

インドにおける主宰神の存在論証をめぐる論理学的基本問題

狩野 恭

1 究極的な存在としての「神」

存在論、オントロジー¹においてもっとも基本的な問題のひとつは「究極的な存在」としてどのような存在を考えるかという問題である。このような存在としては、その存在論、オントロジーの土台となっている哲学、宗教などによって様々なものが想定されるであろう。そのなかには、「道」「氣」のように、ある哲学や宗教に独自の概念もあるが、たとえば、「意識」「コトバ」「原子」などのように言語としての表現の違いはあるにせよ東西の多くの思想に共通する概念もある。そのような共通の概念の中でも特に重要なものは、やはり「神」の概念であろう。その性格、位置づけは依って立つ哲学と宗教によって様々ではあるが、「神」はそれらの哲学や宗教の中でやはり究極的な存在といえるものである。この「神」は様々な視点による議論の中で問題とされるが、それらを分類すると、①人間の行為に関する倫理的・思想的視点から、あるいはまた、②世界創造という視点から、さらにまた、③人間の認識の限界という認識論・知識論の視点から議論され、その存在が想定されているといえよう。いま、これらを仮に①倫理的視点、②創造論的視点、③認識論・知識論的視点と呼ぶこととしよう。インドにおいても、以下に言及するように、この3点をはっきりと確認することができる²。

(1) 倫理的視点

インドにおいては、このような「神」は中期ウパニシャッド以降しばしば「主宰者、主宰神」(īśa, īśāna, īśvara) と呼ばれているが³、この主宰神をめぐる議論の基礎、背景には、上に述べたように、第一に、「行為と結果の因果関係あるいは対応関係」という倫理的視点があつた。本稿で主にとりあげるニヤーヤ学派においては、主宰神はその根本経典『ニヤーヤ・スートラ』(NS) 第四章において、世界の原因として当時想定されていた存在についての議論の中で、〈顕現したもの〉(vyakta)、〈非存在〉(abhāva) などいくつかの概念が取り上げられた後に示される以下の3つのスートラにおいて言及される。

¹ 存在論とオントロジーとの相違については、中畑正志氏によって、*ontologia* が形而上学としての神学 (theology) をも含意していたことが指摘されている。また、たとえば、アリストテレスの〈存在〉(実体を中心とする〈存在である限りの存在〉)とトマススの〈存在〉(まるごとの存在としての〈全存在〉)とも区別が必要であることが指摘されている (山田 (1975) pp. 34-36)。

² いわゆる「神の知」に関しては、山田が指摘しているように (山田 (1975) pp. 47-48)、(A) 神が有している知、と (B) 神についてわれわれ人間が有している知、の2つの点が神学の対象となっており、区別して議論されるべきである。インドにおけるいわゆる「全知」(sarvajña) の問題は (A) に属すると考えられるが、この問題も③の観点とみなすことができよう。インドにおいては、(B) の観点は、ウパニシャッド期においては見いだせるが、体系化された知識論の中では希薄であったように思われる。

³ いわゆる有神論的傾向を示す中期ウパニシャッドの成立時期に関しては、近年、これまでの年代推定より新しいものではないかとする見方が提出されている。T. Oberlies の一連の Śvetāśvatara-Upaniṣad 研究参照。

【主張】 主宰神が原因である。人の行為に結果がないことが経験されるからである。
(NS 4.1.19)

【反論】 [人の行為が原因である。] 人の行為がなければ、結果の成就是不いからである。(NS 4.1.20)

【応答】 [人が行為の結果を享受するのは] それ (= 主宰神) によって為さしめられたものであるから、[上記の反対理由は] 正しい理由ではない。(NS 4.1.21)⁴

この3つのストラが同学派における主宰神論の出発点である⁵。対論者はおそらく仏教徒であろう。仏教徒の主張は後にしばしば仏教側の世界創造の根拠として引用されるAKBh 4.1に示されている。

さて、いわゆる生類と〔それをとりまく〕環境世界（器世間）には多くの種類があつて、多様であるといわれた。こ〔の多様性〕は何によって為されたのか？ 実に、〔その多様性は〕何らかのものによる、理知を前提としたもの（*buddhipūrvakam*）⁶として作られたものではない。それではどうなのか？ 諸々の生類にとって、
「この世界の多様性はカルマン⁷によって生じたものである。そしてそれ（= カルマン）は、意思〔というカルマン〕と意思によってなされた〔カルマン〕である。意思は意によってなされたカルマンであり、言葉によるカルマンと身体によるカルマンはそれ（= 意思というカルマン）から生じたものである⁸。」

本来、行為とその結果の対応関係はインド古代の倫理思想、そして同時に論理的思考においても基本となるものであった。〈よい行い〉から〈よい結果〉が生まれ、〈よくない行い〉から、〈よくない結果〉が生み出される。これが倫理的原則であり、同時に、論理的

⁴ NS 4.1.19–21: *īśvaraḥ kāraṇaṃ puruṣakarmāphalyadarśanāt// (19) na, puruṣakarmābhāve phalāniṣpatteḥ// (20) tatkāritatvād ahetuḥ// (21)*

⁵ 3 ストラの本意は注釈によっても必ずしも明確ではない。4.1.20についても、ストラの本意が、人間の行為のみが原因であるという主張なのか、人間の行為も結果の形成に参与するという控えめな主張なのか不明である。NBhによれば、「たとえ結果の形成が主宰神に依拠するとしても人間の努力がなければ、結果は成就しないであろう」との意味である。しかし、結果に対する原因として人の行為、努力をどの程度認めるかが不明である。

⁶ ‘*buddhipūrvakam*’ という表現は後に述べるように、主宰神の存在論証における定番的表現としての‘*buddhimatpūrvakam*’の先駆的表現であり、YBhū 129.11 (*buddhipūrvam*), 12 (*buddhipūrvam*), 130.6 (*abuddhipūrvam*), 130.8–14 (*buddhipūrvā*), また Vaiśeṣikasūtra 6.1.1 (*buddhipūrvā vākyakṣīrvede.*)に見られる。ただし、主宰神の存在論証では、単なる *buddhi* ではなく、*buddhimat* という *puruṣa* を意識した表現となっていることは注意されてよい。

⁷ *karman* は一般的に①行為、行い、②その余力、③その結果、という3つの意味で用いられる。以下で①のみが意味されると思われる場合は、「行為」と表現し、①②が含まれるような意味として用いられている場合には、「カルマン」と表現することとする。

⁸ AKBh p. 192,3ff: *atha yad etat sattvabhājanalokasya bahudhā vaicitriyam uktaṃ tat kena kṛtam. na khalu kenacid buddhipūrvakam kṛtam. kiṃ tarhi. sattvānām,*

*karmajaṃ lokavaicitryaṃ cetanā tatkrtaṃ ca tat/
cetanā mānasaṃ karma tajaṃ vākkāyakarmaṇi// (AK 4.1)*

この箇所は、Dharmakīrti, Śāntarakṣita, Kamalaśīla, Prajñākaragupta, Bhāsarvajña, そして Jñānaśrīmitra など様々な文献の主宰神論争に関する箇所引用されている。

には肯定的な不可避の関係の基本であった⁹。しかしながら、現実世界では、必ずしもそのようになっていない。場合によっては、〈よい行い〉から〈よくない結果〉が生じる場合も見られる。筆者の考えでは、行為とその結果の対応関係のこのような非整合的な現実について、インドの思想家達は、大きく3種類の説明を与えたと考えられる。

第一は、これらが対応していないことを容認し、人間の努力の意味を認めようとしないう、虚無主義的、道徳否定的考え方である¹⁰。このような考え方は、いわゆる「六師外道」の思想の一部にみられる¹¹。

第二は、行為と結果の因果関係においては、その行為主体だけが原因として考えられる、いわば自己責任論であるが、両者の因果関係はこの現世だけで考えてはならない。現世で一見非整合的に見える行為と結果の因果関係は、実は、もう少し時間軸を広げ、輪廻転生の中のひとつの個のカルマンのつながりとして広く考えられねばならない。原因としての現世の行為だけでなく、いわば、前世からの行為による借金や貯金がこの現世での結果に影響を与えている、と考えることにより、ある人間の現世だけでの行為と結果の関係の一見した非整合性に時間的な広い視野から合理的説明を与えることができると考えるものである。ただし、このように考える場合でも、前世の要因をどの程度大きな要因としてとらえるかは、重要なテーマであったと考えられる。前世の要因を絶対的として認めれば、第一の立場と同様、宿命論に限りなく近づくからである。この問題は、基本的に第二の立場をとる仏教において重要な問題であった。この問題に関しては、藤田(1979)に基本的な問題が述べられている。藤田(1979)は、『中阿含経』を引用しつつ、「3つの外道のよりどころ」を示し、過去の行為(業)を重視する立場に対して、そのような色彩を排除する方向で業論を説くところに仏教の特色があると述べている¹²。

第三は、行為と結果の因果関係はその行為主体だけによって決定されず、その関係に第三の要素が介在すると考えることにより、現実の一見した非整合性に説明を与えようとする考え方である。結果の生起には原因である自らの行為のみならず、それ以外の要素が影響すると考えるのである。この要素こそ、本論が主題とする「神」、「主宰神」と考えられる存在に他ならない。どのようによい行いをして、結果には第三の存在、すなわち神の采配が関与しているから、必ずしも人間の思いどおりにはならない。したがって、神への信愛の念こそが、よい結果の獲得、あるいは、よくない結果の排除にとって重要であると考えるのである¹³。

⁹ インド的文脈における因果応報の考え方といわゆる「因果律」との関係については検討が必要であろう。ただ、前者に倫理的視点があることは確かであると思われる。

¹⁰ 「運命論」「宿命論」という表現も可能であるが、これらの表現は第3の「神」の絶対的采配を認める場合にもあてはまるので、ここでは、それと区別する「行為の価値を認めない」という意味で「虚無主義」という表現を用いた。

¹¹ Saṅghedavastu や Sāmaññaphalasutta における「無行為論」(akriyā, akiriya) (どんな行為をしてもその行為のもたらす果報はないという道徳否定論) 等については、乙川文英に未公表の研究がある。また、Ājīvika の「運命」(niyati) については、Basham (1951) 第12章に svabhāvavādin, akriyāvādin, と並んで niyatīvādin についての言及がある。ここで svabhāva は inherent character or nature と解釈されている。

¹² 藤田(1979) pp. 119–120.

¹³ この因果関係に「神」がどの程度介在するかについては、例えば14世紀ヴェーダグンタ不二一元論学派のマーダヴァによる『サルヴァダルシャナ・サングラハ』(SDS)に当時の様々な潮

かくして、仏教に代表される、この人間の行為だけを原因とする行為と結果の対応説に対して、この関係に神が介在しているとする有神論としての批判が投げかけられることになった。NS の上記の箇所は、人間の行為と結果とのこのような非整合性が、主宰神を想定する根拠として考えられたことをはっきりと示している。すなわち、NS のこの議論は、上記の第2の考え方と第3の考え方との論争を反映しているとみなすことができる。

人間が実際にしばしば経験する現実としての両者の非対応をみると、行為と結果の因果関係という倫理思想を形成する基本的関係の中に、その強弱はともかく、第三者の意思、意図の介在を想定せざるをえないという考え方が登場するのはむしろ自然であったのかもしれない。これがインドにおける主宰神の第一の性格を形成している。

(2) 創造論的視点

主宰神が論じられる第二の視点は、どの思想にもある世界創造の文脈から神を想定するもので、先に②創造論的視点として述べたものであり、しばしば「宇宙論的証明」ともいわれるものである。インドにおいても主宰神をめぐる問題は現象世界の原因に関する根本的思想であり理論であった。そして、この主宰神をめぐる議論の基礎、背景には、恒常不変なる存在としてのブラフマン、アートマンやブルシャといった基本的存在に関する議論があった。インド思想に脈々と流れる恒常な存在、永遠なる存在に対する思想、主宰神に関する議論はそのような思想の思想的、理論的到達点でもあったと考えられる。主宰神の世界の創造者としての第二の性格はこの流れの中に位置づけられる。しかしながら、創造における主宰神の役割については、様々な立場があったと思われる。学派の中では、たとえば、ヴァイシェーシカ学派においては、プラシャスタパーダの『パダアルタ・ダルマ・サングラハ』(PDhS)において初めて主宰神が言及されるが¹⁴、実体としての四元素が説明されたのち、世界の創造と破壊について、そして、世界の説明の中で、主宰神が言及されている。しかし、注意すべきは、そこでも、第一の倫理的観点が失われていないことである。カルマンと深い関係を有する *adṛṣṭa* を補助因として、世界が創造されることが記されているからである¹⁵。

(3) 認識論・知識論的視点

主宰神が論じられる第三の視点は人間の知識の不完全さを問題とする認識論的・知識論的視点である。この視点は、第一、第二の視点とも関連し、いわゆる「全知」の問題とし

流の考え方が記述されている。SDS *Nakulīśapāśupatadarśanam* p. 171,106–107: *anyatra sāpekṣaṃ kāraṇam. iha tu nirapekṣo bhagavān eva.* ここで原因 (*kāraṇa*) とは主宰神のことであり、「依存する」(*sāpekṣaṃ*) と言われているのは、以下に言及されているように人間のカルマンへの依存のことである。SDS *Śaivadarśanam* p. 174,1–2: *tam imaṃ parameśvaraḥ karmādinirapekṣaḥ kāraṇam iti pakṣaṃ vaiṣamyanairghṛnyadoṣadūṣitatvāt praktikṣipantaḥ kecana māheśvaraḥ śaivāgama-siddhāntatattvaṃ yathāvad iṅśmānāḥ karmādisāpekṣaḥ parameśvaraḥ kāraṇam iti pakṣaṃ kakṣikurv-ānāḥ pakṣāntaram upakṣipanti patipāśupāśabhedāt trayāḥ padārthā iti.*

¹⁴ 『ヴァイシェーシカ・ストトラ』に、すでに主宰神が言及されているという見方については、宮元 (2007) pp. 102–103, 同 (2009) p. 259 参照。また、PDhS との先後関係は別として、『勝宗十句義論』にも主宰神が言及されているという見方については、宮元 (1997) p. 29 注 175 参照。

¹⁵ PDhS p. 9,9ff. *adṛṣṭa* と *karman* については、Halbfass (1991) p. 311ff, Preisendanz (1994) Vol. 2 p. 378 note 104 等参照。

て、仏陀の「一切智」との関係で議論される場合も多い。以下に言及する主宰神の存在論証では、主宰神の属性として「恒常」(nitya)「単一」(eka)と並んで「全知」(sarvajña)が言及される。この視点については、川崎(1992)、近年ではMoriyama(2014)などすでにいくつかの研究があるのでここでは紙面の関係上深く立ち入らない。ただ、主宰神の「全知」の問題は、「恒常」「単一」という他の2属性と不可分のものであることが注意されねばならない。

2 主宰神の存在論証

神の問題はまた、東西を問わず、その存在を説得力あるものにするために、あるいはまた、それが存在しないとする人々に対しての反論として、知識論と論理学の中で取り上げられた。いわゆる「神の存在論証」は一般には直接に日常、感覚によってとらえることができないこの究極の存在を説得力のある論理によって証明する試みであった。しかしまた、この究極的な存在の存在根拠は日常のなかに求められた。日常の経験世界から背後にある非経験世界の存在としての神の存在の推論、この「神の存在証明」をめぐる論理構造は論理的思弁の発達した文化に数多く見られる基本的テーマであった。強く篤い信仰と冷静な理性、そして感覚としてとらえられる日常の現実が衝突する場、それが「神の存在証明」をめぐる議論の場であった。神に関する諸問題を論理的精緻さをもって体系化した『神学大全』(Summa Theologica)の著者トマス・アクィナスは、同書冒頭において、神の存在は自明であるのか、その存在に証明が必要なのかという根本的議論から議論を開始している¹⁶。そして、この議論に続いて行われるトマスによる神の存在論証もまた、感覚によって知られる確実な事実を基礎として行われることになる¹⁷。かくして、現実世界の不条理を説明するものとして、また、人間の様々な力の限界と不完全性を意識させるものとして神は必要とされたが、その存在の根拠は日常の経験世界に求められたのである。ここに現象世界と神との接点があった。インドの思想史において推論思想のひとつの出発点となった、徴表(liṅga)とそれを有するもの(liṅgin)という考え方、具体的には、「呼吸」や「目の閉閉」をアートマンなど感官によってとらえられない存在の根拠としての徴表と考へ、目にみえないアートマンを「徴表を有するもの」として推理するという考え方も、この「神と現象世界との接点」という考え方において、トマスの考え方と基本的に矛盾しない。

インドにおいては、紀元後2-3世紀から徐々に発達しはじめた知識論の発達の中で主宰神の存在証明が取り扱われることになるが、インドにおいても、主宰神をめぐる問題は現象世界の原因に関する根本的思想であり理論であった。したがって、その存在論証をめぐる問題は、世界観として極めて本質的、根本的な存在にかかわる問題であったため、対極に位置する仏教における利那滅論と並んで、インドの論理学・認識論の初期に形成された基礎理論、『ニヤーヤ・パーシュヤ』(NBh)やディグナーガの諸著作によって体系化され

¹⁶ トマス・アクィナス「神学大全」『世界の名著』続5巻所収、山田晶訳、1975、p.117ff.『神在す(異教徒に興ふる大要)』第一巻、酒井瞭吉訳、中央出版社、1944。

¹⁷ トマスに先立つプラトンにもアンセルムスにも同様の経験的事実からの証明が認められる。これらの点については別稿で論じる予定である。

た理論に、極めて重要な、いわば格好の「応用問題」を提供することになった。そして、この問題に対する議論によってそれまで打ち立てられてきた基礎理論はその真価を問われ、修正と発展を余儀なくされたと考えられる。

ニヤーヤ学派においては、6世紀のウッドヨータカラ以降¹⁸、主宰神は推論式を用いて立証されるようになる。この論証式化によって、主宰神の存在論証はそれを認めない仏教徒とほぼ共通の論理学、論争の舞台に登場することになる。すでに明らかにしたように、ニヤーヤ学派の主宰神論証を支える論理、思想の中心は以下の2点であった¹⁹。

- (1) 大地や山、身体などおよそ結果 (kārya) であるものは、理知ある作者を前提とする (buddhimatkartrpūrvaka)²⁰。
- (2) 原子やカルマンなどおよそ非知的 (acetana) な質料因、補助因、作具などは知的な (cetana) 作者 (kartr) を前提として初めて結果 (kārya) を作り出す²¹。

この2つの視点は、因果過程を、(a) 質料因、補助因、(b) 作者、(c) 結果、という3要素に分解して考え、(a) に自立性、精神性 (知性) を認めず、(b) のみに自立性、精神性 (知性) を認めるといった基本的考え方に基づいている。(1) は (c) に注目し、(2) は (a) に注目して、論証を形成しているにすぎない。後に言及するように、後者 (2) はサーンキヤ学派との論争 ((a) 質料因や補助因が自立的であるか否か、また、(b) 作者には精神性はあるが、行為性があるか否かという議論) を背景にしており、前者 (1) の考え方は、(b) 作者としてのカルマンをめぐって仏教徒との対立の場となっている。

さて、このような論証式の中で (1) の考え方として典型的なものは以下のような論証式である。

【主張】 議論の対象となっているもの (= 山や大地など) は認知力ある原因 (upalabdhi-matkāraṇa)²² を有する。

【論拠】 非存在の後、存在するから (= 結果であるから)。

【喩例】 衣服等のごとく²³。

そして、この論証に対する仏教側、特にダルマキールティの反論は基本的に以下の4点を骨子としている²⁴。

1. 上に引用したように仏教徒にとっては諸々の結果はカルマンによるものと成

¹⁸ Aviddhakarṇa に帰せられる論証式が『タットヴァ・サングラハ』(TS), 『タットヴァ・サングラハ・パンジカー』(TSP) に伝えられているが (TSP p. 52, 14), Uddyotakara との時代的前後関係は不明である。Encyclopedia of Indian Philosophies Vol. II では Uddyotakara より後と想定されている。同 p. 9, pp. 338–340 参照。論証式については狩野 (1989) pp. 108–109 参照。

¹⁹ 狩野 (1989) 参照。

²⁰ 現象世界のある種の〈秩序〉を神の存在の根拠とする考え方はギリシャ哲学やキリスト教神学にもみられる共通の考え方である。

²¹ 狩野 (1989) 論証式参照。

²² ‘upalabdhi-mat’ は先に引用した ‘buddhimat’ とほぼ同じ意味と考えられる。主宰神の他の論証式との比較については、狩野 (1989) 参照。

²³ NBhū p. 447, 22 : vivādādhyāsitam upalabdhi-matkāraṇam abhūtvābhāvitvād, vastrādivat.

²⁴ PV 2.10ff.

り立っている。したがって、この論証はすでに立証されているものを立証する (siddhasādhana) 誤りである。

2. 「結果である」等の論拠によっては知的作者は立証されない。「結果」には2種あって知的作者を原因とするものとししないものがある。前者には「〈作られた〉という理解」(kr̥tabuddhi) が生じる²⁵。
3. 瓶などの喩例によっては非全知で非恒常な作者が成り立つことになる。
4. この批判は kāryasama という誤った非難ではない²⁶。

この中で、もっとも本質的な批判は、第2番目のものである。この点が、インドにおける主宰神論争の最終局面にいたるまで、仏教側とニヤーヤ学派側の論争の中心的対立点となった問題である。そしてそれは、遍充関係がどのレベルで成り立っているのか、という遍充関係確定に関する本質的問題である。具体的には、遍充関係が成り立っているのは、〈結果一般〉と〈知的作者(を前提とすること)〉の間なのか、それとも、〈特定の結果〉と〈知的作者(を前提とすること)〉の間なのかという問題であり、さらには、それはどのようにして確定されるのか、という問題であった。

上に列挙したような仏教側の反論に対して、ニヤーヤ学派は、作者は諸原因の能力を知悉していなければならないとして、カルマン原因説を退け、さらに以下のようないわゆる2段階による証明を展開する。以下はパーサルヴァジュニャによる記述である。

(A) というのも、〔議論の対象になっているものが〕〈主宰神を前提とすること〉が立証内容(所証)として〔直接に上記の〕語によって意図されたのではない。それでは、何〔が意図されたの〕か? 〔立証内容(所証)は〕「理知を有するもの一

²⁵ PVin 第3章 p. 95,7-9: yādṛṣaṃ prāsādādibhedeṣv anuvṛttimad buddhipūrvakam dṛṣṭam yaddṛṣṭer akriyādarśino 'pi kṛtabuddhir bhavati. yadi tādṛṣaṃ syāt, sarva eva hetavas tathā syuḥ. RNA p. 51,14-16: iha khalu dve kāryatve. kāryamātram. viśiṣṭaṃ ca. tatrādyasya pratibandhāsiddher anaikāntikatvam. viśiṣṭasya bhūdarādiṣv asaṃbhavād asiddhatvam iti. (太字部分:「それを見ることによって、〔作られるときの〕行為を見ない者にとっても、「作られたものである」という理解が生じる。)

²⁶ 注意すべきは、特に、上記1, 3に示される、ニヤーヤ学派による論証式の欠点を hetvābhāsa あるいは dṛṣṭāntābhāsa として指摘するという内容が、ダルマキールティだけでなく、クマーリラにすでに言及されている点について、近年の研究者の中に、そのことをもって、ダルマキールティの主宰神批判をクマーリラの主宰神批判を踏襲したもの、あるいは、この点で両者の主宰神批判は本質的に同じであるとする見方があることである。この見方は、ダルマキールティの主宰神批判の本質、重要性を見誤る可能性を有する見方であり見逃せない。確かに、クマーリラは、すでに筆者が修士論文でとりあげ、故クラッサー博士が Krasser (1999) でやや詳しく論じたように、『シュローカ・ヴァールツィカ』(ŚV) Sambandhākṣepaparihāra 章において、上記の1, 3の内容を他のいくつかの内容とともに主宰神の存在論証への反論として指摘している。しかしながら、ダルマキールティの主宰神批判の本質は、上記に挙げたような、論証式をめぐる hetvābhāsa, dṛṣṭāntābhāsa などの形式的欠陥を指摘することではなかった。ダルマキールティは上記の論証式における問題が、遍充関係確定をめぐる本質的問題と結びついており、上記の問題はその論証式をめぐる表面的あらわれにすぎないことを十分に意識していた。その点がダルマキールティにとっては、恒常な存在とブラマーナとの関係と同時に、決定的に重要だったのである。クマーリラの場合、その点は少なくとも ŚV のテキストからは確認されない。その点がクマーリラとダルマキールティとの決定的違いであった。筆者は、ダルマキールティの主宰神批判の箇所の前半部分 PV 2.10-16 のなかで、主宰神論証の論証式上の問題点を指摘した PV 2.10 が PVin 第3章に再録されず、PV 2.11-16 のみが再録されたこともこの視点から理解すべきであると考えている。なお、この点については稿を改めて論じる予定である。

般を前提とすること」という普遍である (buddhimanmātrapūrvakatvaṃ sāmānyam). そして、そのような普遍としての立証内容 (所証) によって (sādhyasāmānyena) 遍充関係は成り立っているのに他ならない²⁷.

(B) 実に、〈主宰神である在り方〉とか〈主宰神でない在り方〉などは、特殊な作者である。遍充関係は普遍によって〔成り立つの〕であって、特殊によってではない²⁸.

(C) 我々は、まず第一に、大地などに関して〈恒常な主宰神を前提とすること〉を立証するのではない。そうではなく、〈理知を有する作者一般を前提とすること〉〔を立証するの〕である²⁹.

(D) もっとも、特殊としての立証内容 (所証) に基づけば、あらゆる推論において喩例が不成立ということになってしまうであろうが³⁰.

(E) 同様に、主宰神に関しても、喩例の属性である〈主宰神でない在り方〉等を、〔主題に〕導いてはならない。〔喩例の属性の〕拡張 (utkarṣa) などによる帰謬および、〔最終的に立証されるべき属性と、喩例の属性との〕特殊の矛盾はあらゆる推論において共通であるから、それらのことによって推論が失効することはない。〔もしそのようなことを認めれば〕あらゆる推論は正しい知識手段として妥当でなくなってしまうことになるからである³¹.

さて、この2段階論証の基礎には、立証内容 (所証) (sādhyā) は普遍 (sāmānyā) であって、特殊 (viśeṣa) ではないという基本的考え方がある。すなわち、立証内容 (所証) には、① sādhyasāmānyā と② sādhyaviśeṣa の2段階 (2種) があり、遍充関係は①によって成り立っているので、遍充関係として②を問題にしてはならない、という考え方である。

上記のような主張に代表されるニヤーヤ側の再反論の論理的根拠をまとめると、その骨子は以下ようになる。

- A. まず第1に sādhyasāmānyā を論証し、第2に sādhyaviśeṣa を論証する。(2段階論証)
- B. 第2段階の論証は
 - a. 論証因の主題所属性 (pakṣadharmatā) によって sādhyaviśeṣa が成り立つ。
 - b. 論証式に示された論証因は kevalavyatirekīhetu である。
 - c. 対立する主張を否定する知識根拠 (pratipakṣapratīṣedhapramāṇa) による消去法 (parīṣeṣānumāna) によって sādhyaviśeṣa が成り立つ。
 - d. 普遍と特殊は本性的に事物において同一基体を有するものとして結びついている。

²⁷ NBhū p. 449,22–24: na hīśvarapūrvakatvaṃ sādhyam śabdenopāttam, kiṃ tarhi? buddhimanmātrapūrvakatvaṃ sāmānyam. tādr̥ṣā ca sādhyasāmānyena vyāptiḥ prasiddhāveti katham sādhyahīnatvādy-avakāśaḥ?

²⁸ NBhū p. 450,16–17: īśvarānīśvarādayo hi kartṛviśeṣāḥ, sāmānyena ca vyāptir na viśeṣeṇa.

²⁹ NBhū p. 477:11–12: na cāsmābhiḥ prathamam nityeśvarapūrvakatvaṃ kṣityādeḥ* sādhyate, kin tu buddhimatkartṛmātrapūrvakatvam. (*TEXT kṣityādiḥ Ms p. 236,9 により訂正)

³⁰ NBhū p. 478,14–15: sādhyaviśeṣāpekṣayā tu sarvānumāneṣv apy asiddhir dṛṣṭānte syād, etena....

³¹ NBhū p. 451,25–27: tatheśvare `pi dṛṣṭāntadharmo `nīśvaratvādir nāpādanīyaḥ. utkarṣādiprasaṅgasya viśeṣaviruddhānām ca sarvānumāneṣu samānatvān na tair anumānasya vighātaḥ sarvānumānāpṛamā-nyaprasaṅgāt.

る (svābhāvikaṣaṃbandha) ので sādhyaviśeṣa が成り立つ³².

e. 包括的論拠の定説 (adhikaraṇasiddhānta) によって sādhyaviśeṣa が成り立つ.

以上のようなものである³³. ただし、ここでは立ち入らないが、注意すべきは、ニヤーヤ学派の論師たちが、すべて、ある時期以後、この2段階の論証を採用したわけではない。形式的には、特殊な作者としての主宰神を全知者として直接論証しようとした論証式も見いだせるからである。ただし、後に言及するように、そのような論証式にも、この2段階の論証が論理的に意識され、論証式の中に内包されている場合が少なくない。すなわち、そのような論証式では、後に引用するように、第1段階と第2段階の論証をまとめてひとつの論証式にし、条件付きの複合論証という形をとっている³⁴.

3 主宰神の存在論証の論証構造と〈遍充関係成立のレベル〉の問題——sādhya-dharmaの階層構造

これらの論理のなかで、まず、基本となる考え方である、立証内容 (sādhyā) には、① sādhyasāmānya と② sādhyaviśeṣa の2段階 (2種) がある、という考え方はどのようにして成立したのであろうか? すでに『ニヤーヤ・バーシュヤ』(NBh) では、〈主張〉(pratijñā) の定義に、

証明されるべき属性によって限定された属性主体を明確にとらえた言明が〈主張〉である³⁵.

とあって、〈証明されるべき属性〉についてはそれ以上の言明はない。しかしながら、この〈sādhyā とは何か〉という問題こそが、この2段階論証、遍充関係成立のレベルをめぐる議論の原点なのである。そしてその基礎理論は皮肉にも、論争相手である仏教側、ディグナーガの『プラマーナ・サムッチャヤ [・ヴリッティ]』(PS(V)) に見出すことができる。ディグナーガは、PS(V) 第3章において、

属性主体が属性主体によって論証されることはない。〔属性主体によって〕属性が〔論証されること〕もない。それ (= 属性) によって属性主体が〔論証されること〕もない。そうではなく、属性によって属性が論証される³⁶. (PS 3.13abc)

と述べている。ここでディグナーガは、推論における以下の3つの可能性、すなわち、(1) dharmin から dharmin が³⁷、(2) dharmin から dharma が³⁸、(3) dharma から dharmin が³⁹、それぞれ立証されることを否定し、dharma から dharma が立証されることを強調する。ただし、この場合の dharma, dharmin は、存在論的な guṇa と guṇin の意味ではなく、主題と

³² ニヤーヤ学派の svābhāvikaṣaṃbandha 論については Oberhammer (1964) 参照。

³³ これらの中で、以下に言及する以外の論点については狩野 (1987) 参照。

³⁴ 本論文第5節参照。たとえば、ヴァーチャスパテイミシュラにはそのような論証式が提示されている。狩野 (1987) 参照。

³⁵ NBh ad NS 1.33, NBh(P) p. 46.5: prajñāpanīyena dharmeṇa dharmiṇo viśiṣṭasya parigrahavacanam prajñā.

³⁶ PS 3.13: na dharmī dharmiṇā sādhyo na dharmas tena dharmy api/ dharmeṇa dharmāḥ sādhyas tu sādhyatvād dharmiṇas tathā// (Katsura (2009) p. 158.)

なっているもの（狭義の pakṣa）とそれに属しているものという命題論的な意味である³⁷。そして、推論の妥当性はこの2つの dharma の不可避の結びつき（avinābhāva）として考察されることになる。このように、推論における立証関係を2つの dharma の関係と設定したことがディグナーガの理論の特徴であり極めて重要な位置づけであった。なぜなら、この規定こそ、ニヤーヤ学派を主とする実在を基盤とする推理論から、概念を基本とする概念的推理論への移行を可能にした考え方に他ならないからである。この理論とヴァイシェシカの範疇論にもとづいて、dharma の階層構造論が構築され、一方では、排除（anyavyāvṛtti）の理論とむすびついてアポーハ論として言語理論となり³⁸、他方では、同じ dharma の階層構造が、遍充関係成立のレベルの問題として提起されることになるからである。もちろん、両者は少なくともディグナーガにとっては、論理的には同一種類の問題であったと思われる。

この sādhyadharmā について、ディグナーガは PS(V) 第4章において

論証因を有するもの（sahetoḥ）、立証されるべき〔属性〕一般（sādhyaṃātrasya）、特殊なそれ（＝立証されるべき属性）（tadviśeṣasya）を推論する場合には、…（PS 4.10）³⁹と述べていて、ここでは、はっきりと sādhyā を sādhyasāmānya と sādhyaviśeṣa に分けて考える考え方が意識されている。また、いわゆる sapakṣa の定義についてのディグナーガの記述

sādhyadharmasāmānyena samānaḥ pakṣaḥ sapakṣaḥ. (PSV 3.18)⁴⁰

に対する注釈の中で、ジネンドラブッディは、

sādhyāś cāsau dharmāś ceti sādhyadharmāḥ, tad eva sāmānyam, …⁴¹

と述べている。少なくともジネンドラブッディはディグナーガの sādhyadharmā を sāmānya と解釈していたことがわかる。推論を dharma による dharma の論証とし、dharma の階層構造を考える以上、その中にレベルがあり、sāmānya, viśeṣa という表現が使われるのは当然であろう。そしてまた、その点は、この dharma にあたる sādhyā を実在論の立場から guṇa や guṇin と捉えるニヤーヤ学派やヴァイシェシカ学派においても矛盾なく受け入れられる理論であったと思われる。

ニヤーヤ学派による主宰神の存在論証としての2段階論証、すなわち、立証内容（所証）（sādhyā）には、① sādhyasāmānya と② sādhyaviśeṣa の2段階（2種）がある、という考え方は、実にこのようなディグナーガの dharma による dharma の論証、その sādhyadharmā に sāmānya と viśeṣa を想定するという基礎理論を巧みに利用する形で形成されたものであった。しかし、一方で、仏教側からは、〈知的作者一般〉と〈結果一般〉との関係を論証する第1段階の論証そのものについて、先の仏教側の批判の第2として述べたように、

³⁷ PSV ad PS 3.13: na hy atra guṇaguṇitvena dharmadharmiviyavasthā, kiṃ tarhi sādhyatvāpekṣayety adosaḥ. (A tentative reconstruction by Katsura.)

³⁸ この点については、拙稿狩野（近刊）参照。

³⁹ PS 4.10ab: sahetoḥ sādhyamātrasya tadviśeṣasya vā mitau// (A tentative reconstruction by Katsura.)

⁴⁰ この定義については様々な解釈と議論があった。桂（2002）、Tillemans（1990）（1999）、Kano（2011）等参照。

⁴¹ PST B124b5-7.

「知的作者」と遍充関係が成り立っているのは「結果一般」なのか、それとも「特定の結果」なのか？ という2つのレベルの *dharma* の問題として議論され、さらに、どちらにしても、それらはどのようにして確定されるのか？ という問題として取り上げられるのである。この〈遍充関係成立のレベルの確定の問題〉こそ、主宰神の存在論証がインド論理学の根本問題にかかわっている点に他ならない。すでに Kano (2011) でやや詳細に言及したが、11世紀、仏教側のジュニャーナシュリーミトラが論じたように、例えば、竈において〈特定の薪を加えた特殊な火〉⁴²と〈青い煙〉をある一定の条件下で何回か見た場合、〈火一般〉や〈特定の薪を加えた特殊な火〉と〈青い煙〉との遍充関係を認識するのか？ それとも、〈火一般〉と〈煙一般〉の関係を認識するのであろうか？ (ここでは、〈火一般〉が *sādhyasāmānya*、〈特定の薪を加えた火〉が *sādhyaviśeṣa* に相当する。) すなわち、どのレベルで遍充関係が成り立っているかを、どのようにして認識するのか？ という問題は実は簡単ではない。ここでは、この因果関係に本質的に関わる本質要素としての *dharma* の確定が問題となる。ここに主宰神の存在論証の論理学的核心と難しさがある。どの要素が当の因果関係に本質的に関わるのか、そして、それはどのようにして確定されるのか？ という問題である。この *dharma* をダルマキールティは *svabhāva* という概念を導入することによって解釈し、因果関係を含む〈関係〉に存在論的基礎を与えようとしたと考えられる。したがって、ダルマキールティの主宰神批判は因果関係におけるこの *svabhāva* 論と本質的に結びついている。

反論の第4点として挙げられた *kāryasama* の問題も、以下に述べるように、文字どおりには、〈壺にある結果性〉と〈音声にある結果性〉との区別といった〈些細な (*leśa*) 相違〉を問題とするのであるが、本質的には、近年の主宰神論を論じた論考においてしばしば言及されるような単に些細な問題ではなく、本質的にはこの「例えば *kāryartva* という *dharma* のどのレベルで、すなわち、*kāryasāmānya* か *kāryaviśeṣa* か、どちらのレベルで遍充関係が成り立っているのか？」という〈遍充関係成立のレベル〉の問題、遍充関係にかかわる本質的要素の確定の問題であった。その点が見逃されると、何故、主宰神論争において *kāryasama* が幾度となく議論されているのかという理由を見失うことになる。

4 *kāryasama* の論理

ダルマキールティはニャーヤ学派の主宰神の存在論証に対する批判として次のように述べている。

立証さるべき性質 (= 無常であること) と [不可避的に] 随伴していることを理由に、結果 (= 作られたものであること) が一般性として (*sāmānyena*) 論証因である場合にもかかわらず、[その証因と] 結び付いているものが [主題と喩例とでは] 別であるという理由で、[立証さるべき性質も] 相違すると述べる誤りが「似て非なる結果」(*kāryasama*) [という誤った非難] であると考えられる⁴³. (PV 2.14)

⁴² ここで薪は後にニャーヤ学派では「条件」(*upādhi*) と呼ばれることになる。

⁴³ *sādhyenānugamāt kārye sāmānyenāpi sādhanē/ sambandhibhedhād bhedoktidoṣaḥ kāryasamo mataḥ*// (Krasser (2002) Teil 2 p. 26) なお、-sama の意味については、Krasser (2002) Teil 2 p. 27, note 26 に言及がある。ここでは、-*ābhāsa* の訳語として用いられる「擬似-」(*pseudo-*) と区別して、「似て非

このダルマキールティの言明は、ダルマキールティ以前に、仏教側の批判は「似て非なる結果」(kāryasama) という誤った非難にあたるとして反論していたニヤーヤ学派の論師がいたことを意味している。しかも、ダルマキールティはここで、立証されるべき性質が一般性として主張されていることを念頭においている。この点は、仏教側の反論とニヤーヤ学派主張する 2 段階論証との関係をさぐる上で重要である。ダルマキールティはニヤーヤ学派が、(1) 2 段階論証あるいはそれに類する論理を用いていた、(2) 仏教側の批判が kāryasama という誤った非難であると仏教側をはじめとする批判者に反論していた。この 2 点を知っていたと考えられるからである。それゆえ、わざわざ主宰神論批判のこの箇所、仏教側の批判が kāryasama という誤った論難にあたらないことを述べ、kāryasama の定義を再確認することで主宰神批判を正当化するのである⁴⁴。

kāryasama はニヤーヤ学派側では NS 5.1.37 に定義されるが、ヴァーツヤヤナによれば、「結果」が「努力の直後に存在するから無常である」というニヤーヤ学派や仏教の主張に対して、音声の恒久性を主張するミーマーンサー学派が「努力の直後に存在するものでも〈無常なる結果〉と〈恒常なものが顕現する〉場合の 2 種があるので、音声は無常とはいえないとする反論を「誤った非難」(jāti) として批判する目的で定義されたものと思われる⁴⁵。「結果性〔の中〕でも〔たとえば、〈音声にある結果性〉と〈瓶にある結果性〉とは〕別なものであるという些細な点 (leśa) によって立証内容 (所証) が成り立たないと非難するのが『似て非なる結果』〔という誤った非難〕である。そしてそれは話者の意図により 3 種である。」というディグナーガによる定義、説明も本質的に同じものである⁴⁶。

ここで重要なのは、kāryasama が「一般性としての立証内容 (所証)」と「特殊性としての立証内容 (所証)」という「2 段階論」に関わっているという点である。このことは、デーヴェンドラブッディやシャーンタラクシタが主宰神論の中で述べている以下の言明によって明らかである。

…こ〔のような論難〕は、「似て非なる結果」という誤った論難である。というのも、

なる」を用いた。

⁴⁴ kāryasama に関しては、主宰神論に関してこれまでいくつかの言及があった。kāryasama についてのこれまでの言及に関しては Krasser (2002) Teil 2 p. 42 note 50, 51 参照。そこに言及されている以外に、Inami (1994) 注 58, Kano (1997) 注 45 参照。しかしながら、Krasser (2002) を含め、これまでの言及は、主宰神論証において kāryasama が何ゆえ重要な問題となったのか、という点が明らかにされていなかった。

⁴⁵ NS 5.1.37: prayatnakāryānekatvāt kāryasamaḥ. 「努力の結果は多種あることを根拠に『似て非なる結果』〔という「誤った非難」〕がある。」

⁴⁶ PS 6.7: kāryatvānyatvalesēna yat sādhyāsiddhidarśanam / tat kāryasamam etat tu tridhā vaktrabhisandhitāḥ // b 句 sādhyāsiddhicodanam については、Kano (1997) 注 45, Krasser (2002) p. 44 note 56 参照。PS 6.7 (P Vol. 130, No. 5700): 'bras nyid gzhan gyi cha yis ni/ bsgrub bya ma grub par mthong gang/ de ni 'bras mtshungs 'di yang ni/ smra bo'i bsam pas rnam gsum mo // (12a4). この PS 6.7 の Skt 断片は TSP Īsvaraparīkṣā に引用される。TSP p. 61,10–11:kāryatvānyatvalesēna yat sādhyāsiddhidarśanam. tat kāryasamam. さらに完全な断片は、ブラジュニャーカラグプタや、やや違った形でジュニャーナシュリーミトラによっていずれも主宰神論の中で引用される。PVBh p. 44: kāryatvānyatvalesēna yat sādhyāsiddhidarśanam/ tat kāryasamam etat tu tridhā vaktrabhisandhitāḥ// (334) JNA p. 312,24–25: kāryatvānyatvalesēna yat sādhyāsiddhicodanam/ tat kāryasamam etat tu tridhā vaktrabhisandhitāḥ// さらに、主宰神論証における kāryasama に関してはジャイナ教の文献にも伝えられている。(TBV Vol. I, p. 115,21ff.) PS の kāryasama に関しては、北川 (1965) p. 300 ff. 参照。

いた〈青さ〉という別の dharma を伴った〈青い煙〉との違いを述べているのである。音声の無常性の論証では、「作られたもの（＝結果）であるという性質」と「無常性」とがそのレベルで遍充関係にあると主張される。この2つの性質が遍充関係を形成する要因、ヴァーチャスパティの言葉によれば、「主要因」（prajojaka）に他ならない。結果は結果でも〈瓶の結果〉と〈音声の結果〉とは異なるからという「作られたもの（＝結果）であるという性質」の中のより些細な区別、すなわち、主張されているレベルより詳細なレベルを取上げて議論するのは、この遍充関係を形成する2つの事象のレベルを恣意的に変更する（上の場合よりレベルを上げてより詳しい内容に変更するにすり誤りと言わなければならない。これが kāryasama という誤った論難の本質である。

ニヤーヤ学派の主宰神に関する議論の中では、kāryasama と並んで、utkarṣasama または、単に utkarṣa という誤った論難に関する言及もあるが、その批判の本質は kāryasama と類似している。utkarṣasama は、喩例の有する属性の中で、遍充関係にあると主張されている要因としての属性と関わりのない属性が、主題にあてはまらないと主張することによって主張者を批判することである。両者ともに、遍充関係に関わりのない要素を主題（pakṣa = sādhyadharmin）に適用することによって批判する誤った批判である点は共通しているが、kāryasama の場合、遍充関係が成り立つと主張されている dharma のレベルより細かい dharma のレベルでの相違を根拠に論証の不成立を批判として述べることであると考えられ、utkarṣasama は、主題となるものや喩例のもつ属性の中で遍充関係が成り立つと主張されている要素（属性）とは関係のない属性が両者で相違しているからと、問題となる遍充関係に関わる要素を恣意的に過剰に拡張して（utkarṣa）設定し、遍充関係は成り立たないと批判するものである。ウッドヨータカラの挙げる例では、無常性の論証に関わるのは「作られたものである」（kṛtakatva）あるいは「結果である」（kāryatva）という性質と「無常である」という性質であり、喩例として挙げられる瓶のもつ「色を有する」という性質は当の遍充関係にはまったく関係しない。

主宰神論証の場合、遍充関係が成り立つと主張されているレベルは、「一般性（普遍）として（sāmānyena）の立証内容（所証）」の場合と、「特殊性としての立証内容（所証）」とは異なる。前者であれば、〈知的作者一般を前提としていること〉（buddhimatkarṣamātrapūrvakatva）であり、後者であれば、〈全知、恒常、単一である主宰神を前提としていること〉（īśvarapūrvakatva）である。ここに2段階論証に kāryasama、utkarṣasama が関係する接点がある。知的作者の「全知、恒常、単一」という特殊な属性は「知的作者一般」のより些細なレベルであり、そのような dharma を立証内容（所証）として、〈全知、恒常、単一なる作者（を前提とすること）〉と考えれば、kāryasama という批判を生む余地が生じる。同じ〈全知、恒常、単一なる作者（を前提とすること）〉を遍充関係の主要因である〈知的作者一般（を前提としていること）〉とは直接関係のない属性であると考えれば、utkarṣasama ではないかとの批判の余地を生む。ここに主宰神論証の2段階的性質、遍充関係の成り立つレベルの問題と kāryasama、utkarṣasama の問題が関係する接点があった⁴⁸。

⁴⁸ この点を、バーサルヴァジュニヤは主宰神論において次のように言及している。

5 kevalavyatirekhetu

主宰神の存在論証と kevalavyatirekhetu については、すでに、狩野 (1987) でその主要な論点を述べた。その要点のひとつは、アートマンの存在論証と主宰神の存在論証は、目に見えない本質的存在についての推論である点で共通であるが、そのような存在を論証するものとして2つの論証は、論理的に共通構造を有していること、すなわち、両者ともに論証構造として2段階の論証が認められる、という点であった。

たとえば、バーサルヴァジニャは kevalavyatirekin について、「同類例が存在せず、主題に遍充し、異類例群から排除されているもの」と定義した後⁴⁹、例として第一に主宰神の存在論証の論証式を、第二にアートマンの論証式を挙げている。そして、後者について以下のように述べる。議論の対象となっているのは、「生命ある身体はアートマンを有する。呼吸などを有するから。」あるいは「[アートマンがなければ]呼吸などをもたないことになってしまうから。」という論証式である⁵⁰。

【反論】 このように、その場合、呼吸などという結果によってその原因〔であるアー

『同様に、主宰神についても、〈主宰神ではないこと〉等喩例の属性を〔主題に〕導いてはならない。〔遍充に関わる属性を恣意的に〕「拡張すること」(utkarṣa) などによって過失が付随することおよび、特殊性が矛盾することはあらゆる推論において同様であるから、それらによって推論が破壊されることはない。〔もしそれらのことを認めれば〕あらゆる推論に認識手段としての正しさがなくなってしまうことになろう。』NBhū p. 451,25–27: tathesvare 'pi dr̥ṣṭāntadharmo 'nīśvaratvādīr nāpādanīyaḥ. utkarṣādīprasaṅgasya viśeṣaviruddhānāḥ ca sarvānumāneṣu samānatvān na tair aumānasya vighātaḥ sarvānumānāprāmānyaprasaṅgāt. ヴァーチャスパティも主宰神論の中で次のように utkarṣasama に言及する。『…それゆえ、ちょうど「音声は無常である。生起を有するので、瓶のごとく。」という論証式化において、ある人は、立証内容と喩例の性質が異なることを理由に、反論して言う。「もし生起を有するという瓶にある〔音声との〕類似性ゆえに、音声が無常であるならば、なんと、まさしくそれ故に、それ(= 音声)は色を有するものとしてもあるはずだ、〔そして、〕もし、瓶との類似性によってこの〔音声が〕色を有するものでないならば、同様に〔音声は〕決して無常でもない」というように。そして、このように反論する人は「拡張に相当」という誤った非難を述べる者として敗北する。同様に、〔この主宰神論において〕上のように説く人も「拡張に相当」という誤った非難を述べる者として敗北せねばならない。主要因ではない (aprayojakena)、単なる類似性によって、論難しているからである。そして、このようなことは、あらゆる推論において、容易に得られることとして、あらゆる推論を破壊に至らしてしまうからである。』NVTṬ(K) p. 600,9–16 = NVTṬ(T) p. 564,23–565,5 = NVTṬ(C) p. 954,4–9: tasmād yathā 'nityaḥ śabdaḥ utpattimattvāt ghaṭavad iti prayukte kaścīd sādhyadr̥ṣṭāntayor dharmavaicitryāt pratyavatiṣṭhate⁽¹⁾ — yadī ghaṭasādharmyād utpattimattvād anityaḥ śabdaḥ, hanta tasmād eva rūpādīmatā 'pi tena bhavitavyam⁽²⁾, na ced ayaṃ ghaṭasādharmyeṇa rūpādīmān evam anityo 'pi mā bhūd iti. evaṃ ca pratyavatiṣṭhamāna utkarṣasamajātivādī parājīyate, evam evaṃvādy apy⁽³⁾ utkarṣasamajātivādītayā parājetavyaḥ sādharmaṃyātrenāprayojakena pratyavasthānāt, tasya ca sarvānumāneṣu sulabhatayā sarvānumānocchedāpādakavāt. ⁽¹⁾ NVTṬ(K)(C): pratyavatiṣṭheta; ⁽²⁾ NVTṬ(K)(C): bhāvyaṃ; ⁽³⁾ NVTṬ(K)(C) lacks 'api' NKaṇikā, Vyom にも言及がある。NKaṇikā p. 151,23–25. Vyom p. 303,23–24: dr̥ṣṭāntadār̥ṣṭāntikayor utkarṣāpakarṣeṇa pratyavasthānasya sarvānumānocchedakavāt.... 「喩例と喩例によるもの (= 立証対象) との間の『〔恣意的〕拡張』『〔恣意的〕縮小』による反論にはあらゆる推論を破壊する性質があるから…」

⁴⁹ NBhū p. 303,27 : avidyamānasapakṣaḥ pakṣavyāpako vipakṣād (TEXT: vivakṣād) vyāvṛtīḥ kevalavyatirekī.

⁵⁰ NBhū p. 304,2–4: sātmaḥ jīvaccharīraṃ prāṇādīmatvād (TEXT: -matvād). yan na sātmaḥ na tat prāṇādīmat, yathā loṣṭhādī. prasaṅgadvāreṇa vā prayujyate — nedaṃ nirātmakaṃ jīvaccharīraṃ, aprāṇādīmatvaprasaṅgāt (TEXT: -matva-), loṣṭhavad iti.

トマン〕が推論されるであろう。そして、瓶などという結果も原因をもつことが経験されるのだから、肯定的随伴関係もあるのにどうして純粹否定的〔証因〕なのか？

【応答】そうではない。特定された立証内容（所証）との間には (viśiṣṭasādhyaena) 肯定的随伴関係はないからである。すなわち、恒常性などの属性をもつもの (= ātman) が呼吸などの原因なのであって、立証内容（所証）は、このようなものとしては決して、〔論拠とは、主題以外の〕どこにも肯定的随伴関係は成り立っていないのである。

…

普遍性〔としての立証内容（所証）〕が立証された場合、〈包括的論拠としての定説〉によって、場所などと結びついた、他ならぬ特定〔の立証内容（所証）〕が成り立つ。しかし、〔普遍性としての立証内容（所証）が立証された場合、それだけでは、〕恒常性など〔立証内容（所証）の〕特殊性は〔成り立た〕ない。そ〔の特殊性〕については、論拠は〔立証〕能力がないからである。

普遍性〔としての立証内容（所証）〕が一般的に立証された場合、消去法によって意図された特殊〔としての立証内容（所証）〕が成り立つのではないか、と言われるなら、

その〈消去法〉とは何か？「〔可能性あるものとして〕関連づけられたもの (prasakta) を否定し、それ以外のものとは結びつかないという理由で残されたものを認識することである。」

残されたものの理解は何によってあるのか？

〔可能性あるものとして〕関連づけられたもの (prasakta) を否定する諸論拠は、まさに、否定されるべきものが〔残されたものとして〕成り立った場合に目的を達する。

そして、この消去法によって補完された〈本来の論証因〉 (maulo hetuḥ) は、そのような〔特殊としての〕立証内容（所証）との肯定的随伴関係に依拠することなく、その特殊〔としての立証内容（所証）〕を立証する他ならぬ〈純粹否定的論証因〉として成り立つ。

この推論に関しては、当の〔特定の〕立証内容（所証）との不可避的随伴関係を可能にするための他の諸論証因がある。…

このように〔特定の立証内容（所証）に関する〕反対主張を拒斥する諸論証因によって (pratipakṣabādhakhetubhyaḥ), …呼吸など〔の論証因〕と特定の立証内容〔所証〕 (= 恒常なるアートマンを有すること) との不可避的随伴関係が、明白な論理によって他ならぬ主題 [= 生命を有する身体] に成り立つ⁵¹。

⁵¹ NBhū p. 306,16–307,5: nanu evaṃ tarhi prāṇādikāryeṇa taddhetur anumīyate, ghaṭādikāryasya ca hetu-mattvadarśanād anvayo 'pi astīti kathaṃ kevalavyatirekī. na, viśiṣṭasādhyaena 'nvayābhāvāt. nityatvādi-dharmako hi prāṇādihetuḥ, sādhyas tathāvidhena ca na kvacid anvayaḥ prasiddhaḥ. …

sāmānyasiddhāv adhikarāṇasiddhāntabalena deśādisambandhaviśeṣa eva siddhyati, na tu nityatvādi-viśeṣaḥ; tatra hetoḥ sāmānyābhāvāt. sāmānyamātrasiddhau pariśeṣād abhipretaviśeṣasiddhir iti cet, ko 'yam pariśeṣaḥ? “prasaktapratīśedhe 'nyatrāprasaṅgāc chiṣyamāṇe sampratyaayaḥ pariśeṣaḥ” śiṣya-māṇe sampratyaayaḥ kuto bhavati? prasaktapratīśedhahetavasya tāvat pratīśedhyasiddhāv eva kṛtārthāḥ. tadupakṛtas tu maulo hetus tathāvidhasādhyaena 'nvayānapekṣas taṃ viśeṣaṃ sādhyān kevalavyatireky eva sampadyate. tasya svasādhyaena vyūptisamarthanārtham itare hetavaḥ. … ity evaṃ pratipakṣa-bādhakhetubhyaḥ prāṇādeḥ sādhyaviśeṣeṇa vyūptiḥ kākāfirādarśananyāyena⁽¹⁾ pakṣa eva siddhyati.

他の個所でも、バーサルヴァジニヤは、śeṣavat = pariśeṣa という NBh の解釈に関連して、拒斥論証 (bādhaka) が含意された純粹否定的 (kevalavyatireka) 〔論証因〕が〔立証内容 (所証)〕を理解せしめるものであって、単なる否定的遍充関係を有する〔論証因〕が〔立証内容 (所証) を理解させるもの〕ではない、ということを明らかに示す為に「シェーシャヴァット」と言われたのである⁵²。

と述べて、kevalavyatirekin が拒斥論証という論理を内包した結果としての姿であることを述べている。

一方で、ジャヤンタも、NS 1.1.34 「論証因とは、喩例との〔ある〕性質の共通性にもとづいて立証内容を論証するものである」(udāharaṇasādharmyāt sādhyasādhanaṃ hetuḥ) が anvyavyatirekīhetu, NS 1.1.35 「また、〔喩例との〕性質の相違性に基づいて」(tathā vaidharmyāt) が kevalavyatirekīhetu を定めたものであるという解釈を示した後、kevalavyatirekīhetu に対する対論者に次のように言う。

もし我々が否定的随伴関係のみに基づく何かおよそ空虚な論証因を認めているのなら、このように問われてもしかたないであろう、しかし〔本来〕ほかならぬ肯定的かつ否定的随伴関係を有する論証因は、ある特定の立証内容 (所証) に対して (kvacit sādhyaviśeṣe), 特定の限定に基づき否定的随伴関係のみを有する性質をもつことになると我々はいふ。たとえば、欲求などにある結果としての性質がアートマンの存在論証においてそうであるごとくである。というのも、この場合、〈結果性一般〉(kāryatvamātra) は〈依存性一般〉(pāratantryamātra) によって不可避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随伴関係を備えたものに他ならない。瓶などという結果が〔その存在を他に〕依拠していることが経験されるからである。実に、およそ依存性のないところには結果性もない、虚空などのように。このように〔本来〕肯定的かつ否定的随伴関係を有する論証因は、立証されるべき内容が、〈現に経験されている身体などの拠り所とは異なる拠り所に依拠しているということ〉である場合、「〔拠り所として可能性のある〕身体などに対して拒斥論証があつて、〈結果であるから〉」というように限定を伴うものとして用いられており、そのような場合、〔この論証因は〕純粹否定的論証因となる。身体等とは別な拠り所であるアートマンは恒常で視覚で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⁵³。

(1) kākatīrādarśananyāyena の意味はよくわからないが、論理の明確さを喩えていると暫定的に理解しておく。

⁵² NBhū p. 190,20–21: bādhakopalakṣitasya kevalavyatirekasya gamakaṃ na vyatirekamātrasyeti paradarśanārthaṃ śeṣavad ity uktam, ...

⁵³ NM(M) Vol. II pp. 567,13–568,2 = NM(K) Vol. II p. 137,24–33 = NM(G) Vol. III p. 94,4–13: atra vadanti — yadi vyaṃ kaṃcana śuṣkaṃ eva kevalavyatirekaṃ⁽¹⁾ hetuṃ upagacchema, tata evaṃ anuyujyemahi. kin tv anvyavyatirekavān eva⁽²⁾ hetuḥ kvacit sādhyaviśeṣe viśeṣanavaśāt⁽³⁾ kevalavyatirekitām avalambata iti brūmaḥ. tad yathā icchādīgataṃ kāryatvam ātmasiddhau, tatra hi kāryatvamātraṃ⁽⁴⁾ āśritatvamātreṇa vyāptam upalabdham anvyavyatirekayuktam eva, ghaṭādeḥ kāryasyāśritasya dṛṣṭatvāt. yatra⁽⁵⁾ cāśritatvaṃ⁽⁶⁾ nāsti, tatra kāryatvam api nāsty eva, vyomādau. so 'yam anvyavyatirekavān eva hetuḥ yadā paridṛṣyamānaśarīrādyaśrayavyatirikṭāśrayāśritatve sādhye dehādīṣu bādhakopapattau satyāṃ kāryatvād iti savīśeṣaṇaḥ prayujyate, tadā kevalavyatirekī

ここには、立証内容（所証）（sādhyā）を〈依存性一般〉（pāratantryamātra）としてみた場合、すなわち sādhyasāmānya と、〈アートマンに依存していること〉という sādhyaviśeṣa としてみた場合との関係が、いかに、論証因の性質である anvayavyatirekīhetu と kevalavyatirekīhetu とに対応しているかが、はっきりと述べられている。立証内容（所証）（sādhyā）を sādhyasāmānya としてみた場合、論証因は anvayavyatirekīhetu と分類されるが、sādhyaviśeṣa としてみた場合には、sapakṣa がなくなるので、kevalavyatirekīhetu とみなされる、というのである。

この論理を表にすると以下のようなろう。

	主題 (pakṣa)	第 1 段階	第 2 段階
立証内容		sādhyasāmānya	sādhyaviśeṣa
īśvara の存在論証	kṣityādi	buddhimatkartṛmātra-pūrvakatva	īśvarapūrvakatva
ātman の存在論証	icchādi	pāratantryamātra	ātmatantratā
論拠の性質		anvayavyatirekin	kevalavyatirekin
使われる論理		sāmānyatodṛṣṭa (ātman の論証)	bādhakapramāṇa pratipakṣabādhakahetu pariśeṣa prasaṅga

ここでジャヤンタは、本来、一般的立証内容（sādhyasāmānya）が立証対象として意図されている場合には、肯定的かつ否定的随伴関係を有するその同じ論証因が、他の可能性ある特定の立証内容（sādhyaviśeṣa）について拒斥論証があれば、否定的随伴関係しかもたない論証因になりうることを述べている。

そもそも、kevalavyatirekīhetu とは、論証因の性質を pakṣa, sapakṣa, asapakṣa (vipakṣa) との関係によって分類したものである。問題は、sapakṣa が先に引用したように、「sādhyadharmā を有するという点で pakṣa と共通なもの」（sādhyadharmasāmānyena samānaḥ pakṣaḥ sapakṣaḥ）(PSV 3.18) と定義されたとしても、sādhyadharmā が、sādhyasāmānya なのか、sādhyaviśeṣa なのかによって、sapakṣa の有無が変わってくるという点である。具体的に考えてみると、「大地等は理知を有する作者を前提とする。結果であるから。瓶のごとく。」という場合、sādhyadharmā が〈理知を有する作者一般〉(buddhimatkartṛmātrapūrvakatva) であれば、sapakṣa は家や瓶などいくらでも見いだせる。しかし、sādhyadharmā が〈主宰神を前提とすること〉(īśvarapūrvakatva) であればそのような sādhyadharmā を有すると成り立っているとすでに認知されているものはない。このようにみえてくると、kevalavyatirekīhetu とは、論理の最終結果としての論証式における論証因の性質を分類した結果として sapakṣa がいないものとされているにすぎない。

sampadyate. dehādivyatiriktasyāśrayasyātmano nityaparokṣatvenānvayānupalambhād iti. ⁽¹⁾ NM(K): kevalavyatirekiṅaḥ; ⁽²⁾ NM(M): eṣa; ⁽³⁾ NM(G): viśeṣaṇaviśeṣavaśāt; ⁽⁴⁾ NM(K)(G): kāryatvam; ⁽⁵⁾ NM(K): tatra; ⁽⁶⁾ NM(K)(G) hy āśritatvaṃ

くまで、示された論証式の中での論証因の形式的性質による分類であり、その論理の中には、*anvavyatirekīhetu* が内包されていると考えることができる。そして、論証因が *kevalavyatirekīhetu* とされるか、*anvavyatirekīhetu* とされるかは、*sādhyadharmā* が、*sādhyasāmānya* なのか、*sādhyaviśeṣa* なのかによって変わってくることになる。論理の第1段階として、*sādhyadharmā* を *sādhyasāmānya* と考えれば、同じ〈結果であるから〉という論証因は *anvavyatirekīhetu* とみなされる。この論証因が本来の論証因 (*maulo hetuḥ*) と呼ばれたものに他ならない。この点を見逃すと、2段階論証と *kevalavyatirekin* がどのように関係しているかが明確でなくなり、ニヤーヤ学派の *kevalavyatirekin* 論の本質を見失うことになる。

このような2段階論証としてのアートマンの存在論証を前提として、たとえば、ジャヤンタは、主宰神論証の *kevalavyatirekīhetu* についてつぎのように述べている。

一方、他の人々は、肯定否定的〔論証因〕を基本とする純粹否定的〔論証因〕によって (*anvavyatirekimūlakevalavyatirekibalena*) 特殊〔としての立証内容〕の成立 (*viśeṣasiddhi*) を主張する。快・苦等にある結果としての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、次のようにいうであろう。

【主張命題】大地等といった結果は我々とは特徴を異にする全知で唯一の作者を有する。

【論拠】我々等〔という全知ではない作者について〕拒斥論証があり〔しかも〕結果であるから⁵⁴。

この論証式が先に言及した、2段階の論証をひとまとめにしたものである。論証因に条件が付されているのは、ここでの論証因が〈拒斥論証がある〉という第2段階の論理を含んでいることを示している。そして、この記述の中に *anvavyatirekīhetu* と *kevalavyatirekīhetu* の論理的关系がはっきりと表れている。*kevalavyatirekīhetu* はあくまで *anvavyatirekīhetu* を根拠 (*mūla*) として形成されたものであることを、ジャヤンタは *anvavyatirekimūlakevalavyatireki* という表現で示しているのである。先にアートマンの論証において、本来の論証因 (*maulo hetu*) と呼ばれた論証因を用いた論証の上に、第2段階として消去法や拒斥論証が用いられていたのと全く同一の論理がここでも用いられていることが見て取れよう。そのことを「アートマンを想定するように」とジャヤンタは述べたのである。このことから両証明の同一論理構造がはっきりと意識されていたことがわかる。以上に述べた *kevalavyatirekin* の性質を考えると、上記のジャヤンタの言明がどのような論理的裏付けによって成立しているかが理解できよう。2段階論証としての主宰神の存在論証はアートマンの存在論証を論理的に踏襲する形で形成されたのである。

⁵⁴ NM(M) Vol. I pp. 503,7–10 = NM(K) Vol. I p. 183,23–26 = NM(G) Vol. I p. 281,1–4: anye tv anvavyatirekīhetumūlakevalavyatirekibalena viśeṣasiddhim abhidadhāti. dehādivyatiriktātma-kalpanam iva sukhaduḥkhādīgatena kāryatvena varṇayīṣyate — prthivyādikāryam asmadādivilakṣaṇa-sarvajñāikakarṭṭkam, asmdādiṣu bādhakotpattau satyām kāryatvād iti.

6 結語

以上で概観し、検討してきた以外にも、ニヤーヤ学派による主宰神の存在論証、特に、2段階の論証のなかの第2段階の論証には、帰謬論証などの論理が用いられている。それらの論理は、結果的には、主宰神の存在を、全知、恒常、単一といった諸属性と合わせて論証する形となっている場合も少なくない。たとえば、「山や大地などの結果を作る作者が多数であれば、作者たちの意図が衝突してしまうことになり、どうして、矛盾なく世界が創造できよう。」などといったものである⁵⁵。しかしながら、基本となるのは、アートマンの存在論証と共通のこの2段階論証という論証方法である。そして、この2段階論証、すなわち、sādhyaśāmānya の論証と sādhyaviśeṣa の論証による論証を可能にしたのは、先に引用したディグナーガが確立した dharma による dharma の論証、sādhyaśāmānya、sādhyaviśeṣa という考え方であったと思われる。

一方でしかし、遍充関係には様々なレベルがあり、〈作者一般〉と遍充関係にあるのは、〈特定の結果〉であって〈結果一般〉ではないとして、〈結果一般〉から〈作者一般〉を推論する第1段階の論証を否定する考え方もまた、この dharma のレベルという考え方であった。そしてこの推論を形成する論証因と立証内容（所証）という2つの属性（dharma）のどのレベルで遍充関係が成り立っているのかという「遍充関係成立のレベルの問題」こそ、主宰神の存在論証の核心的論点だったのである。同じ理論的基盤の上に、ニヤーヤ側は2段階論証を主張し、一方の仏教側は、kāryaśāmānya のレベルでさえ kartṛśāmānya との遍充関係が成り立たないとする主張を行っている。kāryasama の問題も kevalavyatirekīhetu の問題も、このような「遍充関係成立のレベル」という視点からの理解なしにはその本質を見失うことになる。そして、この点を十分に理解していたからこそ、この論争の後期に、ジュニャーナシュリーミトラは、〈遍充関係はどのようなレベルでどのように確定されるべきか〉という根本的問題意識から、ダルマキールティが簡潔な論理で提起したこの問題を、刹那滅論と並ぶ膨大な主宰神批判論として展開しなければならなかったのである。

(了)

【一次文献】

- AKBh *Abhidharmakośabhāṣya* of Vasubandhu, ed. Pradan, Tibetan Sanskrit Works Series 8, Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1967. 2nd ed., Patna, 1975.
- JNA *Jñānaśrīmitranibandhāvali*, ed. Anantalal Thakur, Tibetan Sanskrit Works Series 5, Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1959. 2nd ed., 1987.
- NBh *Nyāyabhāṣya* (Vātsyāyana).

NBh(P) *Śrīgautamamahāmuniṣaṅgīyānīyam nyāyasūtram, vātsyāyanīyam nyāyabhāṣyam, vācaspatimiśraṅgīyānyāyāsūcīnibandhasahitam*, ed. Ganganatha Jha, Poona

⁵⁵ NBhū p. 476.13–18: atheśvarā eva bahavaḥ kṣityādeḥ kartāra iṣyante. tathā saty apasiddhānta te prāpnoti. ... anyathā katham avirodhena sadā jagadutpattyādiṣu pravarterann iti. なお、apasiddhānta は、「定説からの乖離」を意味する。(Cf. NS 5.2.23)

- Oriental Series No. 58, Poona, 1939.
- NBh(C) *Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati-miśra's Tātparyaṭīkā and Viśvanātha's Vṛtti*, ed. Taranatha Nyaya-Tarkatirtha and Amarendramohan Tarkatirtha, Calcutta Sanskrit Series Nos. 18, 29, 1936–1944. Rep., Rinsen Book Co., 1982.
- NBh(T) *Gautamīyanyāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana*, ed. Anantalal Thakur, Nyāyacaturgranthikā Vol. 1, New Delhi, 1997.
- NBhū *Nyāyabhūṣaṇa* (Bhāsarvajña), *Śrīmadācāryabhāsarvajñapraṇītasya nyāyasārasya svopajñam vyākhyānam*, ed. Yogīndrānanda, Ṣaḍdarśanaprakāśanagranthamālā, Varanasi, 1968.
- NKaṇikā *Nyāyakaṇikā* (Vācaspatimiśra), *Vidhiviveka of Śrī Maṇḍana Miśra with the Commentary Nyāyakaṇikā of Vāchaspati Miśra*, ed. Mahāprabhu Lal Goswami, Prāchyabhāratī Series 8, Varanasi: Tara Publicaitons, 1978.
- NM *Nyāyamañjarī* (Jayantabhaṭṭa).
- NM(M) *Nyāyamañjarī of Jayantabhaṭṭa with Tippanī, Nyāyasaurabha by the editor*, ed. K. S. Varadacharya, Mysore: Oriental Research Institute, Vol. 1, 1969, Vol. 2, 1983.
- NM(K) *Nyāyamañjarī of Jayantabhaṭṭa*, ed. Pt. Surya Nārāyana Śukla, Kashi Sanskrit Series 106, 2nd ed., Varanasi: Chowkhambha Sanskrit Series Office, 1971.
- NM(G) *Nyāyamañjarī of Jayantabhaṭṭa with the commentary of Granthibhaṅga by Cakradhara*, ed. Gaurinath Sastri, M. M. Śivakumāraśāstrī Granthamālā Vol. 5, Varanasi, part 1, 1982, part 2, 1983, part 3, 1984.
- NS *Nyāyasūtra*. See NBh.
- NV *Nyāyavārttika* (Uddyotakara).
- NV(D) *Nyāyavārttikam, a Gloss on Vātsyāyana's Commentary of the Nyāya-Aphorisms*, Ed. Vindhyaśvarī Prasād Dvivedin, Bibliotheca Indica 133, Calcutta, 1887–1916. Rep., with an introduction by R. C. Pandeya, Delhi: Eastern Book Linkers, 1986.
- NV(C) See NBh(C).
- NV(T) *Nyāyabhāṣyavārttika of Bhāradvāja Uddyotakara*, ed. Anantalal Thakur, Nyāyacaturgranthikā Vol. 2, New Delhi, 1997.
- NVTṬ *Nyāyavārttikatātparyaṭīkā* (Vācaspatimiśra).
- NVTṬ(K) *Nyāyavārttikatātparyaṭīkā of Vācaspatimiśra*, ed. Śrī Rājeśvara Śāstrī Drāvid, Kashi Sanskrit Series 24, Benares, 1925–1926. Rep., Chaukhambha Sanskrit Sansthan, 1989.
- NVTṬ(C) See NBh(C).
- NVTṬ(T) *Nyāyavārttikatātparyaṭīkā of Vācaspatimiśra*, ed. Anantalal Thakur, Nyāyacaturgranthikā Vol. 3, New Delhi, 1996.
- PDhS *Padārthadharmasaṃgraha* (Prašastapāda). *Word Index to the Praśastapāda-bhāṣya*, ed. Johannes Bronkhorst and Yves Ramseier, Delhi: Motilal Banarsidass

- Publishers, 1994.
- PS *Pramāṇasamuccaya* (Dignāga), PS in Katsura (2009).
- PV *Pramāṇavārttika* (Dharmakīrti).
- PVBh *Pramāṇavārttikālaṅkāra* (Prajñākaragupta), *Pramāṇavārttikabhāṣyam or Vārttikālaṅkāraḥ of Prajñākaragupta, (Being a commentary on Dharmakīrti's Pramāṇavārttikam)*, ed. Rahula Sāṅkrtyāyana, Patna, 1953.
- PVin *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya Chapter 3*, ed. Pascale Hugon and Toru Tomabechi with a preface by Tom J. F. Tillemans, Beijing-Vienna: China Tibetology Publishing House, Austrian Academy of Sciences Press, 2011.
- PVP *Pramāṇavārttikapañjikā* (Devendrabbuddhi).
- PVP(K) PVP in Krasser (2002).
- RNA *Ratnakīrtinibandhāvalī*, ed. Anantalal Thakur, Tibetan Sanskrit Works Series 3, Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute. 2nd ed., 1975.
- SDS *Sarvadarśanasamgraha*, ed. Vasudev Sastri Abhyankar, Government Oriental Series, Class A, No. 1, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1978.
- TBV *Tattvabodhavidhāyinī*, in Saṃmatitarkaprakaraṇam, *Saṃmatitarkaprakaraṇam by Siddhasena Divākara with Abhayadevasūri's Commentary, Tattvabodhavidhāyinī*, ed. Sukhlāl Sangavi and Becardās Dośi, Gujarāta Purātattvamandira Granthāvalī 10, 16, 18, 19, 21, Ahmedabad, 1924–1931. Rep., Kyoto: Rinsen, 1984.
- TS *Tattvasamgraha* (Śāntarakṣita).
- TSP *Tattvasamgraha Pañjikā* (Kamalaśīla), *Tattvasamgraha of ācārya Śāntarakṣita with the commentary Pañjikā of Shri Kamalaśīla*, ed. Swami Dwarikadas Shastri, Bauddha Bharati Series 1, 2, 2nd ed., 1981–1982.
- Vyom *Vyomavatī* (Vyomaśīva), *Praśastapādabhāṣyam of Praśasta Devāchārya, with Commentaries (up to Dravya) Sūkti by Jagadīśa Tarkālaṅkra, Setu by Padmanābha Miśra and Vyomavatī by Vyomaśīvāchārya (to the end)*, ed. M. M. Gopīnāth Kavirāj, Chowkhambha Sanskrit Series No.61, Benares, 1924–31. 2nd ed., 1983.
- YBhū *Yogācārabhūmi* (Asaṅga), *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga*, ed. Vidhushekhara Bhattacharya, part 1, University of Calcutta, 1957.

【二次文献】

- 稲見 (1994) 稲見正浩 『『プラマーナ・ヴァールティカ』 プラマーナシッディ章の研究 (3)』 『鳥根県立国際短期大学紀要』 1.
- 狩野 (1987) 狩野恭 「主宰神の存在論証と kevalavyatikhetu」 『インド思想史研究』 5.
- 狩野 (1989) 狩野恭 「Īśvara の存在論証と puruṣa の存在論証」 『インド思想史研究』 6 (服部正明博士退官記念論集).

- 狩野 (近刊) 狩野恭 『『ニヤーヤ・バーシュヤ』の推理論とディグナーガのアポーハ論——推理命題における述語概念のアポーハから語の意味としての概念のアポーハへ——』『インド論理学研究』9.
- 桂 (2002) 桂紹隆 「ディグナーガ論理学における pakṣa, sapakṣa, asapakṣa の意味」『印度哲学仏教学』18.
- 川崎 (1992) 川崎信定 『一切智思想の研究』春秋社.
- 北川 (1965) 北川秀則 『インド古典論理学の研究』臨川書店.
- 藤田 (1979) 藤田宏達 「原始仏教における業思想」雲井昭善編 『業思想研究』所収, 平楽寺書店.
- 宮元 (1997) 宮元啓一 「新・国訳『勝宗十句義論』」『国学院大学紀要』35.
- 宮元 (2009) 宮元啓一 『ヴァイシェーシカ・ストラ』臨川書店.
- 山田 (1975) 山田晶 「聖トマス・アクィナスと『神学大全』」『世界の名著』続5巻所収, 中央公論社.
- Basham (1951) A. L. Basham, *History and Doctrines of the Ājīvikas*, Luzac & Company, London.
- Halbfass (1991) Wilhelm Halbfass, *Tradition and Reflection, Explorations in Indian Thought*, State University of New York Press.
- Kano (2011) Kyo Kano, “Dichotomy, antarvyāpti, and dṛṣṭānta,” in *Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis: Proceedings of the Fourth International Dharmakīrti Conference, Vienna, August 23–27, 2005*, ed. by Helmut Krasser, Horst Lasic, Eli Franco, and Birgit Kellner, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Kano (2012) Kyo Kano, “Blue Smoke: Perceptual Judgment in the Determination of Causal Nexus,” in *Saṃskṛta-sādhitā, Goodness of Sanskrit, —Studies in Honor of Professor Ashok N. Aklujkar—*, ed. Chikafumi Watanabe, Michele Desmarais, and Yoshichika Honda, D. K. Printworld, New Delhi.
- Katsura (2009) Shoryu Katsura, “Rediscovering Dignāga through Jinendrabuddhi,” in *Sanskrit Manuscripts in China: Proceedings of a Panel at the 2008 Beijing Seminar on Tibetan Studies, October 13 to 17*, ed. Ernst Steinkellner in cooperation with Duan Qing and Helmut Krasser, Beijing: China Tibetology Publishing House.
- Krasser (1999) Helmut Krasser, “Dharmakīrti’s and Kumāriḷa’s Refutations of the Existence of God: A Consideration of Their Chronological Order,” in *Dharmakīrti’s Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*, Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference, Hiroshima, ed. by Shoryu Katsura, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Krasser (2002) Helmut Krasser, *Śāṅkaranandanās Īśvarāpākaraṇasāṅkṣepa mit einem*

- anonymen Kommentar und weiteren Materialien zur buddhistischen Gottespolemik*, Teil 1: Texte; Teil 2: Annotierte Übersetzungen und Studie zur Auseinandersetzung über die Existenz Gottes, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Miyamoto (2007) Keiichi Miyamoto, *Daśapadārthī: An Ancient Indian Literature of Thoroughly Metaphysical Realism*, Rinsen Book Co.
- Moriyama (2014) Shinya Moriyama, *Omniscience and Religious Authority: A Study on Prajñākaragupta's Pramāṇavārttikālaṅkārahāṣya ad Pramāṇavārttika II 8–10 and 29–33*, Münster: Lit Verlag.
- Oberhammer (1964) Georg Oberhammer, “Der Svābhāvikasambandha, ein geschichtlicher Beitrag zur Nyāya-Logik,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 8.
- Preisendanz (1994) Karin Preisendanz, *Studien zu Nyāyasūtra III.1 mit dem Nyāyatattvāloka Vācaspati Miśras II*, Teil 2, Alt- und Neu-Indische Studien, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Tillemans (1990) Tom J. F. Tillemans, “On *Sapakṣa*,” *Journal of Indian Philosophy* 18.
- Tillemans (1999) Tom J. F. Tillemans, *Scripture, Logic, Language: Essays on Dharmakīrti and his Tibetan Successors*, Boston: Wisdom Publications.

(本論文の一部は科学研究費補助金「基盤研究 (C) 課題番号 26370063」による研究成果である.)

〈Keywords〉 īśvara, sādhyasāmānya, sādhyaviśeṣa, kāryasama, kevalavyatirekīhetu

かのう きょう 神戸女子大学教授