

初期新ニヤーヤ学派シャシャダラの非存在論(2)

——『ニヤーヤ・シッダーンタ・ディーパ』におけるシャシャダラの確定説——

和田 壽 弘

1. はじめに

本稿は、和田 [2022b] に続いてシャシャダラ (Śaśadhara, 13–14世紀) の『ニヤーヤ・シッダーンタ・ディーパ』(NSD)「非存在章」(Abhāvavāda) を翻訳し解説することを目指している。翻訳に付けられた注の番号は、和田 [2022b] の注番号に連続する。

「非存在章」の構成は次の如くであり、和田 [2022b] はA部分を扱い、本稿が扱う部分はBからDである。

- A. ミーマンサー学派プラバーカラ派の反論 (NSD[M], pp. 119.1–121.18)
- B. シャシャダラの答論 (NSD[M], pp. 121.19–124.14)
- C. プラバーカラ派のさらなる反論 (NSD[M], p. 124.15–24)
- D. シャシャダラのさらなる答論 (NSD[M], pp. 124.25–125.18)
- E. ミーマンサー学派バッタ派の見解：非存在は如何にして知られるのか (NSD[M], pp. 125.19–126.6)
- F. シャシャダラの答論 (NSD[M], pp. 126.7–127)

B部分は、A部分の反論にほぼ対応する応答を展開する。C部分は、非存在の四種類の内、ニヤーヤ学派の提示する先行非存在と後続非存在の定義を批判する。D部分は、先行非存在の確定定義を提示し、後続非存在の定義はその定義から容易く得られるとする。続いて、「非存在」という語の適用根拠 (pravṛttinimitta) についての議論を展開する。

なお、和田 [2022b: 注7] に記載したように、筆者が所持する NSD[P] は、本稿で扱うB部分における【B4: astu~B11.1】とD部分の途中以降【D2: ... bhāve bhāvarūpaḥ abhāve vā ... からFの最後】が欠落している。従って、この欠落部分に対する NSDP も参照できなかった。NSD[P] の参照できなかった部分の読みについては、Matilal [1976: 121–125] に挙げられた NSD[P] の校訂注を参照した。

前稿である和田 [2022b] において、若干の疑問を抱きながらも、A部分はプラバーカラ派による反論とした。しかしながら、和田 [2022b] の校了後に筆者が参加する科研費による研究会において、プラバーカラ派シャーリカナータ (A.D. 800–950年頃) の『プラカラナ・パンチカー』(Prakaranapañcikā) に関する研究報告に接する機会があった。それによると、シャー

リカーナタの反論者が非存在を説明するために〈壺が存在しない地面〉に単独性 (kaivalya) を提案 (【A2.4】) するが、彼が単独性を承認しているのかどうかは必ずしもはっきりしない様である。その結果、A部分における真性のプラバーカラ派説は、和田 [2022b: 197–198] で指摘したよりも、ごく僅かかもしれない。このことは、和田 [2022b: 197] と相まって、NSD「非存在章」における反論をプラバーカラ派の主張と断定することが可能かどうかは大きな問題となる。現在の研究状況では、A部分から、真性のプラバーカラ説を取り出すことができないので、一連の本研究では、和田 [2022b: 197–198] で述べたように、あくまでも「想定プラバーカラ説」としていることを確認しておきたい。

「非存在章」全体の内容を容易く見られるように、A～F部分の下位項目すべての概要を補遺として次稿に含める予定である。

2. NSD「非存在章」の翻訳

B. シャシャダラの答論 (NSD[M], pp. 121.19–124.14)

【B1.1】 atrocyate. ghaṭābhāvavad bhūtaḥ ityādhīḥ tāvat sakalajanaprasiddhā. tatra bhūtaḥ eva yadi ghaṭābhāvaḥ syāt, na tatraiva tad vartteta. svātmani vṛttivirodhāt. evaṃ sati bhūtaḥ ghaṭābhāva ityādhīḥ na tu tadvad ity.

【翻訳】 これ [つまりA部分に述べられたプラバーカラ派説] に対して、[シャシャダラが以下を] 主張する。「地面が壺の非存在を有する」という認識 (dhī) [が起こること] は、実にすべての人によく知られている。その場合、もし地面こそが壺の非存在であるとするならば、そこ [つまり地面] にはそれ [つまり壺の非存在と同一視される地面] は存在し得ないであろう。なぜならば、[存在が] 自身に存在することは矛盾するからである。もしそうだとすると [つまり地面が壺の非存在であるとする]、「地面は壺の非存在である」という [認識] が [発生するので] あって、「[地面は] それ [つまり壺の非存在] を有する」という [認識] は [発生し] ないであろう。

【B1.2】 kiñ ca ghaṭe smaryamāṇe yatra dūrād bhūtaḥ svarūpam ākalitaṃ tatra kim aparam avāśiṣyate yad grahaviḥ bhāvaḥ abhāvavyavahāravilambah.

【翻訳】 また、壺が想起され、遠くから地面自体が捉えられた場合、[地面の] 把握の遅れから非存在についての言語表現 [の発生] の遅れがあること以外に何が残っているだろうか⁷⁶。

⁷⁶ プラバーカラ派が【A2.4】で主張するような、非存在についての言語表現を引き起こす単独性 (kaivalya) という〈もの〉は、地面に存在しない、というのがシャシャダラの主意である。彼は、遠くから地面を見てそこに壺の非存在を認める場合、非存在についての言語表現が遅れるのは、遠くから地面がよく見えずに地面の把握が遅れるからである、と考える。つまり、反論の立場でも遠くから地面自体は見えているので、壺の非存在の把握は直ちに発生するはずで、遅れて発生することを説明できない、というわけである。

【B1.3】 *kaivalyagrahavilambād iti cet kiṃ tat kaivalyam. nanūktam eva ghaṭavadbhūtalānyabhūtalatvam iti uktaṃ na punar yuktimat. tathā hi tadanyatvaṃ tadanyonyābhāvatvaṃ svarūpam eva vā tadavṛttidharmavattvaṃ vā anyad vā. nādyo 'naṅgikārāt. netaṛaḥ dūrād api tasya gṛhītatvāt. tṛṭīye tu ghaṭṭakutyām* prabhātam. na hi saghaṭṭabhūtalāvṛttibhūtale bhāvarūpadharmam īkṣāmahe. pṛthaktvasyāpy ekasminn abhāvāt.*

【修正】 (*)NSD[M],NSD[P], ghaṭṭakutyām.

【翻訳】 [プラバーカラ派が、]「非存在についての言語表現が遅れて発生するのは」単独性(kaivalya)の把握が遅れることによる」と[主張する]ならば、その単独性とは何か。[プラバーカラ派は【A2.4】において]「それは」壺を有する地面とは異なる地面であることである」と間違いなく述べたが、述べられたことはさらに合理的ではない。すなわち、それ[つまり壺を有する地面]とは異なることとは、(1)それ[つまり壺を有する地面]の相互非存在であること(tadanyonyābhāvatva)なのか⁷⁷、あるいは、(2)それ[つまり地面]自体のことであるのか、(3)それ[つまり壺を有する地面]に存しないダルマを有することなのか⁷⁸、あるいは、[これら]以外のことなのだろうか。最初の[選択肢]ではない。なぜならば、[プラバーカラ派は非存在の分類そのものを承認しないので相互非存在も]認めないからである。次の[選択肢]ではない。なぜならば、遠くからでも[地面]自体は捉えられるからである⁷⁹。第三[選択肢]の場合には、[プラバーカラ派の説は、]「料金所へ夜明けに」[の譬えの様なもの]である⁸⁰。実に、壺を有する地面には存しない地面に⁸¹、[何らかの]肯定的ダルマを我々は知覚しない⁸²。なぜならば、別体性(pṛthaktva)さえも同一のものには存在しないからである⁸³。

77 「壺を有する地面Aの相互非存在」とは、プラバーカラ派は非存在をその基体自体と見なすので、壺を有しない地面B自体のこととなる。BがAとは異なることとは、Bに存する性質なのでBに存する〈相互非存在であること〉(tadanyonyābhāvatva)という性質と同一視される。

78 「壺を有する地面に存しないダルマを有すること」すなわち「壺を有する地面に存しないダルマ」である。x-mat-tvaはxに置き換え可能であることについては、和田[2008]参照。

79 第二選択肢を受け入れると、遠くからでも地面自体は直ぐに捉えられるから、非存在についての認識が遅れて発生することが説明できないことになる。

80 これは「料金所(関所?)へ夜明けに逆戻りの譬え」(ghaṭṭakutīprabhātanyāya)と呼ばれ、料金所を避けようとして夜に別道を行く間に夜が明けて、結局は料金所の近くに戻ってきた状況を指し、努力の末に目的を達成できずに振り出しに戻ってきてしまったことを言う(Apte[1978(1890): Appendix B, 60])。プラバーカラ派は、壺の非存在を地面の有する〈単独性〉という性質とし、この性質を第三選択肢で説明したとすると、結局、説明が先に進んでいないことになる。つまり、〈単独性〉を壺の非存在を用いて説明することとなるか、壺を有する地面との違いを用いて説明することとなり、いずれの場合も非存在を用いての説明である。

81 プラバーカラ派は相互非存在を承認しないので、「壺を有する地面」の相互非存在を有する(壺の非存在を有する)地面」という表現を採用できず、二種類の地面の関係を「存しない」という表現で表したと思われる。壺を有する地面が壺を有しない地面に存しないということは、プラバーカラ派もニヤーヤ学派も認めるところである。

82 壺を有する地面にはなくて、壺を有しない地面にある様な特定の肯定的ダルマが存在するとは認められない。シャシャダラの主意は、壺を有しない地面には否定的ダルマが、つまり壺の非存在が存すると考えざるを得ない、ということである。

83 〈壺を有する地面〉と〈壺の非存在を有する地面〉を区別するために相互非存在を使えないならば、残る選

【B1.4】 etena saghaṭabhūtalabuddher anyabhūtalabuddhir abhāvasya vyavahāriketi nirastam. api cāvṛtaghaṭe bhūtale anyā bhūtalabuddhir bhavati. na ca tatrābhāvavyavahārah.

【翻訳】 これ [までの議論] によって、〈壺を有する地面〉とは異なる地面についての認識が、非存在についての言語表現の元であるということは否定された。さらに、壺が存しない地面に対して、地面についての別の認識が起こる⁸⁴。しかし、その場合に非存在についての言語表現は起こらない。

【B1.5】 bhavaty eva tatrāpī ced, bhavatu tathāpi ghaṭadarśanena bādhyate tāvat. sa ca bādhaḥ viṣayāviśeṣe kathaṃ syāt. na ca tatrāpi pratibandir* nirastā. tatra hi saṃskārarūpakāraṇaviśeṣo niyāmakaḥ, prakṛte na kāraṇaviśeṣo `pīty alam atipīḍayā.

【修正】 (*)NSD[M]、NSD[P] 共に pratibandir だが、pratibandhir かもしれない。

【翻訳】 [プラバーカラ派が、]「その場合でも [つまり地面に壺がある場合でも]、[非存在についての言語表現が] 起こるに違いない」と [主張する] ならば、[そのような言語表現が] 起こってもよい。そうであっても [つまりその言語表現が起こっても] 壺が知覚されることによって [その言語表現は] 実に拒斥される。その拒斥は、[壺がある時とない時に地面という] 対象が異なる場合に、どのように起こるのだろうか。その場合でも、[非存在についての言語表現が起こると] 論駁 (pratibandi) が排除されない。なぜならば、その場合、潜勢力 (saṃskāra) という特殊な原因が [当該表現発生の] 決定要因 (niyāmaka) である⁸⁵。しかし、当該例の場合には、[非存在についての言語表現を生み出す] 特殊な原因もないので、[プラバーカラ派の] 過度の困惑は不要である。

【B2】 na ca bhāvādhikaraṇatāvacchedakadharmeṇaivābhāvakhaṇḍanaṃ gotvādidharmakhaṇḍana-prasaṅgāt.

【翻訳】 [プラバーカラ派が主張する]「〈存在の基体であること〉(bhāvādhikaraṇatā) の制限者 (avacchedaka) であるダルマによってこそ、非存在 [が肯定的存在とは別のものであると

扱扱は、属性 (guṇa) の一種である別体性を用いることである。ところが、〈壺を有する地面〉と〈壺の非存在を有する地面〉とは同一なので、一個の実体しかない場合に、別体性が存在できない。別体性は、少なくとも、二つ以上の実体が言及されなければ、「xはyとは別体である」という認識も表現も成立しない。

⁸⁴ 壺の非存在を有する地面があるからと言って、必ずしも「地面は壺の非存在を有する」という認識を生ずるとは限らず、むしろ、「これは地面である」という認識が起こるかもしれないということを指摘している。

⁸⁵ 壺がない地面と壺がある地面を区別するために、前者についての言語表現 (1) は地面のみの認識 (新得知: anubhava) と潜勢力から生ずる壺の想起 (smaraṇa / smṛti) とから生じ、後者についての言語表現 (2) は壺を有する地面の認識 (新得知) から生ずる。言語表現 (1) と言語表現 (2) の違いは、言語表現 (1) には潜勢力も関与するという点である。想起は潜勢力から生ずるので、潜勢力が言語表現 (1) の決定要因と見なされている。この主張は、【A2.5】で述べられたプラバーカラ派の見解に一定の理解を示したものである。なお、想起と潜勢力との関係については、Padārthadharmasamgraha (PDhS), #304; 宮元 [2008: 159]、TS, p. 59, 12: anubhavajanyā smṛtihatetv bhāvanātmamātravṛttiḥ. 参照。

いう主張]を破壊してしまう⁸⁶」ということは、[適切では]ない。なぜならば、[このような主張は、]牛性(gotva)などのダルマ[が非存在とは別の〈もの〉であるという主張]を破壊してしまうからである⁸⁷。

【B3】 tathānubhūyamānatvena na khaṇḍanam iti yadi, tadā etat prakṛte 'pi samānam.

【翻訳】もし[プラバーカラ派が]「そのように[非存在が]新得知によって捉えられること(anubhūyamānatva)によって、[非存在についての観念は]破壊されない」と[主張]するならば、これは[我々の]当該主張でも同じことである。

【B4】 na cābhāve ghaṭo nāstīti buddhivad bhāve 'pi abhāvabuddhisamarthanam, abhāvasya ghaṭavirodhitvenaiva ghaṭābhāvārthakatvāt. bhūtalādes tu ghaṭavirodhitvābhāvāt. astu vābhāve 'py abhāvāntaram na cānavasthā anubhūyamānatvāt.

【翻訳】[また、プラバーカラ派が主張する]「[壺の]非存在に対して『壺がない』という認識[が発生する]ように、存在に対しても非存在についての認識[の発生]が可能である⁸⁸」ということはない。なぜならば、[壺の]非存在は、まさしく壺と両立不能なもの(virodhin)として、壺の非存在[という]意味をもたらず(arthaka)が、地面などは、壺と両立不能では

⁸⁶ 【A3.4】において、定義の中で制限者を使用することが批判されたことに言及したものとと思われるが、批判の意図とずれがあるようである。「地面に壺がある」という場合、ニヤーヤ説では、地面が壺の基体であるから、地面には〈壺の基体であること〉という性質があり、この性質は同じく地面に存する地面性(bhūtalatva)によって、地面に閉じ込められていると見なされる。つまり、地面性はこの性質の制限者である。プラバーカラ派の反論の趣旨は、以下のようである。この制限者は、壺の非存在を有する地面にも存する。壺の非存在を地面に閉じ込める制限者が、壺を有する地面にも存することから、壺の非存在を地面とは別の〈もの〉と認める説自体と矛盾をきたしてしまう。制限者の機能について、和田[2022a: 第2章第3節]参照。

⁸⁷ プラバーカラ派の考え方に従うと、牛性という普遍を認めることができなくなる。例えば、牛は「喉のたれ肉をもつもの」(sāsnādimat)とも呼ばれるので、牛には〈喉のたれ肉をもつこと〉(sāsnādimatva)という性質が存する。つまり、牛には〈この性質の基体であること〉が存し、後者の性質は同じく牛に存する牛性によって、牛に閉じ込められていると見なされて、牛性が後者の性質の制限者である。一方で、牛は馬ではないので、牛には馬性(aśvatva)の非存在が存する。牛性が、〈喉のたれ肉をもつこと〉の基体であること〉という存在の制限者であり、かつ、〈馬性の非存在〉の制限者でもある。シャシャダラの主張は次の様になる。プラバーカラ派が反論するように、存在の制限者と非存在の制限者が同一だからという理由によって、非存在という〈もの〉が否定されることを認めると、牛性の例を説明できなくなる。つまり、プラバーカラ派の説を一般原則とすると、周知の例を説明できなくなるので、プラバーカラ派の説を一般原則とは見なせない。

⁸⁸ 壺の認識が起こった場合でも、壺と両立不能なものとしての〈壺の非存在〉の観念が起こりうるという主張である。プラバーカラ派による【A2.4】【A2.5】における主張を指す。

ないからである⁸⁹。そして、非存在にも別の非存在が存してもよい⁹⁰。[次々に非存在を認める]無限遡及 (anavasthā) にはならない。なぜならば、[非存在に非存在を認めるということは現実に] 新得知によって捉えられるからである。

【B5】 evaṃ prāgabhāvavyavahāro 'pi na kāraṇaviśeṣoparaktādhikaraṇanibandhanaḥ. tasya ghaṭādyavirodhitvāt. etena ghaṭadhvaṃsavvyavahāro 'pi tadvattayā pratyabhijñāyamānādhikaraṇagocara iti tena nānyathāsiddhiḥ. tasmān na sāmānyato viśeṣataś cābhāvavyavahāre* 'nyathāsiddha iti katham na meyāntaram abhāvaḥ.

【修正】 (*)NSD[M], -vyavahāro.

【翻訳】 同様にして、先行非存在についての言語表現も、特殊な原因によって染められた [つまり伴われた] 基体 (例えば地面) に依存しない。なぜならば、それ [つまり特殊な原因を伴った基体としての地面] は壺などと両立不能ではない (avirodhi) からである⁹¹。この [議論] によって、壺の消滅についての言語表現も、それ [つまり壺の消滅] を有するものとして再認識されている (pratyabhijñāyamāna) [壺の破片という] 基体を対象とするものである。従って、それ [つまり壺の破片という基体] によって、[壺の消滅についての言語表現に対する因果性の] 別様成立性 (anyathāsiddhi) は起こらない⁹²。こうして、一般的にも個別的にも⁹³、非存在についての言語表現に対して、[非存在は] 別様成立するもの (anyathāsiddha) ではな

89 シャシャダラの回答の趣旨は次のようなものである。プラパーカラ派が主張するように、壺の非存在の認識が地面そのものから発生するならば、壺と〈壺の非存在〉は両立不能なので、壺と地面も両立不能であるはずであるが、そのようなことはない。

90 この記述から、プラパーカラ派は非存在に別の非存在が存することを認めない、つまり、二番目の非存在は最初の非存在と同じものであるという立場をとっていた、と思われる。

91 【B5】は【A2.6】でのプラパーカラ派説に対する回答である。【A2.6】で述べられたように、〈壺の先行非存在〉は、壺の内属因 (samāvāyikāraṇa) である〈壺の半体〉(kapāla) において存していて、地面においては、プラパーカラ派もこの点を認めるのだから、この意味で、〈壺の先行非存在〉は地面とは別の〈もの〉なのである。これが、シャシャダラの主意である。さらに、彼は「壺の先行非存在が地面にある」という言明／認識を保証するために、壺の特殊な原因 (壺の半体) と地面との一体化を図って、本文中で「特殊な原因に染められた基体」と表現したと思われる。この表現は、「特殊な原因である〈壺の半体〉に伴われた地面」を意味する。

92 別様成立性とは、因果関係が直接は成立しないことという性質であり、「真の」原因ではない疑似原因に存するダルマである。壺が破壊されて破片となったとなった場合、この破片には壺の後続非存在が存する。壺の破片と後続非存在には因果性が成立するので、別様成立性は成立しないという主張である。なお、因果関係が直接は成立しないもの (疑似原因) を、「別様成立するもの」「別様成立項」(anyathāsiddha) と呼ぶ。例えば、壺の原因として陶工をあげた場合、陶工の父親も壺の原因ではないかという疑問が湧く。父親の有する因果性は陶工に対して成立し終えているので、壺にまで及ぶ必要がない。つまり、父親の有する因果性は、壺に対して別様に成立したものを (別様成立項) と見なされ、父親は壺の原因とはされない。別様成立性および別様成立項については、和田 [2020: 4, 6] 参照。シャシャダラによる別様成立性の定義については、和田 [2017: 18] あるいは和田 [2020: 7-9] 参照。

93 「一般的にも」とは、非存在についての一般的な言語表現をする場合を指し、「個別的にも」とは、先行非存在や後続非存在という個別の非存在についての言語表現をする場合を指す。

い。従って、非存在が[その基体とされる〈もの〉とは]別の認識対象でないことが如何にしてもあり得ない。

【B6.1】 na ca vibhāgānupapatti, ghaṭaḥ paṭo na bhavatīti vilakṣaṇapratīter evānyonyābhāvatvasiddheḥ.

【翻訳】 [プラバーカラ派が主張する]「[非存在の四種類の]分類は不適切である⁹⁴」ということは、間違いである。なぜならば、「壺は布ではない」という異なっているもの(vilakṣaṇa)についての観念(pratīti)こそが、相互非存在性を確立するからである。

【B6.2】 na ca taddharmātyantābhāvenānyathāsiddhiḥ. tatrāpi dharmāntarābhāvaprasakto 'bhāvaḥ kvacid api nāvatiṣṭheta. kiñ ca viparītam eva kuto na bhavati. tathā hi atyantābhāvavyavahāra eva anyonyābhāvena samarthanam, alam atyantābhāvena.

【翻訳】 [プラバーカラ派が主張する]「そのダルマの恒常非存在によって、[当該認識に対する]別様成立性が[相互非存在性に認められる]⁹⁵」ということは、間違いである。その場合でも、別のダルマの非存在と結びついた非存在が[次々と要求され、]止まるところがないであろう⁹⁶。さらに、[プラバーカラ派にとって、恒常非存在の代わりに相互非存在を承認するという]逆[の説明]がどうしてないのだろうか。例えば、恒常非存在についての言語表現は相互非存在によって保証され、恒常非存在は不要である、[というように]⁹⁷。

【B7.1】 nanv evaṃ ghaṭe ghatābhāvavyavahāro na syāt. kim iti na syāt. tatra taddharmānyonyābhāvānibandhanam astu tadadhikaraṇānyonyābhāvata eva vā tadatyantābhāvavyavahāro vilakṣaṇabuddhi-

⁹⁴ プラバーカラ派による【A3.1】の主張である。

⁹⁵ 【A3.1】によれば、「壺は布ではない」という認識は「布に存する布性(paṭatva)の恒常非存在が壺にある」と分析され、この認識の原因は恒常非存在であって、相互非存在ではない。つまり、相互非存在はこの認識に対して別様成立する。相互非存在はこの認識に対する別様成立性を持つことになる。別様成立性については、注92参照。

⁹⁶ もし「壺は布ではない」が、相互非存在ではなくて恒常非存在を用いて、「壺には、布に存する布性(paṭatva)の恒常非存在がある」と分析されたとする。すると、壺には、(1)壺性と(2)〈布性の恒常非存在〉の両者が存するが、(1)と(2)の区別を恒常非存在のみによって説明できるのかどうかという疑問が湧く。さらに、「(1)壺性は(2)〈布性の恒常非存在〉ではない」は「壺性には、(3)〈《布性の恒常非存在であること》の恒常非存在〉がある」と分析される。壺性には壺性性が存し、これと(3)との区別もあるはずである。この区別は、「壺性性には、(4)〈《布性の恒常非存在であること》の恒常非存在であること〉の恒常非存在」と表現されることとなる。壺性性に存する壺性性性と(4)との区別を説明しようとする、さらに恒常非存在が導入される。こうして、「壺は布ではない」という区別に言及する認識から演繹される認識を、相互非存在を使わずに恒常非存在のみで説明しようとする、次々に恒常非存在が導入されることとなり、説明が完了しないこととなる。つまり、「壺は布ではない」という認識を恒常非存在のみによって説明しようとする、無限遡及に陥る。

⁹⁷ シャシャダラは恒常非存在を認めていないわけではなく、プラバーカラ派からの論駁が不合理である事を指摘しているに過ぎない。

siddhatvāt.

【翻訳】 [プラバーカラ派が] 「もしそうだとすると、『壺Aに壺Bの非存在が [ある]』という言語表現がないであろう⁹⁸」 [と主張するならば]、どうしてないのであるか。その場合には、[壺の恒常非存在についての言語表現は、] それ [つまり壺Aと壺Bそれぞれ] のダルマ [である壺A性と壺B性] の相互非存在に依存するか、あるいは、その [二つのダルマそれぞれ] の基体 [である壺Aと壺B] の相互非存在から起こるはずである。なぜならば、[「壺Aに壺Bの非存在がある」という] 恒常非存在についてのその言語表現は、[プラバーカラ派によれば] 区別についての認識によって成立している [はずだ] からである。

【B7.2】 *katham atyantābhāvas tyajyatām iti cet. āyāto 'si māreṇa. tathā hi idam iha nāstīti saṃsargeṇa pratiyogitāvachchidyate, idam idam na bhavati ity atra tādātmyena.*

【翻訳】 [プラバーカラ派が、] 「恒常非存在を放棄して下さい、とどのようにして [言えるだろう] か」と [主張] するならば、君は [正しい] 道を進んでいる。すなわち、「これ [例えば壺] がここには」と [いう場合には] 反存在性 (*pratiyogitā*) は [同一性 (*tādātmya*) 以外の] 関係 (*saṃsarga*) によって制限され (*avachchidyate*)、「これ [例えば壺] はそれ [例えば布] ではない」というこの場合には、[反存在性は] 同一性によって [制限される]⁹⁹。

【B7.3】 *na ca tādātmyam asiddham eva ekavṛttidharmasyaiva* tattvāt. na ca ekavṛttitānirvacane 'nyonyāśrayaḥ, samānādhikaraṇadharmavirodhidharmāsāmānādhikaraṇasyaiva tattvāt. avacchedakatvaṃ tu nirūpakatāviśeṣa itī nāśakyanirvacanam. nāyaṃ śyāma ity atra tu bādhat dharmopasaṅkramaḥ. tathā ca ekavṛttidharmamātrāvacchinnapratiyogitāko 'bhāvo 'nyonyābhāvaḥ, saṃsargāvacchinnapratiyogitākaḥ sadātano 'bhāvaḥ atyantābhāva itī kim anupapannam.*

【修正】 (*)NSD[M], -syaivaṃ.

⁹⁸ 恒常非存在が不要であるとされると、これを用いずに「壺Aに壺Bの非存在がある」という言語表現の成立根拠を提示することができないという意味であって、「壺Aの中に、あるいは上に、壺Bがない」という事態があり得ないという意味ではない。

⁹⁹ ここで言う制限者は制限的關係 (*avacchedakasambandha*) のことである。例えば、「地面に壺がない」という場合、壺の存在が地面において否定されているのは結合關係 (*saṃyoga*) に基づく。結合關係を取り上げるからこそ、壺が地面に存在しないという認識が発生する。つまり、結合關係は、壺が反存在である根拠、すなわち壺に反存在性が存する根拠と見なされる。この關係は、反存在性を壺に限っているのである。この意味で、結合關係は反存在性の制限者 (制限的關係) である。一方、「壺は布ではない」は「壺は布との違いを有する」と分析され、壺と布との間に同一性が成立するかどうかを考慮するからこそ、布はこの違いの反存在とされる。つまり、同一性は布が反存在である根拠、すなわち布に反存在性が存する根拠と見なされる。この關係は、反存在性を布に限っているのである。この意味で、同一性は反存在性の制限者 (制限的關係) である。制限者および制限的關係について、和田 [2022a: 第2章第3節第2項・第3項] 参照。なお、相互非存在と恒常非存在の説明のために、同一性とそれ以外の關係を取り上げる議論は、【A3.3】に見られる。これに対するシャシャダラの見解を【B7.2】で示したものとされる。【A3.3】でも【B7.2】でも、同一性が關係と見なされているかどうかは必ずしも明確ではない (和田 [2022b: 注37])。

【翻訳】 同一性は成立しない¹⁰⁰、ということはない。なぜならば、一個の〈もの〉[のみ]に存在するダルマこそがそれ[つまり同一性]だからである。[同一性であること(同一性性)に他ならない]「一個の〈もの〉[のみ]に存在すること」を説明する場合に、相互依存[の欠陥]はない¹⁰¹。なぜならば、[xに存するダルマと]共通基体にあるダルマと両立不能な[ダルマ]と共通基体にないことこそが、[xにとっての]それ[つまり同一性であること(同一性性)]だからである¹⁰²。そして、制限者であることとは、特殊な表述者であること(nirūpakatā)であるから¹⁰³、説明不能なものではない。「この[壺]は黒くない」というこの場合、[焼く前の黒い壺と焼いた後の赤い壺には]対立[関係](bādha)があるので、[一個の壺を状態によって区別するために、例えば色という]ダルマに向かうのである。従って、[同様に相互非存在と恒常非存在は共に非存在であるが区別するために、]相互非存在とは、一個の〈もの〉[のみ]に存在するダルマのみによって制限された反存在性に対する非存在であり、恒常非存在とは、[同一性以外の]関係によって制限された反存在に対する、永遠の非存在である、と[定義すること]がなぜ不適切であるのか。

【B8】 nityatve nityatvāntaram abhyupagamyānupapattir nirasaniyā. prameyatve prameyatvasyeva vā svavṛttitayā sā nirasaniyā.

100 このプラバーカラ派のこの主張は、「制限者」も説明不能であるという主張と共に【A3.4】に現れる。【B7.3】はこれらの主張に対する回答であって、同一性も制限者も説明可能であるとする。

101 相互依存について、Matilal [1968: 82] 参照。

102 同一性は一つの個物のみ存するダルマと見なされており、この観点から同一性を定義しようとしている。xに「壺A」を代入すると、壺Aの同一性とは次のように説明される。「壺Aに存するダルマと共通基体にあるダルマ」について、まず、壺A(のみ)に存するダルマは壺A性であり、壺A性と共通基体にある(つまり壺Aにのみ存する)ダルマをaとしておこう。(aを壺性とすることができない。なぜならば、次の条件でこのダルマと両立不能なダルマを求めなくてはならないが、壺性は壺A性と両立できるからである。)「aと両立しないダルマ」とは、aの非存在である。この非存在は壺A以外のすべてのものに存し、この非存在はこれらに存するあらゆるダルマと共通の基体にある。「aと両立しないダルマ(この非存在)と共通の基体にないもの」はaのみである。こうして、「aと両立しないダルマ(この非存在)と共通の基体にないこと」はaに存するので、Aにのみ存するダルマaに同一性性が存することとなる。つまり、aが同一性であり、同一性の定義はaに適用される。

103 制限者は表述者(nirūpaka)の一種という意味である。表述者とは、関係を関係項によって同定(あるいは説明)するための概念であり、例えば、「AはBの原因である」という場合、Aが持つ原因という関係(厳密には原因性[kāranatā])は、Bという関係項によって同定(あるいは説明)されるのである。従って、「CはDの制限者である」という場合、Cが持つ、Dに対して制限者という関係は、Dという関係項によって同定(あるいは説明)される。(表述者の機能について、和田[2022a: 第2章第2節]参照。)しかしながら、実際には制限者を表述者によって説明する方法は、制限者についてほとんど情報をもたらさない。一方で、シャジャダラは、別の箇所「制限者とは常に被制限者と基体を同じくするもの、つまり同域規制者(samanyata)に他ならない」(NSD[M], p. 68.24: avacchedakāḥ samanyata eva.)と説明する。ただし、彼の説明は制限者が制限的ダルマ(avacchedakadharmā)である場合であって、制限的關係である場合ではないが、この記述からは、少なくとも制限者の在り方は判明する。制限的ダルマについて、和田[2022a: 第2章第3節第3項]参照。

【翻訳】 常住性には別の常住性が存すると認められて、[その結果、常住性が無常になってしまうという] 不適切さは取り除かれるべきである¹⁰⁴。あるいは、〈正しい認識の対象であること〉(prameyatva) に〈正しい認識の対象であること〉が存するのと同様に、[常住性は] 自身にも存するので、その [不適切さ] は取り除かれるべきである。

【B9】 nanu grhasamsargighatahbinno 'yam ghaṭa ity atrānyonyābhāvalakṣaṇāvyāpakatā tadavasthaiva. na hy ekatraikavṛttinā dharmeṇa pratiyogitāvacchidyate kiṃ tu samsargeṇa iti. maivam. ekavṛttir eva hi dharmo 'trāpi pratiyogitāvacchedakaḥ. katham anyathā grhasamsargadaśāyām apy etadghatahbinno 'yam ghaṭa iti praṭīyate.

【翻訳】 [プラバーカラ派が次の様に主張する。] 『[家の外にある] この壺は、家と結びついた [つまり家の中にある] 壺とは異なる』というこの場合、相互非存在の定義の過小適用 (avyāpakatā) がそのまま残る。なぜならば、一個 [の壺] において、〈一個の 〈もの〉 [のみ] に存在するダルマ〉によって反存在性が制限されるのではなくて、[同一性以外の] 関係によって [制限されるからである]¹⁰⁵。』[この主張は] 誤りである。〈一個の 〈もの〉 [のみ] に存在するダルマ〉こそが、この場合でも反存在性の制限者である¹⁰⁶。さもなければ、[外にあった壺が家に持ち込まれて] 家との関係が [発生した] 場合でも、「この [家の中に持ち込まれた] 壺は、その [元々家の中にある] 壺とは異なる」と、どのようにして認識されるだろうか¹⁰⁷。

【B10.1】 tathāpi vyāsajyavṛttipratiyogike 'nyonyābhāve kā gatir iti cen na. tathābhūtānyonyābhāve pramāṇābhāvaḥ. anyathā rūpe rūpasparśau na sta iti praṭītibalād atyantābhāvo 'pi tādrśaḥ syāt.

104 常住性に常住性の恒常非存在が存することになってしまうという問題が、【A4】で提起されたが、ここで回答されている。シャシャダラは、常住性は普遍ではないので、常住なもの (例えば原子やアートマン) に存する常住性と常住性に存する常住性とは異なるという立場を取っている。

105 当該の過小適用は【A3.4】で提起されたものである。ニヤーヤ学派によれば、「家の中にない壺Aは、家の中にある壺Bとは異なる」という言明/認識は、壺Aが有する〈壺Bの相互非存在〉に言及している。ところが、プラバーカラ派は次の様に解釈する。この相互非存在の反存在は壺Bであり、壺Bは家の外に結合関係 (samyoga) に基づいて存在していないので、家の外にある〈壺Bの非存在〉の反存在でもある。壺Bにある反存在性の根拠は、結合関係である。つまり、壺Bに存する反存在性は、同一性によって制限されていない。従って、相互非存在の定義が、〈壺Bの相互非存在〉に適用できないことになる。なお、【A3.4】では、当該例が「恒常非存在の定義の過大適用」の例とされ、【B9】では、観点を変えて、「相互非存在の定義の過小適用」の例とされている。

106 壺Aが有する〈壺Bの相互非存在〉の反存在は壺Bであり、壺Bにある反存在性は、AとBの間で否定されている同一性によって制限される。同一性が否定されるからこそ、壺Bが反存在と見なされる。この場合、同一性とは壺Aのみに存するダルマである。

107 壺Aが家の中に持ち込まれた場合でも、「家の中にある壺Aは壺Bとは異なる」という言明/認識は正しい。プラバーカラ派の反論の立場に立つと、AもBも家の外には結合関係に基づいて存在していないので、両者にある反存在性は共に結合関係によって制限されて、両者の違いに対応する反存在性に言及できなくなる。つまり、その立場では両者の違いが認識できないことになってしまう。

【翻訳】 [ブラバーカラ派が、]「たとえそうであっても、集合したもの (vyāsajyavṛtti) を反存在とする相互非存在には、どのような [解決の] 方法 (gati) があるだろうか¹⁰⁸」と [主張する] ならば、[その主張は] 正しくない。なぜならば、そのような相互非存在に対する認識手段 (pramāṇa)¹⁰⁹がないからである。さもなければ、「色に、色と触 (sparśa)¹¹⁰ [の両者] は存在しない」という観念 (pratīti) の故に、そのような [つまり色と触の] 恒常非存在が [色に] あることになるだろう。

【B10.2】 so 'pi bhavatu iti cet. evaṃ prāgabhāvapradhvamsāv api tādrśau syātām.

【翻訳】 [ブラバーカラ派が、]「それ [つまり色に存する <色と触の恒常非存在>] もあってもよい」と [主張する] ならば、同様にして、先行非存在と後続非存在もまたそのような [集合したものを反存在とする] ものになるであろう。

【B10.3】 tāv api bhavatām iti cen na. vyāsajyavṛttidharmasamānādhikaraṇapratyekaṇaparyavasitapratiyogitākābhāvād eva hi tādrkpratītyupapattau kim iti syādvādāvalambanaṃ bhavataḥ. so 'yaṃ caturvidho 'py abhāvaḥ pratyekapratiyogika eva, na tu militapratiyogiko 'pīti dhyeyam.

【翻訳】 [ブラバーカラ派が、]「その二つ [つまり集合したものを反存在とする先行非存在と後続非存在] も認められるべきである」と [主張する] ならば、[その主張は] 正しくない。なぜならば、[当該の先行非存在と後続非存在は、] 集合したものに存するダルマと共通基体にある一つ一つの個別となった反存在性に対するものではないからこそ¹¹¹、そのような観念 (pratīti) がありえることについて、「有るかも議論」(syādvāda) にどうして君は頼るのか。まさしくこの非存在は四種類でもあって、[非存在は] 個々 [のもの] を反存在とするものに他ならず、纏まったもの (milita) を反存在とするものではない、と考えるべきである。

108 【A4】で提示された問題である。なお、【A4】のサンスクリット語テキストに校訂漏れがあり、本稿の最後に修正を記載した。

109 pramāṇa は正しい認識 (正知) を獲得するための手段を意味する。この手段は、知覚知に対しては感覚器官であり、推論知に対しては〈遍充に関する認識〉(vyāptijñāna) あるいは〈論証印の確認知〉(liṅgaparāmarśa) である。前者の場合のように認識以外のものが認識獲得の手段となる場合には、「認識手段」と訳すことが可能である、一方、後者の場合のように認識が他の認識の獲得手段となる場合には、「認識根拠」と訳す方が理解しやすい場合が多いようである。

110 触は色と共に24種の属性の内の一つであり、温度のことである。

111 例えば、【A4】で使われた「この壺は、壺と布 [の二つ] ではない」という認識を取り上げると、「この壺には、壺と布の二者を反存在とする相互非存在が存する」と分析される。ブラバーカラ派は壺と布とに共通の一個の反存在性が存すると理解するが、「この壺」と呼ばれているものには自身の相互非存在はないので、この壺には反存在性はあり得ない。つまり、ブラバーカラ派は「この壺は、壺と布 [の二つ] ではない」という認識が発生すると主張するが、この壺に反存在性が存するという偽の結論に達してしまう。従って、認識の発生という前提が偽である事になる。シャシャダラの立場では、「この壺は、壺と布 [の二つ] ではない」という認識は発生し得ない。

【B11.1】 nanu vāyau pṛthivyādiniṣṭhatattadrūpapratiyogikābhāvanikarāniścaye 'pi vāyuḥ rūpavān na veti saṃśaya eva pūrvāniścitamilitapratiyogikarūpābhāve pramāṇam anyathā viśeṣadarśane sa na syād iti.

【翻訳】 [プラバーカラ派が、次のように主張する。]「風に、地などに存する個々の色を反存在とする非存在の集合 (nikara) があると確定 (niścaya) されていても¹¹²、『風は色を有するか、否か』という疑い (saṃśaya) こそが、以前に確定された〈纏まったもの (milita) を反存在とする《色の非存在》〉に対する認識根拠 (pramāṇa) である。さもなければ、個々 [の色の非存在] を知覚した時に、それ [つまり疑問] は起こらないであろう。」

【B11.2】 maivam. pratyekarūpapratiyogi-(*kābhāvanayaiva*) sāmānyatas tannirāśopattāv atirikta-kalpanasya nirbījatvāt. katham anyathā pṛthivyādirūpasamūhaḥ pratyekaṃ melakena ca vāyau nāsti iti avadhārya vāyau rūpaṃ na veti saṃdigdhe. kiñ ca sarvam eva rūpaṃ vāyau nāstīti (**śabdāt ajānato**) vāyau rūpasamśayanivṛttir na syāt. militābhāvasyāniścayāt.

【修正】 (*)NSD[P] - の読み ; NSD[M], -kābhāvānām eva; (**) NSD[P] の読み ; NSD[M], śabdajñānād.

【翻訳】 [上述のプラバーカラ派の主張は] 誤りである。なぜならば、個々 [のもの] を反存在とする [非存在] について考えることにより、一般的には、それ [つまり疑問] が取り除かれて、「風は色を有するか、否か」という疑問をすべての色の集合の非存在のための] 別の [認識根拠として] 想定することには根拠がないからである。さもなければ、「地などにある色の集合は、[その要素 (元) の] 個々にでも纏まってでも、風にはない」と確定してから、「風には色があるか、否か」とどうして人は疑うのか。さらに、「すべての色が風にはない」という文によっては、[その文の意味を] 理解していない人は風に色が [あるかどうか] についての疑問を止めることはできないであろう。なぜならば、纏まったものの非存在は [存在すると] 確定されていないからである¹¹³。

【B11.3】 tato na nivartteta eva* saṃśaya iti cen na. anubhavavirodhāt.

【修正】 (*)NSD[P] の読みを採用 ; NSD[M], evaṃ.

【翻訳】 [プラバーカラ派が、]「それでは、疑いが終わることがないであろう」と [主張する] ならば、[この主張は] 正しくない。なぜならば、[疑問が果てしなく続くということは] 新得知 (anubhava) [すなわち現実の経験] に反するからである¹¹⁴。

¹¹² PDhS (# 26, 117; 宮元 [2008: 26, 70]) は色が地・水・火に存し、地にある色の種類について「多数」(anekaprakāra) と述べるのみである。一方、TS は、色には、白 (śukla)、青 (nīla)、黄 (pīta)、赤 (rakta)、緑 (harita)、褐色 (kapiśa)、雑色 (citra) の七種類があり、地には全種類が存在しうる、と述べる。(TS, p. 14.9-11: cakṣurmātragrāhyo guṇo rūpam. tac ca śuklanīlapītaraktaharitamkapiśacitrabhedāt saptavidham pṛthivījalatejovṛtti. tatra pṛthivyām saptavidham. bhāsvaśuklaṃ jale. bhāsvaśuklaṃ tejasi.)

¹¹³ 「すべての色が風にはない」という文の意味を理解しない人には、「風は色を有するか、否か」という疑問は湧きうる。

¹¹⁴ 「風には色がない」という新得知が得られた時点で疑惑は終了する。

【B11.4】 *militābhāvo 'py agre niścīyata iti cen na. pramāṇābhāvāt.*

【翻訳】 [プラバーカラ派が、]「纏まったものの非存在もまた [存在すると] 後に確定される」と [主張する] ならば、[この主張は] 正しくない。なぜならば、[後に確定されることに對する] 認識根拠がないからである¹¹⁵。

【B11.5】 *etāvad eva rūpam iti niścayas tatra pratibandhaka iti cet, tad etat prakṛte 'pi samānam ity alam ativistareṇa.*

【翻訳】 [プラバーカラ派が、]「色 [の種類] には限りがあるという確定知が [起こる] 場合に、[その確定知が、果てしなく続く疑問を] 阻害する」と [主張する] ならば、まさしくその同じことが、当該 [の個々の非存在の確定知] にも [当てはまる] ので、[これ以上] 詳細に過ぎる議論は不要である¹¹⁶。

【B12】 *anye tu saṃsargeṇa yasya pratiyogitāvachchidyate sa saṃsargābhāvas tadviparītapratiyogitākas tādātmyābhāva ity āhuḥ.*

【翻訳】 別の人々は、「関係非存在 (saṃsargābhāva) とは、自身に対する反存在性が [同一性以外の] 関係 (saṃsarga) によって制限されるものであり、同一性非存在とは、それとは反対の反存在性に対するものである¹¹⁷」と主張する。

【B13】 *yat punar uktaṃ pralayasamayotpannavinaṣṭaparamāṇukriyāprāgabhāvadhvaṃsavyāpakatvaṃ prāgabhāvadhvaṃsalakṣaṇayos tad api mandam. paratvāparatve prati hi samavāyikāraṇatvaṃ guṇakarmanoḥ nāsti, tatra dravyatvasya tantratvāt. avadhivte tu tayor na virodhaḥ.*

115 プラバーカラ派は、〈個々のものの非存在すべて〉を認識した後に〈纏まったものの非存在〉を認識するという立場を取り、シャシャダラは、〈個々のものの非存在すべて〉を認識しても〈纏まったものの非存在〉の認識へとは必ずしも繋がらないという立場を取るようである。彼の立場はガンゲーシャにも共通している (Goekoop [1967: 116–119])。ガンゲーシャは〈個々のもののそれぞれの非存在〉を「特殊非存在」(viśeṣābhāva) と名付け、〈纏まったものの非存在〉を「一般非存在」(sāmānyābhāva) と名付けた。彼は特殊非存在をすべて捉えることが一般非存在を捉えることにはならないと考えた。この立場はラグナータ (16世紀) にも共通していると推定される (和田 [2022a: 186, 207, 214])。一方、マトゥラーナータ (17世紀) はこの立場をとらず、特殊非存在をすべて捉えれば、一般非存在が捉えられるとする (Ingalls [1951: 66])。論理的な観点からすれば、プラバーカラ派やマトゥラーナータの立場が妥当するであろうが、認識論的な観点からは、シャシャダラやガンゲーシャの立場が妥当するであろう。

116 シャシャダラの主意は、プラバーカラ派が言うように「〈個々の要素の個々の非存在〉がすべて認識されることによって、〈すべての要素の非存在〉が確定されるならば、すべての要素があるか否かという疑問は生じない。従って、〈すべての要素の非存在〉という〈もの〉を認める必要がない」というものである。

117 関係非存在は、その反存在にある反存在性が結合、内属、自体関係 (svarūpasambandha) のいずれかによって制限される。一方、同一性非存在は、反存在性が同一性によって制限される。この二種類の非存在の反存在性を制限する関係は確定しているので、結合、内属、自体関係のいずれかによって制限された反存在性と同一性に制限された反存在性とは対立 (opposition) の関係にある。

【翻訳】 [プラバーカラ派によって] さらに「先行非存在と後続非存在の定義は、世界帰滅 (pralaya) の時に発生した〈原子 (paramānu) の運動〉あるいは滅した〈原子の運動〉の [それぞれの] 先行非存在と後続非存在に対する過小適用が起こる」と述べられたが¹¹⁸、この [主張] もまた愚かである。属性あるいは運動は、確かに遠在性と近在性に対して内属因 (samavāyikāraṇa) ではない。なぜならば、それ [つまり内属因] に対して実体性が根拠だからである¹¹⁹。しかし、[属性と運動に] 〈起点であること〉 (avadhitva) [というダルマ] が存在する場合、[このダルマは] その両者 [つまり属性と運動] と両立不能ではない¹²⁰。

C. プラバーカラ派のさらなる反論 (NSD[M], p. 124.15–24)

【C1.1】 nanu tathāpi kiṃ prāgabdhāvatvaṃ pradhvaṃsatvaṃ vā. nanūktam eva pratiyogy-(*avadhika*)-sāmayikaparatvasamānakālīnābhāvatvaṃ prāgabdhāvatvaṃ. evambhūtapara-(*tvāsamāna*)-kālinābhāvatvaṃ ca dhvaṃsatvaṃ iti.

【修正】 (*) NSD[P] の読み ; NSD[M], -avavadhika-; (**) NSD[P] の読み ; NSD[M], -tvāsamāna-.

【翻訳】 [プラバーカラ派がさらに反論する。] 「それでも [つまりシャシャダラの答論を認めたとしても]、先行非存在であること、あるいは、消滅 [つまり後続非存在] であることとは何か。[ニヤーヤ学派によって] かつて次のように述べられた¹²¹。「先行非存在であることとは、反存在を起点 (avadhi) とする時間的遠在性 (sāmayikaparatva) と共通の時間に存する非存在であることである¹²²。そして、消滅 [つまり後続非存在] であることとは、そのようになった

118 【A7.2】 の主張である。

119 この文は、先行非存在と後続非存在の定義中の時間的遠在性と時間的近在性の基体になりうるのは属性や運動ではなくて、実体性の基体つまり実体だけであることを述べている。

120 シャシャダラは、属性と運動の発生あるいは消滅を〈起点〉とすることが可能である、と言っているのである。

121 以下に挙げる二つの定義は、プラバーカラ派が想定するニヤーヤ学派によって【A7.1】で提示されたものとは若干異なる。そこで述べられた先行非存在の定義における「近在性」を、ここでは「遠在性」に置き換え、「共通の時間に存しない非存在」を「共通の時間に存する非存在」に置き換えている。前者の置き換えは、先行非存在の定義を後続非存在のそれと合わせて一組と考えた場合、定義に使用する名辞の数を減らす効果がある。(和田 [2022c: 176] は本稿の【D1】に述べられた二つの定義における、後者の置き換えに言及する。なお、シャシャダラによる「遠在性」と「近在性」の使用法の特徴について、和田 [2022c: 173] 参照。) この結果、後者の置き換えが発生したと思われる。【A7.1】に述べられた二種の非存在の定義に含まれる「すべての」(yāvat: 直訳は「ある限りの」) は「近在性」と「遠在性」を修飾するが、ここでの定義では使われていない。ここで述べられる「近在性」と「遠在性」は任意のものとして理解されれば、「すべての」という限定詞は不要であろう。これらの変更を施した上で、プラバーカラ派によるさらなる欠陥の指摘が続く。なお、本稿では分かりやすさを求めて yāvat を「すべての」と翻訳した。「すべての」は sarva / sakala の訳語として使われることが多いが、sarva / sakala は二個以上のものに対して使用され、yāvat は数の制限がない。従って、厳密に言えば、yāvat には別の訳語を当てるべきかもしれない。

122 この定義の適用過程を、属性の先行非存在を例として確認しておこう。例えば、壺を窯で焼くことによって黒い壺が赤い壺に変化した場合、赤色が現れる以前には〈赤色の非存在〉が存在する。この非存在の反存在は赤色である。この赤色の発生を起点とすると、赤色の基体に対する時間的遠在性は、赤色が発生する以前に存在する黒い壺に存在する。このような遠在性と共通の時間にある非存在とは、赤色の発生以前にある非存在

[つまり反存在を起点とする時間的] 遠在性と共通の時間に存しない非存在であることである¹²³。」

【C1.2】 maivam. prathamotpannapadārthaprāgabdhāvvyāpanāt. tadavadhikaparatvāsiddheḥ. pratiyogivinaśottarotpannapadārthatadavadhikaparatvāsamānakālīnatayā dhvaṃsasyāpy anupapatteḥ*. ata eva pratiyogyavadhikayāvatparatvāsamānakālābhāvatvaṃ dhvaṃsatvam ity api nirastam. prāgabdhāvvyāpy tādrśatvāt.

【修正】 (*) NSD[P] の読み ; NSD[M], upapatteḥ.

【翻訳】 [これに対して、プラバーカラ派が言う。この主張は] 誤りである。[先行非存在の定義は正しくない。] なぜならば、[小帰滅から] 最初に発生した〈もの〉(padārtha)の先行非存在に対して過小適用が起こるからである。というのは、それ [つまり最初に発生した〈もの〉] を起点とする遠在性は成立しない [つまり存在しない] からである¹²⁴。[後続非存在の定義も正しくない。] なぜならば、反存在の消滅後に発生した〈もの〉であるそれ [つまり反存在] を起点とする遠在性と共通の時間に存しない消滅 [つまり後続非存在] もありえないからである¹²⁵。まさしくこの理由によって、「消滅 [つまり後続非存在] であることとは、反存在を起点とするすべての [時間的] 遠在性と共通の時間に存しない非存在である¹²⁶」ということもまた

である。こうして、定義は赤色の先行非存在に適用される。

123 この定義の適用過程を、属性の後続非存在を例として確認しておこう。例えば、壺を窯で焼くことによって黒い壺が赤い壺に変化した場合、赤色が現れた時には〈黒色の非存在〉が存する。この非存在の反存在は黒色である。黒色の消滅を起点とすると、黒色の基体に対する時間的遠在性は、黒色が消滅する以前の壺に存する。このような遠在性と共通の時間にあるものとは黒色の壺であり、共通の時間にはない非存在とは、赤色の発生以降に存在している黒色の非存在である。こうして、定義は黒色の後続非存在に適用される。

124 小帰滅から最初に発生した〈もの〉にも、その先行非存在があったはずである。ところが、この最初に発生した〈もの〉以外には結果としての如何なる実体(原子による構成物)も存在しない。従って、この〈もの〉に存することを求められる時間的遠在性の対象が得られないので、先行非存在の定義は、小帰滅から最初に発生した〈もの〉の先行非存在に適用されない、という批判を受けているのである。厳密に言えば、最初に発生した〈もの〉の時間には常住な実体が存在するので、これを対象とする時間的遠在性を得ることができ、定義の適用が可能となる。これを意識して【C2】にプラバーカラ派の想定したニヤヤ学派が修正定義を提案する。

125 例えば、小帰滅から、二つの原子が結合して二原子体A (dvyaṇuka) が生じたが直ちに消滅し、その後と同じ二つの原子が再結合して二原子体Bができたとしよう。(二つの二原子体は結局は同一のものであるが、前の時間に存在する二原子体をAとし、後の時間に存するものをBとして区別している。)二原子体Aが消滅した時には、Aに存していた遠在性と共通の時間にはない非存在が発生する。これがAの後続非存在である。次に新しくできた二原子体Bを構成する二つの原子は二原子体Aを構成する原子でもあるので、Bは〈Aの後続非存在〉の反存在でもある。Bが存在し始めた時点で、この反存在(B)を起点とする時間的遠在性はいまだない。このような遠在性が得られなければ、定義中の「時間的遠在性と共通の時間に存しない非存在」を満たすような非存在が得られない。こうして、消滅の定義は〈Aの後続非存在〉に適用できない事態に至る。これは定義の過小適用である。この欠陥は、〈Aの後続非存在〉をBを反存在とすることによって説明することから発生する。

126 この翻訳文に相当する NSD[P] (p. 599.16) にも yāvat が用いられている。そして、【C2】でプラバーカラ派が言及するニヤヤ学派による先行非存在の定義には、yāvat に代わって sakala (すべての) が用いられて

否定された。[また、両定義ともに正しくない。] なぜならば、先行非存在も〔後続非存在の定義が適用されて〕そのような〔後続非存在となってしまうのだ〕からである¹²⁷。

【C2】 *pratiyogisamānakālīnasadātanasakalapadārthāhvadhikasāmayikaparatvasamānakālīkāsadātanābhāvatvaṃ prāgabhāvatvaṃ, tadviparītaṃ dhvaṃsatvaṃ iti cen na. sākalyaṃ padārthaviśeṣaṇaṃ paratvaviśeṣaṇaṃ vā. nādyah, tadavadhikaparatvāsiddheḥ. netaraḥ, svarūpāsiddheḥ.*

【翻訳】 [ニヤーヤ学派が、]「先行非存在であることとは、反存在と共通の時間に存する常住なものにある、すべての、[無常な]〈もの〉(padārtha)を起点とする時間的遠在性と共通の時間にある無常な非存在であることであり¹²⁸、消滅[つまり後続非存在]であることとは、それと反対である。」と[主張する]ならば、[その主張は]正しくない。〈すべてであること〉(sākalya)は〈もの〉の限定者(viśeṣaṇa)なのか、あるいは、遠在性の限定者なのか。第一[の選択肢]は正しくない。なぜならば、それ[つまりすべての〈もの〉を]起点とする遠在性は成立しない[つまり存在しない]からである¹²⁹。もう一つ[の選択肢]も正しくない。[すべての遠在性]自体が成立しない[つまり存在しない]からである¹³⁰。

D. シャシャダラのさらなる答論 (NSD[M], pp. 124.25–125.18)

【D1】 *atrāpy abhīdhīyate. pratiyogisamānakālīnasadātanakiñcitpadārthāhvadhikasāmayikaparatvā-*

いる。yāvat と sakala の違いについては、注121参照。

127 注124で言及した二原子体Aと二原子体Bを用いると、二原子体Aが減した後には〈二原子体Aの後続非存在〉が発生し、その時には二原子体Bが未だ発生していないので〈二原子体Bの先行非存在〉が存在する。この先行非存在の反存在はBであるが、Aでもある。Bの発生を起点としてAには遠在性が存し、Aの消滅まで続く。この遠在性と共通の時間にあるのはAであり、共通の時間にはないのは〈Aの後続非存在〉である。この後続非存在が存する時間には〈Bの先行非存在〉も存するが、AとBとは同一なので、結局は〈Bの先行非存在〉と〈Aの後続非存在〉とは同一の非存在と見なされる。こうして、プラバーカラ派によると、ニヤーヤ派の定義では先行非存在が後続非存在となってしまう。

128 【C1.2】において、先行非存在の定義が、小帰滅から最初に発生した〈もの〉に対して不適用を起こす、と指摘された。しかし、プラバーカラ派は、ニヤーヤ学派が次のように考えると想定している。すなわち、この〈もの〉が発生した時に同時に存在する無常なもの(例えば、常住なアートマンに存する不可見力[adr̥ṣṭa])を用いて、プラバーカラ派による批判をかわすことができる。

129 時間的遠在性は特定の実体に存するもののみ取り上げることができる。例えば、xの後にyが発生し続いてzが発生したとすると、zを起点とするとxに遠在性が存し、yには近在性が存する。この場合に、xにもyにも存する遠在性を取り上げようとすると、zが起点ではなくなってしまう。つまり、zを起点とする限り、xにもyにも存する遠在性はあり得ないことになる。この結果、zに「すべての〈もの〉」を代入すると、遠在性が得られなくなる。

130 注128で用いた変項を用いると、「すべての遠在性」とは、xにもyにも存する遠在性のことである。zを起点とする限り、yには遠在性が存しない。ところが、zの後に発生するwを起点とすれば、yにも遠在性が存する。このように起点をずらすことによって複数の遠在性が得られるが、「すべての遠在性」を取り上げようとすれば起点を固定できなくなる。起点を固定すれば、「すべての遠在性」を確定できなくなる。

samānakālinatvaśūnyatādṛkpadārthādvadhikāparatvāsamānakālināsadātanābhāvatvaṃ prāgabhāvatvaṃ. adr̥ṣṭānādhārakālānādhārābhāvatvaṃ prāgabhāvatvaṃ iti kaścit. vaiparītyena dhvaṃsanirvacanam iti sarvaṃ sustham.

【翻訳】 これ [つまりプラバーカラ派の再反論 (C部分)] に対しても、[シャシャダラが以下を] 主張する。先行非存在であることとは、反存在と共通の時間にある無常な或る〈もの〉(padārtha) を起点とする時間的遠在性と共通の時間にないことを欠く [無常な非存在であって]、かつ〈そのような《もの》〉を起点とする [時間的] 近在性と共通の時間にない無常な非存在であることである¹³¹。ある人は、「先行非存在であることとは、不可見力 (adr̥ṣṭa) の保持者 (ādhāra) でない時間を保持者としないう非存在であることである¹³²」と [言う]。[先行非存在とは] 反対に後続非存在が説明される¹³³。以上のすべて [の説明] は申し分がないものである。

【D2】 abhāvapadapravṛttinimittaṃ cintyate. bhāvābhāvavyavahṛtis tāvat sakalajanaprasiddhā. sā ca parasparavilakṣaṇadharmaniyamā sa ca vilakṣaṇo dharmo bhāvābhāvayoḥ kalpyamāno bhāvarūpo vābhāvarūpo vā, kvacid bhāvarūpaḥ kvacid abhāvarūpaḥ, kvacid bhāvābhāvarūpo vā. tatrādyantayor*

131 この定義を、例えば、壺が発生する (製作される) 前に存する (壺の先行非存在) に適用してみよう。その非存在の反存在は壺である。定義の前半部分「反存在と共通の時間にある無常な或る〈もの〉を起点とする時間的遠在性と共通の時間にないことを欠く無常な非存在」が、どのようにして〈壺の先行非存在〉に適用されるのかを見よう。「反存在と共通の時間にある無常な〈もの〉」とは、発生した壺が存在する時間に存続する無常なもの (a : 例えば、アートマンに存する不可見力) である。「反存在と共通の時間にある無常なもの a を起点とする時間的遠在性」とは、壺が発生した時点で存し、かつ発生を起点として印づけられる a があり、この a の基体 (例えばアートマン) にある時間的遠在性である。この印づけられた a を起点とする (a の基体にある) 時間的遠在性と共通の時間にある非存在とは、壺が発生する以前の非存在である。次に、定義の後半部分「〈そのような《もの》〉を起点とする [時間的] 近在性と共通の時間にない無常な非存在」が、どのようにして〈壺の先行非存在〉に適用されるのかを見よう。壺の発生時における a を起点とする時間的近在性は、 a の基体 (例えばアートマン) に存する。この近在性は次々と a の基体に起こり (認識され)、壺の発生以降の時間帯に存在する。この時間帯にはない非存在とは、壺の先行非存在である。こうして、壺の発生以前の非存在に定義が適用される。

132 不可見力は小帰滅の時にも存在し続け、自在神 (īśvara) の働きかけを受けて世界の発生を可能にする。従って、不可見力がすべて滅してしまうのは大帰滅においてであり、「不可見力の保持者でない時間」とは大帰滅の時間である。大帰滅を保持者とする非存在とは、恒常非存在、後続非存在、相互非存在である。例えば、大帰滅には、壺の恒常非存在や壺の後続非存在、原子間の相互非存在が存するが、大帰滅からは如何なる結果としての存在も生じてこないから、先行非存在は存しない。世界帰滅と非存在の関係については、和田 [2019] 参照。

133 先行非存在の定義中の「共通の時間にある」と「共通の時間にない」の反対が、それぞれ「共通の時間にない」と「共通の時間にある」とすると、後続非存在の定義は、「反存在と共通の時間にある無常な或る〈もの〉を起点とする時間的遠在性と共通の時間にあることを欠く [無常な非存在であって]、かつ〈そのような《もの》〉を起点とする [時間的] 近在性と共通の時間にある無常な非存在」(pratiyogyasamānakālināsadātanānakīncitpadārthādvadhikasāmāyikāparatvasamānakālinatvaśūnyatādṛkpadārthādvadhikāparatvasamānakālināsadātanābhāva) となる。この定義の分析・適用については、和田 [2022c: 173–175] 参照。

gauravāpatteḥ ṛṭīyaḥ pariśiṣyate. so 'pi bhāvarūpo nābhāve kalpate saptamabhāvakalpanāpatteḥ. tathā ca bhāve bhāvarūpaḥ abhāve vābhāvarūpa itī vastugatiḥ. sa ca dharmo jātirūpaḥ pariśeṣāt. saiva satteti gīyate. sā ca yady api dravyagunākarmasv eva samavetā tathāpi svarūpasambandhena sāmānyādiṣv api varttate tathaiva kalpanāt. tadatyantābhāvas tv abhāvapadapravṛttinimittam.

【修正】(*) NSD[P] の読み ; NSD[M], tatrādyayor.

【翻訳】「非存在」という語の適用根拠¹³⁴ (pravṛttinimitta) が考察される。「存在」と「非存在」の言語表現は実にすべての人によってよく知られている。そして、それ [つまりその言語表現] は、互いに異質のダルマによって決定され、存在¹³⁵あるいは非存在に対して想定される異質のダルマとは、(1) 存在の性質を持つものかあるいは非存在の性質を持つものか、あるいは、(2) ある場合は存在の性質を持つものであり、ある場合は非存在の性質を持つものであるのか、あるいは、(3) ある場合は存在と非存在の性質を持つ¹³⁶。その [選択肢の] 中で、初めと最後 [の選択肢] には冗長さ (gaurava) があるので、[第二選択肢が] 第三 [の検討可能性] として残る。なぜならば、存在の性質を持つ [ダルマ] が非存在に存すると想定されると、第七の存在 [の範疇] を想定することになってしまうからである¹³⁷。こうして、存在には存在の性質 [であるダルマ] があり、そして非存在には非存在の性質 [であるダルマ] がある、ということが実際のあり様 (vastugati) である。そして [存在にある] そのダルマとは、残余法によって普遍 (jāti) である。それはすなわち実在性 (sattā) である、と言われる。たとえそれ [つまり実在性] が実体、属性、運動にのみ内属するとしても、自体関係 (svarūpasambandha) に

134 「語の適用根拠」とは、語の意味対象のすべてのみに存するダルマのことである。例えば、「牛」という語はすべての牛の個物に適用される。すべての牛の個物に存する牛性が根拠となって「牛」という語の適用が可能になると考えられている。「非存在」という語の適用根拠を探求する場合には、すべての非存在に存するダルマを求めることになる。ブラバークラ派による反論の中では、【A9.1-2】において「語の適用根拠」が取り上げられた。

135 ここに言う「存在」とは、ヴァイシェーシカ学派の範疇論における実体、属性、運動、普遍、特殊、内属を指す (和田 [2022b: 注17] 参照)。確かに非存在も〈存在するもの〉なので「存在」と呼ぶことが可能であるが、用語に混乱が生ずる可能性が大きくなる。ガンゲーシャは非存在を「存在」とは呼ばず、「個物」(vyakti) と呼ぶ (和田 [2019: 513])。

136 この三つの選択肢は、存在と非存在とを区別する単一のダルマとは何かという問いに対する回答であり、この第一選択肢は、この単一のダルマが存在の性質を持つか、あるいは非存在の性質を持つか、いずれかであるということである。第二選択肢は、存在にある単一のダルマは存在の性質を有し、非存在にある単一のダルマは非存在の性質を有する、ということである。第三選択肢は、存在と非存在の両者に存する単一のダルマが時には存在と非存在の両方の性質を持つということである。

137 第一選択肢では、単一のダルマが存在の性質を持つとすれば、それが非存在にも存することとなり、単一のダルマが非存在の性質を持つとすれば、それが存在にも存することとなる。ヴァイシェーシカ学派の七範疇論では、存在の六範疇に非存在の性質のダルマは存在しないのに、もし六範疇にこのようなダルマが存すると認めると、存在の中に非存在の性質を持つ存在という第七番目の範疇を加える必要がでてくる。第三選択肢でも同様に、存在の六範疇に、存在と非存在の両方の性質のダルマを持つ新たな範疇を加える必要がでてくる。いずれの場合も七範疇論の変更を迫るので、理論的に冗長と見なされる。

よって普遍などにも存する¹³⁸。なぜならば、まさしくその様に想定されるからである。そして、それ [つまり実在性] の恒常非存在が「非存在」という語の使用根拠なのである。

【D3】 nanv evaṃ sati sattātadatyantābhāvayor eva katham bhāvābhāvavṛtīḥ*. prameyatvat na svātmani tayor vṛtteḥ tathaiva kalpanāt. lakṣaṇāntarakalpane 'py asya doṣasya samādheyatvāt. atha vā yathā gopadam gotve varttate tathātrāpīti boddhavyam. sattāsambandhitvaṃ bhāvatvaṃ, tadatyantābhāvasambandhitvaṃ abhāvatvaṃ ity eṣā dik. so 'yam atigahano 'bhāvavivecanapanthā iti avahitena bhavitavyam iti. abhāvanirūpaṇam.

【修正】 (*) NSD[M] の脚注にある NSD[P] の読みを採用 ; NSD[M], bhāvābhāvapadapravṛtīḥ.

【翻訳】 [プラバーカラ派が、] 「その様な場合に、実在性とそれの恒常非存在が、どのようにして [それぞれ] 存在と非存在に存するのか¹³⁹。なぜならば、〈正しい認識の対象であること〉 (prameyatva) と同様には¹⁴⁰、その両者 [つまり実在性とそれの恒常非存在] は [それぞれ] 自身に存しないからである。というのは、その様に想定されるからである。」 [と主張するならば、「存在」と「非存在」という語それぞれの適用根拠が各々存在のダルマと非存在のダルマであるかどうかという問題はない。] [「存在」と「非存在」という語の適用根拠の] 別の定義が想定された場合でも、この [問題を引き起こすような] 欠陥は解決されるからである¹⁴¹。あるいは¹⁴²、「牛」という語は牛性 (gotva) に対して機能する [つまり意味する] ように、この場合も理解するべきである¹⁴³。[すなわち、「存在」という語が機能する (つまり意味する)]

138 実在性が実体・属性・運動の三者のみに内属関係に基づいて存するというのは、ヴァイシェーシカ学派では『ヴァイシェーシカ・スートラ』以来の伝統説である (*Vaiśeṣikasūtra*, 1.2.4; 宮元 [2009: 41])。シャシャダラは実在性が自体関係に基づいて普遍、特殊、内属にも存すると主張する。自体関係については、和田 [2022b: 200 注27] 参照。

139 語の適用根拠は、語の意味対象に存する必要がある。「存在」という語が実体から内属までの六範疇に属するものに適用できるとすると、存在に含まれる実在性にも実在性が存するかどうか、という疑問が湧く。同様にして、「非存在」という語が非存在に適用されるためには、実在性の恒常非存在が非存在に存しなくてはならないが、この恒常非存在は例えば〈実在性の非存在〉に存するかどうか、という疑問が湧く。これらの疑問を解決できなければ、「存在」と「非存在」という語の適用根拠に関する理論が成立しないという問題に直面する。

140 【B8】 で言及された。実在性は、〈正しい認識の対象であること〉とは違って普遍なので、単一の存在である。すると、「実在性に実在性が存する」という立場を取ろうとしても、不可能である。一方、〈実在性の恒常非存在〉は普遍ではないので、〈実在性の恒常非存在〉とそれに存する〈実在性の恒常非存在〉とは別の〈もの〉であるという立場を取ることができる。

141 例えば、「存在」という語の適用根拠を存在性 (bhāvatva) とし、「非存在」という語の適用根拠を非存在性 (abhāvatva) とする、という想定かも知れない。この二つの適用根拠のそれぞれが存在と非存在に存するダルマであることは明白なので、存するかどうかの疑問は生じない。

142 「あるいは」によって、より好ましい主張/結論を導入している。

143 「存在」と「非存在」という語は、それぞれの適用根拠をも意味するという主張である。つまり、語の適用根拠は語の適用対象に存するダルマであるが (注139参照)、語は適用対象と適用根拠の両者を意味するという主張である。この主張は、ニヤーヤ学派やバク派やプラバーカラ派では、次に述べるように認められている。ニヤーヤ学派では『ニヤーヤ・スートラ』 (*Nyāyasūtra* 2.2.65) が語は個物・形態・普遍を意味する

〈存在であること〉[つまり存在性] (bhāvatva) とは、実在性の関係項であることであり、「非存在」という語が機能する(つまり意味する)〈非存在であること〉[つまり非存在性] (abhāvatva) とは、それ[つまり実在性]の恒常非存在の関係項であることである¹⁴⁴。これが[考察の正しい]方向である。それこそが非存在についてのとても深い考察の道であるということに注意深くあるべきである。以上が非存在についての説明である。

(未完)

参考文献

和田 [2022b] に挙げた文献であっても本稿で使用したものは、以下に挙げている。

1. 一次文献

Nyāyasiddhāntadīpa (NSD[M]) of Śāśadhara. Matilal [1976] 所収。

Nyāyasiddhāntadīpa (NSD[P]). Abhāvavāda of Śeṣānanta. *The Pandit* 42: 573–600. (published in 1920)

Nyāyasiddhāntadīpaprabhā of Śeṣānanta. NSD[P] 参照。

Nyāyasūtra (NS) of Akṣapāda. *Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyatīkā and Viśvanātha's Vṛtti*, 2 Vols. Edited by Taranatha Nyayatarkatirtha (Ch. I, Sec. i) and Amarendramohan Tarkatirtha (Ch. I, Sec. ii to Ch. 5) with an Introduction by Narendra Chandra Vedanatatirtha, Rinsen Sanskrit Text Series I-1 / 2. Kyoto: Rinsen Book Co. 所収。

Padārthadharmasamgraha (PDhS) or *Prāśastapādabhāṣya*. Bronkhorst and Ramseier [1994] 所収。

Tarkasamgraha (TS) of Annambhaṭṭa. *Tarka-Samgraha of Annambhaṭṭa*. Edited by Yashwant Vasudev Athalye with the author's own *Dīpikā* and Govardhana's *Nyāyabodhinī*, and with introduction and translation by Mahadev Rajaram Bodas, Bombay Sanskrit and Prakrit Series 84, 2nd ed. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1974.

Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda. *Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda*. Edited by Jambuvijayaji. Gaekwad's Oriental Series 136. Baroda: Oriental Institute, 1982.

2. 二次文献

Apte, Vaman Shivaram. 1978(1890). *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Revised & Enlarged Edition. Kyoto: Rinsen Book Company.

Bronkhorst, Johannes and Yves Ramseier. 1994. *Word Index to the Prāśastapādabhāṣya: a complete word index to the printed editions of the Prāśastapādabhāṣya*. Delhi: Motilal Baranasidass.

Goekoop, C. 1967. *The Logic of Invariable Concomitance in the Tattvacintāmaṇi*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

Ingalls, Daniel H.H. 1951. *Materials for the Study of Navya-Nyāya Logic*. Harvard Oriental Series 40. Cambridge, Mass.:

と述べ、新ニヤーヤ学派は語が普遍に限定された個物を意味すると主張する (Raja [1977: 70])。つまり、普遍も個物も語の表示対象である。一方、語が普遍を直接表示し、普遍の基体を間接表示するというのは、ミーマーンサー学派パッタ派の理論である (Raja [1977: 72–73])。これに倣えば、「非存在」という語は〈実在性の恒常非存在であること〉(sattāyantābhavatva) を直接表示するが、〈実在性の恒常非存在〉を間接表示する。プラバーカラ派は、語は普遍を意味するが普遍は個物と分かちがたく結びついているので、語からは普遍と個物が共に把握される、という立場を取る (Raja [1977: 73])。

¹⁴⁴ 「存在」と「非存在」という語の適用根拠はそれぞれ存在性と非存在性となるが、ここでシャシャダラはこの二つのダルマを説明/定義できることを示そうとしている。すなわち、前者は〈実在性の関係項であること〉であり、後者は〈実在性の恒常非存在の関係項であること〉である。ちなみに、両ダルマは普遍ではない。

- Harvard University Press.
- Matilal, Bimal Krishna. 1968. *The Navya-Nyāya Doctrine of Negation*. Harvard Oriental Series 46. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- ed. 1976. *Śaśadhara's Nyāyasiddhāntadīpa with Tīppana by Guṇaratnasūri. Nyāyasiddhāntadīpa*. L. D. Series 56. Ahmedabad: L. D. Institute, 1976.
- Raja, K. Kunjuni. 1977. *Indian Theories of Meaning*. The Adyar Library Series 91. Madras: The Adyar Library and Research Centre.
- 宮元啓一. 2008. 『インドの多元論哲学を読む』 春秋社.
- 2009. 『ヴァイシェーシカ・スートラ』 臨川書店.
- 和田壽弘. 2008. 「新ニヤーヤ学派における表現の簡略化—— *x-vat-tva* と *x* の同一性について——」 『印度哲学仏教学』 23: 344-361.
- 2017. 「初期新ニヤーヤ学派シャシャダラによる原因の定義について——『ニヤーヤ・シッダーンタ・ディーパ』「原因性章」の翻訳研究——」 『インド論理学研究』 10: 1-24.
- 2019. 「新ニヤーヤ学派における非存在 (abhāva) の記述/定義と〈神話性〉について」 『印度学仏教学研究』 68(1): 511-515.
- 2020. 「初期新ニヤーヤ学派の因果性と D・ヒュームについて」 『東海仏教』 65: 1-16.
- 2022a. 『インド新論理学派研究序説』 春秋社.
- 2022b. 「初期新ニヤーヤ学派シャシャダラの非存在論(1)——『ニヤーヤ・シッダーンタ・ディーパ』に言及されるプラバーカラ説——」 『名古屋大学人文学研究論集』 5: 195-214.
- 2022c. 「初期新ニヤーヤ学派における非存在の四種類——シャシャダラの定義——」 『東海仏教』 67: 170-186.

* 和田 [2022b: 204] への訂正

196頁本文下から3行目: NSD → 「非存在章」

196頁注7, 4行目: ... NSD[M] p. 126.20-21 ...

→ ... NSD[M] p. 126.7-8 (anupalabdher abhāvavratītau ... karaṇatā.); p. 126.20-21 ...

196頁注7, 5行目: 2箇所 → 3箇所

203頁注37, 3行目: C部分 → B部分

204頁2行目: ... iti vyāsajyapratyogikānyābhāve → iti vyāsajyavṛtti*-pratyogikānyābhāve

204頁3行目下に挿入: 【修正】(*) NSD[P] の読み。NSD[M], vyāsajya-

204頁7行目: 集合したもの (vyāsajya) → 集合したもの (vyāsajyavṛttin)

* 本研究は科学研究費補助金(基盤研究(B))「インド哲学における「無」の思想」、研究代表者: 丸井浩、課題番号: 21H00427) による研究成果の一部である。この科研費による第3回研究会が、対面形式とオンライン形式の併用で2022年3月10日から12日まで中村元記念館と松江テルサ(鳥根県松江市)にて開催され、そこにおいて、本研究が言及する「プラバーカラ派」について参考となる発表に接することができた。発表後におこなわれた研究会参加者による意見交換も参考になった。謝意を表したい。

キーワード: 関係非存在、同一性非存在、恒常非存在、先行非存在、後続非存在

Summary

An Early Navya-nyāya Discussion on Absence (*abhāva*) (2):
The final view of Śaśadhara found in his *Nyāyasiddhāntadīpa*

WADA, Toshihiro

The present installment deals with Śaśadhara's final view against the objections which appear to be raised by the Prabhākara school of Mīmāṃsā in the *Nyāya-siddhānta-dīpa*. Those objections have been presented in the previous installment. He inserts in his view a further objection against the definitions of prior absence (*prāgabhāva*) and posterior absence (*pradhvansābhāva*) by Nyāya, and overcomes it with his final definitions. His conclusion consists in two points: (1) absence is an entity which enables expressions about negation, and (2) the four varieties of absence can be defined correctly. In order to establish absence as an entity, Śaśadhara also searches for each ground for using the words (*pravṛttinimitta*) "absence" and "existent thing" (*bhāva*): the state of being a relatum of being-ness (*sattāsambandhitva*) and the constant absence of the state of being a relatum of being-ness (*sattāsambandhitvāntyantābhāva*) respectively. I would like to again emphasize that all the Prabhākara's objections referred to in the previous and present installments do not necessarily represent the genuine views of the Prabhākara school.

Keywords: *samsargābhāva*, *tādātmyābhāva*, *atyantābhāva*, *prāgabhāva*, *pradhvansābhāva*