

# 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<sup>(1)</sup>

片 岡 啓

はじめに

以下では、後七世紀前半のバラモン正統派、聖典解釈学ミーマーンサーの学匠であるクマーリラ(AD 600-650頃)による仏陀批判に端を発した仏教論理学からの反応、すなわち、仏教論理学・認識論の大成者ダルマキールティ(AD 600-660頃)による論難回避・仏陀擁護の経緯を追う。簡潔に述べるなら、クマーリラは、「仏陀は教示行為を持つので、その前提となる欲望も持っていたはずだ」と、離欲者・全知者としての仏陀を否定する。これにたいしてダルマキールティは、初期作品において、クマーリラの推論方法一般も含めて批判を展開し、論難を回避する<sup>(2)</sup>。すなわち「仏陀は必ずしも欲望(貪欲)を持つとは限らない」と反駁する。さらに、続く作品において、「仏陀は正しい認識手段である」「仏陀は貪欲ではなく慈悲を持つ」ことを証明し、仏陀擁護の自説を確立する。

以上の経緯を追うのに、本稿では、そこに至るまでの前史も細かく追うことにする。というのも、クマーリラやダルマキールティといった後七世紀前半の当事者の視点に立って、事態を眺めることが重要と考えるからである。ダルマキールティには、それに続く「仏教論理学・認識論学派」とでも言うべき系譜に属す諸注釈家があり、それらに関する現代の研究も(ミーマーンサー研究に比べれば遥かに)豊富である。しかし、ダルマキールティ自身の見解・意図を知るには、あくまでも二次的な資料に留まる。それよりも重要なのは、ダルマ

キールティ自身が知っていたであろう先行文献である。それを前提としてダルマキールティ自身の著作を読み直す。

本稿では、まず、論理学ニヤーヤにおける「聖典擁護の論理」（具体的には「ヴェーダはいかにして正しいのか」）を確認する<sup>(3)</sup>。その後、ダルマキールティの注釈先であるディグナーガの立場を、同じ問題領域に関して、明瞭にする<sup>(4)</sup>。そして、両者が、典型的な「他律的眞」の立場を取ることを確認する。なお、論理学ニヤーヤ、そして、それを受けた仏教論理学者ディグナーガにおける「聖典擁護の論理」については、すでに、Chemparathy (=若原 [1986] [1987]) による増補訳、若原 [1985] に、当該文献とともに、思想史上の流れが示されている。ここでは、聖典解釈学ミーマーンサーからの視点も加えて、いまいちど、クマーリラとダルマキールティにいたるまでの「聖典擁護の論理」の思想史を概観する。

その上で、クマーリラの真理観・聖典擁護の論理、および、仏陀批判を見る。第一に、クマーリラ自身の発達した真理観を概観し、自律的眞・他律的眞に関する我々の分析力を高める<sup>(5)</sup>。このことは、ダルマキールティ説の位相を確定するのに役立つだろう。また、クマーリラを「目の仇」にする<sup>(6)</sup>ダルマキールティ自身の意図を探る上でも十分な連関を持つはずである。第二に、ディグナーガの「聖典擁護の論理」にたいするクマーリラの批判を見ておく。ディグナーガの当該詩節は、ダルマキールティによる二解釈を受けることになり、重要である。第三に、クマーリラによる仏陀批判を見る<sup>(7)</sup>。その後、ダルマキールティによる論難回避・自説確立を追うことにする。*Pramāṇavārttika* I, II 当該箇所におけるダルマキールティの記述意図については、内と外から、すなわち、仏教伝統内部の発展および他学派との関係という両側面から、検討する必要があるのは自明である。前者については、信頼すべき先行研究が蓄積されている。しかし、後者、特にクマーリラとの関係から取り上げたものは皆無である。本稿が新しく光を当てようとするのは、この側面である。

ニヤーヤにおける聖典擁護の論理

ニヤーヤ・スートラは、知覚 (*pratyakṣa*)・推論 (*anumāna*)・類比 (*upamāna*) に続く第四番目の認識手段 (*pramāṇa*) として、証言 (*śabda*) を立てる。「信頼できる人 (*āpta*) の教示が証言である」(*Nyāyasūtra* 1.1.7: *āptopadeśaḥ śabdah*)。仮に「信頼できる人」と訳した *āpta* の原義は「到達した人」である。すなわち、対象に到達した上で、その対象について語る人のことを *āpta* と呼んだと思われる。

続いて、その証言は、二種に分類される。「それ(証言)は二種。既見のもの・未見のものを対象とするので」(*Nyāyasūtra* 1.1.8: *sa dvividho dṛṣṭādrṣṭārthāt*)。既見のもの (*dṛṣṭa*)・未見のもの (*adrṣṭa*) とは、常人の人知が及ぶ経験領域、超人のみが知ることでできる非(超)経験領域を、それぞれ指す。後者が具体的に指すのは、聖典ヴェーダに固有の対象であるダルマ(およびアダルマ)である。大雑把には、宗教・倫理の領域と言ってよいだろう。すなわち、「アグニホートラ祭を行えば来世で天界に生まれる」という因果関係は、決して常人には知りえない超経験領域にあり、聖仙 (*ṛṣi*) と呼ばれる超人のみが「感得」することのできるものである<sup>(8)</sup>。

そのような背景は、「それ(ヴェーダ)は正しい認識手段ではない。嘘・齟齬・繰り返すという欠陥があるので」(*Nyāyasūtra* 2.1.57: *tadaprāmāṇyam anṛtavyāghātapunaruktadoṣebhyaḥ*) という反論者からの批判に始まるニヤーヤ流の「ヴェーダの権威擁護」論からも確認される。「また、マントラやアーユルヴェーダが正しい認識手段であると同様に、それ(ヴェーダ)は正しい認識手段である。信頼できる人が正しい(認識手段である)ことに基づいて」(*Nyāyasūtra* 2.1.68: *mantrāyurvedaprāmāṇyavac ca tatprāmāṇyam āptaprāmāṇyāt*)。蛇の毒を消すマントラ(呪文となる真言)や、実際の治療効果を説く医学文献アーユルヴェーダは経験領域、いっぽう、天界(*svarga*)等という来世の果報を説くヴェーダは超経験領域を扱う。前者が正しいことは、現実に確認可能である。

そして、その正しさは、作者が「信頼できる人」であることに基づく。とすると、同じく「信頼できる人」が著したヴェーダについても、その内容は、たとえ現世で確認不可能にしても、正しいはずである。

整理すると、まず、経験領域と超経験領域とに分ける。次に、経験領域を扱う教示について、その正しさ (*prāmānya*) を確認する。すなわち、実際に、アーユルヴェーダの処方により病気が治るなどといった現実を見る。そして、その正しさが、アーユルヴェーダ等の作者の持つ「正しさ」 (*prāmānya*) によって引き起こされているのを確認する。その「正しさ」とは、作者が「信頼できる人であること」 (\**āptatva*) であろう。すなわち、作者は、ある処方箋を目の当たりにし実際に対象 (*artha*) に「到達した人」 (*āpta*) である。このことから「信頼できる人の教示は正しい」という一般式が導かれることになる。そして、この一般式をあてはめると、超経験領域を扱うヴェーダについても、その作者が、最高度に信頼できる聖仙である以上、正しさは疑うべくもない<sup>9)</sup>。

以上のニヤーヤの「聖典擁護の論理」は、クマーリラ流の整理された真理観を通してみると、典型的な「他律的真」の立場に立っていることが分かる。すなわち、ある言明の持つ「正しさ」は、その作者の持つ美質 (*guṇa*) によって引き起こされている。具体的には (パクスラスヴァーミンによるなら)、「対象への到達」「本当のことを伝えようとする意欲」(およびその意欲を起こす元となる慈悲) である。以上は、存在・発生の点からの「正しさ」である。認識上も、ある言明の持つ「正しさ」は、他律的であり、検証される必要がある。直接に検証可能な経験領域の場合には、実際の効果を確認することで、また、超経験領域の場合には、「信頼できる人の教示なので」という推論によってである。現に、パクスラスヴァーミンは、「では、[正しさを] 否定する理由 [である嘘等という欠陥] を引き抜いてやるだけで、証言 (今の場合はヴェーダ) が正しい認識手段であることは成立するのか。そうではない」 (*Nyāyabhāṣya* ad 2. 1.68: *kiṃ punaḥ pratiśedhahetūddhārād eva śabdasya pramānatvaṃ sidhyati?*)

na.) と述べ、ヴェーダに嘘・齟齬・繰り返しという欠陥がないことのみをもって、権威擁護が成立するという立場を批判する。クマーリラの視点から見れば、これは、ミーマーンサー流の自律的真を批判したものとなっている。「欠陥・問題がない」というだけでは不十分で、「…の故に正しい」と、積極的に正しさを論証する必要があると考えていたわけである。

ストトラにおいては、主に存在・発生の点から、すなわち「信頼できる人の正しさから」(*āptaprāmāṇyāt*) 教示が持つ「正しさ」(*tatprāmāṇyam*) が裏付けられている。さらに、パクスラスヴァーミンにおいては、(経験領域において) 対象が「その通りであること」(NBh 96.14: *tathābhāva*) や、教示が「目的を実現するもの」(NBh 97.6: *arthasya sādhaḥ*) であるという認識・効用の点からの検証という視点も強調されている<sup>(10)</sup>。

#### ディグナーガにおける聖典擁護の論理

ディグナーガは、主著 *Pramāṇasamuccaya* において、独自相 (*svalakṣaṇa*) と共通相 (*sāmānyalakṣaṇa*, 細かくは「他者の排除」*anyāpoha*) という対象の二分にしたがって、それに対応する認識 (および認識手段) を二分し、正しい認識 (および認識手段) を知覚と推論の二つに限った。その結果、共通相を対象とする証言も、推論に含まれることになった<sup>(11)</sup>。ヴァイシェーシカ学派と同じく、証言知は、推論知に他ならないと考えたわけである。

まず、ディグナーガは、証言が推論であること (そしてそれゆえに正しい認識手段であること) を論証するにあたって、ニヤーヤ流の経験領域・超経験領域の二分法を念頭に置く。すなわち、知覚範囲内のもの (*aparokṣa*) と知覚範囲外のもの (*parokṣa*) とである。後者の具体的な例として、ディグナーガは天界を挙げている (北川 [1965: 92])。してみると、彼が念頭においていたのは、ヴェーダということになろう。すなわち、一般的な認識論を展開するために、(自身の立場からのヴェーダの正誤はさておき) 証言一般を扱おうとしているこ

とが分かる。知覚では確認できない天界についても、証言が正しいのはなぜか、という問いに答える文脈でディグナーガは述べる。「信頼できる人の言明が持つ『欺かないこと』という共通性にもとづいて、[証言は正しい] 推論手段である」(*āptavādāviśaṃvādasāmānyād anumānatā*)。

「信頼できる人の言明は欺かない」「欺かないという共通性のゆえに(証言は)推論である」という二段構えとなっている。「信頼できる人の言明は欺かない」という主張は、ニヤーヤ流の「信頼できる人の教示は正しい(認識手段である)」という一般式を言い換えたものと見なせよう。すなわち、ディグナーガは、証言にある *prāmāṇya* (正しい認識手段であること) という性格を、*a-vi-saṃ-vāda* と言い換えたことになる。*saṃ-vāda* の原義は「共に・述べる」であり、そこから「一致したことを述べる」「合意する」という意味が出てくる。「異なり」を意味する接頭辞 *vi* を伴って「一致しないことを述べる」「(従前の)約束を違える・裏切る」「欺く」となる<sup>(12)</sup>。最終的に二重否定の形をとり、*a-vi-saṃ-vāda* は、「(従前との)不一致を述べることがない」「欺かない」となる。以上から分かるように、本来、人にたいして用いるものであり、発言そのものについて用いるのは擬人法である。ディグナーガは、信頼できる人の言明を、人に見立てて「裏切らない」「欺かない」「約束を守る」というイメージを喚起している<sup>(13)</sup>。

では、なぜ、「信頼できる人の言明は欺かない」のか。対象領域を二分していることから予想されるように、ディグナーガは、ここで、ニヤーヤ流の確認法を前提にしていると思われる。すなわち、経験領域においては、知覚でもって、現に、「信頼できる人の言明が欺かない」のが確認できよう。また、超経験領域については、「信頼できる人の言明は欺かない」という一般式を当てはめることで、推理論証される。これは、「欺かないこと」の確認作業という認識上の側面である。いっぽう、存在上は、ディグナーガが明言するように、この「欺かないこと」は、命名行為 (*\*saṃjñākarana*)、すなわち、言葉と意味の関係付けが「知覚を前提とする」(*\*pratyakṣapūrvaka*) ことに基づく(北川 [1965: 93]、若

原 [1985: 53])。いいかえれば、ニヤーヤの発想と同じく「対象に到達していること」に基づく。クマーリラの視点から見ると、つまるところ、ディグナーガは、ニヤーヤ流の他律的真的立場でもって、証言の「欺かないこと」すなわち「正しい（認識手段である）こと」を証明したことになる。

興味深いことに、「信頼できる人の言明」(*āptavāda*)は、「正しさ」の根拠を存在・発生の点から捉えたものであり、ニヤーヤ・スートラの「信頼できる人の教示」(*āptopadeśa*)や、「信頼できる人の正しさ」(*āptaprāmāṇya*)に遡れるものである。いっぽう、「(対象について)欺かないこと」(*avisamvāda*)というのは、認識・検証の面から「正しさ」を捉えたものであり、(ニヤーヤ・スートラの「マントラやアーユルヴェーダが正しい認識手段であるのと同様に」(*mantrāyurvedaprāmāṇyavat*)に含意されていたとはいえ)パクシラスヴァーミンが補足・強調していた「その通りであること」(*tathābhāva*)や「目的を実現するもの」(*arthasya sādhaḥ*)と同根である。結果としてディグナーガによる「信頼できる人の言明は欺かない」という主張は、二つの捉え方を総合した表現となっている<sup>(14)</sup>。

なお、二重否定を取っているとはいえ、ディグナーガにおいて「欺かないこと」(*avisamvāda*)は、「正しい認識手段であること」(*prāmāṇya*)を擬人的に分かりやすく言い換えたものであり、ミーマーンサー流の自律的真的立場から導入されたものではありえない。すなわち、パクシラスヴァーミンが批判した「[[正しい認識手段であることを] 否定する理由 [となる嘘等という欠陥] を引き抜いてやるだけで、証言が正しい認識手段であることは成立する」という見解、いいかえると「特に問題がなければ正しい」という見解と立場を同じくするものではない。全体としてディグナーガは、ニヤーヤの他律的真的論証法を継承しているからである。このようなディグナーガの他律的真的立場は、二重否定を素直に解釈し、「(正しい認識との)不一致・矛盾のないこと」を*avisamvāda*とするダルマキールティの(本質的にクマーリラ流の)自律的真的立場とは明

らかに異なるものとして注意してよい。

クマーリラにおける聖典擁護の論理：前史

ミーマーンサー・ストラへの注釈者シャバラ・スヴァーミンは、先行する註作者(*vṛttikāra*)の説を引用紹介している。そこから見る限り、すでに、註作者は、正しい認識(\**pramāṇa*)と正しい認識ではないもの(\**apramāṇa*)の分類、および、それを前提とした「正しさの確認方法」(ただしニヤーヤのように積極的な論証ではない)についての基本的見解を有していた。シャバラも、それを踏襲している<sup>(15)</sup>。まず、認識一般(ただし無認識も含む)は、正しい認識と正しい認識ではないものに二分される。後者はさらに、無認識(*ajñāna*)、疑惑(*saṃśaya*)、錯誤(*bhrānti*)に三分される。さらに最後の錯誤は、認識原因の欠陥(*kāraṇadoṣa*)を発見することで判明するものと、先行認識の対象が実際にはその通りではないのを発見する「拒斥する認識」(*bādhakajñāna*)により判明するものとの二つがある。

以上の分類を前提とすると、ある認識が生じている場合(すなわち無認識ではない場合)、また、ぐらついていない場合(すなわち暗闇の中であるような「人か棒か」といった疑惑ではない場合)、それが錯誤ではないことを確認するには二つを確認すればよいことになる。すなわち、認識の原因に欠陥が発見されず、かつ、先行認識を拒斥する後続認識が生じてこなければ、その認識は「正しい認識」と同定される。注意しなければならないのは、「確認方法」といっても、ニヤーヤのように、積極的に「正しさ」を論証しているわけではないことである。あくまでも、「《正しい認識ではないもの》ではないから、正しい認識である」という二重否定の形を取る、消極的な確認法である。

以上の伝統説を発展させ、クマーリラは、真理論を展開する。後続する全知者批判の文脈も併せて説明しておく。ミーマーンサー・ストラは、「[ヴェーダ] 教令を認識手段とする望まれたものがダルマである」(*Mīmāṃsāsūtra* 1.1.



2: *codanālakṣaṇo 'rtho dharmah*) と宣言し、シャバラは、そこから「[ヴェーダ] 教令だけが [ダルマの] 認識手段である」(\**codanaiva lakṣaṇam*)、「[ヴェーダ] 教令は常に正しい (認識手段である)」(\**codanā lakṣaṇam eva*) という解釈を念頭において注釈を行う。その中でシャバラは、「[ヴェーダ] 教令は正しくないことも述べるのではないか」(F 16.15: *nanv atathābhūtam apy artham brūyāc codanā*) という反論を批判し、上記の認識分類を前提として、ヴェーダ教令に基づく「アグニホートラ祭から天界が生じる」という認識の誤りではないことを説明する<sup>(16)</sup>。すなわち「[ヴェーダ] 教令は常に正しい」ことを述べる。これを受けてクマーリラは、認識一般の真偽論を展開し、最終的に、ヴェーダ教令に基づく認識の「常に」正しいことを明らかにする。

また、シャバラは、ヴェーダ教令 (*codanā*) と人為の世間的言明 (*laukikaṃ vacanam*) とを対比する中で、「なぜなら、それ (アグニホートラ祭から天界が生じること) を、人は、[ヴェーダ] 言明なしに、知ることはできないから」(F 18.5-6: *aśakyam hi tat puruṣeṇa jñātum ṛte vacanāt*) と述べ、「ヴェーダ教令だけが [ダルマの] 認識手段である」とする立場を鮮明にする。これを受けてクマーリラは、全知者批判を開始する。すなわち、全知者の直接知覚ではなく、ヴェーダ教令「だけ」がダルマの認識手段であることを明らかにする。

### クマーリラの真理論

クマーリラは、真 (*prāmāṇya*)・偽 (*aprāmāṇya*) の構造について、順に、認識一般 (*jñāna*)、証言一般 (*śabda*)、ヴェーダ教令 (*codanā*) を論じる。現存する文献から見る限り、ヴェーダ教令、さらには、証言一般といった個々の認識手段ではなく、認識一般についての真偽にまで遡って、それを整理して論じたのはクマーリラが最初である。クマーリラの仕事は、何よりも、註作者以来のミーマーンサーの伝統説を、客観的に裏付けることにあった。すなわち、消極的な真の確認方法が、具体的に、どのような真偽の構造を前提にして成り

立っているのか、また、そのような認識一般の真偽構造が、どのようにして、ヴェーダ教令の權威擁護につながるのか、つまり、「ヴェーダは非人為なので正しい」という伝統説につながるのか、明瞭に示す必要があった。

結論から述べると、クマーリラにおける「正しい認識の構造」は以下のようになる (Kataoka [2002] 参照)。本来的・原則的 (\**utsarga*) に認識 (*jñāna*) は正しい。すなわち、「正しい認識であること」(*prāmāṇya*, 真性) という属性を持つ。存在として、それは、認識のもつ能力 (*śakti*) に同定される。正しい認識の対象 (*artha*) は、客観的に、認識の通りにある。いいかえれば、「その通りであること」(*tathātva*) という性格を持つ。認識自体は、その原因 (*kāraṇa*)、たとえば知覚であれば感覚器官等から生じる。その原因に美質 (*guṇa*) があれば、欠陥 (*doṣa*) は消される。結果として、欠陥からもたらされるはずの「正しい認識ではないこと」(*aprāmāṇya*, 偽性) が、認識に属すことはない。クマーリラが再三注意をうながすように、美質が直接に真性をもたらすわけではない。それでは、ニヤーヤ流(そして仏教流)の「他から真」(*parataḥ prāmāṇyam*) となってしまう。美質が欠陥を打ち消すことで本来的な真性が保たれるのである。このようにして、クマーリラは「自ら真」(*svataḥ prāmāṇyam*) の立場を明瞭にする。

以上の真性は、問題がある場合には、例外的 (\**apavāda*) にキャンセルされる。問題とは、伝統説に言う二種の《否定する認識》である。すなわち、認識原因の欠陥 (*kāraṇadoṣa*) を発見する認識 (*jñāna*) と、対象がその通りではないこと (*atathābhāva*) を発見する「拒斥する認識」(*bādhakajñāna*) とである。その場合、問題の認識は、本来の姿を離れ、「誤った認識」(*mithyājñāna*)、いいかえれば、「正しい認識ではないもの」(*apramāṇa*) となる。そこには「誤っていること」(*mithyātva*) すなわち「正しい認識ではないこと」(*aprāmāṇya*) という偽性が生じる。これは、認識原因の欠陥から直接にもたらされたものである。以上が、クマーリラの取る「他から偽」(*parato 'prāmāṇyam*)

の立場である。

証言一般の場合は、直接の認識原因である言葉 (*śabda*) の奥に、それを発する話者 (*vaktṛ*) が立てられる。そして、話者の欠陥 (*doṣa*) が転移 (*saṃkrānti*) することで、言葉が「正しい認識手段ではないこと」 (*apramāṇatā*) という性格を持つに至る。逆に、話者の美質 (*guṇa*) によって欠陥が滅した場合には、転移は防がれ、言葉は本来の性格である「正しい認識手段であること」 (*pramāṇatā*) という性格を維持する。このように、世間言明の場合、それが正しい認識手段であるのは、間接的ではあれ、話者の美質による。ただし、認識一般の真偽でクマリーラが注意していたように、美質が直接に「正しい認識手段であること」をもたらすわけではない。あくまでも、美質が欠陥を消すことを通して、言葉は正しい認識手段であり続ける<sup>(17)</sup>。

ヴェーダの場合、欠陥 (*doṣa*) の基体である話者 (*vaktṛ*) そのものが存在しないので、話は簡単である。ヴェーダの言葉は、本来的な性格である「正しい認識手段であること」 (*pramāṇatā*) という性格を維持し続ける。「非人為 (*apauruṣeya*) なのでヴェーダ (およびヴェーダに基づく認識は) 正しい」というのは、このような真偽の構造を前提として成り立つ。

- 他律的真のように、美質が直接に真をもたらすわけではない。美質により欠陥が無くなり、欠陥が無いことで、本来的・原則的な性格である真が保たれる。すなわち、自律的真では、「原則的に、問題が無ければ正しい」。その「正しさ」は、後続認識による検証・合致 (*saṃvāda*) を必要としない。
- 原則的にある真は、認識原因にある欠陥を発見する「原因欠陥の認識」 (*kāraṇadoṣajñāna*)、あるいは、対象がその通りではないのを発見する「拒斥する認識」 (*bādhakajñāna*) のいずれかにより、例外的にキャンセルさ

れ、代わりに偽が定まる。すなわち、自律的真では、「例外的に、問題があれば正しくない」。

クマーリラのディグナーガ批判：「信頼できる人の言明は欺かない」

既に見たように、ニヤーヤ、そして、それを受けたディグナーガは、超経験領域についても、証言は「信頼できる人の教示（言明）だから正しい（欺かない）」と論証していた。この点を、クマーリラは、批判する。「感覚器官等との関係をもつ対象について、本当のことを言う人であるのを見てから、その人の言明だから、信ずべき対象についても〔本当のことを言っていると〕想定している人がいるが、彼も、《正しい認識手段であること》を、他律的に、論証したことになる。それ（言明）が自ら正しいなら、どうして、他のものである感覚器官等に依存しようか。」（*Ślokavārttika codanā*, vv. 121-122: *yo 'pīndriyādisaṃbandhaviṣaye satyavādītām/ dr̥ṣṭvā tadvacanatvena śraddheyo 'rthe 'pi kalpayet// tenāpi pāratantryeṇa sādhitā syāt pramāṇatā/ prāmāṇyam cet svayaṃ tasya kāpekṣānyendriyādiṣu//*）

仏陀を強く意識する全知者批判の文脈から見て、クマーリラが念頭においているのは、ニヤーヤよりも、直接にはディグナーガの論証と思われる。ここでクマーリラは、ひとまず、自律的真の立場に立って、他律的真を批判している。ディグナーガの論証法を、ニヤーヤ流の「他律的真」の立場に立つものと見なした上で批判を加えているわけである。超経験領域にある「信ずべき対象」（*śraddheyo 'rthaḥ*）について、ある証言が正しいのを、「その人の言明だから」（*tadvacanatvena*）すなわち「信頼できる人の教示（言明）だから」という理由で論証するのはおかしい、と。

もちろん、このような批判は、最初から「他律的真」を認めるディグナーガには、無効である。そこで、クマーリラは、他律的真という基本態度をいったん了承した上で、それでも、ディグナーガの論証が成り立たないことを指摘す

る。「これ(感覚器官等との関係を持つ対象)について、感覚器官等による確定に基づいて、[証言が]正しいとされるのと全く同様に、信ずべき[対象]についても、そうあるべき(=感覚器官等による確定に基づいて正しいとされるべき)であって、自律的に[正しさが]獲得されるわけではない」(v. 123: *yathāivātrendriyādibhyaḥ paricchedāt pramāṇatā/ śraddheye 'pi tathāiva syān, na svātantryeṇa labhyate//*)。

実例となる経験領域において確認された一般式は「感覚器官等との関係を持つ対象については本当のことを言う者である」(*indriyādisaṃbandhaviṣaye satyavādītā*)、すなわち、「経験領域については正しい」ということであった。したがって、「信頼できる人の言明なので」という証因から導かれる結論は、超経験領域についても「経験領域については正しい」となるはずである。注釈者スチャリタ・ミシュラ(ad v. 123)が明言するように、この場合、証因(*hetu*)は、「[論証すべき]属性の下位条件と矛盾したもの」(*ŚV<sub>3</sub> 128.10: dharmaviśeṣaviruddha*)となる。すなわち、論証因である「信頼できる人の言明なので」は、論証すべき「超経験領域について正しい」に含まれる限定要素「超経験領域について」と矛盾する。「経験領域について正しい」ことしか立証しないからである。したがって、ディグナーガの論証因は、「超経験領域(信ずべき対象)について正しいこと」を立証し得ない。

それだけではない、とクマーリラは畳み掛ける。むしろ、ディグナーガの意図とは逆に「超経験領域については誤っている」ことを立証してしまう矛盾因(*\*viruddhahetu*)となる。「また、それら(言明)の本当であることが、以上の論拠(=感覚器官等による確定)によって成立するのと同様に、他[の認識手段]によって理解されていない対象については[逆に]正しくないことを論証する。」(v. 124: *yathā ca teṣāṃ satyatvaṃ sidhyaty etena hetunā/ tathānyānavabuddhārthaprāmāṇyābhāvasādhanam//*) すなわち、「信頼できる人の言明なので(経験領域については)正しい」ということから逆に「(非経験

領域については) 正しくない」ということになるはずである。クマーリラの言うように「信ずべき対象とは異なるもの(経験領域)については本当であり、また、信ずべき対象については本当ではない」(v. 125ab: *aśraddheyārthasatyatvaṃ śraddheye cāpy asatyatā*) ということになる。

実例である経験領域を扱う証言については、知覚等で確認済みのものをなぞることで正しいとされた。同じく、超経験領域を扱う証言についても、知覚等で確認済みのものをなぞることで正しいとすべきである。「先行認識をなぞることを、実例と同様に、今の場合も認めるべきである。」(v. 125cd: *pūrvajñānānuvāditvaṃ dr̥ṣṭāntavad iheṣyatām*) しかし、その場合、先行認識をなぞるだけの証言は、独立した認識手段とは、もはや見なしえないであろう。

- クマーリラは、他律的真の立場に立つディグナーガの証言擁護法を、自律的真の立場からだけではなく、推論方法をめぐって、客観的・実質的に批判する。
- ディグナーガの推論「信頼できる人の言明は欺かない」(=信頼できる人の教示なので正しい)は、経験領域には言えるが、超経験領域には言えない。むしろ、超経験領域では「正しくない」ことを論証する。

知覚等では終に確認し得ない超経験領域について、他律的真の立場から証言を擁護しようとするのは、本質的に厄介な仕事となろう。というのも、推論は、つまるところ、実例から導かれた「既知領域の法則」を適用する類推を基本形とするからである。経験領域から超経験領域への移行・類推にあたっては、必ず、何らかの無理が生じるはずである。クマーリラは、ディグナーガの推論を批判することで、その限界を抉り出している。

クマーリラのディグナーガ批判：「欺かないという共通性に基づいて推論である」

ディグナーガの当該詩節は、既述のように、二段構えとなっていた。すなわち「信頼できる人の言明は欺かない」「欺かないという共通性に基づいて推論である」という二つの主張である。前者は「証言の他律的真」、後者は「証言の推論還元」を主眼としたものである。すなわち、証言は、「(対象について) 欺かない」という推論との共通性をもつので、推論に還元されうる、というものである。いいかえれば、ディグナーガは、推論の本質的な定義を「欺かないこと」(*avisamvāda*) と認めていたことになる。

前者に関するクマーリラの批判を上で見た。後者についてもクマーリラは、批判を加えている。それは、「証言は推論に還元できない」という答弁を一つの骨子とする「証言章」(*śabdapariccheda*) に見られる。「また、他の者たちは、信頼できる人の言明が持つ《欺かないこと》という共通性に基づいて [証言は] 推論と異ならない、と述べている。」(*Ślokovārttika śabda*, v. 23bcd: *uktā cānyair abhinnatā/ āptavādāvisamvādasāmānyād anumānataḥ*) 形がほぼ同一であることから、ディグナーガの詩節に言及しているのは明らかである。

続けてクマーリラは、まず、反論者であるディグナーガの意図するところを敷衍する。「*apūrva*等という言葉が[欺かないという共通性を持たず、推論とは]異なるからといって、あらゆる言葉が[推論と]異なる、ということにはならない。」(v. 24ab: *na cāpūrvādiśabdānām bhedaḥ sarvatra bhidyate*) ディグナーガは、証言領域を「知覚範囲のもの」「知覚範囲外のもの」に二分し、後者の例としてヴェーダ固有の対象である「天界」(*svarga*) を挙げていた。ヴェーダに固有の対象としては、文法学者バルトリハリ (ディグナーガに先行) に既に見られるように、「*apūrva*・神格・天界」(*apūrva-devatā-svarga*) がセットとして周知である。*apūrva* (新たなもの) とは、ヴェーダのみから知られる永遠の

ダルマと考えてよい(片岡[1999]参照)。三つのいずれも、ヴェーダ固有の対象、すなわち「知覚範囲外のもの」と見なされているわけである。

いま、天界等という知覚範囲外のものを扱う証言については、「欺かない」ということが(知覚によっては)確認不可能である。それゆえ、推論との共通性もない。したがって「推論とは異なる」とは結論できない。しかし、例えば馬等といった知覚範囲のものを扱う証言については、「欺かない」ということが確認可能であり、推論との共通性もある。一方的に、知覚範囲外のものを扱う証言を一般化して「証言は推論とは異なる」と主張することはできないはずである。

いや、むしろ、「天界」等といった非日常的な言葉ではなく、「馬」のような日常的な言葉、知覚範囲のものを扱う言葉を典型として、証言一般について結論を下すべきである。そもそも、「天界」と「馬」という言葉自体には、何の差も見出せない。「また、ここで、馬等という言葉との違いは、それら(*apūrva*等という言葉)には理解されない。」(v. 24cd: *na cehāśvādīśabdebhyo bhedas teṣāṃ pratīyate*)「天界」という言葉も、「馬」と同様に見なすべきである、というわけである。

「さらにまた、[意味との]関係が未知の語は、決して[意味を]照らし出さない。したがって『関係未経験なのだから推論とは異なる』ということにはならないはずである。」(v. 25: *na cāpy ajñātasambandham padaṃ kiñcit prakāśakam/ sambandhānanubhūtyāto na syād ananumānatā//*) 一般的に、言葉(特に語)というのは、意味との関係づけがなされて初めて意味を理解させる。「関係経験」(\**sambandha-anubhūti*)が必要である。そのことを考えると、「馬」と同様、「*apūrva*」等という語も、何らかの関係付けの上に、意味を理解させているはずである。ということは、知覚を通して《馬》と「ウマ」との関係が知られ、その意味で「(言葉が)欺かない」ことが成立するように、「*apūrva*」等という語についても、何らかの方法で関係が知られているのだから、「関係経



験]を通して「欺かない」ということが確立するはずである。したがって、「*apūrva*」等という知覚範囲外のものを扱う証言についても「欺かないという共通性に基づいて推論である」ことになる。

以上がクマーリラによるディグナーガ説の紹介である。既述のように、ディグナーガは、「命名は知覚を前提とする」と考え、究極的には、それにより「言葉が欺かない」ことが保障されると考えていた。本質的にディグナーガは「対象に到達していること」(*arthasyāptih*)というニヤーヤ流の「正しさの根拠」を引き継いでいるのである。対象と認識の「一致対応」をもって「正しさ」の本質とするディグナーガの認識論一般の態度からしても、このことは当然である。あくまでも知覚が根本にある。

このことを延長して考えれば、クマーリラによるディグナーガの紹介は、決して不当なものではない。「天界」等という知覚範囲外のものを扱う証言についても、「欺かない」と言う以上は、なんらかの「(対象への)到達」が必要ということになる。クマーリラは、ディグナーガ説の本質を捉え、適切に紹介しながらも、実際には、その問題点を明白にしている。結局のところ、敵説の紹介を通じて、クマーリラは、ディグナーガ説が、経験領域から超経験領域へと飛躍できないことを明かしている。すなわち、超経験領域にある天界等も、ディグナーガ説では、経験領域に引きずり戻されねばならなくなる。そのことを明白に見せたのである。このようなクマーリラの観点は、直前に見たディグナーガの他律的真への批判にも共通して見られたものである。

以上の敵説にたいして、クマーリラは、答弁を開始する。興味深いことに、「ヴェーダの権威擁護」というミーマーンサーの至上命題を、敵も認めると前提している。すなわち「それでは、ヴェーダが正しくないことになってしまうのではないか」という帰謬に追い込む (vv. 46-48)。これは、「天界」等を例にあげ、ヴェーダも含めた証言一般の権威擁護を意図したディグナーガ自身の意図にも沿うものである。

反論者による証言の一般定義が、過小・過大の過に陥っているとの形式的な議論に終始した後、最後にクマーリラは述べる。「したがって、もし、定義を区別することで証言が、世間の場合もヴェーダの場合も等しく《正しい認識手段》となるなら、[その場合にのみ] ヴェーダは《正しい認識手段》となる。そして、それゆえに、《信頼できる人の教示であること》は証言の定義的特質とはなりえない。」(vv. 51-52ab: *tasmāl lakṣaṇabhedena yadi śabdapramāṇatā/ samāloke ca vede ca, siddhā vedapramāṇatā// tena cāptopadeśatvaṃ na syād āgamalakṣaṇam/*) 推論と証言の「定義を区別すること」(*lakṣaṇabhedā*)しか、ヴェーダの権威擁護の方法はないというわけである。つまり、わざわざ「天界」等を例にとり、超経験領域を扱うヴェーダ証言についても有効な定義を示すことで、他律的眞の立場から証言一般の定義をし、推論との一致を導こうとしたディグナーガの意図は、ここに潰えたことになる。なお、「信頼できる人の教示であること」(*āptopadeśatva*)をもって証言の定義的特質(*āgamalakṣaṇa*)と明言していることから分かるように、クマーリラは、ディグナーガ説とニヤーヤ説とを、同根と見なしている。

結局のところ、「証言の推論還元」に関するクマーリラの以上の批判それ自体は、形式的なものに終わっている。すなわち、「そのような定義ではヴェーダを擁護できない」「証言独自の定義を別立てすべきである」というものである。本質的な批判は、先ほどの「証言の他律的眞」で尽きている。結局、経験領域に収まろうとする推論を、いかにして、超経験領域を扱う証言の弁護に向かわせるか、そこが問題となる。

### クマーリラの仏陀批判

「[ヴェーダ]教令のみが(ダルマの)認識手段である」(\**codanaiva lakṣaṇam*)というストラ解釈から出発し、ダルマに関して「人は言明なしに知ることはできない」とするシャバラ注を受けて、クマーリラは、ダルマを知覚しかねな

い全知者 (*sarvajña*) への批判を開始した。念頭にあったのは特に仏陀である。クマーリラは、「(全知者である) 仏陀が説いたので仏典は正しい」という主張を念頭に置きながら、「仏陀が説いたので」という理由の成り立たないことを説明する。「また、欲望 (*rāga*) などを持たない以上、彼 (仏陀) は、活動を持たないことが定まっているので、教説は、省察することなく他人が著したものでしかありえない。」(*Ślokavārttika codanā*, v. 137: *rāgādirahite cāsmiṃ nirvyāpāre vyavasthite/ deśanānyapraṇītaiva syād rte pratyavekṣaṇāt//*)

行為 (*kriyā*) は一般に、欲望 (*rāga*) を前提とする。行為の一種である教示行為 (*deśanā*) も必ず欲望を前提とするはずである。しかし、いま、全知者である仏陀は「離欲者」(*vītarāga*) と定義されている。したがって、欲望を持たない以上、仏陀は、「無活動」(*nirvyāpāra*) のはずである。結局、仏典なるものは、離欲者仏陀の説いたものではありえないということになる。

以上のクマーリラの仏陀批判は、実に簡潔なものではあるが、それだけに、ダルマキールティにとっては、本質的かつ深刻なものであった。そもそも「欲望→行為」という因果図式は、インド哲学全体に共通のものになっているとはいえ、本来、仏教の「十八番」である。すなわち、仏教では、「欲望→行為→苦」という因果図式を念頭に置いた上で、「離欲→無行為→苦の消滅 (涅槃)」という解脱道を主張する。実際、このような救済論は、そのままニヤーヤ・スートラ (例えば 1.1.2) に取り入れられるに至っている。クマーリラは、仏教の解脱論を人質に取った上で、仏陀を批判したことになる。

#### ダルマキールティによる論難回避：śeṣavat批判

ダルマキールティの最初期の作品である *Pramāṇavārttika* I (及び自註) の冒頭は、*śeṣavad anumānam* (あるいは単に *śeṣavat*) と彼が名づける誤った推論への批判に費やされている。その批判を締めくくるにあたりダルマキールティは、「(推論を可能にする) 不可離関係が制限される (=逸脱しない) のは、(火

と煙のような)因果関係,あるいは,[存在のみに付き従う]本性(例えばシンシャパー樹にとっての木)という,(逸脱を許さない)制限者いずれかに基づくのであって,『見られたから』でもないし,『見られていないから』でもない』(*Pramāṇavārttika* I v. 31: *kāryakāraṇabhāvād vā svabhāvād vā niyāmakāt/avinābhāvanīyamo, 'darśanān na, na darśanāt//*)<sup>(18)</sup>と述べ,「これまで多く見られたからそうだろう」また「これまで見られてないから無いのだろう」という二つの推論態度を批判する。テクニカルには「証因(煙等)が同類例(電等)に(多く)見られるから」および「証因(煙等)が異類例(湖等)に(全く)見られないから」を根拠とする立場である。いいかえれば,単にこれまでの多くの経験に基づいただけでは,そして,反例が見られなかったからというだけでは,例えば煙と火との間の,一般的な遍充関係「煙がある所に必ず火がある」を導くことはできないというのである。Steinkellner [1997] が指摘するように,前者はクマーリラ批判,後者はイーシュヴァラセーナ批判である。

この二つの推論批判において,ダルマキールティは一貫して,現象の上つ面を経験するだけで一般的な判断を下そうとする安易な態度を批判する。すなわち,現象の背後から遍充関係を規定するものを確定しなければならないとする。すなわち,因果関係(*kāryakāraṇabhāva*)・同一性(*tādātmya*)である。経験に多分に依存する両推論態度の中で,前者は「見られたから」という肯定版,後者は「見られてないから」という否定版にあたる。すなわち両者は表裏の対をなしている。「これまでの経験ではそうだ」というのは「これまでの経験では反例がない」ということを含意している。それゆえ,ダルマキールティは,同時に二つを批判したと思われる。中でも,前者への批判は詳細を極め,その裏返しである後者への批判は,それに比べれば簡潔である。このことも,前者への批判が後者への批判と連絡していること,すなわち,前者を批判することで後者の批判も導かれるとダルマキールティが見なしていたことを物語っている。それゆえ,*Pramāṇavārttika* I冒頭における *śeṣavat* 批判の主眼は,何よりも,経

験を重視する推論（肯定版）を立てるクマーリラ批判にあったことになる<sup>(19)</sup>。

ダルマキールティから見たクマーリラの誤った推論式、すなわち、*seṣavat*については、ダルマキールティ自身が具体例をあげている。すなわち「仏陀は欲望を持つ。教示するので」というものである。「異類例に見られないことのみをもって、《結果一般》の観察から、[特殊な]原因を[推論]認識するのは、似て非なる《正しい認識》である。例えば、教示行為を理由として[仏陀が]欲望を持っていると[推論する場合である]。」(*Pramāṇavārttika* I, v. 12: *vipakṣe 'dr̥ṣṭimātreṇa kāryasāmānyadarśanāt/ hetujñānaṃ pramāṇābhaṃ, vacanād rāgitādivat//*)

ダルマキールティは、上の具体例に見られたような推論式について「異類例に見られないだけでは（一般式は導けない）」(*vipakṣe 'dr̥ṣṭimātreṇa*)と批判する<sup>(20)</sup>。遍充関係から逸脱する反例が、これまで経験されたことがないからといって、これまでの多くの経験に基づいて一般式を導くのは間違いだ、というのである。具体例に即して考えると以下のようなになる。我々の一般的な経験からすると、教示者は必ず欲望を持つ。これまでの経験では、欲望を持たない教示者などというものは見られていない。すなわち反例は見られていない。それゆえ、仏陀についても「教示するから欲望を持つはずだ」と推論されるわけである。

しかし、ダルマキールティは、このような上っ面だけを捉えた一般化を許さない。背後から遍充関係を規定する因果関係を確定する必要があると説く。この場合であれば、「欲望→教示行為」という因果関係である。ダルマキールティは、仏教の伝統に反して、いったん「欲望→教示行為」という因果関係を仏陀の上にも認めてしまう。すなわち、仏陀も欲望を持つとする。しかし、この場合の欲望とは、「発話しようとする意欲一般」である。それは、悪性の意欲である「貪欲」とは限らない。意欲には良性和悪性の二種があり、仏陀の場合は、良性的意欲である。それをダルマキールティは「慈悲」に同定する。すなわち、

「貪欲→教示行為」という世間の常識に反して、仏陀の場合には「慈悲→教示行為」という因果関係も成立しうる、というのである (Dunne [1996] 参照)。

したがって、そのような因果関係が背後にありうる以上、教示行為は、必ずしも、悪性の意欲である貪欲だけを前提とするとは限らない。これまでの経験で反例が見られないからといって、すなわち、「貪欲→教示行為」というのが一般的であったからといって、必ずしも、一定的に、貪欲と教示行為との間の遍充関係を導くことはできない。「結果一般」(*kāryasāmānya*)である教示行為からは、特殊な原因 (<sup>(\*)</sup>*hetuviśeṣa*)である貪欲を推論することはできないのである。

ダルマキールティの論難回避：ディグナーガの聖典擁護の論理への注釈

ディグナーガの詩節「信頼できる人の言明が持つ《欺かないこと》という共通性に基づいて〔証言は〕推論である」に注釈する形で、ダルマキールティは、聖典擁護の理論を展開する<sup>(21)</sup>。超経験領域として「天界」を例に取り、ヴェーダをも含みうる証言一般を念頭に置いていたディグナーガの態度とは異なり、ダルマキールティは、ヴェーダと対立する仏典を *āgama* (「証言」特には「聖典」までの意味の特化を持つ) と考えている。

ダルマキールティは、聖典(経典)の内容を、三領域に分ける。知覚領域、推論領域(厳密には「聖典に依存しない推論」*anāgamāpekṣānumāna*の対象)、聖典に固有の領域(厳密には「聖典に依存する推論」*āgamāpekṣānumāna*の対象)である。そして、それぞれに相当する内容を、「認識手段による肯定・否定」(PVSV 173.27-28: *pramāṇena vidhipratīṣedha-*)により、六つに分ける。そして、各領域を担当する《正しい認識》(*pramāṇa*)による「拒斥がないこと」(*abādhana*)をもって、*avisamvāda* (正しい認識との不一致・齟齬 *visamvāda*がないこと)と解釈する。二重否定を強く受け取り、あくまでも、「(肯定的にも否定的にも)正しい認識との齟齬がないこと」を「正しさ」と解釈しているの

である。

仏典が知覚対象と認める五蘊は、現に「そう（知覚対象）である」(*tathābhāva*)、すなわち、知覚により肯定される。いっぽう、仏典が知覚対象として認めていない実体等は、現に「知覚対象ではない」(*apratyakṣatā*)、すなわち、知覚により否定される。このように仏典の内容は知覚と矛盾することがない。仏典が推論対象として認める四諦は、現に「そうである」、すなわち、推論により肯定される。いっぽう、仏典が推論対象として認めていないアートマン等は、現に、「そう（非推論対象）である」、すなわち、推論により否定される。以上から、仏典の内容は推論と矛盾しない。最後に、仏典が聖典対象として説くことのない沐浴等は、仏典自身により否定されている。というのも、仏典は、「貪欲→アダルマ（悪）」という因果律を認めているので、貪欲を前提とし、貪欲を本質とする沐浴等が、アダルマ捨棄の手段として説かれるのは、聖典内での矛盾をきたすからである。

最後に、以上の類推から、聖典に固有の領域についても、仏典の説く内容は、実際、その通りであろうと推論される。今までのところ、間違いのない同一の仏典が説いているからである。「そして、上で見た、以上のようなこの《信頼できる人の言明》には《齟齬がないこと》という共通性があるのだから、これまで逸脱が見られない以上、[それが扱う]知覚・推論によっては理解不可能な対象についても、[我々の]理解は、同じ（その言明）に基づいているのだから、それ以外の理解と同様に、齟齬がないことが、推論される。」(*Svavṛtti ad v.216: tasya cāsaivambhūtasyāptavādasyāviśaṃvādasāmānyād adṛṣṭavyabhicārasya pratyakṣānumānāgamye 'py arthe pratipattes tadāśrayatvāt tadanya-pratipattivad avisaṃvādo 'numīyate. PVSV 109.7-9*)

聖典に固有の超経験領域については、知覚領域や推論領域のような、積極的な確認方法はない。積極的に論証しようとするれば、クマーリラの批判していた経験領域から超経験領域への移行・類推という飛躍を犯すことになる。そこで

ダルマキールティは、「正しい認識と一致する」「正しい認識により検証される」（さらには現実行動により確認される）ではなく、「一致しないことはない」という二重否定を生かした。クマーリラが批判する他律的眞の「合致・検証の知」(samvāda)を避け、自律的眞へと身を寄せたのである。「特に問題がなければ正しい」という立場である。これは、クマーリラの説いていた錯誤発見の一つ「拒斥する認識」(bādhakajñāna)を取り入れ、「拒斥がなければ正しい」というミーマーンサーの主張を、そのまま利用したものと見なせよう。

以上は、検証（ただし消極的なものである）の面から聖典擁護を打ち出した第一解釈である。次に、ダルマキールティは、発生（これも消極的なものである）の面から「正しさ」を捉え、第二解釈を打ち出す。「あるいは、捨てられるべき眞理（苦）・受け取られるべき眞理（滅）が、その手段〔である集・道〕とともに、確立することから、主要な対象については《欺くことがない》ので、〔聖典は〕他（聖典領域）についても、〔正しい〕推論である。」(v. 217: *heyopādeyatattvasya sopāyasya prasiddhitah/ pradhānārthāvisamvādād anumānaṃ paratra vā//*)興味深いことに、詩節では「確立すること」(*prasiddhi*)という積極的な表現を用いて「齟齬がないこと」(*avisamvāda*)を言い換えているにもかかわらず、自註では、相変わらず「間違っていないこと」(*avaiparītya*)という二重否定を用いている。「捨てられるべきもの・受け取られるべきもの、および、それらの手段という、それ（聖典）に教示されているものが、《間違っていないこと》が《齟齬がないこと》。たとえば、後述する方法によるが、四つの聖諦についてである。」(*heyopādeyatadupāyānām tadupadiṣṭānām avaiṣamvādah, yathā caturṇām āryasatyānām vakṣyamānanītyā*. PVSV 109.15-16)

「後述する方法による」(*vakṣyamānanītyā*)というのは、*Pramāṇavārttika* IIにおける四諦の考察を指す。そこでは、いかに、修道者にとって四諦が機能するかが確立されている（稲見[1988:65]参照）。しかし、現在の*Pramāṇavārttika*



Iにおいて、積極的な検証は不要で、「問題が無い」という消極的な視点から「正しさ」を捉えるだけで十分である。「上記のこの、人の目的に役立つ、専心（修習）に値するものについて《齟齬がない》ので、他の対象（聖典対象）についても、[聖典は] そうだろう（齟齬がない）と認める。[聖典は] 欺くことを目的とするのではない。[正しい認識手段による]妨害がなく、また、話者には無目的な虚言は無意味なので。」(*tasyāsyā puruṣārthopayogino 'bhiyogārhasyāviṣamvādād viṣayāntare 'pi tathātvopagamaḥ, na vipralambhāya, anuṣarodhān niṣ-prayojanavitathābhīdhānavaiphalyāc ca vaktuḥ*. PVSV 109.16-19)

第一解釈と異なり、ここでダルマキールティは、発生の点から、聖典の「齟齬がないこと」（間違っていないこと）を根拠づけている。すなわち、話者である仏陀に、嘘を言う根拠がないことから、仏典も嘘ではないとする。これは、ミーマーンサー流の「話者に欠陥がないことで、転移が防がれ、本来的な真が保たれる」という自律的真（他律的偽）に則っている。結局のところ、*Pramāṇavārttika* Iにおいては、ミーマーンサー流の自律的真の立場から、二解釈を残したことになる。そして、消極的なものではあるが、前者は特に検証の点から、後者は発生の点から、「問題が無いので正しい」と、聖典の正しさを弁護している。

### *Pramāṇavārttika* I でやり残した仕事

最初期の作品である *Pramāṇavārttika* I 自註において、ダルマキールティは、「教示行為を持つがゆえに、仏陀は、欲望を持ち、それゆえ、全知者ではない」というクマーリラからの批判に答える。そこでダルマキールティは、クマーリラの推論が、単にこれまでの経験だけにもとづく *śeṣavat* という逸脱する誤った推論であり、因果関係に裏付けられていないことをもって、批判を回避した。すなわち、慈悲という良性の意欲からも教示行為は可能なので、教示行為から一義的に貪欲を推論することはできないとした。注意しなければならないのは、

ここで、ダルマキールティは、クマーリラの推論を批判（論難回避）はできたが、自らの主張を確立（自説確立）したわけではない、ということである。すなわち、「仏陀は必ずしも貪欲を持つとは限らない。彼を突き動かしているのは慈悲かもしれない」と、消極的に言うことはできたが、積極的に「仏陀は教示しているのだから慈悲を持つ」また「仏陀は全知者である」とは言えなかった。

また、*Pramāṇavārttika* I 自註において、ダルマキールティは、信頼できる人の言明（*āptavāda*）を正しい推論（*anumāna*）とするディグナーガへの注釈という形で、仏典の権威擁護を行っている。注意しなければならないのは、ここでは、「仏陀は正しい」ということを言おうとしているのではなく、あくまでも、目の前にある仏典について、その権威を云々していることである。実際、後続文脈の中で、ダルマキールティは、人の心の中にある美質・欠陥を調べることの困難を訴え、ニヤーヤ流の証言擁護法を批判している（Yaita [1988] 英訳参照）。すなわち、ここでのダルマキールティの検証法は、ニヤーヤの言うように、「証言の話者が信頼できるから、その人の言葉も信頼できる」というものではない。

また、ここで、ダルマキールティは、「知覚等と合致するから仏典は正しい」と積極的に論証しているのではない。あくまでも「知覚等と矛盾しないから、すなわち、問題がないから、正しい」と消極的にしか述べていない。これは、*Pramāṇavārttika* II において、*avisamvāda* を積極的に *arthakriyāsthiti* と解釈し、検証合致をもって「正しい」と主張する態度とは異なっている。

また同じく注意すべきは、「問題がないから正しい」という真理決定の態度は、クマーリラの自律的真の立場と同じということである<sup>(22)</sup>。このような態度は（少なくとも学派伝統の視点から見れば）、クマーリラの批判を受けて、ディグナーガの他律的真の立場から後退したものと言わざるを得ない。このことは、*Pramāṇavārttika* II において、*avisamvāda* を *arthakriyāsthiti* として積極的なものに復活させることから、余計に浮かび上がってくる。

また、既述のように、仏典の権威を擁護するディグナーガの記述に対して、ダルマキールティは、「あるいは」という選言詞で結んだ二つの解釈を残している。前者は、発生よりも検証に繋がる *avisamvāda* (ただし消極的な検証である「齟齬がないこと」) の字義を生かした逐語解釈であり、後者が、より自身の本音に近い解釈であろう。第二の解釈では、「聖典に依存しない推論領域」、具体的に言えば、四諦のみについて、「齟齬がない」ことを確立する。ここには「(少なくとも) 主要なものである四諦については正しい」という領域の縮小が見られる。本当の意味で全てを知る全知者を徹底的に批判したクマーリラの影響も考えられよう。少なくとも、経験領域・非経験領域を足した全てを聖典領域とするディグナーガ本来の意図 (また第一解釈に表れるダルマキールティから見たディグナーガの意図) とは異なる。以上から、ダルマキールティがやり残した仕事は明らかである。

- 「慈悲→教示」という因果関係の可能性を示しつつも、積極的には論証し得なかった「仏陀は慈悲を持つ」「仏陀は全知者である」という自説を確立する必要がある。
- クマーリラ的全知者 (仏陀) 批判に答えるために、「仏典は正しい」に終わることなく、正面から「仏陀は正しい」という自説を論証しなければならない。

以上をまとめると、「慈悲→教示」という因果関係、そして、「仏陀的全知者性」の積極的論証を、本当の意味の「全て」ではなく、主要な四諦の「全て」という領域について、一貫した枠組みのもとに、論証する必要のあることが分かる。そして、その作業が、*Pramāṇasamuccaya* にディグナーガが残した仏陀の形容句への注釈という形式をとって展開される<sup>(23)</sup>。「権威であり、世間の利益を

望む者、教示者、善逝者、渡らせる者に敬礼して、正しい認識が確立するよう、散在する自身の見解が、ここに一つに《集成》される。」(*pramāṇabhūṭāya jagaddhitaṣiṇe praṇamya sāstre sugatāya tāyine pramāṇasiddhau svamatāt samuc-cayaḥ kariṣyate viprasṛtād ihaikataḥ*)

すなわち、*jagaddhitaṣiṇ*(世間の利益を望む者)、*sāstr*(教示者)、*sugata*(善逝)、*tāyin*([彼岸に]渡らせる者)、および、最終的な目標である*pramāṇabhūta*(権威)である。いかにして仏陀は*pramāṇa*であり、*pramāṇa*となったのか、それを積極的に論証するのが、*Pramāṇavārttika* IIにおいて、ダルマキールティが自らに課した課題であった。そして、そのような論証は、*Pramāṇavārttika* I 自註において、ダルマキールティが他説批判を通して確立したように、単に現象の上っ面だけを捉えた、経験依存の推論であってはならない。なによりも、因果関係という客観的な基盤に支えられねばならない。すなわち、慈悲や教示、また、全知者性といったものを、まずは、因果関係の上にかきれいに並べ、その上で、仏陀の*pramāṇa*性を論証する必要があった<sup>(24)</sup>。以下、*Pramāṇavārttika* IIにおけるダルマキールティ自身の論述意図については、稲見[1988]、服部[1991]の研究がある。本稿では、クマーリラの視点から、それを捉えなおす。

### *Pramāṇavārttika* IIにおけるダルマキールティの「仏陀の権威」論証 *pramāṇa*の二定義

「仏陀は*pramāṇa*である」ということを言うためには、*pramāṇa*一般の定義を述べておく必要がある<sup>(25)</sup>。すなわち、「*pramāṇa*の定義を満たすので、仏陀は*pramāṇa*である」と言わねばならない。*Pramāṇavārttika* II冒頭において、ダルマキールティは、「あるいは」(*vā*)で結んだ二つの*pramāṇa*定義を示す。「《正しい認識》とは、《欺かない認識》である。《目的を実現してくれることが定まっていること》が《欺かないこと》である。」(*v. 3abc: pramāṇam avisaṃvādi jñānam, arthakriyāsthitiḥ/ avisaṃvādanam*)。「あるいは、未知の対象が輝き出すことで

ある」(v. 7c: *ajñātārthaprakāśo vā*)。

第一定義においてダルマキールティは、ディグナーガ以来の *avisamvāda* (欺かないこと) を《正しい認識》一般の定義に用いる。しかも、その内容を、*avaiparītya* (間違っていないこと) という消極的な二重否定ではなく、「目的を実現してくれることが定まっていること」(*arthakriyāsthiti*) という積極的な検証の観点から言い換える。この定義は、ニヤーヤ、そして、ディグナーガの他律的眞の立場と同じである。「目的実現」を持ち出し、現実行動 (*vyavahāra*) による検証を唱える点では、パクスラスヴァーミンの「目的を実現するもの」(*arthasya sādhaḥ*) と同様、他律的眞の最右翼と見なしてよい。

いっぽう、新規情報供与性を前面に打ち出す第二定義は、「新しい対象を知らせる」(*apūrvārthabodhaka*) というヴェーダ規定 (*vidhi*) の性格を拡大し、六認識手段全てに通じる定義と考えるミーマーンサーの立場と同じである<sup>(26)</sup>。第一定義が他律的眞であることを考えると、後者は、自律的眞に立つものと、容易に予想されよう。実際、「未知の対象が輝き出すこと」という定義の中には、発生・検証いずれの点からも、他律的眞の要素は見られない。ミーマーンサーの註作者 (*vyttikāra*) 以来の、「原則的に認識は正しい」という立場と同根である。

### 「慈悲→教示」の因果関係

まず、因果関係の出発点は、クマーリラの批判以来、問題となっていた「慈悲→教示」である。仏陀の上に、それらの属性を並べるにあたって、ダルマキールティは、それぞれを、ディグナーガの言う *jagaddhitaiṣitā* (世間の利益を望む者であること) と *tāyitva* (渡らせる者であること) に同定した。前者は素直な解釈であるが、後者については説明を要する。「(衆生を彼岸に) 渡らせること」を意味する *tāya* (< *tāraṇa*) は、ダルマキールティによれば、「自らが見た道を述べること」(*svadṛṣṭamārgokti*) あるいは「四諦を照らし出すこと」(*catuḥsatyapra-*

*kāśana*)である。「《渡らせること》とは、《自らが見た道を述べること》である。無意味なので〔世尊がわざわざ〕嘘を言うことはない。また慈悲深いので。また、他者のために〔道の修習等という〕一切を行うことに専心しているから。したがって〔世尊は〕*pramāṇa*である。あるいは《渡らせること》とは、《四諦を照らし出すこと》である。」(vv. 147cd-148: *tāyaḥ svadr̥ṣṭamārgoktir, vaiḥalyād vakti nānṛtam// dayālutvāt, parārthaṃ ca sarvārambhābhiyogataḥ/ tasmāt pramāṇam, tāyo vā catuḥsatyaprakāśanam//*)

これにより、「慈悲を原因として、仏陀が道あるいは四諦を教示した」という因果関係の上に、ディグナーガの限定句が並べられた。「慈悲により最高のものを述べる」(v. 284c: *dayayā śreya ācaṣṭe*)」のである。この基本的枠組みは、*Pramāṇavārttika* I 自註と、何ら変わることはない。

注意すべきは、*tāya* (渡らせること)の実質内容が、*pramāṇa*の定義に引き付けて解釈されていることである。後者「四諦を照らし出すこと」(*catuḥsatyaprakāśana*)は明らかに第二定義「未知の対象が輝き出すこと」(*ajñātārthaprakāśa*)を受けたものである。

「あるいは」で結ばれた前者「自らが見た道を述べること」(*svadr̥ṣṭamārgokti*)も、「あるいは」で結ばれる形式の類似から見て、第一定義「目的を実現してかれることが定まっていること」(*arthakriyāsthiti*)に対応すると考えるのが自然である。すなわち、仏陀の説く《道》は、《滅》という目的を実現してくれる<sup>(27)</sup>。この推測が正しいとすれば、ダルマキールティは、*tāya* (渡らせること)を、*pramāṇa*の定義的特質 (*lakṣaṇa*) そのものと解釈したことになる。すなわち「《渡らせるものであること》(という*pramāṇa*の定義を満たす)から、仏陀は*pramāṇa*である」と言ったことになる。「したがって*pramāṇa*である」(*tasmāt pramāṇam*)という主張は、そのように考えることで理解できよう。

- 第一の「他律的真」の解釈によれば、「自らが見た道を述べる」という形で

「[衆生を彼岸に] 渡らせる」世尊は、《道》を通して「目的（滅）を実現してくれることが定まっている」と確認・検証されるので、第一定義を満たし、*pramāṇa*である。

- あるいは、第二の「自律的真」の解釈によれば、「四諦を照らし出す」という形で「[衆生を彼岸に] 渡らせる」世尊は、「未知の対象（四諦）が輝き出すこと」という第二定義を満たすので、*pramāṇa*である。

### 全知者性の配置

以上の因果関係をもとにして、さらに、ダルマキールティは、四諦についての仏陀の「全知者性」を配置しなければならない。これは、*Pramāṇavārttika* I では、未解決の問題である。彼は、ディグナーガの言う *sāstrīva*（教示者性）と *sugataiva*（善逝性）とを取り上げ、それぞれを、長きに渡る修習 (*abhyāsa*) と、四諦についての認識に同定する。*sāstrī*とは「教示をもたらす手段」と語源分析され、それこそ「修習」であるとするのである。また、*sugataiva*の動詞語根 *gam* は理解 (*bodha*) を意味し、「真実についての堅固で完全な認識」(*tattvasthirāśeṣajñāna*) を指す。四諦についての（収縮した意味での）「全知者性」と言っても、問題はなかろう。ダルマキールティは、以上の二つを組み込んで、“*jagaddhīlaiṣītā*→*sāstrīva*→*sugataiva*→*tāyitva* (= *pramāṇatā*) ” という因果関係図を完成させる。クマーリラ、また、ダルマキールティ自身が *Pramāṇavārttika* I 自註で用いてきた「全知者論」の用語で言い換えるなら、「慈悲 *karuṇā*→修習 *abhyāsa*→ダルマ知者性 *dharmajñatva*→教示 *upadeśa* = 正しい認識手段の定義的特質 *pramāṇalakṣaṇa*」となろう。

### 仏陀の全知者性論証

ダルマキールティは、*Pramāṇavārttika* II の中で、四諦を考察する。四諦を

説くのが仏典ではあるが、無知で疑い深い人のために、わざわざ、推論を用いて、その妥当性を確認しているのである。これにより、四諦について、仏典の正しさが、積極的に確立されたことになる。この仏典という教示、ここから、教示を可能にした原因である認識が推論される。すなわち、仏陀の四諦認識である。これにより、教示を根拠にして、仏陀の全知者性（ただし四諦に限ってではあるが）が積極的に論証されたことになる。また、その全知者性を可能にした無限の慈悲の修習も論証される。これにより、「教示の原因は慈悲かもしれない」という立場から、「教示の原因は慈悲である」という積極的な論証が行われたことになる。結果として、「仏陀は全知者（離欲者）ではない。教示したので」というクマーリラの論証因「教示したので」は、*Pramāṇavārttika* Iにおいては、必ずしも一義的に貪欲を導かない「不定因」(*anaikāntika*)であったのが、*Pramāṇavārttika* IIにおいては、「教示行為」の条件が厳密化され、*pramāṇa*の定義的特質そのものとして格上げされることで、むしろ、慈悲そして全知者性を積極的に論証してしまう「矛盾因」(*viruddha*)的なものとなっている。これは、ダルマキールティの態度が、いっそう、強くなっている現れである。「教示行為は、我々に都合が悪いどころか、(一定の条件を満たせば)逆に、我々の立場を積極的に論証するのだ」というわけである。

## 結論

クマーリラは、全知者批判の中で「離欲者なので仏陀は教示し得ない」(したがって仏典は全知者の説いたものではない)と批判した。*Pramāṇavārttika* Iの冒頭において、ダルマキールティは、「教示するので仏陀は欲望(貪欲)を持つ」と、クマーリラの推論を言い換え、それを、*śeṣavat*という誤った推論として、一般的な広がりをもって批判した。すなわち、「教示したからといって必ずしも貪欲を持つとは限らない。慈悲の可能性もある」と、不定因(*anaikāntika*)



であることを指摘した。さらに、*Pramāṇavārttika* IIにおいて、ディグナーガの帰敬偈への注釈という形を取って、「慈悲→修習→四諦認識→四諦教示」という因果関係を確立し、その因果関係を逆にたどることで「教示したから慈悲を持つ」と論証した。つまり、クマーリラの証因「教示するので」が、一定の条件を満たせば、「仏陀が慈悲を持つ」ことを逆証することを示した。

また、クマーリラは、ディグナーガによる他律的眞の立場からの聖典擁護論を批判した。*Pramāṇavārttika* Iにおいて、ダルマキールティは、他律的眞を捨て、クマーリラ流の自律的眞の立場から、ディグナーガの詩節を解釈し直し、仏典の権威を擁護する。しかし、「教示した以上、離欲者ではありえず、全知者でもありえない」と含意・攻撃された仏陀自身の権威については、*Pramāṇavārttika* Iの段階では、積極的な反証がなされないままであった。*Pramāṇavārttika* IIにおいて、ダルマキールティは、他律的眞（ニヤーヤ・ディグナーガ流）・自律的眞（ミーマーンサー流）という異なる二つの観点から、「あるいは」で結んだ二つの*pramāṇa*定義を導入した。また、上で見た因果関係の最終項《四諦教示》（あるいは道教示）を、そのまま、《*pramāṇa*の定義的特質」と同定した。そして、その定義的特質を満たすから、いずれの場合でも、仏陀は*pramāṇa*であると結論付けた。また「慈悲→修習→四諦認識→四諦教示（＝正しい認識手段の定義的特質）」という因果関係を逆にたどることで、「教示したから四諦認識を持つ」と、仏陀の全知者性（ただし主要な対象である四諦について「全て」を知る者であること）を証明することにも成功した。

- 1 助言を頂いた稲見正浩氏に感謝する。
- 2 クマーリラとダルマキールティとの関係について、Frauwallner [1962] は、*Ślokavārttika*→(\*)*Hetuprakaraṇa* (= *Pramāṇavārttika* Iおよび自註)→*Brhātṭikā* という順序を想定する。Taber [1992] に反論が見られるものの、Steinkellner [1997], Kellner [1997], Krasser [1999] は、Frauwallner説を支持する。さらに、Krasser [2001] は、*Ślokavārttika*→(\*)*Hetuprakaraṇa*→*Brhātṭikā*→

*Pramāṇavārttika* II-IVという順序可能性を指摘する。本稿は、この順序を作業仮設とする。

- 3 ただし、ヴェーダの権威擁護を主眼とするミーマーンサーと異なり、ニヤーヤにおいて、証言 (*śabda*) の典型としてヴェーダが念頭に置かれていたわけではない。むしろ、世間一般の言明を典型においていたと思われる。このことは、パクシラスヴァーミンも強調するとおりである。すなわち、「信頼できる人の教示が証言である」(*Nyāyasūtra* 1.1.7) という定義について、彼は「聖仙・アーリヤ・ムレーツチャに共通する定義的特質である」(*ṛṣyāryamlecchānām samānam lakṣaṇam*) と、わざわざ断り、ヴェーダ作者と見なされるべき聖仙以外の証言にも、この定義が当てはまることを強調する。ニヤーヤにおいて、ヴェーダは、証言の一例に留まる。ただし、正統派に属する以上、その権威を擁護する必要はあった。しかし、それは、証言一般に共通する「信頼できる人の教示なので」という論拠でもって示されたのであり、ミーマーンサーのように「非人為性」というヴェーダに特殊な論拠でもって示されたわけではない。
- 4 興味深いことに、ディグナーガは、証言（それは結局推論に還元される）の典型として経典を前面には押し出していない。意外なことに、ヴェーダも含みうる証言一般を念頭においている。その意味で、彼の証言論を「聖典擁護の論理」と捉えるのは言い過ぎかもしれない。しかし、現に、ダルマキールティは、ディグナーガの証言論を、特に経典に関わるものと解釈する。そうしたダルマキールティの視点から眺めて、ディグナーガの当該詩節を「聖典擁護の論理」と呼ぶことは、目下の我々の関心からは、許されよう。
- 5 *Ślokaivārttika*においてクマーリラが論じる真理論に関しては、Kataoka[2002]参照。
- 6 たとえば、ダルマキールティは、*Pramāṇavārttika* I 自註末尾を、次のような詩節で締めくくり、ミーマーンサーを主要な論敵（一部はニヤーヤ）としたことを明言する。「ヴェーダの真、一部のものの[主張する世界]創造論、沐浴に福德を望む事、普遍[実在]論による驕り、罪業捨棄のための苦行実践、[これらは]知恵なき愚昧の五つの証因である。」(PVSV 176.13-16: *vedapramāṇyaṃ kasyacit kartrvādah snāne dharmecchā jātivādāvalepah/ santāpārambhaḥ pāpahanāya ceti dhvastaprajñāne pañca līṅgāni jāḍye//*) 先行研究が示す著作順序からも、批判されているのはクマーリラと考えるべきであろう。また、ダルマキールティが批判するミーマーンサーの「普遍実在論」が、ミーマーンサーの伝統の中でもクマーリラが初めて導入したと思われる *bhedābheda* (別・非

別)を念頭においていることも考慮してよい。

- 7 *Ślokavārttika*の全知者批判は針貝 [1985], *Tattvasaṅgraha*の全知者批判については川崎 [1992] の和訳がある。
- 8 *Nirukta*に典型的に見られる, ダルマ感得者としての $\dot{r}\dot{s}i$ の観念等については, Wezler [2001] 参照。
- 9 ニヤーヤ・スートラへの注釈者バクシラスヴァーミン(後五世紀後半頃)は, 「信頼できる人」(*āpta*)の具体的内容を次のように説明する。「信頼できる人とは, 周知のように, ダルマ(この場合は対象一般)を目の当たりにした人で, 見た通りの対象を説き明かそうとする意欲に突き動かされた教示者である」(*Nyāyabhāṣya* ad 1.1.7: *āptaḥ khalu sāksātkṛtadharmā yathādṛṣṭasyārthasya cikhyāpayaṣayā prayukta upadeṣṭā*)。対象を直接に見て, しかも, それを正しく伝えようとする人が「信頼できる人」というわけである。これにより, 嘘つきのように, 「対象に到達」していても, わざと間違ったことを言うような「信頼できない人」は排除されることになる。

また「【問】では信頼できる人の正しさとは何か? 【答】ダルマを目の当たりにしたこと, 有情への慈悲, ありのままの対象を説き明かそうとする意欲である。」(*Nyāyabhāṣya* ad 2.1.68: *kiṃ punar āptānām prāmānyam. sāksātkṛtadharmatā, bhūṭadayā, yathābhūtarthacikhyāpayaṣā ceti.*) ここでは, 例えば語源学の書ニルクタに「彼等(聖仙達)は, ダルマを目の当たりにしていない劣った人々に, 教示をもって, 諸々のマントラを与えた」(*Nirukta* 1.6: *te 'varebhyo 'sāksātkṛtadharmabhyā upadeśena mantrān samprāduḥ*) と描写される慈悲深い聖仙( $\dot{r}\dot{s}i$ )を念頭においてであろう, 「有情への慈悲」(*bhūṭadayā*)を付け加え, 三条件を「信頼できる人」(*āpta*)の「正しさ」(*prāmānya*)の実質内容とする。

- 10 以上のニヤーヤ・スートラおよびバクシラスヴァーミン注を見る限り, 初期ニヤーヤには, アーユルヴェーダとヴェーダの作者を完全に同一とする観念は見られない。ただ, いずれの作者も, 同じ種類の「信頼できる人」であれば, それで論証には事足りた。「既見のものを対象とする《信頼できる人の教示》であるアーユルヴェーダでもって, 未見のものを対象とする《ヴェーダの部分》が, 正しい認識手段である, と推論される。《信頼できる人の正しさ》という根拠が共通だからである。」(*Nyāyabhāṣya* ad 2.1.68: *dṛṣṭārthenāptopadeśenāyurvedenādṛṣṭārtho vedabhāgo 'numātavyaḥ prāmānyam iti. āptaprāmānyasya hetoḥ samānatvād iti.*) (同じ種類の)信頼できる人

の教示だから」というのが論証因となるのであって、「(完全に特定同一の) 信頼できる人の教示だから」ではない。信頼できる人は複数である。

もっとも、完全に同一作者であれば、話は簡単なはずである。そのことを意識してであろう、パクスラスヴァーミンは、ヴェーダ内を既見・未見に分けて、既見領域から未見領域の正しさを類推する見解も示す。「また、この[ヴェーダの]一部である『村を望む者は祭るべし』等は既見のものを対象とする。それでもって推論すべきである。」(*asyāpi caikadeśaḥ "grāmakāmo yajeta" ityevamādir dṛṣṭārthas, tenānumātavyam iti.*) このような発想は、仏典のように、明らかに特定同一の「信頼できる仏陀」が説いたものの場合には、都合が良いはずである。経験領域で仏陀の教説の正しさを確認し、「完全に同一の信頼できる仏陀の教説だから」という理由でもって、超経験領域についても、正しいと論証できることになるからである。ただし、この場合も、あくまでも論拠は、「信頼できる人の教示だから」であって、単純に、「既見領域で正しいから未見領域でも正しいはずだ」と言っているわけではないだろう。なお、本論証に内在する本質的問題については、ディグナーガ批判の形をとって、後にクマーリラが指摘することになる。

- 11 原典(含還梵)・和訳解説は、原田 [1984] 参照。
- 12 (a) *vi-sam-vad* の用例としては、例えば、*Kauṭilyārthaśāstra* 1.18.6; 3.11.46; 5.4.5; 6.1.3; 6.1.11; 7.5.14; 7.8.4; 7.14.4; 8.2.24; 10.3.38; 11.1.37; 13.5.6。
- 13 上で見たパクスラスヴァーミンは、「[[世間言明も含めて]常住だからこそ証言は正しい(認識手段である)]というなら、信頼できない人の教示から[でも]、対象について欺くことはありえない[ことになってしまう]」(*Nyāyabhāṣya* ad 2.1.68: *anāptopadeśād arthaviśamvādo 'nupapannah "nityatvād dhi sabdah pramāṇam" iti*) と述べ、「対象について欺くこと」(*arthaviśamvāda*) を、信頼できない人の教示(*anāptopadeśa*)の結果として言及している。他の記述と考え合わせると、対象が「その通りではないこと」(*\*atathābhāva*) を、教示者を基点として捉え直した表現と見なせよう。
- 14 これまでのところ、パクスラスヴァーミンは後五世紀後半頃 (Oberhammer [1964]), ディグナーガはAD 480-540 (Frauwallner [1961])あるいは470-530 (Hattori [1961])に置かれる。なお、パクスラスヴァーミンとディグナーガの相互関係について、これまでのところ、具体的な前後関係を示す証拠は報告されていない。ディグナーガがパクスラスヴァーミンを知っていたという確証は無く、無関係と思われる (Franco & Preisendanz [1995])。

- 15 真理観について、シャバラが註作者の見解を踏襲していることについては、Zanzenberg [1962] を参照。
- 16 具体的には「『ヴェーダ教令が』述べている』かつ『誤ったことを』というのは、矛盾したことを述べている」(F 16.18-19: *vipratīṣiddham idam abhidhīyate “bravīti ca vitathaṃ ca” iti*) にたいする注釈という形を取る。
- 17 なお、欠陥を打ち消してくれる美質を、わざわざ確認する必要はないとクマーリラは考える。確認しなければならないとすると、結局のところ、他律的真を認めてしまうことになるからである。したがって、クマーリラは、美質は確認される (*jñāyamāna*) までもなく存在だけ (*sattāmātra*) で、欠陥の無 (*doṣābhāva*) をもたらすと考え、直接に知られるのは欠陥の無だけで十分と考える (*Ślokavārttika codanā*, vv. 66cd-67)。やはり、ここでも「話者に問題がない」ということが分かれば十分なのである。
- 18 当該詩節の含む問題について、詳しくは、Steinkellner [1997] 参照。
- 19 *śeṣavat* の例としてダルマキールティの挙げる例が、クマーリラのものであることから、そのことは十分伺われる。イーシュヴァラセーナ批判のみを意図していたなら、別の推論式を挙げなければならないはずである。
- 20 「見られないからといって無いとは言えない」という批判方法は、Katsura [1992] の指摘のように、クマーリラ (*Ślokavārttika apoha*, v. 75) がディグナーガにたいして行ったものであった。ダルマキールティは、同じ批判方法でもって、さらにクマーリラを批判したことになる。
- 21 ダルマキールティの議論に関して、詳細は、若原 [1985], Yaita [1987], 服部 [1991], Tillemans [1999: 27-30] を参照。
- 22 ダルマキールティが楽観的な立場にたっていること、すなわち、「問題がなければそれでよい」というクマーリラの態度と同じものを取っていることは、以下の文からも明らかである。PVSV 108.15-16: *tad yadī na parīkṣāyāṃ viśamvādabhāḥ pravartamānaḥ śobheta*. 「それゆえ、もし、[文を] 検討して、齟齬を見つけないことがないなら、彼は、発動しても、うまくいくだろう。」また、この文は、クマーリラの *Ślokavārttika* における *pramāṇa* 定義の表現 *na viśamvādam r̥cchati jñānāntareṇa* (*codanā*, v. 80) を思い起こさせる。
- 23 *Pramāṇavārttika* II の企図・構成に関しては、Inami and Tillemans [1986], および、そこに引用される参考文献を参照。また、*pramāṇa* の二定義、および、それに関する先行研究については Krasser [2001]。
- 24 Inami & Tillemans [1986: 125], 稲見 [1988: 66]。

- 25 以下 *Pramāṇavārttika* II 当該箇所については稲見 [1992] による詳細な訳注研究を参照。
- 26 Cf. Krasser [2001]。ミーマーンサーにおける「新規情報供与性」の展開については、拙稿“The Mīmāṃsā Definition of Pramāṇa as a Source of New Information.” (*Journal of Indian Philosophy* に掲載予定) 参照。
- 27 「自らが見た道を述べること」という形式は、ディグナーガの「他者のための推論」の定義である「自らが見た対象を照らし出すこと」(*svadṛṣṭārthaprakāśanam*) と同形式である。「いっぽう《他者のための推論》とは《自らが見た対象を照らし出すこと》である」(*parārtham anumānam tu svadṛṣṭārthaprakāśanam*)。 *pramāṇa* 一般の定義が、対象との一致からして基準の低い推論に合わせられることは、*avisamvāda* でも見られた。ここでも、同様に、*parārthānumāna* の定義をもって、*pramāṇa* 一般の定義に当てるとは十分考えられる。「自らが見た」と、「対象への到達」を重視する他律的真的観点からしても、第一定義「目的を実現してくれることが定まっていること」に対応するはずである。《道》が《滅》という目的を実現してくれることも、「四諦」ではなく「道」のみに言及した背景にあると思われる。

#### 略号および参考文献

- F: See Frauwallner [1968] (ad 1.1.1-5 only).
- KAŚ: *The Kauṭīliya Arthaśāstra*. Part I. Delhi: Motilal Banarsidass, 1969.
- Nirukta: *Niruktaṃ of Yāska Muni*. Ed. Mukunda Jhā. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, 1989.
- NBh: *Gautamīyanyāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana*. Ed. Anantalal Thakur. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1997.
- PV: *Pramāṇavārttika of Ācārya Dharmakīrti with the Commentary 'Vṛitti' of Ācārya Manorathanandin*. Ed. Dvārikadāsa Śāstrī. Varanasi: Baudha Bharati, 1984. (*Pramāṇavārttika* I についてはPVSVの詩節番号に従った。)
- PVSV: *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti: the First Chapter with the Autocommentary*. Ed. Raniero Gnoli. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1960.
- ŚV<sub>1</sub>: *Ślokovārttika of Śrī Kumārila Bhaṭṭa with the Commentary Nyāyaratnākara of Śrī Pārthasarathi Miśra*. Ed. Swāmī Dvārikadāsa Śāstrī. Varanasi:

Tara Publications, 1978.

ŚV<sub>2</sub>: *Śloka-vārttikavākyā Tātparyatikā of Uṃveka Bhaṭṭa*. Ed. S.K. Rāmanātha Śāstrī. Rev. K. Kunjuni Raja & R. Thangaswamy. Madras: University of Madras, 1971.

ŚV<sub>3</sub>: *Mīmāṃsāsloka-vārttikam, Sucaritamīśrapraṇīṭayā Kāśikākhya-yā Tīkayā Sametam*. Ed. K. Sāmbaśiva Śāstrī (Part I, II) . Trivandrum: CBH Publications, 1990 ; Ed. V.A. Rāmasvāmi Śāstrī (Part III). Trivandrum: University of Travancore, 1943.

Bijlert, Vittorio A. Van 1989: *Epistemology and Spiritual Authority*. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien.

Dunne, John D. 1996: "Thoughtless Buddha, Passionate Buddha." *Journal of the American Academy of Religion*, 65-3, 525-556.

Franco, Eli 1997: *Dharmakīrti on Compassion and Rebirth*. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien.

Franco, E. & Preisendanz, K. 1995: "A Note on Bhavadāsa's Interpretation of Mīmāṃsāsūtra 1.1.4 and the Date of the Nyāyabhāṣya (1) ." *Berliner Indologische Studien*, 8, 81-86.

Frauwallner, Erich 1961: "Landmarks in the History of Indian Logic." *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, 5, 125-148.

1962: "Kumārila's Brhātīkā." *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, 6, 78-90.

1968: *Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā*. Wien: Hermann Bölaus Nachf.

原田 和宗1984: デイグナーガのアポーハ論研究ノート (一), 『仏教学会報』10, 31-42。

針貝 邦生1985: クマーリラの積尊觀, 『日本仏教学会年報』50, 49-65。

服部 正明1961: デイグナーガ及びその周邊の年代——附『三時の考察』和譯——, 『塚本博士頌壽記念佛教史學論集』79-96。

1991: 仏教論理学派の宗教性, 前田専学編『印度中世思想史研究』, 153-169。

稲見 正浩1986: ダルマキールティの「慈悲の修習」の議論, 『印度学仏教学研究』35-1, 365-361。

- 1988: ダルマキールティにおける仏道, 『日本仏教学会年報』54, 59-72.  
1992: 『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  
(1), (2), 『広島大学文学部紀要』51, 59-75: 52, 21-41.
- Inami Masahiro & Tillemans, Tom J.F. 1986: "Another Look at the Framework  
of the Pramāṇasiddhi Chapter of Pramāṇavārttika." *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 30, 123-142.
- 片岡 啓 (Kataoka, Kei) 1999: 永遠のダルマと顕在化, 『インド哲学仏教学研究』  
6, 3-16.  
2002: "Validity of Cognition and Authority of Scripture." *Journal of  
Indian and Buddhist Studies*, 50-2, 1026-1022.
- Katsura, Shoryu 1984: "Dharmakīrti's Theory of Truth." *Journal of Indian  
Philosophy*, 12, 215-235.  
1992: "Dignāga and Dharmakīrti on Adarśanamātra and Anupalabdhi." *Asiatische Studien*, 46-1, 222-231.
- 川崎 信定 1992: 『一切智思想の研究』, 東京: 春秋社。
- Kellner, Birgit 1997: *Nichts bleibt nichts*. Wien: Arbeitskreis für tibetische und  
buddhistische Studien, Universität Wien.
- 北川 秀則 1965: 『インド古典論理学の研究』。東京: 鈴木学術財団。
- Krasser, Helmut 1999: "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*. Ed. Shoryu Katsura. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften. 215-223.  
2001: "On Dharmakīrti's Understanding of pramāṇabhūta and His Definition of pramāṇa." *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*,  
45, 173-199.
- Nagatomi, Masatoshi 1959: "The Framework of the Pramāṇavārttika, Book I." *Journal of the American Oriental Society*, 79, 263-266.
- Oberhammer, G.R.F. 1964: "Pakṣilasvāmin's Introduction to His Nyāyabhāṣyam." *Asian Studies* (University of the Philippines, Institute of Asian Studies), 2-3, 302-322.
- Steinkellner, Ernst 1982: "The Spiritual Place of the Epistemological Tradition  
in Buddhism." *Nanto Bukkyo*, 49, 1-15.



- 1997: "Kumārila, Īśvarasena, and Dharmakīrti in Dialogue. A New Interpretation of Pramāṇavārttika I 33." in *Bauddhavidyāsudhākarah*. Ed. Petra Kieffer-Pülz & Jens-Uwe Hartmann. Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag. 625-646.
- Taber, John 1992: "Further Observations on Kumārila's Brhātṭikā." *Journal of Oriental Research, Madras*, 56-62, 179-189.
- Tillemans, Tom J.F. 1999: *Scripture, Logic, Language*. Boston: Wisdom Publications.
- 2000: *Dharmakīrti's Pramāṇavārttika, Volume 1*. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Vetter, Tilmann 1990: *Der Buddha und seine Lehre in Dharmakīrtis Pramāṇavārttika*. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien.
- 若原 雄昭1985: アーガマの価値と全知者の存在証明, 『佛教學研究』41, 52-78。  
1986: ヴェーダの権威——ニヤーヤ・ヴァイシェーシカの立場——(上), G. Chemparathy, 若原雄昭訳。『仏教学研究』42, 43-70。  
1987: ヴェーダの権威——ニヤーヤ・ヴァイシェーシカの立場——(下), G. Chemparathy, 若原雄昭訳。『仏教学研究』43, 415-458。
- Wezler, Albrecht 2001: "Some Remarks on Nirukta 1.20 sāksātkr̥tadharmāṇa ṛ-ṣayo, etc." *The Pandit, Traditional Scholarship in India*. Ed. Axel Michaels. New Delhi: Manohar. 215-248.
- Yaita Hideomi 1987: "Dharmakīrti on the Authority of Buddhist Scriptures (āgama)." *Nanto Bukkyo*, 58, 1-17.
- 1988: "Dharmakīrti on the Person Free from Faults." *Journal of Naritasan Institute for Buddhist Studies*, 11-2, 433-445.
- Zangenberg, Fritz Von 1962: "Śābaraḥ und seine philosophischen Quellen." *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens*, 6, 60-77.