祭式で虚偽を語ってはならないのは何のためか

——定動詞表示と文脈——

吉 水 清 孝

Mīmāṃsāsūtra (略号 MmS) 第 3 巻第 4 章の第 4 論題は「行為主体 (kartṛ) 論題」と呼ばれ、クマーリラは *Tantravārttika* (略号 TV) の中で、人称語尾を付した定動詞 (ākhyāta) は行為主体を直接に表示するのか、それとも bhāvanā の表示を介して、行為主体を間接的に理解せしめるのかを詳細に論じている¹⁾。

この論題本来のテーマは、「虚偽を語るべからず」(nānṛtaṃ vadet) という、*Ta-ittiriyasamhitā* の新月満月祭の章内 (2.5.5.6) で祭主の斎戒 (vrata) を定めたヴェーダ規定文をいかに解釈すべきかである。この論題を構成する二つのストロアには、定動詞が行為主体を表示するかどうかは何も説かれていない²⁾。シャバラスヴァーミンは註釈 (略号 ŚBh) において、この論題で検討すべき問題を、「この規定文は、祭式の文脈に留まって、祭式の式次第の一部を定めていると解釈すべきなのか、あるいは祭式の文脈を離れて、人間個人 (puruṣa) の義務を定めていると解釈すべきなのか。」と設定する (ŚBh pp.318,22-319,2)。すると、定動詞が行為主体を表示するか否かという議論は、虚言禁止の規定文が祭式の文脈を離れるか否かという論題本来のテーマとどのように繋がるのだろうか。

既にシャバラ註において、反論者は *Aṣṭādhyāyī* (略号 A)³⁾ を盾にして自説を正当化しているが、クマーリラは、論争が直接ミーマンサー学派と文法学派の間で交わされているかのように議論を進めている⁴⁾。クマーリラによれば、定説者も反論者も共に、一般に単語を語基 (prakṛti) と接辞 (pratyaya) に分析した場合に、接辞の方が主要素であることでは一致している。シャバラ註の中で、反論者は ācārya の教示 (upadeśa) として “prakṛtipratyayau pratyayārthaṃ saha brūtaḥ” という格言を引用する (ŚBh p.320,4)。語基と接辞が「共同して、語基の意味を表示する」ではなく、「共同して、接辞の意味を表示する」とするところに、「語基に対して接辞が主要素だ」という階層性が示唆されている⁵⁾。

この格言は実際の文典においても、A 3.1.67 への *Mahābhāṣya* (略号 MBh) のなかで⁶⁾、次のような文脈で引用されている。「能動態定動詞 pacati (pac-ŚaP-ti) お

よび受動態ないし非人称の定動詞 *pacyate* (*pac-yaK-te*) それぞれにおいて、行為主体 (*karṭr*) と客体 (*karman*) ないし行為自体 (*bhāva*) を表示するものは、人称語尾であるのか、それとも現在語幹接辞 *ŚaP* および受動態語幹接辞 *yaK* であるのか」という議論の中で、*Kātyāyana* は二つの選択肢を「*sārvadhātuka* 接辞 (人称語尾を含む) であるのか、それとも動詞中間接辞 (*vikaraṇa*) であるのか」と設定している。*Patañjali* は、*sārvadhātuka* 接辞説の側に立たなければ、能動態定動詞で *ŚaP* が脱落する場合、および *ŚaP* がそもそも用いられていない願望法や完了の場合、*karṭr* を表示するものがなくなってしまうだろうと述べて、*vikaraṇa* 説を攻撃する。そこで *vikaraṇa* 説の者が、「人称語尾が *bhāva/karman* を表示する場合には、*vikaraṇa* は *karṭr* を表示し、人称語尾が *karṭr* を表示する場合には、*vikaraṇa* は *bhāva/karman* を表示する」という折衷案を提示する。これに対し *Patañjali* は、上記の格言を引用し、「一つの語基に対して、別々の意味をもつ二つの接辞が同時に付加されることはあり得ない」⁷⁾、即ち同じ語根の後に付加された中間接辞と人称語尾とが何を意味表示するかで対立することはあり得ないと述べて⁸⁾、*sārvadhātuka* 接辞説を擁護する。以上のように *Patañjali* は、語根に接辞を付加し続けて単語を構成する際には、構成要素どうしが対立せずに協力し合わねばならないということの裏付けとして、この格言を引用している。この引用によって「語基に対して接辞が主要素だ」と言っているわけではない⁹⁾。

A 1.2.56 への *Kāśikā* 註によれば、この格言はパーニニ以前の *pūrvācārya* の言葉であり、しかもパーニニはこの格言の趣旨を認めていないという¹⁰⁾。しかし *Kātyāyana*¹¹⁾ および *Patañjali* は、或る条件のもとでは「語基に対して接辞が主要素だ」と認めている。A 3.1.1 “*pratyayaḥ*” は、*adhikārasūtra* として、以後第5巻の最後まで繰り返し読み込まれ、第3・第4・第5の三つの巻全体が接辞の導入を規定していることを示す。*Patañjali* は第3巻註冒頭で、*adhikāra* を示す第一スートラが *pratyayaḥ* の一言だけでは、これ以降のスートラ内に現れる語基 (*prakṛti*)、同伴語 (*upapada*)、付帯語 (*upādhi*) までもが、*pratyaya* と呼ばれることになりはしまいかという疑念を提示する¹²⁾。この疑念に対し *Kātyāyana* は、*Vārttika* 1 において、接辞以外のこれら3要素に関しては、*pratyaya* という名称が該当しないことは言うまでもないと述べ、*Vārttika* 2 と 3 においてその理由を二つ示す。

Vārttika 2 によれば、第一の理由は、A 第3巻から第5巻にかけて、接辞以外の上記3要素は、接辞の導入を目的 (*nimittin* : 契機をもつもの) とした契機 (*nimitta*) となるということである¹³⁾。この範囲の文法規則では、語基は語根、同伴語お

よび付帯語は名詞語幹の形で示されているが、これらには、規則を適用する際に既知のもの (nirjñāta) であることを表す格語尾が付されており¹⁴⁾、未だ知られていない (anirjñāta) 特定の接辞を導入するための契機となっているのである¹⁵⁾。次に Vārttika 3 によれば、第二の理由は、多数のものから成る全体において、働きは主要素 (pradhāna) が担うと合意されること (kāryasaṃpratyaya) である¹⁶⁾。ここで言う全体とは、幾つもの単語から構成される文のことであり、その働きとは、何か新しい情報をもたらすことである。A 第3巻から第5巻にかけての新しい情報とは接辞の導入であるから、この範囲の文法規則では、接辞の部分が「新しいことを教示する働き」(apūrvopadeśa) を担う主要素となる。語基、同伴語、付帯語の部分は主要素ではない。これらは語根ないし名詞語幹でもって先に教示されている (upadiṣṭa) 既知情報であり、新規の情報を得るために必要な前提だからである¹⁷⁾。特定の語基が先に提示された上で、特定の接辞が付加されて単語が形成される。このとき接辞は、語基によっては知られていなかった新たな情報を教示するものとなる。このため Patañjali は Vārttika 3 註の冒頭で、「主要素とは接辞である」(MBh II, p.2,2: kiṃ ca pradhānam. pratyayaḥ.) と認めている。

Tantravārttika の議論に戻ろう。「接辞は語基に対して主要素である」という見解は、パーニニ以外の或る文法家が格言にして提唱し、文法学の主流であるパーニニの系統では、接辞の導入という文法規則の解釈の中でのみ合意されていた。しかしクマーリラはこの見解を、自然言語内で名詞にも動詞にも普遍的に妥当する原理として前提する¹⁸⁾。定動詞において、行為を表示する語根は、その後に付加された接辞を限定する従属辞 (upasarjana) であるため、接辞に従属することになる。その上で反論者が「定動詞の接辞は行為主体を表示する」と主張するならば、実際の儀礼を遂行 (anuṣṭhāna) する場面においても、表示 (abhidhā) のあり方に準じて、行為は行為主体に従属するもの (śeṣa) だと考えざるを得ない (TV p.904, 23-24 ; cf. NSu p.1376, 19-25)。一般にテキストの文言に反する事柄を想定するには、より確実な別の知識根拠による裏付けが必要であるが (TV p.904, 25)、ヴェーダは非人為の聖典であるので誤謬の余地はなく、全ての祭式規定文に関しては、テキストが表示する通りに儀礼遂行せねばならない。

ここで「接辞の方が語基に対して主要素であり、語基が接辞に従属する」という主従関係はあくまで言葉どうしの関係であり、言葉によって表される意味どうしの関係がそれと逆転する (viparita) 場合もあるではないか、という疑いが起きて来る (TV p.903, 12)。この疑念に対して、クマーリラは次のように答える。例

えば、王は臣下を支配し服従させているにも拘らず、Tatpuruṣa 複合語 rājapuruṣa においては、前半の rājan は後半の puruṣa に対する限定辞であるから、言葉の上では rājan は、被限定辞である puruṣa に従属する¹⁹⁾。また語根 pac に kṛt 接辞 ṆvuL (= aka) を付加して、料理人を意味する名詞 pācaka が形成される。現実には、料理する行為は、料理人のためではなく一皿の料理ができあがるために行われる (TV p.903,16-17)。しかしデーヴァダッタを料理人 pācaka と呼ぶこと、即ち名詞 pācaka にデーヴァダッタを指示する働き (vṛtti) をさせることは、デーヴァダッタが現に料理をすることにより実現する (tatkrta)²⁰⁾。従って料理する行為は、行為主体を表す kṛt 接辞を適用するのに契機として貢献するのであり、名詞 pācaka に関しては、「語基に対して接辞が主要素となる」と言えることになる。

以上のような、王が臣下に従属する関係、料理行為が料理人に従属する関係は、しかしながら名詞内部でのことである。実際の会話は文から成り立つのであり、名詞が定動詞と組み合わされた文の中においてまで、王や料理行為が、臣下や料理人に対して従属している訳ではない (TV p.907, 7-9)。複合語支分や名詞の構成要素どうしの関係と、文の中での、それらの意味どうしの関係が逆転することは十分ありうる。けれども “nāṇṭaṃ vadet” という文には、動詞 vadet の他には、為すべき事柄 (kāryāntara) を表す言葉が無い。そこでもし動詞 vadet の主要部である接辞が行為主体を表示するならば、語る主体からその主要性を剥奪し得るものが文中には何もないことから、消去法 (pariśeṣa) により、文の主要素は、語る行為に従属せしめている「語る主体」だと帰結する (TV p.907, 9-11)。

そこでクマリーラは、行為主体の概念を検討して、祭式の中での行為に対し行為主体を主要素とすることの孕む問題点を指摘する。ヴェーダの教典 (śāstra) が説く儀礼の行為主体は、意識ある存在者 (cetana) である。そして行為主体の側に予め結果への企図 (phalasaṅkalpana) がなければ、ヴェーダの規定文といえども、行為主体に対して働きかけることは出来ない (TV p.906, 3-4)。日常言語では、「薪が燃える」というように、意識が無く、従って結果への企図をもたない存在を行為主体とした表現が可能である (TV p.904, 18-19)。薪は、結果がどうなるかを省みずに、単に燃焼という活動に従事することだけでもって、行為主体となる。しかしヴェーダ聖典は、一定の条件を満たした者のみに祭式遂行の資格 (adhikāra) を与えるのであり、そのうち最も基本的な条件が「知性を先行させて行為する者」(buddhipūrvakārīn) である。そして知性を働かせる行為者は、行為するに先立って、行為が自身にどのような結果をもたらすことになるかを意識せずにはいない (TV

p.906, 5-6). ここで言う buddhi は功利的知性である.

そこで、もし例文「虚偽を語るべからず」において、定動詞 vadet の接辞が行為主体を表示するならば、読み手は「語る主体」としての自分自身が主要素になると意識し、祭式において語るという行為が自分にどう役立つのかが気になりになる²¹⁾. 祭式の中での幾つかの儀礼は、祭主に対する浄化儀礼 (saṃskāra) であり、そういう儀礼には、祭主を、祭式の果報を受ける者 (kratuphalādhāra) に相応しい者にするという、自身に直接役立つ効果が想定される. そしてもし祭式の最中に虚偽を語らないことも当人に直接役立つとなれば、読み手は、「この規定が定める行為は、直接には祭式を完成させるための儀礼の一環であり、個人には、祭式の完成を介して間接的に役立つ (pāramparyopakāra) のだ」と迂遠な解釈をする必要を感じない²²⁾. このため「虚偽を語るべからず」を、それ自体で完結した閉じた文と見なし、他の様々な儀礼の規定文から切り離すことになる.

しかしもし「定動詞接辞は行為主体を表示する」という説を論駁出来たならば、定動詞が接辞により bhāvanā を主要素として表示する余地を確保することになる²³⁾. bhāvanā (現実化作用) は、意志的行為一般の形式であり、規定文ごとに、行為 (動詞語根の意味) を手段 (sādhana) として達成すべき目的 (sādhya) は何か、また行為遂行のために必要となる執行細目 (itikartavyatā) は何かを期待する. この期待に応えるのは、周囲にある他の規定文である. 従って bhāvanā が、定動詞接辞の表示対象となることで、規定文の意味の中核に位置付けられたならば、規定文を他の規定文との関係の中に組み込んで、祭式の式次第の一部として、文脈 (prakaraṇa) の中で理解することの必要性が理解される. 「虚偽を語るべからず」について言えば、祭式の最中に語ったことが真実であるか虚偽であるかによって、祭式が完成するか失敗するかが左右されるのである²⁴⁾. ミーマーンサー学派の見地では、祭式の中での儀礼の殆どは「祭式に資するもの」 (kratvartha) であり、「個人に資するもの」 (puruṣārtha) となる儀礼は僅かな例外である²⁵⁾. 「定動詞接辞による行為主体表示」説を論駁し、「一般に定動詞は bhāvanā を主要素として表示する」と証明することは、多くの儀礼行為を階層的に組み込んだ祭式システムの構築を可能にすることを目論んでいると言えよう.

1) クマールラによる anvayavyatireka を応用した定説証明に関しては、小川英世「Kumārila of the Śābdārtha 論 — abhidheya と gamya —」『印仏研』41-2: 1051-1055, 1993 参照. kartṛ 論題定説部の概要については『印度哲学仏教学』21 所収の拙稿参照.

- 2) 反論者が、「虚偽を語るな」というヴェーダの例文は、日常倫理として「真実を語れ」と命ずるスムリティの再説 (anuvāda) であると主張し (3.4.12), これを退けて定説者が、例文はヴェーダ独自の規定文 (vidhi) であると主張する (3.4.13). クマーリラは当該スムリティとして, *Manusmṛti* 4.138 冒頭と見られる “satyaṃ brūyāt” を引用する. TV (in: Ānandāśrama Skt. Ser. 97, 1st ed.) p.911,19.
- 3) 特にし接辞導入規定 A 3.4.69: laḥ [67: kartari] karmaṇi ca bhāve cākarmakebhyah.
- 4) 反論者が「汝ミーマーンサカは (tvayā mimāṃsakena) 慢心により語るが、文法学の伝統 (vyākaraṇasampradāya) はそうになっていない」と非難する. TV p.926, 17-18.
- 5) クマーリラは、本論題の序論でも、この格言に言及し (TV p.902, 12-13), この格言を否定するような理論も文典も存在しないと述べ (TV p.902, 16-17), この格言を権威あるスムリティとする (TV p.922, 8-10). さらに bhāvārtha 論題においても, bhāvanā の接辞表示説を定式化する際に、この格言を利用している (TV p.380, 25).
- 6) 小川英世「行為と言語」『広島大学文学部紀要』特輯号 3, 1990: 95 参照.
- 7) MBh (ed. Kielhorn, 3d ed., Poona) II p.58, 12-13: na cāsti saṃbhavo yad ekasyāḥ prakṛter dvayor nānārthayor yugapad anusahāyibhāvah syāt.
- 8) Cf. *Pradīpa* (ed. Guruprasāda Śāstri, 2nd ed., vol.3, Varanasi) p.146, 9-10.
- 9) *Udyota* (see *Pradīpa*, p.145, 29) は、この格言内の pratyayārtha を「理解されつつある意味」(pratyamānārtha) と言い換えて、pratyaya を認識の意味で解している.
- 10) *Kāśikā* (Kāśi Skt. Ser. 37-1, p.40) に よ れ ば、A 1.2.56 “pradhānapratyayārthavacanam arthasyānyapramāṇatvāt” には A 1.2.53 より aśiṣyam が補われ、ここでパーニニは、語の意味は世間の用法を pramāṇa とするため、主要支分および接辞がそれを中心的に表わすとは断言できないと言う。但し A 1.2.54-57 には MBh による註釈が欠けており、パーニニ後の補足の疑いももたれている。小川 1990: 94 参照.
- 11) Cf. *Nyāyasudhā* (略号 NSu, Chaukhamba Skt. Ser. 14) p.1417, 5: “vārttikoktena nyāyena” on TV p.922, 8: pūrvena nyāyena.
- 12) Patañjali は A 3.1.5 “gup-tij-kidbhyah saN” を挙げて saN が付加される動詞語根 gup / tij / kit を prakṛti の例とし、A 3.2.13 “stambakarmayoh ramijapoh [9: aC]” を挙げて ram / jap に同伴する stambe / karṇe を upapada (cf. A 3.1.92) の例とし、A 3.2.25 “harater dṛtināthayoh paśau [24: iN]” を挙げて dṛti-har-i / nātha-har-i に付帯する paśu を upādhi の例とする.
- 13) 喩：大勢の人の中でデーヴァダッタ一人が馬に乗り、または椅子に座っている場合、馬や椅子はそれ自体で「デーヴァダッタ」という名称で名指されはしないが、デーヴァダッタを示すための nimitta となる (MBh II, p.1, 13-16).
- 14) *Pradīpa* p.4, 10-11: prakṛtyādinām bhūtavibhaktiā nirdeśāt. Cf. A 1.1.67 の奪格用法.
- 15) MBh II, p.1, 16-18: nirjñāto 'rtho nimittam anirjñāto 'rtho nimitti. iha ca pratyayo 'nirjñātaḥ, prakṛtyupapadopādhayo nirjñātāḥ. kva. dhātūpadeśe prātipadikopadeśe ca. te nirjñātā nimittatven-opādiyante.
- 16) 喩：大勢の行進を二人が見て、一方が「誰が行進しているのか」と問い、他方が「王が」と答えれば、行進の中心が誰かについて両者とも合意する (MBh II, p.2, 2-3).
- 17) MBh II, p.2, 6-7: śabdasyāpūrvopadeśaḥ prādhānyam. yasyāpūrvopadeśaḥ sa pradhānam.

- prakṛtyupapadopādhayaś copadiṣṭāḥ. kva. dhātūpadeśe prātipadikopadeśe ca. Cf. L. Renou: *Terminologie grammaticale du sanskrit*, Paris 1957: 220; H. Scharfe: *Die Logik im Mahābhāṣya*, Berlin 1961: 156-157. Kumāṛila-Dharmakīrti における pramāṇa 定義の一条件「未知のものを知らしめる」(cf. E. Franco, “The Disjunction in *Pramāṇavārttika*, ...,” *Proceedings of the 2nd IDhC*: 48) の淵源は、この apūrvopadeśa にまで遡るのではないか。
- 18) 後代の文法家は、この規則は動詞には適用されず、動詞では寧ろ、行為表示する語根の方が接辞に対して主要であると主張した。Cf. *Vaiyākaraṇabhūṣaṇasāra* (in: *Ānandāśrama Skt. Ser.* 43) p.4, 24-27; 小川 1990 : 95-98.
- 19) TV p.905, 6-9 によれば、現実にも、王が或る人物を自分の臣下に加えるには、先に王は彼を経済的に扶養しなければならず、臣下が王に服従することは未来の時点で語りうる行為 (vakṣyamāṇakriyā) であるので、扶養という既存の契機 (bhūtaṃ nimittam) を鑑みて、rājapuruṣa という複合語が形成される。
- 20) TV p.905, 12-13: pācakādāv api ca sarvatra tatkr̥tavṛttilābhād upakāratvasadbhāvāt kriyāṇām upasarjanatvaṃ, na nirvartyatvenāvasthānāt prādhānyam; NSu p.1378, 27-30.
- 21) TV p.906, 8-9: tenāvaśyam anuṣṭhātṛtenocyamāṇaḥ puruṣaḥ kim api mamaīśā kriyā sāksāt pāramparyeṇa vopakariṣyati adhyavasyati.
- 22) TV p.906, 9-10: sāksād upakāraḥ ca saṃbhavati na pāramparyopakārakalpanā labhyate. na ca saṃskārāṇarhaḥ kartā. kratuphalādhāratvena saprayojanatvāt. シヤバラは svāmisaṃskāra の例として、髪と髭剃り、乳のみの摂取 (payovrata), 苦行を挙げる (3.7.6 註).
- 23) クマーリラは kartr 論題で「定動詞接辞が bhāvanā を表示する」というミーマーンサー学派の標準説に再三言及する (TV p.903, 3-4 & 7-8; p.906, 21-22) が、自らは、bhāvanā を表示する定動詞内の部位を接辞に特定していない (TV p.907, 22). bhāvārtha 論題における bhāvanā 表示部位に関するクマーリラの揺らぎについては、黒田泰司「Kumāṛila の bhāvanā 説について (2)」『印仏研』29-1: 436-441, 1980 参照.
- 24) 祭式中の虚偽の発話は、発話した個人に咎を負わせはしないけれども、祭式の apūrvava 形成を阻害し、祭式を台無しにする (TV p.912, 19-20).
- 25) クマーリラは、samidh への前祭 (prayāja) の規定文を挙げ、虚言禁止に限らず、puruṣārtha であることを示す語句を欠いた儀礼の規定文全てを本論題の例文と見なし得ると考える (TV p.901, 9-11). 祭式内での動物犠牲を世俗の殺生から区別し、祭式に不可欠な構成要素として正当化する所論 (Ślokavārttika, Codanā vv. 252cd-276ab) も本論題により補強されよう。個々の規定文をテキスト文脈の中に開くことによって、逆に祭式を一つの閉じたシステムと為し、世俗の価値体系から独立させるからである。

本稿は平成 18 年度科学研究費補助金基盤研究 (C) による研究成果の一部である。

〈キーワード〉 Kumāṛila, kartr, prakaraṇa, bhāvanā

(北海道大学大学院文学研究科助教授, Dr. Phil.)

rite are cited one by one, contrastively with the standard (*prakṛti*) type. In the ritualistic context of the Śyena ritual, a word and a matter have the same value of existence, so arrangement of matter is equal to that of word. The principle of grasping by name (*nāmagraha*) was also adopted in order to form an imaginary causal link to the enemy's death within this rite.

150. Verbal Denotation and Context of the Vedic Prohibition of Untruth

YOSHIMIZU Kiyotaka

On the fourth section of the *Mīmāṃsāsūtra* 3.4, Kumārila gives an extensive commentary whereby he criticizes the view that a finite verb denotes an agent. The original theme of this section, however, is to determine whether the Vedic injunction "One should not tell an untruth" (*nānṛtam vadet*) embedded in the chapter of the new and full moon sacrifices prescribes a mode of performing a sacrifice or enjoins one to follow one's duty as a human being. The present paper elucidates how the linguistic discussion started by Śābara and developed by Kumārila with regard to a finite verb is related to the original theme of this section. Śābara and Kumārila have recourse to a grammatical maxim "A base (*prakṛti*) and a suffix (*pratyaya*) express the meaning of the suffix together." Patañjali quotes this maxim once with a modification of its meaning, and Pāṇinīyas do not recognize the general validity of this maxim by confining its application to the rules of suffixes. Following *Aṣṭādhyāyī* 3.4.69 and this maxim, however, the opponent of Kumārila asserts that the personal ending of "*vadet*" indicates an agent as the main element of the meaning of this verb. Kumārila, in retort, emphasizes that the agent of a Vedic sacrifice is an agent of the thinking prior to an action (*buddhipūrvakārīn*), who thinks what kind of result is expected to follow the action (*phalasaṅkalpana*). If, by its personal suffix, the verb "*vadet*" denotes an agent to which the act of telling becomes subsidiary, one is inclined to keep away from telling an untruth in order to purify oneself and take the injunction out of context (*prakarana*) because one does not expect the injunction to have any indirect efficacy that may result from the contribution to the sacrifice. As a result of this self-centered interpretation, however, most injunctions would be prevented from their integration into the text. If, on the other hand, one

convincingly refutes the theory that a finite verb denotes an agent, it becomes possible for the verb with a personal ending to denote *bhāvanā*, the general form of intentional actions, which requires the purpose (*sādhya*) and the requisites (*itikartavyatā*) of the action. Both requirements are fulfilled by relevant injunctions within the context of the Veda. By criticizing the opponent's view, Kumārila intends to integrate Vedic injunctions in order to construct a unitary system of the sacrifice.

151. The Refutation of the Buddhist Theory of Momentariness in the *Nyāy-abhāṣya*

EZAKI Kōji

It is well known that the Buddhist theory of momentariness is refuted in the *Nyāyasūtra* 3.2.10–17. However, only a few studies have so far been made on early Naiyāyika' refutations of this theory. In the present paper I have examined how Vātsyāyana criticizes the proof of momentariness, which Rospatt [1995] has pointed out is similar to that dealt with in the *Mahāyāna-sūtrālamkāra* and which he calls 'the deduction of momentariness from change'.

Although Vātsyāyana makes no mention of the proof, he obviously argues against it. For he discusses the following universal concomitance (*niyama*): All the objects that have a continuous process of growth and decay [no sooner arise than they pass], just like the body (*sarvāsu vyaktiṣu upacayāpacayaprabandhaḥ śarīravat*).

Vātsyāyana refutes this universal concomitance by pointing out that the concomitance is not observed in a crystal.

The important point to note is that Naiyāyikas from Uddyotakara on deal mainly with the proof of momentariness from spontaneous destruction (*vināśitvānumāna*), which is also argued in the *Mahāyāna-sūtrālamkāra*.

152. The Pratyabhijñā School and Adhyavasāyāpekṣapramāṇyavādin on Cognition and Language

KAWAJIRI Yōhei

Following Bhartṛhari who claims that any knowledge is intertwined with