

ジャヤンタの主宰神論証 : Nyāyamañjarī 「主宰神論証」 定説部の和訳

片岡, 啓

九州大学大学院人文科学研究院哲学部門 : 准教授 : インド哲学、インド学

<https://doi.org/10.15017/16928>

出版情報 : 哲學年報. 69, pp.17-69, 2010-03-01. 九州大学大学院人文科学研究院
バージョン :
権利関係 :

ジャヤンタの主宰神論証

——*Nyāyamañjarī* 「主宰神論証」 定説部の和訳——

片 岡 啓

はじめに

本稿は先に出版した『論理の花房』(*Nyāyamañjarī*) 「主宰神論証」章の校訂本 Kataoka [2005]: Critical Edition of the *Īśvarasiddhi* Section of Bhaṭṭa Jayanta's *Nyāyamañjarī* に対応する和訳である。前稿の片岡 [2009a]: 「神を否定する方法: *Nyāyamañjarī* 「主宰神論証」 前主張部の読解」では敵説、具体的には聖典解釈学者クマーリラや仏教論理学者ダルマキールティなどに跡付けられる前主張部の和訳を行った。本稿の和訳は、続く定説部に対応するものである。ここで著者のバッタ・ジャヤンタ (Bhaṭṭa Jayanta: 後840–900頃) は、主宰神を認める論理学ニヤーヤの立場から神の存在論証を行う。まず『論理の花房』における主宰神論の位置付けを確認しておきたい。

カシミールの学匠ジャヤンタの主著『論理の花房』は全十二日課より構成される¹。項目の提示 (*uddeśa*)・提示項目の定義的特質 (*lakṣaṇa*)・定義的特質の検討 (*parikṣā*) という機能的側面から見たスートラの三分類のうち、「いっぽう私は定義スートラのみを注釈しよう」(NM I 30: *asmābhis tu lakṣaṇasūtrāṇy eva vyākhyāsyante*) とジャヤンタが冒頭に宣言するように、『論理の花房』が直接に注釈する『ニヤーヤ・スートラ』は、定義スートラに限定される。日課 (*āhnika*)、スートラ番号 (1.1.1等)²、マイソール版の巻・頁数 (I 1等) との対応は以下のようなになる。

第1日課	序	I 1
	1.1.1 十六句義の提示	I 12
	1.1.3 認識手段の一般定義と四区分	I 31
第2日課	1.1.4 知覚定義	I 171
	1.1.5 推論定義	I 282
	1.1.6 類比定義	I 373
第3日課	1.1.7 証言定義	I 396
第4日課	ヴェーダ	I 573
第5日課	語意論・文意論	II 3
第6日課	文意論	II 143
第7日課	1.1.9 認識対象の一般定義と十一区分	II 263
	1.1.10 アートマン	II 278
第8日課	1.1.11-21 身体～苦	II 360
第9日課	1.1.22 解脱	II 430
第10日課	1.1.23-39 疑惑～結論nigamana	II 522
第11日課	1.1.40-1.2.17 反実仮想tarka～詭弁chala	II 584
第12日課	1.2.18 誤った論難jāti	II 645
	5.1.1-43 誤った論難の二十四区分	II 646
	1.2.19-20 敗北の立場	II 677
	5.2.1-24 敗北の立場の二十二区分	II 679

主宰神論は第三日課、すなわち、証言定義スートラにたいする注釈の中で展開される。「信頼できる人の言葉が証言である」(*Nyāyasūtra* 1.1.7: *āptopadeśaḥ śabdah*) という定義スートラの字句注釈を展開した後、引き続いてジャヤンタは関連する議論を展開する。主宰神論証を含む第三日課の内容は以下のように整理できる。

証言定義ストラの字句注釈	I 396
証言が推論に還元されない別個の認識手段であること	I 401
証言が「対象に触れない」ことの否定	I 412
真の自律性・他律性	I 419
錯誤	I 451
言葉の他律的真	I 481
主宰神論証	I 484
前主張	(I 484.2-491.16)
定説	(I 491.19-512.22)
音の無常性論証	I 513

主宰神論証の前主張と定説とは、マイソール版のI 484.2-491.16, 491.19-512.22にあたる。では何故、主宰神が「証言」（信頼できる人の言葉）にたいする注釈の中で論じられるのか。まず次のジャヤンタの言葉が主宰神論証の位置付けを物語る。

また相互依存 [の過失がある] と [§ 2.4で] 語られていた—— [信頼できる] 人 [の一種である神] が語ったのでヴェーダは正しい認識の手段であり、ヴェーダが正しい認識の手段であることから、[ヴェーダに説かれる] 人 (=神) が証明される、と。それも正しくない。既に [主宰神論証 § 3.9.1.1 において相互依存の過失は] 排斥したからである。推論に基づいて [大地などの] 作者が論証された上で、ヴェーダの諸文が彼についての [我々の] 理解を補強すると [我々は] 考えているのであって、作者の理解は聖典だけに依拠するわけではない。また既に以前にも [主宰神論証において]、大地などという結果によって作者の推論されることを [私は] 述べた³。

ここから分かるように、まず、聖典ヴェーダと独立して、大地などの結果から世界の創造主である主宰神が推論により論証される。したがって全知者であ

る主宰神の存在をヴェーダの記述のみに基づいて理解する必要はない。ヴェーダにおける創造主の記述は、神の性格に色付けを与えるものではあるが、その存在を本質的に裏付けるものではない (§ 3.9.1.1.)。

次に、このようにして推論された大地等の作者である主宰神が、ヴェーダの作者と同定される。そのことをジャヤンタは続いて次のように述べる。

【問】 大地などという結果を創り出したのと同じ作者が、ヴェーダの創作を創り出したのか。

【答】 その通りだ、と答えよう。

【問】 その根拠は何か。

【答】 と、もしいうならば、

答える。生類が業果を受けるための拠り所であるこのような多様な世界を、非全知者は決して創造し得ない。その [生類の] 業と果の関係を知る者である同じ彼が、それ (業と果の関係) を教示するヴェーダを著したのである。したがって、他の者が想定されることはない。また一つのものだけで目的が達せられたならば、第二のものをどうして想定しようか。というのも複数のものを想定する理由は何もないからである⁴。

この多様な世界は、生類のいちいちの業に応じた果報享受の場としての役割を果たしている。業果の適切な配当を監督するのが創造主たる主宰神である。したがって創造主たる彼は全知者でなければならない。すなわち、瓶等とは異質の結果である大地や山等の作者として推論される者は、陶工を始めとして我々凡人とは全く異質の全知者である。いっぽうヴェーダにも作者はいるはずである。すなわち「ヴェーダの創作は作者を前提とする。創作だから。世俗の創作と同じように」(NM I 573.7—8: *vaidikyo racanāḥ kartṛpūrvikāḥ, racanātvāt, laukikaracānavāt*) と推論される。いまヴェーダは業と果報の関係を教示する。例えば祭式と天界との関係を教示してくれる。このような知識は通常の知覚をもってしては不可能であり、全知者にのみ可能である。した

がって異質なヴェーダの作者として異質な全知者を想定しなければならない。ところで、すでに全知者としては大地などの創造主たる主宰神が想定済みである。したがって、彼をヴェーダ作者にあてれば、別個に全知者を想定する必要はなくなる。

大地等 —— (推論) → 全知者たる作者
 || (同定)
 ヴェーダ —— (推論) → 全知者たる作者

このような理解は、ジャヤンタ一流のストラ解釈に適用される。ジャヤンタは、ストラの *apta* (直訳すると「[[対象に] 到達した人」) を注釈する中で、ヴァーツァヤナの挙げる *apta* の三条件を列挙する (NM I 399.20-400.12)。

1. 対象を知覚などで正しく認識した人
2. その通りに教示しようという欲求に突き動かされた (部分的) 離欲者
3. 説示能力のある人

これがストラの第一解釈 (バーシャ説) にあたる。第二解釈では、この三条件をまとめて「過失の消滅」 (*doṣakṣaya*) とする。すなわち、言葉の偽 (ひいては聞き手の認識の偽) を引き起こす過失 (*doṣa*) を持たない人が *apta* であるというのである。言い換えれば、第一解釈は「美質 (*guṇa*) を持つ人」という肯定的側面から、第二解釈は「過失を持たない人」という否定的側面から *apta* を捉えたものと見なしうる。最後に第三解釈としてジャヤンタは次のように述べる。

あるいは、[ニヤーヤ・ストラという] 論書は、ヴェーダが正しい認識の手段であることの論証を目的としているのだから、それ (ヴェーダ) の著者である *apta* としての主宰神について、これ (ストラ1.1.7) は、文字通りの定義である。彼 (主宰神) はダルマを目の当たりにした人に他なら

ない。というのもダルマは主宰神の知覚対象だからである⁵。

「文字通りの」(yathāśrutam eva) とジャヤンタが述べるように、証言定義スートラは、ヴァーツァヤナ流に直訳すると「到達した人 (=ダルマを目の当たりにしたなどの三条件を満たす人) の教示が [正しい] 言葉である」となる。証言定義を世俗言明にも通じる一般定義とする第一解釈・第二解釈では、āpta を第二義的に解釈する必要が生じる。ヴァーツァヤナの言う sākṣātkṛtadharmā を、ダルマに限らず広く「対象」を「目の当たりにした」すなわち「正しく認識した」と解釈し直さねばならないのである (NM I 400.1-4)。しかし証言定義をヴェーダの真を論証するものと解釈するならば、āpta はヴァーツァヤナの言うように「ダルマを目の当たりにした人」すなわちダルマを直接知覚した主宰神と受け取ることができる。また、慈悲深く完全な離欲者であり、また、ヴェーダの教示者である主宰神は、第二・第三の条件も満たす (NM I 401.5-6)。

このようなスートラ解釈は、ジャヤンタのニヤーヤ観に基づくものである。片岡 [2007b] [2008] からも確認できるように、ジャヤンタはヴェーダを中心としてバラモン教学の十四学処 (vidyāsthāna) を配置し、仏教徒などの反ヴェーダのセクトからヴェーダの權威を守る一種のボディガードとして論証学であるニヤーヤを位置づける。この論証の核にあたるものとして、証言定義スートラは再解釈可能なのである。ヴェーダが正しい認識手段であるのは、最高の āpta である主宰神によってそれが著されたからである。

和訳にあたっては、本文理解に直接に関わる情報のみ注に記した。クマールラやダルマキールティを念頭に置いたジャヤンタの議論について、思想史的観点から詳述することは避けた。了とせられたい。なお校訂本において取り上げなかった *Nyāyavārttika* については補足的に関連個所を注記で示した。本文解釈にあたっては、2004年夏、ポーランドのザコパネで行ったサンスクリット合宿の集中読書会にて友人諸氏からの助言を得た。記して感謝する。主催の労

を取った Monika Nowakowska (ワルシャワ大学) に特段の謝意を表す。

科文

3 主宰神論証

3.1 理由は不成立ではない

3.1.1 結果性は不成立ではない

3.1.1.1 チャールヴァーカの見解

3.1.1.2 ミーマーンサカの見解

3.1.1.3 仏教徒の見解

3.1.1.4 総括

3.1.2 形状に限定されていることは不成立ではない

3.1.2.1 形状の違い

3.1.2.2 反論の排斥

3.1.2.3 共通性

3.1.2.4 言葉だけが共通なわけではない

3.1.2.5 全面的に相似なわけではない

3.2 理由は不定ではない

3.2.1 木などの作者は見られ得ないものなので把握されない

3.2.2 見られ得ない作者を想定することの適切さ

3.2.3 論者の意のままに主題に含めるわけではない

3.2.3.1 主題の否定とそれへの回答

3.2.3.2 主題の述定

3.2.3.3 異類例の可能性が疑われるものに理由があること

3.2.4 大地などによる逸脱はない

3.2.4.1 遍充把握の様相

3.2.4.2 実在のあり方からすると異類例となるということはない

3.2.4.3 まとめ

3.3 理由は特殊について矛盾していることはない

- 3.4 理由は〈時機を過ぎて示されたもの〉ではない
- 3.5 理由は〈敵が存在するもの〉ではない
- 3.6 理由は〈引き起こさないもの〉ではない
- 3.7 まとめ
- 3.8 他の推論の紹介
- 3.9 特殊の理解
 - 3.9.1 その認識根拠
 - 3.9.1.1 聖典に基づく
 - 3.9.1.2 否定的にのみ随伴する理由に基づく
 - 3.9.1.3 主題の属性であることにに基づく
 - 3.9.2 主宰神の認識
 - 3.9.2.1 全知者性
 - 3.9.2.2 認識の常住性
 - 3.9.2.3 認識が単一であること
 - 3.9.2.4 認識が知覚であること
 - 3.9.3 他の性質を持つこと
 - 3.9.4 主宰神の欲求と意志的努力
 - 3.9.5 まとめ
- 3.10 主宰神の身体の考察
- 3.11 主宰神が運動を持たないこと
- 3.12 創造の目的
- 3.13 遊戯を目的とすること
- 3.14 主宰神が慈悲深いこと
- 3.15 業の考察
- 3.16 業の監督者
- 3.17 創造・帰滅の想定は適切である
- 3.18 業の必要性
- 3.19 主宰神性は失われない

3.20 まとめ

和訳

【3 主宰神論証】

これに答える。まず次のことが述べられた。知覚は、山などを作り出すことのできる人を確定する能力がないと (§ 2.1)。それはその通りである。知覚を前提とする推論 (§ 2.2.1) も、同じ道 [理] で [確定能力がないものとして] 定まっているので、それも措いておこう。〈共通性に基づいて見られたもの〉[という推論] (§ 2.2.2) についていえば、主宰神の存在にたいする証因として次のものを我々は述べよう⁶。大地などという結果が [主題である] 基体、それ (大地など) の生起の仕方・目的などを⁷熟知する作者を前提とするというのが論証対象となる属性、結果であるので、瓶などのように⁸。

【3.1 理由は不成立ではない】

【3.1.1 結果性は不成立ではない】

【問】 結果であることは不成立であると述べたではないか (§ 2.2.2.1.1)。

【答】 誰がこのように言っているのか。チャールヴァーカか、仏教徒か、ミーマーンサー学者か⁹。

【3.1.1.1 チャールヴァーカの見解】

第一に、チャールヴァーカは、ヴェーダの創作が、その他の創作と異質ではあるが¹⁰、結果であることを承認している。その彼が、どうして、大地などの創作が結果であることを否定するのか。

【3.1.1.2 ミーマーンサーの見解】

ミーマーンサー学者も結果であることを否定しえない。なぜならば [彼は『シャバラ注』に見るように] 次のように言っているから——生起が知られていないものであっても、その形が把握されるものについては「糸の織りから生

じたこの布は、その〔糸の〕織りを解くことで、あるいは、糸が消滅することで、消滅するだろう」と想定される——と。同様に、諸部分の結合により本体が完成される山なども¹¹、消滅の理解されることが、やはり可能である¹²。

また〔現に〕一部では消滅が理解される。〔すなわち〕雨季の雲の豪雨のせいで¹³崩落した山の一部をまさに指して「山の一部が崩れた」と¹⁴。

また、実在にある¹⁵〈結果であること〉と〈消滅するものであること〉とは、等遍充〔の関係〕にあるものとして、復注作者〔クマーリラ〕もやはり述べている——

それゆえ、二つの属性が、〔相互に〕遍充されるもの・遍充するものと認められる場合でも（＝等遍充の場合でも）、〈遍充されるものであること〉のみが、〔推論〕認識〔を引き起こす〕要因であって、〈遍充するものであること〉ではない。

と述べながら。したがって、〈消滅するものであること〉によっても〈結果であること〉が推論されるので、彼の見解においても¹⁶、結果であることは不成立ではない。

【3.1.1.3 仏教徒の見解】

仏教徒も、結果であることが、どうして不成立であると述べようか。彼は、常住なるものを、愛の戯れ¹⁷においてすら我慢しないのだから¹⁸。

【3.1.1.4 総括】

したがって、全ての論者達は、大地などが結果であることを否定できない。

【3.1.2 形状に限定されていることは不成立ではない】

あるいは、〈形状に限定されていること〉¹⁹のみを理由として我々は述べよう²⁰。それは、明らかに把捉されるので、一切の否定に貪欲な者であっても、

誰も異論を唱えることができない (§ 2.2.2.1.2)。したがって、理由は不成立ではない²¹。

【3.1.2.1 形状の違い】

【仏教徒】 作者がなければならないものとして、特定の形状が皿などに見られるが、そのような「特定の」形状のみを把握してから、作者が見られていないあるもの、たとえば水差しなどについて、作者を推論するというのは正しい。しかし、今の場合の山などの形状は、水差しなどの形状とはまったく別である。これら（山などの形状と水差しなどの形状）の上に〈形状の共通性〉を世間の人々は全く把握することがない²²。「形状」という言葉だけを、共通するものとして「人々は」用いている。そして「一般的に」、二つの実在が全く異なる場合に、言葉が共通するというだけで、それ（論証対象）を推論するのは正しくない。なぜならば、〈白いものであること〉だけが共通するからといって、煙からと同様に (dhūmād iva)²³、チョークの粉の集まりからも²⁴、火を推論することはできないからである。そのことが「ダルマキールティにより」述べられている²⁵。

ある特定の (yadrk) 形状などが、監督者の有無に追従するものとして確立している場合、その「同じ特定の形状などに」基づいて推論されるもの、それは正しい。

「瓶等という」ある実在において周知されている「監督者を持つ」ことを、「単に「形状」という」言葉が同じという点で共通するもの（山の形状など）から推論するのは正しくない。「煙と似ていても」白いものから火を推論するのが「正しくない」ように²⁶。

と。

【3.1.2.2 反論の排斥】

【答】答える。「同様の」(yadrk) というのは理解できない。すなわち、煙は、竈において、売女がプーッと息をする [ことから起こった] 風で燃え上がったかすかな炎から生じるので、非常にか細い本体を持つものとして、[まず] 見られている。それ(煙)が、もし、山において、強力な風で燃え上がった火で焦がされる大木の幹という薪から生じて、もうもうと天空すべてに行き渡りつつあるのが見られるならば、どうして、いまや、火の認識を引き起こしてはならないということがあろうか²⁷。

【3.1.2.3 共通性】

もし、特殊性を欠いた〈単なる煙〉が、〈単なる火〉によって遍充されているのが理解されていたので、それ(煙)から、それ(火)が推論されるというならば、今の場合も、〈単なる形状〉は〈単なる作者〉によって遍充されているので、それ(形状)からでも、それ(作者)を推論するべきである²⁸。

【3.1.2.4 言葉だけが共通なわけではない】

【問】今の場合、「形状」という言葉のみが共通しているのであって、実在としての共通性は何もない²⁹。

【答】比丘よ、煙の上にも、汝の教学では、いったい実在一般が存在するのか。

【問】実在としての共通性はあってはならない。しかし〈他から排除されること〉を本質とするものとして [我々の「煙」に関する] 言語活動の原因が存在しないことはない。

【答】それならば、今の場合も、〈非形状からの排除〉を本質とするものとしての共通性があるとすればよい³⁰。大地などは、虚空・時などと異なる本質を持つので³¹。

【問】先ほどの場合には、「煙」「煙」と随伴する概念化作用によって想定されたものとして、排除(アポーハ)を本質とする共通性が承認されたのだ。

【答】今の場合も、「形状」という概念化作用が随伴して起こるので、君が想

定する同じ〈排除を本質とするもの〉である共通性を認めるべきである³²。

【3.1.2.5 全面的に相似なわけではない】

しかも、〈作者を持つもの〉として認められていても、諸々の形状は、全面的に同じとは理解されない。なぜなら、瓶の形状と布の形状と四面小屋を持つ建物の形状とが「よく似ている」とされることはない。いっぽう形状一般であれば、山などにもないことはない。それゆえ、全面的に「同様の」(yādrk) という記述は意味をなさない³³。

【3.2 理由は不定ではない】

また逸脱の恐れがあるとの指摘が、野生の植物などをもって³⁴なされたが (§ 2.2.2.2)、それも正しくない。それら(野生の植物など)は、主題とされているからである³⁵。そして[一般的に]主題でもって逸脱を責めるならば、全ての推論が断ち切られてしまう³⁶。

【3.2.1 木などの作者は見られ得ないものなので把捉されない】

【問】大地などが生起する時は非知覚対象なので、作者が見られることはない。それゆえ、それ(作者)が把捉されないことをもって、それ(作者)がないと確定することはできないので、[君が]望むように[いるかないか]疑いがあるとすればよい³⁷。しかし木などの場合は、生えてくる時を、今日、我々だけが見ているわけではない³⁸。そして、一所懸命探し求めてもそれらの作者を把捉することはない。したがって、そのような者は、〈見られ得るものが把捉されないこと〉に基づいて、存在し得ないと我々は理解する³⁹。

しかも、我々が或るものを持ちだして逸脱があると指摘する、そのものを全て、あなたは主題だとするのなら、[わたしより]一層、推論が断ち切れよう。逸脱する[理由]であっても推論根拠であることをやめないのだから。

【答】答える。植物の生起する時が知覚対象であっても⁴⁰、その作者は、やはり〈見られ得ないもの〉である。[作者は]身体を持たないものであると確

定しているのです。

【問】 それならば、身体を持たない者は、それ（植物）の生起にたいして働きかけないのだから、作者たることも、どうしてありうるのか。

【答】 というならば、このことは、後で確定しよう⁴¹ (§ 3.10)。そして、〈見られ得ないもの〉である作者については、無把握に基づいて存在しないと確定されることはありえないのだから、野生の木に作者がいないことはない⁴²。それゆえ異類例ではない。

【3.2.2 見られ得ない作者を想定することの適切さ】

いっぽう、「植物は⁴³、現に見られる地・水などという原因の結果であるので、[それに] どうして見られていない作者を想定する必要があるか」と言われたが (§ 2.2.2.2)、それは稚拙である。来世を認める論者は、見られていない業も、原因として認めているからである。いっぽう、[来世を認めない論者である] ブリハスパティの徒（チャールヴァーカ）にたいしては、それ（来世）の論証がそのまま回答となる⁴⁴。

【問】 世界の多様性が業なくしてはありえないから、業は、見られていないものではあるが、それ（世界の多様性）の原因であると想定されるのである。

【答】 もしそうならば、無情である諸行為参与者から、それらが有情に監督されないまま、結果が生起することはありえないので、有情である作者も、それらの監督者として想定すべきである⁴⁵。したがって、植物は作者をもたないことはないので、異類例ではない。それゆえ、それら（植物）によって逸脱することはない⁴⁶。

【3.2.3 論者の意のままに主題に含めるわけではない】

さらに「それによって逸脱を指摘すると、それを全て主題に含めてしまうなら、いまや [正しい] 推論の制限 [範囲]⁴⁷は何なのか」と述べられたが (§ 3.2.1)、それも正しくない。というのも、もしあなたが、明らかに異類例であるものに [理由が] あることを示すならば、誰が、そのようなものを主題に含めるこ

とができるだろうか。なぜなら、「バラモン性 [を論証するの] にたいしての人間性」あるいは「常住性にたいしての認識対象性」が逸脱することを責めるならば、創造主ブラフマーでさえ、異類例を主題にすることはできないからである⁴⁸。というのも、論者の意向にそって実在が住み分けるわけではないので。いっぽう、今の場合、植物などに作者がいないとの確定がないということは既に述べた (§ 3.2.1)。

【3.2.3.1 主題の否定とそれへの回答】

【問】植物を主題としても逸脱が決してなくなることはない。というのも、[そもそも] 同類例・異類例を除いて、実際に「主題」なるものが何かあるわけではないから。なぜなら、実在が二側面を持つことはありえないので。実際のありようからしてもし木などが作者をもつならば、それらは同類例に他ならないし、もし持たないならば、異類例に他ならない⁴⁹。それ以外の集合はありえない。

【答】答える。主題が存在しないならば、同類例（主題と同様のもの）・異類例（主題と違うもの）という言い方自体、いったい何に基づくのか。なぜなら、主題に沿うものを「同類例」と呼び、それ（主題）に反するものを「異類例」と [呼ぶ] からである⁵⁰。

【3.2.3.2 主題の述定】

【問】もしそうならば、「この主題とは何なのか」を述べよ。

【答】論証対象である属性を備えたものとして、[論争する] 双方いずれにも確定されたものが同類例であり、それ（論証対象である属性）がないものとして確定されたものが異類例である。

いっぽう異論がそれについて双方の間にあるもの、それを主題と我々は呼ぶ。しかし、実在が⁵¹二つの本質を持つことを我々が認めているわけではない。

たとえ論者の認識にしたがって[主観的に]主題が立てられるにしても、実際にそれ(論者の認識)に基づいて、「[主題]という」言語表現が存在するのである。

すなわち、疑われたものに対して論理(=推論)は働くのであって、未把握のものや決定済みのものにたいしてではない、ということは既に述べた(NM I 23.4-5)。そして、今疑われつつある対象を「主題」と呼ぶ。確定が未だ生じていない僅かの間だけ、それは主題である。しかし、それ(確定)が生じてしまえば、たしかに、そのものは、同類例・異類例のいずれかに入っていくことになる。そして、それゆえ、主題の状態において、それをもって逸脱があると指摘するのは正しくない⁵²。

【3.2.3.3 異類例の可能性が疑われるものに理由があること】

【問】異類例として確定済みのものにあるものと同様、異類例の可能性が疑われるものにあるものも、決して理由とはならない。だから同じように、植物などの場合も、作者が「いるかないか」疑われているにもかかわらず形状が見られるのだから「形状は正しい」理由ではない⁵³。

【答】それは正しくない。火を持つか持たないか、山が疑われている場合、異類例であるその上にある煙は「正しい」理由ではないことになってしまうので⁵⁴。そして、残らず一切のものが、論証対象という部分⁵⁵に関しては疑いがあるので、異類例に他ならなくなってしまう。それゆえ、主題に存する理由が今や異類例にあることになってしまうので、推論が断ち切られてしまう⁵⁶。

【問】基体が主題とされても、「そしてそれが」論証対象である属性を持つか持たないか疑われていても、そこにある煙などは、他所で遍充が確定されているので、「正しく」理解(推論)させるものと認められる。

【答】それならば、作者を持つか持たないか疑われていても、大地・木などは、そこにある結果性が、他所で遍充が確定されているので、「正しく」理解させるものであると認めるべきである。あるいは「この場合には理解させないとい

うならば、煙の場合との] 違いを述べるべきである⁵⁷。

【3.2.4 大地などによる逸脱はない】

【3.2.4.1 遍充把握の様相】

他の者達は [次のように] 考えている⁵⁸——野生の植物等による逸脱の場を求めて何になろう。他ならぬ大地などにより、ここで逸脱がある。というのも、遍充のこの把握が妨害されるので。すなわち、遍充というのは把握されるとき、一切の同類例・異類例を抱き込んで把握されるものである⁵⁹。そしてそうだとすると、それ（遍充）が把握されるまさにその時、「形状に限定されたものは全て⁶⁰、知性ある作者を持つ」というまさにその時点で、形状を持っているにもかかわらず作者を欠いたものとして山などが心に浮かぶ。ちょうど〈作られたものであること〉により火が〈熱くないこと〉を推論する場合に、「作られたものは全て熱くない」と遍充を確定するまさにその時に、「火は熱いが作られたものだ」と心の道に現れるように。いっぽうそれを除いて遍充が把握されるならば、そのような理由からは、ちょうど不能者から息子の生じることが不可能であるよう⁶¹、論証対象を推論することは全く不可能である——と⁶²。

以上のことはありえない。特殊に触れることなき普遍のみに定まったものとして、遍充確定を、推論定義 [章] で確定したから⁶³。なぜなら、火が熱くないことの推論は、遍充把握が妨害されるから正しくないのではなくして、知覚と矛盾するからである。このことは既に [NM I 291.9で] 述べた。

さらにまた、大地などの作者の推論を否定するこの方法は、「音などの把捉は手段を前提とする。行為なので。切断行為のように」と、聴覚器官などという手段のこの [正しい] 推論にも当てはまってしまう。というのも、繋がり（遍充）を確定するまさにその時点で、手段を欠いたものとして〈音などの把捉行為〉が確定されるので、まさにそれ（音などの把捉行為）により逸脱するので。そして、主題である大地などにより逸脱を責めるのは、全く世間から外れている⁶⁴。

【3.2.4.2 実在のあり方からすると異類例となるということはない】

【問】 実在のあり方からすると、山なども異類例に他ならないのではないか。しかし君はそれら（山など）に「主題」という名前をつけたのだ。しかし君の意志により実在のあり方が変わることはない。

【答】 そうだとすると、音などの把捉も、実在のあり方からすると異類例に他ならないではないか。それら（音などの把捉）にも「主題」という名前がつけられたに過ぎなくなってしまうだろう。

【問】 否。それら（音などの把捉）は、手段がないことの確定が生じないので、異類例ではない。

【答】 山などの場合も、作者がないことの確定は生じないので、異類例ではない。

【問】 それら（山など）には作者が見られない。

【答】 というならば、音などの把捉の手段もやはり見られていない。

【問】 手段は知覚対象でないという理由だけで見られてないのであって、ないからではない。

【答】 というならば、作者も、知覚対象でないという理由だけで見られていないのであって、ないからではない。

【問】 推論によって手段は知られる。それ（手段）なくして行為はありえないから。

【答】 というならば、作者も推論により知られるとすればよい。作者なくして結果はありえないからである⁶⁵。

【3.2.4.3 まとめ】

それゆえ、推論により理解されるので、作者の非存在が把握されることはない。それ（作者の非存在の把握）がないので、大地などが異類例であると言うことはできない。

いっぽう、証因以前には、疑いというのは、火についても避けられない。そうだとすると煙までもが [正しい] 推論の根拠ではないことになってしま

う。

【問】これ（形状を持つこと）は擬似証因である。大地などに作者は見られないので。

【答】煙も擬似証因となろう。その場所（山）に火は見られていないから。

【問】その場所（山）に行けば、〈煙を印とするもの〉（火）が把握されるではないか。

【答】正しき者よ、まさにこの知により、百年、繁栄するがよい。

後から〔火を〕確認するというなら、それによりどうして証因が正しい認識手段となろうか。〔既に見たのでわざわざ推論により人は火を〕求めることはしないからである。あるいは火が未確認ならば、君はどうしようというのか⁶⁶。

それゆえ、いずれにしても、これは不定因ではない。

【3.3 理由は特殊について矛盾していることはない】

また、これ（理由である〈結果であること〉〈形状を持つこと〉）が〔論証対象の〕特殊〔性格〕と矛盾することが述べられていたが（§2.2.2.3）、それも無思慮なことを述べている。というのも、〈特殊と矛盾するもの〉という擬似理由はないので。あるいは〔特殊と矛盾する理由を擬似理由の一つとして〕認めるならば、全ての推論を断ち切ってしまうことになるので。既に述べた〈聴覚器官などの推論手段〉〔という正しい推論理由〕の場合でも、同様に〔特殊と矛盾する理由であると〕言うことができる。〔すなわち〕切断行為において斧などという行為手段は〈硬い〉⁶⁷などという性質を持つと理解されているので、聴覚器官なども全く同様に〔硬いものと〕なってしまう。逆に、それ（斧など）とは異質の行為手段（硬くない聴覚器官）が論証されるならば、实例（である斧など）は、論証対象を欠く。なぜならば、切断などという行為が、感官を超えた（知覚されない）行為手段に作られるのは経験されていないからである⁶⁸。

【問】〈単なる行為〉が〈単なる行為手段〉により遍充されているのが理解されているので、ただそれだけ（聞くという行為に必要な行為手段一般としての聴覚器官）を「証因は」推論させるのである。

【答】ならば今の「形状を持つことから行為主体を推論する」場合も、〈単なる形状〉が〈単なる監督者〉により遍充されているのが見られているので、ただそれだけ（単なる監督者）を推論させるとすればよい⁶⁹。

諸特殊「性質」に関しては、それを押し退けないような証因はない⁷⁰。「音は無常である。作られたものなので」というこれ（理由）も、音が持つ諸々の特殊である〈聴覚対象性〉などを押し退けないことはない。煙も、山の火の或る特殊「な性格」で、竈の火において見られなかったものを、やはり押し退ける⁷¹。

したがって、示されたとおりの論証対象、その逆を論証するものだけが〈矛盾因〉であって、「論証対象の」特殊「な性格」の逆をもたらす（＝含意する）ものではない⁷²。また、現在問題となっている「理由、すなわち、〈形状を持つこと〉」は、論証対象「である〈行為主体を前提とすること〉」の逆である〈行為主体を前提としないこと〉を論証するものではない。「これは馬である。角があるので」とは違って、したがって、「形状を持つことという理由は」矛盾「因」ではない⁷³。

【3.4 理由は〈時機を過ぎて示されたもの〉ではない】

さらにまた、「理由は」〈時機を過ぎて示されたもの〉ではない。「その推論を」否定する知覚あるいは証言は見られないので⁷⁴。むしろ、証言（聖典）が支持することを、ここで後ほど例示しよう（§3.9）。

【3.5 理由は〈敵が存在するもの〉ではない】

さらにまた、この理由は〈敵対する「主張」が存在するもの〉ではない。疑惑の原因である〈特殊「な性格」の無把握など〉は⁷⁵、ここで、理由として用いられていないので⁷⁶。

【3.6 理由は〈引き起こさないもの〉ではない】

さらにまた [この理由は] 〈引き起こさない理由〉ではない。例えば、諸原子が無常であることが論証される場合に、形体を持つことが [引き起こさない理由であることは] 後ほど述べよう。なぜならば、無常性は、形体を持つことによって引き起こされているわけではないからである⁷⁷。しかし今の場合、作者を持つことは、結果性に引き起こされているものに他ならないものとして、そこここで見られている。だからこそ、推論との矛盾や、既に承認済みのものを破壊するものが [入り込む] 余地は全くない。引き起こすものである [正しい] 理由が用いられている場合には、そのように〈塵を投げ込むこと〉を用いる隙はないからである。

【3.7 まとめ】

したがって、他者が述べた全ての欠陥を欠いた〈結果 [性]〉に基づく推論の偉大さにより、実に、主宰神が想定されるべきである。また、一切世間を証人とするものとしても⁷⁸、推論の正しさを尊重すべきである。そして、推論が正しいことを擁護するための〈帯締め〉(準備)は既に前に [推論定義の章]で行ったので、主宰神は成立したものに他ならない。

【3.8 他の推論の紹介】

他にも、それ(主宰神)の推論を、他の人たちが述べている。元素などという開顕したものは、有情に監督されて初めて、楽苦を生み出す。形などを持つから。[機織りの] 桧などのように⁷⁹。同様に、地などの元素は、有情に監督されて初めて、支えるなどの行為をなす。車などのようにと⁸⁰。これらの場合も、欠陥は、先ほどと同様に排除されるべきである。

【3.9 特殊の理解】

【3.9.1 その認識根拠】

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 (§ 2.2.2.3)⁸¹。

【3.9.1.1 聖典に基づく】

それについて、或る者達は、聖典に基づいて特殊が理解されると説く。

全方向に目を持ち、全方向に顔を持ち、全方向に腕を持ち、全方向に足を持つ。唯一の神は、天地を生み出す時、両腕をもって翼をもって「鍛冶屋のように」煽ぐ⁸²。

と。同様に、

手足なくして疾駆する把捉者は、目なくして見る。彼は耳なくして聞く。彼は一切を知る。彼を知る者は何もいない。彼を最初の偉大な人と呼ぶ。

と天啓聖典に詠まれている。それゆえ一切の作者、一切を知る者、自在者であると知らされる⁸³。

また「〈為されるべきこと〉に関してのみヴェーダは認識手段」なのだから、マントラ・意義説明部がそれ（創造主）を主眼とすることはなく、と言うのは適切ではない。[祭式などの]〈為されるべきこと〉と同様、[ブラフマンなどの]〈既成の対象〉に関してもヴェーダが正しい認識手段であることは後から [NM I 702.16-17で] 述べるので。

また、[主宰神とヴェーダの正しさとの間で] 相互依存になること (§ 2.4) はない。主宰神の証明は聖典のみを拠り所とするわけではないので⁸⁴。

【3.9.1.2 否定的にのみ随伴する理由に基づく】

いっぽう他の者達は、〈肯定的および否定的に随伴する理由〉に基づく〈否定的に [のみ] 随伴する [理由]〉に基づいて特殊 [性格] が成立すると説いている⁸⁵。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、楽・

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。我々のごとき者に関して〔作者ではありえないという〕否定があてはまる状況下で、結果であるので⁸⁶。

【3.9.1.3 主題の属性であることに基づく】

他の者達は、主題の属性であることのみに基づいて、特殊〔性格〕が得られると認めている⁸⁷。すなわち、現に見られる大地などというこのような結果——多様かつ無量で、無数の生類の様々な楽苦を成就する手段である——は、卓越なき人によっては作られえないと。ちょうど、梅檀の煙が他のものの煙とは異なるのを見てから、梅檀からの火を推論するように、異質な結果からは、同じく異質な作者が推論されよう。絹織物から、それに巧みな織工が〔推論される〕のと同様に⁸⁸。

また、陶工が、水差しなどという一切の結果群の生起の仕方・目的などを知る者であって初めて、それら結果群の作者であるように、この限りの三界——無限の生類が楽苦を成就する手段——の創造・帰滅の仕方を、その目的とともに、多くの細部に渡って知って初めて、大主宰神は創造者たりえる。したがって全知者である⁸⁹。

【3.9.2 主宰神の認識】

【3.9.2.1 全知者性】

さらにまた、ちょうど〔限られた〕特定の対象に対して働く視覚器官などという諸感覚器官の監督者である田知者（アートマン）が、それら（限られた特定の知覚対象）に関しては〈全てを知る者〉であるように、一切の田知者（アートマン）の業を振り分ける力を持つ主宰神は、それ（業の振り分け）に関しては〈全てを知る者〉である。すなわちヴィヤーサは〔次のように〕述べている。

これら二種の人が世界にはいる。滅する者と不滅の者とである。滅する者

とは万物。頂点に立つ「不動の者」が不滅の者と呼ばれる。

しかして至上の人が別にあり、「最高のアートマン」と呼ばれる。その者、不変の主宰神は、三界に入り込んで「それを」支える。

また同じ内容を再言するマントラが「次のように」詠まれている。

つれだつ友なる二羽の鷺は、同一の木を抱けり。その一羽は甘きインドボダイジュの実を食らい、他の一羽は食らわずして注視す⁹⁰。

と。また次の理由からも主宰神は全知者である。

すなわち、人々が全知者でないのは、欲望などという穢れによる。しかし主は欲望などに触れられないことがない。したがって全知者である。

周知のように、身体を持つ者達（人間）の欲望などは、望んだもの・望まれてないものの経験から生じる。そのようなものがどうして、常住な喜悅を本性とするシヴァにあらうか。

また錯誤知に基づくのが欲望などという過失である。それらがどうして、常住・無垢な認識を持つ主宰神に生じようか。

【3.9.2.2 認識の常住性】

【問】彼の認識が常住であるとして「分かるのか」⁹¹。

【答】というならば、彼が一瞬でも非認識主体であるならば、彼の意欲が駆り立てる業に依拠した様々な種類の日常活動が停止してしまうからである。

【問】それならば、帰滅状態において、どうして、それ（彼の認識）が常住であると想定されるのか。

【答】そのように「言っでは」ならない。帰滅に至るまで常住であることが成立したならば、その「帰滅の」時点で「急に」消滅する原因はないのだから、

彼自身（主宰神のアートマン）と同様に、彼の認識も常住であることが成立しよう。さらにまた、創造時にそれ（認識）が生起する原因がなくなってしまうことから、彼の認識は常住である。

【3.9.2.3 認識が単一であること】

また同様に、それ（主宰神の認識）は、過去の・未来の・微細な・遮断されたなどの一切の事物を対象とするのであって、分たれていない。[分たれているならば] 順次に [認識するの] か・一挙にか [いずれかであろうが、いずれ] の選択肢もありえないので。[すなわち] 順序に依拠するならば、或る場合には非認識者であることになってしまうので、日常活動が失われてしまう。一挙に一切を認識するならば、どうして認識が分たれているといえようか。

【3.9.2.4 認識が知覚であること】

また知覚との類似性に基づいて彼の認識は「知覚」と呼ばれるのであって、〈感覚器官と対象との接触から生起すること〉 [という知覚の定義的特質を] これがもつわけではない。[対象を捉える] 太陽の光と同様、それ（主宰神の認識）が捉える対象は、[主宰神の認識を] 生み出すものではないからである⁹²。

【3.9.3 他の性質を持つこと】

認識と同様、アートマンの性質として彼が持つものもやはり常住である。マナスとの結合に依拠することなく生じるので。まず、苦・憎悪は、彼には決してない⁹³。潜在印象と呼ばれる潜勢力にも用はない。常に一切を見る者として想起を持たないので。同じ理由で彼に、推理認識は認められない⁹⁴。善業については、生類を助ける者が持つ〈実在の本性〉からして、存在するとしても退けられることはない。そしてそれ（善業）の果報とは、他者の利益の完成に他ならない。楽については、彼の場合は常住に他ならない。常住な喜悦を持つ者として聖典（ヴェーダ）から理解されるので。また楽を持たない者はこのような結果を作り出しえないから。

【3.9.4 主宰神の欲求と意志的努力】

【問】 認識・喜悅と同様、意欲も常住であるならば、主宰神には常にその〔創造への〕意欲がありうるので、常に世界が生起するので、世界が無限にあることになってしまう。また、創造意欲が常住なので、帰滅がなくなってしまう。帰滅意欲も常住であると認めることで、夜も昼も、帰滅の連続が止むことは、世界には全くなくなってしまう⁹⁵。

【答】 そのような過失はない。〔通常の意欲と違って〕〈アートマンとマナスとの結合から生じるもの〉ではないので、意欲は、それ自体としては常住ではあっても、或る時には創造という、或る時には帰滅という対象に染められるからである。創造と帰滅の間についていえば、世界が存続状態にある時、「この行為からはこれが、この者には生じるように」という意欲が創造主には生じる。

彼の〈意志的努力〉は、決意の一種を本質とするものに他ならない。すなわち聖典は「〔現実化し〕本当となる願望を持ち、本当となる決意を持つ」と〔説いている〕。〔ここで〕「願望」として意欲が述べられ、「決意」として意志的努力が〔述べられている〕。

【3.9.5 まとめ】

それゆえ以上のようにして、アートマンが持つ九性質のうち、認識・楽・意欲・意志的努力・善業という五つが主宰神には存在する。いっぽう苦・憎悪・悪業・潜勢力という四つは存在しない。それゆえ主宰神はアートマンの一種に他ならないのであって〔アートマンと別立てされる〕別個の実体ではない。またパタンジャリは『ヨーガ・スートラ』1.24で述べている。「煩惱・行為・異熟・性向に触れられることがない〈特殊な人〉が主宰神である」と（cf. § 1）。以上のように、聖典に基づいて、あるいは、推論に基づいて、あるいは、主題の属性であることに基づいて、特殊〔性格〕が得られることが定まった。

【3.10 主宰神の身体の考察】

また「身体をもって主宰神は世界を創造するか、あるいは、身体を持たずに

[創造する] か、いずれかである」と選択肢が立てられていたが (§ 2.2.2.4)、それについては、身体を持たないまま彼は創造主体であると認めよう。

【問】〈行為が入り込むこと〉に基づくのが〈行為主体性〉であって、[勝手に] そう呼ぶことはできない。そのようなもの(行為主体性)は、身体を持たない者には、行為がない以上、どうしてありえようか。また、身体を持たない何者が、[いったい] どこで、行為主体であることが見られたというのか⁹⁶。

【答】答える。〈[対象] 認識・[認識された対象を] 作為しようとする意欲・[認識された対象に向かったの] 意志的努力と結びつく者であること〉を〈行為主体性〉と[人々は] 呼ぶ。そして、そのような[行為主体性]は、主宰神に存在しないことはない、ということは既に述べた (§ 3.9.5)。また、自らの身体を駆り立てるのに、身体を持たないにもかかわらずアートマンが行為主体であることが現に見られている⁹⁷。

【3.11 主宰神が運動を持たないこと】

また、意欲だけにより彼は行為主体であるので、多くの運動を完遂することからもたらされる背負いがたい煩悩により汚されることになるとの選択肢 (§ 2.2.2.5) についても、答えられたことになる。

【問】これについて[クマーリラが] 述べたではないか⁹⁸。

また陶工と違って、彼に[身体的] 運動が想定されないならば、無情物がどうして彼の意志に従おうか。

と。

【答】我々も同じく述べた (§ 3.10)。

すなわち、ちょうど無情な身体が、アートマンの意欲に従う、それと全く同様に、諸原子は、彼の意欲に従うだろう。

【3.12 創造の目的】

いっぼう [創造の] 目的について立てられた選択肢——何のために主は世界を創造するのかというもの (§ 2.2.2.6) ——も稚拙である。或る時に一切を創造し、またある時に [一切を] 帰滅させるというのは、主の本性に他ならない⁹⁹。[それ以上に説明の仕様のないものである。]

【問】 ではどうして特定の時に彼がこのような本性を持つのか。

【答】 というならば、太陽を見よ、神々の愛しき者よ。それは特定のときに昇り、そして、沈む。

【問】 生類の業に依拠して、太陽はこのような有り方をするのだ。

【答】 というならば、主宰神の場合も回答は同じである¹⁰⁰。

【3.13 遊戯を目的とすること】

世界創造が遊戯を目的としていても、[彼の本性である] 〈目的を既に成就した者であること〉が失われること (§ 2.2.2.9) はない。なぜならば、遊戯に発動する者が [その遊戯を] 苦しいと思うことは見られないから¹⁰¹。

【3.14 主宰神が慈悲深いこと】

あるいは、慈悲のみにより、創造・帰滅を主宰神が行うとすればよい。

【問】 これについては批判したではないか (§ 2.2.2.7)。憐れむべきそのような生類は [創造以前には] いない。楽のみを本性とする創造を、慈悲を持つ者は行うべきである、と。

【答】 たしかに批判があったが、しかし不適當なものである。輪廻に始まりはないので。諸々のアートマンは、善性・悪性の潜勢力に必ず貫かれている。そしてそれら (諸アートマン) は、善業・悪業という足鎖に縛られているので解脱という都城の門に入ることができないのだから、どうして、憐れみの対象でないことがあろうか。その果報がいまだ経験されていないなら、業は滅することはない。そして、創造なくして、その果報を経験することはできない。それゆえ、良き果報を経験するために天界などの創造を、悪い果報を経験するた

めに地獄などの創造を、慈悲深い者に他ならない主は、作り出すのである。経験の連続に疲れた生類が途中途中で休めるよう、世界の帰滅をも行うのである。以上これら一切は、慈悲に基づくものに他ならない。

【3.15 業の考察】

【問】 また全く同時に一切世界の帰滅を為すことはありえない。いまだ消滅していない業について、その果報の経験を止めることはできないので。

【答】 と非難されていた (§ 2.2.2.10) が、それは正しくない。主宰神の意欲により止められた業は、その能力が静止したまま留まるからである。彼の意欲に駆り立てられて業は果報を与え、彼の意欲に止められると、それ（果報）に冷淡となる。

【問】 どうしてこのようなのか。

【答】 というならば、無情が有情に監督されることなく自らの結果を為すことは経験されていないからである (§ 2.2.2.8)¹⁰²。

【3.16 業の監督者】

【問】 同じそれら業の行為主体である諸アートマンが、有情として監督者となるとすればよいではないか (§ 2.2.2.8)¹⁰³。バッタ [クマーリラ] が述べている通りである¹⁰⁴。

[或るものが〈単に原因であること〉を〈監督者たること〉と認めているなら] 全ての個我の業によって、それ（監督する者であること）は成立するので、[君は] 〈論証済みのものを更に論証〉している。

【答】 これはそうではない。彼ら（諸アートマン）は監督者たり得ない。多数なので。また、[相互に] 矛盾した意図を持つので。すなわち、何千万もの生類の多様な楽・苦の経験の原因としての何か或る一者——特定の植物などにせよ特定の王などにせよ——その者が、てんでばらばらの意図をもつ彼ら多数

の者達とともに、どうして〔結果を〕作り出すことができようか。彼らは一点に合意することはないので。

僧院の会議すら、全員に共通して利益をもたらすほんの僅かな事項についてだけ合意するのであって、全てについてではない。大きな屋敷を作るのに、多数の大工などが、一人の棟梁の意図に従っているのが現に見られる。蟻の場合も、蟻塚を作るに際しては、共通する或る一つの利益が発動原因となる。あるいは棟梁のように、一人の意図に従っていると想定すればよい。

しかし今の場合、その植物という身体は、一部の者達にとってのみ利益の原因であって、他の多数の者達すべてにとっては不利益の原因であるので、どうして彼らと一緒に作られようか。しかし、監督されないならば無情〔である業〕が〔結果を〕作り出すことは決してありえない。したがって、必ずや、それら業の一人の監督者——その者の意欲なしではたとえ存在しても業が果報を生み出しえないような者——が想定されねばならない。

同じ理由で主宰神は一人と認められる。二人でも多数でもない。異なる意図を持つ以上、世界を助けること・妨げることが破壊されてしまうので。また、意欲の食い違いがありうるので、そこから、或る者の決意が妨げられ、それゆえ、〔彼は〕主宰神ではなくなってしまうので。それゆえ主宰神は一者のみである。彼の意欲によって諸業は諸結果に向けて働き出す。それゆえ創造は説明がついた。彼の意欲が止めることで能力が静止した業は、〔結果に対して働き出さず〕冷淡となる。それゆえ帰滅は説明がついた。

【3.17 創造・帰滅の想定は適切である】

また同様に

したがって、この世について、一切の生起・消滅による創造・帰滅を想定するのは、今日の場合と全く同様、根拠がないので、成立しない¹⁰⁵。

と述べられていた（§2.8）が、それも正しくない。

あるいは創造・帰滅の時は措いておこう。今日でも、以上に述べたような方法で、彼の意欲なくしては生類の業の異熟はありえないので、必ずや主宰神を認めなければならない。さもなければ一切の日常活動は失われてしまおう。そのことが『マハーバーラタ』に] 述べられている。

無知なる生類、この者は、自身の楽・苦の支配者ではない。主宰神に促されて、天界あるいは地獄に赴くことができる。

と。

【3.18 業の必要性】

【問】 そうだとすれば、主宰神の意欲のみが創造する主体であり帰滅させる主体であるとすればよいのであって業が何になろう。

【答】 そのように [言っでは] ならない。業なくして世界の多様性はありえないので。業に依拠しない立場についても、三つの過失が同じく示された (§ 2.2.2.10)。主宰神が無慈悲となること、[祭祀] 行為の教令が無駄となること、解脱がなくなってしまうことである。したがって、主宰神は、業のみを振り分けることに関して自在 [であり行為主体] なのであって、[その自在者性は] それ (業) に依拠しないわけではない¹⁰⁶。

【3.19 主宰神性は失われない】

【問】 そのような主宰者性に何の用があらうか。

【答】 というならば、否。目的に沿って認識根拠となりうるわけではない。あるいは、主が業に依存しても、どうして支配者でないことがあらうか。以上、悪しき思弁の断片に汚された口を持つ無神論者のお喋りを潰す [作業] はもう十分。

【3.20 まとめ】

したがって、悪しき思弁者が唱える似非の非難は排除されたので、三界を作り出すに巧みな最高主宰神が成立した。

いっぽう、その自体が否定されることなき堅固な認識根拠によって成立しているにもかかわらず、主宰神を認めない愚か者達、彼らとは、論議を繰り広げるだけでも実に罪となろう。だからここで止めるのは正しい。

その者の意欲のみにより諸世界は生じ、存続し、そして再びユガの終わりに、帰滅に至る。一切の果報の経験の原因であり、常に覚醒し喜びを持つかのシヴァに敬礼。

略号および参考文献 ここに挙げていないものに関してはKataoka [2005]および片岡 [2009a] の参考文献表を参照されたい。

Abhidharmakośabhāṣya: Abhidharmakośa & Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra. Ed. Dvarikadasa Śāstri. Varanasi: Bauddha Bharati, 1987.

Āgamaḍambara: Much Ado About Religion by Bhaṭṭa Jayanta. Ed. Csaba Dezső. New York University Press and the JJC Foundation, 2005.

Nyāyakalikā: The Nyāyakalikā of Jayanta. Ed. Ganganath Jha. Princess of Wales Sarasvati Bhavana Texts. Allahabad, 1925.

Nyāyabhāṣya: Gautamīyanyāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana. Ed. Anantalal Thakur. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1997.

Nyāyamañjarī

K: See Kataoka [2005].

NM: *Nyāyamañjarī of Jayanta Bhaṭṭa with Ṭippanī — Nyāyasaurabha by the Editor.* Ed. K.S. Varadācārya. 2 vols. Mysore: Oriental Research Institute, 1969, 1983.

Nyāyavārttika: Nyāyabhāṣyavārttika of Bhāradvāja Uddyotakara. Ed. Anantalal Thakur. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1997.

Nyāyasūtra: See Nyāyabhāṣya.

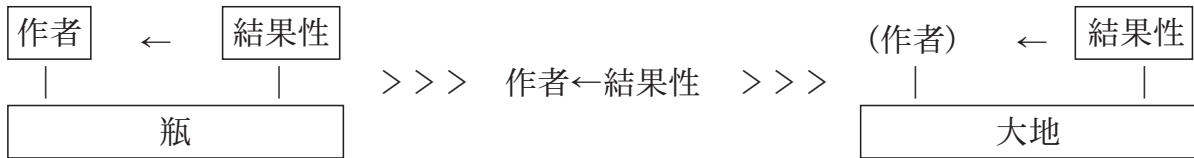
Subhāṣitaratnakoṣa: The Subhāṣitaratnakoṣa. Ed. D.D. Kosambi and V.V. Gokhale. Cambridge: Harvard University Press, 1957.

- Hetubindu: Dharmakīrti's Hetubinduḥ. Teil 1.* Ed. Ernst Steinkellner. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1967.
- Bronkhorst, Johannes 2008: “Udbhaṭa, a Grammarian and a Cārvaka.” In *Linguistic Traditions of Kashmir*. Ed. Mrinal Kaul and Ashok Aklujkar. New Delhi: D. K. Printworld. 281-299.
- Kano, Kyo (狩野 恭) 1987: 「主宰神の存在論証とkevalavyatirekīhetu」、『インド思想史研究』5, 1-27.
- 1996: 「ウッデョータカラの主宰神論」、『教育諸学研究論文集』（神戸女子大学教育学科研究会）10, 63-82.
- 2000: 「ジャヤンタ・バッタの主宰神論」、赤松明彦編『インドの文化と論理』（九州大学出版会）、685-716.
- Kataoka, Kei (片岡 啓) 2003a: “Critical Edition of the *Vijñānādvaitavāda* Section of Bhaṭṭa Jayanta’s *Nyāyamañjarī*.” 『東洋文化研究所紀要』144, 318(115)-278(155).
- 2003b: 「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.
- 2004: “Critical Edition of the *Āgamaprāmāṇya* Section of Bhaṭṭa Jayanta’s *Nyāyamañjarī*.” 『東洋文化研究所紀要』146, 222(131)-178(175).
- 2005: “Critical Edition of the *Īśvarasiddhi* Section of Bhaṭṭa Jayanta’s *Nyāyamañjarī*.” 『東洋文化研究所紀要』148, 350(79)-297(132).
- 2007a: “Critical Edition of the *Śāstrārambha* Section of Bhaṭṭa Jayanta’s *Nyāyamañjarī*.” 『東洋文化研究所紀要』150, 204(123)-170(157).
- 2007b: 「正しい宗教とは何か——Bhaṭṭa Jayanta作*Nyāyamañjarī*「聖典権威章」和訳——」、『哲学年報』（九州大学文学部）66, 39-84.
- 2008: 「ジャヤンタによる論理学の位置付け：*Nyāyamañjarī*「序説」和訳」、『哲学年報』（九州大学文学部）67, 55-90.
- 2009a: 「神を否定する方法：*Nyāyamañjarī*「主宰神論証」前主張部の読解」、『哲学年報』（九州大学文学部）68, 27-71.
- 2009b: 「不共不定因再考：なぜkevalavyatirekinはasādhāraṇānaikāntikaではないのか?」、『南アジア古典学』4, 287-330.
- Krasser, Helmut 1999: “Dharmakīrti’s and Kumārila’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. 215-223.
- 2002: *Sāṅkaranandanāś Īśvarāpākaraṇasaṅkṣepa*. Teil 2. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Shah, Nagin J. 1984: *Jayanta Bhaṭṭa’s Nyāyamañjarī [Tṛtīya Āhnika]*, with Gujarati Translation. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology.
- Tsuji, Naoshiro (辻直四郎) 1991 (1970) : 『リグ・ヴェーダ讃歌』、東京：岩波書店。

注

- 1 *Nyāyasūtra*は全五課 (adhyāya) より構成される。いっぽう全十二課 (adhyāya) より構成されるものにミーマーンサーの*Jaiminisūtra*がある。
- 2 スートラ番号はA. Thakur校訂の*Nyāyabhāṣya*校訂本のスートラ番号に従う。
- 3 NM I 587.2-6: yad apy itaretarāśrayam abhāṣi—puruṣokte vede prāmāṇyam, vedaprāmāṇyāt puruṣasiddhir iti — tad api na samyak, pūrvam pariḥṛtatvāt. anumānāt prasiddhe kartari vedavākyaais tatpratīter upodbalanam iṣyate, na tv āgamaikaśaraṇa eva kartravagamaḥ. uktaṃ ca pūrvam api pṛthivyādinā kāryeṇa kartur anumānam.
- 4 NM I 587.8-15: kiṃ yenaiva kartrā pṛthivyādi kāryaṃ nirmītam, tenaiva vaidikyō racanā nirmītaḥ—iti cet. om ity ucyate. kim atra pramāṇam—iti cet. ucyate *na hy asarvajñaḥ sraṣṭuṃ prabhavatidṛśam/
vicitraṃ prāṇibhṛtkarmaphalabhogāśrayaṃ jagat//
tatkarmaphalasaṃbandhavidā tadupadeśinaḥ/
tenaiva vedā racitā iti nānyasya kalpanā//
ekenaiva ca siddhe 'rthe dvitīyaṃ kalpayema kim/
anekakalpanābījaṃ na hi kiṃcana vidyate//
*na hy asarvajñaḥ] *Lucknow ms.*; tarhi sarvajñaḥ *Mysore ed.*
- 5 NM I 401.1-3: atha vā vedaprāmāṇyasiddhyarthatvāc chāstrasya tatpreṇetur āptasyeśvarasya yathāśrutam evedaṃ lakṣaṇam. sa sāṅgātḥkṛtadharmāiva, dharmasyeśvarapratyakṣagocaratvāt.
- 6 前主張において主宰神の証拠となる認識根拠の存在しないことが指摘されていた (§2)。すなわち知覚 (§2.1)・推論 (§2.2)・類比 (§2.3)・証言 (§2.4)・論理的要請 (§2.5) という(クマーリラの立てる)肯定的な五認識手段が順次検討され、〈認識手段の無〉により主宰神の存在しないことが証明されていた (§2.6)。ニヤーヤが認める主宰神論証は推論の中でも〈共通性に基づく推論〉である。前主張でも §2.2.2において詳細に批判が加えられていた。ここでジャヤンタは無駄話をする事なく、争点となる〈共通性に基づく推論〉に直に話を進めていく。この推論式の箇所についてはKrasser [2002:105]にテキストと独訳がある。
- 7 狩野 [2000:694] は「その生起、様態、目的等を」と訳すが、グジャラーティー訳の Shah [1984:96]と同様、「生起の仕方・目的など」と解釈した。
- 8 推論の構造は大略つぎのようになる。
【主張】 大地などは、その生起の仕方・目的などを熟知する作者を前提とする
【理由】 結果であるので
【喩例】 瓶などのように
まず瓶などの事例において「結果であれば常に(その生起の仕方・目的などを熟知する)

作者を持つ」ということを直に何度も経験する。瓶の場合は陶工が作者であり、彼は瓶の出来方・使用目的などをももちろん熟知している。こうして実例を通じて推論者は遍充関係を確定していく。そうして一般化された遍充関係を次に大地という主題に適用する。「大地は結果だから、熟知する作者を持つはずだ」と。こうして瓶の場合とは違って、目に見えない大地の作者を、結果性という証因に基づいて推論することが可能となる。



- 9 主宰神の存在を認めない学派としてジャヤンタは三つを念頭に置く。前主張の構造から明らかなように最も重要なのはクマーリラ（そして彼に従うバツタ派）である。次に重要なのが、前主張の一部（例えば § 2.2.2.1.2）に巧みに組み込まれているダルマキールティ（仏教徒）である。またチャールヴァーカについては、戯曲 *Āgamaḍambara* の第三幕に、シヴァ派の僧院長の *Dharmaśiva=Bhaṭṭāraka* と、チャールヴァーカの *Vṛddāmbhi* の主宰神論争が見られる。チャールヴァーカの実在のモデルとしては *Udbhaṭa* が考えられる。 *Udbhaṭa* については Bronkhorst [2008] を参照。
- 10 ヴェーダが他の創作（著作）と異質であるのは、特別なアクセントなどによる（NM I 573.12）。
- 11 *avayavasamyoganirvartyamānavapuṣaḥ kṣitidharāder api* を 狩野 [2000:695] は「その構成部分の結合が止んでいるという姿をした大地や山等についても」と訳出する。 *nirvartyamāna* は *nivartamāna* とは異なり「止んでいる」という意味を持ちえず、また、 *kṣitidhara* は「(大地を支えるものとしての) 山」であって、「大地と山」ではない。
- 12 布は糸を内属因 (*samavāyikāraṇa*) とし、糸間の結合を非内属因 (*asamavāyikāraṇa*) とする。したがって、糸が消滅することで、あるいは、糸がほどけ糸間の結合がなくなること、布も消滅する。したがって布が作られるところをたとえ目撃しておらずとも、その消滅を推論することができる。山も同様と考えられる。またジャヤンタが後述するように〈消滅するもの〉=〈結果〉である。したがって布が結果であるのと同様に、山も結果である。



- 13 *prāvṛṣeṇyajaladharadhārasāra* を 狩野 [2000:695] は「雨季の雨をたたえた激流の力によって」と訳出する。 *jaladhara* は「雨をたたえた」ではなく、全体として「(水を保つ) 雲」である。また *dhārasāra* は「激流の力」 (*dhārā-sāra*) ではなく、 *dhārā-āsāra*

であり「豪雨」である。関連表現としてバーナの*Harṣacarita* 49.10-11 (Kane's edition; 351のnoteも参照)に「豪雨を露わにした帰滅時の雲片のように」(prakāsitadhārāsaraṃ pralayakālameghakhaṇḍam iva)とある。

14 上では山の消滅を推論したが、ここでは直接知覚している。がけ崩れの例はいかにもカシミール盆地らしい。

15 vastugatayoḥという限定が加えられているのは、pradhvaṃsābhāvaとprāgabhāvaを排除するためであろう。すなわち、vastuはbhāva(存在)を意味し、abhāva(非存在)を排除する。pradhvaṃsābhāvaは、結果であるにもかかわらず消滅しない。また、prāgabhāvaは消滅するにもかかわらず結果ではない。

16 tanmate 'piを狩野[2000:695]は「それ(=結果性)を考える場合でも」と訳出する。

17 狩野[2000:695]は「〔彼ら仏教徒にとっては〕およそ恒常といわれるものは親しい者同士の戯れにおいてさえ耐えられない」と訳出し、praṇayakeliを「親しい者同士の戯れ」とする。しかしpraṇayakeliは明らかにもう一步踏み込んだ恋愛の背景のもとにある。

18 「永遠の愛」などを想定していると思われる。またダルマキールティ作と伝承される次のような恋愛詩を念頭に置いていると考えると面白い。*Subhāṣitaratnakōṣa* 477: alam aticapalatvāt svapnamāyopamatvāt pariṇativirasatvāt saṃgamena priyāyāḥ/ itiyadi śatakṛtvāś tattvaṃ ālokayāmas tad api na hariṇākṣiṃ viśmaraty antarātmā//「もうたくさんだ うつろいやすいがゆえに 夢・幻の如きであるがゆえに 転じて味を失い [苦くなる] がゆえに 愛しい女 [と] の交わりは と たとえ 何百回と 真実をかえりみても それでも 鹿の目をした女を 私の心は 忘れない」

19 狩野[2000:696]は「特殊な構造を有すること」と訳出するが、原語は sanniveśaviśeṣavattvaではなく sanniveśaviśiṣṭatvaである。

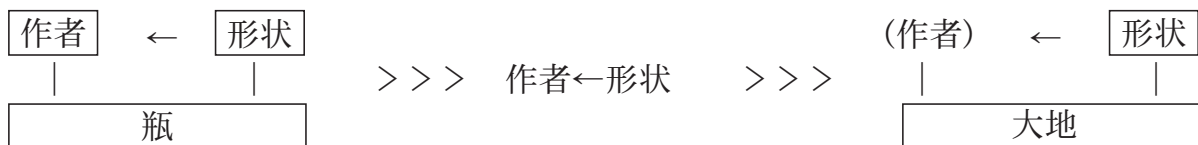
20 推論の構造は大略つぎのようになる。

【主張】大地などは、その生起の仕方・目的などを熟知する作者を前提とする

【理由】形状に限定されているので

【喩例】瓶などのように

まず瓶などの事例において「形状を持つものであれば常に(その生起の仕方・目的などを熟知する)作者を持つ」という遍充関係を確定し、そうして一般化された遍充関係を次に大地という主題に適用する。「大地は形状を持つから、熟知する作者を持つはずだ」と。

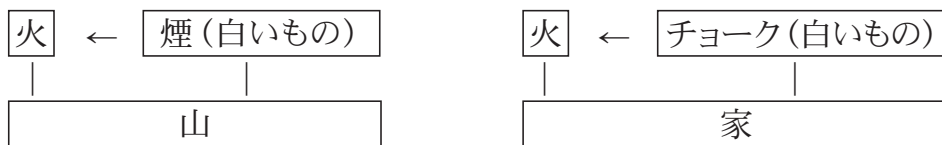


21 このパラグラフもKrasser[2002:105-106]にテキストと独訳とが挙げられている。

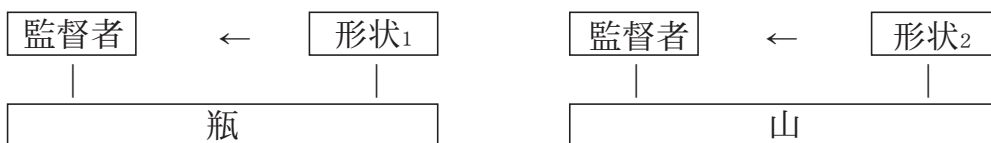
22 皿や水差しの場合のように作者を前提とする形状と、山等のように作者を前提としない形状とは全く別物であるという常識的な直観に基づいた議論である。ダルマキールティは

これを厳密に議論し、「形状」という言葉が似ているからといって二つの形状を同一視してはならないと指摘している。

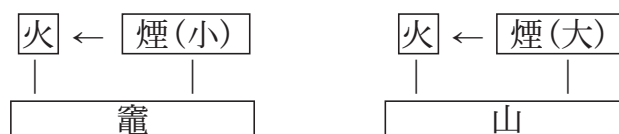
- 23 Kataoka [2005:333.6]はdhūmādivanとするが、dhūmād ivaと読みを訂正する。「煙等のように」の「等」は明らかに不要だからである。
- 24 狩野 [2000:696] はマイソール版他に従ってdhūmād iva kakkolarajorāser apiという読みを採用し、「煙からのように、カッコラの花粉の集まりから」と訳出する。また注31においてマイソール版のエディターが付した*Ṭippani*の解釈に言及する。筆者は上の訂正と合わせ、また写本に従い、全体をdhūmād iva makkolarajorāser apiと読む。
- 25 *Pramāṇavārttika* II 11-12, Krasser [2002:23-24]. 議論の背景についてはKrasser [1999:217ff]を参照。
- 26 単に「白いもの」という点で共通しているからといって、チョークの粉から火が推論されることはない。火を推論させるのは、火から生じる結果としての煙であって、そのような特定のものだけが火を推論させる。



同じように、作者（監督者）が生み出したような特定の形状（形状₁）のみが原因としての作者を推論させるのであって、瓶などの形状と単に「形状」という点で似ているからといって、山などの形状（形状₂）が作者を推論させることはない。作者を前提とする「形状₁」と作者を前提としない「形状₂」とは、同音異義語と考えるべきである。



- 27 ダルマキールティの批判は、実例となる皿などの形状と、論証対象となる山などの形状とは同じ形状といっても違うものであるというものであった。これにたいしてジャヤンタは、竈の煙と山の煙が同じ煙であっても全く異なることを指摘している。すなわち竈の煙はか細く、これにたいして山火事の煙は極めて大きい。このように実例と同じようである(yādṛk)とはとても言えないにもかかわらず、山の煙から火は推論できる。したがって、同様に考えれば、全く似ていなくとも、山の形状からは作者が推論できるはずである。

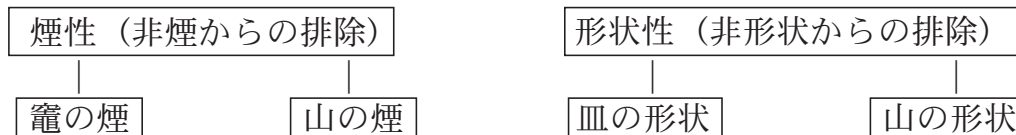


28 大きいか小さいかという特殊性を捨象した単なる煙が証因となるもし言うならば、同じことが形状についても言える。すなわち、単なる形状から単なる作者が推論できることになる。

単なる火 ← 単なる煙
 単なる作者 ← 単なる形状

29 以下 § 3.1.2.4-5についてはKrasser [2002:106-108]にテキストと独訳が挙げられる。

30 竈の煙と山の煙には、実在論の立場では、煙性という共通性がある。仏教では共通性を認めないので、代わりに〈非煙からの排除〉を立てる。これを敷衍するならば、皿の形状と山の形状に、たとえ形状性という共通性を認めないにしても、〈非形状からの排除〉を認めれば、皿の形状と山の形状とは同じ種のものとして扱うことが可能になる。



31 虚空や時は形状を持たない。すなわち、そこには非形状という他者が存在する。その〈他者からの排除〉こそが、皿と大地に共通する〈非形状からの排除〉である。

32 竈の煙を見た後で、山の煙を見ても同じく「煙だ」と思うように、皿の形状を見た後で大地の形状を見ても同じく「形状だ」と思う。したがって概念化作用は随伴しているので、〈非煙からの排除〉と同じく、〈非形状からの排除〉という一種の共通性が認められないことはない。

33 ダルマキールティの主張は、同様の形状からのみ推論が可能となるというものであり、皿などの形状と、山などの形状は「似ていない」というものであった。これにたいしてジャヤンタは、そもそも全面的に形状が「似ている」ことなどありえないと指摘する。作者を前提とするものとして仏教徒も認める瓶・布・四面小屋についても、それらの形状は全く同じではない。しかし単なる形状という点では共通する。ならば山などにも同じく形状があると認められるべきである。

34 *akṛṣṭajātaiḥ sthāvarādibhir*を狩野 [2000:697] は「原野に生じている不動の山等によって」と訳出するが、明らかに誤りである。

35 「形状を持つならば常に作者を持つ」というニヤーヤの遍充式にたいして § 2.2.2.2の前主張者は「野生の草等は作者がないにもかかわらず作者を持つではないか」と逸脱を指摘していた。これにたいしてジャヤンタは、野生の草等は、山や大地と同じく、作者がいるかどうかがこれから論証されるべきものであり、主題に含まれるものだと指摘している。

36 このパラグラフについてもKrasser [2002:109-110]にテキストと独訳がある。

37 *kāmaṃ saṃśayo 'stu*を狩野 [2000:698] は「疑いは思うままでなければならない」と

訳出する。

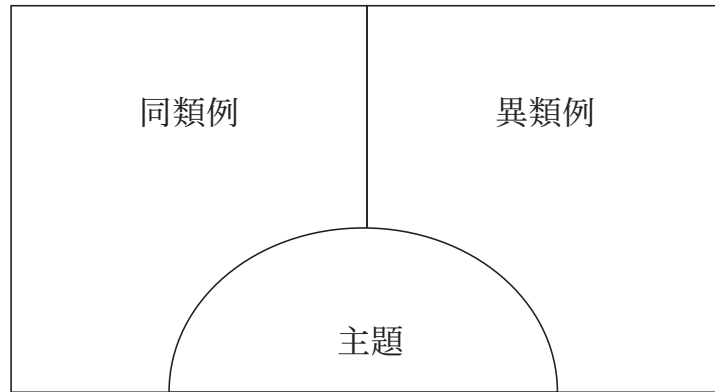
- 38 マイソール版ではadyatvenaとなっている。しかしadyatve na vayam eva paśyāmaḥ
 というように、adyatve naと切って読む。ジャヤンタその他の用例においてadyatvena
 で「今日（こんにち）」を意味する例は見られない。いっぽうadyatveはジャヤンタにお
 いても一般的である。adyatvenaで「今日として」という解釈も考えられないことはな
 い。しかし、用例からするならば、前者のほうが自然である。また、否定辞naにより、
 vayam evaのevaの意味が生きてくる。それ以外ではevaが余計である。本箇所の問題点
 を最初に指摘してくださった故谷沢淳三先生に感謝する。また最終的な解決にあたって、
 Harunaga Isaacson教授の教示を受けた。記して感謝する。なお、マイソール版の伝える
 ka (=M^{ka}) の異読adyatveは二次的な読みと考えられる。
- 39 主題である山などは、論証以前の段階では作者がいるかどうか疑わしい対象である。と
 いうのも山などの発生の時点は、あったとしても遠い過去であり、目の前で確認できるも
 のではないからである。したがって作者も〈知覚不可能なもの〉である。野生の草などに
 ついてはどうか。§2.2.2.2の前主張者は、野生の草等に作者の存在しないことを、〈知覚可
 能なものの無把握〉によって裏付ける。すなわち大地等と違って、野生の草等は、その発
 生時点が確認可能なものであり、そこに作者がいれば見られ得るものである。したがって
 存在するならば見られ得るはずの作者が現に見られないことから、「野生の草等に作者は存
 在しない」ということが論証される。したがって、野生の草等を逸脱例として提示できる
 と前主張者は主張する。
- 40 sthāvarāṇām utpattikālapratyakṣatve 'piを狩野 [2000:698] は「山等は生起する時に
 直接知覚の対象であっても」と訳出する。まずsthāvaraは山ではない。次に「生起する時
 に知覚対象」なのか「生起する時が知覚対象」なのかという解釈の問題に関しては、片岡
 [2009a:39ff] を参照されたい。
- 41 agrato nirṇeṣyateを狩野 [2000:698] は「初めから確定している」と訳出するが、動詞
 は未来形なので、この場合の「先」(agra)とは「前」ではなく「後」を意味するはずである。
- 42 ジャヤンタの定説によれば、大地等の作者である主宰神は体を持たない。したがって本
 性上「見られ得ないもの」「知覚不可能なもの」である。したがって、発生の時点が過去
 であるか近現在であるかを問わず、大地の場合も野生の草などの場合も、その作者は〈知
 覚不可能なもの〉ということになる。それゆえ〈知覚可能なものの無把握〉は機能しえない。
 すなわち、〈知覚不可能なもの無把握〉しか働かない。よって、そのような作者は、それ
 だけでは存在するとも存在しないともいえない疑惑対象に留まる。
- 43 sthāvarāṇāmを狩野 [2000:698] は「山等は」と訳出するが、「等」はない。また地・水
 等を原因とする結果は「植物」である。
- 44 tatsamarthanam eva samādhiḥを狩野 [2000:698] は「〔禅定〕(samādhi) がそれを
 可能にするものに他ならない」と訳出し、注38において「tatsamarthanam evaのtatが何
 を指しているか不明である。Bārhaspatyaの立場からすると、tat=paralokaとはとりにく
 いように思える。」と記す。しかし以下の用例からも明らかのように、samādhiは「禅定」

ではなく「回答」「解決」である。NM I 114.11: tasyāḥ śabdaparikṣāyāṃ samādhir abhidhāsyate (その「論理的要請」に関しては証言の考察において回答を述べよう)、§ 3.12: īsvare 'pi tulyaḥ samādhiḥ (主宰神の場合も回答は同じである)、NM I 652.15: atra samādhim āha (これに対する回答を「スートラ作者は」述べる)。

- 45 植物の原因として既見対象である地・水等が既にあるので、わざわざ未見対象である神を想定する必要はないという反論にたいして、チャールヴァーカ以外の学派が未見の業も原因として認めていることをジャヤンタはまず指摘する。さらに無情の業の監督者として有情が必要とされることから、必ず神の要請されることを説いている。

神(有情・未見) + 業(無情・未見) + 地・水など(既見) ← 植物(結果)

- 46 植物は大地・山などと同様、作者のいないことが確定されているわけではないので、作者の可能性が疑われる主題に含まれることになる。
- 47 狩野[2000:699]は「推論における必然的関係とは」と訳出する。しかし、今の文脈で問題となっている推論のniyamaは、必然的関係ではなく、正しくない推論と区別して正しい推論を「これだけだ」と限る制限範囲である。逸脱を指摘したものを全て主題に含めるという論法を用いるならば、正しくない推論までもが正しい推論となってしまうではないか。いったい、正しい推論をこれだけだ、ここまでだと限る、その制限範囲はどこまでなのか、というのが問いである。グジャラーティー訳も補足にて同様の理解を示している。
- 48 「彼はバラモンである。人間だから」という論証にたいしてはクシャトリヤ、また「音は常住である。認識対象だから」という論証にたいしては瓶という異類例を指摘すればよい。この場合、クシャトリヤは人間であるのにバラモンではない。瓶は認識対象であるのに常住ではない。したがって明らかに異類例となる。これを主題に含めることはできない。
- 49 同内容の表現はNM I 289.6-9に見られる。
- 50 同じ内容を展開するNM I 290.3-4では「それ(主題)が存在しないならば、それ(主題)を前提とした本質を有する同類例・異類例も存在しないことになってしまう」(tadabhāve tadapekṣasvarūpayoḥ sapakṣavipakṣayor apy abhāvaḥ syāt)と表現されている。
- 51 vastunoを狩野[2000:700]は「両方の事物(=同類例に属する事物や異類例に属する事物それぞれ)が」と訳出する。vastunoḥと理解したようである。しかし、それならばvastunor dvyatmakatvaṃとvastunorとなるはずである。現行テキストでは単数でしか理解できない。
- 52 世界が同類例と異類例の二つに客観的にきれいに分けられるという反論者の主張は正しい。しかし主題はいずれとも決めかねた疑惑対象の状態にあるものであり、主観的にいずれに属するか未確定のものである。



53 「山は作者を持つ。形状を持つから」という論証にたいして反論者は、「形状を持つならば必ず作者を持つ」（形状→作者）という遍充関係を持つ理由「有形状性」が正しい理由とはならないことを指摘している。というのも、異類例だとはっきりと確定されないまでも、異類例の可能性が疑われるものに存在するならば、そのような理由はもはや正しい理由ではないからである。すなわち形状があれば必ず作者がいると分かっているならばよいが、形状があっても必ずしも作者がいるとは分かっているからである（形状—？→作者）。すなわち、作者がいるかないか未確定の植物にも形状はあるので、「形状→作者」ということは言えない。

54 ここでの議論の応酬はNM I 291.2-5に対応する内容を持つ。

55 sādhyāṃśaを狩野 [2000:700] は「立証対象の一部」と訳出したうえで注記43において次のように述べる。「sādhyāṃśaの意味するところが不明確であるが、文意から、例えば「火」であっても「激しく燃える火」「弱い火」といった「火」の特殊性を指していると考えられる。推論において立証対象の特殊性を問題にすれば主題以外のあらゆるものは異類例ということになってしまい、主題にある論拠（例えば「煙」）も立証対象以外の特殊な火と関係することになり、それら他の特殊な火は異類例にあるものと見做される、という趣旨であろう。」

しかし、特殊性が問題となるのは§ 3.3以降である。ここで問題となっているのは異類例の可能性が疑われるだけでも異類例に含めてしまおうという考え方である。sādhyāṃśaは「論証対象という部分」であり、要するに論証されるべき属性、例えば火である。論証対象の特殊（例えば火の特殊性）を指すわけではない。例えば、通常主題とされる山は、この論法でいけば「火があるかどうか疑わしいもの」であるから、山までもが異類例とされてしまうことになるのである。「論証対象という部分に関しては疑いがある」とは、火があるかどうか疑われていることを指している。

56 反論者の見解では、主題までもが異類例となってしまうので、推論が成立しなくなってしまう。推論の本質は、同類例で確定された「煙→火」「形状→作者」を、火があるかどうか、作者がいるかどうか疑わしい主題である山や植物に適用することにある。

57 竈等で確定済みの「煙→火」という遍充関係をもった理由を、火があるかどうか疑わし

い山に適用するのと同様に、瓶等で確定済みの「形状→作者」という遍充関係をもった理由を、作者がいるかどうか疑わしい大地・木などに適用する。二つの推論構造はパラレルである。

58 同じ議論はNM I 285.7-286.4にも見られる。そこでも不能者の例が言及される。

59 ここではkroḍikāreṇaという表現を用いているが、推論章ではsarvākṣepeṇa (NM I 285.8, 287.2, 287.4) という表現を用いる。

60 yad yat sanniveśaviśiṣṭamを狩野 [2000:701] は「およそ〈特定の構造〉といったもの」と訳出する。しかしsanniveśaviśeṣaḥではないのだから、構造そのものではなく、構造に限定されたモノを指すはずである。

61 「不能者」の比喩は同じ文脈でNM II 628.2にも用いられている。推論章の文脈からも理解されるように、ニヤーヤが立てる因の五相の一つであるabādhitaviṣayatvaにたいして仏教徒は「なければならないという関係は三つの相を持つ理由に尽きているのではないか」(NM I 284.14: nanu trilakṣaṇake hetāv avinābhāvaḥ parisamāpyate) と噛みつく。三相を満たす証因は「なければならない」という遍充関係を満たすので、論証対象が否定されることはありえないのである。言い換えれば「bādḥāとavinābhāvaとは矛盾するので」(NM I 284.15=*Hetubindu* *29.3: bādḥāvinābhāvayor virodhāt)、三相と別にabādhitaviṣayatvaという条件を立てる必要はないのである。ダルマキールティは*Hetubindu* *29.2で「それらのうち、まず第一に、〈対象がいまだ否定されていないこと〉というのは、別個の条件とはならない」(tatrābādhitaviṣayatvaṃ tāvat pṛthag lakṣaṇam na bhavati) と述べ、ニヤーヤの立てる因の条件を否定する。その中で「なんとこいつは哀れにも、不能者を結婚させて息子を望んでいるのか」(*Hetubindu* *29.10: kim ayaṃ tapasvī ṣaṇḍham udvāhya putraṃ mṛgyate) と皮肉っている。

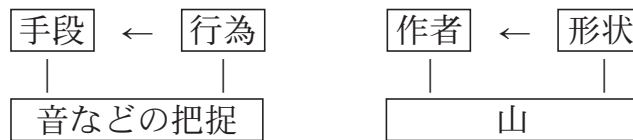
62 ここで反論者（ジャヤンタはダルマキールティ等の仏教徒を意識している）は、遍充関係の確定にあたっては、全ての事例（普遍に対する特殊）に渡って100%正しいと予め確定することが必要だと考えている。したがって「形状→作者」という遍充関係についても、山なども含めて全ての事例に渡って確定済みであることが必要だとする。この場合、遍充関係確定の段階で、「形状→作者」の確定はつまづくことになる。すなわち、その段階で、形状があるのに作者がないものとして山などが心に浮かぶので、遍充関係は確定されない。「作られた→熱くない」という遍充関係確定に際して火が反例として現れるのと同様である。遍充関係の確定していない理由は不能者（不能者—×→息子）と同様、何も生み出さない。遍充関係確定の議論について詳しくは片岡 [2003b] を参照。

63 瓶などの特殊事例を通して「有形状性→有作者性」という普遍のレベル（一般レベル）で遍充関係が確定されるのであって、全ての事例に渡って個物レベルで遍充関係が確定されるわけではない。推論章におけるジャヤンタの回答はNM I 287.2-288.6に与えられる。「一個一個の基体を指して〔肯定的随伴が把握されるわけ〕ではない」(NM I 287.5: na punar ekaikadharmisamullekkena) とジャヤンタは表現している。

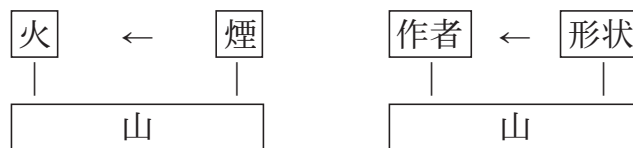
64 「行為は必ず手段を前提とする」（行為→手段）という遍充関係を確定する際、確かに切

断行為などについては斧などの手段が必要なので問題はない。しかし反論者の言うように全ての事例に渡って確定しなければならないとすると、当の主題である〈音などの把捉行為〉についても確定が必要なことになる。したがって反論者によれば、音などの把捉という反例によって遍充関係が成り立たないことになる。定説に言うように、音などの把捉は別個に主題として取って置き、切断行為などの事例を通して確定された一般レベルでの遍充関係を、次に疑わしい主題に適用するという手順を推論は踏むべきである。

- 65 「音などの把捉は手段を前提とする。行為なので。切断行為のように」という正しい論証と、今問題となっている「山などは知性を伴った作者を持つ。形状に限定されているので。瓶などのように」という論証とは同じ構造を有する。手段である聴覚器官（耳孔に限定された虚空）が非知覚対象であるのと同様、神という作者も身体を持たないので非知覚対象である。



- 66 正しい論証因である山の煙と、今問題となっている山・大地などの形状とは同じ推論構造を有している。山の火というのは、論証以前の段階では、あるかないか疑われているものである。この点で、山・大地などの作者も同様である。いっぽう、山の火は、後から近付いて行って知覚可能であるが、神という作者は知覚不可能であるという違いがある。しかし、それは推論にとって問題とはならない。推論する段階では火も見えないものだからである。わざわざ後から知覚で確認しなければならないというならば、推論は不要になってしまうだろう。



- 67 kāṭhinyaを狩野 [2000:703] は「鋭さ」と訳出するが、「硬さ」である。

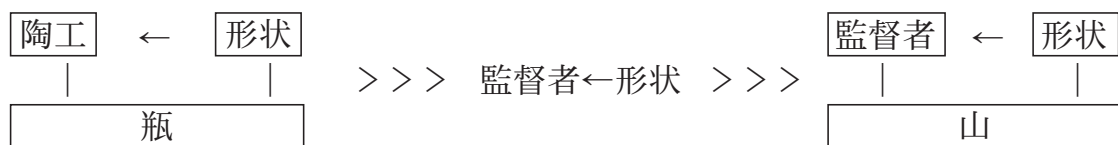
- 68 〈特殊と矛盾する疑似論証因〉言い換えれば〈論証対象の特殊性格と矛盾するものを論証してしまう疑似的な理由〉というのは、創造主の例で言うと、「山の作者として推論される主宰神は全知者であるはずなのに、陶工と同じだと考えるならば非全知者ということになってしまう」というように、求められる論証対象の特殊性格（全知者性など）と矛盾する性格（非全知者性など）を導き出してしまう疑似論証因のことである。クマーリラは、ニヤーヤ学派の主宰神論証が、ニヤーヤ学派の求める主宰神像とはむしろ逆のもの（陶工と同じような凡人の姿をもった作者）を論証してしまうことになる」と指摘していた。ジャヤンタは、このような疑似論証因そのものを認めない。正しい論証因までも疑似論証因と

なってしまうからである。例えば、木を切るという行為は手段である斧を必要とする。このような事例を一般化して「行為は必ず手段を前提とする」という一般式が導かれる。これを音などの把捉という行為に適用すると、手段として知覚不可能な聴覚器官のあることが推論される。



これは正しい推論である。しかし、〈特殊と矛盾する理由〉という疑似的理由を認めるならば、このような正しい論証因についても問題を指摘することができてしまう。すなわち、聴覚器官は斧のように硬いということになってしまうのである。あるいは逆に、聴覚器官が硬くないというならば、斧と聴覚器官との平行関係が失われてしまうことになる。クマーリラのように、事例と論証対象との間に一般レベルのみならず、特殊レベルにおいても平行関係を求めるのは求めすぎであるというのがジャヤンタの指摘である。

69 特殊性格を捨象して「行為は必ず手段を前提とする」（手段←行為）という一般式だけを〈音などの把捉〉に適用するならば、硬いか硬くないかは別として、音などの把捉に必要な手段一般としての聴覚器官が推論されることになる。その特殊性格については不問とされる。同じように、瓶等の監督者（作者）としての陶工という事例から、「形状は必ず監督者を前提とする」という一般式が導かれ、陶工の特殊性格は不問のまま、山についても「何らかの監督者一般がいるはずである」と推論されることになる。その監督者が具体的にどのような性格をもっているかという特殊についてはこの推論過程のみからは分からない。



70 狩野 [2000:703-704] は「しかし、諸々の特殊性はその〔支配する者一般に対する〕徴表（＝論拠）ではない。それ（＝諸特殊性）については拒斥論証がある。」と訳出する。そして注54において、異読のyan naではなくマイソール版他の本文の読みに従ったことを明記する。マイソール版にはviśeṣāṇām tu na tal līṅgam, asti yatra bādhakamとある。そこに異読も挙げられている。筆者は写本その他によりviśeṣāṇām tu na tal līṅgam asti yan na bādhakamの読みを採用する。またマイソール版の句切りには従わない。打つならばviśeṣāṇām tu na tal līṅgam asti, yan na bādhakamとyanの前に打つべきである。

71 「音は無常である。作られたものなので。瓶のように」という場合、瓶の持つ特殊性格まで考慮するならば、「作られたもの」という理由は、音の持つ特殊性格である「聞こえる

ものであること」という性格と矛盾して、それを否定することになる。というのも、瓶と同じであるならば、瓶と同じく音も聞こえないはずだからである。

	瓶（実例）	音（論証対象）
共通性（論証する属性）	作られたもの	作られたもの
共通性（論証される属性）	無常性	無常性
非共通性（矛盾性格）	聞こえない	聞こえる

同じく「あの山に火あり。煙があるので。竈のように」という場合、竈の火は細いが、山の火は大きい。特殊性格まで考慮に入れるならば、煙という証因は、山の火の大きさを否定することになってしまう。

72 校訂テキストのna hiに替えて異読のnaを採用する。

73 事例から抽象化された遍充式の一般レベルのみを認めるべきであって、特殊性格については実例から論証対象へと写像が起こることはないというのがジャヤンタの意図するところである。「これは馬である。角を持つから」というように、論証対象そのものについて、むしろ逆を論証してしまうのが矛盾因である。特殊レベルについては不問とすべきである。したがって〈特殊と矛盾する理由〉というものを疑似理由の矛盾因として立てるべきではない。

74 疑似的理由であるhetvābhāsaについて、ジャヤンタはNyāyasūtra 1.2.4: savyabhicāra-viruddhaprakaraṇasamasādhyasamātitakālā hetvābhāsāḥをNM II 604に挙げ、それ以降で詳しく論じる。簡潔にはNM I 284で、asiddha (sādhyasamaを含む), viruddha, anaikāntika (=savyabhicāra), kālātyayāpadiṣṭa (=atītakāla), prakaraṇasama の五つの疑似的理由を定義している。〈時機を過ぎて示されたもの〉とは例えば「火の集合体（全体）は熱くない。作られたものなので。瓶（等）のように」（NM I 284.7-8, NM II 634.10）、「バラモンはスラー酒を飲むべし。物体なので。ミルクや水のように」（NM II 634.11）というように、知覚や証言（聖典）で既に論証内容が否定されてしまっているものである。

75 viśeṣāgrahaṇāderを狩野 [2000:704] は「特殊性への固執等は」と訳出する。そして注59において次のように述べる。「文意がやや不明瞭であるが、「特殊性への固執(āgrahaṇa)」とは、論証の第一段階として、論拠に「結果一般」を挙げ、「知的作者一般」を論証してから、第二段階としてその作者が全知者性等を有する特殊な作者であることを論証するという二段階の論証ではなく、初めから「特殊な（＝主宰神でしか創造できないような）構造」あるいは「特殊な結果」を論拠として揚げ、「特殊な作者（＝主宰神）」を論証することを意味していると思われる。このような論証方法はジャイナ教の論書に伝えられている。詳しくは狩野（1987）p. 18参照。」

しかし筆者が次註に引くジャヤンタの挙げる例に出るanupalabdheḥからも分かる

ように、āgrahaṇaではなくagrahaṇaである。また*Nyāyasūtra* 1.1.23への注釈 (NM II 523.7-8) においてジャヤンタは「特殊を想起する原因である共通属性が把握されることから、特殊が把握されないことから、特殊が想起されることから疑惑が生じる」*viśeṣasmarāṇakāraṇabhūtasādhāraṇadharmagrahaṇād viśeṣāgrahaṇād viśeṣasmṛteś* (*viśeṣasmṛteś*] *em.*; *viśeṣāsmṛteś ed.*) *ca saṃśayo bhavati*と述べる。ここからも疑惑の原因としての*viśeṣāgrahaṇa*の性格が確認できる。

76 例えば「音は無常である。常住な属性が把握されないので。瓶のように」(*anityaḥ śabdaḥ, nityadharmānupalabdheḥ, ghaṭavat*) という論証にたいしては、「音は常住である。無常な属性が把握されないので。虚空のように」(*nityaḥ śabdaḥ, anityadharmānupalabdheḥ, ākāśavat*) という対抗論証が可能である (NM I 284)。「特殊な性格の無把握」というのは、「常住な属性が把握されないので」などを指している。

77 「引き起こさないもの」(*aprayojaka*) は別名「別の仕方で成立したもの」(*anyathāsiddha*) と呼ばれる。「諸原子は無常である。有形体なので。瓶のように」というものが例として挙げられる。表面上は遍充関係他が成り立っているように見え、正しい理由であるかのように見えるが、実際には「繋がり」(*pratibandha*) がないがゆえに、論証対象という結論を正しく「引き起こさない」「導かない」理由である。それはNM I 625以下で論じられる。NM II 631.6-10においてジャヤンタは、これが第六の*hetvābhāsa*として別立てされることをスートラに反して認める。スートラの範囲内では、これはあくまでも*asiddha*の分類に入る。したがってジャヤンタは直後のNM II 631.11-13において「あるいはスートラ作者の制限を踏み越えるのはよろしくない。周知のように不注意にも、限られたものを見る私のようなものは、誤って語ることもあろう。論理学の大海の彼岸を見たお方がアクシャパーダ様である。それゆえこの疑似理由を、不成立の分類のみに私は入れよう」(*atha vā na sūtrakāranīyamollaṅghanam śreyaḥ. pramādyan khalu parimitadarśī mādr̥ṣo 'nyathā *brūyāt. (*brūyāt] em.; brūyān na ed.*) *nyāyamahodadheḥ pāradr̥ṣvā bhagavān akṣapādaḥ. tad eṇam hetvābhāsam asiddhavarga eva nikṣipāmaḥ.*) と謙遜も見せている。しかしジャヤンタの本音としては、*aprayojaka*は、従来の五つの*hetvābhāsa*の分類に収まらない疑似的理由である。

78 *sakalalokasākṣikam api cānumānaprāmāṇyam apekṣaṇīyam* (ただしマイソール版は*apīkṣaṇīyam*) を狩野 [2000:704] は「そして、世を観察するあらゆる者も、推論の知識手段としての妥当性をも考慮せねばならない」と訳出する。しかし*sakalalokasākṣikam*は*anumānaprāmāṇyam*にかかるバフヴリーヒである。したがって推論が正しい認識手段であることが「一切世間を証人として持つ」ということを意味するはずである。また狩野の解釈のように「世を観察するあらゆる者」が「考慮」の主語となることは構文上ありえない。

79 *Nyāyavārttika* ad 4.1.21, 435.4-5: *buddhimatkāraṇādhiṣṭhitam mahābhūtādi vyaktaṃ sukhaduḥkhādinimittam bhavati, rūpādīmatvāt, turyādivad iti.* 「有情の原因に監督されて、元素などの開頭物は、楽・苦等の原因となる。色などを持つから。栓等

と同じように。」

80 *Nyāyavārttika* ad 4.1.21, 441.6-7: buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāni svāsu svāsu dhāraṇādikriyāsu mahābhūtāni vāyvantāni pravartante, acetanatvāt, vāsyādivad iti. 「有情の原因に監督されて、それぞれの〈支える等の仕事〉に向かって、風に終わる〔四大〕元素（＝地水火風）は働き出す。無情なので。〔大工に監督される〕家などと同じように。」

81 § 3.3で論じたように、ジャヤンタは「特殊と矛盾する理由」という疑似理由を認めない。遍充関係は特殊性格を含意せずに、一般レベルでのみ抽出される。したがって結果性や有形形状性から推論されるのは、全知者か非全知者かという特殊性格を欠いた作者一般でしかありえない。したがって以下でジャヤンタは、主宰神の特殊性格がどのようにして導かれるのかを論じることになる。

82 *R̥gveda* 10.81.3, *Śvetāśvataropaniṣad* 3.3. 和訳は辻 [1991:311] 参照。

83 *Nyāyabhāṣya* ad 4.1.21, 228.12-13: na tāvad asya buddhim antareṇa kaścīd dharmo liṅgabhūtaḥ śakya upapādayitum. āgamāc ca draṣṭā boddhā sarvajña īśvara iti. 「まず彼（主宰神）については、認識を除いて如何なる属性も、〔その存在を〕証明するものとして正当化し得ない。そして証言（聖典）に基づいて「〔一切を〕見る者」「〔一切を〕認識する者」「一切を知る者」「自在者」と「分かるのである。」

84 主宰神論証の手順に関してはKataoka [2005]のIntroductionおよび本稿の「はじめに」を参照。

85 § 3.9.1.2も含め、ジャヤンタの挙げる三説（3.9.1.1-3）については狩野 [1987] に論じられる。またkevalavyatirekinに関連する問題については片岡 [2009b] も参照。このパラグラフについてはKrasser [2002:110-111]にテキストと独訳がある。

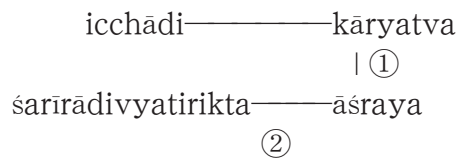
86 Jayantaは*Nyāyakalikā*においてkevalavyatirekīhetuについて、それが証因の第二条件である「同類例に存在すること」を一部で満たしていること、そして、それゆえにkevalānvayīhetuと違って正しい理由であることを論じている（片岡 [2009:294ff] 参照）。アトマンの論証に用いられる理由は、*Nyāyakalikā*においては「欲求等にある結果性」（*Nyāyamañjarī*においては楽・苦等にある結果性）である。

そこでは、二段階が予想されている。すなわち「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」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。

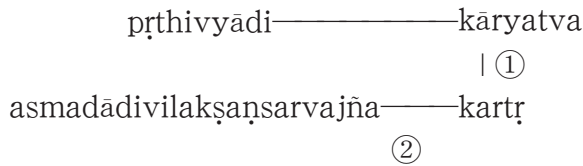
その次に第二段階として否定的随伴のみを持つ理由が機能する。ここでは理由である「結果性」は限定を伴っている。すなわち「欲求等にある結果性」というものである。ここでは「欲求等という結果であれば、身体等とは異なる拠り所（アトマン）に依拠する」（欲求の結果性→身体等以外に依拠）というのが肯定的随伴となるが、これには実例が存在しない。というのも、この肯定的随伴はアトマンのみにあてはまるものであり、同類

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（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「同類例に存在すること」という理由を満たすので、五条件を満たすことになる。

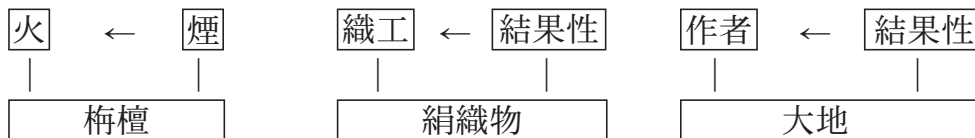


主宰神の特殊性格論証に適用すると以下のようなになる。



87 このパラグラフ (§ 3.9.1.3) についてはKrasser [2002:111-112]にテキストと独訳が挙げられている（ただし一部は省略されている）。

88 他と異なる芳しい煙からは、梅檀の火が推論される。優れた結果からは優れた原因が推論される。例えば絹織物という優れた結果からは、優れた織工の存在が推論される。同じように優れた結果である大地などから、それに応じた優れた作者、すなわち、卓越性をもった作者たる主宰神が推論される。



89 陶工も彼の仕事である瓶作りに関しては「全てを知る者」である。したがって、世界の創造主である神についても「全てを知る者」ということが、実例との平行関係から導くことができる。

90 *Rgveda* 1.164.20, *Muṇḍakopaniṣad* 3.1.1. 和訳は辻 [1991:301-2] を参照した。

91 似た問いはウッディヨータカラにも見られるが、解答方法は異なる。*Nyāyavārttika* ad 4.1.21, 439.8-13: athāsya buddhinityatve kiṃ pramāṇam iti. nanv idam eva

—buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāḥ paramāṇavaḥ pravartanta iti. buddhimattāyām etat sādhanam, sā punar nityety etat kutaḥ. pratyarthaniyamāsambhavāt. ye khalu pratyarthaniyatā buddhibhedāḥ, te śarīradikāraṇasannidhāne sati bhavanti. na tv iyaṃ pratyarthaniyatā, yugapadanekakāryotpattidarśanāt. tad yathā sthāvarabhedasyānekasya yugapadutpāda iti. sa ca pratyarthaniyateṣu buddhibhedeṣv īśvarasya na yuktaḥ. 「【問】 彼（主宰神）の認識が常住であることの根拠は何か。【答】 次のものに他ならない——認識（知性）ある原因に監督されて諸原子は働き出す。【問】 これは〔主宰神が〕認識を持つことを論証する理由である。ではその〔認識〕が常住であるという、このことの根拠は何なのか。【答】 [彼の認識は] 対象ごとに限定されることがありえないからである。周知のように、対象ごとに限定された個々の認識というのは、〔対象となる〕身体などという原因が近くにある時に生じる。しかし、これ（主宰神の認識）は個々の対象に限定されたものではない。というのも同時に無数の結果が生起するのが見られるからである。例えば、無数の個々の静物が同時に生起する。そして、そのようなことは、主宰神の個別認識が、個々の対象に限定されていてはありえないことである。」

92 通常の知覚において、知覚認識は〈感覚器官と対象との接触〉から生じる。単純化すれば対象から知覚が生じる（対象⇒知覚）。しかし主宰神の知覚は常住である以上、対象から生じるものであってはならない。ちょうど対象からの働きかけを受けることなく太陽の光が対象を捉えるように、主宰神の「知覚」は対象からの働きかけを受けることなく対象を捉える。

93 *Nyāyavārttika* ad 4.1.21, 440.8-9: na duḥkham, adharmasyābhāvāt. ata eva na vairāgyam. yatra duḥkhaṃ tatra vairāgyam iti duḥkhābhāvān na virajyata iti. ata eva na dveṣaḥ, duḥkhābhāvād iti. 「〔主宰神には〕苦はない。悪業がないので。だからこそ〔彼には〕離欲がない。苦があつてこそ離欲があるので、苦がなければ離欲はないからである。だからこそ〔彼に〕憎悪はない。苦が無いからである。」

94 *Nyāyavārttika* ad 4.1.21, 440.6-7: jñānanityatvāc ca na saṃskāraḥ. nityaṃ jñānam īśvarasyeti na tatra saṃskāro vidyata iti saṃskārābhāvād buddhinityatvāc ca na smṛtiḥ. smṛter abhāvāc ca nānumānam. 「また〔主宰神の〕認識は常住なので〔彼に〕潜在印象はない。主宰神の認識は常住であるので、彼に潜在印象は存在しない。それゆえ潜在印象がないので、また、認識が常住なので、〔彼に〕想起はない。また想起がないので〔彼に〕推論はない。」

95 原因が刹那滅ではなく常住であるならば、その本性は非他依存的であり変化しえないので、常に生み出すか全く生み出さないか、いずれかとなってしまうという論法は、ダルマキールティに特徴的なものである。例えば *Pramāṇavārttikasvavṛtti* 131.8-10においてダルマキールティは常住な音声は常に認識を生み出すか、あるいは全く生み出さないかいずれかになるとの帰結を導き出している。後に *sattvānumāna* で用いられる「継起的にか同時にか」（*kramayaugapadyābhyām*）という選択肢の考え方である。ジャヤンタのここ

での記述もダルマキールティを意識したものと思われる。たとえばNM II 325.9-11においてジャヤンタは「効果的作用を為すことは常住なものにこそ当てはまるのだから……継起的にか同時にかという選択肢の称賛はもう沢山」(nityānām evārthakriyākāritvopapat teḥ ... kṛtaṃ kramayaugapadyavikalpastāvakaiḥ) と述べている。なお主宰神が本性上世界創造に発動するならば常に発動することになるのではないのか、という発想はウッディヨータカラに既に意識されている。Nyāyavārttika ad 4.1.21, 438.3-7: tatsvābhāvāt satataṃ pravṛttir iti cet. atha manyase—yadi pravṛttisvabhāvakaṃ tattattvaṃ pravṛttinivṛttī na prāpnutaḥ. na hi pravṛttisvabhāvake tattve nivṛttir yujyata iti. krameṇa cotpattir na prāpnoti, tattvasyaika rūpatvāt. idam idānīm bhavatv idam mā bhūd ity etan na yuktaṃ. na hy ekarūpāt kāraṇāt kāryabhedaṃ paśyāma iti. naiṣa doṣaḥ, buddhimattvaviśeṣaṇāt. 「【問】彼の本性である以上、常に〔世界創造に向かって〕発動することになる。【答】君は〔次のように〕考えているのか——もし彼の本質が発動を本性とするならば、発動・停止はなくなってしまふ。というのも本質が発動を本性とするならば、停止はありえないからである。また、継起的に生じることはなくなってしまふ。なぜならば、本質は同じあり方をしているからである。[すなわち]「これが今や生じるように」「これは生じてはならない」ということがありえない。というのも〔変化することなく〕同じあり方をする原因から、様々な結果〔が生じるの〕を我々が現に目にすることはないからである——と。以上の過失はない。[主宰神の本質には] 有情性という限定要素があるからである。」 また単一の世界原因として主宰神を立てることの理論的な問題——例えば「同時に全世界が生じなければならぬということになってしまふ」(yugapat sarveṇa jagatā bhavitavyaṃ syāt) ——は、ヴァスバンドゥに既に指摘されている。ここでは、継起的創造を説明するための調節装置として、主宰神の意欲(chanda)も取り上げられ批判されている (Abhidharmakośabhāṣya ad 2.64d)。

- 96 Nyāyavārttika ad 4.1.21, 436.1-7: kriyānāveśād akāraṇam iti cet. atha manyase—ye khalu kartāro bhavanti, te kriyāviṣṭā dṛṣṭāḥ kulālādāya iti. kriyārahitaś ceśvaraḥ. tasmād akāraṇam iti. na, vikalpānupapatteḥ. īśvaro niṣkriya iti kām kriyām adhikṛtyocyate. dvayī hi naḥ śāstre kriyā, utkṣepañādikā cākhyātaśabdavācyā ca. yady ākhyātaśabdavācyām adhikṛtyocyate, tadāsiddho hetuḥ, svātantryābhyupagamāt. svātantryaṃ hi bhagavati nityam asti. kiṃ punaḥ svātantryam. anyakāraṇakāprajoyatvam itarakāraṇakaprayokṛtvaṃ ca. 「【問】運動が入り込んでいないから原因ではない。【答】というならば【答える】。あなたは〔次のように〕考えているのか——行為主体たるものは全て、陶工を始めとして、運動に入り込まれているのが見られている——と。しかし主宰神は運動を欠いている。【問】だから原因ではないのだ。【答】そうではない。〔いずれの〕選択肢もありえないからである。主宰神が運動を持たないというのは、いかなる運動を念頭に置いて言っているのか。我々の体系で運動は二つある。〔ヴァイシェーシカで言う〕上昇〔運動〕などと、また、〔文法学で言う〕定動詞に直接表示される〔行為〕とである。もし定動詞に直接表示される〔行為〕を念頭

に置いて言っているならば、[あなたの述べた「運動（＝行為）がない」との] 理由は [主宰神には] 成り立っていない。[行為主体の定義的特質である] 自主性を [主宰神の上に我々は] 認めているからである。というのも自主性は [主宰] 神の上に常に存在するからである。【問】では自主性とは何か。【答】他の行為参加者に使役されないものたること、および、他の行為参加者を使役するものたることである。」

97 クマーリラ自身が「アートマン章」で認めているものを、ジャヤンタが逆に用いて反論しているという流れが見て取れる。 *Śloka-vārttika ātman* 82: yathā vā devadattasya cchedane kāṣṭhasamśrite/ kartṛtvam, evaṃ puṃsaḥ syāc charīragamanādiṣu// 「或いは、デーヴァダッタが、木材の上に在る切断 [という行為] に対して行為主体であるのと同様、アートマンは、身体 [の上に在る] 進行等 [という行為] に対して [行為主体である]。」

98 *Śloka-vārttika sambandhākṣepaparihāra* 81. 前後の文脈についてはKrasser [1999:221] を参照。

99 ウッディヨータカラは「なぜ神は世界を創造するのか」という問いにたいして、主宰神の本性をもって答えとする。 *Nyāyavārttika* ad 4.1.21, 438.1: kimarthaṃ tarhi karoti. tatsvābhāvvyāt pravartata ity aduṣṭam. 「【問】では何のために彼は作るのか。【答】彼の本性がゆえに彼は発動するのだ。というわけで過失はない。」

100 主宰神は生類の業に依拠して特定の時に世界を創造し帰滅させる。 *Nyāyavārttika* ad 4.1.21, 432.14-17: na brūmaḥ karmādyanapekṣa īśvaraḥ kāraṇam iti. api tu puruṣakarmesvaro 'nugrṇṇāti. ko 'nugrahārthaḥ. yad yathābhūtaṃ yasya ca yadā paripākakālaḥ, tat tathā tadā ca viniyuñkta iti. yaḥ punar īśvaraṃ karmānapekṣaṃ kāraṇatvena pratipadyate, tasyānirmokṣatvādidoṣaḥ. sāpekṣe tv īśvare yathokto na doṣaḥ. 「業等に依拠することなく主宰神は [世界の] 原因である、とは我々は主張しない。そうではなく主宰神は人の業を後押しするのである。【問】「後押し」の意味は何か。【答】或る状態の或る [業] が或る時に完熟の時を迎えたならば、そのような状態にあるその [業] を、その時、[その人に] 配当するのである。いっぽう主宰神が業に依拠することなく原因だと理解する立場では、解脱がないなどの過失がある。逆に主宰神が [業に] 依拠するとする場合には、そのような過失はない。」

101 ウッディヨータカラは「或る者達」の見解として遊戯説に言及するが、問題ありと考えている。 *Nyāyavārttika* ad 4.1.21, 437.14-19: athāyam īśvaraḥ kurvāṇaḥ kimarthaṃ karotīti. loke hi ye kartāro bhavanti, te kiṃcid vastūddiśya pravartante—idam āpsyāmi, idam hāsyāmi ceti. na punar īśvarasya heyam asti, duḥkhābhāvāt, nopādeyam, vaśitvāt. kriḍārtham ity eke. eke tāvad bruvate—kriḍārtham īśvaraḥ sṛjatīti. nanv idam ayuktam. kriḍā hi nāma ratyārthaṃ bhavati, vinā kriḍayā ratim avindatām. na ca ratyārthī bhagavān, duḥkhābhāvād ity uktam. duḥkhinaś ca sukhopagamārthaṃ kriḍanti. 「【問】この主宰神は [世界を] 作る時、何のために作るのか。というのも世間では作る人というのは必ず何らかのものを目指して活動を開始するからである。すなわち、これを手に入れよう、これを避けよう、と。しかし主宰神に避けるべき

ものはない。苦がないので。また手に入れるべきものもない。自在者だから。【或る者達】遊戯のためだと或る者たちは [言う]。第一に、或る者たちは、遊戯のために主宰神は創造するのだと主張している。【答】しかしこれは非論理的ではないか。というのも、遊戯というのは満足のためにあるものであり、遊戯なくしては満足を得られない人たちがやるものである。しかし主が満足を求めることはない。苦がないのだから。このことは既に述べた。また苦を有する者が、樂を手に入れるために遊戯するのである。」

102 この論法はウッディヨータカラにも既に見られる。 *Nyāyavārttika* ad 4.1.21, 433.13-16: pradhānaparamāṇukarmāṇi prak pravṛtter buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāni pravartante, acetanatvād vāsyādivad iti. yathā vāsyādi buddhimatā takṣṇādhiṣṭhitam acetanatvāt pravartate, tathā pradhānaparamāṇukarmāṇy acetanāni pravartante. tasmāt tāny api buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāniti. 「根本原質・原子・業は、働き出す以前に、有情の原因に監督されて働き出す。無情なので。家等と同様に。ちょうど家等が、無情であるがゆえに、有情の大工に監督されて働き出すのと同じように、根本原質・原子・業という無情は働き出す。それゆえそれらも有情の原因に監督されている。」

103 この反論方法もウッディヨータカラに既に見られる。 *Nyāyavārttika* ad 4.1.21, 435.5-7: dharmādharmau buddhimatkāraṇādhiṣṭhitau puruṣasyopabhogaṃ kurutaḥ, karaṇatvād vāsyādivad iti. ātmaivādhiṣṭhātā dharmādharmayor bhaviṣyatīti cet. yasya tau dharmādharmau sa evādhiṣṭhātā bhaviṣyatīti na yuktaṃ. 「善業・悪業は、有情の原因に監督されて、人の享受を作り出す。道具なので。家等と同様に。【問】個我そのものを、善業・悪業の監督者とすればよいではないか。【答】というならば、善業・悪業を有する者がそのまま監督者となればよい、というのは無理である。」

104 *Ślokaivārttika* saṃbandhākṣepaparihāra 75cd. ダルマキールティとの関連については Krasser [1999:219ff]を参照。

105 「かつて世界はこのようではなかったことはない」というように、今日と同様に太古もあつたと推論されるので、それに反して帰滅や創造が想定されることはない。

106 主宰神と業との関係についてはウッディヨータカラも苦勞している。主宰神が行為主体 (kartṛ: 作者) であり自らを主とする (svatantra) 非他依存者であり世界を作る者であることを担保しつつも、主宰神によって作られることなく先行して存在する業に或る意味で「依拠する」ということを認めざるを得ないからである。 *Nyāyavārttika* ad 4.1.21, 436.17-23: na kāraṇam īśvaraḥ, vikalpānupapatteḥ. kartā ced īśvaro bhavati, kiṃ sāpekṣaḥ karoti, uta nirapekṣa iti. kiṃ cātaḥ. yadi sāpekṣaḥ, yad apekṣate tasyākarteti. evam anyatrāpi prasaṅgaḥ. tad api sādhanam yena karoti tasyākarteti. athāyaṃ kiṃcid anapekṣya karoti, tadvad anyatrāpi prasaṅgaḥ. athāyaṃ sarvam anapekṣaḥ karoti, evam api puruṣakarmāphalaṃ prasajyate, anirmokṣaprasaṅgaś ca. yaś cākarmaṇimitte sarge doṣaḥ, sa ihāpi prasajyata iti. nirapekṣakartṛtvasyāna-bhyupagamād dharmādharmavaiphalādidoṣo nāsti. 「【問】主宰神は [世界の] 原因ではない。 [いずれの] 選択肢もありえないので。もし主宰神が [世界の] 作者であるなら

ば、彼は [他の何らかのものに] 依拠して作るのか、あるいは、[何にも] 依拠せずに [作るのか]。【答】 だから何だというのか。【問】 もし依拠するならば、依拠する先の対象に関して彼は〈作者〉ではないことになる。同じことが他のものについても言えることになってしまう。すなわち、Xによって作るという場合の行為手段Xについても、彼は作者ではない、ということになる。逆に彼が何にも依拠せずに作るならば、同じことが他のものについても言えることになる。もし彼が [何にも] 依拠せずに一切を作るとしても、人の業が無駄となってしまう。また解脱がないということになってしまう。また、創造が業に基づかない場合の過失が、今の場合にも当てはまることになってしまう。【答】 依拠せずに作る者であるということを [我々は] 認めていないので、善業・悪業が無駄になる等の過失はない。」

なおウッディヨータカラにとり主宰神は機会因 (nimittakāraṇa) であり、内属因 (samavāyikāraṇa)・非内属因 (asamavāyikāraṇa) を後押しするものである (*Nyāyavārttika* ad 4.1.21, 433.1-2)。また輪廻は無始であるので、業と主宰神との先後関係が生じることはない。437.11-13: anādir ayaṃ saṃsāra itī pratipāditam etat. dharmādharmasāphalyaṃ caivam. yadi cānādiḥ saṃsāraḥ sāpekṣaś ca kartā, evaṃ prāṇyantarasaṃavāyīnāṃ dharmādharmāṇāṃ sāphalyam. 「この輪廻が無始であるということは既に説明した。またそうすると善業・悪業も有用である。もし輪廻が無始であり、また、作者が [善業・悪業に] 依拠して作る者であるならば、他の生類に内属する善業・悪業は有用である。」