

初期新ニヤーヤ学派シャシャダラの非存在論 (3)

——『ニヤーヤ・シッダーンタ・ディーパ』における非存在の認識手段についての議論——

和田 壽 弘

1. はじめに

本稿は、和田 [2022b] [2023] に続いてシャシャダラ (Śāśadhara, 13-14世紀) の *NSD* 「非存在章」(Abhāvavāda) を翻訳し解説することを目指す。「非存在章」の構成は次の如くであり、和田 [2022b] は A 部分を、和田 [2023] は B C D 部分を扱った。本稿が扱うのは E F 部分であり、一連の *NSD* の翻訳研究が完了する。

- 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)

E は、バッタ派による、非存在の認識は非認識 (anupalabdhi) という認識手段 (pramāṇa) によって得られるという主張を提示する。F はシャシャダラの応答である。非存在の反存在 (pratiyogin) が知覚 (pratyakṣa) という認識手段 (つまり感覚器官) によって捉えられるならば、非存在も同様である、と応答される。ただし、これは原則であって、知覚されない非存在もありうるという点も言及される。

和田 [2022b: 注 7] に記載したように、筆者が所持する *NSD*[P] のコピーは E F に対応する部分がなく、この部分に対する *NSDP* も参照できなかつた。なお、和田 [2022b: 注 7] が言及する *NSD*[P] の欠損部分について D 中の一箇所の指摘漏れがあり、和田 [2023: 189] で修正をした。Matilal [1976: 126, 127] の校訂注が言及する *NSD*[P] の F における欠損部分は、*NSD*[M] p. 126.7-8 (anupalabdher abhāvapratītau ... karaṇatā.) ([F1] の一部。和田 [2022b: 注 7] では指摘漏れ) と p. 126.20-21 (abhāvopalabdhou ... jāyamāne); p. 127.1-3 (daṇḍo ... abhāvadhīḥ) (共に [F3.4] の一部) である。最後に、本稿の補遺として、二編の前稿が扱った非存在章の各部分を含む全体の概要を収めたことを付言しておきたい。

2. NSD「非存在章」の翻訳

E. ミーマーンサー学派バツタ派の見解 (NSD[M], pp. 125.19–126.6)

【E1】 so 'yam abhāvo 'nupalabdirūpapramāṇāntaragamyā iti tautātītāḥ. teṣām ayam āśayaḥ. anupalabdhis tāvad abhāvopalabdhou kāraṇam ity ubhayavādisiddham. tathā ca cakṣurādīnām api tatra sāmāthyakalpane kiṃ bījam.

【翻訳】 ミーマーンサー学派バツタ派の人々が、この非存在は非認識 (anupalabdhī) という別の認識手段 (pramāṇa)¹⁴⁵によって知られる、と [主張する]。彼らの意図は次のことである。非認識は実に非存在の認識に対する原因 (kāraṇa) であるということは、[ニヤーヤ学派とバツタ派の] 両派の人々に認められている。したがって、それ [つまり非存在の認識] に対する眼などの能力を想定することの根拠 (bīja) は何か¹⁴⁶。

【E2】 ghaṭādiratītāv ivānyathāsiddhir iti cen na. adhikarāṇagrahe tadananyathāsiddheḥ* anumitāv iva pakṣopasthitau itarathā atrāpīndriyaṃ kāraṇam syāt, pramāṇāntaropasthite pakṣe 'numitidarśanāt.

【修正】 (*) NSD[M], tadananyathāsiddheḥ.

【翻訳】 [ニヤーヤ学派が、]「壺の認識の場合のように、[眼などの感覚器官には非存在の把握に対する] 非別様成立性 (ananyathāsiddhi) がある¹⁴⁷」と [主張] するならば、[それは] 正しくない。なぜならば、[眼などが非存在の] 基体 (adhikarāṇa) を捉えることに対して [のみ]、それ [つまり眼など] には非別様成立性があるからである。推論知の場合のように、[知覚という] 別の方法で推論主題 (pakṣa) が [認識に] もたらされた (upasthiti) とき、これ [つまり推論知] に対しても感覚器官が原因となってしまうだろう。なぜならば、[知覚という] 別の認識手段によって [認識に] もたらされた論証主題について、推論知 [の発生が] 経験されるからである¹⁴⁸。

【E3.1】 naivam iti cet, prakṛte 'pi samānam. tathā hi devakulān nirgataś caītro maitreṇa bahiḥsthitena pṛcchate tatra viṣṇumitra āsīt. sa ca pūrvaṃ pratiyogijñānābhāvāt anupalabdaviṣṇumitrābhāvaḥ tadā

¹⁴⁵ 「バツタ派が認める知覚、推論、類比、聖言、論理的要請 (arthāpatti) という認識手段以外」を意味する。

¹⁴⁶ ニヤーヤ学派は知覚知 (pratyakṣa) の認識手段である知覚とは感覚器官であるとし、感覚器官が、非存在の知覚の認識手段になりうると主張する。そして、非認識は非存在の認識の原因の一つであることは認める。バツタ派は感覚器官を非存在の認識手段とは見なさない。

¹⁴⁷ 非別様成立性とは原因に存し、別様成立性とは非原因に存する。別様成立性の基体である別様成立項 (anyathāsiddha) とは、例えば陶工を壺の原因とする場合、壺に対する〈陶工の父親〉である。父親は陶工の原因として成立しており、壺の原因とする必要がないので、父親は壺に対して別様成立項である。壺に対して別様成立項でない棒は、壺の原因とされる。別様成立項について、和田 [2023: 注92] 参照。

¹⁴⁸ 山を眺めつつ「あの山は火を有する。煙の故に」と推論した場合、論証主題である山は知覚されている。もしニヤーヤ学派の主張に従えば、火の推論知が眼によっても発生することになってしまう。

pratiyogijñānaṃ sahakāry āsādyā upalabdhaṣṣnumitrābhāvo vadati nāsīd iti. tadetaddevakulāsannikarṣe 'pi tasyābhāvādvadhāraṇaṃ jāyamānaṃ nendriyakaraṇakam asannikṛṣṭaviśeṣyakatvāt.

【翻訳】 [ニヤーヤ学派が、]「[それは] 正しくない」と [主張] するならば、当該の [非存在の認識] にとっても同じである¹⁴⁹。例えば、寺院から出てきたチャイトラが、外にいるマイトラに「そこ [つまり寺院] の中にヴィシュヌミトラがいたか」と尋ねられる [としよう]。彼 [つまりチャイトラ] は [質問] 以前には反存在 [であるヴィシュヌミトラ] についての認識 (知覚知) を持たないので、ヴィシュヌミトラが知覚されなかったことを知らない。その時、補助因 (sahakārin) である〈反存在の認識 (想起知)〉を得て、ヴィシュヌミトラが知覚されないことを確認し、「ヴィシュヌミトラはいなかった」と語る¹⁵⁰。まさにその寺院を離れた [チャイトラ] にさえも、かの [つまりヴィシュヌミトラの] 非存在の確定知が生ずるが、[その確定知は] 感覚器官を手段 (karaṇa) としてはいない。なぜならば、[その確定知は、チャイトラ感覚器官と] 接触していない被限定者 (viśeṣya) を有するからである¹⁵¹。

【E3.2】 nānumānaṃ svarūpasadanupalabdhiṅjanyatvāt liṅgāntarasyaābhāvāt. na smaraṇam ananubhūtagocaravāt. tathā cānupalabdhir eva kāraṇam iti.

【翻訳】 [非存在の認識は] 推論から生ずるのではない。なぜならば、[その認識は] それ自体で存在する (svarūpasat) 非認識によって生ずるので¹⁵²、[非認識とは] 異なる [その認識を確

149 バッタ派によれば、眼前の非存在の把握の場合も推論知と同様に、非存在の基体は感覚器官によって捉えられ、非存在は別の方法 (非認識) によって捉えられる。

150 Beaulieu [2021] は、クマーリラ、ウンペーカ、ジャヤンタ、シャーリカナータ、スチャリタ、パールタ、サーラティ、ガンゲーシャが挙げる類似の例を分析する。

151 認識の対象は規定者 (prakāra) と被限定者に分析される。例えば「この花は赤い」と認識されると、「この花には赤色がある」と分析され、赤色が規定者であり、この花が被限定者である。当該の「ヴィシュヌミトラは寺院にいなかった」という認識は、「寺院にはヴィシュヌミトラの非存在がある」と分析され、彼の非存在が規定者であり、寺院が被限定者である (規定者について、和田 [2022a: 82-84] 参照)。チャイトラは寺院の外に出ているので、彼の眼は規定者も被限定者も捉えていないが、彼は非認識によってその規定者を把握できる。ちなみに、ナーラーヤナ・バッタ作『マナーメーヨーダヤ』(Mānameyodaya: MMU p. 136, 17世紀) は、非認識を〈認識手段の非存在 (pramāṇābhāva) という非認識〉と〈想起の非存在 (smaraṇā-bhāva) という非認識〉に分類する。前者は感覚器官を通して対象が捉えられないという非認識であり、後者はヴィシュヌミトラの例における非認識である。

152 〈それ自体で存在するもの〉について直接的な説明は「非存在章」の中では得られないが、【F4.3】における記述と合わせると、次のように理解される。〈それ自体で存在するもの〉とは、認識とは独立に存在するものであり、認識によっては捉えられていない〈存在〉である。例えば、地面に置かれた壺を眼で捉える場合、眼は視覚達成手段 (認識手段) であるが、眼自体の存在は知覚者に意識されない。一方、例えば煙の存在から火の存在を推論する場合、煙 (論証理由) の認識あるいは煙の火に対する関係 (遍充: vyāpti) が推論知達成の手段とされ、煙という論証理由やこの関係自体は推論者に意識されている。したがって、煙やその関係は、それ自体で存在していて意識されずに機能するものではない。MMU (p. 134: 7. Abhāva, #3) は、非認識を〈それ自体で存在するもの〉として説明する。なお、svarūpasat という語はクマーリラ (7世紀頃) の『シュローカ・ヴァールティカ』(Śloka-vārtika) 5.13.87 (p. 416) に現れる。こうして、非認識は意識されないが故に、推論のための論証印 (liṅga) にはなり得ない。

立する] 論証印 (liṅga : 徴憑、論証理由) [というもの] は存しないからである。[非存在の認識は] 想起 (smaraṇa) でもない。新得知によって捉えられたものを対象としていないからである¹⁵³。したがって、非認識こそが [非存在の認識手段という] 原因である。

F. シャシャダラの答論 (NSD[M], pp. 126.7–127)

【F1】 atrocyate. anupalabdher abhāvapratītau kāraṇataiva nāsti, kiṃ punaḥ karaṇatā. tathā hy anupalabdheḥ kāraṇatvam anvayavyatirekābhyām vācyam. na cānupalabdhivyatirekaprayukto 'bhāvopalabdhivirahaḥ kvacid api siddhaḥ.

【翻訳】 これ [つまりバツタ派の主張] に対して、[シャシャダラが以下を] 主張する。非認識は非存在の認識に対する原因ではない。では、[非認識は認識のための] 手段であろうか¹⁵⁴。例えば、非認識が原因であるということは、肯定的随伴 (anvaya) と否定的随伴 (vyatireka) に基づいて述べられるべきである¹⁵⁵。しかし、非認識のないこと (vyatireka) が、非存在の知覚がないことを引き起こす¹⁵⁶、ということは決して確立されない。

【F2.1】 idaṃ rajatam iti bhramasthale siddha iti cen na. doṣasyaiva tatra pratibandhakatvāt. anyathā rajatāropāt pūrvaṃ śuktau rajatānupalambhasya vidyamānatvāt upalambhadaśāyām abhāvopalambha eva syāt.

【翻訳】 [バツタ派が、] 「[貝殻を見て] 『これは銀である』という錯誤 (bhrama) が [発生した] 場合に、[非認識の否定的随伴が] 成立する¹⁵⁷」と [主張する] ならば、[その主張は] 正しくない。なぜならば、[様々な] 欠陥 (doṣa) こそがそれ [つまり銀の非存在についての認

153 想起は、過去の新得知が捉えた対象を思い出すことである。新得知は直ちに自身の基体であるアートマンに、対象についての潜勢力 (saṃskāra) を残す。この潜勢力が時を経て想起知を生ずる (PDhS, #304; 宮元 [2008: 159], TS, p. 59.12–13; 宇野 [1996: 230])。チャイトラの例では、彼が寺院の中でヴィシュヌミトラの非存在を新得知の対象として捉えていなかったため、寺院から出て獲得した〈ヴィシュヌミトラの非存在〉の認識は想起知ではない。

154 原因は内属因 (samavāyikāraṇa)、非内属因 (asamavāyikāraṇa)、機会因 (nimittakāraṇa) に分類され、この中の特殊なもの (asādhāraṇa) が手段に選ばれる (TS, pp. 26.24–29.4; 宇野 [1996: 180–181])。例えば、壺に対して陶工やろくろや (ろくろを回すための) 棒が機会因である。陶工の壺製作に対する手段は、機会因としての棒とされる。

155 ここでの「肯定的随伴」と「否定的随伴」は因果関係を確定するための概念であり、前者は「xがあればyもある」という形式を、後者は「xがなければyもない」という形式をとる。この二つが成立すれば、xはyの原因と見なされる (和田 [2022a: 165注23] 参照)。当該の因果関係では、xに「非認識」を、yに「非存在の認識」を代入することになる。

156 「非認識がなければ、非存在の知覚もない」という否定的随伴に言及している。

157 バツタ派は、「銀の非認識がなければ、銀の非存在の知覚がない (起こらない)」という否定的随伴が、当該の錯誤の場合に可能であるとする。この場合には、認識者は貝殻を見てはいるが、貝殻を銀と誤認している。つまり、認識者には銀の非認識がなく、銀の非存在を知覚していない、ということになる。こうして、「銀の非認識がなければ、銀の非存在の知覚もない」という否定的随伴が成立すると考えている。

識] に対する阻害因 (pratibandhaka) だからである¹⁵⁸。さもなければ、銀の仮想 (āropa) より以前に貝殻に対して銀の非認識が存続するから、[銀の] 認識 (錯誤) が起こった場合には、[銀の] 非存在の認識こそが起こるはずである¹⁵⁹。

【F2.2】 tatrāropasāmagry eva pratibandhikā kāryādarśanād iti cet, tad varam tatsāmagry ekadeśasya doṣasyaiva pratibandhakakalpanā. anyathā bhāvopalambe abhāvānupalabdhir api kāraṇam syāt.

【翻訳】 [バッタ派が、] 「その場合、[銀の] 仮想 [を引き起こす] 要因の集合 (sāmagrī) が、[銀の非存在の認識] の阻害因である。なぜならば、結果 [である銀の非存在の認識] が経験されないからである」と [主張する] ならば、それ [つまり仮想] の要因の集合の一部である欠陥こそが、阻害因である [という我々の主張の方] が [君の主張より] 優れている。さもなければ、存在の認識に対して、非存在の非認識も原因となってしまうであろう¹⁶⁰。

【F3.1】 bhavatu vā anupalabdhir abhāvopalabdhou kāraṇam, karaṇatvam tu kutaḥ. karaṇam hi kārakaviśeṣaḥ, sa ca vyāpāranirvāhyaḥ. na cānupalabdher abhāvopalabdhijanane vyāpāram upalabhāmahe.

【翻訳】 あるいは、[バッタ派が言うように] 非認識は非存在の認識に対する原因であるべきとしよう。しかし、[さらに] なぜ手段とするのか。手段とは、実に特殊な行為実現者 (kāraṇa)¹⁶¹であり、それは媒介作用 (vyāpāra) によって [行為実現者として] 完遂される¹⁶²。しかし、非認識にとって、非存在の認識が生じた時に媒介作用があることを我々は認識したりしない。

¹⁵⁸ 欠陥とは、心理的や精神的なものや、眼の物理的な欠陥などである。シャシャダラによれば、バッタ派が考える「銀の非認識がなければ、銀の非存在の知覚もない」という否定的随伴の後件「銀の非存在の知覚もない」は、これらの欠陥が引き起こすのであって、「銀の非認識のないこと」ではない。つまり、当該の否定的随伴は不成立であるという趣旨である。

¹⁵⁹ 銀の非認識がかつて存在し、その非認識は〈それ自体で存在するもの〉なので、認識者に意識されない。シャシャダラによれば、「銀である」という錯誤が発生した時でさえも、その非認識は継続して存在し、銀の非存在の認識を引き起こすはずである。つまり、「銀の非認識があれば、銀の非存在の認識がある」という肯定的随伴すらも成立していない。

¹⁶⁰ もしバッタ派説のように、銀の仮想を引き起こす要因の集合が、銀の非存在の認識の阻害因であるとするならば、この集合には貝殻の非認識も含まれるはずである。つまり、銀の認識の原因の一つが貝殻の非認識であり、存在の認識に対して非認識が原因になってしまう。

¹⁶¹ 行為実現者とは動詞語根の意味を成立させる要因であり、運動の対象 (karman)、手段、行為主体 (kartṛ)、受益者 (sampradāna)、起点 (apādāna)、基体 (adhikarana) の六種類である。

¹⁶² 存在が手段となるためには何らかの働きあるいは属性 (guṇa) を必要とする。例えば、薪割りに対して斧が手段とされるが、斧に上下運動と丸太との結合関係が発生して初めて薪という結果を生み出す。上下運動や結合関係が媒介作用である。パーニニ文法学では kriyā と vyāpāra は同義だが、ニヤーヤ学派では属性も vyāpāra に含まれるので両語は同義ではない。

【F3.2】 *kiṃ cādhikaraṅgrahopakṣīṇam (*indriyaṃ cet*) tathātvenopasthite pītaghaṭe lohitarūpābhāvah kim iti nopalabhyate.*

【修正】 (*) Matilal [1976: 126] に記された *NSD[P]* の読み ; *NSD[M]*, *cet hīndriyaṃ*.

【翻訳】 さらに、[バッタ派が]「感覚器官は [非存在の] 基体を捉えて [作用を] 終えるのである」¹⁶³と [主張する] ならば、黄色の壺がそのようなものとして [つまり黄色の壺として、認識に] もたらされた場合、赤色の非存在がなぜ認識されないのか¹⁶⁴。

【F3.3】 *pratiyogigrāhakendriyeṇādhikaraṅopasthitih kāraṇam iti cen na. tatra vāyau (*rūpābhāvā*)-grahaprasaṅgāt.*

【修正】 (*) *NSD[M]*, *rūpāmāva*.

【翻訳】 [バッタ派が、]「反存在を捉える感覚器官によって、基体が [認識に] もたらされるということが [非存在の認識の] 原因である」と [主張する] ならば、[それは] 正しくない。なぜならば、その場合、風にある〈色の非存在〉が [眼によって] 捉えられないことになってしまうからである¹⁶⁵。

【F3.4】 *kiñ ca abhāvopalabdhou kiṃ pratiyogigrāhakendriyajanyādhikaraṅopasthitih kāraṇam pratiyogigrāhakam indriyaṃ vā iti vimarśane jāyamāne pratiyogigrāhakendriyasyaiva kāraṇatā yuktā lāghavāt. anyathā daṇḍayuktasya cakrasya kāraṇatā bhavattv iti daṇḍo 'py akāraṇam syāt. na ca sarvatrādhikaraṅgrahopakṣīṇam indriyam. tathā hi — gehe āloko nāstīty unmīlitanayasya bhavati tāvad abhāvadhīh, nimīlitanetras tatra samdīgdhe, tatra na cakṣuradhikaraṅgrahopakṣīṇam, ālokavirahe tasyāgrāhakatvāt. tathā cātra caraṅaprasārikā na sambhavati. katham anyathā ghaṭābhāvavadbhūtaḥ paśyāmīty anuvyavasāyaḥ. anumitau tu vahnimattayā parvataṃ paśyāmīti na kasyāpi dhīr iti mahān viśeṣaḥ.*

【翻訳】 さらに、非存在の認識に対して、反存在を捉える感覚器官によって生ずる〈[非存在の] 基体が [認識に] もたらされること〉が原因なのか、または反存在を捉える感覚器官が

¹⁶³ 非存在の基体を捉えるという感覚器官の作用が媒介作用に相当する、という趣旨である。

¹⁶⁴ バッタ派の主張に従って、感覚器官が基体のみを捉えて作用を終えたとすると、感覚器官は黄色の基体である壺だけを捉えて、黄色を捉えないことになる。黄色い壺には（例えば）赤色の非存在もあるので、意識されないが〈赤色の非認識〉が起こっているはずである。〈赤色の非認識〉が起こっていれば、〈赤色の非存在の認識〉が起こるはずである。ところが、黄色い壺を眺めているだけでは〈赤色の非存在の認識〉は起こらない。

¹⁶⁵ 風は色を持たないので、風にはすべての色の非存在がある。この非存在の基体である風を眼は捉えることができないので、基体にある非存在も捉えられないこととなる。つまり、バッタ派の主張を受け入れると、「風には色がない」という知覚の発生を説明できない。ニヤーヤ学派にとって、風は推論対象であって知覚対象ではない。新ニヤーヤ学派初期の時代でも同様であるが、この学派の後代の綱要書『ニヤーヤ・シッダーンタ・ムクターヴァリー』は風を知覚対象とする（丸井 [1986: 163, 172 注17]）。一方で、バッタ派は風を知覚対象とするので（*MMU*, p. 159 #16）、バッタ派にとって【F3.3】は適切なものではない。

〔原因〕なのか、という熟慮が生じている時、反存在を捉える感覚器官こそが原因であるということが理に合っている。なぜならば、簡潔 (lāghava) だからである。さもなければ、〔君の主張は〕棒と結合したろくろが〔壺の〕原因に違いない〔と主張するようなものな〕ので、棒さえも〔壺の〕原因ではなくなるだろう。感覚器官はどんな場合でも基体の把握をして〔作用を〕終えるのではない。例えば、「家の中に光がない」という〔認識〕が、〔暗い家の中にいる〕目を開けた人にはまさしく起こるが、眼を閉じた人はそれ〔つまり家の中に光がないこと〕について疑いを持つ。その場合、眼は基体〔である家の床〕を捉えて〔作用を〕終えるのではない。なぜならば、〔眼を閉じていて〕光が〔得られ〕ない時には、〔眼は〕それ〔つまり家の床という基体〕を捉えないからである。したがって、この場合足を伸ば〔すような議論を〕してはならない¹⁶⁶。さもなければ、「私は壺の非存在を有する地面を見ている」という追認識 (anuvyavasāya) が如何にして起こるだろうか¹⁶⁷。一方、推論知の場合「私は火を有する山を見ている」という認識は誰にも起こらない¹⁶⁸。以上が〔知覚知と推論知の〕大きな違いである¹⁶⁹。

【F4.1】 *evam avadhṛtapratyakṣabhāvāsyaḥbhāvasya prāñnāstitāvadhāraṇānurodhenāpi na pramāṇāntaragamyatā.*

【翻訳】 このように、確定された〈知覚対象の性質〉(pratyakṣabhāva) を備えた非存在が¹⁷⁰、【E3.1】で言及されたヴィシュヌミトラの例のように、] 以前には存在しないこと (prāñnāstitā) について確定知〔の議論〕に従ったとしても、〔非認識という〕別の認識手段によっては捉えられない。

【F4.2】 *tatra katham avadhāraṇam iti cet. pūrvam yogyānupalabdher eva.*

【翻訳】 [バツタ派が、] 「それ〔つまりヴィシュヌミトラの非存在〕を、どのようにして確定するのか」と〔問う〕ならば、以前に〔起こった〕、〔知覚〕可能なもの (yogya) の非認識に

166 感覚器官が時として非存在の基体を捉えることがあるが、常に基体を捉えるという普遍化をしてはならない、という意味である。

167 バツタ派が言うように眼が壺の非存在を捉えていないとすると、当該の追認識が起こることを説明できない。追認識は認識を対象とする内官による知覚知であり、「見ている」という意識を含むので、追認識も非存在が感覚器官によって捉えられることの根拠である。

168 この文の意味は次のことである。山を眺めていて、山に火があるかどうかを推論しようとする人にとって、「私は山に火が存することを推論している」という追認識が起こりうるが、特殊な事情がない限り「私は火を有する山を見ている」という追認識は起こらない。

169 知覚知では、規定者と被限定者は共に感覚器官によって捉えられるが、推論知では、規定者は推論によって捉えられるが被限定者は他の認識手段によって捉えられる。

170 例えば、灯りのない家の中で眼を開けた人は光の非存在を捉えることができるが、眼を閉じた人にはできない。光の非存在を捉えた人には、光の非存在の確定知があるのであって、光があるのかないのかという疑惑はない。このように、非存在についての認識は確定知であって、知覚に関わる性質を帯びている。

よってのみ [起こるのである]。

【F4.3】 tarhi tatra saiva pramāṇam syād iti ced bhavatu kiṃ tu na svarūpasatī api tu līṅgabhāvena jñātā.

【翻訳】 [バツタ派が、]「それでは、それ [つまりヴィシュヌミトラの非存在] に対して、それ [つまり非認識] が認識手段であろう」と [主張する] ならば、[それも] よかろう。しかし、[その場合、非認識は] <それ自体で存在するもの> (svarūpasat) ではなくて論証印 (līṅga : 徴憑、論証理由) として知られる¹⁷¹。

【F4.4】 yogyānupalabdheḥ katham jñānam iti cet. manasaiva. yadā yogyānupalabdhou sandehaḥ tadā vadati na jñāmi tatrāsīn na veti.

【翻訳】 [バツタ派が、]「[知覚] 可能なものの非認識についての認識はどのようにして [起こるのか]」と [問う] ならば、内官¹⁷² (manas) によってこそ [起こる、と我々は答える]。[知覚] 可能なものの非認識について疑惑が [チャイトラに起こる] 時、[問われた彼は]、「そこには [ヴィシュヌミトラは] 居たか、あるいは居なかったか、私は知らない」と語るのである。

【F5.1】 smaraṇārhasya smaraṇena tatrābhāvāvadhāraṇam iti anye. yogyānupalabdhiṃ sahakāriṇīm āsādyā jñānāntaropanīte adhikaraṇe manasā eva prānāstītāvadhāraṇam ity apare. sa cāyaṃ yogyapratyogiko gr̥hyate ity apare. yogyādhikaraṇaka ity anye. ubhayayogyatā prayojikētare*. atra yogyapratyogikatvamātraṃ yadi tantraṃ tadā rūpābhāvo manasi cakṣuṣā gr̥hyeta. adhikaraṇamātrayogyatāpi na prayojikā. ghaṭe dharmādyabhāvasya pratyakṣatāprasāṅgāt. na cobhayaṃ prayojakam, stambhe piśācāny onyābhāvāgrahaprasāṅgāt. na cānumāniky evābhāvadhīḥ, ghaṭaḥ paṭo na bhavati ity atrāpi tathābhāvaprasāṅgāt.

【修正】 (*) NSD[M], pratiyojikētare.

【翻訳】 別の人々は、「想起可能なものの想起によって¹⁷³、そこ [つまりチャイトラが出てきた

171 バツタ派は【E3.2】で、非認識が<それ自体で存在するもの>であって、非存在が推論によって捉えられるとすると、推論のための論証印も存在しないと主張した。ところが、シャシャダラによると、寺院の外に出たチャイトラがヴィシュヌミトラの非存在を確定するときに、チャイトラにはヴィシュヌミトラの非認識は意識されて、<それ自体で存在するもの>でなくなり、非存在の論証印となる。

172 内官の機能は、感覚器官が得た情報をアートマンに伝達することの他、アートマンに存する潜在印象を呼び出して想起知を生ずること、そしてアートマンに生じた認識をさらに捉える追認識を生ずることである。

173 Beaulieu [2021: 624 fn. 33] は NSD[M] を修正し、smaraṇārhasyāsmaraṇena (想起可能なものを想起しないこと) によってと読む。ただし、【F5.1】冒頭の「別の人々」の同定はしていない。TC は、<以前に存在しないこと>つまり回想された非存在の例では、「ヴィシュヌミトラ」の代わりに「マイトラ」を使って、反論部分に類似の表現「[知覚] 可能なマイトラを有するものとして想起可能な家を想起しないことが、そこでは意識され(知られ)ず、マイトラの非存在を把握させる。」(TC, Vol. 1, p. 689. 7-9: atha gehasya yogyamaitravattayā smaraṇārhasya smaraṇābhāvas tatra ajñāta eva geche maitrābhāvagrāhaka iti cet) を用いる。また、確定部分にも類似表現「大変注意深い人によって、[家とマイトラの両方を捉える] 単一の認識の対象として可能なマイト

寺院]に「ヴィシュヌミトラの」非存在「があったこと」の確定が「起こる」と「主張する」。別の人々は、「[知覚]可能なもの「つまりヴィシュヌミトラ」の想起が補助因(sahakārin)であると知って、別の認識「つまり想起知」によってもたらされた「非存在の」基体において、内官によって「以前には「ヴィシュヌミトラは」不在だったこと」(prānāstitā)の確定が「起こる」と「主張する」。そして、別の人々は、「それ「つまり議論されてきた非存在」こそは「知覚」可能なものを反存在とすると理解される」と「主張する」。別の人々は、「「非存在は知覚」可能なものを基体とすると理解される」と「主張する」。他の人々は、「「反存在と基体の」両者が知覚対象であるということが、「非存在が知覚されるための」誘発要因(prayojikā)である」と「主張する」。この場合、もし「知覚」可能なものを反存在とすることのみが「非存在が知覚されるための」条件(tantra)であるならば、内官に存する「色の非存在」が眼によって捉えられることになるであろう¹⁷⁴。基体のみ存する「知覚」可能性も、「非存在が知覚されるための」誘発要因ではない。なぜならば、壺に存する徳(dharma)などの非存在が知覚対象になってしまうからである¹⁷⁵。また、「知覚可能な反存在と知覚可能な基体の」両者が「同時に、非存在が知覚されるための」誘発要因(prayojaka)でもない。なぜならば、支柱にある「幽霊(pisāca)の相互非存在(anyonyābhāva)」が「知覚つまり感覚器官によって」捉えられないことになってしまうからである¹⁷⁶。また、非存在の認識が「すべて」推論に基づく(anumānikī)というわけではない。なぜならば、「壺は布ではない」というこの「知覚知の」場合でも、「この知覚知に」そうであること「つまり推論に基づくという性質」があることになってしまうからである。

ラについての新得知が「以前に」ある場合、想起に適うもの(マイトラ)を想起「でき」ないと確定される時、「この「マイトラは家にいなかった」という」推論知は正知なのである。」(TC, Vol. 1, p. 691. 6-8: yadā tu sunipuneṅkañjānāvaiṣayātāyogyasya maitrasyañubhave sati smarañārhasya asmarañam avadhāryate tadānūmitih pramā.)がある。上記の反論部分では、想起対象と想定されているものは「マイトラを有する家」であり、答論部分ではマイトラである。答論部分の最後にあげられる推論式では、想起対象と想定されているものは「マイトラを有する家」である。すなわち、「[主張:] その家はその時にマイトラの非存在を有する。[理由:] それ「つまりマイトラ」と同じ大きさなどと結びついたものが想起されたとしても、それ「つまりマイトラ」を有するものとして「その家が」想起されていないことの故に。[実例:] そのようなものはそうである。例えば、壺の非存在を有する地面のように。」(prayogas tu tad gehaṁ tadā maitrābhāvavat tattulya-parimāñādiyogitayā smarañe 'pi tadvattayā asmāryamāñatvāt yad evaṁ tad evaṁ yathā ghaṭābhāvavadbhūtaḥ itī.)である。このように、想起対象が必ずしも一定ではない。

174 内官を眼で確認することはできないので、内官の持つ属性も同様である。色は眼によって知覚される属性である。もし反存在が知覚可能であることのみが非存在の認識の誘発要因ならば、内官には色のないことが、眼によって捉えられることになってしまう。

175 徳や不徳(adharma)という不可見力(adr̥ṣṭa)はアートマンのみの属性であり、知覚できない。壺は知覚可能であるが、元来不可見力は知覚不能なので、壺にある「不可見力の非存在」は知覚できない。

176 「柱は幽霊と異なる」つまり「柱には幽霊の相互非存在が存する」という認識は、幽霊の相互非存在が柱という基体に存するという認識である。柱は知覚可能であるが、反存在である幽霊は知覚可能ではない。非存在の認識の誘発要因が知覚可能な反存在と基体の両者だとしたら、「柱には幽霊の相互非存在が存する」と知覚されないことになってしまう。

【F5.2】 tasmād yasya yatra bhāvo yatsākṣātkāravirodhī* tatra tasyābhāvaḥ pratyakṣeṇaiva grhyate. evam anyonyābhāve adhikaraṇayogyataiva tantram. saṃsargābhāve tu yatra pratiyogivirahaprayuktapratiyogyanupalambhas tatra yogyapratiyogiko grhyate. ata eva vāyau rūpābhāvaḥ, gehe śabdābhāvaś ca pratyakṣaḥ. manasi tu rūpavirahaprayukto na rūpānupalambha iti nāsau tatra yogyaḥ. anye tu yogyapratiyogikatvam eva tantraṃ sarvatra ity āhuḥ. iti sarvaṃ sundaram iti saṅkṣepaḥ // iti śrīmahāmahopādhyāyāśrīśāśadharakṛtaṃ nyāyaratnaprakaraṇaṃ śāśadharākhyam samāptam //

【修正】 (*) NSD[M], yatsākṣātkāravirodhī.

【翻訳】 したがって、 x についての「 x がない」という直証 (sākṣātkāra: 知覚知) とは両立不能である (virodhin) $\langle x$ の存在 \rangle が [意識/想起される] 場所には¹⁷⁷、 $\langle x$ の非存在 \rangle があり、[その非存在はかの直証を獲得するのと同じ] 知覚手段 [つまり感覚器官] によってこそ捉えられる。こうして、相互非存在 [の知覚] に対しては、[自身の] 基体が [知覚] 可能であることこそが条件 (tantra) である。一方、関係非存在 [の知覚] に対しては、反存在がないことによって引き起こされる \langle 反存在の非認識 \rangle が起こる場合に、[[当該非存在は知覚] 可能なものを反存在としていると捉えられる [ことが条件である]。まさしくこの故に、風には色の非存在が、そして家には音の非存在が知覚されるのである。しかし、[内官における] 色の非認識は、内官に存する \langle 色の非存在 \rangle によって引き起こされるのではないので、これ [つまり色の非存在] はその場合に [知覚] 可能なものではない。他の者たちは、「[知覚] 可能なものを反存在とする [非存在である] ことが、あらゆる場合に [非存在が感覚器官によって認識されるための] 条件である」と言う。以上のすべては申し分がない。これが [非存在の認識手段についての] 簡潔な説明である。

以上で、シャシャダラ尊師によって著された、シャシャダラ [師] の輝かしさを示す『ニヤーヤ・ラトナ・プラカラナ』¹⁷⁸が終わる。

(了)

3. 補遺：「非存在章」各部分の概要

定義を表現する形式に二種類があることを、和田 [2022b: 198] で述べた。すなわち、(1) 被定義項自体を記述する形式と (2) 被定義項に存するダルマを記述する形式である。以下の概要において非存在の定義に言及する場合、(1) の形式に従っている。

繰り返しになるが、反論のすべてがプラバーカラ派の真性の主張かどうかは必ずしも明らか

¹⁷⁷ 「両立不能」は、反論者によって【A9.1】【A9.2】で「共立しないこと」を意味しないとされた (和田 [2022b: 209, 注64])。シャシャダラは【B4】で初めてこの両立不能を用い (和田 [2023: 193])、「共立しないこと」を意味すると理解していると思われる。

¹⁷⁸ Kaviraj [1982: 135 n. 173] によれば、NSDの別名とされる。

ではない。しかし、以下の概要では、二編の前稿における「反論」と齟齬がないようにと考えて「プラバーカラ派の反論」という表現を使用し続けている。

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)

・ニヤーヤ学説の提示

【A1】非存在は〈存在〉とは別の〈もの〉であって、それには四種類ある。(p. 119.2-3)

・ニヤーヤ学説への反論1：非存在の身分

【A2.1】否定辞の意味としての非存在の否定。(p. 119.3-4)

【A2.2】非存在についての認識が、非存在の存することに対する認識根拠 (pramāṇa) になりえない。非存在に関する表現／認識をその基体とされる場 (例えば地面) の特質に還元可能である。(p. 119.4-7)

【A2.3】壺の非存在がある地面に対しても、「壺がある」という認識が起こってしまうというニヤーヤ学派による反論への回答。(p. 119.7-9)

【A2.4】壺の非存在の認識は壺のない地面が持つ単独性 (kaivalya) による。(p. 119.9-15)

【A2.5】非存在の認識は、その対象が一定であっても様々にあり得る。したがって、非存在の認識は対象に依存するのではなく、潜勢力 (saṃskāra) に依存する。(p. 119.15-18)

【A2.6】非存在の言語表現は、非存在が存するとされる基体に依存する。非存在の認識はその基体とされるものについての認識に他ならない。(pp. 119.18-120.1)

・ニヤーヤ学説への反論2：非存在の四種類中の同一性非存在と恒常非存在への批判

【A3.1】同一性非存在 (tādātmyābhāva) つまり相互非存在 (anyonyābhāva) は恒常非存在に還元される。(p. 120.1-5)

【A3.2】ダルミンの否定が認識されないことになるという反論を論駁。(p. 120.5-6)

【A3.3】同一性非存在を「同一性 (tādātmya) を反存在とする非存在」と定義し、恒常非存在を「関係 (saṃsarga) を反存在とする常住の非存在」と定義するニヤーヤ学派に対して、これらには過大適用 (ativyāpaka) という欠陥がある。(p. 120.7-8)

【A3.4】二つの定義のそれぞれに導入された「同一性」と「関係」は、それぞれの非存在に対する反存在性 (pratīyogitā) の制限者 (avacchedaka) であるとするニヤーヤ学派に対して、「同一性」と「制限者」が説明不能であるという理由で定義を否定する。さらに、恒常非存在の定義 (lakṣaṇa) は過大適用の欠陥を持つ。(p. 120.9-10)

・ニヤーヤ学説への反論3：相互非存在と恒常非存在への批判

【A4】相互非存在と恒常非存在を「同一性」と「制限者」を用いなくて、各々を「反存在に存しない永遠の非存在」「反存在に存する非存在」と定義するニヤーヤ学説への論駁。集合したもの (vyāsajyavṛttin) を反存在とする相互非存在と、常住性の恒常非存在に対して、二つの定義はそれぞれ過小適用 (avyāpaka) を起こす。(p. 120.11-14)

- ・ニヤーヤ学説への反論4：先行非存在と後続非存在への批判
 - 【A5.1】 先行非存在と後続非存在に違いがない。(p. 120.15-16)
 - 【A5.2】 ニヤーヤ学派による先行非存在の定義「反存在が先行時間のみに存する非存在」中の「先行時間」は「先行非存在」と相互依存 (anyonyāśraya) する。(p. 120.16-17)
 - 【A5.3】 先行非存在を「消滅 (dhvaṃsa) を反存在とする非存在」と定義しようとする、非存在 (消滅) の非存在を認めることになり、さらに消滅と先行非存在の間には相互依存の欠陥もある。(p. 120.17-18)
 - 【A6.1】 後続非存在を「発生する非存在」と定義することへの論駁開始。(p. 120.19)
 - 【A6.2】 ニヤーヤ学派による「発生」の解釈。(p. 120.19-20)
 - 【A6.3】 ニヤーヤ学派の解釈では、消滅と発生との説明が相互依存にある。(p. 120.20-21)
- ・ニヤーヤ学説への反論5：新たな先行非存在と後続非存在の定義とその批判
 - 【A7.1】 ニヤーヤ学派から先行非存在と後続非存在の新たな定義が提示される。前者は「反存在を起点 (avadhi) とするすべての時間的近在性 (aparatva) の拠り所 (基体) と共通の時間に存しない非存在」であり、後者は「反存在を起点とするすべての時間的遠在性 (paratva) の拠り所 (基体) と共通の時間に存しない非存在」である。両定義ともに過小適用 (avyāpti) の欠陥を有する。(pp. 120.21-121.2)
 - 【A7.2】 新たな二つの定義は、世界帰滅 (pralaya) から発生する〈原子 (paramāṇu) の運動〉あるいはそこに向かって消滅した〈原子の運動〉に適用しようとしても、定義中の近在性と遠在性の基体となるべき実体が得られない。したがって、二つの定義は過小適用 (avyāpana) を起こす。(p. 121.2-4)
 - 【A7.3】 世界帰滅の時にも存在するブラフマンの卵 (brahmāṇḍa) には実体が存するから、近在性と遠在性の基体が得られるというニヤーヤ学派の反論が提示される。そこには結果としての実体が存在せず、過小適用は依然として解決されない。(p. 121.4-6)
- ・ニヤーヤ学説への反論6：新たな先行非存在の定義への批判
 - 【A8.1】 先行非存在の別の定義「香 (gandha) の保持者でない時間を保持者とししない非存在」が提示されるが、これは大帰滅 (mahāpralaya) に達した後に発生する享受 (bhoga) の先行非存在に対して適用できない。つまり過小適用である。(p. 121.6-7)
 - 【A8.2】 大帰滅に享受の先行非存在が存することには根拠がないと反論するならば、存するかも知れないという疑惑は可能なので、過小適用は克服されない。(p. 121.7-8)
- ・ニヤーヤ学説への反論7：非存在という語の適用根拠 (pravṛttinimitta) への批判1
 - 【A9.1】 非存在という語の適用根拠である〈非存在であること〉 (abhāvatva) とは、〈存在と両立不能であること〉 (virodhitva) であるという主張への論駁開始。(p. 121.9-10)
 - 【A9.2】 両立不能性とは〈共立しないこと〉 (sahānavasthāna) であるとする、〈共立しないこと〉と非存在とは相互依存になってしまう。加えて、共立しない二つの存在 (bhāva)

の一方が非存在と見なされてしまう。(p. 121.10-11)

- ・ニヤーヤ学説への反論8：非存在という語の適用根拠 (pravṛttinimitta) への批判2
 - 【A10】〈非存在であること〉とは、実在性 (sattā) を規定者 (prakāra) とする認識の対象ではないことである、という反論の正当性を否定する。(p. 121.12-15)
 - 【A11】〈非存在であること〉が〈実在性の拠り所ではないこと〉であるとするならば、普遍 (sāmānya) などが非存在となってしまう。(p. 121.15-16)
 - 【A12】〈非存在であること〉が、〈実体などの六種類の内のいずれか一つであること (anyatamatva)〉というダルマを欠くことであるとするならば、〈実体などのいずれか一つであること〉は非存在に依存してしまう。(p. 121.16-17)
 - 【A13】〈存在であること〉と〈非存在であること〉の理解がなくても、存在と非存在についての観念 (pratīti) は新得知 (anubhava) によって確立される。(p. 121.17-18)

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

- ・反論1への答論：非存在の身分
 - 【B1.1】非存在 (例えば壺の非存在) とその基体 (例えば地面) は同一ではない。もし同一ならば、「地面が壺の非存在を有する」という認識を説明できない。(p. 121.19-21)
 - 【B1.2】【A2.4】への論駁。壺のない地面を遠くから眺めても、壺の非存在と地面が同一ならば、直ちに壺の非存在が認識されるはずである。(p. 121.21-23)
 - 【B1.3】地面に存する〈壺の非存在〉についての認識が、壺のない地面が持つ単独性 (kaivalya) によってもたらされるとすると、単独性に関して三つの解釈が可能であるが、いずれも合理性がない。(pp. 121.23-122.5)
 - 【B1.4】〈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主張には合理性がない。(p. 122.5-7)
 - 【B1.5】【A2.5】への一定の理解。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可能性が指摘される。この場合には、潜勢力 (saṃskāra) という特殊な原因が表現発生の決定要因 (niyāmaka) である。(p. 122.7-11)
- ・反論2の一部への答論：定義中に制限者を使用することの合理性
 - 【B2】制限者を用いても存在と非存在の区別は成立する。(p. 122.11-12)
 - 【B3】反論者が、存在と同様に非存在も新得知によって捉えられると主張するならば、この点についてシャシャダラとの対立はない。(p. 122.12-13)
- ・反論1の一部 (非存在と反存在のあり方) と反論4の一部 (非存在に存する非存在) への答論
 - 【B4】非存在とその反存在が両立不能であることの主張 (【A2.5】への論駁) と非存在に別々の非存在が存することの合理性を主張 (【A5.3】への論駁)。(p. 122.13-16)
- ・反論1の一部 (非存在の基体) への答論

- 【B5】【A2.6】に対する論駁。壺の非存在の基体は壺の原因（壺の部分）であって、地面ではない。(p. 122.17-20)
- ・反論3～4への答論：非存在の四種類の妥当性
 - 【B6.1】【A3.1】への論駁。非存在の四区分は適切である。例えば、相互非存在は「異なっているもの」(vilakṣaṇa)についての認識によって確立される。(p. 122.21-22)
 - 【B6.2】相互非存在を恒常非存在に還元することは不合理である。(p. 122.22-25)
 - 【B7.1】逆に、恒常非存在を相互非存在に還元することを試みる。(pp. 122.25-123.2)
 - 【B7.2】恒常非存在を相互非存在に還元できないことを論じ、前者は反存在性が関係(samsarga)によって制限され(avacchidyate)、後者は反存在性が同一性(tādātmya)によって制限される、と結論する。(p. 123.2-4)
 - ・反論2の一部への答論：同一性(tādātmya)と制限者(avacchedaka)の定義可能性
 - 【B7.3】【A3.4】への論駁。相互非存在の定義中の「同一性」は「一個の〈もの〉[のみ]に存在するダルマ」と説明される。制限者も表述者(nirūpaka)の一種であると説明される。この結果、相互非存在は「一個の〈もの〉[のみ]に存在するダルマによって制限された反存在性に対する非存在」と定義され、恒常非存在は「関係によって制限された反存在に対する、永遠の非存在」と定義される。(p. 123.5-10)
 - ・反論3の一部への答論：常住性とその非存在のあり方
 - 【B8】【A4】への論駁。〈正しい認識の対象であること〉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*a*には別の常住性*b*がある。つまり、常住性*a*には常住性*a*の恒常非存在が存在するが、恒常性*b*も存在する。(p. 123.10-12)
 - ・反論2の一部への答論：相互非存在の定義の妥当性
 - 【B9】【A3.4】への論駁。反論者が認めようとしないう相互非存在に対する定義(【B7.3】)には、過小適用の欠陥はない。(p. 123.12-15)
 - ・反論3の一部への答論：集合したもの(vyāsajyavṛttin)の非存在についての非妥当性
 - 【B10.1】【A4】への論駁。〈集合したもの〉を反存在とする相互非存在／恒常非存在は認められない。(p. 123.15-18)
 - 【B10.2】〈集合したもの〉の恒常非存在を認めるならば、先行非存在と後続非存在も〈集合したもの〉を反存在とすることになる。(p. 123.18-19)
 - 【B10.3】〈集合したもの〉を反存在とする先行非存在や後続非存在を実際に認識できないので、そのような非存在は認められない。(p. 123.19-22)
 - 【B11.1】シャシャダラへの反論の提示。「風にはすべての色が存しない」と確定されていても、「風は色を有するかどうか」という疑いをもちうるのが、纏まったもの(milita)を反存在とする〈色の非存在〉に対する根拠である。(p. 123.22-24)
 - 【B11.2】【B11.1】への論駁。個々のものを反存在とする非存在を考えることによって、個々

のものの非存在すべてについての理解へと導かれる。疑いを根拠として纏まったものの非存在を認めることができない。(pp. 123.24-124.5)

【B11.3】纏まったものを反存在とする非存在を認めなければ、「風に色があるか」という疑問は果てしなく続くという反論があるが、そのような事態には至らない。(p. 124.5)

【B11.4】纏まったものの非存在が存在すると後に確定されると反論するならば、確定されることの根拠がない。(p. 124.5-6)

【B11.5】色の種類には限りがあるから、纏まったもの(すべての色)の非存在についての確定知が起こって、疑問は果てしなく続きはしないという反論がなされれば、個々のものを反存在とする非存在のみを認める立場でも同様である。(p. 124.6-8)

・関係非存在 (samsargābhāva) と同一性非存在 (tādātmyābhāva) の別の定義

【B12】ある人々によれば、関係非存在は「自身に対する反存在性が関係 (samsarga) によって制限される」と定義され、同一性非存在は「それとは反対の反存在性に対するもの」と定義される。(p. 124.9-10)

・反論5への答論

【B13】【A7.1】で述べられた先行非存在と後続非存在の定義の擁護と【A7.2】への論駁。(p. 124.11-14)

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

・反論5に述べられたニヤーヤ学派による先行非存在と後続非存在の定義を書き改め、さらにその改良型の提示とそれらの批判

【C1.1】ニヤーヤ学派による先行非存在と後続非存在の定義の確認。ただし、【A7.1】で述べられた定義の表現を変更して、前者を「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」と述べ、後者を「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」と述べる。(p. 124.15-17)

【C1.2】ニヤーヤ学派が提示した二つの定義には過小適用の欠陥があることを指摘し、さらに先行非存在が後続非存在と見なされるという過失も指摘する。(p. 124.17-20)

【C2】二つの定義の改良型の提示と批判。先行非存在とは「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」であり、後続非存在とは「それとは反対の非存在」である。定義中の「すべての」に関わる問題を指摘する。(p. 124.21-24)

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

・シャシャダラによる先行非存在と後続非存在の確定定義

【D1】先行非存在とは、「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。そして、ある人による先行非存在の定義「不可見力 (adr̥ṣṭa) の保持者 (ādhāra) でない時間を保持者としなない非存在」を紹介する。一方、後続非存在は、先行非存在とは反対の説明によるとだけ示される。(pp. 124.25–125.3)

- ・「非存在」という語の適用根拠 (pravṛttinimitta) についての確定説

【D2】「存在」という語の適用根拠は実在性であり、「非存在」のそれは実在性の恒常非存在である。普遍としての実在性は実体 (dravya) などの六種の存在には自体関係 (svarūpa-sambandha) によって存する。(p. 125.4–12)

【D3】「存在」と「非存在」という語それぞれの適用根拠についての結論。存在性とは〈実在性の関係項であること〉であり、非存在性とは〈実在性の恒常非存在の関係項であること〉である。(p. 125.13–18)

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)

- ・バッタ派説の提示：非存在の認識手段としての非認識 (anupalabdhi)

【E1】非存在は非認識という認識手段によって知られる。非存在は感覚器官によっては捉えられないという反論の提示。(p. 125.19–21)

【E2】感覚器官が捉えるのは非存在の基体であって、非存在ではない。非存在は別の認識手段によって捉えられる。これは推論知 (anumiti) の場合と同様である。推論知の場合、推論主題 (pakṣa) が感覚器官で捉えられた場合でも、推論知が感覚器官によって得られるとは考えない。(p. 125.21–24)

【E3.1】非存在が感覚器官によって認識されない例の提示。寺院から出てきたチャイトラが、外にいる人に「寺院の中にヴィシュヌミトラがいたか」と問われると、チャイトラは質問以前には反存在 (pratiyogin) であるヴィシュヌミトラがいたという認識を持たないので、「彼はいなかった」と答える。この場合、彼の非存在の認識は感覚器官を手段 (karaṇa) としていない。(pp. 125.24–126.5)

【E3.2】バッタ派の結論。非存在の認識は推論から生ずるのではない。その認識は〈それ自体で存在するもの〉(svarūpasat) である非認識によって生じ、論証印 (līṅga) が存在しない。非認識こそが非存在の認識手段という原因である。(p. 126.5–6)

F. シャシャダラの答論 (NSD[M], pp. 126.7–127)

- ・非認識と非存在の認識との因果関係の否定

【F1】非認識は、非存在の認識に対して肯定的随伴 (anvaya) と否定的随伴 (vyatireka) の

関係を持ち得ないので、その原因ではない。(p. 126.7-9)

- 【F2.1】 バッタ派が「貝殻に対して『これは銀である』という錯誤が発生した場合、非認識の否定的随伴が成立する」という反論をするのに対して、この場合の非存在の認識を阻害する (pratibandhaka) のは特定の欠陥であって、非認識ではない、と回答する (否定的随伴の否定)。加えて、肯定的随伴の不成立も指摘する。(p. 126.9-12)
- 【F2.2】 バッタ派が「その錯誤の場合、貝殻に対して銀の仮想を引き起こす要因の集合 (sāmagrī) が、銀の非存在の認識の阻害因である」と反論するならば、その集合の一部である欠陥が非存在の認識に対する阻害因である、と論駁する。バッタ派の立場では、存在の認識に対して非存在の非認識も原因となってしまう。(p. 126.12-15)
- ・非認識が非存在の認識手段ならば、媒介作用 (vyāpāra) が存在しないことの不合理性。
- 【F3.1】 バッタ派の主張「非認識は非存在の認識に対する原因である」を認めても、非認識は手段 (karaṇa) ではない。行為実現者 (kāraṇa) としての手段が機能するには媒介作用が要請されるが、非認識に対する媒介作用が存在しない。(p. 126.15-17)
- 【F3.2】 バッタ派の主張「感覚器官は非存在の基体を捉えるという機能を果たし終えて、非認識が手段として機能する」を否定する。この主張が正しければ、黄色の壺を知覚した時に、赤色の非存在の認識も現れるはずである。(p. 126.17-18)
- 【F3.3】 バッタ派の主張「反存在を捉える感覚器官によって、基体が認識にもたらされることが〔非存在の認識の〕原因である」を否定する。この主張が正しければ、風にある〈色の非存在〉を捉えられないことになってしまう。(p. 126.18-19)
- 【F3.4】 非存在の認識に対して、反存在を捉える感覚器官が原因である。感覚器官は基体の把握をして作用を終えるのではない。これを支持する例を挙げ、さらに、眼が壺の非存在を捉える根拠として、追認識 (anuvyavasāya) を挙げる。(pp. 126.20-127.6)
- ・ヴィシュヌミトラの例 (【E3.1】) における反存在の非認識を捉えるのは内官 (manas)
- 【F4.1】 非存在は知覚対象の性質 (pratyakṣabhāva) を備えており、ヴィシュヌミトラの非存在の場合のように、彼が以前には存在しないことについての確定知の議論に従ったとしても、非認識は非存在の認識手段ではない。(p. 127.7-8)
- 【F4.2】 ヴィシュヌミトラの非存在は、以前に起こった、知覚可能なもの (yogyā) の非認識によって起こる。(p. 127.8)
- 【F4.3】 ヴィシュヌミトラの非存在に対して、彼についての非認識が認識手段であるとしても、その非認識は〈それ自体で存在するもの〉ではなく、論証印である。(p. 127.9-10)
- 【F4.4】 知覚可能なもの (ヴィシュヌミトラ) の非認識についての認識 (想起知) は、内官によって起こる。(p. 127.10-12)
- ・ヴィシュヌミトラの非存在の確定条件と非存在一般の知覚条件
- 【F5.1】 確定条件の異説を2つと知覚条件の異説を3つ紹介し、後者の3異説を否定する。

非存在の認識がすべて推論による (anumānikī) ことも否定する。(p. 127.12-19)

・非存在一般の知覚条件についての確定説

【F5.2】 感覚器官を通して x の存在が把握される場合、「 x がない」と把握された場所で、 x の存在と両立不能である (x の非存在) は、同じ感覚器官によって認識される、と結論づける。そして、相互非存在と関係非存在の知覚条件を述べる。(p. 127.19-25)

参考文献

1. 一次文献

Mānameyodaya (MMU) of Nārāyaṇa. Raja / Sastri [1975(1933)] 所収.

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

Nyāyasiddhāntadīpa (NSD[P]) of Śāśadhara. *The Pandit* 42: 573-600 (published in 1920) 所収.

Nyāyasiddhāntadīpaprabhā of Śeṣānanta. Edited with NSD[P].

Padārthadharmasamgraha (PDhS) or Praśastapādabhāṣya. Bronkhorst / Ramseier [1994] 所収.

Śloka-vārttika of Kumārila. *Śloka-vārttika of Śrī Kumārila Bhaṭṭa*. Edited by Dvārikādāsa Śāstrī with the Commentary *Nyāyaratnākara*. Prāchyabhāratī Series 10. Varanasi: Tara Publications, 1978.

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

Tattvacintāmaṇi (TC) of Gaṅgeśa. *Tattvacintāmaṇi of Gaṅgeśa Upādhyāya*, 4 Volumes. Edited by Kāmākhyānātha Tarkavāgīśa with Two Commentaries: the *Āloka* by Jayadeva Miśra and the *Rahasya* by Mathurānātha Tarkavāgīśa. Vrajajivan Prachyabharati Granthamala 47. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, 1990 (first published in Calcutta, 1884-1901).

2. 二次文献

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

Beaulieu, Jack. 2021. "Gaṅgeśa on Absence in Retrospect". *Journal of Indian Philosophy* 49 (4): 603-639.

Kaviraj, Gopinath. 1982. *The History and Bibliography of Nyāya-Vaiśeṣika Literature*. The Princess of Wales Sarasvati Bhavana Studies (Reprint Series 2), Varanasi: Sampurnananda Sanskrit Vishvavidyalaya Press.

Matilal, Bimal Krishna. ed. 1976. *Śāśadhara's Nyāyasiddhāntadīpa with Ṭippaṇa by Guṇaratnasūri*. L. D. Series 56. Ahmedabad: L. D. Institute.

Raja, Kunhan and Suryanarayana Sastri (tr.). 1975 (1933). *Mānameyodaya of Nārāyaṇa*. The Adyar Library Series 105. Madras: The Adyar Library and Research Centre.

丸井 浩. 1986. 「インド哲学における知覚論の一問題」『東方』2: 162-176.

宮元啓一. 2008. 『インドの多元論哲学を読む』春秋社.

宇野 惇. 1996. 『インド論理学』法蔵館.

和田壽弘. 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)」『名古屋大学人文学研究論集』5: 195-214.

———. 2023. 「初期新ニヤーヤ学派シャシャダラの非存在論 (2)」『名古屋大学人文学研究論集』6: 189-210.

* 和田 [2022b] への追加訂正

203頁注37の3行目: *NSM* → *NSD*

205頁本文下から4-5行目: 〈発生するもの (utpattimat) の非存在… → 〈発生するもの (utpattimat) としての非存在…

* 和田 [2022b] への訂正

192頁注88、2行目：プラバーカラ派による【A2.4】【A2.5】における……。→ プラバーカラ派による【A2.5】における……

194頁本文10行目：[つまり伴われた] → [に過ぎない]

194頁本文10-11行目：[つまり特殊な原因を伴った基体] → [によって染められた基体]

194頁注91最後の文：「この表現は、…を意味する。」を削除

207頁2行目：使用根拠 → 適用根拠

209頁本文22行目：* 和田 [2022b: 204] への訂正 → * 和田 [2022b] への訂正

* 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。この科研費による研究会が2023年3月8～10日に松江テルサと中村元記念館（共に島根県松江市）にて開催され、筆者はそこで研究発表を行った。その際の質疑とその後の様々な意見が本稿執筆の助けとなった。また、日本印度学仏教学会第74回学術大会が2023年9月2～3日に龍谷大学で開かれ、パネルA「インド哲学における「無」(abhāva)をめぐる議論の諸相」で発表をした。その準備のための研究会で提供された研究情報も本稿に有益であった。併せて謝意を表したい。

キーワード：ミーマーンサー学派、バッタ派、認識手段、非認識、*prāñnāstīā*

Summary

An Early Navya-nyāya Discussion on Absence (*abhāva*) (3):
A dispute on the means for grasping absence found in Śaśadhara's *Nyāyasiddhāntadīpa*

WADA, Toshihiro

The present installment deals with the objection by the Bhāṭṭa school of Mīmāṃsā on how to grasp absence, and Śaśadhara's answer and final view. A series of translating his *Nyāyasiddhāntadīpa* with annotation ends with this installment. The Bhāṭṭa philosophers take the view that absence is grasped by the means designated as non-cognition (*anupalabdhi*), which is not included in the other means of cognition (*pramāṇa*): perception (*pratyakṣa*), inference (*anumāna*), analogy (*upamāna*), testimony (*śabda*), and logical assumption (*arthāpatti*). Śaśadhara, on the other hand, holds that absence is grasped by the means designated as perception, which is nothing more than sense organs. In some case, however, he holds that grasping 'absence in retrospect' (*prāñnāstitā*) takes place through the function of the internal organ (*manas*); he does not definitely state how that function causes recollection which triggers the inference of such absence. He concludes his discussion with presenting the conditions for grasping mutual absence (*anyonyābhāva*) and relational absence (*saṃsagābhāva*) by sense organs.

Keywords: *pramāṇa*, *anupalabdhi*, non-cognition, *prāñnāstitā*, Bhāṭṭa school