

## Pramāṇavārttika I 40 の解釈について

吉水千鶴子

PVI 40 は svabhāvahetu の論証因としての妥当性を裏付けるために説かれた長大なアポーハ論への導入の偈である。「すべての存在するものは、本来のあり方として (svabhāvena) それぞれ固有の svabhāva に定まっているが故に、同種、異種 [と考えられているもの] からの (svabhāvaparabhāvābhyām = sajātiyābhimatād anyasmāc ca PVSV 25, 14) 異なり (vyāvṛtti) をもつ。」<sup>1)</sup> この偈の主語 sarvabhāva が「すべての実在するもの」を意味し、それら直接知覚 (pratyakṣa) の対象である個物 (svalakṣaṇa) が自ずとそれぞれに固有のあり方に定まって (svabhāvavyavasthita = svarūpasthita PVSV 24, 24) 生じ、自分以外のすべてのものから様々に異なった独自の存在である、というのがこの偈の主張であり、それによって普遍 (universals, sāmānya) の実在が退けられる、という点について従来の諸研究の間に大きな異論はない。<sup>2)</sup> この偈の直前の 39 偈<sup>3)</sup> およびその自註は、svabhāvahetu の定義を示しながら、論証因である属性と論証されるべき属性との間の不可離関係 (avinābhāva) の根拠を実在におけるそれらの無差異性 (abheda) に求める。しかし言葉の意味は異なっていることを説明するためにアポーハの議論に入るとするのが大筋の流れである。さらに続く 41 偈 [それ故諸々の対象 (artha) に甲なり乙からの異なりがあり、その [異なり] に基づいてその [個々の対象の] 特殊性 (viśeṣa) を捉えた諸々の種 (属性) (jāti = dharmā PVSV 25, 17) の違いが [概念として] 想定される。]<sup>4)</sup> が説く普遍概念の想定、実在における基盤が 40 偈に示されることも、yasmāt ... tasmāt による両偈の接続関係および 40 偈を dharmakalpanābīja, 41 偈を dharmakalpanā を説くものとするカルナカゴーミンの注釈 (PVSVT 108, 18) から納得させられよう。ただ解釈上厄介な問題は次の点である。この前後の議論が論理学的文脈と存在論的文脈、あるいは概念レベルと実在レベルを往復するものならば、bhāva, svabhāva という語をどのように解釈するのか。そして存在としては共通性のない固有なそれぞれの実在に普遍概念が付託される根拠が実在そのものにあるならば、それが 40 偈に説かれていなくてはならない。それは「異なり」(vyāvṛtti) の共通性 (cf. PVSV 56, 21 abhinno

bhedah) なのであるが、その根拠は svabhāva にあるのだから、共通な svabhāva が容認されるという結果にはならないのか。

筆者は特にチベットのゲルク派において顕著となった普遍の存在 (the existence of universals) を認めるアポーハ論解釈の歴史的思想的発展に関心を寄せてきたが、<sup>5)</sup> それは理論的にはこの二つの問題に結びつく。もちろん仏教徒による普遍存在論がダルマキールティ論理学の正当な解釈として主張されるに到るには様々な要因があった。翻訳上の問題、言葉の上での誤解も多々指摘されている。<sup>6)</sup> しかしながらその発生が既にインドにおいてあったと推定される以上、<sup>7)</sup> 我々はダルマキールティ自身の議論にどのような解釈の可能性があるか吟味せねばならないであろう。彼の論理学が常に実在に基盤を求めるものであるならば、あるいはそのような道筋が生まれたのも自然なことであったのかもしれない。

現在多くの研究者が理解するとおり、PVI 40 の主語 sarvabhāva が直接知覚の対象である個物を指すならば、svasvabhāvavyavasthita における svabhāva は基体と属性 (dharmin, dharma) に分割し得ない単一なるあり方 (ekarūpatva PVS 25, 14) たる svabhāva—即ち「効果的作用の能力」(arthakriyāśakti)—と理解される。そのような単一で独自の存在である個物に普遍が融合したり結合したりすることはありえないので、普遍の存在は否定される (自註参照)。さらにこの svabhāva は普遍にかわって個物の他からの異なりの根拠となり、その異なりの共通性の結果、属性の概念形成の基盤ともなるのである。<sup>8)</sup> それではこの svabhāva は「無常性」、「所作性」などの「本質的属性」ではないのだろうか。それらの属性は概念ではあるが、実在の本来のあり方を指すものに他ならない。ただ直接知覚によって認識される対象そのものとしてはそのような特殊性は認識されず、単一なる実体として把握されるのみであるので、それらは「無差異」(abheda) と言われるが、原因によって生じた個物がただちに滅するということはその svabhāva に他ならない。<sup>9)</sup> さもなくば svabhāvahetu による論証は実在に関わらないことになる。すると 40-41 偈について次のような解釈が可能となる。「そのような実在に随順した (bhāvamātrānurodhin) 本質的属性 (svabhāva) があるから、普遍の存在を承認しなくとも存在物には他のものからの異なりがあり、それぞれの種、属性の概念が想定されるのである。」ここでは 39 偈の bhāvamātrānurodhin の bhāva を基体である実在、svabhāva をその属性と解して、その語義をそのまま継承する。そもそも 40-41 偈は種や属性の概念形成の存在論的基盤を説くのであるから、「異なり」といっても同じ個物の刹那による相違などは考察対象ではない。性質上の違いが問題なのである。この解釈の

難点は、概念によって特殊化される以前の実在の世界を説明するのに「基体と属性」という概念による分化を持ち込むことにあるが、39 偈自註で複数の属性の存在上の無差異が説かれることで基体と属性の単一性も示されたと理解し、その上で総体的に「本質的属性」と表現すること自体に不都合はないと思われる。

このように PVI 40 は svabhāva という語の二義的性格に従って二通りに解釈可能である。さらにその主張内容は、概念形成の基盤に存在そのものの svabhāva を置くことによって肯定的、実在論的色彩を帯びている。即ち存在論的に同一な svabhāva はあり得ないが、同一判断 (ekapratyavamarśa, PVI 109) という同じ結果を生み出す svabhāva は認められる。それが「異なり」の共通性の基盤であるならば「効果的作用の能力」であろうと「本質的属性」であろうと何らかの肯定的な共通性をもつことは否定できない。言葉がそれに基づいていながら直接実在を対象にできないのは、実在が直接知覚の対象と規定されることによって分割不可能かつ空間的・時間的に無数であるからである。もしそうであるならば、後のチベットにおける普遍存在論への理論的道筋はここからつけることができよう。1) svabhāva は存在物の本質的属性であること、2) それに基づいた「異なり」の共通性によって概念が想定されること、というこの 2 つの考えを合わせて「実在に共通の本質的属性が存在する」という考えにすればよいのである。そのためには「実在 (個物) とは直接知覚の対象である」という原則に従った存在レベル、概念レベルの区別をはずせばよい。アポーハ論も根本的にはこの原則に支えられていたが、時代と共に実際にこの意味は変化していったように思われる。実在を語るのにそれを直接対象としない言葉を用いなくてはならない矛盾が意識されなくなったといってもよいかもしれない。その過程を端的に示しているのが次のシャンカラナンダナ (9-10c.) の PVI 40 に対する註釈であろう。「木は木 [である] という自己の本来のあり方として (\*svabhāvena) その固有の本質 (\*svabhāva) に定まっているので牛等の木ではないものには存在しない。それ故木ではないものからの異なり (\*vyāvṛtti) をもつ。同様に、同じそれはシンシャパー [である] という本来のあり方として [その固有の本質に定まっているので] カディラなどには存在しない。故にカディラなどから異なっている。従って同種のものからも異なっているのである。」(PVṬ DI53a2f.)<sup>10)</sup> 主語の「木」の意味は「木一般」という普遍、或いは「木でないものの排除」である。しかしそうであるならば、実在しない普遍が普遍間の相違の基盤たる svabhāva をもち、そこから普遍概念が想定されるという不合理に陥る。一方もし存在する個々の木を意味するならば、「木」という概念が個物を

直接対象とすることになってしまう。シャンカラナンダナはこの矛盾に気づいていないように思われる。さらにこれを全く矛盾とせず、「実在は直接知覚の対象である」という原則を自らの言葉には適用せずに、「直接知覚によって認識されるものは実在 (個物) である」というルールだと理解し、直接知覚によって認識されるものは個物であるが、それがもつ無常性などの性質もそれに随順しているので直接知覚される個物であり、かつ他のものとも共通であるから普遍である、故に概念の対象でもある、と考えたのが後代のゲルク派であった。<sup>11)</sup> これのみでシャンカラナンダナの註釈がその範になったとは言えないが、後代のゲルク派にも類似した註釈の仕方は見られるのである。<sup>12)</sup> PVI40 を「滅するという本質的属性があるから存在物は滅しない虚空などの非存在とは異なっている。その異なりに基づいて『無常性』という属性概念が起こる。故に推論は実在のあり方を証明できる」と説明されればきわめてわかりやすい。しかし言葉通りにこれを読めば素朴実在論ともなる。ここから新しいタイプの普遍の存在が生まれることは難しくはない。それは個物に随順し、個物と不可分で、個物とともに刹那滅し、個物と共に直接知覚される普遍なのである。

1) sarve bhāvāḥ svabhāvena svasvabhāvavyavasthiteḥ / svabhāvarabhāvābhyām yasmād vyāvṛtibhāginah // 2) 赤松 1980 (『ダルマキールティのアポーハ論』『哲学研究』540): 88, 97, 船山 1989 (『ダルマキールティの「本質」論—bhāva と svabhāva—』『南都仏教』63): 6 など参照。本稿は多くをこれらの優れた研究成果に負っている。この他の主要参考文献及び略号については Yoshimizu forthcoming (“*Drśya and vikalpya or snang ba and btags pa* associated in a conceptual cognition,” *Proceedings of the 3rd International Dharmakīrti Conference, Hiroshima 1997*) を参照のこと。また岩田 1988 (『法称の自性証因 (svabhāvahetu) 説覚え書き』『東洋の思想と宗教』5), Katsura 1991 (“*Dignāga and Dharmakīrti on apoha*,” *Proceedings of the 2nd International Dharmakīrti Conference, Vienna 1989*), 上田 1995 (『来嘗—「もの」と「こと」の比較思想—』『仏教文化』32・33), 谷沢 1998 (『アポーハ論は何を説いているのか』『信州大学人文学部人文科学論集』32) はこの問題に関して示唆に富む。3) svabhāve'py avinābhāvo bhāvamātrānurodhini / tadabhāve svayam bhāvasyābhāvah syād abhedataḥ // [bhāva のみに随順した本質的属性についても [証因と所証との] 不可離関係はある。それ (svabhāva) が存在しなければ bhāva は自ずと存在しないであろう。[実在として] 差異がないから。] svabhāvahetu の定義及び svabhāvāpratibandha の解釈については統一の見解はない。船山 1989 等参照。4) tasmād yato yato' rthānām vyāvṛttis tannibandhanāḥ / jātibhedāḥ prakalpyante tadviśeṣāvagāhinaḥ // 5) Yoshimizu 1997, forthcoming 参照。6) Tillemans 1995, Dreyfus 1997, Yoshimizu 1997, forthcoming など参照。7) Franco 1984, Tillemans 1995: 857ff., Dreyfus 1997: 193-200 など参照。8) 船山 1989: 9 はこれを「区別化の根拠」「同一化の根拠」と呼ぶ。

9) Cf. e. g. PVSV 43, 13f: nāvastudharmatā, tatsvabhāvasyaiva tathā khyāteḥ. 「[無常性が] 実在の本質でないわけではない。その本性のみがそのように (無常であると) [言葉によって] 知られるのだから。」(船山 1989: 24, Yoshimizu forthcoming: n. 30 参照。) 10) ... shing shing gi bdag nyid kyi rang bzhin gyis rang gi ngo bo la gnas pa des na ba lang la sogs pa shing ma yin pa la med pa de' i phyir shing ma yin pa las ldog pa la brten pa yin no // de bzhin du de nyid sha pa' i rang bzhin gyis seng ldeng la sogs pa la med pas seng ldeng la sogs pa las ldog pas na rigs mthun pa las kyang ldog pa yin no // 詳しくは Yoshimizu forthcoming: n. 19 参照。彼はこの PV I 40 の主語 sarvabhāva に個物と普遍を含めたが、それは PVSV 25, 12f. の「或いはもし仮に [個物と別体の普遍が] 存在したとしても」(sati vā) という言明に引きずられた結果であって、筆者が見た限り彼がこの書で普遍実在論を唱えた形跡はない。11) Tillemans 1995, Dreyfus 1997, Yoshimizu 1997, forthcoming など参照。12) ダルマリンチェンは PV I 40 を次のように解説する。「聴かれるもの (\*śrāvāṇa) (即ち音声) が主題である。[それは] 音声 (\*śabda) ではないものと作られたものではないものから異なっている。[それらは] 音声とは共通ではない対象であるが故に、作られたものに依存した [音声にとつての] 異種は作られていないものである虚空などであり、同種は音声でない壺などである。... このように自らの原因から生じたことに基づいて (即ち本来のありとして) 所作 [性]、無常 [性] など様々な種の区別が可能なのである。」(Thar lam gsal byed 45b4ff.: mnyan bya chos can / sgra ma yin pa dang byas pa ma yin pa las log pa yin te / sgra' i thun mong ma yin pa' i don yin pa' i phyir / byas pa la btos pa' i rigs mi mthun byas pa ma yin pa' i nam mkha' sogs dang / rigs mthun sgra ma yin pa' i bum pa sogs so / ... de ltar rang rgyu las skyes pa' i rgyu mtshan gyis byas mi rtag la sogs pa' i rigs du ma dbye rung pa yin no //)

〈キーワード〉 Pramāṇavārttika, 普遍, svabhāva

(ウィーン大学大学院修了, Dr. phil.)