

中觀思想の展開

—Bhāvaviveka 研究—

江島 惠教

春秋社

1980年

pāda) が含意されているわけだが、〔それと全く同じように世俗においてのみならず〕勝義においてまで条件生起は存在すると承認しておいてそれを否認するのではない。したがって〔汝がいう“同一のものによってその意味が否定される”という〕理由の意味は成立しない。例えば、布施 (dāna) 等は勝義においては善ではないけれども、聴衆を庇護する観点から (pari-saṃprahatas) 善であると言い、また〔世俗において〕識を自我 (ātman) であると承認した上で“勝義において識は自我ではない”と主張するが、

これらに主張命題の誤謬がないのと同様である。(Tsha 56b1-4)

説明を加えれば、世俗的な条件生起とは、“世俗において全ての存在はそれぞれ決った原因条件 (hetu-pratyaya 因縁) より生起する”ということである。これの世俗的条件生起を含めて“世俗において全ての条件生起は無生起である”といえども、明らかに自語との矛盾である。しかるに“勝義において全ての条件生起は無生起である”という場合は、“勝義においては、世俗的には認められている条件生起は無生起である”というのであって、“勝義において、勝義的には認められている条件生起は無生起である”というのと同一ではない。即ち Bhāva-viveka にとって自語との矛盾とは、あることを世俗において肯定しまた同時に世俗において否定すること、勝義において肯定しまた同時に勝義において否定することに他ならない。“勝義において”と限定するのは、世俗において是認されたことを勝義において否定するのであるから、その意味では同一次元で肯定・否定が相並んでいるようなものではない。したがって彼にとっては、正に“勝義において”という限定が自語による排撃をも切り捨てる機能をもつのである。

自語による排撃をめぐって論ぜられた二真理の規範的な役割は、推論式を構成する主語等がこの限定といかに関係するのかの問題に及ぶ。“勝義において”という限定を附した場合、その推論は空性を指向しているから、推論式を構成する主語等も空であって成立しないのではないか、という疑問が出てくる。即ち、もしも主語等が空であるならば、推論の基盤不成立という主張命題の誤謬(asiddhādhāra),あるいは基体不成立という理由概念の誤謬(aśrayāsiddhi-hetudoṣa)にがあることになるのではないかということである。しかるに Bhāvaviveka によれば、世俗において是認される範囲内で主語等が提示されるのであって、それ自体は勝義とは関係がない。推論式全体は空性の論証を指向していても、そ

の各部分は世俗では通用している存在であるから主語等が不成立であったり、
理由概念の基体が不成立であったりはしない。⁽³⁷⁾ 彼にとって“勝義において”と
いう限定は、そのような世俗を前提としているのである。

先に言ったように TJ ad MHK III. 26 には、 “勝義において” なる限定と推論、あるいは自己の言明による排撃との関係が述べられてはいない。その理由はいまの考察からして自から明らかであろう。即ち、推論による排撃の問題は、空性論証の推論式が否定判断であるために、否定の在り方の問題へ移って行くし、また自己の言明による排撃は限定づけの意味が正しく理解された場合は何ら問題とはならない。したがってある意味では、この限定づけがあつてはじめてこの二排撃が切り捨てられるというほどのこともない。このために、Bhāvaviveka はこの二排撃には直接触れずに主として聖典・直接知覚・一般的是認による排撃を論じ、 “勝義において” という限定づけはこれを切り捨てるとしたのである。

II. 非定立的否定 (prasajya-pratiṣedha)

空性論証にはどうしても否定 (pratिःṣeda) が伴う。MK を見ても、否定的表現は反語的表現も含めれば極めて多いのである。Bhāvaviveka はこの否定について彼以前の中観思想家よりも一步進んだ方法を採用した。彼は空性論証に伴う否定判断を、定立的否定 (*paryudāsa-pratिःṣeda*) ではなくして非定立的否定 (*prasajiva-pratिःṣeda*) であると規定するのである。

(1)二種の否定

まず断っておかねばならないが、二種の否定は TJ (Dsa 63a6, etc.), PP (Tsha 58a4—5, etc.) では med par dgag pa, ma yin par dgag pa というチベット語で現われ、『翻訳名義大集』4509, 4510 によって見るに、この原語は、prasarajya-pratiṣedha, paryudāsa-pratiṣedha である。この二語は、以下述べるように、概念的にかなり固定していたこともあるので、Bhāvaviveka 自身がこの原語を使用したことには疑問をさしはさむ余地は殆どない。

(i) 文法学あるいは Mīmāṃsā 学派の場合

pratiṣedha の在り方が問題とされたのである。

まずサンスクリットにおいて、否定は不変化詞 (avyaya, indeclinable) na, あるいは接頭辞 a(n)- で表現される。日本文“この人はバラモンではない”はサンスクリットでは “nāyam brāhmaṇah” あるいは “ayam abrahmaṇah” である。われわれとしては “この人はバラモンでない” は否定判断であって、他方 “ayam abrahmaṇah” を直訳した “この人はバラモンならざるものである” は肯定判断であり、両者は論理学的に判断の質 (quality) を異にすると見る。しかし、サンスクリット文法学では、na と a(n)- は本質的に異なる機能をなすのではなくして、むしろ a- は na の n- が落ちたものとして同一次元で考えられていて、Pāṇini VI. 3. 73) もっとも a- は合成語を作るから、その限定範囲は明確に示されうるが、na は必ずしも後続の語のみにかかるというわけではない。いわく、限定の範囲に関しては a- ほど明確ではない。いずれにしてもサンスクリット文法学では、文中で否定が na でなされるか a- でなされるかという、いわば形式的なことは大した問題ではないのである。したがって否定の分類も、表

現形式のみを見てそれとわかるような形式上の分類ではなくして、否定の目的
・機能に関する分類であることを知る必要がある。

⁽⁴¹⁾ paryudāsa(-pratiṣedha) は、字義通り和訳すれば“除外(による否定)”である。“この人はバラモンでない”あるいは“この人はバラモンならざるものである”において、否定をこの意味での否定とすれば、“バラモンでない (na brāhmaṇah)” と “バラモンならざるもの (a;brāhmaṇah)” とは、まず名辞としての “バラモン (brāhmaṇah)” を除外する機能をもつ。ここで “バラモン” が除外されるということは、逆に “バラモンならざる” ある具体的な名辞が導入されることを意味する。この人が生れにおいてバラモンでないこと、即ちクシヤトリヤ等であることを表現しようとしている。このように他のあるものを定立する機能をもつ否定が paryudāsa(-pratiṣedha) といわれる。

prasajya-pratiṣedha は、*Mahābhāṣya* では、“*prasajyāyam kriyāguṇau tataḥ paścān nivṛttim karoti*”，即ち“これは[否定対象たる] 動作あるいは属性を適用してみて、かかる後に [その適用の] 消去をなす”と説明されている。即ちこれは、⁽⁴²⁾ “否定対象の概念を一応適用して後になされる否定”⁽⁴³⁾ を意味する。例えば“非一 (*an-eka*)”といった場合、否定対象たる“一 (*eka*)”の属性を一応考えてみて、その属性に関して否定をなすことである。もしも“非一”を *paryudāsa*(-*pratiṣedha*) に解せば、それは同時に“二”“三”等を含意することになるが、これを *prasajya-pratiṣedha* にとれば“一”的もつ属性を否定するのみで、それ以上別のものを定立する機能はもたない。また前の“バラモンでない”“バラモンならざるもの”の例で言うと、ある人が生れにおいてはバラモンであっても、バラモンの具備すべき資格たる苦行 (*tapas*)・学識 (*śrīta*) 等を欠く場合に、この否定が適用される。彼がバラモンでないと言うだけで、クシャトリヤ等とする定立は含まれないのである。

この二種の否定は、文法学上の禁止条項の及ぶ範囲を明確にするために、*paribhāṣā*として極めて有效地に使用されるのである。

この否定の分類・特質は、次の韻文で明瞭に知られるであろう。

paryudāsaḥ sa vijñeyo yatrottarapadena nañ/
prasajyapratisedho 'yam kriyā saha yatra nañ//⁽⁴⁴⁾

《否定辞が後続の語と関連している場合、それは paryudāsa であると知る

べきである。しかるに否定辞が〔動詞概念としての〕動作と関連している場合は; *prasajya-pratiṣedha* である。』

あるいは、

apradhānyam vidher yatra pratiṣedhe pradhānatā/
prasajyapratiṣedho 'yam kriyā saha yatra nañ//
pradhānatvam vidher yatra pratiṣedhe 'pradhānatā/
paryudāsaḥ sa vijñeyo yatrottarapadena nañ//⁽⁴⁴⁾

《肯定(あるいは定立)を主眼とすることなく否定を主眼とし、しかも否定辞が〔動詞概念としての〕動作と関連している場合、これは *prasajya-pratiṣedha* である、肯定(あるいは定立)を主眼として否定を主眼とせず、しかも否定辞が後続の語と関連している場合、これは *paryudāsa* であると知るべきである。》

これによって、*paryudāsa* が *uttarapada*、即ち否定辞の直後にある主に名詞的概念を否定し、その意味で名辞否定的であるのに対して、*prasajya-pratiṣedha* は、*kriyā* 即ち動詞的概念と関係して命題否定的であることが知られよう。⁽⁴⁵⁾ また名辞否定は、ある特定名辞の排除であると同時に、その名辞と矛盾する他の名辞の定立を内容とする。したがって *paryudāsa* の力点は、他名辞の定立の名辞の定立を内容とする。しかし命題否定は単にある命題の否定にとどまり、(*vidhi*) にあるとされる。しかるに命題否定は専に命題の否定にとどまり、*prasajya-pratiṣedha* は機能上は専ら否定的で他命題の定立には至らない。*prasajya-pratiṣedha* を“定立的否定”、*paryudāsa* (*pratiṣedha*) を“非定立的否定”⁽⁴⁶⁾ と訳してみたわけである。

二種否定について、以上インド文法学の資料を中心として略述したが、*Mīmāṃsā* 学派ではこれと少し異なった説が示されている。*prasajya-pratiṣedha* が *niṣedha* と呼ばれ、*paryudāsa* が動詞否定・名詞否定によってさらに分けられるといった相違がある。⁽⁴⁷⁾ *Mīmāṃsā* 学派の分類はそのまま *Dharmaśāstra* でも採用されている。このように二種否定の考えは、否定判断の在り方が問題とされるときに極めて重要な役割りをもっていたわけである。

(ii) 仏教の場合

最早説明の要はないと思うが、*Bhāvaviveka* の二種否定の説明は、文法學に

おける二種否定の考え方と符合する。彼は確かに文法學的な二種否定の考え方を知っていたし、それを自己の空性論証の論理の中に導入しているのである。では彼はこの二種否定の考え方を何らかの歴史的・論理的な媒介もなく空性論証における否定と結びつけたのであろうか。論理的な媒介については後述するのでそれはさておいて、歴史事実の上ではそれを媒介するものがあったことが推測されるのである。資料的に不充分であるが、*Bhāvaviveka* 以前に仏教内でそれが知られていた例がここにある。

それは *Dignāga* の著作である。彼は推論式の第三支実例については、可能なかぎり同性質の実例 (*sādharmya-drṣṭānta*) と異性質の実例 (*vaidharmya-d.*) が具備されることが望ましいと考える。例えば

(p) ことばは常住でない。

(h) 何故なら意志的努力の直後に生じるから (*prayatnānantarīyakatvāt* 勤勇無間所発性故)。

(sd) 意志的努力の直後に生じるものは常住でない。例えは壺のように。

(vd) 無常でないものは意志的努力の直後に生じるものではない。例えは虚空のように。

という場合、無常でないものを全然認めない *Sautrāntika* 派の立場からは、無常でない虚空という異類例がありえないでの、それを積極的に提示することが許されない。この推論式に関して *Sautrāntika* 派は異性質の実例を述べるわけにはいかないのである。ところが理由概念の正確さを期する *Dignāga* は、同性質・異性質の実例で示される、論証されるべき述語 (*sādhyadharma*) と理由概念の関係を述べる聲明 (喻体) について『正理門論』の中で

前 (=同喻の喻体) 是遮詮、後 (=異喻の喻体) 是唯止濫。⁽⁴⁹⁾

といい、*Pramāṇasamuccaya* IV. 3 の下では、

s̄na ma ni ma yin par dgag pa yin la/ phyi ma ni med par dgag pa
yin par brjod do/⁽⁵⁰⁾

と言っている。ここで“遮詮”と“ma yin par dgag pa”は *paryudāsa-pratiṣedha*、“止濫”と“med par dgag pa”は *prasajya-pratiṣedha* の訳である。⁽⁵¹⁾ どういうことかといえば、同性質の実例の喻体にあらわれる“常住でない (anit-yā)”の否定は定立的否定として機能するから、“常住でない”具体的事物を指

示しうる。しかしに異性質の実例に出る“無常でない (an-anitya)”という否定は非定立的否定であって、単に“無常”を否定するのみで“常住なる”何かを定立するのではない。そうすればここで虚空といった具体的な異類例を示す必要立するのではある。これによって“ことばは常住でない”という主張命題について具体的な異類例の存在を許さない Sautrāntika 派にとっても、異性質の実例の喩体が意味をもち、推論式の形式が完全なものとなる。すなわち学説上の制約のために異類例を認めない場合でも、二実例が具備されうるように、Dignāga は二種否定の考えをここで導入しているのである。

Bhāvaviveka 以前に仏教内で二種否定の考えが採用されていた他の例を私はいま持ち合せていない。しかし仏教論理学の集成者たる Dignāga がこれを実際に文法學上の知識として知っていたにとどまらず、自己の学説展開において実際に使用していることからして、Dignāga 以外の仏教学者もこの考えを利用していたことは充分考えられる。

ただ空性論証に二種否定の考えを導入したのは、現存する MK 中心の文献によるかぎり、やはり Bhāvaviveka が最初である。Akutobhayā (『無畏論』)・青目釈・Buddhapālita 釈・安慧釈には見当らないように思うからである。しかし全体としては現存しないが、断片として残っている Devaśarman の MK 註釈 (後述) では、二種否定の導入がすでにされていたのかもしれない。PP ad MK I. 7 に出る“ある者 (apare)” の文を Avalokitavrata (Wa 225a8) は Devaśarman の MK 註釈からの引用であるというが、そこには次のように記されている。

『中論』(Madhyamaka-sāstra)においては説を立てない (asthāpana) 方法を採用することによって、[存在者の] 無自性性が説かれるべきである。したがって否定対象は二種である。即ち表現 (vacana) に対する執着と表現対象 (vācya) に対する執着である。(PP Tsha 70b6-7)

これには二種否定の考えについて直接的な言及はないのであるが、否定の在り方についてかなりつっこんだ考察がなされていたことが知られる。否定対象 (pratiṣedha) の分類を試みた Devaśarman であってみれば、否定 (pratiṣedha) を二種に分類する考えも知っていたであろうし、自己の MK 註釈にそれを導入

していたと推測しても支障ないのである。上記の文は、Avalokitavrata も言うように Bhāvaviveka の意図に合致するものとされるから、否定に関する全般的な考え方の多くを Bhāvaviveka は Devaśarman から受継いでいるのかもしれない。

以上を要するに、Bhāvaviveka が文法學説的な二種否定の考えを空性論証に導入するに至るには、歴史的に相当の準備があったと言えるのである。

Bhāvaviveka 以降は、少し後輩の Dharmapāla (護法 c. 530-561) が『大乗廣百論釈論』⁽⁵²⁾ でこれを用い、また Candrakīrti (c. 650)⁽⁵³⁾ が使うなど、空性論証の論理に関するかぎり共有財産としての位置を占めるほどになる。

(2) 空性と非定立的否定

さて Bhāvaviveka にとって、彼以前に仏教内部でも採用されていた二種否定の考えはどのような意味で空性論証における否定の在り方に適用できたのであろうか。“勝義において” という限定を附して構成される主張命題は、彼の場合全て否定判断で示される。そして文法學等でいう paribhāṣā、即ち文解釈のための規定と似た形で、その否定判断は定立的否定ではなくして非定立的否定であると規定されている。彼は非定立的否定を空性論証における道具としてフルに活用する。これは単に推論式中の主張命題のみに限らず、勝義を目指してなされる否定すべてにその適用範囲が及ぶ。否定判断を非定立的否定と規定するその理由、あるいは意図を彼は、“全ての思惟の網を否定することによって、全ての認識対象に相応するところの分別的思惟を超えた知 (無分別知) を達成せんと意図しているからである” (PP Tsha 58a4-5) と言っている。分別的思惟を超えた知の獲得は、推論式という方法手段によって果されるのであるが、空性の論述方法全体にかかる指標であったと思われる。

分別的思惟を超えた知の獲得とは、分別的思惟、即ちものを静止的・固定的に把える凡ゆる見解 (drṣṭi) から離れることを意味し (MK XIII. 8), 真実への到達である (MK XVIII. 7-9)。そしてそれは、分別的思惟の範囲に留まるかぎり陥るとされる存在と非存在、常恒と断滅といった二つの極端な考えを離れることもある (MK XV. 10-11; XIII. 7, etc.)。したがって表現上は、“存在ではない” “非存在ではない” 等という否定が積み重ねられていく。しかるに我々

120 の分別的思惟では存在の否定は非存在であり、非存在の否定は存在である。矛盾律・排中律を原理とする思惟ではそうならざるをえない。分別的思惟を超えた知は、その内容を敢えて表現にもたらしたとき、存在の否定・非存在の否定の形になるとすれば、そこでは矛盾律・排中律に依拠した思惟がなされないことを意味する。いうまでもなく『般若経』でも『中論』でも、般若思想を軸とするものの中では、矛盾律・排中律に従う分別的思惟から離れることが般若・接経験的なものであって、いまはその内実を論じることは控えざるをえない。当面の問題はその表現方法、あるいは論証過程に絞られる。Bhāvaviveka が分別的思惟を超えた知の獲得は空性に依るという立場をとり、空性を可能なかぎり表現にもたらそうと試みているかぎり、我々はその表現に従って、分別的思惟の排除が如何にしてなされるかを見てみなければならないのである。

思惟の排除が如何にしてはされるかを見てみよう。分別的思惟を離れるプロセスは否定の積み重ねを通じて行なわれ、矛盾律・排中律に従う我々の思惟はその中で排除される。Bhāvaviveka が否定を非定立的否定と規定するときには、彼が言うように、否定がそのプロセスの中にあるからに他ならない。存在の否定を定立的否定と見做せば、それは存在の矛盾概念からたる非存在の定立を意味する。しかるにそれを非定立的否定に解すれば、矛盾概念 (contradictory concept) たる非存在は勿論のことながら、存在以外のいがなる反対概念 (contrary concept) も出てこない。否定はその否定対象の否定で完結してしまうのである。いまは存在という一個の概念について述べているが、分別的思惟の域内では、全ての概念が必ず矛盾概念をもつのであるから、そのかぎりにおいてどんな概念をとってみても、非定立的否定の機能に関して同じ事情が生じて来る。

は同じ事情が生じて来る。ところで分別的思惟を矛盾律・排中律によって押し進めて行けば、ある概念の定立をその矛盾概念の存在することによって、論証することさえ可能である。インド思想では概念的存在をそのまま実在と見做してしまう傾向がかなり有力であるから、これはごく自然になされうる。MKで対論者の意見として出されるものの中には、正にその方法に従うものが少なくない。その方法に従えば、例えば中観論者が目指す空性 (*śūnyatā*) さえ不空性 (*aśūnyatā*) と矛盾関係にあるわけであり、したがって存在の不空性を論証するためには存在の空性を根拠

として援用することだって可能である。

- (p) 勝義において、諸存在は空ではない (*bhāvānām* *asūnyatā*)。
 - (h) 何故ならばその矛盾概念 (*pratipakṣa* 対治) があるから。
 - (sd) 例えば虚偽の知 (*mithyā-jñāna*) の矛盾概念として真正な知 (*bhūta-jñāna*) があるのと同様である。
 - (vd) しかるに現実に存在しないものには [その] 矛盾概念がない。例えば 虚空の華がそうである。
 - (u) 不空性 (*asūnyatā*) には矛盾概念たる空性 (*sūnyatā*) がある。
 - (n) したがって上述の理由により、[諸存在の]不空性 (*[bhāvānām] asūnyatā*)、
諸存在が空ではないこと) はある。(PP Tsha 187b5-7)

しかるに空性 (*śūnyatā*) は自性の欠けたこと (*svabhāva-śūnyatā*) であって、それ自体既に否定を含みもっている。中観思想で空性といった場合、それは不空なる (*aśūnya*) 存在の否定にほかならない。否定のプロセスそのものであるとも言える。不空性 (*aśūnyatā*) はどうかといえば、概念的な存在を直ちに実在として把握することを意味している。不空なるものは、概念的存在を実在に直結させて認識するときに把握される存在である。その否定としての空性は、概念的存在即実在とする考え方を排除すると同時に、そのような考えによって把握された存在を否定するものである。そのかぎりでは、“非存在” ということさえ、それが一個の“あるもの” として把握されているときは、否定の対象となる。したがって空性それ自体は認識論的にも存在論的にも一個の“あるもの” として定立されることを拒否する (MK XIII. 7—8)。この意味で空性は不空性と同一次元で考えられないわけであるから、それを不空性の矛盾概念とすることは許されない。なにものでもありえない空性を一個の実在として把握して、その上でこの存在を根拠にして不空性の存在を論証しようとするのは、空性の考えからは遠く離れることになる。

このような空性を論証しようとするとき、二種否定の考えは有効な道具となりうる。あることを否定すればそれと別のあることを定立するような定立的否定 (*paryudāsa-pratiṣedha*) は、空性には適用されない。これに対して何ら定立を含まないで端的な否定でもって機能をストップさせる非定立的否定 (*prasajya-pratiṣedha*) は、否定が行なわれても別の余計なものをもたらさない。否定が行

なわれてそこに別のあるものが定立されるのは、否定を受け入れる我々が分別的思惟を行使しているからである。非定立的否定によれば、否定が行なわれる同時に分別的思惟も断たれてしまう。

文法学では既述の如く、文法的規定の正しい解釈・運用を推進するために、規定についての規定 (paribhāṣā) として否定を二種に分かった。Bhāvaviveka 規定についての規定 (paribhāṣā) として否定を二種に分かった。Bhāvaviveka はそれを受けて、勝義においてなされる否定について正しい理解がもたらされることは、それを非定立的否定と規定した。ここで文法学上の規定に相当するように、それを非定立的否定と規定した。この意味で非定立的否定は“勝義において……ではない”という言明であるから、その否定を非定立的否定と規定するのは規定について規定していることになる。そのかぎりでは文法学でいう paribhāṣā と同じ形態をとっている。しかし非定立的否定が paribhāṣā として使われるにしても、文法学で問題にされるのは現実的な文法規定として使われるにしても、文法学で問題になるのは分別的思惟の正しい運用であるが、中觀思想家 Bhāvaviveka で問題になるのは分別的思惟を離れるという目的に向って進むプロセスである。したがって彼の場合、非定立的否定は規定の規定というように、単純なメタ規定ではありえない。空を目指して否定が行使されるとき、否定をなす行為の現われとしての言明も空なるものとして否定されるのであるから、ここでは否定対象と否定、言明対象と言明を区別するような考えは導入できない。この意味で非定立的否定は、空性論証のプロセスそのものである。

Bhāvaviveka が勝義における否定を非定立的否定と規定することについて、それが全ての思惟の網を否定することを通じて分別的思惟を超えた知の獲得を意図するものであると言うとき、我々は、規定の規定としての文法学的な非定立的否定と、空性を論証していくプロセスとしての非定立的否定との結節点を見出しうると思う。

(3) 主張命題における非定立的否定

このような非定立的否定が主張命題における否定であるとされるわけだが、 Bhāvaviveka が構成する推論式によってその機能を具体的に見てみよう。 MK L 1 は諸存在が自・他・自他の双方・無原因 (あるいは非因) のいずれからも生じないことを説く。

na svato nāpi parato na dvābhyaṁ nāpy ahetutah!

utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana kecana//

《それ自体よりも、他よりも、〔自他の〕双方よりも、また無原因よりも、諸存在は如何なるものであれ、如何なる場合も決して生じない。》

これは pāda ab によって四個の主張命題に分けられる。その第一が “na svata utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana kecana (如何なる存在であれ如何なる場合も決してそれ自体より生じたものはない)” である。このうち主要部分 “na svato utpannā vidyante bhāvāḥ (存在でそれ自体より生じたものは存在しない)” について Bhāvaviveka は次のように言っている。

ここでは “bhāvāḥ svato utpannā naiva vidyante” (諸存在でそれ自体より生じたものが存在することは決してない) と、限定強調 (avadhāraṇa) されるべきである。もしもこれとは違ったように限定強調されるならば、“naiva svata utpannā vidyante (それ自体より生じたものこそが存在しない)” であって “parata utpannā [vidyante] (他より生じたものは〔存在する〕)” と確定され、また同じように “na svata evotpannā vidyante” (それ自体だけから生じたものが存在しない) であって “svaparata utpannā [vidyante] (自他より生じたものは〔存在する〕)” と確定されることになる。したがっていざれも正しくない。何故ならば定説 (kṛtānta) を外れるからである。⁽⁵⁴⁾ (PP Tsha 58a7–b1)

チベット訳を通じて常にサンスクリット原文を考えながら訳さなくてはならないし、しかも限定強調 (avadhāraṇa) を意味する eva の問題であるから、和訳が困難を極めることをまず告白せねばならない。そこで少し説明を加えれば、ここで Bhāvaviveka が言いたいのは eva の置き方如何によって否定辞 na の作用範囲が異なってくることである。彼によれば否定辞 na が限定強調を受けるべきであり、同時にこのときは否定辞は“存在する”的否定として作用する。換言すれば“それ自体より生じたものは存在する”という命題の強い否定へ通じる。これが、即ち動詞概念 (kriyā) としての“存在する”と関連しながら命題全体の否定を指向する非定立的否定なのである。しかるにここには別の限定強調の仕方がありうる。“生じたもの”を含めて動詞概念“存在する”という語はそのままにしておいて、“それ自体より”という名辞のみを限定強調し否定する場合である。この場合は“それ自体より”が限定強調され否定されるが、

命題の根本構造を決定する“生じたものが存在する”はそのまま生きつづけるから，“それ自体より”生じたもの以外のもの、即ち“他より”生じたもの、あるいは“自他より”生じたものが存在するという命題が出てくる。これは“それ自体より”なる名辞を除外してそれと別の名辞を定立するところの定立的否定にほかならない。動詞概念が否定されないので命題全体の否定には至らないのである。

ないのである。このように Bhāvaviveka は MK I 1における否定表現を尊重しながらも、その文には直接出てこない限定強調詞 *eva* を持ってきて、それのあるべき位置を考察している。こうしておいて、彼は“勝義において諸内処はそれ自体より生起しない”(Tsha 58b1) という主張命題を導出して来る。この否定はいうまでもなく“諸内処はそれ自体より生じる”という命題の勝義における否定であって、それ以上何ものとも定立しない。非定立的否定であるから“諸内処は他より生じる”等の定立は含意しないのである。

MHK III. 26の例を持ち出してもやはり同様である。

MHK III 26 の例を打ち出します。我々は空性論証に伴う否定を非定立的否定と規定する Bhāvaviveka の意図については、前項で検討した。それに合致するものとして彼はこのような主張命題をどんどん積み重ねて行くのである。しかるに分別的思惟としては自と他命題を組み合せは矛盾である。分別的思惟の範囲内で我々は自の同一性と別異性等の組み合せは矛盾である。分別的思惟の範囲内で「あるいは同一性の否定は他の定立、他の否定は自の定立であると考え、「あるいは同一性の否定は別異性の定立、別異性の否定は同一性の定立と考える。即ち分別的思惟の範囲内での否定は定立的否定にとどまることが多いのである。そのような立場をとるかぎり“諸内処はそれ自体より生じない”と“諸内処は他より生じない”という二主張命題は相互に排撃しあうし、また“糸を本性とする色 (rūpa) は布と同一ではない”と“糸を本性とする色は布と別異ではない”という二主張も相互に排撃しあう。したがってこれらが理由概念・実例を伴って提示されると、その推論式には他の推論式による排撃 (anumāna-bādhā) があることになる。しかるにこれらが“勝義において”という限定を附されて提示されると、否定は非定立的否定であって、そのかぎりにおいて自の否定は自の否定で終り他等の定立を惹起せず、他の否定は自の定立を含意しない。⁽⁵⁵⁾ したがって非定立的否定を含む主張命題には推論式による排撃はないのである。

ところで主張命題における非定立的否定は、その述語部分に關係してくる。“勝義において地等は元素を自性としない”は“勝義において地等は元素を自性とする”という命題の端的な否定であるが、直接的には勝義において“地等”に“元素を自性とすること”が属さないという述語部分の否定である。もしも否定が定立的否定であるとすれば、勝義において“地等”に“元素を自性としないこと”が属することの定立であるが、Bhāvaviveka の推論式ではそのように考えることが拒否されている。例えば“ことばは常住でない (anityah śabdah, or śabdasyānityatvam)”という言明は、Dignāga 等の論理学において、“ことば”に“常住でないこと (anityatva)”という dharma が属することの定立を意味し、その意味で“常住でないこと”が論証されるべき述語 (sādhyadharma 所立法) と呼ばれた。したがって否定内容を含む dharma が定立されているので、これは定立的否定というべきものである。Bhāvaviveka 独自の主張命題では、そのように解されない。Dignāga と同じ“論証されるべき述語”という術語が使用されても、Bhāvaviveka の場合は異なった意味内容をもつ。これは極めてラディカルな変革であろう。例えば Dignāga において同類例 (sapakṣa) は論証される述語 (sādhyadharma) をもつ点で主張命題の主語 (pakṣa) と類似したものである。⁽⁵⁶⁾ しかるにこれを Bhāvaviveka 的に書きかえれば、否定対象たるあることが属さない点で主張命題の主語と類似したものが同類例ということになる。あまり適切ではないが“ことばは常住でない”という命題について言うと、Dignāga 的には、“常住でないこと (anityatva)”をもつ点でことばと類似した壺が同類例であり、他方 Bhāvaviveka 的には、“常住であること (nityatva)”が端的に属さない点でことばと類似した壺が同類例である。このように“論証されるべき述語”が常に非定立的否定を含むときには、同類例といったような論理学的な術語も全てそれに準じた形で規定されてくるであろう。Bhāvaviveka の空性論証の論理では、Dignāga 的な論理学説が下地として使用されているとはいえ、既に“論証 (sādhana)”の概念内容が全然別のものになっているのである。この問題はインド論理学における否定の問題との関連で、全般的に考察されねばならないが、いまは今後の研究への視点を与えるものとして指摘するにとどめざるをえない。

III. 異類例の非存在

Bhāvaviveka の推論式には異類例 (*vipakṣa* 異品) が存在しない。異類例が存在しないということは、実例として同性質の実例のみが提示され異性質の実例が示されないことを意味し、理由概念の三条件のうちの第三条件を必要としなが示さないことを示す。しかしに先にちょっと触れたように、Dignāga の論理学でも異いことを示す。類例の非存在については既に問題にされているのである。

(1) Dignāga の場合

Dignāga の論理学は理由概念の三条件、あるいは九句因を中心構築されており、理由概念はまず、主張命題の主語に対して述語たりうるものでなくてはならない (*pakṣadharmaṭva*)。第二に、その主語の同類例に属するものでなければならない (*sapakṣe sattva*)。第三に、異類例に決して属さないものでなければならぬ (*vipakṣe 'sattva*)。この三条件を具備したものが正しい理由概念である。理由概念が正しいことを示すのが推論式である。理由概念の三条件を基礎に据えたときには、推論式は主張命題と理由概念と実例の三支で充分であるとされる。理由概念の第二・第三の条件は、具体的には同性質・異性質の実例によって示されるために、実例に関しては可能なかぎり二実例の具備が要求される。⁽⁵⁷⁾ 例えば、

- (p) ことばは常住でない。
- (h) 何故ならば意志的努力の直後に生じるものだから。
- (sd) 意志的努力の直後に生じるものは常住でない。例えば壺がそうである。
- (vd) 無常でないものは意志的努力の直後に生じるものではない。例えば虚空がそうである。

において、“意志的努力の直後に生じるものは常住でない”と“無常でないものは意志的努力の直後に生じるものではない”は、それぞれ理由概念の第二・第三の条件を言明の形で表現したもの、いわゆる喻体である。前者は理由概念が同類例に随伴していること (*anvaya*) を示し、後者は異類例から理由概念が

離反していること (*vyatireka*) を示し、相互に換質換位の関係にある。壺と虚空は同類例と異類例であり、実例命題でいういわゆる喻依である。上記の推論式は形式としては理想的なものであるが、ここに無常でないもの一切を認めない考の者があれば、虚空を異類例として示すことはできない。そこで異類例が存在しないときに異性質の実例が果して成立するかどうかが当然問題となる。これに対して Dignāga は、二種否定の考を持ち出して答えている。同性質の実例の喻体 “意志的努力の直後に生じるものは常住でない”⁽⁵⁸⁾ は、定立的否定であり、異性質の実例の喻体 “無常でないものは意志的努力の直後に生じるものではない”⁽⁵⁹⁾ は、非定立的否定であるとされる。これは “無常である” という言明の否定にすぎないから、何ら “無常でないもの” を具体的に定立することにはならない。したがって異性質の実例の喻体を非定立的否定に解せば、それは何も定立を含まないので、無常でないものを定立しない立場の者であっても、異性質の実例の喻体を示すことは可能である。ただし、喻依を示す必要はないとされる。異類例が存在しない場合でも、このようにして理由概念の第三条件が示されねばならない、と Dignāga は考えたのである。

これは特殊な言明を出発点として考察されている。即ち、主張命題がまず否定判断であって、したがって同性質の実例の喻体も否定判断を含み、異類例が存在しないような言明である。少くとも異性質の実例の喻体の否定を非定立的否定とする考を一般化する必要はない。何故ならば異類例が具体的に存在するような場合に関しては、それをわざわざ考慮する必要がないからである。異性質の実例では理由概念が異類例に及ばないこと、理由概念の遍充 (*vyāpti*)⁽⁶⁰⁾ する範囲が否定的に限定されると Dignāga は考へていた。その意味で異性質の実例では仮に異類例がなくても、離反関係 (遍充の否定的表示) を述べる言明を要求したのである。したがって離反関係の言明がもつ否定を非定立的否定とする規定は、異類例がない特殊な場合の便法であって、離反関係の言明すべてについて一般化する必要はない。

異類例非存在の場合についての Dignāga の以上のような考は、異類例がないときには理由概念の第三条件、即ち異類例に理由概念が決して属さないという条件が必然的に守られているとする考を基本としている。異類例が現実に存在しない場合でも、理由概念の第三条件は異類例が存在する場合と全く同じ

内容をもって機能すると考えられているのである。

(2) Bhāvaviveka の場合

(2) Bhāvaviveka の易古
さて、Bhāvavivekaにおいてはこの問題がどのように処理されているであろうか。

Bhāvaviveka は、全ての存在は空、自性をもたない、生起することがないとする立場に立つ。したがって“勝義において地等は元素を自性としない。何故ならば作られたものだから”という言明に関しては、“元素を自性とする (bhūta-svabhāva)” ような、したがって元素という自性 (svabhāva) をもつようなものとしての異類例は存在する余地がない。それはちょうど“全ては常住でない”とされる虚空を異類例として認めないと同様である。Bhāvaviveka が言う異類例の非存在を、我々は彼の学説的立場たる空性論から引き出してくることもできる。しかるに彼の場合は、空性論という基本的学説を持ってきてそれを根拠づけなくてよい。推論式自体の中に既に異類例の非存在が内包されているのである。“勝義において地等は元素を自性としない” は非定立的否定であり、“元素を自性とすること (bhūta-svabhāvatva)” の端的な否定を目指している。しかるに、ここで一応想定可能な異類例は、“元素を自性とすること” をもつものでなく、それはならない。“元素を自性とすること” が端的に否定されているかぎり、それをもつものは決して存在しない。主張命題の否定を非定立的否定とする規定を自体が、正に異類例の非存在をも意味するのである。

自体が、正に異類例の存在を示すものである。ところで異類例が存在しない推論式で異性質の実例をどう取扱うかについて、*Bhāvaviveka*の考えは少し曖昧であるというほかない。『掌珍論』では一応異性質の実例を説かないと言しながら、“於弁釈時仮説異品建立比量亦無有過”(大正、XXX, 269a)とも言っている。即ち必要があれば仮定的なものとして異性質の実例を示してもよいというのである。あまり積極的に異性質の実例を要求していないうえにしても、必要があれば異類例が想定可能なことを認めている。しかるに TJ と PP の論述では、仮定的にも異類例が想定されるのを拒否している。TJ では“三個の理由概念の条件のうち、ここで異類例からの離反という理由概念の [第三] 条件が示されていないのは、ここでは述べんとするものが [そ]

れ以外の]二個の条件をもつ理由概念によって日常的に表現されている(vyava-
vhr)からである”(Dsa 64b6—7)と言われ、またPPでは “[異類例が]決して存
在しないから、それからの離反はない”(Tsha 58b2)と言われている。これは
明らかに理由概念の第三条件の無視であり、異類例が存在しない場合には理由
概念の第三条件は不必要と断定するものである。しかるにPPの他の箇所では
[推論式で]異類例からの離反が説かれていないのは、それ(=異類例)
が存在しないから [必然的に] それからの離反関係が成立するからである。
(Tsha 86a5—6)

とも言われている。即ち異類例の非存在は、そのまま理由概念の第三条件の不要性を意味せず、かえって理由概念の第三条件が必然的に守られていることを意味するという。異類例が存在しないときには異性質の実例を示さなくてもよいとする点で、Dignāga とは異なるが、しかし異類例の非存在をここで理由概念の第三条件の必然的な成立と見做している点では、Dignāga と同じである。このように異類例の非存在と理由概念の第三条件との関係については、『掌珍論』におけるように Dignāga に極めて近い考えが述べられ、TJ, PP の中では、異類例の非存在は理由概念の第三条件の不要性と同じであるとする考え、異類例の非存在は理由概念の第三条件の必然的成立を意味するという考えが併せ述べられている。我々としてはそのいずれもが Bhāvaviveka の考えであるとして受け入れる以外にない。この点について論理学的にあまり厳密な考えを彼は持っていないかったようである。ただ現実的な問題として、彼が“勝義において”という限定を附して構成する推論式では、それが自己の立場からなされるかぎり、まず異性質の実例は提示されていない。理由概念の第三条件と異類例の非存在の論理学的関係について曖昧な点が残るにしても現実には異性質の実例を示していないことだけは確かである。

Dignāga の論理学では異類例が存在しない場合というのは多数の推論式の中で特殊な場合として取扱われていた。したがって全体としては異類例の存在が前提となって論理学の体系が構築されている。しかるに Bhāvaviveka が空性論証のために構成する推論式、即ち“勝義において”という限定づけをもち、否定が非定立的否定であるような推論式では、例外なく異類例が存在しない。空性論証のための推論式は、正に異類例非存在の上に構成されるものなのである。

(3)異類例の非存在と理由概念

そうだとすれば、理由概念の在り方自体が Dignāga の場合とはかなり異なるはずである。まず Dignāga が異類例がない場合でも最低異性質の実例の喰るは（⁽⁶¹⁾）ある。理由概念が同類例・異類例に共通的であるために推論が不體を要求したのは、理由概念が同類例・異類例に共通的であるために推論が不確定になること（sādhāraṇānaikāntika 共不定）を回避するためであった。しかし、同類例・異類例にまたがっているために不確定であるところの理由概念（共不定因）は、Bhāvaviveka の推論式では正に異類例の非存在の故に、全然問題にならない。例えば、

- (p) 勝義において、“色”という語 (rūpa-sabda) は実体的に存在する事物 (dravyasat-padartha) を対象としない。
- (h) 何故ならば語だから (śabdatvāt),
- (d) 例えば“林”等という語 (vanādi-śabda) と同様である。 (PP Tsha 101 b5—6 ad MK VI. 1)

という推論式を考えてみよう。語は実体的に存在するものを対象とすると考える立場の人々にとっては、この理由概念は不確定である。例えば Ābhidhārmika (阿毘達磨論師) のように、“心 (citta)” と “心的なもの (caitta)” は実体的存在であると認めていると、“語であるから、例えば林等という語と同様に色と在である” といふことになるか、あるいは “語は実体的に存在する事物を対象としない” といふことになるか、あるいは “語であるから、例えば心・心的なものという語と同様に、色という語は実は “語であるから、心・心的なものという語と同様に、色という語は実体として存在する事物を対象とする” ということになる (PPT ad hoc. Sha 44b4 —6)。即ち “語であるから” という理由概念は同類例たる “林等という語” だけでなく、一応異類例と Ābhidhārmika が考える “心・心的なものという語” にも属するので、不確定なのである。しかるに Bhāvaviveka は Ābhidhārmika が主張するような “心・心的なもの” の実体的存在性を認めない。彼にとって心・心的なものも色と同様にその実体的存在性が否定されるべきものとなる。即ち、

識 (vijñāna=citta) と心的なもの (caitta 心所) も論証されるべきもの [たる色] と同種のものとして (sādhyasajātiyatvena) 同じように否定されるべきものであるから、[“語であるから” という] 理由概念は不確定ではない。

(Tsha 101b6—7)

と言う。Ābhidhārmika にとっては理由概念が同類例、異類例の双方に共通的であるために不確定（共不定）であるが、Bhāvaviveka にとっては、Ābhidhārmika がいう異類例は実は異類例ではなく同類例に入れられるべきものとして色と同様に論証対象になる、したがってそれは不確定な理由概念とはなりえない。同様の論議は頻出する。いまの例のように、対論者自身に異類例と考えられているものを提出させておいて、それが實際には異類例でないことを具体的に論証する場合もあるし、また最初から異類例はないとして理由概念が不確定となるないと断定する場合もある。その論議は枚挙に遑がないほど多い。

このように異類例非存在の故に、同類例・異類例にまたがる不確定な理由概念が全然問題にならないとすれば、Bhāvaviveka の推論式は専ら同類例との関係だけで構成されていることになる。“主張命題の主語に対する述語 (pakṣa-dharma 宗法) は、ただ同類例のみに存在する” (TJ Dsa 64b7—8) と彼は言っている。これは理由概念の第一条件を示したものであるが、その表現は注意されてよい。“ただ同類例のみに存在する”と訳したのは “mthun paḥi phyogs kho na la yod pa” となっており、“sapakṣa eva sattvam” というサンスクリット文が想定できる。Bhāvaviveka は理由概念の第二条件を “sapakṣe 'nvayah” (mthun paḥi phyogs la rjes su ḥgro ba, Tsha 184a8) と表現する場合もある。Dignāga では “sapakṣe sattvam” とされ、理由概念が同類例の全体、あるいは一部に存在することを意味した。⁽⁶²⁾ これに対して Bhāvaviveka の “sapakṣa eva sattvam” という理由概念の規定は、理由概念が異類例でなくもっぱら同類例のみに属すること、理由概念に関しては異類例を全然考慮しないことを意味するのである。異類例の非存在はこういう所にも投影しているのである。

(4)理由概念の問題点

異類例の非存在のために、理由概念が同類例のみに存することが強調されるに至る。異類例の非存在は正しい理由概念の在り方に關係し、Bhāvaviveka が構成する推論式で理由概念が特殊な取扱いを受けていることを意味するであろう。即ち、Dignāga 等の論理学で主に九句因説に基づいて挙げられる理由概念の諸誤謬では截れないような形で、Bhāvaviveka の理由概念が提示されている。

のではないかと思われる所以である。

例え、同類例・異類例に共通的ためには確定となる理由概念（共否定因）は、いま指摘したように、正に空性論証の際には異類例が存在しないとされるために全然誤謬とはなりえなかつた。

また、“勝義において”という限定があれば全ての存在がありえないとされるので、理由概念がよって立つところの基体が成立しない（*āśrayāsiddhi* 所依不^(e3)成）という理由概念の誤謬があることにならう。しかし“勝義において”という理由概念の誤謬があることにならう。しかしながら“勝義において”といふ限定をもつ推論式では、理由概念の基体は世俗では認められる範囲で認められる所で、これも誤謬とはならない。この点は前にも論じておられた。ここでは、Bhāvaviveka の理由概念がもつこの二つの問題点とは別に、いまひとつの問題点を明らかにしておきたいと思う。

Bhāvaviveka が構成する推論式の中には、しばしば理由概念が主張命題の一部分であることがある。前項で取上げた推論式でも、“何故ならば語であるから”という理由概念は、“勝義において色という語は実体的に存在する事物を対象としない”という主張命題の主語（*pakṣa*）の一部分である。また

(p) 勝義において、諸内処はその条件たる他のものからは生起しない。

(h) 何故ならば他のものだから、

(d) 例え壺と同様である。（Tsha 59a7—8）

という他不生の推論式で、理由概念は論証されるべき述語（*sādhya-dharma*）の一部分である。

ところで、これについては次のような批判が出される。

(p) その“他のものだから（*paratvāt*）”というのは、理由概念として妥当ではない。

(h) 何故ならば主張命題の意味の一部分だから（*pratijñārthaikadeśatvāt*）。

(d) 例え、*“音声は常住である。何故ならば音声だから”* というのと同様である。（Tsha 59b1—2）

それに対する Bhāvaviveka の反論はこうである。

それは適切ではない。“(p) Sāman の音声（ことは）は常住ではない。(h) 何故ならば音声だから、(d) 例え太鼓の音と同様である”と言われるから、主張命題の意味の一部分が理由概念として成立することが現に認められ、主張命題の意味の一部分が理由概念として成立することが現に認められる。

れる。したがって〔批判がいふ“主張命題の意味の一部分だから”という〕理由概念は不確定である。（Tsha 59b2—3）

無限定な音声（*śabda*）一般について“音声は常住である”とする場合、“音声だから（*śabdatvāt*）”という理由概念は不成立（不成）である。しかるに限定づけの特殊な音声について、たとえば“Sāman の音声は常住でない”とし、音声一般を理由概念として“音声だから”と言った場合は、この理由概念は成立する。理由概念が主張命題の一部分であっても、それが成立する場合と成立しない場合とがあるのである。主張命題の一部分が理由概念として成立しうる条件は、同じものが主張命題では特殊的なものとして現われ、理由概念では普遍的なものとなっていることである。他不生の推論式に適用すれば、主張命題に現われる“他のもの”は、“諸内処の条件としての”という限定が附されているから特殊的であり、理由概念の“他のものだから（*paratvāt*）”は、普遍的な他性（*paratva*）の上に立てられている。したがって、その意味で理由概念が主張命題の一部分であっても、それは成立する。これが Bhāvaviveka の考え方である。

さて、他不生の推論式で“他のものだから”というのは論証されるべき述語の一部分であり、これに対して、“音声は常住である。何故ならば音声だから”“Sāman の音声は常住でない。何故ならば音声だから”では、理由概念が主張命題の主語の一部分である。これを見ると、Bhāvaviveka は理由概念が主張命題のどこ的一部分であるかについてはたいして問題にしていないようである。主張命題の主語の一部分であれ、述語の一部分であれ、あるいは主語・述語の一部分であれ、彼にとって問題だったのは、とにかく主張命題の一部分である理由概念が正しいものであるための条件はそれが普遍的なものであることだったのである。

理由概念が主張命題の一部分であるときの条件がその点にあるとすれば、Bhāvaviveka はその条件を充たさない推論式を排するはずである。その例をひとつあげておこう。

(p) 眼は、直接到達しない対象（*aprāpta-viṣaya* 不至境）を把握する。

(h) 何故ならば距離的に離れた色（*rūpa*）を把握するから、

(d) 例え意（*manas*）と同様である。（Tsha 93b2—3）

という Vaibhāṣika (毘婆沙師) の推論式について、理由概念が主張命題の一部

分であるから不適当であると言う。即ち“直接到達しない対象を把握する”といふのは，“直接到達しない、即ち距離的に離れた色を把握する”といふのと全く同義であり、理由概念は全然普遍化されていないから、彼はこれを不成立だといふのである。

理由概念は普遍的でなくてはならないというこの条件を守りながら、Bhāvavivekaは極めて多数の推論式を構成している。その意味でこれは彼の推論式のひとつのパターンといふこともできるのである。

先に、その普遍的な理由概念が主張命題のどの個所の一部分であるか彼にとっては大した問題でないと言った。しかるにこのパターンに属する推論式を見ると、現実には主張命題中主語の一部分であることが多い。この項の冒頭で言及した推論式もそうであるし、例えは、

(p) 勝義において、火の原子 (agni-paramāṇu 火極微) は火という実体 (agni-dravya 火実) を構成 (ā-[॒]rabbh) しない。

(h) 何故ならば原子だから (paramāṇutvāt),

(d) 例えはそれ以外の原子と同様である。(Tsha 162b4-5)

もそうである。主張命題の主語は特殊な“火の原子”であり、理由概念は普遍的な“原子性(paramāṇutva)”である。この推論式では、“火”的に地・水・風を代入してもかまわないような形がとられている。即ち“勝義において地の原子は地という実体を構成しない”等とすることができる。このようにして原子と考えられるもの全てをこれに代入していけば、結局“勝義において全ての原子は実体を構成しない”という言明が出てくる。また Bhāvaviveka自身が意図しているのも正にそれなのである。この普遍的な“全ての原子”を主語とする言明をそのまま推論式化してしまえば、理由概念の“原子性”は主張命題の主語と同義になってしまいし、また実例は存在しないことになる。彼はこれを回避するためにも、主張命題は特殊的なもの、それに対して理由概念は普遍的なものとしたのである。⁽⁶⁹⁾

さて、この条件は Bhāvaviveka に特有のものでは決してない。Dignāgaにおいて既に問題とされているものである。即ち Pramāṇasamuccaya に、もしも、—“(p) 複合体 (saṃghāta) は他のものためになる。(h) 何故ならば複合体だから (saṃghātavāt)”, また “(p) 有為 (saṃskṛta) は常住

でない。(h) 何故ならば有為だから (saṃskṛtatvāt)” という〔推論式〕でも、いずれの場合も主張命題の意味の一部分が理由概念となっていることが現実に経験される——というならば、ここでは全ての複合体・有為が主張命題の意味なのではない。何故ならば、〔全ての複合体・有為が主語となっているとすれば〕、実例が存在しなくなるからである。そうではなくして、眼等や〔その他〕有為の一部分が〔主張命題の主語なの〕である。⁽⁷⁰⁾

とあるのがそれである。Dignāgaは“有為は常住でない。何故ならば有為だから”という言明において、この理由概念を不成立であると考える。そこでそれを正しいものとするために“眼という有為は常住でない。何故ならば有為だから”というのを要求するのである。“音声は常住である。何故ならば音声だから”についても事情は同じである。Bhāvavivekaはこれをフルに使用しているにすぎない。⁽⁷¹⁾

その他空性論証の論理では、いわゆる相違決定因 (viruddhāvyabhicāri-hetu) も誤謬とならないといったことがある。通常の推論式、言うなれば“世俗において”という限定を附して構成される推論式では誤謬でありえても、“勝義において”という限定をもつとそうではなくなるのである。したがって Bhāvaviveka の推論式がもつ理由概念の問題点はもっと詳細に検討される必要があろう。いまはそのうち筆者が気づいたことを紹介しただけなので、機会を改めてもう少し整理しなおして提示したい。⁽⁷²⁾

Bhāvaviveka が空性論証のために使用した推論式は、以上の考察でほぼその特色が明らかにされたと思う。

I. 空性論証の全ての推論式は“勝義において”という限定づけをもつている。この限定づけは、推論式が世俗を基礎としながら言語表現を手段として、世俗を超越し言語表現の範囲を越えて勝義を指向することを示す。論理学的には主張命題の中で特に述語部分に対する限定と考えられ、直接知覚等による排撃が主張命題にないようにする機能をもつ。世俗の範囲にとどまっていれば、

空性論証の推論式は直接知覚等によって排撃される危険性があるが，“勝義において”という限定づけによって世俗の地平を離れることができるので、その排撃は勝義には及ばないのである。

II. 次に勝義への指向は分別的思惟からの離脱を指向することであるが、それを方法的に強化するために、推論式に現われる否定は非定立的否定(*prasajya-pratiṣedha*)であると規定される。この否定はある名辞の否定が別の名辞の肯定を含意するような定立的否定(*paryudāsa*)より区別される。定立的否定は、“この人はバラモンでない”というのを換質して“この人はバラモンならざるものである”とすることを許すが、非定立的否定はその換質を許さない。否定ものは否定にとどまり、それ以上の何ものも表わさない所で機能が停止する。それは意味で分別的思惟によって否定されたこと以上のものをもたらすことが禁止されるので、非定立的否定は分別的思惟を離れるための有力な道具となりうる。元来、二種否定の考えは文法学等で規定に対する規定(*paribhāṣā*)として使用されていたが、*Bhāvaviveka*はそれを空性における否定の方法として導入し、かつ位置づけたのである。

III. “勝義において”という限定と非定立的否定の規定により、空性論証の推論式には異類例が存在しないことになる。したがって理由概念については、異類例非存在の故に第三条件が後退し、第二条件が強調される。一見して同類異類例にまたがる理由概念は、異類例が存在しないために、不確定とはならない。いわゆる共不定因は、彼の推論式では問題にならないのである。

これらの特色は相互に密接に関係しあっている。例えば第IIIの特色は、第I・第IIの特色を前提とするといった具合にである。

このような特色をもった推論式が、*Bhāvaviveka*自身の言う“独自の推論(*svatantrānumāna*)”である。後世特に *Candrakīrti* によって *Bhāvaviveka* の推論式の問題点が指摘されて、“独自の推論”は中観学派における主張の非定立の原則に反する自分勝手な推論という意味を担わされることになる。しかし *Bhāvaviveka* 自身の意図に従うかぎり、“独自の推論”は、不空なる世俗を基礎として勝義空性という中観学派独自の考え方(*sva-tantra*)を明らかにするための推論であると解される。そしてそれは、勝義そのものの前では大河を渡ると(20)、生きの筏のように最終的には捨てざるべきものである。いずれにしても論理

学的には、中観思想の立場から上記のような特色を附与された独自の推論であることにかわりない。それが論証であるという意味では論破(*dūṣana*)から区別され、また対論者の批判を許容するような余地のない言明として、その余地をもった言明(*sāvakāśa-vākyā*)から明確に区別されるのである。⁽⁷⁴⁾⁽⁷⁵⁾

要するに“独自の推論”は、仏教論理学等の一般論理学とはその働く場を異なる。一般論理学が端的に世俗の論理であるとすれば、それは勝義へ傾斜した論理といえよう。このことを象徴的にあらわしているのが“勝義において”という限定である。したがって後になされる *Candrakīrti* の批判は、単に論理学的側面からのものではなく、この論理の働く場への批判となるのである。

- (1) 従来“空の論理”といった用語がよく使われているが、これとは区別したい。“空の論理”は空の内部構造といった意味合いかと思うが、“空性論証の論理”は空性を論証・論述する方法という意味をもつ。
- (2) *don dam par nañ gi skye mched rnams bdag las skye ba med par nies te/yod pañi phyir dper na šes pa yod pa ñid bshin no// quoted in Pras (p. 25, 9~26, 1) as follows, “na paramārthata ādhyātmikāny āyatanañi svata utpannāni, vidyamānatvāt, caitanyavat/”*
- (3) L. de la Vallée Poussin は次のような還梵を試みている (MCB, III, p. 70, note 1)。

tattvataḥ saṃskṛtāḥ śūnyā māyāvat pratyayodbhāvāt/
asam̄skṛtāḥ tv asadbhūtā anutpādāt khapuspavat//
- (4) 野沢静証: 清弁造『中観心髓の疏・思詰焰』「真実智を求むる章」第3—(II) (密教文化, Nos. 29—30, 1954, pp. 44~52) 参照。拙訳には野沢氏の訳に従わない場合がある。なお以下の訳では推論式構成に直接関係しない語義解釈的なものは省略する。
- (5) “非定立的否定” “定立的否定” という訳語については次節 II で後述する。
- (6) *rigs*→*dmans rigs* (デルゲ版による)
- (7) *shes*→*šes*
- (8) この引用については、Y. Kajiyama: *An Introduction to Buddhist Philosophy, an annotated translation of the Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta (Memoirs of the Faculty of Letters, Kyoto University, No.10, 1966)*, note 62.
- (9) “功能斯尽無有勢力更詮余義” という *prasajya-pratiṣedha* の特性は PP Tsha 10-5b1—2; 163a5—6; 310a7—8 にも見える。護法『大乘廣百論釈論』にもある。後註(52)参照。

第三章 空性論証の論理

- (10) Cf. sarvam sarvam iti brāhmaṇa yāvad eva pañcaskandhāḥ, dvādaśāyatanañi, aṣṭādaśāḥ dhātavāḥ / (Bodhicaryāvatāra, ed by P.L. Vaidya, BST, No. 12, p. 181, 10)
- (11) チベット原語はそれぞれ ri khrod pa, gdol pa, 『翻訳名義大集』3868—3870, S.C. Das: A Tibetan-English Dictionary 参照。
- (12) 『因明正理門論』“由台(upasamāhāra)故知因”(宇井伯寿『印度哲学研究』V, p. 578); Pramāṇasamuccaya III. 15d (北川秀則『インド古典論理学の研究』p. 163)。
- (13) 梶山雄一氏は“中觀哲学の論理形態”(哲学研究, No. 415, 1953, p.28)で
清弁の論証法の構造は次の四項目によって要略され得ると私は思う。
(一) プラサンガ論法(prasāṅga-vākyā)を否定すること。
(二) 因の三相中、異品遍無性を欠くこと。
(三) すべての推論の帰結は否定命題であり、而もその否定は絶対否定(prasajya-pratiṣedha)であって相対否定(paryudāsa-pratiṣedha)でないこと。
(四) 宗(帰結 pakṣa)に於て「勝義的には(paramārthatas)」という限定を付すること。
- と言っておられる。これは“清弁は仏護の論証が論理的誤謬を含むことの批判から出発し、同じく敵者の命題を否定するにも非難される余地のない確実性を持つ論理を構成しようとした”(圈点筆者)という考えを基礎とするものである。私は仏護の論証への批判はむしろ論理的には後に来るものと解するので、第(一)項は Bhāvaviveka の論証法の特色から外し、別の派生的な問題として理解する。(二)(三)(四)については、それら相互の関係等を考慮し、私はその順序を逆にする。言うまでもなく以下の論述は梶山氏のこの論文に稗益されたところが多い。謝意を表したい。
- (14) 二真理の語義解釈一般については、安井広済『中觀思想の研究』pp. 152~176, また Bhāvaviveka のそれについては野沢静証: 清弁の二諦説(日仏年報, 1953, No. 18, pp. 18~38)を参照。
- (15) Bhāvaviveka はさらに空性(sūnyatā)をも知(jñāna)との関係で理解している。野沢静証: 中論観四諦品第七偈に就ての清弁の解釈(印仏研, II-1, 1953, pp.319~321)参照。
- (16) MHK III. 6—12 Dsa 4a8—b5, TJ Dsa 58a3—60b1.
- (17) dāna の結果はいわゆる三十二相、八十隨好によって飾られた色身(rūpa-kāya), puṇya-saṃbhāra の結果は法身(dharma-kāya), jñāna-saṃbhāra の結果は一剎那相応の般若(skag cig gcig dañ ldan paḥi śes rab)であるとされる(TJ Dsa 58b7—8)。
- (18) 諸存在の個別相(svalakṣaṇa)・普遍相(sāmanya-lakṣaṇa)である(TJ Dsa 59 a2—3)。
- (19) 西義雄博士はこのような二真理説を“発展的構造としての二諦説”と呼ぶ。同

博士: 真俗二諦説の構造(宮本正尊編『仏教の根本真理』pp. 214~215)。

- (20) 《例えれば大河を渡ろうと思うものが筏を使用するように、[最終的には]捨てられるべきものではあっても、推論は使用されるべきである。》(MHK IX. 214), と彼は言う。
- (21) 空性論証の論理は、“勝義において”という限定づけを通じてこのように位置づけられるわけだが、さらに、その論理に従って考察をする前提条件が三昧(samādhī)であるとされていることも併せて注意すべきであろう。二真理に相対して知・般若を区分して後、MHK III. 14—20 では心の確立(vyavasthāpana), 心の方向づけ(āvarjana)と激励(vyāyāma), 心の洗浄(secana), 心の無闇心(upekṣā)が説かれている。これによって心が三昧に住した後に空性論証の論理が活動しあげる。即ち、《知(mati 慧)が統一された(samāhita)ならばその後に、日常性(vyavahāra 言説)の方面で把握されるこれら諸法の本質(vastu)について、般若によって以下の如くに考察すべきである。》(MHK III. 21)
- と言われる所以である。したがって空性論証の論理は通常の知の状態で働く論理からは殊別されることが知られる。この点は、インド思想一般において論理学の占める位置を考えるときに、注意されるべきであろう。
- (22) この問題は既に日本の因明研究者の間で問題にされていた。鳥水宝雲講述『大乘掌珍論発揮』(明治23)本之上13左下に、“真性ノ二字ハ南都ニ二伝アリー伝ハ有法ニ入レズ是南寺ノ解ナリ一伝ハ有法ニ入レル是北寺ノ解ナリ”と言って、これらについて論評を試みている。宝雲は南寺の解をとる。
- (23) Nyāyavārtikatātparyatikā (KSS) p. 273, 6 における引用。宇井『印哲研』V, p. 544.
- (24) 宇井『印哲研』V, pp. 552~557.; 北川前掲書 pp. 129~131; Th. Stcherbatsky: Buddhist Logic, II, pp. 161~171, etc.
- (25) 聖典に二真理説があてはめられた場合、聖典は勝義真理に相当するもの、即ち意味の確定的なもの(nītārtha 了義)と、世俗真理に相当するもの、即ちそれだけでは意味が不明確であり何らかの方法で確定されるべきもの(neyārtha 未了義)とに分類される。大乗は小乗聖典から自己の聖典を区別しそれをより上位に置こうとするので、この分類を好んで使う。Nāgārjuna では二真理説が多分にこの聖典分類の要素をもっていた(言教の二諦説)。また MK の註釈者 Candrakīrti は、MK の著作目的が nītārtha-sūtrānta と neyārtha-sūtrānta の区別を示すことにあると言っている(Pras, p. 40, 7~41, 1)。しかるに聖典について聖典は推論による裏づけを必要とするという立場をとる Bhāvaviveka は、二真理説を聖典のこの分類にひきつけて解説することが少ない。nītārtha, neyārtha について論じることが少ないのである。いまの問題と直接的には関係がないが、一応附言しておく。
- (26) 宇井『印哲研』V, pp. 552~553, 北川前掲書 pp. 129~130。

Pramāṇasamuccaya のチベット訳を参照すれば原語の想定が可能であるし、またその想定の下でこの問題を処理しても何ら不都合は起らないのである。かえって理解が正確になると思われる。

(52) 『大乗廣百論釈論』卷6 “比空言是遮非表。非唯空有亦復空空。”(大正, XXX, 219b), 卷10 “誰謂真無別有所表。若遮余法別有所詮, 是遮表言。遮余法已表余共相。如‘非衆生’‘非黃門’等。若遮余法無別所詮, 是唯遮言。遮所遮已其力斯竭。如‘勿食肉’‘勿飲酒’等。”(ibid. 245b).

(53) Pras, p. 13, 5, note 2.

(54) チベット文を掲げておく。

ḥdir dños po rnamz btag las skye ba med pa kho naḥo shes n̄es par bzuṇ
bar byaḥo/ /gshan du n̄es par bzuṇ na btag kho na las skye ba med de/ ḥo
na ci she na/ gshan las skyeho shes bya bar n̄es par ḥgyur ba daṇ/ de bshin
du btag kho na las skye ba med de/ ḥo na ci she na/ btag daṇ gshan las
skyeho shes bya bar n̄es par ḥgyur bas de yaṇ mi bden te/ mdsad paḥi
mthaḥ daṇ bral baḥi phyir ro// (Tsha 57a7—b1)

ここでevaはkho naで訳されている。なおここでいうevaと二種否定との関係は前註(38)に掲げた梶山論文pp. 432~434にも言及されている。

(55) 前項I. (2)参照。

(56) 宇井『印哲研』V, pp. 582~588., 北川前掲書p. 175f.

(57) 宇井『印哲研』V, p. 608f., 北川前掲書p. 243f., 武邑尚邦『仏教論理学の研究』p. 241f.

(58) このDignāgaの考え方については, Bhāvaviveka以前において二種否定の考えが仏教内で採用されている例として触れておいた。

(59) 北川前掲書pp. 52~53.

(60) 宇井『印哲研』V, p. 589, 北川前掲書p. 187.

(61) 宇井『印哲研』V, p. 618, 北川前掲書p. 262.

(62) 北川前掲書p. 26; p. 100付記I.

(63) 本書第四章でも言及する。

(64) Pras, p. 31, 13—14に引用される。

na paramārthataḥ parebhyas tatpratyayebhya ādhyātmikāyatanajanma, paratvāt,
tadyathā paṭasya/ “paṭasya”, a variant reading of “ghaṭasya”

(65) “妥当でない”は“成立しない”的意。mi ruṇ ste=nopapadyate; PPT はこれをna sidhyateと同義として扱う。したがってこのpratijñāはasiddha-hetuの指摘になる。

(66) Avalokitavrataはいちいちその具体例を挙げている(PPT Wa 105b)。

(67) 以下のような例はTsha 92b5; 108a7—8; 127a6—7, etc.にも見られる。

(68) 根と境の至・不至の問題については『大毘婆沙論』卷第13(大正, XXVII, 63b), 『阿毘達磨俱舍論』卷第二(大正, XXIX, 11bf.), Abhidharmakośavyākhyā(ed. by U. Wogihara), p. 83f等参照。『婆沙』では“至”的意味が“為境至”と“無間至”的二義で説かれ『俱舍』では“無間至”によって説明されている。ここでBhāvavivekaは後者に依っていることが知られる。

(69) 『掌珍論』では極めて一般的な形で“真性有為空”という主張命題を出しながら、これを“就真性眼處性空”と特殊的に編成しなおす(大正, XXX, 269a)。これも同一線上にある。

(70) 北川前掲書p. 478, 13~479, 2 (Vasudhararakṣita's version), cf. p. 142.

(71) Pramāṇasamuccaya上引文の後、北川前掲書p. 143。そこでは“音声は常住である。何故ならば音声だから”がいわゆる不共不定因ではなくして不成因であることが論ぜられている。

(72) ところで、中觀学派の論理について勝れた研究を公表してこられた梶山雄一氏は、Bhāvavivekaは、主張命題の主語にのみ遍充していく同類例・異類例との共通性を欠くために不確定な理由概念(asādhāraṇānaikāntika-hetu 不共不定因)を正しい理由概念とした、と言われる。同氏: 中觀哲学の論理形態(哲学研究, No. 415, p. 56; p. 59註1), 中論に於ける無我の論理(中村元編『自我と無我』p. 508), 参照。その根拠は、Bhāvavivekaが“音声は常住である。何故ならば音声だから”に対して、“Sāmanの音声は常住でない。何故なら音声だから。例えば太鼓の音と同様である”というのを正しい推論式としているということにある。しかし、この断定は早計にすぎるとと思う。まず第一に、氏は“Sāmanの音声云々”における理由概念“音声たること(sabdatva)”を、“Sāmanの音声”のみに固有のものと解している。この理解の上に立って、これを“音声は常住である。何故ならば聞かれるものだから(srāvanatvā)”における理由概念と同類だと見做す。ところが、音声の常住性に対する“聞かれるものたること”という理由概念は、いわゆる九句因中第五句で不共不定因とされるものである。したがって“Sāmanの音声云々”を正しい推論式としたのは、Bhāvavivekaが不共不定因を必ずしも誤ったものとしなかったことを意味する。以上が氏の意見である。しかるに、“Sāmanの音声云々”における理由概念を九句因中第五句に比定するのは、九句因説によるかぎり明らかに誤解であろう。したがってその誤解に基づく氏の議論は成立しない。第二に“Sāman云々”における理由概念は、Bhāvavivekaの論述をまつまでもなく上に述べたようにDignāgaの論理学でも正しい理由概念とされてしかるべきである。それなのにこれをことさら不共不定因と規定する議論は、Dignāgaの論理学に抵触するのではないだろうか。このような意味で私はこの点に関しては梶山氏の意見に従うことができない。

(73) 例えばPP Tsha 85b1—3の議論等。

(74) 例えば PP XIII の冒頭でその章の目的に關して次のように言う。

次に論破 (dūṣāṇa) に対する反論と独自の推論とによって、諸行 (saṃskārās) は
様態よりして*無自性のものであることを説く目的で、第XIII章が述作される。
Tsha 182b4—5) *ḥdu byed rnam las→ḥdu byed rnam rnam pa las, acc. to
PPT Sha 320b6.

これは svatantrānumāna が dūṣāṇa から区別されることを意味する。

(75) sāvakāśa-vākyā については本書第四章で詳論。Bhāvaviveka は MK X. 7ab を
sāvakāśa-vākyā であって svatantrānumāna ではないと言う (Tsha 164a7—b3)。

第四章 中觀学説史上の問題点

MK を著した Nāgārjuna は、Nyāya 学派が学説の体系化をしていた時代の人である。彼にとって Nyāya 学派の論理学は存在の有自性性を前提とするものと映り、その観点で Vigrahavyāvartanī(廻詮論)、Vaidalyasūtra(広破經)を著して Nyāya 学説を批判した。⁽¹⁾ したがって MK は、有自性論的な論理学説否定の上に著述されていると見なければならない。形式的な論理学説の立場から MK 全体を眺めると、例えば換質換位の法則は彼の時代の著作たる『方便心論』で既に知られていたにもかかわらず、それが MK では守られていないなど⁽²⁾ の問題があるし、論証的記述は比較的単純に見える。空性は彼の場合全ての固定的見解から離れることであって(MK VIII. 8)，そのプロセスとして、空性の論証的な記述がなされる。そこには有自性論的な何ものも許されないという厳しさがあって、有自性論全ては批判の対象としてしかその存在を認められなかった。したがって Nāgārjuna の MK は論理学を積極的な手段として採用することをしていない。

しかし Bhāvaviveka は、空性論証のために推論式を積極的に採用した。論理学的な推論・論破を彼自身は勝義の立場、空性の立場から究極的には否定する(PP Tsha 323a5—325a3)のであるが、世俗真理に依拠しなければ勝義真理は証明されない(MK XXIV. 10)という考え方から、手段としての論理学を肯定する。彼が活躍した時代は Dignāga によって論理学説が集大成された後である。彼が活躍した時代は Dignāga によって論理学説が集大成された後である。彼が活躍した時代は Dignāga によって論理学説が集大成された後である。仏教と Nyāya 学派との論争も盛んに行なわれていた。その論争を踏まえて、あるいは論争の延長として Uddyotakara は Nyāyasūtra に依拠しながら Nyāya の論理学説を補強・再編成した。ともかく Bhāvaviveka の時代は、論理学的研究がインド思想界全般で盛んになされていた時代であって、その一般的趨勢の下で Bhāvaviveka の論理学的方法が出てくる。

Bhāvaviveka は自己の置かれた状況を視座として、そこから MK の論述形式を見、MK に論理学的な評価を与える。MK を論理学的に整理しなおすことは Nāgārjuna の意図から少し外れるであろうし、また Dignāga の論理学を知る由もない Nāgārjuna の言明を Dignāga 的な論理学説の立場から評価するのは、明らかに学説史上無理である。いずれにしても、そのような MK 評価を基礎として彼の空性論証の論理が構想されているのであるから、その意味は中觀学説史上重大であろう。

以下は Bhāvaviveka の推論式についての論攷を補足する意味をも含めながら、まず彼の MK 評価を見る。これによって前章の考察とあわせて彼の MK 註釈の態度がほぼ明らかになるであろう。次いで PP に言及される他の MK 註釈者の註釈態度を彼の目を通じて眺め、彼の方法が先行する MK 註釈とどういう関係にあるかを推定する。特に彼の場合、Buddhapālita 批判がかなりのウェイトをもつので、それについては少し詳細に検討してみる。次いで Bhāvaviveka の方法に対する批判として Candrakīrti の論議の問題点を整理し、さらに次章の方法に対する批判として Bhāvaviveka の方法、あるいは MK に対する彼の註釈態度が中観学説史上どのような位置を占めるか、その大体の見当はつくと思うのである。

第一節 Bhāvaviveka から見た『中論』の論述形式

I. 『中論』の論理学的評価

Bhāvaviveka は彼自身が推論を重要視する関係上、Nāgārjuna の言明を論理学的側面から評価して、それを PP 著述の出発点とする。

Ācārya [Nāgārjuna] 師 (pādāḥ) は、kārikā だけでもって推論 (anumāna) と論破 (dūṣana) との明晰にして真なるものを説き、また悪しき見解 (kudṛṣṭi) の網を寂滅せしめる般若波羅蜜 (prajñāpāramitā) の理を説く。しかし修行者 (sabrahmacārin) の中のある者は〔それを〕理解しない。だから彼等が理解するようにと思って、〔私は〕聖典にしたがって (yathāgamam) 『中論』 (Madhyamaka-śāstra) を註解するのである。(Tsha 53b7-54a1)

このようにまず彼は MK を正しい推論と論破によって論述されたものとし、したがって彼自身の註釈は推論と論破を詳細に展開することによって進められるのである。

また、Nāgārjuna の言明が論理学的な原則に則ったものと見られるかぎり、

次のようにも言われる。

この [MK] で、論著者 [Nāgārjuna] の言明は、大略同性質の特性 (sādharmya-lakṣaṇa) と異性質の特性 (vaidharmya-lakṣaṇa) と理由概念の三条件とによって日常的に表現されている (vyava-√ḥr)。即ち〔正しい理由概念の三条件とは〕主張命題の主語に対して述語であること (pakṣadharmaṭva)・同類例において随伴すること (sapakṣe 'nvayatvaṁ)・異類例には存在しないこと (vipakṣe 'sattvam) である。(Tsha 184a7-b1)

ここで同性質の特性と異性質の特性というのは、註釈者 Avalokitavrata によってもよくわからないが、別に考察したようにおそらくは同性質の実例を中心として進められる推論と、異性質の実例を中心として進められる推論を指すであろう。いわゆる合作法 (sādharmyatva) と離作法 (vaidharmyatva) に相当する。あるいは前者を直接的論証、後者を間接的論証ということもできよう。それはよいとしても、ここでは理由概念の三条件が Nāgārjuna の言明を裏づけるものとされている。理由概念の三条件は、Dignāga によって集大成された論理学の基礎的原則である。Dignāga 以前にすでに一部ではこの条件が問題とされていたとしても、現在の文献で見るかぎり、Nāgārjuna の時代にはまだその重要性が認識されてはいなかった。したがって Nāgārjuna にこれを遡及して該当させるのは、インド論理学説史上は明らかに読み込み過剰であると言わなければならぬ。

MK を推論式を中心とする論理学的な側面から評価する立場がまずあって、その上で Bhāvaviveka は空性論証の方法として推論式をフルに活用するのである。PP 以前の著作 MHK では、それがある意味では PP 以上に徹底的に行なわれている。

II. 意味を主とした言明 (artha-vākyā)

しかるに MK の表現では、それがそのまま推論式になっている例が極めて少ない。例えば、

《もしも〔我 (ātman) が〕蘊と別異のものとして存在するとすれば、〔我は〕蘊の特相のないものとなる。》(MK XVIII. 1cd)

skandhebhyo 'nyo yadi bhaved bhaved askandhalakṣaṇah//

を見れば、これは推論式にはなっていない。むしろ帰謬的な論証の形式になっている。対論者はまず我が存在すると認める。その前提に立って我が蘊と別異であると主張されると、我は蘊を特相としないことになる。しかるに蘊を特相としないものは存在しない。したがって我は存在しない。これがこの言明の意味であろう。しかし、この言明に基づいて彼が導出してみせる推論式は次の如きものである。

(p) 勝義において、色等の蘊と別異の我は存在しない。

(h) 何故ならば蘊を特性としないから、

(d) 例えば石女の子と同様である。(Tsha 223b5-6)

ここでMKの表現形式とそれから導出された推論式との間には、内容は別にして形式的に大きな距離が横たわっている。推論式の観点からすれば、MKのこの表現は不充分と言わなければならぬであろう。この問題を Bhāvaviveka は次のように処理している。

もしも——論著者 [Nāgārjuna] によって主張命題等の推論支 (avayava) が陳述されていないので論証命題の欠除 (sādhana-nyūna) という誤謬がある——と言うならば、[これは] 意味を主とした言明 (artha-vākya) であるから [そのような] 誤謬はない。即ち Ācārya [Nāgārjuna] の言明は意味を主とした言明であって、字句が要約的でありながら意味は広大なものであるから、意味的には (arthavaśena) 多数の推論式 (prayoga-vākya) の根源であると認められているからである。しかるに推論式の場合は〔主題命題等が陳述されないことが〕誤謬となる。しかし場合によっては誤謬とならないこともある。即ち論書 (śāstra) あるいは聖典 (āgama) によりある者にとって推論支のうちどれかが既に承認されている〔場合〕である。(Tsha 223b7-224a2)

即ち、Nāgārjuna の言明は推論式 (prayoga-vākya) ではなくして意味を主とした言明 (artha-vākya) である。意味を主とした言明は推論式の素材となる。推論式の場合は推論支のどれかが欠除することが誤謬となるが、意味を主とした言明の場合は誤謬ではない。推論支のどれかが欠除した推論式でも同じ学派の場合には誤謬ではない。推論支のどれかが欠除した推論式でも同じ学派の場合には欠除したその推論支が暗黙の裡に承認されているので誤謬とはならない。

というのである。artha-vākya たる MK から prayoga-vākya が導出されてくる。換言すれば必ずしも推論式的な表現になっていない MK が推論式的に記述される。Bhāvaviveka は単純に MK の表現形式に即しながらその意味 (artha) を解説するのではなく、その表現形式に一定の操作を施してからその意味を推論式にしてみせるのである。著作の順序から考えると、既に MHK で彼は推論式を使用しているわけであるから、PP 著述にあたって推論式の使用を行なうのは当然であろう。それにしてもこのような彼の方法は MK の註釈態度として、看過できないものである。

後述するように、Bhāvaviveka によれば、先行する Buddhapālita の MK 註釈がもつ問題点のひとつは、Buddhapālita が推論式としての形式を無視したことにある。それを指摘した Bhāvaviveka に対して Candrakīrti が反論する場合、彼は、意味を主とした言明は単に Nāgārjuna の言明のみでなく Buddhapālita の言明もそうであるから、Bhāvaviveka のように推論支の欠除という誤謬を Buddhapālita に帰するのは正しくない、と言う (Pras, p. 22, 9~23, 2; 25, 3-7)。Nāgārjuna の言明を意味を主とした言明と見る点では Bhāvaviveka と Candrakīrti は同じ意見をもっているが、註釈者 (vṛttikāra) の任務は必ずしも推論式の詳細な論述ではないと Candrakīrti は考えていたのである。

III. sāvakāśa-vākya

以上で、意味を主とした言明としての MK を Bhāvaviveka が推論式の素材と見做していることが知られた。そして MK の表現形式が論証として直接的である場合には、意味的に考えて、具体的にどの部分が主張命題に相当し、理由概念はどれであるか等を直接指摘して、そのような比較的単純な操作によって推論式を構成することが可能である。しかし同じく意味を主とした言明であるとはいえ、MK には間接的証明、あるいは帰謬論証的なものが多い。推論式に重きを置き、また Nāgārjuna の言明を可能なかぎり推論式で整理しようと思図するならば、Bhāvaviveka はそれに一定の操作を加えなければならないであろう。ここで問題になるのは、間接的証明の形式をとるような MK の言明を彼が sāvakāśa-vākya と呼び、しかもそれを推論式 (prayoga-vākya) よりも力の

弱いものと見ていることである。

例えば次のようなものが彼によって *sāvakāśa-vākya* と呼ばれている。

《それ(=結果)が〔条件の中に〕なくともその諸条件より出現していく
とすれば、結果は条件でないものからもどうして出現してこないのか。》
(MK I. 12)

*athāsad api tat tebhyaḥ pratyayebhyaḥ pravartate/
apratyayebhyo 'pi kasmān nābhipravartate phalam//*

《薪なるものがそのまま火であるとすれば、作用主体と作用客体とが同一
であることになる。》(MK X. 1ab)

yad indhanam sa ced agnir ekatvam kartṛkarmanoh/

他には MK II. 19; VI. 1a; IX. 9; X. 5—7; X. 9; XI. 3; XV. 1; XXIV.
1—6 等がその呼称で呼ばれており、それが *sāvakāśa-vākya* であると明示され
ていなくても實際上そのように取扱われているものも考慮すれば、これは極め
て多数にのぼる。

これからも Bhāvaviveka は推論式を導出してくるわけであるが、その方法
は間接的論証を直接的論証に代えることによってなされる。上記の二例につい
て見ると、次のような操作を経て推論式が導出されるのである。

この [MK I. 12] において [表現は] *sāvakāśa-vākya* (*glags yod paḥi tshig*)
であるから、[その意味は、] “条件でないものからは現に存在しない結果
が生起しないのと同様に、条件からも生起しない” ということであると確
定される。例えば、“もしも作られたもの (*kṛtaka*) としての音声が常住で
あるとすれば、作られたものとしての壺もどうして常住でないのか” とい
うのと同様である。そのように言った場合には “(p) 音声は無常である。
(h) 何故ならば作られたものだから、(d) 例えば壺と同様である” とい
う意味が理解されよう。したがってここで推論式は次のようにになる。

(p) 勝義において、芽を欠いた穀粒等からそれ (=芽) が生起すること
は妥当でない。

(h) 何故ならば結果だから、

(d) 例えば凝乳と同様である。(Tsha 73b7—74a1)

同様に MK X. 1ab については次のように言われている。

この場合は *sāvakāśa-vākya* であるから、対論者が陳述する論証 (*sādhana*)
を逆にすること (*viparyaya*) によって推論が出てくる。例えば、“もし音声
が常住であるとすれば壺も常住であることにならざるをえない(*pra-√sañj*)
から、それは認められない。何故ならば、作られたものたること (*kṛtakā-
tva*) にとっては無常性 (*anityatva*) が不相離の関係 (*avinābhāva*) にあるか
らである。しかるにその音声も作られたものである。したがって、(p) 音
声は常住ではない。(h) 何故ならば作られたものだから、(d) 例えば壺と
同様である。” というのと同様である。

ここで推論式は次のようになる。

(p) 勝義において、火と薪とは同一ではない。

(h) 何故ならば作用主体 (*kartṛ*) と作用客体 (*karman*) だから、

(d) 例えば切断者 (*chettr*) と切断されるもの (*chettavya*) [の場合] と
同様である。(Tsha 159b5—8)

さてここで推論式の素材となった言明が、*sāvakāśa-vākya* と言われているの
は如何なる意味であろうか。

音声の場合の例によって示されている所によれば、“音声が常住であるとす
れば、壺は常住である” という言明が *sāvakāśa-vākya* と呼ばれていると考え
られる。そして“音声が常住である” という前件から、後件“壺は常住である”
が引き出されるのは、“音声と壺は作られたものである” という命題が介在す
るからである。しかもこの場合は“作られたものは無常である” という立場か
ら言明が提示されているために、後件“壺は常住である” は否定されるわけで、
さらに後件が否定されることによって、前件“音声は常住である” が否定され
るであろう。このような推論過程を経る言明がここで問題とされているのであ
る。この推論過程は MK の上記二例において全く同様である。

ここで *sāvakāśa-vākya* という語について考えてみる必要があろう。*avakāśa*
とは何かを容れる余地であり、*sāvakāśa* とはそのような余地をもったとい
うことを意味する。しかるにここでいう *avakāśa* が何を容れる余地を指すかとい
うことについては、いろいろな解釈が可能かと思われるが、我々は差当り *Avalo-
kitavrata* の解釈を無視するわけにはいかない。彼は通常 *sāvakāśa-vākya* を
“他の対論者が論駁する余地をもった言明” (*rgol ba gshan gyi klan kaḥi glags*

yod paḥi tshig =anyaprativādyupālambhāvākāśavadvākyā, PPT Wa 242a6, etc.) と註釈している。そしてこの言明は推論式中では、逆にした形(viparyaya), 換言で主張命題にされるという。ということは、“音声が常住すれば否定された形で主張命題にされる”という前件であるとすれば、壺は常住である”において“音声が常住である”という前件が sāvakāśa-vākyā と呼ばれているわけである。この命題は推論式中におき、否定の形で推論式の主張命題となるこのような前件命題が、される。さらに、否定の形で推論式の主張命題となるこのような前件命題が、Bhāvaviveka によって、“もとになる意味”(prakṛtartha, 問題点, PP Tsha 85a3, etc.) と呼ばれることがある。これは Avalokitavrata によって“余地をもった言明たる、もとになる意味”(glags yod paḥi tshig yin paḥi skabs kyi don, Sha 105a3, etc.) と註される。これによつて、条件文“音声が常住であるとすれば、壺は常住である”の全体が sāvakāśa-vākyā と呼ばれているのではなくして、後件をそれから導出できるところの“音声は常住である”という前件がそう呼ばれている、このことが明らかである。ここである論者が“音声は常住である”と言明したとしよう。これに対して、“音声と壺は作られたものであるし、且つ作られたものは常住でない”とする他の対論者は、“作られたものとしての音声が常住であるとすれば、作られたものとしての壺も常住であることになる”と論駁することができよう。即ち、音声と壺に共通が、それは認められない”と論駁することができよう。しかし、この論駁は帰謬(prasaṅga)によつてなされている。したがつて、Avalokitavrata のいう“他の対論者が論駁する余地をもった言明”は、“帰謬の余地をもった言明”を意味することになろう。avakāśa は“帰謬の余地”に他ならないのである。さらに注意すべきことであるが、Bhāvaviveka の場合は sāvakāśa-vākyā から推論式を導出することが主眼であるから、その言明がもつ avakāśa を明確にすることは推論式における各眼であるから、この点で、avakāśa は“帰謬の余地”であつた部分を、明確にすることに通じる。⁽⁷⁾ この点で、avakāśa は“帰謬の余地”でありながらも推論式導出の操作過程をも指すと考えねばならないであろう。

Bhāvaviveka が sāvakāśa-vākyā というときは、以上で明らかなように、“帰謬の余地をもった言明”を意味する。ところが、彼自身は使用しないようだが、

ここに prasaṅga-vākyā という語があつて、これは字義通り“帰謬をなす言明”を指す。この二語は意的類似しているように見えるが、混同されるのは好ましくない。“帰謬の余地をもった言明”は“帰謬をなす言明”がなければ、名称として意味をもたないであろう。しかも“帰謬をなす言明”は“帰謬の余地をもった言明”を前件として、偽なる後件を導出する。二者はこのような関係にあると見なければならない。別の言い方をすれば、“帰謬の余地をもった言明”である“音声は常住である”から、音声のもつ“作られたものたること”という属性を壺に適用(prasaṅga)することによって、“壺は常住である”という偽なる言明が導出される。この時に、“作られたものたること”という類似性を媒介として、“常住性”的適用範囲を他に及ぼしてみせるのが、“帰謬をなす言明”なのである。

因みに sāvakāśa-vākyā という用語は、Nyāya 学派等の論理学説と結びつくものではなくして、文法学説と関係があるのでないかと思われる。⁽⁸⁾ 文法学で sāvakāśa といった場合、それは實際上拡大適用する余地をもつた文法的規定であり、しかもその適用範囲が他の規定によって限界づけられるものを指す。例えば dvigu(二頭の牛に値する)という合成語に関しては、これが taddhita-affix(名詞から二次的な意味を引き出すために附される affix)をもつた場合と同じ意味であることから、tatpuruṣa 合成語についての複次的规定 Pāṇini II. 1. 51 が適用されうる。dvi-gu は数詞 dvi と名詞 goとの合成語であり、tatpuruṣa 合成語に関する Pāṇini II. 1. 51 が適用されても一向にかまわない。ところでここで、形の上で dvigu と類似する pañca-gu という合成語がある。pañcagu は数詞 pañca と名詞 go との合成語なのである。意味は別にして形態上の類似という点からすれば、pañcagu も Pāṇini II. 1. 51 によって tatpuruṣa 合成語とされてもよいはずである。ところが pañcagu は“五頭の牛をもつた”を意味し、意味の上からすれば Pāṇini II. 2. 24 で定義される bahuvrīhi 合成語であつて、dvigu と形態は類似していてもそれと同じように tatpuruṣa 合成語ではない。したがつて pañcagu に関しては Pāṇini II. 2. 24 が II. 1. 51 よりもより強力な規制力をもつ。II. 1. 51 は、dvigu のみならず形態上類似した pañcagu にまでその適用の範囲(avakāśa)が及ぶように見えるが、それを pañcagu に及ぼすことは II. 2. 24 によって規制される。このような場合に Pāṇini. II. 1. 51 は sāvakāśa

と言われる。要するに、その適用範囲を拡大していけば他の規定に反する事例に遭遇するような規定が *sāvakāśa* と呼ばれるのである。もっともとの規定の適用範囲を拡大していく操作がそう呼ばれることがあるが、重点はあくまでそのような操作のもとになる規定にある。そしてその操作の方は *avakāśa* あるいは *prasāṅga*⁽⁹⁾ と言われている。こう見えてくると、Bhāvaviveka が言う *sāvakāśa-vākyā* は文法学の考え方似てくる。彼は *sāvakāśa* の概念をただ討議の場に移しかけて使用しているにすぎないように思われる。まずある対論者の言明があって、それからその範囲を越えた事が導出可能な場合、その言明を彼は *sāvakāśa-vākyā* と呼び、その余地をもたない *prayoga-vākyā* よりも弱いものとしているのである。

このように *sāvakāśa* という語が文法学の概念とも対応しうることを見れば、*sāvakāśa-vākyā* が“帰謬の余地をもった言明”であり、文字通り“帰謬をなす言明”である *prasāṅga-vākyā* と、厳密には、明確に区別されねばならないことが明らかである。⁽¹⁰⁾

さて、*sāvakāśa-vākyā* から推論式を導出する方法は、Bhāvaviveka 自身の説明によって明らかであろう。“音声が常住であるとすれば、壺は常住である”についていえば、前件の否定たる“音声は常住でない”がまず主張命題として提出される。そして前件から後件を導出するときに媒介となった“作られたものたること”が理由となり、“作られたものは常住でない”ところの具体例が“壺”である。帰謬の際に前件から後件を導出するために媒介となった属性が、ここで理由概念となっていることは注意されねばならない。そして推論式を構成する場合にまず基礎となるのは随伴関係を示す言明（喻体）であり、この例でいうと“作られたものは常住でない”がそれである。しかもこの随伴関係を示す言明は、帰謬のための条件文の後件を否定した形になっている。この事情は MK I. 12; X. 1ab 等についても全く同様である。したがって、Bhāvaviveka は、後件の否定より前件の否定が推理されることを下地として、それを推論式として構成して見せるのだと言えよう。

Nāgārjuna の言明では前件はいつも対論者の主張であり、後件はそれから導出されてしかもその対論者自身にとって好ましくないようなものである。それによってはじめて前件たる対論者の主張は否定されうるとしていた。しかるに

Bhāvaviveka は、それでは不充分であるとし、上記のような過程によって推論式を構成し、それによってはじめて前件たる対論者の主張が否定されると考えていたのである。前件 p と後件 q とからなる条件文 $p \supset q$ は $\bar{q} \supset \bar{p}$ と等値であって、両者は対偶の関係にある。*Nāgārjuna* は q の偽なることを示すにとどめたが、Bhāvaviveka は q の偽なることを出発点として p の偽なることを論証しようとした。即ち *Nāgārjuna* は $p \supset q \cdot \bar{q}$ を主とし、Bhāvaviveka は $\bar{q} \supset \bar{p}$ を推論式の形で示したということができよう。

いずれにしても Bhāvaviveka は *sāvakāśa-vākyā* に対して消極的であり、それについて帰謬することにあまり積極的な意味を見出さなかった。彼は帰謬によらず、推論式の構成を方法とする。ここで推論式は“帰謬の余地をもった言明”と対置され、推論式であるが故に最早帰謬の余地をもたない言明である。文法学で *sāvakāśa*（余地をもつ）に対する概念は *niravakāśa*（余地をもたない）であって、後者に属する規定は前者に属する規定よりも有力なものとされている。⁽¹¹⁾ 正に *niravakāśa* は Bhāvaviveka の推論式に相当する。二種否定の考え方についてもそうであったが、ここにも文法学の *paribhāṣā* との対応が見られるることは興味深い。

以上で *sāvakāśa-vākyā* の意味、それと推論式との関係が明らかになったものと思う。ところで *sāvakāśa-vākyā*（帰謬の余地をもった言明）からその余地を導出してくる過程を、Bhāvaviveka は論理学的に論破 (*dūṣaṇa*) として扱うことがある。火と薪の同一性についてのべる上引の MK X. 1ab を彼は一応 *sāvakāśa-vākyā* と言ってそれから推論式を導出したが、さらにこの言明について次のような解釈をも附加していることが注目される。

あるいはまた、

《薪なるものがそのまま火であるとすれば、作用主体と作用客体とが同一になる。》

したがって、“火は薪と別異ではない”と定立される主張命題では、[火が薪と] 同一であること (*ekatva*) を推論することによって [火が薪と同じように] 热をもたず燃焼せしめないものであるということ (*atāpanādāhakatva*) がでてくる、それによって [火のもつ特殊性たる] 火焰 (*agnijihvā*) が否

認められる。したがって〔この主張命題には〕主張命題の主語のもつ特殊性
が否認されるという誤謬 (dharmi-viśeṣa-nirākṛti-doṣa 有法差別相違過) がある。⁽¹²⁾

(Tsha 160a1-3)

この取扱いには注意する必要がある。あくまで Nāgārjuna の言明を論証 (sa-dhana) と論破 (dūṣana) として検討しようとする Bhāvaviveka は、帰謬論証的言明をも推論式を中心とする論理学の次元で取扱い、それを対論者の論破と見なしている。他に MK VII. 18; XVI. 1; XVIII. 1; XXI. 1-2, 17-18 等も sāvakāśa-vākyā であるが、やはり論破として扱われている。しかもそこでも指摘される論理学的誤謬はいわゆる有法自相相違等の四相違なのである。そもそも MK VII. 31 に対する註釈 (Tsha 136a7-b1) の場合のように、本文が sāvakāśa-vākyā でなくとも、それが有法自相相違を指摘するものとされることもある。これは Nāgārjuna の言明について、彼が推論式を中心点に置いて評価しているからであろう。こう見てくると、Bhāvaviveka にとって、sāvakāśa-vākyā は四相違との関係でも捉えられうるものだったのであり、論理学説上この点は種々興味ある問題を含んでいるように思われる。⁽¹³⁾ このような取扱いは後に検討するように、Sthiramati も採用している。Candrakīrti は帰謬する言明 (prasanga-vākyā) をそのまま中観学説に不可欠のものとして方法的に位置づけようと試みることになるが、それはこれを論破として取扱う Bhāvaviveka 等の考え方と対蹠的である。

Bhāvaviveka にとって Nāgārjuna の言明は意味を主としたものであることにかわりはない。そのうち条件文の形式を取っている間接的な論証、あるいは帰謬論証的な言明を Bhāvaviveka がどう取扱っていたか、それが以上で明らかになった。即ち前件を主としてそれを sāvakāśa-vākyā と呼び、その否定かになった。即ち前件を主としてそれを sāvakāśa-vākyā と呼び、その否定を推論式として構成してみせる場合と、後件を含めた全体を論理学的な論破 (dūṣana) の文と見る場合とがある。いずれも Nāgārjuna の言明を論理学的な観点から註釈しようとする彼の態度のあらわれである。

第二節 Bhāvaviveka と Guṇamati, Devaśarman, Sthiramati の『中論』註釈

Avalokitavrataによれば、MK 註釈者は Nāgārjuna, Buddhapālita, Cañdrakīrti, Devaśarman, Guṇāśrī, Guṇamati, Sthiramati, Bhāvaviveka であり (Wa 85a8; 119b8; 176b8, etc.), チベット訳 Akutobhayā (無畏論) の奥書によっても全く同じである (Tsa 114a6-7)。これは Avalokitavrata (c. 700), あるいは彼の Prajñāpradīpa-tīkā (PPT) や Akutobhayā のチベット訳者 Jñānagarbha (c. 700-760)⁽¹⁴⁾ の時代に定式化されていた MK 註釈者の列記の仕方である。このうち Nāgārjuna の著とされる Akutobhayā, Buddhapālita の MK 註釈はチベット訳で伝えられ、Candrakīrti の Prasannapadā はサンスクリット本、チベット訳の双方が利用できる。Sthiramati の MK 訃は『大乗中観釈論』として漢訳本のみが伝えられている。Bhāvaviveka のものは上来使用してきたチベット訳が利用でき、不備だが漢訳もある。他に漢訳大藏經の中には青目の『中論』、無着の『順中論』も収録されている。これ以外の MK 訃は断片的に伝えられるにすぎない。

以下は PP あるいは PPT に言及されるところを通じて、それら註釈者と Bhāvaviveka の関係を可能な範囲内で眺めてみようとするものであるが、先行するあるいは同時代の註釈者として Guṇamati, Devaśarman, Sthiramati, 次節で Buddhapālita を考察する。Guṇāśrī の MK 訃はどういうわけか PP, PPT で言及されていないので、その年代、学説内容も不明であるから考察から外さざるをえない。PP で言及される MK 訃は多くの場合、“ある者 (eke)” “他の者 (apare)” の意見として出されていて、はっきりどれがどの註釈者の意見であるか比定することは容易でない。幸いにして Avalokitavrata がその複註 (tīkā, PPT) の中でいちいちそれを比定してくれているから、一応それが目安となる。Sthiramati, Buddhapālita についてはそれぞれ漢訳本、チベット訳本が存するので、それによって Avalokitavrata の比定を根拠づけることもできるが、他の註釈者 Guṇamati, Devaśarman のものは現存しないので一応 Avalokitavrata

謂諸法因皆如實住此說名諦。(以上 karmadhāraya による解釈) 又勝義諦者謂
境界智於勝義諦中相應和合 (tatpurusa による解釈)。又勝義諦者有彼勝義而
能隨順無生等法宣說聞思修所成慧, 又勝義諦者能為勝義遮遣一切顛倒因故
(以上 bahuvrīhi による解釈)。(卍藏 26-1, 70右上)

これは中略の部分を別にすれば, PP ad MK XXIV. 8 (Tsha 286a4-b3) ⁽³⁷⁾ と極めて類似しているのである。Sthiramatiには, “勝義”を“勝義を有つもの(有彼勝義)”とする bahuvrīhi 解釈がある。Bhāvavivekaは、既述の通り、それを空性論証の推論式を限定づけるものとして、論理学的に位置づけた。これに反して、Sthiramatiは推論式、あるいは論理学的方法を端的に世俗的なものとして評価し、推論式に勝義的な性格をもたらせることに反対したものと思われる。仮りに“勝義”を bahuvrīhi に解釈するにあっても、それは必ずしも空性論証の論理学的方法に直結していないのである。

さてこのように見えてくると、Avalokitavrataによるかぎり、Bhāvaviveka (c. 490—570) は Sthiramati (c. 510—570) を PP の中で二度批判していることになる。批判対象の一つは『釈論』に依って Sthiramati のものであることが推測される。また Avalokitavrata が引用する Sthiramati の批判は、やはり趣旨的に『釈論』にも出ていて、しかも Bhāvaviveka に対してなされた批判であるとも思われる。この意味では、両者は相互に批判と反論を往復させながら MK 註釈を著述しているように見える。彼等は同時代人であると考えられているから、それが全く不可能であると断定することはできない。

ところで、MK の無自性性論証の劈頭にある四種不生の考えは、MK の註釈において極めて重要な位置を占める。四種不生のうちの他不生に関する推論式が『釈論』で問題とされ、しかもその推論式は Avalokitavrata の説明を俟つまでもなく Bhāvaviveka のものと一致する。MK 註釈において重要な位置を占めるこの推論式について、Sthiramati が上記のような批判をなしたのに、Bhāvaviveka 自身は PP の中でこれを直接反論せず、後の Avalokitavrata が反論している。この事実は Sthiramati の MK 註釈が PP よりも後れて著述されたことを意味すると考えることができよう。もしもこの推定が正しければ、PP における“ある者”的二説が、上に述べたように Avalokitavrata によって Sthiramati の説とされていることを、如何に解釈すべきかという問題が起つて来る

であろう。Avalokitavrata が Sthiramati (等) の意見とした PP における二個の引用のうち、一個だけは『釈論』によって跡づけられたわけだが、それが現実に Sthiramati 個有の説かどうかは窮屈知ることはできない。PPT で MK の註釈者を列挙するとき、Sthiramati—Bhāvaviveka という順序が取られ、これが仮りに年代順を考慮したものとすれば、Avalokitavrata は Sthiramati の MK 註釈が Bhāvaviveka のそれに先行するという立場を取っていることになる。その立場に立てば、仮りにそれが Sthiramati 特有の説でなくても、PP において類似した説が言及されていればそれを彼の説と見做すのは当然であろう。何れにしても、他不生の推論式に対する Sthiramati の批判を Bhāvaviveka が問題にしていないという事実は等閑にできない。漢訳上問題はあるが『釈論』が正確に分析され、それが PP と比較対照できるようになり、且つ Sthiramati の他の著作の研究が遂行されてはじめて、より確実にこの前後問題は解決されるであろう。⁽³⁹⁾

両者の MK 註釈の前後問題については——Sthiramati の註釈が後であろうという臆測を提示するのみで——今後の研究に委ねるとして、以上の検討で両者の類似点と相異点が少しは明らかにされたものと思う。

第三節 Buddhapālita 批判

Buddhapālita (c. 470—540) の MK 註釈は Buddhapālita-mūlamadhyamakavṛtti (以下 Bp と略記) と呼ばれ、チベット大蔵經に収録されていて (北京 No. 5242), 比較的簡潔な註釈であって、量的には PP のほぼ半分に相当する。⁽⁴⁰⁾

さて Tāranātha の仏教史によれば、Bhāvaviveka は Buddhapālita の死後その MK 註釈を批判するために PP を述作したという。批判することだけが唯一の目的であったとは思われないが、Avalokitavrata の複註をたよりとして PP を読みながら Bp を対読してみると、PP の中には二十数箇の Buddhapālita 批判が見出される。既に考察した Guṇamati, Sthiramati 批判と比較すると格段に多いのである。その批判の論点は、I. 二真理説の規範的使用を欠いていること、II. 推論式によらないで sāvakāśa-vākyā で註釈がなされていること、

の二点にしほれる。他は細かな点で註釈が適切でないこと、あるいはMKが正しく読まれていないといった批判である。⁽⁴²⁾

I. 二真理説の規範的使用の問題

Bpを見ると、“勝義において”とか“世俗において”という限定を附して説明のなされることが少ないと気がつく。例えば MK XVIII. 7 の下で展開される論議は、中観論者が虚無論者 (*nāstika*) と同一でないことを説くものとして注目される。そこでは、⁽⁴³⁾

中観論者は全ての存在を否認排除 (*apavāda*) するので虚無論者と何ら相違するところがない。(PP Tsha 235a5)

という批判に対して反論が述べられるのだが、これに対して“ある者”は次のように反論した。

存在を否認する点で〔二者は〕共通ではあっても、何ら思索せずして無関心になる(*asamkhyāyopekṣaka*)通常人と思索した上で無関心になる(*samkhyāyopekṣaka*)阿羅漢との間には〔相違がある〕。あるいは、“[この]方向は適切でない”と確認する点で共通ではあっても、生れつきの盲人と眼開きとの間には相違がある。それと同様に虚無論者と中観論者との間にも〔類似の〕相違がある。それと同様に虚無論者と中観論者との間にも〔類似の〕相違がある。それと同様に虚無論者と中観論者との間にも〔類似の〕相違がある。(PP Tsha 235a5—7)

こう反論した“ある者”は、Avalokitavrata (Za 103b5—104a3)によれば Buddhapālita のもので、彼の論述 (Bp Tsa 274b8—275a6) の取意的引用であろう。これと同じ文を Candrakīrti (Pras, p. 369, 4—7) は“先行する Ācārya 達”的言とするが、とにかくこれが Buddhapālita の意見でもあったことは確実である。

この反論は二真理説を規範として両者間の相違点が示されていないので適切でないと、Bhāvaviveka は断言し、正しい反論は日常的営為 (*vyavahāra* 言説)・世俗における相違点、真実観照 (*tattvadarśana*)・勝義における相違点を明示すべきであると言う。その考え方の上で Buddhapālita を批判し、中観論者を虚無論者とする批判への反論を試みている (Tsha 235a7—236a4)。

これから次のことが知られる。Bhāvaviveka の考え方からすれば、“世俗にお

いて”“勝義において”という限定づけを明確に使用しない点で、Buddhapālita の反論は何ら積極的意味をもたず有効なものではなかった。Buddhapālita が無限定に中観論者と虚無論者の相違を示したとするのは、彼の目には世俗に流れすぎるものと映った。そして彼は“勝義において”二者がどう異なるかということに力点を置いて、二者の相違を述べることとなったのである。二真理の規範的使用に関する Buddhapālita 批判はただこれだけであるが、それは中観思想の基本にかかわる問題であるから、中観思想家としての根本的な相違を示しているものといえる。Buddhapālita は勝義真理について“勝義真理とは諸聖者が〔全ての存在の〕虚妄性を理解して全ての法の無生起 (*anutpāda*) を見ることである”(Bp Tsa 305b3—4) というに過ぎず、Sthiramati や Bhāvaviveka のように“勝義”的合成語をば bahuvrīhi 的には解釈していない。勝義は究極的立場に立つ聖者が見るものであって、消極的にしか表現できないとされている。⁽⁴⁴⁾ 世俗を基礎として消極的にしか表現できない勝義そのものを指向するところの、幾分世俗的で二重性格的な勝義は、彼にとって大した意味はもたなかつた。したがって二重性格的な意味合いをもつ“勝義において”という限定を、一般的な言明にも附加しなかったのである。

II. 推論式の軽視と *sāvakāśa-vākyā*

Bhāvaviveka は MK の言明を論理学的に評価し、推論式を重要視したし、また対論者が提示する推論式の誤謬を指摘することに力を注いだ。その眼から見れば Buddhapālita の註釈は、推論式を使わない点で欠陥の多いものであったのである。

MK I. 1 の“諸存在はそれ自体より生起しない”“諸存在は他より生起しない”ということについて、Bhāvaviveka はそれぞれ推論式を構成しているのだが、Buddhapālita はそうではない。まず自不生について、

諸存在はそれ自体より生起しない。何故ならば、〔もしもそれ自体より生起するとすれば〕それらが生起することは無意味となるからであり、生起が無制限になるからである。即ちそれ自体で現に存在する諸存在にとって再度生起することは不要であり、また既に存在するのに生起するとされ

ば〔それは〕いかなる場合にも生起しないということではなくなるのである。⁽⁴⁵⁾ (Bp Tsa 182a6—7)

もしも諸存在が現に存在するそれ自体より生起するとすれば、既に存在しているのであるから最早生起する必要はないという誤謬になるし、またいつでも生起するという誤謬が伴う。しかるに生起することにはその必要性がなくてはならないし、いつでも生起することは認められない。したがって諸存在がそれ自体より生起するというのは正しくない。

これは一見して帰謬論証であるが、それを Bhāvaviveka は認めない。

それは正しくない。何故ならば理由概念と実例とが陳述されていないし、対論者が指摘する誤謬が除かれていなければならぬからである。また sāvakāśa-vākyā だからである。即ちもとの意味を逆にすることによって意味上反対になつた論証対象 (sādhyā) とその述語 (taddharma=理由概念) が出てくる。そうすれば“諸存在は他より生起する。何故ならば生起は有意義なものとなるからであり、また生起は制限あるものとなるからである”ということになる。⁽⁴⁶⁾ したがって定説 (krītaṇta) と矛盾するであろう。(PP Tsha 58b8—59a2)

Bhāvaviveka が Buddhapālita の註釈を認めない理由は、これによって明らかのように、第一に主張命題のみであって理由概念・実例が何ら提示されていないので推論式になつていてこと、第二に対論者が提出するであろうと予想される批判が斥けられていないこと、第三に sāvakāśa-vākyā であること、である。

第一点は推論式の問題である。“諸存在はそれ自体より生起しない”というのは確かに主張命題ではあるが、それ以下は一応表現上は“何故ならば……だから”となってはいても、論理学上の理由概念ではないし、また実例でもない。まず理由概念は主張命題の主語に対して述語でなくてはならない(正しい理由概念の第一条件 pakṣadharmatva)のに、“それらが生起することは無意味になるから云々”では、それが充たされていないのである。Buddhapālita の対論者の主張にも Buddhapālita 自身の意見にも、そこに推論式として不完全なものがあれば、Bhāvaviveka はその全ての場合を批判すべきであろう。煩をおそれてか、それをいちいち批判してはいないが、Bp ad MK I. 4a (Tsa 183b5—184a1), ad MK I. 7 (Tsa 185b8—186a7), ad MK III. 3 (Tsa 197b6—8) が大体そ

の線に沿つて批判されている (PP Tsha 66b5—8; 71a4; 95b8—96a1)。

第二点は、推論式に関する問題も含むが、自己の言明に対して対論者が批判するであろう問題点を想定してそれを除去することによって自己の言明の正しさを検証しなければならないのに、それがなされていないという、註釈者としての姿勢の問題である。“諸存在はそれ自体より生起しない”というのは、主に Sāṃkhya 学派を批判する意味をもつ。Sāṃkhya 学派は、結果は原因の中に潜在的可能 (śakti) として既に存在し、結果はそれが顕在化 (vyakti) するものにすぎないとする、いわゆる因中有果論 (satkāryavāda) を自説とする。決して Sāṃkhya 学派自身は“諸存在はそれ自体より生起する”とは言わない。したがって“諸存在はそれ自体より生起しない”と言われ、Sāṃkhya 学説もこれで批判されているとされたときは、“それ自体”あるいは“生起”的概念内容について、Sāṃkhya 学派から批判が出る可能性がある。例えば“自体”を既に顕在化した存在として“結果を本質とするそれ自体”と解せば、“諸存在は結果を本質とするそれ自体より生起しない”となる。これは一般にも成立しているので、わざわざ論証するほどのものではない。また“自体”を“原因を本質とするそれ自体”と解せば、“諸存在は原因を本質とするそれ自体より生起しない”となり、結果はその潜在的可能力をもつ原因より生起すると一般に認められていることと矛盾する。このような Sāṃkhya 学派からの批判が当然予想される (PP Tsha 58b3—5; Pras, p. 17, 1~18, 1)。Bhāvaviveka はその批判をいちいち反論することによって、自己の推論式の正当性を検証している (Tsha 58b5—7)。しかし Buddhapālita はそれをしていない。彼は普通、ある特定の学派を対論者と指定したり、論駁の対象とされる学説を詳細に提示したりしないで、極めて漠然と一般的な形で、反対主張を提示しそれを論駁している。要するに、他の具体的な哲学学派と対決して、その中で自己の主張を検証していくとする姿勢が彼には少ない。Buddhapālita が一般的な形で対論者の主張を論破しているために、そこに対論者の具体的な学説を持ち込んで考えなおすみると、その一般性の故に論破が有効でない場合もあるわけである (PP Tsha 155b7—156a5)。

第三の sāvakāśa-vākyā に関する点は、従来 Candrakīrti との関係もあって最も重要視されてきた批判である。

先にあげた自不生の説明文以外に、他不生・無因不生についてBuddhapālitaは次のような註釈を附す。

〔諸存在は〕他よりも生起しない。何故ならば全てのものから全てのものが生起せざるをえなくなるからである。⁽⁴⁷⁾ (Bp Tsa 182a8)

〔諸存在は〕無原因からも生起しない。何故ならば全ての時に全てのものから全てのものが生起することにならざるをえないし、また〔生起のための〕全ての努力が効果なきものになるという誤謬になるからである。⁽⁴⁸⁾ (Bp Tsa 182b1)

Bhāvavivekaによると、これらのいずれもが、自不生の説明文と同様に sāvakāśa-vākyā であって適切ではないと言われる。同様に扱われる Buddhapālita の註釈文は他に四個ある。⁽⁴⁹⁾

これが適切でない理由は、その説明が帰謬の余地をもっているからである。“諸存在はそれ自体より生起しない。何故ならばそれらの生起することが無意味となるからである”という場合、“生起の無意味性”は、“諸存在はそれ自体より生起する”という前件を立てた場合に出てくる後件であって、誤謬を含む。その誤謬を排するためには、主張内容を変更すればよい。“生起の無意味性”を“生起の有意味性”に変え、“それ自体より生起しない”を“他より生起する”に変えると、“諸存在は他より生起する。何故ならばそれらの生起が有意味だからである”となる(上引)。同様にして他不生についても“諸存在はそれ自体、あるいは自他の双方、あるいは無原因より生起する。何故ならば何らかのものから何らかのものが生起するからである”(PP Tsha 60a6—8)。無因不生についても“諸存在は原因より生じる。何故ならばあるときにあるものよりもあるものが生起するからであり、また生起に対する努力が有効なものだからである”⁽⁵⁰⁾ (PP Tsha 64a5—7)となる。このようになるとすれば、そこには種々の形で“生起”が肯定的に出て来てしまい、“無生起”という定説と矛盾する。このように、Bhāvavivekaにとって sāvakāśa-vākyā は意図に反した説明を導出できる可能性をもっているのである。

ところで、彼が Buddhapālita の文を sāvakāśa-vākyā と言うとき、それは、定説と矛盾したことがそれから導出できるところのもので、“帰謬の余地をもった説明”であった。しかし sāvakāśa-vākyā と不相離の関係にある“帰謬

をなす説明”，したがって prasāṅga-vākyā の意味で彼がこの語を使用することもある。MK VI.5ab に対する Buddhapālita の註釈(Tsa 207b7—208a2)がそのように呼ばれ、彼によればこれは論理学的には論証(sādhana)にも論破(dūṣaṇa)にも属さないので適切ではない(PP Tsha 119b8—120a1)。

さてふりかえって考えてみると、Bhāvaviveka は Buddhapālita の説明を sāvakāśa-vākyā であるという以前に、Nāgārjuna の説明をもそう呼んでいた。Nāgārjuna の sāvakāśa-vākyā については、消極的だがそれを好意的に取扱ってそれから推論式を導出してみせてくれた。もしもその態度を押し進めることができれば、Buddhapālita の sāvakāśa-vākyā に対してもう少し好意的になれたはずである。しかしそうはしていない、何故か。そこには種々の理由が考えられるであろう。ひとつは、Nāgārjuna が sūtra の著者であるのに対して Buddhapālita が註釈者(vṛtti-kāra)であること。一般に sūtra(仏教のいわゆる sūtra は除く)は凝集された表現を取るが、註釈(vṛtti, bhāṣya, vyākhyā)はその展開を要求される。他の諸哲学学説に通じていた Bhāvaviveka であって見れば、sūtra の展開(vṛtti)を強調するであろうし、また当時論理学の研究が盛んであった状況を踏まえて、その展開は推論式の詳細な陳述に俟たねばならないと考えたのは極めて自然である。“推論式の詳細な陳述をなすべきなのが註釈者(vṛtti-kāra)の任務(nyāya)である”(Pras, p. 25, 5)というのを、Candrakīrti が Bhāvaviveka の主張しそうな言としているのは、この意味に解するのが妥当であろう。この観点からすれば、Buddhapālita はこの意味における註釈者の任務を果していないのである。当然これとも関係するもうひとつの理由は、Buddhapālita が sāvakāśa-vākyā でもない Nāgārjuna の説明を、わざわざ sāvakāśa-vākyā に組み換えていることである。Bhāvaviveka にとっては明らかに sāvakāśa-vākyā はより弱いものであったわけで、その点 Buddhapālita の方法は Nāgārjuna の説明をますます弱くするものだったのである。

ここにひとつ問題がある。Bhāvaviveka がいう sāvakāśa-vākyā を Buddhapālita が中観学説展開の方法としてどの程度明確に意識、評価していたかという問題である。後に Candrakīrti は Bhāvaviveka の方法に批判を加えると同時に、Buddhapālita の弁護を試みている。そこでは Bhāvaviveka が sāvakāśa-vākyā といったものを prasāṅga-vākyā と言いかえた上で、Buddhapālita が明確な自覚

をもってそれを駆使したと考えられているが、これは *Candrakīrti* の *Buddhapālita* 解釈にすぎないような面がある。Bp を *Candrakīrti* の好意的な解釈から切離してみると、彼が強調するほどその方法が自覺的に採用されているとは見えないように思うからである。Bp には確かに *Candrakīrti* 的な方法の萌芽があるとは言えても、それはあまりに簡潔であって独自性に多少欠ける点がある。後に *Candrakīrti* が *prasaṅga-vākyā* と呼ぶものが多少見出せるけれども、それと空性論証との必然的な関係を示す *Buddhapālita* 自身の説明文はまず見当らない。したがって、彼には *Candrakīrti* が言うほど強い方法的自覚はまずなかったのではないかと思う。

第四節 *Candrakīrti* の *Bhāvaviveka* 批判

Candrakīrti (c. 650) には多数の著作が伝えられているが、中でも *Madhyamakāvatāra* (MA), 並びに自註 (*bhāṣya*, 以下 MA と略記) と MK 註釈 *Prasannapadā* (Pras) が主要なものである。MA は菩薩の実践過程たる十地 (*daśabhūmi*) を根幹に据えて構成されている。仏教の哲学的研究自身も、インド哲学界の情況を反映して極めて論理学的だった時代にあって、彼は MA でいわば実践理性を表面に押し出すことによって中観学説を開拓した。それは後の *Sāntideva* (c. 650–750) によって継承されて、実践性の強い中観思想の形成に影響を与える。

ところで彼が論理学と空性の記述についてどういうふうに考えていたかを知る好個の資料は Pras 第 I 章である。それによって彼の方法がかなり明確に浮き彫りにされうる。そして、この章には詳細な *Bhāvaviveka* 批判が見られるし、*Bhāvaviveka* が PP の中でなした *Buddhapālita* 批判への反論も含まれている。

I. *Buddhapālita* 弁護と *Candrakīrti* の方法

既に考察した通り、*Buddhapālita* は二真理説を規範的に使用しなかった点、推論式ではなくして *sāvakāśa-vākyā* によって MK に註釈を附した点について、

Bhāvaviveka から批判を受けた。このうち前者については後で述べることとするが、後者に関しては自不生の説明文 “諸存在はそれ自体より生起しない。何故ならば、それが生起することは無意味となるからであり、生起が無制限になるからである云々” (前引) をめぐって批判の論点が知られた。即ち *Bhāvaviveka* は、これが推論式として不充分であること、対論者が指摘すると予想される誤謬が排斥されていないこと、全体が *sāvakāśa-vākyā* であることの三点で批判をした。*Candrakīrti* は彼独自の考えを加えながら、これに対していちいち反論を試みている。

まず第一の論点は、*Buddhapālita* に完全な推論式を要求するものである。しかるに *Candrakīrti* は推論式による論駁の有効性をあまり高くは評価していない。“諸存在はそれ自体より生起する” という対論者——この場合は、*Sāṃkhya* 学派——の説について、それがいかに理論的根拠なきもの (*nirupapatti*) であって自説に矛盾するもの (*svābhuyupagamaviruddha*) であるかを指摘しても、対論者は後退しない。ましてや主張命題に理由概念・実例を附して論駁しても決して引き下りはしない。*Candrakīrti* に言わせれば、対論者一般は恥知らず (*nirlajja*)、高慢 (*unmattaka*) であって、わざわざ推論式を構成して論駁するほどの相手ではない (Pras, p. 15, 4–10)。したがって *Bhāvaviveka* がこのような場合に推論式を要求するのは当を得たものではなく、かえって自己が推論を偏愛していることを露呈するものに他ならない、という (Pras, p. 16, 1)。

第二点は論駁がなされたとき対論者がそれに対して指摘するであろう誤謬が一々斥けられていないということであった。この批判は、ある意味で、*Buddhapālita* のように推論式でもって対論者の説を論駁しない者に向けられても仕様のないものである。というのは、*Bhāvaviveka* の場合は自不生を推論式で示すので、その推論式に関して対論者が誤謬を指摘できるし、またそれが指摘される誤謬を完全に斥けられればその推論式の正しさは検証できるであろう。しかし *Buddhapālita* の場合はそうではないので、それを要求することが無理なものとなる可能性があるからである。ここに論駁の方法に関する態度の相違がある。そしてこの問題について、*Candrakīrti* は *Bhāvaviveka* と異なった評価を与える。即ち、*Buddhapālita* は自己の推論式を構成しないから、その推論式について対論者が指摘するような誤謬に落ち込むことがない、だからそれをわざ

わざ排斥する必要がない、という (Pras, p. 18, 1-4)。彼は Buddhapālita が推論式を構成しないのをかえって有利なものとして高く評価するのである。

Vigrahavyāvartanī 29において、

《私に何らかの主張 (pratijñā) があるならば、その故に誤謬があるであろう。しかるに私には主張がないので正にその故に誤謬はない。》

あるいは Catuhśataka XVI. 25において、

《“存在する”“存在しない”“存在し且つ存在しない”という主張をもたないものに対しては、いくら時間をかけても非難をなすことができない。》⁽⁵¹⁾と言わわれているのであるが、Candrakīrti はこれに根拠を置いて、中觀論者は推論式に固執してはならないと考えた。中觀論者には判断 (niścaya) も非判断 (a-niścaya) もなく、そのような場合には知識根拠について云々することは意味をもたない。仮りにある判断的な言明を述べることがあっても、その言明は世間にとて一般に是認された論理 (upapatti) によるのであって、聖者の論理によるのではない。聖者の論理というのは、それが論理的に妥当かどうかというが如き日常的な観念言語 (prapañca) に基づくものではなくして、勝義そのものであって、聖者が沈黙の状態にあること (tūṣṇī-bhāva) に他ならない (Pras, pp. 55~58)。したがって推論をはじめとする論理的思考は、中觀論者のとるべき方法ではない。これが彼の考え方であり、この立場から彼は論理学一般に対する批判も行なっているのである。⁽⁵²⁾

推論式に關係した二個の批判点に対する反論は、いずれもこの考えに裏うちされた Buddhapālita 弁護であり、Bhāvaviveka 批判もある。ここに、推論式について Bhāvaviveka と Candrakīrti の間に基本的な考え方の相違を見てとられる。前者は推論式を要求しても、後者はそれを拒否している。しかし、このようにただ単に一方的に推論式を拒否するだけでなく、他方 Candrakīrti は Buddhapālita の言明を論理学的に説明することによっても Buddhapālita を弁護しているのである。

[Buddhapālita は、“諸存在はそれ自体より生起しない。何故ならばそれの生起することが無意味となるからである。……即ち、それ自体で現に存在する諸存在にとって再度生起することは不必要である……”と言う。] ここで [第二文中の] “それ”というのは“それ自体で現に存在するもの”

を指示している。どうしてかというと、“それ自体で現に存在する〔諸存在〕にとって再度生起することは不必要である”というものが、その簡略に述べられた言明 (samgrahenōktavākyā) に対する説明的言明 (vivaraṇa-vākyā) だからである。しかもこの言明によって、論証されるべき述語と論証せしめる述語 (sādhyā-sādhana-dharma) の属するものとして対論者に是認されていいるところのものが、同性質の実例として採用される。そのうち“それ自体で現に存在するもの”によって理由概念が指示され、“生起が無意味となるから”によって論証されるべき述語が指示されている。 (Pras, p. 20, 2-6)

これによって Buddhapālita の“簡略に述べられた言明”は、

- (p) 諸存在が再度生起することは無意味である。
- (h) 何故ならばそれ自体で現に存在するから、
- (d) 例えれば壺と同様である。

という推論式に組みかえられる。さらには、

- (p) puruṣa 以外の事物 (padārtha) は、それらがそれ自体より生起する論者にとって、それ自体より生起しない。
- (h) 何故ならばそれ自体で現に存在するから、
- (d) 例えれば puruṣa と同様である。 (Pras, p. 22, 3-4)

という推論式が導出されてくる。したがって Buddhapālita の註釈文に推論式が示されないという批判は当を得ていないという。また Candrakīrti は、対論者 Sāṃkya 学派が自説の立場からこの推論式について指摘する論理学的誤謬を排斥してみせることによって、Buddhapālita の簡略な言明によてもそれがなされうることを示す (Pras, pp. 21, 8~22, 2)。Buddhapālita の簡略な言明を拠り所として詳細な論理学的論議が展開されうるのは、それが意味を主とした言明 (artha-vākyā), 意味広大な言明 (mahārtha-vākyā) であり、そのような論議を内含しているからである、と言われている (Pras, pp. 22, 9~23, 1)。Bhāvaviveka は Nāgārjuna の言明を意味を主とした言明という呼称で呼んだが、Candrakīrti は Buddhapālita の註釈文についてそれと同じ評価を与えているのである。

Buddhapālita の論理学的な側面からの救済は、Candrakīrti は推論式に消極的であったとする従来のような考え方からすれば、異様であろう。しかしそれは

従来の我々の理解が間違っているのであって、*Candrakīrti* は次項に考察するように *Bhāvaviveka* の如く推論式に“勝義において”なる限定を附することに否定的であるだけで、推論式全般を一方的に嫌忌したわけでは決してない。*Pras* や *MA* を精読すれば、それは自ずから明らかなのである。筆者にとっては、従来学界で彼が *prasaṅga* の方法を使用する点だけが強調され、推論式を使用することがあまりにも軽視されていることが不思議でならない。ただ彼の推論式はあくまで世俗の次元に限定されていて、しかもそれは対論者、あるいは世間に是認されていることを基礎としている。上記の推論式には、*Bhāvaviveka* のように“勝義において”という限定は附されていない。むしろ上記第一の推論式では実例が共許 (ubhayaprasiddha) ではなくして他許 (paraprasiddha) であることが要求され、第二の推論式では“対論者にとって”という限定が附加されてさえいる。これらの推論式は、中観論者が標榜する聖者の立場と何ら関係づけられずに、専ら対論者の主張に依存しながら陳述されているのである。

さて *Bhāvaviveka* による *Buddhapālita* 批判の第三点は、彼の註釈が *sāvakāśa-vākyā* であるということであった。“諸存在はそれ自体より生起しない。何故ならばそれが生起することが無意味だからである”というのは、帰謬可能な余地をもった言明であって、“諸存在は他より生起する。何故ならば、それが生起することが有意味だからである”とすることはできる。したがって適切ではない、と *Bhāvaviveka* は言う。しかし *Candrakīrti* は、

Ācārya Buddhapālita は誤解する所なく (aviparīta) Ācārya Nāgārjuna の説に従っている。それなのに、対論者がそれについて帰謬の余地 (*avakāśa*) を見つけ出すような帰謬の余地をもった言明 (*sāvakāśa-vacana*) を彼がどうして陳述するであろうか。(Pras, p. 24, 1-2)

といってこれを反論している。*Buddhapālita* が *Nāgārjuna* の正系であるかぎり、意味上逆倒できるような言明を言うはずはないというのである。

この反論は *Bhāvaviveka* が言う *sāvakāśa-vākyā* を字義通りに受けとっているからよいのだが、*Candrakīrti* は自不生についての説明文に見られるような *Buddhapālita* の言明を *sāvakāśa-vākyā* (or -vacana, 帰謬の余地をもった言明) と呼ぶよりも *prasaṅga-vākyā* (帰謬をする言明) と言う。少くとも私の見るかぎり、*sāvakāśa-vacana* という語が出てくるのは上記引用文の中においてだけで

ある。他は *Bhāvaviveka* からの引用であっても、彼が *sāvakāśa-vākyā* としていたところを全て *prasaṅga-vākyā* と言い換えている (Pras, p. 15, 1 ; 36, 11 ; 38, 12, それぞれ PP Tsha 59a1; 60a8; 64a5 からの引用)。⁽⁵³⁾ いずれも条件文 p⇒q で、q が偽である場合に關係するわけだが、既に明らかにしたように *sāvakāśa-vākyā* はそれから偽なる後件 q を導出できる前件 p を指すのであって、原則的には決して後件 q に重点が置かれてはいない。しかるに *prasaṅga-vākyā* は前件 p から偽なる後件 q を導出してくる過程を指すのであって、むしろ後件 q の方に重点がある。確かに *Bhāvaviveka* は *sāvakāśa-vākyā* をそれから二次的意味として出てくる“帰謬する言明”的意味で取扱ったことがある (PP Tsha 119b5-120a1)。その場合でも彼は、それを論理学的な論証 (*sādhana*) でも論破 (*dūṣanā*) でもないとして斥け、あるいは四相違を指摘する論破として取扱っているのである。

Candrakīrti が *Buddhapālita* の言明を *prasaṅga-vākyā* と呼ぶ場合、そこには、明らかに *Bhāvaviveka* 的な *sāvakāśa-vākyā* の取扱いからの転換がある。*Candrakīrti* にとって、*Buddhapālita* の言明は“帰謬の余地をもった言明 (*sāvakāśa-vākyā*)”ではなくして、“帰謬する言明 (*prasaṅga-vākyā*)”であった。したがって、それを意味の上で逆にすることは、帰謬してみせる言明についてさらに帰謬してみせることを意味した。この操作をくりかえすとすれば、ある言明の帰謬はその言明の否定であり、さらにその帰謬はそのもとの言明の肯定をもたらす、というように義準 (*arthāpatti*) の循環に陥ってしまう。この循環はどこかで断ち切られなければならない。そこで彼は次のように言う。

帰謬 (*prasaṅga*) によって逆になった意味は対論者にこそ結びつきはしても、我々 [中観論者] には自己の主張 (*sva-pratijñā*) がないのであるから、それは結びつかない。(Pras, p. 23, 3)

存在には自性がないとする [中観] 論者が存在には自性があるとする論者について帰謬をなすとき (*prasaṅga āpadyamāne*)、誤謬によって意味上逆になったことを [再度] 帰謬することがどうしてであろうか。……対論者の主張をただ否定することだけが帰謬を方法とすること (*prasaṅgāpādāna*) の結果であるから、帰謬によって逆になったことについて義準が行なわれること (*prasaṅga-viparītarthāpatti*) はそれにはない。(Pras, p. 24, 2-6)

7
周
二
 $\frac{9}{25}$
 $\frac{9}{26}$
丁
X

9
24
周

9
25

9
26

9
27

上午

X

帰謬によって対論者の主張を否定することで帰謬は終る。もしも何か中観論者に主張があるとすれば、帰謬が逆に中観論者自身に返ってくるであろうが、主張がないのであるから、そこで義準による悪循環は断ち切られる、とする。さらに *Candrakīrti* は、このような帰謬論法 (*prasaṅgāpatti*) によって *Nāgārjuna* 自身は対論者の主張を排斥したと言い、MK IV. 2 と XXV. 4 をその例証として挙げてもいる (Pras, pp. 24, 7~25, 2)。帰謬する言明 (*prasaṅga-vākya*)、あるいは帰謬論法 (*prasaṅgāpatti*) は、*Candrakīrti* において、中観論者の主張の非定立という原則に支えられて、対論者の説の論駁には極めて有効な手段であった。*Bhāvaviveka* は、*Candrakīrti* の言う“帰謬する言明”を対論者の主張が内含する四相違の誤謬の指摘として、論理学的な論破 (*dūṣaṇa*) と見做していたが、この点をそれと比較すれば極めて対照的である。

II. *Bhāvaviveka* の推論式に対する批判

空性論証のために独自の限定づけ規定づけを附して構成されたものが、*Bhāvaviveka* の推論式である。主張命題に“勝義において”という限定づけが附され、しかも否定判断は全て非定立的否定であると規定される。これらは空性論証の論理の特性としていつも空性によって裏づけられていた。しかるに論理学一般を世間が自ら是認している論理 (*lokasya svasiddhopapattiḥ*, Pras, p. 57, 6) と呼び、それが聖者の論理 (*aryāṇām upapattiḥ*, ibid.) に及ぶのを極力避けようとした *Candrakīrti* は、そのような *Bhāvaviveka* の推論式使用に対して批判的態度をとっている。

もっともその全体に対して批判的であるわけではなく、彼は *Bhāvaviveka* から取るべきものは摂取している。それは非定立的否定 (*prasajya-pratiṣedha*) の考え方である。彼は MK I. 1 を註釈するにあたって、

“[諸存在は] 決してそれ自体より生起することがない (*naiva svata utpannah*)”と “[否定辞 *na* に強調辞 *eva* を附して] 限定強調するすれば、 “[諸存在は] 他より生起する (*parata utpannah*)” という [自らにとって] 好ましくない [言明] が出てきてしまわないのか。[そのような言明は] 出てこない。何故ならば、非定立的否定を述べようとするものであるから “[諸

存在は] 他より生起する” ということも否定されているからである。(Pras, p. 13, 4-6)

と言っている。ここに *Bhāvaviveka* が PP, TJ, 『掌珍論』で述べたようなこの否定についての詳細な記述はない。詳細な記述がないということはこの場合、それが *Candrakīrti* にとっては最早当然のものとして考えられていたことを示すであろう。必ずしもそれが推論式に結びつかないにしても、否定判断を非定立的否定とする規定は中観論者一般にかなり行きわたっていたと思われる所以である。

この一点を除いて、*Bhāvaviveka* の独自な推論式は彼の批判の対象とされる。具体的には自不生に関する *Bhāvaviveka* の推論式についてまず批判が展開される。もう何度も言及したものだが、ここに理解の便のためにそれを掲げておこう。 Pras.

(p) 勝義において、諸内処はそれ自体より生起しない。

(h) 何故ならば現に存在するから、

(d) 例えば精神性 (*caitanya, =puruṣa*) と同様である。(PP Tsha 58b1-2)
na paramārthata ādhyātmikāny āyatanañi svata utpannāni, vidya-mānatvāt, caitanyavat/ (Pras, pp. 25. 9~26, 1 に引用)

この推論式に附された“勝義において”という限定づけがまず問題にされる。

何のためにこの〔推論式〕に“勝義において”なる限定づけ (*viśeṣaṇa*) が加えられているかというと、それは、世間世俗 (*lokasaṃvṛti*) において承認されている〔諸存在の〕生起が〔世俗において〕否定されているのではないからであり、また〔もしも世俗においてそれが〕否定されれば承認説によって排撃されること (*abhyupetabādhā*) にならざるをえないからである。もしも [*Bhāvaviveka* が] そのように言うのならば、それは正しくはない。何故ならば〔諸存在が〕それ自体より生起することは世俗においても承認されていないからである。(Pras, p. 26. 2-4)

またもしも [*Bhāvaviveka* が] —— “[勝義において”なる] 限定期づけは対論者の説に対比してなされたものである—— と言うならば、それは正しくない。何故ならば、そのような〔対論者の〕立場は世俗においても承認されないからである。即ち、〔対論者としての〕他学派の者 (*tīrthika*) は

二真理についての正しい見解から逸脱しており、〔勝義と世俗の〕二者いずれの場合に関しても〔彼等を〕否定し去った方がかえって有利になる。したがって、対論者の説に対比して限定づけが述べられるのは正しくない。(Pras, pp. 26, 13~27, 2)

また〔“勝義において”なる〕限定がそれに対比して〔述べられれば〕有効なものとなりそうな世間の人々は、〔諸存在が〕それ自体より生起するとは理解してはいない。即ち、世間の人々は、〔諸存在は〕それ自体より〔生起する〕か、それとも他より〔生起する〕かといったような検討考察は何らせば (vicāram anavatārya), ただ単に“結果は原因より生起する”と理解しているにすぎない。同様のことを Ācārya [Nāgārjuna] も確定している。

したがって、全ての場合に〔“勝義において”なる〕限定づけは無駄であると判断されるのである。(Pras, p. 27, 3~6)

“勝義において”という限定づけは、Bhāvavivekaにおいて、分別的思惟の世界たる世俗から分別的思惟の及ばない勝義への道を開くものとして、勝義と世俗の二重性格をもっている。そこで世俗を勝義的に否定することが論理学的にも可能になってくる。この限定づけがあるが故に、自語相違にも陥らず、直接知覚等による排撃も避けられる、と考えられた。しかるに、Candrakīrti にとってそれは Nāgārjuna の趣旨に反するし、またあまり有効なものとは見えなかつた。“勝義において”が限定づけ (viśeṣana) であるかぎり、そこには限定され殊別されるもの (viśeṣya) がある。殊別されるものが世俗である場合、対論者の主張である場合、世間一般人の常識である場合、その各々の場合について、限定づけが生きて来ないことが上引の文によって述べられている。この批判の基調として流れているのは、ともすれば中観論者独自のものとなりがちな勝義的な立場を標榜しつつ、それによって対論者の世間的な主張を論駁するよりも、対論者の主張に即し、世俗に即しながら無限定的に論駁した方がより有効だとする考え方である。MA では以上のことことが簡潔に次のように述べられている。

《“諸存在はそれ自体より生起する”というこの想定は、真実 (tattva)・世間 (loka) のいずれにおいても正しくない。》(MA VI, 12)

したがって、Ācārya [Nāgārjuna] は限定づけをしないで“〔諸存在は〕そ

れ自身より〔生起し〕ない (na svataḥ)”と一般的に生起を否定している。

しかし、ある者 (=Bhāvaviveka) は、

“(p) 諸存在は勝義においてそれ自体より生起しない。

(h) 何故ならば現に存在するから、

(d) 例えれば精神性と同様である。”

と限定づけを加えているが、彼の“勝義において”という限定づけは無意味であると考えるべきである。(MA, p. 86, 9~15)⁽⁵⁴⁾

次に Candrakīrti はこの限定づけがもつ論理学的な難点を詳細に指摘する。

もしも、世俗における生起が否定されることを回避したいと思って〔“勝義において”という〕限定づけが加えられているとすれば、自らにとて〔推論の〕基体が成立しない (asiddhādhāra) ために主張命題の誤謬があることになり、あるいは〔理由概念の〕基体が不成立 (āśrayāsiddhi) であるために理由概念の誤謬があることになる。何故ならば汝自身勝義においては眼等の内処を承認していないからである。

もしも——世俗において眼等〔の内処〕は存在する〔と認めている〕から誤謬ではない——と言うならば、この“勝義において”というのは一体何に対する限定づけなのか。

もしも——世俗的な眼等〔の内処〕が勝義において生起することを否定するのであるから、“勝義〔において〕”という語は生起の否定を限定づける——と言うならば、この場合は“世俗的な (sāmvrta) 眼等〔の内処〕は勝義において生起しない”と陳述されねばなるまい。しかるにそらは陳述されていない。仮りにそら陳述されたとしても、対論者が眼等〔の内処〕は実体的存在 (dravya-sat) であると承認するのであって、指定期的存在 (prajñapti-sat 施設有) であるとは承認しないから、対論者にとって〔推論の〕基本が不成立という主張命題の誤謬があることになる。したがって、これは正しくない。(Pras, pp. 27, 7~28, 3)

この批判は、実は Bhāvaviveka 自身が自己に向けられる批判として言及し、予め反論しているものもある。即ち、それは、

(p) 勝義において、諸内処はその条件たる他のものからは生起しない。

(h) 何故ならば他のものだから、

(d) 例えは壺と同様である。(PP Tsha 59a7—8, cf. Pras, p. 31, 13—15)
という他不生の推論式に関するものである。

対論者が次のように言う、——勝義において内外の諸処は承認されないで述語をもつもの (dharmin 有法, 即ち主張命題の主語と実例) が成立しない。したがって基体が成立しない (asiddhādhāra) から、汝にとって意味不成立の誤謬 (asiddhārthatā-doṣa) があることになる——と。日常的営為 (vyavahāra 言説) においてこれらの基体たる壺・眼等の〔内外〕処・他なることが承認されているのであるから、指摘されたような誤謬はない。したがってその〔批判〕は正しくない。(PP Tsha 60a3—5)

Bhāvaviveka は、基体不成立という主張命題・理由概念の誤謬を一括して斥けている。その根拠は、その基体が世俗において認められているということにある。しかるに Candrakīrti にとっては、対論・論争の成立する場としての世俗こそ重要なのであるから、世俗の具体性を没却しがちな“勝義において”という限定づけは好ましいものでない。その限定が附されると、世俗は中観論者自身にとって不成立だから、理由概念は自己にとって不成立となるし、また中観学説的な世俗の考え方“世俗=指定的存在”を実在論的な対論者の考えに及ぼすとそれは彼等にとって不成立だから、理由概念は他者にとって不成立となる。彼はこのような誤謬を指摘せずにはおれなかった。

もしも、ある特定の学派で考えられているようなものを主張命題の主語等とせず、一般的なものがそれにあてられたとすれば、どういうことになるであろうか。Bhāvaviveka はこの点に関してこう考える。例えば、中観学派は我 (ātman) の実体的存在性を認めない。そこで自己が認めない我についてそれと蘊 (skaṇḍha) との同一性・別異性等を論じたり、実体的存在性 (dravyasattva)・遍満性 (vibhutva)・行為の主体であること (kartṛtva)・常住性 (nityatva)・享受の主体であること (bhoktṛtva)など、学派によって異なる我の特性・本質規定について論じることは、いわば石女の子が色白であるとか色黒であるとか論じるのと同様ではないか、という疑問が生じる (PP Tsha 224b4—5)。即ち自分自身が認めもしない我の特殊性 (viśeṣa) についてそれを否定するような推論式を構成するとすれば、やはりそこに基体不成立という誤謬が伴うと考えられるのである。しかし、その場合の我は世俗において一般的に承認されているもの、そ

の特殊性が特定の学派では認められても世間的には是認されないものであるから、誤謬はない、と Bhāvaviveka は言う (PP Tsha 224b5—8)。彼は推論式における基体的一般性を強調するのである。この一般性は、それが一般性である正にその故に各学派の学説に即した具体性をもたず、いつも架空のものになってしまう危険をもつ。

Candrakīrti はこの点を鋭い論法で批判している。

[Bhāvaviveka は次のように言う] —— 例えは“音声は無常である”といった場合は主語と述語とのもつ一般性 (dharma-dharmi-sāmānya) が把握されているのであり、[それのもつ] 特殊性 (viśeṣa) が把握されているのではない。……したがって、ここで主語と述語のもつ一般性のみが把握されているように、[“勝義において諸内処云々”という] この場合も、主語は特殊性を捨て去ったものとして把握されるであろう——と。

しかるにそれは正しくない。何故ならば、ここでは生起の否定が論証されるべき述語 (sādhyā-dharma) として認められているが、正にこの場合には、その基体たる主語はただ誤認 (viparyāsa) のために自己存在を得ているが、それが無化されることがこの〔否定〕によって自から了承されている。しかるに誤認 (viparyāsa) と非誤認 (aviparyāsa) は別のものにはかならない。したがって、例えは眼翳者 (taimirika) が〔見えもしない〕毛髪等を〔把握する〕ように、誤認に基づいて〔主語が〕存在するとか存在しないとか把握されているとすれば、どうして、真に存在する事物がほんの僅かでもよいから知覚されることがありえようか。また、例えは眼翳なきもの (vitaimirika) が〔見えもしない〕毛髪等を〔真に存在すると空想しない〕ように、真に存在しないもので誤認されず空想されないのであれば、それによって世俗があるとされる知覚 (upalabdhī), 即ち、真に存在しない事物をほんの僅かでも知覚することが、どうしてありえようか。(Pras, pp. 28, 4~30, 5)

Bhāvaviveka が構成する推論式は、正にそのような誤認の上に成立していると断じているのである。

以上のことは、主に基体不成立という主張命題の誤謬と理由概念の誤謬について論じたものであるが、同じことは理由概念の不成立 (hetor asiddhārthatā)

に關しても適用される。“勝義において”という限定があれば、理由概念が主張命題の主語に対して述語である (*pakṣadharmaṭva*) という理由概念の第一条件は、論者自身にとって成立しない (*svata asiddhiḥ* 自不成)。仮りに論者自身にとって認められていても対論者にとって成立しないこと (*parata asiddhiḥ* 他不成) になってしまう。現実に Bhāvaviveka 自身は対論者が提出する推論式についてはこれらの誤謬を指摘しておきながら、自己の推論式にその同じ誤謬のあることには目を瞑っている、とも言う (Pras, pp. 30, 15~33, 3)。さらに不確定な理由概念 (*anaikāntika-hetu* 不定因) についても、特に対論者にとっての不確定 (他不定) が問題にされている (Pras, p. 33, 4~6)。

このような Candrakīrti の批判は、Bhāvaviveka の構成した推論式がいわゆる立敵共許の原則から外れていると見るものである。

立敵共許の原則とは、論者と対論者の双方に認められた理由概念によって推論式が提示されねばならないということである。ところで、Bhāvaviveka 自身はこの原則を守りえているという自信をもっていた。彼は、

- (p) 自己にとって成立しない理由概念 (*hetu*) によっても [自己が論証せんと] 意図すること (*iṣṭārtha*) は示される。
 - (h) 何故ならば対論者側には成立しているから、
 - (d) 例えれば双方にとって是認されている述語 (*dharma*=理由概念) と同様である。 (PP Tsha 227a5~6)
- という意見に対して、これを論駁するために次のように言っているのである。
- (p) ある対論者の側に是認された主張命題の主語に対する述語 (*pakṣa-dharma* 宗法=理由概念) によっては、論証対象 (*sādhyārtha*) が論証できないと理解される。
 - (h) 何故ならばいずれか一方にとって成立していない (*anyatarāsiddhatva* 隨一不成) から、
 - (d) 例えれば対論者にとって成立していないもの (*parato 'siddha*) と同様である。 (PP Tsha 227a6~7)

さらに彼は立敵共許が理由概念について成立するように、それ的一般性・普遍性を強調していた。その上で、空性を目指す推論式を彼自身は *svatantrānumāna* (独自の推論) と呼んでいる。中観論者として自己の立場を明確にするという意

味でこのような独自性は、彼においては、“勝義において”という限定づけによって保証されうるものである。立敵共許を原則とする理由概念を通じて、その独自性が主張されるとき、ここには独自性と立敵共許の一般性とが微妙にからみあうという事態が生じる。この両者のバランスが独自性の方向へ傾斜するすれば、立敵共許の原則は危険に晒されるであろう。

Candrakīrti が、“勝義において”という中観論者独自の限定づけをめぐって論理学的な誤謬を指摘しているのは、正にそのためである。したがって彼が Bhāvaviveka の推論式を *svatantrānumāna* と呼ぶとき、それは独自性が強調された我儘勝手な推論という意味をもたされることになる。Candrakīrti によれば、中観論者が上に指摘されたような論理学的誤謬を回避したいと思うならば、そのような独自性をもった推論を使用してはならない。即ち、彼の考えはこうである。

独自の推論を陳述するものには、そのような〔基体不成立等の〕誤謬が生じる。しかるに我々は独自の推論を使用しない。何故ならば、我々の推論は対論者の主張を否定することを目指しているからである。 (Pras, p. 34, 4~5)

Bhāvaviveka の独自な推論は世俗から勝義への橋渡しとして、対論者の主張の否定に使用され、それを通じて空性の論証を指向するものであった。しかし、Candrakīrti は独自の推論を排し、自己が使用する推論式の使用範囲を対論者の主張を否定することのみに限定している。彼の推論は、対論者の学説に則ってそれを排撃することに重点を置くので、むしろ対論者にとって認められていることが理由概念の条件となる (Pras, pp. 34, 13~35, 1)。その条件が充たされていれば、論者自身はその推論によって排撃されなくなる。前にも述べたように、Candrakīrti が Buddhapālita の註釈文から推論式を導出する方法は正にその方法にほかならない。したがってここでは、Candrakīrti 自身が立敵共許の原則を放棄していることになる。彼に言わせると、そもそも立敵共許の原則は、論理学が世間的な日常的営為 (*laukika-vyavahāra*) に関与しているかぎり、無意味である。例えは、原告 (*arthin*) と被告 (*pratyarthin*) がいて双方が認める証人 (*sākṣin*) を召喚した上で、その証人の証言で裁判が進められても、原告側が勝訴するとはかぎらない。それと同じことが論理学にもあてはまる。論理学者

の方こそその現実を見すえて、立敵共許の在り方を考えなおすべきだという。

(*Pras*, p. 35, 1-7)

Bhāvaviveka の推論式への批判が、立敵共許の原則から外れるという点から発しているながら、*Candrakīrti* 自身はかえってこの原則を侵すような考えに立ちいたっているのである。⁽⁶⁰⁾ 論理学を過信する者に対しては論理学的な地平で批判を提示することができる。*Bhāvaviveka* に対しては、立敵共許の原則がその批判の視点として有効であった。*Candrakīrti* はこの批判を通じ、また現実世俗における勝敗のありさまを見て、立敵共許の原則を疑い、それを下地とする論理学過信の態度を捨てた。それでもなお、彼の考えでは、推論式は対論者の認めているところにしたがって、世俗の範囲内で使用されるかぎり、論証の有効な手段となりうる。また帰謬論法 (*prasaṅga-vākyā*) にしても、その意味で同じ機能をもったのである。*Bhāvaviveka* にしても *Candrakīrti* にしても究極的のところでは論理学を否定する。しかるに論理学に対してどの程度の信を置いたかは両者において異なるし、推論式の使用範囲もそれに相対して広くもなり狭くもなっているといえよう。

III. 両者の方法と二真理説

このように *Candrakīrti* の *Buddhapālita* 弁護・*Bhāvaviveka* 批判は、同時に彼自身の方法を明らかにするものである。即ち、これによって次のような *Candrakīrti* の方法が明らかになろう。

- (1) 中観論者は自己の主張を定立しない。
- (2) したがって勝義空性に関しては沈黙すべきである。
- (3) 論理的思考は世間の論理 (*upapatti*) にしたがうのであって、それを勝義に關係させてはならない。
- (4) したがって論議は全て世俗の範囲内で行なわれるので、中観論者は自己の主張を定立せず、あくまで対論者の説を帰謬すること (*prasaṅga*)、あるいは対論者の学説を基礎としそれに即して推論式を構成し論駁を進める。ところで *Bhāvaviveka* と *Candrakīrti* の間にある方法的相違は何に基因するであろうか。それは端的に言って、二真理説と論理学との関係について、両者

が立場を異にしていたことに帰せられる。

Bhāvaviveka は勝義真理を二種に分かった。勝義真理そのものとして分別的思惟を離れたもの、即ち、形成作用なくして機能するものと、その勝義真理を指向するものとして勝義に適うもの、即ち、形成作用を伴って機能するものである。そして彼は“勝義において”という限定を附すことによって、空性論証の論理を二勝義のうち、後者の中に位置づけた。しかるに *Candrakīrti* は、世俗を世間からして正しいもの (*lokata eva satyam*) あるいは世間世俗 (*loka-saṁvṛti*) と、世間よりして偽なるもの (*lokata eva mithyā*) あるいは非世間世俗 (*aloka-saṁvṛti*) とに分けて、勝義真理の区分は語らない。彼にとって勝義は専ら勝義そのものであって、通常の認識の対象領域ではない。世俗の区分は、知覚器官に欠陥のあるものの対象と知覚器官の完全なものの対象という形で、人間の主体の在り方を基準にしてなされる。そして世俗と勝義とを橋渡しするものは、聖者が諸存在を唯世俗 (*samvṛti-mātra*) ⁽⁶¹⁾ と見る点に求められる。ところで論理学的なものは、上に考察したように帰謬であっても推論式であっても世間の論理 (*lokasyopapattiḥ*) であるとされるので、二真理説においては *Bhāvaviveka* の場合よりも相対的に低い所に位置づけられる。中観論者であるかぎり勝義の立場が正に独自の立場になるわけであるが、推論式、ひいては論理学的なものがこのように世俗に限定されてしまうと、中観論者らしい独自性はそれによつては主張しにくくなる。したがって対論者の主張の帰謬という消極的方法、あるいは対論者の主張に沿って推論式を構成し論駁を試みるという消極的な方法が、ひとつの方法として浮かびあがってくる。そしてそれを積極的に主体の側で裏打ちするものとして、実践による空性の体得が強調されてくることになるのである。

従来、*Pras* 第I章の論議をひとつの目安として、中観学派は *Bhāvaviveka* 系の *Svātantrika* と *Candrakīrti* 系の *Prāsaṅgika* に分裂した、と単純にわりきられる傾向があった。これはあまりにも表面的にすぎるくらいがある。もう一度二真理説の問題にまで溯及して検討しなおされる必要がある。上來の考察から明らかなように少くとも我々はこの分派の名称それ自体にはあまりこだわらないようにならなければならない。

- (1) 宇井伯寿『印度哲学研究』V, pp. 165~176; 山口益『中観仏教論叢』pp. 111~166; 山崎次彦: 大乗思想成立の場に於ける論理の問題(宮本正尊編『大乗仏教の成立史的研究』pp. 135~168)等。
- (2) 宇井『東洋の論理』pp. 15~20.
- (3) 江島:『般若灯論』に於ける推論式の一断面(印仏研, XVI-2, 1968, pp. 182~187), 本書 p. 65f. 参照。
- (4) 宇井『仏教論理学』p. 155f. 等参照。
- (5) la la→la la la, acc. to PPT Za 64a1.
- (6) 同様の論述は Tsha 119a4~6 ad MK VI. 4ab 等にも見出せる。
- (7) このことは Bhāvaviveka の推論式中心の方法を考慮すれば、当然出てくる解釈である。例えば次のような “avakāśa” の使用例はこの点を根拠づける。
 《さらに、去る主体 (gantṛ) が去られること (gati) と別異にはかならないと、想定するならば、去ること (gamana) は去る主体なくして存在し、去る主体は去ることなくして存在することになるであろう。》(MK II. 20)
 何故ならば別異だから、例えば所依・能依の関係によって相対することのない壺と布と同様であることになる、という意味である。しかるに別異論者といえども去る主体のない去ることと、去ることのない去る主体を認めないのである。この avakāśa-dvāra によって、pakṣa-dharma は “去る主体と去ることという相対関係をもつこと” であり、sādhyā-dharma は……。(Tsha 85b8~86a3)
- (8) L. Renou: Terminologie grammaticale du Sanskrit, s.v. sāvakāśa.
- (9) L. Renou: op. cit., s.v. avakāśa, prasaṅga.
- (10) 梶山雄一: 中観哲学の論理形態(哲學研究 No. 415, 1953, pp. 30~31)においては、sāvakāśa-vākyā (or -vacana) と prasaṅga-vākyā とのこのような相違点が看過されているようであり、文法学説との対応関係は注意されていない。
- (11) L. Renou: op. cit., s.v. niravakāśa.
- (12) chos can gyi khyad par bsal bahi skyon, 他に chos can gyi khyad par bzlogs pahi skyon (=dharmi-viśeṣa-viparyaya-doṣa) という表現をとることもある。これはいわゆる四相違のひとつである。Dignāga, あるいは Śaṅkarasvāmin の論理学ではこれが主に理由概念の誤謬の問題として取扱われる。(宇井『印哲研』I, p. 225 f.; 北川秀則『インド古典論理学の研究』p. 205f.)。さらに前に見たように Bhāvaviveka 自身もそのように考えていた面がある(本書第二章第一節IV[(3)][(b) 理由概念])。それなのにここでは主張命題の誤謬として問題とされている。後述する Sthiramatiにおいてもやはりそうである。四相違を主張命題の誤謬とすることが論理学上、論理学説史上何を意味するか、もう少し他の資料を集めて検討する必要があるのでないか。
- (13) 前註(12)参照。

- (14) この列挙の仕方は必ずしも年代に従ったものではないが、何か学系を思わせるようなものがある。即ち、Nāgārjuna—Buddhapālita—Candrakīrti と Nāgārjuna—Devaśarman—Guṇāśrī—Guṇamati—Sthiramati—Bhāvaviveka とが組合わざって作られたような印象を与えるのである。月輪賢隆: 安慧菩薩の大乗中観釈論に就いて(竜谷大学論叢, No. 288, 1929, pp. 69~70)には、これについて別の解釈が示されている。
- (15) Guṇamati, Devaśarman の断片は、野沢静証: 徳慧・提婆設摩の中論疏残簡(印仏研, II-2, 1954, pp. 90~95)によって紹介されている。Devaśarman のものとしては同氏の紹介されたものに後述の一文が追加される。
- (16) 宇井『印哲研』V, pp. 136~138 では c. 420~500, しかし Sthiramati (c. 510~570) との関係で, Guṇamati の年代は c. 460~540 とすべきであろう。
- (17) 『成唯識論述記』, 大正, XLIII, 231b, etc.
- (18) 宇井『印哲研』V, p. 138; 勝又俊教『仏教における心識説の研究』p. 56.
- (19) Vyākhyāyukti-tīkā における Guṇamati の二真理説は、野沢: 清弁造『中観学心髓の疏・思沢炎』(密教文化, Nos. 29/30, 1954, p. 46) で若干触れられている。
- (20) A. Schiefner: Tāranātha's Geschichte des Buddhismus, S. 174; Dpag bsam ljon bzañ, p. 105. Schiefner は Dkar po rnam par hchad pa を Sitābhuyada と還梵し, Y. Kajiyama: Bhāvaviveka's Prajñāpradīpāḥ (I. Kapitel), WZKSO, Bd. IX, 1963, Einleitung, S. 37 では Śūklābhuyada と一應推測されている。
- (21) 野沢: 中論疏残簡(印仏研, II-2) p. 90 では, Devaśarman を Tāranātha が有相唯識家 Dharmapāla の弟子として記載しているのに、有相唯識に対抗した Bhāvaviveka が彼を認めている点について疑問が提起されている。それほど「有相」か「無相」かにこだわらずに、方法的な観点から Tāranātha の記事を解釈しなおせば、上記のように推測することもできると思う。
- (22) hjug paḥi byed rgyu, cf. L. Renou: Terminologie, s.v. pravṛtī.
- (23) 例えば、
- 勝義において“色”という観念 (rūpa-buddhi) は実体的に存在する対象をもたない。(PP ad MK IV. 1, Tsha 101b4)
 - 勝義において“色”という語 (rūpa-sabda) は実体的に存在する語義対応物 (padārtha) としての対象をもたない。(ibid., Tsha 101b5)
 - 地等を対象とする観念も実体的存在でないと認められる。(MHK III. 33ab: TJ Dsa 67a7)
 - 地等を示す語を表現するものは実体とは認められない。(MHK III. 34ab: TJ Dsa 67a8~b1)
- また空性についての観念・知についても、
- 分別的思惟をもつ、あるいは分別的思惟のない空性の知 (śūnyatā-jñāna) の対象

- 領域 (gocara) たる存在を本質とするものは全て真正 (bhūta) でない。(PP ad MK XIII. 7, Tsha 188b3)
- 空性についての分別的思惟 (śūnyatā-vikalpa) も対象に即したもの (yathārtha) ではない。(ibid., Tsha 188b6—7)
- 勝義において，“色等の対象は存在しない”という観念 (buddhi) も対象に即したもの (yathārtha) ではない。(PP ad MK XVIII. 7, Tsha 235b8—236a1)
- (24) したがって上記文が野沢：中論疏残簡（印仏研, II-2, pp. 90~95）で報告される Devaśarman の二残簡に追加される。
- (25) Sthiramati の年代は、宇井『印哲研』V, p. 136 によって c. 470—550 とされていたが、新しい資料の発見によって変更されるに至っている。Cf. E. Frauwallner: Landmarks in history of Indian logic, WZKSO, Bd. V, S. 136~137.
- (26) チベットでは Mūlamadhyamika-saṃḍhinirmocana-vyākhyā (Dhu ma rtsa ba-hi dgoṇs pa rnam rig tu ḥgrel paḥi rnam bṣad) という題名で呼ばれている。Cf. A. Schiefner: Tāraṇātha's Geschichte des Buddhismus, S. 137.
- (27) 任意に取り出せば、第VII章冒頭の pūrvapakṣa “(p) 勝義諦中有彼貪等諸襍染法。(h) 以有為故。(d) 譬如眼等”(尼藏 26—1, 41 左上)。第XXVII章についても同様(74左下)。自ら推論式を構成する例は、MK III. 2ab に関して “(p) 諸法自性不能自見。(h) 無異性故。(d) 如火熱性”(37左上), XI. 1 に関して “(p) 先後義無体。(h) 無自性故。(d) 如兔角等。(p) 中亦不可得説。(h) 非不有故。(d) 如兔角等”(50右下)。
- (28) なお上引文中“不得和合”は ayukta, あるいは na yujyate 等の訳語かと思う。
- (29) MK II. 8ab (尼藏 26—1, 35左上); II. 10 (35左上); VII. 1ab (41左下); VIII. 1 (46右上); VIII. 2 (46右); IX. 3 (47左上), XI. 1 (48左上); XVIII. 1 (58左下~59右上) 等。Bhāvaviveka の場合と同様に四相違が主張命題の誤謬として取扱われている傾向がある。前註(12)を参照。
- (30) 即ち、次の如くである。

ある者 (=Sthiramati 等) は次のように言う。――

《[もしも現在と未来とが過去に相対してあるとすれば、] 現在と未来とは過去時に存在することになる。》(MK XIX. 1)

こう言うのは、同時的なもの (samakāla) には [他に] 相対することがありうるからである。(PP Tsha 241a3—4)

《若現在未來 因過去時者 彼現在・未來 過去時已有》

釈曰、若現在・未來因過去有者、即三時同一體有故、非道理。(『釈論』尼藏26—1, 60左下)

これに対する Bhāvaviveka の批判は、

それは正しくない。何故ならば、異時的なもの (bhinnakāla) であっても兄弟に

は [他に] 相対することがあるので、不確定だからである。(PP Tsha 241a4—5)

- (31) PP Tsha 59a8—b1. Pras, p. 31, 14~32, 1 に引用。ここでは註釈的な説明的語句が附加されている。

(32) /chos dañ chos can de gñis kyis/ /khyad par gyi ni ḥo bo ḥid/ /log par bsgrub phyir ḥgal ba ni/ [/gnod pa med na ḥgal ba yin/] pāda d は PPT Wa 103b1によって知られる。これは Kanakavarman 訳 Praṇāṇasamuccaya III. 27 (北川前掲書 p. 501) “/chos dañ chos can rañ ḥo bo/ /yañ na dehi khyad par rnam/ /phyin ci log tu bsgrub paḥi phyir/ /gnod pa med la ḥgal ba yin/” に一致すると思われる。PPT の引用では pāda ab が、これと比較して訳において適切さを欠く。したがって今はこの引用が Praṇāṇasamuccaya からのものと見做して、 “/chos dañ chos can de gñis kyis/ /khyad par dañ ni ḥo bo ḥid/” と訂正して和訳する。なお pāda d を Vasudhararakṣita 訳のように “de la gnod pas ḥgal ba yin” とするか、Kanakavarman 訳のように gnod pa med la ḥgal ba yin” (『正理門論』も同じ。宇井『印哲研』V, p. 604) とするかは、論理学説の上で重要な問題である(北川前掲書 p. 215, 特に註(417) 参照)。しかるに Avalokitavrata は後者の如くに読んでいるわけであり、しかも“排撃がないときに”ということを軸にして Sthiramati を論駁しているのである。

- (33) ここでは“世俗において”を含めてそれ以下の部分が dharma と目されているので、この誤謬は法差別相違である。なお梶山雄一氏は Sthiramati の指摘するこの誤謬を arthāpattisama, あるいは āśrayāsiddhi とされる(中觀哲学の論理形態, 哲学研究, No. 416, p. 51; 中論に於ける無我の論理, 中村元編『自我と無我』p. 509)。

(34) 前註(32) 参照。

(35) Avalokitavrata はこのように言うわけであるが、Sthiramati が準拠した Praṇāṇasamuccaya III. 27 では pāda d が Vasudhararakṣita 訳のように“排撃がある場合に矛盾(相違)である”となっていたとも考えられる。前註(32) 参照。排撃の問題は主張命題の誤謬に関連するわけで、“排撃がある場合に矛盾(相違)である”と読めば、四相違は理由概念の誤謬のみに限定されず、主張命題の誤謬にまで亘ることになる。そしてこのことは『釈論』で指摘される四相違が主張命題の誤謬とされている傾向のあることと一致する。

- (36) 即ち、前註(35)で触れたように四相違の定義づけ、あるいはその成立する根拠について、Sthiramati と Avalokitavrata が異なる考え方をもっていたとすれば、この反論はその点で無意味になる可能性がある。

(37) 本書第三章第一節 p. 93, 第二節 p. 103, 参照。

(38) Y. Kajiyama: Bhāvaviveka's Prajñāpradīpah, WZKSO, Bd. VII, 1963, S. 38 でも、Sthiramati は Bhāvaviveka より後に MK 註釈を著したと推定されている。

(39) 従来、月輪賢隆: 安慧菩薩の大乗中觀釈論に就いて(竜谷大学論叢, No. 288,

1929, p. 68f.) に依拠して, Bhāvaviveka の PP は Sthiramati のそれを継承するものとされている。例えば『国訳一切経』中観部 2, 解題 p. 4。しかし Y. Kajiyama, *op. cit.* S. 51, Anmerkung 14 でも指摘されているように、この説は疑問である。なお、A. Schiefner: Tāraṇātha's Geschichte, S. 137 には、Bhavya (Bhāvaviveka) の死後 Sthiramati の MK 註釈が南印度に招来されたことが記されている。この事も両者の前後関係を決定する上で、考慮されるべきであろう。なお Y. Kajiyama: Bhāvaviveka, Sthiramati and Dharmapāla WZKSO, Bd. XII—XIII, 1968/1969, S. 193~203 を参照。

(40) Buddhapālita と Akutobhayā とは類似する所が極めて多い。また前者の第 XXIII 章以下は後者のそれと原本が同一であろうと学者によって推定されている。平野 隆: 無畏註と仏護註との異同について(印仏研, III-1, 1954, pp. 236~238)参照。

(41) A. Schiefner, *op. cit.*, S. 136.

(42) これについては、以下では特別に取扱わないので一応その場所だけを示しておこう。

Bp	PP	PPT
Tsa 190b1 (ad MK II. 2)	Tsha 77a7—8	Wa 265b6—266a8
Tsa 196a4—6 (II. 22c)	Tsha 88b8—89a2	Wa 324b5—6
Tsa 196b1—2 (II. 23cd)	Tsha 89a8—b2	Wa 327b1—2
Tsa 203b4—6 (V. 3ab)	Tsha 111a4—6	Sha 79b5—6
Tsa 223a6—b1 (VII. 34)	Tsha 138b8—139a3	Sha 174a6—8
Tsa 257b3—6 (XVI. 3)	Tsha 205a5—6	Za 3a7—b2
Tsa 281a1—4 (XIX. 5a)	Tsha 243a5—6	Za 135a2—3
Tsa 285b7—8 (XX. 2)	Tsha 250a4—5	Za 163b2—3
Tsa 288a6—8 (XX. 23)	Tsha 254a4—5	Za 176b4—5

なお、光川豈芸:「般若灯論」における清弁の仏護批判——第一章より第十二章まで——(竜谷大学論集, Nos. 389/390, 1969, pp. 157~171) 参照。

(43) 江島: 中観論者を虚無論者とする批判——それに対する中観派の反論——(東方学, No.34, 1966, pp. 62~75)に詳論。この論文中に、以下で述べる Buddhapālita の反論, Bhāvaviveka の意見を Candrakīrti のそれをも併せて和訳検討していくので、ここではあまり立入った議論は展開しない。

(44) この点で Buddhapālita は Candrakīrti の勝義解釈と相通じる。

(45) PP Tsha 58 b7—8; Pras, p. 14, 1—4 に引用。Pras の引用は Bp 原文と少し異なる。

na svata utpadyante bhāvāḥ, tadutpādavaiyarthyaḥ, atiprasaṅgac ca/ na hi svātmanā vidyamānānām padārthānām punarutpāde prayojanam asti/ atha sannapi jāyate, na kadācin na jāyate/

(46) Pras, p. 14, 4~15, 2 に少し異なった形で引用。

atraike dūṣaṇam āhuḥ, tad ayuktam, hetudṛṣṭāntānabhidhānāt, paroktadoṣāparihārāc ca/ prasaṅgavākyatvāc ca prakṛtārthaviparyayena viparītarthasādhyataddharmavyaktau, parasmād utpannā bhāvā, janmasāphalyāt, janmanirodhāc ceti, kṛtāntavirodhaḥ syāt// (アンダーラインを施した所は PP と異なる個所)

(47) PP Tsha 60a5—6; Pras, p. 36, 11—12 に引用。Pras の引用によれば, na parata utpadyante bhāvāḥ, sarvataḥ sarvasaṁbhavaprasaṅgāt/

(48) PP Tsha 64a5; Pras, p. 38, 10—11 に引用。Pras の引用によれば, ahetuto notpadyante bhāvāḥ sadā ca sarvataś ca sarvasaṁbhavaprasaṅgāt/

(49) その場所だけ示しておこう。

Bp	PP	PPT
Tsa 187a2—8 (ad MK I. 9cd)	Tsha 72b3—5	Wa 234b2—4 cf. Pras, p. 86, 1—10
Tsa 207b7—208a2 (VI. 5ab)	Tsha 119b5—8	Sha 119a7—b2 cf. Pras, p. 140, 10—11
Tsa 208a2—4 (VI. 5cd)	Tsha 120a4—6	Sha 120a7—b1 cf. Pras, p. 140, 11—12
Tsa 235a6—7 (X. 13b)	Tsha 166b3	Sha 266b2 cf. Pras, p. 210, 6—7

(50) PP Tsha 60a6—8; 64a5—7 における Bhāvaviveka の批判は多少異なった形で Pras, pp. 36, 13~37, 3; pp. 38, 12~39, 2 に引用される。

(51) Pras, p. 16. Cf. JBORS, XXIII—3, 1937, Appendix p. 14; V. Bhattacharya: The Catuhśataka of Āryadeva, Calcutta 1931, p. 296.

(52) 泰本融: 月称の仏教論理学派批判(印仏研, I—2, 1953, pp. 168~169); 同: 世間的真理の救護——月称の陳那学派批判を中心として——(印仏研, II—1, 1953, pp. 222~225); 山崎次彦: 空と認識に関する問題(三重県立大学研究年報第一部, II—1, 1955, pp. 8~22) 参照。

(53) Candrakīrti が sāvakāśa-vākyā を prasaṅga-vākyā に言い換えて PP を引用していることは、既に後世のチベットの仏教学者 Tsōṇ kha pa (宗略巴, A.D. 1357—1419) の Prasannapadā 註釈によって指摘されている。Btsōṇ kha pa Bkaḥ ḥbum, Ta 173a4—5.

(54) テクストは L. de la Vallée Poussin 校訂による Bibl. Buddh., IX, 1912 による。

(55) Candrakīrti はこの個所でいちいち具体例を列挙しているわけだが、本書では詳論を割愛するので、彼が引用する具体例が Bhāvaviveka の著作のどの個所からのものであるかだけを記しておく。

Pras, p. 31, 1—3	PP Tsha 70a6—b1
31, 4—10	70b3—5
31, 13~32, 1	59a7—b1
32, 3	75b4
32, 4—7	75b7—8
32, 7—8	76a3—4
32, 9	92b3

33, 1 na cakṣuh prekṣate rūpam, bhautikatvāt [sva]rūpavat/

これは MHK III. 39ab (Dsa 5b6; 69b2)

/gzugs ni mig gis gzun min te/ /hbyun las gyur phyir ran gzugs bshin/ に比定可能である。PP には見当らない。

33, 2 kharasvabhāvā na mahī, bhūtatvāt tadyathānilab/

これも PP になく、MHK III. 27ab (Dsa 5a5; 65a5)

/sa ni sra bahi no bo min/ /hbyun ba nīd phyir rluñ bshin no/

に比定可能。

本書第一章第一節 p. 13 参照。

(56) 宇井『印哲研』V, p. 562. 北川前掲書 p. 153.

(57) 他に同様の論議は PP Tsha 302a6—b2; 304a3 等にもある。

(58) 本書第三章第二節 pp. 132~134 参照。

(59) Pras, I. の英訳者 Th. Stcherbatsky はこの事情の下に, svatantrānumāna を “an independent argument” と訳す半面, “a bona fide argument” とも訳している。The Conception of Buddhist Nirvāṇa, pp. 98; 117, etc.

(60) 山崎次彦：「立敵共許」とその限界（印仏研, VIII—2, 1960, pp. 185~187）参照。

(61) MA (Bibl. Buddh., IX) pp. 102~111, Pras, pp. 492~494, 平野：入中論の二論説（大谷学報, XXIX—3, 1955, pp. 29~41); 野沢：中観両学派の対立とその真理観（宮本正尊編『仏教の根本真理』pp. 455~486）参照。

第五章 空性論証の論理をめぐるその後の状況