

虚空の視覚的表象と知覚可能性

——視覚外送説における空間定位論——

志 田 泰 盛

1 はじめに

現代日本語において「空」という字は、読みも意味も多様である^{*1}。また、「空」の可能的意味の一つに「虚空」があるが、虚空を譬喩基準として何かを虚空に譬える場合、単なる「空虚」「虚無」「からっぽ」とは異なるニュアンスが込められることも少なくない^{*2}。

■京都学派における〈目に見える虚空〉 いわゆる「京都学派 (Kyoto School, Kyoto Schule)^{*3}」の代表的存在である西田幾多郎の体系の中核には「意識を超越した主客未分のリアリティの場」などのテクニカルな意味で「無」や「空」という概念が据えられている^{*4}。また、西田の直弟子の一人である西谷啓治は、知覚可能な「そら」や「虚空」と、目に見えない「[大乘仏教的な] 空の教理」との間の単なる譬喩以上の関係を強調し、絵画や詩歌へのその影響を論じている^{*5}。

西谷の系譜に連なる長谷正當や藤田正勝によれば、「無常」や「空」の観念が日本人の心に浸透した下地として、『万葉集』や朝廷文学に通底する「かなし」「はかなし」といった感情が「質料因」として想定され^{*6}、また、「知覚可能な無限」としての唯一の存在である「空」ないし「虚空」が詩歌や絵画などの芸術創作の立脚点と見なされている^{*7}。つまり、初期仏教以来の無常観や大乘仏教的な空思想が日本に浸透し受容された背景には、日本人の自然にたいする基底的な感情が先行して存在したからこそ、「空」の観念が共鳴し、内化され、増幅したのだと論じられる。

この点について、藤田[2001]は、「シューニヤ (*sūnya*)」の漢訳の段階で、「空」ないし「虚空」の元来の意味である「目に見えるそら」と結びついてこの語が受容され^{*8}、それぞれの漢字文化圏における理解・受容も一様でないものの、日本においては「空」という漢訳語をベースとして、仏教の浸透と共に「法理」の情意的な表現として使用されるようになった、と西谷を解釈する^{*9}。長谷 [2005/1994] はさらに、「大乘仏教の空」と「目に見える虚空」という両者を「同一であると想定したり帰結したりすることができないことは無論」との断りをいれつつも、その両者が「スイーニヤ/スイーニヤ」という同じ言葉で表された、とさえ論じている^{*10}。

西谷自身、古今一般に広く使われてきた「空」という言葉は仏教固有の術語ではない、と論じており^{*11}、この語が「既成の宗教と哲学との境界を破って^{*12}」古典的教義の歴史的伝承過程に縛られることなく「そのまま思索の原範疇として^{*13}」選り取られている。

いずれにしても、いわゆる京都学派の「無」やニヒリズムの哲学の体系に登場する「空」という概念は、同学派に特有の定義と用法のもとで、テクニカルに使用されていることが看取できる^{*14}。

■漂う符号「空」の起源 しかしその一方で、インド撰述典籍の漢訳の中で「空」の字を含む諸々の術語が、インド起源の特定の概念を表示する最善の記号として選ばれてきたこともまた歴史的な事実であろう。ひいては、時空も文脈も隔絶した「京都学派における空」などの限定的な用例においてすら、古典インドの伝統的解釈から完全に独立しているというよりは、むしろ「漂う符号／浮動するシニフィアン (signifiant flottant, floating signifier^{*15})」とも形容しうる多義的な記号「空」が東漸する中で吸収してきたさまざまなニュアンスを切り捨てず、あえて再利用した結果と見なすことも不可能ではない^{*16}。

そしてこの問題は、中国歴代の訳経活動においても無関係だとは思われない。古典インドにおいて「空間自体」や「空間を充填するエーテル元素」などを意味する“*ākāśa-*,” “*kha-*,” “*vyoman-*,” “*gagana-*,” “*viyat-*”などの諸語、および、初期大乘仏教の中心的概念である縁起的無自性などを表現する“*śūnya[tā]-*”の語について、それぞれ漢訳語の一部または全体に「空」の字が共通して充てられてきた^{*17}。もし〈漂う符号「空」の東漸〉や〈目に見える虚空の起源〉を課題として設定するならば、漢訳語に「空」を含む広範な文献について、起点言語であるインド撰述文献についても一次資料を広く射程に収め、それぞれの翻訳状況と各伝播先での原典解釈の実態を文化横断的に詳らかにしなければならないが^{*18}、その手法は筆者の力量を遥かに超えている。

■古典インドにおける虚空の知覚可能性 一般的に漢訳された古典インド撰述典籍の内訳は仏教関係に偏ってはいるが、「空」の一字、ないし「空」を一部に含む漢訳の源流を遡り、漢訳されることになかった外道文献も含め、古典インド思想界において、「虚空 (*ākāśa-* etc.)」や「空性 (*śūnyatā-*)」の知覚や直観の可能性がいかん論じられていたかを跡付けることには一定の意義があるものと仮定する。そして本稿では〈目に見える虚空〉すなわち「譬喩表現ではない実体名詞の指示対象としての実在的な虚空の視覚的表象と知覚可能性」に焦点を絞る^{*19}、資料範囲を相当限定し、さらに、いくつかの作業仮説を設定することで議論の収拾を目指したい^{*20}。

主に扱う一次資料としては、バラモン教系ミーマーンサー派の *Sucarita Mīśra* (後 10 世紀頃^{*21}、以下 *Sucarita*) による *Ślokavārttikakāśikā* (*ŚVK*) を取り上げ、〈虚空 (*ākāśa-*) の知覚可能性〉が論じられる箇所、および、その附論となる〈闇 (*tamas-*) の本質〉をめぐる議論に焦点を当てる。本稿の差し当たりの目標としては、〈虚空の知覚可能性〉と〈闇の本質〉をめぐる *ŚVK* の議論を分析し、その構成・定説・対抗説・題材について古典インドの枠内における位相を剔抉することとし、とりわけ、ヴァイシェシカ派の標準的理論との差異に焦点を当てて分析を進めていく。

以下、第 2 節では虚空について、第 3 節では闇・影について、*ŚVK* の議論を中心に分析するが、その特殊性と一般性とを浮き彫りにするために、各節とも導入部では主要な範疇論における虚空と闇の位相を確認し、古典インドの哲学的・文芸的諸作品における典型的描写も適宜拾っていく。

2 虚空の視覚的表象

2.1 無限の絶対空間と諸実在の隙間

古典インドの哲学的議論の前提となる基本項目を列挙した範疇論の体系は複数存在し、複数の学統に幅広く承認される体系から、特定の学統に固有の閉鎖的な体系まで、学統横断的な共有度の点でスペクトラムの幅がある。

規範的な地位を獲得した範疇論の例として、バラモン教の存在論の基盤として広く利用されたヴァイシェーシカ派の六句義 (*padārtha-*) の体系や、有部アビダルマ以降の仏教諸派の教理的土台となる五位ベース型の法 (*dharma-*) の体系などが挙げられる。その他、孤立的体系の一例として、ジャイナ教における解脱論志向型の体系などが挙げられる^{*22}。また、サーンキャ派の二元論を特徴づける二十五原理 (*tattva-*) の体系は、叙事詩の世界観やシヴァ教の教理基盤とも重なり合っているが、グプタ朝期以降の哲学対話においては中間的な共有度と評価しうる。

以下、諸々の範疇論のうち、ヴァイシェーシカ派に標準的な六句義の体系、および、有部仏教以降の五位ベース型の法体系における、虚空の位置付けとその特徴的な一面のみを一瞥する。

2.1.1 ヴァイシェーシカ範疇論における虚空

諸実在はまず実体 (*dravya-*)、性質 (*guṇa-*)、運動 (*karman-*) などの六グループに分けられる^{*23}。そして、地・水・火・風・空 (=虚空) という五種の原子 (*paramāṇu-*) ないし元素 (*bhūta-*) は、いずれも実体の一種として列挙される。五種の原子／元素はそれぞれ固有の特性 (*viśeṣaḥ*) を持ち、虚空の特性は音声 (*śabda-*) とされる。

また、嗅覚・味覚・視覚・触覚・聴覚という五種の外的感官は、それぞれ五種の原子／元素で構成され、それぞれ自身を構成する原子／元素の特性である香・味・色・触感・音声のみを感知する、というように五種の感覚器官と五種の感覚対象との間の一対一の対応関係を説明づける原理として〈外的感官の元素所生説〉を前提とする思想家も少なくない^{*24}。

その場合、虚空とは無色・無味・無臭・無感触なる実体であり、単一・遍在・永遠でありながらも、各人の耳孔により分けられた虚空が各人の聴覚器官となり、聴覚器官は自身を構成する元素の特性である音声を捉える、と説明される^{*25}。

そして、時間 (*kāla-*) と空間 (*dīś-*) もそれぞれ実体として別途列挙されていることから、虚空と空間とは共に実体に分類されながら、区別されている^{*26}。

その他に、「自己／私」を意味するアートマン (*ātman-*) と内的感官としてのマナス (*manas-*) を加えて、合計九種の実体が同派の標準的なカテゴリー表に載せられている。

2.1.2 仏教諸派の五位ベース型の法体系における定義的用例

仏教諸派の範疇論である五位ベース型の法体系では、有為法と無為法という大きな区分のもとで、虚空は無為法に分類される。有為 (*saṃskṛta-*) か無為 (*asaṃskṛta-*) かの線引

きの基準は、時空の制約の有無、あるいは、物理的・心理的な相互作用への積極的関与の有無にあると解釈可能であり、無為法について、他の実在との間の相互作用や因果関係は一般的には物心両面で認められない*27。

『俱舍論』は、虚空 (Skt.: *ākāśa-*, Tib.: *nam mkha'*, 漢: 空/虚空) を「さまたげのないもの (斎藤他[2011: 190,5]) / 礙げのないこと (櫻部[1969: 143,3])」と定義し*28、「もの (*rūpa-*) が移動する場」との解説を加える。その一方で、有為法のうち視覚対象としての色・形の下位分類に 20 項目を列挙した上で、「虚空が持つ色彩 / そらいろ / 虚空色 (Skt.: **nabha ekavarṇam*, Tib.: *nam mkha' la(/φ) kha dog gcig(/cig)*, 漢: 空一顯色)」と称される 21 番目の色・形を認容する他説を紹介する*29。

また、『阿毘達磨集論』が視覚対象 / 色・形の下位分類として列挙する 25 項目の中には、「間隙 / 空間 (Skt.: *abhyavakāśa-*, Tib.: *mngon par skabs yod pa*, 漢: 迥色)」および「虚空が持つ色彩 / そらいろ / 虚空色 (Skt.: *nabha ekavarṇam*, Tib.: *nam mkha' kha dog gcig*, 漢: 空一顯色)」が含まれる*30。

これらの定義的用例の限り、虚空 (*ākāśa-*) を無為法に分類する一方で、蒼天の色合い (*nabhas-*) や空間認知 (*abhyavakāśa-*) に関連する何らかの視覚的表象を有為法の下位分類として認める学説の存在が確認できる。この背景には、無為法としての虚空とは別に、有部以降の法体系の原範疇には入らなかった經典由来の「六界 (*ṣaḍ dhātavaḥ*)」と称される概念の影響が推察される。六界の一つである「[虚]空界 (*ākāśadhātu-*)」は、むしろ有為法的な存在項として立てられており、また、本来、空界の特質であった「物体の移動」が、有部においては無為法の虚空の定義に入り込んでいる*31。

無為法の虚空と有為法的な空界との異同についても諸説が確認され、たとえば『新婆沙論』では、無色・無限・無感触の虚空と、有色・有限・有感触の空界との対比でその差異が説明される*32。つまり、世界を構成する基本要素としての物質的な有為法が分布している状況下で、無為法としての虚空は、ヴァイシェーシカ範疇論と同様に無限に広がっており、有為の諸法が散在する領域とそれらが存在しない領域とを埋め尽くす静的・超越的な場となる。さらに、有為の基本法の空間的分布に依存して構成される物質間の隙間や穴などの有限の空間が「空界」として規定され、五位ベース型の法体系の原範疇としては列挙されない二次的存在ないし下位分類項目となっている*33。

2.2 虚空の実在性

ヴァイシェーシカ型の範疇表の中の虚空について、その認識根拠をめぐる異説は各種確認されるが、虚空の実在性自体に挑戦的な立場、すなわち、この範疇論に概ね準拠しつつも五元素や九実体という項目数に深刻な疑義を呈してカテゴリー表からの虚空の削除を目論むような哲学的主張は、寡聞にして見受けられない。たとえば、ミーマーンサー派の Kumārila Bhaṭṭa (後 6-7 世紀頃*34、以下 Kumārila) は、『原理評釈 (*Tantravārttika*, TV)』の中で〈作られないもの〉を代表する周知の例として、〈常に実在する虚空〉と〈常に実在しない空華〉との二つを挙げている*35。

一方で、仏教側の伝統内では、虚空の非実在性を主張した学統や思想家が記録されてい

る^{*36}。興味深いのは、虚空の非実在性を説く『成実論』が、虚空を〈物質の非存在〉としての〈無〉と定義しながらも、それでもなお〈ウサギの角〉のような非実在とは異なる、と論じている点である^{*37}。

2.3 虚空の色彩表現

虚空の具体的な色彩描写として、錯誤的表象のケースも含めれば、①無色透明、②白色・明色系、③青色・暗色系という少なくとも三系統の表現が、哲学・文芸など文献ジャンルをまたいで確認できる。たとえば、本稿の主検討資料である Sucarita の ŚVK の中で虚空と闇をめぐる議論が展開されるのは、Kumārila の主著の一つ『詩節評釈 (Śloka-vārttika, ŚV)』の音声論題 (śabdādīkaraṇa) 第 97 詩節 c 脚から第 98 詩節 b 脚にたいする註釈箇所に対応するが^{*38}、その定説部の冒頭では以下の詩節を引用しながら、「虚空が無色 (arūpa-) である限り [その] 色 (rūpa-) は観察されない」という見解を承認している。

一方、虚空は青黒いかの如くに観察され、時には白いかのように [観察されている] が、それは錯誤である。というのも、地元素あるいは火元素の色が [青黒さや白さとして] 観察されているからである^{*39}。

類似の説として、マドヴァ系二元論ヴェーダーンタ派の Vyāsātīrtha (後 15–16 世紀^{*40}) も、虚空は無色 (nīrūpa-) という定説に立った上で、その色を白 (dhavala-) や青 (nīla-) と錯覚する原因を光の影響と論じている^{*41}。

仏教有部における〈無限・無色・無感触のため超感官的な虚空〉と〈知覚可能な明暗の空隙としての空界〉という対比的分類も、三系統の色彩表現という点に限れば軌を一にするとと言える^{*42}。

■無色透明の虚空 『阿闍世王経』第 3 幕第 10 章において、一切法の法性 (chos thams cad kyi chos nyid) の譬喩基準としての虚空について、「色形なく (gzugs med pa)、見られず (bltar mi snang ba)、把捉されず (gzung du med pa)、認識の対象にならない (mi dmigs pa)」という表現が確認される^{*43}。

一方で、本稿の主対象である ŚVK では、虚空は無色でありながら視覚で知覚可能と論じられる。その他、仏教諸派の法体系における原範疇としての色・形の下位分類項目としての間隙や蒼天にかかわる何らかの視覚的表象の列挙を踏まえれば「虚空に色・形がないからといって、必ずしも視覚的表象は皆無ではなく、錯覚でもない」と考える思想家が一定程度いたことが推察される。

■白系・明色系の虚空 叙事詩『マハーバーラタ』の主要プロットである 18 日間の大戦争の後、第 10 巻「眠る戦士の殺戮の巻 (Sauptika Parvan)」では、アシュヴァッターマンによるパーンチャーラ軍にたいする夜襲事変が勃発する。アシュヴァッターマンがシヴァ神から授かった神剣の刀身の色彩は、夜襲前半の描写では「金色? (jātarūpa[pariṣṭṛta]-)」と形容されていたが^{*44}、夜襲後半の描写では「空色 (ākāśavarṇa-)」とも描出されている^{*45}。さらに、事変の翌朝、その妖刀はアシュヴァッターマンの血塗れの手と柄が一体化

したかの如くに形容され、また、累々たる屍の広がる野営地の惨状において輝く彼の様相は、劫末に一切を灰塵に帰す業火に譬えられる^{*46}。ちなみに、同叙事詩において「金色? (*jātarūpa-*)」という色彩表現は「ナラ王物語」の冒頭でナラ王とダマヤンティー妃の間を仲介するハンサ鳥群の珍しい体色の形容などにも用いられている^{*47}。

■青系・暗色系の虚空 ŚVKにおける最終定説見解は「虚空は無色であり、青黒い視覚表象は空間に遍満する微細な地元素に起因する錯覚である」というものである。ただし、その註釈導入部では「若い青睡蓮の花弁の青黒さを持つ (*navanīlotpalapalāśāsyaṃala-*)」と、暗色系の蓮弁を譬喩基準として虚空の色彩を描出してもいる^{*48}。

その他の作品の例として、Kālidāsa (後4-5世紀頃^{*49})に帰される *Ṛtusamhāra* (RS) では^{*50}、暑夏の灼熱の太陽の下で喉が渇いた動物が、隣の森の茂みの黒い虚空 (*nabhas-*) を水だと誤認して突進する様子が描写される^{*51}。また、*Mokṣopāya* (MU, 後10世紀頃^{*52}) 第1巻 *Vairāgyaprakaraṇa* の冒頭付近では、世界の真のリアリティは唯一のブラフマンであるという一元論教学の定説的枠組のもと、多様な現象が幻影・錯誤として論じられるが、世界の多様性というその誤表象が「虚空の色 (*ākāśavarṇa-*)」に譬えられ^{*53}、註釈者 Rājānaka Bhāskaraṇṭha (後17-18世紀頃^{*54}) は、この譬喩基準の文言を「虚空の青黒さの如し (*ākāśanīlimavat-*)」と換言している^{*55}。

2.4 虚空の認識根拠

古典インドの大半の哲学的学統が、虚空という実体の実在を教条的には認めるものの、その存在を保証する根拠 (*pramāṇa-*) については様々な異論がある。

ヴァイシェシカ派の根本経典である *Vaiśeṣikasūtra* (VS) 2.1.20-26 では、定説側・論敵側ともに、その存在の根拠を推論 (*anumāna-*) に訴えながら、推論の証因 (*liṅga-*) をめぐる対立が確認できる。VS の対論構成では、出入口の通過など〈物体の移動〉を虚空の証因とする〈移動証因説〉が前主張とされ^{*56}、虚空の特性である音声を虚空の証因とする〈音声証因説〉が定説となっている。

それにたいして、ŚVK では、まず虚空が推論対象だとする主要論敵が、〈移動証因説〉を否定した上で〈音声証因説〉を提示すると、それを受けた定説者 *Sucarita* は、虚空が知覚対象だと論じる。

ŚVK 登場人物	虚空の遍在性	虚空の認識手段	虚空の証因	VS 2.1.20-26
ある者	*非遍在	推論	退出・進入	≈ VS 前主張
主要論敵	*非遍在	推論	音声	≈ VS 定説
定説者	遍在	知覚	—	—

表1 虚空の認識根拠をめぐる ŚVK の議論構成

したがって、表1のように、ŚVK の主要論敵による前主張部の内容は VS 2.1.20-26 と並行し、ŚVK 中の主要論敵が VS の定説者に、ŚVK 中の「ある者」が VS の主要論敵に、それぞれ対応する^{*57}。

2.5 鳥の空間定位

無色の虚空が知覚可能であることの根拠として Sucarita が提示する例は、飛ぶ鳥の位置の視認という観察事実である。つまり、飛んでいる鳥の観察者が、鳥の現在地を「座標 Y ではなく座標 X (*atrāyaṃ nātreṭi*)」と視覚で弁別できることが、虚空の知覚可能性の論拠とされている。おそらくは、快晴時に上空を見上げた際、雲も太陽も、そして地上の様々な目印も周辺視野に入らない状況で、そらいろのキャンパスの中にただ鳥だけが羽ばたいているという視覚的表象に基づいてすら〈鳥の空間定位〉が可能であることが、議論の前提としての観察事実だったと推察される。

〈鳥の空間定位〉という題材自体は ŚVK が初出ではなく、〈生成作用 (*bhāvanā-*)〉を主題とする Maṇḍana Miśra (後 8 世紀頃^{*58}、以下 Maṇḍana) の *Bhāvanāviveka* (BhV) の中で、行為／運動の知覚可能性をめぐる文脈に登場する点までは遡ることができ、他の思想家にも援用されている^{*59}。Maṇḍana の問題意識は、「行為とは何か」「定動詞やその部分である語根や動詞語尾などの言語要素の表示対象はそれぞれ何か」「運動や行為は知覚対象か」などにある。五感による知覚の表象内容が瞬間的であるという前提のもと、時間幅を持った行為／運動の認識根拠は知覚か推論か、また、そもそも行為／運動は実在するか、という問題に焦点が当てられる。この論点をめぐり、プラバーカラ派陣営に与すると目される BhV 中の主要論敵が^{*60}、時間幅を持った〈行為／運動〉を、空間内に固定された特定の基準体との乖離と邂逅という知覚可能な〈性質〉へと否定的に還元するという文脈において^{*61}、〈鳥の空間定位〉という題材が用いられている。

科段	科段番号	行	話者	内容
A.	3.2.2.2.1	86–93	定説者	虚空の知覚対象性の根拠としての〈鳥の空間定位〉、空間定位時の光への依存の有無
A'.	3.2.2.2.1.1	92–93	定説者	〈蜚の空間定位〉の際の蜚の光による視覚器官の裨益
B.	3.2.2.2.2.1.1	94–96	主要論敵	暗闇での虚空の知覚にたいする懐疑、闇実体の想定
C.	3.2.2.2.2.1.2	97–98	定説者	闇錯覚説に与する〈自らの学統の内部の者〉の説得が闇実体説の立証に先行する必要性
C'.	3.2.2.2.2.1.2.1	98–103	定説者	闇錯覚説の紹介
D.	3.2.2.2.2.2	104–144	主要論敵	闇実体説
E.	3.2.2.2.2.3	145–227	定説者	闇性質説
F.	3.2.2.2.3.1	228–229	主要論敵	闇実体という場に依拠した〈蜚の空間定位〉
G.	3.2.2.2.3.2	230–231	定説者	〈影の空間定位〉における虚空の必要性
H.	3.2.2.2.3.3	232–235	主要論敵	闇性質との接触・分離の不可能性
I.	3.2.2.2.3.4	236–237	定説者	闇実体と蜚との接触・分離の不可能性
J.	3.2.2.2.4	238	定説者	虚空の知覚可能性

表 2 虚空の知覚可能性と闇の本質にかんする ŚVK ad ŚV 97c–98b の議論構成

それにたいして、Sucarita の議論は、BhV 中の前主張をおそらく下敷きにしてはいるものの、この題材は、生成作用論や行為論とはほぼ無関係の〈虚空の知覚可能性〉の文脈に転用されている。Sucarita の議論の新奇性は、〈虚空の知覚可能性〉の論拠である明所環境下の〈鳥の空間定位〉という題材を、暗所環境下の〈蜚の空間定位〉へと拡張して、闇 (*tamas-*) の本質の検討に接続した点にあり、註釈中の附論とするには並外れて浩瀚な〈闇論〉を挿入している^{*62}。

表2のように、生成作用論という別の文脈から借用したと推測される〈鳥の空間定位〉という題材は、暗所環境下の蛍を対象とした空間定位の問題へと広げられ、さらに、闇の本質を主題とした大論争へと戦線を拡大していく。

闇論の最後半部で〈蛍の空間定位〉へと話題を戻し、あわせて明所環境下の〈影の空間定位〉の原理も論じた上で、〈虚空の知覚可能性〉という本線へと回帰するプロットとなっている。つまり、ŚVKの闇論は虚空論に内包され、その挿入箇所は虚空の知覚可能性をめぐる議論であり、闇論の冒頭と末尾で虚空論と接続するトピックが鳥や蛍や影の空間定位となっている。

次節では、このŚVKの闇論と虚空論との結節部に焦点を当てて対論を分析し、なぜ視覚目標の空間定位が虚空の知覚可能性の論拠とされているのか、その真意に接近する。

3 空間定位の原理と闇の本質

3.1 闇・影の範疇論的位相

闇の範疇論的位相をめぐる各学統・各思想家の定説の分布は、虚空のそれと比べて、より複雑である。ŚVKの闇論では、二次元的な投射影 (*chāyā-*) や三次元的な影領域 (*andhakāra-*) を含め、その総称と思しき闇 (*tamas-*) の本質として^{*63}、以下の4説が確認できる^{*64}。

- ① 実体: 第10番目の新奇実体
- ② 性質: 地元素など虚空以外の元素／原子が持つ暗色
- ③ 非存在: 光や他の実在の非存在
- ④ 錯覚: 光の非観察時の錯誤／付託の内容

しかしながら、闇の範疇論的位相の変遷に焦点を当てた思想史のアプローチは、ヴァイシェーシカ派・ミーマーンサー派の二つの学統に限っても、その資料の膨大さと登場する見解の多様性のため、思想潮流の襲を文献実証的に跡付ける作業は別稿を期す必要があり、なにより〈虚空の知覚可能性〉という本稿の主題から逸脱しかねない。そこで、闇をめぐる諸々の学統・思想家の立場の概要整理については、〈虚空の知覚可能性〉と〈空間定位〉とを連関させたŚVKの議論の分析に最低限必要とされる程度に留める。

3.1.1 ヴァイシェーシカ派

闇を規定する VS 5.2.21 (E₇) の経句番号と祖本の読みに問題があるものの、この経句を伝承する現存諸作品の傾向としては、経句中の一節が「光の非存在 (*bhābhāva-*)」として後代広く受容されていった形跡が窺える^{*65}。

3.1.2 ミーマーンサー派

ミーマーンサー派の定説見解について、本稿での主検討対象であるŚVKを基準とすれば、その前後の現存文献や引用断片の見解の梗概は以下の通りである。

ŚVK: 定説見解は②〈闇性質説〉であり、①〈闇実体説〉、③〈闇非存在説〉、④〈闇錯覚説〉が論駁されている。

ŚVK 以降（綱要書群）： *Nītatattvāvirbhāva* (NTĀ) や *Mānameyodaya* (MMU) などの後代の綱要書文献群の傾向としては、ŚVK の定説である②〈闇性質説〉は第二定説見解に格下げされ、ŚVK の主要論敵の説であった①〈闇実体説〉が第一定説見解に代わっている。

ŚVK 以前（評釈作者の断片）： ŚVK に引用される「評釈作者 (*vārttikakāra*-)」の著作断片群が、③〈闇非存在説〉を否定している可能性が高い。ただし、「評釈作者」の立場が①〈闇実体説〉なのか②〈闇性質説〉なのかは、限定的な資料状況からは判断しがたい^{*66}。

上記の情報を前提とする限り、闇の本質をめぐるミーマーンサー派の見解の進化分岐がもしあるとすれば、その変節点の候補として ŚVK ないしその周辺の文献が見込まれる^{*67}。

3.2 ŚVK の闇論の構成

ŚVK の闇論には、闇の本質について、先に挙げた 4 つの立場（実体説、性質説、非存在説、錯覚説）が登場する。そして、ŚVK の闇論の構成は、先述の虚空論の構成と比べると、ヴァイシェーシカ派の文献群との関係性の点で錯綜している。

ŚVK 登場人物	闇・影の本質	ヴァイシェーシカ派文献	後期バッタ派文献
主要論敵 (闇実体説)	第 10 実体	Vyo 対論説、Nkan 第 1 対論説、 KĀ 第 1 対論説	NTĀ 定説、 MMU 定説
ある者 1 (闇錯覚説)	光の非観察時の付託内容	≈ Nkan 第 3 対論説、 KĀ 第 2 対論説?	
定説者 (闇性質説)	地元素の色	≈ Nkan 定説?	NTĀ 第二見解、 MMU 第二見解
ある者 2 (闇非存在説)	光の非存在	VS 定説?、Vyo 定説、 Nkan 第 2 対論説、KĀ 定説	MMU 対論説

表 3 ŚVK 闇論における登場人物とその思想的立場

虚空論の前主張が VS の構成と強い並行関係を示していたのとは対照的に、闇論の議論構成については、ヴァイシェーシカ派の現存文献群との並行関係はほとんど見られない。また、ヴァイシェーシカ派の主要現存文献の中には、最終定説見解として、闇の本質を〈光の非存在〉や〈光の非観察時の錯覚内容〉とする説が確認でき、それぞれ〈闇非存在説〉と〈闇錯覚説〉とに分類されうるが、ŚVK の闇論においては議論構成上、この両説はやや周縁的な泡沫学説として一蹴されている^{*68}。

3.3 視覚外送説における空間定位論

3.3.1 眼光線に基づく視覚の外送説

空間定位論の前提となる視覚の基本原理について、ミーマーンサー派は、ヴァイシェーシカ派の範疇論に基づく知覚理論を概ね容認し、採用している。

まず、ヴァイシェーシカ・ミーマーンサー両派とも、視覚の外送説 (*extramission theory*) を前提としている。五感による知覚一般の要件として、感官と対象との接触が必須か否か、という近接作用説と遠隔作用説の対立軸については、両派とも近接作用説に与する。さらに、感官と対象との接点を、身体側に設定する内送説 (*intromission theory*) と、外界対象側に設定する外送説という対立点については、感官毎に一定しないが、両派とも視覚については外送説を採用する^{*69}。

また、ヴァイシェーシカ範疇論に基づく知覚理論では、各感官は元素所生であり、五感と五元素との一対一の対応を概ね前提とする。すなわち、火元素所生の視覚器官は眼光線 (*nayanaraśmi*-) として両目から発出し、それが外光に裨益されながら視覚目標と接触した際に、対象の色などの視覚的情報を把捉する、という理論である^{*70}。

視覚対象までの距離感については、〈間隙を伴った把握 (*sāntarālagrahaṇa*-)〉という観察事実を説明づける原理が探究された。認識主体の身体と視覚目標との間の領域を占める何らかの透過可能な場を通過した眼光線が視覚目標という終端点 (ないし折り返し地点) までの距離感 (*antarāla*-) も含めて視覚目標を把握しているのだ、という説明原理に訴えたことが推定される。

つまり、この理論的前提の元で〈視覚目標の空間定位〉を実現するためには、火元素所生の視覚器官である光を本質とする眼光線が視覚目標に到達する際、認識主体の身体から視覚目標までの間隙にある何らかの実在を透過した上で、かつ、その終端において外光に裨益されつつ対象と接触する必要がある。その際、間隙を埋める場が、虚空なのか他の実体なのか、あるいは実体以外の別の範疇なのかという点が問題となったと考えられる^{*71}。

3.3.2 3種の空間定位

距離感の把握の根拠となる眼光線が透過すべき実在の候補として、①虚空 (実体)、②外光 (外界の火元素という実体)、③闇 (闇実体/闇性質) という3種の実体と1種の性質が ŚVK において検討されている。このうち虚空以外の可能性を潰すための議論では、視覚目標と周囲環境の明暗の組み合わせとして、以下の3パターンの空間定位が議論の俎上に載せられている。

- 明所環境下の鳥の空間定位
- 暗所環境下の蛍の空間定位
- 明所環境下の影の空間定位

以下、本稿 §2.5 に示した当該箇所の議論の科段に沿って、その内容を要約する。

- A. 定説者は、〈鳥の空間定位〉という観察事実を説明するため、視覚目標である鳥だけでなく、鳥と場の交点座標 X の知覚も必要だとし、そのためには場である虚空も知覚対象でなければならないと論じる。さらに、距離感把握のための媒体として、虚空の代わりに外光を持ち出す説を否定するため^{*72}、暗所環境下の〈蛍の空間定位〉の例を挙げる。というのも、そのケースでは、座標 X の微弱な蛍の光以外に外光が存在しないからである。
- A'. A の最後の問答では、「なぜ暗所環境下で虚空が知覚対象となるのか」という想定反論にたいして、視覚器官 (=眼光線) が蛍の光に裨益されることで、蛍の座標 X における虚空を把握可能だと回答する^{*73}。
- B. 主要論敵は、暗所環境下の蛍の座標 X における虚空の把握があるとしても、空間定位の媒体としての場が虚空だとは結論づけられないとし、他の媒体の候補として闇実体を提示する。

- C. 定説者は、主要論敵にたいして、〈闇錯覚説〉を主張する〈自らの学統の内部の者〉を説得した上で〈闇実体説〉を説くように諫める。
- C'. 〈闇錯覚説〉が紹介される*74。
- D. 主要論敵が、〈闇錯覚説〉を排斥しつつ、〈闇実体説〉を大きく展開する。
- E. 定説者が、〈闇実体説〉と〈闇非存在説〉とを論駁しながら、〈闇性質説〉を大きく展開する。
- F. 主要論敵は、改めて、闇を標準的カテゴリー表に含まれない新奇範疇 (*tattvāntara-*)だと蒸し返して強弁した上で、蛍の空間定位の可能性を主張する。
- G. 定説者は、影を視覚目標とした明所環境下での空間定位の例を持ち出し、影の座標 X における知覚可能な虚空が必須だと主張する*75。
- H. 主要論敵は、明所環境下の影にかんして、影領域とはいえ幾ばくかの光があるので、その微弱な光に依存することで空間定位が可能だと弁明する。さらに、蛍のケースに話題を戻し、一般論として〈接触と分離〉は実体同士の間で成立するものなので、闇がもし性質だとすると、闇(性質)と蛍の光(火元素という実体)との間に接触や分離がありえず、そもそも光と闇とは矛盾するので接触不可能だと論じる。
- I. 定説者は、光と闇が共存不可能な場合、蛍の座標 X において、実体としての闇も存在しえないので、座標 X に存在しない闇実体と光(眼光線)の接触も [X において] ありえないと論じ、闇論を括る。

以上の議論の直後に〈虚空の知覚対象性〉の論証という議論の本線に回帰するが、上記の科段 I の直後の J では「したがって、虚空が知覚対象であることが成立した。そして、知覚対象でないとする、他 [の根拠] によっても成立しないはずだ」と、結論を述べるのみである。このことから、空間定位の場の候補として、二種の実体(外光と闇実体)および性質全般(闇性質含む)の可能性を消し、虚空のみを残すという対話的戦略が読み取れる。

4 結びにかえて

「鳥が飛んでいる」という現象の奥に、大気(／風元素)とは異なる静的で超越的な実在としての虚空を指定することと、虚空を範疇表に登録することとの関係性は不明だが、いずれにしても、古典インドにおいて、虚空を含む五元素を原範疇に登録したカテゴリー体系は、学統横断的に相当程度受容されていた。とはいえ、教条的にその実在性が認められた虚空も、その視覚的表象や知覚可能性、あるいは、その存在を保証する認識根拠をめぐって様々な異論が確認される。

本稿で主に分析した ŚVK ad ŚVŚNA 97c–98b において、Sucarita は飛ぶ鳥の観察時の空間定位を〈虚空の知覚可能性〉の論拠とした。さらに、〈鳥の空間定位〉に必要な場として、虚空の代わりに光や闇という実体を持ち出す対論説を念頭に、闇を舞う蛍や日中の影など、光学的な様々な場面での空間定位へと議論を一般化し、眼光線に基づく外送視覚説という枠組みの中で、光・闇・空間の認知原理の説明づけを試みている。

さて、京都学派の西谷啓治とその後継者は、「目に見えるそら」が「目に見えない空」の支点となり、さらにそれが本邦の情意的な芸術の立脚点となったと論じたが、古典インドの思想家たちは空飛ぶ鳥を見て、無限の虚空や有限の空界についての存在や知覚可能性、あるいは、行為／運動の実在性に至るまで、哲学的な思索の題材とした、という点までは文献実証的に過言ではない。

また、京都学派の内部では、絶対無が対象化不可能であるならば、〈無の経験〉や〈無の創造性〉は合理的かという点をめぐる大きな対立があり、田辺元は、絶対無とのいかなる直接的な関係も不可能だという点で西田を批判したとされる^{*76}。一方で、古典インドにおいては、視覚の外送理論が成熟していく中で、眼光線が光を本質とし、そして光と闇が共存できない限り、〈光の中の闇〉や〈闇の中の光〉の視覚対象化を可能にする原理の説明は困難だったことが推察される。

すでに、遅くとも『新婆沙論』や『順正理論』の段階で、視覚可能な明暗の限局的空間(=空界)という現象の裏に、無限の虚空の実在を措定する理論が存在してはいたが^{*77}、透明な可視実体としての虚空を、Sucarita が空間定位の場として援用することで、光と闇の二元的視覚理論の陥穽からの止揚が図られたとの評価も可能だろう。

また、上記の議論が展開される ŚVK の浩瀚な註釈の中では、無色の虚空の知覚可能性の他にも、音声の実体性や内的感官の極大性と不動性など、ヴァイシェーシカ派の標準的範疇論から大きく逸脱する独自説が提示されており、註釈の体裁という制約下で伝統説を革新しようとする批判的姿勢が見受けられる^{*78}。範疇論の家元であるヴァイシェーシカ派側における闇の本質をめぐる異論の噴出と定説見解の揺れ、あるいは、ミーマーンサー派がさらに後代に音声や闇の実体説へと傾いていく過程といった思想上の諸問題を、今後分析していくにあたり、未だ校訂出版されていない ŚVK の虚空・闇・音声をめぐる革新的な議論は重要なピースになると考えられる。

註

^{*1} たとえば、自称イラストレーターのみうらじゅんは、街中の駐車場における「空あり」「空なし」という表示を契機として、「アウトドア般若心経」と本人が呼ぶ修行的「マイブーム」を始めたと述懐している。Cf. みうら [2011a: 85b,15–25] (=みうら [2011b: 186,8–187,1]): 「たまたまいろんな要素が集り、今こうして目に見えていだけのことで、いずれそれはバラバラになる。無くなるわけではないとも言う。僕はその“空”について考えてみた。当然、こんな僕にわかるはずもないが、ある日、駐車場の立て看板に「空あります」と、書かれているのに気付いた。「空なし」とも、ある。そんな仏教の教義が街中いっぱい書かれてあるなんて、と思った瞬間、僕は般若心経に書かれている文字、一つ一つを街の看板で見つけ写真に収める修行をすることにした。「アウトドア般若心経」って、呼んでたやつである。」

^{*2} たとえば、鈴木 [2022] は元プロ野球選手の清原和博を「虚空の人」と形容し、「何もないようできて全てが存在する場所」「あらゆる人間の業を映し出してしまうようなあの虚空」と表現する。Cf. 鈴木 [2022: 287,1–4]: 「清原という人物のなかには意識でも無意識でもなく、何もないようできて全てが存在するような場所があった。表現するならば、虚空のような場所だった。私はそこに惹きつけられていた。宮地や野々垣や、かつて甲子園で対峙した投手たちが、まるで自分を投影するように清原に惹きつけられているのもそのためではないだろうか。」; *ibid.* 293,8–11: 「私は清原に別れを告げることなく帰ってきた。忘れていたのではなく、あえてそうした。自分に潜んでいる弱さ、あらゆる人間の業を映し出してしまうようなあの虚空に、また再び引き寄せられずにいられるかどうか、確信がなかったからだ。」

^{*3} 「京都学派」の定義は一様ではないが、たとえば、小坂 [2001: 286] は「一言でいえば、仏教哲学的伝統に基づい

た東洋的（日本的）な物の見方や考え方を西洋哲学的な用語や概念や論理的枠組みを用いて表現しようとするものであって、西洋的な物の見方や考え方に対する一つのアンチ・テーゼとして比較思想的にも重要な位置を占めているといえる」と評価する。また、マラルド[2001: 312-317]はその境界が曖昧とした上で、①西田幾多郎への関係、②京都大学への関わり、③日本と東洋の知的伝統への関わり、④民族の未来の問題（マルクス主義、国民国家、大東亜戦争）への態度、⑤仏教的伝統への関わり、⑥絶対無の概念の評価という6つの規準を挙げる（cf. 藤田[2018: 337]）。これらの規準によれば、観点しだいで西田自身が学派の中にも外にも位置づけられるが、西田の思想を創造的に受容したとされる西谷啓治については、この学派のほぼ中央に位置付けられる。

⁸⁴ 齋藤[2007: 28b,15-29b,14]: 「世界が最終的にそこに於いて存在することになる「真の無の場所」すなわち「睿智の一般者」は、もはや何ものでもなかった。（中略）つまりこれらの事態が指し示している次元は、いまだいかなる意味でも実在へと立ち出でていないにもかかわらず（この意味では、実在ではないにもかかわらず）、もし実在ということが可能であるならそれはそこからしかあり得ないような次元なのである。この次元を、私はあらためて「空」と呼んでみたい。ここで「空」という言葉を以て私が表現したい事態は、差し当たりインド哲学や仏教哲学の伝統とは何の関係もない。また「何もない」、「空っぽ」という意味の「空虚」のこともない。むしろ反対である。それは或る種の力の充満のことなのである。だが力が力にとどまるかぎり、それはいまだ何ものでもない。力は何ものかが表現へと至らんとする動向にすぎず、この動向によって表現が成就したときはじめて何ものかが姿を現わす。こうした動向である限りでのこの動向をそれ自体として名指す言葉として、「空」を用いてみたいのである。（中略）西田自身はやがてこの次元を「真の無の場所」と呼ぶようになるにもかかわらず、ここで私が「無」ではなく敢えて「空」を用いるのには、もう一つ理由がある。それは、彼が「無」という言葉で語った事態は、いま私が「空」と形容した事態とは次元を異にするもう一つ別の事態が含まれており、そのもう一つの事態に「無」という言葉をとっておきたいからである。」

⁸⁵ 西谷[1987: 111,9-112,8] (= [1982: 21,10-22,9]) 「例へば空といふ字は多くの場合、「虚空」といふ言葉と結びついて使はれてゐるが、虚空とはその場合、目に見える「そら」のことである。そらは果てしない廣がり限りない深さをもつた空間として永遠不變なものである。それはわれわれが目で見ることが出来る「永遠なるもの」としては唯一のものである。目に見える世界のその虚空が經典のうちでは、永遠無限なるものはいはば形象 (image, Bild) として目に見えない永遠無限なるもの、乃至は永遠無限性を表示するのに使はれてゐる。その意味では空とか虚空とかいふ言葉は基本的にいつて一つの譬喩であるとみえるが、しかしまた単なる譬喩であるともいひ切れない所がある。目に見える虚空は、それが目に見えてゐる限り、與へられた事實であり、現實である。それが目に見えない永遠無限を表示するとしても、その場合の表示である可視的な現象と表示される不可視的なものとの間には、譬喩といふ以上の近親性がある。上に形象といふ言葉を使つたが、實は目に見える虚空は形なきものであり、嚴密な意味では形象とかイメージとはいへない。むしろ形なきものの可視的な現象ともいふべきものである。可視的なものと不可視的なものとの関係は、その場合、どういふ関係かはつきりしてゐない。」; *ibid.* [1987: 112,16-113,2] (= [1982: 22,17-23,3]): 「現象的にそらを意味した虚空は、やはり可視的な事實であるとしてそのまま情意の世界における空に映つてゐて、その間の関係は譬喩といふ以上のものである。そしてその情意的な空が純粹な法理と結びついていく場合にも、それは譬喩とか類比アナロジーとかいふ以上のものである。佛教の教義としての空が情意の世界に滲透したがたは中國や日本の藝術、特に繪畫や詩歌に現はれてゐる。」;

長谷[2005: 9,5-11,8] (≈ [1994: 302,19-304,18]): 「虚空は視覚の対象物のなかで特別の位置を占めている。海や山、月や太陽は古来から宗教的世界の象徴ないし感性的写しとして捉えられてきたが、虚空もまたそのような宗教的象徴の意味を担った自然的対象物であった。しかし、それらの中でも虚空はやはり、異なった性格をもつ。それは、虚空は知覚の対象であつて、しかも知覚の対象ではないということである。我々は虚空を見るが、何物をも知覚しない。あるいは知覚しえないものを知覚する。西谷啓治は、虚空はそのような独自の性格にたくに注目して、虚空は眼に見える永遠ないし無限であると言う。（中略）大乘仏教の教理の中心に空が捉えられ、そして空の教えの根本にある直観を古人が目に見える虚空によって表したとき、そこでは、空と虚空との間にあるこのような直接的で深い繋がりが看取されていたのである。そして、「目に見える虚空」が目に見えない「空の教え」の譬喩である以上に、両者の間により直接的な関係があるとして、西谷は次のように述べている。（中略）こうして、西谷によれば、虚空において我々が見るものはじつは目に見えない永遠無限ともいふべきものであり、その永遠無限の可視的形態である虚空のうちに仏教の教えの根幹をなしている「空」が映されているのである。」

⁸⁶ 長谷[2005: 5,9-6,9] (≈ [1994: 299,9-300,11]): 「無常観が日本人の心に浸透する際、それは思惟において観念として表象されるよりはむしろ無常感となって情意に浸透し、以後日本人の心情を規定する基音となったことはこれまで多くの人々によって指摘されてきたところである。（中略）新しい観念の創造や受容は何もないところで生じることはできない。（中略）無常の観念に共鳴し、これを増幅するとき、自然の基底的感情が日本人の心のうちにすでに存在するのでなければ、無常観は心情に効果的に浸透することはできなかったであろう。（中略）『万葉集』を貫いて流れているような「かなし」という感情や、王朝文学を色調づけている「はかなし」という感情をあげることができよう（中略）これらの感情が、形相原因ともいふべき無常の観念を受け容れるための質料因となったのである。その事情は空の観念についても同様である。空の観念も仏教の教理の論理的な理解を

通してのみ日本人の心に浸透したのではない。空の観念は日本人の心に浸透するための素地をやはり既存の自然のうちに見出した。それは目に見える「虚空」であり、また虚空と結びついている諸々の自然的情感であった。そのような素地を通して、空の観念は情意のうちに内化された。目に見える虚空やそれと結びついた諸々の自然的情感は、空の観念という基音に共鳴して、それを増幅する倍音として働いたのである」

*7 藤田[2001: 116,8-13]: 「「はかなさ」、「むなしさ」、あるいは「無常感」といった気分を支えとして、仏教が人々の間に浸透していったと考えられる。そしてそのように情意の場において受け取られた空は、逆に法理としての空にも影響を及ぼさずにはおこななかったであろうが、それがまさに情意に関わるものであるが故に、宗教の領域においてよりも、むしろ芸術の領域において問題にされたと言っている。芸術とはまさにそのような情意をその立脚点とするものであるからである。」

*8 藤田[2001: 115,13-116,2]: 「西谷は、中国でもシューニヤ (śūnya) というサンスクリット語が、「空」という語に移されたとき、純粋に理論の上でというよりも、「空」ないし「虚空」のもともとの意味である「目に見えるそら」と結びついて受容されたということ述べている。目に見えない永遠無限なものが、目に見える永遠無限なものと同じく形で受容されたのである。目で見ることのできる唯一の永遠なるものである「そら」が支点となつて、目に見えない「空」が理解されていったと言えるかもしれない」

*9 藤田[2001: 116,3-8]: 「それとともに西谷が目にするのが、空という言葉が、いさひは空であると観取することから生じる仏教特有の気分を言い表す言葉としても使われるようになったという事態である。中国においてもすでに、「空」という言葉は、そのような情意のうちに映された空をも意味していたと言っている。しかし日本では、中国においてよりもっと強く、気分的なもの、感覚的なものと結びついて「空」や、「無常」という法理が受容されたと言えるであろう。」

*10 長谷[2005: 8,17-9,5](≒[1994: 302,13-18]): 「大乘仏教の教えの根本をなす「空」の観念が、インドでは目に見える「虚空」と同じ「スイーニヤ (2005) / スイーニヤ (1994)」という言葉で表されてきたことは周知の通りである。このことから、両者が文字通り同一であると想定したり帰結したりすることができないことは無論であるが、しかし両者の間にはたんなる譬喩以上のある独特の深い繋がりがあることを西谷啓治は指摘している。古来から空を歌った詩が数限りなくあり、人が自己の存在の核心に結びつくような思いを空に託してきたのは、一切のものが消失していく無常と、また一切の障りを超えた無碍で自由な世界とを人は虚空のうちに見るからである。実際のところ、虚空は我々が眺める自然的な対象物のうちの一つではない。」

「目に見える虚空」と「大乘仏教的空性」とがともに「スイーニヤ」という言葉で表されてきたことは周知だ、との記述は、古典学にたいする挑発とすら受け取られかねないが、しかしながら、もし古典的伝統とは無関係な文脈や思想体系の中で、「漂う符号」を任意に定義し直した上での論述であるならば、自由の範囲内の言論の行使かもしれない。そもそも、起点言語の概念がなんであれ、目標言語に移し換える際に任意の訳語を充てることは、訳者の自由裁量案件であるだろうし、まして、起点言語・目標言語いずれの用例にも縛られない「虚空のような思想体系」において、厳密な翻訳でもなく、意識ですらない記号を使用することを古典学者が咎める筋合いはないようにも思われる。

*11 西谷[1987: 111,7-8](=[1982: 21,8-9]): 「第一に、先づ問題になるのは、「即」とか「空」とかいふことが、もともと佛教のうちで作られた言葉ではなくて、廣く普通に使はれた言葉であり、現在でもさうだといふことである。」 *ibid.* [1987: 112,12-13](=[1982: 22,13-14]): 「第二に、空とか虚空とかいふ言葉が佛教の滲透と共に、經典を通して、佛教の言葉として使はれてあるあいだに、それは佛教的な気分を言い表はすものとして使はれるやうになつてきた。」

*12 上田[1992: 333,8-12]: 「「空」という言葉は、仏教から「藉りて、かなり自由に」使うと言われているが、それにしても、仏教から借りた「空」という言葉でなければ言えないことが先生の思想の核心をなしてきたのである。事実先生自身、或る機会に「現在の私は次第に、仏教における思惟の諸範疇によってものを考えるようになっていく」と言われている。いずれにしても、「空」という大乘仏教の根本語を大胆にそのまま思察の原範疇としておられるが、それは、既成の宗教と哲学との境界を破って両者の共通の底から問題を根本的に見直そうとされたからである。」

*13 上田[1992: *op. cit.*]

*14 氣多[2001: 281,6-7]: 「彼が仏教の經典について語り仏教語を用いて思惟している場合でも、その思索は仏教思想でも仏教哲学でもなく、宗教哲学として性格づけられると言ってよいであろう。」; 藤田[2018: 387,13-18]: 「この「ニヒリズムを通してのニヒリズムの超克」を考えるために西谷が手がかりにしたのが、大乘仏教の「空」の概念であった。もちろん、かつて大乘仏教の中で立てられた「空」の教義をそのままの形で提示しても、深淵化した現代のニヒリズムの中でそれは力を発揮することはできない。いかにしてそれを生かしつつ、現代のニヒリズムを超克する道を探りだすことができるか、西谷が『宗教とは何か』のなかで問題にしたのは、まさにそのことであつた。そこで西谷は「空の立場」について語る。「空」を単なる教義として受け止めるのではなく、それを自らの生きる態度のなかに内面化しようとした。」

*15 Lévi-STRAUSS [1950: XLIX,27] が初出とされるこの形容句は、いわゆる「ゼロ記号 (the empty (or free-floating) signifier)」として思想家毎に多様に定義されており、それ自体が「ゼロ記号」に陥る危険のある学術的「標語」

(academic ‘soundbite’)とも評されている (cf. CHANDLER [2002: 74–78])。マラルド[2001: 312–317]は、「いかなる特定の意味とも結びつかない記号」という意味でこの形容句を京都学派の鍵概念である〈絶対無〉に適用しているが、ただし、文化人類学・構造主義・記号論などの分野で使用されるこの形容句を、古典文献学的方法論に比重をかけた論考において「空」についても——歴代の漢訳から現代日本の小説・随筆の用例までもを包含する形で——適用することは不適切かもしれない。

Cf. LÉVI-STRAUSS [1950: XLIX,23–32]「われわれは、マナ型に属する諸概念は、たしかにそれらが存在しうる数ほどに多様ではあるけれども、それらをもっとも一般的な機能において考察するならば（すでに見たように、この機能は、われわれの精神状態の中でもわれわれの社会形態のなかでも消滅してはいない）、まさしく一切の完結した思惟によって利用されるところの（しかしまた、すべての芸術、すべての詩、すべての神話的・美的な創造の保証でもあるところの）かの不定のものを意味するもの (signifiant flottant) を表象していると考えている。(伊藤・山口[1973: 41,8–12])」LÉVI-STRAUSS [ibid. XLIV,24–33]「しかし、いつでもどこでも、この型の概念は、いわば代数の記号のようなもので、それ自身は意味をもたずそれだけにまたどんな意味でも構わずに受け入れることができるので、意味的に不特定の価値を表象する。そして、その唯一の機能は、意味するもの (le signifiant) と意味されるもの (le signifié) のあいだのずれを埋めること、あるいは、より正確に言えば、意味するものと意味されるものとのあいだの不全の関係が、あれこれの状況や場面あるいはこれらの観念の表明の際に、それ以前の補足の関係を破棄して確立されるのだという事実を表徴することである。(伊藤・山口 [ibid. 36,12–17])」

*16 たとえば、京都学派における「空」の概念が、もし「インド哲学や仏教哲学の伝統とは何の関係もない (cf. 本稿文末註*4)」のであれば、①なぜ多義的で紛れのある「空」という記号／文字を多用する必要があったのか。そして、②現代日本人や特定分野の研究者にとって直観的に共有可能なその新概念が、もし伝統的な大乘仏教的「空」思想から完全に断絶しているとするならば、それを切り分ける基準は何か。以上の二点は筆者には不明である。つまり、「空」という多義的で人口に膾炙した記号／文字を使う以上は、歴史や直観の束縛を受け、その多義的な含意の紛れを免れえないはずである。

*17 品詞すら異なる“ākāṣa- etc.”や“śūnyatā-”など、起点言語において「そら」「から」「隙間」「絶対空間」「エーテル」「無自性」などを意味する様々な語を翻訳する際、音訳や新字創設などの可能性もあった中で (cf. 船山[2013: 177–194])、もし目標言語の日常語を用いて同一の訳語を与えたとするならば、「訳し分ける」というより、むしろ逆に「訳し合わせている」とすら評価できよう。

*18 たとえば、望月[1959]は、『法華経』の二種の漢訳において「虚空」と翻訳される箇所を、サンスクリット原典も含めて網羅的に抽出し、用例を精査することにより、各出現箇所のサンスクリット原語である“antarikṣa-”と“ākāṣa-”の具体的な意味を推定している。

*19 したがって、形容詞“śūnya-”および、その抽象名詞として縁起的無自性などの事態・状態を示す“śūnyatā-”の直観や知覚の可能性については、まず本稿の検討対象からは外す。

さらに、虚空を何かに譬える用例も本稿では原則として検討対象外とするが、例外として、虚空の色の譬喩基準 (upamāna-) となる色彩名称が明示されたり、その色味が具体的に描写されるケースは検討対象に含める (cf. 本稿文末註*48)。

一方で、何かを実在的な虚空に譬える表現、たとえば、『バガヴァッド・ギーター』9.6においてクリシュナが自身を虚空に譬えるように (cf. 上村[2007: 158–162])、実在的な虚空が譬喩基準として言及される場合の虚空の形容については、当該の譬喩表現が話者と聞き手の双方に周知と見なされた用例として本稿の考察対象に含めるが、例外として、空性を虚空に譬えるような用例は考察対象外とする。

*20 作業仮説として、少なくとも以下の二点を設定する。

まず一点目として、ミーマンサー派は、実体 (dravya-) と性質 (guṇa-) という二種の基本カテゴリーの大枠については、ヴァイシェシカ派の古典的標準理論に準拠した上で (cf. FRAUWALLNER [1961a: 115,27–30]: “Zu dieser Zeit hatte nämlich die Naturphilosophie des Vaiśeṣika großes Ansehen errungen und ihre Lehren machten auch auf die Vertreter der Mīmāṃsā solchen Eindruck, daß man sich weit gehend an sie anlehnte.”)、その他の基本カテゴリーや下位区分については、思想家ごとに適宜出し入れをしてきたと仮定する。つまり、個体 (vyakti-) と普遍 (sāmānya-) との関係については〈別意かつ非別意〉という見解に立ち、その両者の間の内属 (samavāya-) と称される関係 (第6句義) を否定しているとしても (cf. 吉水[2012])、実体と性質という基本カテゴリーの別立て自体については、少なくとも表面上は深刻な問題視をしなかった、という仮定である。この第一の作業仮説からの派生事項として、①虚空は実体の一種であり、三次元空間 (dis-) に稠密的に無限に広がる、無色透明・無抵抗・単一なる元素と見なされていたという点、②虚空を指す諸々の語 (ākāṣa-/kha-/vyoman-/gagana-/viyat- etc.) が、文法的性 (grammatical gender) の固定された実体名詞 (substantial noun) であるという点、さらに、③これらの実体名詞が、“śūnya-”という、文法的性が固定されず述語的用例が一般的な形容詞、およびその抽象名詞“śūnyatā-”とは厳密に区別されていたという点も前提として、これらの諸問題には深入りしない。

また、二点目の作業仮説として、各思想家とも〈非存在〉を独立のカテゴリーとして立てるか否かについてはさ

ておき、存在の否定的概念として議論の俎上に載せること自体はタブー視してはいなかったと仮定する (cf. 本稿文末註*78)。

*21 Cf. KATAOKA [2014: (18)–(22)].

*22 ジャイナ教の範疇論は、①靈魂 (jīva-)、②非靈魂 (ajīva-)、③流入 (āsrava-)、④束縛 (bandha-)、⑤防止 (saṃvara-)、⑥除去 (nirjarā-)、⑦解脱 (mokṣa-) という七諦説、または、⑧善業 (puṇya-) と⑨悪業 (pāpa-) を加えた九諦説とされ、解脱志向型と見なせる。Cf. 宇野[1960: 2,2–5]: 「ジャイナの哲学と倫理は業の問題を離れては何一つ説き得ないのが実状である。その哲学乃至倫理観は佛教のそれに比して大きな變遷は見られず(認識論や論理学は別問題として)、業にも教義上の大發展は認められず、原始聖典に見られる比較的精緻な業論を、後代更に精細に分類詳説するに至る點が、ジャイナ教業論の特色である。」

一方で、水野[1962]によれば、仏教側の原始時代の範疇論とみなせる五蘊・十二処・十八界の体系についても、現実の苦悩とそこからの解放のための実践修道に関係した項目であったが、有部以降の五位ベース型の範疇論は「実践とは必ずしも関係なく、存在それ自体を客観的に眺めようとするようになった (ibid. 2a,8–10)」と評価されている。

*23 渡邊[2024]が論じるように、ヴァイシェシカ派の範疇論は、Praśastapāda (後6世紀頃、cf. 服部[1988])の主著 *Padārthadharmasamgraha* (PDhS) における六句義説が古典期の標準理論と見なせる一方で、VSの段階での範疇の数については先行研究でも異論がある。また、漢訳や中国撰述文献における記録では、六種の句義(諦、法蔵)という一次範疇の数については一致が見られるもののその内容には差異がある。とはいえ、少なくとも実体・性質・運動・内属 (*samavāya*) の四句義を一次範疇として記録している点について例外は確認されない。

*24 ただし、Kumārila は『詩節評説』音声論題 vv. 66cd&149c–154b において、聴覚器官が虚空元素所生であることについて、定言的ではないものの、セカンド・オピニオンとしては疑義を提示している (cf. SHIDA [2022a: 189–190, §3.2.4, n. 44.]). その箇所では、空間 (*dis-*) は単一・遍在で、虚空と同じ領域に併存しているが (*yāvadvayoma vyavasthitā*)、しかしながら、聴覚器官は虚空の一部 (*nabhobhāga-*) でなく空間の一部 (*dighbhāga-*) であると論じる。さらに、この二つの見解は、理屈としては等価であるが、空間の一部を聴覚器官とする見解のほうが、ヴェーダ聖典の言明と親和的である点で優れているとして、ヴァイシェシカ学説 (*tārikikoti-*) に追従することへの抵抗を示唆している。

*25 「耳孔により区分けされた (*karṇa[śaṣkuli][maṇḍala]javacchinna-*) 虚空」という表現は、〈虚空の部分〉というイメージを惹起し、虚空の不可分性/無部分性という教説との緊張関係を予期させるが、一般的に「虚空の一部 (**ākāśa-pradeśa- / nabhobhāga-*)」という表現は、譬喩表現と見なされている。Cf. PrP §9.2.2.1: *vāyoś ca gatimtvōt, tadārabdhah śabdo 'pi gatimān karṇaśaṣkulīmaṇḍalāvachchinna nabhasā śrotabhāvām āpannena saṃyuktas sann upalabhyate*. 「風 [元素] は勢いを持っているため、それ (= 風元素) により新造された音声もまた勢いを持っている。そのため、耳孔により区分けされ聴覚器官となった虚空と結合することで [音声] 知覚される。」; *Nyāyabhāṣya ad NS 2.2.17: p. 108,9–11: paricchinnena dravyeṇākāśasya saṃyogo nākāśaṃ vyāpnoti, avyāpya vartata iti. tad asya kṛtakena dravyeṇa sāmānyam. na hy āmalakayoḥ saṃyogo āśrayaṃ vyāpnotīti. sāmānyakṛtā ca bhaktir ākāśasya pradeśa iti*. 「有限の実体と虚空との結合は、虚空を遍満することなく、遍満せずに存立する。それ (= 結合) は、それ (= 虚空) における被造実体との共有 [領域] である。というのも、二つのアーマラカ [の果実] の結合は、[結合の] 基体 [である二つの果実] を遍満しないからである。そして「虚空の一部」という譬喩表現は共有 [領域] によって生み出されている。」

また、虚空にたいして「虚空」という語を適用する根拠である〈虚空性 (*ākāśatva-*)〉という普遍をめぐる、一般論として「〇〇性」という普遍は単一なものには認められないという問題もある (cf. IYER [1992: 53], 宮元[1999: 230–231]). 虚空という唯一の実在——ヴァイシェシカ・仏教有部・サーンキヤ系の範疇論に準拠しない場合は、虚空の実在性という前提自体も問題になりうるが——が持つ〈虚空性〉の想定は是非をめぐる議論については、UNEBE [2001] [2002] を参照。

*26 Cf. IYER [1992: 274].

*27 ただし、他の存在の発生を妨げない、という消極的原因として「能作因 (*kāraṇahetu-*) ないし「増上縁 (*adhipati-pratyaya-*)」と称される、因果プロセスへの消極的な参与要件は、無為法にも適用される。Cf. Cox [2004: 557–558], 那須[2008b: (17), nn. 22–23].

*28 *Abhidharmakośakārikā* (AKK) 1.5 & *Abhidharmakośabhāṣya* (AKBh) thereon p. 4,9–10: *tatrākāśam anāvṛtīh //5// anāvaraṇasvabhāvam ākāśaṃ yatra rūpasya gatīh.*; (Tib.) P. Gu 29b4–5, D. Ku 28a5: *de la nam mkha' mi sgrīb pa / nam mkha' ni sgrīb pa^{a)} med pa'i^{b)} rang bzhin te gang na gzugs kyi go yod pa'o.* ^{a)} pa] P; [b]a D ^{b)} pa'i] P; [b]a'i; (玄奘訳) T. vol. 29, 1c3&14–15: 「此中空無礙。(中略) 虚空但以無礙為性。由無障故色於中行。」; (真諦訳) *ibid.* 161b11–12: 「偈曰。此中空無礙。釋曰。空以無障無礙為性故色於中行。」

虚空を〈実在するモノ〉とする毘婆沙師的な立場からこの“*anāvṛti-*”の語を解釈するならば、斎藤他[2011]のような実在的解釈が妥当である。逆に、虚空の実在性を認めない経量部の立場であれば、櫻部[1969]のように〈行為自体の純粹否定〉もしくは〈行為が主体・行為対象の非存在状態〉とする解釈が妥当である。ちなみに、Yaśomitra (後6–8世紀頃、cf. MEJOR [1991: 38–41]) は、〈妨害行為 (*āvaraṇa-*) の純粹否定 (*prasajyapratīśedha-*) としての否定

的行為)の主体または対象)とする実在的解釈を支持し、〈妨害行為の非存在自体〉という非実在的解釈は支持しない。Cf. *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* p. 15,9–13: *anāvṛtīr anāvāraṇam. kartṛsādhanam karmasādhanam vā. yo dharmo 'nyān dharmān nāvṛnoti, anyair vā nāvriyate. tad anāvāraṇasvabhāvam akāśam. ... na tv āvaraṇābhāvamātram.*

関連して、『俱舍論』著者世親 (Vasubandhu, 後4–5世紀頃, cf. MEJOR [1991: 3–13], DELEANU [2019: 12–13]) は、『婆藪槃豆 [法師] 傳』、『大唐西域記』、チベット系『仏教史』の伝記によれば、①有部の教義を支持しないケースで伝聞の不変化詞 (*kīla*) を使用する点、および、②俱舍論偈 (AKK) の段階では正統派有部への批判を曖昧にしてカシミール毘婆沙師を鞭撻びさせた後に長行釈 (AKBh) で批判的態度の旗幟を鮮明にした点とが伝承されている (cf. 加藤 [1989: 7–15], 船山 [2021: 49–50, nn. 140–141])。

虚空無為を定義する上記引用箇所について、まず、偈中 (AKK) に伝聞の不変化詞が使用されていないが、ダブル・ミーニングを許容する表現を——どちらが第一義的な意味かはさておき——意図的に使用したとの想定は可能である。また、散文自註 (AKBh) における換言 “*anāvāraṇasvabhāva-*” についても、その指示対象が〈モノ〉なのか〈状態〉なのか、あるいは実在か否かという点について、依然として解釈の可能性が開かれた複合語であり、虚空無為の実在説/非実在説のいずれとも解釈しうる曖昧な著述意図を想定することも不可能ではない。

仏教側の虚空無為の定義は *Brahmasūtra* (BS) 2.2.24 で批判されており、BS にたいする3種の註釈を比較した中村 [1951: 206, 389–392] は、Śāṅkara (後8世紀頃, cf. THRASHER [1979], HARIMOTO [2006]) と Bhāskara (後8世紀頃, cf. KARŌ [2009–2010: 295, n. 1]) が仏教側のテキストを比較的正確に伝承するのにたいして、Rāmānuja (後11–12世紀, cf. MISHRA [2012]) は肯綮を失っていて、特に〈三無為〉等の仏教術語に相当の誤解があると評価する。そして、Śāṅkara と Bhāskara の両者とも当該の経句への註釈の中で、仏教による虚空の定義を「単なる妨害の非存在 (*āvaraṇābhāvamātra-*)」とした上で、虚空が非実在になってしまう点を咎めている。この両者による仏教側の虚空無為の定義の引用は、複数の解釈が可能な複合語 “*anāvṛti-*” ないし “*anāvāraṇasvabhāva-*” について、所有複合語の可能性を消し、〈行為自体の純粹否定〉ないし〈行為主体・行為対象の非存在状態〉を意味する “*āvaraṇābhāvamātra-*” と換言することで仏教の定義を非実在説側に閉じ込めた上で——少なくとも AKV の主張とは矛盾する解釈であるため引用のソースと正確性は問題となるが——批判している (cf. 本稿文末註*56)。なお、Rāmānuja による拒絶概念の誤解の起源については、志田 [2016] で検討している。

*29 Cf. 斎藤他 [2011: 21] [2018: 16ff.];

AKBh p. 8,18: *kecin nabhas caikavarṇam iti ekaviṃśatiṃ sampañhanti.*; (Tib.) D. Ku 26b5, P. Gu 31b8: *kha cig ni nam mkha'^a) kha dog gcig^b) dang rnam pa nyi shu rtsa gcig tu 'don to.* ^a) *nam mkha'* P; *nam mkha' la* D. ^b) *gcig* I D.; *cig* P.; (玄奘訳) T. vol. 29, 2b28–29 「有餘師説。空一顯色第二十一。」; (真諦訳) *ibid.* 163a19–20 「有餘師説。空爲一色故。有二十色。」

ある者によるこの主張命題 “Skt.: *nabhas caikavarṇam*, Tib.: *nam mkha' la(φ) kha dog gcig(cig)*” の具体的内容について、(a) 冒頭の “Skt.: *nabhas-*, Tib.: *nam mkha'*” が、無為法の種類としての “Skt.: *ākāśa-*, Tib.: *nam mkha'*” と同義か否かという点、および (b) 複合語 “Skt.: *ekavarṇam*, Tib.: *kha dog gcig/cig*” が所有複合語か否かという点で、複数の解釈が可能である。

まず、①【色彩の基体の形容】述部が所有複合語の場合——ここで中性の曲用変化をしている ‘*varṇa-*’ という語の文法的性ももし本来男性ならば、所有複合語との解釈が自然であるが——この命題の主語 ‘*nabhas-*’ は無為法の虚空 (*ākāśa-*) と同義と解釈可能であり、「[無為法の種類である] 虚空 (*ākāśa = nabhas*) には、特定の色彩 [という有為法の種類] がある」という趣旨となる。また、色・形の低位分類となる何らかの単一色を列挙すべき文脈で、特定の色彩自体を形容句とした色彩の基体 (虚空無為) を直接的に列挙したとするならば不自然だが、だからこそ、直接語法で異説を引用し「ある者は『虚空無為は [上記20種とは別の] 特定の色彩を持つ。したがって、色・形は21種である』と提唱する」と紹介したとすれば、さほど不自然ではない。

あるいは、②【色彩自体の名称】有為法の「色・形 (*rūpa-*)」の低位分類としての何らかの単一色 (*ekavarṇa-*) の名称が ‘*nabhas-*’ である場合、‘*varṇa-*’ という語の文法的性の問題は牽引 (attraction) として処理され、この命題の主語 ‘*nabhas-*’ は、②-A【直接表示】無為法の虚空 (*ākāśa-*) とは異なり、「青」や「紺」あるいは「透明に近いブルー」などと同様に、特定の色彩の直接的名称としての「そら・虚空 (*nabhas-*)」であるか、もしくは、②-B【間接表示】「桜」「小豆」「鮎」「ウグイス」などのように、実体名詞 X が転義的ないし譬喩的に「X が持つ色彩、ないし、X という名称の色彩」と色彩名称としても併用される表現として、虚空無為を指示する実体名詞の転義的用法との解釈も可能だろう。②-A、②-B の場合、「ある者は『そら [いる] / 虚空 [色] は [上記20種とは別の] 特定の色彩である。したがって、色・形は21種である』と提唱する」となるだろう。

そして、二種のチベット訳のうち D. の読み “*nam mkha' la*” は、“*ekavarṇa-*” を基体形容の所有複合語とする①の解釈を支持し、P. の読みは色彩名称の直接的・間接的表示という②-A、②-B の解釈を支持すると見なせる。

また、一般論として、吉水 [2005: 11] が論じるように、「色」や「味」など性質のグループを表す語は「布は色だ (*paṭo rūpam*)」「粥は味だ (*odaṇa rasah*)」など、性質の基体と同格での表現は許されず、所有接辞 *mat*UIP や所有の意味の第六格接辞により「布は色を持つもの (*rūpamat-*) だ」「布の色 (*paṭasya rūpam*)」などと表現しなければならないのたいてい、白」「青」など個別の性質を表す語は、その性質の基体を主としており (*guṇipara-*),

「布は白い (*śuklaḥ paṭaḥ*)」などのように、所有接辞の脱落 (*matublopa-*) が起こるとされる。しかし、この観点
を以てしても、AKBh の “*ekavarṇa-*” という表現が、性質と基体のどちらを主とするかは依然として曖昧であり
——この語を「特定の色」と和訳した場合の語感としては、「白」「青」などのように基体を主とする〈個性性質〉
よりも、「色」「味」などのように性質を主とする〈性質グループ〉に近い印象を筆者は受けるが——、目下の主張
命題の主語 “*nabhas-*” の指示対象が具体的な色彩なのか、色彩を持つ基体 (= 虚空無為) なのかは決定しがたい。

^{*30} Cf. 斎藤他 [2014: 195ff.], 早島他 [2003: 28–31];

Abhidharmasamuccaya (AS) pp. 3,23–4,1: *rūpaṃ katamam. ... ātapaḥ chāyā āloko 'ndhakāram abhra dhūmo rajo mahikā ca. abhyavakāsarūpaṃ vijñaptirūpaṃ nabha ekavarṇaṃ rūpaṃ. tat punar trividhū. śobhanam aśobhanam ubhayaviparītaṃ ca.*; Li & KANO [2014: 56,14&17–19]: *rūpaṃ ka○tamam*| ... chāyā ātapa āloko 'ndhakāram abhram dhūmo rajo mahikā abhyavakāśaṃ vijñaptir nnabhaś cā[6v6]py ekavarṇan (|) tat punaḥ suvarṇaṃ durvarṇan tadubhayāntarasthāpi varṇanibhaṃ|*; (Tib.) P. Li 53a8–53b4, D. Ri 46b1–4: *gszugs gang zhes na. ... grib ma dang. nyi ma dang. snang ba dang. mun pa dang. sprin dang. du ba dang. rdul dang. khug rna^{a)} dang. mngon par skabs yod pa dang. rnam bar rig byed dang. nam mkha' kha dog gcig pa'o. de yang kha dog bzang po dang. kha dog ngan pa dang. de gnyi ga'i bar mar gnas pa dang. kha dog dang 'dra ba'o. ^{a)} rna | D.; sna P.; (玄奘訳) T. vol. 29, 663b29–c4: 「何等爲色。(中略) 光影明闇雲煙塵霧。迴色表色空一顯色。此復三種。謂妙不妙俱相違色。」*

Abhidharmasamuccayabhāṣya (ASBh) ad AS §5A–5B, (Skt.) Tatia [1976: 3,14–15]: *tatrābhyavakāśas tadanya-prativāraḥprasāṣṭāvayarahito yo deśaḥ. nabho yad upriṣṭān nilāṃ dṛśyate.*, (Tib.) P. Shi 4a8–4b1, D. Li 3b4: *de la mngon par skabs yod pa zhes bya ba ni de las gzhan pa zlog par byed pa'i reg bya dang bral ba'i phyogs gang yin pa'o. nam mkha' zhes bya ba ni. gang steng na sngon por snang ba'o.*; 阿昆達磨集論研究会 [2015: 82,23–25]: 「そのうち、空き地とは、それ以外の妨害する所触を欠いた場所 (他によって妨害されない空間) である。空 (そら) とは、上空に青として見られるものである。」

Abhidharmasamuccayavyākhyā (Skt.) Li [2015: 281,4–5]: *tatrābhyavakāśaḥ. tadanyaprativāraḥprasāṣṭāvayarahito yo deśa upābhyate. nabho ya(7r2)d upariṣṭān nilāṃ dṛśyate.* (Tib.) P. Shi 149a5–6; D. Li 122a4: *de la mngon par^{a)} gsal ba zhes bya ba ni de las gzhan pa thogs par byed pa'i reg^{b)} bya dang bral ba'i phyogs gang yin pa'i^{c)} dmigs pa'o. nam mkha' zhes bya ba ni gang steng na^{d)} sngon por snang ba'o. ^{a)} par | P.; [b]ar D. ^{b)} reg | P.; rig D. ^{c)} pa'i | D.; [b]a'i P. ^{d)} na | D.; dang P.; (玄奘訳) T. vol. 31, 696a28–29: 「迴色者。謂離餘礙觸方所可得。空一顯色者。謂上所見青等顯色」*

篠田 [1970], 李 [2011: (155)] によれば、中国の伝承では本来独立していた無著 (Asaṅga) の AS と、その弟子の獅子覺/覺獅子 (*Buddhasiṃha) による註釈 ASBh とを、安慧 (Sthiramati, 後 6 世紀頃, cf. 三枝・松本・池田 [1987: 139]) が適宜並べ直した「会本」が ASV であると伝えられ、玄奘訳『雑集論』の「安慧菩薩糝」という記述もこの点を示唆し、実際の写本もその体裁をとる。その前提に立った上で、上記引用部中、波線を引いた “Skt.: *upalabhyate*, Tib.: *dmigs pa'o*, 漢: 可得” の箇所が ASBh と ASV の相違点となるが (cf. 阿昆達磨集論研究会 [2015: 82, n. 93]), もしこれが安慧による付加的説明であるとするならば、ASBh では明言されなかった空隙・距離感の〈知覚可能性〉を、安慧が ASV で明示したとも評価しうる。

^{*31} Cf. 那須 [2008a] [2008b], 一色 [2009: 41, n. 6], Cox [2004: 556–557].

^{*32} Cf. 『新婆沙論』 T. vol. 27, 388b19–21: 「問虚空空界有何差別。答虚空非色空界是色。虚空無見空界有見。虚空無對空界有對。虚空無漏空界有漏。虚空無爲空界有爲。」, 一色 [2009: 39], 望月 [1959: 94], 加藤 [1989: 21, n. 47].

^{*33} 『新婆沙論』の段階では、空界が有爲の色法であることにたいする異論はなく、無爲法の虚空の実在性を否定する少数の異論が確認されるが、後に興った経量部が空界の実在性に疑義を呈したとされる (cf. 加藤 [1989: 21–23]). そして、『俱舍論』『順正理論』ともに、空界を「明 (*āloka-*)・暗 (*tamas-*) であるところの空隙 (*chidra-*)」と規定する (cf. 一色 [2009: 39]).

ただし、空界の実在性/非実在性にかんする『俱舍論』の記述から読み取れる世親の立ち位置については、先行研究の評価が割れているように見受けられる。すなわち、一方では、カシミール毘婆沙師にたいする世親の不信の表明とされる「伝説 (Skt.: *kila*, Tib.: *lo*, 漢: 傳説・彼言)」の文言が埋め込まれているため、空界の実在性について否定的な経量部の立場からの著述と評価され (cf. 加藤 [1989: 23,4]), 他方では、当該偈への散文自註において、空界を「色法 (*rūpa-*)」と断言していることから (cf. 那須 [2008b: (172),7]), 空界の実在性を当然の前提とする立場からの著述と解釈されているようでもある。

Cf. AKK 1.28ab & AKBh thereon p. 28,8&10&12–13: *chidram ākāśadhāvākyam ālokatamaś kila / ... sa eva cāgḥasāmantaḥ rūpaṃ ity ucyate.*; (Tib.) P. Gu 42a4–6, D. Ku 39b1–3: *bu ga nam mkha'i khamś zhes bya / ... snang^{a)} dang mun pa^{b)} dag yin lo / ... de nyid thogs pa'i nye ba'i 'khor gyi gzugs zhes bya ste. ^{a)} snang | D.; sna P. ^{b)} pa | P.; [b]a D.; (玄奘訳) T. vol. 29, 6c7&12–13 「空界謂竅隙傳説是明闇…即此説名隣阿伽色。」; (真諦訳) *ibid.* 166c29–167a1&3 「偈曰。竅穴名空界。…偈曰。彼言謂光闇。…此空界説名隣礙色。」;*

この点についても、本稿文末註*29 における複合語の問題と同様に、「空界 (Skt.: *ākāśadhātu-*, Tib.: *nam mkha'i khamś*) と「明暗 (Skt.: *ālokatamaś*, Tib.: *snang dang mun pa*, 漢: 明闇/光闇)」との関係が、①双方とも全く

- 同一の基体を指示する実体名詞なのか、②空界という基体となる実体が「明暗」という色彩名称で呼ばれる色を備えているのか、あるいは③「明暗」という色彩的・照度的・光量的な表現が「空界」を指す実体名詞として転義的に使われているのか、などの曖昧性が横たわっているように思われる。
- ^{*34} Cf. FRAUWALLNER [1961b] [1962], 片岡[2011: 78–100], 吉水[2022: 1–2, n. 1].
- ^{*35} TV ad JS 2.1.1 p. 72,4–5: *nityaṃ na bhavanam̐ yasya yasya vā nityabhūtātā / na tasya kriyamānatvaṃ khaṇḍapākāśayor iva* // 「決して生じることのないもの」あるいは《常に在るもの》が、作られることはない。空華、虚空のように。(片岡[2004: 161,5–6])
- ^{*36} 経部や譬喩論者と称されるグループが、虚空の非実在性を主張していたことが『新婆沙論』『俱舍論』『順正理論』などに報告されている。Cf. 加藤[1989: 21–23, 297–298], 一色[2009: 43].
- ^{*37} Cf. 一色[2009: 44]. ちなみに、古典インドにおける空華やウサギの角の非実在性の程度については、志田[2020]で検討している。
- ^{*38} ŚVK の註釈対象である『詩節評釈』の大きな文脈は音声の伝播と聴取の原理に関する諸理論の優劣判定であり、ヴァイシェーシカ派、ジャイナ教、サーンキヤ派が提唱する各理論の個別的批判 (vv. 88c–121b, cf. 志田[2013: (88)]) のうち、ヴァイシェーシカ派の定説、すなわち虚空の特性としての音声の連鎖創造による波動的伝播説を Kumāriḥa が批判する箇所に対応する (vv. 88c–106b)。この波動的伝播説に対して、Kumāriḥa はまず、もし虚空が遍在ならば壁の中にも虚空が存在することになるので〈壁による音の遮蔽〉という観察事実が説明不能になる点を論詰し、それにたいして、「壁の中に虚空は存在しない [から壁は音を遮蔽する]」という想定再反論を提示する。当該詩節 (v. 97c–98b) は、その想定再反論への批判として、壁の中の虚空の存在論証を主眼としている。Cf. 本稿文末註*48.
- ^{*39} ŚVK ad ŚVŚNA vv. 97[97c–98b], ll. 80–85: *atrābhīdhīyate — yat tāvad uktaṃ nākāśasya rūpam upalabhyata iti, satyam, katham aśyārūpasya rūpam dṛṣyeta. yad api nīlādyupalambho bhrāntir iti, tad api satyam, pārthivo hi nīlimā bhrāntair ākāśa āropyate, taijasam̐ ca śuklatvaṃ, prasiddhataḍrūpatvād bhūtejasoḥ. āha ca — yat tu nīlam ivākāśam̐ dṛṣyate suklatvat kvacit / bhrāntiḥ sā dṛṣyamānatvād bhaumatatijasarūpyoḥ //*
- ^{*40} Cf. SHARMA [1981: 286–294].
- ^{*41} Tarkatāṇḍava (TarT) vol. 2, p. 116,7–11: *dadhidhavalam ākāśam̐ nīlam ākāśam̐ ityādaṃ nīrūpākāśaviśeṣyaka-bhrame, ākāśe dhavalim ākāśe nīlimetyādaṃ rūpaviśeṣyaka-bhrame cālokāpekṣādarśanāt.* 「『虚空はヨーグルトのように白い』『虚空は青黒い』など、無色の虚空を限定対象とする錯誤において、また、『虚空には白さがある』『虚空には青黒さがある』など、色を限定対象とする錯誤において、[外界の] 光への依存が経験されているからである。」
- ^{*42} Cf. 一色[2009: 39].
- ^{*43} 『阿闍世王経』(Tib.) D. 251b6–252a1, P. 263a3–6: *rgyal po chen po 'di lta ste. dper na nam mkha' la ni gzugs med pa. bltar mi snang ba. gzung du med pa mi dmigs pa yin te. skyes bu la la zhiḡ bḡag gis nam mkha' gzugs med pa bltar mi snang ba. gsung du med pa. mi dmigs pa 'di rdul phran nam rdul tam du ba'am stug bo'am s[pr]rin^{a)} gyis kun nas nyon mongs par^{b)} bya'o zhes de skad zer na. rgyal po chen po de^{c)} ji^{d)} nam mkha' gzugs med pa bltar mi snang ba gzung du med pa mid migs pa 'di la rdul phran nam rdul tam du ba'am stug po'am s[pr]rin gyis kun nas nyon mongs par bya nus sam gsol pa.* ^{a)} s[pr]rin] D.; sbrin P. ^{b)} par] P.; [bltar D. ^{c)} de] P.; des D. ^{d)} ji] P.; jig D.; 「大王よ、色形なく、見られず、把握されず、認識されない (*anupalambha)。すなわち、ある人が『私によって、虚空は色形なく、見られず、把握されず、認識されないところの、これ (=虚空) は極微、あるいは埃、あるいは煙、あるいは雲、あるいは薄雲によって汚される』と言うならば、大王よ、そのものは、虚空は色形なく、見られず、把握されず、認識されないところの、これ (=虚空) について、極微、あるいは埃、あるいは煙、あるいは雲、あるいは薄雲によって汚されるのか (宮崎[2023: 243,20–244,1])」
- ^{*44} Mahābhārata (MBh) Sautikaparvan 10.8.48–49, p. 52r,3–7: *tataḥ paramasaṃkrudhāḥ pitur vadham anusmaran / avaruhyā rathopasthāt tvaramāṇo 'bhidruve //48// **sahasracandraṃ vipulaṃ** gṛhītṡ carma saṃnyuge / khadgaṃ ca vipulaṃ divyaṃ jātarūpapariṣkṛtam / draupadeyaṃ abhidrutya khadgena vyacarat bāt //49//* “Inflamed with fury at the memory of his father’s murder, he then leaped down in a flash from the platform of his chariot and ran at them, seizing his shield, **untainted as a thousand moons** in battle, and his broad sword, a weapon fit for a god, **fashioned from gold**. Running headlong at the sons of Drāupadi, full of might, he scattered them with that sword. (CROSBY [2009: 75,24–30])” **...** CROSBY [2009] は、ブーナ批判版の校訂テキスト “sahasracandraṃ vipulaṃ” に代えて “sahasracandravimalaṃ” という異説を訳出している。
- ^{*45} MBh *ibid.* 10.8.79–81, p. 56r, 3–8: *tathaiva syandanāgreṇa pramathan sa vidhāvati / śaravarśaiś ca vividhair avarśac chātravāms tataḥ //79// punaś ca svocitreṇa śatacandreṇa carmaṇā / tena cākāśavarṇena tadācarata so 'sinā //80// tathā sa śibiraṃ teṣāṃ drauṇir āhavadurmadah / vyaksobhayata rājendra mahāhradam̐ iva dvipaḥ //81//* “So it was that he drove through them at top speed, crushing his enemies beneath his felloes, and shot showers of the entire gamut of arrows into their midst. Again wielding his dazzling shield of a hundred moons and his **sky-hued sword**, he wrought his way. So it was, lord of kings, that Drona’s son, frenzied by battle, churned up their camp, like

a water-tossing elephant a large lake. (Crosby [2009: 81,21–27])”

この夜襲事変の前段でアシュヴァッターマンはシヴァ神に邂逅している。その際に、様々な武器でシヴァ神を先制攻撃したが、武器を尽く飲み込まれたことで圧倒されたアシュヴァッターマンは、シヴァ神に献身的な帰依をした後に、上記の神剣を授かりつつ、シヴァ神に憑依されている。このシヴァ神への先制攻撃の際に吸収された武器の一つである剣もまた、抜刀の際に「空色 (ākāśavarca-)」「黄金の柄 (hematsaru-)」「蛇のような光沢感 (dīptam ivoraḡam)」と描写されている。ただし、シヴァ神に吸収された空色の剣と、シヴァ神への帰依の後に授かる空色の剣自体が同一かどうか、また、剣自体が同一だとしても、シヴァ神による神的な効果の付与によりその色彩や艶感に変化を蒙ったか、などの点は不明である。

Cf. MBh *ibid.* 10.6.14–15, p. 341,3–6: *atha hematsaruṃ dīvyam khaḡgam ākāśavarcaṣam / koṣāt samudbābarhāṣu bilād dīptam ivoraḡam //14// tataḡ khaḡgavaraṃ dhīmān bhūtāya prāhīnot tadā / sa tad āśādyā bhūtaṃ vai vilayaṃ tūlavād yayau //15//*

ちなみに、Crosby の翻訳は、“ākāśavarca-” の語を投擲した剣の色彩を形容する所有複合語としては解釈せず、詩節前半 (v. 14ab) を直前詩節につなげ、剣に先立って投擲した戦車の旗竿 (rathasakti-) がシヴァ神に飲み込まれる様子の第二の譬喩として「劫末に太陽に衝突した巨大彗星が天界から消されるかのように。また、そらの光輝に投擲された金の柄の神剣のように」と解釈する。すなわち、この語を単純な第六格限定複合語とし、剣の投擲の目標領域である「そら自体の光輝 (the luster of the sky)」と解釈する。しかしながら、譬喩基準・譬喩対象の格語尾の不整合の点からも、この解釈には疑問が残る。Cf. MBh *ibid.* 10.6.12–13, pp. 33r,6–34l,2: *aśvatthāmā tu saṃprekṣya tān śaraughān nirarthakān / rathasaktim mumocāsmāi dīptām agnisikhām iva //12// sā tadāhatya dīptāgrā rathasaktir aśryata / yugānte sūryam āhatya maholkeva divāṣ cyutā //13//* “Now, when Ashva-tthaman saw his volleys of arrows fail to make any impact, he launched the flagpole of his chariot set ablaze like a rocket. But when the chariot flagpole struck against him, it shattered, like a great meteor colliding into the sun at the end of the eon and falling from the sky, or a divine sword with a golden hilt against the luster of the sky. Then the cunning warrior drew from its scabbard his prized sword like a blazing serpent slipping from its lair, and hurled it at that creature. But when the sword struck him, it disappeared, as if down the burrow of a mongoose. (Crosby [2009: 51,2–12])”

⁴⁶ MBh *ibid.* 10.8.136–137, p. 641,5–9: *pratyūṣakāle śibirāt pratigantum iyeṣa saḡ / nr̥ṣṇitāvāsiktasya drauṇer āśid asitsaruḡ //136// pāṇinā saha saṃśliṣṭa ekbhūta iva prabho / **sa niḡśeṣān ar̥m kṛtvā** vīvarāja janakṣaye / yugānte sarabhūtāni bhasmakṛtveva pāvakaḡ //137//* “As dawn approached, Drona’s son decided to quit the camp. It was as if, with him drenched in the blood of men, the hilt of his sword had become one with his hand, so fast they stuck together, Lord. **Having carved its unforgiving path** it shone resplendent over the destruction of the people like the purifying flames that reduce all beings to ashes at the end of the world. (Crosby [2009: 91,19–25])” **...** Crosby [2009] は、プーナ批判版の校訂テキスト “sa niḡśeṣān ar̥m kṛtvā” に代えて “durgamāṃ padavīm gatvā” という異読を訳出している。

v. 137b–d の「人々の屍の傍らで、劫末に一切衆生を灰と化す火のように輝いていた／映っていた」という描写における、主語と述語の具体的内容が曖昧である。まず、動詞 *vi-kr̥j-* の意味の選択肢として、①自ら発光したり外光を反射することで「物理的に輝いている (to shine)」のか、あるいは、②譬喩基準である劫末の火の「ように見える (to appear [as])」だけなのか、また、劫末の火の「ように見える」だけの場合、その譬喩のポイントは②-1「人々を灰と化す」という点だけか、あるいは、②-2「人々を灰と化し、かつ、輝いている」という点までを含むのか。

関連して、v. 137 の主語について、v. 137a に異読があるが、プーナ批判版の本文の指示代名詞 “saḡ” の先行詞の選択肢としては、v. 136b の “saḡ” と同様に A. 〈アシュヴァッターマン本人〉か、あるいは、直前の v. 136d に出現する B. 〈剣の柄 (asitsaru-)〉か、あるいはその複合語前分の C. 〈剣 [自体] (asi-)〉か、という3つの可能性が考えられる。このうち、B. 〈剣の柄〉は先に「黄金」と描写されてはいたものの、手と一体化したかのような状態であれば、柄の大半が手に隠れてしまい、また手に隠されていない部分にも血糊が相当付着した上で、時間経過とともに血液が凝固して黒ずんでいたと推定される。何より、この場面で神剣の刀身やアシュヴァッターマン本人を差し置いて、黄金の柄だけに焦点を当てて劫末の業火に譬えることも不自然である。したがって、A. 〈アシュヴァッターマン本人〉もしくは C. 〈刀身〉が v. 137 の主語として考えられる。さらに、アシュヴァッターマンを先行詞とする場合、単に本人が曙光に照らされているとも考えられるが、その場合でも、手と柄の一体化とは、本人と剣の一体化をも含意しているとの解釈は不自然ではない。

以上の考察の結果、「未だ鞘に収めていない神剣の血塗れの柄と一体化したかの如き A. 〈アシュヴァッターマン〉が——必然的に神剣と共に——おそらくは曙光に照らされて、一切衆生を灰と化す劫末の火のように輝いていた (① or ②-2)」という描写と解釈した。

⁴⁷ ニシャダ国において、“jātarūpāpariḡkr̥ta- (v. 19b)” (鑑[1989: 14,3]:「金色の装いを凝らした」、上村[2002: 138,7]:「全身金色の」と形容されたハンサ鳥 [群] は、ヴィダルバ国に移動した際に “adbhutarūpa- (v. 24a)” (鑑[1989: 14,13]:「珍しい姿の」、上村[2002: 138,15]:「驚嘆すべき姿をした)とも形容されている。

^{*48} Cf. ŚVŚNA vv. 96c–98b, p. 755,4–7: *ārambhapratibandho 'sya na ca kuḍyādibhir bhavet //96// na hy amūrtasya sadbhāvo mīrtamadhye vīhanyate / na ca kuḍyādibhir vyoma nāśyate sāryate 'pi vā //97// na tirodhīyate tasmāt kuḍyamadhye 'pi tad dhruvam /*「また、壁などによる、それ（＝音声）の新造の妨害はありえない。なぜならば、無形なるものの存在は、有形なるものの中において妨げられることはないからである。また、壁などによって虚空は①消滅させられもしなければ、②排除されることもなく、③隠蔽されることもない。したがって、壁の中にもそれ（＝虚空）は確実に「存在する」。」

上記の後半（v. 97c–98b）にたいする ŚVK の註釈量は暫定的刊本で 255 行あるが、その冒頭の 9 行のみで元来の直接的な註釈が一旦完結していたと推定でき、その冒頭 9 行の註釈の後半が以下である。

Cf. ŚVK ad ŚVŚNA vv. 97c–98b, ll. 6–9: *āstām tīvan nāśotsāraṇe, tirodhānam apy ākāśasya na kuḍyādibhih kriyate. pratīmo hi vāyam — ekataḥ saty api kuḍye, nabho navanilotpalāpalāśāśyāmalam anyataḥ, tat tirodhāne 'nupapannam, tirohitānupalabdheḥ. ato 'sti kuḍyamadhye 'pi tad dhruvam voymety āha — neti.* 「まず、[壁による虚空の] ①<消滅>と②<排除>の両者 [の可能性] は置いておこう。壁などによる虚空の③<隠蔽>もなされることはない。なぜならば、我々は以下のように理解しているからである。[すなわち、] 一方に壁があるにもかかわらず、もう一方に若い青睡蓮の花弁の青黒さを持つ虚空があるというこのことは、[単一不可分の虚空が壁に] 隠されている場合は妥当ではない。というのも、[一般的に] 隠されているものの知覚はないからである。したがって、壁の中にも、それ、すなわち虚空は確実に存在する。以上のことを [クマーリラは] 「ない (na)」云々と論じている。」

当該章の冒頭から前詩節（vv. 1–97b）までの註釈の行の総数（728 行）から単純に割り出した詩節あたりの註釈量（約 7.5 行/詩節）に鑑みても、また、註釈対象の冒頭（*pratīka*-）の引用の仕方など註釈の体裁の観点からも、上述の推定は不自然ではない。もし最初の 9 行のみが註釈の原型だったと仮定すれば、その冒頭 9 行の中で「虚空は青い」と定言したことを *Sucarita* 自身が補足的に修正する形で、虚空と闇を主題とした 246 行分の議論を追加した可能性を想定できる。

ちなみに、上記の註釈の論法は、古典インドのメレオロジー（部分・全体論）における典型的な定型議論であり、「もし X に部分がないならば、X の一部が隠れると同時に一部が隠れていないことはない」という理屈であり、*Dharmakīrti*（後 7 世紀頃、cf. FRAUWALLNER [1961b: 137–141]）が〈全体実在論〉にたいして突きつけた「三種の矛盾」のうち、第二の論難と同じ論法である。Cf. 船山 [1990: 616–627]、横山 [2023: 25–28]。

^{*49} Cf. 辻 [1973: 42–43]。

^{*50} RS が Kālidāsa の著作か否かをめぐり問題については、辻 [1973: 59–60] を参照。

^{*51} RS 1.11: *mṛgāḥ pracandātapatāpitā bhṛṣaṃ tṛṣā mahatyā pariśuṣkatālavah / vanāntare toyam iti pradhāvītā nir-īkṣya bhinnāñjanasamībhāṃ nabhaḥ //* “Exceedingly scorched by the fierce sunshine, (and) their palates dried up by great thirst, the beasts have started off to another forest, seeing (in that direction) the sky appearing (black) like powdered collyrium, and thinking it to be water. (KALE [1986: 78,29–79,3])”

^{*52} Cf. HANNERER [2006: 35–55]。

^{*53} ブラフマン一元論的教唆にも富むこの長編作品は、対話の入れ子的構造から多層の編纂過程が想定されており、その中核プロットは主人公ラーマが解脱に向けて漸進的に覚醒していく物語だと分析されている。そのため、主人公の精神修養の階梯に応じた対機説法的な対話と教説で構成されており、教示内容は必ずしも整合的というわけでもないが、虚空を譬喩基準とした描写や、三種の虚空の教説など（cf. HANNERER [2006: 28,24–29,1; 86,12–87,21]）、虚空への言及は少なくない。

^{*54} Cf. SANDERSON [2007: 382–383, 422]。

^{*55} *Mokṣopāya* (MU) 1.2.2 & 5, p. 34,23–24, HANNERER [2006: 3,6–11]: *brahmasya jāgatasya jātasyākāśavarṇavat / apunaḥsmaraṇam manye sādho vismaraṇam varam //2// ... jagadbhramo 'yam dṛṣṭvo 'pi nāsty evety anubhūyate / varṇo vyomna ivākhedād vicāreṇāmunānaḥ //5//* “O virtuous One, I think that the best ‘forgetfulness’ is never to remember again the error [of perception] that is this world, which has arisen like the colour of empty space. ... Thus it [will be] perceived without effort through this enquiry, o blameless One, that the error that is the world does not, although it is perceptible, exist at all – it is [perceived] like the [dark] colour of space. (HANNERER [2006: 3,14–24])”；*Mokṣopāyātīkā* (MUṬ) ad MU 1.2.2, p. 35,2: *tathā ākāśavarṇavat ākāśanīlimavat.*

^{*56} 〈退出・進入〉(*niṣkramaṇam praveśanam*) を虚空の証因とする、いわゆる〈移動証因説〉は、Śāṅkara Mīśra（後 15 世紀頃、cf. BHATTACHARYA [1958: 140]、MATILAL [1977: 73–74]）によりサーンキヤ派に帰せられている。Cf. VSUp ad VS 2.1.20 p. 87,3–5: *utkṣepañādīny api karmāṇi saṃgr̥hṇāti sparśavaddravayasamcāro niṣkramaṇam praveśanam ca tad akāryasyākāśasya liṅgam iti sām̐khyāḥ.*

この点に関して、FADDEGON [1918: 28, n. 1; 171] は、GARBE [1917: 303, n. 3] が言及する著者不明の *Sām̐khyakramadīpikā* (SKD, 14 世紀頃、cf. LARSON & BHATTACHARYA [1987: 16&321]) の用例を引き合いに、典拠となりうるサーンキヤ派の用例が新しすぎるという理由で疑義を呈し、さらに FADDEGON [1918: 28, n. 1] は、一元論ヴェーダーンタ派の Śāṅkara により、この見解が仏教に帰せられている点も報告している。実際、GARBE [1917] が参照した SKD と思しき BALLANTYNE [1850] では “*avakāśadāna-*” との言及があるだけで、類似する語

源的解釈は Yaśomitra の AKV や Helārāja (後 10 世紀頃、cf. SHARMA [1972: 12]) の *Prakāśa* (VPP) にも確認される。Cf. BALLANTYNE [1850: 15–16]: *ākāśam avakāśadānena pravartamānaṃ caturṅgam upakāraṃ karoti*; AKV p. 15,7–8&11–12: *avakāśaṃ dadātīti ākāśam iti nirvacanam. bhṛśam asyāntaḥ kāśante bhāvā ity ākāśam ity apare. ... tad apratyakṣaviśayatvād anyadharmānāvṛtyānumīyate*; VPP ad VP III jātisamuddeśa v. 15, p. 29,4–6: *ākāśena saṃyogo vidyate yeśāṃ ākāśādihikarānānāṃ ghaṭādīnām, te saṃyoginah. ākāśaṃ hi sarveṣāṃ mūrtīnām adhikaraṇam. avakāśadānād dhi tad ākāśam*; Yaśomitra の文法学的知識に関しては岩崎 [1994] [1995] を参照。

一方で、『新婆沙論』には世友 (Vasumitra, 後 6 世紀頃、cf. MEJOR [1991: 39]) の説として、虚空の存在ないし認識の根拠が四点提示され、その第二の論拠が「物体が行き来し集積する場があるから虚空が存在する」というものである (cf. 一色 [2009: 40])。『新婆沙論』では、これが知覚知 (現量得) と見なされるが、那須 [2008a: (174), n. 18] や一色 [2009: 40, n. 3] が指摘する通り、この〈物体の移動〉を含む 4 つの論拠とも、後代の整備された認識論の体系であれば、いずれの学統であれ推論知に分類されるべきタイプの認識だと考えられ、たとえば、Yaśomitra は上記のように虚空を〈他の法の非障害 (*anyadharmānāvṛti*)〉を証因とする推論対象であると明言している。

また、Śāṅkara の議論の主眼は虚空の実在性論証にあり、「単なる妨害の非存在 (*āvaraṇābhāvamātra*-)」という虚空の非実在的定義を批判している。そして、この一説は後述する〈鳥の空間定位〉の議論のソースの一候補としても考えられる。Cf. Śāṅkara's *bhāṣya* (BSSBh) ad BS 2.2.24 p. 55,5–8: *api cāvaraṇābhāvamātraṃ ākāśam icchātām ekasmin suparṇe pataty āvaraṇasya vidyamānatvāt suparṇāntarasyotpatsato 'navakāśatvaprasaṅgaḥ. yatrāvaraṇābhāvāḥ tatra paṭiṣyati cet. yenāvaraṇābhāvō viśeṣyate, tat tarhi vastubhūtam evākāśaṃ syāt, nāvaraṇābhāvamātram. api cāvaraṇābhāvamātram ākāśaṃ manyamānasya saugatasya svābhyupagamavirodhaḥ prasajyeta*。「さらに、『単なる妨害の非存在が虚空である』と認める人たちにとって、ある一羽の鳥が飛んでいる時、[その鳥は他の鳥にとっての] 妨害として存在しているので、飛び立とうとしている他の鳥にとって [飛び立つ] 余地がないことが帰結する。もしも『【想定反論】[他の鳥は] 〈単なる妨害の非存在〉がある領域に飛んでいくことになる』というならば、〈妨害の非存在〉が限定させられる手段 (= 〈妨害の非存在〉を限定する要素) である虚空は、その場合、実在に他ならないはずで、[虚空が] 〈単なる妨害の非存在〉ということにはならない。さらに、『虚空とは〈単なる妨害の非存在〉である』と考える仏教徒にとっては、自らが承認する [学説] との矛盾が帰結することになる。」

一方で、ニヤーヤ派の Varadarāja (後 12 世紀頃、cf. SHIDA [2015]) は綱要書 *Tārikarakāśā* (TR) にたいする自註 *Sārasaṃgraha* (TRSS) で、虚空の定義としては〈音声を性質とすること〉としながら、その認識根拠としては〈退出・進入〉を虚空の証因とする説を採用していることから、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ派内部でも〈移動証因説〉が一部採用された痕跡として指摘できる。Cf. TRSS ad TR I v. 37c–38b, p. 137,6–7: *śabdaguṇatvaṃ nabhaso lakṣaṇam. tac cānumeyam. tad uktam. niṣkramaṇaṃ praveśanam ity ākāśalīṅgam iti*。

むしろ、PDHs の諸註釈者が VS 2.1.20 に紹介される〈移動証因説〉を批判する議論を筆者は寡聞にして未確認である。たとえば、Nkan では音声が虚空の証因であることが論じられる箇所 (p. 154) や音声伝播の原理を論じる箇所 (pp. 638–639) において〈移動証因説〉が言及されることはない。また、後者の箇所では〈虚空の不動性〉や〈向かい風の影響〉には言及するものの、ŚVśNA v. 97c–98b の主題である〈壁による音声の遮蔽〉という問題への言及は確認されない。

なお、GARBE [1917] が参照したと思しき BALLANTYNE [1850] の書誌情報については、2014 年 5 月 9 日に故近藤隼人博士から教示いただいた。この場を借りて深謝申し上げるとともに、博士の夭折に衷心の哀悼の意を捧げる。

⁵⁷ ŚVK の前主張部については、定型議論の挿入の可能性が疑われる。というのも、ŚV および ŚVK の議論の構成上、ŚVK の主要論敵と「ある者」という両者とも、壁の中の虚空の非存在を推論で立証する立場にあるが、主要論敵は「ある者」の説を否定する際に、以下のように、虚空の遍在性を前提とした議論をしてしまっているからである。Cf. ŚVK ad ŚVśNA vv. 97c–98b, ll. 48–49: *tadbhāvābhāvānupapattīś ca, abhāvāśiddheḥ. na khalu kuḍyādiṣv ākāśābhāvād abhāvāḥ karmaṇaḥ. sarvagatatvād ākāśasya kuḍyadvārāyoraḥ aviśeṣāvṛtteḥ*。「また、『X があれば [Y は] ない』[という関係] も妥当ではない。というのも、[壁など (X) がある場所における虚空 (Y) の] 非存在が成立しないからである。周知のように、『壁などにおいて虚空が存在しないという理由で [進入・退出等の] 行為が [壁の中に] 存在しない』というわけではない。というのも、虚空は遍在するため壁と門の両者に区別なく存在するからである。」

ŚVK の大きな文脈で、まず主要論敵は〈音声証因説〉の立場から壁の中の虚空の非存在を主張しているため、主要論敵の前提的教理としては整合性を欠く。また、〈移動証因説〉に立つ「ある者」が虚空の遍在性を前提としていて、その点を主要論敵が指摘した、という可能性も考えにくい。というのも、「ある者」も 1.23 では「壁などにおいて、虚空が存在しないので、退出など [の行為] はない (*asati cākāśe na kuḍyādiṣu niṣkramaṇādikam*)」と壁の中の虚空の非存在を前提とした否定的随伴関係に言及しているからである。この不整合の要因を想像するに、以下のような議論を Sucarita が挿入した際、ŚVK の登場人物の設定に合わせた教理背景の調整が不十分だった可能性などが想定できる。Cf. *Vaiśeṣikasūtravṛtti* (VSVṛ) ad VS 2.1.23 p. 14,22–23: *bhūtyādīnā sparśavāddravyeṇa*

śarīrādeḥ karmādhārasya saṃyogād niṣkramaṇaṃ nivartate, na tv ākāśabhāvāt, tasya sarvagatavāt tatrāpi bhāvāḥ, tasmāc chaddalingam evākāśam.

^{*58} Cf. THRASHER [1979], HARIMOTO [2006].

^{*59} BhV (E_A) pp. 53,5–54,5. (E_J) p. 28,1–9: *nanu vyomno 'pratyakṣatvād vāyuvanaspatisaṃyogavibhāgavat tatsaṃyogavibhāgānām pratyakṣāvṛttitvenānāndriyakatvād indriyajamanah pratyakṣasya viśayatā na yukṭā. na na^{a)} yukṭā. anyathā — kathamā gamyeta vayasō niyatādhāradeśatā^{b)} / calato 'kṣātivṛttāś^{c)} ced vīhāyodeśasaṃgamāḥ //19// apratyakṣatve hi nabhovibhāgasamīyogādīnām kathamā patati patatṛiṇi deśabhedādhikaraṇajñānam. ^{a)} na na] E_A; nanu E_J ^{b)} niyatādhāradeśatā] E_A; niyatāpadeśatā E_J ^{c)} 'kṣātivṛttāś] E_A; 'kṣān niṣvṛttāś E_J 「【BhV 主要論敵への問】虚空は知覚対象でないで、ちょうど風と木の結合と分離 [によって揺れる木の観察から風の存在を推論すること]と同様に、それ (=虚空)との接触と分離にかんして知覚手段のはたらきがないため、感官対象でないのだから、感官由来の知覚の対象となることは妥当ではない。【BhV 主要論敵の答】妥当でないことはない。さもなければ、もし、鳥と場との結合が感官を超越しているならば、[鳥と場との結合点か]動いている鳥にかんする基準点であることは、いかにして理解されようか。というのも、虚空との分離や結合などが知覚対象でないならば、飛んでいる鳥にたいして、特定の場にかんする〈場の認識〉がいかにしてあろうか。];*

Nyāyavārtikatāparyāṭikā (NVTṬ) ad NS 1.1.4 p. 96,7–10: khaḡānām copary upari saṃcaratām dūrāntikabhāvo bahulatamālokaḡavayabhāḡānām saṃyuktasaṃyogālpavabhūyastvābhīyām avagantavyaḡ. sa ca tādyḡālokaḡavayavi pratyakṣo 'nyathā na rūpamātreṇa tadanumānaḡ śakyam ity uktam. na ca khaḡānām upary upari saṃcaratām dūrāntikapratyayaḡ syāt. na ca patati patatṛiṇiḡa prāpto neheti bhavet. 「また、ぐんぐん上方に飛んでいる鳥の群の遠近が、極めて多量の [外] 光の部分の分量にかんする〈結合したものととの結合〉 (=結合連鎖) の寡・多により理解されているはずだ。そしてその [外] 光の全体は知覚対象である。さもなければ、[外光の] 色だけによりそれ (=鳥の位置) の推論が可能だと述べることはできず、また、ぐんぐん上方に飛んでいる鳥の群の遠近の理解がないことになり、そして、飛んでいる鳥にたいする「ここ (X) にいて、ここ (Y) にいない」という [理解が] なくなってしまう。」

上記の NVTṬ は、Nyāyavārtika (NV) における眼光線に基づく到達作用説をめぐる問答のうち、想定反論者からの四種の批判のうち「方向や場所を表象しているから (*digdeśavyapadeśāt*)」という第三の論難にたいする回答箇所 (NV p. 33,1–5, 赤松[1990: 228,2–7]) への註釈に相当する。NV では、感官が身体よりも外側にある場合、身体ないし視覚目標を基準とした「結合したものととの結合 (*saṃyuktasaṃyoga-*)」と呼ばれる〈連続的結合 (cf. 赤松[1990: 248, n. 9])〉の多寡の感知に基づいて、方向・場所・遠近にかんする空間認知が説明づけられている。また、Maṇḍana とほぼ同時期の Śaṅkara による BraSū 2.2.24 にたいする註釈の中、仏教による虚空無為の定義を批判する文脈においても、飛ぶ鳥の観察に関連する類似の表現が確認されるが、BSŚBh の話題は〈行為/運動の実在性とその知覚可能性〉ではなく〈虚空の実在性〉である。BSŚBh における記述については、本稿文末註*56を参照。

^{*60} 教令中の願望法動詞語尾などの指令的言語要素が、いかにして聞き手をして労苦の多い祭祀行為へと向かわしめめるかを説明づける聖典解釈理論の多くは、〈生成作用〉(／生じさせる働き／現実化の働き、*bhāvanā-*) という概念を中核に据える。さらに、その射程をヴェーダ聖典や指令的な文に限らず、平叙文を含めた文一般へと拡張することで、文の構造解析の一般理論へと発展する。そして、生成作用の想定自体の是非、および、生成作用を想定する場合のその具体的内容をめぐって、幾多の説が長年にわたり進化的に派生し合従連衡している。Cf. 黒田[1988], 片岡[2011], FRESCHI [2012], OLLETT [2013].

生成作用の存在を肯定する場合、その具体的内容は大きく二分され、①志向的行為の一般形態 (*arthātmaḡbhāvanā-*) と、②儀軌文の聞き手である祭主が祭祀主催に向かう直接的動因 (*abhidhābhāvanā-*)、という二種が Kumāṛila により提起された。さらに、後者の〈祭祀主催に踏み切る直接原因としての生成作用〉の本質が、祭主自身の内的・自然的欲求なのか、外的権威による強制命令なのか、という点も各理論の分類のメルクマルとなる。

Maṇḍana の前期作品と目される BhV では (cf. THRASHER [1993: 129–133])、上記の 2 種の生成作用のうち①志向的行為の一般形態 (*arthātmaḡbhāvanā-*) のみを取り扱われる。そして、Kumāṛila 説の論駁を主眼としながらも、作品前半に登場する主要論敵の主張は、生成作用の存在自体を否定している点で「教令中の指令的言語要素が使命 (*niyoga-*) を指示する」という Bādari 的な義務遂行主義に準じたブラバーカウ説に仕立て上げられている (cf. 吉水[1989: 44] [2021: 10, n. 2])。

また、この主要論敵が Kumāṛila と Maṇḍana の間に実在したのかという点をめぐっては、FRAUWALLNER [1938: 231–232] がその歴史的事実性を予想したのにたいして、齊藤[2022: 190] は議論構成のための架空人物である蓋然性が高いと評価する。

^{*61} BhV pp. 49,4–50,3: *sa khalu pariśpando akṣaḡocarapūrvottaradeśasaṃyogavibhāḡaphalo^{a)} 'bhyupagamayate. tathā ca tāv eoa gocarayatv eṣa pratyayaḡ. na khalu pūrvottaradeśahānopādāne apratipadyamānāś calatīti budhyate.*

^{a)} *akṣaḡocarapūrvō*... *saṃyogavibhāḡa*°] em. FRESCHI [2013: 158, n. 17]; *'kṣaḡocarāḡ pūrvō*... *saṃyogavibhāḡa*° E_J; *'kṣaḡocarāḡ pūrvō*... *vībhāḡasaṃyoga*° E_A 「周知のように、この物理的運動は、感官対象である前後の場所との結合と分離とを結果としてしている」と承認される。すなわち、この [物理的運動の] 理解は、他ならぬその両者 (=結合と分離)

を対象としているはずである。当然ながら、[ある物体の] 前後の場所の放棄と獲得とを理解していない〔観察者〕は「[その物体が] 動いている」と意識することはない。(cf. FRESCHI [2013: 158,20–27], BHATTA [1994: 121,35–122,2])

FRESCHI [2013] が複合語に訂正した箇所を読みについて、二種の刊本はいずれも「物理的運動 (*parispanda-*)」と同格の主格語尾を採用する。刊本の読みに従う限り、BHATTA [1994] の理解のように、物理的運動が感官の対象 (≈ 知覚対象) であることを前提とした議論にもなりうるが、目下の文脈では、行為/運動一般の非実在性論証を目指す BhV の主要対論者の主張としては、知覚不可能な物理的運動を知覚可能な性質へと消去的に還元するような議論が期待される。

ただし、〈空間上の基準点との邂逅と乖離〉を結果とする〈物理的運動〉を、厳密な知覚対象 (*pratyakṣa-*) ではなく、厳密でない意味で「感官の対象領域内にある (*akṣagocara-*)」と読む従来の刊本や BHATTA [1994] の解釈にも一理ある。いずれにせよ、この読みの訂正の是非は、「*pratyakṣa-*」と「*akṣagocara-*」との意味の差異の有無により判定すべきであろう。

*62 本稿文末註*48 で論じた通り、ŚVK ad ŚVŚNA vv. 97c–98b の暫定校訂テキストの冒頭 9 行のみが註釈の原型だった可能性があるが、虚空論を主とする残りの 246 行のうち、その過半量の 144 行分 (II. 94–237) がいわゆる闇論に相当する。

虚空論については、本稿文末註*57 で指摘したように、既存の議論の挿入の可能性を示唆する若干の不整合が確認されたが、目下の闇論についても、科段 C から科段 D 冒頭における議論展開において、既存の議論の挿入の可能性が考えられる。その詳細については本稿文末註*74 を参照。

*63 ŚVK ad ŚVŚNA vv. 97c–98b の闇論には、闇や影を指示する語として “*tamas-*”、“*andhakāra-*”、“*chāyā-*” の三種が使用される。用語の使い分けの一般的な傾向として、まず、“*chāyā-*” が二次元的な投射影 (*cast shadow*) を、そして、“*andhakāra-*” が三次元的な影領域 (*shadow zone*) を、それぞれ指している点を指摘できる (cf. CASATI [2003: 207], 加地 [2014: 218–219])。

このうち、“*chāyā-*” については、暫定校訂テキストの II. 107, 114–115, 119–120, 150–153, 155–156, 159, 175, 218, 227 に登場して、大小や動静などといった影のサイズ変化や運動を闇実体説の論拠とする主要対論者の立論とその批判の箇所に集中する。なお、サンスクリットの “*chāyā-*” や英語の “*shadow*” の一般的な意味として、二次元的投射影の他にも、鏡像や絵画などの用例がある点は、GRANOFF [2004: 342–344], CHAKRABARTI [1998: 21] を参照。

また、“*andhakāra-*” は、II. 90, 92, 97–98, 101, 128–129, 131–135, 137, 139, 141, 168, 186, 188, 230 に登場し (I. 92 の校訂テキスト本文中の “*na*” にたいする異読にも出現)、その用例の多くは第七格語尾を伴い、蛍の観察時の暗所環境を示すか、あるいは、光が存在しない状況下の視覚的表象を「闇だという錯誤」と見えず闇錯覚説の主張内容を表示している。

また、ŚVK の闇論に限れば、二次元的投射影が三次元的影領域かにかかわらず、それらを総称的に指示する場合に “*tamas-*” の語が使用されている、という作業仮説の有効性も見込まれるが、この点は HARA [2006] の評価とは符合しない。というのも、HARA [2006] は、“*andhakāra-*” やその複合語前分の形容詞 “*andha-*” の意味には暗さのスペクトラム幅があり、環境側の完全な漆黒の闇 (*pitch darkness*) や、認識主体側の完全な盲目状態ではない、という点を広範な用例に裏付けた上で、さらに、環境側の漆黒の闇が一般的に “*tamas-*” の語で指示される点を指摘しているからである。

*64 この他に、サーンキャ派の体系では根本原質 (*prakṛti-*) の三要素の一つとして翳質 (*tamas-*) が指定され、また、サーンキャ・ヨーガ陣営とヴァイシェーシカ・ニヤーヤ陣営との闇をめぐる思想交流の痕跡も指摘されている (cf. WEZLER [1984: 470])。ただし、ヴァイシェーシカ派文献のうち PDhS の註釈に限れば、Vyomaśiva (後 10 世紀頃、cf. MATLAL [1977: 68]) がサーンキャ体系の翳質に再三否定的に言及する程度であり (cf. Vyo vol. 2, pp. 195,17=203,10=204,5-6: *sāmkhyābhyupagatasya tamaso 'prasiddhatvāt.*)、また、本稿の主検討資料である ŚVK も含め、ミーマーンサー派の諸文献の闇論でも、サーンキャ派の翳質への言及は確認できず、等閑視されていたことが推測されるため、本稿では原則として考慮対象外とする。

*65 VS の諸刊本の中では、JAMBUVIJAYA の校訂 (E_J) を例外として、「光の非存在 (*bhābhāva / bhāsa abhāva*)」という読みが採用されている (cf. WEZLER [1984: 467ff.], HARIMOTO [2009: 3–4])。

VS (E_J) 5.2.21 (E_CE_K: 5.2.19; E_RE_ME_{HA}E_{HT}: 5.2.20) p. 43,15: *dravyaḡaṅakarmavaidharmyād^{a)} bhāvābhāvamātram^{b)} tamaḥ*. 「闇は、実体・性質・運動とは異質であるから、実在 (*bhāva-*) / 光 (*bhā-/bhās-*) の非存在一般である。」^{a)} *vaidharmyād* E_J; [°]*niṣpattivaidharmyād* E_CE_KE_RE_ME_{HA}E_{HT}; cf. [°]*niṣpattivaidharmyād* N_{Kan} (p. 36,4), KĀ (E_G p.13.6, E_C p. 98.2), NV (ad 3.1.1 p. 325,14, THAKUR [2003: 375,13–14]). ^{b)} *bhāvābhāvamātram* E_J; *bhābhāvas* E_RE_M; *abhāvas* E_CE_KE_RE_{HT}; *bhāsa abhāvas* E_{HA}; cf. *bhābhāvas* N_{Kan} *ibid.*, KĀ *ibid.*, NV *ibid.* (THAKUR [2003: *ibid.*]), NVPT ad 1.1.1&3.1.1, pp. 68,20, 429,19 (THAKUR [2003: 396,14]).

ヴァイシェーシカ派の範疇論を句義順に解説する PDhS は、闇 (*tamas-*) に 4 箇所て言及するが、PDhS にたいする 3 種の註釈はむしろ、PDhS 冒頭部の九実体を列挙する箇所にたいする註釈の中で、闇にかんする立場を以下のように表明している。

闇・影の本質	
Vyo 対論説	第 10 実体 (21,1-6)
Vyo 定説	光の非存在 (21,7-18)
NKan 対論説 1	第 10 実体 (32,2-3, 32,6-8)
NKan 対論説 2	光の非存在 (33,10)
NKan 対論説 3	光の非観察 (34,5)
NKan 定説	光の非存在により顕現される特定の色 (36,1)
KĀ 主要対論説	第 10 実体 (E _G 11,10-12,14, esp. 12,12f.; E _C 83,4-95,6, esp. 95,2f.)
KĀ 対論説 2	付託された青黒さ (E _G 14,5; E _C 111,8-112,1)
KĀ 定説	青黒さ・運動の付託の基体/領域としての光の非存在

PDhS 冒頭の実体列挙の箇所にたいする 3 種の註釈に登場する闇をめぐる見解

Vyo に登場する対論者は〈闇実体説〉を説いており、THAKUR [2003: 443,23-25] はこの対論者をミーマーンサー派の思想家としているが、この点は再検討が必要だろう。また、NKan では、〈闇非存在説〉を第 2 の前主張に格下げして、NKan の定説見解としては「闇は光の非存在により顕現する特定の色」(〈闇性質説〉? 〈闇錯覚説〉?) を提示する。その際、VS の経句の文言としては「光の非存在 (*bhābhāva-*)」を採用した上で、NKan の定説が VS と齟齬がないと論じている (NKan p. 36,3-4)。その他、PDhS が闇に言及する箇所への註釈では「知覚対象でないにもかかわらず [黒い] 色だけを付託された対象として、あたかも知覚対象であるかのごとくに観察する (*ibid.* p. 420,13: *āropitarūpamātraviṣayam apratyakṣam api pratyakṣam iva paśyati*)」「勝義的には闇というものは何も存在しない (*ibid.* p. 584,1-2: *paramārthatas tamo nāma na kiñcid asti*)」とも論じているので、Śrīdhara の立場は〈闇非存在〉にかなり近い〈闇性質説〉ないし〈闇錯覚説〉と評価できる。その他のヴァイシュエシカ派の文献も、以下のように、概ね〈闇非存在説〉を定説見解としている。

闇・影の本質	
VSV _r 定説	単なる光の非存在
SapP 定説	青黒さという色が付託された非存在
MMH 定説	光の非存在
NLī 定説	青黒い色? 青黒い色の付託/付託基体?

その他のヴァイシュエシカ派の文献における闇にかんする定説見解

このうち、SapP における闇の定義“*āropitanīlarūpo 'bhāvo 'ndhakāraḥ* (p. 71,10)”について、BHATTACHARYA [1958: 63,26-29] は NKan の見解を採用したと評価するが、NKan では非存在にたいする性質等の付託不可能性を根拠に〈闇=光の非存在〉という説 (第 2 対論説) を排斥している。一方で Udayana は、おそらくはその議論を踏まえ、非存在にたいする付託の可能性を論じた上で〈闇=青黒さの付託領域・基体としての光の非存在 ≠ 付託された青黒さ〉というように、〈闇=光の非存在〉という説へ回歸している (KĀ E_C p. 14,5-11, E_C pp. 111,8-112,9, cf. WEZLER [1984: 469])。したがって SapP は KĀ に依拠したとの評価が妥当であろう。

また、NLī (pp. 36-37) では確定的見解は提示されないが、闇の本質について、A. 「青黒い色のみ」(闇性質説)、B. 「青黒い色の付託」(錯覚説) の他に、第 3 の説として C. 「青黒い色の基体」という説が確認される。NLī 自体は第 3 解釈の基体について、「青黒い色の基体だとしても、[ヴァイシュエシカ派が容認する] 句義を逸脱するものではない」と論じるため、第十実体ではなく九実体のいずれかに同定するタイプの〈闇実体説〉と推定できるが、後代になると Śaṅkara Miśra はその基体を「非存在」と註釈するため (NLīK ad NLī p. 37,1-5)、〈闇非存在説〉として解釈されることになる。

その他、ニャーヤ派の Varadarāja も〈闇非存在説〉をヴァイシュエシカ派 (*kāñāda-*) に歸している。Cf. TRSS ad TR I v. 35, pp. 133,9-134,3: *manovyatirikatave saty asparśavattvena kriyāvarttarūpavattoṣiddher dravya-tvānupapatteḥ, nailyāntaravat tejasy evopalambhprasāṅgena pṛthivīguṇatvānupapattēś cālokābhāvas tama iti kāñādaḥ*。

一方で、E_j 校訂文の読み“*bhāvābhāva-*”がジャイナ教文献に支持されていることは、先行研究に報告されており (cf. VS (E_j) p. 230,7-8, WEZLER [1984: 467-468])、ジャイナ教特有の多面的観点に基づいた闇の規定における類似表現は、後代の *Dravyālaṅkāra* (DrA) などにも伝承されている。Cf. DrA p. 51,20: *tamo dravyaṃ bhāvābhāvāṃśarūpam*。

⁶⁶ 本稿文末註*39 に引用した詩節も含め、ŚVK の音声論題に引用される詩節は、SHIDA [2014: 26-30] に抽出している。そのうち IV)-VII) の 4 詩節はいわゆる闇論に含まれ、V) は Sudarśana により、VI) は Vācaspati により、それぞれ「評釈作者」に歸されている。また、VII) について Sucarita は「評釈作者」の説を支持する文脈で引用している。Cf. *Śrutaprakāśikā* (BSRBhŚP) ad BSRBh ad BraSū 1.1.1 p. 173,11-12: *atra parihāro vārttikārair uktāḥ — “tamaḥ khalu calaṃ nīlaṃ parāparavibhāgavat / prasiddhadharma-voidharmyān navabhyo bhettum arhati //” iti.*; VidhVNK (E_S) p. 836,3-7, (E_p) pp. 54,29-55,6, (cf. NKan p. 35,1-

4.): *yathāhātrabhavān vārttikakāraḥ — na tu^{a)} bhābhāvamātrasya^{b)} tamastvaṃ vṛddhasammatam / chāyāyāḥ kārṣṇyam ity evaṃ purāṇe bhūguṇasruteḥ // bhūguṇasya kārṣṇyasya cchāyāyāṃ dravyāntaraśruter ity arthaḥ.*^{c)} *dūrāsannapradeśādimahadalpacalācalā^{d)} / dehānuvarttinī cchāyā na vastutvād vinā^{e)} bhavet // iti.* ^{a)} *na tu*] E_S; *na ca* N_{Kan}; *nanu* E_p ^{b)} *bhābhāvamātrasya*] E_S; *bhāsām abhāvāsyā* E_pN_{Kan} ^{c)} *bhūguṇasya ... arthaḥ*] E_p; *om.* E_SN_{Kan} ^{d)} *dūrāsannapradeśādimahadalpacalācalā*] E_S; *dūrāsannapradīpāder mahadalpacalācalā* N_{Kan}; *dūrāsannapradīpādehaceṣṭānusārīṇī / āsannadūrādīpādīmahadalpacalācalā* // E_p ^{e)} *vastutvād vinā*] N_{Kan} E_S; *vastutvādīnā* E_p

*67 あるいは、第二のシナリオとして、ミーマーンサー派の主流見解としては、遅くとも評釈作者以来、一貫して〈闇実体説〉が定説となっていた中で、例外的に ŚVK だけが〈闇性質説〉という異端説を主張した、という可能性も想定できる。しかし、ŚVK では〈闇錯覚説〉と〈闇実体説〉とが、ある同一の学統内の二つの競合説と見なされており、また、ミーマーンサー派の定説として〈闇錯覚説〉の痕跡が現存文献に確認されない点で、この第二のシナリオにも不整合はある。

*68 議論構成の大局的戦略としては、まず、A. 〈闇実体説〉に立つ主要論敵をして B. 〈錯覚説〉を論駁せしめ、次に、C. 〈闇性質説〉に与する定説者が、A. 〈闇実体説〉と D. 〈非存在説〉を論駁している。

ŚVK の論論の冒頭で定説者は、〈闇実体説〉に立つ主要論敵をして〈闇錯覚説〉を論駁させる際に、「闇錯覚説を主張する〈自らの学統に属する者 (svayūthyā-)〉を説得してから、闇実体説が語られるべきである」という趣旨の発言をしている (cf. 本稿文末註*74)。このことは、ŚVK の著述の前提として、〈闇実体説〉と〈闇錯覚説〉とが、ある同一の学統内の異論であったことを示唆する。

ちなみに、この意味での “svayūthyā-” の用例は、仏教・バラモン教のいずれの論書にも確認でき、時に “kecit/kecana” の語を伴っている。Cf. *Bodhisattvayogācāracaṭṭhāsakaṭīkā* (BYCŚṬ) ad 14.20, p. 348.1: *atha syāt svayūthyāṃ praty evaitad dūṣaṇam upapadyate.* (Tib.) P. ya 246a1, D. ya 216b5: *ci ste ... sun dbyung ba 'di rang gi sde pa^{a)} la 'thad kyi ...^{a)} pa*] D.; *ba P.* “But if [you Sāmkhyas say that] this refutation applies [only] to your school ... (LANG [1976: 82,17–18]),” “仏教内部の者に対してこそこの論難は妥当するものである。(佐々木[1996: 206,2]); NM II p. 37,6–7: *vyaktasarvagatatve 'pi svayūthyaiḥ kaiścid āśrite / bhaviṣyaty adya jātyāyāṃ gavi godhīs tathā grahāt //; ibid.* p. 268,7–8: *tatra pratyakṣam ātmānam aupavarsāḥ prapedire / ahampratyayagamyatvāt svayūthyā api kecana //; ibid.* p. 276,2–3: *svayūthyās tu kecid ācakṣate — yady ekasya kartṛtvaṃ karmatvaṃ cānupapannam ity apratyayīkṣa [sic] ātmā iṣyate?*

*69 Cf. 志田[2022b].

*70 ヴァイシェーシカ派の中で眼光線が言及されるのは比較的後代であり、PDhS の段階では眼光線への言及はない、という点は PREISENDANZ [1989: 167, n. 114] に指摘されている。

*71 Cf. NV ad NS 1.1.4 p. 32,1–8: *sāntaragrahaṇam iti ko 'rthaḥ? kiṃ tāvāt sāntarasya grahaṇam aprāptasya grahaṇam ity ayam arthaḥ, āhosvīt sahāntareṇa grahaṇaṃ sāntaragrahaṇam iti? ... atha brūṣe sahāntareṇa grahaṇam iti. kiṃ tad antaram nāma, yac cakṣuṣā viṣayeṇa sahopalabhyata iti? kim ākāśam abhāvo dravyāntaram vā? yady ākāśam, tan na cakṣuṣo viṣayaḥ. na hy ākāśaṃ cakṣurgrāhyam, arūpavād itī.* 「離れてあるもの(のこと)の認識 (sāntara-grahaṇa) とは、どんな意味か。(1) 「離れてあるものの認識」、すなわち [眼によって] 到達されていないものの認識というのが、その意味なのか。それとも、(2) 「隔たりとともに [対象を] 認識する」というのがその意味なのか。(中略)あるいは、(2) 「隔たりとともに [対象を] 認識する」という意味だと言うかも知れない。それでは、眼によって対象とともに認識される「隔たり」(antara) とは何であるのか。虚空なのか、非存在なのか、別の実体なのか。もし、虚空であるならば、それは眼の対象ではない。なぜなら、虚空は眼によっては認識され得ないものであるから。虚空は無色無形であるからである。(赤松[1990: 226,6–18])」

*72 空間定位に必要な媒体を外光 (ālokanivaha-, ālokamaṇḍala-) とする説は BhV の前主張部のほか、NVTṬ (cf. 本稿文末註*59) や KĀ などにも確認される。Cf. BhV (E_A) p. 54,7–9: *vijyadvaitatālokanivahabhedād^{a)} upapannam iti cet. sa eva tarhy ākāśadeśa iti tatvartisaṃyogavibhāgau pratyakṣau.* ^{a)} *°nivahabhedād*] E_A; *°nicayāvayavanibandhana-tvād* E_J 「【BhV 主要論敵への問】虚空に広がる光の束の違いに基づいて [特定の場所との結合と分離が] 妥当となる。【BhV 主要論敵の答】 そうだとしても、他ならぬそれ (=光の束の違い) が虚空を場としているので、そこに存在する [光の束と虚空との] 結合と分離とが知覚対象であることになる。」; KĀ (E_C) p. 71,4–6, (E_C) p. 337,1–2: *kathaṃ tarhiṇa pakṣī neha pakṣīti pratyaya iti cet, ālokamaṇḍalam āśrityeti brūmah. tathāpīhāloko nehāloka iti katham iti cet, tadavayavān āśrityeti brūmah. yat kiñcid etat.* 「そうだとすると、『鳥がここ (X) にいて、ここ (Y) にはいない』という理解はいかにしてあるのか。というならば、我々は『光の輪に依存して [空間定位がある]』と述べる。そうだとすると、『光がここ (X) にあり、ここ (Y) にはない』という [理解があるのは] いかにしてか。というならば、我々は『それ (=光) の部分に依拠して [空間定位がある]』と述べる。何か問題があるうか。」

*73 この A' の問答を、定説見解側の議論 A に含まれると見なし、暗所環境下でも、蛍の微弱な光に裨益された視覚器官が、蛍のいる座標 X ないし座標 X に隣接した極小範囲の虚空を把握できる、と解釈した。この場合、身体と座標 X の間隙となる暗所領域 Y を眼光線が透過する際、その暗所領域 Y の虚空に蛍の光という外光はおそらく届かないが、座標 X における虚空の把握だけを以て、蛍の空間定位が成立することになる。この解釈の場合、

当該の問答は、以下のように反語疑問文と、その否定となる一語文 (*na*)、および、その補足説明となる。「[問] いかにして、暗闇における虚空までもが知覚対象となるのか。[知覚対象とはならない。][答] そうではない (*na*)。というのも、蛍の光に裨益された視覚器官によって、それ (=虚空) の把握が妥当となるからである。」もう一つの解釈の可能性は、A' を二人の論者の問答としてではなく、主要論敵による自問自答タイプの想定回答とその否定とみなし、A' から主要論敵のターンが始まるとするものである。その場合、否定辞 "*na*" は、以下のように "*iti*" を補うことで、後続する想定回答の否定と解釈できる。

「[問] いかにして、暗闇における虚空までもが知覚対象となるのか。[当然ながら、] 『蛍の光に裨益された視覚器官によって、それ (=虚空) の把握が妥当となるから』 [ということは (*iti*) ない (*na*)。]

後者の場合、身体と蛍の間の暗所領域 Y には蛍の光が届かないので、Y の部分で外光に裨益されない眼光線が、蛍までの距離感を把握できないという批判になろう。また、想定回答を括る "*iti*" を補足する点で不自然である一方で、A' と B の間で話者の交替がないため、B の冒頭の接続詞 "*ca*" を順接で解釈できる点は自然である。

上記の2つの解釈の是非の判断基準として、空間定位の際に、暗所領域 Y の部分で外光による眼光線の裨益が必要か否かという点が考えられる。この点について、科段 G における明所環境下の闇・影の空間定位の議論を踏まえるならば、視覚目標の座標 X における外光の裨益と場の知覚が最重要だと考えられるので、暫定的解釈として A' は A の末尾の問答とみなし、話者交替時の B の冒頭の接続詞 "*ca*" については、逆接の意味で解釈した。

⁷⁴ 科段 C では、〈闇性質説〉に立つ定説者 *Sucarita* が、〈闇実体説〉を唱える主要論敵の批判の矛先を第三の説である〈闇錯覚説〉に向けさせる際——この議論構成自体がやや強引な流れとも評価できるが——〈闇錯覚説〉を以下のように導入する。

ŚVK ad ŚVŚNA vv. 97c-98b, ll. 97-98&104: *tad etat svayūthyān anujñāpya vaktavyam, ye vadanti — ālokādarsane 'ndhakārabhrama iti. eṣa hi teṣām abhimānaḥ — na tāvat tamo dravyam, navasv anantarbhāvāt, daśamānupapattēs ca. ... adhigataṃ tāvad anantarbhāvo navasv iti. kathaṃ tu daśamānupapattīḥ.*

「[定説者] 以上のこと (=闇実体説) は、「光の非観察の際に闇 [であると] の錯誤がある」と述べる自らの学統の内部の者たちを [まず] 説得した上で論じられるべきである。[定説者?] というのも、彼ら (=闇錯覚論者) には、以下の思い違いがあるのだから。すなわち「まず、闇は実体ではない。九 [実体] の中に含まれないからであり、また、第十 [実体] は妥当ではないからである」という [思い違いが]。(中略)【主要論敵】[闇が] 九 [実体] に含まれないことは、まず理解される。しかし、どうして第十 [実体] がありえないのか。」

上記引用中で「彼らには以下の思い違いがあるのだから (*eṣa hi teṣām abhimānaḥ*)」と〈闇錯覚説〉を導入する語り手は定説者か主要論敵か、という点について、定説者を語り手とする方が、理由の接続詞 "*hi*" による論の流れが自然である。そして、"*na tāvat ... daśamānupapattēs ca*" という簡潔な名詞文 (*grahaṅakavākya-*) と、それに後続する内容解説 (*vivaraṇa-*、上記引用では中略) とを合わせた、いわゆる「*vārttika* スタイル (cf. STCHERBATSKY [1924: 264,25-29], BRONKHORST [1990])」で紹介される〈闇錯覚説〉が、「*etat-* (*eṣaḥ*)」で後方参照される〈思い違い〉の内容となる。そして、その直後の科段 D において、〈闇実体説〉に立つ主要論敵は、この闇錯覚論という第三説に応答する形で闇実体論を展開していくが、対話の登場人物が二人なのか三人なのかという点で曖昧であり、対論構成としてやや不自然な印象を受ける。

別の観点からは、ŚVK の闇論が既存の議論の挿入であれ、*Sucarita* による書き下ろしであれ、この闇論の箇所 (科段 C'~E) だけで独立のモノグラフとしてスピノフが可能な程度に議論の完結性が高いとも評価できる。

⁷⁵ 「[蛍だけでなく] 闇にかんしても [場の違いの確定 (=空間定位) が] あるから (*tamasy api bhāvāt*)」[影が間隙のない光によって分断されている場合でも (*asāntarālōkavicchinne 'py andhakāre*)] という表現において、「*chāyā-*」という語は使われていないが、暗所環境下の蛍との対比で、明所環境下の闇・影の空間定位が論じられていると考えられる。少なくとも、「間隙のない光に分断された闇」とは、身体とゼロ距離にある光の介在によって、視覚目標である闇・影が身体から隔離した状態と考えられ、その場合、眼光線は明所領域を透過して、闇・影を終端としている状況が想定されている蓋然性は高い。

⁷⁶ Cf. マラルド [2001: 320], 藤田 [2018: 223-230].

⁷⁷ Cf. 一色 [2009: 39-43].

⁷⁸ WEZLER [1984: 470, n. 41] は、闇をめぐる批判的検討には相当の紙幅が必要とされる上、ヴァイシェーシカ範疇論の基本三句義を否定することにも帰結しかねない、というリスクに言及している。本稿の作業仮説として、非存在という概念一般を議論の俎上に載せることはタブーではなかったとしたが (cf. 本稿文末註*20)、もし WEZLER [1984] のこの見立てが正しいならば、〈光の非存在 (*bhābhāva-*) ないし〈実在の非存在 (*bhāōabhāva-*)〉としての闇について批判的検討を加えることは存在論の基盤を揺るがしかねないため、むしろタブー視する姿勢の方が保守的・正統的ということになり、そして、*Sucarita* は他ならぬそのリスクを冒して闇をめぐる膨大な哲学対話を構成・開陳した点で、少なくともヴァイシェーシカのパラダイムの中で異端的であることになるだろう。Cf. CHAKRABARTI [1998: 25,33-36]: "One may have independent reasons to balk at the absence theory of darkness, but fearing that thereby we shall flout the Parmenidean warning against getting involved with nonbeings would be foolish."

参考文献

一次資料（略号とテキスト）

- 『新婆沙論』 五百大阿羅漢等造玄奘訳 『阿毘達磨大毘婆沙論』、T. No. 1545, vol. 27, pp. 1a1–1004a9.
- 『順正理論』 衆賢造玄奘訳 『阿毘達磨順正理論』、T. No. 1562, vol. 29, pp. 329a1–775c3.
- 『成実論』 訶梨跋摩造鳩摩羅什訳 『成實論』、T. No. 1646, vol. 32, pp. 239a1–373b28.
- ĀAKVS, 『阿闍世王經』 **Ārya Ajātaśatrukaukṛtya[prati]vinodana nāma Mahāyānasūtra*.
 (Tib.) 'Phags pa Ma skyes dgra'i 'Gyod pa bSal ba zhe bya ba Theg pa Chen po'i mDo. P. No. 882, Tsu 220a5–281a5; D. No. 216, Tsha 211b2–268b7.
 (支婁迦識訳) 『佛說阿闍世王經』 T. No. 626, vol. 15, pp. 389a4–406b10.
- AKK & AKBh, 『俱舍論』 *Abhidharmakośakārikā & Abhidharmakośabhāṣya* of Vasubandhu.
 (Skt.) (Chap. 1. *dhātunirdeśa*), Yasunori EJIMA (ed.), The Sankibo Press, Tokyo, 1989.
 (Tib.) *Chos mNgon pa'i mDzod kyi bShad pa*. P. No. 5591, Gu 27a6–ngu 109a8; D. No. 4090, Ku 26b1–khu 95a7.
 (眞諦訳) 『阿毘達磨俱舍釋論』 T. No. 1559, vol. 29, pp. 161c1–310c18.
 (玄奘訳) 『阿毘達磨俱舍論』 T. No. 1558, vol. 29, pp. 1a1–159b15.
- AKV *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* of Yaśomitra. Unrai WOGIHARA (ed.), Part I (I–III Kośasthānam), The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā, Tokyo, 1932–1936.
- AS, 『阿毘達磨集論』 *Abhidharmasamuccaya* of Asaṅga
 (Skt.) Pralhad PRADHAN (ed.), Visva Bharati Studies 12, Visva-Bharati, Santiketan, 1950.
 (Tib.) *Chos mNgon pa Kun las bTus pa*. P. No. 5550, Li 51a2–141b2; D. No. 4049, Ri 44b1–120a7.
 (玄奘訳) 『大乘阿毘達磨集論』 T. No. 1605, vol. 29, pp. 663a1–694b10.
- ASBh *Abhidharmasamuccayabhāṣya* of *Buddhasiṃha.
 (Skt.) Nathmal TATIYA (ed.), Tibetan Sanskrit Works Series No. 17, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna, 1976.
 (Tib.) *Chos mNgon pa Kun las bTus pa'i bShad pa*. P. No. 5554, Shi 1–143b2; D. No. 4053, Li 1a1–117a5.
- ASV, 『雜集論』 *Abhidharmasamuccayavyākhyā* of Sthiramati.
 (Skt.) See Li [2015].
 (Tib.) *mNgon pa Chos Kun nas bTus pa'i Nam par bShad pa zhe bya ba*. P. No. 5555, Shi 143b2–362a8; D. No. 4054, Li 117a5–293a7.
 (玄奘訳) 『大乘阿毘達磨雜集論』 T. No. 1606, vol. 29, pp. 694b11–774a6.
- BS *Brahmasūtra* of Bādarāyaṇa, with a commentary *Śāṅkara Bhāṣya* and sub-commentaries *Bhāmatī*, *Kalpataru*, and *Parimala*. N. S. Anantkr̥ṣṇa ŚĀSTRĪ & V. L. S. PĀṆŚĪKAR (ed.), Nirṇaya Sāgar Press, Bombay, 1938 (2nd ed.).
- BSBhBh Bhāskara's *Bhāṣya* on BS. Vindhyaśvarī Prasāda DVIVEDIN (ed.), fasc. II, Chowkhamba Sanskrit Series, no. 185, Chowkhambā Sanskrit Book-depôt, Benares, 1913.
- BSŚBh Śāṅkara's *Bhāṣya* (*Śāṅkarabhāṣya*) on BS. See BS.
- BSRBh *Śrībhāṣya* of Rāmānuja. Vasudev Shastri ABHYANKAR (ed.), 2 vols., Government Central Press, Bombay, 1914.
- BSRBhŚP *Śrutaprakāśikā* of Sudarśana ad BSRBh. See BSRBh.
- BYCŚT *Bodhisattvayogācāracatuhśatakaṭikā* of Candrakīrti.

- (Skt.) Kōshin SUZUKI (*ed.*), The Sankibo Press, Tokyo, 1994.
- (Tib.) *Byang chub sems dpa'i rNal 'byor spyod pa bZhi brgya pa'i rGya cher 'gral pa*. P. No. 5266, Ya 33b4–273b3; D. No. 3865, Ya 30b6–239a7.
- BhV *Bhāvanāviveka* of Maṇḍana Mīśra.
- (E_J) BhV with a Commentary *Bhāvanāvivekaṭīkā* of Bhatta Umbeka. Gangānātha JHĀ (*ed.*), Government Press, Allahabad, 1923.
- (E_A) BhV with a Commentary *Viśamagranthibhedikā* of Nārāyaṇa. R. RAMANUJACHARI (*ed.*), *Journal of the Annamalai University*, vols. 9–11, 14–15, University Annamalinagar, Allahabad, 1939–1950.
- D. *sDe dge Tibetan Tripiṭaka, Bstan hgyur — preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo*. J. TAKASAKI, Z. YAMAGUCHI, Y. EJIMA (*ed.*), Sekai Seiten Kankō Kyōkai, Tokyo, 1977ff.
- DrA *Dravyālaṅkāra* of Rāmacandra and Guṇacandra, with Auto-commentary. Shri JAMBUVIJAYA (*ed.*), L. D. Institute of Indology, Ahmedabad, 2001.
- JS *Jaiminimīmāṃsā-Sūtrapāṭhaḥ* of Jaimini. Śrīmajjaiminiprañītaṃ Mīmāṃsādarśanam, Subbāśāstrī (*ed.*), 6 vols., Ānandāśramamudraṅālaya, Poona, 1929–34.
- KĀ *Kiraṇāvalī* of Udayanācārya.
- (E_G) Jitendra S. JETLY (*ed.*), Gaekwad's Oriental Series No. 154, Oriental Institute, Vadodara, 1991.
- (E_C) Siva Chandra SĀRVVABHOUMA (fasc. I-III) and Narendra Chandra VEDANTATIRTHA (fasc. IV) (*ed.*), Bibliotheca Indica No. 200, Calcutta, 1911–1956.
- MBh *Mahābhārata* of Vyāsa, vol. 12, Sauptika Parvan. Vishnu S. SUKTHANKAR and S. K. BELVALKAR (*ed.*), Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1948.
- MMH *Mānamanohara* of Vādivāgīśvara. Svāmī YOGINDRANANDA (*ed.*), Śaḍdarśanaprakāśana-pratiṣṭhānam, Vārāṇasī, 1973.
- MMU *Mānameyodaya* of Nārāyaṇa. C. Kunhan RAJA & S. S. Suryanarayana SASTRI (*ed.*), Adyar Library and Research Center, Madras, 1975 (2nd ed.).
- MU *Mokṣopāya*, with a Commentary *Mokṣopāyaṭīkā* of Bhāskarakaṇṭha, 1. (Vairāgya-) Prakaraṇa. Walter SLAJE (*ed.*), Materialien für eine kritische Ausgabe des Mokṣopāya. 3. EWS-Fachverlag, Graz, 1996.
- MUṬ *Mokṣopāyaṭīkā*. See MU.
- NTĀ *Nītitattvāvīrbhāva* of Cidānandapaṇḍita. Dr. P. K. Narayana PILLAI (*ed.*), Trivandrum Sanskrit Series No.168, Bhaskara Press, Trivandrum, 1953.
- NKan *Nyāyakandalī* of Śrīdhara, with three Sub-commentaries. Jitendra S. JETLY & Vasant G. PARIKH (*ed.*), Oriental Institute, Vadodara, 1991.
- NBh *Nyāyabhāṣya* of Vātsyāyana. Anantalal THAKUR (*ed.*), Indian Council of Philosophical Research, New Delhi, 1997.
- NM *Nyāyamañjarī* of Bhaṭṭa Jayanta. K. S. VARADACHARYA (*ed.*), 2 vols., Oriental Research Institute, Mysore, 1969/1983.
- NLī *Nyāyalīlavatī* of Vallabhācārya, with the Commentaries of Vardhamānopādhyāya, Śaṅkara Mīśra and Bhagīratha Ṭhakkura. Harihara ŚĀSTRĪ (*ed.*), Chowkhamba Sanskrit Series 64, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi, 1991.
- NLīK *Kaṇṭhābharāṇa* of Śaṅkaramīśra ad NLī. See NLī.
- NV *Nyāyavārttika* of Uddyotakara. Anantalal THAKUR (*ed.*), Indian Council of Philosophical Research, New Delhi, 1997.
- NVTṬ *Nyāyavārttikatātparyaṭīkā* of Vācaspati Mīśra. Anantalal THAKUR (*ed.*), Indian Council of Philosophical Research, New Delhi, 1996.

- NVTP *Nyāyavārttikatātparyapariśuddhi* of Udayana. Anantalal Thakur (*ed.*), Indian Council of Philosophical Research, New Delhi, 1996.
- P. *The Tibetan Tripiṭaka. Peking Edition. Reprinted under the Supervision of the Otani University, Kyoto.* D. T. SUZUKI (*ed.*). Tibetan Tripitaka Research Institute, Tokyo-Kyoto, 1955–1961.
- PDhS *Padārthadharmasamgraha* of Praśastapāda. See BRONKHORST and RAMSEIER [1994].
- PrP *Prakaraṇapañcikā* of Śālikanātha Miśra. My provisional critical edition of the 9th chap: <https://www.academia.edu/34278396/>
- ṚS *Ṛtusamhāra* of Kālidāsa. With a new commentary by Shastri vyankatacharya Upadhye and Introduction, notes & translation by M. R. Kale. See KALE [1986].
- SapP *Saptapadārthī* of Śivāditya. With the commentary *Mitabhāṣiṇī* of Mādhava Sarasvatī. Tailaṅga RĀMAŚĀSTRĪ (*ed.*), Vizianagram Sanskrit Series No. 8., Benares: E. J. Lazarus & Co., 1893.
- SKD *Sāṃkhyakramadīpikā*. See BALLANTYNE [1850].
- ŚV *Ślokovārttika* of Kumārila Bhaṭṭa. With a Commentary *Ślokovārttikanyāyaratnākara* of Pārthasārathi. Tailaṅga RĀMAŚĀSTRĪ (*ed.*), Chowkhamba Sanskrit Series Office, Benares, 1898–1899.
- ŚVŚNA *śabdādāhikaraṇa* section of ŚV.
- ŚVK *Ślokovārttikakāśikā* of Sucaritamīśra. My provisional critical edition ad ŚVŚNA vv. 97c–98b: <https://www.academia.edu/11436654/>
- T. 『大正新脩大藏經』
- TV *Tantravārttika* of Kumārila Bhaṭṭa. See 片岡[2004: 58–96] for TV ad JS 2.1.1–4.
- TarT *Tarkatāṇḍava* of Śrī Vyāsārtha. With the Commentary *Nyāyadīpa*. D. SRINIVASACHAR (*ed.*), vol. 2, Oriental Library Publications Sanskrit Series No.77, Mysore, 1935.
- VP *Vākyapadīya* of Bhartṛhari. With the Commentary of Helārāja, Kāṇḍa III, Part 1. K. A. Subramania IYER (*ed.*), Deccan College Postgraduate and Research Institute, Poona, 1994.
- VPP *Prakāśa* of Helārāja ad VP Kāṇḍa III, Part 1. See VP.
- VidhV *Vidhiviveka* of Maṇḍana Miśra.
- (E_S) Elliot M. STERN (*ed.*), with commentary, *Nyāyakaṇikā*, of Vācaspati Miśra and super-commentaries, *Juśadhvaṅkaraṇī* and *Svaditāṅkaraṇī*, of Parameśvaraḥ, critical and annotated edition: the pūrvaṅkaṣaḥ, A Dissertation in Oriental Studies, Presented to the Faculties of the University of Pennsylvania in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, 1988.
- (E_P) Mahaprabhu Lal GOSWAMI (*ed.*), with the Commentary *Nyāyakaṇikā* of Vācaspati Miśra, *Prāchyabhārati* Series No. 8, Tara Printing Works, Varanasi, 1986.
- VidhV NK *Nyāyakaṇikā* of Vācaspati Miśra ad VidhV.
- (E_S) See VidhV (E_S).
- (E_P) See VidhV (E_P).
- VS *Vaiśeṣikasūtra* of Kaṇāda.
- (E_T) VS with a Commentary of Candrānanda. Śrī JAMBUVIJAYA (*ed.*), Oriental Institute, Baroda, 1982.
- (E_C) *Vaiśeṣikadarśanam* with the Commentary of Śaṅkaramiśra. Jībānanda VIDYĀSĀGARA (*ed.*), Sarasvati Press, Calcutta, 1886.
- (E_R) *Vaiśeṣikadarśanam* with the Commentary *Bhāṣya* of Candrakānta-tarkālānkāra. Radha-vallabh CHAUDHURI (*ed.*), Baptist Mission Press, Calcutta, 1887.
- (E_K) *Vaiśeṣikadarśanam* with the Commentary of Śaṅkaramiśra. Kṛpā RĀMA (*ed.*), Jājñeśvar

- Mukhopādhyāya Kāśyām Amara-yantrālaya, Benares, 1945.
- (E_M) *Vaiśeṣikadarśanam* with the Commentary *Rasāyana* of Vīrarāghavācārya. Uttamur T. VIRARAGHAVACHARYA (ed.), Sreevathsa Press, Madras, 1958.
- (E_{HA}) Reconstructed text of *sūtrapāṭha* of *Vaiśeṣikasūtra* from Ahmedabad Manuscript (Nr. 26307), in ISAACSON [1995: 216–229].
- (E_{HT}) Reconstructed text of *sūtrapāṭha* of *Vaiśeṣikasūtra* from Trivandrum Manuscript (22615B/921B cf. ISAACSON [1994: 756, n. 18]), in ISAACSON [1995: 270–282].
- VSUp *Upaskāra* of Śāṅkara Mīśra on VS, with the Commentaries Śāṅkara Mīśra’s *Upaskāra*, Jayanārāyaṇa’s *Vivṛti* and Candrakānta’s *Vaiśeṣikabhāṣya*. Gangadhara BAKRE (ed.), Vyasa Prakashan, Varanasi, 1991.
- VSVṚ *Vaiśeṣikasūtravṛtti* of Candrānanda on VS. See VS (E_J).
- Vyo *Vyomavatī* of Vyomaśivācārya. Gaurinath SASTRI (ed.), 2 vols., Sampurnanand Sanskrit University, Varanasi, 1983/1984.

二次資料

- ABHIDHARMASAMUCCAYA STUDY GROUP (阿毘達磨集論研究会)
- 2015 「梵文和訳『阿毘達磨集論』(1)」, 『インド学チベット学研究』 19, pp. 57–96.
- AKAMATSU, Akihiko (赤松 明彦)
- 1990 「前期ニヤーヤ学派の知覚理論——到達作用説の展開——」, 『哲学年報』 49, pp. 215–250.
- BALLANTYNE, J. R.
- 1850 *A Lecture on the Sāṅkhya Philosophy, Embracing the text of the Tattwa Samāsa*, Orphan School Press, Mirzapore.
- BHATTACHARYA, Dinesh Chandra
- 1958 *History of Navya-Nyāya in Mithilā*, Mithilā Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, Darbhanga.
- BHATTA, V. P.
- 1994 *Maṇḍana Mīśra’s Distinction of the Activity Bhāvanāviveka (With Introduction, English Translation with Notes, and Sanskrit Text)*, Eastern Book Linkers, Delhi.
- BRONKHORST, Johannes
- 1990 “Vārtika,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* XXXIV, pp. 123–146.
- BRONKHORST, Johannes and RAMSEIER, Yves
- 1994 *Word Index to the Praśastapādabhāṣya: a complete word index to the printed editions of the Praśastapādabhāṣya*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- CASATI, Roberto
- 2003 *The Shadow Club: The Greatest Mystery in the Universe—Shadows—and the Thinkers Who Unlocked Their Secrets*, Translated from the Italian by Abigail Asher, Alfred A. Knopf, New York.
- CHACRABARTI, Arindam
- 1998 “Shadows: The Ontology of Contoured Darkness,” *Journal of Indian Council of Philosophical Research* XVI–1, pp. 19–41.
- CHANDLER, Daniel
- 2002 *Semiotics: The Basics*, Routledge, New York.
- Cox, Collett
- 2004 “From Category to Ontology: The Changing Role of Dharma in Sarvāstivāda,” *Journal of*

Indian Philosophy 32, pp. 543–597.

CROSBY, Kate

2009 *Mahābhārata, Book Ten, Dead of Night, Book Eleven, The Women*, JJC Foundation, New York.

DELEANU, Florin

2019 “Dating with Procrustes: Early Pramāṇavāda Chronology Revisited,” *Bulletin of the International Institute for Buddhist Studies* 2, pp. 11–47.

FADDEGON, Barend

1918 *The Vaiṣeṣika-System: described with the help of the oldest texts*, Johannes Müller, Amsterdam.

FRAUWALLNER, Erich

1938 “Bhāvanā und Vidhiḥ bei Maṇḍanamisra,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 45, pp. 212–252.

1961a “Mīmāṃsāsūtram, I, 1. 6–23,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 5, pp. 113–124.

1961b “Landmarks in the History of Indian Logic,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 5, pp. 125–148.

1962 “Kumārila’s Bṛhaṭṭikā,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 6, pp. 78–91.

FRESCHI, Elisa

2012 *Duty, Language and Exegesis in Prābhākara Mīmāṃsā: Including an Edition and Translation of Rāmānujācārya’s Tantrarahasya, Śāstraprāmēyapariccheda*, Brill, Leiden.

2013 “Did Mīmāṃsā Authors Formulate a Theory of Action?,” *Puṣpikā: Tracing Ancient India, through Texts and Traditions: Contributions to Current Research in Indology* 1, pp. 151–172.

FUJITA, Masakatsu (藤田 正勝)

2001 「情意における空」, 『ニヒリズムからの出発』, ナカニシヤ出版, 京都, pp. 110–128.

2018 『日本哲学史』, 昭和堂, 京都.

FUNAYAMA, Tōru (船山 徹)

1990 「部分と全體——インド佛教知識論における概要と後期の問題点」, 『東方學報』 62, pp. 91–120.

2013 『仏典はどう漢訳されたのか——ストロガが経典になるとき』, 岩波書店, 東京.

2021 『婆薮槃豆傳——インド仏教思想家ヴァスバンドゥの伝記』, 法藏館, 京都.

GARBE, Richard

1917 *Die Sāṃkhya-Philosophie: Eine Darstellung des Indischen Rationalismus*, Verlag von H. Hassel, Leipzig.

GRANOFF, Phyllis

2004 “Reflections on Reflections: Shadow and Darkness in Jain Philosophical Texts,” *Three Mountains and Seven Rivers* PROF. MUSASHI TACHIKAWA’s *Felicitation Volume*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, pp. 331–352.

HANNEDER, Jürgen

2006 *Studies on the Mokṣopāya*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes Band LVIII, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.

HARA, Minoru (原 實)

2006 “A Note on the Sanskrit Word *andha*,” *Indo-Iranian Journal* 49, pp. 273–303.

HARIMOTO, Kengo (張本 研吾)

- 2006 “The Date of Śaṅkara: Between the Cāḷukyās and the Rāṣṭrakūṭas,” *Journal of Indological Studies* 18, pp. 85–111.
- 2009 “A Brief History of Darkness in Indian Philosophy up to the 8th Century” Handout for the colloquium in the Department of Indian and Tibetan Studies, University of Hamburg, <https://www.academia.edu/34616498/>, pp. 1–14.
- HASE, Shōtō (長谷 正當)
- 1994 「空と無常」, 岩波講座 日本文学と仏教 第4巻『無常』, 岩波書店, 東京, pp. 299–333.
- 2005 『心に映る無限——空のイメージ化——』, 法藏館, 京都.
- HATTORI, Masaaki (服部 正明)
- 1988 「ヴァイシェーシカ学派の自然哲学」, 岩波講座 東洋思想 第5巻『インド思想1』, 岩波書店, 東京, pp. 178–196.
- HAYASHIMA, Osamu *et. al.* / *Yogācāra Study Group (早島 理 他 瑜伽行思想研究会)
- 2003 インド大乘仏教瑜伽行唯識学派における聖典継承と教義解釈の研究 平成13年度～平成14年度 科学研究費補助金 研究成果報告書『梵藏漢対校 E-TEXT 『大乘阿毘達磨集論』・『大乘阿毘達磨雜集論』 Volume I』, 瑜伽行思想研究会, 滋賀.
- ISAACSON, Harunaga
- 1994 “Notes on the Manuscript Transmission of the Vaiśeṣikasūtra and its Earliest Commentaries,” *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 48: Proceedings of the Panel on Early Vaiśeṣika, Hong Kong, August 1993, pp. 749–779.
- 1995 *Materials for the study of the Vaiśeṣika system, ter verkrijging van de graad van Doctor, de Rijksuniversiteit te Leiden.*
- ISSHIKI, Daigo (一色 大悟)
- 2009 「有部アビダルマ文献における無為法の実有論証について」, 『インド哲学仏教学研究』16, pp. 39–54.
- Itō, Shōji and YAMAGUCHI, Toshio (伊藤 昌司・山口 俊夫)
- 1973 【翻訳】『社会学と人類学 I』, 弘文堂, 東京.
- IWASAKI, Yoshiyuki (岩崎 良行)
- 1994 「ヤショーミトラとパーニニ文法学 (一)」, 『印度哲学仏教学研究』9, pp. 109–129.
- 1995 「ヤショーミトラとパーニニ文法学 (二)」, 『印度哲学仏教学研究』10, pp. 49–68.
- IYER, K. A. Subramania
- 1992 *Bharṭṛhari: A study of the Vākyapadīya in the light of the Ancient Commentaries*, Deccan College Post Graduate and Research Institute, Pune.
- KACHI, Daisuke (加地 大介)
- 2014 「虹と鏡像の存在論」, 『部分と全体の哲学——歴史と現在』, 春秋社, 東京, pp. 197–228.
- KALE, M. R.
- 1986 *The Ṛtusamhāra of Kālidāsa*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- KAMIMURA, Katsuhiko (上村 勝彦)
- 2002 原典訳『マハーバーラタ』3, 筑摩書房, 東京.
- 2007 『バガヴァッド・ギーターの世界 ヒンドゥー教の救済』, 筑摩書房, 東京.
- KATAOKA, Kei (片岡 啓)
- 2004 『古典インドの祭式行為論』, 山喜房佛書林, 東京.
- 2011 『ミーマーンサー研究序説』, 九州大学出版会, 福岡.
- 2014 “Sucaritamiśra’s Critique of *Apoḥa*: A Critical Edition of *Kāśikā* ad *Śloka-vārttika apoḥa* v. 1,” 『東洋文化研究所紀要』165, pp. (1)–(74).
- KATŌ, Junshō (加藤 純章)

- 1989 『経量部の研究』, 春秋社, 東京.
- KATŌ, Takahiro (加藤 隆宏)
2009–2010 “Bhāskara’s Brahmasūtrabhāṣya — An Unpublished Edition by J.A.B. van Buitenen,”
Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens LII–LIII, pp. 295–395.
- KETA, Masako (氣多 雅子)
2001 「ニヒリズム超克の哲学」, 『京都学派の哲学』, 昭和堂, 京都, pp. 268–283.
- KOSAKA, Kunitsugu (小坂 国継)
2001 「京都学派と「近代の超克」の問題」, 『京都学派の哲学』, 昭和堂, 京都, pp. 286–309.
- KURODA, Hiroshi (黒田 泰司)
1988 「祭事哲学の体系 (ミーマーンサー)」, 岩波講座 東洋思想 第5巻『インド思想1』, 岩波書店, 東京, pp. 235–257.
- LANG, Karen Christina
1976 *Showing the Realization of the Refutation of Holding Extreme Views: Chapter Fourteen of Candrakīrti’s Bodhisattvayogācāracatuḥśatakaṭīkā*, Edited from the Sanskrit Fragments and the Tibetan Texts Translated and Annotated, Master Thesis, University of Washington.
- LARSON, Gerald James and BHATTACHARYA, Ram Shankar
1987 *Sāṃkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, Encyclopedia of Indian Philosophies vol. IV, Motilal Banarsidass, Delhi.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
1950 “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss,” *Sociologie et anthropologie*, Bibliotheque de Sociologie Contemporaine, Presses universitaires de France, Paris, pp. IX–LII.
- LI, Zuenzhu (李 学竹)
2011 「*Abhidharmasamuccaya* およびその注釈 *Vyākhyā* の新出梵文写本について」, 『印度學佛教學研究』 60-1, pp. (153)–(156).
2015 “Diplomatic Transcription of the Sanskrit Manuscript of the *Abhidharmasamuccayavyākhyā** —Folios 2v4–8v4—,” 『創価大学国際仏教学高等研究所年報』 18, pp. 275–283.
- LI, Zuenzhu and KANŌ, Kazuo (李 学竹・加納 和雄)
2014 “Resotation of Sanskrit text in missing leaves (fols. 2, 6, 7) of the *Abhidharmasamuccaya* manuscript on the basis of the *Abhidharmasamuccayavyākhyā* manuscript,” *China Tibetology* 2, pp. 53–63.
- MARALDO, John C. (ジョン・C マラルド)
2001 「欧米における研究の視点からみた京都学派のアイデンティティとそれをめぐる諸問題」 (安積百合香訳), 『京都学派の哲学』, 昭和堂, 京都, pp. 310–332.
- MATILAL, Bimal Krishna
1977 *Nyāya-Vaiśeṣika, A History of Indian Literature, Vol. 6, Fasc. 2*, ed. by Jan Gonda, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- MEJOR, Marek
1991 *Vasubandhu’s Abhidharmakośa and the Commentaries Preserved in the Tanjur*, Alt- und Neu-Indische Studien herausgegeben vom Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets an der Universität Hamburg, 42, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- MISHRA, Paban
2012 “Ramanuja (ca. 1077–ca. 1157),” *Encyclopedia of Global Religion*, 2 vols., Sage Publication, Los Angeles, pp. 1050–1051.

- MIURA, Jun (みうら じゅん)
- 2011a ふたたび日本仏教を問う⑥「グレート余生。」、『考える人』No. 36 (2011年春号), 新潮社, 東京, pp. 84–85.
- 2011b 『マイ仏教』, 新潮社, 東京.
- MIYAMOTO, Keiichi (宮元 啓一)
- 1999 『牛は実在するのだ! インドの实在論哲学『勝宗十句義論』を読む』, 青土社, 東京.
- MIYAZAKI, Tenshō (宮崎 展昌)
- 2023 『蔵文和訳 阿闍世王経』, 起心書房, 神奈川.
- MIZUNO, Kōgen (水野 弘元)
- 1962 「無為法について」, 『印度學佛教學研究』10-1, pp. 1–11.
- MOCHIZUKI, Kaishuku (望月 海淑)
- 1959 「法華経の虚空について」, 『凌神』33 (塩田義遜教授古稀記念号), pp. 81–100.
- NAKAMURA, Hajime (中村 元)
- 1951 インド哲学思想 第二巻『ブラフマ・スートラの哲学』, 岩波書店, 東京.
- NASU, Yoshihiko (那須 良彦)
- 2008a 「空界と虚空無為との区別」, 『印度學佛教學研究』56-2, pp. (172)–(176).
- 2008b 「衆賢における空界と虚空無為」, 『印度學佛教學研究』57-1, pp. (213)–(217).
- NISHITANI, Keiji (西谷 啓治)
- 1982 「空と即」, 講座仏教思想 第5巻『宗教論・真理／価値論』, 理想社, 東京, pp. 21–70.
- 1987 「空と即」, 『西谷啓治著作集 第13巻』, 創文社, 東京, pp. 111–160.
- OLLETT, Andrew
- 2013 “What is *Bhāvanā*?” *Journal of Indian Philosophy* 41, pp. 221–262.
- PREISENDANZ, Karin C.
- 1989 “On *ātmenḍriyamanorthasannikarṣa* and Nyāya-Vaiśeṣika Theory of Vision,” *Berliner Indologische Studien* 4/5, pp. 141–213.
- SAIGUSA, Mitsuyoshi, MATSUMOTO, Shirō, and IKEDA, Rentarō (三枝 充恵・松本 史朗・池田 練太郎)
- 1987 『インド仏教人名辞典』, 法蔵館, 京都.
- SAITō, Akane (齊藤 茜)
- 2022 「『バーヴァナーの分析』における *sāmānādhikarānya* 議論: クマーリラからマンダナへのバーヴァナー理論の進展について」, 『南アジア古典学』17, pp. 189–240.
- SAITō, Akira *et. al.* (齊藤 明他)
- 2011 『『俱舍論』を中心とした五位七十五法の定義的用例集——仏教用語の用例集 (パウッダコーシャ) および現代基準訳語集 1——』 *Bibliotheca Indologica et Buddhologica* 14, 山喜房佛書林, 東京.
- 2014 『瑜伽行派の五位百法——仏教用語の現代基準訳語集および定義的用例集——パウッダコーシャ II』 *Bibliotheca Indologica et Buddhologica* 16, 山喜房佛書林, 東京.
- 2018 *The Seventy-five Elements (dharma) of Sarvāstivāda in the Abhidharmakośabhāṣya and Related Works*, *Studia Philologica Buddhica Monograph Series XXXVII*, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo.
- SAITō, Yoshimichi (齊藤 慶典)
- 2007 「空と無 そして絶対——西田哲学を手がかりに——」, 『西田哲学会年報』4, pp. 23–37.
- SAKURABE, Hajime (櫻部 建)
- 1969 インド哲学思想 第二巻『俱舍論の研究 界・根品』, 法蔵館, 京都.
- SANDERSON, Alexis

- 2007 “The Śaiva Exegesis of Kashmir,” *Mélanges tantriques à la mémoire d’Hélène Brunner / Tantric Studies in Memory of Hélène Brunner*, edited by Dominic GOODALL and André PADOUX, Collection Indologie 106, Institut français d’Indologie / École française d’Extrême-Orient, Pondicherry, pp. 231–442.
- SASAKI, Eshō (佐々木 恵精)
- 1996 「極端への執らわれ (三) —— 『四百論』 及び 『釈論』 第十四章の研究 ——」, 『京都女子大学宗教・文化研究所 研究紀要』 10, pp. 197–218.
- SHARMA, B. N. K.
- 1981 *History of the Dvaita School of Vedānta and its Literature*, First edition 1961, Motilal Banarsidass, Varanasi.
- SHARMA, Peri Sarveswara
- 1972 *The Kālasamuddeśa of Bhartṛhari’s Vākyapadīya (together with Helārāja’s commentary translated from the Sanskrit for the first time)*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- SHIDA, Taisei (志田 泰盛)
- 2013 「古典インド哲学における聴覚の外送・内送をめぐる問題——ミーマーンサー学派によるサンキヤ説批判——」, 多田孝文名誉教授古稀記念論文集『東洋の慈悲と智慧』, 山喜房佛書林, 東京, pp. (87)–(112).
- 2014 “Some Editorial Notes on Sucaritamīśra’s Commentary on the *Śabdādhikaraṇa* Section of the *Ślokavārttika*,” *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: Saṃbhāṣā* 31, pp. 21–46.
- 2015 “On the Date of Śivāditya: From the Viewpoint of the Theistic Definition of *pratyakṣa*,” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 63-3, pp. (122)–(127).
- 2016 「釈滅無為の粗大消滅的解釈の展開」, 『哲学・思想論叢』 34, pp. (33)–(50).
- 2020 「古典インドにおける空華の非実在性」, 『哲學』 71, pp. 80–95.
- 2022a “On the Source of Mīmāṃsā Theory of Sound (*śabda*) as a Substance (*dravya*),” *Transmission and Tradition: Quotations, Paraphrases and Allusions in Texts on Indian Philosophy*, Austrian Academy of Sciences Press, Vienna, pp. 173–205.
- 2022b 「聴覚内送説における音源定位問題」, 『印度學佛教學研究』 71-1, pp. (25)–(30).
- SHINODA, Masashige (篠田 正成)
- 1970 「Abhidharmasamuccayabhāṣya の成立年代」, 『印度學佛教學研究』 18–2, pp. 437–441.
- STCHERBATSKY, Th.
- 1924 *Erkenntnistheorie und Logik: nach der Lehre der späteren Buddhisten*, aus dem Russischen übersetzt von Otto Strauss, Verlag Oskar Schloss, München-Neubiberg.
- SUZUKI, Tadahira (鈴木 忠平)
- 2022 『虚空の人 清原和博を巡る旅』, 文藝春秋, 東京.
- THAKUR, Anantalal
- 2003 *Origin and Development of the Vaiśeṣika System, History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization, Vol. II. Life, Thought and Culture in India, Part 4*, Centre for Studies in Civilizations, New Delhi.
- THRASHER, Allen Wright
- 1979 “The Date of Maṇḍana Mīśra and Śāṅkara,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* XXII, pp. 116–139.
- 1993 *The Advaita Vedānta of Brahma-Siddhi*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- TSUJI, Naoshirō (辻 直四郎)
- 1973 『サンスクリット文学史』, 岩波書店, 東京.

- UEDA, Shizuteru (上田 閑照)
 1992 「西谷啓治先生のこと」, 西谷啓治先生追悼『情意における空』, 創文社, 東京, pp. 325–340.
- UNEBE, Toshiya (畝部 俊也)
 2001 “What is the ground for the application of the term *ākāśa*?,” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 49-2, pp. (42)–(46).
 2002 「「虚空」(“ākāśa”) という名称の適用根拠としての *ākāśatva* をめぐって——『入楞伽経註』とバルトリハリ——」, 『仏教文化 (九州龍谷短期大学仏教文化研究所)』 12, pp. 91–114.
- UNO, Atsushi (宇野 淳)
 1960 「ジャイナ教の業論」, 『日本佛教学會年報』 25, pp. 1–15.
- WATANABE, Masayoshi (渡邊 眞儀)
 2024 「初期ヴァイシエーシカ学派における 6 カテゴリー説の検討」, 『印度學佛教学研究』 72-2. 掲載頁番号未定.
- WEZLER, Albrecht
 1984 “Further References to the Vaiśeṣikasūtra in the Pātañjalayogaśāstravivaraṇa (Studies in the Pātañjalayogaśāstravivaraṇa III),” *Amṛtadhārā: Professor R. N. Dandekar Felicitation Volume*, Ajanta Publications, Delhi, pp. 457–472.
- YOKOYAMA, Akito (横山 啓人)
 2023 『仏教論理学派の实在論批判——プラジュニャーカラグプタによる全体 (avayavin) 説批判の研究——』, 筑波大学博士 (文学) 学位請求論文.
- YOROI, Kiyoshi (鏝 淳)
 1989 『マハーバーラタ ナラ王物語』, 岩波書店, 東京.
- YOSHIMIZU, Kiyotaka (吉水 清孝)
 1989 「前期マンダナ・ミシュラによる *niyoga* 説批判と祭祀行為論」, 『仏教文化 (東京大学仏教青年会)』 20, pp. 37–60.
 2005 「「曙色」をめぐるミーマンサー的考察——具格語尾表示と同格構文——」, 『印度哲学仏教学』 20, pp. (1)–(28).
 2012 「クマーラにおける個体中心の存在論——アリストテレスとの比較による試論——」, 『インド論理学研究』 5, pp. 1–46.
 2021 「プラバーカラと旧プラバーカラ派のヴェーダ聖典論——使命 (*niyoga*) の内実——」 東京大学印度哲学印度文学研究室第 222 回研究例会配布資料, <https://www.academia.edu/53883734/>, pp. 1–12.
 2022 “Kumārila on How to Denounce Buddhism as a Heresy in Terms of the Sources of *Dharma*,” *RINDAS Series of Working Papers* 38, The Center for South Asian Studies, Ryukoku University (RINDAS), Kyoto, pp. 1–87.

* 二人の匿名査読者に感謝申し上げます。また、本研究は JSPS 科研費 18K00055 「刹那滅・同一性・再認をめぐる中世インドの哲学対話の解明」および 23K00045 「古典インドにおける視聴覚の知覚論と認識の志向性にかんする文献学的研究」の助成を受けたものです。助成にかかわった方々に感謝します。

The Visual Representation and Perceptibility of Ether (*ākāśa-*)

The Theory of Localizing Objects in the Paradigm of Extramissive Visual Perception

Taisei SHIDA

Ether (*ākāśa-*) is listed as one of the five elements in several category systems in Classical India, such as those of Vaiśeṣika and Sāṃkhya. Most philosophical schools admit its reality and existence as a unique, intangible, omnipresent, and, in many cases, transparent substance; however, a long-standing controversy exists over its epistemic means, that is, whether ether is apprehended by perception, inference, or another means.

Sucaritamiśra, a Bhāṭṭa Mīmāṃsā polemicist, presents a wide-ranging dialogue on ether (*ākāśa-*) and darkness (*tamas-*) in the *Ślokavārttikakāśikā* (ŚVK). Though ŚVK is a commentarial treatise, this argument so transcends this style in terms of the size and extent of the digression that it can stand as an independent treatise; contrarily, it might constitute a large interpolation from outside.

Sucaritamiśra emphasizes in this dialogue the perceptibility of ether on the grounds of perceiving the location of a flying bird. Furthermore, he argues about the nature of darkness, that is, whether darkness is a substance (*dravya-*), a property (*guṇa-*), non-existing (*abhāva-*), or an illusion in pitch darkness.

In this article, based on my provisional critical edition of the ŚVK, I first summarize the brief history of the controversy over the perceptibility of ether and the nature of darkness. Second, I analyze the argument on ether and darkness in the ŚVK and clarify why the author introduces the elaborate discussion of darkness, that is, to account for the perceived localization of a flying object in the paradigm of extramissive visual perception. Here, he generalizes the problem of localizing not only a bird in the sky but also a firefly in the dark zone and even a shadow in the bright zone.

In conclusion, I hypothesize that Sucaritamiśra's motivation for such a huge digressive argument was probably to address the aporia regarding extramissive visual perception based on the eye beam theory because the eye beam, whose nature is light, and darkness, being mutually contradictory, cannot make contact at all.