

# 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——

森 山 清 徹

序

- I. 他不生，世俗他生起を巡るスヴァータントリカ，プラーサンギカの見解
- II. Kamalaśīla による他不生の論証：Dharmakīrti 理論の活用と批判
- III. 常住な他因からの生起（因果同時）説，外教の因果論批判：MāI 和訳研究
- IV. 世俗として無常な現在の他因からの生起（因果同時・異時）説の肯定
  - IV. 1. Kamalaśīla の Candrakīrti 批判
  - IV. 2. 経量部 (Yaśomitra) の因果論を巡る世俗観の相違
  - IV. 3. 無常な現在の他因からの生起に関する論議：MāI 和訳研究

結 論

序

Nāgārjuna の『中論』I. 1に示される四不生，すなわち

諸存在は，いかなるものでも，どこにあって，けっして自から，他から，自他の二から，無因から生起したものではない。

これらの証明法に関し，Bhāvaviveka が，Buddhapālita を批判し，さらにその Bhāvaviveka を Candrakīrti が批判したことは，よく知られている。このことから，スヴァータントリカ，プラーサンギカと呼ばれる中観二派の系統が形成されることとなった。その後の系統については，チベット宗義書などから，さらに多様な系列が起こったとされる。これらのことは周知された事柄となっている反面，Candrakīrti の後，その四不生を巡る論議が具体的にどう展開したかということに関し詳細は知られていない。この点を検索することを目的として後期中観派のテキストを検討し，さらにスヴァータントリカとプラーサンギカの相違が，四不生，空の論証法に留らず世俗として他からの生起を肯定するか否かにあること，それはまた Dharmakīrti や経量部の因果論と深く係わる点を以下で明らかにしたい。さらにここで，スヴァータントリカというのは，主に Bhāvaviveka, Kamalaśīla を指示するが，Kamalaśīla が何故スヴァータントリカと言い得るのかということも検証したい。

## I. 他不生、世俗他生起を巡るスヴァータントリカ、プラーサンギカの見解

Candrakīrti は、自己の中観解釈こそが Nāgārjuna の見解を忠実に継承する正当的なものであり、空の証明において論理学を採用する Bhāvaviveka とは、おのずから異なることを表明しているように思える。それは次のものである。

このこと（他生）に関して、〔ある論者は〕述べる。

勝義として不生である故、自及び他からの生起の否定に立脚するのであるが、直接知覚と推理によって知られる色や受などの自性は、必ず他から生起しよう。もし、そう認めないなら二諦をどうして説くのであるか。一諦だけとなろう。それ故、他からの生起はあるのである。(MAv p. 119, 10—15cp. LÑ p. 142, 2—8)

ここで、Candrakīrti が、ある論者の見解として示す内容は、勝義としては不生であるが、世俗としては、他からの生起が認められ、それ故、二諦の区別があり得る、というものである。このような見解を取る論者とは、どういった見地に立つ者であろうか。この点を Tsoṅ kha pa は、以下に示す通り中観スヴァータントリカであると規定している。

そう述べるのは、勝義として不生であり、世間的慣習としては他からの生起の承認を表明している故、ある中観スヴァータントリカの者である。自性という点で生起する他からの生起を世俗として認めないならば、一諦だけとなろう、<sup>(1)</sup>ということは自相という点での生起が、世俗としてないならば、実世俗がないことになる。その場合、世俗諦はあり得ない故、勝義の一諦のみとなろうという意味である。(GR pp. 109, 17—110, 2)

このように、主に Candrakīrti のプラーサンギカの見地に立つ Tsoṅ kha pa は、自性（この場合、自相に等しい）という点で生起する他からの生起を実世俗として認めるのは、スヴァータントリカであると規定している。また、Candrakīrti の MAv VI. 32. 「他からの生起は世間（の常識）からしてもない」を解釈して、そういう他生を認めることは、自性や自相を認めることになり、他からの生起は世俗としても勝義としてもあり得ないことを明言している (GR p. 103, 10—17cp. LÑ p. 142, 13—14)。さらに世俗としてさえも他生起を承認し得ないことを Candrakīrti は、Bhāvaviveka の空性の論証に関して「勝義として」という限定句を使用することの不合理を指摘する中で次のように述べている。

また、世間の人々は自から生起することを認めているとして、そのことに基づいたとしても、〔勝義としてという〕限定句が有効であることにはならない。なぜなら、世間の人々は自から他からというようなことに吟味を施さずに、原因から結果が生起するという程のことを理解しているのである。そういったことを [Nāgārjuna] 先生も、<sup>(2)</sup>確定している。

(PrasP p. 27, 3—5)

つまり、Candrakīrti は、世間の人々はそもそも自から、他からという吟味をすることなく一般的に因果を承認していると言うのである。したがって、Candrakīrti にとって世俗とは、世



さらに、常住な因からの不生起説

その（常住な）存在（因）から生起するあらゆる知（結果）は、（因と）同時に存在するものである。他（の諸因）によって区別が設けられることのない（常住な因）が、それら（他の諸因）に依存することは矛盾するからである。（PV III 242）<sup>68</sup>

因果同時批判、異時論

先に存在しないものは、効力のないものであり、また後に有効なものではないから、あらゆる諸原因は（結果の）先に存在するものである。したがって、対象（因）は、それ自身の知（結果）と同時なるものではない。（PV III 246）<sup>69</sup>

しかし、勝義の見地からは、Dharmakīrti の理論「因果異時論」<sup>67</sup>、「感官知・意識の生起の仕方」<sup>68</sup>、「因果関係は、直接知覚（pratyakṣa）と無知覚（anupalambha）によって確定される」<sup>69</sup>、「自己認識の理論」<sup>(19a)</sup>といえども批判される。世俗としては、Dharmakīrti の理論が、以下にも示す通り仏教内外の諸学説批判の要として広く活用される。<sup>69</sup>

#### 資料、Māl 和訳（P 210b7—212a7, D192a5—193b2）

そうであれば、まず世間的慣習（vyavahāra）としても〈自から生起すること〉<sup>69</sup>は、あり得ない。

〈他から〔生起する〕〉のでもない。というのは、それ（他）から事物が生起するのであれば、〔1〕常、あるいは〔2〕無常なる自性のもの（因）から〔生起〕するかのいずれかであろう。まず〔1〕常〔なる因〕から〔生起する〕ということは、世間的慣習としても不合理である。それ（常なる原因）が継時的（krama）同時的（akrama）に因果効力を発揮すること（arthakriyā）は妥当しないからである。効力が妨げられていない（apratibaddhasāmarthyā）因が存在していても、結果がある時に生起しないということが起こらないであろう。結果が完全な（avikala）原因を具えていても、ある時に生起しないということが起こらないなら、どうして継時的にそれ（常なる因）に因果効力を発揮すること（arthakriyākārin）があるのか。他によって特性が設けられないものが、それ（他）に依存することは妥当しないからである。〔常なる因に〕補助因（sahakārikāraṇa）と結合する自性が付随するなら、それ（常なる因）と等しい補助をなすものも常に付随することになってしまうのである。もし、付随しないなら、それ（常なる因）の常住性が崩れてしまおう。それ故に、これ（常なる因）も補助因に依存しないのである。<sup>69</sup>常なる原因に依存して生起する結果も〈他の縁〉に依存しない。それ（他の縁に依存すること）は、無であるからである。

〔他の縁に依存することは〕無同然であっても、それ（他の縁）と結び付いた本性のものが獲得されるから、知恵によって構想された依存性を設定するのだけれども、しかしながら、それ（結果）が完成される場合、効力が妨げられていない原因に依存しなくてはなら

ない。それ（効力が妨げられていない原因）によって（結果は）利益(upakāra)を受けるからである。他（の縁）に〔依存するの〕ではない。それ故に、常に利益を受ける〔結果〕に近在していて、効力が妨げられていない常住と考えられる事物(原因)自体を捨てて、それとは別な〔縁〕に、どうして依存しようか。結果が諸の補助縁に依存するとしても、かえて、それ（結果）の原因が自在神 (īśvara) などという効力の妨げられていないものであるなら、どうして〔原因であることを〕無視 (audāsīnya) できようか。それ（結果）が、生起しようとしなくとも、どうして強引に生起せしめないのか。そうであれば、それ（自在神）が自己の効力を示すということであるが、別な仕方ではない。したがって、継時的でない(akramin)〔原因〕から事物(結果)が継時的に生起しないであろう。

〔反論〕

結果は原因のあらゆる属性に従うわけではない。〔従うなら〕その二は別でないことになってしまうからである。それ故、必ずその二はなんらかのあり方で別でなくてはならない。したがって継時的でない原因からも継時性を具えた結果が〔生起することは〕全く矛盾しないのである。

〔答論〕

それは不合理である。〔我々も〕結果は原因のあらゆる属性に従うものであるとは主張しない。かえて、まずは必ず結果は原因との間に存在する肯定的随伴性 (anvaya) と否定的随伴性 (vyatireka) に従う必要がある〔と主張するのである〕。〔<sup>64</sup>というのは〕因果関係の根拠はそれだけに尽きるからである。どんな結果も常住な事物（原因）との間に存在する否定的随伴性に従うことはない。常住なものには否定的随伴性はないからである。さもなければ、〔原因は〕無常なものに他ならないのであって、常住なものではないのである。〔結果は、常住な原因との間に存在する〕肯定的随伴性に従うこともない。それ（諸原因）が、完全に近在していても場合によっては結果が生起しないからである。あるもの（結果）が、あるもの（原因）との間に存在する肯定的随伴性と否定的随伴性に従わない、その（結果）というものは、その（原因）の結果であるということ是不合理である。過大適用の過失となるからである。

現に存在している結果が〔補助因に〕依存することは不合理でもある。それは、自体があらゆる点で成立し終わっている故に、一切のものに何かを期待することがないからである。そうであれば、まず常住な〔原因〕が継時的に因果効力を有することは不合理である。〔常住な原因が〕同時的に (yaugapadyena) 〔因果効力を発揮するの〕でもない。その（常住な原因の）そういった因果効力の自性が〔以前の自性に〕従うならば、結果の生起と離れることはあり得ない〔で、同時的一時的に結果を生起することに反する〕からである。もし、〔以前の自性に〕従わないならば、それ（常住な原因）の常住性は崩れてしまう。

〔反論〕

また、この（常住な原因の）効力を自性とするのが、後（uttarakāla）には付き従うことではないが、かえって、まずそれ（常住な原因）は、以前に生起してしまったあらゆる結果をまた決して生起し得ない。それ（結果）は、生起し終わっているからである。それ（常住な原因）と類似している他のもの（補助因）が、どうして（結果を）生起しないのであるかと詰問することは不適切である。それ（結果）にとって、それ（常住な原因と類似した他のもの）による「生起は」あり得ないからである。あり得るなら、以前に生起し終わっているに過ぎないこととなろう。

〔答論〕

それは、不合理である。それ（常住な原因と類似した他のもの）が、以前に生起した結果は生起しないと認めたとしても、かえって、この（常住な原因と類似した他のもの）生起し得るといふ自性の追隨が崩れることになろう。あるもの（A）が、あるもの（B）を生起し得ない時、そのもの（A）は効力が妨げられていない、と主張することは不合理である。それ故に、これ（常住な原因と類似した他のもの）は以前にも、後の場合と同様に決して「結果を」生起せしめないであろう。生起せしめない状態と違わないからである。これ（常住な原因）は、後にも以前の場合と同様に生起せしめることにもなる。さもないければ、対立した属性（常住性と無常性）を具えているから、これ（常住な原因と類似した他の補助因）の単一性が崩れることとなろう。それ故に、それ（常住な原因と類似した他の補助因）が、同一時（yaugapadya）に結果を設ける（arthakriyā）というのでもない。継時的同時的以外に結果を設け得る別なあり方というものもありはしない。その両者（継時性と同時性）は、互いに必然関係にある（nāntariyaka）確立すること（pariccheda）と排除すること（vyavaccheda）である故、〔その両者は〕相互に否定しあって存在することの特徴も妥当するのである。一方の否定が他方の肯定という必然関係にあるからである。そうであれば、まず常住な他なるものからの生起は不合理である。

以上では、〈自からの生起〉（＝外教説）は、世間的慣習（vyavahāra）としてもあり得ないことの論証に続き、常住な他因からの生起も不合理であることが、Dharmakīrti の刹那滅論、因果論を基軸として論証されている。他方、世俗として承認される生起には、厳格な条件が付されている。その世俗生起説を承認することと、空の証明法として論理学を導入することは同一の事柄なのである。

#### IV. 世俗として無常な現在の他因からの生起（因果同時・異時）説の肯定

##### IV. 1. Kamalāsīla の Candrakīrti 批判

Bhāvaviveka は、他不生を次の論証式によって表明している。

（宗）勝義として、内なる処の生起は、他なるそれら諸縁からはない。

(因) 他なる性質 (paratva) の故に。

(同喩) [他なる性質があれば, 他なるその諸縁からは生起しない] 壺のように。

[(異喩) 他なるその諸縁から生起するもの (結果) は, (諸縁と) 他なる性質のものではない。] (PPrad D49b4, PrasP p. 31, 13—14, Māl P218a4, D198a6—7)

この推論に関し, Candrakīrti は証因 (他なるもの) が, 不成立 (asiddha) であると批判し, さらに不定 (anaikāntika) であると批判している。その根拠は MAv VI. 14 (=PrasP p. 36, 6—9) で次のように述べているからである。

他なる (結果) が, (それとは) 別なもの (諸縁あるいは無関係なもの) に依存して生起するなら, 灯火 (縁) から深い闇 (結果) が生起しよう。また全てのものから全てのものが生起しよう。あらゆる生起せしめないもの (ajanaka) にも, 他なる性質 (paratva) が等しくあることになるからである。

これは証因 (他であるという性質) が, 同品にのみ存在すべきであるという規定を逸脱することを指摘するものである。つまりこれは共不定因 (sādhāraṇānaikāntika) の誤謬を指摘するものである。すなわち, 上の Bhāvaviveka による推論の証因を不成立, 不定であると Candrakīrti は批判しているのである。その Bhāvaviveka の推論の証因を不成立, 不定と批判する見解が以下に示すように Kamalaśīla の Māl 前主張に現れ, Kamalaśīla は後主張で, その証因は, 不成立, 不定でないことを論じている。このことは中観史上何を意味するであろうか。それは, Candrakīrti による Bhāvaviveka 批判が, Māl 前主張に取り上げられ, 後主張で Kamalaśīla は, Bhāvaviveka を擁護しているものと考えられるのである。それは Kamalaśīla の Candrakīrti 批判であり, Bhāvaviveka のスヴァータントリカの伝統が, Kamalaśīla の上に明確に跡付けられるのである。この点は「他不生」の論証のみならず, 「自不生」の論証に関しても言い得る。

#### IV. 2. 経量部 (Yaśomitra) の因果論を巡る世俗観の相違

さらに, Kamalaśīla は, 以下に示すように世間的慣習 (vyavahāra) としては, 無常なる他なる因からの生起として経量部が提唱する竿秤の上下に例えられる同時なる因果関係を承認している。なぜ, この無常なる他因からの生起を世俗として認める必要があったのか, その理由は, Bhāvaviveka の場合と同じ事情があった。つまり自立論証により他不生を証明しようとするヴァータントリカにとり, 証因の不成立 (asiddha) の誤謬を回避するために二諦説を導入し, 世俗としては無常にして他なる因を承認し, 因果関係を認める必要があったからにはかならない。この点は, 自立論証を批判し, 帰謬論証を方法とする Candrakīrti とは全く異なると言ってよい。自立論証によらない Candrakīrti にとっては, 勝義としても, 世俗としても四不生を主張し堅持すればいいのであり, 無常なる他因からの生起を世俗として認める必然性はなく, 世俗としての生起とは, 世間一般の人々の認める因果というもので十分なのであ

<sup>63</sup>しかし、仏教論理学という学説を導入して空性を論証しようとするスヴァータントリカにとっては、必然的に仏教学説すなわち無常論に立つ因果論を世俗的に承認する必要があるのである。でなければ、論理学上の誤謬を避け得ず、自立論証の基盤が不成立となり、スヴァータントリカにとっては、他学派に対して空性を証明する手段を失うことになるのである。すなわち、そこには帰謬論証では十分な説得力をもたない時代背景に対応しようとした姿勢があったのである。この点は、次の Kamalaśīla の見解に表明されていると言えよう。

言葉だけで、一切法無自性を証明するのでもないし、プラサンガ論法だけによってではない。プラマーナによって証明するのである。(Māl P198a7, D181a7)

さらに、スヴァータントリカとプラサンギカの相違は、四不生の論証方法として論理学を採用するか否かという点に留まらず、世俗として無常な他なる因からの生起を認めるか否か、すなわち仏教他学派の因果論を世俗として採用するか否かという点にもあるのである。この点は、また Candrakīrti の次の言及に明らかであろう。

調度、『中論』以外の他の論書に空性というこの教えが誤りなく説かれていない。それと同様に我々がここで反論と答論を通じて示したこの見地から得られた学説も、空性の教えの如く他の論書には見られないものであると諸の賢者は、確認して述べておられる。それ故、ある者 (Bhāvaviveka) が経量部によって勝義として述べられる学説を中観派は世俗であると主張すると言うことは『中論』の意味するところの真実を十分に知ることなく語っているのであると知らなくてはならない。またヴァイバーシカが勝義として述べるものを中観派は世俗であると〔主張する〕と考える者達もその『論』の意味自体を十分に知るものではない。というのは〔世俗ということにおいて〕出世間の人の教えが世間の人の教えと等しいものであるということは、不合理である。この〔我々の中観派の〕学説は〔その別の中観派と〕共通しないものであると諸の賢者は確証しなくてはならない。

(MAvBh ad MAv XI. 1, 2 pp. 406, 9—407, 3cp. LÑ p. 140, 4—18)

ここには、中観二派の間の世俗観の相違が端的に示されている。すなわち、後期中観派を含むスヴァータントリカにあっては、世俗とは Candrakīrti のように世間の通念を範囲とするに留らず、吟味しない限り素晴らしいものということであり、それは仏教他学派の因果論、刹那滅論やプラマーナ論をも含むのである。そのことにより空を自立的に論証しようとするのである。この意味において、仏教他学派の学説をも世俗の体系に組み込むスヴァータントリカと Candrakīrti に代表されるプラサンギカとでは同じ中観派といえども世俗観に相違があるのである。

以下では、上に述べた——世俗として無常な他なる因からの生起を肯定する——ことの具体的資料のさらなる提示と、空性の論証に関し Bhāvaviveka を批判した Candrakīrti を Kamalaśīla が再批判している事実を提示したい。なお、以下の『稻芋経』を典拠とする「竿秤の上下」を喩例とする因果論を他生起説——経量部<sup>67</sup>——として取り挙げ検証することは、Ka-

malaśīla に先行して Candrakīrti が行っている。<sup>38</sup>しかし、その相違は、Candrakīrti は、全面的（勝義、世俗共）に批判しているが、<sup>39</sup>Kamalaśīla は世俗として承認するのである。<sup>40</sup>この点も Kamalaśīla の間接的な Candrakīrti 批判と言えよう。

#### IV. 3. 無常な現在の他因からの生起に関する論議：Māl 和訳研究

以下に示す Māl の論議は一見複雑である。なぜなら、他不生を巡る自立論証上の問題が論議され、Candrakīrti の Bhāvaviveka に対する反論に始まり、Kamalaśīla の Bhāvaviveka 擁護という展開を見せる。さらには、他生起説として Śākyabuddhi の刹那滅論に立脚する第一刹那に原因が存在し、第二刹那に結果が存在するという因果異時説が批判的に吟味され、<sup>40</sup>また竿秤の上下の喩例により示される経量部の原因の消滅と結果の生起が同時であるという見解が検証される。それは、Yaśomitra が相統 (saṃtāna) を基盤とし、生滅同時を主張し、ヴァイパーシカの中有 (antarābhava) 説を批判する中に見い出される。<sup>41</sup>同じく、相統が意図される陰と太陽、川の前後の流れの喩例も経量部のものである。<sup>42</sup>これらの喩例を巡る経量部の因果の相統、異対象説と Śākyabuddhi の無間隔かつ因果異時説とは区別される。しかし因果無間隔という点では両見解は共通する。

#### 資料, Māl 和訳 (前主張 Māl P147b8—148a8, 137a7—b5)<sup>40</sup>

[Candrakīrti の Bhāvaviveka 批判:]

ある者 (Bhāvaviveka)<sup>43</sup> が、〈他であるが故に〉 という拒斥の検証 (bādhakaṃ pramāṇam) を述べたことも不定 (anaikāntika)<sup>44</sup> である。他であることと生起せしめるもの (janaka) に相違がない (aviruddha) からである [他である諸縁から生起するならば、他であることが成立することになる、つまり異品から証因が排除されない]。その相違がないという検証は否定され得ない。[否定するなら] 過大適用の過失 (atiprasaṅga) となるからである。そうなら、ある他の人に貧しさとか愚かさなどの性質を見ることで他であるという証因を持ったあらゆる人々が、貧しいなどといった性質を具えることになろう。

[中観派 (Candrakīrti) の経量部説批判:]

滅しておらず、隔たっていない〈他〉から結果が生起するなら、因果同時 (samānakāla) となってしまう<sup>45</sup>ということが拒斥の検証 (bādhakaṃ pramāṇam) である。

[Śākyabuddhi の主張:]

それも不合理である。[原因と] 隔たらずに結果が生起しても、因果同時ということになってしまうことはないであろう。刹那滅なる性質 (kṣaṇikatva) によって、結果が存在している時に原因は存続していないからである。結果が存在することになる、まさしくその時、原因は滅するであろう。<sup>46</sup>

〔経量部の主張：〕

竿秤の上下の喩例<sup>60</sup>によって〔因果〕同時というようなことにどうしてなろうか。したがって、原因が存続しているとしても、その時、結果は成立し終わっているから、〔因果同時になるという中観派の批判は〕無意味である。また例えば、存在の壊滅以後の無存在（pradhvaṃsābhāsa<sup>60</sup>）というものは、隔たらずに第二刹那に確立される存在と同一時（ekakālā）ということになりはしないように、結果もそれと同様である故、矛盾はないのである。例えば、陰（chāyā）と太陽（sūrya）や川（nadī）の流れ（saritāna）における前後の水の流れは、隔たっていないくとも、同一の対象ではないように、この（原因と隔たらずに結果が生起するという）場合についても、それと等しい故、同一時ということにはならない<sup>60</sup>。実在としてある〈他〉を認めないのであるから、〔他であるからという〕証因は、他者（中観派）には不成立（asiddha）である<sup>60</sup>。

〔Māl 後主張 P215 b8—218 b6, D196 b2—198 b7〕

〔無常な他なる因からの生起として、ヴァイパーシカの過去、未来の因からの生起説が批判され、その後 Śākyabuddhi の現在の因からの生起説批判に続いて、経量部の現在の因からの生起説が批判される<sup>60</sup>〕

〔経量部の反論：〕

また、結果が生起する時に原因はまさしく存在し、結果が存在する時に〔原因は〕存在しない。それ故に、隔たっていないなどと考えたりはしないのである。

〔中観派の答論——隔たっていないなら因果同時になるとの批判：〕

それも不合理である。〔結果の〕生起とは、存在することと別な事柄ではないからである。というのは、汝（経量部）は、因と全く間断なく（nirantaram）結果の存在が起こるのであると述べる。〔因と〕間断なく〔結果が〕存在すると語る者達によっても、何らかの〔因と〕隔たっていないものが認められているのである。さもなければ、間断なしという言葉の意味は、何であろうか。間断なし、隔たっていない、接触している云云ということは別の事柄ではないから、そのことを認めるなら必然的に因果は同一時（ekakāla）であると認めることになる。別の時間によって隔てられていない二つの存在（因果）に〔同一時とは〕別な状態はあり得ないからである。

〔因果同時でないなら、果は滅した（過去の）因から生起することになるとの批判：〕

また、滅した因から結果が生起しようものなら、妥当しない故、汝（経量部）によってそれは否定され、現在の因と隔たらずに結果が生起すると認められているのである。その場合、〔因果は〕全体として隔たっていないのか、あるいは一部分として〔隔たっていないのであるか〕というそういった想定が起り得よう。その場合、〔それらとは〕別なあり方はあり得ないからである。

〔経量部の反論：〕

そうであれば、原因は結果の刹那と全く隔たっておらず、また一部分としても〔隔たっているの〕ではない。全体としても〔隔たっているの〕ではないと言うことによって、何が言われたことになるのであるか。

〔中観派の答論：〕

〔因果は〕隔たっていないということであり、隔たっていないのでもないということになるろう。それ以上の至言が他にあろうか。

また、もし結果が存在する時に原因は存在しないなら、その場合、滅していない原因からこそ結果が生起するのであると言うべきはない。その（結果が生起する）時、滅していない如何なる因も存在しないからである。原因が滅していない時、結果は存在しないから、それ（結果）が、どうして滅していない（因）から生起しようか。

〔経量部の反論：〕

存在と壊滅以後の無存在とが隔たっていない<sup>57</sup>なくとも同一時ではないように、また陰と太陽や川の流れ（saṃtāna）における前後の水の流れは、隔たっていない<sup>(57a)</sup>なくとも同一の対象ではないように、それと同じように、この場合も因果が隔たっていない<sup>(57b)</sup>なくとも同時ということにはならないであろう。

〔中観派の答論：〕

それも不合理である。この場合についても批判となるところは同じであるからである。というのは、その場合も、存在と無存在とが一部分で断ち切られていないのなら、その時、部分をもっていることになってしまうのである。もし、全体として〔断ち切られていないの〕なら、その時、同一時ということになる。同様に陰と太陽や水の流れも全体として断ち切られていないのなら、同一の対象ということになる。一部分で断ち切られていないのなら、部分をもったものということになる。我々（中観派）にとっては、存在と無存在などというこういった全てのものは勝義として成立しない。あるものにとって断ち切られていないということが、実際にあるなら、無存在ということは世間的慣習（vyavahāra）としてもならありはしない。かえって、後に存在の自性を滅のみ<sup>(58a)</sup>であるとどのように設定する。そのことも、隔たることなくしてはなんとでも起こり得ない。〔あるものと隔たらずに無ということであるなら、それは〕単なる無に過ぎないのである。滅のみは、いかなるものでもないから、それ（滅のみ）と勝義的に断ち切られていないなどという考えを起ささないからである。〔汝、経量部は〕因果は勝義として実在すると認めるから、一部分で断ち切られていないなどという考えが起ってくるのである。『稲芋経』に、世尊が竿秤の上下の喩例によって因果は断ち切られていないと説かれていることは断滅論を断つために、因果関係は世俗にはかならないということであると知られるが、勝義ということではない。勝義として竿秤は成立しないからである。というのは、もし全体性（avayavin）

を自性とする竿秤を喩例として述べるなら、それは成立しない。一つのものに同時に相互に対立する上下などという二が具わっていることは妥当しないからである。<sup>69)</sup>それが、積集した原子を本性とすることも成立しない。原子は部分をもたない故、積集することは妥当しないからである。部分を具えているなら〔原子は実在とはいえず〕無存在ということになってしまおう。もし、竿秤は識の顕現を自性とするものであると述べるなら、それも遍計された自性のものにほかならないから、虚偽 (alika) な性質のものである故、どうして〔竿秤が〕実在するものであろうか。識も具象的なものではないから、上下に動くことはない。このことによって、陰と太陽や水などのことも答えられている。世尊は『楞伽經』<sup>69)</sup>などで、因果関係を否定されているから、因果関係を具えた竿秤などの喩例は世俗に他ならないと理解しなくてはならない。<sup>69)</sup>(P217a7, D197b4)

[Śākyabuddhi 批判：<sup>69)</sup>

.....

世間においては、陰や芽など同時に存在するものも因果関係にあると知られている。

.....

[Kamalaśīla の Candrakīrti 批判——Bhāvaviveka 説の擁護：] (P218a1, D198a5)

そうであれば、勝義としては他からも生起するというのは、不合理である。それ故に、諸存在のこの全ての（現在の無常な他なる因から、同時異時の結果の）生起は、幻の生起の如く吟味しなければ素晴らしいもの (avicārarāmaṇīya) <sup>69)</sup>であり、虚偽なものに外ならないのである。すなわち

滅していない〔因〕から〔結果が〕生起するとするなら、その時、結果の生起は何もない。もし、滅した〔因〕から〔結果が〕生起するなら、その時、結果は何から生起しようか。(SDV : AŚ14—16)<sup>69)</sup>

滅した、あるいは滅していない芽から、結果は生起し得ない。生起は幻の如きでありこれら全て〔の生起〕は、そのこと（幻）で表される。(Catuḥstava)<sup>69)</sup>

それ故に、ある先生 (Bhāvaviveka) によって

(宗) 勝義としては、内なる処は他の諸縁から生起しない。

(因) 他であるが故に。

〔(同喩) 他であるものは、他の諸縁から生起しない。壺などのように。〕

〔(異喩) 他の諸縁から生起するものは、(諸縁と) 他ではない。<sup>69)</sup>〕

云云というその〔他であることという〕証因も、否定的遍充 (vyatireka) に関して疑わしくは (saṁdigdha) ない。異品に関して上述した拒斥の検証 (bādhakapramāṇa) があり得るから、存在することとは、無常性が成立することに等しいのである。愚かさなどの証明に関して、他であることを異品において拒斥する検証は何もない故、そこ（異品）に、これ（他であるという証因）は、不定 (anaikāntika) となろうが、生起の否定を証明

する異品に、拒斥の検証が存在することに関して「不定な」ではない。世間的慣習 (vyavahāra) としては、他性のみが成立するから「他であるからという」証因は不成立 (asiddha) でもない<sup>(68)</sup>。証因などは、実在として構築されたもの (自性等) を決して立証するものではないと以前に述べ終わっている。それ故、ある者 (Candrakīrti) がこの「証因に」<sup>(68a)</sup> に関して不定であり不成であると指摘することには必然関係はないのである。他などという世間的慣習上の原因を實際上そういった他なるものに外ならないと主張する異教徒達に対して [Nāgārjuna] 先生は、

諸存在の自性は、縁などに存在するものではない。(MK I. 3ab)

と批判しておられる。それ故に、その学説によって他なるものは成立しない故、他からは生起しないと述べるのである。構想された領域を対象として有する他などという言葉も間接的に実在に依存するものに外ならないとの主張も、実在の自性として縁に存在するなら、生起しないということを用意しての批判である。調度、[自性が]縁などに存在するなら、勝義として諸存在の自性は不生である<sup>(69)</sup> そのように詳しく直前に説かれているのである。それ故に、あらゆる存在が勝義としてまさしく他から生起し得ない、その場合、縁なども不生であるから不成立であるので、実際はこの「他などという」言葉は何に依存するものであるのか、他となっている存在は何もないのである。それ故、実際そういった「他という」世間的慣習が成り立つとしても、それでも実在を拒斥するものが全く存在しない と言うことは、不合理なのである。<sup>(70)</sup>

## 結 論

Kamalaśīla による他不生の論証は、全体としては Dharmakīrti の常住な因からの不生説、因果同時論批判 (因果異時論) の活用及びその Dharmakīrti の感官知・意識の生起論、因果異時論批判からなっている。Dharmakīrti の理論が他生起説と後期中観派により見られる理由は、眼、色、光、注意力から眼識が生起するという感官知の生起および感官知を等無間縁とする意識の生起説が、無常にして効力を有した現在の他因から一刹那隔たって異時に結果が生起する説として扱われるからである。その論議の中に過去、未来の因からの生起を主張するならヴァイバーシカ説と欠陥を同じくし、現在の因からの生起を主張するなら、経量部説と欠陥を共有することになると批判が展開される。さらに論証法としては、Candrakīrti による Bhāvaviveka 批判に答え、Bhāvaviveka 擁護に帰着する。その論議の詳細から次のことが言えよう。

以上の具体的資料から Kamalaśīla は、世俗として他からの生起を認めることが、知られる。しかもそれは他生起一般ではなく、現在の無常な他因からの生起という仏教説、とりわけ経量部説に特定される因果論である。さらにその因果論の喩例——竿秤の上下 (tulādaṇḍāmonnāma)——から Yaśomitra 説であることが知られる。この因果論 (因果同時論) を世俗

として肯定することは、Kamalaśīla の間接的な Candrakīrti 批判と見ることができる。なぜなら、その先 Candrakīrti は、その Yaśomitra 説に言及しその喩例は因果同時を立証するものでもないし、他生起を表すものではないと批判しているからである。

また、Kamalaśīla は、Dharmakīrti や Śākyabuddhi の因果理論（因果異時論）も世俗という点での他生起として肯定する<sup>63</sup>。こういった現在の無常な他因からの生起を世俗として承認することは、論理学を導入し、空性を自立論証することに必然的に伴う事柄なのである。なお、Bhāvaviveka も他なる縁からの生起を世俗として認めている。他方、プラーサンギカにおいては、仏教説としての他因、他縁からの生起といえども勝義、世俗の両面からして否定される。世間一般の人々の通念を世俗とする Candrakīrti に代表されるプラーサンギカの体系にあっては、世間一般の人々が他因からの生起という学説、ドグマティックな見解を通念とすることはないからである。この世俗ということに関して Kamalaśīla は、仏教他学派の刹滅論、因果論を吟味に耐え得るものではない、その意味では勝義としては不生、空なるものであるが、世俗としては吟味しない限り素晴らしいものとして承認するのである。Kamalaśīla にとっては、その意味での学説及び世間一般の人々の通念をも世俗の範囲とし、世俗の領域にあっては、世間一般の通念から、より上位に位置付けられる諸学説へと止観を通じ向上せんとする修習の階梯を修道論の中に組み込んで<sup>64</sup>いる。したがって、中観二派にあっては世俗観の相違が明白である。その点は世俗としての他生起説に顕著である。以上のことからして、Kamalaśīla が、世俗として現在の無常な他因からの生起を承認するということが、論理学を導入し空性を論証するための単なる操作ではなく、彼らの世俗の体系そのものあることが知られる。

現在の無常な他因からの生起説として、Śākyabuddhi の因果論と Yaśomitra のものとは検証されるが、その両者の見解を巡る論議は、因果が隔たっていないという面で共通した点も見られ<sup>65</sup>、またその理論に対する批判も刹那と刹那の連続の仕方を問う点で等しい面もある。しかし、Śākyabuddhi との論争では、第一刹那（因）と第二刹那（果）とが隔たっていないという、いわば刹那の連続という点が主要な問題となっている<sup>66</sup>。他方、Yaśomitra との間では、竿秤の上下の喩例に代表されるように、因（滅）と果（生起）が、同時になるか、否かが問われている。それはいわば因（滅）と果（生起）の連続の問題である。その Śākyabuddhi 説批判は、Jñānagarbha の SDV や Śāntaraṣita の SDP にも見られるが<sup>67</sup>、Yaśomitra 批判は Kamalaśīla の Māl に特徴的である。むしろ Kamalaśīla に先行して Candrakīrti に見られる<sup>68</sup>。Kamalaśīla は、他不生の論証において Bhāvaviveka を批判した Candrakīrti を意識していたに違いない。なぜなら、Bhāvaviveka の他不生の論証式に関して「他であるから」という証因を Candrakīrti は不成立 (asiddha) であると批判している。さらに MA v VI. 14 (=PrasP p. 36, 6—9) では、それを不定 (anaikāntika) であると批判している<sup>69</sup>。その同じ論証式に関し、Kamalaśīla は、世間的慣習 (vyavahāra) としては、他であることのみが成立し、「他であるから」という証因は不成立、不定ではないと論じているからである。これは、Bhā-

## Kamalaśīla による〈他不生〉の論証方法と経量部の因果論

vaviveka を批判した Candrakīrti に対する再批判というべきものである。この意味でスウェータントリカの学系が Kamalaśīla に継承されている。したがって、Dharmakīrti の pramāṇa 論を活用する点のみならず、Bhāvaviveka を継承する点で、まさしく後期中観派 (Kamalaśīla) は、スウェータントリカの伝統に属するのである。Kamalaśīla の推論の特徴とは、基本的には Bhāvaviveka を継承するものであるが、世間的慣習 (vyavahāra) として成立するものを証因とし、喩例は対論者の側にのみ成立するものであってもよい、というものである。

### 略号

- AKV : Yaśomitra, *Abhidarmakośavyākhyā* (ed. by U. Wogihara, 1971. Rep.)  
GR : Tsoñ kha pa, *dGoñs pa rab gsal*, 小川一乗校定『空性思想の研究Ⅱ』(1988)  
LÑ : Tsoñ kha pa, *Drañ nes legs bśad sñiñ po*, Varanasi (1973)  
Māl : Kamalaśīla, *Madhyamakāloka*, P. No. 5284. D. No. 3887.  
MAK, MAV : Śāntarakṣita, *Madhyamakālamkāra-kārikā, -vṛtti*, ed by Ichigo.  
MAv, MAVBh : Candrakīrti, *Madhyamakāvātāra, -bhāṣya*, Meicho-fukyū-kai (1977)  
MK : Nāgārjuna, *Madhyamakakārikā*  
PPrad : Bhāvaviveka, *Prajñāpradīpamūlamadhyamakavṛtti*, D. No. 3853. DBU MA 2.  
PPT : Kamalaśīla, *Prajñāpāramitāvajracchedikāṭṭkā* (P. No. 5216, D. No. 3817)  
PrasP : Candrakīrti, *Prasannapadā*, Meicho-fukyū-kai (1977)  
PV : Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika*  
PVin : Dharmakīrti, *Pramāṇavinīścaya*

### 参考論文

- 赤松明彦 (1984) : ダルマキールティの論理学 (講座・大乘仏教 9——認識論と論理学)  
一郷正道 (1991) : カマラシーラの『中観の光』和訳研究(1) 京都産業大学論集第20巻第2号人文科学系列第18号  
江島恵教 (1980) : 中観思想の展開  
大前 太 (1983) : Dharmakīrti の遍充論——因果性と遍充 (印度学仏教学研究第31巻第2号)  
梶山雄一 (1974) : 後期インド仏教の論理学 (講座 仏教思想第二巻) / (1982) : 中観思想の歴史と文献 (講座 大乘仏教 7——中観思想)  
ツルティム・ケサン (1987) : 『レクシエーニンポ』の中観ブラーサンギカ編解読研究 (大谷学報第67—1号)  
戸崎宏正 (1979) : 仏教認識論の研究 上巻  
服部正明 (1961) : ディグナーガ及びその周辺の年代——附『三時の考察』和訳—— (塚本博士頌寿記念仏教史学論集)  
前田専学 (1978) : ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ哲学と因果論 (仏教思想 3 因果)  
松本史朗 (1981) : 仏教論理学派の二諦説 (中) 南都仏教第46号  
御牧克己 (1972) : 『初期唯識諸論書に於ける Sautrāntika 説』東方学 / (1984) : 刹那滅論証 (講座 大乘仏教 9——認識論と論理学)  
森山清徹 (1981) : カマラシーラの *Sarvadharmāṅśvabhāvasiddhi* 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) : 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 佛教大学研究紀要第71号 / (1988) : カマラシーラの唯識批判とダルマキールティの経量部説——無自性論証の視座: tadsārūpya と tadutpatti—— 佛教大学研究紀要, 第72号 / (1989a) : 後期中観派の学系とダルマキールティの因果論——Catuṣkoṭyutpādapratīse-

文学部論集

dhahetu——(佛教学研究紀要73号) / (1989b): 後期中観派とダルマキールティ(1)——縁起を巡る論争: Pratītyasamutpādahetu——佛教学人文学論集第23号 / (1990): 後期中観派の二諦説と pramāṇa (印度学仏教学研究第39巻第1号) / (1993) Jñānagarbha と Śāntarakṣita の自己認識批判『佛教学文化研究』第38号 / (1994a): ツォンカバによる中観、唯識思想の分析 南都仏教, 第70号 / (1994b): 中観派と経量部の因果論論争——竿秤の上下 (tulādaṇḍanāmonna-ma) の喩例を巡って——(印度学仏教学研究第43巻第1号)

注

- (1) Tsoñ kha pa の意味する自相に関しては、森山 (1994a)
- (2) Candrakīrti が、世間一般の人々は因果関係一般を認め、自から、他からという吟味をするものではない、と考える根拠である。
- (3) 森山 (1981) pp. 80—83., (1988) pp. 19—22.
- (4) 森山 (1982) pp. 111—119.
- (5) 森山 (1982) pp. 129—131. 因果が同時、異時の点から、さらに異時として因が過去、未来、現在という時間論の観点から、その効力の有効性が吟味され実体性のないものであることが論証される。したがって、空性とは、AにB (自性) が存在しないという空間論のみならず、時間論に関しても、その無実体なることを意味するものである。
- (6) 森山 (1982), (1989)
- (7) 松本 (1981)
- (8) 森山 (1994)
- (9) 森山 (1994b)
- (10) Māl 後主張 P214a6—214b4, D195a4—195b1, 森山 (1982) pp. 119—131.
- (11) 本稿 (49)
- (12) 本稿 (50)
- (13) 赤松 (1984) p. 208, 御牧 (1984) pp. 248—250.
- (14) 大前 (1983)
- (15) 戸崎 (1979) p. 342.
- (16) 御牧 (1972) p. 83, fn. 55), 戸崎 (1979) p. 344.
- (17) 戸崎 (1979) p. 344.
- (18) 森山 (1989a)
- (19) 森山 (1989a)
- (19a) 森山 (1987) p. 30 以下, 森山 (1993)
- (20) 常住な因からの生起の不合理が、Dharmakīrti の理論、本稿 (13) — (16) によって示される。
- (21) cf. 『中観心論』Ⅲ (139), 江島 (1980) p. 431. 自不生の論証に関しては、訳とともに別稿を準備中である。
- (22) 本稿 (13), 森山 (1981) pp. 76—80.
- (23) PV III 242, 本稿 (13)
- (24) 本稿 (14)
- (25) 本稿 (13)
- (26) 本稿(6), この他不生の論証において、Bhāvaviveka が「他なる性質の故に」という証因を使用すること自体、世俗として「他」を承認していることを意味しよう。また世間的慣習 (vyavahāra) として「他」が認められることを PPrad で端的に示している。江島 (1980) p. 188, 3—9.
- (27) 本稿(7) *Bodhicaryāvatāra-pañjikā* of Prajñākaramati (ed. by P. L. Vaidya) p. 172, 26—27, nāpi parata iti pakṣaḥ, ādityād api andhakārasya, sarvasmād vā sarvasya utpatti prasaṅgāt,

Kamalaśīla による〈他不生〉の論証方法と経量部の因果論

janakājanakābhimatayor vivakṣitakāryāpekṣayā paratvāviśeṣāt / 他から〔生起するので〕もないという主張は〔次のものである〕。〔他から生起するのであれば〕闇が太陽からも〔生起しようし〕、あるいは全てのものが全てから生起することになってしまうからである。求められている結果に依存して、生起せしめるものと生起せしめないものと思われるものの両者は他であるという点で相違がないからである。

- ⑳ 梶山 (1974) p. 262.
- ㉑ Candrakīrti による Bhāvaviveka の自不生の論証における証因、喩例に対する批判を Kamalaśīla は、問題のないものであると論じている。喩例は対論者の側にのみ成立するものであってもよいのである。Māl P208b6—209a2, D190b2—5
- ㉒ 本稿⑥②
- ㉓ 本稿⑥③
- ㉔ 本稿②
- ㉕ 梶山 (1982) pp. 35—51. なおこれらの部分は、小川一乗『空性思想の研究Ⅱ』p. 159f に GR と共に訳出されている。
- ㉖ cf MAK64. 森山 (1989) p. 8. 本稿⑥④
- ㉗ 森山 (1990)
- ㉘ 森山 (1982) pp. 130—136. 森山 (1994b) 本稿⑥⑤
- ㉙ 森山 (1994b)
- ㉚ MAvBh ad MAv VI. 18, 19.
- ㉛ 森山 (1994b)
- ㉜ 本稿⑥④, ⑥②. したがって、Kamalaśīla は、世俗として唯識説のみを承認するのではなく、ここで知られるように経量部説をも世俗としては承認することが知られる。
- ㉝ 本稿⑥⑤, 松本 (1981)
- ㉞ AKV p. 281, 2—3. 森山 (1994b)
- ㉟ AKV p. 269, 2—3. chāyātāpayoś ca dvayos sahaikatrabhāvo na dṛṣṭo loke. p. 268, 26 ekasmiṁ vāpyambudeśe ekasmiṁ taṭākajaladeśe.
- ㊱ この前主張は、一郷 (1991) に訳出される。
- ㊲ 本稿⑥②, ⑥⑦
- ㊳ 本稿⑥⑦, ⑥③, ⑥⑤, ⑥⑥
- ㊴ 本稿⑥⑦
- ㊵ PrasP p. 426, 6—7. 二つの存在 (滅しつつある原因と生起しつつある結果) が、同時にほかならないことになってしまう。一つのものに、同時に二つの存在はあり得ないので、その (理論) は不合理である。cf MAv VI 18, 19. cf SDP D33b4 「滅していない〔因〕から結果が生起するなら、その時〔原因が〕滅していない状況にあるなら、どうして結果は無ということにならないのであるか。もし〔結果が〕存在するなら、その時、結果と原因の両者は同時であるということになってしまおう。」Māl 前主張 P147b2, D137a2.
- ㊶ この反論を含む対論者の主張が、後主張 Māl P214b4—215a5, D195b1—7. に取り挙げられる。それは Śākyabuddhi の見解と見られる。松本 (1981) p. 41, (7). 及び p. 40, (6). それに対する Kamalaśīla の答論は、P215a5—b8, D195b7—196b2. 及び P217a7—218a1, D197b4—198a5. cf Śālistambakaṭīkā (P. No. 5502) P187a8—b2. 「過去と同時なる因からも結果は生起しない。現在〔の因〕から〔生起するのである。〕刹那的な存在であるから、結果が生起する時には原因は存続していない。〔結果は〕同時に〔存在する原因〕から生起するのではないことになる。したがって、因果の相続は断たれていない故、断滅ではない。」
- ㊷ この竿秤の上下の喩例を巡る因果論が経量部説であり、さらに Yaśomitra 説であることが知られる。

文学部論集

- 森山 (1994b) その因果論を Kamalaśīla は世俗として認める。本稿<sup>61</sup>
- 61) 服部 (1961) p. 95. 註④, 前田 (1978) p. 487, MAV ad MAK 72 (p. 238, 10. p. 240, 16), TS 1650d.
- 62) 経量部説であろう。本稿<sup>63</sup>なお, 原子が隔たることなく近接し積集するという見解を取るのは経量部である。御牧 (1972) pp. 4—5, 15)—17)
- 63) PrasP p. 32, 1—2. paratvādikam atra svata evāsiddham
- 64) 松本 (1981)
- 65) 竿秤の上下の喩例を巡り, 原因と隔たることなく結果が生起するという因果論と刹那滅論を展開するのは経量部であると考えられる。
- 66) 森山 (1982) p. 130.
- 67) 本稿<sup>61</sup>, dños po dañ' zig nas med pa dag 森山 (1982) p. 153, 15—16.  
(57 a) bar med pa, ma chod kyañ 森山 (1982) p. 132 fn (44).  
(57 b) bar med pa 森山 (1982) p. 131, fn (43).
- 68) Māl P215b3—4, D196b5—6 に見られる Śākyabuddhi 批判と共通する。  
(58 a) 原文は dgag pa であるが gag pa と読む。
- 69) Śālistambakaṭṭkā (P. No. 5502) P193b7—194a4. 森山 (1994b)
- 60) NB 3. 77.
- 61) 『楞伽經』III. 11, 14. (=X. 180, 196). MAV ad MAK 72 (p. 240, 10—14, Māl P174b6—7, D160b1—3 に引用される。
- 62) 本稿<sup>66</sup>, 森山 (1982) p. 135.
- 63) 本稿<sup>69</sup>, 松本 (1981) pp. 48—49 [64]
- 64) 本稿<sup>64</sup>
- 65) 松本 (1981) によれば, この Jñānagarbha の SDV 『二諦分別論』の見解を批判したのが Śākyabuddhi であるという。
- 66) MAVBh ad MAV VI. 19. p. 97, 9—12. Bodhicaryāvatāraṇjikā にも引用される。小川一乗『空性思想の研究』p. 74, ②.
- 67) 本稿<sup>68</sup>
- 68) 世間的慣習 (vyavahāra) として成立するものを証因として認める。  
(68 a) Māl P209a2, D190b4—5.
- 69) 本稿<sup>67</sup>, <sup>68</sup>, <sup>66</sup>
- 70) MK I. 3ab.
- 71) 世間的慣習として成立するものによって拒斥はあり得る。
- 72) 森山 (1982) pp. 119—131. 森山 (1989a)
- 73) 森山 (1982) p. 136.
- 74) 森山 (1985)
- 75) 本稿<sup>68</sup>, <sup>69</sup>
- 76) 松本 (1981)
- 77) 松本 (1981) pp. 40—44.
- 78) 森山 (1994b)
- 79) 本稿<sup>67</sup>, <sup>68</sup>
- 80) Kamalaśīla による無自性論証は, Dharmakīrti の論理学を活用して遂行される。森山 (1981) (1982) (1989a)