

不共不定因再考

なぜ kevalavyatirekin は asādhāraṇānaikāntika ではないのか？

片 岡 啓

南アジア古典学 第4号 別刷

South Asian Classical Studies, No. 4, pp. 287–330

2009年7月 発行

不共不定因再考

なぜ kevalavyatirekin は asādhāraṇānaikāntika ではないのか？¹

九州大学 片岡 啓

ニヤーヤにおける kevalavyatirekin ニヤーヤ学派が正しい証因の一種と認める kevalavyatirekin とは「否定的随伴だけを持つ〔理由〕」であり、理由が満たすべき条件のうち「同類例に存在すること」を満たさないものである。すなわち、この理由を用いた論証には同類例が存在しない。「煙がある所には火がある。竈のように。」「火のない所には煙はない。湖のように。」では、同類例である竈や異類例である湖という両者がそろっている。しかし kevalavyatirekin を用いた論証では同類例が存在しないのである。したがって対偶である否定的随伴だけが示され、異類例だけが引かれる。しかし同類例の存在しないような論証が許されるのであろうか。

聖典解釈学者クマーリラが、煙と火などの間にある遍充関係が如何にして把握されるかについて、それは「何度も見ること」(bhūyodarśana)によると示したように²、通常の推論の場合、「煙がある所には火がある」という、これまでの（肯定的な）経験に基づいて「この山にも煙があるから火があるはずだ」という推論が可能となる。すなわち、竈での経験を山の煙に重ね合わせることで、目の前の煙を持つ山についても隠れた火をヴァーチャルに「見る」のである。推論というのは、このように竈から山への平行移動という「重ね合わせ」を本質とするものである。

こうして見ると、同類例の存在しない「否定的随伴だけを持つ理由」の異常さが浮き上がりてくる。同類例が存在しないにもかかわらずXという理由がYを論証するということは、「X→Y」という関係が今話題となっている主題にしか存在しないことを意味する。つまり、「煙→火」と違って、今までどこにも「X→Y」の関係が経験されたことがないのである。言い換れば理由が独特すぎるるのである。そのため kevalavyatirekin は、独特なもの、これまで経験されたことがないもの（例えば誰も見たことのない知覚不可能なアートマン），更には、これまでの経験に反したもの（例えば全知全能で体を持たない創造主たる主宰神）の論証に用いられてきた³。

知覚不可能なもののは論証というのは宗教にとって本質的な作業である。流行る宗教、残る宗

¹ 草稿段階で助言を頂いた稻見正浩先生、渡辺俊和博士に感謝する。

² SV anumāna v. 12. 遍充把握に関して詳しくは片岡 [2003c] を参照。

³ Cf. 桂 [1998:274]：「論証式一五は、仏教の無我説を否定して、自派の有我説を間接的に証明する帰謬論証である。アートマンのように、経験的には知ることができない形而上学的存在を論証するためには、必ずしも帰謬論証を正当に評価しなかったインドの論理学者たちでも、帰謬論証に頼らざるをえなかつたはずである。」

教というのは、往々にして「直感に準じたもの」と「直感に反するもの」(counter-intuitive)とのバランスよい調和の上に成立する。通常ありえない全知全能の神を立てたり、全知の仏陀を立てたり、非人為のテクストであるヴェーダを認めたり、また、ヴェーダ聖典に直接説かれぬるもの（例えば新得力 *apūrva*）を想定したり、あるいは、目には見えない前世や来世を「ほどよくそこそこに想定する」のが宗教である。ナンセンスばかりでは人はついてこないし、かといって、常識ばかりでは誰も見向きもせず記憶に残りもしない。気になるコマーシャルと同じように、ざらついた違和感を記憶に残すものが「偉大な宗教」として残りうるのである。

『ニヤーヤ・ヴァールッティカ』の著者ウッディヨータカラが獸主派のアーチャーリヤと伝承されるように、論理学ニヤーヤはシヴァ教の最も古い形態である獸主派パーシュパタと密接な関係を有していたと思われる。ニヤーヤ論理学が、我々が通常思い描く「論理学」という科学の枠を超えて、ストラには見られなかつた創造主の証明に積極的になつていつたのは、インド宗教史においてはむしろ当然に映る。

しかし、超経験的なものを経験に基盤を置く推論によって証明することがそもそも可能なのであろうか。仏陀の超人性を証明しようとする仏教論理学と同様、ニヤーヤ論理学は、推論を工夫することで目的を達成しようとする。当然そこには無理が出てくる。その無理を押して生まれてきた論法が「否定的随伴だけを持つ理由」による論証である。アートマンや主宰神という（凡人には）絶対的に知覚不可能なものを証明する必要がなければ、このような論証法 자체生まれなかつたであろうし認められなかつたであろう。というのも理由の必要条件である「同類例に存在すること」を満たさない以上、理由たりえないからである。そこを無理に押して「(正しい) 理由」として認めたのは、知覚不可能なものを「理詰め」で証明しなければならないという事情があつたからである。

ミーマーンサーにおける *arthāpatti* これまで見られたことがない、同類例の存在しないものの証明に四苦八苦するニヤーヤ学を、聖典解釈学ミーマーンサーから見ると、その風景は違つて見える。というのも、ニヤーヤが「否定的随伴だけを持つ[理由]」(kevalavyatirekin)という理由によって証明するところを、聖典解釈学ミーマーンサーでは論理的要請 (*arthāpatti*)によって証明するからである。例えば、生きている太郎が家にいないのを見て「外にいるはずだ」と想定したり、「太った太郎は昼間食べない」というのを聞いて、そこから「太郎は夜食べているに違いない」と想定したりする。ニヤーヤ論理学が「否定的随伴だけを持つ理由」という例外的な理由を別立てすることで無理に推論 (*anumāna*) の中に押し込める論証方法を、聖典解釈学では推論の外に出し別個のプラマーナとするのである⁴。

⁴ ミーマーンサーの *arthāpatti* については片岡 [1996] [1998] [1999] 参照。以下の *arthāpatti* の構造説明も、この三論文に基づく。なお *arthāpatti* の論理学的視点からの分析については、上田

論理的要請 (arthāpatti) は「見られたことがないものの想定」 (adr̥ṣṭārthakalpanā) と説明されるように、これまでに見られたことがないものを想定する認識過程である⁵。そこでは、見られたもの、あるいは、聞かれたものが「別様ではありえない」 (anyathā nopapadyate) という「別様ではありえないこと」 (anyathānupapatti) を契機として、他の可能性を排除する中で「こうとしか考えられない」という形で、目の前の事実を最も簡潔に説明するモデルが導出される。昼間食べていないにもかかわらず太っているのは「夜食べているとしか考えられない」のである。

「別様ではありえない」というように、他の可能性を排除することから分かるように、そこでは、他に類例を見ない対象が証明されようとしている、更に言えば、唯一の解決策として措定される。肯定的随伴に基づく帰納的類推という正面突破が不可能である以上、そこでは、他の可能性を排除する中で「裏から攻めていく」わけである。「別様ではありえないから、こう考えるしかない」というのが「別様ではありえないこと」を契機とする論理的要請の本質である。

「(生きているのに家に) いないのは外にいるからとしか考えられない」「(太っているのに昼) 食べないのは夜食べているからとしか考えられない」という認識過程の構造は次のようにになっている。まず通常においては「外にいること」や「夜食べること」という未知対象は考えられていない。シャバラが引用する詩句に言うところの第一段階「未見あるいは未聞の対象は存在しないと理解される」 (ŚBh 462.3: adr̥ṣṭo yo 'śruto vārthaḥ sa nāstīty avagamyate) という段階である。つまり、この段階では未知対象を考慮に入れていないで、既知対象領域だけが世界の全てである。したがって「家にいること」 = 「いること」、「昼間食べること」 = 「食べること」と考えられている。

この「正常」な状態が保たれている場合、無理に未知対象を想定する必要はない。シャバラの引くところの「ただし、それ（未見・未聞対象）がない場合に、既見・既聞対象が矛盾しなければだが」 (ŚBh 462.4: tasminn asati dṛṣṭas cec chruto vā na virudhyate) という

[2001:141ff] を参照。

⁵ シャバラに見られる伝統的な arthāpatti の実例である不在宅 (gr̥hābhāva) による外出 (bahir-bhāva) の想定は、「(家の) 内と外」「近遠」さらには「通常・異常」という身体的・社会的経験基盤をもって「身近な既知世界から縁遠い未知世界へ」という arthāpatti による認識世界の拡張をイメージさせてくれる点においてすぐれた実例である。このような例をもって我々は「究極的に知覚不可能なもの」 (atyantaparokṣa) についても「外にある」未知対象として理解することができる。太郎の外在はもちろん、apūrva や sakti のように「究極的に知覚不可能なもの」 (atyantaparokṣa) ではない。しかし豊かな空間的イメージをもって知覚不可能な認識領域について教えてくれる。聖典解釈学たるミーマーンサーにとって最も重要な arthāpatti の効用は、もちろん、太郎の外在のような世間的なものを想定することにあるのではない。聖典に直接は説かれていが、あると想定しなければ聖典内記述の辻褄が合わないもの、すなわち「あったとしなければおかしい」という想定を正当化するために、arthāpatti という世間でもよく見られる認識方法が導入されているのである。

段階である。

しかし或る日、太郎の家に行くと、いつもいるはずの太郎の姿が見えない。そこで（厳密な意味での）矛盾が生じる。つまり「いること」と「いないこと」の間で矛盾が生じる。この段階では家の外にいることはそもそも想定されていない。したがって実際には「家にいること」と「家にいないこと」が矛盾しているだけにもかかわらず、その矛盾事態は「いること」と「いないこと」の矛盾だと思い込まっている。このような矛盾があるからこそ我々は「生きているノニいない」というように、「ノニ」という転みを感じるのである。

ここでは、「家にいるはずなのに家にいない」というように、既見領域における「(家に)いること」と「(家に)いないこと」の矛盾が生じる。そして異常事態である矛盾を解消するために世界を広げて「外にいること」という未見対象を想定することになる。シャバラの引用句にいう第三段階「[既見・既聞対象が] 矛盾する場合には、想定対象があるべし。それ(想定対象)により、それ(既見・既聞対象)は有意義となる」(SBh 462.5: virudhyamāne kalpyah syāj jāyate tena so 'rthavān) というものである。「外にいるはずだ」と想定することで、矛盾により死んでいた事実である「生きていること（当初は「家にいること」と同一視されていた）」が生き返り有意義となるのである。

しかし想定対象は見たことも聞いたこともない「外」の世界であり、その実際がどうなっているのかは窺い知ることはできない。つまり、「外のどこかにいるはずだ」と推測されるだけで、太郎が具体的にどこにいるかは分からないのである。「オッカムの剃刀」と同様、矛盾を解決するのに立てる世界モデルは必要最小限で最も簡潔な想定に留めるべきである。これがシャバラの引用句に言うところの「違いが理解されないならば、それ以上一つも想定されることはない」(SBh 462.6: viśeṣāś cen na gamyeta tato naiko 'pi kalpyate) というものである。何らの違いも生み出さないような不要な想定はすべきではないという原則であり、シャバラ自身の言葉では「最小限の未見対象想定が適切である」(SBh 406.7: alpiyasy adr̥ṣṭakalpanā nyāyyā) という解釈原則である。身近な世界である既知領域を大福の内側のあんこに、そして見慣れない未知領域を外皮として描くと、arthāpatti の認識過程は次のように図示できる。

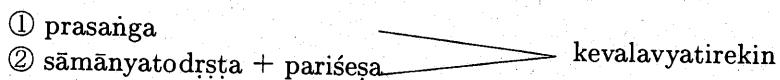


ジャヤンタにおける kevalavyatirekin 以上のミーマーンサーにおける論理的要請 (arthāpatti) の分析方法を、ニヤーヤの「否定的随伴だけを持つ〔理由〕」(kevalavy-

atirekin)に当てはめると、どのようになるのか⁶。例えばジャヤンタが kevalavyatirekin の例として引用しているアートマン論証を用いてみる⁷。『ニヤーヤ・スートラ』1.1.10

⁶ ダルマキールティが批判することになるウッディヨータカラの vyatirekin については桂 [1998:274–279] に詳しい。ウッディヨータカラ自身の立場については岡崎 [2005] を参照。狩野 [1987a] はニヤーヤ学派の kevalavyatirekin の論証式を数多く収集し、ウッディヨータカラに見られる prasāṅga タイプと並んで、ヴァーツヤーヤナに見られる sāmānyatodṛṣṭa + pariśeṣa という二つのタイプの見られることに注意を向けている。

⁷ 狩野 [1987a:46–47] は、Vyomavatīにおける「sāmānyatodṛṣṭa + pariśeṣa」という二段階の論理をひとつの推論式にまとめた形式に注目、bādhakapramāṇa を特徴とする同形式のもの (sāmānyatodṛṣṭa + pariśeṣa の発展的形式) がジャヤンタの NM I 351.5–6, NM II 567.13–568.1 (Mysore ed.) に見られることに注意を向けている。さらに狩野 [1987b:16] は次のようにアートマンの存在論証のタイプを明瞭にまとめている。



いま関連箇所のテクストと和訳を示しておく。

NM I 350.12–351.11: āstāṁ vodāharanābhedaḥ. ekaṭāpy udāharaṇe traividhyam abhidhātum śakyate. yathā (1) “icchādi kāryam āśritam, kāryatvāt, ghaṭavat” ity āśrayamātre sādhye pūrvavad anumānam. (2) prasaktasārīrendriyāśrayapratīṣedhena viśiṣṭāśrayakalpane tad eva pariśeṣānumānam. (3) anumeyasya nityaparokṣatvāt tad eva sāmānyatodṛṣṭam ucyate (-tam ucyate] Fn. Ms.; -tam ca Ed.).

tarhi pariśeṣānumānasya sāmānyatodṛṣṭasya ca ko višeṣah.

ucyate. pariśeṣānumānapravṛttāv anyah panthāḥ, sāmānyatodṛṣṭasyānyah. “icchādi kāryam dehādivilakṣaṇāśrayam, śarīrādiṣu bādhakapramāṇopapattau satyām kāryatvāt” iti sāmānyatodṛṣṭasya kramah. pariśeṣānumānasya tv itthām pravṛttiḥ “icchāder āśrayatvena prasaktāni śarīrendriyamanāmsi niśidhyante. dikkälādau ca tatprasaṅgo nāsti. tat pāriśesyād ātmaiva tadāśrayah” iti. pariśeṣānumānē ca sarvatra naiṣa niyamah “sādhyasyātiparokṣatvam” iti, gomayāgnikalpanādidarśanāt. sāmānyatodṛṣṭam tu nityaparokṣaviśayam eveti sūktam traividhyam.

「あるいは実例が〔三種の推論に沿って三種に〕区別されることは描いておいてもよいだろう。一つの実例に対してであっても三通りに述べることができる。例えば——「欲求等という結果は〔何らかのものに〕依拠している。結果なので、瓶のように。」と、単なる〔無限定の〕拠り所を論証するのに、「前のように」という推論がある。付随してきた身体・感官等という拠り所を打ち消して、特定の拠り所を想定するのに、同じものが「残余の推論」となる。推論対象が〈常に非知覚の対象〉なので、同じものが「共通性に基づく推論」と呼ばれる。

【問】だとすると、残余の推論と共通性に基づく推論との違いは何か。

【答】答える。残余の推論が働く道と、共通性に基づく推論の道とは別である。「欲求等という結果は身体等とは異質の拠り所を持つ。身体等について否定する認識手段があてはまる場合に結果であるから。」というのが、共通性に基づく推論の手順である。いっぽう残余の推論の働き方とはこうである——「欲求等の拠り所として付随してきた身体・感官・意官が否定される。そして方角・時間などにはその付随が〔そもそも〕ない。それゆえ残余法により、アートマンだけがそれ（欲求等）の拠り所である。」と。また残余の推論すべてに次のような決まりがあるわけではない——「論証対象が〈完全に非知覚の対象〉である」というのも、牛糞からの火の想定が見られるからである。いつ

(icchādveśaprayatnasukhaduhkhajñānāny ātmano lingam iti) に既に明らかのように、伝統的にニヤーヤでは、欲求等から非知覚対象であるアートマンを推論する。ジャヤンタはそれを kevalavyatirekin に分類される証因と見なす。ジャヤンタ自身の分析方法はひとまず描いておき、ミーマーンサーの arthāpatti 分析法に即してアートマンの想定過程を再現すると以下のようになろう。

通常：部分に依拠する瓶のように結果は拠り所を持つ

矛盾：欲求は結果なのに拠り所を持たない

ぼう共通性に基づく推論は、常に、〈常に非知覚の対象〉を扱う。それゆえ〔ストラの〕三種説は名言である。」

NM II 567.13-568.2: atra vadanti. yadi vayam kamcana śuṣkam eva kevalavyatirekiṇam hetum upagacchema, tata evam anuyujyemahi. kim tv anvayavyatirekavān esa hetuh kvacit sādhyavišeṣe viśeṣanavaśāt kevalavyatirekitām avalambata iti brūmah. tad yathā—icchādigataṁ kāryatvam ātmasiddhau. tatra hi kāryatvamātram āśritatvamātreṇa vyāptam upalabdham anvayavyatirekayuktam eva, ghaṭādeh kāryasyāśritasya dr̥ṣṭatvāt. yatra cāśritatvam nāsti, tatra kāryatvam api nāsty eva vyomādau. so 'yam anvayavyatirekavān eva hetuh yadā paridṛsyamānaśarīrādyāśrayavyatiriktāśrayāśritatve sādhye “dehādiṣu bādhakopapattau satyām kāryatvāt” iti saviśeṣaṇah prayujyate, tadā kevalavyatirekī sampadyate. dehādyatiriktasyāśrayasyātmano nityaparokṣatvenānvayānupalambhād iti. 「これに答える。もし我々が何らかの全く干上がったものを「否定的随伴だけを持つ理由」として認めるなら、上のように非難されるだろう。しかしこの理由は、一部の特定の論証対象にたいしては肯定的随伴・否定的随伴を持ち、限定によって否定的随伴だけを持つものとなると我々は主張している。それは例えば、アートマンの論証に用いられる欲求等にある結果性である。説明すると、その場合、単なる結果性は、依拠していること一般に遍充されているのが見られており、肯定的随伴・否定的随伴を必ず伴っている。というのも瓶等という結果は依拠しているのが見られているからである。また、依拠していることがないものには結果性も決してない。虚空等のように、以上のこの肯定的随伴・否定的随伴を常に持つ理由が、眼前に見られる身体等という拠り所とは異なる拠り所に依拠していることが論証される場合には、「身体等については否定する〔認識手段〕があてはまる場合に、結果であるのと、限定を伴って用いられると、否定的随伴だけを持つ〔理由〕となる。というのも身体等とは別の拠り所であるアートマンは、〈常に非知覚な対象〉として肯定的随伴が見られないからである、と。」

後者については狩野〔1987b〕にテクスト（注 72）と和訳がある。狩野〔1987b:15〕：「もし我々が、否定的必然関係のみに基づく何かおよそ空虚な証因を認めているのなら、このように問われてしかるべきであろう。しかし、〔本来〕肯定的かつ否定的必然関係を有する証因は、ある特定の所証に対して、特定の限定に基づき、否定的必然関係のみを有する性質を持つことになると我々は言う。例えば、欲求等にある結果たる性質がアートマンの立証に対してそうである如くである。というのも、この場合、結果性は、依存性一般によって必然的に随伴されていることが経験されるものとして、肯定的かつ否定的必然関係をえたものに他ならない。つぼ等という結果が〔その存在を〕他に依拠するのが経験されるからである。実に、虚空等およそ依存性のないところには結果性もない。このように〔本来〕肯定的かつ否定的必然関係を有する証因は、所証が現に経験されている身体等という依所とは別な依所に依拠することであり、しかも〔その依所が〕身体等であることに対し拒斥論証が存在すれば、「結果であるから」という証因は限定を伴うものとして用いられており、そのような場合、〔この証因は〕純粹否定的証因となる。身体等とは別な依所であるアートマンは恒常で目にとらえられないものであるという点で〔他に〕肯定的随伴関係は知られないからである。」

想定：欲求には身体等とは異なる何らかの拠り所があるはずだ

通常、結果というものは常に拠り所に依拠している。瓶であればその部分である半分の陶片二つに依拠している。これがノーマルな世界であり、ニヤーヤ流に言うならば遍充関係である。すなわち「結果→依拠」という肯定的随伴が成り立っている。しかし欲求には目に見える拠り所がない。ここで矛盾が生じる。すなわち「(知覚対象に) 依拠しているはずなのに (知覚対象に) 依拠していない」のである。そこで世界を広げて「何らかの非知覚対象に依拠しているはずだ」と想定される。その想定対象が、身体等という知覚対象とは異なるアートマンである。

ジャヤンタ自身はこれを「否定的随伴だけを持つ〔理由〕」(kevalavyatirekin) に分類しながらも、それが完全に肯定的随伴を欠いたものとは認めていない。それはどういうことであろうか。ジャヤンタは *Nyāyamanjari*において反論者の見解を引きながら、「否定的随伴だけを持つ理由」の問題点を指摘している。つまり、「X→Y」という肯定的随伴が成り立つ同類例が存在しない場合、「～Y→～X」という異類例がいくら見られても、同時に「Y→～X」の可能性も排除できないというのである。

肯定的随伴 (X→Y) が確定されていない以上、否定的随伴 (～Y→～X) に関する疑惑がある。それからの排除 (～X) は〈論証対象の無〉によって作られているのか (～Y→)，あるいは、そうでないのか (Y→) [と]⁸.

これは「非共通のものとして不定の〔理由〕」(asādhāraṇānaikāntika, 不共不定因) という擬似的理由が排除されるのと同じ根拠による⁹。すなわち、「地は常住である。香を持つから」という論証において、「有香性→常住性」(香を持つものであれば常住である) という肯定的随伴は(いま問題となっている地を除いて) どこにも見られないが、「～常住性→～有香性」(無常であれば香を持たない) という否定的随伴はいくらでも見られる。しかしながらといって「香を持たないこと」が「無常性」によって引き起こされている (～常住性→～有香性) とは、限られた経験からでは決して言えない。ひょっとすると常住であるにもかかわらず香を持たないものがあるかもしれない (常住性→～有香性)¹⁰.

⁸ NM II 566.16-17: *anvayasyāparicchedād vyatireke 'pi samśayah/ sādhyābhāvakṛtā tasmād vyāvṛttir uta vānyathā//*

⁹ ヴェン図を用いたディグナーガの九句因およびウッディヨータカラの十六句因の分析については桂 [1998:262] を参照。そこに asādhāraṇānaikāntika (九句因 V, 十六句因 XII) と kevalavyatirekin (十六句因 XV) の違いも図示されている。また桂 [1979:71-72] は『因明正理門論』においてディグナーガが挙げる「共通せぬ不確定の証因」について解説する。

¹⁰ ただしジャヤンタは asādhāraṇānaikāntika という分類の別立てを認めない。NM II 607.18-19: *asādhāraṇaviruddhāvyabhicāriṇau tu na samsta eva hetvābhāsāv iti na vyākhyāyete.* 「いっぽう〈非共通のもの〉と〈矛盾したものから逸脱しないもの〉なる擬似的理由はそもそも存在しないので説明しないのである。」

伝統的に、同類例の見られない独自の理由（例えば他に共通しない地に独特の定義的特質である有香性）は正しい理由とは見なされない。地が香を持つからといって、それが常住であるとも無常であるとも、これまでの経験からは何ともいえない。これを許すと恣意的な論証が可能になってしまうからである。

ただ否定的随伴だけに依拠する理由によって論証対象を論証する場合には、同様な論証はいくらでもありうるので、自分が好きなものを何でも論証できることになってしまう。あるいは「非共通の〔独自な〕もの」〔という擬似的理由〕が、否定的随伴を持っているにもかかわらず、〔正しい〕理由として認められないということが、どうしてあろうか¹¹。

以上のようにジャヤンタは、擬似的理由の一種である「非共通のものとして不定の〔理由〕」(asādhāraṇānaikāntika)の問題と重ね合わせる形で「否定的随伴だけを持つ〔理由〕」(kevalavyatirekin)という証因の問題点を指摘している。そして、以上の反論に回答する中で、「非共通のものとして不定の理由」の抱える問題点をそのまま認めつつも、「否定的随伴だけを持つ理由」が「非共通のものとして不定の理由」とは異なることを盾に、その批判のあてはまらないことを指摘する。

「否定的随伴だけを持つ理由」がもし肯定的随伴を全く持たないならば、たしかに上の批判はあてはまる。しかしジャヤンタによれば、「否定的随伴だけを持つ理由」とされる正しい理由は、その一部に肯定的随伴を含んでいるのである¹²。したがって、「非共通のものとして不定の理由」のように、肯定的随伴を全く欠く際の問題が生じないというのである。小品『ニヤーヤ・カリカー』(Nyāyakalikā)においてジャヤンタは次のように述べる。

いっぽう否定的随伴だけを持つ〔理由〕は、一部の内容に関しては、〈肯定的随伴と否定的随伴〔の両者〕を〔併せ〕持つ〔理由〕〉に基づいて機能するのであって、完全に肯定的随伴の外にあるわけではない。例えばアートマン〔という論証対象〕にたいして〔用いられる〕「欲求などにある結果性」という、限定要素を伴った〔理由〕である¹³。

¹¹NM II 566.10–13: kevalavyatirekamātraśaranena hetunā sādhyasiddhau tathāvidhasiddhi-subhikṣasambhavād yad yasmai rocate sa tat sarvam sādhayet. asādhāraṇasya vā kim iti hetutvam vyatirekavato 'pi neṣyate.

¹²以下のジャヤンタの論証方法と同様のものがヴィヨーマシヴァやバーサルヴァジュニヤに見られることについては狩野〔1986〕〔1987a〕〔1987b〕を参照。

¹³NK 10.19–21: kevalavyatirekī tu kvacid viṣaye 'nvaya*vyatirekimūlah pravartate, nātyantam anvayabāhyah. yathātmanicchādigataṁ kāryatvam saviśeṣaṇam.

*-vyatirekimūlah] B^{pc}₁; -vyatirekamūlah Ed; -vyatimūlah B^{ac}₁

これはどういうことであろうか。先ほどのアートマン論証についてジャヤンタは次のように説明する。

すなわち、そこでは、肯定的随伴・否定的随伴を〔併せ〕持つ〈無限定の結果性〉によって〈無限定の拠り所〉が推論される——「欲求等は何らかのものに依拠している。結果なので、瓶のように」と、それから、その同じ「結果性」という理由が、限定を伴ったものとして、アートマンの論証に用いられる——「欲求等は、身体等とは異質の拠り所に依拠している。身体等を否定する認識手段があてはまる場合に、結果であるから、〈身体等とは異なる拠り所に依拠していること〉がないものは〈限定を伴った結果性〉を持たない。例えば瓶のように、あるいは、身体性というジャーティのように」¹⁴。

「結果であれば拠り所に依拠する」(結果性→依拠) というのが第一段階の推論であり、ここで理由となる無限定の「結果性」(kāryatva) は、肯定的随伴・否定的随伴のいずれをも併せ持つ。すなわち「結果であれば拠り所に依拠する。[部分に依拠する] 瓶のように」(結果性→依拠) および「拠り所に依拠しないものは結果ではない。虚空のように」(～依拠→～結果性) というものである。

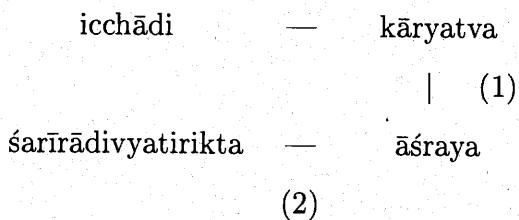
その次に第二段階として否定的随伴のみを持つ理由が機能する。ここでは理由である「結果性」は限定を伴って「欲求等にある結果性」(icchādigatam kāryatvam) となる。ここでは「欲求等という結果であれば、身体等とは異なる拠り所(アートマン)に依拠する」(欲求の結果性→身体等以外に依拠) というのが肯定的随伴となるが、これには実例が存在しない。というのも、この肯定的随伴は今まさに証明すべきアートマンのみにあてはまるものであり、同類例が存在しないからである。ここでは否定的随伴のみが実例を提供しうる。すなわち「身体等とは異なる拠り所(sarīrādivyatirktaśraya, すなわちアートマン)に依拠することがないものは、欲求等という結果ではない」(～身体等以外に依拠→～欲求の結果性) というのが否定的随伴であり、この実例はいくらでもある。例えば瓶等である。

このように、第二段階において「否定的随伴のみを持つ」のであって、第一段階においては「肯定的随伴・否定的随伴を併せ持つ理由」である。したがって完全に肯定的随伴を欠いているわけではない。したがって理由が満たすべき第二条件である「同類例に存在す

¹⁴NK 10.21–11.3: tatra hy anvayavyatirekiṇā *kāryatvamātrenāśraya*mātram anumīyate “icchādi kvacid āśritam kāryatvād ghaṭavat” iti. tataḥ sa eva kāryatvam hetuh sa-viśeṣaṇa ātmasiddhau prayujyate “dehādivilakṣaṇāśrayāśritam icchādi, dehādiṣu bādhaka-pramāṇopapattau satyām kāryatvāt. yatra sarīrādivyatirktaśrayāśritatvam nāsti, tatra sa-viśeṣaṇam *kāryatvam nāsti, yathā ghaṭādau sarīratvajātau vā” iti.

*kāryatva-] B₁; kārya- Ed *-mātram anu-] B₁; -mātrenānu- Ed *kāryatvam] B₁; kāryatvam api Ed

ること」という理由を一部で満たすので、正しい理由の条件を満たすことになる。論証の二段階を図示すると以下のようになる。



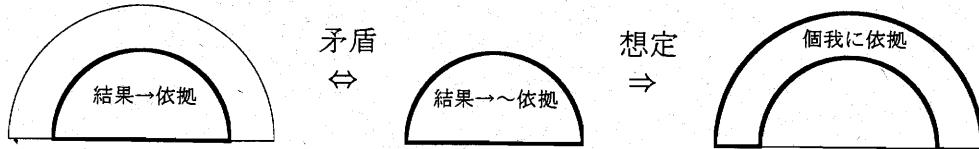
ジャヤンタによるこの分析を、上で見た論理的要請 (arthāpatti) と重ね合わせると、ジャヤンタの行なっていることの意味がよく見えてくる。肯定的随伴・否定的随伴の両者を併せ持つ無限定の結果性から依拠を導く第一段階（結果性→依拠）は、論理的要請の第一段階に相当する。すなわち、通常、結果であれば常に知覚対象に依拠するのが経験されている。

しかし欲求等は、結果であるにもかかわらず知覚対象に依拠していない。言い換えると、「欲求等にある結果性」という限定を伴った理由は、「欲求等にある結果性→（身体等という知覚対象に）依拠」という通常あるべき結論を導かず、むしろ、知覚範囲内では「依拠するはずなのに現に依拠していない」という矛盾を引き起こす。「限定を伴った結果性」が「非共通のもの」であり独自である根拠はここにある。すなわち類例を見ない事態が起こっているのである。同類例を持たず肯定的随伴を持たない「否定的随伴だけを持つ理由」の特色は、ここにある。ジャヤンタが「身体等を否定する認識手段があてはまる場合に」(NK 10.24–11.1: dehādiṣu bādhakapramāṇopapattau satyām) という時、知覚範囲内において拠り所がないというこの否定の過程が述べられている。

それは論理的要請で言うところの通常世界での矛盾に相当する。もし理由が完全に「非共通のもの」であれば、「香を持つので」と同様、その理由は何も結論しないであろう。しかしジャヤンタが指摘するように、アートマン論証の場合、第一段階の大枠が存在する。それにより独自の理由は「ノニ」という矛盾を経て「こうとしか考えられない」という想定を可能にする。これは、「生きているノニ（家に）いない」と言う場合に、もし「生きている」という大枠がなく「いない」だけならば、そこからは死んでいることも考えられるので「外にいるはずだ」とは必ずしも導けないと同様である。

「非共通のものとして不定の〔理由〕」(asādhāraṇānaikāntika) と「否定的随伴だけを持つ〔理由〕」(kevalavyatirekin) の差異がここにあることにジャヤンタは注目する。「否定的随伴だけを持つ理由」は完全に肯定的随伴を欠いているわけではない」とジャヤンタが述べるとき、第一段階の大枠の存在こそが「非共通のものとして不定の理由」と「否定的随伴だけを持つ理由」とを区別する根拠となるとジャヤンタは主張しているのである。大枠である「結果であれば拠り所に依拠する」ことを守るためにには、認識世界を非知覚領域にまで拡大する必要がある。そこで、非知覚対象である拠り所、すなわち、身体等とは異なる

るアートマンなるものが想定される。



同じ論証方法は主宰神論証にも用いられる。ジャヤンタは、我々などとは異なって全知全能であり、身体を持たないという特殊性格 (*viśesa*) を持つ創造主たる主宰神を論証する——その論証理由はクマーリラが「特殊と矛盾した〔理由〕」(*viśeṣaviruddha*) として批判した——にあたって、三つの論証方法を示す。「否定的随伴だけを持つ〔理由〕」(*kevalavyatirekin*) を立てるのは、そのうちの第二の「他の者達」の説である。

いっぽう他の者達は、《肯定的随伴・否定的随伴を持つ理由》に基づく《否定的随伴だけを持つ〔理由〕》によって、[創造主の] 特殊 [性格] が成立すると主張する。身体などとは別のものとしてのアートマンの想定——それが、樂・苦等にある《結果性》によることは後ほど述べられよう——と同様である。大地などという結果は、我々のごときものとは異質の全知者のみを作者とする。我々のごとき者を否定する〔認識手段〕があてはまる場合に、結果であるので¹⁵。

結果であれば必ず作者を持つ（結果→作者）。これには肯定的随伴も否定的随伴もある。すなわち瓶などには陶工などという作者がいる（結果→作者）。逆に、作者がいない虚空などは結果ではない（～作者→～結果）。これが「否定的随伴だけを持つ〔理由〕」(*kevalavyatirekin*) における第一段階であり、無限定の「結果性」は肯定的随伴・否定的随伴の両者を併せ持つ。次に、限定を伴った理由である「大地などにある結果性」は、「我々などとは異なる全知者たる作者を持つこと」にたいして肯定的随伴（地などの結果→異質の作者）を持たない。すなわち、大地が結果であることから我々とは異質の作者がいると、これまで経験されたことはないのである。しかし否定的随伴は見られる。すなわち我々などとは異なる全知者たる作者（主宰神）を持たないものは大地などという結果ではない。これが第二段階であり、限定を伴った証因である。

¹⁵Kataoka [2005:5-8] (NM I 503.7-10): *anye tv anvayavyatirekihetumūlakevalavyatirekibalena viśeṣasiddhim abhidadhāti. dehādivyatirkātmakalpanam iva sukhaduḥkhādigatena kāryatvena varṇayiṣyate—pr̥thivyādi kāryam asmadādivilakṣaṇasarvajñāikakartṛkam, asmadādiśu bādhakapapattau satyām kāryatvāt—iti.* なお狩野 [1987b:14] の和訳は以下の通り：「一方、他の人々は肯定否定的証因を基本とする純粹否定的証因によって (*anvayavyatirekihetumūlakevalavyatirekibalena*) 特定の所証の成立をいう。快・苦等にある結果たる性質によって身体等とは別のアートマンを想定するように、次のように言うであろう。〔主張〕 大地等といった結果は我々等とは特徴を異にする全知なる作者によるものである。〔論拠〕 我々等〔という全知でない作者〕に対して拒斥論証 (*bādhaka*) があり、〔しかも〕 結果であるから。」

pr̥thivyādi

kāryatva

| (1)

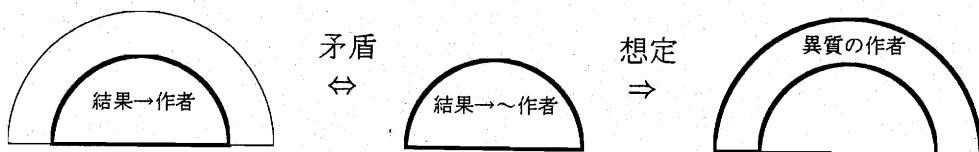
asmadādivilakṣaṇasarvajñā

kartr̥

(2)

これを論理的要請 (arthāpatti) で読み替えると次のようになる。知覚範囲内において、結果であれば常に作者がいることが見られている。すなわち瓶などには目に見える陶工という作者がいる。しかし今、大地や山などには目に見える作者がいない。そこで「結果であるのに作者がいない」という矛盾が生じる。上で述べたように、この矛盾段階は、論証式における「我々のごとき者を否定する〔認識手段〕があてはまる場合に」(Kataoka [2005:8]: asmadādiṣu bādhakopapattau satyām) という限定句に述べられている。すなわち、既見範囲内にある我々などといった通常の作者は大地などの作者たりえないものである。ここに矛盾が生じ「結果であるのに（既見の）作者がいない」という軋みが生じてくる。

この矛盾を解消すべく認識世界の拡張が行なわれ、未見のものであり我々とは異質の作者、すなわち、全知全能である主宰神が想定される。「拠り所となる何らかの基体」としてアートマンが想定されるのと同様に、ここでは「我々とは異質の何らかの作者がいるはずだ」という想定が導かれる。



このようにジャヤンタは「否定的随伴だけを持つ〔理由〕」(kevalavyatirekin) という正しい理由が肯定的随伴を部分的に含むことを示すことで、それが「非共通のものとして不定の〔理由〕」(asādhāraṇānaikāntika) とは違って「肯定的随伴を持たない」という擬似的理由の問題を回避できることを示したのである。さらに我々は論理的要請 (arthāpatti) と比較することでジャヤンタの意図を明確にした。無限定の理由から限定された理由という二段階は、論理的要請でいうところの既見と未見の二重構造に相当する。また「否定する認識手段があてはまる場合に」(bādhakapramāṇopapattau satyām) という理由限定句は、論理的要請でいうところの矛盾による否定状況、すなわち「別様ではありえないこと」(anyathānupapatti) を指している。

ジャヤンタ自身、否定的随伴だけを持つ理由と論理的要請の平行関係を理解している。すなわち論理的要請は否定的随伴だけを持つ理由へと還元されると考えている。

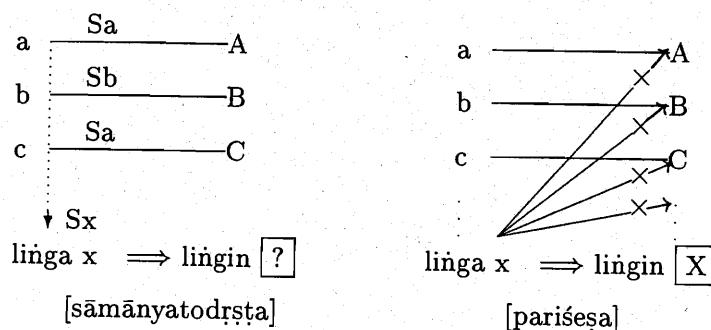
さらにまた、「それがなければありえない」(~Y→~X) という想定が arthāpatti である。そして「それがなければありえない」というのは、否定的随伴の表明

である。そして理解された否定的随伴は、「それがあるときにあるうる」(X → Y) という肯定的随伴を含意する。そして肯定的随伴・否定的随伴は、[論証対象を] 理解させる証因の属性なのだから、どうして、arthāpatti が推論でないことがあろうか。いっぽう kevalavyatirekin という理由が常に肯定的随伴に基づいて [論証対象を] 理解させることについては後述する¹⁶。

ジャヤンタはこれ以上詳しく論じてはいない。しかし、この記述だけからも論理的要請が「～Y → ～X」という否定的随伴関係を主とした推論であること、および、仔細な部分については「否定的随伴だけを持つ理由」と同じ過程にあるとジャヤンタが理解していたことが分かる¹⁷。

¹⁶NM I 107.3-7: api ca “tena vinā nopapadyate” iti kalpanam arthāpattih. “tena vinā nopapadyate” iti ca vyatirekabhanitir iyam. vyatirekaś ca pratītah “tasmin saty upapadyate” ity anvayam āksipati. anvayavyatirekau ca gamakasya lingasya dharma iti katham arthāpattih nānumānam. kevalavyatirekī hetur anvayamūla eva gamaka iti vaksyāmah.

¹⁷狩野 [1987a:44-45] は、sāmānyatodṛṣṭa + pariśesa の構造を以下のように明快に図示し、説明を加えている。



「すなわち、x が a や b や c と、S_a, S_b, S_c という点で共通であることに基づいて linga x から何らかの lingin が推定されるのが sāmānyatodṛṣṭa の基本的考え方であると思われ、一方、その linga x から A や B や C が lingin として推理されず、他ならぬ lingin X が推理されることを示すのが pariśesa の役割と考えられる。」

ジャヤンタの kevalavyatirekin は、狩野の指摘のように「sāmānyatodṛṣṭa + pariśesa」の発展型であり、基本的に上の手順を踏まえている。arthāpatti の認識過程もほぼ同様のステップを踏んでいる。ただし、「sāmānyatodṛṣṭa + pariśesa」と arthāpattiとの間には微妙な差異も存在する。残余法 pariśesa によって一部を消去し、最後の可能性だけを残す場合、予めその全体集合が判明している必要がある。これは sāmānyatodṛṣṭa によって与えられている。しかし arthāpatti の場合、最初の段階では未知領域に属す X の可能性は考えられておらず、既知領域の A, B, C の可能性だけが考えられている。そして A, B, C の可能性が次に否定されることで、これまでの通常世界を捨て、認識世界を拡張し、未知対象領域という「通常とは異なる世界」に踏み込む。すなわち「通常→通常世界の否定→異常の想定」という発展過程がある。これはニヤーヤにおける「sāmānyatodṛṣṭa + pariśesa」という視角からは見落とされる部分である。したがって、なぜ主宰神が我々の如き凡人とは「異質」(vilakṣaṇa) であるのか、A, B, C の通常性にたいする想定対象 X の異常さ、異質さが何故あるのか、うまく説明が付かない。基本構造を同じくしながらも、arthāpatti の分析方法が優れている点はここにある。

kevalavyatirekin の仏教への応用 全知全能の主宰神の証明が「否定的随伴だけを持つ[理由]」(kevalavyatirekin)に基づくことを考えると、同じ理由を用いて全知者である仏陀の証明も可能なはずである。想像を働かすと次のような論証が構成可能である。

通常、知覚範囲内、つまり、我々のような凡人の話者の中では、発話というのは何らかの欲望等に突き動かされたものであり、そこでは「発話者は欲望等を持っている」(発話→欲望等)という肯定的随伴が成立している。我々自身、発話する際に自分の中にある欲望等を確かめることができる。しかし今、全知者であり離欲者である仏陀の発話については、そこに欲望等の過失が見られない。ここに「発話者なのに欲望等がない」という矛盾が生じる。「別様では(=欲望等に基づくものでは)ありえない」のである。この矛盾を解消するためには認識世界を広げ、通常とは異なる発話者の衝動である慈悲(karunā)という、貪欲とは異なる異質な或る種の欲求を想定することができる。

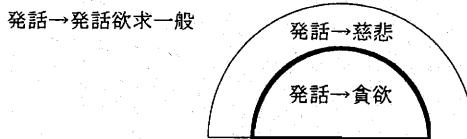


クマーリラは『シュローカ・ヴァールッティカ』において、「そして彼には欲望等がないので、行為を持たないことが定まっている以上、教示は他人によって、妙觀察智なしに著されたものに違いない。」(ŚV codanā, v. 137ab: rāgādirahite cāsmin nirvyāpāre vyavasthite/deśanānyaprāṇītaiva syād ṛte pratyavekṣaṇāt//)と仏陀の教示可能性を否定する。これは無限の慈悲のような未見対象を除いた知覚可能世界での凡人の中での話である。すなわち「発話者には欲望がある」(発話→欲望)という肯定的随伴が成立しているので、当然「欲望がない者は発話しない」(～欲望→～発話)という否定的随伴が成立するのである。しかし今現に仏陀は離欲者であるにもかかわらず発話している(と仏教徒は前提している)。それゆえそこには、通常の欲望とは異なる衝動があるはずである。それこそ未見対象である仏陀の慈悲である。

ダルマキールティは、この問題を取り上げる中で、実際、欲求に良い欲求(慈悲)と悪い欲求(貪欲)のあることを認め、仏陀の場合には通常人とは異なって、発話が通常とは異

例え全知全能の主宰神を論証する場合、「大地や山には何らかの作者がいる」ということが第一段階で導かれたとしても、我々とは異質の「全知・全能」という特定の性質を持ったものとして論証することは非常に困難である。ジャヤンタもこの点については「さらに『あるいは作者一般が論証されるなら、[その作者の] 特殊〔性格〕の理解は何に基づくのか』と述べられていたが」(Kataoka [2005:319.3]: *yat punar avādi—kartṛṣāmānyasiddhau vā viśeṣāvagatiḥ kutah—iti*)と述べ、その特殊性格を示すのに諸説を挙げ苦労している(Kataoka [2005:319]のテキストの3.9.1.1~3.9.1.3の三説を参照)。arthāpattiの視点から主宰神論証を眺めるならば、未知対象として最終的に導かれるものは「デーヴアダッタは外のどこかにいるはずだ」というように漠然としたものとならざるを得ないからである。

質の良性の欲求に引き起こされていることを主張する¹⁸。これは、arthāpatti 構造のあんこに相当する内側に悪性の欲求である貪欲 (abhiṣvaṅga) を、皮の部分に良性の欲求である慈悲 (karuṇā) を、そして両者を包摂する上位概念に「発話欲求一般」 (vaktukāmatāsāmānya) を配当する作業であると見なせる。



「発話するならば欲望等を持つはずだ」という反論にたいして、「欲望」 (rāga) を一旦「発話欲求一般」 (vaktukāmatāsāmānya) と置き換え、その意味を拡張し、「欲望」 (rāga) という語が、通常の「貪欲」 (abhiṣvaṅga) に限らず、慈悲という良性の欲求まで含みうる概念であるとする。これにより「発話すれば発話欲求一般を持つ」という前提が成立し、「発話するのに貪欲がない」というように内側のあんこを抜き取る作業を経て、「慈悲を持つとしか考えられない」という外皮だけが残ることになる。

ダルマキールティは、「以上のように、他に仕方がないことから、いずれの場合も、聖典が推論であることが〔ディグナーガによって〕述べられたのである」 (PVS 109.19–20: tad etad agatyobhayathāpy anumānatvam āgamasyopavarṇitam) と述べ、未見対象を説く仏典が推論であることは「他に仕方がないことによる」 (agatyā) とする。これは論理的要請 (arthāpatti) における「別様ではありえないこと」 (anyathānupapatti) に相当する。

実際ダルマキールティは「騙すためではない。〔他の認識手段によって〕否定されていないので。また、話者にとり、徒に嘘を言うことは無駄だからである。」 (PVS 109.18–19: na vipralambhāya, anuparodhāt, niśprayojanavitatthābhidhānaviphalyāc ca vaktuḥ) として、仏陀の説法が慈悲以外の動機に基づく可能性を否定している。ジャヤンタが言うところの「否定する認識手段が当てはまる場合に」に相当し、論理的要請で言うところの「別様ではありえない」というのが、その作業に相当する。

論理的要請の第二段階に相当する「仏陀は発話者であるのに欲望を持たない」 (発話→～欲望) を事実として認定するかどうか、クマーリラが感じたように難があるにせよ、それ

¹⁸PVS 9.3–7: na hi rāgādīnām eva kāryam spandanavacanādayah, vaktukāmatāsāmānya-hetutvāt. saiva rāga iti cet. iṣṭatvān na kiṃcid bādhitam syāt. nityasukhātmātmīyadarśanāksiptam sāsravadharmaviśayam cetaso 'bhiṣvaṅgam rāgam āhuḥ. naivam karuṇādayah, anyathāpi sambhavāt—iti nivedayiṣyāmah. 「すなわち〔口の〕動き・発話等は欲望等だけの結果とは限らない。発話したいという欲求一般を原因としているからである。【問】それこそ欲望に他ならない。【答】というならば〔発話欲求が欲望であることは〕認めているのだから、何も否定されたことにならない。常・樂・我・我所の見からもたらされる有漏法を対象とする〈心の貪欲〉を欲望と言うのであって、慈悲などはそうではない。それ以外の仕方でも可能だからである。このことは後ほど述べよう。」

を認めてしまうならば、このように、慈悲の想定を論理的要請や否定的随伴だけを持つ理由という他学派も認めうるものに変換することは不可能ではない。実際、ダルマキールティが示した「他に仕方がないことから…推論である」(agatyā … anumānatvam) というのは、論理的要請への還元可能性を示唆したものと受け取ることができる。

すると、ダルマキールティは、正しい結論を導く論理的要請や否定的随伴だけを持つ理由に相当するものを——ウッディヨータカラが提出する kevalavyatirekin の例については asādhāraṇānaikāntika と同様の過失に陥っているとして切り捨てるにしても、ジャヤンタが提示するような形での正しい kevalavyatirekin については、そのままの形では認めないにせよ——ある程度有効なものとして論理的には認めていたのだろうか。次の声明は、聖典の微妙な位置づけに言及したものである。

また、他に仕方がないことによって (agatyā)，聖典のこの定義的特質が認められたのであって、これ（聖典）から確定知があるわけではない。だから「聖典はプラマーナではない」とも [v. 213 で] 言ったのである¹⁹。

言葉はその意味する対象と「なければない [という必然的] 関係」(nāntarīyakatā) はない。したがってそこから確定知が生じることはないのである。にもかかわらず推論として認められているのである。筆者によるダルマキールティの「他に仕方がないから」(agatyā) の解釈が正しければ、ダルマキールティは未見対象を説く聖典の権威証明（ひいては仏陀の「正しさ」の証明）を、論理的要請 (arthāpatti) と同じ認識過程に置いていたことになる。

すると、仏陀の全知者証明に関する限り、ジャヤンタが示したように、そこには肯定的随伴が全くないわけになる。「発話→欲望」という一般的な肯定的随伴を前提としているからである。問題は「離欲者の発話」という限定を伴った理由が「我々のごときとは異なる発話者」を証明するかどうかであり、この点において肯定的随伴が存在しないのである。

ダルマキールティにおける asādhāraṇānaikāntika ではダルマキールティは、クマーリラやジャヤンタのように、論証には肯定的随伴が必ず必要だと考えていたのだろうか。彼は否定的随伴を「述べる」だけでも十分であると明言している。

だからこそ、[本質的な繋がりという] 関係を知った人にとっては、二つ（肯定的随伴・否定的随伴）のうちの片方を述べることで、間接的に、他方について

¹⁹PVSV 168.1-3: agatyā cedam āgamalakṣaṇam iṣṭam. nāto niścayah. tan na pramāṇam āgama ity apy uktam.

も想起が生じてくる²⁰.

引用から明らかのように、肯定的随伴・否定的随伴のいずれか一方を「述べる」だけで十分であるとの根拠は、本質的関係が知られているからである。「X→Y」「～Y→～X」という現象を支える客観的な因果関係や同一性が知られれば、いずれか一方を示すだけで十分なのである。本質的関係が知られていれば、否定的随伴だけを述べても、自動的に肯定的随伴も付随してくる。その意味でダルマキールティにとり「否定的随伴だけを持つ」ということは、厳密には、本質的関係に基づく正しい証因にはありえないことになる。

「肯定的随伴が必要でない」ということは、ジャヤンタが危惧したように、「非共通のものとして不定の〔理由〕」(asādhāraṇānaikāntika)を正しい理由としてしまう恐れがある。実際ディグナーガは「非共通のものとして不定の〔理由〕」は否定的随伴だけを持つと考えていた²¹。しかしダルマキールティにとり、正しい証因が肯定的随伴を持たないということはそもそもない。彼は「非共通のものとして不定の〔理由〕」について次のように述べる。

【問】「[音は常住である。可聴のものだから。]（可聴性→常住性）における] 可聴性は²²、否定的随伴（～常住性→～可聴性）を持つ〔理由〕ではあるが、[論証対象である常住性を] 理解させる〔正しい理由〕ではない。

【答】そうではない。[その場合には] 否定的随伴（～常住性→～可聴性）がないから〔正しい理由ではないの〕である。というのも、可聴性は何物とも否定的随伴関係を持たないからである。なぜなら疑惑（～常住性→～可聴性 or 常住性→～可聴性）をもたらすからである。また否定的随伴を持つ〔正しい理由〕には疑惑がありえないからである。無常性にたいする「所作性ゆえに」〔という理由〕のように（所作性→無常性；～無常性→～所作性）²³。

Ono [1999] にも既に明らかにされているように、ダルマキールティは、否定的随伴だけを持つとされる「非共通のものとして不定の〔理由〕」(asādhāraṇānaikāntika)について、そもそも否定的随伴も持たないと切り捨てる。これは、ジャヤンタの紹介する反論者(NM

²⁰PV I v. 28 (PVS 18.15-16): tenaiva jñātasambandhe dvayor anyataroktitah/ arthāpattyā dvitīye 'pi smṛtiḥ samupajāyate//

²¹桂 [1998:263-264]：「九句因の第五番目の「聞かれるものであること」(所聞性) は……この種の理由は「異類からの排除」という因の第三相は満足させるが、「同類への随伴」という第二相は満足させない。」

²²後述するように実際にはダルマキールティは、ここで可聴性が常住性論証の理由なのか無常性論証の理由なのか明示していない。

²³PVin II 53.1-3: nanu śrāvanatvam vyatireky apy agamakam. na, avyatirekāt. na hi śrāvanatvam kutaścid vyatiricyate, sandehasādhanāt. vyatirekiṇāś ca sandehāyogāt, kṛtakatvād ivānityatve.

II.566.16-17)が、「非共通のものとして不定の理由」と同じ形を取った場合の「否定的随伴だけを持つ〔理由〕」(kevalavyatirekin)を切り捨てた根拠と同じである。肯定的随伴(X→Y)を持たず、否定的随伴(~Y→~X)だけを持つ場合、否定的随伴に関して疑惑が生じるのである。ジャヤンタはここでダルマキールティを念頭に置いていたと考えられる。

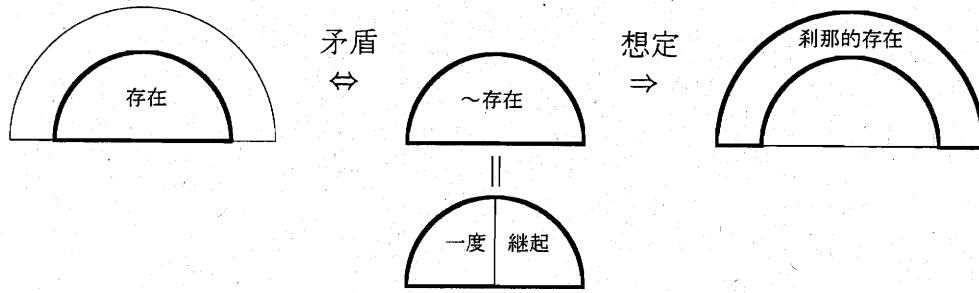
ただしダルマキールティの場合は、同一性・因果関係のいずれかに基づかせることで否定的随伴も可能となるのであって、単なる無経験(単なる無知覚)によるのではない。論理的要請(arthāpatti)で見たように、知覚対象領域での矛盾により知覚対象が否定されるのである。ダルマキールティ流に言えば「見られうるもの無把捉」(drśyānupalabdhi)によって否定が行なわれる所以である。したがってOno[1999]が注意を向けているように、否定対象が「見られえないもの」(adrśya)である場合には、この矛盾は生じない。したがつて否定的随伴も確定されないのである。

さらにダルマキールティが後代展開する「存在性による推論」(sattvānumāna)²⁴、すなわち「存在するものは全て刹那的である」は、実例における肯定的随伴を必要とせず、否定的随伴のみを持つ。その意味では「非共通のものとして不定の〔理由〕」(asādhāraṇānaikāntika)に接近するものである。しかし、「非共通のものとして不定の理由」と違って、「存在性による推論」の場合、「存在性→刹那性」というのは、「シンシャバー樹→木性」と同様、同一性に基づいている。その同一性は、「論証対象と逆のものについて、理由を否定する認識手段が働くこと」(HB 4.5: sādhyaviparyaye hetor bādhakapramāṇavṛttih)に基づく。論証対象である刹那性と逆のもの(~刹那性)について、理由である存在性を打ち消す認識手段があることにより、否定的随伴(~刹那滅性→~存在性)が確定されるのである。

ここでダルマキールティは同一性の根拠としての「否定する認識手段」(bādhakapramāṇa)に言及する。ジャヤンタが「否定的随伴だけを持つ〔理由〕」(kevalavyatirekin)の重要な限定句として用いていた「否定する認識手段」(bādhakapramāṇa)と同じであり、ここでもジャヤンタはダルマキールティに範をとったと考えられる。既に述べたように、この「否定する認識手段」の働きは、他の可能性を排除することであり、論理的要請(arthāpatti)でいうところの矛盾や「別様ではありえないこと」という過程に相当するものであった。

また否定にあたってダルマキールティは、「存在するもの」=「効果的作用を為すもの」と置き換えた上で、効果的作用を「継起的に」為すのか、あるいは、「一度に」為すのかという場合分けをすることで、いずれの可能性も否定する。これは、論理的要請の分析構造における内側のあんこに補助線を引く作業とみなせる。

²⁴ 「存在性からの推論」について詳しくは谷[1996]を参照。

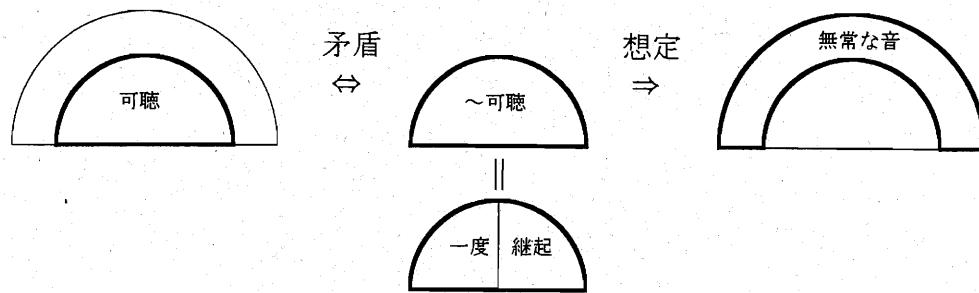


論理的要請 (arthāpatti) に沿って「存在性による推論」 (sattvānumāna) を説明し直すと次のようになろう。全てのものについて実際は「非刹那的である」（存続する）か「刹那的である」かのいずれかである。太郎の存在が家か外かのいずれかであるのと同じである。しかし反論者は刹那的である可能性を最初は全く考えておらず、すべては「非刹那的である」と前提し、存在は存続するものだと考えている。太郎が存在すれば当然家にいるものだと思っている状況と同じである。しかしこの前提是次に否定される。すなわち、「(太郎が家に) いない」という状況と同様、「(非刹那的なものが) 存在しない」という否定が目の前に突きつけられる。非刹那的で存続するものは、(継起的にせよ一度にせよ) 作用するものではなく、「存在するもの」(=作用するもの) ではないからである。非刹那的なものは本性が変化しないので、作用を全く為さないか、あるいはずっと作用を為すかだからである。これによりデフォルトであった通常世界が否定され「存在は刹那的なはずだ」と想定されることになる。

同じ論理は「音は無常である。可聴なので。」(可聴性→無常性) という一見「非共通のものとして不定の〔理由〕」(asādhāraṇānaikāntika) に見える、肯定的随伴を同類例の上に持たない理由にも適用しうる。すなわち音は「存続する（無常ではない）」か「無常である」かのいずれかである。しかしいま反論者は「存続する」と前提している。しかし補助線を引くことでこれは否定される。すなわち「(存続するものは) 可聴である」にたいして「(存続するものは) 可聴ではない」という矛盾が起こる。存続するものは（継起的にせよ一度にせよ）作用を為すものではなく、聴覚認識を生み出さず、「可聴なもの」ではないからである²⁵。存続するものは本性が変化しないので、ずっと聞こえるか、あるいは、ずっと聞こえないか、いずれかとなってしまうからである。この否定により認識世界が拡張され、「可

²⁵ この論証においても「継起的か一度か」の場合分けが用いられることは、Ono [1999:314, fn.44] が引用するラトナーカラシャーンティの *Antarvyāptisamarthana* にも実際に確認される。特に重要な箇所は以下。AVS 108.1-2 (Kajiyama ed.): kramayaugapadyānupalambha eva cātra bādhakam pramānam. śrotrajñānajanakatvam eva hi śrāvanatvam. 「またここで〈否定する認識手段〉となるのは、〈継起的にも一度にも把握されないこと〉に他ならない。というのも〈可聴性〉とは〈聴覚認識を生じさせるものであること〉だからである。」ラトナーカラシャーンティは、「可聴性」を「聴覚認識を生じさせるものであること」と読み替えることで、効果的作用の文脈を持って行き、sattvānumāna の場合と同じような場合分けを可能としているのである。

聴なものは無常なはずだ」と想定される。



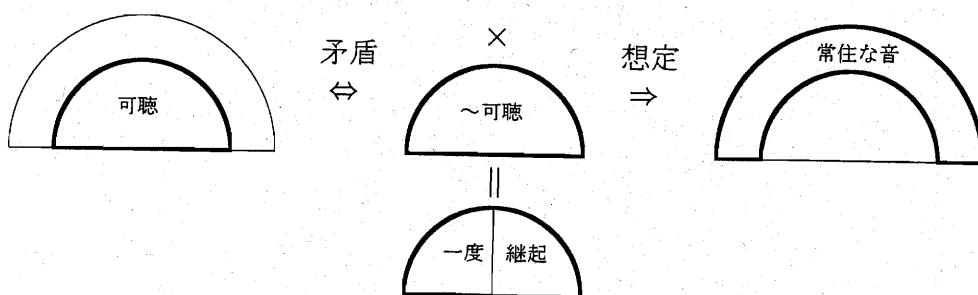
同じ論理は「非共通のものとして不定の〔理由〕」(asādhāraṇānaikāntika)に分類される「音は常住である。可聴だから。」には当てはまらない。というのも否定が生じないからである。ダルマキールティ流に言えば「論証対象とは逆のものについて理由を否定する認識手段が働く」ことがないからである。まず可聴である音は「常住である」か「無常である」かのいずれかではあるが、当初は「無常である」と前提されている。次にこれを否定する必要がある。すなわち「(無常な音は) 可聴ではない」という事実を眼前に突きつける必要がある。しかし、「常住な音は(継起的にせよ一度にせよ) 可聴ではない」と逆に、「無常な音は(継起的にせよ一度にせよ) 可聴ではない」という場合分けによる否定は成立しない。

「音は無常である。可聴なので。」(可聴性→無常性)の場合、「逆にもし音を常住と考えたならば、継起的にか一度にか、いずれかの仕方で聴覚認識を生み出すということになるはずだが、そのようなことはありえない」(~無常性→~可聴性)というように、存在が持つべき効果的作用の観点から「常住であれば可聴ではない」という否定的随伴が確立される。すなわち、音に限られ「非共通」で独特である以上、一見、同類例を持たず肯定的随伴が確立されないかに見えた「可聴性」という論証因は、背理法的に否定的随伴を持ちうるのである。結果として肯定的随伴も持ちうるということになる。

これに対して「音は常住である。可聴なので。」(可聴性→常住性)の場合、肯定的随伴も否定的随伴も確立されることはない²⁶。たしかに可聴性は音に限られ、それゆえ非共通であるという点では上と同じである。しかしながら上のように否定的随伴を確立しようにも、「逆にもし音を無常と考えたならば、継起的にか一度にか、いずれかの仕方で聴覚認識を生

²⁶ 主題である音以外での経験を要するとするクマーリラ流の「多経験主義」の観点から見ると、「聞こえるものは常住である。Xのように」という例はこれまで見られたことがない。したがって肯定的随伴が確立されることはない。いっぽう「常住でないものは聞こえない。瓶のように」という否定的随伴の例はいくらでもある。しかし「単にこれまで見られなかったからといって必ずしも無いとはいえない」として、「多経験」や、その裏返しとしての「単なる未経験」を否定するダルマキールティが指摘していたように、この場合、「常住でないから聞こえない」のか「無常でないから聞こえない」のか、はっきりしない。論争中のこの時点では「～常住性→～可聴性」も「～無常性→～可聴性」もいずれも確立されない。しかし「無常でないから聞こえない」という後者は、実際には、「存在=効果的作用を持つもの」と同様に、「可聴性」を効果的作用の観点から読み換えることで確立可能である。

み出すということになるはずだが、そのようなことはありえない」（～常住性→～可聴性）と言うことはできないからである。というのも、無常なものは効果的作用を持ちうるからである。したがって、背理法的に否定的随伴を確立するプロセスが、この場合には機能しない。すなわち論理的要請 (arthāpatti) が機能する本質的契機である「別様ではありえないこと」という否定の過程、ダルマキールティ流に言い換えれば「論証対象とは逆のものについて理由を否定する認識手段が働くこと」がないのである。したがって、論理的要請の分析構造における「あんこを抜く」という作業が行なわれず、結果として外皮だけを残す未知対象想定へと至らないのである²⁷。



Ono [1999] は、ダルマキールティの「非共通のものとして不定の〔理由〕」(asādhāraṇā-naikāntika) について論じた論文の結部において次のように観察をまとめている（原文英語）。

1. 「存在性による推論」(sattvānumāna) を認めるということは、「可聴であれば無常である」という論証を認めることであり、それは「逆の可能性を否定する論証」(viparyayabādhakapramāṇa) に基づく²⁸。
2. ジネーンドラブッディは実際、「可聴であれば無常である」という論証を正しいものとして認めている²⁹。
3. ダルマキールティは、PV だけでなく PVin においても「可聴性」を「非共通のものとして不定の〔理由〕」(asādhāraṇānaikāntika) に分類する³⁰。
4. ラトナーカラシャーンティが「可聴性」を正しい理由だと明言する以前、アルチャタ

²⁷Tani [1989:13–16, n.24] は、常住性を論証する可聴性と、無常性を論証する可聴性の違いについて論じている。そして arthakriyāsāmarthyā の有無が分かれ目になることを正しく指摘している。

²⁸Ono [1999:313]: Conversely, the establishment of sattvānumāna might mean that the inevitable connection between ‘audibility’ and ‘non-eternity’ could also be ascertained by applying ‘the negative proof with reference to the contradictory’.”

²⁹Ono [1999:313]: “Indeed, Jinendrabuddhi (8c.) observes that the inevitable connection between ‘audibility’ and ‘non-eternity’ can be ascertained by ‘the negative proof with reference to the contradictory’ (i.e. ‘whatever is eternal cannot have arthakriyā’), and concludes that ‘audibility’ can be a valid logical reason.”

³⁰Ono [1999:314]: “Dharmakīrti himself insists not only in the *Pramāṇavārttika*, but also in the *Pramāṇaviniścaya* that ‘audibility’ is the specific indeterminate as a kind of fallacious logical reason.”

も含めほとんど全ての仏教論理学派は「可聴性」を「非共通のものとして不定の〔理由〕」(asādhāraṇānaikāntika)とみなす³¹.

そして以上の観察から Ono [1999] は、次のような重大な含意を持つ結論を導く。

- 「存在性による推論」(sattvānumāna)を認める以上、後期ダルマキールティには、「可聴性」を「非共通のものとして不定の〔理由〕」(asādhāraṇānaikāntika)という擬似的理由に分類する本当の根拠はないと言える³².

すなわち Ono [1999] は、ダルマキールティが「可聴性」を「非共通のものとして不定の〔理由〕」(asādhāraṇānaikāntika)という擬似的理由に分類したのは、外遍充から内遍充への変革を可能にした偉大な「存在性による推論」(sattvānumāna)との論理的一貫性に欠けており、本来は、ラトナーカラシャーンティが後に明言するように、正しい理由の一種として認めるべきであったと暗に主張しているのである。言い換えれば、「存在性による推論」で「いいところ」までダルマキールティは行ったのに、「可聴性」に関しては伝統説を断ち切れず、革命を徹底し切れなかったというわけである。本当にそうだろうか。

問題は、Ono [1999] が、「音声は無常である。可聴なので。」という仏教側の論証と、「音声は常住である。可聴なので。」という敵側の論証という、二つの異なる論証における「可聴性」という一見同じに見える理由を区別していないことにある³³。実は、Ono [1999] の抱えた問題は、二つの「可聴性」を区別することで、次のように解決可能である。

1. 「存在性による推論」(sattvānumāna)を認めるということは、「可聴であれば無常である」という論証を認めることであり、それは「逆の可能性を否定する論証」(viparyayabādhakapramāṇa)に基づく。
2. ジネーンドラブッディは実際、「可聴であれば無常である」という論証を正しいものとして認めている。
3. ダルマキールティは、PV だけでなく PVinにおいても「音声の常住性を論証する可聴性」を「非共通のものとして不定の〔理由〕」(asādhāraṇānaikāntika)に分類する³⁴。
4. ラトナーカラシャーンティは音声の無常性を論証する可聴性を正しい理由だと明言す

³¹Ono [1999:314]: “And almost all of Buddhist logicians including Arcāṭa seem to hold that ‘audibility’ is a fallacious logical reason, until Ratnākaraśānti explicitly states that it is a valid logical reason.”

³²Ono [1999:314]: “But inasmuch as the *sattvānumāna* is established, we could say that for the later Dharmakīrti there is no actual reason to classify ‘audibility’ with the specific indeterminate as a fallacious logical reason.”

³³ただし Ono [1999:303, n.7] は、二つの論証式の論証対象が異なることに注意を向けている。

³⁴後述するように、これはダルマキールティに最も好意的な解釈である。

る。いっぽうアルチャタも含めほとんど全ての仏教論理学派は「音声の常住性を論証する可聴性」を「非共通のものとして不定の〔理由〕」(asādhāraṇānaikāntika)とみなす。

Ono [1999:305] が示すように、PV I 19ab (PVSV 14.1) はディグナーガの排除する「非共通のものとして不定の〔理由〕」(asādhāraṇānaikāntika) を念頭に置いたものである。また PVin II (Steinkellner ed., 53.1) も、PVSV での議論を受けたものである。ここでの「可聴性」がもし「常住性」を論証するものであれば、ダルマキールティや他の多くの仏教論理学派が「常住性を論証する可聴性」を「非共通のものとして不定の〔理由〕」(asādhāraṇānaikāntika) に分類したことと、ジネンドラブッティやラトナカラシャーンティが「無常性を論証する可聴性」を正しい理由としたことは矛盾しない。「存在性による推論」(sattvānumāna) を認めるダルマキールティは「無常性を論証する可聴性」を正しい理由として認めたではある。いっぽう「常住性を論証する可聴性」は認められないはずである。「否定的随伴だけを満たす」とされてきた「非共通のものとして不定の理由」は、実は否定的随伴をそもそも満たさないからである。したがって「常住性を論証する可聴性」は、後期ダルマキールティにおいても依然として擬似的理由 (hetvābhāsa) であり続けるのである。

なぜなら無常性論証の場合は「逆の可能性を否定する論証」が成立するのに対して、常住性論証の場合は「逆の可能性を否定する論証」が成り立たないからである。無常性論証の場合にのみ、論理的要請 (arthāpatti) の分析で言うところの「別様ではありえないこと」「矛盾」があり、「あんこの中抜き」が成立するのである。逆に、常住性論証の場合は、「継起的か一度か」という場合分けの補助線を引くことによる否定が成立しない。したがってダルマキールティの言うように、否定的随伴だけを持つとされる「非共通のものとして不定の〔理由〕」(asādhāraṇānaikāntika) には、実は否定的随伴がそもそも確立されないのである。したがってダルマキールティの立場は一貫しうる。以上を正しいとすれば、Ono [1999] の結論（本稿脚注 32）は、次のように書き換えることができる。

- ダルマキールティは、「常住性を論証する可聴性」を「非共通のものとして不定の〔理由〕」(asādhāraṇānaikāntika) という擬似的理由に分類している。いっぽう、「存在性による推論」(sattvānumāna) を認める以上、「無常性を論証する可聴性」を正しい理由と認めたはずである。

「可聴性」の思想史的展開 同じく「可聴性」(śrāvanatva, 聽覚器官の対象であること) を理由としながらも、異なる二つの論証のあることが明らかとなった。

1. 音は常住である。可聴なので。
2. 音は無常である。可聴なので。

ダルマキールティのシステムに則って、透徹した視点から見るならば、両者を区別することで Ono [1999] が抱えた問題は解決可能である。すなわち常住性論証の可聴性は「共通のものとして不定の理由」となるが、無常性論証の可聴性は正しい理由と認められうるのである。

しかしダルマキールティの実際の記述を追っていくとき、このように単純には割り切れるわけではない。というのもダルマキールティは、可聴性の議論において、それがいずれの論証に用いられるのか明示していないからである。上では PVin II 53.1-3 の記述をダルマキールティに好意的に常住性論証のものと解釈した。そして上で述べたように、透徹した論理的観点からは、そのように読むしかない。しかし原文を見るとき、いずれの論証なのかは明示されていないのである。このことは、PVSV 14.2 に登場する可聴性にもあてはまる。また同様のことは PV IV 218 に登場する可聴性にも言える。ではダルマキールティは両者を区別していなかったのだろうか。

理論的に考えれば、ダルマキールティのシステムと異なり、ディグナーガのシステムにおいて、両者を区別する必要はない。ディグナーガにとり、否定的随伴だけを持つ可聴性は、それが常住性を論証するものであれ、無常性を論証するものであれ、「非共通のものとして不定の理由」となりうるからである。ただしディグナーガが九句因の一つとして *Nyāyamukha* (『因明正理門論』)³⁵ および *Pramāṇasamuccayavṛtti* III-IV³⁶ で挙げる「可聴性」は、常住性論証の理由と明示されている。*Pramāṇasamuccayavṛtti* III においてディグナーガは、常住性を論証する可聴性について、(文法学派のように) 常住である音性 (*śabdatva*) を「可聴なもの」 (*śrāvanya*) と認める場合には、「可聴であれば常住である。音性のように。」という肯定的随伴 (可聴性→常住性) が成立するので、不共不定因とされる可聴性までもが常住性を論証する正しい理由となってしまうと認めている³⁷。いっぽう PS II 7 でディグナーガが挙げる可聴性は、常住性論証か、無常性論証か自明ではない³⁸。しかし『因明正理門論』

³⁵ 桂 [1979:63] : 「或立為常、所聞性故。」

³⁶ 北川 [1965:189] ; 北川 [1965:252] , Katsura [2004:160, n.34]: *yathā nityam eva śrāvanam, vinaśvare 'bhāvād asādhāraṇam api nityatve hetuh syāt.* 「例えば「可聴なものは必ず常住である」のように、無常なものに [可聴性は] ないので、不共通のものまで常住性にたいして正しい理由となってしまう。」

³⁷ 北川 [1965:203] および本稿注 43 で引用する HBT に引用されるディグナーガの見解を参照。

³⁸ PS II 7 の原文は、カマラシーラの TSP から回収される。

kṛtakatvād dhvanir nityo mūrtatvād aprameyataḥ/
amūrtaśrāvanatvābhyām anityaś cākṣuṣatvataḥ// PS II 7 (TSP 495.14-15)

作られたものなので音は常住である。有形体なので、非認識対象なので、無形体・可聴なので、無常である。視覚対象なので。

ここで原文を見る限り、可聴性が前にかかっているのか後ろにかかっているのかは自明ではない。すなわち常住性論証の理由なのか、無常性論証の理由なのかは明らかではない。カマラシーラは無常

他の記述を見るとき、理論的に可能であるとはいえるが、ここだけ無常性に換えたと解釈するのも不自然である。

常住性論証 因明正理門論（桂 [1979:63]）

? PS II 7 (北川 [1965:102], Ono [1999:303])

常住性論証 PSV ad III 21 (北川 [1965:189], Ono [1999:302])

常住性論証 PSV ad IV 4 (北川 [1965:252], Ono [1999:304], Katsura [2004:160])

ウッディヨータカラは *Nyāyasūtra* 1.2.4 への復注において十六句因を列挙する中で、第六番目と第十二番目にそれぞれを挙げる³⁹。すなわちウッディヨータカラは、ディグナーガの明示する常住性論証の可聴性だけでなく、（ディグナーガが想定していなかったかもしれない）無常性論証の可聴性も同じく不共不定因となることを指摘している。

PS への注釈である以上、PV の「可聴性」の記述は、それぞれに対応すると考えられるが、上に述べたように、PS II の可聴性がいずれかは自明ではない。しかし常住性論証と考える方が蓋然性は高い。

常住性論証? PVSV 14.2-4, 19.12-14

常住性論証 PV IV 218 (Ono [1999:310])

既に述べたように、ダルマキールティ自身は、いずれの箇所においても常住性論証の理由なのか無常性論証の理由なのか明示することがない。また、上で好意的に解釈したダルマキールティの PVin II (本稿脚注 23) も、実際にはいずれの論証かは明示されていない。したがって常住性論証なのか無常性論証なのかは必ずしも明確ではない。ダルマキールティはそこで前主張を否定する形を取りながら、可聴性が「否定的随伴だけを持つ」（すなわち肯定的随伴を持たない）から正しくないのでなく、そもそも「否定的随伴を持たない」から正しくないのだと主張する。仮に常住性論証をダルマキールティが念頭に置いているとすれば、ここでダルマキールティの前主張者は、可聴性について「可聴であれば常住である」という肯定的随伴（可聴性→常住性）を持たないが「常住でないものは可聴ではない」（～常住性→～可聴性）という否定的随伴を満たすと考えていることになる。

このようにダルマキールティが「可聴性」を斥ける根拠を明確にしたことは重大な意味を持ったと思われる。まず、ダルマキールティにとって可聴性はそもそも否定的随伴を持たない。「というのも、可聴性は何物とも否定的随伴関係を持たないから」(PVin 53.1-2: na 性論証と解釈し、北川 [1965:102], Iwata [2004:108] もそれに従う。しかしジネンドラブッディは前者と取る。この非自明性については渡辺俊和博士より指摘を受けた。

³⁹ NV 156.19-20: (6) sādhyavyāpakas tajjātīyavipakṣāvṛttir yathā **nityah** śabdah sāmānyaviśeṣavattve sati śrāvanatvāt ghaṭādivat (和訳は岡崎 [2005:387]) ; NV 157.9: (12) sādhyavyāpakas tajjātīyāvṛttir avidyamānavipakṣah, **anityah** śabdah śrāvanatvāt. (和訳は岡崎 [2005:389])

hi śrāvanatvam kutaścid vyatiricyate). ということは「常住でないものは決して可聴ではない」(～常住性→～可聴性) という否定的随伴が成立しないのと同様に、「無常でないものは決して可聴ではない」(～無常性→～可聴性) という否定的随伴も成立しないことになる。「何物とも否定的随伴関係を持たない」というのは、「常住なものとも」「無常なものとも」否定的随伴関係を持たないということを意味する。ダルマキールティ自身、この点を、PVSV および PVin において明確にしている。

可聴性までもが、常住物・無常物に見られないという理由で、[両者に] 無いことになるので(～常住性→～可聴性、～無常性→～可聴性)、[主題である音に関して] 両者を排除する [正しい] 理由(可聴性→～無常性、可聴性→～常住性)となってしまう。というのも、それらに無いことの他に、それらを排除する根拠はないからである。しかし [両者が] 排除されることはない。〈何らかのものに無いこと〉それ自体が確定されていないからである。なぜなら「Yに無い」と確定されたXがあれば、それXは、Yに無いことをどうして理解させないだろうか⁴⁰。

ダルマキールティにとり可聴性は「疑惑をもたらすもの」(PVin 53.2: sandehasādhana)であった。ここまでは可聴性について、それを肯定的随伴を示す同類例をもたない「非共通のもの」(asādhāraṇa)として「疑惑〔をもたらす〕原因」(samśayahetu)とするディグナーガと変わらない。ただしダルマキールティは、その可聴性が否定的随伴を持たないことを強調した。したがって可聴性は、常住物に無いことも無常物に無いことも確定されていない。

限られた経験においてたまたま「常住でないものは可聴ではない」というように「[可聴性が無常物に] 見られなかつた」からといって常にそうであるとは限らない。同様に、限られた経験においてたまたま「無常でないものは可聴ではない」というように「[可聴性が常住物に] 見られなかつた」からといって常にそうであるとは限らない。「～常住性→～可聴性」「～無常性→～可聴性」のいずれの否定的随伴も確定されていないのである。「単にこれまで見られなかつたというだけでは無いとは言えない」というダルマキールティ一流の蓋

⁴⁰PVSV 14.2-5: śrāvanatvasyāpi nityānityayor adarśanād vyāvṛttir iti tadvyavacchedahetutā syāt. na hi tadvyāvṛtter anyad vyavacchedanam. avyavacchedas tu, kutaścid vyāvṛtter evāniścayāt. yo hi yatra nāstīti niścitah sa bhavams tadabhāvam katham na gamayet. (cf. Ono [1999:305])

PVin の記述も太字の一部を除いてほぼ同一である。PVin 96.12-15: śrāvanatvasyāpi nityānityayor adarśanād tadvyāvṛttir iti tadvyavacchedahetutā syāt. na hi tadvyāvṛtter anyad tadvyavacchedanam. avyavacchedas tu, kutaścid vyāvṛtter evāniścayāt. yo hi yatra nāstīti niścitah sa bhavan katham tadabhāvam na gamayet.

然推理 (*seshavat anumānam*) 批判の精神がここでも發揮されている。したがって、否定的随伴が成り立っていない以上、肯定的随伴も成り立たない。「可聴であれば常住である」ともいえず「可聴であれば無常である」ともいえない。結果として「可聴性」は音から無常性を排除することも音から常住性を排除することもない。

以上を考慮すると、ダルマキールティが登場させていた前主張者——不共不定因は「否定的随伴だけを持つ」(すなわち肯定的随伴を持たない)ことを前提としている——は、ダルマキールティが暗にその帰納的態度を批判していたディグナーガ、さらに、「単に見られないからではない」として批判の矛先を向けていたイーシュヴァラセーナと推測するのが妥当である⁴¹。

ダルマキールティ自身は、可聴性が否定的随伴をそもそも持たず、「何物からも退いていない」ということを示すために、常住物と同様に、無常物からも退いていないことを示したと考えられる。しかし、そのことは結果として、「音は無常である。可聴なので。」という論証式についてもダルマキールティが否定しているかのような解釈を許すことになる。

後にラトナーカラシャーンティが明確に示すように、可聴性による無常性論証は *sattvānumāna* と同根の論証となりうる。ダルマキールティがいずれの論証理由か明示しなかったということは、最も好意的に解釈すれば、ダルマキールティは既にこの両者の違いに気がついていたとも考えられる。すなわち、ダルマキールティは、ディグナーガの挙げる常住性論証の可聴性については「非共通のものとして不定の理由」となるが、無常性論証の可聴性については、正しい理由となりうることを見抜いていたのかもしれない。

いっぽう *sattvānumāna* に見られるように、ダルマキールティ内部での理論的進化を考慮するならば、ダルマキールティ自身は PVSV の時点ではいまだ両者の違いに気がついていなかつたという可能性も考えられる。すなわち、PVSV の時点では、単に常住性を論証する可聴性を念頭に置きながら、それをディグナーガとは異なる根拠で、すなわち否定的

⁴¹Tani [1989:2]: “Dharmakīrti solves this dilemma by criticizing above mentioned Īśvarasena’s interpretation as follows: the exclusion of non-common indicator from dissimilar locus can not be determined by mere non-perception. Because the absence of unobservable transcendent object can not be determined by mere empirical perception.” Ono [1999:305]: “Dharmakīrti, who tries to deny Dignāga’s concept of *vyatireka* in order to establish his own theory of the logical nexus, cannot accept Dignāga’s concept of specific indeterminate. Thus, we can find Dharmakīrti’s criticism of Dignāga’s concept of ‘audibility’ in the *Pramāṇavārttikasvavṛtti*.” Katsura [1992] は、ダルマキールティの批判する「単に見られないこと」(*adarsanamātra*) がイーシュヴァラセーナのみでなくディグナーガにまで部分的に遡ることを明らかにしている (cf. also Ono [1999:303, n.9])。また小野 [2000] による PVin III 83–84 の和訳を参照。小野 [2000:301]: 「(ディグナーガ) 師は、無知覚のみに基づいて所聞性が否定的随伴性をもつ、と説いた³⁷。しかし、それ (= 知覚されないこと)だけでは³⁸ (異類における) 非存在は知られない (= 否定的隨伴性は成立しない), ということは既に (一度ならず) 述べた。³⁹」

随伴をそもそも持たないという理由から、不共不定因として斥けたとも考えられる。そして無常性を論証する可聴性が正しい論証因となりうる可能性については、この時点では気がついていなかったとも考えられる⁴²。重要な事実を再確認しておく。

1. ダルマキールティは可聴性について、否定的随伴がそもそも確定されえないことを示したかった。
2. そのため可聴性は「何物からも退いていない」「何らかのものに決して無いこと自体が確定されてない」と主張した。
3. そのため常住物だけでなく無常物からも可聴性は退いてないと明言し、「常住でないものは可聴でない」という否定的随伴の確定がないと同様、「無常でないものは可聴ではない」という否定的随伴の確定もないとした。肯定的随伴へと変換すれば、可聴性は常住性も無常性も論証せず「疑惑をもたらす」だけである。
4. 結果として「無常でないものは可聴ではない」という否定的随伴も成り立たず、この論証（可聴性→無常性）についても可聴性は正しい理由ではない、すなわち、不共不定因であるとの解釈を生み出す余地を残すこととなった。
5. またダルマキールティは、彼が不共不定因として斥ける可聴性が、無常性論証の理由なのか常住性論証の理由なのか明示しておらず、この点に関して解釈の余地を残している。

⁴² この点に関して渡辺俊和博士より貴重な指摘をいただいた。(以下私信からの引用)

ダルマキールティは PVin III (ad 33) で九句因を列挙する際、他は全て PS の例に従うにもかかわらず、asādhāraṇānaikāntika のみ別の例に変更する。すなわち PS の「音は常住である。可聴だから。」に換えて、「生きている身体はアートマンを持つ。呼吸などを持つから。」(*sātmakam jīvaccharīram prāṇādimattvāt) としている。ここでダルマキールティが提示する例は、ウッディヨータカラが vyatirekin として挙げたものを肯定的な表現に言い換えたものである。ダルマキールティが asādhāraṇānaikāntika の例を変更した主な目的はウッディヨータカラ批判にあったと言える。しかしここでダルマキールティが例を変更した背景として、「存在性」による刹那滅論証が「可聴性」の問題と関わってきていていることをダルマキールティ自身が自覚していることが影響しているのではないかとも考えられる。ダルマキールティは「可聴性」も「呼吸などを持つこと」と同じく asādhāraṇānaikāntika だと明言するが、すでに PV IV 208-220 でも NB でも、PVin III と同じ例を asādhāraṇānaikāntika の例としており、「可聴性」にはあまり触れたくないという意向も伺える。なお PVin III 33 については谷 [1989]、PVin III での asādhāraṇānaikāntika については小野 [2000] を参照。

アルチャタ（後710–770頃）が挙げる可聴性は常住性論証の理由であり、ディグナーガに言及したものである⁴³。ジネーンドラブッディ（後725–785頃）もディグナーガに注釈する以上、当然アルチャタと同様、常住性を論証する可聴性について説明する。したがって常住性を論証する可聴性について、音性を認める立場からは「音は常住である。可聴なので。音性のように」と正しく論証できることを認める。

ただしジネーンドラブッディは、無常性を論証する可聴性についても、それが正しい理由となることを、効果的作用の観点から論じている。これは内遍充との関連で若原[1987:153]やOno[1999:313]が指摘する通りである。これはラトナーカラシャーンティが後に詳しく論じる見解と同根であり、「存在=効果的作用をなすもの」から出発する *sattvānumāna* の同質性を正しく見抜いたものと見なせる。ジネーンドラブッディはそこで次のように述べる⁴⁴。

【問】「可聴性」とは〈[音] それ自体の形象を聴覚により認識するための原因たること〉と定義される〈聴覚器官に把握されるものたること〉である。そしてそれは無常物のみにありうるのであって常住物にはありえない。というのも〔常住物には〕どのようにしても(sarvathā) 効果的作用がありえないからである。また効果的作用能力を定義的特質とするのが実在であることは既に述べられた。だとすると無常物のみに可聴性があるということに疑惑はない。それなのにどうして「肯定的随伴と否定的随伴とが確定されないから〔可聴性は不共不定の似因であり疑惑の原因である〕」と〔先に〕述べたのか？

【答】そのような問題はない。すなわち他学派は常住物も実在（効果的作用を為すもの）であると認めている。だから彼らの見解に応じてこの様に述べたの

⁴³HBT 218.9–15: “śrāvaṇatvasya hi na kathañcid vyavacchedahetutvam” iti diinnāgācāryenokte parenābhīhitam “yadā tarhi vaiyākāraṇāḥ śabdatvam sāmānyaviśeṣam nityam abhyupagacchati, tadāyam śrāvaṇatvalakṣaṇāḥ pakṣadharmaḥ hetur eva syāt. nityāḥ śabdah śrāvaṇatvāt śabdatvavat” iti. evam parenokte satyācāryenoktam “yady atra śabdākhye dharmiṇyanityatvahetum kṛtakatvaprayatnānantarīyakatvādilakṣaṇam kaścid vaisēṣikādir na darśayet, tadāyam apradarśitapratihetur hetur eva bhavet” iti. 「『なぜならば可聴性は決して排除の根拠とはならないからである』とディグナーガ師が述べたのに対して敵が述べた。『では文法学者が普遍かつ特殊である音性を常住だと認めている場合、可聴性というこの主題属性は正しい理由に他ならなくなってしまう。音は常住である。可聴だから。音性のように。』と。このように敵が述べたので、師は〔次のように〕述べた。『もしこの音という主題に、〈所作性〉や〈努力の直後にあること〉といった無常性の理由を誰かヴァイシェーシカ学者などが示さないならば、これは、対抗理由が示されなかつたものとして、正しい理由に他ならなくなってしまう』と。」（このアルチャタの説明がヴィニータデーヴア(ca. 690–750)のHB注(D176a2ff)をほぼ引いたものであることについては渡辺俊和博士より指摘をいただいた。）

⁴⁴桂紹隆先生のご好意により、ジネーンドラブッディの *Pramāṇasamuccayatikā* 第三章サンスクリット原典校訂のための研究会資料を参考とさせていただいた。記して感謝する。

である。自説では可聴性は無常性の正しい理由に他ならない⁴⁵。

ここでジネーンドラブッディは「音は無常である。可聴なので。」という論証式における可聴性について、(ダルマキールティに沿って解釈された) ディグナーガが肯定的随伴(可聴性→無常性)と否定的随伴(～無常性→～可聴性)が確定されないがゆえに疑惑をもたらすと考えていること、また、(ダルマキールティに沿って解釈された) ディグナーガが常住性論証にたいする可聴性を不共不定因と考えていることを前提としている。これは上で見たダルマキールティの記述に基づくものであろう。ジネーンドラブッディの当時、可聴性は常住性論証にたいしてであれ無常性論証にたいしてであれ不共不定因に他ならないとダルマキールティ自身が述べていると理解されていたと推測できる。

その上でジネーンドラブッディは会通を図り、無常性論証にたいする可聴性は実際には正しい証因であり、ディグナーガ(およびダルマキールティ)がそれを不共不定因だと明言したのは、常住なものも効果的作用を持つとする他学派説に依拠したことだと述べる。すなわち仏教説に拠れば「無常でないものは可聴ではない」(～無常性→～可聴性)すなわち「常住なものは効果的作用を持たないので聴覚認識を生じさせない」ということが言えるが、他学派説であれば常住なものも効果的作用を持つと認めているので、必ずしも否定的随伴が確定されないのである。この立場に立った上でディグナーガ(およびダルマキールティ)は、「否定的随伴が確定されないから擬似理由である」とした、というのがジネーンドラブッディの解釈である。

「どのようにしても効果的作用がありえないから」(sarvathārthakriyānupapatteh)とジネーンドラブッディが述べる時、その「どのようにしても」(sarvathā)は、ダルマキールティの言う「(継起的にせよ一度にせよ) いずれにしても」という意味に取るのが最も自然である。用例はダルマキールティに見られる⁴⁶。したがって、ジネーンドラブッディは、無常性を論証する可聴性について、後のラトナーカラシャーンティと同じく sattvānumānaとの同質性を十分見抜いていたと言える。これはダルモッタラ(後 740-800 頃)にもあてはある⁴⁷。

もし〈聴覚認識を生じさせること〉が「可聴性」だとするならば、それは〈非共通のもの〉であって、正しい理由ではなくなってしまう。なぜならそれ(可

⁴⁵ チベット訳からの若原 [1987:153] 訳をあわせて参照した。

⁴⁶ PVin 80.1-2: sarvathāsambhavāt. na hi tasyāksanikasyārthakriyā sambhavati, kramayaugapadyavirodhāt. 「どのようにしてもありえないからである。というのもその非刹那的なものには効果的作用がありえないからである。というのも継起・同時は矛盾するから【効果的作用は、継起的に為すか、一度に為すか、いずれかの可能性しかないから】である。」

⁴⁷ Helmut Krasser 博士のご好意により、プロジェクトが進行中の *Pramānaviniscayatikā* II のサンスクリット写本からの transliteration 原稿を参考させていただいた。記して感謝する。

聴性) は音のみにあるので, [主題となっている] 音の上 [だけ] で [無常性に] 遍充されていることを, [逆の可能性を] 否定する [正しい認識の手段] によって示す必要があるからである. そして或る認識手段によってそれ (可聴性) が 無常性によって遍充されていることが音について示されるならば, まさにそれ (認識手段) のみによって「音が無常である」と論証されたことになるので, 可聴性が何になろうか. また以上により全ての〈非共通のもの〉について, それが正しい理由となることが否定された⁴⁸.

ダルモッタラは常住なものが聴覚認識を生み出しえないという否定論証 (bādhaka) 自体は認めている. 言い換えれば, 無常性論証における可聴性が〈逆の可能性を否定する認識手段〉を経由することで, 可聴のものは無常であるという遍充 (可聴性→無常性) が成立することは認めている. 彼が強調するのは可聴性が無常性を直接に論証することはないということである. つまり否定論証が「無常でなければ聴覚認識を生み出すことはない」という否定的随伴 (～無常性→～可聴性) を直接に導く以上, 可聴性それ自体は不要であり正しい理由ではないというのである.

可聴性 → 否定論証 → 無常性

この点でダルモッタラは, 無常性を論証する可聴性が sattvānumāna と同じように〈逆の可能性を否定する論証〉に依拠することを熟知していたと考えられる. その上でダルマキールティが無常性を論証する可聴性を不共不定因としたことを擁護するために, 上のように強弁したと考えられる. ジネーンドラブッディと同様, この当時, ダルマキールティが無常性論証の可聴性を不共不定因としたとみなされていたこと, また, その論証が sattvānumāna と同根であることが十分意識されていたことが推測される. 無常性を論証する可聴性が, ダルマキールティのシステムにおいて正しい論証となることは十分周知されていたのであり, その上でダルマキールティの発言との齟齬を説明する必要があったのである.

以上から, 遅くともジネーンドラブッディ頃までに上のダルマキールティ解釈が一般化し, それはらむ問題が共有されるにいたったのではないかと推測できる. 無常性を論証する可聴性を正しい証因とするか (何らかの言い訳をつけて) 不共不定因とするかの違いはあるが, ジネーンドラブッディもダルモッタラも, ダルマキールティ説 (と彼らが解釈していたもの) を擁護しようとする点では共通する.

ラトナーカラシャーンティは sattvānumāna を解説する中で, 「存在性が〈非刹那的なもの〉に無いことが〈否定する認識手段〉によって成立すると, 『存在は全て刹那的に他なら

⁴⁸ チベット訳からの若原 [1987:153] 訳をあわせて参照した.

ない』という肯定的随伴が、論証対象である基体（主題）の上だけで把握される」⁴⁹と、同類例・異類例を必要とすることなく、当の主題の上だけで遍充関係が把握されるとする内遍充の立場を明らかにする。

その直後に反論者を登場させ「もしそうだとすると非共通のものがどうして不定と言わされたのか」⁵⁰という疑問を提示する。これは一般的な形で不共不定因の存立基盤を問うているように映るが、上の歴史的文脈を考慮すると、「無常性を論証する可聴性について、それを不共不定因としてダルマキールティが斥けたではないか」という問い合わせと解釈する必要がある。というのも内遍充の立場に立ったとしても、常住性を論証する可聴性は擬似理由としかならないからである。実際、続く文でラトナーカラシャーンティが論じるのは、無常性を論証する可聴性についてだけである。結論部分でも「存在性などと同様、可聴性という論証因には全く過失がない」⁵¹と締めくくっている。「可聴性など」ではなく「(無常性を論証する) 可聴性」だけが問題となっていることに注意する必要があろう。

このような疑問を提示した上で、ラトナーカラシャーンティは「非共通性を〈理由の過失〉と述べたのは愚者に即してである。[彼らは主題そのものの上で] 遍充を把握することがないから。」⁵²と第一の解決を示す。ダルマキールティが無常性を論証する可聴性を不共不定因だと述べたのは、愚者（の思い込み）に沿って (*mūḍhavyapeksayā, tadabhimānāpeksayā*)、すなわち主題の外に実例を必要とする外遍充論の立場に即してである。

「あるいはまた」(atha vā)と、第二の解決法を示す中でラトナーカラシャーンティは、「可聴性の非共通性そのものが愚者の思い込みから作り上げられたものだ」⁵³と、無常性を論証する可聴性を、主題となる音にしかない〈非共通のもの〉とするのは愚者の妄想と切り捨てる。竈と山に煙性が共通するように、主題となっている特定の音とその他の音を区別することで「可聴性という理由は既見・未見の個々の音に共通するもの」⁵⁴となるからである。可聴性は「非共通であるがゆえに不定」なのではなく、そもそも「非共通」でもないのである。

さらにラトナーカラシャーンティは継起的にも一度にも常住なものが聴覚認識という結果を生み出しえないことを確認し、無常性を論証する可聴性が、逆の可能性を否定する認識手段 (*bādhakam pramāṇam*) によって正しい理由となることなどを説明する。ジネーンドラブッディやダルモッタラと同趣旨の説明であり、それを受け内遍充の立場から敷衍

⁴⁹ AVS 102.1–3: *sattvasya sarvato 'kṣaṇikād vyāvṛttau bādhaka[pramāṇa]balāt siddhāyām yat sat tat kṣaṇikam evety anvayah sādhyadharminy eva grhyate.*

⁵⁰ AVS 104.1: *yady evam asādhāraṇo nāma katham anaikāntika uktah.*

⁵¹ AVS 106.6: *sattvādivad aduṣṭam eva sādhanam śrāvaṇatvākhyam.*

⁵² AVS 104.2–3: *asādhāraṇatām hetudoṣam mūḍhavyapeksayā/ abravīd agrahād vyāpteh.*

⁵³ AVS 106.1–2: *asādhāraṇataiva śrāvaṇatvasya mūḍhābhimānopakalpitā.*

⁵⁴ AVS 106.4: *drṣṭādrṣṭaśabdavyaktisādhāraṇam ca śrāvaṇatvam hetuh.*

説明したものである。

「それゆえ以上のように、二通りいずれにしても、愚者に即して非共通のものを不定だと述べたのである」⁵⁵とラトナーカラシャーンティはまとめ、第一の解釈でも第二の解釈でも「いずれにしても」、ダルマキールティが可聴性を不共不定としたのは「愚者に即して」(mūḍhajanavyapeksayā) だとする。すなわち外遍充の立場では実例がなく「非共通」であるがゆえに「不定」となるが、内遍充の立場では「不定」ではない（第一解釈）。また実際には可聴性は「非共通」ですらない（第二解釈）。

最後にラトナーカラシャーンティは、外遍充の立場でも、sattvānumāna における存在性と同様に、可聴性は正しい理由となりうることを明らかにする。すなわち上記のように個々の音を区別すれば「非共通性」という問題は容易に解決される。また全ての音を主題とした場合、同類例がなく肯定的随伴は示せないが、逆の可能性を否定する中で「無常でないものは可聴ではない」（～無常性→～可聴性）という否定的随伴については一つの音を取り出して「無常でないような〔或る〕音は可聴ではない」と、実例であるかのように扱うことができるとする。

以上、ラトナーカラシャーンティにいたる「可聴性」の解釈問題の出発点は次のようにまとめられる⁵⁶。

- 無常性を論証する可聴性についてダルマキールティがそれを不共不定因として退けたのは問題だ。

可聴性をめぐって展開する思想史は以下のように捉え直すことができる。

1. 常住性を論証する可聴性（可聴性→常住性）は「常住でなければ可聴ではない」という否定的随伴（～常住性→～可聴性）を満たし「瓶のように」という異類例を持つが、同類例を持たず「非共通のもの」なので「不定」である。（ディグナーガ、イーシュヴァラセーナの理解）
2. 「非共通のもの」なので「不定」であるのは無常性を論証する可聴性についても同様である。（ウッディヨータカラの指摘）
3. 可聴性は、肯定的随伴と同様、否定的随伴も満たしていないから不定である。（ダルマキールティの理解）

⁵⁵ AVS 108.10-11: tad evam ubhayathā mūḍhajanāpeksayāsādhāraṇam anaikāntikam uktam.

⁵⁶ この他、アルチャタが取り上げるように、次の点が問題であった。「ディグナーガが常住性を論証する可聴性について、肯定的随伴も否定的随伴も持たない不共不定因としながら、同類例である音性を提示しうる文法学派の立場では、ヴァイシェーシカ等に対抗論証を提示されない限り正しい論証因となると述べたのは問題だ。」

4. 可聴性は常住物とも無常物とも否定的随伴関係（が確定）されていない。（ダルマキールティの理解）
5. 「音は無常である。可聴なので。」という論証式における可聴性は不共不定だとダルマキールティが述べた。（後代のダルマキールティ理解。）
6. 無常性を論証する可聴性は、刹那滅性を論証する *sattvānumāna* の存在性と同じく、正しい論証因であり、不共不定の擬似因ではない。（後代の本音の理解。）

ラトナーカラシャーンティ以後 Ono [1999:311, fn.31] も指摘するように、モークシャカラグプタは、「他にも非共通のものがある。例えば、音は無常である。可聴なので。[同類例:] 瓶のように。[異類例:] 虚空と違って。」⁵⁷と、常住性論証ではなく無常性論証の可聴性を不共不定の擬似理由と断言する。その根拠は以上の簡潔な記述からは明らかではないが、最終的に不共不定の擬似理由とするダルモッタラと同じ方向にあると考えられる。また、この可聴性については意見が分かれることを知っていたからこそ詳述を避けたとも考えられる。

チベット仏教においても、インド仏教を受けて、可聴性に関して意見が分かれていたことが若原 [1987] に報告されている⁵⁸。

「後期インド仏教の論理学」を詳細に論じる梶山 [1974] は、その後に続く研究の基礎となる影響力の大きい論考である。梶山 [1974:253] は次のように述べる。

上述のこととは次のようなディグナーガの論理の特色と限界を生んだ。それを後期の推論式と対比させながら説明しよう。

(一) ディグナーガにおいては因の第一条件は、因が推理の主題に所属することだけを規定しているのではなくて、因は推理の主題だけに所属するものであってはならないという規定もある。たとえば「音声は、聞かれる性質のゆえに、無常である」という推理はなりたたない。所聞性は音声だけに存する性質で、音声以外のものにはない。推理の主題はそれ自体を例証することはできないために音声は同品から除外されるから、所聞性は、同品に存在しない。したがって因の第二条件がみたされない。この所聞性のような因は不共不定因（過小不定）といわれる誤謬である。しかもしも音声、所聞性、無常というものを命辞としてとりあつかい、概念間の外延関係を推理の根拠とみなすならば、上記の推理は誤っているとはいえない。事実後期の仏教論理学は「聞かれるもの

⁵⁷TBh 48.6–7: *aparaś cāśādhāraṇo yathā—anityaś chabdaḥ, śrāvaṇatvāt, ghaṭavat, ākāśavad iti.*

⁵⁸その他、チベット仏教での議論については Tillemans [1999:89–116] 所収 “On *Sapakṣa*.” を参照。

は無常である」「音声は聞かれるものである」という二つの前提にもとづく「音声は無常である」という帰結が確実なものであると断言する。当然、後期においては不共不定の誤謬の規定は削除される。(太字強調は筆者)

梶山の念頭にある「後期の仏教論理学」とはラトナーカラシャーンティのことである。実際、上の説明は、ラトナーカラシャーンティに忠実に従つたものであり極めて正当なものに映る。さらに「後期においては不共不定の誤謬の規定は削除される」ことについて梶山[1974:255]は次のように説明する。

不共不定の規定が廃棄される結果、遍充関係は同品、異品という、推理の主題以外の喩例において帰納される必要はなく、推理の主題自体において確認されるという内遍充論が発展してくる。

梶山はここで、ラトナーカラシャーンティが不共不定を一般的に廃棄したと考えている。そしてディグナーガのみでなくダルマキールティにも限界があったことを次のように述べる。

しかしこの過小不定の規定が重視された背景には、インド論理学が事例による類推から出発し、ディグナーガの仏教論理学も「因の三相」「九句因」(能証の九種類)を基礎に完成され、ダルマキールティもその特殊性を払拭しきれなかつたという歴史的事情もある。しかし、遍充の観念が次第に明確になるにつれ、この過小不定の誤謬について論争が行なわれ、最後期の仏教論理学ではついに過小不定の誤謬は誤謬でないとされるに至る。(梶山[1974:260-261])

梶山は、ディグナーガ、ダルマキールティが無常性を論証する可聴性を不共不定としたのは、内遍充論の透徹した立場から見れば間違いであり、それがラトナーカラシャーンティに至って訂正され、過小不定の誤謬は一般的に誤謬でないとされるに至ったという歴史的展開を考えている。梶山の理解をまとめると以下のようになる。

1. インド論理学は事例による類推から出発する。
2. ディグナーガの論理学でも主題とは別に同品が必要なので(無常性を論証する)所聴性は不共不定因といわれる誤謬とされる。
3. (無常性を論証する)所聴性をダルマキールティも不共不定因とし、ディグナーガ論理学の帰納的性格を払拭しきれていない。
4. 主題自体において遍充を確定する内遍充論に立つラトナーカラシャーンティにおいては、(無常性を論証する)所聴性は不共不定の誤謬ではなく、ここにいたって演繹的な論理学が完成した。

しかし思想史的観点から見た場合、梶山 [1974] の理解は大きな問題を抱えている。まずディグナーガが可聴性を不共不定因として斥けるとき、常住性論証の理由として提示しているのは明白であるが、無常性論証の理由として提示したかどうかは、理論的には可能であるとはいえる、原文に即して言えば必ずしも明らかではない。ダルマキールティの記述も、いずれか明示的でなく複数の解釈を許すものであり、また、ダルマキールティ自身の中での理論的進化を考慮する必要もある。

ラトナーカラシャーンティが不共不定ではないとして斥けたのは、あくまでも *sattvānu-māna* との同質性を有する「無常性を論証する所聞性」であって、「常住性を論証する所聞性」ではない。上で既に見たように、常住性を論証する所聞性（所聞性→常住性）はダルマキールティのシステムでは誤謬でしかありえない。

ラトナーカラシャーンティが示していた第二の解釈によれば、個々の音を区別することで所聞性はそもそも「非共通のもの」でもないので、「(常住性を論証する) 所聞性は不共」ではないとはいえるかもしれないが、「不定ではない」とは決していえないはずである。「常住でないもの（無常なもの）は可聴ではない（～常住性→～可聴性）」という否定的随伴を成立させるのに必要となる「逆の可能性を否定する認識手段」が働くからである。「実在=効果的作用能力を持つもの」とする仏教論理学においては、「常住なものは（継起的にも一度にも聴覚認識を生み出しえないので）可聴ではない」とはいえるが、「無常なものは（継起的にも一度にも聴覚認識を生み出しえないので）可聴ではない」とはいえないからである。したがって、ラトナーカラシャーンティにおいて一般的に「過小不定の誤謬は誤謬でないとされるに至る」というのは不適切となる。正しくは「無常性を論証する可聴性は不共でも不定でもないとされるようになった」とすべきである。現にラトナーカラシャーンティは次のように AVS を締めくくる。

愚者の理解に即すということがなければ、存在性（存在性→無常性）などと同様、可聴性は問題のない正しい理由である（可聴性→無常性）。というのも特定の音声群〔が主題となり、それら〕について異見がある場合には、〔主題となっている音声群とは〕別の音が実例となりうる。全ての音声群〔が主題となり、それら〕について異見がある場合には、否定する認識手段（無常でないものは継起的にも一度にも聴覚認識を生み出すことが無いので可聴ではない）が働くので、実例を持たないにしても、それら（全ての音声群）の中から何か一つ〔の音〕を実例であるかのようにすることができる。したがって〔可聴性は〕どうして非共通であろうか、あるいは、不定であろうか⁵⁹。

⁵⁹ AVS 110:1-6: *yadi hi mūdhamatāpekṣā na syāt, syād eva śrāvaṇatvam adusto hetuh, sattvādivat. niyataśabdeṣu hi vivāde śabdāntaram syāt dr̥ṣṭāntah. sarvaśabdeṣu vi-*

最後の一文から明らかなように、ラトナーカラシャーンティが否定しているのは、無常性を論証する可聴性について、それが非共通でも不定でもないということである。したがって、一般的に「後期においては不共不定の誤謬の規定は削除される」わけではない。梶山 [1974] の見解は桂 [1979:72] に継承される。

このようなく共通せぬ不確定の証因>が間違った<証因>とされるところに、Dignāga 論理学の例証的性格がよく現れている（山下前掲論文 p. 93 参照）。なお、Dignāga 論理学の例証的帰納的性格を払拭していった後期の仏教論理学において、<共通せぬ不確定の証因> (*asādhāraṇānaikāntika-hetu*) は間違った<証因>とされなくなる。それには、Ratnākaraśānti の「内遍充論」(*antarvyāpti*) が大きく貢献したのである（梶山「後期インド仏教の論理学」pp. 253, 285–288）。

上で確認したディグナーガからラトナーカラシャーンティへ至る梶山史観を桂が継承しているのが確認できる。既に論じた Ono [1999:314] の結論（脚注 32 参照）は、上の梶山、桂の見解を継承するものである。

But inasmuch as the *sattvānumāna* is established, we could say that for the later Dharmakīrti there is no actual reason to classify ‘audibility’ with the specific indeterminate as a fallacious logical reason.

ラトナーカラシャーンティの透徹した内遍充論をダルマキールティのシステム自体に遡り、本来、*sattvānumāna* を認める後期ダルマキールティにおいては、不共不定なる誤謬は誤謬ではありえないで、ダルマキールティは、その立場を徹底すべきであったというのが Ono [1999] の見方である。梶山・桂・小野いずれも、無常性を論証する可聴性と常住性を論証する可聴性とを一緒にして論じてしまっているのである。筆者の見解をまとめると以下のようになる。

- 常住性を論証する可聴性と無常性を論証する可聴性とをひとまず区別する必要がある。
- ラトナーカラシャーンティは、無常性を論証する可聴性について、それは不共でも不定でもないと結論づけたのであって、一般的に不共不定の誤謬の規定を削除したわけではない。
- ディグナーガのシステムにおいては、無常性を論証する可聴性も常住性を論証する可聴性もいずれも不共不定の擬似理由となりうる。常住性論証の可聴性についてディグ

matau bādhakam̄ pramāṇam̄ pravartamānam̄ adṛṣṭāntam̄ api tatraikam̄ dr̄ṣṭāntayatīti katham̄ asādhāraṇam̄ anaikāntikam̄ veti.

ナーガが不共不定としているのは明白だが、無常性論証の可聴性については、理論的には可能であるものの、原文に即して言えば、それを不共不定としているかは必ずしも自明ではない。

- ウッディヨータカラは、いずれも不共不定であると明示する。
- ダルマキールティのシステムを徹底すれば、常住性を論証する可聴性のみが不共不定の擬似理由となるのであって、無常性を論証する可聴性は正しい論証因となりうる。しかし达尔マキールティ自身の記述においてはいずれが不共不定因か明示されることなく解釈の余地を残している。しかもダルマキールティは「可聴性は常住物からも無常物からも排除が確定されない」と言い切る。このためダルマキールティが無常性論証の可聴性を不共不定因としたとする解釈が可能となり、後代に議論を巻き起こすことになった。

二つの論証因を区別するという以上の視点を踏まえて、Ono [1999:313] が指摘するダルマキールティの理論的深化に関する結論を発展させると、以下のような可能性が考えられる。

- ダルマキールティ自身の理論的発展を考慮するならば、当初、常住性論証の可聴性と無常性論証の可聴性という二つの論証因の違いに沈黙していた（それゆえ無常性論証の可聴性まで不共不定因と考えているかのような印象を与えていた）ダルマキールティは、後に、無常性論証の可聴性が正しい理由となりうることに気がついたのではないだろうか。そこで不共不定因を論じる文脈で、不用意に混乱を与える可聴性に言及するのを控えるようになったと考えられる⁶⁰。
- 無常性論証の可聴性が正しい理由となりうるのは、それが *sattvānumāna* と同一構造を有するからである。常住性論証の可聴性（不共不定因）と無常性論証の可聴性（*sattvānumāna* と相似）との区別こそが *sattvānumāna* へとダルマキールティを導いたのではないだろうか。

結び 論理的要請 (arthāpatti) の本質的契機である「別様ではありえないこと」(any-athānupapatti) (<「他に仕方がないから」agatyā) を、正攻法が困難な推論 (anumāna) の根拠の中に「逆の可能性を否定する認識手段」(viparyaye bādhakaprāmāna) として取り

⁶⁰ この理論的発展の可能性については Ono [1999:307, n.21]: “Dharmakīrti probably considers in the PVin that ‘audibility’ is not appropriate as a typical example of the specific indeterminate.” PVin IIIにおいて不共不定因の実例をディグナーガのあげる可聴性からダルマキールティが変更していることについては Tani [1989:13, n.24], Ono [1999:307, n.21], および本稿注 42.

込み、裏から攻めることで、ダルマキールティは、内遍充論への道筋を開いた⁶¹。論理的要請の大福構造でいう外皮への認識世界の拡張であり、「あんこ」の部分に相当する経験世界に基盤を置く通常の認識世界（それまでの推論世界）を広げて、論理的要請が守備範囲とする「見たことのない」世界に踏み込むことが可能となった。つまるところ、そこで導かれた推論の本質は、「他の可能性がない以上そうとしか考えられない」という形を取るものである。帰納的推論を離れ演繹的推論へと向かう内遍充論への道筋とは、結局のところ、論理的要請としてミーマーンサーがシャバラ以前から立てていたものと同根である⁶²。

⁶¹ 谷 [1996:143] : 「このようにして、初期において本質的論証因の派生態として否定的に書き換えられた「否定的認識としての論証因」は、いまやその地位を逆転して、前面に躍りでたのである。これは「帰謬論証」と形式的には同型のものである。」 その他、サンキヤの *Saśitantra* 他に見られる帰謬論証である *āvīta* について岡崎 [2005] を参照。ジャイナの *anyathānupapannatva* については Balcerowicz [2003] を参照。

⁶² ダルマキールティは「存在性による推論」(*sattvānumāna*) の最終的根拠を「他の可能性はないからそうとしか考えられない」として「他の可能性を否定する認識手段」(*bādhakapramāṇa*) に基づかせる。「刹那的でないものは存在しえない（～刹那的→～存在）ので刹那的であるとしか考えられない」というようにして「なければない」という否定的隨伴(*vyatireka*)の形をとった必然的関係(*avinābhāva*)の確定が導かれる。これにより「存在すれば刹那的である」という表層面での推論(*anumāna*)が可能となる。これは同一性(*tādātmya*)を「他の可能性を否定する認識手段」(*bādhakapramāṇa*)でもって裏付ける発想に類似する。

<i>bādhakapramāṇa</i>	→	<i>tādātmya</i>	→	<i>anumāna</i>
<i>bādhakapramāṇa</i>	→	<i>vyatireka</i>	→	<i>anumāna</i>

またクマーリラは「他の可能性がありえないこと」(*anyathānupapatti*)に基づく論理的要請(*arthāpatti*)について、それが一旦自動化された場合には表面的に推論へと転化することを認めている。

anyathānupapatti → *avinābhāva* → *anumāna*

不在宅から外出の推測を可能にする「なければない関係」(*avinābhāva*)の遍充把握根拠を、表面的なものに終わらせず、最終的に「別様ではありえないこと」(*anyathānupapatti*)に基づかせるクマーリラの説明は、ダルマキールティとの顕著な平行性を示すものである。SV *arthāpatti*, vv. 30-33: *avinābhāvitā cātra tadaiva parikalpyate/ na prāg avadhṛtety evam saty apy eṣā na kāraṇam//30// gṛhābhāvabahirbhāvau na ca dṛṣṭau niyogataḥ/ sāhitye 'pi ('pi] D; tu M) pramāṇam ca taylor anyan na vidyate//31// anyathānupapattyāiva hy ekenānyat pratīyate/ tathā na kalpyate tac cet sāhityam na pratīyate//32// tena sambandhavelāyām sambandhyanyataro dhruvam/ arthāpattyāvagantavyaḥ paścād astv (astv] M; asty D) anumānatā//33// 「またここで〈なければない関係〉はそのときになって初めて想定されるのであって、それ以前には確定されていなかった。というわけで、あるにしてもこれ（なければない関係）は【推論の本当の】原因ではない。また不在宅と外出とは必ずしも【常に一緒に】見られたわけではない。また両者が共在するにしても、それを知る根拠は【論理的要請より】他にはない。というのも「別様ではありえないこと」によって初めて、一方から他方が理解されるからである。共在をそのように【論理的要請によって】想定することがなければ、それ（共在）が理解されることはない。それゆえ関係付けの段階では、関係項は必ず論理的要請によって理解されるべきである。その後に推論であるとしたければするがよい。」*

いっぽうでダルマキールティは、「非共通のものとして不定の〔理由〕」(asādhāraṇānaikāntika)を「そうとしか考えられない」「YがなければXはありえない」という否定的随伴すらも満たさないものとして切り捨てた。本質的に「非共通のものとして不定の理由」は「他の可能性がない」という否定過程を押さえない点において問題なのである。ジャヤンタによる「否定的随伴だけを持つ〔理由〕」(kevalavyatirekin)の立て直し、および、「非共通のものとして不定の理由」と「否定的随伴だけを持つ理由」との区別は明らかにダルマキールティに依存する。そこでジャヤンタが示した正しい「否定的随伴だけを持つ理由」の構造分析も、ダルマキールティの「存在性による推論」(sattvānumāna)とミーマーンサーの論理的要請との平行関係を十分に示すものである。ジャヤンタにとって「否定的随伴だけを持つ理由」と「非共通のものとして不定の理由」とを分ける線が本質的に「否定する認識手段」(bādhakapramāṇa)の有無にあったのと同様に、ダルマキールティにとり「存在性による推論」と「非共通のものとして不定の理由」とを区切る線は「否定する認識手段」の有無にあったのである。

経験世界から一步外に出た推論は、「YがなかったとするとXもありえなかつたはずだ」という反実仮想の背理法的なヴァーチャル世界へと足を踏み入れたものである。ダルマキールティも含め、仏教、ニヤーヤ、ミーマーンサーなどの教理学者にとり、それは宗教を「論証する」上で本質的なものであった。

略号表および参照文献

Antarvyāptisamarthana

AVS See Kajiyama [1999].

Tattvasaṅgrahapañjikā

TSP *Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarakṣita with the Commentary Pañjikā of Shri Kamalashīla*. Ed. Dvārikadāsa Śāstrī. 2 vols. Varanasi: Baudha Bharati, ²1981, ²1982.

Tarkabhaṣā

TBh *Tarkabhaṣā and Vādashthāna of Mokṣākaragupta and Jitāripāda*. Ed. H.R. Rangaswami Iyengar. Mysore, 1952.

Nyāyakalikā

NK *The Nyāyakalikā of Jayanta*. Ed. Ganganath Jha. Princess of Wales Sarasvati Bhavana Texts, No. 17. Benares, 1925.

- B₁ A manuscript preserved in the Bhandarkar Oriental Research Institute, No. 385 of 1875–76. Paper. Śāradā. Complete. ff. 1r1–17r15.

Nyāyamañjari

- NM *Nyāyamañjari of Jayantabhaṭṭa with Tippanī — Nyāyasaurabha by the Editor.* Ed. K.S. Varadācārya. 2 vols. Mysore: Oriental Research Institute, 1969, 1983. (See Kataoka [2005] for the *Īśvarasiddhi* section.)

- Fn. Variant readings given in the footnotes of the Mysore edition.

- Ms. A manuscript preserved in the Akhila Bharatiya Sanskrit Parishad, Lucknow, Serial No. 27E, Access No. 2381. Paper. Śāradā. Incomplete. 138 folios.

Pramāṇavārttika

- PV *Pramāṇavārttika of Acharya Dharmakirtti with the Commentary ‘Vritti’ of Acharya Manorathanandin.* Ed. Dvārikadāsa Śāstrī. Varanasi: Bauddha Bharati, ²1984. (PV Iについては PVSV の詩節番号に従った。章番号は Svārthānumāna, Pramāṇasiddhi, Pratyakṣa, Parārthānumāna の順である。)

Pramāṇavārttika-svavṛtti

- PVSV *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti: the First Chapter with the Autocommentary.* Ed. Raniero Gnoli. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1960.

Pramāṇaviniścaya (I & II)

- PVin *Dharmakīrti’s Pramāṇaviniścaya. Chapters 1 and 2.* Ed. Ernst Steinkellner. Beijing–Vienna: China Tibetology Publishing House—Austrian Academy of Sciences Press, 2007.

Śabarabhāṣya

- ŚBh *Śrīmājjaiminipraṇītam mīmāṃsādarśanam.* Ed. Subbāśāstrī. 6 *bhāgas.* Poona: Ānandāśramamudraṇālaya, 1929–34.

Ślokavārttika (=ŚV)

- D *Ślokavārttika of Śrī Kumārila Bhaṭṭa with the Commentary Nyāyaratnākara of Śrī Pārthaśārathi Miśra.* Ed. Swāmī Dvārikadāsa Śāstrī. Varanasi: Tara Publications, 1978.

- M *Ślokavārttikavyākhyā Tātparyatikā of Umveka Bhāṭṭa*. Ed. S.K. Rāmanātha Śāstrī. Rev. K. Kunjuni Raja & R. Thangaswamy. Madras: University of Madras, 2nd 1971.

Hetubindu

- HB *Dharmakīrti's Hetubinduh. Teil 1*. Ed. Ernst Steinkellner. Wien: Hermann Böhlau Nachf., 1967.

Balcerowicz, Piotr

- 2003 "Is 'Inexplicability Otherwise' (*anyathānupapatti*) Otherwise Inexplicable?" *Journal of Indian Philosophy*, 31/1–3, 343–380.

Iwata, Takashi (岩田 孝)

- 2004 "The Negative Concomitance (*vyatireka*) in the Case of Inconclusive (*anaikan-tika*) Reasons." *The Role of the Example (drstānta) in Classical Indian Logic*. Ed. Shoryu Katsura and Ernst Steinkellner, 91–134.

Kajiyama, Yuichi (梶山 雄一)

- 1974 「後期インド仏教の論理学」『講座仏教思想 第2巻「認識論・論理学」』, 243–310.
- 1999 *The Antarvyāptisamarthana of Ratnākaraśānti*. The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University.

Kano, Kyō (狩野 恭)

- 1986 「Bhāsarvajñā における Īśvara の存在論証」『印度学仏教学研究』34-2, 907–904.
- 1987a 「ātman の存在論証 : kevalavyatirekin の 2 形式」『印度學佛教學研究』36-1, 440–444.
- 1987b 「主宰神の存在論証と kevalavyatirekihetu」『インド思想史研究』5, 1–27.
- 2001 "Pariśesa, Prasāṅga, Kevalavyatirekin—The Logical Structure of the Proof of ātman." *Journal of Indian Philosophy*, 29-4, 405–422.

Kataoka, Kei (片岡 啓)

- 1996 「既知と未知——テキスト解釈と世界認識——」『仏教文化』35, 23–51.
- 1998 「未知対象想定の一般形式と新得力想定への適用——Śābarabhāṣya における arthāpatti と apūrva ——」『仏教文化研究論集』2, 28–57.

- 1999 「*arthāpatti* における *virodha*」『仏教文化研究論集』3, 47–67.
- 2003a 「仏陀の慈悲と権威をめぐる聖典解釈学と仏教論理学の対立」『東洋文化研究所紀要』142, 198–158.
- 2003b “Kumārila’s Critique of Omnicience.” 『インド思想史研究』15, 35–69.
- 2003c 「経験と内省：遍充関係の把握方法をめぐる議論の変遷」『南都仏教』83, 1–32.
- 2005 “Critical Edition of the *Īśvarasiddhi* Section of Bhaṭṭa Jayanta’s *Nyāyamanjari*.” 『東洋文化研究所紀要』148, 350(79)–297(132).
- 2007 “Manu and the Buddha for Kumārila and Dharmakīrti.” Forthcoming in the Proceedings of the Fourth International Dharmakīrti Conference.

Katsura, Shoryu (桂 紹隆)

- 1979 「因明正理門論研究〔三〕」『広島大学文学部紀要』39, 63–82.
- 1992 “Dignāga and Dharmakīrti on *Adarśanamātra* and *Anupalabdhī*.” *Asiatische Studien*, 46-1, 222–231.
- 1998 『インド人の論理学 問答法から帰納法へ』(中公新書 1442), 東京: 中央公論社.
- 2004 “The Role of *drṣṭānta* in Dignāga’s Logic.” *The Role of the Example (drṣṭānta) in Classical Indian Logic*. Ed. Shoryu Katsura and Ernst Steinkellner, 135–173.

Kitagawa, Hidenori (北川 秀則)

- 1965 『インド古典論理学の研究』, 東京: 鈴木学術財団.

Matilal, Bimal

- 1991 “Dharmakīrti and the Universally Negative Inference.” *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition*. Ed. Ernst Steinkellner. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 161–168.

Okazaki, Yasuhiro (岡崎康浩)

- 2005 『ウッドヨータカラの論理学：仏教論理学との相克とその到達点』, 京都: 平楽寺書店.

Ono, Motoi (小野 基)

- 1999 "Dharmakīrti on asādhāraṇānaikāntika." *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*. Ed. Shoryu Katsura. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 301–315.
- 2000 「*Pramāṇaviniścaya* における不共不定因説——*Pramāṇaviniścaya* 第3章擬似論証因節・不共不定因の項(v. 83–84)テキスト校訂と和訳——」『インドの文化と論理：戸崎宏正博士古稀記念論文集』, 福岡：九州大学出版会. 289–317.

Prets, Ernst

- 1999 "Dharmakīrti's Refutation of Kevalānvayin and Kevalavyatirekin Reasons in the Light of the Naiyāyika's View." *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*. Ed. Shoryu Katsura. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 333–340.

Tani, Tadashi (谷 貞志)

- 1989 "The Problem of Interpretation on *Pramāṇaviniścaya* III ad v.33." 『高知工業高等専門学校学術紀要』31, 1-16.
- 1996 『〈無常〉の哲学』, 東京：春秋社.

Tillemans, Tom J.F.

- 1999 *Scripture, Logic, Language*. Boston: Wisdom Publications.

Ueda, Noboru (上田 昇)

- 2001 『ディグナーガ, 論理学とアポーハ論——比較論理学的研究——』, 東京：山喜房佛書林.

Wakahara, Yusho (若原 雄昭)

- 1987 「Se ra rje btsum Chos kyi rgyal mtshan の内遍充論批判」『印度学仏教学研究』35-2, 869–867.

<キーワード> 不共不定, kevalavyatirekin, asādhāraṇānaikāntika, arthāpatti

(九州大学大学院准教授, 博士(文学))