

後期中観派のサーンキヤ学説批判とダルマキールティ

— 自不生の論証，因中有果論，顕現説批判 —

森 山 清 徹

〔抄 録〕

Kamalaśīla が、以下に展開する〈自からの生起〉の吟味では、サーンキヤ学派の因中有果論と転変説が批判的に検証されている。この点自体は、従来の中観諸論師の扱う論議と異質なものではないが、その検証方法が大いに異なるのである。つまり、そこでは Dharmakīrti のサーンキヤ学説批判、常住論批判（刹那滅論）、対立関係（*viruddha*）、時空限定の根拠としての依存関係（*apekṣā*）の理論、論理学が活用され、サーンキヤ説による限り因果双方の区別が成り立ち得ず、因果は相互に混在するものとなると批判を展開している。そして〈自不生の論証〉を巡り、Kamalaśīla は Candrakīrti を批判し、Bhāvaviveka を支持している。Kamalaśīla は自不生のみならず Nāgārjuna の四不生全体の解釈の機軸として Dharmakīrti の刹那滅論証を活用している。これらのことは中観派思想史上、特に注目される。

キーワード 自不生，サーンキヤ学説批判，Kamalaśīla，Dharmakīrti
Madhyamakāloka

- I. 解説
- II. 資料，Māl 〈自不生の論証〉和訳研究
- III. 注釈的研究
 - 結論
 - 注

I. 解 説

四不生とは Nāgārjuna の『中論』I. 1 に表明される自，他，自他の二，無因のいづれからの生起説をも批判し，空，不生としての縁起こそ真なる事物の存在の仕方であるとする Nā-

gārjuna の縁起論のことである。この見解をその後の中観派の諸論師は解説する中で、佛教内外の諸思想を批判的に検証している。外教の見解としては、しばしば、サーンキヤ学説⁽¹⁾、ヴァイシェーシカの学説⁽²⁾、ローカーヤタの見解⁽³⁾などが批判的となる。それがまた中観派の伝統を形成している。以下では、そのうちサーンキヤ学説が吟味される点一〈自不生の論証〉を中心に検討するものである。

サーンキヤ学説によれば、精神原理であるプルシャと物質原理であるプラダーナ（プラクリティ）を究極的実在とする二元論からなり、因中有果論と表現されるように、プラダーナを構成する三要素すなわち純質（sattva）、激質（rajas）、暗質（tamas）の均衡が破れ、未顕現にして常住なプラダーナが顕現（vyakta）し、転変（pariṇāma）した結果として無常な現象世界が現れるというものである。また眼などの感覚器官や三種の内的器官（覚 buddhi、自我意識 ahaṅkāra、意 manas）もプラダーナから生起するとされている⁽⁴⁾。これらのことは、Īśvara-kṛṣṇa (c. 4-5c) のサーンキヤ頌（Sāṅkhyakārikā, SK）の第9、10偈に表明されている。そしてその二偈を始め Kamalaśīla は TSP ad *Tattvasaṅgraha* (TS) I. 7, 8, 16偈などに引用ないし言及している。このことから Śāntarakṣita、Kamalaśīla は、サーンキヤ頌を基本的典籍としてサーンキヤ思想を吟味していると考えることができる。さらにマータラ註なども考察の視野に納められている⁽⁵⁾。こういったサーンキヤ学説に対する批判自体は、Bhāvaviveka、や Candrakīrti とも共通したものがある。Bhāvaviveka は『中観心論』III142-146で自不生を論じる際、因中有果論を破し、他不生を証明する場合に、同182-191でサーンキヤ説、顕現論を批判し、さらに有部の四縁説も論破している⁽⁶⁾。

また、Candrakīrti の場合も『入中論』で〈自からの生起〉の吟味としてサーンキヤ学派の見解を扱い、〈他因からの生起〉の吟味においては、有部の四縁説を批判する。さらには唯識派の見解、アーラヤ識説、自己認識の理論、三性説、唯心説をも批判している。この有部の四縁説や唯識説批判という点は、Kamalaśīla の場合とは異なる。というのは Kamalaśīla の場合は、四不生の論証の中で直接、四縁説や前述の唯識説には言及せず、むしろ唯識派の形象と知識との関係に関する吟味は、離一多性を証因とする無自性論証の中で扱っている⁽⁷⁾。

Kamalaśīla は、*Madhyamakāloka* (Māl)、*Sarvadharmāṅśvabhāvasiddhi* (SDNS)⁽⁸⁾ で四不生を論じる中、自生説としてサーンキヤ学派の因中有果論を扱い、以下、他、自他の二からの生起、無因説を論破した後、同じくサーンキヤ学派の顕現論を批判している。因中有果論に対しては、主に因果の区別が成立し得ないという視点から、Dharmakīrti のサーンキヤ学説批判が、そのまま活用され、また〈対立関係（viruddha）〉⁽⁹⁾〈時空限定の根拠としての依存関係（apekṣā）〉（PV in II 59cd, PV I 35cd = TS107cd）⁽¹⁰⁾の理論を、さらに〈論理学〉⁽¹¹⁾を活用して吟味が施され、プラダーナを因とする見解、顕現論に対しては、すなわち常住論として、Dharmakīrti の〈刹那滅論としての因果効力を実証する理論〉⁽¹²⁾が活用され、主に時間論の観点から批判的検証が展開されている。この Dharmakīrti の刹那滅論の活用 という方法は、ニャーヤ

学派 Uddyotakara の自在神論を〈他生起批判〉として検証する場合にも取られている。¹¹³この刹那滅論を視点とし、〈対立関係〉〈依存関係〉など Dharmakīrti の理論を活用しつつ四不生を論証しようとする方法は Śāntarakṣita, Kamalaśīla の特徴といい得るものである。

以下に示すものは、Māl の四不生の検証のうち、〈自不生〉の論証部分でサーンキヤ学派の因中有果論に対する批判的吟味、それに四不生の論証の後に現れる顕現説に関する批判部分である。なお、Śāntarakṣita, Kamalaśīla のサーンキヤ学説批判というものは TS, TSP に関しては、G. JHA による英訳 (1937)、S. D. SHASTRI による校定本 (1968)、本多恵氏 (1980) の訳出や研究があり、特にサーンキヤ頌との同定は、それらの指摘による。しかし、Śāntarakṣita, Kamalaśīla の論議の本質、論点に関しては必ずしも明確ではない。この点は、一つには以下で明らかにするように、Dharmakīrti の見解が、どう関係しているかを十分に指摘し得ていないことによると思われる。まして、Māl のサーンキヤ学説批判というものは未解読な状況にある。この点はすでに全訳並びに研究を準備している。Māl, SDNS の内容を検討する上からも、TS, TSP との対応する内容の指摘は欠かし得ない。なお、Dharmakīrti の理論を活用しサーンキヤ学説を破す点は、Māl, SDNS, TS, TSP に共通するが、TS, TSP の全体の構成がテーマ別に諸学派の見解を提示し、批判する方式を取るに対し、Māl, SDNS は、それを中観派の伝統の論議すなわち四不生の論証の中で扱い、自立論証としての能遍の無知覚などに基づく帰謬還元法や反所証拒斥検証の活用を通じ、無自性を論証するという枠組みの中に組み込まれている。さらに Māl では Candrakīrti 批判を展開している。¹¹⁴

以下では、サーンキヤ学説批判に直接関係する Dharmakīrti の理論を示しておく。

まず、第一の因中有果論の問題点は、因と果とが区別され得ず、両者が混在することになるということである。¹¹⁵サーンキヤ頌によれば、第9偈では原因の中に結果が存在することを述べ、また第14偈では顕現した結果と未顕現である原因との同一性を示し、他方、第15偈 (= TSP ad TS 14) では因果に区別のあること (kāraṇakāryavibhāga) が顕現していない (avyakta) 因であるプラダーナの存在の根拠として示されている。このことに対する批判は、Māl によれば、この区別と無区別が同時にあり得るということは〈対立関係〉が無視されたことになり、許し難いこととなるのである。¹¹⁶かりに、因果が区別されるとしたなら、他からの生起を認めることになってしまう。さらに、諸存在は、根本原因とでもいふべきプラダーナの顕現した (vyakta)、転変 (pariṇāma) した結果であり、かつ未顕現であるプラダーナは常住であるから。未顕現と顕現とが共存することとなり、この場合も〈対立関係〉が無視されたこととなるのである。また、因果に区別が存在し、顕現した結果がプラダーナに依存するなら他からの生起ということになるのである。また、TSP ad TS 28では、因中有果論を展開しつつ、かつ因果の区別を主張するサーンキヤ説に対し、Dharmakīrti の PV I 174を引きその矛盾点を指摘している。すなわち因と果に区別があれば、因中有果論ということに反する、しかし何らかの因の存在を確定する点では問題はない。他方、因果無区別 (因中有果論) ということであれば、

因の作用が存在するとともに存在しないことにもなり、不合理であるとするものである。それは次の通りである。

〈Dharmakīrti のサーンキヤ学説批判の活用〉

Dharmakīrti は転変、因中有果論ということであれば、因果の区別が成立し得ず、矛盾することになるとサーンキヤ説を批判するが、この点を Kamalaśīla はそのまま踏襲している。

tathāhi saty api bhede kasyacit kaścīd eva hetur bhavati / svahetuparamparāsamāy-
ātātavāt tathābhūtasvabhāvabhedapratinīyamasyety aviruddham / abhede tv ekasyai-
katraikasminn eva kāle hetutvam aheturvaṁ ca parasparaviruddham katham samb-
hāvīyate / viruddhadharmādhyāsanibandhanatvād vastubhedasya / tathā cāha

bhede hi kāraṇam kiñcit vastudharmatayā bhavet /

abhede tu virudhyete tasyaikasya kriyākriye //iti //28// (=PV I 174)

(TSP p 39, 15–21 ad TS 28)

というのは、[因果に] 区別が存在する場合に限って、AにとってBなる因こそが存在するのである。そのままで[因果の] 自性の区別が確定しているそういった存在には、それ自身の原因の連続が具わっているから、矛盾はない。他方、[因果が] 区別されない場合は、あるものが、ある場所で同一時に相互に矛盾する事柄¹⁰⁸である原因でありかつ原因でないということが、どうしてあり得ようか。事物を区別するには対立した事柄と結び付くことが根拠となるからである。また、同様に次のようにいわれる。

なぜなら、[因果に] 区別が存在する場合は、何らかの原因が事物の本質として存在しよう。他方、[因果に] 区別が存在しない場合、同一物に[因として] 作用することとしないことの二があることは矛盾する。

以上のように、Śāntarakṣita, Kamalaśīla は、転変説、因中有果論批判に際して、Dharmakīrti のサーンキヤ学説批判をそのまま活用していることが知られる¹⁰⁸。なおサーンキヤ学説に基づけば、因と果は無区別でもあり同時に区別があることになるという過失の指摘は、Vasubandhu, Yaśomitra も示している¹⁰⁹。しかし、Śāntarakṣita, Kamalaśīla が、直接依っているのはやはり Dharmakīrti の理論であろう。

この Dharmakīrti の理論の活用ということは、さらに TSP ad TS 32に PV III 115を引用し、常住という点で因果が成立しないことを指摘していることから確認される。

そこでは、サーンキヤ頌第9偈で因中有果であることの根拠が5点示されていることに関し

[生起する以前に原因の中に] 結果は存在している。なぜなら(1) [因の中に] 存在しないものを設けることはないから、(2)質料因を把握するから、(3)すべてのものの中に存在することはないから、(4)特定の能力を有するものが、可能なものを設けるから、(4) [結果は] 因と同質であるから。(SK 9 = TSP ad TS 8)

そのうち(4)〈特定の能力を有するものが、可能なものを設けるから〉、(2)〈質料因

(upādāna) を把握するから」という理由は、妥当しない。なぜなら、それらの理由は因中無果論（ヴァイシェーシカ説）の場合にも当てはまり、必ずしも因中有果論の根拠とはなり得ない、と Kamalāsīla は、TSP ad TS 31 でサーンキヤ学説を批判している。それに続く TSP ad TS 32 では、上に示したサーンキヤ頌第 9 偈の二つの根拠を論破する場合、その二つの根拠を共有し得るヴァイシェーシカの因中無果論を批判する方法を通じて行なっている。さらにまたその際、そのことを明らかにするために次のように Dharmakīrti のヴァイシェーシカ学説批判をそのまま活用している。

ヴァイシェーシカの構想する、有に内属することあるいは自己の因に内属することというのは不合理である。両者とも〔後に〕否定されるからである。また、他学派（ヴァイシェーシカ）の見解では、両者（有と内属）は常住であるから、また常住なものが生起することは不合理であるから。次のように〔Dharmakīrti によって〕言われている。

〔ヴァイシェーシカは、結果とは〕有との和合（内属）あるいは自己の因との和合である。和合を設けるから原因なのである。〔彼らによれば〕有と和合とは常住である。その場合、何が結果であるのか。(PV III 115)²⁰

そういうことを本質とする (ātma) その生起というものは、無であることや同一であること (tādātmya) と和合することはない。有と無は〔相互に〕対立 (virodha) するからである。

(TSP p42, 6–11 ad TS 32)

この Dharmakīrti によるヴァイシェーシカ批判をサーンキヤ学説批判に適用する妥当性は、その両学説が共に常住論に立つ因果論を展開する故、同一の方法で同一の欠陥を指摘し得るからに他ならない。

第二のサーンキヤ学説批判としての顕現論を常住論として批判するものは、常住な因というものは、いかにしても結果の生起に対し効力を及ぼすことができないという点から批判が展開される。このサーンキヤ学説の常住論には、その対極ともいうべき Dharmakīrti の刹那滅論 (PVin II 56) を視点として批判が加えられる。すなわち、未顕現であるプラダーナから諸存在が顕現するとの理論は、以前の状態（未顕現）とその後の顕現した状態との間に何らかのそれ自体あるいは状況の変化の起こることを意味している。しかし、未顕現であるプラダーナは常住であり、それ自体としてもあるいは状況としても変化を被ることは矛盾するのである。変化するということは無常であることを意味し、この点から未顕現にして常住なプラダーナから諸存在が顕現するというサーンキヤ学派の顕現論は自己矛盾を犯すことになるのである。

こういったサーンキヤ学派の常住論と佛教の刹那滅論という時間論の相違は、無論サーンキヤ学派の側からも問題視されていて、サーンキヤ頌の注釈 Yuktīpikā には主に Yośomitra の刹那滅論が批判されている²¹。他方 Dharmakīrti は因果効力の有無を問う点からの刹那滅論を展開し、Śāntarākṣita, Kamalāsīla は、Dharmakīrti の刹那滅論を忠実に継承しつつ中観

思想—四不生の論証、解釈を遂行するのである。これらの点に直接関係する佛教とサーンキヤ学派との論争の歴史的経緯としては、Vasubandhu, Yośomitra のサーンキヤ学説批判, Yuktidipikā に現れる Vasubandhu, Yośomitra の滅無因に基づく古刹那滅論批判, Dharmakīrti のサーンキヤ学説批判, 新刹那滅論の展開, それを継承する Śāntarākṣita, Kamalāsīla によるサーンキヤ学説再批判ということになる。

II. 資料, Māi 和訳研究

〈自不生—因中有果論, 顕現, 転変論批判, P208a6—210b7, D190a3—192a6〉

[0] 勝義として、自, 他, [自他の] 二から生起することを、また無因からの生起することを離れているものは、真実として、無自性なるものである。例えば、虚空の蓮華などのように。(必然性)

自派 [の中の佛教学派] と他派 [である外教の者] が、真実として実在すると語っているあらゆる事物も、それと全く同様 [自, 他, 自他の二, 無因いずれからの生起をも離れているもの]⁽¹⁰⁾ である。(所属性)

[自学派と他学派の人々が語るあらゆる事物は無自性である。(結論)]

この [能遍の無知覚 (vyāpakānupalabdhi) に基づく帰謬還元法 (Prasaṅgaviparyaya)⁽¹⁰⁾] の証因は、不成立 (asiddha) ではない。というのは、まず

[1] サーンキヤ学派 (Sāṃkhya) などが、原因は結果の自体を有して存在していると論述 (因中有果論を展開) し、諸存在はまさしく〈自から生起する〉と主張する、そういった者達の主張は全く不合理である。有でありかつ無である事物 (結果) が、自らを因とするということは妥当しないからである。というのは、事物 (結果) が自ら [を因として] 生起するなら、[1-1] すでに成り立っているものをか、あるいは [1-2] いまだ成り立っていないものを生起するのであるのか、のいずれかであろう。そのうち、まず [1-2] いまだ成り立っていない [結果] を生起することはない。それ (結果) は、その時、無なるものだから、[因果も果と同様無となり] 何が何を生起するものなのであろうか。自らの本性が完成していない石女の息子などは、自己の本質を現し得ないのである。(P208b, D190a6)

[1-1] すでに成り立っているもの (結果) を生起するのでもない。[汝の見解では、因果は] 区別されない故に、その (結果) 自体も [原因の時点で] 成立してしまっているから、何が何によって生起せしめられるのであろうか。[他方、因果が区別されるなら] A (結果) が存在している時に、存在していない B (原因) が、A (結果) の本質であるというのは不合理である。過大適用の過失となってしまうからである。

[因果が] 利益を受けるものと利益するもの (upakāryopakāraka) であるなら、生起されるものと生起するものとの関係 (janyajanakabhārva)⁽¹⁰²⁾ であることは合理的であるが、その (結果の) 本質が成立しているなら、[因によって] 利益を受ける性質は、微塵すらも存在しないから、これ (すでに成立している結果) が、どうして生起されるであろうか。

もし、特殊性が与えられてはいないもの (akāryātisaya) であっても、[他の] 原因なくして生起されるものであると構想するなら、その時、精神原理 (caitanya) に関しても、どうして [他の原因なくして生起されると] 考えられないのであるか。特殊性がないから、それと同様なものであると内なる感覚機能 (ādhyātmikāyatana) [覚 (buddhi), 自我意識 (ahankāra), 意 (manas)] などに関しても、そう [他の原因なくして生起されるの] であると構想してはならない。

[Kamalaśīla の Candrakīrti 批判]⁽¹⁰³⁾

まさしくそれ故に、賢者 (Bhāvaviveka) 達が

[2] [宗] 内なる感覚機能は、自から生起するというのは不合理である。

[因] [内なる感覚機能は] 現に存在しているものだからである。

[喩] [現に存在しているものは、自ら生起したものではない。] 精神原理 (caitanya) のように。(P208b7, D190b2)

と、この帰謬論法 (prasāṅgasādhana) の表明に関して、仮言の意味を知らないある者 (Candrakīrti) が、この (推論式) に関して、実例が不成立であり、証因が対立 (viruddha) していると指摘することは、彼らが [帰謬の意味を] 十分に理解していないことの誤りに他ならない。というのは、相手方にとって相互に矛盾していること (parasparaviruddha) を正確に指摘しようとしている者は、相手方にとって成立している [実例である] 精神原理などをこそ復唱するのであるが、自分の側で正しく成立している事柄を何も認めないことになってしまうものではない。精神原理も、相手方にとっては正しく成立していないのではない。それ故に、実例が不成立というのではなく、証因が対立するのでもない。自分の学派が、常住とか単一性の同義語を本性とするもの (自我) を証明しようとする場合、そういった証因や実例は成立しないからである。それ (帰謬論法) は、相手方が相互に不合理なことに言及していると知らせるだけのことを述べようとするだけであるが、自分の学派が事物の属性を証明するものではないのである。それ (自分の学派が事物の属性) を証明する場合は、それ (証因) に関して対立を指摘することは道理に適っている。それ (自分の学派) にとっては、[その] 証因と実例は成立しないから、それ (証因と実例の不成立) を指摘することは全く関係のないことなのである。[3] もし、事物の自体が完成していても、何んらかの利益をもたらすこと (upakāritva) を認めるならば、その時、[3-1] それ (事物の自体) と別であるその利益 (upakāra) が、自らを [原因] として生起することはない。利益とは、まさしく変化 (art-

hāntarabhūta) でを起こすことだからである。[3-2] もし、[事物の自体と利益ということが] 別でないなら、利益もそれ(事物の自体)と同様にまさしくすでに成立してしまっている故、それ(利益するということ)が、[新たに] どうして成立するであろうか。それ故に、それ(利益するということ)に関しても[他の]原因を提示しなくてはならないのである。⁽¹⁰⁴⁾

[4] また、[サーンキヤ学派が] 因と果というこのことを、木(shing, vṛkṣa)と樹木(ljon pa, druma)のように同義語なるものであると語ることは、世間ではそうは認めはしない。それ故に、必然的に、作用因子(pravṛttinimitta)を有するこれ(結果)と異なる何らかの原因というものを示す必要があるのであって、因果は同一であると[汝が]認めるなら、そのこと[因果の区別]を提示することさえできないのである。⁽¹⁰⁵⁾

[サーンキヤ学派による反論]

顕現(abhivyakti)している状態と転変(pariṇāma)している状態が、因の後に生起する結果であるといわれる。というのは、そうであれば、それ(結果)を確定し、[結果とは]区別される原因が必ず存在する。(P209a8, D191a3)

[答論]

それも不合理である。[4-1] もし、顕現と転変の現れの二が一つのもの(結果)であって、それ(原因)とは、区別されるものであるなら、その場合、他のものから生起することを認めることになろう。[4-2] もし、[結果である顕現と転変とから原因が]区別されないなら、その場合、因と果の二が混在(samkirṇa)するという過失を免れない。⁽¹⁰⁶⁾(A)一つのものに同時に[結果の]顕現と[原因の]無顕現などの対立した属性が具わっているということも、どうして道理に適っていようか。(D191a4) そういうわけで[因果は]相互に対立するものであるから、[結果と原因とは]区別されかつ区別されないという[汝の]主張は不合理である。(A)相互に排除し合って存在することを特徴とする二つの属性[結果であることと原因であること]は、一方が否定されれば、他方が肯定されることが必然的な事柄であるから、いづれでもないという考え方を取ることも不合理である。⁽¹⁰⁷⁾

また、もし、[4-3] その原因であると承認されている事物が、以前の自性を全く捨てないでその後に[結果の]顕現などの状態に至るなら、その時、別のものであるもの(原因)の状態と混在することになってしまう。それ故に、認識者に依っては、壺などが現れたり現れなかったりすることにもなる。老人などの状態であっても、少年などの状態が明瞭に認識されよう。(P209b6, D191a7)

もし、[4-4] [原因が以前の自性を]捨ててという主張であるなら、その時、部分[的に残ること]はないという性質故に、[原因の]以前の本体が減するなら、付き従う自性は何もないから、また後に[結果が]顕現する状態では、[因とは]別の実体(dravya)が生起するのであるから自から生起するのではないし、[結果の]顕現も[原因の]転変も何も存在しないのである。⁽¹⁰⁸⁾

また、[4-5] 顕現 (gsal ba, vyakta) というのも、現れていないものが変化する特徴を有するものであるから、この顕現 (abhivyakti) と転変 (pariṇāma) の両者とも変化することによって現れることに基づいて構想されたものである。それ自体 (tattva) が別のものになることは妥当するものではない。[同一性と別異性は] 対立するからである。というのは、事物それ自体 (tattva) が確定される場合、他であること (paratva) を否定することによって確定されるのである。他であることも、それ自体であることを否定することによって確定される。そのものと反対のものが否定されていない場合、そのものが確定されることは妥当しないからである。

(A) X に関して、必然的関係にある a の確定と b の否定という両者は、X にとって、相互に排除し合って存在することを特徴とするものである。⁽¹⁰⁸⁾

相互に排除し合って存在することを特徴とするそれら両者も、同一の主題に共存することはないであろう。例えば、心にとっての具象的であることと具象的でないことの区別のようにである。(必然性)

それ自体であること (同一性) と他であること (別異性) も、それと同様 (相互に排除し合うもの) である故。(所属性)

それ故、この両者 (それ自体であることと他であること) が、一つのものに共存することがどうしてであろうか。⁽¹¹⁰⁾ (結論) (P210a5, D191b4)

対立する属性の共存ということが、同一のものにあるならば、あらゆるものが同一の実体であるということになろう。それ故に、同時に束縛されており、解脱しているということになろうし、死しており、生起しているなどということになろう。そうでなければ、同一のものであると名称を設けているだけのこととなろう。このこと (名称) に関しては、議論の余地はない。そうであれば、以前の [原因の] 状態と異なった特徴 (nimitta) であると思われる [結果である] 事物の特殊な状態というものが、[以前の状態と] 別の特徴をもった自性のものであるなら、他であるもの (結果) がどうしてそれ [原因] であろうか。

<因中有果なら、どうして原因の段階で結果が認識されないのか>

[4-6] また、もし後に認識されたこの [結果の] 自性が、以前にも実際 [原因の中に] 存在しているのなら、その場合、その中に (原因の段階で) この (結果) が、どうして、認識されないであろうか。

[サーンキヤの反論]

[以前の原因の段階では] この [結果] は現れていない性質のものであるから、以前には認識されないのである。

[答論]

その原因であるものも、全くそれ (結果) と類似したもの (sārūpya) として認識されない性質のものになってしまう。この認識されるといわれる性質のもの (結果) も、以前の場合と

同様に、後でも認識されないであろう。

[サーンキヤの反論]

[結果は原因の中に] 隠されているから、認識されない。⁽¹¹¹⁾ (P210b1, D192a1)

[答論]

その時、後にも隠されていることが、それ(結果)にとっての免れ得ない状況 (son' dug pa) であるから、常に認識されないことになってしまう。[原因である] ミルクなどを100分してみても、[結果である] ヨーグルトなどの自性が隠されているとの認識を妨げるものは何もない(実際にヨーグルトが隠されているとの認識は起こってこない)⁽¹¹²⁾。

[4-7] またもし、事物の本体が本質的に単一にして常住な (sāsvata) ものであるなら、それが、どうして変化することが知覚経験されようか。もし、単一にして常住でないものなら、その場合、滅する本性を有するものであるから、これは継続するものではなく滅するものであって、また変化することが知覚経験されることはない。⁽¹¹³⁾ そうであれば、[結果である事物の] 顕現 (mngon par gsal ba, abhivyakti) と [因の] 転変 (yons su 'gyur ba, parināma) の両者は、妥当しないから、そのこと(顕現と転変)によって〈自からの生起〉を構想することも不合理である。(P210b5, D192a4)

[5] 〈自からの生起〉が偶然的な因なきもの (glo bur ba, ākasmikatva) であるとしても、時間、空間などの限定性を有した諸事物には、何らかの原因が存在する。実際、[他のものに] 依存することなきものに、そういった[時間的空間的] 限定があり得るということは不合理である。⁽¹¹⁴⁾ もし、他のものに依存するなら、〈他のものから生起すること〉になろう。利益を与えないものに依存することは妥当しないから、そのこと(他からの生起)も後に否定されなくてはならないのである。依存されるもの(原因)も常に近在している性質のものであるから、あらゆる時に[結果が] 生起することになってしまうのである。そうであれば、まず世間的常識としても〈自からの生起〉はあり得ないのである。

〈以下、他不生の論証〉⁽¹¹⁵⁾

III. 注釈的研究

以下に示す [0] ~ [6] は、先に示した Mal 訳文中のものと対応し、また TS, TSP のサーンキヤ学説批判の中から同内容のものを指摘している。これらを通じ、Dharmakīrti の理論の活用を究明し論議の展開を明らかにしようとする。

[0]

〈自らを原因とする場合の不生起〉の検討を始め、それらが以下に示す Nāgārjuna の『中論』I-1を軸とし、その解釈であることはいうに及ばないであろう。

na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ /
utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana kecana // (MMK I. 1)

諸存在は、いかなるものであれ、どこにあっても決して自から、他から、[自他の] 二から、原因なくして生起したのではない。

訳文 [0] の推論は、その Nāgārjuna の四不生の見解を能遍の無知覚に基づいて表した帰謬還元法である。さらに反所証拒斥検証 (sādhyaviparyaye bādhapramāṇa) により遍充関係が証明される (Mal, D199b4-5, P219 b5-6)。ここでも Dharmakīrti の論理学が活用されている。

そこで〈自からの生起説〉としてサーンキヤ学派の見解が俎上にのぼっていることは、訳文中 [1] からも、また冒頭に示した解説からも知られるところである。

[1-1]

tathā hi ādhārādheyalakṣaṇo vā sambandho bhavet janyajanakabhāvalakṣaṇo vā
na tāvad ādyaḥ parasparānupakāryopakārakayos tadasambhavāt / (TSP p36, 19-21)

というのは、必然的關係とは基体と属性を特徴とするものであるか、あるいは生起するものと生起されるものの関係を有するものであるかのいずれかである。まず、第一のものではない。相互に利益したりされたりしないものは、その(必然關係)があり得ないからである。

[2] Kamalāsīla の Candrakīrti 批判

na paramārthata ādhyātmikāny āyatanāni svata utpannāni vidyamānatvāt
caitanyavad iti / kim arthaṁ punar atra paramārthata iti viśeṣaṇam upādīyate /
(PrasP pp25, 9-26, 2 MAvBh p86, 12-14 PPraD D 49a2-3)

(宗) 勝義として内なる諸の依り所は、自から生起したのではない。

(因) [内なる諸の依り所は] 現に存在しているものだからである。

(喩) [現に存在しているものは、自から生起したのではない。] 精神原理のように。

また、この場合、勝義としてという限定はどういう意味で用いられているのか。

この点から、Candrakīrti は、Bhāvaviveka が、サーンキヤ学説批判として示す推論式の問題点を指摘している。なぜなら、Bhāvaviveka 自身、勝義としては内なる諸の依り所である眼などを認めることはなく、基体も、主張命題も成立しないからである。したがって、現に存在しているからという証因も矛盾すると Candrakīrti は批判しているのである。また喩例が批判する側とされる側に共通して認められないものであると指摘する

Candrakīrti による Bhāvaviveka の推論式に対する批判は次のものである。

iti na vyāvartate'siddhāre pakṣadoṣaḥ āsrayāsiddho vā hetuḍoṣaḥ ity
aparihāra evāyaṁ / nidarśanasāyāpi nāsti sāmānyam / tatra hi śabdāsāmānyam
anityatāsāmānyam cāvivaḥṣitaviśeṣam dvayor api saṁvidyate / na tv evaṁ
cakṣuḥ sāmānyam sūnyatāsūnyatāvādibhyāṁ saṁvṛtyāṅgīkṛtāṁ nāpi paramārthataḥ

iti nāsti nidarsanasya sāmyaṃ / yaś cāyam asiddhādhārapakṣadoṣodbhāvane
vidhiḥ eṣa eva sattvād ity asya hetor asiddhārthatodbhāvane'pi yojyaḥ //

(PrasP p30, 10–16)

したがって、基体の不成立に関する主張の過失あるいは証因の過失を有した所依の不成立が除かれていない。実例の共通性も存在しない。なぜなら、その場合、特殊性を意図しない音声一般と無常性一般とは両〔主張〕者にとっても存在する。他方、以上のような〔内処としての〕眼一般というものは、空、不空両論者によって世俗として承認されず、勝義としてはなおさらである。したがって、実例の共通性が存在しない。また、基体が不成立であるという主張の過失を明確にする場合のこの方法と同一のその〔方法〕が「存在している故に」というその証因の意義が成立しないことを明確にする場合にも、用いられなくてはならない。

この Candrakīrti の批判を再批判し、Bhāvaviveka の論法を妥当なものとするのが先の Kamalāsīla の見解である。上で見たように、Kamalāsīla によれば、喩例は批判する側とされる側の双方に実在として認められる必要はなく、相手方にのみ認められるものでも良いわけである。このことも含め、帰謬論法 (prasāṅgasādana) とは、相手方の主張の矛盾を明らかにすることであり、双方の間に学説上の実在の定義の相違があってもいいわけである。このことを以って Kamalāsīla は、Candrakīrti による Bhāvaviveka 批判を再批判している。しかし、Kamalāsīla の引用する推論式では、勝義としてという限定は外されている。これは、推論全体への役割は別として推論式自体の内容にその限定は不適當であると見ていたのかも知れない。なぜなら、その自からの生起説と見なされるサーンキヤの学説は勝義のみならず、世俗としても認められないからである。

その Kamalāsīla による Candrakīrti 批判は、Māl に特徴的なものである。そこではサーンキヤ学説批判が中観思想史上の問題として、つまり Nāgārjuna の四不生の解釈という枠組みの中で扱われている。このことは、TS, TSP には見られないものである。

[3] 自我、精神原理 (不変化) と利益、変化の問題、因中有果論と結果の顕現の問題

常住 (不変化) であることと利益をもたらす (変化する) こととの矛盾が TS, TSP でも表明されている。

arthopabhogakāle ca yadi naivāsya vikriyā /

naiva bhokṛtvam asya syāt prakṛtiś copakāriṇī // TS 294 //

vikriyāyās ca sadbhāve nityatvam avahīyate /

anyathātvaṃ vikāro hi tādavasthye ca tat katham // TS 295 //

avikṛtātmany upakārasya kartum asakyatvāt / atha vikāritvam asyābhyupagamyate
tadā nityatvahāniprasāṅgaḥ yato'tādavasthyam evānityatām brūmaḥ /

もし、それ (自我) が、対象を受け入れる時、変化しないなら、それには受け入れる者

としての性質がなく、また根本原因は利益するものではないであろう。// 294 //

また変化が存在する場合、(自我の) 常住であることが終わってしまう。なぜなら、別なものになることが変化ということである。また同一の状態にとどまる場合、その(自我が対象を受け入れる) ことが、どうしてであろうか。// 295 //

自我が変化しない場合、利益することはあり得ないからである。もし、それ(自我)が変化すると認められる場合、その時、常住性が崩れることになる。なぜなら、同一の状態にとどまらないことこそが無常ということであると我々(佛教徒)はいうのである。

(TSP p245, 13-15 ad TS 294-295)

[4] [4-1] ~ [4-7] <ダルマキールティによるサーンキヤ学説(転変説)批判の活用(1)>

そこで問題となっている点を集約すれば次のようになるだろう。つまりサーンキヤ学派の主張する因中有果論すなわち原因と結果を別個な存在とは考えない理論、因の転変説にあつては、ではどうして因と果が区別され得るか、ということである。この問題提起と批判が、まず Dharmakīrti によってなされている点を示そう。この点はまず、冒頭の解説でも PV I 174 (= TSP ad TS 28) を示したが、さらに検討しよう。

Dharmakīrti は、サーンキヤ学派の転変説を普遍(あらゆるものの原因であるプラクリティ)と個別(結果としての区別を有する個物)という点から批判的に検証している。それは、因果効力(arthākriyā)を問う点から検討されている⁽³¹⁾。

bhāvās ced abhinnenātmanā svātmabhūtena bhēdinas tadvantaḥ syuḥ tadabhinna-
svabhāvātmatvād bhedasyāpi kutaḥ parasparaṁ bhedaḥ / (PVI 176)

区別を有するそういった特徴をもつ諸存在(諸の結果)は、自ら自己の本性として[共通の原因を有する点で]無区別(普遍)なものとしてあるであろう。その区別のない(普遍)な自性(原因)を有するから、区別(個別性)のあるもの[結果]も、どうして相互に区別されようか。

vyatireke ca bhedasāmānyayor na bhedaḥ sāmānyavān na sāmānyam bhedavat
saṁbandhābhāvāt parasparaṁ ghaṭādivad ity uktam / (PVI 178)

また、区別されるもの(結果)と普遍(原因)とが、排除し合う関係にあるなら、区別あるものは、普遍性をもつものではなく、普遍性は区別を有するものではない。相互に必然的關係がないからである。[種々な結果である]壺などのように、といわれる。

ダルマキールティは、サーンキヤ学派の理論、因の転変説によれば、結果相互の間には共通の因を有する点で、同一性があることになり、それでは種々の結果が区別し得ないという問題が残り、他方、因果が区別されるものならば、諸の結果は共通の因を有するものではなくなり、また共通の因が種々の結果に対して普遍的に作用し得なくなるという矛盾を引き起こすことになると批判している。サーンキヤ学派の単一な因が変化し種々な結果を設け、また、種々な結

果にとって普遍的にして単一な因が存在するという因果理論は、因果関係を合理的に説明し得ない、この点を、Dharmakīrti は普遍（共通の因）、結果の個別性（区別）という面から指摘している。この Dharmakīrti によるサーンキヤ学説批判が、[4-1]～[4-5] に示す Kamalāsīla によるサーンキヤ説吟味の方法として採用されている。

[4-1] [4-2] 因果無区別となる矛盾

pradhānād evāmi kāryabhedās tadrūpā eva pravarttante iti tatredam nirūpyate yady amī kāryabhedāḥ pradhānasvabhāvā eva tatkatham eṣām tataḥ kāryatayā pravṛttir bhavati na hi yad yasmād avyatiriktam tat tasya kāraṇam kāryam vā yuktaṁ bhinnalakṣaṇatvāt kāryakāraṇayoḥ / anyathā hi idam kāryam idam kāraṇam vā ity asaṅkīrṇavyavasthā katham bhavet / tataś ca yad bhavadbhiḥ mūlaprakṛteḥ kāraṇatvam eva bhūtenḍriyalakṣaṇasya ṣoḍaśakasya gaṇasya kāryatvam eva buddhyahāṅkāraṇatnamātrāṇām ca pūrvottarāpekṣayā kāryatvam kāraṇatvam ca iti vyavasthānam kṛtam tan na syāt / (TSP pp28,20-29, 2 ad TS 16)

プラダーナからこそこれら諸の結果の区別がそれ（プラダーナ）と全く同じ自性を有して生起する（TS 7）とあるから、そこでこのことが吟味されるのである。もし、これら諸の結果の区別がプラダーナと全く同じ自性を有するものであるなら、どうして、これら（諸の結果の区別）がそれ（プラダーナ）から結果として生起しようか。なぜなら、AがBと相違していない場合、AはBの原因としてもあるいは結果としても不合理である。原因と結果の両者には区別された特徴があるからである。そうでなければ、これは結果である、あるいはこれは原因であるという混乱のない確定がどうしてあろうか。したがって、また汝ら（サーンキヤ学派）が根本的原理には、原因としての性質だけがあり、大元素、感官の特徴を有した16からなる集合体には結果としての性質だけがあり、また覚知、自我意識、（五）唯には前後のものに依存して結果である原因であると規定することはできないであろう。

因中有果論や転変説を巡るその普遍と個別性の問題は、因と果の区別がいかにして成り立つか、という点に及ぶ、つまりあらゆる結果は物質原理を普遍的な因として生起するというサーンキヤの因果理論によれば、因と果の区別は、単に状態の相違に過ぎないことになる、この点を Kamalāsīla は、SDNS で以下のように述べている。

もし、[結果と] 別な状態 (avasthā) が、原因であると [サーンキヤ学派が] 考えるならば、そうであれば、しからば、それ自身が原因とはならない。[それ自身が原因なら] 諸の状態と主体 (avasthātr) は、別ではないからである。[因と果は] 別な状態にあると認めるなら、それ（状態）と同様に主体も（状態とは）別なものとなろう。それ故に、耳飾りなどは原因としての状態にある金という実体 (dravya) とも異なるし、腕輪などという結果としての状態にあるものとも異なるなら、それ自身こそが、どうし

て原因となろうか。もし、[状態と] 主体が等しいなら、[因果の] 二つの状態も同一な本質のものとなろう。それ故に、誤りが必ずついてまわるのである。さもなければ、主体と諸の状態はまさしく別なものとなろう。[その場合] それ（幸福）を成就した人と幸福（な状態）とは同一ではないからである。

そういった、因果が区別されないという矛盾の指摘に対しサーンキヤ学派は、原因であるプラダーナの転変 (pariṇāma) に基づく因果論により以下のように弁明している。

syād etad nāsmābhir apūrvasvabhāvotpattyā kāryakāraṇabhāvo'bhīṣṭaḥ yena svarūpābhede sati sa virudhyeta yāvataḥ pradhānaṁ sarpakuṇḍalādīvanmahadādirūpeṇa pariṇāmaṁ gacchat teṣāṁ mahadādināṁ kāraṇam iti vyapadiśyate te ca mahadādayas tatpariṇāmarūpatvāt tatkāryatayā vyapadiśyante pariṇāmas caikavastvādhiṣṭhānatvād abhede 'pi na virudhyata iti (TSP p30, 1-5)

我々（サーンキヤ学派）は、以前になかった自性が生起することで、因果関係が成立すると主張しているのではない。（以前になかった自性が生起するのではない）だからといって、[因果の] 自性の区別が存在しなくとも、それ（因果関係）が矛盾しようか。そういうわけで、物質原理は蛇やイヤリング (kuṇḍala) などのような大（元素）などの自性あるものとして転変しているものであり、それら大などの原因であると示される。また、それら（大など）は、それ（物質原理）が転変した自性を有するから、それ（物質原理）の結果として示される。また、転変は単一の事物に基づいているから、[因果の自性が] 区別されなくとも [因果関係は] 矛盾しないのである。

それに対し Kamalaśīla は、〈転変〉ということ自体成立しないことを次のように論じている。

[4-3] [4-4] 転変（変化）と自性（不変）の矛盾

pariṇāmāsiddheḥ / tathāhi pariṇāmo bhavan pūrvarūpaparityāgād vā bhavet / aparityāgād vā / yady aparityāgāt tadā'vasthāsāṅkaryāṁ syāt vṛddhatvādyavasthāyām apī yuvatvādyavasthopalabdhiprasaṅgāt / atha parityāgāt tadā svabhāvahāniprasāṅgaḥ tataś ca pūrvakaṁ svabhāvāntaraṁ niruddham apūrvam svabhāvāntaram utpannam iti na kasyacit pariṇāmaḥ siddhyet / kiñ ca tasyaivānyathābhāvalakṣaṇaḥ pariṇāmo varṇyate tac cānyathātvam ekadeśena vā bhavet sarvātmanā vā na tāvad ekadeśena ekasyaikadeśāsambhavāt / nāpi sarvātmanā tadarthāntarotpāde pūrvavināśaprasaṅgāt / tasmān na tasyaivānyathātvam yuktam svabhāvāntarotpādanibandhanatvāt tasyeti /

転変が成立しないからである。というのは、転変とは以前の本性を捨てることから起こるのであるか、あるいは捨てないことから起こるのであるのか。もし捨てないことからであるなら、その時 [因果の] 状態が入り混じることになろう。老いなどの状態にも若

さなどの状態が認識されることになるからである。もし、捨てることからであるなら、その時、自性が失われることになる。したがって、また以前の自性が滅し、以前とは別な自性が生起するのだから、いかなる転変もあり得ない。さらに、それ自体の変化という特徴が転変であるとされる。またその変化することは一部分としてか、あるいは全体としてであるのか。まず、一部分としてではない。単一なものに一部分ということはあり得ないからである。全体としてでもない。それとは別のものが生起する場合、以前 [のものが] 滅することになるからである。したがって、それ自体が変化することは不合理である。それが別な自性として生起することになるからである。

(TSP p30, 5-9 ad TS 16)

自性を有することと転変の両立し難い点を指摘する際に、部分と全体という点から二つの事柄の相違、類似を問う方法は、次に見られるような Dharmakīrti の見地に基づくものである。PVIII (434) には全体として (sarvātmanā) か、部分として (amīśena) かという点から吟味が施されている。

[4-5(A)] [4-2(A)] <ダルマキールティの対立関係の理論の活用 (2)>

parasparaparīhāsthīlakṣaṇatayā vā bhāvābhāvavat // NB III, 77

相互に否定し合って存在することを特徴とする故、[対立関係がある。] 有と無のように。この対立関係の理論が活用される点は、解説の中でも示したが、他に

satkāryaniśedhād eva sāmāthyād asatkāryam iti sidham eva sadasator anyonyā-parīhāsthīlakṣaṇatvena prakārāntarāsambhavāt / (TSP p38, 16-17 ad TS 28)

因中有果の否定から必然的に因中無果であることが成立する。なぜなら有と無は相互に否定し合って存在することを特徴とする故、第三の様式はあり得ないからである。

[4-5(A)] [4-6] <ダルマキールティの論理学の活用 (3)>

Māl [4-6] での因中有果論の誤謬の指摘は、TSP では次の推論式で表わされている。

prayogaḥ yat sarvākāreṇa san na tat kenacij janyam yathā prakṛtiś caitanyaṁ vā / sad eva ca kāryaṁ madhyāvasthāyām sac ca sarvātmanā paramatena dadhyādīti vyāpakaviruddhopalabdhiprasaṅgaḥ / (TSP p32, 19-21 ad TS 18)

あらゆる点で、存在しているものは、決して生起しない。例えば、プラクリティあるいは精神原理のように。(必然性)

他者（サーンキヤ）の見解によれば、結果は（原因であるミルクの）中に必ず存在し、しかも（結果である）酪は全体的に存在している。(所属性)

[結果は、決して生起しない。(結論)]

以上の推論は、遍充するものと対立するものが認識されるという帰謬である。

Dharmakīrti の論理学 (NB II 39) を活用してサーンキヤ学説を批判している。他にも訳文 [0] に示されるもののように能遍の無知覚 (vyāpakānupalabdhi) (NB II 34) に基づ

く推論などがしばしば活用される。

[4-7] <ダルマキールティの常住論批判（刹那滅論証）の活用（4）>

Mal, SDNS では四不生の論証を終えた後に、再度サーンキヤ説が吟味される場合、顕現説批判として現れる中で、あるいは他不生を論じる中で Uddyotakara の自在神に基づく常住論批判の際に Dharmakīrti の刹那滅論が活用されている。それは次のものである。

arthakriyāsamarthaṃ yat tad atra paramārthasat /
 asatnto' kṣaṇikās tasmāt kramākramavirodhataḥ // PVin II 56

結果を生起する効力を有するものが、真実の存在である。その場合、刹那滅でないものは無なるものである。というのは、継時と同時に [結果を生起することと] 矛盾するからである。

この理論が以下のように常住なプラダーナは継承的、同時的に因果効力を発揮し得ないことの指摘の際にも活用されている。

tasmān nirnibandhana evāyaṃ pradhānādibhyo mahadādyutpattivyavahāraḥ / na
 cāpi nityasya kāraṇabhābo 'sti yena pradhānāt kāryabhedānām utpattiḥ siddhyet
 nityasya kramākramābhyām arthakriyāvirodhāt / (TSP p29, 23-25 ad TS 16)

したがって、プラダーナなどから [五] 大（元素）などの生起があるといわれるこのことは全く根拠のないことである。また、常住なものは原因として存在することはない。どうして、プラダーナから種々な結果が起こってくるであろうか。常住なものが継時的に同時的に結果を設けることは矛盾するからである。

nityasya kramākramābhyām arthakriyāvirodhāt kāraṇabhedakṛtatvāc ca kārya-
 vaicitryasya anyathā nirhetukatvaprasaṅgāt / tasmān na nityaikarūpapradhānasid
 dhiḥ / yadi punar anityānekarūpa eva kārṇaṃ pradhānam iti samjñā kriyeta tadā
 nāsti vivāda iti bhāvaḥ // (TSP p48, 9-12 ad TS 41)

[常住にして単一のプラダーナは種々な結果を設けることはできない]
常住なもの [プラダーナ] が継時的同時的に結果を設けることは矛盾しているから、また結果の種々なることは原因の区別によって設けられるからである。そうでなければ、[種々な結果というものは] 原因なきものになってしまうからである。したがって、常住にして単一の自性を有するプラダーナは成り立たない。さらにもし、無常にして多なる自性を有するものとして、原因であるプラダーナは存在すると表現されるなら、その場合、意見の対立は存在しないという意味である。

[5] <ダルマキールティによる時空の限定根拠としての依存関係の理論の活用（5）>

nityaṃ sattvam asattvaṃ vā'hetor anyānapekṣaṇāt /
 apekṣāto hi bhāvānāṃ kādācitkatvasambhavaḥ // (PVin II 59=PV I 35)

無因であるものは、他のものに依存しない故、常に有であるか無である。諸存在は（他

のものに) 依存する点で、ある時に生起するものであり得る。

yad akiñcitkaraṃ vastu kiñ kenacid apekṣyate (PV II 279cd)

何らの [利益を] もたらさないものが、何んらかのものによって依存されることがある
うか。

この理論が、次のサーンキヤ学説批判に導入されていると見られる。

svato bhāve hy ahetutvaṃ svakriyāyā virodhataḥ /

apekṣayā hi bhāvānām kādācitkatvasambhavaḥ //(TS 107=PVin II 59cd, PV I 35
cd)

自ら存在するなら、無因ということである。自らに作用することは矛盾するからである。

諸存在は (他のものに) 依存するという点で、ある時に生起するものであり得る。

この依存関係を根拠とする時空の限定を示す理論は、また四不生のうち、ローカーヤタの無
因論批判の際にも適用される。

結 論

Kamalaśīla により 〈自からの生起〉 説としてサーンキヤ学説が取り上げられ、いわゆる因
中有果論によれば、因果双方の区別が成り立ち得ず因果論に不合理があると論難されるが、そ
の方法は Dharmakīrti によるサーンキヤ学説批判そのものの活用のみならず、因果効力を問
う点からの刹那滅論証 (常住論批判)、対立関係、時空の限定根拠としての依存関係の理論、
論理学の活用である。それと同様な方法が 〈他からの生起〉 説として、常住な因、無常な因か
らの生起説が吟味されるに、前者としてニャーヤ学派 Uddyotakara の自在神を巡る因果論ま
た後者としてヴァイパーシカの因果論が検証される際にも、採用されている。さらに、ローカ
ーヤタの 〈無因生起説〉 批判の際にも導入されている。つまり Kamalaśīla は、Nāgārjuna
の四不生の見解 (『中論』 I. 1) を解釈するに Dharmakīrti の理論を導入し、諸学説を検証
する尺度としているのである。つまり、Nāgārjuna の中観思想を Dharmakīrti の理論により
解釈する中観派といい得る。この諸学説の検証法として Dharmakīrti の理論を尺度とするこ
と自体は、Jñānagarbha, Śāntarakṣita, Haribhadra にも共通し、このことが彼らの学系で
あると共に他の中観諸論師と顕著に異なる点なのである。

略 号

Māl : Kamalaśīla, *Madhyamakāloka*, P.No.5284, D.No.3887.

MAvBh : Candrakīrti, *Madhyamakāvātāra*, -*bhāṣya*, Bibl.Bud. IX

PPraD : Bhāvaviveka, *Prajñāpradāpa*, D.No.3853

PrasP : Candrakīrti, *Prasannapadā*, Bibl.Bud. IV

PV : Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika*

PVin : Dharmakīrti, *Pramāṇavinīścaya*

SDNS : Kamalaśīla, *Sarvadharmaniḥsvabhāvasiddhi*, P.No.5289, D.No.3889

SK : Īśvarakṛṣṇa, *Sāṃkhya-kārikā*

TS, TSP : Śāntarakṣita, *Tattvasaṃgraha*, Kamalaśīla, *Pañjikā* ed. by S.D. Shastri
(1968)

江島恵教 (1980) : 中観思想の展開

太田心海 (1981) : 法称によるサーンキヤ的普遍論批判, 印佛研29-2

本多 恵 (1980) : サーンキヤ哲学研究 上 (春秋社)

御牧克巳 (1984) : 刹那滅論証, 講座・大乘仏教9 認識論と論理学

村上真完 (1982) : サーンキヤの哲学 <サーラ叢書27>

茂木秀淳 (1984) : サーンキヤ学派における認識主体の問題, 信州大学教育学紀要第51号

森山 (1981) : カマラシーラの *Sarvadharmaniḥsvabhāvasiddhi* の和訳研究(1),
佛教大学大学院研究紀要第9号

(1982) : 同(2), 同誌第10号

(1987) : 同(3), 「カマラシーラの無自性論証とダルマキールティの因果論」所収,
佛教大学研究紀要第71号

(1994) : 中観派と経量部の因果論論争—竿秤の上下 (tulādaṇḍanāmonnāma) の
喩例を巡って—, 印佛研43-1, 1994

(1995) : Kamalaśīla による <他不生> の論証方法と経量部の因果論
—因果同時, 異時説の論破—, 佛教大学文学部論集第79号

(1996) : カマラシーラの不生の論証とダルマキールティの刹那滅論
—ヤシヨミトラとウディヨータカラとの論争の経緯—, 印佛研45-
1, 1996

Y.KAJIYAMA (1989) : Studies in Buddhist Philosophy

注

- (1) 森山 (1981) pp69-75
- (2) 森山 (1981) pp75-80, 森山 (1995), (1996)
- (3) 森山 (1982) pp137-139
- (4) 茂木 (1984) p117
- (5) 本多 (1980) pp212-213, さらに, TS ch. I, VII, IIIのサーンキヤ学説批判の和訳も含まれる。
- (6) 江島 (1980) pp431-432, 438-439
- (7) Śāntarakṣita, Haribhadra の場合も同様である。
- (8) 森山 (1981) (1982)
- (9) 本稿 III. 注釈的研究 [4-5(A)] [4-2(A)] <ダルマキールティの対立関係の理論の活用(2)>

- (10) 同 [5] <ダルマキールティによる時空の限定根拠としての依存関係の理論の活用(5)>
 - (11) 同 [4-5(A)] [4-6] <ダルマキールティの論理学の活用(3)>, 能遍の無知覚 (vyāpakānu-palabdhī) に基づく帰謬還元法や反所証拒斥検証の活用については別稿を準備している。
 - (12) 森山 (1995) (1996), 本稿 III. 注釈的研究 [4-7] <ダルマキールティの常住論批判 (刹那滅論) の活用 (4)>
 - (13) 森山 (1996) (1995), 本稿 III. 注釈的研究 [4-7]
 - (14) 本稿 III. 注釈的研究 [2]
 - (15) 同 [4] [4-1]~[4-3]
 - (16) 同 [4-5]
 - (17) 同 [4-5]
 - (18) 同 [4] [4-1]~[4-3] <ダルマキールティによるサーンキヤ学説 (転変説) 批判の活用(1)>
 - (19) 村上 (1982) pp126-128
 - (20) 戸崎『仏教認識論の研究』上巻 (1979) p192. なお, PVIII115は TSP p42, 9-10に S.D.Shas-tri により指摘されている。
 - (21) SDNS のものは, 森山 (1987), Māl のものに関しては, すでに別稿を準備している。
 - (22) 森山 (1994)
-
- (101) III. 注釈的研究 [0], Y. KAJIYAMA (1989) pp[303], [304], 御牧(1984) pp239-245
 - (102) 同 [1-1]
 - (103) 同 [2]
 - (104) 同 [3]
 - (105) 同 [4]
 - (106) 同 [4-1] [4-2]
 - (107) 同 [4-5(A)] [4-2(A)] <ダルマキールティの対立関係の理論の活用(2)>
 - (108) 同 [4-3] [4-4]
 - (109) cf (107)
 - (110) 同 [4-5(A)] [4-6] <ダルマキールティの論理学の活用(3)>
 - (111) SK 7
 - (112) 同 [4-5(A)] [4-6]
 - (113) 常住論批判, 同 [4-7] <ダルマキールティの常住論批判 (刹那滅論) の活用(4)>
 - (114) 同 [5] <ダルマキールティによる時空の限定根拠としての依存関係の理論の活用(5)>
 - (115) 森山 (1995) (1996), 本稿, 注釈的研究 [4-7]
 - (201) cf 太田 (1981)

(もりやま せいとつ 仏教学科)

1996年10月16日受理