

丹治昭義 1992年 専書

## 第四章 帰謬論証の真意

### 一 帰謬論証の原則的立場と命題否定 (prasajyapratishedha)

チャンドラキールティにとって、「ものは生じたものでない」という縁起の不生を説く言表が認識手段でないこと、従って論証上の「主張」でないことについては既に触れた。しかしこの言表が中観派自身が認める主張であり命題であるのか、従って中観派自らが論証するの否か、論証しないで陳述するのはどうしてか、は中観派内部でも大問題であった。そもそもこの問題が中期中観派の成立と分裂とを促した要因であった。中観派は、恐らく唯識派の展開に刺戟されたからであろうが、六世紀前後から新しい動きを見せ始めた。先ずブッダパーリタ(四七〇―五四〇)が現れて、『中論頌』に註釈を著した。これが中期中観派の成立を告げるものにとられている。彼の註釈は、現存する唯一の初期の註釈書である『無畏』に比べると、遙かに優れたものとなっているが、全体としては単に『中論頌』の詩頌の要旨を祖述したものに過ぎない。ただ彼がナーガールジュナの論証を帰謬式を用いて註釈したことをパーヴァヴィヴェカ(五〇〇―五七〇)が批判し、中観派の否定の論証にも自立的論証 (svatantr-

anumana) を用いるべきであると主張したことから、一躍脚光を浴びることになった。彼自身がどこまで自覚的に帰謬論証でなければならぬと考えていたかは明らかでないが、さらにこのバーヴァヴィヴェーカの批判と論証方法をチャンドラキールティ(六〇〇―六五〇)が再批判し、ブッダパーリタの方法を擁護した。こうして中観派はブッダパーリタ、チャンドラキールティ系の帰謬論証派(Prasāṅgika)とバーヴァヴィヴェーカに始まる自立論証派(Svāntarika)に分裂することになった。これらの学派名はチベットでつくられたものであつて、言うまでもなく論理学上の方法に基づく命名である。しかし帰謬論証派のばあい、ブッダパーリタは兎も角、チャンドラキールティが主張する立場は、単に帰謬法という論理学上の方法論の問題にとどまらず、ナーガールジュナの論理学否定の立場をさらに radical に徹底している面が見られることについては既に触れた。そういう意味でこの中観派の分裂は単に論証方法の問題によるのではなく、論理学を実在の認識方法として肯定するか否かという根本的な問題を孕んでいたのである。

この両分派の論争はチベットの学者によつても論じられてきたが、上述のインドの論師たちの論書からも直接確かめることができる。ブッダパーリタの『中論頌』への註釈書と、その論証を引用しながら批判を加えるバーヴァヴィヴェーカの『灯論』はチベット訳で現存し、さらにチャンドラキールティが『中論頌』の註釈書である『プラサンナパダー』で特にこの問題を取り上げていることは周知のとおりである。彼は『中論頌』第一章第一詩頌に説かれた四種不生のうち、ものの不自生論に関連して、先ずブッダパーリタの不自生の論証とそれに対するバーヴァヴィヴェーカの批判を正確に引用し、前者を支持して後者を批判しながら、自己の見解を詳述している。これらの資料などによつてこの論争は既に様々な角度から論究されている。バーヴァヴィヴェーカの自立的論証は単にその

特色の紹介だけでなく、それが持つ論理学上の欠点も指摘されており、チャンドラキールティのばあいには、古くからその基本的立場が思想的にも論理的にも論じられてきている。しかしこの対論を含む『プラサンナパダー』の第一章の英訳者チエルバックイ<sup>(2)</sup>などは、チャンドラキールティもまた、まったく消極的な意味ではあっても、バーヴァヴィヴェーカと同じように、自立的論証を是認し、実際に自立的論証式を行使していると理解しているように見える。確かにチャンドラキールティはブッダパーリタの註釈文から定言的論証式を抽出しているだけでなく、彼自身も別に不自生についての定言的論証式を提示している。しかし彼のばあいには、これらの定言的論証式は直ちに自立的論証を意味するものではない。バーヴァヴィヴェーカ、というよりも論理学者にとっては、定言的論証と自立的論証は別のものではあり得ない。彼らにとって論証とは、対論者の命題を誤謬に導く帰謬論証によって自己の主張を間接的に論証することではなく、自己の主張を自立的な定言的命題に整えて論証することに他ならないからである。それに対してチャンドラキールティは、自立的論証ということを立て論者自身が真理として主張する命題の論証という意味に限定する。換言すれば、佛教でいう「見解」(dṛṣṭi)として主張された命題の論証だけが自立的論証である。従って自立的論証は定言的論証の形式をとるが、定言的論証の形式をもっているも、それが立論者によって真理として主張された「見解」でなければ、自立的論証ではないことになる。そういう論証が果してあり得るであろうか。チャンドラキールティはあり得るところか、中観派の論証はまさにそういう、見解として主張された自立的論証でない論証であると主張する。彼は後述する「プラサンガを説く言表」という中観派の論証では自立的論証でないことだけが条件であって、それが形式的に帰謬論証のかたちをとろうと、定言的論証のかたちをとろうと変わりはないと主張する。彼はこの論理観を『中論頌』第一章の註釈のなかでバーヴァヴィヴェーカ批判を

通して明らかに示している。そこで以下ではそのチャンドラキールティのバーヴァヴィヴェーカ批判を『プラサンナパダー』の論述の順序を追って検討することによって具体的に解明する。

自よりでもないし、他よりでもないし、(自他の) 両者よりでもないし、無因よりしても、ものはいつでも、どこでも、どんなものも、生じたものでない。(Pr., p. 12, II. 13-4)

この『中論頌』第一章の第一詩頌は、既に触れたように、不生の問題に関して四句否定を説いている。チャンドラキールティは『無畏』註に従ってであるが、<sup>(3)</sup>詩頌のなかの「いつでも」などを同義語によって説明すると、次に、

そこで次のような構文になる。「ものは自より生じは、いつでも、どこでも、どんなものも、しない」(na svata utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kva cana ke cana)。他の) 二つの言表 (pratiñā) も同じように構成されるべきである。(Pr., p. 13, II. 2-3)

と解説する。このように第一詩頌は四種の言表を一まとめにして説いたものであるという解釈はバーヴァヴィヴェーカの解釈で、<sup>(4)</sup>チャンドラキールティはそれをここだけでなく、『入中論』でも採用している。<sup>(5)</sup>

このように、この四種の不生の陳述を *pratiñā* (言表) として最初に解釈したのはバーヴァヴィヴェーカである

から、チャンドラキールティがそれに影響されたことは疑えない。ルエックはこの用例などによって、中観派の正統的立場を継ぐチャンドラキールティも、論理学上の命題を意味する *prajñā* は否認するが、哲学的言表という意味では *prajñā* を認めて使用していると主張している。<sup>(6)</sup> そのばあいは、否認される論理学上の命題をもの (*bhava*) の実有を要請する命題とし、哲学的言表は実有を要請する命題として否認されたり、否定の対象となる対論者の主張命題 (*purvapakṣa*) に追いやられることはないという。<sup>(7)</sup> しかしこの解釈は存在論の問題と論理学上の問題を混同しているのではないかと思われる。いまこの箇所の命題 (*Prajñā*) に限定していえば、<sup>(8)</sup> 恐らく同氏は、「ものは自より生ずる」という命題はものの実有を要請した否定対象としての命題 (前分所破 *purvapakṣa*) であるが、「ものは自より生じない」は中観派の認める哲学的言表であって、否定対象となる論理学上の主張でない<sup>(9)</sup> と理解しているものと思われる。しかしこのばあいチャンドラキールティがブッダパーリタの帰謬論証を定言的論証にすることによって示そうとしたことは、「ものは自より生じない」という言表が対論者が認めざるを得なくなった論理学上の命題であるということである。対論者が自発的に認める命題であれ、認めざるを得なくなった命題であれ、それが対論者のみに成立する論理学上の主張であり、論理学上の主張であるためにものの実有性が要請される点では、「自より生ずる」も「自より生じない」もどちらの命題も全く変りはない。そもそもバーヴァヴィヴェーカとチャンドラキールティの相違は、「自より生じない」という言表が中観派の論理学上の主張命題なのか、対論者が認めざるを得なくなった対論者だけの主張命題かにあるだけである。先程はチャンドラキールティが「自より生じない」などの四句を命題 *prajñā* と表現したのはバーヴァヴィヴェーカの影響だといったが、その真意はバーヴァヴィヴェーカが中観派の命題として認めた点は否定して、チャンドラキールティはそれを対論者のみの

受け入れる命題と解釈し改めたということである。確かに「自より生じない」という命題は、前分所破となる対論者の主張命題ではない。しかし前分所破となる、ならないは論理学上の命題としては本質的な問題ではない。寧ろ「教化」という実践においては、対論者が「自より生じない」という命題の真理を自ら否認して、「自より生じない」という命題の真理を認めざるを得なくなるところに意味があるのである。

対論者と論争をし、対論者の主張を否定して、「自より生じない」と語りながら、この言表が対論者にとってのみ論理上の真なる命題であるということが、空の主体的意味である聖者の、換言すれば、中観派の沈黙ということである。従って、沈黙は中観派が何も言葉を述べたり教えを説いたりしないということではない。中観派は自生論者には「ものは自より生じない」と説き、その証因や喩例をも言葉で説き知らせる。その言葉が明確な中観派の意志や意図を表示するものであることも言うまでもない。意図や意志はこのばあいには自生論者が、「自より生じない」という言表を真なる命題として認めざるを得ないようにしようとすることであり、そのことによって自性論者をして空なる実相をさせようとする意志である。かかる意図や意志をもって言葉を説くことが沈黙であるのは、中観論者自身がその言葉の対象を実有と執着したり、その命題を真理として執着していかないからに他ならない。そういう意味では中観派は論述するのであり、それは世間慣用としての論理的確実性に基づくものである。そもそも『中論頌』はそういう哲学的論述の集成である。その論述の二部である第一章第一詩頌の「自より生じない」が中観派が論述する哲学的言表であることは言うまでもない。しかし、「自より生じない」といった特定の言表だけではない。「ものは生じない」と主張する虚無論者に対して、中観派が「ものは生じない」と説いたとすれば、その言表もまた中観派にとって哲学的言表であり、対論者にとっては認めざるを得なくなった論理学上の命題となる。

従つてチャンドラキールティがここで「自より生じない」などの四句を命題 *pratīna* と呼んだのは、対論者にとって論理学上の命題であるという意味であつて、中観派が何か特定の陳述だけを哲学的言表として認めるといふことではない。

「ものは自より生じは、(中略)しない」という一節はチベット訳に従つて *na svatah* と讀んだ。サンスクリット本は *naiva svatah* であるから *eva* という制限・限定が加えられているが、この命題を表示する一節は自、他などの四句を含めて説いている詩頌の文言のなから、他などの三句に言及した言葉を除いて、「自より」の言表をとりだしただけのものと考えられるし、バーヴァヴィヴェカも詩頌の構文に関する註釈では *eva* を加えていないので、チベット訳が原型を保っていると解すべきであろう。従つてサンスクリット本の *eva* は次にくる議論との関連付けを明確にしようとした後代の附加とでも解釈すべきである。

しかし「(ものは) 自より生じないだけである (*naiva*)」と制限しても、「他より生ずる」という望ましくない(結果)になる。なりはしない。命題否定 (*prasajyapratishedha*) を語らうと欲している (*vivakṣita*) からであるし、他よりの生起も(後に)否定されるであらうからである。(Pr, p. 13, II. 4-6)

ここでは『般若灯論』の以下の所説を前提していると解釈した。<sup>(9)</sup>バーヴァヴィヴェカは、「自より生じない」という第一詩頌の陳述を上述のように論理学上の主張とし、その主張に対して、「現に存在すること」が証因であり、さらに喩例が論理的に如何なるものであるべきかを論ずると、次に彼は「自より生じない」というこの否定

が命題否定、*prasajyapratishedha* であることを論ずる。

「自より生じない」というこの否定は *prasajyapratishedha* の意味と見られるべきである。(『中論頌』は) 否定を主とするからである。何となれば、(自、他などの四句の) 余すところなきすべての分別(10)の網の否定によって、知られるべき対象を余すところなく具えた無分別智の成就(11)を意図しているからである。名辞の否定 (*pariyudāsapratishedha*) と取るならば、それは肯定(12)が主であるから、「もの (諸法) は不生である」という肯定によって不生 (性は存在する) と説くことになるので、経に「色の不生を行ずるので、般若波羅蜜を行じていない」と説かれているから、定説と矛盾しよう。

このばあいには、「ものは自より生じないだけである」と制限されるべきである。別の仕方では、「自だけよりは生じない」。ではどうなのか。「他よりは生ずる」という決知がある。また同じく「自だけよりは生じない」。ではどうなのか。「自と他より生ずる」という決知がある。だからこの (制限) は望ましくない。(四句否定の) 定説と矛盾するからである。(PP, p. 10, II, 7-20)

「命題否定の意味と見られるべきである」(*don du blta bar bya*) と述べていることは、命題否定と名辞の否定とが表現形式上や論理的必然性によって区別され得るものでなく、「ない」*na* によって示された否定をどう理解し解釈するかという、理解、解釈の区別にすぎないことを示すように思われる。(13) パリヴァヴァイヴェーカは「自より生じない」というこの否定を命題否定の意味で解釈すべき理由として「否定を主とする」ことをあげる。アヴァ

ローキタヴラタは「否定を主とする」ことを二通りに解釈する<sup>(14)</sup>。第一の解釈では「主」(pradhana)を意向・意図 (bsam pa, asaya, abhipraya) や意志・意欲 (hdod pa, iccha) と同義語と解釈しているように見える。そうであれば、否定を主とするということは、著者が否定を意図し、著者の意志が否定にあったことを意味することになる。第二の解釈として彼は『中論頌』は否定を主とするから、このばあいは命題否定と理解すべきだという。この解釈も第一説と同じく、『中論頌』の著者ナーガールジュナの論述の意図、意志が否定にあったことが、命題否定と理解すべき理由となる。この解釈がバーヴァヴィヴェカの見解に沿ったものであることは、次にくる四句分別の否定による「無分別智の実現を意図」<sup>(15)</sup> (dgos pa, abhipraya) しているからである」という一節から明らかである。四句否定による無分別智の実現はナーガールジュナの意図であり、『中論頌』著述の意図であるからである。この論拠によれば、「自より生じない」という否定は、直接的には先ず著者が四句否定の一環として説いているという著者の意図を尊重して解釈しなければならぬことになる。換言すれば、第一詩頌の四句の否定命題を各々別個の命題としてでなく、著者の意図通りに、「礼拝の詩頌」が説く不生という否定、「自より」とか「他より」ということを重視するのではなく、總じて「ものは生じない」という否定を示しているものと解釈せよといっているのである。しかもその否定が命題否定でなければならぬのは四句否定が単なる論理的認識の問題でなく、無分別智の実現という主体的な転換を意図したものだからであるという。否定が無分別智の実現、空の主体的実現を目的とすることは、中観派の根本的課題であり、否定の真意を示すものである。しかしバーヴァヴィヴェカはここではこの根本問題に深入りすることを避け、名辞の否定と解釈すれば、無分別智を実現する般若波羅蜜行を實踐できなくなるからという消極的理由を示すにとどめている。

バーヴァヴィヴェーカは命題否定が否定を主とするのに対して、名辞の否定を肯定を主とする否定と規定する。この規定は文法学派やミーマーンサー派などの見解を採用したものである<sup>(16)</sup>。彼らはその他に命題否定は動詞の示す動作の否定であるのに対して、名辞の否定は否定詞 *コ* *マ* *ロー* が次に来る語を否定するという規定を加えている。このばあいには適用すると、命題否定とは「生起」という動作の否定であるのに対し、名辞の否定と解釈すると、「自より生じない」という命題は *na svatah* という語順であるから、「自より」(*svatah*) を否定することになる。しかしバーヴァヴィヴェーカはこの規定は採用していないようである。彼は名辞の否定のばあいには「ものは自より生じない」でなく、「ものは生じない」という命題を表明的にとりあげているからである。彼は「ものは生じない」という否定を名辞の否定と解釈するならば、「ものは不生である」という肯定によって不生（性が存在する）と説くことになる<sup>(17)</sup>と解説する。バーヴァヴィヴェーカの文は若干曖昧であるが、アヴァローキタヴラタは明瞭にそう理解している。そうであれば、バーヴァヴィヴェーカは名辞の否定のばあいにも、動詞の動作の否定という点では命題否定と変わらないと理解していたことになる。相違は命題否定が「生じない」という否定態にとどまるのに反して、名辞の否定が「生じないものである」とか「不生である」という肯定態となる点だけとなる。そうであれば、彼にとって名辞の否定は、例えば「彼はバラモンでない」とか、「非バラモンである」が、バラモンでないクシャトリアなどであるという反対概念の肯定ではなく、生起の否定の肯定、生起の無の肯定となる。動作の否定は他の動作の肯定とはならないからである。この点では彼の二種の否定についての見解は文法学派などかなり異なっている。ディグナーガも命題否定を否定的随伴、名辞の否定を肯定的随伴による推理と対応させるなど<sup>(18)</sup>、バーヴァヴィヴェーカだけでなく、佛教者の二種の否定の受容はかなり個性的であったようである。

後半でバーヴァヴィヴェーカは *eva* (だけ) の置かれる場所による制限、限定の問題を論じている。冒頭の「このばあいには (*hdir, atra, iha*) 『ものは自より生じないだけである (*eva*)』と制限されるべきである」という文の「このばあいには」は、文脈から見て「『自より生じない』という否定を命題否定と解釈したばあいには」という意味であろうから、文中のこの場所におかれた「だけである」が命題否定を表示する用法であることを意味することは疑えない。しかし奇妙なことにバーヴァヴィヴェーカもアヴァローキタヴラタもこの後半部では一度も命題否定とか名辞の否定という語を用いていない。特に「だけ」(*eva*) を「自より」の後に置けば、「他より」とか「自と他より」の肯定となるというばあいも、それが名辞の否定であるとはいっていない。それらが「定説と矛盾する」点についても、アヴァローキタヴラタは、ただ「先に主張を一括して述べた際に、『ものは自より生じない、他より生じない、自と他より生じない、無因より生じないと認めた』から、それと矛盾することになる」と説明しているだけである。<sup>(19)</sup> そういう意味でこの *eva* の用法をバーヴァヴィヴェーカがそもそも命題否定と名辞の否定とという二種の否定の区別のために用いたのか否かさえも疑わしい。上述のように文法学者らは、名辞の否定のばあい否定は次にくる語に係わるという。 *eva* を「自より」の後に置くことは確かに否定がその意味での名辞の否定であることを明瞭にはする。少なくとも二種の否定が話者の意図とか意志であれば、その意図や意志をはっきり示すことは否めない。しかし前半の論述からする限り、バーヴァヴィヴェーカは名辞の否定のばあいも動詞の行為の否定と取り、次にくる語である「自より」の否定とは解釈していないのであるから、*eva* は否定が次にくる語である「自より」の否定であることを明確にしても、それを直ちに彼自身が名辞の否定と考えていたことにはならないではなからうか。それだけでなく、論理的必然的展開としては、「自より生じない」であっても、「自だけより生

じない」と同様に「他より、または自と他より生ずる」を意味する点では変りない。論理的にも「だけ」、*eva* は単なる強調にすぎず、なければ、「他より、自と他より生ずる」という必然的展開があり得なくなるといふものではない。そういう意味でいえば、最初の「ものは自より生じないだけである」という制限も決して論理的必然的展開を阻止する論理的機能ではなく、単なる話者の意図、意志が命題否定であることを明瞭に示す文法的機能を示すだけのものであろう。バーヴァヴィヴェーカは確かに冒頭で「自より生じないだけである」と制限（限定）されるべきである」という。この *nes par bzun bar bya* は動詞的形容詞で必然とか当然を示すものと考えられるから、「制限されるべきである」と訳したが、もし彼が制限することが論理的に当然そうすべき必然であると考えていたならば、不自生の実際の論証式の「主張」に *eva* を用いていなければならないであろう。ここに引用した *eva* に関する議論の次に、彼は不自生の論証式を提示しているが、その命題は単に *na*……であって、*naiva*……ではないし、他の否定命題にも *eva* を加えていない。このことは彼が *naiva* の *eva* が論理的機能を表すとは考えていなかったことを物語るのではなからうか。

バーヴァヴィヴェーカは「だけ」*eva* を論理的機能を示す制限詞でなく、単に話者の意図や意志を明確に示すだけの言葉ととっていたように思われるが、しかし、後にダルマキールティが能証の三条件に *eva* を論理的制限機能をもつ用語として使用したように、*eva* は広く論理学者や哲学者によって制限を示すのに有効な用語として珍重されていたようである。そういうなかでこのバーヴァヴィヴェーカの *eva* の用法は論理的制限としては不適當であり、実効をもたないものであることが見破られ、批判されていたのではなからうか。ここでチャンドラキールティが紹介している「『ものは』自より生じないだけである」と制限しても、「他より生ずる」という望ましく

ない（結果）になる。」という批判を、このような対論者の論駁と解釈した。また、そう解釈したので、 *avadi-hayamane*（制限されるべき）を、譲歩を表わす於格の絶対句（*Locative absolute*）と理解した。譲歩を表すとったのは、「自だけより」（*svata eva*）と別の仕方で制限するばあいだけでなく、*naiva*（ないだけである）と制限しても、という意味ではないかと解釈したからである。

チャンドラキールティの解答はバーヴァヴィヴェーカの上述の前半の命題否定説によったものであると考えられる。彼は *eva* に関係なく、この否定が話者の意志・意図を表す命題否定であるから、「他より生ずる」ことにならないのは、「他より生ずることも（後で）否定されるからである」とする。「他より生ずることも否定される」ということは、対論者が「他より生ずることになる」という例を示したから、それを用いて答えたまでのことで、バーヴァヴィヴェーカがいう「あますところなきすべての（四句） 分別の網の否定によって」ということを言い換えただけのことであろう。チャンドラキールティはバーヴァヴィヴェーカを批判するときには名指して批判することが屢々であるが、バーヴァヴィヴェーカの見解を承認し用いているばあいは少なくない。このばあいはその一例であると考えられる。命題否定説に関してチャンドラキールティが特に批判すべき見解は、少なくともバーヴァヴィヴェーカの前半の所述のなかには見当らないからである。

このように *eva* の使用が絡んだ命題否定の問題という附論に言及したあと、次にチャンドラキールティは不生の論理（*upapatti*）を説いて、このように言つ。

また、或る論理によって自よりの生起があり得ないその（論理）は、

そのものがそれ自身より生ずるときには、いかなる効用もありはしない。

また、生じたものがさらに再び生ずることは決して妥当しない。

などによって『入中論』などを通して知られるべきである。（Pr., p. 13, II. 6-9）

『入中論』では不自生を論ずるのに数詩頌を費やしているが、これがその中心的な論理を説いている詩頌である。その論証方法は、バーヴァヴィヴェーカの批判を経ているにも拘わらず、依然として帰謬法であり、ここでとりあげる論争の発端となったブツダパーリタの不自生の論証と実質的には全く同じものである。『プラサンナパダー』ではこの『入中論』の引用の次にそれを引用している。

ところで、ブツダパーリタ師は説かれた。――

ものは自より生じない。その生起は無意味であるし、行き過ぎになる (atiprasaṅga) からである。何となれば、自体をもって現に存在している事物には再び生ずる必要はないからである。或いはもし存在しているのに生ずるのであれば、いかなるときにも生じないことはないことになろう。<sup>(21)</sup> (Pr., p. 14, II. 1-3)

言うまでもなく、直前の『入中論』の詩頌の前半は、ここでいう「その生起は無意味である」に相当する。また、この引用文の「行き過ぎになる」は、ブツダパーリタの原文やバーヴァヴィヴェーカの引用文では「生起が無限に

起(22)る(22)こと」(Janānavasthāna)であるから、詩頌の後半はそれを書き改めたものと見做すことができる。従って、チャンドラキールティは、以下にブッダパーリタの論証方法の弁護というかたちを取って論じてはいるが、実際にはそれは、彼自身が『入中論』で用いた論理の正当性を明らかにする意図をもってなされたものである。それだけではない。後で彼が、「ナーガールジュナ」師は主として帰謬への誘導(Prasangapatti)という仕方(23)で対論者の命題(parapaksa)を否定された」として、『中論頌』のなかから帰謬法の実例として三詩頌を引用している(23)ように、彼は帰謬法を単にブッダパーリタだけの独自の方法と見做していたのではなく、ナーガールジュナ以来の中観派の正統的な方法と考えていたのである。従ってこの論争は彼にとつては単にブッダパーリタの擁護でなく、ナーガールジュナの擁護であつた。

ブッダパーリタの上述の論証に対するバーヴァヴィヴェカの論難をチャンドラキールティは引続いて引用する。ここに或る人々は論難を加える。——  
それ(ブッダパーリタの論証)は正しくない。証因(Heu)と喩例(Drīstanta)を陳述していないし、対論者に指摘された誤謬を除去していないからである。また帰謬を説く文章(Prasangavākya)であるから、直接に示す意味を裏返しして(Prakīrtarthaviparyayaena)裏に含む意味の所証(=主張)とそれの性質(=理由)とが顕在的に示されると、「ものは他より生じたものである。生起が有効であるし、生起は(一回限りで)止むからである」となり、従って(中観派の四種不生の)定説と抵触しよう(24)。(Pr., p. 14, 1. 4~p. 15, 1. 2)

バーヴァヴィヴェーカの論難はこのように三点に向けられている。第一の「証因と喩例の不陳述」の論難は、ブッダパーリタが自立的論証によって論証していないという批判であって、チャンドラキールティが最も重視した論難である。バーヴァヴィヴェーカが証因と喩例を述べていないと批判したのは、既に触れたように、彼にとって不自生の言明は *prajñā* であり、しかも *prajñā* は論証式の主張を意味したからであろう。従って、この批判はチャンドラキールティの側から見れば、証因、喩例だけでなく、主張も述べていないという批判となる。第二の批判である「対論者に指摘された誤謬の不除去」は、第一の批判から派生した論難に過ぎない。「帰謬を説く文章」以下に論示された論難は、ブッダパーリタの論証方法である帰謬法では、矛盾命題の肯定を必然的に含意しているという批判である。

チャンドラキールティは最初に先ず、これらの批判の中で、前の二つの論難に対して、彼の基本的、原則的な立場を開陳することによって答える。

我々はこれらの論難をすべて正しくないと考える。どのようにしてか。それらのうちで先ず最初に、「証因と喩例を陳述していないからである」といわれたことは正しくない。どうしてか。何となれば、(ブッダパーリタの註釈文では) 自よりの生起を是認する対論者が (次のように) 問われているからである。

君は「自より」とは原因として現に存在するそのもの自身が生ずることであると主張しているが、しかし我々は現に存在するものが再び生ずることを必要とは考えないし、無限に(生起が) 反復されることになると考える。しかも君も生じているものが再び生ずることを承認しないし、無限に(生起が) 反復されることになることも承

認しない。だから君の議論 (vada) は論理を欠き (nirupapattika)、君自身が承認している (生じているものが再び生ずることはない) などという) ことと矛盾している、と。

これ程に論駁されたとき、どうして対論者が (その論駁を) 受け入れないことがあるか。そ (受け入れないこと) の結果、証因や喩例の論述が有効でもあろうが。しかし、もし (対論者) 自身が承認していることと矛盾するという論駁によっても、対論者が (主張することを) 止めないならば、そのときでさえ厚顔なのだから、証因と喩例を用いて (論駁して) も、(対論者は) 決して (主張を) 止めはしないであろう。そして、我々は (このような) 正常でないものとは論争しない。

こういう訳で (バーヴァヴィヴェカ) 師は (論理の及ぶ) 領域でないところにおいても推論を説いて、自己の推理への愛好ぶりを暴露している。しかし中観派が自ら自立的論証を行使することは正しくない。対論上の一方の主張を是認することはないからである。(Pr. p. 15, 1. 3—p. 16, 1. 2)

ここに示されたチャンドラキールティの論理学に対する原則的見解は、中観派の根本的立場に忠実に従ったものである。中観派はあらゆるものが空であることを説くが、空はおよそ言葉で表現されたものがすべて実在でないことであるから、主張も証因も喩例も実在を表示せず、表示されたものは実在ではない。従って、中観派は対論上の一方の主張を真理として是認し、自己の主張とすることもないし、自立的論証を用いることもない。換言すれば、中観派の立場に立てば、証因や喩例を用いて立証される主張もないし、そもそも実在しない証因や喩例には真理を立証する能力がないのである。ブッダパーリタが証因や喩例を陳述しないのは、彼の怠慢や無知によるのでなく、

中観派の根本的立場の必然的展開なのである。しかしながら、主張も証因も喩例も存在しないということは、中観派が何も主張せず、何も論証しないということではない。それどころか、自立的論証によらないでしかも積極的に主張などがないことを教示することを通して空を実現すること以外に空はないのであり、その教示以外に佛陀の沈黙があるのでない。このことは既に論じたところである。その教示の方法が論理学上では帰謬法と呼ばれるナールジュナの、そしてブッダパーリタの方法であり、それを解説したのがこの一節である。

ブッダパーリタの方法はこの箇所の手ヤンドラキールティの表現で示せば、「対論者自身が是認していることとの矛盾という論駁」(svabhyupagamavirodhacodanā) である。この「自身が是認していることとの矛盾」は、誤まれる主張 (paksābhasa) の一種であるディグナーガの「既に承認していることによって否定されるもの」(pūrv-abhyupagamānirakṛta) や、ダルマキールティの「承認との矛盾」(abhyupāyavirodha) に相当する<sup>(25)</sup>。この主張の誤謬 (paksadosa) は、或る人の主張が、その人自身が既に承認している事実によって否定されることである。このばあいに主張があるのは対論者だけであるから、ブッダパーリタの方法は、対論者が自分の主張を自分が承認している事実によって否定するようにしむけるだけのことになる。このことは、さきに引用したブッダパーリタの自生否定の文で、もの (bhava) を自体をもって現に存在しているもの、(padārtha) と言い直していることから窺える。この padārtha は厳密に言えば、サーンキヤ派のカテゴリー (句義) を意味すると考えられるからである。この一節のなかでも同様で、「自より (生ずる)」とは、「原因として現に存在しているそのもの自身より生ずる』ことである」と主張しているのは、対論者のサーンキヤ学者である。この箇所が、次にくるサーンキヤ派によるバールヴァヴィヴェーカの自立的論証の主張に対する批判を予想していることは別に触れた<sup>(26)</sup>。チャンドラキールティはこ

ここではサーンキヤ派が主張する「原因として」と「結果として」という区別は「自より生ずる」というばあいには無意味であると考えたのであろうと思われるが、「自より生ずる」とは何よりも先ず「現に存在しているものが再び生ずる」ことであるとし、「現に存在している」ということは、サーンキヤ派の立場でいえば、「生じているもの」のことであるから、サーンキヤ派の主張である「自より生ずる」という命題は、サーンキヤ派自身が既に承認している「生じているものがさらに生ずることはない」という原則と矛盾するので、「誤まれる主張」であること

をサーンキヤ派自身が認めなければならぬ、というのである。チャンドラキールティはこのブッダパーリタの批判の方法が対論者に対して充分説得力のある方法であり、この批判で納得しないものは正常な論理の感覚を欠いているから、定言的論証を用いても、何をしても無駄であると極言している。この彼の言いは現代においても充分に説得力のある主張だといってよいであろう。

彼は次に『四百論』と『廻諍論』を教証として、中観派には主張がないから批判されることも非難されることもないという基本的立場を強調する。これらを教証としたのは対論者が同じ中観派のパーヴァヴィヴェカだからであろう。しかし、彼は証因や喩例の行使、即ち定言的論証を全面的に否認しているわけではない。証因や喩例の陳述が対論者に対して説得力があるならば、それらの使用に吝かでないが、使用しても意味がないといっているのである。このように彼は証因や喩例の陳述を全く拒否しているのではないが、そのことは、単に彼が後に論証式を提示することの伏線になっているというだけのことではない。上述せる中観派の原則的な立場そのものが、証因と喩例を述べることと何ら矛盾するものでないからである。

チャンドラキールティは、パーヴァヴィヴェカの第二の論駁をも、中観派には主張も証因も喩例も実在しない

という原則で退ける。バーヴァヴィヴェカは第二の論駁である「対論者に指摘された誤謬の不除去」の中の誤謬が何であるかを具体的に語ってはいないが、チャンドラキールティはそれをバーヴァヴィヴェカの不自生に関する自立的論証式 (PP, p. II, II, 1-2) に対するサーンキヤ派の批判と理解する。その論証式というのは、

主張 勝義としては諸内処は自より生じない

証因 現に存在するから

喩例 精神 (caitanya) のように

であって、この論証式に対するサーンキヤ派の批判は『般若灯論』に紹介されており、(PP, p. II, II, 6-10)、チャンドラキールティはそれを引用しながら、第二の論駁に対して次のように答えている。

また、このように中観論者が自立的論証を論述しないとき、サーンキヤ派の学者達が「この主張の意味は何であるか。『自より』とは結果を本性とする (kāryātmanaka) (自) よりなのか、原因を本性とする (kāranātmanaka) (自) よりなのか。また、それでどうなのかといえば、結果を本性とする (自) より (生じないの) であれば、『諸内処は自より生じない』という主張は「解りきったことの証明」(siddhasādhana) (の誤謬) になるし、原因を本性とする (自) より (生じないの) であれば、「相容れないものであること」(virtu-dhārtahata) (という誤謬) になる。およそ生起を具えるものはすべて、原因というあり方をもって現に存在する

(自) だけより生起するからである」という論駁を加えるであろうところの、自立的論証上の主張である「諸内処は自より生じない」が、どうしてであろうか。

(また) 我々には「現に存在するから」という証因がどうしてであろうか。(もしそれがあれば、) それ(証因)に「解りきったことの証明」か、「相容れないものであること」(という誤謬) があるうし、且つ、その「解りきったことの証明」や「相容れないものであること」を除去するために我々が努力するでもあろうが。

そういう訳で、対論者に指摘された誤謬に陥らないから、その除去はブッダパーリタ師によって論述される必要がないのである。(Pr, p. 16, l. 11—p. 18, l. 4)

チャンドラキールティがいうように、パーヴァヴィヴェカが説くこの一節が対論者に指摘された誤謬を示すのであれば、それも主張の誤謬となる。即ち「諸内処は自より生じない」という自立的主張が「誤まれる主張」であるという批判となる。サーンキヤ派は因果律を前提として「自より」を原因としての自か、結果としての自かという二者択一によって「自より生じない」という否定命題が誤れるものであることを論ずる。パーヴァヴィヴェカの主張が「結果としての自より生じない」という意味であれば、それは「解りきったことの証明」となる。この誤謬はディグナーガなどでは「誤れる主張」として取り扱われていないが、<sup>(28)</sup> 佛教以外の諸派ではその一つに数えており、ディグナーガも主張の誤謬と認めないではないとのことである。結果としての自より生じないことは、サーンキヤ派のみでなく、すべての者が既に確立された自明の事実として認めていることであるから、そういうものに対して論証は起こらないというのである。推論も未知の事象の認識を事とするのであれば、かかる既知の事実の主張

は却って誤謬となるであろう。他方「原因としての自より生じない」という意味の主張であれば、これは「相容れないものであること」という誤謬をもつことになる。この誤謬もデイグナーなどの「誤まれる主張」のなかには見出だせない。しかし『正理門論』の第一詩頌の第四句では「主張は相容れないものによって否定されてはならない<sup>(29)</sup>」というから、「相容れないもの」は反主張であり、反主張は原主張が否定されない正しい主張であれば、誤まれる主張になる。このサーンキャ派の批判の文脈のなかでいえば、「生起をもつものはすべて、原因というあり方をもつて現に存在する（自）だけより生ずる」という主張、即ち正しい主張と「相容れないもの」であるから、「原因としての自より生じない」という意味であれば、バーヴァヴィヴェーカの自立的主張は「誤れる主張」となるというのであろう。そういう意味でこの「相容れないものであること」という誤謬は「誤まれる主張」全体について指摘される共通の誤謬と考えられる。

チャンドラキールティはこれら主張の誤謬が同時に証因の誤謬でもあることを付言している。「現に存在するから」という証因が、「結果としての自より生じない」という「解りきったこと」の論証つまり証因であれば、主張の誤謬よりも寧ろ証因の誤謬と考える方が理解しやすいであろう。「相容れないもの」である似て非なる主張の証因であるから、その証因をも「相容れないものであること」と表現するというだけのことであろう。ただし、チャンドラキールティはこれらのサーンキャ派の批判である誤謬を支持しも、否定しもしていない。中観派には自立的な主張がないから、その主張の証因もそれらの誤謬もあり得ないといっているだけである。

チャンドラキールティはこれらの解答で、バーヴァヴィヴェーカの批判を完全に答破し尽したと考えているようである。彼は次にくる論争のなかでも、これらの二つの論駁に答えるという形式を取っているが、彼が実際にそこ

で論じていることは、以上の解答のなかで明らかにした彼自身の見解や論証方法についてさらに一步突っ込んで徹底的にその真意を教示することであった。

## 二 定言的論証の無意味さ

チャンドラキールティは次に、バーヴァヴィヴェカが自己独自の自立的論証の立場を放棄し、中観派の原則に立ち戻った上で加えるでもあろう論駁を想定している。この、いわば修正し、譲歩した見解は、言うまでもなくチャンドラキールティが勝手に想像したものであるから、実際のバーヴァヴィヴェカとは直接関係はない。

この再論駁の中でバーヴァヴィヴェカは、中観派には自立的論証がないことを認めながらも、なおも中観派が定言的論証を用いるべきことを主張して、定言的論証を提示しないブッダパーリタの方法に対して前と同じ誤謬になるといふ批判を行なう。

或はまた、(バーヴァヴィヴェカは) 次のように論駁するかも知れない。――

中観論者たちには主張、証因、喩例が成立しないから、自立的論証を陳述することはない。従って、自よりの生起の否定という主張せる事柄の能証は存在しないし、(討論者) 雙方に是認された推論(anumāna) によって対論者の主張を否定することもない。(Pr., p. 18, II. 5-7)

この再論駁の前半で、バーヴァヴィヴェーカは明瞭に、主張も証因も喩例も持たない中観派は、自立的論証を行わないという原則的な立場を承認している。従って「自よりの生起の否定」(svata upatipratisedhan) という中観派が主張せる事柄は、<sup>(30)</sup>中観派の自立的論証上の主張 (svatantra pratīṅ) ではない。さらに、中観派が主張などの実在を認めない以上、必然的に討論者雙方が是認する論証というものはあり得ないから、この「自よりの生起の否定」という命題は、討論者の主張である「自よりの生起」が討論者雙方に是認された推論によって否定されたことを表わすものでもないことになる。それにも拘わらず、バーヴァヴィヴェーカは、中観派もまた主張などを陳述し、論証学上欠点のない定言的論証を用いるべきであると主張するのであるから、そのばあいには「自よりの生起の否定」の命題は、中観派とはまったく関係のない、ただ討論者だけが是認した証因と喩例によって立証され、討論者のみに真理として決定される主張を表わすと考えるより外はないであろう。そこで、この前半に続くバーヴァヴィヴェーカのブッダパーリタ批判は次のように読むべきである。

しかしながら、討論者の主張に関しては、(中観論者) 自身から進んで「推理との矛盾」という論駁が、まさに(中観論者) 自身から進んで主張、証因、喩例の誤謬を離れた主張などを用いて加えられるべきである。しかし、そうであるから、(ブッダパーリタの帰謬論証には、) それ(推理との矛盾という論駁) が述べられていないし、それ(主張など) の誤謬が除かれていないという理由で、前(に指摘した誤謬) と同じ誤謬がある。(とバーヴァヴィヴェーカは論駁するかも知れない。)(Pr., p. 18, II. 7-9)

主張の誤謬という点でいえば、チャンドラキールティはさきには「対論者自身が是認していることとの矛盾」を指摘すれば充分であると主張したのに対して、パーヴァヴィヴェカはここで「推理との矛盾」(anumana-virodha)という論駁でなければならぬと主張している。誤謬のうち前者は既述のとおりディグナーガの「既に承認していること」によって否定されるもの」に当り、後者は「推理によって否定されるもの」(anumānanirākṛta)に相当する。<sup>(31)</sup> ディグナーガは前者の例として「音声は無常である」ことを定説とするヴァイシェーシカ派が「音声は恒常である」という主張を立てたばあいを挙げてゐる。この「恒常である」という主張は、「音声は無常である」は証因や喩例という「既に承認していること」によって否定されるからである。このばあい「音声は無常である」は証因や喩例をもつて確立された主張であるが、チャンドラキールティが「対論者自身が是認していること」というのは、対論者の定説となつてゐる主張でなく、「生じたものは再び生ずることはない」とか、「無限に生じつづけることはない」といった大前提というか、論理学以前の定理とでもいったものである。対論者はその定理を自明のこととして承認しているが、実際には無自覚裡にその定理に背いてゐる。そこで中観論者はその背理を指摘して自覚させるだけであつた。ディグナーガは「推理による否定」を例示して、「瓶は恒常である」という主張が、「瓶は無常である」という一般に真理と認められた推理によって否定されるばあいとす。従つてディグナーガでは、前者の「既に承認されていることによる否定」が、特定の学派や学者の定説となつた推理によってその学派か学者の主張が否定されることであるのに対して、「推理による否定」は、一般に真理と認められた推理による点が異なることとなる。パーヴァヴィヴェカはここで「推理との矛盾」を主張するが、彼はこの修正見解のなかでは自立的推理を認めていないし、従つて立論者と対論者両者に成立する推理はないのであるから、もしこの両者に成立することを一

般に認められたといふことの意味と考えてよければ、彼の「推理との矛盾」はデイグナーガの「推理による否定」ではない。パーヴァヴィヴェーカがここで要求していることは、「対論者が承認していること」を対論者が承認する主張、証因、喩例をもった論証式として整えることよって「推理との矛盾」にせよ、ということである。従つて彼の「推理との矛盾」は寧ろ上述の意味でのデイグナーガの「既に承認していることによる否定」に相当することになる。

対論者が「既に承認していること」を推論式にせよ、というパーヴァヴィヴェーカの要求は、具体的にいへば、「生じたものは再び生ずることはない」という対論者が既に承認していることを、「ものは自より生じない」という意味の命題とそれを論証する証因と喩例とで示せ、ということである。文中に二回見られる「(中観論者) 自身から進んで」と訳した *svata eva* については嘗て論じたが、要するに最初のもものは、推理との矛盾の指摘を中観論者の側から積極的に行うべきだというのであり、二回目のそれは、正しい主張、証因、喩例をも中観論者の側から積極的に陳述してみせるべきだというのであろう。しかしそれは中観論者の自立的論証でなく、対論者だけが真理として認めざるを得なくなる推理であり、そういう不自生の推理と矛盾することよって「自より生ずる」という対論者の主張は否定されるのである。

しかしながら、英訳ではこの再論駁の中でもパーヴァヴィヴェーカは依然として、中観派が自分自身の見解として主張などの支分に誤謬のない論証式を用いて対論者の矛盾を難詰すべきことを主張していると解釈している。<sup>(33)</sup> このように解釈することは、パーヴァヴィヴェーカがこの再論駁の前半で承認した原則的な立場と矛盾することになるばかりか、彼の本来の主張と何ら異ならないことになるであらう。しかも英訳では、単にパーヴァヴィヴェーカ

だけでなく、この再論駁に対する解答の中で、チャンドラキールティまでも、バーヴァヴィヴェーカの要求に従って、自立的論証式によって対論者の矛盾を批判していると解釈しているように見える。<sup>(34)</sup>従って、彼も自己本来の立場を放棄して、消極的ではあっても自立的論証を是認し、使用していることになるが、このような解釈が成り立たないことは、以下のチャンドラキールティの解答から明らかである。

答える。

それはそうでない。どうしてか。何となれば、実に或る人が或る事実を主張するとき、その人は自分が得た決知通りに対論者に決知を生じさせようと欲して、自分が或る論理によってその事象を理解した、その同じ論理を対論者に教示すべきである。それゆえに、対論者自身によって自分が是認した主張である事象の論証が述べられるべきこと、これが先ず第一に原則であるが、(対論者である) この(自生論者、サーンキヤ派の) 者は、対論者(である中観派) に対して、証因と喩例があり得ないので、ただ自己の主張のみに追隨するだけで、自己の主張した事象の単なる論証をも述べていない。だから論理を欠いた主張を受け入れているので、この者は自分自身と矛盾する。そこで、対論者に決知を下させることができない。このこと、即ち自己の主張した事柄の論証ができないことが、この者にとってより明白な論破である。だから推理との矛盾の陳述が何の役に立とうか。(Pr. p. 19, II, 1-7)

この解答で論理学者の原則的な態度を示す言葉は、「自分が得た決知通りに対論者に決知を生じさせようと欲し

て、自分がその事象を理解した論理を対論者に教示する」である。前半はデイグナーガの『正理門論』の第十三詩頌の前半<sup>(35)</sup>であるから、チャンドラキールティはデイグナーガの主張を用いて、対論者が論理学を信奉する以上あるべきである態度を示したことになる。その過程は自己の決知↓対論者への論証式の提示↓対論者の決知となる。このような原則を示した上で、そういう論理を信奉する対論者の正しいあり方を「対論者自身が自己の主張した事象の論証を提示すべきである」こととする。この文は嘗て「自己の主張した事象の論証がまさに対論者によって是認されるべきである<sup>(36)</sup>」と読んだ。それは次の文をチベット訳にひきずられて「これは他（の立場に立つ中観派）に対しては原則として当はまら<sup>(37)</sup>ない」と読み、それ以下をブッダパーリタの帰謬論証の本来の立場を論じていると解釈しようとしたからである。そのばあい、今回のような読み方をすれば、この文は中観派である対論者を論理学者とし、中観派が自分の主張の論証を述べるべきだという自立的論証に戻りした立場を論じていることになり、質問に示された対論者だけが認める論証式による「推理との矛盾」とも「推理との矛盾の陳述」が無意味になるという解答の結論部分とも合わなくなると考えたからである。しかしチャンドラキールティの考えていた帰謬論証は、中観派が実際には誤謬を指摘し、誤謬に導いても中観派が批判しているのではなく、飽くまでも対論者が自己矛盾を自覚することで、それ以外に何かを中観派がするというものではない。そういう方法をここで説明しようとしているのであるから、この箇所「対論者」は中観派に對峙する対論者である自生論者であり、ここでは彼らが論理を信奉するものとしてとるべき態度を説いていると理解すべきである。今回はこの文をこのように解釈して訳したので、そこで以下の文では、実際には自生論者がそのようなあるべき態度をとり得ないことを論じて答破していると解釈した。そのために以下をチベット訳によらずに、サンスクリット写本に従った。このように読む方が次にく

る ayam (p. 19, l. 3) ayam (p. 19, l. 5) asya (p. 19, l. 6) を同じ対論者である自生論者、サーンキヤ派を示す代名詞と解釈できて、自然だからでもある。

「この者は対論者に対して、証因と喩例があり得ないので、(中略) 自己の主張した事象の単なる論証をも述べていない」と訳したうち、「対論者に対して」は場所的に離れているが「論証をも述べていない」にかかると解釈した。それは、「その同じ論理を対論者に教示すべきである」に対応すると解釈したからである。ここで問題になるのは「証因と喩例があり得ないから」という理由句の解釈である。「証因と喩例を陳述しない」のは今までは専らブッダパーリタの誤謬として指摘されてきたし、この質問の部分でも「証因と喩例が成立しない (asiddha)」のは中観派について語られてきた。その関連からいえば、ここでも証因と喩例が存在し得ないのは中観派においてあると考へやすい。或いは「対論者に対して」を「対論者に関して、対論者において」と読み、その対論者の中観論者と解釈すれば、この者、自生論者が論証しないのは、対論者である中観論者に証因も喩例もあり得ないからだという意味になる。後にチャンドラキールティも引用する「両派が確認したことを陳述するもののみが論証または論破である」というデイグナーガの論証に関する原則からすれば、証因も喩例もない中観派には証因を正しいと確認することは絶対になり得ないから、自生論者はおろか、何人といえども中観派を対論者としたならば、論証も論破もなし得なくなる。或いはこの文はそういう意図で書かれたと解釈できるかも知れないが、しかし、そうであれば、このような身勝手な理窟を主張したチャンドラキールティは何の魅力もない真面目に論ずるに価しないソフィストに成り下るであろう。チャンドラキールティは前に原則的立場で、「対論者自身が承認していることとの矛盾」の指摘で充分説得力があるといつて、説得力を重視していたが、そういう彼自身の考へ方ともこの解釈

はそぐわないであろう。そればかりでなく、このように中観派に証因や喩例があり得ないことを理由にしているとすれば、チャンドラキールティ自身が、中観派を対論者として論理学の枠組みのなかに組み入れてしまったことになるであろう。

「証因と喩例があり得ない」のをここでは自生論者の立場と解釈した。そう解釈したのは前の「原則的立場の論述」(本書二五〇—一頁 Pr. p. 15) とこの部分の論述を対比した結果である。そこで今、「原則的立場の論述」を三分して示す。

(一) A 君は「自より」とは原因として現に存在しているそのもの自身が生ずることであると主張しているが、(中略) しかも君は生じているものが再び生ずることを承認しないし、無限に生起が反復されることも承認しない。

(二) A だから君の議論は論理を欠く。

(三) A 君自身が承認している(見解)と矛盾している。

ここではチャンドラキールティは自生論者を二人称で対論者として取り扱っているが、今のばあいは、三人称で客観的に記述している。その点が異なるだけで、全体は対応関係を示す。先ず(二)Aと(三)Aに相当するものは、

(二) B だから論理を欠いた主張を受け入れている。

(三) B (だから) この者は自分自身と矛盾する。

となる。このように対応するので、(一)Aの部分は

(一) B この者は対論者に対して、証因と喩例があり得ないので、自己の主張のみに追従することのみで、自己の主張した事象の単なる論証をも述べていない。

と対応することが解る。そこで(一)Aで自生論者が「生じているものが再び生ずること」や「無限に生起が反復されることを承認しない」といつていることを、「自より生ずる」という主張を論証する証因や喩例があり得ないことを意味すると解釈すれば、自生論者が「自より生ずる」ことを正当化している説明は、「原因として現に存在しているそのものが生ずる」という点だけとなる。これはサーンキヤ派が「内なる諸処は自より生じない」という中観派の自立的論証なるものに対して加えた論駁のなかでも繰り返されているが、ここ(一)Bで「自己の主張だけに追隨する」というのは、まさにこのように「自より生ずる」という主張を解説するだけで、論証していないことだと解釈できるであろう。このように解釈するならば、対論者に論理、即ち論証式を提示すべきなのに、しないし、できない自生論者は、対論者に決知を生じさせることもできないことになる。そこでチャンドラキールティはこの者、自生論者にとっては、自分の主張を論証できないこと(を自覚させられること)の方が「推理との矛盾」(を陳述して批判される)よりももっと明白な論破になるから、推理との矛盾を陳述しても何にもならないというのである。この解釈にも論証しないことと論証できないこととの相違が曖昧であるなど、なお検討の余地もあり、チベット訳に従った解釈も捨てきれない面もあるが、ここでは一応この解釈を紹介するにとどめる。<sup>38)</sup>

### 三 帰謬論証派の定言的論証

なおまた、もしどうしても我々が自分から進んで (svatas)、「推理との矛盾」という誤謬を論述すべきである (というならば)。

そのこともブッダパーリタ師によって論述されているのである。どのようにかといえ、「ものは自より生じない。その生起は無意味であるから」と説かれているからである。というのは、この (理由句の) 中で、「それの」というこの (代名詞) は「自体をもって現に存在するもの」を指示する。何故かといえ、即ち、「何となれば、自体をもって現に存在するものには再び生ずる必要がないからである」というこの (文)こそが、要約して述べられたその (理由句の) 文章の解説文 (vivaranaṅkya) であるからである。そしてまさにこの (解説) 文によって、所証と能証である性質 (法) (即ち、主張の寶辭と証因) (sādhyaśādhanaḥarṁa) とを伴った、対論者にも承証された同類喩 (sādharmyadīṣṭanta) が述べられているのである。その中で「自体をもって現に存在するものには」というこの (語句) によって証因が指示され、「生起が無意味であるから」というこの (語句) によって所証たる性質が指示される。(Pr., p. 19, l. 8—p. 20, l. 6)

さきに触れたように英訳では、この冒頭のバーヴァヴィヴェーカの要求を「対論者の学説の矛盾を自立的論証によつて顕示すべきである」と読み、さらに解答中のこの部分から論証式を構成している<sup>(39)</sup>。しかし厳密にいうならば、この部分では同類喩の喩体、証因、主張の賓辞だけが指示されていて、主張の主部と実例は示されていない。そこでそれらをxとyで表示すると、ブッダパーリタの注釈文が含意する定言的論証式は次のようになるであろう。

主張 xが再び生ずることは無意味である

x punarutpādayarthah /

証因 自体をもつて現に存在するから

svātmanā vidyamānatvāt /

喩例 自体をもつて現に存在するものには再び生ずる必要がない

yのように

na svātmanā vidyamānānām punarutpāde prayojanam yathā y /

このようにチャンドラキールティが主張、証因、喩例の三支からなる論証式を提示しているのは、この論証式が、形式的にはあくまでも、バーヴァヴィヴェーカの第一の論難である「証因と喩例の不陳述」の批判に対する解答の一部だからである、と考えられる。チャンドラキールティは、ディグナーガが提唱した三支の推論式を採るのか、正理派の伝統的な五支の推論式を是とするのか、積極的に自己の見解を示してはいない。それは本来、論証式を用いた立証を無意味と考えている彼にとって、或る意味では当然のことである。しかし彼は前章の末尾に論じたように、世間の人々のものの理解 (lokasya arthādhigamaḥ) に関しては、知覚、推理、証言、類推の四種を認識手段

と認め、知覚と推理だけを認めるデイグナーガに対して、正理派の学説を採用している。このように認識方法で正理派の見解を支持しているのは、当時その論理学・認識論がデイグナーガのそれよりも世間で一般にひろく承認されていた、換言すれば「世間で一般に認められていた」(lokaprasiddha)からであろう。論証式のばあいも彼は、正理派の五支の論証式を実質的には認めていたのではないかと思われる。次にくる論証の説明は、正理派の五支が説く論理的、或いは心理的な論証過程を用いて、上述の三支の論証式の有効性を解説していると理解できるからである。

そこでちょうど

主張 声は無常である

証因 作られたもの(所作性)であるから

喩例 作られたものは無常であると経験上認められる。瓶のように

連合 声はそれと同じように作られたものである

結論 それ故に、作られたものであるから、(声は)無常である

というこの(論証式)において、連合で示された「作られたもの」という性質(kritakatva)が証因である。<sup>(40)</sup>

それと同じように、当面(の論証)のばあいにも、ものが自より生じないのは、自体をもって現に存在するものに再び生ずることは無意味だからである。(即ち)この世において、自体をもって現に存在し、眼の前に置かれた瓶などのものには再び生ずる必要がない、と経験上認められる(喩例)。それと同じように、粘土の塊の状

態においても瓶などのものが自体をもって現に存在している（連合）と、もし君が考えるならば、そのときも、自体をもって現に存在するそのもの（即ち、粘土の塊の状態にある瓶などのもの）には生起はないのである。従って、このように連合に示された「自体をもって現に存在する」という性質で、再び生ずることの否定と錯雑することのない証因によって、サーンキヤ派の推理との矛盾の論述を、（我々が）自分から進んで成し遂げたのである。

従って、どうして「それは正しくない。証因と喩例を陳述していないから」と言うことができようか。（Pr. p. 20, 1. 7 ~ p. 21, 1. 7）

ここでチャンドラキールティは主張の主辞と喩例中の実例を補っている。主張の主辞は「粘土の塊の状態における瓶などのもの」である。彼は後にこの「などのもの」（*adikam*）が「生じようとする事物の全体（*niravasesot-pitsupadartha*）を意味するから、衣などのものとの不決定性（*anaikantikata*）はない」という（Pr. p. 22, ll. 1 ~ 2）。喩例には主張の主辞と「眼の前に置かれた」点で区別された「瓶などのもの」が実例として加えられている。これらを補うと共に、彼はここで連合に示された証因によって論証が成し遂げられるという。連合（*upanaya*）は正理派の五支の論証式の第四支分で『正理経』（一・一・三八）では喩例の性質を所証に適用することであるから、喩例中の「自体をもって現に存在する」という「眼の前に置かれた瓶などのもの」の性質を、「粘土の塊の状態にある瓶などのもの」という所証（主張の主辞）に適用することである。この、いわば「証相の反省」（*lingaparāmarśa*）という論証過程<sup>(41)</sup>を経て、「自体をもって現に存在する」という理由が主張を立証する、即ち結論（*nigamana*）に導

くことが、ここで論じられているものと考えられる。

この一節に主張の主辞と喩例が一応示されているが、それらの正確な表現は、この論証式にバーヴァヴィヴェーカの第二の論難が当たらないことを論ずる次の解答文中に与えられている。

ただ単に証因と喩例を陳述していないのではなく、対論者に指摘された誤謬を答破していないのではない。どのようにかといえ、何となれば、サーンキヤ派の学者たちは、顕現していることを本性とし、眼前に置かれている瓶が、再び顕現することを決して認めない。そして、ここではそれこそが、喩例として採用される。解りきったあり方だからである。一方、顕現していないことを本性とした、可能性の状態にとどまっており、生起の否定（という賓辞によって）限定されたものが所証である。従って、どうして解りきったことの証明という主張の誤謬があらうか。或いは、どうして証因に「相容れないものであること」という（誤謬がある）疑いがあるらうか。

そういうわけで、自ら進んで推理との矛盾という論駁をするばあいにも、上述の誤謬は存在しないので、対論者に指摘された誤謬を除去していないこともないのである。従って、この（二つの）<sup>(42)</sup>批判は不適切であると知るべきである。（Pr., p. 21, II. 8-14）

ここでは主張に「顕現していないことを本性とした」(anabhivyaktarūpa) と「可能性の状態にとどまっている」(saktirūpāpanna) という形容句が加えられ、喩例にも「顕現していることを本性とした」(abhivyaktarūpa) が

加えられている。従って論証式は、結局次のようなものになると考えられる。

主張 顕現していないことを本性とし、可能性の状態にとどまっている瓶などのものには再び生ずる必要がない

na anabhivyaktarūpāṇām śaktirūpāpannānām ghatādikānām punarutpāde prayojanam /

証因 自体をもって現に存在するから

svātmanā vidyamānavāt /

喩例 自体をもって現に存在する、顕現していることを本性とし、眼の前に置かれた瓶などのものには再び生ずる必要がない

na svātmanā vidyamānānām abhivyaktarūpāṇām puro 'vasthitanām ghatādikānām punarutpāde prayojanam /  
(2)

「喩例」を論証式の形式に従って表現し改めるならば、次のようになる。

喩例 固有の自体をもって現に存在しているものには再び生ずる必要がない。瓶<sup>(44)</sup>などのように（或いは、顕現していることを本性とし、目の当りにある瓶などのように）

この論証式では主張の主辞と喩例は共に同じ「瓶など」であるが、前者の瓶などは可能態であり、後者は現実態として区別されている。しかしチャンドラキールティは、プサンが註記する (Pr. p. 22, fr. 3) ように、この証因が anupasanharin という不定能証 (anaikāntika) になるという反論を予想していたのではないかと思われる。この不定能証は同類 (同品) も異類 (異品) もなく、証因が主張の主辞だけにしか見出だせないばあいであり、従って、同類にも異類にも証因となる性質が存在しない過少不定能証 (不共不定因 asādharanānaikāntika) の特殊なケー

スと見做しうるといわれる<sup>(45)</sup>ものである。同類も異類も存在しないということは、同類喩も異類喩も存在しないことである。この論証式のばあい、もし主張の主辞と喩例とを「瓶など」とだけ取るならば、この同類喩は主張の主辞に他ならないから、同類喩が与えられていないことになる。従って、証因は *anupasanharin* という誤謬をもつ。そのばあい、主張の主辞は瓶などの特定の事物で、喩例がたまたま同じ特定の事物であったというのではないであろう。そうであれば、喩例を「衣など」(*patadi*)とでも言い換えれば解決するからである。(この点は後に触れる。)ここで主張の主辞である「瓶など」が「瓶などのすべての事物」を意味することは、自明のことと認められていたと考えられる。そもそもこの論証式は、総じてすべての事物が自より生ずることを否定する論証として出発したものである。もしただ単に「瓶などのすべての事物」が主張の主辞であれば、「再び生ずる必要がない」ことは対論者も当然のこととして認める、即ち、「解りきったことの論証」(*siddhasadhana*)となろう。チャンドラキールティが先ず、主張の主辞に「顕現していないことを本性とし、可能性の状態にとどまっている」という限定を加えたのはこの誤謬を除くためであった。しかしこのようにすべての事物を主題とすることは、同時に、*anupasanharin* という不定性を必然的に伴うことでもあった。あらゆる事物は主張の主辞に含まれるから、同類も同類喩もあり得ないし、あらゆる事物以外に何ものも存在しないから、異類はなく、異類喩を挙げることもできないからである。異類がない点はバーヴァヴィヴェカの論証式と同じであるから、ここでは問題とはなり得ないであろうが、チャンドラキールティはかかる不定性の懸念を一掃して、同類喩が成立することを示すために次にさらに、

「瓶などのもの」といふばあい、「なん」(*adi*)といふ語によつて、「あますところなき、生起せんとする事物全

体」(niravasesotpitsupadārthasamīgraha) が述べられようとしているのであるから、(同類喩である)「瓶など」と不定である)と (anaikāntikata) は決してない。(Pr., p. 22, II. 1-2)

と附言している。この註記に従えば、

主張 (瓶などの) あますところなき、生起せんとする事物全体は再び生ずる必要がないとなる。ここでチャンドラキールティは主張の主辞である事物を「すべての」と「生起せんとする」と二重に限定している。前者は上述のように、もともと自明であったものを表現しただけのものであり、後者も、既に一応「顕現していないことを本性とし、可能性の状態にとどまっている」といわれていたことを言い換えただけのものと思われる。しかし、この言い換えの理由は余り明瞭でない。

「生起せんとする」(utpitsu) 事物が生ずるといふ理解はチャンドラキールティだけでなく、当時一般に認められていた考え方のようである。『俱舍論』で縁起を解説するなかでヴァスバンドゥは「縁って」(pratyā)と「生起する」(samutpāda) という二つの行為を同時に行なうものは「生起に向う、未来のもの」(utpādābhimukho 'nāgatah) であると説く。<sup>(46)</sup> ヤシヨミトラは『俱舍論疏』でその「生起に向う」ものを、「生起せんとする」ものと註記し、「まったく未来のものが生起するのではない」(na sarvo 'nāgata utpadyate) と説明している。<sup>(47)</sup> チャンドラキールティも縁起の語義解釈のなかで、「それぞれの」という配分の意味をもつ (vipsārtha) ばあいは、縁起するものは「あますところなき、生起するであろう事物」(niravasesasambhāvīpadārtha) (Pr., p. 8, II. 5-7) であるといひ、プサンはこの「生起するであろう」が、かの「生起に向う」「生起せんとする」ものと同じ意味であり

得ると註記する。<sup>(48)</sup>

バーヴァヴィヴェーカが示した自生否定の論証式の主張の賓辞は、『中論頌』第一詩頌の表現を受けて、「自より生じたものでない」(na. utpannani) <sup>(49)</sup>である。それに反してブッダパーリタは、「自より生じない」(na. utpadyante) と表現し、チャンドラキールティの論証式も、「自より生じない」<sup>(50)</sup>となつてゐる。換言すれば、第一詩頌やバーヴァヴィヴェーカの論証の命題の主辞となる事物は、いわば結果というあり方の事物を意味しているのに対して、チャンドラキールティたちは主辞を原因というあり方の事物として捉えている。そのことは、バーヴァヴィヴェーカの自生否定の論証に対してサーンキヤ派が加えた批判のなかの一節の読み方からも明らかである。その一節を『般若灯論』では「すべての生起をもつものは、原因というあり方で現に存在するものから、だけ生ずる」と読むのに反して、チャンドラキールティは、「すべての、生起をもち、原因というあり方で存在するものだけが生ずる」と読んでゐるからである。<sup>(51)</sup> さきに述べた『俱舍論疏』のばあい、「生起せんとする」という限定は、一般に「事物が生ずる」と理解される、その「生ずる事物」をアビダルマの立場で、特に過去、現在、未来という時に關して厳密に規定したまでのことであろうが、チャンドラキールティも、そういう意味をもつ「生起せんとする」という限定を主辞に加えることによつて、原因というあり方をまったくき未来ではないとしても、未来のものという意味であると明確に示そうとしたものと考えられる。というのは、「顕現してゐないあり方」とか、「可能性の状態」にあるという限定では、命題は可能性の状態にあるものが、可能性の状態にあるものになるべく再び生ずる必要はないことを主張していると理解されようが、そうであれば、この否定はいわば「解りきつたことの証明」となるからである。他方、「生起せんとする」未来の事物を主張の主辞とすることは、同類喩である「目の当り」即ち

現在にある瓶などの相違を、より一層明確にするといえよう。

このことは同じ「瓶など」であつても、それを区別するならば、一方を主張の主辞とし、他方を喩例とすることができると主張していることになる。チャンドラキールティはこの考え方をバーヴァヴィヴェーカに負っているものと思われる。バーヴァヴィヴェーカは、同じ音声にも太鼓の音や讃歌の声などという区別があることから、或る音声についての主張が、他の音声を喩例として論証され得ると説いているからである。この見解は、遍充 (vyāp-<sup>(53)</sup>) を喩例という外のものに求める外遍充論に対して、主張の主辞の内に求める内遍充論の萌芽とも見られている。あらゆる事物の生起の否定のように、主張の主辞が「あらゆる事物」であるばあいには、主張の外に喩例を求めることは不可能である。<sup>(54)</sup> 従つて、そういうばあいには内遍充論をとるか、主張の主辞を制限するかか孰れかであろう。そういう意味で、空論者があらゆる事物 (一切法) が空であることを論証しようとする際には、この問題は一度は直視しなければならぬ問題であるといえよう。言うまでもなくチャンドラキールティは、内遍充論といった論理学上の問題に関心を向けてはいない。ここではバーヴァヴィヴェーカに従つて、主張の主辞を制限することによつて同類喩が存在し得ると主張しただけのものと思われる。

このように考えられるので、さきの引用文の最後をサンスクリット写本に従つて、「瓶など」と不定であることは決してない」と読んだ。この文を、主張の主辞とは別に、「目の当りにある瓶など」が同類として存在し、それらが能証である「現に存在する」という性質を所有しているから、証因はそれら同類喩と不定であることはないと解釈したからである。刊本はチベット訳に従つて、「布など」と不定であることは決してない」と読みかえているが、ここに突然「布など」が来るのは如何にも唐突である。或いは、主張の主辞の「瓶など」との区別をより明確にす

ることができると解釈して、深くも考えずに、機械的に「布など」を選んだだけなのかも知れない。しかしそうすれば、何のためにわざわざ主張の主辞の「瓶など」を「あますところなき、生起せんとする事物全体」と解説したのか解らなくなる。或いはチベット訳者は、寧ろ主辞が事物全体であるから、瓶などにだけでなく布などにも当然所証の性質があるといった程度のことを、この一節は説いており、しかもそれをこのような表現で説いていると解して、「布など」を採用したのかも知れない。孰れにしても誤読であろう。主張の主辞と喩例とが未来と現在とによって明確に区別されることになったときには、喩例が「瓶など」でも「布など」でも変りはないといえなくはないが、今までの文脈からいって「瓶など」であるべきであるだけでなく、「瓶など」と読まなければ、プサンが註記する<sup>(56)</sup>ように、チャンドラキールティが次に別の論証式をわざわざ示した真意が明らかにならないであろう。

或いは次のような別の論証の仕方(即ち)

主張 自生論者の靈我を除くカテゴリーは自より生じない

証因 固有の自体をもって現に存在するから

喩例 靈我のように

がある。従って、この(「靈我のように」という)喩例が、(このブツダパーリタの論証式に)喩例として採用されるべきである。(Pr., p. 22, II. 3~5)

チャンドラキールティは、前の論証式の喩例を「靈我のように」にかえた、

主張 (瓶などの) あますところなき、生起せんとする事物全体は再び生ずる必要がない

証因 固有の自体をもつて現に存在しているから

喩例 靈我のように

という論証式を考えていたのである。このように喩例をかえることで、さきの論証式は *anupasanahārin* といった不定能証の懸念の全くない論証式になる、と考えたのであろう。チャンドラキールティはブッダパーリタの帰謬論証から抽出した論証式が、当時の論理学から見て批判の余地のないものであることを示すことだけを心掛けたものと思われる。

しかしながら、このように主張の主辞が「生起せんとする」未来の事物であることは、未来の事物が存在すると主張するサーンキヤ派や三世実論者を対論者として限定することになる。特に喩例を「靈我」にかえることは、この論証がサーンキヤ派の自生論を否定するものであるという性格を明瞭にしたといえよう。チャンドラキールティが提示した「靈我を除くカテゴリー」を主辞とする主張は、まさにサーンキヤ派の自生論の否定にほかならない。ところで、この論証式は後述する<sup>(57)</sup>バーヴァヴィヴェーカの自生否定の論証式と、「勝義として」という限定の有無を除けば、形式的には主張の主辞が異なるだけである。しかしバーヴァヴィヴェーカのそれは、主張の主辞を「内なる諸処」とし、サーンキヤ派の靈我を喩例として、佛教が説く内なる法の不自生を論証しようとする自立的論証である。それに反して、「自生論者の靈我を除くカテゴリー」が不自生であることを論証するチャンドラキールティの論証式は、対論者の教理、学説による対論者の主張の否定という性格を明瞭に示している。即ち、定言的論証ではあっても、自立的論証ではない。そういう意味では「生起せんとする事物」と訳したなかの「事物」は

padārtha であるから、これまたサーンキヤ派などの術語としての padārtha であろうが、それも単に対論者をサーンキヤ派などに限定するというだけではなく、対論者の主張を対論者の立場で否定するという中観派の論証に対する態度の表われと取るべきであろう。

同じことはチャンドラキールティが最後に加えた、生起は顕現であるという釈明にもいえる。

たとえ生起の否定は顕現論者 (abhivyaktivadin) を否定するものでないとしても、そうであっても顕現 (と  
いうこと) に生起という語を適用して (nīpatya)、前には (ものが) 認識されていないのに、後に認識されると  
いう共通の性質に基づいて、生起という語によって顕現こそが表現されるのであるから、この (生起の) 否定は  
(顕現論を) 否定しないものではない。(Pr., p. 22, II, 6-8)

サーンキヤ派は言うまでもなく顕現論者である。そこで顕現と生起は別の事象であるから生起の否定は顕現の否定にならないという揚足取りの反駁を想定したものと考えられる。チャンドラキールティはここでは生起という語が顕現という意味をも含意するというのではなく、生起 nīpāda という語を顕現という事象に使用すると主張しているものと考えられる。このことも、この推論式が中観派の自立的論証でないことを示すだけでなく、チャンドラキールティが提示する論証式が、従来繰り返して来たように、中観派とはまったく関係のない、対論者だけが是認し、拘束される、いわば、対論者にとっては主張などに誤謬のない自立的定言的論証であることを如実に示しているといつてよいであろう。

## 四 帰謬の意味

バーヴァヴィヴェカがブツダパーリタに加えた第三の論駁（本書二四九頁）は、ブツダパーリタの陳述が「帰謬を説く文章」 Prasaṅgavākya であるという批判であった。チャンドラキールティは『般若灯論』の引用のなかでこの用語を用いているが、『般若灯論』の該当箇所<sup>(58)</sup>では glags yod pahi tshig (sa-) avakāśavākya, -vacana) であり、ブツダパーリタの論述が隙、弱点をもっているということだけを意味する表現である。そこでチャンドラキールティは「弱点、隙をもった」といった曖昧な悪口を嫌って、その方法の特徴を表現上で示す「（誤謬に）導く、結びつく」と説く言表」に言い換えただけだともいえる。しかしそのことを通して、その批判が帰謬論証という中観派の方法そのものに対する挑戦であるという、その真意を表明的に示した言い換えとなっていると理解すべきであろう。

この批判は既述のように「直接に示す意味を裏返しにして、裏に含む意味の所証（主張）とそれの性質（証因）とが顕在的に示されると、ものは他より生じたものである。生起が有効であるし、生起は（一回だけで）停止するからであるとなり、従って（四種不生の）定説と矛盾しよう。」と解説されているものである。

この批判に対してチャンドラキールティが「自より生じない」という否定は命題否定を意図したものであるから、「他より生ずる」ことを含意することにならないと答えたことは既に触れた。しかし論理的必然的展開としては

「ものは自より生じない」という命題が「他より（または）自と他より生ずる」ことに換質されることは否めない。そもそも否定命題は論理的にはその内容に応じてそれぞれが命題の否定か、名辭の否定かのいずれかを表示すると決まっているものと思われる。「彼はバラモンでない」という否定は、バラモンでないクシャトリアなどであるという、バラモンと相対的な概念の肯定を必然的に含意する<sup>(59)</sup>。この「バラモンでない」とか「自より生じない」といった相対的な概念の否定のばあいには、そうなる。チャンドラキールティは自生の命題の否定が、論理的必然性をもって「他より生ずる」ことの肯定に展開していくことを否認してはいない。そのことはバーヴァヴィヴェーカの加えた第三の論駁に対して次のように答えていることから明らかである。

対論者だけが帰謬（の帰結）を換質した命題と結びつくのであって、我々が（結びつくの）ではない。（我々には）自分の主張というものが無いからである。だからして、（我々には四種不生という）定説との撞着はありえない。他方、帰謬（の帰結）を換質した（命題）に結びつくことによって、対論者が多くの誤謬に結びつけば結びつく程、それは我々にとってまさに願ってもないことである。（Pr., p. 23, II. 3-5）

チャンドラキールティはここでも、従来一貫して主張しつづけてきたように、中観派には主張がないので、自生の否定は中観派の主張ではなく、却って自生論者が自らの意図とは裏腹に、論理的必然性によって、自ら主張してしまったことになる命題であるという。従ってその不自生の命題が他生などの肯定を意味することになることは、自生を主張しているはずの対論者が、他生などを主張していることになることで、対論者である自生論者の立場の

矛盾をより徹底的に顕在化することであるから、寧ろ望ましいことである。

この一節によって、チャンドラキールティは、ブッダパーリタが隙のある言表を述べていないと主張する。だから、ナーガールジュナ師の見解に誤りなく従っているブッダパーリタ師が、対論者がその隙 (avakāsa) を見出だすでもあろうような (誤謬の) 余地のある言表を陳述する者 (sāvakaśavacanābhīdhāyin) で、どうしてであろうか。

無自性論者が有自性論者を帰謬に導いているとき、どうして帰謬 (の帰結) を換質した事象へ (自ら) 結びつくものとなろうか。というのは、言葉は警棒と捕縄を持つ者 (警官) のように、話者を拘束することはないからである。そうでなくて、(言葉は) 能力 (śakti) はあるけれども、話者の語ろうとする意思・意欲 (vivakṣa) に従う。それゆえに、帰謬論証に導くこと (prasāṅgapādāna) は、対論者の主張の否定だけを結果とする (para-pratijñāpratiśedhamātraphala) のであるから、帰謬 (の帰結) を換質した主張に自ら結びつくことではないのである。 (Pr., p. 24, ll. 1-6)

ブッダパーリタが誤謬の余地のある言表を陳述していないのは、彼が無自性論者だからである。無自性論者は自己の主張をもたないので、帰謬の帰結やそれを換質した命題と結びつくことはない。結びつくのは有自性論者である対論者だけである。

その理由としてチャンドラキールティは言葉が話者の語ろうとする意志・意欲に従うものであることをあげる。

#### 四 帰謬の意味

否定の言表が命題否定か否かは話者の意志とか意図によるという見解はチャンドラキールティだけでなく、パーヴァヴィヴェーカも認めていたであろうことには既に触れた。この話者の語らんとする意志・意欲は帰謬 (Prasāngapādāna) を語り、具体的には「対論者の主張の否定だけを結果とする」という意志と考えることができる。「主張の否定のみ」ということは、この否定が命題否定であることを意味する。しかし、言葉が話者の意志に従うということは、否定が主張の否定だけにとどまり、それを論理的に換質主題の肯定に展開させないことができるということではない。チャンドラキールティがいわんとするその真意は、警官の比喻からも明らかであろう。この比喻は、警棒で殴り倒され、捕縄で捕縛されるのは警官自身でなく犯人であり、しかもそのばあい警棒も捕縄も警官と犯人を無差別に殴り倒したり縛ることができるのに、犯人だけを縛るのは警官の意志によるのだといっているものと思われるからである。「言葉には能力がある<sup>(80)</sup>」というのは論理的必然的展開の能力があるというのであろう。そこで話者の意志に委ねられているのは、直接的には否定が「主張の否定のみ」に制限・限定されることであろうが、さらに押し進めれば、言葉が話者を束縛するか、対論者を束縛するかという点をも含めて考えることができるかも知れない。或いはそれはもう言葉や話者の意志を超えた、話者の空の主体的実現によるというべきであるが、この命題否定を語らんとする話者の意志を示す「対論者の主張の否定のみ」に、「対論者の」という限定が加えられていることも、言葉が対論者だけを束縛することにまで、話者の意志が及ぶことを示しているように見える。そうであれば、命題否定を語らんとする意志は、自生の主張の否定が、自生以外の生起の肯定を含蓄することを阻止することではなく、不自生の主張が中観派の自立的主張でないことを意味するだけのことになる。さきに訳出した一節のなかで「換質した事象に（自ら）結びつくことにならうか」とか、「換質した主張に（自ら）結びつくことは

ない」と、「自ら」を補訳した所以である。

中観派は実際には対論者の主張を誤謬に導き、その主張の否定を語り、チャンドラキールティは前節で示したように否定の論証式を提示し、後述するように中観派の「我々の推理」を提示してさえいる。しかしそれを語る言葉はすべて無自生論者である中観論者という話者の意志に従うものであるから、対論者に対論者自身の主張の自己矛盾を自覚させるという意志を知らせるのみである。しかしそのことは対論者が換質命題を肯定したことになることを拒むものではないが、だからといって、対論者に自生という主張を捨てて他生という主張を主張させることを目的としているのではない。また自生否定に次いで、他生が否定されるからといって、チャンドラキールティは何か弁証法的な否定の運動というものを考えていたのではないであろう。そのことはバーヴァヴィヴェカやアヴァローキタヴラタについてもいえる。この問題は四句否定の問題として別に考察されるべきであるが、他よりの生起の否定も対論者の主張の否定に他ならず、四句の否定は四種の対論者の主張の否定であり、そのことを通して生起が否定されるというだけのことではないかと考えられる。

言葉が話者の語ろうとする意志・意欲を表示するという言語観は、チャンドラキールティの思想というよりも、寧ろ佛教論理学派の見解のようである。ダルマキールティは「言葉は話者の意図を伝えるもの」<sup>(61)</sup>であるという。彼は意図 (abhipraya) と「語ろうとする意志」 (vivaksa) を同義語としている。<sup>(62)</sup> 言葉が意図や意志を伝えることを強調するのは、この学派が証言、言葉に基づく知識 (śabda) を独立した認識手段として別に認めないことに関係があるようである。同派では外界の「有効な作用をもつ」もの (vastu) を「欺かないで」 (avisamvāda) 直接的に認識する手段として知覚を、間接的な認識手段として推理を認める。それに対して「言葉は話者の語ろうとする

意志から生ずる。だから、それ（意志）と必然的關係があり、それだけを知らせることができ<sup>(63)</sup>」だけである。彼が意図とか意志・意欲というのは、語ろうとする意志の対象、対象を表示しようとする意図<sup>(64)</sup>であって、それは「個々の概念を肯定的・否定的に關係づけることによって形成された」「話者の意識の中にある命題<sup>(65)</sup>」「観念の中に表れる事がら<sup>(66)</sup>（artha）」ということになるようである。言葉はかかる命題を「欺かない」（avisamvada）で知らしめるので、彼はその点では言葉を認識手段 pramana とさえ呼んでいるようであるが、しかしそれはものの実在に基づいたものでないので、認識論上の pramana、認識手段ではない<sup>(67)</sup>。このような立場では、言葉は内的言語によって形成された命題を外的言語によって表現して他者に伝達するだけのこととなるが、この意志である意識のなかの命題も、却って意志や意図に反して、論理必然的に自己自身で別の肯定命題に展開していくのではないかと思われる。そうであれば同じ「語らんとする意志」という用語を用いながら、チャンドラキールティは少なくともこのばあいはかなり異なった意味で使用していることになる。

チャンドラキールティは次にバーヴァヴィヴェカの自立的論証の批判を行なう。それは次章で検討するが、その後で彼は彼のその批判の方法そのものが「両派が共に犯している誤謬、それによって一方が論駁されてはならない<sup>(68)</sup>」という原則に違反しているというバーヴァヴィヴェカの反論を想定し、改めて彼自身の論理学的方法を再確認している。

チャンドラキールティの批判というのは、要するに、バーヴァヴィヴェカの論証式の主張や証因となる事物やその存在性が空論者であるバーヴァヴィヴェカには存在しないという誤謬があるという批判である。バーヴァヴィヴェカはそこでその同じ誤謬はチャンドラキールティの推論式にも当てはまるので、自分も同じ誤謬を犯し

ているのに、対論者がその誤謬を犯していると批判しても対論者を論破したことになるかと反論する。かかる反論に答えて、

自立的論証を述べる者にはこの誤謬があるが、我々は自立的論証を用いない。我々の論証は対論者の主張の否定だけを結果とする (paraprājñānīśedhaphalarva) からである。(Pr., p. 34, II. 4-5)

ここでチャンドラキールティは中観派か自立的論証を行使するものでないと明言しているからであろうが、「対論者の主張の否定だけ」をする帰謬論証 (Prasāṅgāpadāna) を、さらに一步論理的に踏みこんで、「我々の論証・推理」(asmādanumāna) と呼んでいる。それがバーヴァヴィヴェカの自立的論証のように上述の誤謬を伴うものでないから、自分が同じ誤謬を犯していながら対論者であるバーヴァヴィヴェカを論駁しているのではないと主張して、その「我々の論証」を次のように説く。

例えば、——「眼は他のものを見る」と理解している者、彼はまさに彼に認められた論証によって否定されるのである。(即ち)「君は眼に自己自身を見ないという性質を認めているが、他のものを見るという性質と必然的随伴関係にあることをも認めている。それゆえに、

必然性 自己自身を見ない者には、他のものを見ることもない。瓶のように  
所属性 眼には自己自身を見ることはない(と対論者が主張するならば)

#### 四 帰謬の意味

結論　それゆえに、それ（眼）には他のものを見ることも決してない（という主張の矛盾に陥る）  
 そしてそれゆえに、「自己自身を見ないことと矛盾する青などの他のものを見ることは（君）自身に認められた論証と矛盾する」——というように。（Pr. p. 34, II. 6-10）

因みにこの論証はロビンソンが仮言的三段論法の肯定式（modus ponens）の例として『中論頌』第三章第二詩頌の所説を格式を整えて表現し改めたものと同じである<sup>(69)</sup>。ここで所属性の「眼は自分自身を見ない」は、対論者の認める眼の性質であり、結論も「眼は他のものを見る」と主張する対論者にとって偽であり、望ましくないものである。その点は帰謬論証の特徴と一致するが、しかしチャンドラキールティはこの方法を定言的論証に対する仮言的論証として、論理学上の論証形式の上で分類しているのではない。この論証式の前後で「彼自身によって認められた論証（推理）によって否定される」とか、「（君）自身に認められた論証（推理）と矛盾する」と繰り返すように、彼は「推理との矛盾」という主張の誤謬を論証式で示しているのである。その点では前節で論じた定言的論証式と同じ意図で整えられた論証式である。

この帰謬の論証式と前節で論じた定言的論証式との関係をチャンドラキールティがどのように理解していたかは明らかでない。前節の論証式は、要するにブッダパーリタの帰謬の言表のなかで、実質的には「固有の自体をもって現に存在するものには再び生ずる必要はない」という一節だけを取り上げて、それを大前提として構成された定言的論証式である。これをもし帰謬の論証式で表現すれば、恐らく、

大前提 固有の自体をもって現に存在するものには再び生ずる必要はない（或いは、再び生ずる必要があるものは固有の自体をもって存在するものではない）

小前提 あますところなき、生起せんとする事物は固有の自体をもって存在する（と対論者が主張するならば）

結論 あますところなき、生起せんとする事物は再び生ずる必要がない（という、主張との矛盾、または不合理に陥る）

ということになる<sup>(70)</sup>。そこでこの帰謬の論証式と強いて関連づけていえば、前節の定言的論証式は帰謬還元法 (Prasangaviparyaya) という<sup>(71)</sup>ことになる。

帰謬の論証式は *prasangasādhana* とか、*prasangāpādana* と呼ばれ、これらの術語を用いて、帰謬を正当な論証であると主張したのはシャーンタラクシタ、カマラシーラ (Kamalaśīla) である<sup>(72)</sup>ことである。この二種の表現のなかで、格式を備えた論証式という意味をより強く示すのは、*prasangasādhana* の方ではないかと考えられる。これが実際には術語として広く一般には使用されたのであろうが、チャンドラキールティはこの術語を一度も用いていないようである。彼は *prasangāpādana* という語を二度用いている。最初はさきに訳出した「帰謬に導くことは対論者の主張の否定だけを結果とする」という箇所である。第二の箇所は『中論頌』第二十一章の第二詩頌の註釈 (Pr., p. 411, ll. 3-71) で、彼はその詩頌を

どうして生成なしで、壊滅があろうか。

#### 四 帰謬の意味

(そうであれば) 誕生なしで死がある(ことになろう)。(それゆえに) 出現なしで壊滅は(あり得)ない。  
(二一―二)

と読み、前半を主張 (Pratijñā)、「誕生なしで死があることになろう」を帰謬 (prasāṅgapādana)、「出現なしで」以下を結論 (niśamaṇa) であるとす。従って彼は prasāṅgapādana を帰謬論証とまでは考えていなかったように、ブッダパーリタの帰謬の言表でいえば、「ものは自より生じない」を主張とし、「その生起は無意味であるから」や「過大適用になるから」を帰謬 prasāṅgapādana と考えていたことになる。従って prasāṅgapādana は帰謬の論証式を示す論理的術語となっていない。換言すれば、prasāṅgapādana はチャンドラキールティの「我々の推理」と同義語として用いられてはいない。しかし彼はどちらをも「対論者の主張の否定のみを結果とする」方法と考えていたし、「我々の推理」も、対論者の主張を誤謬に導くという点では同じことであるし、ブッダパーリタの帰謬の言表から定言的論証式を抽出した彼のことであるから、「我々の推理」をも広くは prasāṅgapādana に含めていたと考えることもできなくはないであろう。prasāṅgapādana を帰謬論証という論理学上の術語として用いたか否かを別にすれば、ここで彼が示した「我々の推理」は正しく帰謬論証であるから、彼は実質的には帰謬論証を論理的に正当な論証と主張したことになるだけでなく、前節で示した定言的論証式を帰謬還元法と取れば、彼はその論証方法を無自覚ではあっても最初に行使した先駆者と評価できなくもない。或いは prasāṅgapādana が prasāṅgasādhana と同義語として使用されるようになったのは、このチャンドラキールティの用法によるのかも知れない。しかしいずれの論証のばあいも、彼はそれを論理学上の論証方法として自覚して行使し

たわけではない。彼のばあいそのすべての方法は、自立的論証でなく、立論者たる中観論者とは無関係に、ただ対論者の主張の矛盾を指摘するためだけのものであるから、論理学的格式が整備されていようといまいと、そのことは本質的な問題ではなかった。彼にとって単なる誤謬・矛盾の指摘も帰謬の論証式も価値的には変りなかったのである。

バーヴァヴィヴェーカは、チャンドラキールティのこの「我々の推理」の特色である対論者だけが承認する推理によって否定するという、まさにその点に疑義をさしはさむ。

いったい（対論者の）どちらか一方に認められた推理によってでも、「推理による否定」はあり得るのであるか。（Pr., p. 34, l. 13）

これは、チャンドラキールティが解答のなかで引用するディグナーガの「両派によって確定されたものを論述するものが論証か論破であって、一方が認めていないか、疑っているものを述べるものは（そうで）ない<sup>(73)</sup>」という見解に従ったものであろう。チャンドラキールティはそれに対して答える。

ある。しかしそれ（推理による否定）はまさに自分が認めた証因によってのみあるのであって、対論者が認めた（証因）によってあるのではない。（Pr., p. 34, l. 13 ~ p. 35, l. 1）

対論者の主張を対論者だけが承認する推理によって否定するという彼の立場からすれば、このように限定するのは当然のことである。対論者が真理と認めることと矛盾するという理由で、一方的に否定されるというようなことはチャンドラキールティのみでなく、何人も承認しないであろう。チャンドラキールティはそれを訴訟の例で示す。相手が一方的に「お前の負けだ」といったからとて敗訴になるわけではないが、自分が敗北を認め宣言したばあいは、公平な証人の証言によるばあいととも敗訴になる (Pr. p. 35, II, 1-3) というのである。この考え方は『テーラ・ガーター』四九七の「他人の（「お前が盗んだ」という）言葉で、盗人であるのではない」などに基づく見解であろう。それだけでなく、彼はさらに「対論者の側で認めていることによって、推理による否定があるのではない。対論者によって立証されたことこそが否定されようとしているからである」 (Pr. p. 35, II, 4-5) という或る論理学者の見解を引用して、パーヴァヴィヴェカはもとより、論証や論破は両派で確定されたものでなければならぬという趣旨の、さきに引用した見解を説くデイグナーガも、自分だけが認めた推理との矛盾によってその人の主張が否定されることを認めるべきだと主張する。ただしこの或る論理学者の見解を、チャンドラキールティはここに訳したように読んだであろうが、この文意は本来は、対論者が認めていることを推理によって否定しようとするのであるから、否定しようとしている対論者の認めていることによって、その自分の推理が否定されることはないということであろう。彼はそのことを「教証による否定」のばあいにも認められるとする。 (Pr. p. 35, 1.8)

このように自分には主張がなく、対論者の矛盾を指摘するが、その結果には一切関知しないという言い分は、一見自分の言葉に責任をもたない無責任な立場を標榜しているように見えるが、対話において一方的に自説の真理に

固執し、それを主張して争うのではなく、寧ろ対論者の主張に耳を貸しながら、対論者を導いて無知を自覚せしめて、真の实在をさとらせるといふのであれば、この方法は真の対話のあり方の実践といえなくもないであろう。そのばあい対論者が単に矛盾の指摘だけで無知を自覚するならば、論証式を用いるまでもないし、もし論証式を提示することが対論者の説得に有効であれば用いることになるが、これはまさに佛陀の対機説法を実践することである。チャンドラキールティ自身がそのことを自覚していたことは、バーヴァヴィヴェーカ批判の末尾に「教化されるべき人々が」各自それぞれに承認している論理を用いて諸佛は（論理学を）知らない所化の人々を救い出される」(Pr., p. 36, II. 1-2)と述べていることから明らかであろう。だからといって、チャンドラキールティはこの否定のあり方を単に対話、論争、説法の方法として考えていたのではないし、それに尽きる問題でもないであろう。本質的には空なる实在——主体的実現——による空なる实在の教示という、二重の意味で空に必然的である存在の否定のあるべき姿、あるべき意味を示すといふべきである。

(1) 梶山一九六九 一五七—一六二頁、梶山一九六一 参照。

(2) チェルバッキの第一章の英訳は Stecherpatsky 1927. に Appendix (pp. 81—182) として加えられている。彼のこの点での解釈は以下の註(34)など参照。

(3) 『無畏』は D. Tsa, 33a5—6, 『プラサンナパター』は Pr., p. 13, II. 1—2. ただし、両者はすべてが同じというわけではない。なお彼は『入中論』でもやや詳しい説明をくりかえす (MA., p. 81, II. 9—15)。他の註釈書はこのような説明をしていない。

(4) ブッダパーリタはナーガールジュナの四句否定を四つの独立した帰謬法に分解した (BM., p. 11)。梶山一九六九 一

五二頁以下参照。しかし彼は「自より生じない」が命題か否かは論じていない。帰謬論証の立場では当然ともいえる。バーヴァヴィヴェーカはそれをさらに四種の命題と解釈し、この第一詩頌を命題 *pratiñā* の列挙と解釈する (PP, p. 9, l. 19)。

- (5) MA, p. 81, ll. 17-8. Ruegg 1983, p. 214, ll. 1-7.
- (6) Ruegg 1983, pp. 214-215.
- (7) Ruegg. 1983, p. 215, ll. 22-30.
- (8) ルエックは『ブラサンナパター』のなかで *pratiñā* が命題の意味でないばかりが四回あるとする (Ruegg 1983, p. 214, ll. 1-21)。第一章第一詩頌、第八章第一詩頌、第二章第二詩頌及び第十七章第三詩頌の註釈のなかのものである。そのうち最後のものは誓願の意味であるから問題にならないし、第八章と第二章のものもここで問題にするような意味で命題に対立する「言表」というものではないように思われる。第二章のものは本章二八八頁に紹介した。このような問題は単に語の使用例を機械的に列挙して検討しても意味がないであろう。
- (9) 前の *pratiñā* の文をサンスクリット本のように *naiva svatah*……と読めば、「その *pratiñā* の文のように」を補って訳すべきであろうが、その解釈は採らない。『般若灯論』の所説については後に詳述する。
- (10) *rtog pa. マヴァローキタヴラタ*によれば、この場合は「四句分別」の *kalpanā* の意味である。「あますところなきたぐひの分別とは、ものが自、他、(自他の)両者、無因より生ずるとしうこれらの分別」(D., Wa, 64 b2)。
- (11) PP, p. 10, ll. 9-10 は *マヴァローキタヴラタ*によつて *mam par mi rtog pahi ye ses ses bya yul ma lus pa dan idan pa* (D., Wa, 64 b4, 5) に改める。
- (12) 「肯定」については江島一九八〇——一三頁以下参照。
- (13) 例えばバーヴァヴィヴェーカは『般若灯論』で第一章第一四詩頌のなかの *apratyaya* という複合詞の第一要素である否定詞 *a* が *prasajyapratishedha* を意味すると主張して、「縁の自性の否定だけを説いているのである。 *prasajya-pratishedha* の意味の否定を認めるから、縁でないものの自性は説かれていない」と説明している。この詩頌のばあいは



- (21) BM, p. 11, ll. 5-10. バウヴァヴィヴェーカは「何となれば」以下は引用していない。PP, p. 11, ll. 14-6.
- (22) *skye ba thug pa med par hgyur bahi phyir ro* / バウヴァヴィヴェーカの引用文でもこれに同じ。この表現の言い換えは屢々見られる。
- (23) Pr., p. 24, l. 7-p. 25, l. 2. 第五章第一詩頌、第四章第二詩頌、第二章第四詩頌。いずれも *prasajyeta, prasajyate* を用いている。
- (24) 『般若灯論』では、PP, p. 11, l. 17-p. 12, l. 4.
- (25) 稲見一九八八一、一三四頁、一四一頁、桂一九七七 一一三頁以下。
- (26) 拙訳一九八八 註(124) (一一三〇頁)。
- (27) Pr., p. 16, ll. 4-10. 『四百論』第四〇〇詩頌、『廻諍論』第二九、三〇詩頌。いずれも、主張を持たない者は非難されることがないことを説く。『廻諍論』の詩頌は本書第一章六五-七頁に示して論じた。これらの詩頌は Ruegg, 1983, p. 207, 209 に引用され、論じられている。
- (28) 稲見一九八八一、一三七頁及び、註(21)参照。
- (29) 桂一九七七 一〇九頁、稲見一九八八一、一三三頁。
- (30) 「主張せる事柄」*prajñānārtha* は『正理経』の五・二・三、五・二・五にも見られる。定言的論証上の主張 *prajñā* よりもより一般的な意味で用いられているものと考えられる。
- (31) 以下の「音声は無常である」「瓶は恒常である」という例示を含めて、稲見一九八八一、一三三-四頁、桂一九七七 一一三頁以下。
- (32) 拙訳一九八八 註(14) (一一三四頁) 参照。この節は *Madhyamika* に於いて論じているので、*svata* は中観論者を指す。フサンが *a leur point de vue* と訳しているのも「中観論者たちの見解では」である。
- (33) Stcherbatsky 1927, p. 98.
- (34) 英訳がこのような解釈をするのは、ここで「推論との矛盾という論駁」と訳した *svata evānumānavirodhacodanā* と

類似し、以下のチャンドラキールティの答弁の中に見出される表現を、an independent argument とする svatantrānt-  
nāna 「自立的論証」と同じ訳語で訳しているからである。以下同じでそれら幾つかの類似せる表現の、(a) サンスクリッ  
ト本、(b) チベット訳、及び、サンスクリット本校訂者がそれらの表現で問題にした点を知るために、(c) 校訂本の各々に對  
する脚註を略記して、若干の考察を簡条に分けて加えておく。

- (1) (a) parapratijñāyāstu svata evānumānavirodhacodanāyā svata eva pakṣaheturīḥ tāntadosārahitaḥ pakṣādibhir-  
bhavitavyam / (Pr., p. 18, ll. 7-8)
- (b) gṣan gyi dam bcaḥ ba la ran gi rjes su dpag pas ḥgal ba brjod par ni bya dgos pas / ran nīd la phyogs la sogs  
pa dan phyogs dan gtan tshigs dan dpeñi shyon dan bral ba dag yod par bya dgos so / (P., Ha 7 a5)
- (c) チベット語の譯文 = Parapratijñāyān sva-anumānena virodha (sya) abhidhānenaiḥ bhavitavyam.
- (8) Cf. infra p. 21.<sup>13</sup>—Peut-être : -codanāyān svata. . .
- (9) D'après Tib—svataḥ (ran nīd la) = à leur point de vue.
- (2) (a) svato 'numāna (vi) rodhacodanāyāmapi (Pr., p. 21, l. 13)
- (b) ran gi rjes su dpag pas ḥgal brjod pa na yan (P., Ha, 8 a7)
- (c) チベット語 = svānumānena virodhobhāvanāyām api.
- (3) (a) avaśyān svato 'numānavirodhadoṣa udbhāvanīyah / (Pr., p. 19, l. 8)
- (b) ran gi rjes su dpag pas ḥgal ba gdon mi za bar brjod par bya ba yin no / (P., Ha, 7 b3)
- (c) (8) Le Tib. supprime doṣa et lit svānumāna (ran gi. . .), ce qui revient au même : "la contradiction inhérente à  
notre raisonnement".—Ceci est une remarque du contradicteur.
- (4) (a) svātmanā vidyamānatvena. . . hetunā svata eva sāṅkhyasyānumānavirodhobhāvanamanuṣṭhitam (Pr., p. 21,  
ll. 4-6)
- (b) gtan tshigs. . . ran gi bdag nīd du yod pa nīd kyis graṅs can la ran nīd kyis rjes su dpag pas ḥgal ba brjod pa

yin te / (P., Ha 8a3)

- (c) (1) チベット訳が svata eva = ran nid kyiis……  
 (5) (a) anumānābādhodhāvanayā (Pr., p. 19, l. 7)  
 (b) rjes su dpag pas gnod pa brjod pa la (P., Ha 7 b2)  
 (c) (7) rjes su dpag pas = anumānena.  
 (6) (a) svābhyupagamavirodhacodanayāpi (Pr., p. 15, l. 9)  
 (b) ran gi khas blans pa dan hgal bas brtsad pas kyan (P., Ha 6b1. 2)  
 (c) (9) Mss. viruddhacodanayā,……

(一) チベット訳では(1)の中の前の svata eva' 及び(2)(3)の svatas を ran gi || sva と訳し、また(1)~(5)のすべてで、複合詞中の anumāna- を rjes su dpag pas と作具格助辞を付して訳しているから、サンスクリット本校訂者のように(1)(2)(3)(4)(5) anamānena となる。従って(1)~(3)では、チベット訳は、ran gi rjes su dpag pas || svānumānena と讀んで「anāmanena」となる。英訳が(2)~(4)で by an independent argument と訳しているのは、恐らくこの svānumānena = svatantrānumānena と解したからであろう。サンスクリット本校訂者が(1)~(5)で特に注意しているのは上述のチベット訳の二点である。しかし彼は(3)(c)においてチベット訳のように sva- でも同じことになるといって、それを対論者のことばとして「我々の論証に本来具わる矛盾」と訳している。

(二) (1)をサンスクリット本校訂者は(2)によって、codanāyam と於格に読むことを示唆している(1)(c)(8)。現行サンスクリット本では「……論証との矛盾という論駁は、対論者の立場では主張、証因、喩例の誤謬を離れた主張などによってあるべきである」とでもなろう。しかし、(1)のチベット訳は、「対論者の主張において、自己自身の推理による矛盾の論述があるべきであり、従って自分自身において、主張などのものと、主張、証因、喩例の誤謬を離れたものの二つがあるべきである」となる。意味不明であるが、後半は次に来る論難である「それらが陳述されていないから」と「それらの誤謬が答破されていないから」の二つに対応するように(誤)訳したものを思われる。寧ろこの文章は、「チベット

ト訳を参考にして、parapratijñāyāstu svata evanumānavirodhacodanāyā bhavitavyam svataścaiva pakṣaheturīntā-  
dosarahitāḥ pakṣādhībhavitavyam / であつたと見るべきであらう。

(三) (1)と(2)、(3)と(4)は各々相對應する。前者では「矛盾という論駁」(virodhacodana)で、後者は「矛盾の論駁」であり、(5)は「論述」(udbhāvāna)である。このほかに、論駁は一般的な意味、又はプラサンガ論法による論難であるのに対して、「論述(顯述)」は定言的論証を論述することの意味に用いられているようである。(4)のほかに、「矛盾の論述が自体をもつて現に存在するという証因によって成し遂げられる」(チベット訳では「矛盾が自体をもつて現に存在するという証因によって論述(顯述)される」)からである。ただし、チベット訳は(1)と(5)まですべて brijod pa = ud-bhāvāna (udbhāvāna) である。従つて(1)と(4)をすべて、「自」の推理によって矛盾を論述(顯述)すること」と読んでゐるといふ。

(35) 桂一九八一 七三―四頁、詩頌第一三は svanīśāyavad anyeśāṁ nīśāyotpādanecchāyā, pakṣadharmatvasambandha-sādhyokter anyavarjanam /

(36) 拙訳一九八八 一五頁。

(37) サンスクリット本校訂者ブサンもチベット訳 (P., Ha 7a8) によつて hetu を補つ、na cāyaṁ paraṁ prati (hetuḥ) / heturīntāntasambhavāt…… (Pr., p. 19, l. 3-4) とある。嘗ての拙訳は na cāyaṁ paraṁ prati / の儘とし、前の文の「原則」nyāya を受けるものとして讀んだ。

(38) 今回この箇所をチベット訳やそれに従う刊本によるのではなく、サンスクリットの Mss. に従つて読み通してみようという気持ちになつたのは、「宗の過失」やディゲナーガの論書からの引用なども含めて、広島大 桂教授の御教示によるところが大きい。記して謝意を表す。

(39) Thesis An entity does not require a second production.

Reason Because it exists.

Example Just as a jar.

#### 四 帰謬の意味



- (49) バーヴァヴィヴェーカの論証式の主張は *na paramārthata ādhātumkānyāyatanāni svata utpannāni* (Pr., p. 25, 1. 9—p. 26, 1. 10) で、『中論頌』第一詩頌も共に過去分詞 *utpanna* を用いている。
- (50) ブッダパーリタの帰謬の陳述のなかでは *na svata utpadyante bhāvāḥ* / (Pr., p. 14, 1. 1) であり、チャンドラキールティ自身が挙げた論証式の主張は、*puruṣavyatikrāḥ padārthāḥ svata utpattivādināḥ na svata utpadyante* / (Pr., p. 22, 1. 3—4) と、現在形 *utpadyante* を使っている。この *na utpanna vidyante* と *na utpadyante* は、一般的にはそれ程意味が異なるとは思えないが、しかし少なくとも、バーヴァヴィヴェーカが前者を採り、チャンドラキールティが後者を選んだことには、無意識的であっても、心理的には以下に論じるような主辞に関する見解の相違があるものと考えられる。
- (51) 正確にいえば、バーヴァヴィヴェーカが『般若灯論』で想定したサーンキヤ派からの反論である。バーヴァヴィヴェーカはそこ (Pr., p. 11, 11. 5—10) で不自生が、原因というあり方の自より生じないことを意味するのであれば、サーンキヤ派は不自生の主張が日常経験と「意味が矛盾している」と (*viruddhārthata*) という誤謬をもつと反論しようとする。その理由として、*skye ba can thams cad ni rgyuḥi bdag nid du yod pa kho na las skye bahi phyir* とする。チャンドラキールティはこの一節を『プラサンナパター』で引用する (Pr., p. 17, 1. 1—p. 18, 1. 1) が、そこではこの理由句は *kāraṇātmanā vidyamānasyaiva sarvasyotpattimata utpādāt* (*skye ba dan ldan pa thams cad ni rgyuḥi bdag nid du yod pa kho na skye bahi phyir*) となっている。拙訳一九八八 註(138) (一三三—四頁)
- (52) Pr., p. 13, 11. 4—7. 次註で参照する解説が示すように、ここでバーヴァヴィヴェーカは、含意的には個々の音声についてすべて論証していけば、「あらゆる音声」について論証することができる主張していることになるであろうが、チャンドラキールティのこのばあいには、喩例として用いた「目の当りにある瓶など」を主張の主辞とする不自生の論証は「解りきったことの証明」になるから、論証する必要がないことになる。
- (53) 御牧一九八四 一三四頁以下参照。
- (54) 異類論において非実在なものを挙げる事ができれば別である。この問題については、例えば御牧一九八四 二四六—八頁参照。

- (55) *anaikantikarāpi patādhirnaiva sambhavati* / (Pr., p. 22, ll. 1-2). Cf. Pr., p. 22, fn. 1.
- (56) Pr., p. 22, fn. 3.
- (57) 主張 勝義として内なる諸処は自より生じない  
証因 現に存在しているから  
喩例 靈我のように
- (58) 註(23)にも指摘したように PP., p. 11, ll. 18-9. チャンドラキールティも恐らく『般若灯論』ではそういう表現であることは知っていたと思われる。次(本書二八一頁 Pr., p. 24, ll. 1-2)では、ブッダパーリタが *savakāsavacanābhidyahayin* でないということ強調しているからである。この言いかえはもう一箇所、他生否定に関するチャンドラキールティの引用にも見られる。Pr., p. 36, l. 13 と PP., p. 14, l. 13 を比較せよ。 *savakāsavākya* については、江島一九八〇—一九八二頁以下参照。
- (59) バラモンの比喩は詳しくは、江島一九八〇—一九八二頁以下参照。
- (60) プサンはこの言葉の能力 *sakti* に関して、TS., p. 338 を註記 (Pr., p. 24, fn. 5) するが、そのばあいの *sakti* は意味論上の術語で語の直接表示を意味し、転義的・比喩的表示 (*lakṣaṇa*) と対応するものであるから、この場合の *sakti* とは異なる。このように言葉に能力を認めるということは、世間的な言語慣用に従った表現であって、中観派がそれを事実として認めているのではないであろう。そのことは話者の意志とか意図についても同じである。話者が存在し、その話者が意志といった精神的な能力をもつというのではない。そうではなくて話者も聞手も意志も言葉もすべて縁起であり、相互依存的に成立しているだけである。
- (61) *te hi vaktrabhiprāyasucakāḥ* / PV. 1, 213. (p. 107) 若原一九八五 五七頁、Yaita 1987, p. 6, また (*sabde'py*) *abhiprāyanivedanāt* / PV., II, 1. Bijlert 1989, p. 130, 服部一九九一 一五九頁。ダルマキールティ以前については明らかでない。
- (62) 戸崎一九八五 註(8) (二八二頁)。ダルマキールティは PV. I, 1-12 詩頌では前註のように *abhiprāya* を用いているが、註釈 PVS.V. 24 *vivakṣā' yo'ny icchā* (*vaktumicchā?*) を用いている。

- (63) *te hi vaktur vivakṣāvṛtaya it tannantariyakas tam eva gamayeyuh* / PVSV, p. 107, ll. 23-5. この必然的關係によって「語を発声するから」を証因とする推理(戸崎一九八五)が成立することになる。
- (64) 戸崎一九八五 論式一、二(二七五頁) 論式三(二七六頁)。
- (65) 服部一九九一 一五九頁。表現の順序を若干入れかえた。
- (66) *arho buddhau prakāṣate* / PV. II, 2 b' 服部一九九一 一五九頁及び註(14)。
- (67) *prāmaṇyaṁ tatra śabdasya nārhatatvanibandhanam* // PV. II. 2 cd' 服部一九九一 一五九頁及び註(14)。
- (68) Pr., p. 34, ll. 2-3. 上の言葉が誰の見解かは明らかでないが、『全哲学綱要』に引用されているから、原則として認められていたものであろう。 Cf. Pr., p. 34, fn. 1' 拙訳一九八八 註(288) (一六五頁)。
- (69) Robinson 1967, p. 52.
- (70) 梶山一九六九 一五四-五頁参照。
- (71) 御牧一九八四 二四二頁十行目以下の所述のような意味においてである。
- (72) 御牧一九八四 二四三-四頁。
- (73) Pr., p. 35, ll. 5-6. これは『因明正理門論』からの引用である。桂一九七七 一二六頁、拙訳一九八八 註(305) (一六七頁) 参照。