

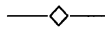
チャンドラキールティの論理観の一考察

著者	丹治 昭義
雑誌名	関西大学東西学術研究所紀要
巻	12
ページ	55-74
発行年	1979-12-20
その他のタイトル	A Study of Candrakirti's Conception of Logic
URL	http://hdl.handle.net/10112/16062

チャンドラキールティの論理観の一考察

丹 治 昭 義

- 一、問題の所在
- 二、月称の基本的立場
- 三、清弁の修正見解



- 四、月称の論証式
- 五、結論—沈黙と説法—

一

中観派が始祖と仰ぐナーガールジュナ(Nāgārjuna・龍樹)が、論理学に対して真向から対決したことについては改めて論ずる迄もないであろう。『廻諍論』や特に『広破論』において彼は主として論理学の原理とニヤーヤ学派(Nyāyika・正理派)の体系の否定に腐心しているからである。彼の著作としては、それらを除けば、主著の『中論』と『空七十論』や『六十頌如理論』などが数えられるが、これらは専ら仏教内の法の体系の批判、特にそのアビダルマ的な解釈の否定を通して、彼の思想の根本的立場を仏教の基礎概念である縁起や空性を用いて示しているものである。このように彼は主にアビダルマの存在論の否定に注意を向けていて、インドの諸哲学の体系には余り関心を示していないのであるが、それにも拘らず、

成立後未だ間もないと考えられる正理派の論理学を取上げ、しかもその否定のために上述のように二論を著し、更にそれらにみずから注釈を施していることは、彼の論理学に対する反撥が並々ならぬものであったことを物語ると云えよう。それはこの新しく興ってきた論理学が、経験的事物を实在視する存在論にとって最も強力な武器となり、彼が提唱する空の立場とその論証に対して真正面から対立するものであることを、彼の天才が逸早く見抜いたからではないかと思われる。やがてインドでは、論理学が整備され、その影響力が強大になるにつれ、彼の後継者を名乗る中観派(Madhyanika)の論師たちは、空の論証そのものに関連して、論理学に対してどのような立場を採るかの決断を迫られることになった。

中観派は六世紀頃に再興し、分裂するが、論理学はその分裂に深く関与している。この時期に中観派ではブッダパーリタ(Buddha-

patita・仏護)が現れて『中論』に注釈を著すと、彼の空の論証が帰謬法 (prasāṅga) であること、バーヴァヴィヴェーカ (Bhāvavivēka・清弁) が批判し、中観派の否定の論証にも自立的論証 (svāntarānūmana) を用いるべきであると主張した。このバーヴァヴィヴェーカの批判と論証方法を更にチャンドラキールティ (Candrakīrti・月称) 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 (Prāsāṅgika) とバーヴァヴィヴェーカに始る自立論証派 (Svāntarīka) に分裂したと云う。これらの学派名はチベットで作られたものであって、云う迄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場合、ブッダパーリタは兎に角、チャンドラキールティが主張する立場は、単に帰謬法と云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更に radical に徹底している面が見られる。そういう意味でこの中観派の分裂は単なる論証方法の問題ではなく、論理学を實在の認識方法として肯定するか否かの問題を孕んでいると云ってよいであろう。

この両学派の論争は上述の論師達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』への注釈書と、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論書は共にチベット語で現存し、更にチャンドラキールティが『中論』の注釈書である『明句』 (Prasāṅgapādā) で特にこの問題を取上げていることは周知の通りである。彼は『中論』第一章第一偈に説かれた四種不生

の内、諸法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っ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場合には、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。特に『明句』第一章には英訳や和訳もあり、この問題の箇所を取上げた研究もないではないし、その原則的な理解にここで特に付加えるものがあるのではない。そういう意味では改めて論じる必要はないとも云えるが、しかし英訳者などは、チャンドラキールティもまた、全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注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、彼の場合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と見るべきである。このような点を中心に、『明句』の英訳などにはチャンドラキールティの論理・論証に関する考え方を理解していく上に或る混乱があるのではないかと思われる。そこでその混乱・不統一を糺すためにも、この問題に関するチャンドラキールティの見解を、『明

句』の論述の順序に従いながら再検討してみるのも、強ち無意味とばかりは云えないであろう。

二

存在するものは、何処でも如何なるものも、自からも、他からも、(自他の)両者からも、原因なしで生じたものでも決してな^⑤。 (Pr., p. 12, II. 13~14)

この『中論』第一章第一偈では嚮に触れたように、不生の問題に関して四句否定が説かれているが、チャンドラキールティはこの偈が「存在するものはいかなるものでもいついかなるところでも決して自から生じな^⑥」(naiva svata utpannā jātu vidyante bhāvāḥ, kva cana ke cana) (Pr., p. 13, II. 2~3) という不自生の命題を始め、その「自から」(svatas)を「他から」(paratas)等に置換えて得られる、各々独立した四種の否定命題を説いていると解釈している。これらの命題 (pratijñā) は直ちに論証式の主張 (pakṣa) を意味するものではないが、彼はこのように解釈した上で、更にその不自生等の否定は單純否定 (prasaṅgapratishedha) であるから、「自から生じたものでない」という限定によって、「他から生じたものである」ことを肯定することにならないし、他からの生起の否定は別の問題であると主張している (Pr., p. 13, II. 4~6)。このチャンドラキールティの解釈と主張は、バーヴァウィヴェーカは勿論のこと、ブッダパーリタも、無自覚的であっても、当然認めていたと云

つてよいであろう。^⑦

チャンドラキールティは不自生の命題の妥当性・論拠 (upapatti) を説いて、次のように云う。

そのものがそれ自身から生ずる場合には、いかなる効用もありはしない。

また、生じたものがまた再び生ずることは決して妥当しない。等によって『入中論』などを通して知らるべきである。 (Pr., p. 13, II. 7~9)

『入中論』では不自生を数偈を用いて論じているが、これがその中心的な論拠を説いている偈である。その論証方法は、バーヴァウィヴェーカの批判を経ているにも拘らず、依然として帰謬法であり、ここで取上げる論争の発端となったブッ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と云ってよい。『明句』ではこの『入中論』の引用の次にそれを引用している。

ところでブッダパーリタ師は説かれた。——
諸の存在するものは自から生じない。その生起は無意味であるし、行過ぎたなる (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。或は若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なるであろう。^⑧ (Pr., p. 14, II. 1~3)

云う迄もなく、嚮の『入中論』の偈の前半は、ここでいう「その

生起は無意味である」に相当する。また、ここでの「行過ぎになる」は、ブッダパーリタの原文では「生起が無限に起る」(Janma-navasathā)であるから、偈の後半はそれを書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形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』で用いた論証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と云ってよいであろう。

ブッダパーリタの上述の論証に対するパ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。理由(Heu・因)と喩例(Drīṣānta)を陳述していないし、反論者に指摘された誤謬を答破していないからである。また帰謬を説く文章(Prasah-gavakya)であるから、三面の命題を換質して(prakīrtāhāvīpar-yayena) 反対の事柄の所証(=主張)とその性質(=理由)とが顕在的に示されると、『諸の存在するものは他から生じたものである。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。(Pr., p. 14, 1.4~p. 15, 1.2)

パーヴァヴィヴェカの論難はこのように三点に向けられている。第一の「理由と喩例の不陳述」の論難は、ブッダパーリタが自立的推理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。第二の批判点である「反論者に指摘された誤謬の不答破」は、それ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云う批判である。チャンドラキールティは、これらの批判の中で先ず、最初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。どのようにしてかと云えば、それらのうちで先ず最初に、「理由と喩例を陳述していないからである」と云われたことは正しくない。どうしてか。何となれば、(ブッダパーリタの注釈文では)自からの生起を是認する反論者が(次のように)現に存在するものに再び生ずる必要があるかを問われているのだからである――(即ち、君は)「自から」とは現に存在する原因としての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(生じ)つづけることになるかと考える。しかも君も生じたものが再び生ずることを承認しないし、無限に(生じ)つづけることになることも承認しない。だから君の学説(vāda)は論理的妥当性を欠き(nirupa-pāṭitika)、君自身が是認する(生じたものが再び生ずることはないなどの)見解と矛盾していると(問われているのだからである)。

これ程までに論駁を加えても、(若し反論者が屈伏しなければ、或は)理由や喩例を述べることに効果があるかも知れないが、どうして反論者が(屈伏せず、従って、その論駁を)受け容れないことがあるのか。或は若し(反論者)自身が是認する見解との矛盾によって論難しても、反論者が(主張することを)止めないならば、そのときには厚顔であるから、理由と喩例を用いて(論難して)も、(反論者は)決して(主張を)取り止めないであろう。そして我々には(このような)正常でないものと論争するつもりはないのである。

こういう訳で(バーヴァヴィヴェーカ)師は不適当な領域でも推理を説いて、^④自己の推理への愛好ぶりを暴露している。しかし中観派がみずか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と云ってよい。中観派はあらゆる存在するものが空であることを説くが、この立場からすれば、およそ言語で表現された事物はすべて実在でないから、主張も理由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、理由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理由や喩例には真理を立証する能力がないのである。ブッダパーリタが理由や喩例を陳述しないのは、彼の怠慢や無知によるのではなく、中観派の根本的立場の必然に他ならないのである。しかしながら中観派には主張も理由も喩例も存在しないと云うことは、中観派が何も主張せず、何も論証しないと云うことではない。それどころか、チャンドラキールティはここで、ブッダパーリタの注釈文が所謂ブラサンガ論法によって反論者の自生論を否定し、そのことによって不自生を明かしていることを強調しているのである。その論法はこの箇所^⑤のチャンドラキールティ自身の言葉で示せば、「反論者自身が是認する見解との矛盾による難詰」(Sya bhūyapaganavivodhadanā) によってよいであろうが、彼はこの論難方法が反論者に対して充分説得力のある方法であり、それで納得しないものには正常な論理の感覚が欠如しているから、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。この見解は現代においてもまことに説得力のある主張だと云ってよいであろう。

チャンドラキールティは次に『四百論』と『廻諍論』を引用して、^⑥中観派には主張がないという基本的立場を強調するが、しかし、だからと云って、彼は理由や喩例の行使、即ち定言的論証を全面的に否認しているのではない。理由や喩例の陳述が反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云っているのである。このように彼は理由や喩例の陳

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云うだけのことではない。上述した中観派の原則的な立場そのものが、理由と喩例を述べることと決して矛盾するものではないからである。

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難に對しても、中観派には主張も理由も喩例も実在しないことで答えている。パーヴァヴィヴェカは第二の論難である「反論者に指摘された誤謬の不答破」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パーヴァヴィヴェカの不自生に關する自立的論証式^④に對するサーンキヤ学派 (Sāṅkhya) の批判と理解する。その論証式と云うのは、

主張、勝義としては諸内処は自から生じない理由、現に存在するから

喩例、精神 (caitanya) のように

であつて、この論証式に對するサーンキヤ学派の批判は『般若灯論』^⑤に紹介されており、チャンドラキールティはそれを引用しながら、第二の論難に對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、サーンキヤ学派の学者達が「この主張の意味は何であるか。『自から』とは結果を本性とするもの (kāryamāka) からなのか、原因を本性とするもの (kāraṇamāka) からなのか。また、それでどうなのかと云えば、結果を本性とするものから (生じないの) であれ

ば、(不自生は) 解りきつたことの証明 (siddhasādhana) (の誤謬) になるし、原因を本性とするものから (生じないの) であれば、(自から生じないこと) は矛盾の包含 (viruddhārthata) (という誤謬) になる。およそ生起するものはすべて、原因を本性とするものとして現に存在するものだけが、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「諸内処は自から生じない」が、どうしてであろうか。

(また) 我々には「現に存在するから」という理由がどうしてであろうか。(若しそれがあれば、) それ(理由) に解りきつたことの証明か、(矛盾の包含) (という誤謬) がであろうし、且つ、その(解りきつたことの証明) や(矛盾の包含) を除去するため我々が努力するでもであろうが。そういう訳で、反論者に指摘された誤謬に陥らないから、その答破はブッダパーリタ師によつて論述される必要がないのである。(Pr., p. 16, l. 11~p. 18, l. 4) パーヴァヴィヴェカの最初の二つの論難に對するチャンドラキールティの解答は、上述のように極めて明確であるから、これ以上それらについて論ずる必要はないであろう。チャンドラキールティは以上の答弁で實質的にはこれらの論難を論破し了えたと考えているようである。次に来る問答の中でも、彼はこれら二つの論難に答えると云う形を取っているが、実際に彼がそこで論じていることは、ここで明らかにした彼自身の見解や論証方法を更に一步踏み込んだ立場で徹底し、詳述することであつたと云つてよいであろう。

三

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の本来の立場を放棄し、中観派の原則に立戻った上で加えるでもあろう論駁を紹介している。この謂わば修正し、譲歩した見解は、云う迄もなくチャンドラキールティが勝手に想定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。この再論駁の中でも、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ているのに、猶も中観派が定言的論証を用いるべきことを主張して、ブッダパーリタの方法に同じ批判を繰返し述べているのである。

或はまた、(バーヴァヴィヴェカは)次のように主張するかも知れない。――

中観論者達には主張・理由・喩例が存在しないのだから、自立的論証を陳述することはない。従って、自から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、(対論者)雙方に是認された論証(anumāna)によって反論者の主張を否定することもないのである。(Pr., p. 18, II 5~7)

この再論駁の前半で、バーヴァヴィヴェカは明瞭に、自己の主張も理由・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「自からの生起の否定」(svata utpattiḥ)と云う中観派が主張せる事柄は、中観派

の自立論証上の主張(svatantra prajñā)ではない。更に、中観派が主張等の実在を認めない以上、必然的に対論者雙方が是認する論証と云うものはあり得ないから、この「自からの生起の否定」と云う命題は、反論者の主張である「自からの生起」が対論者雙方に是認された論証によって否定されたことを表すものでもないこととなる。それにも拘らず、バーヴァヴィヴェカは、中観派もまた主張等を陳述し、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、その場合には中観派の「自からの生起の否定」の命題は、中観派とは全く関係のない、唯反論者だけが是認した理由と喩例によって立証され、反論者のみに真理として決定される主張を表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カのブッダパーリタ批判は次のように読むべきものと考えられる。

しかしながら、反論者の主張の論証との矛盾の難詰が、正に(反論者の見解)そのものからして(svata eva)あるとき、主張・理由・喩例の誤謬を除いた主張等が、反論者の見解としては(svata eva)当然あるべきである。そこで、それら(理由等)が陳述されていないし、それら(主張等)の誤謬が答破されていないのだから、(ブッダパーリタの論証には)前に指摘したと同じ誤りがあることになる、と(バーヴァヴィヴェカは主張するかも知れない)。(Pr., p. 18, II 7~9)

自己の主張が存在しないのであるから、バーヴァヴィヴェカの

場合も、否定の論証は「反論者の主張の論証にある矛盾の難詰」(parapratiñāyā anumānavirodhacodanā) に他ならない。この難詰は嚮に謂ゆるプラサング論法の定義として指摘した。「反論者自身は是認する見解との矛盾による難詰」と実質的には同じ意味だと考えられる。プラサング論法は「矛盾の難詰」の最も直接的な表示形式であると云えるからである。しかしこの場合は寧ろ、帰謬法とか定言的論証という方法上の区別に入る以前の、中観派の否定の基本的な意味に言及していると思われるべきである。更にここでは、「反論者の見解そのものから」、又は、「反論者の見解では」(svatas)を加えることによって、反論者に対して中観派が難詰する矛盾が、或る必然性をもって反論者の学説そのものから、自発・自動的に(svatas)顕になり、反論者の見解においてのみ存在するものであることを明らかにしている。換言すれば、中観派自身は論理を超えているから、矛盾も無矛盾も見ないし、難詰することもない。中観派が難詰すると云うことも、中観派の否定にとっては外面的な事実に過ぎないのであって、内面的、本質的に云えば、反論者の主張そのものが顕にする自己矛盾による自己否定である、と云ってよいであろう。パーヴァヴィヴェカはこのような難詰が、具体的な論証形態を取って現われるときには、帰謬法と云われるものであってはならず、「反論者の見解では」正しい定言的論証でなければならぬ、とここで主張しているのである。「主張・理由・喩例に誤謬のない主張等」という表現は、嚮の二つの論難を前提とした言回しに過ぎ

ない。

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カは依然として、中観派が自分自身の見解として主張等の支分に誤謬のない論証式を用いて反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。^⑤このように解釈することは、パーヴァヴィヴェ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ろう。しかも英訳では、単にパーヴァヴィヴェカだけでなく、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、パーヴァヴィヴェカの要求に従って、自立的論証式によって反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。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立しないことは、以下のチャンドラキールティの解答から明らかであろう。

答える。それはそうではない。どうしてかと云えば、実に或る(論理学の信奉)者が或る事柄を主張するとき、彼は自分が決定した通りに、他の人々にも決定を起させようと願うので、(自分が)或る論理的妥当性・論拠(ūpapaatti)によってその事柄を理解した、その同じ論理的妥当性を他の人々に教示すべきである。それ故に、兎に角、自分が是認した主張する事柄の能証が、他の人々によっても受容されねばならない、と云うこのことは、(論証上の)原則である。(Pr., p.19, II.1-3)

チャンドラキールティはこのように解答の冒頭で、先ず中観派と対照的立場にある論理学の信奉者が、自分の主張を他人に立証する際の原則を説いている。云う迄もなく、「自分が是認した主張の能証 (sadhana) が他人によっても受容されねばならない」と云う原則である。論理学者が他人のための推理 (parithanunata) を用いる場合には、自分の主張を立証する理由や喩例が他人にも実在として受け容れられねばならない。そのとき始めて彼らは自分の主張を真理として他人に決定 (niscaya) させることができるからである。パーヴァヴィヴェーカが再論駁の中で中観派に要求していることは、実質的には論理学者のこの原則であると考えて、チャンドラキールティは最初にそれを示したものと思われる。パーヴァヴィヴェーカは反論者を難詰する際に、中観派の場合にも、上述のように主張等に誤謬のない定言的論証式があるべきことを主張している。その場合、中観派自身が何かを決定するか、論理的妥当性をもって主張する事柄を理解するということはないから、その点は論理学者と全く異なるが、彼が主張していることは、少くとも反論者に関して、論理学者と同様に中観派の場合にも、反論者によって能証が実在として受け容れられ、論理的妥当性をもって真偽の決定がなされなければならないことになるからである。こうしてチャンドラキールティはパーヴァヴィヴェーカの論駁が論理学者には当然であるが、自立的論証を認めない中観派には当嵌らないことを示し、その上で、更に中観派の原則的な論証方法であるプラサンガ論法による

論証の意味を、次に論じていると考えられる。ただし解答中のこの部分はテキストも安定していないし、表現も曖昧で、正確な文意は明らかでないが、恐らく次のようになるものと思われる。

しかしながら、この(原則)は別(の立場に立つ中観論)者には当嵌らない。(反論者が受け容れるべき)理由も喩例も存在しないから、彼(中観論者)は自分が主張した事柄の能証を、単に(反論者の)主張に随伴する帰結(としての矛盾)と云う意味でのみ容認する。従って(中観論者は)論理的妥当性を欠いた主張を認めているのであるから、単に自己自身にさえ論証することのない彼(中観論者)は、反論者に決定をもちたすことはできない、と云うこのこと、即ち、自分が主張した事柄を立証できないと云う(このこと)こそが、彼(中観論者)が加える(反論者への)より明瞭な論難なのである。それ故に、(パーヴァヴィヴェーカが主張する、反論者の)論証の否定的反証の論述がここで何になろうか。(Pr., p. 19, II. 3~7)

チャンドラキールティがこの答弁の中で特に中観派の立場を解説していると考えられるのは、先ず「理由も喩例も存在しないから、彼は自分が主張した事柄の能証を、単に(反論者の)主張に随伴せる帰結(としての矛盾)と云う意味でのみ容認する」と訳した一節である。この場合、「自分が主張した事柄」(svapranīhārtartha)と云うのは、具体的に云えば、例えば嚮のブッダパーリタの注釈文中の「諸の存在するものは自から生じない」と云う命題であり、それ

の「能証」(sādhana)は、「その生起は無意味であるから」と「生起が無限に起るから」と言う二つの理由句を指すものと考えられる。これらの理由句が示す、その生起の無意味さとか、生起の無限反復と云うことは、反論者が認める自生の主張に内在し、必然的に随伴しているもので、帰謬論証によって帰結される不合理で承認できない結論以外の何ものでもない。しかし中観派がプラサンガ論法によってこれらの矛盾や不合理な帰結を指摘し、頤にしたとき、少くとも反論者の自生の主張が成立しないことだけは明らかになる。この反論者の主張が成立しないことを、ブッダパーリタは「諸の存在するものは自から生じない」と云う否定的な命題のかたちで言証した迄のことであるが、このような意味、即ち、帰謬法による間接論証と云う意味で、反論者の主張に内在する矛盾が、中観派にとっては自己の主張を立証する能証であることを、「能証を単に(反論者の)主張に随伴する帰結(としての矛盾)と云う意味でのみ(pratijñānūsaratayaiva kevalam)容認する」と説いたものと考えられる。従って、中観派の能証は自立的論証上の理由ではないし、不自生の命題も主張ではないのである。このように中観派は不自生であることを主張するが、それは論理学者の主張のように、論理的妥当性をもって理解された主張ではないから、「論理的妥当性・論拠のない主張」(nirūpapatīkīkapaśa)である。主張が元來論理的妥当性をもたないものであるとき、中観派には自己の主張を反論者に決定させることができないことは云う迄もないであろう。

チャンドラキールティは更に、中観派のこの立場を、「自己が主張した事柄を立証することができないこと」(svapratijñātarhasi-dhanasamarthyā)であると認めながらも、却ってそのことが反論者に対してより明確な論難であると主張する。自己の主張を立証できないことが反論者の論難になると云う逆説は決して自明の理とは云えない。恐らく自立的論証によって立証できないと云うことは、この場合、総じて実在と論理の乖離を如実に頤にすることでもあると云えるから、そういう意味では、中観派の否定の真意を明確に頤わしているとも取れよう。また、パーヴァヴィヴェカが主張する「(反論者の)論証の否定的な反証の論述」(anunābādhodbhāvanā)は、単に反論者の特定の主張の否定に留るが、それに対して、立証できないことは論理を実在の認識手段として認める反論者が立脚する立場そのものの否定を意味するから、より明確で抜本的な論難である、と主張しているのではないかと考えられる。チャンドラキールティのこの解答はプラサンガ論法を論証方法とすることの意味を、恐らくこのように説明していると思われるが、しかし彼はここでも論証方法としては帰謬法だけを認め、定言的論証を拒否しているのではない。「反論者の立場での定言的論証であるならば拒まないが、殊更にそのような形式を整えても無意味で役に立たないと云っているのである。こうして彼はパーヴァヴィヴェカの要求を容れて、ブッダパーリタの注釈文が定言的論証をも含意していることを次に示していくのである。

四

或はまた、若しどうしても反論者の見解において (svatas)、論証にある矛盾が (定言的論証を用いて) 論述・顯示されるべきである (と云うならば)、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。どのようにかと云えば、「諸の存在するものは自から生じない。その生起は無意味であるから」と述べられているからである。この (理由句) 中で、「そのの」と云うこの (代名詞) は「自体をもって現に存在するもの」を指示する。

何故かと云えば、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」と云うこの (文章) こそが、要約して述べられたその (理由句の) 文章の解説文 (vivarāṇavākya) であるからである。そして正にこの (解説) 文によって、所証と能証である性質 (注) (即ち、主張の賓辞と理由) (sādhyasādhanaadharna) とを伴った、反論者が承認した同類喩 (sādharmyadīśānta) 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」と云うこの (文章) によって理由が指示され、「生起が無意味であるから」と云うこの (文章) によって所証たる性質が指示される。(Pr., p. 19, 1. 8 ~ p. 20, 1. 6)

嚮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「反論者の学説の矛盾を自立的論証によって顯示すべきであ

る」と読み、更に解答中のこの部分から論証式を構成している。しかし厳密に云うならば、この部分では同類喩の喩体、理由、主張の賓辞だけが指示されていて、主張の主体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らう。

主張、 x が再び生ずることは無意味である

x punarutpādayarhah /

理由、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ものには再び生ずる必要がない。

y のように

na svātmanā vidyamānavānah punarutpāde prayojanah
yathā y /

このようにチャンドラキールティが主張、理由、喩例の三支からなる論証式を提示しているのは、そもそもこの論証式が、バーヴァヴィヴェーカの第一の論難である「理由と喩例の不陳述」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 (Dignāga・陳那) が提唱した三支の推論式を採用のか、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とも云えよう。しかし彼は世間の事物の認識 (lokasvārthadhiṅga-

man) に関しては、知覚、推理、証言(āgama = śabda・聖言量)、類推(ūpanāna・比喩量)の四種を認識方法(Grāhāṇa)と認め、知覚と推理だけを認めるディグナーガに対して、正理派の学説^⑧を積極的に採用している(Pr., p. 75)。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・認識論がディグナーガのそれよりも世間で一般に広く容認されていたからであろう。世俗に関しては「世間が一般に認める」(lokaprasiddha)見解に従う^⑨のがチャンドラキールティの立場だからである。論証式の場合も彼は正理派の五支の論証式をも実質的には認めていたのではないかと思われる。次に来る論証の説明は、正理派の五支が説く論理的、或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。

そこで丁度：

主張、声は無常である

理由、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、声はそれと同様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
と云うこの(論証式)において、連合で示された「作られたもの」と云う性質(kṛtakatva)が理由である^⑩。

それと同じように、当面(の論証)の場合にも、諸の存在する

ものが自から生じないのは、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、君が若し粘土の塊の状態においても瓶等のものが自体をもって現に存在している(連合)と考えるならば、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等のもの)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理由によって、サーンキヤ学派の論証にある矛盾の論述が、(サーンキヤ学派の)見解において成し遂げられたのである。従って、どうして「それは正しくない。理由と喩例を陳述していないから」と云えようか。(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等のもの」である。彼は後にこの「等のもの」が「生じようとする事物の全体(nirvāśeṣopisupadārtha)を意味するから、衣等のものとの不決定性(anaikāntikata)はなすと云う(Pr., p. 22, II. 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「瓶等のもの」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理由によって論証が成し遂げられると云う。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」と云う「眼の前に置かれた瓶等のもの」の性質を、「粘土の塊の状態にある瓶等のもの」という所証(主張の主辞)に適用することである。この謂わば、「証相の反省」(Jiṅgaparāmarśa)と云う論証過程^⑤を経て、「自体をもって現に存在する」と云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。

ここ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カの第二の論難が当らないことを論ずる次の解答文中に与えられている。

唯単に理由と喩例を陳述してはいないのではなく、反論者に指摘された誤謬を答破してはいないのである。どのようにかと云えば、何となれば、サーンキヤ学派の学者達は、顕現していることを本性とし、眼の前に置かれている瓶(等のもの)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が、喩例として説かれる。解りきった方だからである。一方、顕現していないことを本性とした、可能性の状態に留まっているものが、生起の否定(と云う贅辞によって)限定された所証である。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。或は、どうして理由に矛盾の包含と云う(誤謬がある)疑いがあるか。

そういう訳で、反論者の見解そのものからして論証にある矛盾を難詰する場合にも、上述の誤謬は存在しないので、反論者に指摘された誤謬を答破していいこともないのである。従って、この(二つ)の^⑥論難は無意味であると知るべきである。(Pr., p. 21, 11. 8-14)

ここには主張に「顕現していないことを本性とした」(anabhiyaktarūpa)と「可能性の状態に留る」(śaktirūpānna)と云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」(abhiyaktarūpa)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た、可能性の状態に留っている瓶等のものには再び生ずる必要がない

na anabhiyaktarūpānān śaktirūpānānān ghatādikānān punarutpāde prayojanam /

理由、自体をもって現に存在するから

svātmajā 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等のものには再び生ずる必要がない

na svātmajā vidyamānānān abhiyaktarūpānān purō'vasthitānān ghatādikānān punarutpāde prayojanam /

このようにブッダ・パーリタの注釈文が含意する論証式を整備した

上で、更にチャンドラキールティは別の論証式をも提示する (Pr. p. 22, II. 3~4)。

主張、自からの生起を主張する者の、靈我を除く諸カテゴリーは自から生じない

理由、自体をもって現に存在するから

喩例、靈我のように

チャンドラキールティは不生生に関して結局この二つの定言的論証式を示しているが、ここに用いられている術語は、靈我 (Puruṣa・神我)、カテゴリー (padārtha・句義)、顕現、未顕現等、すべて反論者であるサーンキヤ学派の理論体系を示す独自の概念であって、中観派のものではない。更に彼は次に、ここに用いられる生起 (utpada) さえも顕現 (abhivyakti) と同義語であり、従って、生起の否定は顕現の否定に他ならないと主張している (Pr. p. 22, II. 6~8)。これらのことは、中観派にとってはその主張等が実在しないから、これらの論証式が中観派自身の自立的論証でないことを明かすだけでなく、チャンドラキールティの認める論証式が、従来繰返し論じて来たように、中観派自身とは全く無関係に、反論者だけが是認し、拘束される、謂わば、反論者にとっては主張等に誤謬のない定言的論証であることを如実に示していると云ってよいであろう。

五

チャンドラキールティの空の論証である否定は、総じて主張に内

在する矛盾が顕在化されることによって、その主張が否定されることである。その矛盾を顕にする方法は、原則的には帰謬法になるが、定言的論証の形式を取っても一向に差支えない。帰謬法による論証は、定言的論証であれ、その論理性を是認する者だけがその論証によって拘束されるからである。チャンドラキールティの論証方法はこのように理解することができるが、そのことは、パーヴァヴィヴェーカの第三の論難に対する彼の解答からも明らかである。第三の論難は、帰謬法が含意する矛盾命題の肯定が中観派の四句否定の定説と矛盾すると云う批判であるが、チャンドラキールティはそのような論理的必然性を是認して矛盾命題を肯定することになるのは、反論者であって中観派ではないと主張するからである。

また、反論者だけが帰謬の帰結と反対の事柄と結びつけられるのであって、我々が、ではない。(我々には)自分の主張というものも存在しないからである。それ故にまた、(我々には自己の)定説との抵触ということもあり得ないのである。一方、帰謬の帰結と対立する(命題)に陥ること (prasāṅgaviparīṭāpiti) によって、反論者が多くの誤謬に陥れば陥る程、それは我々にとって願ってもないことである。(Pr. p. 23, II. 3~5)

このように論じた後に、チャンドラキールティは更に、空性の立場にある中観派がブラサンガ論法によって実在 (svabhāva・有自性) 論を論駁する場合には矛盾命題を肯定したことになるまいと主張し、その理由として、ことばは話者を拘束することはないし、また、

ことばには表示力はあるが、それは話者の意志に従う、と云う(Pr. p. 24, II-16)。この見解はしかし、世俗の次元における話者とことばの関係を正しく把握しているとは云えない。寧ろ次に触れる仏とその説法という、謂わば両者の勝義的な関係に基づく、彼の確信の吐露とでも解すべきものであろう。

パーヴァヴィヴェカのブッダバーリタ批判に対するチャンドラキールティの解答は以上で終る。パーヴァヴィヴェカはここで論証の確実性を理論的認識の問題として取上げているのに対して、チャンドラキールティは中観論者の主体的なあり方と論証の意味を問題にしていると云ってよいであろう。その主体的なあり方は彼の、従ってナーガールジュナの仏とその説法に関する見解と全く一致するものである。

ナーガールジュナは「仏は言語規定を超え(prapñcitta)て不滅である」と説いて、ことばの対象でない仏を言語で定義したり語ったりすることができないことを明らかにしているが、同時に仏の主体的なあり方をも次のように説いている。

(仏は)あらゆる対象的認識が寂靜した(sarvopalanbhopasama)もので、言語的世界も寂靜し(prapñcopasama)、至福である。(従って)仏によって、何処においても誰に対しても、如何なる教え(dharma・法)も説かれぬ。

仏は単に対象として認識されたり、言語で表現されたりすること

ができないだけでなく、仏自身が主体的に、自己を含めたあらゆる事物を対象として認識していかないものである。こうして、あらゆる言語活動の原因となる個別的特徴(nimitta)を通して事物を認識することがないから、仏においては言語で規定された世界(prapñca・戲論)は寂靜している。仏とは本来、説法者、聞法者、教えの空が実現された境界に他ならないからである。従って自己も聞法者も教えも認識しない「仏によって、誰に対しても如何なる教えも説かれない」のである。チャンドラキールティは、このように仏が何もしないことを一切法の法性・実相(dharmatā)そのものであると主張し、そのことがナーガールジュナの次の偈に示されていると理解する。

心の対象(cirāgocara)が止滅したとき言詮されうるもの(abhidhātavya)は止滅する。法性は涅槃のように不生不滅である。

彼はこの偈に「この世の中に何か言詮されうる事物があるならば、それが説かれるでもあろう。しかし言詮されうるものが止滅する、即ちことばの対象が存在しないので、諸仏は何も説かれはしないのである」(Pr. p. 364, II-56)と注釈して、前偈でナーガールジュナが語った「諸仏は自我もなく、無我もないとも説かれた」ことが、法性としては「何も説かれない」ことであることをこの偈は示している、と解釈する。彼が「聖者たちの勝義は沈黙である」(Pr. p. 57, I-8)と云っているのも同じことを意味しているものと考えられる。これら「何も説かない」とか、沈黙とかは、発声しな

いと、口を噤むと云う、世俗的な意味での沈黙や「語らない」ことでないことは云う迄もないであろう。世俗的には声を発し、口を開き、語っている、正にそのことの勝義・実相が「何も説かない」沈黙であると云うのである。「説」の「不説」が「説」の実相であると云うのである。チャンドラキールティは上記の「仏の不説」を

説く『中論』二十五章二十四偈の注釈の中で、「若しこのように仏はどこでも誰に対しても如何なる教えも説かれぬ、とするならば、では、これら多様な教えのことは・日常的慣行 (Pravacana-yavahāra) がどうして知られるのか」という問いを設け、「この仏がこの教えを我々に説かれた」と云うことは、無明の眠りに入った人々の、自分自身の(勝手な)妄想の所産である」と答えている (Pr., P. 539, II. 13~15)。「この仏がこの教えを我々に説く」と云う、謂ゆる三輪の實在の上に構成された世界こそ、教えの日常的慣行の場 (pravacana-yavahāra) であり、そこで説かれ、そこで聞かれ、言語で表現された様々な教えも教えのことは・言説 (pravacana-yavahāra) であろうが、そのすべては我々の妄想 (vikalpa) の所産に他ならないのである。

このようにその勝義・実相が沈黙であり、「不説」であるような説法は、対機説法以外にはあり得ない。対機説法は聞法者の機根 (Indriya)・意向 (āśaya)・性癖 (anusāya)・時機 (kāla) に応じて説かれ、その時その場合にその人を覚りに導く教えであって、普遍的真理を説くものではない。普遍的絶対的真理を説くと云うこと

は、空の立場、「不説」の法性の立場ではあり得ないからである。チャンドラキールティはナーガルジュナが『中論』第十八章第七偈で上述のように「不説」の法性を説き、次の第八偈では対機説法を説いていると解釈しているが、このことも、「不説」の「説」としての教えが、対機説法であることを示していると云えよう。

あらゆるものは真実である。或は真実でない。真実で不真実である。真実でもなく不真実でもない。これが仏の教説である。^④

この偈をチャンドラキールティを含めて注釈家の多くは謂ゆる教育段階を示すものとして解説する。そのような意味を否定するものではないが、しかしその段階が道として全く固定したものであるならば、対機説法の本来の意味は見失われ、普遍的絶対的真理を説く教説と化するであろう。しかしナーガルジュナの偈に関する限り、これら四句はただ「或は」(或は)で対等に接続されているだけである。従って四句に示された教えには本来教育段階の上下の区別はない。相矛盾する教えはそれぞれが絶対で真なる仏説という意味を担っているとは解すべきであろう。そして、このように相矛盾する教えがすべて真の仏説であるのは、それらが「不説」の「説」として対機説法だからである。

仏とその説法に関するナーガルジュナやチャンドラキールティの主張は、勝義と世俗の二諦、實在とことばの関係を絶対的な意味で真に主体化したあり方であり、基本的には上に述べたところを出ないと考えられる。従って、チャンドラキールティがバーヴァヴィ

ヴェーカカの批判に対して一貫して説いて来た中観派の立場は、論争・対論という、ある意味で最も世俗的な場面で、中観論者みずからが、仏の対機説法を精神を實踐するところとみるべきであらう。

註

- ① 例として cf. A. Warder, *Is Nagarjuna a Mahayanist? The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedanta*, D. Reidel Publishing Company, Boston, 1973. この論文は『中論』の著者であるナーガールジュナの最も確実な著作として、この書を挙げた五論(即ち『中論』*Madhyamaka-Karika'* 『六十頌如理經』*Yuktisajñika'* 『空十論』*Sanyatasaptati'* 『應難論』*Vigrahaavyavartani'* 『已破論』*Vaidalyasutra, prakarana'* を除く)の目的や意図は異なるが、『中論』は原始仏教の立場を継承し、主として説一切有部などのニルマニヤの疾(dharma)を五柱(svabhava)の立場を批判してこれを瓦解しよう。
- ② 梶山雄一・上山春平著『空の論理(中観)』(角川書店・仏教の思想 3)一五七～一六二頁、及び、梶山雄一「中観哲学と帰謬論証」(日本仏教学会年報第二十六号)参照。
- ③ 第一章の英語は T. Scharbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana*, Leningrad, 1927. [以下、語句 B.N.]に Appendix として加えられている。この書は Bharatiya Vidya Prakashan 版(1975)を使用した。山口益訳『中論釈一』(弘文堂書房・昭和二十二年)。
- ④ Pr. 44 L. de la Vallée Poussin, ed., *Mulamadhymakakarikas de Nagarjuna avec la Prasannapada Commentaire de Candrakirti*, Bibliotheca Buddhica, Vol. IV, 1912 の略号。
- ⑤ ブッダペ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。梶山雄一前掲書一五二頁以下。その結果、ブッダペーリ

チャンドラキールティの論理観の一考察

- タは含意的に矛盾命題を反証したところなるが、彼自身はそのような結果になるとは考えてもいなかったであろう。この問題で単純否定の考えを始めて導入したのは、ブーヴァンヴェーカである。M. Walleser, ed., *Prajñāpradīpā*, Bibliotheca Indica, New Series no. 1396 [以下略号 WP.] p. 107 Y. Kajiyama, Bhāvaviveka's Prajñāpradīpā (I. Kapitel), *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, Bd. VII, 1963, p. 48 梶山雄一前掲論文一〇頁参照。
- ⑥ 茲で引用されているのは、『入中論』第六章第八偈のことであり、不生論は以下同十三偈及び論のさいわい。L. de la Vallée Poussin, ed., *Madhyamakavatara par Candrakirti*, Traduction T. Héritaine, Bibliotheca Buddhica IX, pp. 82~87.
- ⑦ M. Walleser, ed., *Buddhapālita. Mulamadhymakavyūtti*, Bibliotheca Buddhica XVI, p. 11, ll. 5~10. ヴェーカトは「ハハハハ」何んなのだ、以下で用いている。WP., p. 11, ll. 14~16.
- ⑧ skye ba thug pa med par hgyur ba'i phyr ro / ヴェーカトは「ハハハ」の「用文」をいっている。
- ⑨ WP., p. 11, l. 17~P. 12, l. 4.
- ⑩ 「ハハハ」は「現に存在するものを再び生ずる必要があるかを」(vidyamānasya punarupade prayojanam) を欠く。Pr. 〇一五頁脚注の参考。ハハハ説の方が簡潔で明確である。Prasannapada, Tibetan Version, Peking ed. Ha (以下略号 T.), 6b, l. 1.
- ⑪ 梵本は svata iti hetuvena tadeva cotpadryata iti / せよはハハハ説' bdag las shes bya ba ni yod pa rgyu nid dan de nid skye'ho shes smras pa yin la / (svata iti vidyamānān hetuvena tadevotpadryata iyuktam /?) (T., 6a, l. 7) と述べている。
- ⑫ 「説く」と訳した pravēśayan の「ハハハ」説は、梵本校訂者 Pr. 〇一七頁脚注の「括弧」を「ハハハ」' hchan bar byed pa na (T., 6b, l. 3) とあるが、' hchan bar byed pa na = pravēśayan ではない。

される。

- ㉑ チヤハニ語の *dbu ma yin na ni* (T., 6b, ll. 3~4) の *ལོ་ལོ་ལོ་ལོ་* *māhyamikasya svataḥ* と *ལོ་ལོ་ལོ་ལོ་* *māhyamikasya sataḥ* 「中観派の *ལོ་ལོ་ལོ་ལོ་*」の *ལོ་ལོ་*。
- ㉒ Pr., p. 16, ll. 4~10. 『百四論』第四百論『顯論』第二十九 三十 題。著者の中観を述べたところを非難する *ལོ་ལོ་ལོ་ལོ་* の *ལོ་ལོ་ལོ་ལོ་* へ。
- ㉓ WP., p. 11, ll. 1~2.
- ㉔ WP., p. 11, ll. 6~10.
- ㉕ *viruddhārtha* = containing a contradiction (M. Monier Williams, *Sanskrit-English Dictionary*).
- ㉖ 『藏經大綱』のチヤハニ語の *rgyuñi bdag ñid du yod pa kho na las = kāraṇātmanā vidyamānādeva* (WP., p. 11, l. 10) の *ལོ་ལོ་ལོ་ལོ་* 「中観の *ལོ་ལོ་ལོ་ལོ་*」原因を中観の *ལོ་ལོ་ལོ་ལོ་* 中に *ལོ་ལོ་ལོ་ལོ་* がある *ལོ་ལོ་ལོ་ལོ་* である *ལོ་ལོ་*。
- ㉗ 「中観の事類」 *pratiñātartha* 『中観論』 *Myāz yasātra* の 54・11・11' 5・11・5 の *ལོ་ལོ་ལོ་ལོ་*。定章註釋中の *ལོ་ལོ་* *pratiñā* である *ལོ་ལོ་* 一般的な意味で用いられる *ལོ་ལོ་* の *ལོ་ལོ་* である。
- ㉘ 注㉑の(1)及び(2)参照。
- ㉙ BN., p. 96.
- ㉚ 英訳が *ལོ་ལོ་* のなほ解釈をするのは、纏とも触れた *ལོ་ལོ་*、*ལོ་ལོ་* 梵本校訂者に依り (1)㉑(2) 「反論者の見解 *ལོ་ལོ་*」 *ལོ་ལོ་* *svata eva* を「君(中観派)自身の見解 *ལོ་ལོ་*」(in your own opinion) *ལོ་ལོ་* *ལོ་ལོ་ལོ་ལོ་* 著者の *ལོ་ལོ་* 「推測 *ལོ་ལོ་*」の *ལོ་ལོ་* 難語 *ལོ་ལོ་*」 *ལོ་ལོ་* *svata evānumānavirodhacodanā* *ལོ་ལོ་*」 *ལོ་ལོ་* *ལོ་ལོ་* *ལོ་ལོ་* 中の見出される表現を *an independent argument* *ལོ་ལོ་* *svatantrānumāna* 「自立的論証」と同じ論証 *ལོ་ལོ་* *ལོ་ལོ་* である *ལོ་ལོ་*。以下 *ལོ་ལོ་* されれば幾つかの類似せる表現の (2) 梵本 (3) チヤハニ語、及び、梵本校訂者がこれらの表現の問題とした点を知るため (4)

校訂梵本の各々に対する脚注を略記して、若干の考察を簡条に分けて加えておく。

- (1) ㉑ *parapratijñāyāsu svata evānumānavirodhacodanāyā svata eva pakṣahetudṣṭāntadoṣarहितaiḥ pakṣādibhirbhavitavyam* / (Pr., p. 18, ll. 7~8)
- (2) *gshan gyi dam beaḥ ba la rañ gi rjes su dpag pas ḥgal ba brjod par ni bya dgos pas / rañ ñid la phyogs la sogs pa dan phyogs dan gñan tshigs dan dpeñi skyon dan bral ba dag yod par bya dgos so / (T., 7a, l. 5)*
- (3) *チヤハニ語の *ལོ་ལོ་* = parapratijñāyāñ sva-anumānena virodha[sya] abhidhānenaiva bhavitavyam.*
- (4) Cf. infra p. 21. 13. — *Peut-être : ° codanāyāñ svata...*
- (5) *D'après Tib— svataḥ (rañ ñid la) = à leur point de vue.*
- (6) *svato Jnumāna[vi]rodhacodanāyāmapi* (Pr., p. 21, l. 13)
- (7) *rañ gi rjes su dpag pas ḥgal brjod pa na yañ* (T., 8a, l. 7)
- (8) *チヤハニ語 = svānumānena virodhodbhāvanāyāmapi.*
- (9) *avaśyañ svato Jnumānavirohdadoṣa udbhāvanyaiḥ* / (Pr., p. 19, l. 8)
- (10) *rañ gi rjes su dpag pas ḥgal ba gñon mi za bar brjod par bya ba yin no / (T., 7b, l. 3)*
- (11) *Le Tib. supprime doṣa et lit svānumāna (rañ gi...), ce qui revient au même : " la contradiction inhérente à notre raisonnement ". — Ceci est une remarque du contradicteur.*
- (12) *svātmanā vidyamānatvena... hetunā svata eva sāmīkhyasānumānavirodhodbhāvanamanuṣṭhitam* (Pr., p. 21, ll. 4~6)

- (9) gton tshigs…… ran gi bdag nid du yod pa nid kyis
grans can la rañ nid kyis rjes su dpag pas hgal ba brjod
pa yin te / (T., 8a, 1.3)
- (10) འཇམ་མཁའ་མཁའ་མཁའ་མཁའ་མཁའ་མཁའ་མཁའ་
svata eva = ran nid kyis
- (11) ⁽⁹⁾ anumānābādhobhāvanayā (Pr., p. 19, 1.7)
- (12) rjes su dpag pas gnod pa brjod pa la (T., 7b, 1.2)
- (13) rjes su dpag pas = anumānena.
- (14) ⁽⁹⁾ svābhyupagāmavirodhacodanayāpi (Pr., p. 15, 1.9)
- (15) ran gi khas blans pa dan hgal bas brtsad pas kyan (T.,
6b, 1.2)
- (16) Mss. viruddhacodanayā, …
- (17) チョット訳は(1)の中の前の svata eva⁽⁹⁾ 及び(2)(3)の svatas⁽⁹⁾
ran gi = swa-⁽⁹⁾と訳し、また(1)～(6)のチベット語の複合詞中の anumāna-
を rjes su dpag pas と作具格助辞を付して訳してゐるから、梵本校
訂者のように(1)(2)(3)(4)(5)(6)の anumānena となる。従つて(1)
～(6)は、チョット訳は ran gi rjes su dpag pas = svānumānena
と譯してゐることになる。英語が(7)～(8)は by an independent argu-
ment と訳してゐるの故、恐らく(9)の svānumānena = svatantrānu-
mānena と解したからであらう。梵本校訂者が(1)～(6)で特に注意して
ゐるのは上述のチョット訳の二点である。しかし彼は(3)(4)におつてチ
ョット訳のように svā- でも同じことになると云ふ、それを反論者の
こととして「我々の論証に本来具わる矛盾」と訳してゐる。茲では
基本的には梵本校訂者の見解に従つてゐる。
- (18) (1)を梵本校訂者は(2)によつて codanayām と於格に読むことを示
唆してゐる(1)(3)(8)。現行梵本では「……論証との矛盾の難詰は、
反論者の立場では主張・理由・喩例の誤謬を離れた主張等によつてあ
るべきである」とでもなる。しかし(1)のチョット訳は、「反論者
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

チャンドラキールティの論理観の一考察

- り、従つて自分自身をばつて、主張等のものと主張・理由・喩例の
誤謬を離れたも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ければ」と
「それらの誤謬が答破されていなければ」の二つに対応するものの
(誤)訳したのと思われる。寧ろこの文章は、チョット訳を参考と
して parapratiñāyāstu svata evānumānavirodhacodanayā bha-
vityān svatsāciva pakṣahetuḥprātaḍośarahitaiḥ pakṣādi-
hīrbhavitavyam / 等々の見方をせよ。
- (19) (1)(2)(3)(4)は各々相對應する。前者は「矛盾の難詰」(virōd-
hacodanā) 及び後者は「矛盾の論述(顯示)」(virōdhobhāvanā)と
ある。更に(6)は「矛盾の難詰」であり、(5)は「論述」(udbhāvanā)
である。この場合、難詰は一般的な意味、又はプラサンガ論法による
論難であるのに対して、「論述(顯示)」は定言的論証を論述するもの
の意味に用いられているものである。(4)の場合、「矛盾の論述が自己
をまつて現在存在する」と云う理由によつて成つて遂げられる、「チョッ
ト訳では「矛盾が自己をまつて現在存在する」と云う理由によつて論述
(顯示)される」からである。ただし、チョット訳は(1)～(6)はチベ
ット語で brjod pa = udbhāvanā (udbhāvana) である。従つて(1)～(4)を
チベット語で「自己の推理による矛盾を論述(顯示)する」とと譯さ
なくてはならぬ。
- (20) 梵本校訂者はチョット訳 (T., 7a, 1.8) にて hetu を補つて na
cāyaṅ parān prati [hetuḥ] / (Pr., p. 19, 1.4) 及びが、今や na
cāyaṅ parān prati / の體に、nyāya を受けるものとして読む。
- (21) 中観派によつて説くことは単に「自分が主張した事柄の能証」として
論理学者の場合のように「自分が是認した主張せる事柄の能証」
(svābhyupagatapratijñātārhasādhana) (Pr., p. 19, 1.3) と「是認し
た」を加えていないのは、中観派が自立的論証を認めないことをチャ
ンドラキールティが強く意識していたからであらう。

②③ チヤムハト訳は sgrub par byed pa ni khas hches pahi rjes su
 bhrans pa bhaḥ shig ne bar bkod pa yin te / (T., 7b, 1.1) と誤
 す。梵本校訂者たちは、能証が主張したものを中観派の執着を過激な
 とし解する (Pr., p. 19, fn. 4—4) が、この ne bar bkod pa (= upā-
 dana) を執着 obstination と解するよりは出来なうとみる。今は英
 訳に従った (BN., p. 97)°

②④ チヤムハト訳に従って dosa を除く。註②⑤⑥参照。

②⑤ Thesis. An entity does not require a second production.
 Reason. Because it exists.

Example. Just as a jar.

Major Premise. Whatsoever exists does not require to be pro-
 duced once more. (BN., p. 98)

②⑥ 『正理経』一・一・三参照。

②⑦ 拙稿「月称のおひの Ioka とひつじ」(印度学仏教学研究 七卷一号)
 参照。

②⑧ チヤムハト訳に従う (cf. Pr., p. 20, fn. 7)° 文意は明らかでなくが、
 この場合の「理由」は「結論」(migamana) の中で表示される「理由」
 なのか。『正理経』一・一・三九参照。

②⑨ 松尾義海著『印度論理学の構造』(印度文化研究所) 二二〇頁註(1)
 参照。

②⑩ チヤムハト訳をよって補う (Pr., p. 21, fn. 7)°

②⑪ この論証式は次のようにも表現される。
 主張' anabhiyaktarūpam śaktirūpāpannam ghaṭādikam puna-

rupādānapekṣam /
 理由' svātmanā vidyamānavāt /
 喩例' svātmanā vidyamānamabhiyaktarūpam puro 'vasṭhitān
 ghaṭādikam punarupādānapekṣam dīṣṭam /
 また、本文中に示した論証式の主張と喩例の資格は、 utpādayartha
 ではなくてあらう。

②⑫ 中井本秀「中観派における論証方法—その形成と深化—」(論集第5
 号・東北印度学宗教学会) は、この論証式の論理学的特徴に言及してこ
 る。

②⑬ 『中論』第二十三章第十五偈 (Pr., p. 448, 1.3)°

②⑭ 『中論』第二十五章第二十四偈 (Pr., p. 538, 11.3—4)°

②⑮ Cf. Pr., p. 364, 11.9—10 & 11.13—14.

②⑯ 『中論』第十八章第七偈 (Pr., p. 364, 11.3—4)°

②⑰ 『中論』第十八章第六偈。p (Pr., p. 365, 1.12)°

②⑱ これらの四種に応じて教が説かれる点について、『中論』第十八章
 第八偈に対する『無畏疏』 *Māmadhyanakavṛtti-akūṭobhaya*
 Peking ed. Tsa, 83b, 1.4. 参照。

②⑲ 『中論』第十八章第八偈 (Pr., p. 369, 11.14—15)°

②⑳ R. H. Robinson, *Early Mahayānika in India and China*, The
 University of Wisconsin Press, 1967. pp. 55—57. 梶山雄一、前掲書
 一一五—一二〇頁。

㉑ チヤムハトキーレルテ「そのの vā には ca と読む (Pr., p. 371, 11.6—7)
 が、それは彼の解釈に外ならなう。