

paryudāsaとprasajya-pratiṣedha

—非知覚因におけるその両者の無区別性について—

計良 龍成

I. はじめに

paryudāsa と prasajya-pratiṣedha とは、インド思想における二種の否定を意味する語である。略説するならば、前者はあるものを否定した場合に、それとは別のものの肯定を含意する否定であり、例えば「彼はバラモンではない」と否定した場合、バラモン以外の階級であるクシャトリア（王族）等を定立する否定である。それに対し後者は、例えば「ここに壺は無い」と否定した場合、壺以外のものを決して定立することの無い、壺の単なる非存在、単なる欠如だけを示す純粋な否定である。それ故、以下本論文では paryudāsa を定立的否定、prasajya-pratiṣedha を純粋否定と訳すこととする。その二種の否定とその解釈は、インド思想において文法学派・ニヤーヤ学派・ミーマーンサー学派・仏教を中心に盛んに議論された問題であり、各学派独自の展開をみせているので、それ自体大きな問題である。ここでその詳細を論ずることはできないので、その否定の解釈問題については既に諸学者により優れた業績が残されているから、そちらを参照して頂くことにしたいと思う¹⁾。

さて、インド思想において否定の問題は盛んに議論された問題であるが、その否定と、否定判断の問題に関して、インド仏教後期の学者 Dharmakīrti (600-660) は、「何らかの否定 (pratiṣedha) がある限り、その〔否定〕はすべて非知覚 (anupalabdhi) に基づくのである。」(PVinII 12*, 32-33) と述べ、否定を論証する理由概念 (hetu) として非知覚因 (anupalabdhi-hetu) を打ち立てた。そして彼はその非知覚を「知覚の条件を満たしたものの非知覚」(upalabdhi-kṣaṇaprāptasyānupalabdhiḥ) 即ち「知覚可能なものの非知覚」(dṛśyānupalabdhi) と規定し、

知覚の条件を満たしたものの非知覚は、「非存在」の根拠、或いは「存在しない」

と認識し、言語表現し、それに伴う行動を起こすこと (abhāva-vyavahāra) の根拠である²⁾。と明確に定義付けたのである。そして注目されるべきことは、「非知覚」(anupalabdhi) という語の否定辞 (an-) が、定立的否定によって「その知覚している認識主体が意図した知覚とは別の知覚」と「その事物 (X) 自身を対象とする認識を生ずる可能性 (yogyatā) (=X の自性 (svabhāva)) とは別の可能性 (=X とは別の事物の自性)」とを指示すると彼が考えたことである³⁾。そのことから Dharmakīrti は、X についての非知覚によって X の非存在を論証する場合、「Xの知覚」の定立的否定によって「〔Xとは〕別の存在」(anya-bhāva) が成立することのみが、同時に「それ (X) の非存在」(tad-abhāva) の成立であると考えたのである⁴⁾。Dharmakīrti によると否定判断の根拠である非知覚は「知覚の非存在」という単なる否定のみ (pratiṣedha-mātra), 即ち単なる純粋否定のみを意味するのではない。純粋否定が意味する単なる非存在は、それ自体一切の能力を欠いているから、何らかの否定を論証するための原因・根拠とは成りえないからである⁵⁾。

さて、Dharmakīrti の非知覚因に関する論述をこのように理解した上で、改めて「非知覚

は単なる否定（単なる純粹否定）のみではない。」という Dharmakīrti の論述を見てみると、そこには次のような疑問が生じてくるようにと思われる。つまり、「非知覚」という語には、全く純粹否定 (prasajya-pratiṣedha) は含意されていないのだろうか。もし含意されているとするならば、定立的否定と純粹否定という二種の否定は「非知覚」という同一語においてどのようにして成立することになるのだろうか。

本論文は、Dharmakīrti の *Hetubindu* (HB) とそれに対する Bhaṭṭa Arcāṭa の注釈 *Hetubindu-ṭīkā* (HBṭ) を中心に、非知覚因の記述から、非知覚における二種の否定の成立について考察し、以下の三点を明らかにすることをその目的とする。①. 「非知覚」という語の否定辞 (an-) には、定立的否定 (paryudāsa) と純粹否定 (prasajya-pratiṣedha) の両方の意味があるが、非知覚が非知覚因という一つの論証根拠 (sādhana) として成立するためには定立的否定の働きが必要不可欠であること。②. 非知覚において定立的否定は純粹否定の理解の原因であり、純粹否定を本質とすること。③. Arcāṭa はそのような二種の否定の無区別性の根拠を単一の認識手段 (eka-pramāṇa) に置いているが、それは単一の認識手段の働きが「相互に排除し合って存在することを特徴とする矛盾」(parasparaparihāraṣṭhītilakṣaṇa-virodha) と密接な関係をもっているからではないかと考えられること。これらを順次、以下で考察して行きたいと思う。

II. HBṭ 中の非知覚における二種の否定

Dharmakīrti は HB の中で、非知覚因における定立的否定の働きの意義について次のように述べている。

〔あるもの (X) についての非知覚は、〕単なる否定（単なる純粹否定）のみではないのである。〔なぜなら、〕これ（知覚の単なる否定）は論証根拠 (sādhana) として成立しないから、〔X の〕「非存在の認識、言語表現、それに伴う行動」(abhāva-vyavahāra) が成立しないという誤謬に陥ってしまうからである。

(HB 22*. 13-15)

彼はここで、非知覚は単なる否定（純粹否定）のみでは非知覚因という一つの論証根拠として成立しないと考えている。つまり、あるもの (X) の非知覚は、純粹否定のみでは X の知覚の単なる非存在（欠如）のみを意味するに過ぎず、X の知覚の単なる非存在は X の「非存在の認識、言語表現、それに伴う行動」を論証するための原因、根拠とはなりえないのである。なぜなら、非存在は一切の能力を欠いているからである⁶⁾。「非知覚」(anupalabdhi) という語の否定辞 (an-) が、純粹否定によってではなく定立的否定によって「〔X とは〕別の存在」を指示し、その「別の存在」が成立することのみが、「それ (X) の非存在」の成立なのである⁷⁾。つまり、非知覚は定立的否定の働きが無ければ、〔X は〕「存在しない」と認識し、言語表現し、それに伴う行動を起こすことの根拠 (hetu) とはなりえないのである。

では、非知覚においては純粹否定は全く成立しないのであろうか。そのことについて、Arcāṭa は HBṭ (175. 23-25) において、次のように先ず簡単に述べている。

つまり、〔非知覚という語の〕否定辞の意味は、純粹否定のみの一つではないのである。そうではなくて、定立的否定も又そうなのである。したがって、〔X とは〕別の

存在が〔Xの〕非存在を本質とすることは矛盾しないのである。〔Xとは〕別の存在が〔Xの〕純粹否定を本質 (rūpa) とするものであると、そのように後で説くであろう。

ここでは、非知覚においては定立的否定と純粹否定の両方が成立することが述べられ、そして定立的否定によって指示される〔Xとは〕別の存在が〔Xの〕純粹否定を本質とすることが述べられている。Arcaṭa が「そのように後で説くであろう。」と述べているその後の箇所とは、おそらく以下の文章であると思われるので、その箇所を訳出することにする。

さて、ニヤーヤ学派の者達は〔次のように〕考えるのである。

【反論】 否定対象 (壺) の非存在 (例：地面における壺の非存在，= tad-abhāva) とは、実に〔壺の〕純粹否定を本質とするもの (ātmaka) であり、欠如を本質とするもの (tuccha-rūpa) である。それ (欠如を本質とする壺の非存在) がどうしてそれ (壺) とは別の存在 (地面) (anya-bhāva) というあり方をとるであろうか。〔純粹否定を本質とする tad-abhāva が anya-bhāva というあり方をとることは無い。〕存在と非存在とは矛盾するからである。そのことから、どうしてそれ (壺) とは別の存在 (地面) が成立することによってのみ、それ (壺) の非存在が成立することになるであろうか。〔成立しないのである。〕

【応答】 このことを踏まえて、〔 Dharmakīrti は次のように〕言ったのである。

それ (地面等の場所) とは別の壺等の否定対象と〔同一の知において〕「連関していないあり方の」 (asamsrṣṭarūpasya)，〔つまり壺等を〕欠いていることを本質とし、単独 (kevala) で、否定対象の欠如 (śūnya) を本質とする「それ」，〔即ち地面等の〕場所を特徴とするそれ (壺等) とは別の存在を〔それであると確立する〔同一の〕認識手段によってのみ (pramāṇenaiva)，他者の排除 (anya-vyavaccheda) は成立するからである〕。この〔文章〕によって、単独なる場所 (= anya-bhāva) が又、〔壺の〕純粹否定 (= tad-abhāva) を本質とするもの (ātmaka) であることを〔 Dharmakīrti は〕言ったのである。

【反論】 どうして存在の自性 (svābhāva) が、「欠如を本質とするもの」でありえようか。〔ありえないのである。存在と非存在 (欠如) とは〕矛盾するからである。

【応答】 それは違う。それ (存在) は又、他体 (pararūpa) の欠如を本質とするものであるからである。なぜならば、〔否定対象：壺〕以外の存在 (地面等) (bhāvāntara) と〔同一の知において〕連関することが要求されない〔壺の〕純粹否定は、〔壺の〕欠如 (śūnya) という概念 (vikalpa) の顕現を有し、それ (壺) の形を欠いているから、否定対象 (壺) の欠如を本質とするものであるように、それ (壺) とは別の存在 (地面) も又、否定対象 (壺) とは〔同一の知において〕連関していないあり方のものである〔から、壺の欠如を本質とするものである〕。そのことから、どうしてこれ (地面) が否定対象 (壺) の欠如を本質とすることは矛盾するであろうか。〔矛盾しないのである。〕なぜならば、これ (地面) はそれ自体を欠如していないことを本質とするものであろうが、他体 (壺等) を〔欠如していないことを本質とするもの〕ではないからである。さもなくば、どうしてこれが〔壺等とは〕別の存在 (地面) であり、或いは又他体 (壺等) が〔どうして〕それ (地面) において存在しないのであろうか。

〔これは壺等と別ではないし、又壺等はその地面において存在することになるのである。〕つまり、或るもの(A)が或るもの(B)の非存在を本質とするものではないならば、それ(A)はこれ(B)と全く同じものである。それ自体の如くである。このこと

(或る存在がそれ自体だけでなく、他体も欠如していないことを本質とすること)からすると、一切の世間の人々は〔他人どうし〕お互いを自己とするという誤謬に陥ってしまうのである。したがって、一切の諸存在はそれ自体の点では〔自体の〕あり方(rūpa)を有するものである場合でも、他体の点では〔他体の〕自性を欠く(niḥsvabhā-vāh)ということは、非難の余地が無いのである。

【反論】では一体、純粹否定 (prasajya-pratiśedha)と定立的否定 (paryudāsa)とにはどんな区別があるのか。

【応答】全くどんな〔区別〕も無いのである。純粹否定とは、純粹(kevala)で、〔否定対象：壺〕以外のあり方が期待されることのない、単なる〔壺の〕非存在のみに過ぎないと世間において語られている。一方定立的否定は、他体(壺)を欠如した

〔壺〕以外の〔地面等の〕あり方であると〔世間において語られている〕。さて、〔定立的否定は〕他体(壺)の欠如を本質とする〔壺〕以外の〔地面等の〕あり方ではないことはない。そして〔壺〕以外の〔地面等の〕あり方は、それ(壺)のあり方を欠如しているとまさに知覚されるのである。どうしてそれ(地面等のあり方=定立的否定)が、他体(壺)のあり方の点で〔壺の〕純粹否定を本質とするものでないことがあるのか。〔本質とするものであるのである。従って、定立的否定と純粹否定とには全く区別が無いのである。〕

【反論】含意(sāmarthyā)によって、それ〔定立的否定〕からそれ〔純粹否定〕が理解されるのである。⁸⁾

【応答】そうではない。〔純粹否定が理解されるための〕原因(=地面の自性と地面の認識)が理解されない場合、〔壺の非存在という〕含意はありえないからである。つまり〔定立的否定は 他体のあり方の点で他体の純粹否定を本質とするという〕同一性が無い場合、純粹否定は〔定立的否定から〕排除される(paryudasta)から、〔定立的否定が〕それ〔純粹否定の理解〕の原因であることが理解される場合、〔純粹否定が〕理解されることになるのである。さもなくば、〔純粹否定が理解されることは〕無いであろう。

(HB‡ 179. 9-180. 4)

この Arcaṭa の注釈によると、非知覚においては、純粹否定の理解の原因が定立的否定によって理解される場合、純粹否定が理解され、その際定立的否定と純粹否定とには全く区別が無いというのである。例えば「ここに壺は無い」という非知覚を例に採るならば、「壺の非存在」が理解されるためには、「壺の知覚」の定立的否定によって、「壺とは別のもの」としての何かが「ここ」に成立しなければならない。つまり壺とは別な地面、或いは机の上等が「ここ」に原因として成立しなければならない。「壺の知覚」の定立的否定によって、「壺の非存在」が理解されるための原因である「壺とは別のもの」が「壺とは別な地面」として理解され、「これは壺ではない(壺とは別な地面である)」と理解されるなら

ば、それは同時に「壺とは別な地面は壺を欠如したものである」という「壺の非存在」即ち壺の純粹否定が理解されることになり、「壺の知覚の定立的否定によって定立される地面〔と地面の知覚〕は壺〔と壺の知覚〕の欠如（純粹否定）を本質とする」という二種の否定の無区別性が成立することになるのである。

以上の Arcaṭa の記述から非知覚における二種の否定の成立をまとめると、次のようになる。「非知覚」という語の否定辞には、純粹否定と定立的否定の両方の意味があるが、非知覚が非知覚因として成立するためには定立的否定の働きが必要不可欠である。非知覚において、定立的否定は純粹否定の理解の原因であり、純粹否定を本質とする。又このことから、「別の存在の成立のみがその非存在の成立である」という文章は、別の存在は、その非存在の原因であり、その非存在を本質とする、と解釈することが出来るであろう。

それから上記の Arcaṭa の注釈によると、Dharmakīrti は、

それ（地面）とは別のもの（壺）と連関していない在り方のものであるそれ（地面）を、それであると確立する〔同一の〕認識手段によつてのみ (pramāṇenaiva), 他者の排除は成立するからである。 (HB 23*. 6-8)

と本文で意図しているところの「単一の認識手段」(eka-pramāṇa) による肯定と否定の同時理解ということによって、非知覚因における定立的否定と純粹否定の無区別性を説いている、ということになる。Arcaṭa がそのように考えた理由については又後で触れたいと思う。

Ⅲ. 他文献中の非知覚における二種の否定

Arcaṭa が HB† の中で述べたことと同内容の解釈は、Dharmottara の *Nyāyabindu-ṭīkā* (NB†) と Durveka Mīśra の *Dharmottarapradīpa* (DP) の中においても読み取ることができる。それは次の如くである。Dharmakīrti の *Nyāyabindu* (NB) II -28,

混乱していない記憶〔を生じさせる〕潜在印象を有する過去と、又現在の認識主体にとって直接知覚されるものの否定が、「非存在の認識と言語表現とそれに伴う行動」(abhāva-vyavahāra) を引き起こすのである。 (NB 118. 2-3)

に対する Dharmottara の注 NB† の中では、「〔知覚可能なものの〕非知覚」はこの「直接知覚されるものの否定」との関係で、二つの意味内容を持って使われている。それは「非知覚は直接知覚されるものの否定を確定する原因である」と言われる場合と「〔知覚可能なものの〕非知覚は直接知覚されるものの否定を自性とする」と言われる場合とである。

第一の意味内容については、

従って、〔否定対象である壺とは〕別のもの（地面）——〔壺と以前、〕同一の認識に共属し (ekajñānasamsargi), 今実際に見られているもの（地面）——とそれ（地面）の認識とは、直接知覚されるものの否定を確定する原因であるから、直接知覚されるものの否定といわれると見られるべきである。 (NB† 119. 6-7)

と述べられ、それは Durveka Mīśra の DP (119. 9-10) の中では、まず「非知覚」という語が、「非知覚」という語によつては又、行為主体の属性として意図された知覚（＝対象の認識）と行為対象の属性として意図された知覚（＝対象の自性）の定立的否定によつ

て、〔否定対象である壺とは〕別の、〔壺と以前、〕同一の認識に共属し〔、今実際見られている〕事物（地面）とそれ（地面）の認識が意図されるのである。

と注釈され、〔壺の〕「非知覚」は、定立的否定によって「〔壺とは〕別の事物（地面）とそれ（地面）の認識」を指示するということが述べられた後で、

そして〔壺とは別のもの（地面）とそれ（地面）の認識という〕二つが、〔壺の〕否定を確定する原因なのである。 (DP 120. 18)

と注釈されている。「非知覚」はその語の否定辞に定立的否定が意味され、「否定対象（壺）とは別の事物（地面）とその別の事物（地面）の認識」を指示することによって、「直接知覚されるものの否定を確定する原因」と規定されているのである。

第二の意味内容については、

又、〔以前、壺と〕同一の認識に共属した直接知覚される〔地面〕において、壺が現に存在していなくても、直接知覚される〔壺〕が概念的に想定されると、そのように、〔壺の〕混乱していない記憶〔を生じさせる〕潜在印象を有する過去のその〔壺と〕同一の認識に共属した〔地面〕と現在の〔地面〕に対して、壺が現に存在していなくても、その形が概念的に想定されるのであると見られるべきである。そしてこのことによって、知覚可能なものの非知覚は、直接知覚される〔ものとして概念的に想定された〕壺の否定を自性とするものと言われるのである。 (NB† 120. 1-4)

と述べられているので、「知覚可能なものの非知覚」は「直接知覚されるもの〔として概念的に想定されたもの〕の否定を自性とするもの」と規定されるのである。そして「直接知覚されるもの〔として概念的に想定されたもの〕の否定」といわれる場合のその否定は、DP (121. 16-17) の中で、

直接知覚される壺の非知覚は、純粹否定を特徴とする否定を確定する原因であるから、直接知覚される壺の否定である。〔非知覚という語の〕否定辞が、定立的否定によって〔同一の認識に共属した別の事物とその認識を〕指示するからである。と注釈されていることから、純粹否定の形を採るものと考えられる。以上のことから、NB† と DP によっても、非知覚には定立的否定と純粹否定の両方の意味があり、非知覚において定立的否定は、純粹否定を確定する原因であり、純粹否定を自性とするということが出来ることになるのである。

Dharmottara, Durveka Miśra の記述は、それ自体、定立的否定が純粹否定の理解の原因であり、定立的否定は純粹否定を本質とするということの根拠としては弱いかもしれないが、Arcaṭa の HB† のおける解釈と同内容の解釈であることが理解できると思う。

IV. 単一の認識手段 (eka-pramāṇa) と矛盾 (virodha)

第Ⅱ節の最後で触れたように、Arcaṭa は二種の否定の無区別性は単一の認識手段に基づくと考えているが、なぜそのように考えたのか、その理由を考察する前に、ここでは単一の認識手段の働きについて、矛盾 (virodha) との関係を通して考えてみたいと思う。

Dharmakīrti は NB の中で矛盾は二種であると規定している。その内の一種は、冷触と熱

触という同時に同一の場所には共在し得ない二つのものによって例示されるところの矛盾であり、Dharmottara はその矛盾に対して「同時的共在不可能の矛盾」(sahānavasthāna-v.) と注釈している。他もう一種は、有と無〔や恒常性と非恒常性〕によって例示されるところの矛盾であり、「相互に排除し合って存在することを特徴とする」(parasparaparihārasthiti-lakṣaṇa) 矛盾と規定されている。Dharmottara はそれに対して「特徴上の」(lākṣaṇika) 矛盾と注釈している⁹⁾。その後者の矛盾について、Dharmottara は NB† の中で、

これ（相互に排除し合って存在することを特徴とする矛盾）は、同一性(ekātmatva)を〔否定する¹⁰⁾〕矛盾なのである。なぜならば、或る二つのものが相互に排除し合って存在している場合、その二つのものには同一性は無いからである。（NB† 205.3-4）
と言って、この「相互に排除し合って存在することを特徴とする矛盾」とは同一性を否定する矛盾であると説明している。そして Prajñākaragupta は *Pramāṇavārttikabhāṣya* (PVbh) の中の非知覚を扱う PV IV-279ab に対する注釈で、その同一性を否定する矛盾は非知覚（それ自体の非知覚(svabhāvanūpalabdhi)）においても重要な働きをしていることを説いている。

つまり、同一性の否定は相互に排除し合って存在することを特徴とする矛盾に基づいて論証されるのである。例えば、「この場所には壺は無い（この場所は壺をもつものではない）」〔というそれ自体の非知覚における『この場所』は、〕それ〔『壺をもつもの』〕が排除されることによって知覚されるから〔『この場所』と『壺をもつもの』との同一性の否定はその矛盾に基づいて論証されるの〕である。あらゆる場合に、〔それとは〕反対のものの知覚のみこそが、直接的に〔その〕非存在を論証するものなのである。（PVbh 640.2-4）

彼によると、「この場所は壺をもつものではない」という「それ自体の非知覚」における「この場所」と「壺をもつもの」の同一性の否定は「相互に排除し合って存在することを特徴とする矛盾」によって論証され、そして「この場所」と「壺をもつもの」とは相互に排除し合うあり方のものであるから、「壺をもつもの」とは別の¹¹⁾、相互に排除し合うあり方の「この場所」の知覚のみが、直接的に「壺〔をもつもの〕」の非存在を論証することになる、というのである。¹²⁾

では、Dharmakīrti は非知覚と矛盾との関わりをどのように見ているのであろうか。

まず、その非知覚と関わる矛盾について、Dharmakīrti が「別の存在」と「その非存在」との間には、「同時には存在し得ないことを特徴とする矛盾」は成立しないと説示している箇所(HB 24*.17-22)を見ておきたいと思う。そこでの議論は次のようである。

【反論】〔別の存在とその非存在には〕矛盾という関係(sambandha)がある。その〔矛盾関係〕に基づいて、別の存在から〔その〕非存在が成立するのである。

【応答】何と何が矛盾するのか。

【反論】別の存在（地面）と相対物(pratīyogin)（壺）とが〔矛盾するの〕である。

【応答】一体どうして、相対物（壺）が認識されることが認められるだろうか。もしそうならば、証因と有証因間に矛盾関係があるであろうが。しかし、相対物である壺の非存在は別の存在（地面）と矛盾したものではないのである。〔なぜならば〕同

時的に共在するからである (sahāvasthānāt) . それ (相対物である壺の非存在) が認識される場合、どうして証因と有証因間に矛盾があるだろうか。〔無いのである。〕従って、〔『別の存在』と『その非存在』との間には〕関係は無いのである。

対論者は「別の存在」と「その非存在」との間に何らかの関係が成り立つことによって「別の存在」が「その非存在」の論証根拠であることを論証し、その両者は同時にではなく別々に成立することを論証しようとしているのである¹³⁾が、Dharmakīrti は「別の存在」と「その非存在」は別個には成立しないから、そしてその両者には関係が存在しないから、「別の存在」は「その非存在」の論証根拠ではないと答えているのである¹⁴⁾。

Dharmakīrti はここで「別の存在」と「その非存在」とは別個に成立するものではなく、同時的に共在するものであるから、「同時的共在不可能の矛盾」(sahānavasthāna-v.) ではないと述べて、対論者を論破しているのである。それ故、Dharmakīrti は「それ自体の非知覚」においては「同時的共在不可能の矛盾」は関係しないと考えているのである。

では、「相互に排除し合って存在することを特徴とする矛盾」についてはどうだろうか。Dharmakīrti は「それ自体の非知覚」においてはその矛盾が関係するとは明言していない。しかし、彼は非知覚においてはやはりその矛盾が関係すると考えていたと思われる。単一の認識手段の機能についての説明を見ると、単一の認識手段とその矛盾は密接に関係していると思われるからである。彼は単一の認識手段について以下のように説明している。

このように、単一の認識手段の機能が一切の存在を〔同一性 (tattva) と別異性 (anyatva) という〕二つの集合に分類するのである¹⁵⁾。 その〔単一の認識手段〕は、〔「これはそのようである」という〕同一性 (anvaya) と〔「これはそのようではない (これは別である)」という〕別異性 (vyatireka)¹⁶⁾ についての認識の原因であるからこそ、有効であるからである。

(HB 26* 17-19)

このことから、ある〔事物 (X) 〕に対して発動した認識手段は、それ (X) を確定し、それとは別のもの (Y) を排除し、そして別の第三の可能性の無を示唆する、というこのことが、単一の認識手段の働きなのである。即ち、あるもの (X) に対して発動した認識手段は、それ (X) のみをそれとは別のもの (Y) から排除する。それ (X) のみを確定するからである。そして〔その認識手段は〕まさしくそれとは別のもの (Y) のみをそれ (X) から排除する。 それ (Y) を確定することはないからである。 このことから、まさにその認識手段は他の〔第三の〕可能性の無を証明する。なぜならば、〔その認識手段は〕それ (X) が現に知覚されている場合に、現に知覚されなかったものをすべて、それ (X) とは別のもの (Y) として分類するから、そしてそれ (X) とは別ではないもののみをそれ (X) であるとして分類するからである。この〔以上のような論理〕によって、相互に排除し合う (anyonyavyavaccheda) あり方を有する継時 (krama) ・非継時 (akrama) 等も〔第三の可能性の無いもの〕であると説明されるのである。

(HB 26* 23-27 8)

ある事物 (X) を確定し、X とは別なもの (Y) を排除し、X と Y 以外の第三の可能性の無を示唆することが単一の認識手段の働きであるとされる場合、単一の認識手段は X のみを Y から排除し、Y のみを X から排除するので、それは X と Y とに対して相互に排除し合うあ

り方を成立させているのであると思われる。最初の下線部分にあるように、単一の認識手段の働きが一切の存在を同一性と別異性という二つの集合に分類するのであるが、同一性と別異性という二つの集合は、Arcaṭa によると相互に排除し合って存在することを特徴とするものであるから¹⁷⁾、単一の認識手段は自己の対象 (X) と X とは別なもの (Y) に対し、同一性と別異性という相互に排除し合うあり方を成立させているのである。単一の認識手段が X と Y とに対し、そのような相互に排除し合うあり方を同一の知に同時に成立させることによって、X のみを確定し、Y を排除し、X と Y 以外の第三の可能性の無を示唆しているのであると思われる。

また、その「相互に排除し合って存在することを特徴とする矛盾」に関して Kamalaśīla は *Madhyamakāloka* (P No.5287, D No.3887) の中で、次のような説明している。

あるもの(A)の確定があるもの(B)の排除と不可分離の関係 (nāntariyaka) にある場合、その〔(A)と(B)の〕二つは相互に排除し合って存在することを特徴とするものである。ある二つのものが相互に排除し合って存在することを特徴とするものである場合、その二つは一切の可能性に対して遍充するものなのである。ある二つのものが一切の可能性に対して遍充するものである場合、その二つのものは他の〔第三の〕可能性を排除するものである。
(MĀ D219a1-2, P242b1-3)

Dharmakīrti もある事物 (X) を確定する場合、X とは別のあり方のもの (Y) から X を排除している場合にのみ、X を確定するのであると述べているので¹⁸⁾、X の確定は Y の排除と不可分離の関係にあることになる。それ故、X と Y は相互に排除し合うあり方として成立し、その相互に排除し合うあり方として成立するからこそ、X と Y は他の第三の可能性を排除するのである¹⁹⁾。Kamalaśīla のこの説明は単一の認識手段の働きの説明としても妥当するから、そのことから単一の認識手段の働きは、この矛盾と密接に関係することが窺われるのである。

そして、「ここに壺は無い。」という場合の「地面 (=X)」と「壺 (=Y)」も、このような働きを持つ単一の認識手段によって相互に排除し合うあり方として成立すると思われるので、「それ自体の非知覚」においてはその矛盾のみが関係すると考えられるのである。

V. 二種の否定の無区別性と相互に排除し合って存在することを特徴とする矛盾

第Ⅱ節の最後で述べたように、Arcaṭa は二種の否定の無区別性の根拠を単一の認識手段に置いているのであるが、ではどうして Arcaṭa はその無区別性は単一の認識手段に基づくと考えたのであろうか。最後にこのことを問題にしたいと思う。

前節で述べたように、単一の認識手段は、同一性と別異性という相互に排除し合うあり方を同一の知に同時に成立させる点で、「相互に排除し合って存在すると特徴とする矛盾」と密接な関係を有すると思われるので、単一の認識手段にその無区別性の根拠を置くならば、その矛盾と二種の否定の無区別性との関係を考察して見る必要があると思われる。

Arcaṭa 自身は HBṭ (148. 1-5) の中でその矛盾に関し、前述の Kamalaśīla のその矛盾に対する説明とほぼ同内容の「相互に排除し合うあり方ものは、一方が否定されることによ

て他方が肯定されるから、他の〔第三の〕可能性は有り得ない」という説明をしている。その説明からすると、あるもの(A)の肯定はA以外のもの(non-A)の排除と不可分離の関係(nāntariyaka)にあり、Aとnon-A以外の第三の可能性は無いので、Aの定立的否定はnon-Aを、non-Aの定立的否定は必ずAを定立させる、と言うことが可能であると思われる。その説明によってその矛盾と定立的否定との関係は理解可能である。だが、Arcaṭaのその矛盾に対するそれ以外の説明を私はまだ見つけていないので、彼の著作に基づいてその矛盾と二種の否定の無区別性との関係をこれ以上考察することは出来ない。

Arcaṭa 以外の注釈者達によるその矛盾についての説明に関しても、上記以外の、その矛盾と二種の否定の無区別性との関係を示すような説明はほとんど無く、私が調べた限りではわずかに一箇所にしかな見つけられない。それは Manorathanandin の *Pramāṇavārttikavṛtti* (PVv) の PV IV-279ab に対する注釈においてである。そこで彼は次のような説明をしている。

或いは、否定対象と肯定されているものとはお互いの非存在を本質とすることによって区別が成立するから、〔否定〕対象にとって矛盾したもの²⁰⁾が用いられるのである。

〔例えば、〕恒常な存在にとって消滅〔は矛盾したもの〕であるが如くである。恒常性と非恒常性とはお互いの非存在を本質とするものであることによって区別が成立する場合、相互に排除し合って存在することを特徴とする点で矛盾したものである「有消滅性」は「恒常性」の排斥に用いられるのである。 (PVv 455 11-14)

彼のこの説明からすると、〔non-Aの定立的否定によって定立される〕Aはnon-Aの非存在を本質とし、〔Aの定立的否定によって定立される〕non-AはAの非存在を本質とすることが出来るので、これは既に見た Arcaṭa の「壺の知覚の定立的否定によって定立される地面〔と地面の知覚〕は壺〔と壺の知覚〕の非存在(欠如)を本質とする」という考えとほとんど同じと見なされうる。Arcaṭa の場合、この非存在(欠如)が純粹否定と解釈されることによって、二種の否定の無区別性は成立するので、だからもし、Manorathanandin のこの矛盾に対する説明が妥当なものであり、その説明における「非存在」を純粹否定と解釈することが許されれば、Arcaṭa の主張する二種の否定の無区別性は「相互に排除し合って存在することを特徴とする矛盾」を根拠にして成立するとも言えるであろう。

まだまだ証拠不十分であるが、以上の考察から、なぜ Arcaṭa が二種の否定の無区別性の根拠を単一の認識手段に置いているのか、その理由について現段階で結論づけてみるならば、それはやはり、単一の認識手段の働きが自己の対象(X)とXとは別なもの(Y)とに対し、同一性と別異性という相互に排除し合うあり方を同一の知に同時に成立させる点で、Dharmottara 等によって同一性を否定する矛盾と説かれる「相互に排除し合って存在することを特徴とする矛盾」と密接な関係をもっているからではないかと考えられる。²¹⁾

VI. 結論

以上我々は、非知覚において定立的否定と純粹否定はどのように成立するのか、について、Dharmakīrti の HB と Arcaṭa の注釈 HBṭ を中心に考察してきた。そこから得られる結論をまとめると、次のようになる。

1. 「非知覚」という語の否定辞 (an-) には、純粹否定 (prasajya-pratiṣedha) と定立的否定 (paryudāsa) の両方の意味があるが、非知覚が非知覚因という一つの論証根拠 (sādhana) として成立するためには定立的否定の働きが必要不可欠である。別の存在の指示をその働きとする定立的否定が、否定判断が成立するための原因・根拠となっている。

2. 非知覚においては、純粹否定が理解されるための原因が定立的否定によって理解される場合、両者には全く区別が無い。それ故、非知覚において定立的否定は純粹否定の理解の原因であり、純粹否定を本質とするということが出来る。又そのことから「別の存在の成立のみがその非存在の成立である」という文章は、別の存在はその非存在の原因であり、その非存在を本質とする、と解釈することが出来る。

3. HB の中で説かれる単一の認識手段の働きを矛盾との関係から見た場合、それは自己の対象 (X) と X とは別のもの (Y) とに対し、同一性と別異性という相互に排除し合うあり方を成立させる点で、「相互に排除し合って存在することを特徴とする矛盾」 (parasparaparihā-rasthitilakṣaṇa-v.) と密接な関係を持つと考えられる。単一の認識手段は X と Y とに対し、そのような相互に排除し合うあり方を同一の知に同時に成立させることによって、X のみを確定し、Y を排除し、X と Y 以外の第三の可能性の無を示唆するのであると思われる。そしてそのことから、「それ自体の非知覚」においてはその矛盾のみが関係することが理解できる。

4. Manorathanandin の「相互に排除し合って存在することを特徴とする矛盾」に対する説明が妥当なものであれば、二種の否定の無区別性はその矛盾を根拠に成立するとも言えるので、Arcāṭa がその無区別性の根拠を単一の認識手段に置くその理由を考えると、それは単一の認識手段の働きが自己の対象 (X) と X とは別のもの (Y) とに対し、同一性と別異性という相互に排除し合うあり方を同一知に同時に成立させる点で、Dharmottara 等により同一性を否定する矛盾と説かれるその矛盾と密接な関係をもっているからではないかと考えられる。

以上四点が本論文での考察から得られた結論である。非知覚における二種の否定の成立とその両者の無区別性について Arcāṭa と同内容の解釈は、本論文でも述べたが、Dharmottara の NB† と Durveka Mīśra の DP の中にも見い出せるので、彼等もそのことを承認していたと考えられる。彼等以外の Jñānaśrīmitra, Ratnākīrti 等も、肯定と否定の同時理解を主張しているから、非知覚における二種の否定の無区別性を認めているのではないかと思われる²²⁾。しかしこの解釈は、Arcāṭa と Dharmottara 等だけに特殊なものかもしれないので、現段階では何とも言えない。アポーハ論における二種の否定の解釈問題を含めて、このことは今後の課題にしたいと思う。

〈略号及び使用テキスト〉

AR Jñānaśrīmitra: *Anupalabdhirahasya. Jñānaśrīmitranibandhāvali* ed. by A. Thakur, Patna 1987.

AS Ratnākīrti: *Apoḥasiddhi. Ratnākīrtinibandhāvali* ed. by A. Thakur, Patna 1975.

- D The Sde dge edition; The Tibetan Tripiṭaka, Sde dge edition, Bstan Hgyur, preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo, compiled and edited by Hayashima, Takasaki, Yamaguchi, Ejima, Dbu ma 1-17, Tokyo 1977-79.
- DP Durveka Miśra: *Dharmottarapradīpa* ed. by D. Malvania, Patna 1971.
- HB Dharmakīrti: *Hetubindu*. E. Steinkellner, Dharmakīrti's Hetubindu. Teil I: Tibetischer Text und rekonstruierter Sanskrit-Text, Wien 1967.
- HB† Bhaṭṭa Arcāṭa: *Hetubindu-ṭīkā* ed. by S. Sanghavi and M. S. Jinavijayaji, Baroda 1949, Gaekwad's Oriental Series. 113.
- NB(t) Dharmakīrti: *Nyāyabindu* (Dharmottara: *Nyāyabindu-ṭīkā*).
Durveka Miśra's *Dharmottarapradīpa* (DP) ed. by D. Malvania, Patna 1971.
- P The Peking edition; The Tibetan Tripiṭaka, Peking edition——kept in the Library of the Otani University, Kyoto ——, reprinted under the supervision of the Otani University, edited by Daisetz T. Suzuki, Tokyo-Kyoto 1954-1963.
- PV(bh) Dharmakīrti: *Pramāṇavārttika* (Prajñākaragupta: *Pramāṇavārttikabhāṣyam*).
Pramāṇavārttikabhāṣyam or *Varttikālaṃkāraḥ* of Prajñākaragupta, ed. by T. R. Sāṅkṛityāyana, Patna 1953.
- PVinII Dharmakīrti: *Pramāṇaviniścaya. svārthānumāna*. E. Streinkeller, Dharmakīrti's *Pramāṇaviniścaya* Zweites Kapitel: Svārthānumānam. Teil I: Tibetischer Text und Sanskrittexte, Wien 1973.
- PVv Manorathanandin: *Pramāṇavārttikavṛtti*.
Pramāṇavārttika of Ācārya Dharmakīrti With the commentary Vṛtti of Ācārya Manorathanandin, ed. by S. D. Shastri, Vanarasi 1968.
- TS(P) Śāntarakṣita: *Tattvasaṅgraha* (Kamalaśīla: *Tattvasaṅgraha-pañjikā*).
Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita. With the Commentary of Kamalaśīla, ed. by E. Krishnamacharya, Baroda 1926, reprint 1984.

(注記)

本文中においてテキストの和訳・引用文等に際して使用した〔 〕は、理解し易いように筆者が補った部分であり、また（ ）はその語句を説明している部分である。

- 1) Cardona [1967], Matilal [1968], Staal [1962], Steinkellner [1967] 167, Anm. 6, 江島 [1980] 113-125, 梶山 [1973], 丸井 [1991], 谷沢 [1987] .

特にこれから扱う Arcāṭa の HB† 中における彼の二種の否定の解釈部分については、既に梶山雄一氏が論文[1973]の中で考察しており、又文法学派のそれと近いことをも指摘しておられるので、是非参照して頂きたい。梶山 [1973] 162, 11-13, 170-171.

- 2) HB 21*. 18-19.

Arcāṭa は、この vyavahāra を「認識(jñāna)と言語表現(abhidhāna)と行動(pravṛtti)を特徴とするもの」、即ち身・語・心の三業を特徴とするものと説明している。

その中で、認識とは「ここに壺は存在しない」というこのような形象を有する〔認識〕であり、言語表現とはこのような〔存在していない〕事物を表現する〔言葉〕であり、そして行動とは疑いを持たない人が、その場所を立ち去ること、〔その場所に〕近づくことを特徴とする〔行動〕である。(HB† 174. 28-30)

本論文では *Arcaṭa* のこの注釈に従って *vyavahāra* を訳した。この *vyavahāra* に対する同内容の説明は、NB† 122. 1-3 等でも見られる。Steinkellner [1967] 156-159, Anm. 3 参照。又 HB と HB† では、非知覚は「それ自体の非知覚」(*svabhāvānupalabdhi*)・「原因の非知覚」(*kāraṇānupalabdhi*)・「能遍の無知覚」(*vyāpakānupalabdhi*) の三種に分類される。後の二つは「非存在」(*abhāva*)と「非存在の認識・言語表現・行動」(*abhāva-vyavahāra*)の両方の根拠となるが、「それ自体の非知覚」は「非存在の認識・言語表現・行動」のみの根拠であると説明されている (HB 28*. 4-6, HB† 169. 12-15, 174. 26-28)。

3) HB 21*. 20-22*. 2 参照。

4) HB 22*. 15-16, 23*. 2-3, 25*. 2-6。

5), 6) HB 22*. 13-15, HB† 175. 23-25, 176. 3-18, NB† 118. 9-10, DP 119. 25-28。

7) 本論文注 3), 4) 参照。

8) この反論が本当にニヤーヤ学派の者によるものなのか、現段階ではよく分らない。

しかし、Śāntaraksita は *Tattvasaṅgraha* k.1004-1021 で、「含意によって、定立的否定から純粹否定が理解される。」と主張していることは周知の事実である (TS 316.25-321. 19)。

9) NB III-72, 73, 74, 75, NB† 199. 3, 206. 1。

この二種の矛盾について略説するならば、「相互に排除し合って存在すること特徴とする矛盾」とは、一方の肯定は他方の否定を、また一方の否定は他方の肯定を必ず意味し、第三の可能性が無い矛盾である。それに対し、「同時的共在不可能の矛盾」は、一方の肯定は他方の否定を意味するが、一方の否定は他方の肯定を必ずしも意味せず、不定であり、第三の可能性を有する矛盾である。Steinkellner 氏は前者に *contradiction*、後者に *contrariety* という訳を与えている。cf. Steinkellner [1991] 316, fn. 32。

10) この *ekātmatvavirodha* に対して、Durveka Mīśra は、以下のように注釈している。

viruddhāyor ekātmaniṣedhako virodha ekātmavirodha uktah / (DP 206 15)

11) Dharmakīrti は HB (22*. 5-7) において、

〔事物自身を対象とする認識を生ずる〕可能性〔のあり方〕に相違の無い同一の認識に共属した二つのものが、お互い依存し合うことのみが、〔その二つが〕「別である」とここ〔非知覚の定義文中〕では意図されたのである。〔その二つは〕

「〔同一の認識に共属することを特徴とする〕近在性」に依拠しているからである。と非知覚の文脈における別異性を説示し、同一の認識に共属し、且つ相互に依存し合っていた二つのもの以外には、別異性は成立し得ないことを説いている。同一の認識への共属を特徴とする地面と壺との近在性の記憶があるからこそ、この同一性を否定する矛盾が認識されると思うのだが、本論文を書くに際し、非知覚における別異性とこの矛盾との関係については完全には理解できなかった。今後の課題にしたいと思う。

- 12) Jñānaśrimitra も AR (187. 10-16) の中で、「それ自体の非知覚」とその矛盾が関わることを説いている。
- 13) HB 22*. 17-23*. 3.
- 14) HB 23*. 3-4.
- 15) HB† 196. 25-27. 又 HB† 148. 1-17 を参照のこと。
- 16) Steinkellner [1967] 180. Anm. 74 参照。
- 17) HB† 148. 1-17. 特に, 148. 10-12 を参照。
- 18) HB 26*. 14-17.
- 19) HB† 148. 1-2.
- 20) この arthabādhana-rūpa について, Manorathanandin は以下の如くに注釈している。

niśedhyasyārthasya bādhanaṃ viruddhaṃ vā prayujyate, (PVv 455. 6-7)

- 21) 以上のことは, 西洋の命題論理学によってもその妥当性が検証できると考えられる。

$$\textcircled{1} (A \vee B) \rightarrow (B \rightarrow \neg A)$$

$$\textcircled{2} (A \vee B) \rightarrow (\neg A \rightarrow B)$$

$$\therefore (A \vee B) \rightarrow (\neg A \leftrightarrow B)$$

A: 「壺が存在する」, $\neg A$: A の否定, \vee : 「又は」, B: 「地面が見える」。

\rightarrow : 「ならば」, 「のとき」, $(A \vee B)$: 同一の認識への共属に依拠した地面と壺との別異性〔換言すれば, 今考えている世界が地面と壺しか問題としないこと〕を表わすものと解する。①: 「地面が見えるということは, 壺が存在しないことの因 (sādhana) を意味する」(文献上における主張)。②: 命題論理学のルールの一つ。以上のことから, $\neg A$ を純粹否定, B を定立的否定と解すれば, $\neg A \leftrightarrow B$ は, 純粹否定と定立的否定との同一性を意味すると解釈できる。以上は上田昇氏の御教示による。

- 22) Ratnākirti の Apohasiddhi (AS) の中においても, 簡略ではあるが, 非知覚における定立的否定と純粹否定の成立とその両者の無区別性が述べられていると思われる箇所がある。

〔非存在の〕知覚が有する, 純粹否定の形の採る非存在の認識は, 〔純粹否定の形を採る〕非存在という概念を生じさせる力 (=定立的否定によって指示される別の存在) に他ならないように, それと同様に, 肯定的な概念が有する, それと類似した〔形〕を表象させる力 (=定立的否定の働き) のみこそが, 〔純粹否定の形を採る〕非存在の認識〔である〕と述べられるのである。さて, 定立的否定の形を採る非存在の認識は, それ自体の形が確定されたものの認識であり, 両者(純粹否定の形を採る非存在の認識と定立的否定の形を採る非存在の認識)は, 区別されたものではないのである。さもなくば, もし言葉に基づいて意味が理解される時点において, 他者の排除が理解されないならば, どうして他者の排除によって行動を起こすであろうか。〔行動を起こすことはないのである。〕 (AS 59. 16-19)

この文章だけでは分かりにくいかもしれないが, まず始めの二行が「非知覚」を, その後の三行が「アポーハ論」を述べている。その中の「純粹否定の形を採る非存在の認識」とは, 「その非存在」を, 「〔純粹否定の形を採る〕非存在という概念を生じさ

せる力」とは定立的否定によって指示される「別の存在」を意味していると思われる。そしてその「別の存在」のことを「非存在という概念を生じさせる力」と述べているので、「別の存在」即ち定立的否定の働きを純粹否定の理解の原因と見なしていると考えられる。五行目の「定立的否定の形を採る非存在の認識は、それ自体の形が確定されたものの認識である」というのは、非知覚の場合、それは「別の存在」の成立、即ち「別の存在」それ自体〔の形〕が確定されたものの認識のことを意味していると思われる。始めの二行の内容からも分かるように、純粹否定の形を採る非存在の認識（＝その非存在）が定立的否定によって指示される別の存在に他ならないのであるから、純粹否定の形を採る非存在の認識と定立的否定の形を採る非存在の認識との両者は区別されたものではないと考えられているのではないだろうか。従って、このASの記述も、非知覚においては定立的否定は純粹否定の理解の原因であり、定立的否定の形を採る非知覚は純粹否定の形を採る非知覚と無区別である（定立的否定は純粹否定を本質とする）ということを用意しているのではないと思われる。〔ASの訳については、梶山 [1966] 124 を参考にした。〕

（参考文献）

- 江島恵教 [1980] 『中観思想の展開』，東京：春秋社。
- 桂 紹隆 [1988] ジュニャーナシュリーミトラのアポーハ論，『仏教学セミナー』48, 69-81。
- 谷沢淳三 [1987] インド文法学派における否定の意味論，『仏教文化』17-20, 69-91。
- 丸井 浩 [1991] 禁止命令の意味と二種の否定——聖典命令の権威正当化をめざすインド土着の論理——，『南アジア研究』3, 82-108。
- Cardona, G. [1967] Negations in Pāṇinian Rules, *Language* 43-1, 34-56。
- Kajiyama, Y. [1966] *An introduction to Buddhist Philosophy*, an annotated translation of the Tarkabhāṣā of Mokṣakaragupta, *Memoirs of the Faculty of Letters, Kyoto University*, 10, 1-173。
- [1973] Three Kinds of Affirmation and Two Kinds of Negation in Buddhist Philosophy, *WZKS* 17, 161-175。
- Katsura, S. [1992] Dignāga and Dharmakīrti on adarśanamātra and anupalabdhi, *Études Asiatiques* 46-1, 222-231。
- Matilal, B. K. [1968] *The Navya-Nyāya Doctrine of Negation, the semantics and Ontology of Negative Statements in Navyanyāya Philosophy*, HOS 46, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press。
- Staal, J. F. [1962] Negation and the Law of Contradiction in Indian Thought : A comparative Study, *BSOAS* 25, 52-71。
- Steinkellner, E. [1967] *Dharmakīrti's Hetubinduḥ, Teil II, Übersetzung und Anmerkungen*, Wien : Kommissionsverlag der Österreichischen Akademie der Wissen-

schaften.

- [1991] The logic of the svabhāvaheṭu in Dharmakīrti's Vādanāyā, *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition*, ed. by E. Steinkellner, Wien : Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 311-324.

本論文の責任は全て筆者にあるが、これを執筆するに当たり、上田昇氏と昨年12月集中講義で東京大学にいらした桂紹隆先生に数々の貴重な御助言、御指導を戴きましたことを感謝致します。

1994, 7, 8 稿

けいら りゅうせい 東京大学大学院博士課程

The two kinds of negation, *pariyudāsa* and *prasajya-pratiṣedha*,
in the *Hetubindu* and the *Hetubindu-ṭīkā*

KEIRA, Ryusei

The two kinds of negation, implicative negation (*pariyudāsa*) and pure negation (*prasajya-pratiṣedha*), are well known to Indian philosophers and Buddhist logicians as well. Their functions are generally understood to differ from each other, and they have been one of the important topics for scholars of Indian philosophy. In the field of Buddhist logic, negation or negative reasoning is analyzed in the scope of non-perception (*anupalabdhi*) or logical reason for it (*anupalabdhi-hetu*).

Dharmakīrti explains in his *Hetubindu* that non-perception is not mere negation (*pratiṣedha-mātra*) of perception, viz., pure negation of it. He regards non-perception as implicative negation of perception. Dharmakīrti explains that only when man recognizes something other than X (*anya-bhāva*) which is identified with implicative negation of perception can he confirm the non-existence of X (*tad-abhāva*). For Dharmakīrti non-perception of X is a logical reason (*hetu* / *sādhana*) for confirming the non-existence of X when the non-perception of X is regarded as implicative negation of "perception of X".

Bhaṭṭa Arcaṭa, a commentator on Dharmakīrti's *Hetubindu*, expounds that non-perception of X means not only implicative negation of "perception of X" but also pure negation of "perception of X": he states that the negative particle (*an-*) of the word "non-perception (*an-upalabdhi*)" means not only pure negation but also implicative negation. Arcaṭa interprets pure negation of "perception of X" as non-existence of X (*tad-abhāva*), and he identifies non-existence of X with something other than X (*anya-bhāva*). A perception of something other than X causes the cognition of non-existence of X; in this case, pure negation is regarded as having the same function as that of implicative negation in the logical reason of negation (*anupalabdhi-hetu*).

Arcaṭa's interpretation of the same function of the two negations in negative reasoning derives from Dharmakīrti's idea of "the one and same valid cognition" (*eka-pramāṇa*), the function of which simultaneously makes one understand both affirmation of X and negation of non-X. In order to understand the reason for Arcaṭa's interpretation, the present writer analyzes the function of one and the same valid cognition from the viewpoint of the two kinds of incompatibility (*virodha*). It is closely related to an incompatibility of contradiction (*parasparaparihārasthītilakṣaṇa-virodha*), but not to an incompatibility of contrariety (*sahānavasthāna-virodha*). Therefore the present writer further examines whether an incompatibility of contradiction is related to non-difference between the function of implicative negation and that of pure negation. As a result, on the basis of Arcaṭa's expositions, this paper shows the possibility that the incompatibility of contradiction, which is closely related to one and the same valid cognition, leads to Arcaṭa's interpretation of non-difference between the function of implicative negation and that of pure negation in *anupalabdhi-hetu*.