

『般若灯論』における仮言的言明の定言化

細 川 寛

『中論』と『般若灯論』

『般若灯論』の冒頭、著者清弁はその著述の動機を語って言う。《論師〔竜樹〕尊師はただ詩句 (kārika) をもって明晰で正しい推論 (anumāna) と論破 (dūṣaṇa) を説き、網なす臆見を止滅させる知恵の完成の道理を宣説されたのであるが、修行者の中には〔それを〕理解しない人もいる。それ故彼らが理解するようにと願って〔私は〕聖典に従って『中論』を解釈するのである。》⁽¹⁾ この叙述には『中論』が論理学的言明であるという、清弁の中論評価が盛り込まれている。事実『般若灯論』はそのような評価に基づいてなされた、知恵の完成の道理である空性を論証 (推論) するための空性に対立する臆見の論破なのである⁽²⁾。

しかしこのように評価するとしても、それによって清弁は『中論』が論証式 (prayoga-vākya) で記述されていると主張している訳でない。『中論』が詩句 (kārikā) だけでもって論述されていることに殊更清弁が言及しているのは伏線的である。それ故彼は別の所で次のように釈明している。《『中論』の作者は主張をはじめとする命題支を述べていないから、論証における形式不備 (nyūna) の過失がある、と言われるかもしれない。〔しかし『中論』は〕要説 (artha-vākya) であるから、〔そのような〕過失はない。即ち〔竜樹〕論師の陳述は要説であって、表現は要約されているが、意味は広大であるから、内容的には多くの論証式の根拠であると認められるからである。》⁽³⁾

このように『中論』がそこから論証式が導出される内容を持っていることを、清弁は別の意味で次のように説明している。《この〔『中論』〕において、その作者のことばは大体が、〔実例が理由概念と〕共通する性質を持つこと (sādharmya-lakṣaṇa), 〔もしくは〕異なる性質を持つこと (vaidharmya-lakṣaṇa), 及び理由概念の三条件とを考慮して語られたもので (tha sñad byed de), 〔三条件とは〕理由概念が〔主張命題の〕主辞の属性であること (pakṣadharmatva), 同類例に随伴すること (sapakṣe 'nvayatvam) 異類例には存在しないこと (vipakṣe 'sattvam) である。》⁽⁴⁾ この説明によって、清弁が『中論』における竜樹の発言を論理学的言明であると見なす時、彼がそこにどのような論理学を想定していたかを知ることができる。それは陳那流の論理学である⁽⁵⁾。

ところで理由概念の三条件は陳那において終極的に厳密なものとなった論理学の根本原理である。今日のインド論理学史研究によれば、この原理をそのまま竜樹に遡及して該当させることはできない⁽⁶⁾。従って『中論』が清弁によって想定されるような論理学の原理規定を念頭にして論

述べたものであるとは言えない。しかし『中論』が論理的言明でないのではない。見られるように、それは十分論理的で論証的である⁽⁷⁾。清弁は『中論』の論理性を陳那流の論理学原理で割り切って、それを『般若灯論』の中で局面化しているのである。しかし、それはあくまで清弁の中論理解に基づく見通しであって、そのような立場で『中論』における議論を包括する時、そこに齟齬が生じてくるであろう⁽⁸⁾。

そもそも『中論』における竜樹の発言は名辞と実在とが一致しないこと示すためになされている⁽⁹⁾。名辞は普遍的、恒常的な自己同一性 (svabhāva) を持つものとして設定されるが、実在はあくまで流動的個物である。このように実在が名辞と本質的に乖離しているようなあり方 (niḥ-svabhāva) が空性と言われる。名辞の概念や命題の表現することは思惟の必然性ではあっても、それは存在論的に実在をそのまま表わすことはできない。却ってそのような言語的規定が真の認識を制約してしまうことになる⁽¹⁰⁾。従って竜樹の発言は言語的制約からの解放を可能にするための意図的言明であり、本質的には言明そのものが空性に解消してしまうような仮言的言明なのである⁽¹¹⁾。このような言明は必然的に結果として名辞概念の自己破綻が意味されるような論証の形態を取る。そこで竜樹は多くの場合言語に還元されている判断認識を前件とし、そこから不合理な後件が導かれるような仮言命題を提示する。そしてその後件の不合理性によって、前件命題の不合理なこと、従ってその命題の構成要素としての名辞概念が実在と矛盾していることを明証しようとする。この種の竜樹の議論は帰謬論証 (tarka) の形式に合うものであるが、帰謬論証そのものではない。帰謬論証は仮言命題の後件が不合理であることによって、前件の矛盾命題を真なるもの——すでにそこでは後件の矛盾命題が真であることが前提として確定している——として肯定する間接証明である。これは換質換位の法則に合致するものである。もっとも定言的論証を唯一の正しい論証と見なすインド論理学においては、この仮言的に表現される帰謬論証はそのままの形では論証式として認められていなかったが、それは常に換質換位によって定言的論証に変格される意味を持っていた⁽¹²⁾。ところが竜樹はあらゆる言表の真理性を否定する立場にあり、その為に仮言的な論証を用いるのであるから、彼にとって換質換位に基づいて定言化、命題化される、いかなる真実在も存在しない⁽¹³⁾。それ故彼の帰謬的論証は帰謬することによって帰謬される原命題の放棄を促すことに尽きるのである⁽¹⁴⁾。

このようにすべての概念的判断を矛盾に追い込む竜樹の論証法はそのまま論破の性格を有する。そこで、そのように性格付けられた竜樹の論法を Prasāṅga-āpatti (帰謬の必然性を示す方法)⁽¹⁵⁾と呼ぶ月称は、『プラサンナパダー』の中で次のような解説を行なっている。《ここ『中論』では対論者に対して理由命題が示されていない。〔われわれ中観者には実在と概念の一致が認められないから、〕理由命題と実例命題とが成立しない。それ故ただ〔対論者の〕主張に立場を合わせ、〔それを自家撞着に追い込むという形でのみ、われわれは〕自分の主張している意味の論証を述べているだけである。このように論理学的な範疇をこえたところに〔われわれの〕主張がある (nirupapattika) のであるから、〔論理学的命題に還元しようとすれば、〕それは実に自身自身にさえ矛盾するし、まして対論者に〔命題的〕確定を与えることはできない。自分自身の主張

している意味の論証をなすことができないということこそ対論者に対する明白極まりない論破である。》⁽¹⁶⁾

即ち言語で範疇化されない真実を見据えている竜樹にとって、言語に還元されるような「自己自身の主張は存在しない。」⁽¹⁷⁾ またそのような真実を闡明するために、「帰謬をなすこと (prasaṅga-āpādana) によって独断論の否定をもたらす」⁽¹⁸⁾ 立場が取られるのである。よしんば、「[いわゆる帰謬論証の操作に従って、竜樹の発言が] 帰謬によって逆になった〔意味〕を必然化するもの (prasaṅga-viparīta-āpatti) としても、対論者には〔却って〕多くの過失が指摘されるが、それは彼にとってより願わしいことなのである。」⁽¹⁹⁾ このように帰謬の必然性を示す論証はどこまでも対論者の主張——空性に対立するあらゆる理解——を論拠として仮に採用し、それらの自己矛盾を暴露する方法である。そしてその露呈された矛盾を回避するために換質换位された命題 (prasaṅga-viparīta-arthāpatti) も竜樹自身が主張することではなく、対論者の主張 (定説) を否定するものとして、却って反証的なのである。

ところで帰謬の必然性を指摘する竜樹の言明は、命題——二つ名辞の論理的関係——と二命題間の必然的関係を仮言的に肯定することを前提としている。このことは、この言明によって帰謬される不合理性 (謬) が実在についてではなく、帰謬における前件命題とその基盤となっている、竜樹にとってはどこまでも仮言的な概念判断に照して言及されていることを意味している。竜樹が実在と概念の一致を認めないことは、概念が周延されず、従って外延を持たないことを意味する。記号論理学では、外延のない概念を主語とする時それにどのような述語を付しても、その命題は真となる⁽²⁰⁾。『中論』の巻頭で、一切の存在 (縁起) が八種の矛盾的關係で対になった概念によって命題化されないと竜樹が宣言しているのは、その意味である。真実在についての命題判断は無意味 (空) なのである。とすれば竜樹の帰謬において謬といわれるための判断基準は、直接的には実在そのものでなく、仮言的に命題が構成されている判断の次元の中にあり、それ故謬がそこに帰着せしめられるのである。

一方インドの論理学はもともと実在と概念とが合致すると考える実在論の哲学の中で発達してきた。その論理学は存在を思惟可能なもの、矛盾のない概念によって同一視されるものとする立場を前提とする⁽²¹⁾。清弁の論証法 (彼自身はそれを svatantra-anumāna 「独立論証」と呼ぶ)⁽²²⁾ の基盤である陳那流の論理学においてもこの立場は変わらない⁽²³⁾。そこでは主張命題の主辞が賓辞に対して必然的であることを保証する媒名辞 (理由概念) の確実性は経験によって帰納されたものでなければならなかったし、その確実性が経験的帰納によって得られることを示すために、論証式の中で経験的帰納の実例の提示 (実例命題) が要求されたのであった⁽²⁴⁾。従ってそのような論理学体系では論証は定言的意味を必ず持っていたのである。しかし空性の立場では実在そのものは定言的に言表されない。だから清弁が『中論』の言明を陳那流の論証で推論化したとしても、その言明の趣旨を伝えるためには、その推論が実在論的に解釈されないように工夫がこらされなければならないことになる。

清弁の特殊化された推論

『中論』第1章第1偈は存在が絶対的な意味で不生であることを四つの側面から説いた言明である。清弁は第一の側面（自因不生）について次のような推論を行う。《最高の真実 (paramārtha) からは、諸感覚器官はそれ自体から生じたものでないと確定される（主張命題）。存在しているから（理由命題）。たとえば精神性 (caitanya) と同様である（実例命題）。》⁽¹⁾ これは形式的には定言的論証式に合致した推論である。そこで清弁はこの推論が空性の論証（それはその空性のための論破である）になるように次の条件を付ける。《この〔中論第1章第1偈の〕「それ自体から〔生じたもので〕ない」という否定は「非定立的否定 (prasajya-pratiṣedha)」の意味と見られるべきである。否定が主眼である。即ちすべての網のようになった選言命題 (vikalpa) を排除することによって、無命題的認知の世界を実現することが意図されているからである。「定立的否定 (paryudāsa-pratiṣedha)」として捉えるならば、それは〔換質的に〕定立することを主眼とするから、「諸存在は不生なる〔ものである〕」というように定立する〔意味〕で「生じたものでない」と説かれることになるから、〔空性の〕定説を離れることになる。》⁽²⁾ あらゆるものの空性においては、概念の一定の外延と自己同一性が定立されないから、その意味での否定は決してその矛盾概念を選言肢的に肯定することを意味しないのである。

このような非定立の意味で自因からの生起を否定する推論が提示されるが、それはその主張命題の意味を限定するものである。更に主張命題中の「最高の真実からは」という限定語は、その命題がその表現形式としては定言的であるとしても、内容的には仮言的であることを結果として示す。何故なら、最高の真実の立場を離れた時の命題が別途存在することを暗示しているからである。しかし仮言的であるけれども、それはその主張者にそのような命題として受け入れられることなのである。それは、「すべては空である」と主張する場合と同じ次元、即ち非言語的な認知の言語化の次元で主張されていることなのである。

しかし理由命題と実例命題は主張命題と同列には扱えない。理由命題——〔諸感覚器官は〕存在している——を最高の真実から認めることが清弁にはできないはずである。実例命題——精神性が存在していて、しかもそれ自体から生じない——についても、その存在していること（理由概念）は彼には認められない（不生起であることは認められるとしても）。従って清弁にとっては理由概念と実例は推論を行うために仮言的に認められるものなのである。それは彼にとって他人によって認許されたもの (paraprasiddha) という意味に解せられる。月称は清弁の論拠が他許に過ぎないことを間接的に次のように述べている。《推論は本来主張者と対論者の両方に認許された (ubhaya-prasiddha) 理由概念を論拠として行なわれる。よしんば、清弁が語るように一方において認められた論拠に依るとしても、それは主張者によって認められたもので、決して対論者によって認められたものではない。》⁽³⁾

清弁自身はこの種の批判を十分予測していた。そのため彼は「最高の真実としての真理性（勝

義諦 paramārthasatya)と言語命題としての真理性(世俗諦 vyavahārasatya or saṃvṛtisatya)⁽⁴⁾を区別する二真理論を推論の次元に導入した。彼は理由命題と実例命題とが一般的に理解されている命題(世俗)であることを強調する。そして、その一般的理解を言語命題としての真理性に照して正しいものと認める——それ故理由概念は主張者清弁と対論者と共に共許である⁽⁵⁾——ということを示す意味で、主張命題が「最高の真実からは」と限定されるのである、と彼は主張する⁽⁶⁾。

このように特殊化された清弁の推論は、純論理学的見地からその欠陥を糾弾されるまでに、清弁に特有なものである⁽⁷⁾。しかしそうだとすると、彼の推論にはそれが語られる論理がある。まず理由命題は次のようにして得られた。《この〔推論〕における主張命題の主辞〔諸感覚器官〕の属性(pakṣadharmā)は存在することであると確認される。なぜなら「それ自体から」というのは、それ自身が存在する時、〔それに対してそのような〕名辞が設定されるからである。》⁽⁸⁾この説明は名辞があるからそれに対応する存在があるという、概念と実在との一致を説く実在論を前提とした議論である。清弁はそれを逆用して、理由命題を構成している。それ故「諸感覚器官は存在するものである」という命題は清弁にとって仮言的判断である。

次に実例命題は以下の通り説明される。《実例は論証されることがら(sādhya-dharma)と論証を可能にすることから(sādhana-dharma 理由概念)の〔有無〕が問題となる。なぜなら論証されることがらと論証を可能にすることがらを有すると認められる(prasiddha)時、〔それは始めて主張命題の主辞(dharmin)を〔例証する〕実例となるからである。》⁽⁹⁾《〔そこで〕精神性は能力を特性とするものに内在しているから、〔実例として〕問題はない。》⁽¹⁰⁾精神性は機能体に存在するものだから実例として適切であるという。この説明はそれだけでは不十分である。それが実例として適切であるのは次に述べるような理解があってはじめてそう言い得ることで、それだけでは一般的理解(世俗)とは言われない。《精神性は知力(buddhi)の働きによって生じるようなものでない。それは能力を特性とするものの中に存在していて、あらゆる人間に永遠に存在していることが認められているものである。》⁽¹¹⁾この説明は観誓のものである。清弁はこの種の説明を行うことなく、精神性(caitanya)の概念が説明する必要のない自明のものとして扱っているかの如くである。それは他でもない、ここでの清弁の推論が説明不必要な人を対象者にしていることを意味している。観誓によって説明された精神性の概念は実は数論派で説く靈我(puruṣa)のそれに相当する。清弁は自己の推論の中でcaitanyaを一般的に認知された精神性を表わすことばだと主張しているが、それがこの推論の実例として意味を持ち得るのは数論派の理解の基盤においてである。従ってここでの清弁の推論は数論に対する論破の性格を持ち、しかもそれは却って論拠が他許であることを示す。

以上のように、自因不生の清弁の推論は一定の概念体系を前提して、そこから演繹される仮言判断を示す命題である。ただその表現形式が仮言的になっていないという単純な理由で定言的なのである。そしてそれは見てわかるように、極めて両刀法的な議論なのである。数論の自因生起の概念をその同じ数論が認知する精神性の概念によって否定するからである。このことを清弁が推論の論拠は一般的理解によると言っていることに照し敷衍すれば、彼の推論は一般的理解(世

俗)によってその一般的理解の否定として最高の真実を表示する議論であると言えよう。それは内容的には命題化されない実在を否定命題によって表わす(否定命題も命題の一形態であるから、それは命題化するという矛盾を持つが)ことを意味する。それ故観誓は注釈して言う。《そこで、「最高の真実からは〔生じたものでない〕」というのは、「生じたもの」〔というよう〕実体視されたり、概念化されたり、言語化されたりしない (skye ba rdzas dañ dños bo dañ gshiñi sgo nas dgag pa) 〔ことを意味している。〕それは又言語命題としての正しさ (samvṛti-satya) に立場を置いて最高の真実をことばとに表わす時 (paramārtha-viśaye), 否定〔命題〕の対象となるけれども、最高の真実そのものとは表現されないもの (nirabhilāpya) であるから、否定する命題も存在しない。》⁽¹²⁾ この説明に従えば、清弁の推論の主張命題は、「最高の真実からは、諸感覚器官はそれ自体から生じたものでないと言語命題として確定される」⁽¹³⁾ という意味になる。この言外の意味を伝えるために、この主張命題の論証対象 (sādhya) を「…でない」でなく、「…でないと確定される」⁽¹⁴⁾と清弁は表示するのである。

「余地あることの言明」の推論化

清弁が『中論』を推論と論破の意味を持つ言明として評価することは、そこに主張命題 (sādhya) があると理解していることを意味する。そこでその主張が何であるかを確定することが彼にとって重要な作業となる。『中論』の言明は本質的には仮言的であるが、形式上は定言的である場合もある。しかし多くは形式上も仮言的に表現されている。それを月称は前に論じたように『中論』の典型的論述形態として、「帰謬の必然性を示す言明」と性格付けた。清弁はこの仮言的言明を「余地あることの言明 (glags yod pañi tshig; avakāśa-bhāvi-vacana)」⁽¹⁾と呼ぶ。たとえば『中論』第1章第12偈について、次のように解説する。《「もしそれ(結果)が〔条件〕の中に」存在していなくても、その条件より生じてくるならば、結果は条件でないものからもしどうして生じてこないのか。——従って〔この偈は〕この〔生じるという意見には〕余地がある〔という〕ことの言明であるから、〔その意味は〕「条件でないものから存在していない結果が生じないと同様に、条件からも生じない」と確定される。たとえば「もし作られた〔ものとしての〕音声常住ならば、作られた壺がどうして常住ではないのか」と言うのと同様である。そのように言う時、「音声は無常である。作られたものであるから。たとえば壺と同様である。」という意味が理解される。それ故論証式は次の通りである。「最高の真実からは、芽を欠いた種子等よりそれ(芽)が生じることはあり得ない(主張命題)。結果であるから(理由命題)。たとえば酪乳と同様である(実例命題)。」⁽²⁾ そこでこの「余地あることの言明」について観誓は次のように注釈する。「従って、ここに余地がある〔という〕ことの言明である」という〔清弁の説明〕によって、次のようなことが説かれている。——もしそれら結果が前に存在していなくても、後に種子等のそれらの条件から生じるならば、その時は〔それら条件であるものは〕条件でないものと、それらの結果がないという点で同じであるから、条件でないものからも結果がどうして生じてこないのか、と言わ

れるが、〔それは〕この〔生じるという意見に〕対論者が論駁 (*upālabha*) する余地が存在すること〔を表わした〕言明 (*rgol ba gshan gyi klan kaḥi glags yod paḥi tshig*) となる。それ故その〔意見は〕正しいものではない。》⁽³⁾ この注釈から、「余地あることの言明」の「余地」は「帰謬の余地」を意味することが知られる。従ってそのような言明からは、帰謬論証の手順によって主張 (*sādhya*) が還元されることになる。即ち帰謬の余地あることの言明の前件命題——それは帰謬の余地がある言明と言える——の否定型 (矛盾命題 *viparītārtha*) を主張命題とすることによって主張 (*sādhya*) が得られるのである。観誓が《この〔帰謬の余地あることの言明〕を逆 (*viparīta*) にすることによって、どのような意味が理解されるかということ、たとえば糸などの条件でないものから芽などの、前に存在していない結果が生じないと同じように、最高の真実からは条件からも前に存在していない芽などの結果は生じないという意味が理解される》⁽⁴⁾ と注釈しているのは、その意味である。

このように「余地あることの言明」は帰謬論証的議論を意味する。それは月称が呼ぶところの「帰謬の必然性を示す論法」に近い意味を持っている。しかし月称はその言明の意味をただ帰謬することだけに止めるに対して、清弁はそこから定言的言明が還元される言明と評価する。とはいえ、清弁はそのような言明を帰謬論証 (*tarka*) と同質とは見ていない。彼は「帰謬の余地あることの言明」を「帰謬論証」よりも広義なものとして用いていて、帰謬論証は、「帰謬の余地あることの言明」に含まれるのである。なぜならば帰謬論証は仮言命題の前件の否定を主張命題に、後件の否定を理由命題とした論証式に変格できる言明であり、両者は換質換位の関係にある命題である⁽⁵⁾。今ここで問題の竜樹の仮言命題は、その後件の否定を実例命題とし得るような言明であるから、形式的には単純に帰謬論証そのものとは言えない。それ故それは清弁が言うように帰謬の余地あることの言明なのである。もちろん、そのような仮言命題においてその前件から後件を導出する際には、その両者の随伴関係を保証する概念が想定されているので、その随伴関係を示す概念 (喩体) が、換質換位の手続きによって、定言的論証式の理由命題として演繹されるのである。

このようにして清弁が構成した上記の推論は形式としては定言的であるけれども、内容的には仮言判断である。『中論』のここでの言明は、結果が存在していないような条件とその条件からの存在していないような結果の生起を仮定する時の不合理性を示しているのであるが、清弁はその仮定されるような結果と条件をそのまま前提として主張命題を構成することとなる——ならざるを得ない——からである。観誓は、『最高の真実からは、芽を欠いた種子等より』というのは〔主張命題の〕主辞 (*dharmin*) であり、「それ (芽) が生じることはあり得ない」というのは主張命題の述語 (*sādhya* *dharma*) である。「結果であるから」というのは理由命題 (*sādhanadharma*) である。「たとえば酪乳と同様である」というのは実例命題 (*dṛṣṭāta*) である。たとえば酪乳が結果であるから、その「酪乳」を欠いた種子等の条件より生じることはあり得ないと同様である。》⁽⁶⁾ と注釈する。これによれば、清弁の主張命題の主語はむしろ「芽を欠いた種子等より芽が生じるということ」ということになる。それは仮言命題における仮定文としての前件をただ定言

的に表現したに過ぎない。このように清弁の推論は前述したように仮言判断なのである。それはいみじくも、清弁自身が紹介しているに、次のような批難を蒙らざるを得ない性格を有した推論なのである。《[清弁の] 主張は自から恣意的 (svaira) に適用したことを否定するから正しくない。それは兎の角から三世が生じることを否定するのと同じである。》⁽⁷⁾

清弁が「帰謬の余地あることの言明」と呼ぶ竜樹の発言はその他多くある⁽⁸⁾。それらはいずれも仮言命題の後件が不合理 (pra-√saj) であること、もしくは疑問 (katham, etc.) であることを示す表現を取っている。その中には帰謬論証、即ち換質换位によって主張命題と理由命題が直接 (直接といっても、清弁は主張命題の主辞を不共不定因の誤りを避けるために限定するし、それにあわせて、その主辞の属性となるような理由概念を後件から演繹する手順を経るが) 還元される言明がある。たとえば『中論』第27章21偈について次のように解説する。《「もし世間が有限ならば、他世がどのようにして存在しようか。」(XXVII, 21ab) その場合、他世があるということは正しくない、有限であるからである。阿羅漢[といわれる自己改革を行う人]の[心身の]要素 (skandha) が前に捨てられたのち、後の要素が生じるというようにならないと同様である。[しかし] その他世は存在するから、[しかも] この[他世] は前の諸要素の結果としての後の要素であるから、[世間という] 名辞の属性 (pakṣadharmā) はその結果が存在するということである…従ってここでの論証式 (prayoga-vākya) は[次の通りである。]——無明を因とする前の要素の流続 (saṃtāna) は断滅しない (主張命題)。その結果が存在するから (理由命題)。たとえば灯の流続と同様である (事例命題)。》⁽⁹⁾ これに対する観誓の注釈は注目すべきである。《[清弁の解説は次の意味で] 言われている。——そのように世間が有限であるならば、他世があるということは正しくない。有限であるからである。たとえば阿羅漢の最後の要素と同じようにならない (sic. hgyur, 上引に従って mi hgyur に訂正) という過失 (doṣa) があることによって、世間が有限であるという見解は正しくないと説かれる。またこの[帰謬の] 余地あることの言明を逆にすることによって、本来の意味 (prakṛta-artha) と理由概念 (sādhana-dharma) を示すために、その他世が存在するから、[しかも] それによって前の諸要素の結果が後の諸要素であるから、その[世間という] 名辞の属性である[理由概念]は、その結果が存在するということであると説かれる。》⁽¹⁰⁾

以上の通り、清弁は「帰謬の余地あることの言明」のうち、いわゆる帰謬論証に相当する仮言命題の後件から理由命題を演繹している。しかもその場合清弁は定言的論証式を構成する前段階として、いわゆる仮言シロジズムを提示している。このように仮言シロジズムを導出する議論の進めかたは『般若灯論』の第27章に限っても多くの場面で見られる。もう一つ例を出すならば、次のようなものがある。《「自我が構成機能 (upādāna) と別であることはあり得ない。」(XXVII, 7 ab) ここで[意味は次の通りである。] 自我が構成機能と別であるならば、構成機能が存在していなくても自我は存在することになってしまうだろう。他であるからである。たとえばそれと別なものである[壺などが存在する]と同様にてである。》⁽¹¹⁾

このように帰謬のための仮言シロジズムを清弁自身が展開することは注目すべきである。彼はそれを定言化への議論展開として積極的に評価しているのである。それは「帰謬の余地あること

の言明」が「定言化への余地ある言明」となることを意味する。清弁が仏護を批判して、その論証法が「〔帰謬の〕余地あることの言明」であることに言及しているのは、名目としてその仏護の論証法の形式自体を認めないというのではなく、そこで定言化される主張 (sādhya) が誤謬なることを批判しているのである。仏護が『中論』第1章第1偈の自因不生の言明について《諸存在はそれ自体から生じたものでない。それらの生起が無意味となるから又生起が無制限になるから。》⁽¹²⁾ と述べたのに対して、清弁はまずその理由としていることが正しい理由概念になっていないことを指摘する。正しい理由概念は主張命題の主辞の属性 (pakṣadharmatva) でなければならないからである。また事例も述べられていないと批難する⁽¹³⁾。そして彼はこの仏護の言明を「〔帰謬の〕余地あることの言明」とする。即ち清弁は仏護の言明が『仏護注』⁽¹⁴⁾ 中での議論の全体的論旨から帰謬論証 (余地あることの言明の一部) であると認めつつ、ただこの言明の形式 (Bである。Aであるから。) を捉えて、それを帰謬のための仮言シロジズムの形式に合致するものと見なすのである。上述したように帰謬のための仮言シロジズムは、整理すれば次の形式となる。「(もしAならば) Bである。A——もしくはそれからの演繹命題A'——であるから。たとえばCと同様である。」この帰謬のための言明から、定言的に主張命題非A、そして結果的には理由命題としての非Bを肯定する言明が還元されるから、同じように仏護の言明から「生起は有効なものである」、「生起は制限あるものである」、又「諸存在は他より生じたものである(から)」という三命題—三者はそれぞれの矛盾命題 (viparīta-artha) —が導出される⁽¹⁵⁾。

以上が清弁の仏護批判の論旨であるが、それを清弁自体のことばでもう一度迎って見ることにする⁽¹⁶⁾。《その〔仏護の〕説明は正しくない。理由命題と事例命題が示されていないからである…〔それは〕余地あることの言明 (glags yod paḥi tshig) であるから、〔その言明の〕当面の意味 (prakṛta-artha) ⁽¹⁷⁾を逆にすることによって、逆になった意味の主張 (sādhya) とその〔理由となる主辞の〕属性 (taddharma) とが顕われてくるので、〔結果的に〕諸存在は他より生じたものとなり、生起は有効なものとなり、生起は制限あるものとなる⁽¹⁸⁾。従って定説と矛盾することになる。》清弁が仏護を批判するのは、仏護の言明が理由を表わす命題と共に表現されていることにある。そして、それが定言的論証の理由命題に相当しないことから、仏護の言明全体を帰謬のための仮言シロジズムとし、かつその理由をあらわす命題をそのシロジズムの理由命題として位置づける。その結果仏護の言明における主張をあらわす命題は仮言シロジズムの主張命題として偽なるものを表わすものとして扱われ、その矛盾命題が正当化されるのである。このことは仏護の他因不生の注釈に対する清弁の批判に一層明確に看取される。《他の人 (仏護) は、「諸存在は他より生じたものでない。何故ならば全てのものから全てのものが生じるということにならざるを得ない (prasāṅga) からである」と説明する。従ってこれについて言えば、〔帰謬の〕余地あることの言明」であるから、〔その仮言シロジズムの〕主張 (sādhya) と理由 (sādhana) とが〔意味上、また形式上〕逆にされて〔定言化される〕時、〔結果として〕諸存在はそれ自体〔を因とし〕、自他両者〔を因とし〕あるいは無因から生じることになり、またある一定のものから一定のものが生じることになる。それ故前述の主張と矛盾することになる。も

しそのように「逆にしないでことば通りの意味に留めて置くならば」「全てのものから全てが生じることになる」を得ないから」という、その「理由」には論証性も論破性もないことになるから、それは「主張に対して」必然性のないものとなる。」⁽¹⁹⁾（下線部は観誓の説明）このような仏護批判の清弁の議論には虚を突く形式主義が多分にある。それは『中論』の仮言的言明の定言論証化に腐心している清弁が仏護の同じような仮言的言明そのものを否定できないからである。

以上で明らかになったように、清弁の論証式は、帰謬を契機として概念間の必然関係を逆に辿り、その必然性を換質換位して表現することに他ならない。『中論』の議論が実在と概念の不一致を露呈させるために、概念の自己矛盾的あり方を象徴する帰謬論を展開している時、その議論に忠実であろうとする清弁の論理学的言明は極めて矛盾に満ちたものとなる。即ちその論理学的言明は真実在のあり方について何ら確定できない（不定）のである。《「もし、世間が有限ならば、他世がどのようにして存在しようか。もし、世間が無限ならば、他世がどのようにして存在しようか。」（『中論』XXV,II）その「他世」は存在する。それ故、「この「世間の」流続は灯の隣に等しい。」（XXVII, 12ab）と言われる。「これは」同性質の実例（sādharmya-dṛṣṭānta）命題であるものを説いている。従って論証式は次の通りである。——無明を因とする前の要素の流続は断滅しない。その結果が存在するから。たとえば灯の流続と同様である。——「これは世間が有限でないことの論証である。」同じように、——その「原因としての前の要素」及び同じ種類の結果としての「後の要素との間に」生じている流続は断絶でないのではない。その結果が存在するから。たとえば前の灯の相続と同様である。——「これは世間が無限でないことの論証である。」⁽²⁰⁾（下線部は観誓の注釈）

注 記

(1) *Prajñāpradīpa*. Walleiser ed., (以下 PPW. と略する) p.1, 11ff.

(2) anumāna=「およそ知恵の完成の道理のために自己の主張を論証するもの（sādhana）」dūṣaṇa=「その道理のために他者の主張を打破するもの」（*Prajñāpradīpa-tika* Derge ed., Wa 6a1-2）。論証（sādhana）と論破（dūṣaṇa）は形式上の相違でなく、内容についての言及である。真の論証は必ずそれに対立する意見の論破の意味を持つ。（cf. 宇井伯寿『仏教論理学』pp.250-251）従って、推論と論破は不二不離の関係にあるから、清弁は『般若灯論』の各章のはじめに、常套的に「空性に対立する特徴的な主張を否定することによって、何々が空であることを説くことを目的として、第何々章が始められた」と説明する。それは一方的批難（vitaṇḍā）になることを回避する意味がある。

(3) *Prajñāpradīpa*, Derge ed., (PPD.) Tsha 180a1-2.

(4) *ibid.*, Tsha 148b5-6. 所引は論証式の支数に対する清弁の回答で、彼は基本的に三支で十分であることを表明している（cf. 江島恵教『般若灯論に於ける推論式の一断面』印仏研 XVI-2）。所引中の sādharmya-lakṣaṇa と vaidharmya-lakṣaṇa は並挙であるが、意味は選択的である。それは論証式の実例命題が同類例だけの場合（sādharmyavat）と異類例だけの場合（vaidharmyavat）のいずれも正しい論証式と彼が認めていることによる（cf. 同氏『中観思想の展開』pp.64-74.）。清弁にとって空でないような異類例は存在しないから、離作法（vaidharmyavat）による論証式は必ず論破である。

(5) 江島恵教『中観思想の展開』pp.42-64.

(7) 梶山雄一『中論における無我の論理』p.493.

- (6) 同上 p.149.
- (8) 同氏『中観哲学と帰謬論証』（日仏学年報 XXVI）。
- (9) ex. 『中論』 XXVIII, 9.
- (10) ibid., XVII, 5.
- (11) ibid., XXIV, 18. śūnyatā=upādaya-prajñāpti.
- (12) 梶山雄一『中観哲学と帰謬論証』 pp.5-1.
- (13) 『中論』 XVIII, 9 の言表も内容的には言辭を否定する仮言命題である。
- (14) *Prasannapadā*, p.15, 9ff.
- (15) 奥住毅『中論の論述形態としてのプラサンガ・アーパッティ(1)』。月称が弁護する仏護の論証形態を彼は「帰謬をなす言明 (prasaṅga-vākya)」と呼ぶ。Prasaṅga-vākya (Tib. thar bar ḥgyur baḥi tshig) はもともと清弁が glags yod paḥi tshig (sāvakāśa-vākya; むしろ avakāśa-bhāvi-vacana が相当すると考える) と呼んだものを月称が改変したと思われる。下記「余地あることの言明」の推論化注(1)を参照。
- (16) *Prasannapadā* p.19, 3-8.
- (17) ibid., p.23, 2
- (18) ibid., p.24, 5-6
- (19) ibid., p.23, 4-5. prasaṅga-viparīta-āpatti=prasaṅga-viparīta-artha-āpatti 「帰謬によって逆の意味を推定」すること（義準）。cf. *Prasannapadā*, p. 24, 6.
- (20) 中村元『空観の記号論理学的解明』（印仏研 III-2）p.223ff.
- (21) 梶山雄一『インド論理学の基本的性格』。
- (22) PPD., Tsha 147b3.
- (23) 梶山雄一『中論における無我の論理』 p. 494.
- (24) cf. 北川秀則『インド古典論理学の研究』 pp.62-63. インドの論理学はもともと論争の技術であったことも実例命題の提示が求められる原因である。

清弁の特殊化された推論

- (1) PPW., p. 9, 12-16.
- (2) Ibid., p.10, 7-13.
- (3) *Prasannapadā*, p.34,13-p.35,9（取意）。
- (4) 世俗諦の語義については cf. 安井広済『中観思想の研究』第三章。
- (5) 月称は清弁がいつれか一方において認許された論拠（随一）によっても推論は成立すると主張していると批判している（*Prasannapadā*, p.34,13）が、清弁自身はそれを否定している（PPW., p.5,2-4）。
- (6) PPW., p.13, 12-16. この釈明は「他因不生」の推論についてなされたものであるが、同趣旨が随所に述べられていて、それは清弁の基本的立場である。
- (7) 最高の真実においては主張命題の主辭が存在しないから、理由概念の帰属する基体がないという過失（所依不成）の批難が清弁自身によって紹介されている（PPW., p.14,6-8）。また月称は、二真理の簡別を推論の中に適用することは同一の議論の中で二つの概念を使い分けることになり、主張はそのいずれについての言明なのか、またいずれにしても論証に整合性がない、等の詰問をしている（*Prasannopadā*, p.26, 3-p.33）。
- (8) PPW, p.10, 3-5. cf. PP-ṭika Derge, Wa 62b3-5.
- (9) ibid., p.5-7.
- (10) ibid., p.12, 12-14.
- (11) PP-ṭika D., Wa 72b6-73a1（取意）。
- (12) ibid., Wa 66b1-2.

⑬ このように清弁の主張命題は判断 (niścita, ayukta, etc.) を示す語句と共に提示される場合が少なくない。命題はそれだけで判断を示しているから、そのような表現は不必要であろうが、それが表現されていることの意味は注意されるべきである。月称所引ではそのような語句はないが、そのチベット訳にはある。その他、たとえば *Prasannapadā* p.32 1-2 では同種の語句があるから手ベツト訳者の付加だとは考えられない。「他因不生」の推論にはそのような語句がないけれども、拙論での意味は一般化できであろう。

⑭ PP-ṭika D., Wa 6162

「余地あることの言明」の推論化

(1) 江島恵教『中観思想の展開』第四章に詳論されている。そこでは glags yod paḥi tshig が sāvakāsa-vākya (〔帰謬の余地をもった言明〕と還元され、仮言命題の全体でなく、その前件命題を指すことばだとされる。観誓の「graṅs can gyis sgra byas ba rtag go shes smras pa de glags yod paḥi tshig yin paḥi chir…」(Wa 208b1) という注釈は前件命題を指す事例であるが、その他は仮言命題全体を指すと理解される。表現が同じでまぎらわしいが、文章から判定できる。一方『ブラサンナハダー』に清弁の仏護批判のことばとして引用されている中では、glags yod paḥi tshig に相当する語は prasaṅga-vākya (Tib. thar bar ḥgyur paḥi tshig) となっていることから、訳者の違いによって prasaṅga-vākya が glags yod paḥi tshig と訳されたとする意見もある(奥住毅『中論の論述形態としてのブラサンガ・アーパッティ』)。因みに『ブラサンナハダー』中に sāvakāsa-vacana (Tib glags dañ bcas paḥi tshig) ということばがあり、それは月称が清弁の仏護批判に対して仏護を弁護して、「彼仏護が対論者に反論の機会を与えるような余地をもったことばをどうして語ろうか」と言っている箇所に出る(*Prasannapadā*, p.24,1)。この月称の弁護から、彼は glags yod paḥi tshig の意味を、論旨が歪曲されるような余地をもったことばという風に理解していることが知られる。その結果、月称は glags yod paḥi tshig を prasaṅga-vākya と表現を変えているという推測も出る。筆者は清弁が glags yod paḥi tshig を帰謬の余地あることの指摘をして、結果として帰謬論証の手順によって定言的な論証が還元されるような言明、という意味で使用していると考えているので、その為に avakāśa-bhāvi-vākya という語を想定した。cf. 奥住毅「空性の論理的表現をめぐる論争」(鈴木学術財団研究年報 5-7) p.46 註 ⑭。

(2) PPW., p.50, 10-19.

(3) PP-ṭika D., Wa 208a3-4.

(4) Ibid., Wa 208b3-4.

(5) 松尾義海『印度論理学の構造』p.235.

(6) PP-ṭika D., Wa 208b5-6.

(7) 他因不生に対する清弁の推論についての批判である (PPW., p.12,5-7)。

(8) たとえば『中論』II,19: VI. 1a; IX.9; X.5-7; X.9; XI.3; XV.1; XXIV. 1-6などが指摘される。(江島恵教『中観思想の展開』p.152. その他明確にそう呼ばれなくても同じ趣旨の言明は随所にある訳で、それを月称は prasaṅga-āpatti と呼び『中論』の論述形態と考えるのである。

(9) PPD., Tsha 255b7-256a1.

(10) PP-ṭika D., Za 325b7-32b3.

(11) PPD. Tsha 254a7.

(12) PPW., p.11, 14-16.

(13) PPW., p.11, 17-18.

(14) *Buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛtti*, Derge ed., Tsa 161a4-5

(15) 清弁は帰謬によって命題を還元するとき、否定 (*pratiṣedha*) の意味について原帰謬の命題が否定文の時、その否定を *paryudāsa-pratiṣedha* (定立的否定) と取る——取らざるを得ない。ただその結果定言化された命題が否定文であって、それが自己の立場を表明している場合は *prasajya-pratiṣedha*

(非定立的否定)であると主張することになる。

⑩ PPW., p.11, 16-p.12,14.

⑪ 仮言シロジズム, という意味になる。

⑫ 月称所引は論証式をなしているが, 本文は三命題が並挙されている(論証式ならば…te/…phyir と表記されるはずである)。拙論の論旨からは論証式ならば, 主張と理由命題が入れ替るべきである。この部分の月称の所引には『般若灯論』本文との違いが少なからず指摘される。特に glags yod paḥi trhig が prasaṅgavākya となっており, そのように月称が意識的に表現を変えるために, 変更したと思われる。

この事情は他因不生無因不生の議論についても同じである。cf. 江島恵教『中観思想の展開』p.183.

⑬ PPW, p.14, 10-19. 清弁は, 仮言シロジズムであるから, 主張が逆になると言っているのがあって否定が, paryndāsa だから逆になると言っているのではない。

⑭ PPD., Tsha 255b7-256a6.