

ダルマキールティの「本質」論

— bhāva と svabhāva —

船 山 徹

南都佛教 第63號 別刷
平成元年12月 発行

ダルマキールティの「本質」論

— bhāva と svabhāva —

船 山 徹

序 問題の所在

インド仏教の最大の巨匠のひとり、Dharmakīrti (ca.600-660) の一連の著作活動の真意は何であったのか。また、知識論と宗教的实践をどのように関係づけていたのか。現時点でこれらの問題に十分な解答を与えることはできない。しかし、さしあたり彼を日常知の妥当性と虚偽性の構造を解明した哲学者、さらに、その日常知の妥当性に合理的根拠を与えようと腐心した論理学者として捉えておくのは誤りでないであろう。論理学者としての Dharmakīrti は、Dignāga (ca.480-540) の、そしてその弟子であり自身の師匠である Īśvarasena の論理学をうけて、大成させ、後代の仏教知識論学派へのみならず、他学派へも絶大な影響を残した。ひとことで言うならば、彼の論理学的活動は、「主張命題を理由づける証因 (hetu、論理的理由) とは何か」を探究する過程そのものであった。

本論文では、従来の優れた研究成果をもとに、Dharmakīrti の独立した処女作と推定されている Pramāṇavārttika-svārthānumāna 章 (PV I) の自注 (PVSV) を用いて、彼の後続する諸著作 (PVin, NB, HB, VN) の論理学的発達の〈出発点〉として彼がどのような構想を描いていたのか、その基本的性格をあとづけてみたい。

周知のように、彼が Svārthānumāna で認める肯定的な推理の形式は二種である：

形式 (I) AはCである、Bであるから。

(例) これは木である。シンシャパー樹であるから。

(vṛkṣo 'yaṁ śiṃṣapātvāt.)

形式 (II) AにはCがある、Bがあるから。

(例) ここに火がある。煙があるから。

(atrāgniḥ dhūmāt.)

— A (主題 dharmin)、B (証因 hetu)、C (所証 sādhyā⁽¹⁾)

いま、従来の研究成果とその問題点を整理するために、三つの問いをたててみよう：

問い (i) 証因 (B) の満たすべき条件は何か。

(ii) 証因になるのはどんなものか。

(iii) 証因はいかに所証 (C) と関係し、なにゆえに主張命題を

理由づける力をもつのか。

まず問い (i) については、v.1 ab で「証因とは、主張命題の主題の属性 (pakṣa-dharma) であり、かつそれ (pakṣa) の他の構成要素 (= 所証属性) に遍充されるものである⁽²⁾」と言われる。つまり、証因の条件は主題所属性 (pakṣadharmatā, °tva) と遍充関係 (vyāpti) である。さらに後者については、自注で「遍充関係とは能遍がそれ (所遍) に必ず存在すること、換言すれば、所遍がそれ (能遍) にのみ存在することである⁽³⁾」と説明される。彼は PVin、NB において Dignāga の「因の三相」を綿密に吟味するが、PVSV に限って言えば、Dharmakīrti は、因の三相説の踏襲という形はとらず、むしろラディカルな自説のうちに因の三相説をも取り込む形で議論を進める⁽⁴⁾。

問い (ii) についてはどうか。三つの条件を備えた証因とは一体具体的には何なのか、と問うならば、Dignāga の場合、種々の例を列挙することはあっても体系的な答えはなかったであろう。彼は (ii) については議論していない。ある意味で問い (ii) は (i) に還元されるといえる。両者を区別して (ii) に対して「証因は三種に分類される」という解答を与えたのがほかならぬ Dharmakīrti であった。

証因は、kārya と svabhāva, anupalabdhi の三種 [のみ] である。その例。

[順に]「ここに火がある。煙があるから」、「これは木である。シンシャパー樹であるから」、「この場所のどこにも壺はない。知覚されるための条件を備えているにもかかわらず現に知覚されないのだから」⁽⁵⁾。

混乱を避けるため、以下の議論では「三種の証因」としての kārya, svabhāva をそれぞれ kāryahetu, svabhāvahetu⁽⁶⁾ と表記しよう。

問い (iii) についてはどうか。証因の満たす条件がわかり、証因の種類が三種に限られることがわかったとして、では何故そういえるのか。v.1 c では「不可離関係は [三種に] 限定されるから」 (avinābhāvanīyamāt) と言われる。これだけでは既に二つの属性の間に一方向的な関係 (līngalīngin) を認めていた Dignāga⁽⁷⁾ と際立った相違はないようにも思われようが、さらに Dharmakīrti は下の引用に見るように、kāryahetu と svabhāvahetu は実在を肯定的に論証するもの (vastusādhana) であるという、彼の論理学を Dignāga のそれから区別する根本的相違点を明らかにしている。桂 [1986] によれば、独自相と一般相、直観と概念を峻別した Dignāga⁽⁸⁾ にとって、他者の排除 (anyāpoha) によって概念のうちにのみ成り立つ論理学は、直観とその対象である個別相に直接的には関係しないものであったが、この点を鋭く批判したのが Mīmāṃsā 学派の巨匠 Kumārila (ca.7世紀) であり、彼は概念的で非実在の普遍 (sāmānya) を対象とする限り、推理・論証は成立しないとする。Dignāga を擁護して Kumārila の批判に答えたのが Dharmakīrti である。概念の内でのみ

妥当な推理が、いかに実在と関係し、なにゆえに実在を論証する効力をもつのか。換言すれば、概念は実在といかに対応するのか。これが彼の課題であったわけである。彼は言う：

その「三種の証因」のうちで二つ (kāryahetu と svabhāvahetu) は実在を肯定的に論証するものであり、一つ (anupalabdhi) は否定的証明の論拠である。というのも、本質的連関があれば B は C を逸脱しない。[svabhāvahetu の場合] それ (本質的連関) は同一性にもとづく。……kārya [hetu] にも本質的連関がある。それ (結果) の本質は因果性にあるから。⁽⁹⁾

実在と概念の二つのレベルをつなぎ、証因を実在を肯定的に論証するもの (vastu-sādhana) たらしめるものが本質的連関 (svabhāvapratibandha) なのである。しかし残念なことに、現在のところ本質的連関、同一性 (tādātmya)、因果性 (tadutpatti) 等、Dharmakīrti の論理学の根幹にかかわる語について、研究者の間に統一見解はない。この点については、実在と概念の対応を示す他の記述も含めて第 2 章で検討する。

以上、三つの問いをもとに彼の論理学の特色を確認してきたが、再び振り返って、「三種の証因」については十分明らかであるかと問うならば、必ずしもそうではない。ここで特に問題としたいのは svabhāvahetu の理解である。周知の通り、svabhāva という語に焦点をあてて文献学的解明をしたのは Steinkellner であり、彼は “Wirklichkeit und Begriff bei Dharmakīrti” [1971] の中で、svabhāva の二義性を明らかにした。すなわち svabhāva は、存在論的文脈では存在の原理としての事物の効力 (śakti, janaka-, etc.) を意味する。他方、論理学的文脈では、他の事物によってではなくその事物それ自身と共に在る属性・性状 (bhāva, dharma)、実在個物にかかわる概念を意味すると結論した。そして “On the interpretation of the svabhāva-hetu” [1974] にいたり、最終的に、論理学的文脈の svabhāva に “(the concept of) an essential property” 「本質的属性 (の概念)」という訳語を与える。⁽¹⁰⁾ しかし、svabhāvahetu についての考察はこれで充分尽くされているわけではない。

いまひとまず Steinkellner の研究を離れて、svabhāvahetu について、Dharmakīrti の定義 (lakṣaṇa) を HB の中から探すと次の通りである：

そ (の三種の証因) のうち、能証属性 (sāadhanadharmā) の存在だけに随順する所証属性 (sādhyadharmā) に対して、svabhāva は証因である (定義)。様々な排除 (vyāvṛtti) の相違によって「能証と所証の間に」属性としての相違はあっても、「証因は」実在レベルでは、lingisvabhāva にほかならない。「所証属性が」hetusvabhāva であれば、「所証属性は能証属性を決して」逸脱することなく随順するから、「上の」定義 (lakṣaṇa) の中に「それだけに随順する」と

いう限定句が「付してある。それは」他学派の説を考慮してのことである。というのも、他学派の者たちは⁽¹¹⁾……

以上は問題のある箇所であるが、いまは、(i) 論理的関係が明確に能証属性と所証属性の関係とされ、(ii) それが定義とされている点を確認しておくにとどめよう。さて、これを暫定的な基準としてみると、最後期の⁽¹²⁾ VN も上の HB の定義を踏襲するものといえる。勿論、HB に先行する⁽¹³⁾ PVin, NB でも svabhāva⁽¹⁴⁾ hetu は論じられているが、それらに相当する記述が最初になされたのは PV I, PVSV においてである：

「結果が原因に対して証因であるのと同様に」bhāva も、bhāva だけに随順する svabhāva に対して証因である。というのも、同一性とは、あるものの、そのものだけに随伴するもの (svabhāva) に対して「成り立つ関係」なのであって、他に依存するものに対してではない。それが存在する時点でまだ存在していないものは、必ずしも後に存在するわけではないから。原因は結果を逸脱するからである。

svabhāve bhāvo 'pi bhāvamātrānurodhini (= v.2cd) hetur iti vartate /
tādātmyaṃ hi arthasya tanmātrānurodhiny eva nānyāyatte / tadbhāve
'bhūtasya paścādbhāvaniyamābhāvāt / kārāṇāṇaṃ kāryavyabhicārāt.

PVSV (4,1-4)⁽¹⁴⁾

ここでぜひとも注意しておきたいのは、これが「三種の証因」のうちの svabhāva⁽¹⁵⁾ hetu の説明であるにもかかわらず、証因に相当するものが svabhāva ではなく bhāva であり、所証の方が svabhāva となっている点（下線部）である。これ以降の箇所でも Dharmakīrti は明らかに証因を bhāva、所証を svabhāva とするのである。この点で、NB, HB, VN と異なる。だがその一方で、長大なアポーハ論のあとで svabhāva⁽¹⁶⁾ hetu の議論を再開する中で、例えば次のように証因と所証を共に svabhāva とする記述もみられるのも見逃すことはできない：

siddhaḥ svabhāvo gamako vyāpakasya tasya niścitaḥ /
gamyāḥ svabhāvas ……… (=v.192abc)

このような事情を一体どのように理解したらよいだろうか。

注釈家たちは証因にあたる bhāva を svabhāva に置き換えて説明するにすぎない。⁽¹⁵⁾しかし勿論、この単純な置き換えから直ちに bhāva を svabhāva と読み替えてよいことにはならない。bhāva=svabhāva とするならば、svabhāva に置き換えられない、bhāva 特有の語感を見失いかねないであろう。

先に紹介した Steinkellner [1971,1974] は、一方で bhāva (証因) を dharma である点から属性 (property) と規定し、他方 svabhāva の方は本質的属性 (essential

property)と規定したが、その同じ bhāva (証因)が「三種の証因」としては svabhāva となる点についての説明はないように思われる。svabhāva hetu の Stcherbat-sky 訳 “identity” も、Steinkellner の斥けるように認められないのかについても再考を要する。さらにまた、同氏の指摘した「svabhāvaの二義」も、その文脈の違いにもかかわらず、不即不離の関係にある点を Dharmakīrti 自身の言葉から確認することができる。そこで、二義のつながりを再確認した上で、従来の研究成果をもう一步推し進めることができるのではないか。

svabhāva hetu の議論は、それ以外の様々な議論を参照することなしにそれだけを見ても理解しがたい部分がある。以下の議論では、PV vv.1-198 とその自注を範囲として、可能な限り PVSV の文脈だけから bhāva と svabhāva の意味するところを、Dharmakīrti の思想的な振幅も考慮に入れた上で、もう一度吟味し直してみたい。まず第1章では、所謂アポーハ論における存在・認識のレベルの bhāva と svabhāva の用例と意味を抽出し、第2章では論理学に移り、まず kārya hetu の性格を確認した後で、そこから言える証因としての共通性を svabhāva hetu の場合にも適用したとき、最終的に Dharmakīrti の論理学において bhāva と svabhāva の二語がどんな役割を果たすのかを結論してみたい。

第1章 bhāvaとsvabhāvaからみた存在論と認識論

PVSVでは、そのテーマが実に多岐にわたり、しかも相互に密接に関係しあうために、同じ一つの語 (arthakriyā, bheda 等) でも、文脈に応じて様々な意味をもってあらわれる。bhāva と svabhāva も例外ではない。従って、我々はこれらの語がどのような文脈で用いられているのかを考える必要がある。ここで今、議論の文脈 (レベル) を、存在レベル・概念的認識レベル・論理学的レベルの三つに分け、順に、我々の概念的認識に関わらない存在物の在り方が論じられている文脈、概念的認識および概念的に認識された存在物の在り方が論じられている文脈、論理学的な議論がなされている文脈を意味する、と便宜的にきめておこう。これらが全く独立したものはあり得ず、相互に緊密に関連するのは言うまでもないが、ひとまず三つに分けておくことは作業の手続きとして有効と思われる。

《1.1 存在レベルの bhāva と svabhāva》

周知のように、Dharmakīrti は vv.40-42 で推理論 (直接的には svabhāva hetu の理論) の基礎となるアポーハ論 (概念の排除の理論) の概要を述べている。その詳

細については従来の研究に譲り、ここでは我々の議論に関わるものとして v.40 のみに注目しておきたい。

諸存在物 (bhāvāḥ) はすべて、その本性によって、自身 [にのみ固有な] 本質 (svarūpa=svabhāva) において確定されているから、同類 [と想定される存在物]⁽¹⁶⁾ から他 (異類) [と想定される存在物] から [全く] 異なっている。

以上は語や概念的認識が関与する以前の存在物の在り方を述べたものであり、同様のことは、他学派の主張する「実在する普遍」(sāmānya) の否定をはじめとする新しい議論を展開する際にもしばしば前提とされる。⁽¹⁷⁾ 従って、v.40 は存在レベルでの議論といってよいだろう。

存在レベルで個々の bhāva (存在物) は、それ自身に固有な svabhāva (= svarūpa, 本質) においてその何たるかが規定され、それ故、それ以外のどの bhāva ととも全く異なる存在物である。同じことを svabhāva を視点としていえば、svabhāva はその bhāva が他の一切から異なることの根拠として機能する。この「区別化の根拠としての svabhāva」を以下《svabhāva (a)》と略す。

bhāva と svabhāva がそれ以外の一切と異なる点、この点を存在レベルのメルクマールとすると、bhāva (存在物) とは認識一般を離れた外界の存在世界にあるものではなく、＜概念的認識＞を離れた直観 (pratyakṣa) の対象、すなわち独自相 (sva-lakṣaṇa) であることがわかる。Dharmakīrti は別の箇所「基体・属性などの部分をもたない、[他の] 一切からあらゆる点で異なる本質をもつ存在物が直接経験 (= 直観) される」⁽¹⁸⁾ と述べているからである。そしてこの直観において、対象は全くありのままに一個の全体として、細かな特徴まですべてくまなく認識把握されているとされる。⁽¹⁹⁾

《1.2 概念的認識レベルの bhāva と svabhāva》

存在レベルでは、svabhāva は個々の bhāva に不可分に内在する本質的要素であるから、実念論者 (realist) の主張する恒常・実在なる普遍 (sāmānya) の単一性・個物随伴性等は当然否定されるけれども、逆に不都合が生じる。すなわち諸存在物はすべて個々ばらばらとなり、相互に全く無関係ということになり、そうなると、ある一定群のものを等しく「壺である」、「木である」と言語化し判断すること——Dharmakīrti の文脈ではそれは推理にほかならない——に存在レベルの根拠はなくなってしまうように思われる。つまり、一般に「AならばB、BならばC、故にAならばCである」という推理が個別的事例 $a_1, a_2, a_3, \dots$ を主題としてなされる場合、その $a_1, a_2, a_3, \dots$ には等しく「Bである」と述語化され得るAとしての＜性質上の均一性＞が前提されねばならないはずだが、もし個々の存在物が全く

ばらばら・無関係であるならば、推理は全く成り立たないか、あるいは存在物とは何の関わりもたため、単なる概念内の出来事にすぎないと認めざるを得ないであろう。このように推理論との関係から Dharmakīrti の存在論・認識論を考えると、彼はどのような立場をとるであろうか。この点を次に確認してみたい。

《1.21 概念的認識の生成と現象 (bhāva)》

実に観念は、それ以外〔の一切〕と異なる諸存在物 (padārthāḥ, =bhāvāḥ) を根拠として生じてくる概念的なものであり、〔観念〕自身の〔無限の過去からの〕潜在印象の本性に基づいて〔全く〕異なるこれら (諸存在物) の姿を覆い隠して、〔それらの〕顕現を区別なき同じものとして、〔観念〕それ自身のものとして付託し、それら (一定群の諸存在物) を混合してまとめ示す。そしてそのようにそれ (ら諸存在物) の顕われをもってこれ (観念) が顕現するということが、同じひとつの原因や結果をもつ点で他 (異類) とは異なる諸存在物 (同類) とそのような観念の〔原因である〕潜在印象の本性なのである。

これ (観念) は、〔観念〕自身の姿によって他 (諸存在物) の姿が〔覆い隠される〕というように、「それによって覆い隠される」のであるから、覆い隠すもの・手段 (saṃvṛti) である。そしてそれら (諸存在物) は、それ (観念) によって異なりが覆い隠されたものとして、それら自身は〔他の一切と全く〕異なるにもかかわらず、異なる同じものであるかの如くにある相をもって顕現する (kenacid rūpeṇa ⁽²⁰⁾ pratibhānti) 。

以上、存在レベルではその svabhāva (a) の故に個々別々である諸存在物 (bhāvāḥ) は、概念的認識レベルでは、それらを根拠として生じてくる観念 (=概念的認識) のうちにその個別性を覆い隠されて、認識者の潜在印象の本性に基づいて区別されない同じもの、即ち同類として、ある特定の相をもって顕現するのである (下線部)。概念的認識のレベル、即ち日常知のレベルで、bhāva とは、単に「存在するモノ」であるにとどまらず、「ある特定のものとして観念の内に現れた存在物」という性格をもつ。すなわち「現象」である。「ある特定のものとして」とは、例えば作られたものやシンシャパー樹として、と理解してよいであろう。ここに我々は、Dharmakīrti の存在に対する見方を確認することができる。「性状、あり方」が不可分にそのまま「存在」であるようなもの、それが概念的認識レベルにおける bhāva なのである。

《1.22 存在レベルと概念的認識レベルの関係》

このように、その原因として潜在印象がからんでくる以上、もののあるがままを言語化・概念化するのは原理的に不可能である。概念的なものはすべて観念のうちなる

出来事なのであって、実在との直接的関係はありえない。それを実在と判断するのは迷乱（錯誤、bhrānti）にほかならない。しかし、実在諸個物は概念的認識と全く無関係なのか、何の働きもなさないのかということ、そうではない。周知のように Dharmakīrti は、実在を実際的な効果をなすかどうかという非常にプラグマティックな見地から捉え、ある効果的な作用（arthakriyā）をなす能力あるものを実在（vastu）と規定する：

……従って、諸個物（viśeṣāḥ）のみが「効果を」生み出すもの（janaka）であり、普遍（sāmānya）はそうではない。従って、それら（諸個物）のみが実在である。なぜなら「効果的作用をなし得るもののみが真の存在物（pāramārthiko bhāvaḥ）である」(=v.166ab) から。実に、効果的作用をなし得るものが実在であり、その能力のないものは非実在である。これが実在と非実在を峻別する徴表である。⁽²¹⁾……ところで、例えば、シンシャパー樹やカディラ樹、ニヤグロード樹等のそれぞれ異なる名称で呼ばれる諸個物は、相互に全く別個であっても、その本性によって、同じ一つの形をとる「木である」という判断や、木材であることによる「燃える」、「建材となる」等の効果的作用を、その条件に応じて生ぜしめる。他方、別個である点ではシンシャパー樹等の場合と何ら違いがなくても、水等はそうした効果を生じない。つまり、存在物はすべて個々別々であるのに、そのうちのある一定群の諸個物だけが判断等の同じ効果を生み出すというのである。⁽²²⁾では、なぜ同じ効果を生じるのか。その理由を Dharmakīrti は v.73 とその自注では「本性によって（svabhāvena, prakṛtyā）」と述べるにすぎないが、v.109 では、svabhāva を軸により理論的な考察を加えているので、この点を次に確認しよう。

知覚知（知覚表象）は区別されない同一のものとして「知識の内に顕われてくる。」なぜなら、同一の判断の原因であるから。そして、そのような同一の知覚知の原因であるのだから、諸個物もまた同一のものとして「知識の内に顕われてくる。」(= v.109)

諸個物は、それぞれの svabhāva（本質）が混合することは決してない。他方、[これらの別々の個物に対して] ひとつの複合された形をもつ知覚知は錯誤知に他ならない。しかし、個々の個物は、概念知の間接的な原因である限り、その svabhāva に基づいて、そのような知覚知を生み出すのである。そして、同様に作用することのない svabhāva をもつものからの区別（atatkārisvabhāvaviveka）が、諸個物にある共通の異他性（abhinno bhedah）と呼ばれるのである。知識などのある特定のひとつのものが生み出されるのだから。これ（知識）もまた、[実際には] 個物ごとに区別されるものであるにもかかわらず、その「個物の」本性に従って、同一性を確定するところの同一判断の原因である限り、区別なき同一

のものと思われるのである。諸個物もまた、[それ自体で]「これこれである」というひとつの判断の原因であり、区別なき顕現をもつ知覚知などの対象の原因であるから、その svabhāva に基づいてひとつの観念を生み出す。その観念は、ひとつの混合された形象をもつが、[実際には]個々の特定の svabhāva を絶対的な対象とするものである。このことはしばしば明らかにされている。それ故、ある諸個物が区別なき同一のものであるということは、[それらが]ひとつの同じ結果をもつ⁽²³⁾ということに他ならない。(赤松訳)

同一判断（異なる事物に対する同じ一つの判断）には存在レベルの根拠がある、という主張である。複数形 bhāvāḥ (=bhedāḥ, bhedināḥ, vyaktayaḥ) は、異なる地点に同時に存在する諸存在物とも、同一地点で瞬間々に生滅する諸存在物ともとれようが、とにかく「諸存在物（諸個物、bhāvāḥ）→知覚知→同一判断」の因果系列を考えると、同一判断の原因である限り、知覚知にも共通性（同一性）があり、そうであれば、その原因である諸存在物にも、異類から等しく異なるという意味での同一性（同類性）があるはずだというのである。この意味で、個々の存在物（bhāva）は同一判断の間接的根拠である。そして、それらはほかならぬその本質（svabhāva）に基づいて、同一判断という効果的作用をなす、というのである。

さきに我々は、svabhāva はその bhāva を他の一切から区別する根拠であると述べたが、ここに svabhāva のもう一つの側面を確認することができる。即ち、bhāva の svabhāva は、認識者の潜在印象と協働して、一定群の bhāva（同類）を他のものから等しく異なるものとして認識させ、同一判断を生み出すための根拠となるのである。この「同一化の根拠」としての svabhāva を、今後《svabhāva (b)》と略す。まとめると、bhāva のうちに不可分に内在する svabhāva には、次の二つの側面がある：

svabhāva (a)：「(他の一切からの) 区別化の根拠」

svabhāva (b)：「(異類から等しく異ならせる) 同一化の根拠」

両者は同じ一つの svabhāva の二側面であり、「異なりの根拠」として共通する。そして、svabhāva (b) によって、「これこれである」という概念的な判断が実在の諸存在物と関係をもつのである。⁽²⁴⁾

このように Dharmakīrti は、存在レベルで諸存在物（bhāvāḥ）は個々別々であるとしながらも、arthakriyā 理論を介して、ある一定群の諸存在物に同類（sajātīya）としての一種の同一性（共通性）を認め、概念的認識に存在レベルの基盤を与える。

《1.3 概念の対象と svabhāva》

以上、ある判断を生み出すという効果的作用が svabhāva に基づくこと、そしてその限りで存在レベルの svabhāva が概念の根拠（基盤）となっていることを確認したが、このことは、概念 (vikalpa, buddhi) とその対象として個々の実在のもつ本質 (vastusvabhāva) との間の直接的な対応を意味するわけではない。概念の対象はあくまで他の排除としての一般相 (sāmānyalakṣaṇa) である。従ってまず、svabhāva は個々の概念を生み出すにいたる間接的原因ないし契機として概念と関係するにすぎない。だが、このような関係に加えて、svabhāva は、以下にみるように、人間の活動の対象としても概念的認識レベルと関わりをもつのである。

Dharmakīrti は、実在 (vastu) を効果的作用をなしうるものと規定した。そして効果的作用には、「結果を生み出すこと」と「人間の目的達成」等々の二つの側面のあることは、周知のとおりである。⁽²⁵⁾ 前項で述べたように、前者の側面では、存在レベルの svabhāva は「bhāva は svabhāva にもとづいて知識を生じる」という形で関係したが、後者の側面に関して svabhāva はどんな役割を果たしているであろうか。以下にこの点を考えてみたい。

それ（個物 viśeṣa）のみが実在である。それ以外のもの（普遍）は、その[他からの]排除なのである。その、「結果」「原因」と表現されるものは、独自相であるとみとめられる。人間の活動は、すべてそれ（実在＝独自相＝個物）の取捨を結果とする。

……………（中略）……………

「牛は馬と異なるか否か」とその相違と非相違（共通性）を問うて、人は誰でも存在物 (bhāva) の本質 (svabhāva) とよばれる固有性（特性 viśeṣa）こそを眼を向けて活動する。それ (svabhāva) が「これこれである」と言われるからである。……………あるものが、[眼前の]「これ」のそれ以外とは共通しない（独自の）本質 (ātman) であり、そのものを求めて人間が活動する場合、……………そのものこそが本質 (svabhāva) なのであり、それがその都度の語によって指示されるのであって、「実体性」等の普遍が[指示されるわけでは]⁽²⁶⁾ない。

Dignāga によれば語と対象の関係は取り決め事（協約 saṃketa）にすぎず、そこに本有的なつながりはあり得ない。語は自らの表示対象を他者の排除 (anyāpoha) によって言い表すにすぎない。それに加えて Dharmakīrti は、ひとたび対象に語を適用するならば、人は、自らの目的に叶う結果をもたらしてくれる対象——効果的作用をなし得るもの——と、そうではない対象を区別して、前者に向かっては行動を起こし、後者に対しては行動を控えることができると考える。実用的見地からみると、語はいわば「目的達成の起点」として機能するわけである。上の引用箇所は、このよ⁽²⁷⁾うな「対象」「語」「活動」の一連の関係を《bhāva と svabhāva》をキーワード⁽²⁸⁾

として述べている。

このように Dharmakīrti は、効果的作用をなす能力あるもの、すなわち存在物 (bhāva) の本質 (svabhāva) を軸として、存在のレベルと概念、語、そして実践的活動を統一的に捉えていたと考えられる。⁽²⁹⁾ 概念はすべてアポーハにほかならないという一方で、概念的認識と存在レベルの svabhāva とをむすびつけるのは、一見矛盾するようであるが、この点は Dharmakīrti のいう svabhāva が、先に確認した svabhāva (a) にせよ svabhāva (b) にせよ、どちらも「あるものからの相違」という性格のものである点を考慮すれば、十分納得できるであろう。bhāva の svabhāva といっても、それは bhāva と区別された実体的なものではない。存在物 (bhāva) がある相をもって顕現するとき、その認識の根拠となり、しかもそれにもとづいて行動を起こせば目的が達成される能力をそなえているもの、それを “svabhāva” と呼ぶにすぎないのである。この意味で、svabhāva は、たとえ存在のレベルに帰せられているとはいえ、「概念の側から世俗的に構想された本質」という性格をもつと言える。事実、PVⅢでは中観派との対論という形で次のように言われている：

もし「一切は無能力である」というならば、（しからず。）種子等の芽等に対する能力が知られている。もし「それ（＝能力）は世俗によって考えられたものである」というならば、しかり、その通りであろう、（われわれもそのことを認め
(戸崎訳)⁽³⁰⁾

svabhāva は、能力 (śakti、生み出すもの janaka) にほかならないから、このパッセージから、究極的には Dharmakīrti 自身が svabhāva の世俗的な性格を認めていたことが解る。⁽³¹⁾

《1.4 第1章のまとめ》

存在レベル (直観レベル) で、個々の bhāva は、それ以外の一切から異なる存在個物である。それは独自相であり、一個の全体として細部にいたるまでくまなく直観される。それ故、他の bhāva と比較した場合には、他のどれとも異なる。bhāva のこのような在り方は、その bhāva にのみ固有な svabhāva において確定される。この意味で、bhāva と不可分な内在要素としての svabhāva (本質) は「区別化の根拠」である (svabhāva (a))。他方、概念的認識レベルで、bhāva は、認識者の潜在印象 (vāsanā) と結びついて、存在個物としてのあり方が覆い隠され、ある特定のものとして顕現する現象である。それ故、ある一定群の bhāva は同類 (sa-jātiya) と想定される。そのような bhāva のあり方も、実は存在レベルの svabhāva に基づく。この意味で、svabhāva は「同一化の根拠」である (svabhāva (b))。svabhāva は、存在レベルにおいて以上の二つの局面をあわせもつのである。さら

に Dharmakīrti は、実在を効果的作用 (arthakriyā) をなし得るものと規定することによって、「語」や「人間の活動」を svabhāva を軸として一連のものとして総合的に関係づけている。但し、このような Dharmakīrti の思想のキーワード “svabhāva” も、あくまで世俗 (saṃvṛti) のレベルにおいて、概念世界の側から存在世界を描出する場合に要請されるにすぎないことは、彼自身のうちに自覚されていた。

第2章 bhāvaとsvabhāvaの論理学

《2.1 存在と認識、論理》

およそ概念的な認識は、ある特定の「他との相違」という立場に立って、「Xか非Xか」という形で二分的に対象を表示するにすぎない。この構造は、序に示した二つの推理形式 (I, II) にもそのまま妥当する。Dharmakīrti は Dignāga の思想をうける形で言う：

属性 (dharma, B, C) として、あるいは主題 (基体 dharmin, A) としての相違は、観念のうち [に顕れた] 形象によって作られたものであって、[観念から独立した客観的な] 対象も [また同様に異なるわけでは] ない。観念上の相違は [対象から] 独立したものであって、対象を基盤とするわけではないから。それ (相違) によって概念化された認識対象 (viṣaya) に基づいて対象を理解する場合、決して [客観的な] 対象 [そのもの] の理解はあり得ない⁽³²⁾。

このように、Dharmakīrti の論理学も Dignāga と同様に、「論理的世界はそのまま実在の在り方を描写するものである」といった素朴なものではなく、なによりもまず概念的認識への批判の上に成立する。しかし Dharmakīrti の場合はこれに尽きない。推理は、前述《1.22》に加えて、以下に見るような意味でも実在の在り方を反映する側面を兼ね備えている。

多数の対象からの相違がありうるとき、そのうちのあるひとつの対象からの相違が肯定されるか否定されるかを探究する者に対して、人はそれ以外の相違をすべて除外するところの属性表示語によって (pratiksīptabhedāntareṇa dharmaśabdena)、ほかならぬその実在 (vastu) を教示して、観念のそのような (異なる) 顕現にもとづいて、[その実在を] 異なる属性であるかの如くに確定して示す [一方で、] 無限定に (種々の相違を除外することなく)、やはりまた [同じ] これ (実在) の本質 (svabhāva) を、基体 (dharmin) として [確定して示す] のである。] そして、その限りでの属性と基体の部分的な相違にもとづいて、観念は、あたかも [全く] 相違するかの如くに顕現するのである。実在としての相

違にもとづくわけではない。……そのような相違の多様な教示によって、ことばの上での相違と、所証 (sādhya) と能証 (sādhana) の相違が、そのものの本質自体 (tatsvabhāva) を等しく基盤とするところの、属性としての顕現の種々の相違によって、そのものの本質自体を人に教えるために〔想定〕⁽³³⁾される。

主題 (基体) 表示語 A と、属性表示語 B、C は、排除の相違のためにそれぞれ概念として全く異なり、語にそのまま対応する実在はない。とはいえ、概念と存在の対応をすべて否定するのではない。同じひとつのものが、それぞれの語によって異なるものであるかの如くに指し示されるという形で、概念は存在のあり方と関係するのである。

《2.2 実在を肯定的に論証する証因の分類基準》

Dharmakīrti は kāryahetu と svabhāvahetu の二つを、実在を肯定的に論証する証因 (vastusādhana) としてまとめる (序を参照)。これが両者の共通点である。他方、相違点としては、kāryahetu が 所証 (sādhya, kāraṇa) と存在レベルで異なる対象と関係するのに対して、svabhāvahetu は同じ対象と関係する点を挙げる。彼は、後代の注釈家のような整然とした分類⁽³⁴⁾は行っていない。だがその萌芽は彼自身のうちにあり、実在を肯定的に論証する証因を上の二つで必要十分であると考えていたであろうことは容易に判明する。

つまりこうである。証因と所証はそれぞれ別の語によって別の相違 (bheda) として示される概念である。その二つの概念は、(i) 存在レベルで各々異なる対象と関係する場合 (arthāntara) と、そうではなく、(ii) 同じひとつの対象と関係する場合 (anarthāntara) がある。場合分けはこの二つしかありえない。

まず (i) の場合：

別個なものの中に〔成り立つ〕非逸脱関係 (avyabhicāra) は、因果性 (tadutpatti) 以外に何があるか (ありえない)。他に依存しない (全く独立した) 性質をもつものの中には、〔Bがあれば必ずCがあるという〕限定的な共存関係⁽³⁵⁾がありえないのだから。

このように、別個なものの中に何らかの必然関係があるとすれば、一方が他方の原因であるという関係、つまり因果性しかありえない。そして原因から結果を推理することはできないから、論理的必然性は結果から原因を推理する場合にのみある。かくして kāryahetu のみが妥当となる。

次に、(ii) の場合はどうか。これが svabhāvahetu にほかならない：

bhāva も bhāva だけに随順する svabhāva に対して証因である。というのも、同一性 (tādtmya) とは、あるものの、そのものだけに随順するもの (svabhāva) に対して〔成立する関係〕なのであって、他に依存するものに対してでは

ない。それが存在する時点でまだ存在していないものは、必ずしも後で存在しないから。原因は結果を逸脱するからである⁽³⁶⁾。

このように Dharmakīrti は、概念と存在レベルの対象の対応関係から、kāryahetu と svabhāvahetu の二つを、限定的に数え上げたのである。後者については論ずるべき点が多いが、ここでは、後者の tādātmya 関係が、他に依存する別個なもの間に成り立つ関係の否定として、すなわち「異なる同一の対象に関わる二概念間の関係」、「同一物における関係」として提出されている点を確認すれば十分である。

svabhāvahetu について議論をすすめるために、以下にまず kāryahetu を考察しておきたい。というのも、もし kāryahetu における推理構造が判明すれば、翻って svabhāvahetu の場合にも、ある程度パラレルな理解が可能となるからである。

《2.3 kāryahetu》

(形式) A には C がある。B があるから。

(例) ここに火がある。煙があるから。

《2.31 証因と所証の関係》

上述の「別個なもの間に成立する非逸脱関係は tadutpatti 以外にありえない」という Dharmakīrti の説に対して、次のような反論と応答が展開される：

(反論) もし因果性 (tadutpatti) の故に kāryahetu が「所証＝原因を」知らせるのであれば、[結果と原因の間には] あらゆる点で知らせるもの (gama-ka) と知られるもの (gamya) の関係があることになろう。なぜなら [両者には] あらゆる点で生み出されるもの (janya) と生み出すもの (janaka) の関係があるのだから。(応答) そうではない。それ(原因の特殊性質)がないときに [も] 存在するもの(結果の一般性質)は、それから生じたとは必ずしもいえないから。従って「結果は原因にあるいくつかの svabhāva と不可離関係 (avinābhāva) をもつ」(=v.2ab)。それら(原因の特定の本質＝原因の一般性質) [を知らせる]「証因である」(=v.2c)。なぜなら、それ(ら原因の一般性質)の結果であると確定されるからである。それら(原因の一般的性質)なしには存在し得ないそれらの属性(結果の特殊性質)を伴っている [からこそ、結果は証因として認められるのである]。

(反論) [そうであれば] 生み出すものと生み出されるものの関係が [存在のレベルで] 部分的であるという不都合がある。(応答) そうはならない。[存在レベルの関係は部分的ではなく全面的である。] それ(原因にある特殊性質)から生じた [結果の] 特殊性質が認識されるときには、[その原因の特殊性質が

知られ得るのであり、]そして、[例えば煙という]特定の証相 (linga) に限定された諸普遍 (結果の一般性質) が [認識されるときには、それらが知らせるものであると] 想定されるからである。[しかしこのように] 特定化されない [結果の] 一般性質 [を知らせるもの (gamaka) と] する場合には認められない。⁽³⁷⁾ 逸脱をきたすからである。

Dignāga は原因と結果の間の論理的必然関係 (avinābhāva) を「結果の特殊性質から原因の一般性質へ」と限定した。⁽³⁸⁾ これに対してまず Dharmakīrti は、同じ問題を “svabhāva” という観点から論じる。この考えは、直ちに反論を誘発する。原因と結果の間の存在レベルの関係が、部分と部分の間でのみ成り立つということになってしまいが、そんなことはありえないではないか、というのである。これに対して、Dharmakīrti は原因と結果の様々な関係に言及し、「存在レベルでの原因と結果の関係は全面的である。必然性は Dignāga 説のようにのみ限定化されるのではなく、引用のごとく或る一定の諸性質の間に可能であるから。ただし存在レベルの全ての関係が無限定に推理の必然性を有するわけではない」との趣旨で応答しているわけである。

以上の議論で注目しておきたい点は二つある。まず Steinkellner の指摘するとおり、ここで “svabhāva” —— 自注では dharma と換言される —— が複数形で示されることから、この文脈での “svabhāva” の概念的 성격が窺える。⁽³⁹⁾

さらにもう一点は、論理的関係が一般に結果の特殊性質 (gamaka) から原因の一般性質 (gamyā) へと限定されるにもかかわらず、証因は「結果の特殊性質」ではなく、そのような諸性質をもつ存在物としての「結果」そのものと考えられる点である。つまり、煙性や煙色性等、原因と必然的に関係するある特定の性質として認識・概念化されている限りで、そのように限定されて認識されている眼の前のものが証因なのである。このような存在物のとらえ方は、概念的認識レベルの bhāva (現象、前述《1.21》)に通じるであろう。

《2.32 結果と原因の非逸脱関係 (avyabhicāra)》

次に、「煙 (結果) は火 (原因) を逸脱しない」と言われる場合の非逸脱関係について確認し、議論のレベルに注意しつつ、結果と原因の関係をさらに考えてみたい。

(問い) [証因が同類例に] 見られること・[異類例に] 見られないことが、肯定的否定的遍充の理解の根拠でないならば、どうして「煙は火を逸脱しない」と理解されるのか。⁽⁴⁰⁾

「結果→原因」という推理 (論理学レベル) の妥当性の根拠は何かという問いである。Dharmakīrti は、一連の応答をまず次のように起こす：

ある一群のもの ($X = \{x_1, x_2, x_3, \dots\}$) が知覚されると、知覚の条件を備えていたにもかかわらず [それまで] 知覚されなかったもの (Y) が知覚されるに至り、そしてそれら ($x_1, x_2, x_3, \dots$) のひとつ (x_k) でも欠けると [Y もまた] 知覚されなくなる場合、 Y は $\dot{\text{それ}}$ の結果である。そして煙の場合これが妥当する。

(注) 「 $\dot{\text{それ}}$ 」は、直接的には x_k を指すが、Dharmakīrti の存在論全体を考慮すると、 x_k に代表される「原因総体 X 」(hetusāmagrī) ⁽⁴¹⁾ を指す。

以上が因果関係の確定方法についてPVSVの述べる唯一の箇所であるが、続いて彼は次のように議論を展開する：

それ(原因、火)なしにそれ(結果、煙)が存在するならば、[結果が必ず]原因をもつ[という前提事実]を侵害するであろう。たとえ一度だけでもそのように(煙が火の結果として)経験されれば、その[経験]から[煙は火の]結果であると成立する。なぜなら、もし[煙が火の]結果でないならば、[煙は]一度たりとも原因ならざるもの(火)から[生じ]ないから。

さらに、もし結果がそれ自身の原因なしに存在するならば、原因をもたないものとなろう。[およそ] A が B なしに存在するならば、 B は A の原因ではない。そして[今の場合] 煙は火なしに存在する[と仮定されている。] 従って [火は] それ(煙)の原因ではない[と結論されるで] ⁽⁴²⁾ あらう。

さらに彼は、bhāva のひとつとしての煙は時間的場所的に他の原因に依存している旨を次のように論ずる：

「[煙を] 原因をもたないもの[と仮定するならば、そのようなもの] は他に依存しないのだから、常に存在するか、[常に] 非存在かのいずれかである。[しかし実際は] 諸存在物 (bhāvāḥ) はある時にのみ存在する (kāḍācitka-)。[従って、この仮定は誤りであり、そのある時にのみ存在するという性質は、煙が] 他(火)に依存することによるのである」(=v.35)。というのも、煙が原因をもたない場合は、他に依存しないのだから、あるときに存在しないということはない。それがあれば[それが生じるための原因総体に] 欠損はないのだから。例えばこちらが望んだ時点のように。あるいは(そうでなければ)、[煙は] その(存在している)時点にも存在していないことになる。なぜなら、非存在の時点と何も違いはないのだから。[しかし] 実際は、他に依存していることによって、諸存在物 (bhāvāḥ) はある時にのみ存在する。存在の時点にはそれ(結果)が生じるための能力が結び付いており、非存在の時点にはその能力が結び付いていないからである。なぜなら、もし場所と時間が等しく共に能力と非能力を備えていれば、それ(結果)をもつこと・もたないことに何ら必然性がなくなるから

である。そしてその能力は因果性 (hetubhāva) と別ではない。従って、ある場所や時間 (X) には生じることなく、それとは別な場所や時間 (Y) に生じている bhāva は、そ(のY)に依存していると言われるのである。……だから、その場所や時間が限定されているが故に、煙はそれ(原因総体)があれば一度知覚され、そして「原因総体が一部でも」欠損すればまた知覚されなくなる場合、これ(煙)の本質 (svabhāva) は、それ(原因総体)によって生み出されるのである。さもなくば、たとえ一度たりとも生じるわけがないからである。それ(原因総体)によってそれぞれに定まっているそれ(煙)が、どうしてそれ以外の状況で生じようか(生じない)。あるいは、もし生じたとしたら、それは煙(結果)ではあるまい。⁽⁴³⁾

そしてこれに引き続き、以下のように、煙と火の関係が説明されて、非逸脱関係の構造が最終的に結論される：

何となれば即ち、それ(原因総体)より生じた特定の本質自体 (svabhāvaviśeṣa) が煙なのである。同様に原因(火)といわれるものも、そのような結果を生み出す本質自体である。それ(煙)が「火」以外からも生じるならば、そ(の煙を生み出すという本質)が、それ(火)の本質として成立しないのであるから、一度とて「火が煙を」生み出すことはなかろうし、「煙らしきものが昇っても、実は」それは煙ではないであろう。「それは」煙を生み出すことを本質としないものから生じたことになるから。だから、それ(煙)を生み出すことを本質とするもの、それこそ火である。かくて「煙は火を」逸脱しないのである。⁽⁴⁴⁾

以上の議論をまとめると次のようになる。まず Dharmakīrti は、煙に代表される「結果」を存在物 (bhāva) と捉える。原因をもたないものは恒常的存在・非存在のいづれかであるが、bhāva はある時にのみ存在するから、原因をもたないものではありえず、何らかの原因によって生み出されたものにほかならない。そしてその原因とは煙を生み出す能力を本質としてもつものであり、そのようなものが「火」と表現される。同様に、煙も火によって生み出されたものといえる。このように Dharmakīrti は原因と結果を、原因は結果を生み出す能力あるもの、結果は原因によって生成されるものというように、本質 (svabhāva) を介する二つの存在物 (bhāva) の相互依存的関係のもとにとらえるのである。

このような原因と結果の関係は、瞬間的 (kṣaṇika) という語こそ用いていないが、恒常との対比のもとに場所や時間を論点として取り入れている点や、原因の svabhāva を生み出すもの (janaka) とする点 (各下線部参照)、さらにその svabhāva を能力 (śakti) とする点から考えて、存在レベルで成り立つ関係であると結論して間違いあるまい。⁽⁴⁵⁾

以上が、非逸脱関係（結果⇒原因、論理学レベル）の妥当性の根拠である。Dharmakīrti は、証因が同類例にみられるとか異類例にみられないとかいった認識のレベルにではなく、存在のレベルに論理的な非逸脱の根拠を求めたのである。

《2.33 本質的連関 (svabhāvapratibandha)、因果性 (tadutpatti)》

Dharmakīrti は論理学的文脈で、「結果にも本質的連関がある。それ（結果）の本質は因果性にあるから」と述べ、また tadutpatti と hetubhāva について次のようにいう：

従って、本質的連関の故にこそ、証因は所証を知らせる。そしてそれ（本質的連関）は、[svabhāvaḥetu の場合は] 同一性 (tadbhāva) を、[kāryaḥetu の場合は] 因果性 (tadutpatti) を特徴とする。それ（本質的連関）こそが不可離関係 (avinābhāva) なのであるが、[それは] 同類例と異類例によって示される。

..... (中略)

因果性 (hetubhāva) は、それ（原因）が存在するときのみ [結果は] 存在 [し、原因がないときには存在しない] という [認識手段 (pramāṇa)] に基づいて、喩例によって示される。それは別個な対象の間の関係である。⁽⁴⁶⁾

以上の二箇所を比較すると、まず、tadutpatti と hetubhāva は、視点を結果におくか原因におくかの相違があり、あえて分析すれば、

tadutpatti : [結果が] それ（原因）より生じたこと

hetubhāva : [原因が結果の] 原因であること

となるが、文脈上同機能を果たしていることから、相違を重視するよりも、どちらも「因果性」を意味する術語と解釈するほうが自然であろう。

次に、本質的連関 (svabhāvapratibandha) は不可離関係 (avinābhāva) と同義である。Steinkellner氏は前者を後者の実在上の基盤としており、この解釈の問題点は福田⁽⁴⁷⁾ [1984] が指摘しているが、ここではさらに、svabhāvapratibandha と avinābhāva の同義性の根拠をテキストに沿って確認しておきたい。まず第一に、上に引用した Dharmakīrti 自身の議論の文脈からも十分明らかであるが、註釈者 Karṇakagomin⁽⁴⁸⁾ も両者を同義としている。第二に、kāryaḥetu における svabhāvapratibandha、即ち hetubhāva が「喩例によって示される」とされ、また一方、不可離関係も喩例によって示されるとされる点——以上からも、svabhāvapratibandha が avinābhāva を言い換えたものにはかならないと言えよう。そして、このような svabhāvapratibandha = avinābhāva が「喩例によって示される」とされていることから、それは＜論理的・一般的な関係概念＞であると結論して間違いないであろう (svabhāvaḥetuについては後述《2.44》)。

直前の《2.32》で我々は、原因（火）と結果（煙）の間の svabhāva を介する関係が存在レベルの関係であることを確認した。しかるに今、「〔結果が〕原因より生じたこと」（因果性 tadutpatti）は、概念の中に成り立つ論理的・一般的な必然関係であるとされている。——この二点をまとめると、次のように結論されるであろう。

推理の妥当性の基盤を存在レベルの関係に求めた Dharmakīrti にとって、kāryahetu における論理的必然関係は、存在レベルの関係に対応し、それに保証される。存在レベルで結果は原因より生じたものであり、そのことが喩例により示される。そして、「およそ結果（煙）あるところに原因（火）あり」という一般的な関係、つまり法則が成立する。その関係を当該主題「ここ」に適用したとき、「ここ」にあると確認されている、結果として認識・概念化されているものも、概念的認識のフィルターを介している以上、上に見た概念的・一般的な法則と結び付いて、火の一般相を知らせる。ここで、推理の主題と喩例の主題の間には存在レベルで《svabhāva (b)》として共通性があることも注意しておきたい。このように、論理的必然関係 (svabhāva-pratibandha = avinābhāva, 煙⇒火) は、存在上の関係 (火⇒煙) を概念的・一般的に捉えなおしたものである。このように見てくると、一方で存在レベルの関係と対応し、また一方で不可離関係 (avinābhāva) と同義の本質的連関 (svabhāva-pratibandha) とは、「存在レベルの関係に対応しそれを基盤とするが故にその妥当性を保証される」という視点を織り込んだ論理的必然関係のことである、と言える。

《2.4 svabhāvahetu》

（形式）AはCである。Bであるから。

（例）これは木である。シンシャパー樹であるから。

音声は無常である。作られたものだから。

svabhāvahetu は “svabhāve bhāvo 'pi bhāvamātrānurodhini hetuḥ.” と説明されるのであるが、この説明が kāryahetu とペアになって導入される点は重要である。本質的連関 (svabhāva-pratibandha) とは存在レベルの関係を基盤にし、その関係を反映する論理的必然関係である。前項ではこの点を kāryahetu の論述から結論した。kāryahetu と svabhāvahetu の間には、証因 (hetu) と所証 (sādhya) の関係する存在レベルの対象の異同という相違はあるにせよ（上述《2.2》）、論理的必然関係が存在レベルの関係を基盤にして成立する点は svabhāvahetu と kāryahetu の両方の場合に全く等しくあてはまる筈である。さもなくば、Dharmakīrti が二つの hetu に関する同一性 (tadbhāva) と因果性 (tadutpatti) を本質的連関 (svabhāva-pratibandha) という同じひとつの語で統一する理由を説明できない。つまり、bhāva (証因) と svabhāva (所証) も何らかの存在レベルの関係と対応すると考える

べきである。では、その存在レベルの関係とは何か。

従来の研究では、Dharmakīrti の議論の文脈を存在論的文脈と論理学的文脈とに大別し、前者における bhāva を「もの」「存在」「事物」等と理解し、後者の文脈での bhāva は dharma と同義の「属性」「性状」等であるとして、この両者に積極的なつながりを認めなかった。そして bhāva (証因) と svabhāva (所証) の存在レベルの関係とは、両者が同一であること、換言すれば同一の本質 (svabhāva) と関係することである、とされてきた。筆者もこの説に基本的には賛成である。しかしながらこのような理解だけでは、「Dharmakīrti は何故証因も所証も共に svabhāva としなかったのか」という疑問が残る。証因を bhāva、所証を svabhāva とし、さらにその証因を「三種の証因」としては svabhāva とするという、ある意味でわかりにくい記述を試みた Dharmakīrti の真意は、あるいは別にあったのではないか。

「bhāva (証因) と svabhāva (所証) は、存在レベルの bhāva (存在物) と svabhāva (本質) に対応する。その対応関係を示すために Dharmakīrti は bhāva と svabhāva をそれぞれ証因と所証に割り当てた。但し、両者は同一であり、究極的には同一の svabhāva (本質) が bhāva (証因) と svabhāva (所証) に関与する。この点が三種の証因としては svabhāva とされる所以である」——もしこのような仮説が許されるならば、上に述べた疑問も氷解する。そして実際、第1章で試みたように、存在レベルと論理学レベルという二つの文脈の間に概念的認識レベルを挟むと、論理学的文脈での bhāva (性状、様相) は、概念的認識レベルの bhāva (現象、ある特定のものとして概念化された存在物) そのものであり、それを介して存在レベルの bhāva (存在個物) のあり方を反映すると理解することが可能である。

では、この仮説がどの程度まで妥当するか、我々は以下にこの点を検討しなければならない。

《2.41 bhāva (証因) について》

次の記述は、Dharmakīrti が三種の証因を各々説明した後で、三種のどれに該当するか問題になるような事例を、各論として吟味し始める箇所である：

(問い) では原因総体によって (samagreṇa hetunā) 結果の生起を推理する場合、それ (原因総体) は三種の証因のうちに、どのように分類されるのか。

(応答) 「原因総体によって結果の生起を推理する場合、それ (結果の生起) は、何ら他に依存しないのだから svabhāva といわれる」 (=v.7)。これ (結果の生起) もまた、[結果を生み出す] 原因として集合している限りで、何等それ以外のものに依存しないのだから、それ (bhāva) だけに随順するところの bhāva の svabhāva である。この場合、ただ専ら原因総体に基づいて結果の生ずる可能性

(kāryotpattisaṃbhava) が推理されるだけである。総体 [のうちにある] 結果を生み出す能力 (kāryotpādanayogyatā) が推理されるのだから。そしてその可能性は、総体だけに (sāmagrīmātra) 随順するのだから、まさしく svabhāva として (svabhāvabhūta) 推理されるのである。⁽⁴⁹⁾

“svabhāvabhūta” という曖昧さを残す表現からも窺える通り、以上は svabhāva-hetu 本来の説明ではない。だが、Dharmakīrti が何をもって svabhāva-hetu と考えていたかを知る有力な手だてとなろう。次の三点を指摘し得る。

まず “sāmagrīmātra” という語（下線部）に注目したい。いま証因は原因総体 (sāmagrī) だから、-mātra の直前につく語は証因と一致することがわかる。そうであれば、上記 v.2cd の場合も、bhāvamātra- の bhāva は bhāva (証因) と同じということになる。このように考えると、この二つの bhāva を別個に訳し分ける Steinkellner 訳は、確かに NB や HB の記述とは一致するけれども、少なくとも PVSV⁽⁵⁰⁾ の文脈では不適切ではなかろうか。むしろ “bhāva” (証因) は属性と存在の両方の意味を備えた語であると考えの方が自然である。そして bhāva (証因) を《1.21》で確認した概念的認識レベルの bhāva (ある特定の性質を帯びたものとして概念化された存在物) と同じ概念であると理解するならば、原因総体 (sāmagrī) が証因となるのも十分納得がいく。

svabhāva (所証) について。いま証因は原因総体であり、所証は結果の生ずる可能性であるが、後者は原因総体そのものが本来的に備えている〈結果を生み出す能力〉にはかならないから、“svabhāva” (本質) であるとされる。この svabhāva のとらえ方は、上述《2.32》の結果に対する原因の svabhāva (存在レベル) に通じ、svabhāva (所証) と存在レベルの svabhāva の対応を示唆する。

ところで、所証が svabhāva ならば、どうして証因が svabhāva-hetu (svabhāva という hetu) に分類されるのかについては触れられていない。所証が svabhāva ならば、証因の方もおのずと svabhāva-hetu であると Dharmakīrti は考えていたようである。このような事情は、証因としての svabhāva (svabhāva-hetu) が、「本質」よりも「(所証と) 同一物、自体」を意味するとすれば理解しやすい。

《2.42 svabhāva (所証) について》

svabhāva (所証) は、「ある bhāva (C) が bhāva (B、hetu) だけに随伴する場合 svabhāva と呼ばれる」⁽⁵¹⁾と説明される。ここに我々は「svabhāva (所証) = bhāva (証因) それ自身」という図式をまず確認できる。この限りでは、必ずしも「svabhāva (所証) = 本質」とは言い切れない。しかし、以下のような Dharmakīrti の議論において svabhāva (所証) は存在レベルの svabhāva (本質) と混然一体となって議

論されており、その点で svabhāva (所証) を「本質」と言える。

svabhāva (所証) は bhāva (証因) だけに随伴するものであって、他に依存しない。では、他に依存する場合は、なぜ svabhāva ではないのか。

さらに「別個な対象を原因とする属性 (dharma、C) は、〔存在レベルでも、能証=Bと〕まったく別であろう」 (=v.33ab)。というのも、Bが生起しているときに、未だ生じていないもの (D) や〔生じていても〕異なる原因をもつもの (E) は、Bの本質自体 (tatsvabhāva) ではありえない。実際、種々の bhāva の間の「相違」 (bheda) とは、相矛盾する属性の概念的付託のことである。〔従って、生じているBと生じていないDは相違する。同様に、〕「相違を引き起こす原因」とは、原因〔総体〕の相違なのである。〔従って、BとEも相違するのである。もし、〕この二つが相違を引き起こすものでないならば、何物にもどんな場合にも相違はないのだから、この世のすべては単一の実体となってしまうであろう。それ故、消滅は同時となり、一切が一切においてはたらくことになってしまうであろう。さもなくば、「単一」ではなくなるか、あるいは対象としての相違を認め⁽⁵²⁾たうえでそのように言語表示するのだから、別な名称となるはずである。

これに続いて、例えば「作られたものであるから無常である」という遍充関係で、証因 (作られたものである) よりも知識として時間的に後に生じて来る所証 (無常である) についても上述のDと同じ時間的な前後性があるから、両者は全く別なのではないか、という反論が提出される。これに対して、Dharmakīrti は、bhāva (存在物) と svabhāva (無常性) は言語で表現する場合には異なるが存在レベルでは同一であり、このことは誰でも直観のレベルでは認識しているけれども、概念化されないだけなのだ、という応答をする：

(反論) 別でない (同一の) 対象を原因としていても、〔Bの〕存在時点では、無常性 (anityatā) はいまだ〔所証 (C) として知識のうちに〕生じていないのであるから、それ (B) の svabhāva ではないことになるではないか。(応答) 〔Bよりも〕後に生起してくるような、「無常性」とよばれる別のものがあるわけではない。というのも、そのbhāva (B) そのものが、ことばの上では異なるけれども、一瞬だけ存在するという性質をもつもの〔即ち〕無常性 (C) なのである。……しかし凡夫は、〔bhāvaが〕それ自身の原因だけからそのように (無常なるものとして) 生ずるので、そ (のbhāva) の一瞬だけ存在するという本質 (svabhāva) を直観しながらも、〔消滅ではなく〕存在性を知覚するが故に「〔滅することなく〕このままずっと存在するのではないか」との懸念や〔別ではあるが〕類似するものが次々と生じることに目を奪われて、〔無常性を〕確

信できない。⁽⁵³⁾

このように、Dharmakīrti は論理学レベルの svabhāva (所証) を論ずる際にも、容易に存在レベルの議論に立ち戻るのである。この点からも、この二つのレベルの bhāva と svabhāva の表裏一体性が窺われる。

さらにまた、推理によって帰結された無常性 (所証) と実在との関わりはアポーハ論の文脈でも次のように詳述されている。

(反論) 相違 (bheda) を特徴とするこの一般者 (sāmānya = 概念) によって「[これとこれは] 同じ」と理解される [対象] は個別相なのか、あるいは全く別のもの (一般相) なのか。もし個別相ならば、[直観の対象である個別相が] どうして概念の対象となろうか (ならない)。あるいはもし、別のもの (一般相) に基づいて「[同じ] と理解されるのであれば、一般相に」どうして効果的作用があろうか (ありえない)。そして [推理によって概念的に理解された] 無常性は、個別相において理解されたわけではないのだから、実在の無常性そのものではない。だから [それは] 実在の属性ではない。⁽⁵⁴⁾

この反論に対し、Dharmakīrti は、まず概念が潜在印象の本性に基づく迷乱にほかならないことを確認した後で次のように述べる。

[概念的] 認識のうちに顕現したそれら対象が、それ (sāmānya) によって「同じ」と理解されるのである。あるものからの排除によって顕現しているのであるから。[それは] 個別相ではない。それ (観念) のうちに [個別相は] 顕現しないから。そして、それら (対象) は、X から排除されるだけでなく、さらに Y から排除されるものとして、区別なき同じものとして顕現する。それ自体実在ならざるものを、そのように (実在であるかのごとくに) 観念によって示すのであるから、全くの誤った対象に対して、[人は] 同一基体性や普遍といった表現活動を [営むのである] 。

すべてこれ (概念) は、ほかならぬ個別相の直観に基づいて形成された潜在印象によって作られた迷乱である。だから、それ (個別相) に連関して生じた観念は、それならざるものが顕現している [から迷乱である] とはいえ、ちょうど宝石の輝きに対して宝石 [そのもの] だと思って [走り寄る場合の] 迷乱と同様に、斉合性 (avisamvāda) がある。[他方、] それ以外 (個別相と連関していない単なる観念) には、ちょうど燈火の輝きに対して宝石だと思って走り寄る場合のように、斉合性はない。[なぜなら、この後者の場合も、先の場合と同様に] それ (個別相) の相違が顕現しているとはいえ、見たままの特徴に従わずに、何らかの共通性を概念的にとらえることによって、全く別の特徴を付託捏造するからである。従って、概念の認識対象であるものは効果的作用をなさない。

だからといって、個別相には無常性等がない、ということにはならない。なぜなら、無常性と呼ばれるものが、生じ滅する (cala) 実在とは別に存在するわけではないから。一瞬だけ存するという属性をもつという点で、それ（実在）をそのようなものとして認識するが故に、「これは無常である」「これには無常性がある」と〔言葉で区別して表現するにすぎない。〕それ（個別相＝実在）の属性であることに降り立って（確認して）、種々の概念は、〔存在としては同じ一つの属性を〕様々な属性として、〔また、存在としては全く異なる諸個物の属性を〕同じ一つの属性として、〔そしてまた、基体と属性を〕異なるものとしてまとめ示すのである。

また、それら（概念）が〔存在上の〕基盤をもたない、ということにもならない。それ（実在）のもつ相違の直観 (darśana) を基盤とするから。

また、〔無常性が〕実在の属性ではない、ということにもならない。それ（実在）の本質 (svabhāva) そのものをそのように（無常性等の属性として）ことばで確認する (khyāti) のであるから。⁽⁵⁵⁾

このように、Dharmakīrti は、概念としての無常性と実在の無常性を関係づけている。「音声は無常である。作られたものであるから」という推理で証明される無常性は、概念であって独自相 (svalakṣaṇa) ではない。しかし、その無常性の概念は一体何に基づくのかといえ、実在の直観を基盤として生じたのであり、また、実在の不可分な本質的要素を「無常性」として概念的に確認するという形で、実在の無常性と無常性の概念は密接に関係していると Dharmakīrti は主張するのである。前者すなわち実在の無常性は《svabhāva (b)》に、後者すなわち無常性の概念は、所証たる svabhāva に相当する。両者は不即不離、表裏一体の関係にあるといえる。

以上で存在レベルの svabhāva と論理学レベルの svabhāva (所証) の対応関係を明らかにできたかと思う。

《2.43 svabhāvahetu と kāryahetu の統合；本質的連関》

Dharmakīrti は、anvaya と vyatireka を遍充関係 (vyāpti) という一語でまとめる。彼は、anvaya と vyatireka は論理的に等価 (equivalent) であることを熟知していたから、どちらか一方で遍充関係は必要かつ十分に示されると考えていたが、⁽⁵⁶⁾両方の併記という伝統に従ってか、それぞれについて、「anvaya の確定によって相違因とそれに属する〔推理〕が否定され、vyatireka の〔確定〕によって不定因とそれに属する不確定要素を残す推理 (śeṣavat) 等が〔否定される〕」⁽⁵⁷⁾と異なる機能を認め、Dignāga⁽⁵⁸⁾と同様に、vyatireka の方を特に重視し、その議論にかなりの分量を割いている。

一般に、「BはCである」、「BがあればCがある」という全称命題は、どのようにすれば論理的必然性をもって成立するだろうか。まず、実際の個々の具体的事例（同類例、sapakṣa）からの帰納によって、直接に anvaya として全称化されるのだ、とは考えられない。なぜなら、時間的空間的なすべての事例を検討することは経験的に不可能であるから。それならば、全称化されるためには、「CでなければBでない」、「CがなければBはない」という vyatireka が確かめられればよいのではないかと考えられる。そこで、vyatireka はどのようにすれば確定されるのか、その方法が問題となるのである。この点について、Dharmakīrti の師 Īśvarasena は、赤松[1984]の説明するように、⁽⁵⁹⁾異類例（vipakṣa）に所遍（vyāpya）が見られないこと（adrṣṭi, adarśana）そのものが確定手段（pramāṇa）になると主張したが、Dharmakīrti はそれを徹底的に批判し斥けるのである。Īśvarasena 説は本論文の主題ではないが、Dharmakīrti の批判の骨子が彼の anupalabdhi 理論にあった点は、ここで確認しておく必要がある。すなわち Dharmakīrti によれば、時間的空間的あるいはその本性として隔たっているもの（deśakālasvabhāvaviprakṛṣṭa）には知覚の条件が備わっていないので、それが実際に存在していても知覚されることはないから、限られた数の否定的事例（vipakṣa）に所遍（vyāpya）が見られないからといって、それだけを根拠として、⁽⁶⁰⁾どんな場合でも必ずそうだと全称化することはできない。しかしそうであれば、一体いかにして論理的関係の必然性は保証されるのか。

のちに Dharmakīrti は、HB の中で「svabhāvaḥetu の場合、anvaya は、所証属性が実在レベルでは〔能証属性と〕同一である点で、『能証属性の存在だけに随伴する』と成立することによって確定（決定）される。そしてそ（の成立）とは、所証の純粹矛盾概念に証因が〔存することを〕拒斥する知識手段の適用（sādhya viparyaya hetor bādhakapramāṇavṛttiḥ）⁽⁶¹⁾である」と述べる。ここに初めて、反所証拒斥論証（bādhakapramāṇa）の概念が導入されたわけである。この HB の立場では、vyatireka 重視の態度さえ完全に克服され、anvaya の確定は直接的に bādhakapramāṇa によってなされるのである。そして、これは VN にも受け継がれて、「この（svabhāvaḥetu の）場合、遍充は〔所証概念の〕純粹矛盾概念に〔証因が存することを〕拒斥する知識手段の提示によって成立する」⁽⁶²⁾とされた。そこでは事実上喩例がその意義を失い、不要となる。周知のように、これが Ratnakīrti 等の後期仏教知識論学派に継承されて、いわゆる「刹那滅論証」として精緻を極めるに至る。⁽⁶³⁾ HB, VN における後期 Dharmakīrti はその創始者であった。

しかし、Dharmakīrti の初期の著作 PVSV には、このような bādhakapramāṇa はまだ導入されていない。ここで彼は Dignāga 以来の、いわゆる「外遍充論」の立場に立つ。一般に外遍充論は、当該主題以外の具体的な喩例においてまず帰納された

遍充を、次に当該主題に適用して結論を引き出すという推理構造をもつ。遍充は喩例において示されるのである。さきに、遍充関係の確定のためには vyatireka こそが重要であるが、その vyatireka は異類例に所遍が見られない (adr̥ṣṭi) という具体的・経験的な方法では確定され得ないことを確認した。では、bādhakapramāṇa を導入する以前の PVSV における Dharmakīrti は、どのようにしてその論理的必然性を根拠づけるのであろうか。——彼は、それを bhāva と svabhāva という存在の構造そのものに求め、そしてその構造を示すのが喩例なのだ、と主張する。これこそが本質的連関 (svabhāvapratibandha) の理論なのである。Dharmakīrti は、単に見られないことだけでは vyatireka は決して成立ないと繰り返し力説した後で、次のように自己の立場を表明する：

「従って、それ (bhāva、証因) だけに関係する (随順する) svabhāva (所証) は、[止滅すると、] まさにその bhāva (証因) を止滅させるにちがいない」 (=v.23abc)。例えば、樹木 (svabhāva、所証) は、[止滅すると] シンシャパー樹 (bhāva、証因) を [止滅させる]。ある特定の枝振り等をもつものがそのように (シンシャパー樹であると) 一般に承認されているのだから、それはそれ (bhāva、シンシャパー樹) の svabhāva である。だから、自身の svabhāva を捨てた後に、どうして bhāva が存在しようか (しない)。まさにその同じ svabhāva が bhāva なのであるから。このように、それ (bhāva、証因) は、本質的連関の故に [svabhāva (所証) を] 逸脱しないのである。

「あるいは、原因は [止滅すると] 結果を止滅させる。逸脱がないからである」 (=v.23cd)。原因は、止滅すれば、結果を [止滅させる]。さもなくば、それ (結果、煙) はそれ (原因、火) の結果とはいえまい。一方、因果関係は、成立していれば、[結果の] svabhāva を [原因のみに対して] 限定する。

このように、二通りの本質的連関の故にこそ、否定 (的關係) が [成り立つのである]⁽⁶⁴⁾。

二通りの本質的連関について再度確認しておこう：

従って、本質的連関の故にこそ、証因は所証を知らせる。そしてそれ (本質的連関) は、同一性 (tadbhāva) あるいは因果性 (tadutpatti) を特徴とする。まさにそれ (本質的連関) こそが、論理的必然関係 (avinābhāva) なのであるが、[それは] 同類例と異類例によって示されるのである。既出 (n.46)

ここで、本質的連関の特徴とされる tadbhāva および hetubhāva について触れておきたい。まず hetubhāva が、tadutpatti と同様、「因果性」(kāraṇa→kārya) を意味する術語であると解釈すべきことは《2.33》に述べた。次に tadbhāva であるが、これも tadutpatti と同様に証因に視点を据えて「[証因が] それ (所証) であ

ること」を意味する場合と、hetubhāva と同様に 所証に視点を据えて「[所証は証因の] それ（本質、svabhāva）であること」を意味すると考える方がよい場合があり、詳しく分析することは可能であるが、桂 [1986] の指摘するようにイディオマティックな術語として、「同一性」を意味すると解釈するのが自然であろう。tadātmatva, tādātmya も同義である⁽⁶⁵⁾。

Dharmakīrti の場合、「同一性」は、「Xの (genetive)、Xだけに随伴する Y に対する (locative) 同一性」という方向を伴う関係である点を忘れてはならない⁽⁶⁶⁾。論理的必然性の方向を伴うこの関係は、まず第一義的には概念レベルで成立する関係であろう。他方、存在（実在）レベルでの関係はどうかといえば、PVSV の場合、全く異なる二概念（証因・所証）が無相違 (abheda) と表現されているにすぎない⁽⁶⁷⁾。従って、この無相違という同一性が、実在レベルでも、何らかの方向を伴っているかどうかは、解釈の分かれるところであろう。もし、“bhāva⇒svabhāva” という推理を保証するような方向性が、概念的なものにすぎず、実在レベルでは成立しないとすれば、その場合には、なぜ逆の方向の推理には必然性がないのか、存在レベルでその根拠が問題となるであろう。ところでこの方向性を伴うと解釈し得る “tādātmya” が NB II, s.22 においては＜実在レベルの関係＞とされている (vastutah tādātmyāt)。従って、PVSV における bhāva と svabhāva の間の実在レベルの「無相違」も、単なる無相違ではなく、“bhāva⇒svabhāva” という推理の方向性を保証するような同一性と理解したい。もしこのように理解できるならば、存在レベルで bhāva（存在物）はそれ自身の本質 (svabhāva) において確定されているが故に、論理的も “bhāva⇒svabhāva” という推理が根拠をもつのだ、と理解できよう。

このような同一性と因果性を特徴とする本質的連関は、《2.33》でも述べたように、「存在レベルの関係を基盤とする」という視点を織り込んで従来の術語「不可離関係 (avinābhāva)」を言い換えた Dharmakīrti 特有の用語である。実在より生じたという点で実在との関係 (vastūtpattyā tatpratibandhaḥ) のある概念には実在との斉合性がある⁽⁶⁸⁾。存在物と関わりをもち、かつ論理的必然関係を述べる関係概念、それが「本質的連関」なのである。それは、vyatireka を確定するものとしての「証因が異類例に見られないこと」という＜認識上の根拠＞の不十分さを批判する形で述べられる。そして、「[本質的] 連関がなければ、anvaya と vyatireka は確定されない」と言われるように論理的必然関係の必要条件としての性格を備える一方で、また「本質的連関があれば、BはCを逸脱しない」等と言われるように必然性を保証する十分条件としての性格も備えている⁽⁶⁹⁾。

実在を肯定的に論証する証因 (vastusādhana) である svabhāvahetu と kāryahetu

を一貫するのは、このようにそれぞれの論理的必然関係を「本質的連関」として統合する点だけではない。証因と所証の関係を bhāva と svabhāva の関係から捉える点も同じである。即ち、svabhāva^{hetu} の場合は、証因と所証がそれぞれ bhāva と svabhāva とされ、他方、kārya^{hetu} の場合は、結果と原因はそれぞれの svabhāva を介して限定的な関係にあるとされる。先に述べたように、結果も bhāva の一種であった（《2.32》参照）。Dharmakīrti にとって、ある bhāva（ある性質・属性を帯びたものとして概念化された存在物）が、証明されるべき何かあるもの（所証）を知らせる証因となる場合、その所証がそれ自身の svabhāva である場合（bhāva⇒svabhāva）と、それ自身の svabhāva を介してそれを限定する他の svabhāva をもつもの（原因）である場合（kārya⇒kāraṇa）の二通りがあったのである。異なる事物の間に成り立つ唯一の原理である因果性（tadutpatti）も、個々の事物を内的に規定し、それをそれたらしめている原理としての svabhāva なしにはありえず、この点で同一性（tadbhāva）と密接に関係する。以上のような事情から、svabhāva（所証）に対する証因は“bhāva”でなければならなかったのである。この意味で彼の論理学は、同一性（svabhāva^{hetu} の場合）と因果性（kārya^{hetu} の場合）という二大原理から成る《bhāva と svabhāva の論理学》と言えるのではなかろうか。

《2.44 本質的連関と遍充の確定》

次に、svabhāva^{hetu} における本質的連関、すなわち同一性が、いかにして知られるかを確認しよう。遍充関係の例としては、「作られたものは無常である」を考えればよいであろう。まず、彼は自身の理論を端的に次のように説明する：

所証属性の〔能証属性との〕同一性は、〔所証属性が〕それ（能証属性）の svabhāva である点で、それ（能証属性）だけに随順することによって、喩例において示される。⁽⁷⁰⁾

これに続いて、その構造が順を追って説明される。まず、存在レベルの kṛtaka と anitya の関係が喩例によって示され、次に、その関係が pramāṇa となって、それによって所証属性が能証属性だけに随伴することが述べられる：

作られた（kṛtaka）という本質（svabhāva）を生み出す〔原因が同時にまた〕無常な（anitya）という本質（svabhāva）をもって存在するものを生み出すのである、という知識手段（pramāṇa）が、〔まず〕喩例において示される。さもなくば、Bという属性があるからといって、それとは別なCという〔属性〕もあるはずだ、という論理的必然性（niyama）はなくなるから、能証が所証を逸脱するかもしれないと懸念されるにちがいない。そして〔次に、〕その認識手段によって、「所証属性のそれ（能証属性）だけへの随順」が述べられる。自身の

原因だけから、作られたものは一瞬しか存在しないという属性（無常性）をもって「瞬時に」滅するものとして生じたのである。「もし、自身の原因」以外のものにもとづいて「滅するのであれば」、同一性（tadbhāva）が否定されてしまうからである。⁽⁷¹⁾

以上より、「drṣṭānta→pramāṇa→tanmātrānubandha→tadbhāva (=svabhāvapratibandha)」という構造が読み取れる。そしてこれに続いて、彼は kāryahetu における因果性も簡潔に説明する：

因果性（hetubhāva）は、それ（原因）が存在するときのみ「結果は」存在「し、原因がないときには存在しない」という「認識手段（pramāṇa）」にもとづいて、喩例によって示される。それは別個な対象の間の関係である。⁽⁷²⁾

そして同一性と因果性をまとめる：

このように、同一性あるいは因果性が一般に承認されれば、「無常性がなければ所作性もない」「火がなければ煙はない」「と否定的遍充関係が成立する。」すなわち、それ（所証）はそれ（能証）の本質（svabhāva）であるか原因であるかのいずれかである。自身の本質や原因なしにどうして「能証が」存在しようか（しない）。だから、異類例における否定的遍充関係は、主題（āśraya, =dharma⁽⁷³⁾min）が存在しなくても成立する。

Dharmakīrti の遍充理論において、喩例の要不要は中心的な問題ではなかったと思われる。喩例は本質的連関（svabhāvapratibandha）を知るための＜手段＞に過ぎないのだから、それが理解されれば、喩例はその役割を果たし終え、もはや不要となる。真に重要なのは遍充関係（vyāpti）の方であり、それと同義の不可離関係（avinābhāva⁽⁷⁴⁾）、本質的連関である。それは、存在レベルでの bhāva と svabhāva のあり方を概念的にとらえなおしたものであり（《2.33》）、存在レベルで svabhāva は《svabhāva (b)》という同類（sajātiya）に共通な機能を有するが故に、同じ語で示される同種の概念の均一性——推理が成立するための前提条件——の根拠を存在レベルで保証される（《1.2》）。従って、当該主題の遍充関係は、限られた喩例によって示された関係ではあっても、存在レベルに根拠をもつものとなりうるのである。

しかしながら、遍充の確定という点において、Dharmakīrti 自身の推理論は PVSV の段階ではまだ完成したわけではなかった。遍充関係を＜保証＞するものが本質的連関であったとしても、では遍充関係を論証し確定する＜手段＞は何かと問うならば、PVSV の中に明確な統一見解はない。上に引用した箇所、「同一性は喩例において示された pramāṇa によって示される」との構造が示されたものの、その直後には「同一性と因果性がわかった者には喩例は不要である⁽⁷⁶⁾」と Dharmakīrti は内遍充論を思わせる喩例不要の方向も示唆しており、喩例の立場がきわめて微妙である。こ

の点で、遍充の確定も曖昧さを残しているといえる。喩例さえ不要との立場こそが、Dharmakīrti 自身の本懐ではなかったかと推測されるものの、しかしその場合、遍充がいかにして知られるのか、理論的に不明確であると言わざるを得ないのである。

彼は HB にいたり、svabhāva⁽⁷⁶⁾hetu における遍充関係の確定手段として “bādhaka-pramāṇa” を導入する。ここに我々は彼の遍充理論の発展を確認しよう。他方、kārya⁽⁷⁶⁾hetu の場合はどうかと言え、HB における遍充関係の確定手段の理論は、既に PVSV に現れていたものと基本的に同じであると言える。

《2.45 証因としての svabhāva》

最後に、「三種の証因」のひとつとしての svabhāva について考察してみよう。序に述べたとおり Dharmakīrti は、証因について、それを所証 (svabhāva) との関係わりでは bhāva とする一方で、その bhāva に相当するものを「三種の証因」としては PVSV の冒頭より “svabhāva” とした。

Steinkellner は、論理学的文脈での svabhāva が、実在の本質的属性の概念 (concept of essential property) である点を解明し、“essential property, wesentliche Beschaffenheit” (svabhāva) を、“svabhāva is that property (dharmah, bhāvaḥ) of something which is not caused by something else, but is thus given with the thing itself”⁽⁷⁷⁾ と説明する。この説明は納得できるものであるが、これで十分であろうか。

実在を肯定的に論証する証因として共通する kārya⁽⁷⁸⁾hetu と svabhāva⁽⁷⁹⁾hetu を根本的に区別するのは、前者の場合は、存在レベルで関係する対象が所証と異なるのに対して、後者の場合は、異ならない、すなわち同一である点に存する (《2.2》、《2.44》)。そうであれば、この「同一」という視点が三種の証因としての svabhāva (svabhāva⁽⁷⁸⁾hetu) という語にも含まれているはずであろう。事実、Dharmakīrti は v.31 で “svabhāva” という語を同一性 (tādātmya) の意味で用いている。厳密に言えば Steinkellner 説のとおり、Stcherbatsky 訳 “identity” が関係表示語であり、他方、証因は関係ではないから “svabhāva=identity” と理解するのは適切さを欠くかもしれない。しかしそれだけの理由から、svabhāva のもつ identity の意味合いを全面的に否定することはできない。“svabhāva” を「自体」「同一物」「同じもの」と取るのは十分可能である。

この svabhāva (証因) には、さらにもう一つの側面がある。証因と所証の同一性は存在レベルで究極的には同一の本質 (svabhāva) と関係するという点に存することである。この意味で理解するならば、svabhāva (証因) とは、存在レベルでは所証と同一の svabhāva (本質) と関係する証因ということになるだろうが、この場合

でもやはり「同一」という視点が不可欠である。

この二点より、svabhāvaḥetu とは「[存在レベルの] 本質において [所証と] 同一である証因」であると理解するのがよいと思われる⁽⁸⁰⁾。しかし、証因が一方では “bhāva” (所証との関係から) といわれ、また一方では “svabhāva” (三種の証因として) といわれるのは、やはり統一性があるとは言いがたい。PVin, NB をへて、序で紹介した HB の定義に移行して行った背景として、筆者は二つの要因を想定したい。一つはこの用語上の不統一という問題点である。そしてもうひとつ、さらに重要な問題点として svabhāvaḥetu の例が “śiṃṣapā ⇒ vṛkṣa” から “kṛtaka ⇒ anitya” へと実質的に移行した点を見逃すことができない。すなわち PVSV においても後者の例の場合には所証は “svabhāva” なのである (例えば《2.44》引用の議論など)。その理由としては “śiṃṣapā” の場合と異なり “kṛtaka” は所証すなわち “anitya” と同延の概念である点を指摘できよう。ただし、PVSV 冒頭に展開される《bhāva と svabhāva の論理学》に限って言えば、svabhāvaḥetu の主眼が刹那滅論証にあったとしても、“kṛtaka ⇒ anitya” の推理はむしろ特殊なケースであると考えの方が、彼の推理論全体を体系的に理解しやすい。

第3章 結論

以上、Dharmakīrti の PVSV にみられる存在論・認識論・論理学に関わる多様な議論のレベルを便宜的に三つに区分したうえで、それらの関係を考察することによって、各レベルの再統合を試みてきた。ここで、第1章で確認した存在レベルと概念的認識レベルの議論およびその関係を踏まえて、第2章の論理学レベルの議論を中心に本論文の結論をまとめると、次のようになる。

「AはCである。Bであるから」という svabhāvaḥetu の形式において、C (所証、svabhāva) との関わりで証因 (hetu) と同格の bhāva は、存在物のある特定の属性 (性状、在り方) として認識した概念、ある特定の属性として概念化された存在物、現象を意味する。

ある存在物 (bhāva) からあるものを推理する場合、証因と所証はそれぞれの関係する存在レベルの対象が異なるか否かによって二分される。まず異なる場合には、存在レベルの因果関係を把握する kāryaḥetu のみが正しい証因である。それは、「結果」と想定される存在物から、その svabhāva を介してそれを生み出す他の svabhāva をもつもの (原因) を推知せしめる証因である。他方、対象が異なる (同一の) 場合には、「それ自体」が証因となる。それは、存在レベルで同一であ

るそれ自身の svabhāva (本質) そのものを推知せしめる。すなわち svabhāvaḥetu とは、存在レベルの本質において所証 (sādhya) と同一である証因である。

このように Dharmakīrti は、bhāva と svabhāva の関係から実在と密接に関係する論理学を確立した。かれは、効果的作用 (arthakriyā) と、ものの本質 (svabhāva) の概念を機軸として、実在と概念、語、実践的活動 (行為) を、相互に関係し合う一連の構成要素として総合的に関係づけている。

かれの思想全体の中で、bhāva と svabhāva の二語は、異なる議論の文脈を超えて統一的に使用されている。第2章の論理学的レベルから見ると、存在レベルの svabhāva は、存在物のもつ異類からの一様な相違《svabhāva (b)》(第1章)として概念と関係する。そして、「実在の在り方に対応しそれを基盤とするが故にその妥当性を保証される」という視点を織り込んだ論理的必然関係 (遍充関係) が本質的連関 (svabhāvapratibandha) である。

しかし、PVSV では喩例の位置付けに統一がないため、kāryaḥetu の場合と異なり、svabhāvaḥetu の場合には、遍充関係を理論的に確定する手段が明確にされず曖昧なままに残された。この点に、反所証拒斥論証 (bādhakapramāṇa) の導入 (HB) の必要な理由のひとつがあったと思われる。

《テキスト》

- HB : Hetubindu; *"Dharmakīrti's Hetubinduḥ, Teil I Tibetischer Text und rekonstruierter Sanskrit-Text"*, ed. E.Steinkellner, Wien 1967.
- NB : Nyāyabindu; *"Paṇḍita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa"*, ed. D. Malvaniya, Tibetan Sanskrit Works Series 2, Patna 1955.
- PV I : Pramāṇavārttika, svārthānumāna.
- PV III : Pramāṇavārttika, pratyakṣa. (戸崎 [1979] に従う)
- PVSV : Pramāṇavārttikasvavṛtti; *"The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti, the First Chapter with the Autocommentary"*, ed. R.Gnoli, Serie Orientale Roma 23, Roma Is.M.E.O. 1960.
- PVSVT : Pramāṇavārttikasvavṛttiṭīkā of Karṇakagomin. *"Ācārya-Dharmakīrteḥ Pramāṇavārttikam (Svārthānumānaparicchedaḥ) svopajñavṛtṭyā Karṇakagomiviracitayā tatṭhikayā ca sahitam."* ed. Rāhula Sāṃkṛtyāyana, Allahabad 1943 (repr. Kyoto 1982).
- PVin II : Pramāṇaviniścaya, svārthānumāna. *"Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ, Zweites Kapitel: Svārthānumānam, Teil I Tibetischer Text und Sanskrittexte"*, ed. E.Steinkellner, Wien 1973.
- VN : Vādanyāya; *"Dharmakīrti's Vādanyāya with the Commentary of Śāntarakṣita"*, ed. R.Sāṃkṛtyāyana, Appendix to Journal of the Bihar and Orissa Society 21,22, Patna 1935-1936.

《参考文献》

赤松明彦

- [1981] : 「Dharmakīrti の推理論——Apoha 論との関連から——」、『印度学仏教学研究』29-2, pp.908-905.
[1982] : 「Nyāya 学派の apoha 論批判」、『印度学仏教学研究』30-2, pp.936-931
[1984] : 「ダルマキールティの論理学」、平川・梶山・高崎編『講座・大乘仏教 9 ——認識論と論理学』春秋社、pp.183-215.

稲見正浩

- [1987] : 「ダルマキールティにおける『因果関係の決定』」、広島哲学会『哲学』39, pp.131-147.

桂 紹隆

- [1983] : 「ダルマキールティの因果論」、『南都仏教』50, pp.96-114.
[1984] : 「ディグナーガの認識論と論理学」、『講座・大乘仏教 9 』 pp.104-152.
[1986] : 「インド論理学における遍充概念の生成と発展」、『広島大学文学部紀要』45 特輯号1

金沢 篤

- [1985] : 「Prakaraṇapañcikā に於ける pratibandha」、『印度学仏教学研究』33-2, pp.796-790.

戸崎宏正

- [1979] : 『仏教認識論の研究（上巻）』大東出版社

服部正明

- [1973,75] : 「Mīmāṃsāslokavārttika, Apohavāda 章の研究（上）（下）」、『京都大学文学部研究紀要』14, 16, pp.1-44, 1-63.

福田洋一

- [1984] : 「ダルマキールティにおける論理の構造への問い」、『印度学仏教学研究』33-1, pp.347-345.
[1987] : 「ダルマキールティの論理学における svabhāvapratibandha の意味について」、『印度学仏教学研究』35-2, pp.888-885.

御牧克己

- [1984] : 「刹那滅論証」、平川・梶山・高崎編『講座・大乘仏教 9 ——認識論と論理学』春秋社、pp.217-254.

Funayama, T.

- [1988] : “Bhāva and Svābhava in Dharmakīrti”, *Journal of Indian and Buddhist Studies* (『印度学仏教学研究』) 36-2, pp.970-967

Hayes, R.P.

- [1987] : “On the Reinterpretation of Dharmakīrti’s svabhāvahetu”, *Journal of Indian Philosophy* 15, pp.319-332.

Kajiyama, Y.

- [1963] : “Trikaṇḍakacintā”, *Miscellanea Indologica Kiotiensia* (『インド学試験集』), 4-5, pp.1-15.
[1966] : “An Introduction to Buddhist Philosophy”, *Memoirs of the Faculty of Letters Kyoto University* (『京都大学文学部研究紀要』) 10.

Lindtner, C.

- [1984] : “Marginalia to Dharmakīrti’s Pramāṇaviniścaya I-II”, *WZKS* 28, pp.149-175.

Matsumoto, S.

- [1981] : “Svabhāvapratibandha”, *Journal of Indian and Buddhist Studies* 30-1, 498-495.
- Mookerjee, S. & Nagasaki, H.
- [1964] : “*The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti*”, Patna.
- Steinkellner, E.
- [1966] : “Bemerkungen zu Īśvarasenas Lehre vom Grund”, *WZKS* 10, pp.73-85.
- [1967] : “*Dharmakīrti's Hetubinduḥ, Teil II, Übersetzung und Anmerkungen*”, Wien
- [1971] : “Wirklichkeit und Begriff bei Dharmakīrti”, *WZKS* 15, pp.179-211.
- [1974] : “On the Interpretation of the Svabhāvahetuḥ”, *WZKS* 18, pp.117-218.
- [1979] : “*Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ, Zweites Kapitel II, Übersetzung und Anmerkungen*”, Wien.
- [1984] : “Svabhāvapratibandha again”, *Studies of Mysticism* (『神秘思想研究』) 成田山新勝寺, pp.457-476.
- Vetter, T.
- [1964] : “*Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti*”, Wien.

註

[略号なしの()内の数字はPVSVの頁と行を示す]

- (1) 「推理の形式」とは論証式 (prayoga) の意味ではない。PV I, v.1 で既に意識されていたと考えられる「二支よりなる論証式」については (97,19-23) で詳述される。また HB (5*,18)-(7*,13) 参照。序に示した二つの「推理の形式」は Svārthanumāna で多用される。Durvekamiśra, Dharmottarapradīpa (107,8-10), (108,8-12) はこの二つの「推理の形式」を意味内容を述べたもの (arthakathana) であって論証式 (prayoga) ではないという。
- (2) pakṣadharmas tadamśena vyāpto hetuḥ /
- (3) (2,12-13); vyāptir vyāpakasya tatra bhāva eva, vyāpyasya vā tatraiva bhāvaḥ /
- (4) cf. PV I, v.15. Dharmakīrti の因の三相説については E. Steinkellner, “On niścita-grahaṇa”, *Tucci Festschrift* 参照。
- (5) (2,14-17); ta ete kāryasvabhāvānupalabdhi-lakṣaṇās trayo hetavaḥ / yathāgnir atra dhūmāt, vṛkṣo 'yaṁ śiṁśapātvāt, pradeśaviśeṣe kvacin na ghaṭa upalabdhi-lakṣaṇaprāptasyānupalabdheḥ /
- (6) 複合語 “kāryahetu” “svabhāvahetu” は Karmadhāraya 複合語である。Steinkellner[1967] p.96, n.45 参照。従って、“svabhāvahetu” を “svabhāve hetuḥ” と locative tatpuruṣa 複合語として解釈する Hayes 説は納得しがたい。Hayes[1987] p.323 参照。
- (7) 桂[1984] p.124 参照。
- (8) 桂[1986] p.95 参照。
- (9) (2,19-21); tatra dvau vastusāadhanāv ekaḥ pratiśedha-hetuḥ / svabhāvapratibandhe hi saty artho 'rthaṁ na vyabhicarati / sa ca tadātmatvāt / (3,3-4); kāryasyāpi svabhāvapratibandhaḥ / tatsvabhāvasya tadutpattir iti / なお、Nyāyabinduṭīkā, ed. Malvaniya: (109,2-3), Tarkasopāna, ed. Tucci: (294,11-12), PVSVT: (22,19) 等は “vastusādhana” の “vastu” を否定 (pratiśedha) に対する肯定 (vidhi) の意味と取るが、上記の文脈で “vastu” の意味は単に「肯定」に尽きず、「実在」の意味も含まれていると理解すべきである。論拠は次のパッセージである : (100,28)-(101,1); tasmād dviprakāraiva vastuviśayānumitiḥ kāryalingā svabhāvalingā ca /

- (10) Steinkellner[1971] p.206, p.209, [1974] pp.123-124.
- (11) HB (5*,10-14); tatra sādhanadharmabhāvamātrānvayini sādhyadharme svabhāvo hetuḥ, aparāparavyāvṛttibhedena dharmabhede 'pi vastuto līngisvabhāva eva. hetusvabhāve 'nvayavyabhicārābhāval lakṣaṇe tanmātrānvayena viśeṣaṇaṃ paramatāpekṣam. pare hi ……
- (12) VN (9,5-6); tena yat sat kṛtakam vā tad anityam eveti sidhyati / tāvatā sādhanadharmamātrānvayaḥ sādhyadharmasya svabhāvahetulakṣaṇaṃ siddham bhavati /
- (13) NB II, s.15; svabhāvaḥ svasattāmātrabhāvinī sādhyadharme hetuḥ / PVin II (24*,10-11); de yod tsam dañ rjes 'brel can / / bdag ñid gtan tshigs rañ bzin yin / この PVin の原文については梵文写本の校訂出版が俟たれる。ちなみに Steinkellner (PVin II, p.69) は平行箇所 (Parallelstellen) として (i) “tadbhāvamātrād dharmini svabhāvo hetuḥ ātmani” (Vādanyāyavipañcitārthā; 13,10f.) および (ii) “hetuḥ svabhāve bhāvo 'pi bhāvamātrānurodhini” (PV I, v.2cd) の二つを指摘する。Steinkellner の用いる “P(arallelstellen)” の意味については同書 p.14 参照。(i) は Lindtner[1984] n. 47 は韻律破格を犯しているという。また (ii) は PV I の記述であって、PVin の原文としては比定しがたい。Lindtner 同論文 p.174 は解決策として “tadbhāvamātrānurodhe……” との還元を提示している。しかし、この Lindtner 説も、suffix “can(-in)” の価値が還元梵文に脱落している点、vipulā 4 (repha) であるとしても caesura が第4シラブルにない点、の二点から問題が残る。他に “tadbhāvamātrānyayini” の可能性も一応考えられる。しかし、上掲 PVin 中の “rjes 'brel can” が後続する散文では “rjes su 'brel ba can” と注釈され、後者は PVSVからの引用であることから “anurodhin” の訳語と判明する点、またHBでは “sādhanadharmabhāvamātrānvayini ……” が “sgrub pa'i chos kyi ño bo tsam dañ ldan pa can ni ……” と訳されている点から、“tadbhāvamātrānvayin” との比定にも無理がある。
- (14) hetuと同格の bhāva は、Dharmakīrti 自身によって svabhāva の代用とされることもないわけではない。例えば v.197c の “kāryabhāvābhyām” の “bhāva” (hetu) は自注(100,28)で “svabhāva” と置き換えられる。また一般に、v.186 以下に再論される svabhāvahetu の議論では “hetu=svabhāva” の図式が確定的であるように思われる。しかしその一方で、明らかに “hetu=bhāva, sādhyā=svabhāva” とする箇所も少なくない。例えば v.23abc に対する自注がそうである。本論文の意図は、後者のような場合を “hetu=bhāva=svabhāva” と読み替えることをせずに、あえてそのまま読むならばどのように理解すべきかという点にある。
- (15) PV I, v.2cd; hetuḥ svabhāve bhāvo 'pi bhāvamātrānurodhini // (Tib.: gtan tshigs rañ bzin yod tsam dañ // 'brel pa can gyi ño bo yañ //).PVSVT (29,12-14); svabhāve sādhye kimbhūte bhāvamātrānurodhini hetusadbhāvamātrānurodhini (bhāvo hetuḥ)* svabhāvo hetuḥ / (*の部分は写本余白の記述) S.D.Shastri ed. PVV (Manorathanandin; 259,5-8); bhāvo 'pi svabhāvo 'pi hetuḥ svabhāve sādhye kīdrśe ……
- (16) sarve bhāvāḥ svabhāvena svasvabhāvavyavasthiteḥ svabhāvaparabhāvābhyāmyasmād vyāvṛttibhāgiṇaḥ // cf.(24,24); sarva eva hi bhāvāḥ svarūpasthitayaḥ / (25,13-15); tasmād ime bhāvāḥ sajātīyābhimatād anyasmāc ca vyatiriktāḥ svabhāvenaika rūpatvāt /
- (17) (24,24-25), (39,20-21), (56,18), (90,24) など。

- (18) (32,3-4); yady apy aṃśarahitaḥ sarvato bhinnasvabhāvo bhāvo 'nubhūtas ta-
thāpi ……
- (19) PV I, v.45ab; tasmād dr̥ṣṭasya bhāvasya dr̥ṣṭa evākhilo guṇaḥ /
- (20) (38,17-24); buddhiḥ khalu tadanyavyatirekiṇaḥ padārthān āsṛityotpadyamānā
vikalpikā svavāsanāprakṛtim anuvidadhatī bhinnam eṣāṃ rūpaṃ tirodhāya prati-
bhāsam abhinnaṃ ātmīyam adhyasya tān saṃsr̥jantī saṃdarśayati / sā caika-
sādhyasādhanatayā anyavivekināṃ bhāvanāṃ tadvikalpavāsanāyāś ca prakṛtir
yad evam eṣā pratibhāti tadudbhavā / sā ceyam saṃvṛtiḥ saṃvriyate 'nayā sva-
rūpeṇa pararūpaṃ iti / te ca tayā saṃvṛtabhedāḥ svayam bhedino 'py abhedina
iva kenacid rūpeṇa pratibhānti /
- (21) (84,2-6); tasmād viśeṣā eva janakā na sāmānyam / tatas ta eva vastu / yas-
māt / “sa pāramārthiko bhāvo ya evārthakriyākṣamaḥ /” (=PV I, 166ab) idam
eva hi vastvavastunor lakṣaṇam yad arthakriyāyogyatā'yogyatā ceti ……
- (22) PV I, v.73; ekapratyavamarśārthajñānādyekārthasādhane / bhedē 'pi niyatāḥ
kecit svabhāvenendriyādivat // (41,3-6); …… evam śiṃśapādayo 'pi bhedāḥ paras-
parānanvaye 'pi prakṛtyaivaikam ekākāraṃ pratyabhijñānaṃ janayanti anyāṃ
vā yathāpratyayaṃ dahanagr̥hādikāṃ kāṣṭhasādhyāṃ arthakriyāṃ, na tu bhe-
dāviśeṣe 'pi jalādayaḥ, śrotrādivad rūpādiñjāne / PVSVT (178,10ff.) 参照。
- (23) (56,16)-(57,7); “ekapratyavamarśasya hetutvād dhīr abhedinī / ekadhīhetubhā-
vena vyaktināṃ apy abhinnaṭā //” (=v.109) niveditam etad yathā na bhāvanāṃ
svabhāvasaṃsargo 'stīti / tatra saṃsr̥ṣṭākārā buddhir bhrāntir eva / tāṃ tu
bhedinaḥ padārthāḥ krameṇa vikalpahetavo bhavanto janayanti svabhāvata iti
ca / sa tv eṣāṃ abhinno bheda ity ucyate, jñānādeḥ kasyacid ekasya karaṇād
atatkarīsvabhāvavivekaḥ / tad api pratidravyaṃ bhidyamānam api prakṛtyaika-
pratyavamarśasyābhedāvaskandino hetur bhavad abhinnaṃ khyāti / tathābhūta-
pratyavamarśahetor abhedāvabhāsino jñānāder arthasya hetutvād vyaktayo 'pi
saṃsr̥ṣṭākāraṃ svabhāvabhedaparamārthaṃ svabhāvata ekam pratyayaṃ janā-
yantīty asakṛd uktam etat / tasmād ekakāryataiva bhāvanāṃ abhedāḥ / 赤松
[1982] pp.936, 935-934 参照。cf. 戸崎[1979] pp.259-260, vv.161-162.
- (24) PV III には、勝義には独自相のみが正しい認識の対象であるが、それをそれ自身のそうに
よって認識する場合と一般相によって認識する場合があるから、認識の対象は二種であると
認められるとの言明がある。PV III, v.53d, 54cd; meyaṃ tv ekam svalakṣaṇam // ……
tasya svapararūpābhyāṃ gater meyadvayaṃ matam //. 戸崎 [1979] p.124 以下
参照。周知のように、後代ダルモッタラは認識の対象を直接対象 (grāhya) と活動の対象
(pravṛttiviśaya) とした確認対象 (adhyavaseya) に二分する。そしてそれはジュニャー
ナシュリーミトラ (Vyāptīcarcā) とラトナキールティ (Vyāptinirṇaya) に継承され、推
理の基礎づけに用いられることになる。さらにモクシャーカーラグプタ (Tarkabhāṣā) は後
者の確認対象すなわち一般相を個物の概念 (ūrdhvatālakṣaṇa) と種類 (tiryaglakṣa-
ṇa) とに分類する。cf. Kajiya [1966] p.59f. このような認識対象の分析の歴史は上記
の PV III の記述に端を発すると考えられる。そして我々の svabhāva (a)(b) の二側面
にもその記述と同内容の先行議論と考えられる。とりわけ svabhāva (b) は推理論と密接に関
わる。この点は、例えば PV I, v.109 と同義の PV I, v.73 を引用するアルチャタの言明
(HBT p.22) が svabhāva (b) を推理論と積極的に関連づけようとするものであるという
事実からも確認し得る。このようにダルマキールティ以降、概念的認識と独自相の関係は個

的連続 (saṃtāna) における活動の対象という観点から論じられる場合と推理論との関係で論じる場合の二種類の発達があり、どちらの場合もダルマキールティ自身をその源流とすると考えられる。その詳細については別稿を準備中である。

- (25) 桂[1983] pp.97-100 参照。この二つの側面は、同論文に詳説されるように、様々なレベルで理解できる。また、arthakriyā の二側面を「あるもの (例、水) が認識を生み出す意味での arthakriyā をもち、認識主体がその水に目的達成 (例、渇きを癒す) を求めて走り寄るのだ」と理解するならば、厳密な瞬間的存在の次元でその水は同一ではあり得ず、arthakriyā の二側面は、全く別個な文脈で用いられる無関係な二側面にすぎないものとなる。そこでダルモッタは個的連続 (saṃtāna) の視点を導入するが、これは必ずしもダルマキールティ自身の考えとは言い切れないように思われる。筆者は、この二側面は別個なものではあり得ず、同じひとつの実在のもつ二側面としての一貫性を備えたものであると理解している。すなわち、同じひとつの実在が認識を生み出す能力をもつ一方で、その同一瞬間にも走り寄れば渇きを癒す効果をも能力として備えており、実際に arthakriyā のどちらの側面になるかは、条件に応じて決定される、と。cf. n.22, 24.
- (26) (87,1-3); sa evārthas tasya vyāvṛttayo 'pare // tat kāryaṃ kāraṇaṃ cokaṃ tat svalakṣaṇaṃ iṣyate / tattyāgāptiphalāḥ sarvāḥ puruṣāṇāṃ pravṛttayaḥ // (= vv.171cd-172), (89,2-4~9-12); sarva eva gaur aśvād bhinno 'bhinno veti bhedaṃ abhedaṃ vā pṛcchan viśeṣaṃ eva bhāvasya svabhāvākhyam adhikṛtya pravartate / sa eva hi tathocyate / yo 'syātmā'nanyasādhāraṇo yaṃ puraskṛtya puruṣo viśiṣṭārthakriyārthī pravartate, sa eva svabhāvo yathāsvaṃ śabdacodito na dravyatvādi sāmānyam /
- (27) Pramāṇasamuccaya V, v.1; na pramāṇāntaraṃ śabdānāṃ anumānāt tathā hi tat / kṛtakatvādivat svārtham anyāpohena bhāṣate // 服部[1973] p.27 の本文および n.49 参照。
- (28) cf. (46,5-9); tad ayaṃ śabdān api kvacin niyuñjānaḥ phalam eva kiṃcid ihitum yuktaḥ / tac ca sarvaṃ tyāgāptilakṣaṇaṃ iṣṭāniṣṭayoḥ / tenāyam iṣṭāniṣṭayoḥ sādhanam asādhanaṃ ca jñātvā tatra pravṛttinivṛttī kuryāṃ kārayeyaṃ veti śabdān niyuñjīta niyoge vādriyeta /
- (29) PVSV の中に展開する各テーマを超えて一貫して流れる思想があるとするならば、それは svabhāva および arthakriyā の概念であり、認識論と行為論、宗教観をつなぐ架橋として重要な役割を果たしていると筆者は理解している。この点からの詳細な論攷は今後の課題としたい。
- (30) aśaktaṃ sarvaṃ iti ced bījāder āṅkurādiṣu / drṣṭā śaktir matā sā cet saṃvṛtyāstu yathā tathā // 戸崎[1979] p.62.
- (31) Steinkellner[1971] pp.183-184.
- (32) (3,1-3); bhedo dharmadhamitayā buddhyākārakṛto nārtho 'pi, vikalpabhedānaṃ svatantrāṇāṃ anarthaśrayatvāt / tatkalpitaviṣayād arthapratītāv anartha-pratilambha eva syāt /
- (33) (44,6-14); anekārthabhedasaṃbhava tadekārthabhedavidhipratīṣedajijñāsāy āmtad eva vastu pratikṣiptabhedāntareṇa dharmasābhedenā saṃcodya buddhes tat hāpratibhāsanād vyatiriktaṃ dharmam ivāviśeṣenāparam asya svabhāvaṃ dharmitayā vyavasthāpya pradarśyate / tāvatā cāmśena dharmadharminor bhedād bhedavātivā buddhiḥ pratibhāti / na vastubhedāt / tathābhūtabhedabāhulyacodanayā vacanabhedāḥ sādhyasāadhanabhedāś ca tatsvabhāvasamāśrayair dhar-

- mapratibhāsabhedais tatsvabhāvapratiṭṭhaye kriyā ita / cf.vv.61-62.
- (34) cf. Nyāyabinduṭīkā of Dharmottara, ed. Malvaniya: (109, 1-5). Tarkasopāna of Vidyākaraśānti, ed. Tucci: (294,10-15).
- (35) (3,8-9); avyabhicāraś cānyasya ko 'nyas tadutpatteḥ, anāyattarūpāṇaṁ saha-bhāvanīyamābhāvāt /
- (36) (4,1-4) 序 (n.14) を参照。
- (37) (3,9-19); yadi tadutpatteḥ kāryaṁ gamakam, sarvathā gamyagamakabhāvaḥ, sarvathā janyajanakabhāvāt / na / tadabhāve bhavatas tadutpattiniyamābhāvāt / tasmāt / “kāryaṁ svabhāvair yāvadbhir avinābhāvi kārāṇe” / teṣāṁ, “hetuḥ” (=v.2abc) tatkāryatvaniyamāt tair eva dharmair ye tair vinā na bhavanti / aṁśena janyajanakatvaprasaṅga ita cet / na / tajjanyaṁviśeṣagrahaṇe 'bhimatatvāl līṅgaṁviśeṣopādhiṇaṁ ca sāmānyānāṁ / aviśiṣṭasāmānyavivakṣāyāṁ vyabhicārāṇ neṣyate /
- (38) 桂[1984] p.128.
- (39) Steinkellner[1974] p.124, n.24.
- (40) (21,24-26); yadi tarhi darśanādarśane nānvayavyatirekagater āśrayaḥ, kathaṁ dhūmo 'gnim na vyabhicaratīti gamyate / 異類例に見られないことから否定的遍充関係が成立するという Īśvarasena 説については、赤松[1984] および Steinkellner[1966] 参照。
- (41) (22,2-4); yeṣāṁ upalambhe tallakṣaṇaṁ anupalabdhaṁ yad upalabhyate, tatraikābhāve 'pi nopalabhyate, tat tasya kāryaṁ tac ca dhūme 'sti. “hetuśāmagrī” については、Steinkellner[1971], p.185, n.26 参照。なお、Dharmakīrtiのこの発言に端を発して、後代、因果関係の確定方法について「五種論者」(Dharmottara等)と「三種論者」(Jñānaśrīmitra、Arcata等)に分かれた。詳細は Kajiyama[1963] pp.1-15 参照。なお最近の研究としては稲見[1987] がある。
- (42) (22,5-10); “sa bhavaṁs tadabhāve tu hetumattāṁ vilāṅghayet //” (=v.34cd) sakṛd api tathādarśanāt kāryaḥ siddhaḥ, akāryatve 'kāraṇāt sakṛd apy abhāvāt / kāryasya ca svakāraṇaṁ antareṇa bhāve 'hetumattaiva syāt / na hi yasya yam antareṇa bhāvaḥ sa tasya hetur bhavati / bhavati ca dhūmo 'gnim antareṇa, tan na taddhetuḥ syāt /
- (43) (22,20)-(23,9); “nityaṁ sattvaṁ asattvaṁ vāhetor anyānapekṣaṇāt / apekṣāto hi bhāvānāṁ kādācitkatvasambhavaḥ //” (=v.35) sa hi dhūmo 'hetur bhavan nirapekṣatvān na kadācin na bhavet / tadbhāve vaikalyābhāvād, iṣṭakālavat / tadāpi vā na bhavet, abhāvakālāviśeṣāt / apekṣayā hi bhāvāḥ kādācitkā bhavanti / bhāvābhāvakālayos tadbhāvayogyatā'yogyatāyogāt, tulyayogyatā'yogyatayor deśakālayos tadvattetarayor niyamāyogāt / sā ca yogyatā hetubhāvāt kim anyat / tasmād ekadeśakālaparihāreṇānyadeśakālayor vartamāno bhāvas tatsāpekṣo nāma bhavati / …… tan niyatadeśakālatvād dhūmo yatra dṛṣṭaḥ sakṛd, vaikalpe ca punar na dṛṣṭaḥ, tajjanya 'sya svabhāvaḥ, anyathā sakṛd apy abhāvāt / sa tatpratiniyato 'nyatra kathaṁ bhavet / bhavan vā na dhūmaḥ syāt /
- (44) (23,9-13); tajjanito hi svabhāvaviśeṣo dhūma ita / tathā hetur api tathābhūta-kāryajananasvabhāvaḥ / tasyānyato 'pi bhāve na sa tasya svabhāva ita sakṛd api na janayet / na vā sa dhūmo 'dhūmajananasvabhāvād bhāvāt / tatsvabhāvatve ca sa evāgnir ity avyabhicāraḥ / “svabhāvaviśeṣa” の語は anupalabdhi 理

論でも用いられる (NB II, ss.13-14 参照)。

- (45) (23,16); dhūmahetusvabhāvo hi vahnis tacchaktibhedavān / (=v.37ab)
 (46) (17,12-14); tasmāt svabhāvapratibandhād eva hetuḥ sādhyam gamayati / sa
 ca tadbhāvalakṣaṇas tadutpattilakṣaṇo vā / sa evāvinābhāvo dṛṣṭāntābhyām pra-
 darśyate / (18,3-5); hetubhāvo vā tasmin saty eva bhāvād iti dṛṣṭāntena pradār-
 śyate 'rthāntarasya /
 (47) 福田[1984] p.347. ここで “svabhāvapratibandha” をめぐる研究史を筆者の理解し得
 た範囲で概観しておくのと次の如くである。

Steinkellner[1971, 1984] — svabhāvaは「存在レベルのsvabhāva」を意味しprati-
 bandhaはsaṃbandhaとほぼ同義の「関係」を意味する。複合語全体は instrumental tat-
 puruṣa と解して “Verknüpfung durch den Svabhāva” と訳す。svabhāvapratibandha
 と avinābhāva (=vyāpti) を同義とせず、両者を区別して、前者は後者の実在上の基盤で
 あるとする。

Matsumoto[1981] — 複合語の後分 pratibandha に注目する。pratibandha は kārya-
 hetu の場合には niyama (limitation) を意味し、複合語全体は genitive tatpuruṣa と解
 して “limitation of its (=kāryasya) properties” と訳す。他方 svabhāvahetu の場合
 には、pratibandha を anubandha とは逆の方向を示す関係表示語と考え、複合語全体を
 locative tatpuruṣa と解して “counter-connection with its (=bhāvasya) essence”
 と訳す。また tadbhāva は「それ (hetu) を bhāva としてもつ」との bahuvrīhi 複合語、
 tādatmya は「それ (sādhyā) を本質としてもつ」との bahuvrīhi 複合語に解する。tādāt-
 mya を “identity” を意味する tatpuruṣa 複合語と解する Steinkellner 説には反対である。

金沢[1985] — tādatmya は bahuvrīhi 複合語であるとの松本説を支持。(Prakaraṇa-
 pañcika そのものへの考察部分は省く。)

福田[1984, 1987] — Steinkellner 説の svabhāvapratibandha を「実在上の基盤」
 とする点と svabhāvahetu と kāryahetu で「二通り」に解釈する点の不都合を指摘する。
 svabhāvapratibandha は「論理的指示関係」の確実性を保証するものである。「論理的指
 示関係」は原因・結果、物と svabhāva の間に、一方の無が他方の無を惹起するという関係
 が成り立つことによってはじめて保証される。「被制約性」「無化の連動性」こそが svabhāva-
 pratibandha の性格規定である。

桂[1986] — tādatmya は存在レベルでの「同一性」を意味するのみならず、論理学
 レベルでは「同定」「包摂関係」を意味する一種イディオマティックな語である。svabhā-
 vapratibandha は「hetu の svabhāva と sādhyā の svabhāva の pratibandha (関係)」
 を意味し、Steinkellner 説とは異なり、複合語前分 svabhāva は第一義的には「普遍的概念」
 を意味し、svabhāva の二義性を介して第二義的に存在レベルの「本質」を意味するとす
 る。

- (48) PVSVT (76,12-13); ほかならぬそれ [すなわち] 本質的連関は不可離関係と言われるも
 のであり、同類・類例の二つの喩例によって示される。sa eva svabhāvapratibandho 'vi-
 nābhāvākhyāḥ sādharṃyavaidharṃyadrṣṭāntābhyām pradarśyate /
 (49) (6,22)-(7,1); yas tarhi samagreṇa hetunā kāryotpādo 'numīyate sa katham
 trividhe hetāv antarbhavati / “hetunā yaḥ samagreṇa kāryotpādo 'numīyate /
 arthāntarānapekṣatvāt sa svabhāvo 'nuvarṇitaḥ //” (=v.6) asāv api yathāsaṃ-
 nihitān nānyam apekṣata iti tanmātrānubandhī svabhāvo bhāvasya / tatra hi
 kevalam samagrāt kāraṇāt kāryotpattisaṃbhavo 'numīyate, samagrāṇām kār-
 yotpādanayogyatānumānāt / yogyatā ca sāmāgrīmātrānubandhinīti svabhāva-

- bhūtaivānumīyate /
- (50) Steinkellner[1984] p.462.
- (51) (24,14); ya eva bhāvo bhāvamātrānurodhī svabhāva ity ucyate / cf. Steinkellner[1971] p.206.
- (52) (20,19)-(21,2); “arthāntaranimitto hi dharmah syād anya eva saḥ /”(=v.33ab) na hi tasmin niṣpanne 'niṣpanno bhinnahetuko vā tatsvabhāvo yuktaḥ / ayam eva khalu bhedo bhedahetur vā bhāvānām viruddhadharmādhyāsaḥ kāraṇabhedas ca / tau cen na bhedakau tadā na kasyacit kutaścid bheda ity ekaṃ dravyam viśvaṃ syāt / tataś ca sahotpattivināśau sarvasya ca sarvatropayogaḥ syāt / anyathaikam ity eva na syāt / nāmāntaram vā, arthabhedam abhyupagamyā tathābhīdhanāt /
- (53) (21,2-9); nanv anarthāntarahetutve 'pi bhāvakāle 'nityatā'niṣpattes tulyātatsvabhāvatā / na vai kācid anyā'nityatā nāma yā paścān niṣpadyeta / sa eva hi bhāvaḥ kṣaṇasthitidharmā'nityatā vacanabhede 'pi / tāṃ punar asya kṣaṇasthitidharmatām svabhāvaṃ svahetur eva tathotpatteḥ paśyann api mandabuddhiḥ sattopalambhena sarvadā tathābhāvaśaṅkāvipralabdho na vyavasyati sadṛśaparotpattivipralabdho vā /
- (54) (42,8-12); kiṃ punar anena bhedalakṣaṇena sāmānyena svalakṣaṇam samānam iti pratyeyam athānyad eva / kiṃ cātaḥ / yadi svalakṣaṇam katham vikalpasya viśayaḥ / anyato vā katham arthakriyā / svalakṣaṇe cānityatvādyapratīter atādrūpyam, teṣāṃ cāvastudharmatā /
- (55) (42,22)-(43,14); te 'rthā buddhiniveśinas tena samānā iti gr̥hyante, kutaścid vyāvṛtṭyā pratibhāsanāt / na svalakṣaṇam, tatrāpratibhāsanāt / ta eva ca kutaścid vyāvṛtṭāḥ punar anyato 'pi vyāvṛttimanto 'bhinnās ca pratibhāntīti / svayam asatām api tathā buddhyā upadarśanān mithyārtha eva sāmānyasāmānādhikāraṇavyavahāraḥ kriyate / sarvas cāyam svalakṣaṇānām eva darśanāhitavāsānākṛto viplava iti tatpratibaddhajanmanām vikalpānām atatpratibhāsitve 'pi vastuny avisamvādo maṇiprabhāyām iva maṇibhrānteḥ / nānyeṣāṃ, tadbhedaprabhave saty api yathādr̥ṣṭaviśeṣānusaraṇam parityajya kiṃcitsāmānyagrahaṇena viśeṣāntarasamāropād, dīpaprabhāyām iva maṇibuddheḥ / tena na vikalpaviśayeṣv artheṣv arthakriyākāritvam / nāpi svalakṣaṇasyānityatvādyabhāvaḥ / yasmān nānityatvam nāma kiṃcid anyac calād vastunaḥ / kṣaṇapratyupasthānadharmatayā tasya tathābhūtasya grahaṇād etad evaṃ bhavaty anityo 'yam anityatvam asyeti vā / taddharmatām evāvataranto vikalpā nānaikadharmavyatirekān saṃdarśayanti / na ca te nirāśrayās tadbhedadarśanāśrayatvāt / nāvastudharmatā, tatsvabhāvasyaiva tathākhyāteḥ / cf. PV III, v.80ab. 戸崎 [1979] , p.153.
- (56) (18,19)-(19,12) 参照。
- (57) (11,1-3); tatrānvayasya niścayena viruddhatatpakṣyānām nirāsaḥ / vyatirekasyānaikāntikasya tatpakṣyasya ca śeṣavadādeḥ / “śeṣavat” については Steinkellner[1979], Anm.436.
- (58) Katsura[1983] p.540, 桂[1984] p.133, p.143 参照。
- (59) 赤松[1984] pp.210-211.
- (60) (10,21-23); sa tasya vyatireko na niścita iti vipakṣe vṛttir āśaṅkyeta / vyatire-

- kasādhānasyādarśanamātrasya saṃśaya hetutvāt / na sarvānupalabdhir gamikā / (101,11-13); vastutas tv anupalabhyamāno na san nāsan, satām api svabhāvādiviprakaṣāt kadācid anupalambhāt tasyāsatsv api tulyatvāt / VN(9,1-2); nāpy adarśanamātrād vyāvṛttiḥ, viprakṛṣṭeṣv asarvadarśino 'darśanasyābhāvāsādhānāt, …… /
- (61) HB(4*,3-5); anvayaniścayo 'pi svabhāvahetau sādhyadharmasya vastutas tadbhāvatayā sādhanadharmabhāvamātrānubandhasiddhiḥ. sā sādhyaviparyaye hetor bādhakapramāṇavṛttiḥ.
- (62) VN(6,5-6); atra vyāptisādhanaṃ viparyaye bādhakapramāṇopadarśanam /
- (63) 刹那滅論証については、御牧[1984] 参照。
- (64) (16,28)-(17,3); “tasmāt tanmātrasaṃbandhaḥ svabhāvo bhāvam eva vā / nivar-tayet //” (=v.23abc) yathā vṛkṣaḥ śiṃśapām / śākhādimadviśeṣasyaiva kasyacit tathāprasiddheḥ, sa tasya svabhāvaḥ / svaṃ ca svabhāvaṃ parityajya katham bhāvo bhavet, svabhāvasyaiva bhāvatvād iti tasya svabhāvapratibandhād avyabhicāraḥ / “kāraṇaṃ vā kāryaṃ avyabhicārataḥ //” (=v.23cd) kāraṇaṃ nivar-tamānaṃ kāryaṃ nivartayati / anyathā tat tasya kāryaṃ eva na syāt / siddhas tu kāryakāraṇabhāvaḥ svabhāvaṃ niyamayatīty ubhayathā svabhāvapratibandhād eva nivṛttiḥ /
- (65) 桂[1986] p.97.
- (66) 序 p.5 (n.14)参照。
- (67) (24,10-15); “svabhāve 'py avinābhāvo bhāvamātrānurodhini /” (=v.39ab) yo hi bhāvamātrānurodhī svabhāvas tatrāvinābhāvo bhāvasyeṣyate / “tadabhāve svaṃ bhāvasyābhāvaḥ syād abhedataḥ //” (=v.39cd) ya eva bhāvo bhāvamātrānurodhī svabhāva ity ucyate, sa eva svaṃ vastuto bhāvaḥ / sa cātmānaṃ parityajya katham bhavet / (18,23-26); na hi svabhāvasyābhāve bhāvo bhavaty, abhedāt / …… / tathā hy ayam asya svabhāvo yena tadabhāve na bhavati /
- (68) (49,2-3); vastusaṃvādas tu vastūtpattiyā tatpratibandhe sati bhavati / anyathā naivāsti /
- (69) (10,21-24); sa tasya vyatireko na niścita iti vipakṣe vṛttir āśaṅkyeta, vyatireka-sādhānasyādarśanamātrasya saṃśaya hetutvāt / na sarvānupalabdhir gamikā / tasmād ekanivṛttyānyanivṛttim icchatā tayoḥ kaścit svabhāvapratibandho 'py eṣṭavyaḥ / (10,28); na hy asati pratibandhe 'nvayavyatirekaniścayo 'sti / (2,19-20); svabhāvapratibandhe hi saty artho 'rthaṃ na vyabhicarati / (17,12); tas-māt svabhāvapratibandhād eva hetuḥ sādhyam gamayati /
- (70) (17,20-21); drṣṭānte hi sādhyadharmasya tadbhāvas tanmātrānubandhena tat-svabhāvatayā khyāpyate /
- (71) (17,21)-(18,3); yaḥ kṛtakam svabhāvaṃ janayati so 'nityasvabhāvaṃ santaṃ janayatīti pramāṇaṃ drṣṭāntenopadarśyate / anyathaikadharmaśādhāvat tad- anyenāpi bhavitavyam iti niyamābhāvat sādhanasya sādhyavyabhicārāśaṅkā syāt / tena ca pramāṇena sādhyadharmasya tanmātrānubandhaḥ khyāpyate / svakāraṇād eva kṛtakas tathābhūto jāto yo naśvaraḥ kṣaṇasthitidharmā / anyas-tas tasya tadbhāvanīṣedhāt /
- (72) (18,3-5); hetubhāvo vā tasmin saty eva bhāvād iti drṣṭāntena pradarśyate 'r-thāntarasya / 因果関係の確定方法の詳細については (22,1-3) (n.41) 参照。

- (73) (18,5-9); tathā prasiddhe tadbhāve hetubhāve vānityatvābhāve kṛtakatvaṃ na bhavati dahanābhāve ca dhūmaḥ / tathā hi sa tasya svabhāvo hetur vā / katham svam svabhāvaṃ hetuṃ vāntareṇa bhaved ity āśrayam antareṇāpi vaidharmya-drṣṭānteprasidhyati vyatirekaḥ /
- (74) HB(5*,7-8); pakṣadharmasya yathoktā vyāptir avinābhāvaḥ / “yathoktā” とは、PVSVにおいてすでに述べられ HB (2*,7-8) にそのまま継承された遍充関係の説明 (n. 3) を指す。なお、avinābhāva と svabhāvapratibandha の同義性については、n.48 参照。
- (75) (18,9-13); yeṣāṃ punaḥ prasiddhāv eva tadbhāvahetubhāvau teṣāṃ, “viduṣāṃ vācyo hetur eva hi kevalaḥ // ” (=v.27cd) yadarthe drṣṭānta ucyate so ’rthaḥ siddha iti kiṃ tadvacanena tadā.
- (76) HB において「これ（原因総体）が知覚されると知覚の条件を備えていたにもかかわらずそれまで知覚されなかったもの（結果）が知覚され、それ以外の原因があってもこれ（原因総体）がなければ〔結果が〕存在しないというように、『あるもの（結果）が、それ（原因総体）があれば存在し、そしてそれがなければ存在しない』という形の知覚と非知覚によって論証されるところの因果関係が成立することによって、kāryahetu の場合、肯定的遍充関係は確定（決定）される。」HB (4*,7-12); kāryahetau kāryakāraṇabhāvasiddhiḥ, yathedam asyopalambha upalabdhilakṣaṇaprāptam prāg anupalabdham upalabhyate, satsv apy anyeṣu hetuṣv asyābhāve na bhavatīti yas tadbhāve bhāvas tadabhāve ’bhāvaś ca pratyakṣānupalambhasādhanāḥ kāryakāraṇabhāvas tasya siddhiḥ / このもとになったPVSVの記述については《2.32》とくに n.41 の原文参照。PVSV → HB → VN にいたる因果関係の決定の理論の微妙な発展については、稲見[1987] pp.139-140 に報告されている。
- (77) Steinkellner[1974], p.123. cf.[1971], p.206.
- (78) (20,14); kāryakāraṇabhāvād vā svabhāvād vā niyāmakāt / (=v.31ab). この因果関係と並列される svabhāva は tādātmya と注釈されるように「同一性」の意味である。
- (79) Steinkellner[1974], n.19.
- (80) Kajiyama[1966], p.72, “the mark identical in essence [with s(ādhyā)] (svabhāva)” にもとづく。また、svabhāva (hetu) を「本質」というよりむしろ「自体」「自身」等ととらえる方が理解しやすいパッセージとして次を挙げ得る。(96,25)-(99,4); ata eva svadharmena vyāptaḥ, “siddhaḥ svabhāvo gamako” (=v.192a) vācyāḥ / na hi prakāśatayā prakāśayan pradīpas tadrūpāpratipattau svām arthakriyāṃ karo-ti / “vyāpakas tasya niścitaḥ / gamyāḥ svabhāvas” (=v.192bc) なお、一般に燈火 (pradīpa) の譬えは知識の自己認識 (svasaṃvedana) の理論において有名であるが、このパッセージでは所遍 (hetu) と能遍 (sādhyā) が共に自己自身 (svabhāva) であることの譬えとして用いられている点で興味深い。

追記——1) 本論脱稿（1988年10月）の後で岩田孝氏の「法称の自性証因 (svabhāvahetu) 説覚え書き」（『東洋の思想と宗教』5、1988年6月）を知った。またこの1年の間にシュタインケルナー氏の“The Logic of the svabhāvahetu in Dharmakīrti’s Vādanāyā”（京都大学での発表原稿）、第40回日本印度学仏教学会での谷貞志氏の「ダルマキールティにおける『自己差異性』としての『svabhāva』」と題する口頭発表等々の研究成果が発表された。それらの諸成果に対しては、本論文はそれ以前にまとめたものとして、敢えて言及することを控えた。

2) 本稿校正中に幸いにも桂紹隆氏のご教示を仰ぐ機会を得、幾つかの重要な訂正をすることができた。また、《2.43 (p.27) ,2.45》に触れた svabhāvaḥetu における能証と所証の同一性の方向の成立するレヴェルと kṛtaka と anitya の同延性を理解するにあたり、vivakṣā および prasiddha の視点の重要性を知らされた。この点は本論文に全く欠落していることをここに注記し、同氏に謝意を表するとともに、今後の課題としたい。

(ふなやま・とおる 京都大学人文科学研究所助手)