミルクを出すなどといった共通の結果を生み出す。それは諸牛自體の共通性ではないが、その能力に由來する結果の共通性である。単一な語がそれぞれ異なった諸牛に對して用いられるのは、こうした結果の単一性のためである

42 ekarūpārthakriyānibandhanoktir hi vilakṣaṇānām api svalakṣaṇānām ekatvopacāro 'bhimataḥ.

43 Cf. NBT 77.3-4: arthasya prayojanasya kriyā niṣpattiḥ. tasyām sāmāthyam śaktiḥ. ([arthakriyāsāmāthyā とは] 結果すなわち目的の實現すなわち成就、それに対する能力 (sāmāthyā = śakti) である。)

と考えられている。そして、能力はこの結果實現の原因として、間接的に、語が轉義的適用を経て諸物に用いられる原因となっていると考えられる。

ここまですとまとめると、次のようになろう。ある諸々の個物は、その能力に基づき各々ある結果を實現するが、それらの結果には単一性が見られる⁴⁴。この結果實現の単一性ゆえに、それぞれ異なった諸々の個物に對して単一の語が用いられる。これが単一性の轉義的適用である。ここでは、単一性が轉義的に適用される状況として語の使用が擧げられていたが、諸物に對し同一の語を適用する際には、まずそれらを一つのものとして把握することが前提となるので、この理論では、諸物を共通なものとして捉える認識（共通知）も、それら諸物に単一性を轉義的に適用した結果であるということとなる。

クマーリラは共通知の原因に關する對論者説として、個物の能力と轉義的適用という二説に言及していたが、以上のパールタサーラティの説明に従えば、これら二つは、共通知が生じる一連の過程の中の二つの要素である。その中、能力は對象側にある原因であり、轉義的適用は對象の能力に起因する結果實現の単一性に基づく意識の側の原因と言える。

以上がパールタサーラティによる解釋である。では、彼のこの説明は、クマーリラの對論者説を忠實に説明しているものであろうか。共通知の原因に關する二つの對論者説に關し、パールタサーラティは兩説を同一人物の説であると見ていたと考えられた。そして、クマーリラの對論者説では見られなかった単一な結果實現という概念を導入することにより、諸個物の能力は轉義的適用が起る間接的原因となっていることが示唆されていた。こうしたパールタサーラティの説明は、クマーリラの對論者の説に整合性をもたらす解釋である。だが、クマーリラが紹介する説はもっと單純なものである。まず、個物の能力に關しては、クマーリラが言及する論では、諸個物に共通知をもたらす能力があると言われ

44 ただし、パールタサーラティが對論者自身の考えとして指摘しているように（NRĀ 547.15-17）、嚴密には諸物それぞれの能力に由來する結果實現も単一ではない。すなわち、個々の結果はそれぞれ異なる。それゆえ、そこにも意識による對象（個物ごとにそれぞれ異なる結果）の一般化が介在していることになる。個々の結果實現はそれぞれ異なるという問題はダルマキールティが言及している。PVSV 56.12-14. 片岡 [2010: 267-268, nn. 45 and 46] 參照。

ているのみである。能力からどのような仕組みで共通知が生じるのか、という點に關する説明は何も見られない。また、個物の能力と轉義的適用という二つの原因どうしの關係についても、何の示唆もされていない。パールタサーラティの説明は、クマーリラの對論者からだいたい發達した考え方に基づいた説明である。

また、轉義的用法という用語を共通知の原因として用いている點についてもここで觸れておきたい。轉義的適用を結果實現に絡めたパールタサーラティの説明は、考え方としてはダルマキールティの説によくあったものである。だが、ダルマキールティは、人が諸個物に單一性を投影する誤った見方を持つ、ということの説明する場合、*āropa*, *samāropa*, *adhyavasāya* 等の語を用い、轉義的適用という用語は通常用いない。比較的似た狀況を説明するのに轉義的適用という語を使用するのは、むしろディグナーガである。すなわち、ディグナーガは、パールタサーラティが使用していた *ekatvopacāra* に似た表現である *abhedopacāra* (無區別の轉義的適用) という用語をしばしば使用している。ただし、ディグナーガはこの概念をもっぱら他者説批判に用いており、共通知の發生の仕組みを自ら説明するのに用いているわけではない。クマーリラの對論者説とはその點で異なることが注意されるべきである⁴⁵。そこで、二通りの考え方がある。一つは、ディグナーガとは異なり、轉義的適用という語を用いて、共通知の成立について説明をした者がいた、というものである。もう一方の見方は、クマーリラの記述は必ずしも事實を傳えているものではないのかもしれない、というものである。すなわち、ディグナーガが實在論者の説を批判する中で用いていた轉義的適用という用語が、對論者の自説について述べる場面でクマーリラによって恣意的に用いられたという可能性である。クマーリラは、普遍の存在を

45 *abhedopacāra* は知覺知と分別知を峻別するディグナーガが「これは牛である」というような知も知覺であるとする他學派説を批判する中にしばしば現れる。すなわち、そうした知は普遍等という限定者と被限定者、あるいは語と語の對象の間に無區別を轉義的に設定すること (*abhedopacāra*) を經て生じる知であるので意識による知であり知覺 (感官知) ではない、という批判である。たとえば PS 1, 10.16-20; 22.3-6 参照。ディグナーガのこの論は普遍や屬性等の存在を假に認めた上での論である。一方、クマーリラの對論者は、普遍の存在を否定した上で共通知の發生を説明するのに *upacāra* という概念を用いている。*abhedopacāra* の概念やディグナーガにおける用例、バルトリハリの影響などについては、Pind [2015: 5-6, n. 18; appendix 4], Taber [2005: 106 and 217, n. 39; 119-122] を参照。

認めず特殊のみを認める者がいることを知っていた。だが、共通知の發生に關し、彼らがどのように説明をしているのか詳細は知らなかった。一方で、佛教徒が、實在論者の説を批判する際に、特に、普遍等と基體とを結びつけて生じる知について批判をする際に、そうした知は（無區別の）轉義的適用を経て生じるので意識の働きによる、という形で批判を知っていた。そこで、彼らは轉義的適用により共通知が生じると考える、とクマーリラは述べた、というものである。もちろん、普遍の存在を認めない佛教徒にとっては、共通知は外界存在をそのまま認識したものではありえず、それゆえ、ある種の諸個物を同類のものとして扱う日常の認識は虚妄のもの、あるいは諸個物にそれら自身ではない何か別の形を重ね合わせて見た結果である、という考え方が出てくること自體は自然なことであろう。それゆえ、クマーリラの記述がまったく想像にすぎないというわけではない。ただ、クマーリラがどこまで實際の説を知っていたのかという點に關し、用語の側面から考えるといくらか疑問の餘地があるかもしれない。

3. 結語

以上、問題となる對論者説が現れる偈文を三つのグループに分けて検討した。この中、2.1-2.2で取り上げた對論者説はいずれも、普遍の存在は認めず特殊なもの（諸個物）のみの存在を認めるもので、佛教徒説とされていた。そして2.1では、諸牛等に對する「牛」等という共通知は轉義的適用を介して生じるとされ、2.2では諸個物の能力を原因として生じると説かれていた。クマーリラが言及する論の中では、これら二つの原因について掘り下げた説明や相互の關係について觸れられることはなかった。パールタサーラティは、對論者の述べる轉義的適用について、諸個物に單一性を適用することであると規定し、それは語の使用という場面で見られると述べていた。彼はその際、單一な結果實現という概念を導入して説明していたが、そこから、個物の能力も言語使用（や共通知發生）の間接的原因として位置づけられていることが推察できた。だがこうした説明は後世の發展した考えに基づく説明である（2.4）。さらに、轉義的適用が共通知の原因であると考えこの佛教徒は、外界存在を認めない立場も

とることがあることが示唆されていた (2.1)。一方、2.3 では、個物が普遍と特殊を本性とするというクマーリラ説に対する批判を取り上げたが、ダルマキールティに同じ論法の批判が幾つか確認された。クマーリラが言及するこの批判の発言者は確定されないものの、それは佛教説と矛盾しない批判であり、轉義的適用という語が用いられていることから、当該の佛教論者との関連が考えられる可能性もある。

『シュローカヴァールティカ』における主要な佛教徒の對論者はディグナーガである。しかしここに明らかになった對論者説はディグナーガ説とは異なる。ディグナーガの普遍實在説に対する態度は、實在の普遍は語の對象とはならないというものであり、また、普遍とその基體を結びつけて生じる知は、語と對象を結びつけて生じる知と同様、知覺知ではない、というものである。彼は、他學派の主張する普遍の存在を假に認めた上で、知覺と分別の區別など自説を主張する議論を行うのが常であり、普遍の存在そのものを積極的に否定する論にまでは至らない。また、共通知の發生を個物との関係という視點から説くということもなかった。個物の存在を積極的に認めて、その能力によって共通知や概念知の發生を説明するのは、ダルマキールティの説により近いものである。

だが、ここに見られる對論者説を、我々が知るダルマキールティ説と同じであると言うのも難しい。ダルマキールティ説と比べるとこの對論者説はあまりにも單純なものである。クマーリラがすべてを説明しなかった可能性ももちろんあるが、他の排除や単一な結果實現など、彼が共通知の發生を述べる際には必ず言及する重要な概念が抜けている。また、共通知の發生過程における意識の介在を説明するのに、この對論者は轉義的適用という語を用いている。これは、用法は多少異なるが、概念知に関する論の中でディグナーガがしばしば用いる用語である。一方、ダルマキールティは、概念知の發生を説明する際には通常は *āropa*, *samāropa*, *adhyavasāya* 等の語を用いる。轉義的適用という用語の使用に関しては、実際にこの論者がこうした用語を用いていたのか、あるいはクマーリラが、ディグナーガがミーマーンサー説等を批判する際に用いた語を使用して對論者の説を組み立てたのか定かではない (2.4)。だがいずれにせよ、こうした場面でダルマキールティが用いる用語とは異なる用語が用い

られていることは注意される。

ディグナーガがよく用いる概念を使いつつ、彼には見られない考え方を示す
ここの佛教對論者、あるいは對論者たちが誰であったのか確定することは難し
い⁴⁶。だが、これらの主張の発展の先に現在我々が知るダルマキールティ説が
出てきたと見ることができよう。

46 クマーリラの對論者の可能性の問題に關しては、Taber [2005: 169-170, n. 76], Kataoka [2011b: 27] 參照。

略號及び使用テキスト

- Inami *et al.* Transcribed fragments of the *Pramāṇavārttikaṭīkā* (Śākyabuddhi): see PVT
- Tai Tailaṅgarāmasāstrī (ed.), *Mīmāṃsāslokavārtikam: śrīmatkumārīlabhaṭṭāpādaviracitam nikhilatantrāparatantraśrīmatpārthasārathimiśrapraṇīṭayā nyāyaratnākārākhyaṃ vyākhyayā 'nugatam*. Kāśī [Benares]: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1898.
- NBT *Nyāyabinduṭīkā* (Dharmottara); Dalsukhbhai Malvania (ed.), *Dharmottaraṭīkā, Being a Sub-commentary on Dharmottara's Nyāyabinduṭīkā, a Commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu*. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1955.
- NRĀ *Nyāyaratnākara* (Pārthasārathimiśra): see Tai.
- PS 1 The first chapter of the *Pramāṇasamuccaya* (Dignāga): Ernst Steinkellner (ed.), *Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1*, www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga_PS_1.pdf, April 2005.
- PV 1 The first chapter of the *Pramāṇavārttika* (Dharmakīrti): see PVSU.
- PVT *Pramāṇavārttikaṭīkā* (Śākyabuddhi): M. Inami, K. Matsuda and T. Tani (eds.), *A Study of the Pramāṇavārttikaṭīkā by Śākyabuddhi. From the National Archives Collection, Kathmandu. Part I, Sanskrit Fragments Transcribed*. Tokyo: The Toyo Bunko, 1992.
- PVT₁ The Tibetan translation of the *Pramāṇavārttikaṭīkā* (Śākyabuddhi): D4220 (Tshad ma, Je 1b1-Nye 282a7).
- PVSV *Pramāṇavārttikasvavṛtti* (Dharmakīrti): Raniero Gnoli (ed.), *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti, the First Chapter with the Autocommentary, Text and Critical Notes*. Rome: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1960.

- PVSVṬ *Pramāṇavārttika(sva)vṛttiṭīkā* (Karnakagomin): Rāhula Sāṅkṛtyāyana (ed.), *Karnakagomin's Commentary on the Pramāṇavārttikavṛtti of Dharmakīrti*. Allahabad: Kitāb Mahal, 1943, repr. Kyoto: Rinsen, 1982.
- Ra Kunhan Raja (ed.), *Ślokavārtikaṭīkā (Śārikā) of Bhaṭṭaputra-Jayamiśra*. Madras University Sanskrit Series. No. 17. University of Madras, 1946.
- VP *Vākyapadīya* (Bharṭṭhari): K.A. Subramania Iyer (ed.), *The Vākyapadīya of Bharṭṭhari, Chapter III pt. i, English Translation*. Poona: Deccan College Postgraduate and Research Institute, 1971.
- Śar *Śārikā* (Jayamiśra): see Ra.
- Śā Dvārikādāsa Śāstrī (ed.), *Ślokavārttika of Śrī Kumārila Bhaṭṭa with the Commentary Nyāyaratnākara of Śrī Pārthasārathi Miśra*. Varanasi: Tara Publications, 1978.
- ŚBh *Śābarabhāṣya* (Śābarasvāmin): Erich Frauwallner (ed.), *Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā*. Wien, 1968.
- ŚV *Ślokavārttika* (Kumārila): see Tai.

参考文献

Harikai, Kunio (針貝邦生)

- 1994 「クマールラの語意 (śabdārtha) 論 (4) —kriyārthaとしての ākṛti—」『佐賀醫科大學一般教育紀要』13、1-28。

Hattori, Masaaki (服部正明)

- 1973 「Mīmāṃsāslokavārttika, Apohavāda 章の研究 (上)」『京都大學文學部研究紀要』14、1-45。

Kataoka, Kei (片岡啓)

- 2010 「三つのアポーハ説—ダルモッタラに至るモデルの變遷—」『南アジア古典學』5、251-284。

2011a 『ミーマーンサー研究序説』九州大學出版會。

2011b *Kumārila on Truth, Omniscience, and Killing, Part 2: An Annotated Translation of Mīmāṃsā-Ślokavārttika ad 1.1.2 (Codanāsūtra)*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

2014 “Sucaritamīśra’s Critique of *Apoha*: A Critical Edition of *Kāśikā* ad *Ślokavārttika apoha* v. 1.” *The Memories of Institute for Advanced Studies on Asia* (『東洋文化研究所紀要』) 165, 1-74.

2015 「佛教の普遍批判—*Nyāyamañjarī* 和譯—」『哲學年報』74、49-117。

Ota, Shinkai (太田心海)

- 1981 「法稱によるサーンキヤ的普遍論批判」『印度學佛教學研究』29-2、74-79。

Pind, Ole Holten

- 2015 *Dignāga's Philosophy of Language: Pramāṇasamuccayavṛtti V on anyāpoha*

『シュローカヴァールティカ』 普遍章に見られる他學派説（野武）

Part 2: Translation and Annotation. Edited by Ernst Steinkellner. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Taber, John

2005 *A Hindu Critique of Buddhist Epistemology: Kumārila on Perception: The "Determination of Perception" Chapter of Kumārila Bhaṭṭa's Ślokavārttika— Translation and Commentary.* London and New York: RoutledgeCurzon.

Teraishi, Yoshiaki (寺石悦章)

1998 「『シュローカヴァールティカ』 ニラーランバナヴァーダ章和譯（1）」『佛教文化』8、43-63。

* 本稿完成にあたり査讀者から大變貴重なご助言をいただいた。また、テキスト解讀にあたり Alexis Sanderson 教授（Oxford 大學）にご助言をいただいた。ここに感謝の意を表したい。

〈キーワード〉 Ślokavārttika, Kumārila, 普遍, śakti, ākr̥ti

