

ジュニャーナシュリーミトラの概念論

小川英世

(一)

仏教論理学派は、〈他者の排除〉理論によって、その知識論の体系に概念論の分野を開拓した。ジュニャーナシュリーミトラ（980～1030頃）は、同派の最後期に属する。彼の概念論の課題は、ダルマキールティの理論体系を経験的真理と究極的真理の両レベルから再構成することにあつた。彼の概念論は、概念・語の経験的真理レベルでの対象設定から、究極的真理レベルでの対象否定へと展開している。

概念、そして概念の表現としての語の対象は何か。この問題は、経験的真理レベルで意味をなすにすぎない。なぜなら、究極的真理レベルでは、いかなる存在事象も概念・語の対象ではありえないからである。彼は、「他者の排除が概念・語の対象である」という概念論の一般的定立の意味を転換し、それは概念・語の対象自体の無（排除）を意味すると解釈した。^①

経験的真理レベルで、肯定的な性格の概念表象と外界個物、否定的な性格の〈他者の排除〉の三者が概念・語の対象として設定される。彼は、対象設定の根拠を、〈顕現〉と〈実体化作用〉、〈他者の排除〉の肯定に対する限定者としての把握に求めた。そしてその場合、肯定的な概念表象に対する〈顕現〉、外界個物に対する〈実体化作用〉の対応は決定的である。この対応を誤り、外界個物に〈顕現〉を適用すれば、实在論諸学派の「個物、实在としての普遍（〈普遍〉）等が概念・語の対象である」という立場の承認につながるからで

ある。概念・語の対象設定において肯定的本質をもつものを導入したということとは、実在を概念・語の直接的な対象として認めることではないのかと誤解される余地をもっていた。肯定的な性格のものを対象として設定することから生ずるそのような誤解を排除するために、彼は対象設定と同時に実在論諸学派の見解の否定に取組んだ。

実在論諸学派の実在を概念・語の対象とみなす見解の否定は、実在に〈顕現〉の観点で適用し得るか、という問題に関っている。そして認識経験を〈顕現〉の観点から分析するということは、認識において直接経験されるものは何かを問うことである。

概念・語の非〈実在対象〉性の論証には、次の三論点が用意された。(1)表象の差異——概念は、その表象が実在を対象とする知覚の表象と〈明瞭度〉において相異なるから、実在を対象としないとされる。(2)「実在対象=全面理解」——この場合は帰謬論証の形式をとる。知覚に固有なこの等式を概念・語に適用した場合の〈存在と非存在に関する共通性〉の不妥当と〈同義語性〉の帰謬から、間接的に概念・語が実在を対象としないことが立証される。前者は存在命題の成立可能性の問題であり、後者は同一事物に関する複数の概念・語の意味的独自性の問題である。(3)〈普遍〉の非実在性——〈普遍〉の客観的実在性の否定によって、概念・語の対象としての「普遍的なるもの」は実在でないことが明らかにされる。

②
以上の概念・語の非〈実在対象〉性論証のうち、ここでは、存在命題の成立可能性の観点からなされた非〈実在対象〉性論証を取りあげて、ジュニャーナシュリーミトラの概念論の一斑を紹介したい。

(二)

存在命題の構造分析によって概念・語の対象に検討を加えたのは、ジュニャーナシュリーミトラが最初ではない。すでにその原型はダルマキールティに見出すことができるし、ダルモツトラは、存在命題の構造分析を概念・語の対象に対する性格規定の一環に組み入れていた。しかしジュニャーナシュリーミトラ^③の場合は、ダルモツトラのように実在と概念・語の対象の根本的な区別を示すだけでなく、概念・語の非〈実在対象〉性を自立的に論証し得る論理を示すことが課題であった。

さて彼は、この存在命題の成立可能性と概念・語の非〈実在対象〉性という問題を次のように提示している。

〔語が実在を対象とするとすれば、「木がある」とか「木がない」というような〈実体〉に関する肯定的・否定的な表現は不可能となってしまう。〕なぜなら、存在と非存在のいずれかに限定されるころの木が「木」という語によって指示されるのだから。したがって、存在の確定的な場合に「ある」というように言明することは無意味であるし、「ない」と言明することは矛盾する。他方非存在の場合を検討すれば逆のことが成立する。ところが、「木」という語を聞けば肯定と否定が期待されるのである。したがって、この存在と非存在に共通するものは、「木」という語に基づく木の表象であって、外界の木そのものではない。

^④
例えば「木がある」という存在命題の主辞「木」が指示するものは、肯定と否定に関してニュートラルである。それは、存在や非存在の概念による完全化を期待する。「ある」・「ない」という肯定・否定両様の規定を容れ得るものは実在ではない。実在は、存在か非存在いずれかの在り方に一義的に限定され

るから、それに対する肯定・否定両様の述定は無意味かつ不可能である。存在命題の主辞の指示対象は存在と非存在に共通するものでなければならない。^⑤ところでこの場合、木の表象自体は存在と非存在に共通するものではない。なぜなら、「疑い得ない対象である自己認識さるべき表象は、語等によって肯定・否定と結びつくことはない」からである。それでは、一体「木」の指示対象は何か。彼のこの存在命題に関する構造分析をみてみよう。彼は次のように言っている。

「木」と言われれば、グヅァ樹やカディラ樹等に共通する形相の顕現によって、「非木の排除」を究極的な内容とする「普遍」が確定される。そしてそのような形相は、存在性等の〈異他性〉が除外されないもの、得られないものであることによって他の語の使用を期待するから、或るひとつの〈実体〉に関して、別の〈実体〉に結びつくものと同じ「ある」とか「青い」とか「揺れている」とかいった語との〈言及対象の同一性〉がある。^⑦

つまり、「木」という語に基づく知識、すなわち木の概念中の表象の基盤として想定される「非木の排除」が、「木」という語の指示対象である。そして「非木の排除」の指定態である〈実体〉木に関して、存在性という〈異他性〉すなわち「非存在の排除」が「除外されないもの」である場合に、「ある」と述定される。したがって、「非木の排除」、つまりは〈他者の排除〉こそが存在と非存在に共通するものであり、存在命題は、語が〈他者の排除〉を指示対象とする限りにおいて成立する。

ところで、实在論諸学派が語の指示対象として認める個物、〈普遍〉に限定された個物、〈普遍〉等のうち、個物は存在・非存在に限定され、〈普遍〉に限定された個物も個物である限りで単なる個物の場合と事情は変わらず、〈普遍〉はその常住性という点で存在に限定されるから、いずれも存在と非存在に共通するものではない。したがって实在論諸学派は、その意味では存在命題

の成立を合理的に説明し得ないはずである。しかし彼等は、個物指示、〈普遍〉指示といったそれぞれの立場で「ある」・「ない」両様の述定可能性を妥当化し得る論理を提出した。すでにダルモックラは、概念の対象が〈他者の排除〉を本質とする「非実在の外的なものと知られるもの」であることの論証根拠に、概念の対象が存在と非存在に共通するものであるということを利用して、実在論諸学派は、彼の定式化した、概念の対象に関する〈存在と非存在に関する共通性〉と〈他者の排除本質性〉との必然的關係を反証するために、概念の対象が存在と非存在に共通するものであることから帰結する肯定的・否定的存在述定が、〈他者の排除〉の領域外にも妥当することを立証しようとしたのである。このような実在論諸学派に対する反批判として、ジュニャーナシュリーミトラは、実在とされるものの領域においては〈存在と非存在に関する共通性〉が確立されないことを論証し、概念・語の非〈実在対象〉性を積極的に定立しようとする。

次に、実在論諸学派の存在述定合理化の試みのうち、彼が直接言及批判するヴァーチャスパティミシュラの見解とパーッタ派の見解を取りあげ、それぞれの場合にいかなる難点が指摘されるのか、そしてどのように〈存在と非存在に関する共通性〉から概念・語の非〈実在対象〉性が導出されるのかをみてみよう。

1 ヴァーチャスパティミシュラの見解^⑧

彼本来の立場は、〈普遍〉に限定された個物指示である。しかし、〈普遍〉に限定された個物も存在と非存在に共通するものではあり得ないという難点のために、彼は態度を変更し、〈普遍〉を語の対象とみなすことによって肯定的・否定的存在述定の成立可能性を回復しようとした。彼は、「語の対象を〈普遍〉と考えるならば、〈存在と非存在に関する共通性〉が妥当しないことはない」と言って、その理由を次のように語る。

なぜなら、〈普遍〉はそれ自体としては恒常的であるが、空間的・時間的に散在している無数の個物を基体とすることによって、「ある」とか「ない」という語と結びつき得るから。実に、〈普遍〉が現在の個物と結びついているということが「ある」ということであり、過去・未来の個物と結びついているということが「ない」ということである。^⑨

恒常性と〈存在と非存在に関する共通性〉は相容れない。彼が、現在の個物に依拠する〈普遍〉は存在性を得、過去・未来の個物に依拠する〈普遍〉は非存在性を得ると言うとき、〈普遍〉の〈存在と非存在に関する共通性〉は、〈普遍〉それ自体の存在性格ではなく、〈普遍〉の現存する個物と現存しない個物両者に対する中立性を意味するにすぎない。それは、〈普遍〉が現存する個物と現存しない個物両者を共通に基体とし得るという意味での共通性である。〈普遍〉の存在論上の身分を棚上げした彼の議論は詭弁である。〈存在と非存在に関する共通性〉によって問われているのは、語の指示対象の存在性格であり、指示対象の〈存在と非存在に関する共通性〉に基づいて肯定的・否定的存在述定が成立するという議論の主旨に沿っていない。

ジュニャーナシュリーミトラは、批判を展開するに際し、「ある」・「ない」両様の存在述定の前段階における〈普遍〉の存在様態を個物との連関から四つの可能性に分けて、いずれの場合にも難点が指摘し得ることを示す。彼は次のように分析する。

- A. 〈普遍〉は現在の個物と結びついている。
- B. 〈普遍〉は過去・未来の個物と結びついている。
- C. 〈普遍〉は現在及び過去・未来の個物と結びついている。
- D. 〈普遍〉はいずれの個物とも結びついていない。

Aの場合には、現在の個物と結びついているという限りで存在の確定性があり、Bの場合には、現存しない個物と結びついているという限りで非存在の確

定性がある。したがって先ずA・B共に肯定的・否定的存在述定の余地をもたない。

Cの場合には、〈普遍〉を指示する語が適宜〈普遍〉の基体の時間領域を特定化し得るということが不可欠である。なぜなら、〈普遍〉の現存する個物との結合が肯定的存在述定を可能とし、現存しない個物との結合が否定的存在述定を可能とさせるという考えに立てば、主辞としての語から、「ある」という述定に先行して現存する個物との結合の面が、「ない」という述定に先行して現存しない個物との結合の面が特定化されなければならないはずであるからである。しかし、語自体には、そのような特定化の能力はないのである。

Dの場合、個物が何等かの形で組入れられなければ肯定的・否定的存在述定は成立し得ない。そのため〈普遍〉が「普遍——個物」関係の枠組みで捉えられる。主辞としての語は個物に対する〈関係項〉としての〈普遍〉を指示するとみなされる。存在述定によって〈普遍〉に対する〈関係項〉としての個物が理解される。しかし、xとyとの間にRという関係が成り立つとき、xについてxをRという関係の相面で捉えない限り、xは「自体的なもの」として、〈関係項〉としての資格を失う。そして、xとyとの間に成り立つRという関係を理解するためには、〈関係項〉x、yをも知らなければならない。存在述定以前には個物は知られないのであるから、〈普遍〉は「自体的なもの」として捉えられるだけである。また、〈普遍〉が関係の相面で捉えられない限り、他方の〈捉係項〉——個物が含意されないから、存在述定は個物の属する時間領域の差異に対応し得ない。したがってその場合には、自体視される〈普遍〉自体の存在・非存在に基づいて存在述定されるべきであり、個物を存在述定の基準としてことさら持出す必要はない。x——yの二項関係の相面で捉えられる場合にも、xの存在・非存在に基づいてyに対し存在述定をなすことはできない。例えば、この二項関係が「父子」関係である場合、父の現存在・非現存在

から子に対して「彼がいる」とか「彼はいない」などと言えるであろうか。存在述定は、〈関係項〉の存在・非存在には関与しない。したがって、個物の存在・非存在から、〈普遍〉を指示しての「それはある」とか「それはない」とかいった存在述定は成立しないのである。

そもそも、ヴァーチャスパティミシュラの語は〈普遍〉を指示するという立場では、〈普遍〉が実在である限り、その恒存の本質が理解されるのである。そして、個物との結合において〈普遍〉が存在と非存在に共通するものとなるということも、以上の四つの結合状態の分析にみられたような難点を回避できない。したがって、彼の立場では存在命題は成立し得ないのである。

2. パーッタ派の見解^⑩

A. パーッタ派は、自派の存在論に肯定的・否定的存在述定が妥当する根拠を見出した。

パーッタ派にとって、実在個物はニャーヤ・ヴァイシエーシカのような範疇の東ではない。ニャーヤ・ヴァイシエーシカによっては独立の存在として分離される〈普遍〉等の限定要素を、実在個物は自己の内にすべて統合しているものであり、いわば限定要素の統合体である。パーッタ派は、このように実在個物というものが限定要素の統合体である場合には、実在個物そのものに関して存在述定が成立し得ると、次のように主張する。

実在個物は部分を有するものに他ならないから、〈存在と非存在に関する共通性〉が妥当しないという誤謬はない。なぜなら、〔主辞としての「木」という〕語からは、存在・非存在の特定されていない「木性」が理解され、そしてそれは、それら〔存在と非存在〕のうちのいずれかが「ある」等語によって理解された時に、〔存在あるいは非存在と〕結びつくのであるから。^⑪

実在個物〈木〉を言及対象とした存在命題は、〈木〉の存在・非存在に関与しない構成要素——「木性」を主辞が指示し、それに他の構成要素——「存

在性」・「非存在性」が結合せしめられることによって成立する。しかし、概念的措定態を命題の言及対象と考える仏教論理学派にとっては、实在個物を言及対象とする限り存在命題は成立しない。なぜなら、仏教論理学派にとって、实在個物はそれ自体として部分要素への分岐を超えているものだからである。

ジュニャーナシュリーミトラは、主辞「木」の指示対象とされる「木性」そのものの存在性格を問う。彼は、それが〈普遍〉に同定される場合と、バーツタ派の「普遍——個物」関係の規定に沿う場合とを想定して、主辞の指示対象における〈存在と非存在に関する共通性〉を否定する。すなわち、彼によれば、(1)もしこの「木性」が〈普遍〉であるならば、〈普遍〉の常住性という点から、このものに〈存在と非存在に関する共通性〉は妥当しない。なぜなら、この場合「木性」は、存在に本来的に限定されているものとして、存在・非存在の特定されないものではあり得ないからである。そしてまた、(2)「木性」が实在個物との関係で異なると同時に異なるものであるならば、その場合も同じように〈存在と非存在に関する共通性〉は妥当しない。バーツタ派は、「木性」のごとき〈普遍〉と实在個物〈木〉とは、相互に独立した实在性をもちながらも〈存在的同一性〉の関係にあると考える。「木性」は、实在個物における単なる契機としてそれから存在的に区別されない。したがって、存在・非存在に限定される实在個物の単なる契機にすぎない「木性」も、存在・非存在に限定されるとしなければならないのである。

ところで、主辞の指示対象としての「木性」における〈存在と非存在に関する共通性〉の妥当性如何という問題に加えて、实在個物の契機間の差異という問題からも、彼はバーツタ派の見解に難点を指摘している。

バーツタ派の見解によれば、「木がある」という存在命題の主辞「木」は、存在する实在個物の一契機「木性」を指示するだけであり、「存在性」という他契機はその指示領域に含まれない。しかしジュニャーナシュリーミトラにと

って、もしこの両契機間の差異が概念的なものであるならば、同派の見解は仏教論理学派と同一の帰結をもつ。すなわち、差異が概念的なものであるということは、両契機が独立の实在性をもつものではなく、単に概念的に抽出されたアスペクトにすぎないということの意味する。したがって、この契機に関する語が实在個物そのものを対象とすると考えることはできないのである。一方、差異が実的なものである場合には、「木」が指示する「木性」と「ある」が指示する「存在性」とはそれぞれまったく別個の实在であり、「木性」に限定されたものと「存在性」に限定されたものとは同一ではあり得ない。したがってこの場合には、両語の同一対象への言及は不可能となり、「木がある」という同格表現自体が成立しないのである。

このように、主辞の指示対象の存在・非存在からの分離を、その存在論から根拠付けるパーツタ派の試みは、その指示対象乃至存在性・非存在性が实在個物の構成要素とされる限り、説得力をもたないのである。

B. ところでまたパーツタ派は、この存在論からの根拠付けとは別に、認識手段それぞれがもつ各機能の相異という観点からも、实在個物に関する存在述定の成立を合理化しようとした。パーツタ派は次のように主張する。

認識手段は機能をそれぞれ異にするから、語における対象認識の様式は、知覚のそれと同じではない。もし同じであるとすれば、知覚されたものにおけると同様、〔語によって知られたものにも〕「ある」等の語は期待されないはずである。

⑫
パーツタ派は、言語的認識を独立の認識手段として認める。言語的認識は、知覚と同様实在個物を直接的対象とする。ただ言語的認識において存在述定が期待され、知覚においてそれが期待されないのは、機能がそれぞれ異なるからである。

仏教論理学派も知識の实在個物に対する二様の関り方を認める。知覚は、そ

れの表象が實在個物に直接対応するから、〈直接経験〉によって實在個物に連関する。一方、概念は、自己の表象を〈実体化作用〉によって外界に指定することにより實在個物に連関する。機能の相異は、〈直接経験〉と〈実体化作用〉の相異であり、前者は知覚の、後者は概念の機能であるから、必ず表象の差異を前提とする。そして知識が同一のものを対象とする場合には、必然的に表象の同一性が想定される。したがって、言語的認識と知覚両者に機能の相異を認める限りは、相互に対象を異にすることを認めなければならない。知覚に固有な實在個物を言語的認識が対象とすることはないのである。

3 概念・語の〈存在と非存在に関する共通性〉から非〈實在対象〉性へ^⑭
 實在論諸学派による存在述定の合理化に対するジュニャーナシュリーミトラの批判の論点は、「木がある」といった存在命題が成立し得るためには、主辞「木」の指示する当体が存在と非存在に共通なものでなければならず、反対に、存在あるいは非存在に限定されるものは、いかなる意味でも指示対象たり得ないということであった。ところで實在は、その在り方が存在あるいは非存在に一義的に限定されるものであり、存在、非存在をも超えているようなものは實在の領域には求められない。したがって、存在と非存在に共通するものとは、それ自身非實在ということである。仏教論理学派において、概念・語の対象が〈他者の排除〉を本質とするそれ自身非實在の共通性であると規定されるのは、〈他者の排除〉が存在と非存在に共通するものとして把握されるものだからに他ならない。概念・語における〈存在と非存在に関する共通性〉は、概念・語の対象を存在論的な観点から規定するものとして、概念・語が自己の対象に対応するものを實在の領域にもたないことを示している。

ところで、その在り方が存在と非存在に共通するものを対象とする概念・語を、認識論的な観点から検討するとき、この概念・語における〈存在と非存在に関する共通性〉は、概念の表象が外界實在の存在と非存在に対して共通する

ものであるということを示している。認識経験の場で、その顕現が直接経験される概念表象は、外界実在の存在と非存在に関与しない。換言するなら、概念の表象は、それ自体〈自己認識〉の対象として実在であっても、その内容は実在ではないのである。したがって、概念中の表象の在り方の基盤として概念的・論理的に設定される〈他者の排除〉は、存在あるいは非存在の概念との結合の余地をもち、「ある」・「ない」両様の存在述定が可能となるのである。

肯定的・否定的存在述定の可能性を意味する〈存在と非存在に関する共通性〉を、この認識論的な観点にまで拡張したのは、ジュニャーナシュリーミトラが最初であると思われる。それでは、表象が外界実在の存在と非存在に対して共通なものである場合、そのような表象をもつ知識は外界実在を対象とするものではない、と言えるのは何故か。

例えば、「木」という語に基づいて、知識中に木の表象が顕現した場合のことを考えてみよう。もしその知識中の表象が、知覚によって与えられる表象と同じものであるとすれば、知覚表象に対応するものは外界実在であるから、存在のいかなる確証も必要としない。しかし、この語に基づく知識（概念）は、今、ここに木があるかないかにその表象が関与せず、今、ここでの特定の木の存在と非存在を確定しない。ジュニャーナシュリーミトラは、「一般に、Xを対象とする知識は、今、ここでのXの存在あるいは非存在を確定するものである」と考え、「今、ここでのXの存在と非存在を確定すること」と「Xの存在と非存在に対して共通すること」とを矛盾関係にあるものとして理解する。したがって、原命題の対偶にあたる「今、ここでのXの存在と非存在を確定するものでない知識は、Xを対象としない」と「その表象がXの存在と非存在に対して共通する知識は、Xを対象としない」とは互に等値であることになる。それ故、その表象が実在としての木の存在と非存在に対して共通する、「木」という語に基づく知識（木の概念）は、実在としての木を対象とするものとはみ

なされないのである。ジュニャーナシュリーミトラは、このことを次のような論証式によって提示している。

〈必然性〉 その表象がXに関する存在・非存在に対して共通する知識は、Xを対象としない。例えば、〔その表象が馬の存在と非存在に対して共通する〕牛の知識が馬を〔対象としない〕ように。

〈所属性〉 ところで、木の概念は、外界實在の木に関する存在と非存在に対して共通な表象を有する。

〔結論〉 ゆえに、木の概念は、外界實在の木を対象としない。〕

⑩

この論証式の証因は、形式上〈能遍の非認識〉である。論証主題に於ける、互に矛盾関係にある「Xの存在と非存在に対して共通すること」の肯定は、「今、ここでXの存在と非存在を確定すること」の否定だからである。

(三)

以上のように、ジュニャーナシュリーミトラは、存在命題の成立可能性という観点から、概念・語における非〈實在対象〉性を論証した。彼が論証根拠とした概念・語における〈存在と非存在に関する共通性〉は、概念・語の対象を存在論的な観点から規定するものとして、概念・語の対象が非實在であることを示し、概念・語を認識論的な観点から規定するものとして、概念・語の非〈實在対象〉性を示すものである。概念・語は、實在そのものを対象とせず、そしてまたその対象は非實在である。したがってまた、仏教論理学派においては、命題の構造は存在の構造と一致しないのである。實在論諸学派が存在命題の成立を合理化できないのは、命題の構造を存在の構造に還元しようとするからに他ならない。

注

〔略語〕 JNA『ジュニャーナシュリーミトラ・ニバンダ・アーヴァリー』。PV『プラマーナ・ヴァールティカ』。P Vin『プラマーナ・ヴィニユチャヤ』。PVBh『プラマーナ・ヴァールティカ・パーシャ』。ATV『アートマ・タットヴァ・ヴィヴェーカ』

- ① JNA231, 21—232, 4
- ② (1)はJNA208, 11—210, 27、(2)のうち<存在と非存在に関する共通性>の問題はJNA211, 1—213, 9、<同義語性>の問題はJNA213, 10—220, 1、(3)はJNA220, 2—225, 11に議論されている。
- ③ cf. PVWk, 228—23b (P Vin I k, 16—27)、赤松明彦「Dharmakirti以後のApoḥa論の展開——Dharmottaraの場合」印仏研第28巻第1号
- ④ JNA211, 1—6 在るものを「ある」と言明することは無意味であり、「ない」と言明することは矛盾するという考えは、プラジュニャーカラグプタにも見出すことができる。cf. PVBhWk. 514
- ⑤ 存在と非存在に共通するものを、ダルマキールティは「存在と非存在の基体」と表現する。cf. PVWk. 228 (P Vin I k, 16)
- ⑥ JNA226, 6
- ⑦ JNA216, 7—9
- ⑧ JNA211, 7—21, 10
- ⑨ JNA211, 7—12
- ⑩ JNA212, 20—213, 8
- ⑪ JNA212, 20—21
- ⑫ JNA213, 3—5
- ⑬ cf. JNA206, 9—10「左右の眼によって〔同一の対象が〕見られる場合のように、<同一対象性>は<表象の同一性>によって遍充される。」
- ⑭ JNA212, 11—18
- ⑮ cf. Beirāge zur Apohalehre I, Dharmottara (WZKM44) 242, 17—16「存在と非存在に共通なものは外界には存在せず、そして概念は両者に共通なものを示す。」
概念・語の対象が非実在であることを、<存在と非存在に関する共通性>から立証したのは、ダルモッタラである。
- ⑯ JNA212, 15—17 この論証式はウダヤナによって取りあげられている。cf. ATV (CSS) 126, 5—130, 4

広島大学大学院
文学研究科博士課程後期

Concept Theory of Jñānasrimitra

Hideyo Ogawa

The Buddhist logicians hold that concepts do not refer to the real in a direct way. Jñānasrimitra established the non-reference of the concepts to the real on the ground that the content of a concept is common to both the existence and non-existence (bhāvābhāvasādhāranya) of the real

The term "bhāvābhāvasādhāranya" which entails the possibility of the affirmative and negative usage of the word has two meanings: one is the unreality of the object in ontological contexts, and the other the non-reference to the real in epistemological contexts.