

アポーハ論は何を説いているのか

谷 沢 淳 三

1 はじめに

インドにおいて仏教論理学派が語の意味を〈アポーハ〉、すなわち〈他者の排除〉によって説明しようとしたのはあまりに有名である。例えば「牛」という語は〈非牛の排除〉を意味すると主張する。またこの説は、普遍が実在するか否かという問題と関わっている。すなわち、個体のみが実在とする考えを「唯名論」(nominalism)と名付けるならば、彼ら仏教論理学派の哲学者は紛れもなく唯名論者である。あるいはしばしば行われているように、概念論(conceptualism)を唯名論から独立させた範疇とするならば、少なくとも後代のアポーハ論者は概念論者である⁽¹⁾。彼らは〈牛であること〉〈牛性〉というような普遍の実在を認めない。彼らによれば、個体aを「牛である」と言うのは、個体aに〈非牛の排除〉が当てはまるというのに等しい。この点は、今までの研究では「彼らは〈牛性〉という普遍の実在を否定し、それは〈他者の排除〉によって概念として想定されたものだ」と述べて」というような説明ですまされる場合が多い。しかし、非常に多くの論文でアポーハ論が触れられているにも関わらず、一体それが何を説いているのかについて、本当に明確になっているのかという疑問が残るのである。さらにそれらの論文で、アポーハ論の概略は説明されていても、その説自体の評価・批判が欠けている。つまり、最も重要なことにも関わらず、このアポーハ論は理論として正しいのか、この説はそれ独自の意義を持っているのか、ということが詳細に検討されていないのである⁽²⁾。そこで以下に述べるのは、アポーハ論に対する批判の試みである。特に次に述べる、密接に関連するふたつの観点が重要となる。そしてそれらは密接に関連するがゆえに、以下の議論はその二つの観点にはっきり分けそれぞれについて行うわけではなく、混ざり合った状態で進めていく。

まず、第一に、あるものを〈牛〉であると肯定的に定めれば、当然そこから〈非牛〉が何であるかが派生して出てくる。つまり、そこで定められるもの以外のものである。しかし、アポーハ論は、あくまでも「非牛の排除」というように否定的な面を前に出してくる。このように否定を第一義的に考えるということは何を意味しているのか。

第二に、上述したように、第一の点と密接に関わるのだが、「非牛の排除」というような「他者の排除」がいかにてして成立するのか。

以上の点を中心に、仏教論理学派の主張を吟味して、アポーハをアポーハ論として独自の意義を持った説の中で説くことはできないということを示したいと思う。

2 アポーハ論に対する疑問

〈普遍〉を實在と考えるという意味での實在論者にとっては、個体aが「牛である」というのは、個体aが〈牛であること〉〈牛性〉という普遍としての属性を有しているからである。しかし唯名論者にとっては、その〈牛性〉の實在を認めていないがゆえに、いかにして個体aが「牛である」という状況が成立するかを、實在する普遍に頼らずに説明しなければならない。たとえば、最もラディカルな唯名論ではそれは「牛である」という述語が適用されるからだ、と主張するかも知れない。しかし、そうすると次に、ではその述語はどのようにしてそこに適用されるのか、ということが当然問題とならなければならない⁽³⁾。ディグナーガがアポーハ論を説いた基盤には、彼が普遍の實在を認めていないということがある。そうすると、「牛である」という表現に対応した〈牛であること〉〈牛性〉というような實在はない。するとこの表現の意味は何かと考えた場合、肯定的な實在を置かない代わりに、否定的なものが意味だと考えたと思われる。その結果「〈非牛〉の排除」という一筋縄ではいかないものが出てきたと言える。つまり、前述したように、アポーハ論者にとっては、ある個体が「牛である」というのは〈非牛の排除〉が当てはまると言うのに等しい。そこで、こう主張する場合、次には、いかにしてその〈非牛の排除〉が成立するのかを述べなければならない。

ではその「非牛、すなわち牛でないものの排除」とはどのようにして成立するのか。我々は「彼以外なら誰でもいいから連れてこい」と言われたときに、当然「彼」が誰を指すのか知っていなければこの言明に基づいた行動を行うことはできない。そのように「非牛」と言われた場合には「牛」とは何かということが前提となっている。ところが「牛」の意味は「非牛の排除」だと言う。「牛」を知るには「非牛」を知らなければならない。「非牛」を知るには「牛」を知らなければならない。これは明らかな循環論法なのではないのか。

今まで述べてきたアポーハ論に対する疑問は、否定（ここでは〈非牛〉）は肯定（ここでは〈牛〉）を前提とするという考えに基づいている。我々は直観的にこの考え方を当然であると思うかも知れない。そして実際に歴史上、多くの哲学者・言語学者などはこの考えをとった。しかし、この考え方には異論が成立する。たとえば、否定と肯定は同じレベルにあり、一方がもう一方を前提とするということはない、と。しかし、この説を見ると、その議論がもの、概念、知識などがいかにして成立するかという問題は不問に付した上での存在上や心理上での⁽⁴⁾、あるいは論理的観点から見た場合での⁽⁵⁾ものであることが分かる。アポーハ論が説かれているのは、語の意味の説明、あるいは、いかにして實在しない〈普遍〉が誤って構想されるかという観点から、さらには認識論的観点、すなわち、たとえば「これは牛だ」というような日常的な知識がどのようにして成立するのか、という観点からである。たとえばダルマキールティは次のように述べている。

それゆえに、様々な[他の対象]から諸々の対象の排除がある。その[排除]を原因として様々な〈全体としての本質的属性〉(jāti)が想定される……⁽⁶⁾。

しかし、実は、これらの観点からでは、否定は肯定を前提としている。たとえば、「牛」という概念がいかに成立するかを説明するのに、まず「牛でないもの」を持ってこようとし

ても、それは何らかの形で「牛」が定まっていな限りは無理である。

3 アポーハ論にはどんな意義があるのか

「牛」は〈非牛の排除〉を意味するとする。では〈非牛の排除〉とは何なのであろうか。それは牛以外のもの全てを排除するということである。このことから、このアポーハ論は話の世界を〈牛〉と〈非牛〉に区分するという解釈が出てくる。このかなり一般的な解釈については5で詳しく論じるが、この二分はどのようにして成立するのだろうか。それは当然〈牛〉というものが何であるのか、何らかの意味で決定しなければならないということが前提となる。ところが、仏教論理学派にとって、牛というのは名前にすぎない。あるいは、特に後代においては、それは〈牛〉という想定されたもの、概念にすぎない。つまり、彼らにとって、〈牛であること〉〈牛性〉という普遍は実在せず、それはその名前がついているもの、あるいはその名前から想定される概念にすぎないということになる。そうすると〈非牛〉というのは、唯名論的に考えると、「非牛」という名前が付くものとなり、そして前述の二分法から言うとそれは「牛」と呼ばれないものに等しいことになる。次に〈非牛の排除〉は〈「牛」と呼ばれないものの排除〉に等しいことになる。そして、それは〈「牛」と呼ばれるもの〉に等しい。つまり、上述のような二分を前提としてこのアポーハ説が説かれているというのならば、この説は「牛」は〈牛〉と名付けられているもの〉を意味するということになり、わざわざ〈非牛の排除〉という意味がないことになる⁽⁷⁾。

次に概念論的に考えるとどうなるか。これは同じ論法で、結局「牛」は〈牛〉という概念〉を意味するということになり、やはり〈非牛の排除〉とわざわざする独自性はないことになる。この意味において、アポーハ論の創始者とされるディグナーガの説を変えたときされる後代のアポーハ論者、たとえばジュンチャーナシュリーミトラやラトナキールティが、その点に気づいて、肯定を第一義的とするわけにいかないことから、他者の排除によって肯定、否定同時に理解されるとしたこと⁽⁸⁾は、何とかアポーハ論の意義を保とうとした試みであったと言える。もっとも彼らがそれに成功したとかどうかは別問題であるが。

4 否定がなぜ第一義的か

2で触れた「非牛の排除」は循環論法に陥るという批判は、インドにおいて、ニャーヤ学派のウッディヨータカラや、ミーマーンサー学派のクマーリラによって実際に明瞭になされている。たとえばクマーリラは以下のように論じる⁽⁹⁾。

そして、確定している〈非牛〉が排除されるべきである。そしてその〔非牛〕は〈牛〉の否定を本質としている。その場合、否定辞 naÑ によって否定されるものである〈牛〉そのものが述べられなければならない。

もし、その〔牛〕は〈非牛の否定〉を本質とするというのならば、〈相互依存〉になってしまふ。〔それゆえに〕もし〈排除〉のために〈牛〉が確定しているとするのならば、〈排除〉を想定することは無意味である⁽¹⁰⁾。

一体、仏教論理学派の哲学者は、この批判にまともに答えたのであろうか。それを見る前

に、まずアポーハ論の創始者とされているディグナーガ及び彼に続くダルマキールティが、なぜ肯定よりも否定が重要視されるかに関して述べている箇所を見てみよう。まずディグナーガは、語Aがあれば意味Bがあるという anvaya と意味Bがなければ語Aはないという vyatireka では、vyatirekaの方が第一義的であるという議論をしており、その関連で次のように述べる。

しかし、anvayaによって推論が行われるのならば、「木」という語によって、一つの事物が意味される場合、その事物がシンシャパー樹であるかどうかという現れを持った不確定は生じないことになってしまおう。しかしそのような不確定のように、その事物が〈地性〉〈実体性〉などを持ったものであるかどうかという現れを持った不確定が生じることになってしまおう。一方、「木」という語は〈地性〉などを持っていないものには用いられることが見られないので、vyatirekaによってのみ推論が成立する⁽¹¹⁾。

ここでは、「木」という語に対して、〈木〉の外延よりもその外延が小さい〈シンシャパー樹〉と、〈木〉よりも外延が大きい〈地性を有するもの〉が考えられている⁽¹²⁾。そして、もし「語「木」がシンシャパー樹に適用されている」ということがある場合、anvayaで考えると「語「木」があれば意味〈シンシャパー樹〉がある」ということになり、誤った確定が生じることになってしまう。また、この場合、「語「木」があれば意味〈地性を有するもの〉がある」という正しい anvaya が確定しないことになってしまう。ところが、これを vyatireka で考えると「意味〈地性を有するもの〉がなければ語「木」はない」ということになり、必然的に外延のより小さい〈シンシャパー樹〉に対しては不確定が生じ、〈地性を有するもの〉に対しては確定する。

上の議論のごまかしを見つけることは難しくない。anvayaの方は、「木」があればシンシャパー樹がある」という個々の認識における例が考えられている。そして、その場合の anvaya は論理的に誤りである。ところが vyatirekaの方は「〈地性を有しているもの〉がなければ「木」はない」というように、語の意味の一般的な約定としての正しい vyatireka が考えられている。明らかに両者は同じレベルで論じられているのではない。つまり、個々の認識者における anvaya だけを見ると、それは誤り得るものであり、当然確定・不確定が実際とは逆になり得る。vyatireka においても「シンシャパー樹でないものには「木」が適用されない」という誤った個々の認識はあり得るわけで、その場合は、当然誤った確定・不確定が生じる。そうすると、実はここでは個々の推論の例は誤り得ると言っているにすぎないことになってしまう。「語「木」は必ず〈地性を有するもの〉に適用される」という正しい anvaya に基づけば、シンシャパー樹かどうかは確定せずに、〈地性を有するもの〉に対しては確定するとどうして言ってはならないのか。

アポーハは〈推論〉において重要な働きをすることは上の議論でも示唆されているが、その点について、ダルマキールティが論じている。たとえば「音は無常である。作られたものであるがゆえに」という場合、基体 (dharmin) としての「音」、〈証明する属性〉 (sādhakadharmā) としての「作られたものである」、〈証明されるべき属性〉 (sādhya dharmā) としての「無常」に分けられる。しかし、このように分けるのも概念として構想されたものにすぎない。もしこのような区分が実在レベルに置かれると、それは同一の〈本性〉に対してなされたものなので、人がある基体を知覚すると、それは全ての属性を伴って知覚すること

になる（と彼は主張する）。つまり、音が知覚されるとその持つ「作られたものである」という属性も「無常」という属性も知覚されることになる。すると「作られたものである」という属性を知覚すると、同時に「無常」も知覚されることになり、上のような推論（*anumāna*）という〈正しい認識を与える手段〉（*pramāṇa*）は必要ないことになってしまふ。この文脈で次のように述べられる。

対象の唯一の〈本性〉（*svabhāva*）が〈知覚〉によって自ら知られるならば、〔〈知覚〉以外の〈正しい認識を与える手段〉（*pramāṇa*）によって考察される、知覚されない他の部分は何だというのか⁽¹³⁾。

では、アポーハ論においてはどのようにしてこのような欠陥が起こらないのであろうか。

もし真珠貝に対してあり方の共通性（*rūpasādharmya*）を見ることから銀の形相が結びつくように、〈誤り〉（*bhrānti*）を原因として他の〈性質〉が結びつくということがないならば、〔そのように〈知覚〉以外の〈正しい認識を与える手段〉は無意味になってしまうだろう〕。

それゆえに、知覚された存在にとっては、〈性質〉全体が知覚されたのに他ならないが、それが〈誤り〉があ〔り得〕るために決定しないがゆえに、〈証明する属性〉が有効となる。

〈推論〉によって〈実在〉を把握する場合〔も〕、一つの〈属性〉が決定するならば、全ての〈属性〉が把握されることになってしまうだろう。しかし、アポーハにおいてはこのような欠陥が帰結することはない⁽¹⁴⁾。

ここで彼は〈知覚〉だけでなく、〈推論〉の場合も〈他者の排除〉によらず、肯定的に実在レベルでの一つの属性が決定すれば、他の全ての属性まで決定することになってしまうというのである。そうするとやはり他の〈正しい認識を与える手段〉は必要ないことになってしまう。しかし〈他者の排除〉によっては、ある概念に対応するある排除が起こっても、それとは別の排除が成されるということはない。それゆえに他の〈正しい認識を与える手段〉が働く余地がある。

このダルマキールティの議論において、上述したディグナーガの *vyatireka* が第一義的であるという議論に通じる誤りを見いだすことができる。つまり、ここにおいては存在論上の議論と認識論上の議論の混同が見られるのである。つまり、存在論上実在レベルで対象に唯一の〈本性〉があるとしても、認識論上、同時にその対象が全体として認識されるということにはならない⁽¹⁵⁾。また、アポーハで考えれば欠陥は起こらないとしているが、そのアポーハがどのようにして成立するのが、やはりここでも全く分からない。とにかく、上のダルマキールティの議論は、議論のレベルの混同により、やはりアポーハを第一義的であるとする説明としては成功していない。

このように、ディグナーガ、ダルマキールティの否定を肯定よりも重要視した議論は説得力を欠いている。では、実際に上述の実在論者の循環論法の指摘による批判を念頭に置いてそれに答えたとされるダルマキールティの主張を見てみよう。

〔実在論者〕非木の排除によって木という意味が理解されるのならば、〔非木と木という〕両者に〈相互依存〉が起こる。すなわち一方が把握されなければ他方も把握されない。それゆえに約定は不可能である。

〔アポーハ論者〕このようにある者達は言う。彼らにとって、〔普遍に対して〕約定がなされるならば、非木は排除されたものなのか、それともされていないのか。

もし、排除されているならば、どのようにして約定よりも前に木が把握されることなしに

[非木が] 認識されるのか。[あるいは排除されていないならば] 約定において [非木が] 否定されていないので、日常表現においてそれら [非木の] 排除によって [「木」という語の] 適用があることはない。[シンシャパー樹などの] 木の様々な種類 [が「木」の適用範囲から当然除外されない] ように [非木も「木」の約定によって排除されていないのでそこに「木」という語が適用されてしまうことになる。それゆえに実在論者にとっても同じことが帰結してしまうのではないか]⁽¹⁶⁾。

アポーハ論者により、とにかく〈非木〉の排除という限定が必要であるということがここで強調される。しかし、実在論者にとっては、当然約定によって〈非木〉の排除も必然的に伴われるものである。約定よりも前に〈非木〉が排除されていなくても、約定の後にも排除されないということにはならない。アポーハ論者によるここでの議論の進め方には無理がある。そこで、実在論者の考えをダルマキールティは次のようにまとめる。

普遍実在論者によっては、何らかのものを排除することによって何らかのものが肯定されるのではない。ではどのようにか。目の前にあるひとつの事物を指して「これは木だ」というように約定がなされる。このように約定の時に見られたのと同じの対象と、その [「普遍」] と関係する [対象] を日常表現においても彼は理解する。それゆえに [アポーハ論者と] 同じような誤った帰結はない⁽¹⁷⁾。

しかし、アポーハ論者はそれを認めない。

[アポーハ論者] ひとつのものを指して「これが木だ」と話す者は、「これのみが木だ」あるいは「これもまた木だ」というような二通りの意味のどちらかで必ず語っている。そしてその両者にはかならず同じ欠陥がある。

[実在論者] 欠陥はない。知覚されたものの否定はすぐに知られるのだから。すなわち何かひとつのものを見た者に、別の対象においてその [先に見た対象の] 形相から識別される認識を直接経験するので、「それとは異なっている」というように直接経験に従ってそれとは異なっているという相異性の決定が生じる。なぜならば彼は、「これのみが木だ」と指示されて語義を習得し、ある対象にそれを見ない場合には、他ならぬその対象を「非木だ」と自ら理解する。このようなことは排除論者には成立しない。なぜならば [彼らによれば] ひとつの対象において見られたあり方は、ほかのどんな対象においてもあり続けることはないからである。知覚によって [あるものの] 認識がある場合、他の〈個体〉においてもそのような [知覚が] あるということはないであろう⁽¹⁸⁾。

これに対して、アポーハ論者は、排除の重要性を説くばかりである。

[アポーハ論者] そのようであるならば、その場合にも同じような [欠陥] がある。それは次のようである。「ひとつのものを同定する」(ekapratyavamarśa) と呼ばれる認識において、そのひとつの対象を認識している認識者は、その原因となるものとその原因とならないものを自ら区分する。

その心に浮かぶ [ひとつの形相を持った、同定対象としての枝などを持った] 諸々の存在を、[その一つの形相を持った] 認識の原因として現れる [心] は、[ひとつの形相の心像の] 原因ではないもののあり方を欠いているものとして、[それぞれ勝義には異なっているものであっても] 同一のあり方をしているかのように、自ら [その原因ではないもののあり方からの] 区別によって理解するだろう。それゆえに語は [他者からの] 区別に対して適用される。

その [区別] を、[語の] 認識は誤ってひとつの実在であるかのように見る。[それゆえに] 語は [望まれる結果を生み出さないような] ある対象から離れて、[ひとつの望まれる結果を生み出す] ある [対象] に対して心を向けさせるために、その意味が限定されることにより、

使用される。さもなければ（すなわち意味が限定されなければ）使用は無意味になってしまうだろう⁽¹⁹⁾。

前述したように、意味の説明として、あるいは認識論的観点から見た場合には、〈非A〉は〈A〉を前提としている。よって、ダルマキールティの回答は、存在論的あるいは論理的観点と、意味論的あるいは認識論的観点を混同しているということができる。

さらに、アポーハ論者は「〈A〉が定まらなければ〈非A〉も定まらないと言うのならば、〈非A〉が定まらなければ〈A〉も定まらない」ということで何を言おうとしているのだろうか。もし、そのような欠陥は両者とも同じだと言うのならば、それはアポーハ論を肯定することにはならない。それでは、そのような欠陥は無視して良いと言いたいのだろうか。

そこで、別の見方から〈A〉が定まらなくても〈非A〉が定まるという考え方の帰結を考えてみよう。もし〈A〉を前提としないで〈非A〉が定まるというのならば、それは言い換えると〈非A〉という否定表現の代わりに、たとえば〈エー〉という形式上否定表現のない表現でそれを表すことが可能だということである⁽²⁰⁾。そうするとそれは〈エー〉が定まるということになる。これはどのようにして可能なか。アポーハ論者は〈非エーの排除〉によるとでも言うのだろうか。当然そのように論じると無限遡及に陥る。

5 アポーハ論のクラス解釈

認識論的に言って、「非牛」は「牛」を前提としている。そうすると残りの可能性のひとつとして存在論的観点から両者に前提関係がないとすると、それは〈牛〉も〈非牛〉も同じレベルにあるということである。この考え方で見ると、それは〈牛のクラス（集合）〉と〈非牛のクラス（集合）〉が同じレベルにあるということになるかも知れない。実際に、複数のアポーハ研究者の二分法による解釈はその線に沿っているように思える⁽²¹⁾。ここでは、このクラス、集合によるアポーハ論解釈（以下「クラス解釈」）が仏教論理学のアポーハ論の説明として正しいのかどうかに関しては問わない。ただ言えることは、もしこのようなクラス解釈でアポーハ論が把握されるのならば、アポーハ論には独自の意義はないということである。それは〈牛〉のクラスと〈非牛〉のクラスというものを考えて、唯名論的文脈で言うと、いわゆるクラス唯名論⁽²²⁾を説いていることと等しくなる。様々なアポーハ関係の論文において見られるこのようなクラス解釈においては、肝心のそのクラスがどうして成立するのかという問題が、後で述べるダルマキールティの〈効果的な働き〉説に触れた場合を除けば、完全にとばされてしまっている。どのようにして〈牛〉のクラスと〈非牛〉のクラスが成立するのか。アポーハ論者は〈非牛〉の排除によると言う。その結果循環論法に陥る。また、アポーハによってクラスがいかにして成立するかという基本的な問題を避けても、クラスによるアポーハ論は循環論法だけではなく、無限遡及にも陥ることになる。一般に、牛のクラスというのはひとつだけ考えられるわけであるから、そのクラスを説明するのにさらにクラスが必要になるということはない。そこで、後述するような概念論的アポーハ論のような無限遡及は起こらない⁽²³⁾。しかし、次のように考えることができる。

クラスが同一であるとは、そのメンバーが同一であるということである。つまり〈牛〉のクラスは、メンバーが同一であって、同じクラスであると言うことができる。しかし、当然

個々の牛は生まれて死んでいく。すると絶えず〈牛〉のクラスのメンバーは変化するので、じつは〈牛〉のクラスというのは、絶えず変化するものであって、決して同一であり続けるものではないということがわかる⁽²⁴⁾。そうすると、我々は実は異なっている諸クラスに「〈牛〉のクラス」というひとつの名称を与えているということになる。明らかに、この考え方には、実は異なっている諸〈個体〉に「牛」という同一の名前を与えているという唯名論の基本的な考え方が当てはまっているのである。すると、まずアポーハ論ではなぜ諸々の本当は異なる諸〈個体〉に「牛」という名前が当てはまるのか、ということをも〈非牛の排除〉というアポーハによって〈牛〉のクラスと〈非牛〉のクラスに分けられるというように説明する。ところが〈牛〉のクラスというのも、実在ではない。そこで次に「〈牛〉のクラス」は「非「〈牛〉のクラス」の排除」によって、「〔〈牛〉のクラス〕のクラス」と「〔〈非牛〉のクラス〕のクラス」に分けられることから成立する。つまり、「〈牛〉のクラス」は、「〔〈牛〉のクラス〕のクラス」に属するということになる。このようにして無限遡及に陥る。

このようなアポーハ論のクラス解釈は、さらに次のような問題も孕んでいる。上では〈牛〉と〈非牛〉というのが例として挙げられているので、この二分法は疑問なく受け入れられたかも知れないが、例えば「優しい」「親切的」「美しい」などで考えるとどうであろうか。果して〈優しい〉と〈非-優しい〉への二分法は問題なく成立するのであろうか。「彼は優しくないし、優しくないこともない」という表現は十分に意味を持っている。あるいは、アポーハ論に従えば、「優しい」という概念は、〈非-優しい〉の排除により構想されるわけだが、「優しくないし、優しくないこともない」という表現が意味を持っているということは、〈非-優しい〉の排除から〈優しい〉という概念が構想されるとは言えないのではないだろうか⁽²⁵⁾。この問題はより一般的に言うと、次のようになる。アポーハは「非Xの排除」という形で言い表される。そして、その「非」を意味するサンスクリットの接頭辞は'a(-n)'である。ところがサンスクリット語で'a-X'という表現は、実は'X'が何を意味するかに従って様々な意味合いを持つ⁽²⁶⁾。アポーハ論ではそれが考慮されていないということである。

6 ダルマキールティによる〈効果的な働き〉説

肝心のアポーハがどのようにして成立するかという問題は、ディグナーガによっては詳しく説かれていない。それゆえに、この問題に対する仏教論理学派による答えは、まずダルマキールティに求めるしかない。すでにダルマキールティにおいては、純粋な唯名論としてのアポーハ論の難点から逃れることは不可能であることが示唆されている⁽²⁷⁾。それを彼が意識していたか否かは別問題であるが、まず、彼がアポーハの成立に関して重要な要素としたものは、彼の様々な他の議論と同様に〈効果的な働き〉(arthakriyā)である。この点は、4で引用した彼の説の後半部を見てもわかるが、別の箇所では、例えば次のように述べている。

[全ての他のものからの] 区別を有する諸存在に依存して、[〈個体〉としての] 異なったあり方は、ひとつの対象の現れを持った認識によって、自らのあり方(すなわちその認識の現れ)により隠される。

その覆う認識によって、自らは他からの区別を有している存在が多様性を覆われて、何らかの

あり方によって区別を有していないものの如くに現れる。

そのような〔現れを持った認識〕の意図するところによって、普遍は存在していると言われた。〔しかし〕勝義においては、その〔認識〕によって想定されたものであるの、それは存在しない⁽²⁸⁾。

このように本来実在していない〈普遍〉が想定されるのに、まず〈現れ〉(pratibhāsa) という心的なものを持ち出される。仏教論理学の流れにおいて、すでにこのダルマキールティにおいて概念論的色彩が濃くなっているのである⁽²⁹⁾。そして、この〈現れ〉がアポーハの成立においてどのような役割を担っているかという点に関連して、〈効果的な働き〉が登場する。

諸々の〈個体〉(vyakti)は〔お互いに、他の〈個体〉に、あり方の点で〕従うことはない。〔それら〈個体〉とは〕別の従うものもない。あるいは、〔それぞれの認識もまたそれ自体は〈個体〉にほかならないので〕ひとつの認識にほかならないものが、どのようにして他の〔認識という〕対象に達することがあろうか。

それゆえに、〔外界の〈個体〉のレベルでも、認識のレベルでも〕この諸々の対象において同一の本質がある〔ekātmatā〕という〔普遍の〕把握は誤った想定である。そしてこの〔同一の本質としての誤った想定〕の原因は相互の区別(itaretarabheda)である。そのような〔区別〕意味して名称がある。

ひとつの〔形相〕を同定すること(ekapratyavamarśa)や対象の認識などのひとつの対象を把握する手段は、それぞれ異なっている、その中のあるものは〈本性〉(svabhāva)によって感覚器官のように〔ある対象に〕定まっている。

諸々のある薬草が、それらは異なっているものであっても、熱などを静める働きをするものとして、共に、あるいはひとつひとつ見られ、他の〔薬草〕は〔そのような働きを持っているものとして見られ〕ないように。

〈普遍〉は、〔そこにおいて何の〕相違もないがゆえに、〔そのような効用をもたらさ〕ない。なぜならば、それら〔薬草〕の土壤などが異なっている、〔早く熱をさます、ゆっくり熱をさますなどの〕相違がないということが帰結してしまうがゆえに。そしてそれは確固たるものなので、何も助けを持たないがゆえに。

その〔〈個体〉の〕〈本性〉を把握することによって、実在を対象としていなくても、それを対象としているかの如くにある認識が概念に基づき、その結果を持たない対象からの区別に定まって生じる。

その認識において、他から排除されたものの如くに、外界にあるひとつのもののごとくに〈形相〉(rūpa)が現れる。それはアイデンティティーを持たない(nistattva)。考察の手段とはならないので。

認識を場所とするそれらの対象は、そのように他から排除された〈形相〉を持っており、〔お互いに〕〈区別〉がないかのように現れ、さらに他ならぬそれらが他から排除される。(すなわち、まずその結果をもたらさないものから排除され、さらに、属性という点で、他の属性から区別される。たとえば「青蓮華」で考えると、まず非蓮華から区別され、次に非青から区別されるということである。)

それら〔の対象〕にとって、〈普遍〉や〈同一の指示対象を有すること〉を領域とした認識や言葉によって誤った対象を持つ日常表現が展開されるのである。

そしてその日常表現全ては、諸々の〈語の対象〉(padārtha)の相互非存在を拠り所としている。それゆえに他者の排除を対象としている。そしてそれは〈実在〉(vastu)を獲得する拠り

所である。

前述したような推論知においてのように〈実在〉との関係がある場合、——ほかの場合には灯火の光を宝石と思うように、誤りであることは等しくても[そのような関係が]無いのだが——

多くのものであっても、一つの結果を有するものは、その結果を持たないものからの区別を抛り所とした言葉と認識によって、一つのものとして日常表現が展開される。

それゆえに、一つのものであっても、多くの[結果を]もたらずものは、その[多くの結果をもたらずということ]を] 照らしだすことにおいて、その結果を持たない対象からの区別によって、様々な属性を持っていると理解される⁽³⁰⁾。

7 〈効果的な働き〉説の問題点

このような〈効果的な働き〉説には次の二つの問題が考えられる。

まず第一に、ダルマキールティによれば、個々のものが、それぞれの〈本性〉(svabhāva)⁽³¹⁾によってある〈効果的な働き〉を引き起こす。この〈本性〉とは、当然彼によれば、〈個体〉それぞれで異なっていなければならない。そうでなければ、それは普遍であるということに通じるからである。(この点からここで採用した「本性」という'svabhāva'の訳語は誤解を招くものであるかも知れない。) そうすると、それぞれ異なった諸々の〈本性〉が、ある共通の〈効果的な働き〉を引き起こすということになる。ここで起こる疑問は、共通のものを引き起こす諸々のものの中には、当然何らかの共通なものがあるのではないかということである。つまり、諸々の〈本性〉には何らかの共通性があるからこそ、共通の〈効果的な働き〉を引き起こすことができるのではないか、という疑問である。もし、諸々の〈本性〉に共通のものがあるとすれば、それは〈普遍〉に他ならないことになるであろう。ダルマキールティは次のように述べる。

その場合、〈全体としての本質的属性〉(jāti)は〈効果的な働き〉を引き起こすことはできない。

[実在論者] 〈全体としての本質的属性〉を有した〈個体〉がそうできるのだ。

[アポーハ論者] ではなぜ〈個体〉は直接に約定とは結びつかないのか。

[実在論者] それは無限にあるからだ。

[アポーハ論者] それは[〈全体としての本質的属性〉を有した諸〈個体〉においても] 同じことだ。

[実在論者] その[〈効果的な働き〉]を] 引き起こす対象を、それを引き起こさない対象から区別するという点で[〈普遍〉はアポーハと] 等しいのに、なぜ[約定が〈普遍〉には] なされないというのか。

〈全体としての本質的属性〉を有している[〈個体〉は無有限であるからという] 欠陥は[アポーハ論の場合も] 等しいので、[同様の欠陥が] あるだろう。

[アポーハ論者] 別に〈全体としての本質的属性〉なんてものを置いても役に立たない。[アポーハを説けば充分である。]

そして、その[同一の〈効果的な働き〉]を] 引き起こす対象] 以外のものの排除によって行動すべきであるので語が述べられる。その[語に] よってそれら[〈効果的な働き〉]を] 引き起こさないもの] からその[〈効果的な働き〉]を] 引き起こすもの] 排除が起こらないならば、どの

様にして聞き手は「定まった対象に対して行為を行うべきだと言うのか」。

〔实在論者〕〔自分たちの考え方で〕この「〔全体としての本質的属性〕を有するもの」に排除は起こる。

〔アポーハ論者〕それならばこの「〔他者の排除〕だけが諸々の語の目的ではないのか。〔それとは〕別に「普遍」を置くことによって、我々にどんな有益なことがあると言うのか⁽³²⁾。

この最後の点について言えば、实在論者は、アポーハ論者の言う「他者の排除」がどのようにして起こるのかが分からないから「普遍」を置くと言うであろう。

実は、ダルマキールティにとって「本性」とは、何らかの意味で複数の個体に「共通」のものが考えられているのだろうか。しかしそうであれば、彼はもはや非实在論者とは言えないことになる。実際、ここでのダルマキールティの言明を見ていると、彼が唯名論者、あるいは概念論者であることを忘れそうである。あるいは、彼の哲学には实在論的傾向が実はあると言わなければならない⁽³³⁾。

次に、仮に、諸々の異なった（何も共通性を持たない）ものであっても、共通の結果を引き起こすことは可能だ、ということ認めるとしてみよう。もしそうであってもこの「効果的な働き」説は次の重大な欠陥を持つ。6で挙げた例で言うと、「熱をさます」という「効果的な働き」が考えられている。この場合、結果としての「熱をさます」というのは、個々の場合に共通のものとして考えられているがゆえに、これこそ「普遍」なのではないのだろうか。そこで、「普遍」の实在を認めないアポーハ論者は、この「効果的な働き」の共通性を、实在する「普遍」に頼らずに説明しなければならない。あるいは「働き」と「普遍」とは直接には結びつかないとし反論するのなら（この反論は全く正当なものとは思えないが）、それでも「熱」という共通性を説明しなければならない。もし、「熱をさます」あるいは「熱」も想定されたものにすぎないというのなら、それは彼らによれば、アポーハによって想定されたものである。それゆえに、「非「熱をさます」の排除」あるいは「非熱の排除」というものがここで起こっていることになる。これはどのようにして起こるのか。それは、それぞれやはり何らかの共通のさらなる「効果的な働き」を引き起こすからだとということになる。たとえば、我々が「熱」と呼ぶ諸々のものは何らかの共通の「効果的な働き」を引き起こす。そこで今度は、この新たに出てきた共通の「効果的な働き」に関しても同様のことが当てはまることになる。このようにして無限遡及に陥る。

8 概念論的アポーハ論の問題点

さらにダルマキールティのこの考えを概念論的枠組みで捉えるとどうなるか。ここにも次の重大な問題が浮かび上がる。それは「現れ」というものは、決してそれぞれ共通ではなく、それ自体もやはりそれぞれが「個体」(svalakṣaṇa)として捉えられるべきものであるという点である。そして興味深いことに、その点については、ダルマキールティ自身も気づいていたように思える。彼は、それぞれ区別された諸「個体」に対して、区別のない「現れ」を持った認識はないと述べて、それら「個物」が同一の結果をもたらすという「類似性」を持っていると、「等しい」という把握が成立するとする⁽³⁴⁾。

そのように、「効果的な働き」に基づいて、他者の排除により何か「現れ」が生じてくる

とする。しかし、たとえば〈水〉の現れが各人に生じるとしても、その〈現れ〉自体は個人個人異なっているし、さらに同一の人間においても、瞬間瞬間変化するものである。では、なぜ「これは水だ」という共通の表現がそこに当てはまるのか。ダルマキールティは心像レベルでも同一であるというのは誤った想定であると認める。では、結局「自らは他からの区別を有している存在が、何らかのあり方によって区別を有していないものの如くに現れる」のはどうしてか。その異なった諸心像の間にさらにアポーハを考えるとということになると、当然無限遡及に陥る。そして一つの結果を持つという〈効果的な働き〉の共通性で説明しようとするとは無限遡及に陥るということはすでに述べた通りである。

9 類似性アポーハ論の問題点

最後に、上でダルマキールティの言う「類似性」(sādrśya)ということに少し触れてみよう。

AとBが類似しているという場合に考えられ得ることの一つは、その二つの対象がある点において同一であるということである。もしこれが正しければ、そのある点において共通性があるということから、その共通性は〈普遍〉であるということになってしまう⁽³⁵⁾。それゆえに、そのような場合は〈普遍〉の代わりに〈類似性〉で説明しようとする試みは成立しない。アポーハ論では、上述のように、「同一の結果をもたらす」ことにおいて〈類似性〉があるとやっている。それゆえに、結果における同一性が〈普遍〉であることになってしまう、もしそれを否定しようとする、前述したような無限遡及が待っている。

次に、我々は〈類似性〉により、様々な分類の仕方考えることができる。たとえば、もし〈牛〉と〈非牛〉に二分されるならば、〈水牛〉はどちらに入るのか。〈水牛〉は牛の一種であるから〈牛〉に入ると言われるかも知れない。しかしインドでは〈牛〉に対する扱いと〈水牛〉に対する扱いは大きく異なっている。彼らにとっては〈水牛〉は〈非牛〉かも知れない。もしそれが〈非牛〉ならば、〈牛〉と〈水牛〉の類似性はどのように説明されるのだろうか。似ているけれども一方は〈非牛の排除〉、もう片方は〈非水牛の排除〉により異なるというのは、それぞれの〈本質〉が考えられているということではないのだろうか。そう考えると、アポーハとは実は實在論に基づいてはじめて成立するのではないかということになってしまう。

だからこそ〈牛〉という分類、〈水牛〉という分類は、後者が前者に含まれるか否かという点を含め、概念的に構想されたものにすぎないというのならば、それは全くその通りである。しかし、分類の仕方が構想されたものであるからと言って、實在の側に何も共通性がないということにはならない⁽³⁶⁾。

10 結 語

たとえば「牛」とは何かということ在不問に付し、存在レベル、論理レベルでアポーハを説くことは可能である。しかし、仏教論理学派のアポーハ説は、語の意味、あるいは非實在論者として、實在していない〈普遍〉がいかにして構想されるかというレベルでまず説かれ

るものである。その場合、以上見てきたようにアポーハ論は成立しない。そして後代、ますますアポーハ論は概念論的色彩を強め、実は肯定的側面が主であるというようなシャーンタラクシタ説⁽³⁷⁾や、肯定的も否定的も同列にあるとするジュニャーナシュリーミトラヤトナキールティのような説⁽³⁸⁾が出てくることになる。これらについてここで詳述する余裕はないが、ただ言えるのは、アポーハ論として説かれる意義がはっきり薄まっていくということである。

[註]

- (1) Gupta (1985), Dreyfus (1997, 142-153), 赤松 (1980, 978) 参照。
- (2) 筆者は〈アポーハ〉に関する数多くの書物・論文から非常に沢山のことを学んだ。それらはたとえば以下のものである。服部 (1973) (1975), 赤松 (1980), 桂 (1984) (1989), Katsura (1986) (1991), 長崎 (1984), Mookerjee and Nagasaki (1964), Shastri (1964, chap.9), Dravid (1972, chaps. 10-11), Zwilling (1976), Hayes (1988), Dreyfus (1997)。しかし、これらの著書・論文の多くは、アポーハ論に対して全く疑問が表明されずに論が進められているという点でも、非常に刺激的であった。たとえば、ダルマキールティのアポーハ論を扱った代表的論文である赤松 (1980, 975) には次のような記述がある。「例えば、頸下の垂肉、角などを持って目の前を歩いている個々の物は、確かに、そのような特徴を持たないものからの異なりを共通として持つものとして我々に認識される。我々はそのような異なりをそれら諸個物の共通性としてとらえ、その異なりを表示するために「牛」という語をその異他性としての共通性の指標として使用するのである。これが、ディグナーガ、及びダルマキールティの主張である。」この説明を読んで、果して納得する者がどれだけいるのであろうか。どうしてこのような「主張」が成立するのだろうか。これはまさに初めに頸下の垂肉などの肯定的な特徴ありきではないのか。しかしこのように納得できない説明になるのは、アポーハ論自体に責任があると言うべきである。上の中では、Dreyfus (1997) においてアポーハ論を哲学として評価しようとする試みが見えて、非常に興味深かった。しかし、そこでの説に同意するか否かは全く別問題であることは言うまでもない。また、Hayes (1988, 184) では、「非 p の排除」に「全ての p の欠如の排除」(the exclusion (apoha) of the absence of every p) という独特の解釈を与えているが、これはアポーハ論の説かれる文脈を考えた場合、誤った解釈としか思えない。
- (3) Armstrong (1978, 11-24) 参照。また Hayes (1988, 187, 210) におけるディグナーガのアポーハ論理解もこの述語唯名論の線に沿っている。しかしなぜその語が適用されるようになるのかに関する説明であるかのような Hayes の記述は全く説明になっていない。
- (4) Ayer (1952, 798-799)。
- (5) Geach (1972, 78-79), Sommers (1970, 6) など。なおこの点について詳しくは Horn (1989, chap. 3) 参照。また、Dreyfus (1997, 160) において、アポーハ論に対する循環論法の指摘は決定的な反論ではないと論じられている。しかしそこでは類似性による説明がなされており、言わば「類似性唯名論」(Armstrong 1978, 44-57参照) が説かれているにすぎず、何らアポーハを第一義的なものとする説の循環論法からの擁護にはなっていない。
- (6) *Pramāṇavārttika*, svārthānumāna, 41.
- (7) 同様の疑問は Siderits (1985, 141) に示されている。彼も、ディグナーガがこの疑問にどう答えるか全く明らかでないと述べている。
- (8) 長崎 (1984, 352-353), Katsura (1986) 参照。

- (9) クマーリラのアポーハ論批判に関しては、服部（1973）（1975）（特にここでの議論については1975, 14-15）参照。ウッディョータカラによる批判は、Nyāyasūtra 2-2-66に対する彼の Vārttika を参照。
- (10) *Ślokavārttika*, apohavāda, 83-84.
- (11) *Pramāṇasamuccaya*, chap.5, 34に対する vṛtti. ここでの訳は次の箇所に含まれているサンスクリット還元文を用いた。Jambūvijaya (ed.), *Dvādaśāraṇī Nayacakram*, dvitiyo vibhāgah, Bhavanagar, 1976, 650. また、赤松（1980, 983）参照。
- (12) ここでの議論は、ディグナーガによる話の世界におけるヒエラルキーの想定に基づいている。その点については、桂（1989, 142-146）、原田（1985, 55-63）などを参照。このようなヒエラルキー構造に関して、上田（1988, 115）において、それが「アポーハ論の本質的契機ではない」と述べられる。因みに、上田氏はアポーハに関する意欲的な研究を発表し続けているが、残念ながらやはり上述のなゼアポーハにより概念が想定されるのかという基本的な疑問を不問に帰した状態で論じているように思える。
- (13) *Pramāṇavārttika*, svārthānumāna, 43.
- (14) *Pramāṇavārttika*, svārthānumāna, 44-46.
- (15) このようなレベルの混同の原因は、少なくとも〈知覚〉に関して言えば、彼らの基本的な主張のひとつ「知覚の対象は〈個体〉＝実在である」にあるとも言えるかも知れない。つまり、彼らによれば、知覚の対象は実在なのだから、実在そのものが知覚により認識されるという考え方に通じ易いのかも知れない。この彼らの知覚論は基本的に誤りであり、その誤りが彼らの哲学に様々に影響していると私は考えるが、それについては詳しく別の所（Tanizawa 1995）で論じたので、ここでは触れない。ただ言えることは、認識論上彼らの哲学は〈自己認識〉(svasaṃvedana)の問題も絡んで現象主義として捉えられることが多いが、実は彼ら独特の〈実在〉解釈に基づいて直接実在論（この場合の「実在論」は本論中の用法とは違い、直接に実在を知覚するという意味でのものである）の側面を持っているのである。Tanizawa (1995, 9) 参照。
- (16) *Pramāṇavārttika*, svārthānumāna, 114-117ab.
- (17) *Pramāṇavārttika*, svārthānumāna, 117cd-118に対する svopajñāvṛtti. このあたりの詩節は意味が明瞭でないので、自註の方を挙げた。
- (18) *Pramāṇavārttika*, 118-119ab に対する svopajñāvṛtti.
- (19) *Pramāṇavārttika*, svārthānumāna, 119cd-123.
- (20) Ayer (1952, 806-807).
- (21) 桂（1984）（1989）、赤松（1980, 975）、原田（1985, 55）、Hayes（1988, 211）、Matilal（1986, 15-16）、Siderits（1985, 140-143）など。また、厳密に言うと「集合」と「クラス」には違いがあるが、ここでの議論ではひとまとめにしても支障をきたさないので「クラス」で統一した。「集合」と「クラス」の違いについては Armstrong（1978, 29-30）参照。
- (22) Armstrong（1978, 28-43）参照。
- (23) Armstrong（1978, 41）。
- (24) Armstrong（1978, 37-38）参照。
- (25) Ayer（1952, 801）参照。
- (26) 英語におけるこの問題については Strawson（1952, 7-9）参照。
- (27) Dreyfus（1997, 133）参照。
- (28) *Pramāṇavārttika*, svārthānumāna, 68-70.
- (29) 上の註(1)参照。
- (30) *Pramāṇavārttika*, svārthānumāna, 71-83.

- (31) この〈本性〉(svabhāva)は、彼の議論の別の文脈でも重要な役割を担っている。それは論理学上〈証明する属性〉(sādhakadharmā)と〈証明されるべき属性〉(sādhyadharmā)との間に〈遍充〉(vyāpti)関係がいかにして成立するかという議論において、その三つの条件のひとつが〈本性〉に基づくということであると論じられる。この点については、諸学者間において様々な議論がなされている。Steinkellner (1971) (1974) (1984), Matsumoto (1981), 赤松 (1984), 桂 (1986, 96-100), Katsura (1991, 142), 岩田 (1988) (1989)などを参照。また、4におけるダルマキールティの議論も参照。
- (32) *Prmāṇavārttika*, svārthānumāna, 94-97.
- (33) 上の註(31)で述べた文脈においても、〈本性〉とは実は〈普遍〉に他ならないのではないかという疑問が湧いてくる。Katsura (1991, 142)では、それが実在に深く根ざしたものであると指摘されている。また、ダルマキールティの哲学自体に実は実在論的傾向があることは、Dreyfus (1997)において度々論じられている。
- (34) *Pramāṇavārttika*, svārthānumāna, 107-110参照。また、6で引用した*Pramāṇavārttika*, svārthānumāna, 71-72, さらに、同, pratyakṣa, 167-168参照。
- (35) Armstrong (1978, 52)
- (36) Searl (1995, chaps. 7-8) 参照。また、Hayes (1988, 209-210)の議論はこの誤りを犯している。言葉自体がどうやってクラスを規定すると言うのだろうか。
- (37) 長崎 (1984, 349-352), Dreyfus (1997, 243) 参照。後者において概略が述べられているジャーナルラクシタによる循環論法の否定は、もはや「アポーハ論」とは呼べないものである。
- (38) 上の註(8)参照。

テキスト

Pramāṇavārttika The Pramāṇavārttikam of Ācārya Dharmakīrti with the Commentaries Svopajñavṛtti of the Author and Pramāṇavārttikavṛtti of Manorathanandin, ed. by Ram Chandra Pandeya, Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.

Ślokovārttika Ślokovārttika of Śrī Kumāriḷa Bhaṭṭa with the Commentary Nyāyaratnākara of Śrī Pārthasarathī Miśra, ed. by Svāmī Dvārikādāsa Śāstrī, Varanasi: Tara Publications, 1978.

参考文献

- 赤松 明彦 (1980) 「ダルマキールティのアポーハ論」『哲学研究』46-10, 963-991.
- (1984) 「ダルマキールティの論理学」『講座・大乘仏教』9 (認識論と論理学), 春秋社, 183-215.
- Armstrong, D.M. (1978) *Nominalism & Realism (Universals and Scientific Realism Volume I)*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ayer, A.J. (1952) 'Negation', *Journal of Philosophy* 49, 797-815.
- Dravid, R.R. (1972) *The Problem of Universals in Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Dreyfus, G.B.J. (1997) *Recognizing Reality: Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*, Albany: State University of New York Press.
- Geach, P.T. (1972) *Logic Matters*, Berkeley: University of California Press.
- Gupta, R. (1985) 'Apoḷa and the Nominalist/Conceptualist Controversy', *Journal of Indian Philosophy* 13, 383-398.

- 服部 正明 (1973) 「Mīmāṃsāslokavārttika, Apohavāda 章の研究 (上)」『京都大学文学部研究紀要14』1-44.
- (1975) 「Mīmāṃsāslokavārttika, Apohavāda 章の研究 (下)」『京都大学文学部研究紀要15』1-63.
- 原田 和宗 (1985) 「ディグナーガのアポーハ論研究ノート(二) — 『知識論集成』第五章のサンスクリット断片を中心に —」『高野山大学仏教学会報』11, 54-65.
- Hayes, R.P. (1988) *Dignaga on the Interpretation of Signs*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Horn, L.R. (1989) *A Natural History of Negation*, Chicago: The University of Chicago Press.
- 岩田 孝 (1988) 「法称の自性証因 (svabhāvahetu) 説覚え書き」『東洋の思想と宗教』5, 1-32.
- (1989) 「『知識論決択』(pramāṇaviniścaya) 第三章 (他者の為の推論章) 和訳研究 *ad vv.* 64-67 (上)」『東洋の思想と宗教』6, 1-33.
- 桂 紹隆 (1984) 「ディグナーガの認識論と論理学」『講座・大乘仏教』9 (認識論と論理学), 春秋社, 103-152.
- (1986) 「インド論理学における遍充概念の生成と発展 — チャラカ・サンヒターからダルマキールティまで —」(『広島大学文学部紀要』45特号1).
- (1989) 「概念 — アポーハ論を中心に」『岩波講座・東洋思想』10, 135-159.
- Katsura, S. (1986) 'Jñānaśrimitra on Apoha', *Buddhist Logic and Epistemology*, ed. by B.K. Matilal and R.D. Evans, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 171-183.
- (1991) 'Dignāga and Dharmakīrti on Apoha', *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition* ed. by E. Steinkellner, Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 129-146.
- Matilal, B.K. (1986) 'Buddhist Logic and Epistemology', *Buddhist Logic and Epistemology*, ed. by B.K. Matilal and R.D. Evans, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1-29.
- Matsumoto, S. (1981) 'Svabhāvaprati-bandha', 『印度学仏教学研究』30-1, 10-14.
- Mookerjee, S. and H. Nagasaki (1964) *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti: An English Translation of the First Chapter with the Autocommentary and with Elaborate Comments [Kārikās I-LI]*, Nalanda: Nava Nalanda Mahavihara.
- 長崎 法潤 (1984) 「概念と命題」『講座・大乘仏教』9 (認識論と論理学), 春秋社, 341-368.
- Searl, J.R. (1995) *The Construction of Social Reality*, New York: The Free Press.
- Shastri, D.N. (1964) *The Philosophy of Nyāya-Vaiśeṣika and its Conflict with the Buddhist Dignāga School*, Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan.
- Siderits, M. (1985) 'Word Meaning, Sentence Meaning, and Apoha', *Journal of Indian Philosophy* 13, 133-151.
- Sommers, F. (1970) 'The Calculus of Terms', *Mind* 79, 1-39.
- Steinkellner (1971) 'Wirklichkeit und Begriff bei Dharmakīrti', *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Sūdasiens* 15, 179-211.
- (1974) 'On the Interpretation of the Svabhāvahetuḥ', *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Sūdasiens* 18, 117-129.
- (1984) 'Svabhāvaprati-bandha again', *Acta Indologica* 6, 457-476.
- Strawson, P.F. (1952) *Introduction to Logical Theory*, London: Methuen.
- Tanizawa, J. (1995) 'Perception in Indian Philosophy: Is *Nirvikalpalpakaṃ Pratyakṣam* Possible?', *Journal of the Japanese Association for South Asian Studies* (『南アジア研究』) 7, 1-13.

- 上田 昇 (1988) 「アポーハ論の一断面—同音意義—」『印度学仏教学研究』37-1, 402-398.
- Zwilling, L. (1976) *Dharmakīrti on Apoha: The Ontology, Epistemology and Semantics of Negation in the Svārthānumānaḥpariccheda of the Pramāṇavārttikam* (A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirement for the Degree of Doctor of Philosophy at the University of Wisconsin-Madison).