

中觀哲學の論理形態

梶山雄一

一

絶對的なるものを人間にとつて内在的なものとして思惟するか、超越的なものとして思惟するかは、宗教の形態を大きく二分し得る根本的な立場である。一般的に言つて、佛教は絶對的なものを内在的に追及するものではあるが、而もその内部に於ても此の二つの態度は大きな分派を形成し、夫々の分派に於て亦異つた學派を成立せしめてゐる。印度佛教に於ては、中觀派では絶對的なものと世俗的なものとの懸絶性を強調し、あらゆる種類の限定をあくまで遮遣するといふことが超越的なものの表現の唯一の方法とされてゐる。唯識派に於ては、併し、迷妄なる世俗智の根據が追及され、單に世俗智を超越することではなしにその根據の轉換が迷から悟への道であつた。けれども更に中觀派内部に於ても、プラーサンギカが勝義を超越的に思惟しがちであつたのに對して、スバータントリカは、唯識派の影響を蒙つてゐるからでもあるが、勝義を内在的に追及した跡が見られるのである。絶對的なものへの思慕は世俗智の否定を當然伴つてゐるが、根本的には迷妄ではあれ世俗智の體系を世俗である限りに於て確實なものとして是認するか否かが、印度佛教に於てこの二つの態度の分岐點であつたやうである。世俗智の確實性が是認せられる立場では絶對的なものは、なんらかの意味で世俗智の根據として考へられる。これに反して世俗智自體が不確實な自己矛盾的なものとせられる立場では、絶對的なものは超越的に思惟せられて行つたのである。

ステエルバツキイに従へば、^(註1)印度佛教はグプタ王朝治下、印度文化の黄金時代にあつて、龍樹に始まる中觀哲學の懷疑主義に對する反動を開始し、それは印度的な“*cogito ergo sum*”を出發點とする内觀の確實性への信賴と鋭い論理的關心との上に、唯識派・論理學派を形成したといふ。けれども一切を否定する空の哲學ではなしに、内識の有を主張し、その自覺の上に世俗智の論理的體系を建設してゆくこの動向は、中觀から唯識への必然的發展といふ論理的な先後關係の上に於て起つてゐるのではないであらう。むしろそれは絶對的なもの思惟の二類型の形成するもので、中觀哲學自體の中にもこの態度決定に關する浮動往返は始めから終ひまであつたのではないかと思はれる。龍樹の哲學の中に時に唯識へ發展すべき段階にあると思はれるやうな觀念論的傾向が指摘せられたり、^(註2)完成した形に於ては唯識派や論理學派が中觀哲學よりも後の時代に出現したといふ事實も、唯識無外境の自覺が中觀派の無自性論の論理的に發展した段階であるべきだといふことを意味してはゐない。見方によれば、認識の對象は内識の外に存在しないといふ教説は内識の空にまで徹底する中觀哲學の自覺よりも論理的には先なるものだと言へる。^(註3)實際唯識派自體に於て識亦空といふ展開が行はれてゐるし、中觀派の清辨が世俗智の確實性をともかくも認めようとする傾向にあつたことは、無自性論から觀念論へといふ發展の圖式を以て印度佛教を理解することを否定してゐる。外教が無外境論として非難するのは中觀・唯識に共通のものに他ならなかつた。中觀・唯識の先後を論ずるまでもなく、外境實有論に對する *esse est percipi* といふ批判は、佛陀が實在を五蘊といふ主觀客觀對立以前の現存在のみとして現定した時に已に含まれてゐた。現存在の絶對的な様相の追及が、勝義・世俗といふ二諦即ち絶對的なものと相對的なものとの二世界を見出して來た時に、その絶對的なものを内在的に追及するか超越的に追及するかといふ二者擇一の問題は包藏されてゐた。それは龍樹の問題であつたと共に、世親・陳那の問題であり、また清辨・月稱に態度決定を迫つてゐたものでもあつた。そのいづれを取るかが中觀と唯識を、プラーサンギカとスバータントリカを分つたのである。それは永遠に残された二つの道であつて、決して段階の相違ではなし。

佛陀は世間に於て常に相對立する二つの立場を越えることを教へた。「中道」といふことによつて佛陀は相對立する二邊の否定を意味したのであるが、それは中道といふ表現だけを取り上げるときにはそこに矛盾性が含まれてゐるといふことでもある。中道といふ表現は、相對的な世界と別に絶對的な世界を必ずしも明確に設定したのではないが、而もそれが相對的な世界を越えようと意圖してゐるために、しばしば矛盾的な性格を有してゐた。絶對的なものを思惟し表現することは、それ自體に矛盾を藏してゐる。我々の用ひ得る言語では、ある概念は必然的に其の矛盾概念の否定を含み、ある概念の否定は其の矛盾概念の肯定を想像せしめる。概念自體が相對的に成立してゐる以上は、かゝる相對的な概念的な世界を否定しながら而も概念的にしか語られ得ない絶對性の表現は常に矛盾的である。

「一切は有なりとは此れ一の邊なり。一切は無なりとは此れ第二の邊なり。迦旃延よ、如來は此の二邊を離れて中によりて法を説く。無明に緣りて行あり、行に緣りて識あり……」と説き出された緣起説は佛敎の根本的立場の表明であるが、それは單に虚無論乃至無因論に對して因果律を指定するものでもなく、又單に邊に對する中を指定するものでもない。「中」は中といふ一つの立場の規定ではなしに限定された立場そのものの超越を意圖したものであり、緣起といふ、文字そのものはある形態の生起を示す表現も、有なるものの生成といふ我々の論理性による存在の理解を否定する意圖を持つてゐる。中とか緣起とかの中に藏されてゐたこの矛盾は龍樹によつて明確に表現の上に現はされた。「不生不滅の緣起」といふ中論の冒頭に掲げられたこの矛盾そのものの表現は、佛陀の説いたものは我々の概念の世界を超えた絶對的な世界であるといふことを表面に押し出した。「緣起」の中になほ二義性として隠されてゐたものがはつきりと矛盾の形をとつて表現されるといふことは、勝義・世俗といふ二つの世界が佛敎哲學の範疇として發見せられることなしには行はれ得なかつた。我々にとつての矛盾こそが絶對的には眞であるからである。

併し、絶對的なものと相對的なものと、かく簡別せられた二つの世界は再び大きな問題を提供した。矛盾といふことは、この場合に、非論理性を意味してはゐないのである。非論理性は論理性の缺如に他ならないが、此の矛盾

性は論理性を超えたもの、或ひは論理性の隠された眞實であるからである。併しもし矛盾が非論理性でないとするならば、我々は矛盾を眞なるものとして語る時に、論理性を單に棄て去つてゐるのではない。我々の知識の確實性に全く信頼しないでは勝義の矛盾を語ることも不可能であらう。表現の矛盾は、人間の效用を目指してゐる世俗智それ自身の確實性を容認しながら、而もかゝる限定的な智が無限定な、絶對的な智と觸れ合ふ場に於てなされてゐるのである。世俗と勝義が單に隔絶し無關係であるならば矛盾的な表現は何の用をなすのであらうか。勝義は世俗を否定するがそれは世俗に對してある根據性を有してゐなければならぬ。

世俗智の體系は人間的な效用性——執著——を以て行つた實在の解釋である。だからその效用性の限界を超えた、超經驗的な事柄については我々の論理的推理は役に立たない。けれども實在がもし我々の論理的世界の根據としてあるのではなく、世俗智が實在とは全く無關係に構成されてゐるならば、現實の效用性といふものはあり得べくもなし。「認識し得るものであり、それ自身としては不顛倒な眞理である世俗諦が認識出来ない勝義諦を覆障する」と觀哲が言ふやうに、世俗智は不可得な實在を可得相に翻譯してゐる。(觀哲はスパータントリカ中觀派の祖清辨の註釋者、その勝義諦論は中觀派の傳統と少しく趣きを異にする。)その翻譯によつて覆障せられてはゐるが實在はその翻譯せられた世界と別に隔絶してあるのではない。我々の執著は世俗の形相因であり、そして實在はとにかくその質料因であらう。さうすれば我々の迷妄の形相根據である執著を去れば、もとよりそこに實在根據としてある勝義は顯現するであらう。唯識に於ける根據の轉換は原則的にこのやうな思惟方法に基いてゐる。

けれども一方、勝義が不可得であり、言説を超え、寂靜であることは、いかなる意味に於ても、それが世俗に内在し、世俗智の根據であることを否定してゐるやうでもある。世俗智に世俗的效用がよしあつたとしても、それは出世間の道を求め、涅槃を追究するものにとつて一體何の用をなさうか。なるほど勝義は言説即ち世俗智によらなければ説かれもしないとしても、勝義は勝義を説く世俗智とも何のかゝはりもない。迷妄の效用性は畢竟勝義にとつて何ら

の價値も持たない。世俗智は勝義を覆障するよりも前に、既に自らが遍く覆はれ、自らがすべての句義の眞實を障へてゐる。矛盾は世俗智自體に含まれてゐる。それは自らその矛盾に眼を覆うてゐるに過ぎないのである。世俗智の矛盾を露はにし、戲論を寂滅せしめること、それは勝義に至る方便であり、縁ではあつても、そのことが直ちに勝義ではない。それは聖者の自證智の境界であり、世俗智とは全く別個な原理によつてのみ體得される。かく、中觀の遮遣は勝義の超越性の自覺の上に行はれたのである。勝義が世俗を超越するとは、それが世俗と對立しないことである。對立は世俗自體の中にある。勝義が世俗の根據であり、世俗の否定によつて勝義が直ちに顯はれるならば、二諦はなほ相對的なものとしてある。中觀論者は世俗の自己矛盾を指摘はするが、世俗を否定しようとは欲しない。「世俗とは相まつて存在するものなり。相互に依止するが故に」と規定する月稱は、世俗を無自性なりと了達はするが世俗を否定しようとはしない。世俗の有自性を認めないものは世俗の無を執へることもないからである。勝義は世俗の肯定否定を超越してゐるのである。(勝義論の解釋その他に關しては第五章に詳述する。)

唯識派の問題はさし措いて、中觀派のこの超越論は尙問題を藏してゐた。二諦の簡別は中觀哲學の矛盾的表現の論理的根據であつたが、同時にそれを虛無論者から區別する役割をも持つてゐた。一切法を否定し、業・業果・法・非法を否定する虛無論者に對して、勝義の超越を語る中觀論者は世俗の因果を損滅する必要もなかつた。一切を無自性なりと遮遣しつゝも、それは有でないと云ふことによつて勝義の超越性を語るものであつて、虛無論者の如く一切の無を主張するわけではなかつた。併しこの一面に於て成功した方法は他面に於て論理學者の非難を免れ得なかつた。もし勝義がしかく我々の知識を超越してゐるならば、その超越的なものを説く中觀論者に果してその主張の確實性が許されるであらうか。なるほど中觀論者は何らの主張をもするのではないかも知れぬ、がそれならば汝は幾々萬言を費して何を語るのであるか。二諦を簡別すること自體、超越的な世界の存在を説くことである。その超越的世界の存在の明證は、もし汝が我々の論理性を全く認めない以上は、どこにもあり得ない。汝が自ら明證を

示すことなしに、たゞ我々の論理的主張を破るに専らであるならば、汝はソニストの譏りを免れ得ないであらう、と。早くから論理學に長じた印度の學界は、陳那を出して以來、宗教を語る場合にさへもはや非論理的な立言を許さなかつた。五—六世紀の間、佛護と清辨の對立を契機に、中間派は二派に分裂した。それは同じく勝義の超越性を説くにしても、少くとも世俗智と勝義智との論理的な内在的關係を樹立せねばならないといふ、中間派内部の新機運が、傳統的な方法論を批判し改革しようとしたことによつて齎された。スチエールバツキイはこの間の事情に大要次の如く關説してゐる。^(註1) プラーサンギカは自覺的な論理否定の態度に立つた。人間の觀念はそれ自體矛盾である。いかなる概念もそれと矛盾する概念と對應してのみ成り立ち、いかなる推論も常に、それと同等の力を持つ、それと矛盾する推論 *prasaṅga-anumāna* を惹き起す。畢竟すべての論理は誤謬であり、眞理は超論理的なるものにこそある。

かく月稱 (*Candrakīrti*) はソニストが曖昧な論式を使用するのに對して、全面的に論理を否定するといふ點でかへつてソニズムを脱し得たのである。彼等が *Prasaṅgika* の名を得た所以もここに在る。それに對してスバートントリカは論理學勃興の同じ時代的動向にやゝ穩健に隨順しつゝ中觀佛教の傳統を擁護した。即ち、たとひすべての世俗の論理が本質的には誤謬であるとしても、それを指摘するために、人は正しい自立的な推論式 *svatantra-anumāna* によつてそのことをしなければならぬと清辨 (*Bhāvavivēka*) は考へて、嚴正な論理主義を採つた。 *Svatantrika* の名はそこに由来する、と。

プラーサンギカに従へば、世俗智は迷妄だといふことは、世俗の論理性が非論理的だといふことではない。論理性がなければ非論理性もないのである。無といふことは無といふ有が見られてゐること、或ひは有るべき有が見られなうといふことだ。櫻は木であるといつても、木といふ類概念は櫻といふ種概念なしに成り立つてゐるわけではない。結果は原因に根據を持つが、原因といふ概念も結果といふ概念に根據を持つてゐる。相依性、無自性とといふことが彼等にとつては空といふことなのである。智の無自性空性といふことが勝義の超越性を必然的ならしめるのである。併

しそのことが、すべての概念・判断・推理がそれと矛盾する概念・判断・推理を伴ふといふことなのであらうか。ある混同が存在する。プラトニクスは論理性と存在性を區別しない。木といふ概念が無自性であるといふ時には木といふ概念自體に矛盾があるのでなく、概念と實在との關係が問題になつてゐるのである。「物は必ず原因を持つ」といふ命題に必然的に「物は原因から生じない」といふ命題が随伴するわけではなく、實在を因果律を以て解釋する我々の根本的立場が問題なのである。火といふ概念は昏を焼きはしない。此の素朴な懷疑は論理學の根本問題を衝いてゐるのである。あさげを炊いた火と夕べに落葉を焼いた火とは別々な實在である。我々はその差別を切り棄てて熱性といふ人間にとつての效用に對して火といふ概念を興へる。無始無來の經驗とは人間にわづかに自らにとつての實在の效用性を示してゐるだけである。その效用への執着がすべての概念・推理の根據である。その根據を奪つて了へばすべての我々の推理は無意味である。實在は常に我々の概念的解釋を超越してゐるのである。けれども、我々の論理性の領域内に於ては、即ち論理の根據を是認し、その限界を超えない限りに於ては、我々の體系に矛盾はない。プラトニクスにとつてはすべての言葉は超經驗的な眞理を語るためにのみある。その時に一切の論理は誤謬であるといふ月稱の態度は、實は論理學は經驗的世界にのみ適用さるべきである、といふ陳那・法稱の智慧を裏返しにしただけのものである。その二つの立場の間に抗争のあるべきいわれはなかつた筈である。

もしプラトニクスの立場をこのやうに解釋出来るならば、彼等とて論理性自體に矛盾を見出したのでなく、論理の根據である、實在の人間の把握の仕方と實在そのものとの矛盾を強調したのであらう。唯識派はこのやうな迷妄の根據を轉換させることを試み、スパータントリカは、このやうな迷妄の根據と實在との關係を論理化しようとしたのである。超越的なものについて語る時矛盾が生ずるといふことは、論理自體の矛盾ではなしに、論理の根據と實在とが矛盾するのだ。勝義の超越性と世俗の矛盾的關係なのである。もしさうとすれば我々は矛盾の論理によつて實在を語り得るはずである。論理的な矛盾とは非論理ではなくて、實在を論理化した我々の世界を再び實在に還元

する唯一の方法なのである。龍樹もプラサーンギカも屢、矛盾を嚴密に構成することなく論理性を否定した。單に超越的立場から論理性の無自性を説くのは有效な方法でない。勝義と世俗の接觸する場に於て嚴密に矛盾の論理を行使すること、それこそ中觀哲學の絕對否定の方法論的完成である。清辨は穩健に時代の論理的傾向に隨順したわけではない。彼は中觀哲學の方軌を守りながら、唯識に於て陳那のなしたことを中觀派に於て行つたのである。^(註)

唯識派にとつては、依他起性といふ、轉換によつて雜染ともなり清淨ともなる實在が存在する。雜染の根據は亦清淨の根據である。内識の有といふことは、迷妄の根據をひるがへせばそこに清淨の世界が顯現する、それは迷妄の中に内在する、といふことである。中觀派は併し依他起性といふ内在的根據を認めない。唯識派自體も勝義無自性といふ時はその窮極的根據の實有性を再び否定するのではあるが、たとへ方便ではあつても三性説の轉換の論理のためには依他起性は有として施設される。が中觀派はその施設としての根據の有をも否定し、かゝる方便を無用であるといふ。存在とは夢の如く幻の如く乾闥婆城の如くである、と存在の無自性を説いて勝義の超越性を「默」としてのみ指示すればそれで足りる。といふよりは、眞の超越とは、超越的なるものがある、と説くことすら拒絶するからである。超經驗的なものが問題になれば一切の論理は虛妄だ、と先に言つたが、月稱にとつては超經驗的なものといふ思惟そのものが不必要であり、勝義を立てることすらも己を得ざる方便であつた。中觀哲學の超越論は月稱に於て究極に迄徹底したと言つてよいし、その智慧は月稱に不滅の寶冠を興へてゐる。それに比すると清辨はよほど唯識哲學に歩み寄つてゐる。彼が屢、唯識派を「汝は中觀論に隨順して説いてゐる」と批評すること^(註)が、彼自身唯識の思惟方法と自己のそれとの親近性を自覺してゐたことを示してゐるやうである。彼とても依他起性を否認するし、勝義を實有だなどと言ひはしない。併し少くとも、世俗と勝義とを媒介する異門勝義 paryāya-parāmartha (或は實世俗諦 tathya-saiviriti, bhūta) とし論理的な場を設定した。それは虚構ではあつても中觀哲學に不可欠なものであつた。その場に於ける勝義の論理的内在性を確信することから彼の哲學は始まるのである。

一切の世俗の言説の無自性空を明かし、他者の命題を否定するのみで自己の主張を定立しないといふ方針は、龍樹以來中觀派の不動の傳統であつた。それは勝義の超越論の必然的結果である。清辨も亦、提婆設摩 (Devāśarman) を引用しつゝ、中觀論者は他者の所立を遮遣するのみで自宗を成立せしめない、と斷言する^(註)。併し清辨が從來の中觀論者と異なるのは、その否定の確實性に於てである。龍樹の論證の中には、新因明が大成された時代になると、明確に論理的誤謬を犯してゐると斷ぜられるべきものが少くない^(註)。清辨はその過失を佛護論師 (Buddhapālita) に於ても見出してゐた。いや、更に、もし陳那の論理學の嚴密な適用を以てすれば中觀論者のすべての表現は論理的誤謬を免れないことをも知つてゐたに違ひない。世俗の論理と中論のそれとは根本的に異質的なのである。併したゞその異質性を強調するだけではもはや時代は彼等を承け入れない。而もその異質性は世俗の論理にある必然的關係をもつてゐるのであつて單なる非論理性ではない。中觀論者は世俗の論理が實在と觸れ合ふ場に於ていかなる矛盾を露呈するかを確實性を以て語るべきである。プラサンガ論法として論理學者から誤謬と斷ぜられてゐる否定方法はもはや採るべきではない。彼は鹿樹が不問に附した中觀哲學の論證法の形成に腐心したのである。

- 清辨の論證法の構造は次の四項目によつて要略され得ると私は思ふ。
- (一) プラサンガ論法 (pārsāṅga-vākya) を否定すること。
 - (二) 因の三相の中、異品遍無性を缺くこと。
 - (三) すべての推論の歸結は否定命題であり、而もその否定は絶対否定 (praśajya-pratisedha) であつて相對否定 (pariyudasa-pratisedha) ではない。

(四) 宗 (歸結 pakṣa) に於て「勝義的には (paramārthatas) 』と』を限定を附加すること。

清辨は佛護の論證が論理的誤謬を含むことの批判から出發し、同じく敵者の命題を否定するにも非難される餘地のない確實性を持つ論理を構成しようとした。併し中論は世俗を説くのではなく勝義を説くのであるから、世俗の論理

體系はそのまゝ使用出来ない。まづ彼は自己の論理が勝義と世俗を媒介する場に於てのみ成立することを宣言する(四)。そして宗・因・喩といふ三支作法による推論式を構成し、それによらないでは何事をも論じなかつた。そのことは宗を定立しないといふ中観哲學の方軌を外れることであつた。それは承知の上で彼の歸結が必ず否定命題であり、それが絶対否定であることによつて、形式的に定立された命題が内容的には單に世俗の論理性の根拠を奪ひ去るだけで、その否定によつて裏面に何らかの概念を措定するものでないことを明らかにした(三)。概念の否定がその矛盾概念(異品)を指示しないといふ制限は當然異品が存在しないといふ規定になる。従つて彼の理由には、媒概念と大概念の矛盾概念との離反關係が不必要になる。Mと非Pとの離反關係なしにMとPの包攝關係が成立するといふことは、論理的には背へないことであるが、次章以下に論ずる如く、これらの規定は世俗の論理體系を論理的に否定しようとする意圖からなされてゐる。彼の論理は勝義の論理である。それは同一律・矛盾律・排中律或ひは因果律といふ世俗の論理の根拠を批判する。その批判の仕方は論證形式の特殊性によつてなされたのである。その形式は一般の論理學からは誤謬として否定せられるであらうが、清辨にとつては概念的世界の究極的な實在の世界に還元しうる唯一の必然的方法であつた。勝義はかゝる形式によつて論證され得るのである。同時にその形式は勝義的には、實在の世界からは、根據づけられ得ると彼は考へた。

註(一) cp. *Si herbatsky: Buddhist Logic, Vol. I, p.12.*

註(二) cp. *Susumu Yamaguchi: Nagarj na's Mahayana-vinaya, Prefatory Notes, (The Eastern Buddhist, Vol. IV, No.1, p.56-60)*

註(三) cp. *Randle: Indian Logic in the Early Schools, p.78, note 2.*

註(四) cp. *Stcherbatsky: op. cit., p.344-345.*

註(五) cp. *Aiyaswami Sastri: Karatalatna (Visva-Bharati Studies No.9), p.vii.*

註(六) 例へば、般若燈論第二十五品、チルタ版二四五a、二四七a等を見よ。

註(七) 般若燈論ワレーサー本 (*Bib. Indian, New Series, No.1986*) 四二頁。他の遮遣に専らなることは (*Gshun ni gzugs*

pr (grantha-ropana) と呼ばれる。

註(8) 宇井伯壽「東洋の論理」一五頁以下参照。

II

中觀派の論證方法がプラサンガ論法である、といふことは、この哲學が有といはず無といはず凡そ一切の主張命題を遮遣するに専らで、自らはなんらの主張命題を定立しないことを意味するやうに言はれてゐる。月稱の名聲は此の論法をも賞讃の名辭として輝かせてゐるが、實際は印度諸學派更に中觀派内部に於てすらもプラサンガ論法が常に是認せられてはゐなかつたやうである。スバータントリカの清辨がプラーサンギカの祖と見做される佛護 (Baddhapa-hita) を批難した時には佛護の論證がプラサンガ論法であるといふそのことを最も重大な缺陷であると攻撃した。逆に月稱は清辨を svatantra-prayoga-vākya 自立的論證式を用ふるものとして非難してゐる Prasanapada, Bib. B. d., IV, p. 25, l. 8)。學派の名稱としてのプラーサンギカ・スバータントリカといふ言葉は西藏に於て生れたやうではあるが、事實としては印度に於ても清辨の學派はプラサンガ論法を單に非論理的なものとして非難し、佛護・月稱の學派は清辨の世俗の論理に頼らない獨特の無自性の論理を、得手勝手な似而非論證家のものとして嘲笑してゐたのではないかと思はれる。

プラサンガ論法の原語としてはまづ prasanga-sādhana 或ひは prasanga-anumāna が見られる。これは deductio ad absurdum, raisonnement par l'absurde などと譯されてゐる。中觀論者が自宗を定立しないといふことは龍樹以來の傳統であつたから、このプラサンガ論法も彼等が積極的に旗印しとして掲げてゐたかの如くにも思はれるが、むしろ推論の如くにして因なきもの、比量に非ざるものと非難される場合の方が普通であらう。同じ論法は prasanga-vākya と呼ばれてゐる。觀慧によつて「敵者の非難の間隙ある所論 (rgol ba gshan gi klan kani glegs yod pañi

tsing)と註されてゐる。「敵者が微難の機会を得るやうな間隙ある語」*sāvakaśavacana* (*Prasannapadā*, *Bibliotheca Buddhica*, IV, p. 24, l. 1-2)と云ふ言葉がこれに類似してゐる。清辨は佛護の立言を非難する時に *prasaṅga-vākya* と云ふ此稱を用ひてゐるのである。此の言葉がどのやうな起源を持つかは十分に知り得ないが、論理學者清辨が之を用ひてゐることは、それがニヤーヤの術語と關聯があると考へさせる。

prasaṅga は附隨・結合を意味する言葉である。「傍論」「隨應論」と譯さるる如き場合には、本題に附隨して起つた議論を意味してゐる。併し同時にそれは、ある立言につれて望ましくなく結果が隨伴する點で「過失」と殆んど同義語に用ひられる。*atiprasaṅga*, *prasaṅgadoṣa*, *iti prasaṅgāt* 等々の表現は此の隨隨の意味に於て用ひられ、且此等の表現はプラーサンギカの常套語となつてゐる。*prasaṅga-vākya* と云ふ時は *prasaṅga* には *occasion*, *opportunity* と云ふ義も含まれてゐるが、これも過失と關係がある。附隨結合の意味は義準(*arthapatti*)の意味にもなる。觀誓が般若燈論廣疏に引用してゐる(北京版註・b) *prasaṅga-pratishedha* の定義に「義準を用ひなすもの」と云ふ規定があることから *prasaṅgi* が *arthad apadyate* の意味に用ひられてゐることが分る(本稿第四章參照)。義準は嚴密な意味では換質・换位による直接推理に相當するが、換質・换位が過失を意味するやうになるとはこのまゝで理解出来ることではない。ある問題がそこに含まれてゐる。

義準と過失・誤知と云ふことの結びつきは、プラーサンガと選擇(*tarka*)即ち歸謬(*reductio ad absurdum*)との關聯を思ひ出させる。歸謬は遍充(*vyāpti*)の換質换位によつて論式を變格して矛盾した歸結を導き出すことで、その結果としての矛盾した歸結が誤知であるために選擇は誤知であると言はれて來るのである。併し、歸謬の手續きは西洋論理の矛盾への變格による間接論證に相當するもので、有效な手段であつた。例へば、立者が「この山に火あり、煙あるが故に」と論證せんとする時、敵者がそれを認めない場合、「この山に火ありやなしや」と問ひ、火なしと言へば、火なくして煙ある實例を要求し、その不可能から火がなければ煙はない、と云ふことを承認させる。そして現

に煙を現量してゐる場合、此の山に煙なしといふ結果が現量相違であることを是認させて、最初の論證を肯定させるのである。即ち思擇即ち歸謬は、「煙あれば火あり」といふ大前提を疑惑する場合に、それを換質换位して「火なければ煙なし」といふ大前提として、是認させ、「この山に火なし」といふ敵者の宗（歸結）を小前提になほし、それらの兩前提から「故にこの山に煙なし」といふ現量に矛盾した歸結を出して來る *reductio ad absurdum* に外ならぬ。この手続きは古い時代の正理派では *pramāṇa-badhita-ārtha-prasaṅga* と呼ばれてゐる。^(註)この「量と眷属する義の結びつくこと」は、歸謬の結果として出て來たものが誤知・過であることを意味するが、同時にそれに至る手続きとしての換質换位が *prasāṅga* であることを示してゐる。原立量とその前提の換質换位から成立する第二の立量とを對立させて、後者の歸結の誤知であることを確認して、原立量の正當を主張する補助的な手続きであつた。

正理經には *prati* と呼ばれる誤難が二十四項説かれてゐるがその中に *prasāṅga-sama* (過相似・生過相似・無窮相似) があり、之は陳那に於ても保留されてゐる。相似 *sama* は立者の推論が敵者の詭辯的論證によつて均等に對立するものとされることを意味してゐる。プラサンガ・サマは「喩の因を宣述しなすことからプラサンガ・サマがある」と經に言はれ、「能立(理由)の能立が更に説かれねばならぬといふ墮過の指摘(*prasāṅga*)に於て抗論することが、プラサンガ・サマな否定(さだかなし)の *sādhana* *yāpi* *sādhana* *ni* *yaktavyam* *i* *prasāṅge* *pratyavasthāna* *ni* *prasāṅga-sama* *pratisedha* *ni*」云々と註されてゐる(*Atisāyana*, 5/19)。「聲は無常なり(宗)。所作性なるが故に(因)。瓶の如し(喩)」といふ立量に對し、喩依である瓶の無常の證明を要求する。瓶の無常を證明する因は亦それ自身他の因を必要として來るから無限に續けられても止むことはない。これは大前提を先決問題として證明を要求するのであるから、原立量を *petitio principii* の誤謬を有するものと見做すことと、その點でもこの誤難は *Jhā* によつて *balancing the infinite regression* と譯され、*prasāṅga* に無窮が當てられ得ることが理解される。

けれども *ati prasāṅga* が屢々 *anavasthā* (—*prasāṅga*) 無窮盡と同義語とされるのは、先決問題を要求するのと

いふ面からではなくて、その命題を許容すると無窮盡の過失が随伴すると指摘する面が攻撃されるからであり、過相似も同じことを含んでゐるからこの名を得るのである。無窮盡は分別された概念について次々と同種の概念が分別されること (kalpītavastusajātīyavastuparainparākalanam, Nyāya-Kośa, 1875.) である。例へば「知覺の對象は實在そのものではなくて知によつて知られたことといふ所知性である」といふ考へ方に對して、もしさうならば所知性も亦知の對象であるから、その知にも亦他の所知性が必要になり、かくては無窮に至る、と攻撃する。(松尾「印度論理學の構造」一三九頁參照。或ひは「原因は結果の自體である」といふ命題に對して、もしさうならば結果も亦原因自體であるから再び他の結果が必要となり、無窮に至るといふ過失に墮すと言はれる如くである。プラサング・サマは誤難であるから、正當な大前提に對しても此の過失を指摘しようとするものである。だからある概念や命題から同種の概念や命題を類推するには一定の法則があつて然るべきであるのに、之を無視して墮過を指摘しようとする。プラサング・サマでは必ずしもその墮過を明白に指摘しないで、大前提を疑惑するだけでも成立するが、その墮過を指摘して自ら原主張と矛盾する主張を導き出すときには義準相似 *arthāpatti-sama* と呼ばれるものになる。

義準相似は誤つた類推によつて反主張を立て、反對するもので、「聲は無常なり、意志所成なる故に」といふのに對して、聲が意志所成なる點で無常なるもの即ち瓶等と同法なりといふならば、聲は無觸性では常住なるもの即ち虚空と同法であるから常住である、と義準するものである。「聲は無常なり」といふ宗に對して「聲は常住なり」といふ反主張を誤立する點で義準相似と呼ばれるのであるが、その根據は「意志所成なるものは無常なり」といふ原立場の大前提の換質換位を誤つて「意志所成ならざるものは常住なり」といふ大前提としてそこから出發することにある。この換質換位の誤解が義準相似なのである。義準は或ることが言はれた時に他のことが必然的に結果することである、言はれてゐないことを矛盾關係によつて理解することであるから、換質・換位による直接推理に相當すべき筈であるが、初期の印度論理學ではその法則が形式的に定められなかつたから、言はれてゐない他の意味を言はれてゐる

概念に讀み込むことを義準と混同することによつては、いかなる主張に對してもその反主張を定立することが出来る。義準の不明確さが誤難を招くのである。矛盾律の適用によつて正當にあることから他のことを結果せしめるのは義準であるが、原命題が誤つて居れば當然誤つたことが結果して来る、それは墮過 *prasanga* である。亦正しい命題から矛盾律を誤用することによつて誤つた結果を出して來れば *prasanga-sama* であるが、それを前提として反主張を形成すれば、*arthapatti-sama* である。

先に述べた思擇（歸謬）の場合には義準は間接論證の爲に用ひられた。過相似（所立相似 *sadya-sama* も全く同一の形態にある、義準相似の場合は義準を逆用することが意圖されてゐる。それらを通じて知られることは、義準によつて結果した誤知が *prasanga* に他ならないことであり、義準の手續きを故意に誤ることによつていかなる命題をも誤知に導き得ることである。プラサンガ論法の原理はそこに存在する。義準相似がいかなる主張も反主張に導かれるとする立場は、中觀哲學の立場と軌を一にしてゐる。併し中觀派の方法がすべて義準相似であるわけではない。何となればもし原主張が誤つて居ればこれを墮過に導くことは正當な歸謬であり得るし、又、形而上學的な問題が論議せられてゐる時は二主張の對立はいつれが誤知であるとも言へなくなるからである。此の後者の場合は相違決定 (*viruddha-avyahicari*) 即ち一律背反を形成する。けれども義準相似によつて反主張を立てた時は、その反主張も亦同じ手續きによつて原主張に導かれ得るわけで、義準量は兩者に等しく適合するからその反主張も不定 (*anaiikantika*) となる。此の場合でも相違決定の場合でも不定になることは變りがない。(不定は歸結を何れかとも決定し得ない) ことで媒概念不周延の誤謬に當る。(正理派の義準量は換質・换位の法則程に正確でないし、義準の最も發達した形式としての純粹否定的比量 (*kevalavyatireki*) も法稱などの演繹論理の立場からは否定される。(印度論理では直接推理も宗・因・喻〔合結〕を備へた推論式で表現される。) 義準相似はその義準の盲點を攻撃してゐるわけである。中觀哲學の方法はあらゆる命題は反主張を隨伴するといふ考へから出發するが、もし原主張に對して反主張を立てれ

ばその反主張も再び攻撃され得るから、いかなる命題も立てないで専ら敵者の命題を墮過に導くことだけに止めたわけである。その方法は敵者の命題の眞偽によつて正しくない場合も正しい場合もあり得るし、宗教的問題については多くは二律背反を形成する。中観派は相對立するその二主張の何れにも墮しない純粹否定の立場を築いたことになる。併しそのためには清辨の如く、獨特な根據ある論理的立場がないと、單なる誤難に墮しやす。プラサング論法には義準相似と同じやうに不定性 (anaikantikatva) がつきまといつてゐるわけで、たとへ反主張を立てないで墮過の指摘に止まつたとしても、その否定的效力そのものが疑はれて来る。特に陳那によつて演繹法が確立された後には、義準の曖昧さが自覺され、同品定有性と異品遍無性によつて換質換位の法則が嚴密化されて来ると、プラサング論法は愈々疑はれて来る。陳那の出現は印度の學界にとつては劃期的な事件であつた。正理經の誤難・詭辯 (chala) ・負處 (nigrahasthana) 等の誤謬論は體系化されたものでなく、個々の事例に別々の名をつけたものであるが、因の三相が確立されると、誤謬は此の三相を具備しないものといふことで足りるわけであるから、誤謬論の記述は漸次省略されてゆく。プラサング論法と同じ觀點から見直されると *prasaṅga-sādhana*, *prasaṅga-anumāna* は實は比量としての價値がないことが見出され、中観派の方法論に大きな修正が必要になつて来る。プラサング論法で相手の過失をたとへ指摘するだけであるといつても、宗寶辭を義準して換質すれば、反主張を立てたことと同じになる。これはまた原主張に戻されてしまふ。それを避け得ないものとしてプラサング論法は *prasaṅga-vākya* なのである。實際にプラサングカの佛護の敵者の原主張に對する否定的論證を此の手續きによつて變格して反主張に導いて見せたのが清辨である。それはプラサング論法に同じプラサングの方法を適用して見せたことである。反主張は立てないのだと強辯するならば、それは同時に敵者の宗を否定してもゐないのだと告白してゐることになる。中観哲學には絶對的なるものに關する教説といふ別な側面もあるから、論理だけで之を云々することは妥當でないとしても、今は世俗的教説の方法論が問題なのである。中観哲學の根本的立場に於ては清辨も月稱も全く異質的であるわけはない。

般若燈論第一品に於て、四種不生尚に對する佛護の解釋が批判されてゐる。^(註三) 中論第一偈の自因生否定に對する佛護の註釋は、

『諸々の存在せるもの(Bhava)は「それ」自體より生じなす。その生起は意義の無しことなるからであり(vaiyarthyat)、又無窮盡の過となるからである(ānavastha-prasaṅgat)』

であり、これに對する清辨の批判は次の如く言はれる。

「それは併し、理の適正なるものでなす。因をも喻をも陳述してゐなすから、又敵者の指摘せる過失が除かれてゐなすから、更に「敵者に非難せらるべき」間隙ある所論 Prasaṅga-vākya であるからである。そこで上に論定せられた本義 (praktīrtha) と反對して、反對な義の所成立 (sādhyā 歸結) と反對の義のその法 (taddharma 理由) とが現はれてくる。即ち、「諸々の存在せるものは他より生ずる」といふ「所成立」となり、「生起は有意義であるから (sāpālyat)」といふ「法」と、「生は窮盡があるから (janmanirodhat)」といふ「法」となるから、「四種不生の」定説と相違することになる。」

數論派は「諸々の存在せるものは自體より生じたものである」と主張するが、それを義準したものとたる「諸法は「それ」自體より生じない。その生は無意義となるが故に、無窮盡の過失に墮するが故に」といふ佛護論師の立論は、因・喻を陳述してゐない」と指摘せられた。傳統的中觀論者の立場では敵者の命題を否定し得れば足りるのであつて、自ら主張命題(宗・歸結)を立てようとはしない、即ち推論式を構成する意圖を持たないのであるから、小前提も大前提も述べようとはしない。たゞ數論派である敵者の「諸法はそれ自體より生ずる」といふ主張に對して、もしさうであればあるものの自體からその同じ當體が生ずることは無意義であり、生起に窮りがなくなるといふ過失が隨伴するからか宜しくないと、敵者の主張にまつわる矛盾を指摘すれば足りるのである。「かくかくの過に墮するが故に(Prasaṅgat)」といふ指摘の仕方がプラーサンギカ的方式でもあり、いかなる推理にも過失が隨伴する」とする立場から

は推論式を構成して自己の遮遣を論理的ならしめようとする意圖はある筈もない。清辨はその中觀論者の生命とする方式に抗議を申し込む。佛護の遮遣は因喩を述べてゐない、即ち正當な推理を経た結論ではない。そのやうな否定はなんら否定の力を持たない。それ故にこそその立言は間隙ある所論として、自己の意圖を越えて異つた意味に轉換して理解せられるプラサンガ・ヴァーキヤである、と。こゝではプラサンガカとはかゝる義準 (arthapatti) によつて別様な意味に解せられる間隙ある所論を語る者といふ貶しめの名に他ならぬ。

論争の間に論理的に正當な因を示さなければ、敵者の過失を指摘する立言も、換質換位 (義準 arthapatti) によつて、敵者の墮過を指摘しようとの自己の本義とは別な、敵者の主張に均等に對立するのみの反主張が現はれて來る過失を避け得られない。プラサンガ・ヴァーキヤとはこの二重の意味を含むものと考へてもよい。佛護は自ら因を立てたのではないが、こゝに引用されたその所論は通常の推論式の形に直すと、「諸法は自體より生じない(宗)。その生は有意義なるべきが故に、生起には窮盡あるべきが故に(因)」となる。プラサンガ論法では敵者の命題の過失を指示するのであるから、佛護の立言「諸法は自體より生じない、その生は無意義となる(過に墮するが)故に」といふ場合に、「無意義なる生は自よりの生でない」といふ遍充が意圖されてゐるのではなくて、「自よりの生起は有意義でない」といふ否定的遍充が喩體(大前提)を成し、「諸法の生は有意義なるべきである」が遍是宗法性(小前提)を成し、その歸結として「故に諸法は自體より生じない」が推論されてゐる。これは離作法(西洋論理の Cesare)であるから、合作法(Barbara)に直すと、大前提は「有意義なる生は自因生ならざるもの(即ち他・共・無因生のつづれか)である」となる。「無窮盡の過に墮するが故に」といふ今一つの因についても同様のことがなされ得る。此の換質・換位は論理的には正當であり、且排中律を原則とする立場からは自因生の矛盾概念は他(共・無)因生に外ならないと許されるとすれば、變格した推論式では歸結は「諸法は他より生ずる」となり、因も「その生は有意義なる故に」「その生は窮盡あるが故に」といふ二つとなる。ところで佛護は他因生乃至共・無因生を主張しようとして

數論派の自因生を否定したのではない。四種不生即ち生起一般を否定しようとなした立言がかへつて他（共・無）因生を成立せしめる結果を招いた。同時に亦「諸法は自より生ぜず」といふ佛護に對して、「諸法は自より生ず」といふ反主張は簡單に立てられる。例へば、「諸法は自より生ぜざるに非ず。もし自體としての因より生ずるに非ざれば、無關係なる他より生ずとの過に墮するが故に」と同じ義準が成立し、二つの主張は均等に對立する。プラサンガ論法にのみ依存してゐると、これらの義準の危険を免れるわけにはいかない。それ故に中觀論者と雖も獨特な正確な因喻を構成して論證しなければ、他者を遮遣することも出来ないではないかと清辨は考へる。（諸法は自より生じない、は諸法は他等より生ず、と換質すれば直接に佛護を喧過し得るが、印度論理學では判斷論も換質・換位の法則も推論式と同一視するので、わづらはしい手続きとなる。）

清辨が般若燦論に引用してゐる限りの佛護の立言は、推論として見られた場合甚だ不正確なものを持つてゐる。宗主辭が「諸法」であるとそれは因の「無意義ならざるもの」及び所立法の「自より生じたるに非ず」とすべて同一事を表はす。即ち小・媒・大概念が同延となるわけで所謂純粹否定的比量となる。陳那から見れば不共不定因で宗主辭以外には無意義ならずして自より生じたるに非ざるものを喩として擧げるわけにはいかない。推論は目下問題になつてゐる諸法が自因生か自因生でないかを判斷する爲に因を用ふるのであるから、その因が諸法と同一事をあらはしてゐては必然的に論點竊取に陥るのである。或ひは意地悪く考へれば、佛護の立言には諸法・非自因生・諸法の生起・無意義といふ四箇の概念が含まれてゐるか、或ひは媒概念は諸法の無意義性なのか、生起の無意義性なのか判然しないとも見られる。四箇概念の誤謬については陳那も清辨も敏感であつたから、かうした非難も十分豫想される。同じやうに、離作法たることを喩によつて表はさないと、「諸法は自より生じない、その生は無意義となる故に」といふ表現が、「諸法の生は無意義である」といふ遍是宗法性を佛護が考へてゐると誤解される危険を有してゐる。それは清辨も觀哲も佛護の他因生否定の立論を捉へて指摘してゐる。

しかしこのやうな細部への非難は清辨の誇りにはなるまい。而も彼は必ずしも佛護の言葉を正確に引用してゐるとは思はれないからなほさらである。佛護の表現は彼の中論註では、「諸法はそれ自體より生起しない。それらの生起は無意義となるからである。又、生起は無窮盡となるからである。何となれば、自體を以て存在してゐる諸法には更に生起することは所用がない。もし存在してゐて而も生ずるならば何時でも生じないことはないであらうが、それは認められぬ。」となつてゐる (B. Bud., XVI, p. 11; IV, Prasnapada, p. 14)。この全文を見ると、無意義となるといふことは、現存在してゐるものから生起したと考へらるるもの、即ち實には存在しないものとなる、といふことである。そこでは因としては、現存在しないものとなる過に墮する、が意圖されてゐる。月稱は清辨の非難に對して佛護を辯護してこの表現を五支作法の論式に整備して見せてゐる (Prasnapada, Bib. Bud., IV, p. 31. 山口譯「中論譯」二八頁)。「諸法は自より生ぜず」(宗)。自體を以て現に存在するものには、更に生起することの無意義なるが故に(因)。茲に自體を以て現に存在し、面前に存在せる瓶等は、復た生ずることに觀待することなきものと見らるる同喩。以下略)。此の二つの表現から見ると、佛護の立言は、一まづ離作法の大前提「自因生なるものは現に存在しない」を提出し、後の説明に於て今度は合作法に直して「現存在せるものは自より生じない」といふ大前提を示したものと見られる。さうすると佛護の意義の有無といふ曖昧な因の代りに現存在性といふ然るべき因を用ひてゐるからなら過失がない。而も清辨は因喩を示さないと單に形式上の非難を加へたことになるやうである。

併しながら清辨が因喩を示さないと難することはそれだけのことではなかつた。彼が意圖してゐる因・喩とは中觀哲學の立場に於てあり得る、世俗の論理學のそれとは本質的に異つた因喩を示すべきだといふ意味でなければならぬ。『現存在せるものは自より生じない』といふ同品定有性と、その換質換位に當る「自より生じたものは現存在せるものでない」といふ異品遍無性とを佛護が依用してゐるとすると、彼は「自因生ならず」といふことを「自因生なるもの」の矛盾概念・異品として考へてゐることになる。さうであると自因生なるものを否定した彼は自因生ならず

るもの、即ち他因生なるもの等を是認してゐることになる。もしそれを是認しないで單に自因生なるものを否定するだけの意味であるならば、同品定有性と異品遍無性とを同一の命題の換質换位として大前提に依用することは不可能である。「徳は圓くない」といふやうな場合は別として、否定判断が意味を持つ以上は肯定的な意味を必ず含意する。佛護も月稱もそれを認めないでは此の表現に意味を持たせることは出来なかつた。それ故に佛護の宗「諸法は自より生ぜず」は「諸法は自因生ならざるもの」即ち他・共・無因生なるものであると理解するのが妥當となる。此の意味で、佛護の表現の後半を引用してもしなくても、清辨の佛護批判は成立するし、後半を考慮に入れればかへつて佛護の立場の不合理性が著しくなると言へる。

佛護・月稱が宗貧辭の異品を認めたとしても、「諸法は自より生じない」は必ずしも「他・共・無因等より生ずる」と解すべきでなく、選言肢はその他にもある。例へば「諸法は無自性にして因より生じないものである」といふ意味に解することが出来るかも知れない。が、もし諸法の無自性を宣言すると言ふならば、「自體を以て現に存在するもの」といふことを理由とすることは出来ない。もしそれを因とするならば、現存在せるものは因よりも無因よりも生じない、といふ補充を可能にする獨特の論理的立場が必要となる。因果律の廢棄を因果律を根本原理の一つとする一般の論理によつて論證することは出来ない。そして佛護も月稱も目下の表現を一般の論理の立場に立つて行つてゐるのである。更に、月稱は佛護の宗の否定命題は絶対否定 *prasajya-pratisedha* なる否定であるから、單に諸法と自因生との分離を表はすのみで、諸法と自因生の異品との結合を意味しなから、それ故に「他より生じたのである」といふ義は随伴しなから主張する (p. *Prasamnyada*, p. 13, l. 45) けれどもこの絶対否定は「甲は乙でない」「甲は非乙でない」といふ二つの判断を同時にあらはすもので、排中律を否定する。一方月稱がこゝに依用する同品定有性等は同一律・排中律等を基礎として形成されるものであるから、こゝでも立場の混同は避けられない。プラサジュヤ・プラティシェドハを主張するならば、同時に自己の推論式が同一律・排中律に據らないこと、その他に眞實な論理性が

あり得ることを示さなければならない。同品定有・異品遍無性に立つて大前提を構成しながら、歸結に於てのみ絶對否定を主張することは恣意以外のなものでもない。

清辨が佛護の表現に對して、因・喩を具さない、と批判したことは、佛護の立言が論證式の形式に整備されてゐないことではなからぬ。また、それが世俗の論理の因喩を用ひてゐないといふことでもない。さうではなくて、佛護・月稱が世俗の論理性と全く矛盾する勝義を示さうとしながら、論證方法に於ては依然として世俗の論理に依存してゐたことを非難してゐるのである。佛護・月稱は中觀論者の否定は論理的であることを必要としない、その論證は自らとすら抵觸し、敵者の上に決定を置き得ない、と言ふのであるが、少くとも墮過に導いてゐる以上は、そこに概念間の遍充を用ひてゐることであつて、論理性に頼らないとは言へない。もしそれをも肯んじないならば、佛教者はチヤールバーカと同一視されるであらう。かゝる論理的立場の混同によつては中觀論者のいかなる立言も敵者の過難を免れがたい。敵者を過難する同一のプラサンガ論法は常に中觀論者自身に對しても適用される。その敵者の過難を免れがたいプラサンガ・ヴァーキヤは、中觀論者の立言を無意味・無效果たらしめるものである。龍樹はプラサンガ論法を説くことを目的としたのでなく、勝義を宣説しようとしたのである。方法は修正さるべきである。世俗の論理性を批判するには、それ以上に眞實な論理性を、勝義の論理性を顯示すべきなのである。

清辨は絶對否定が何故に可能であり、眞實であり得るかを示すために、自己の特殊化した論證式を行使したのである。「勝義的には諸内處は自體より生じたものでない(宗)。現存在せる故に(因)。神我の如し(喩)。」この論證式は一見陳那の論證式に類似してゐる。併し彼が此の推論を行ふ根據となつてゐる遍充は、陳那・法稱及び正理派の遍充と全く異質的である。そこには所謂同品定有性・異品遍無性・遍是宗法性といふ因の三相は存在しないで、勝義の立場からの遍充論が根底となつてゐる。諸術語は陳那のそれと名稱を同じくしても、原理は全く異なる。我々は清辨の論理がいかなる原理の上に立つてゐるかを、世俗の論理のそれと比較しながら考察しよう。

(註1) *Prastiga-sadhana*, o-anumana, o-vakya の註に引くのは *prasanapada* (*Bibliotheca Buddhica*, IV), p. 23, note 3, 拙稿「中觀哲學の論理一序」哲學研究第四〇二號四三頁註及び本章の以下の論述参照。なお *prastiga-anumana* の研究として *Sukani Mookerjee: The Buddhist Philosophy of Universal Flux*, Chap. XXV, p. 401-408 が殆んど唯一のまとめた論述であらう。

(註2) cp. Keith: *Indian Logic and Atomism*, p. 64, 65, *Sukani Mookerjee: op. cit.* p. 401. 又思擇(論議)に就く *Tarjabhāṣā* の記述は松尾義海「印度論理學の構造」二三五頁以下に感譯註解を附してある。

(註3) 般若燈論に於ては佛護は極めて屢々批判の対象になつてゐる。第一一品では六回である。自因生否定に關して佛護と清辨の對論はワレーザー本一一一二頁にある。同時にそれは月稱によつて引用せられつゝある。 *Prasanapada*, p. 14-15, 1. 2. 乃至四種不生の意味については拙稿同前参照。

(註4) その批判の様態は羽田野伯猷「數論學派の論理說ウイター・ウイターについて」(文化第十一卷第三號、三二頁)に紹介せられてゐる。それと同じ趣旨の數論批判が中觀心論第六章、その疏思擇奏 (*Tarjavyāla*, D. 325, a) に於て清辨によつてなされてゐる。

(註5) 清辨は他因生否定の佛護の所論「諸々の存在せるものは他よりも生じない。何故ぞ、一切より一切が生起する過失に墮するが故に」との所論に對して、「そこには能立性と過難性とが欠如してゐる」と批判する。觀智に従へば、その意味は次の如くである。「一切より一切が生ずる過失に墮する故に」といふことは所立(宗主辭)即ち「諸法」の宗法(賓辭)となつてゐない。一般には(合作法の場合には)因はそのまゝ宗主辭の賓辭とならなければならない。即ち過是宗法性がこれである。而るにその立場から見ると佛護の立言では「諸法は一切より一切が生ず」と結合せられて無意味となる。それ故に佛護は一方自分自身の論證を完くしない即ち能立性・因性を具せず、他方で敵者を否定しうる正當な能破・過難を持たないのであつて、いづれの點からも過失を免れなす。(*Avatokitavyāta: prajñā-pradīpa-tika*, I, 103, b) 同時にそれは、佛護が「一切より一切が生ず」といふ自宗に成立しない因を用ひてゐることになつて太過となる(本稿第五三頁註2参照)。此の燈論の文章は月稱のプラサンナパダーに引用せられてゐる *asya sadhanadūṣānanantṛipatīvat* 「これには能立と過難とが含まれざるものなる故に」であり、プーサンは西藏譯に從つて *sādhana-dūṣānatubhvat* 「能立性と過難性と無き故に」と同義となし、スチェルパツキイはそれを *sādhana-dūṣānatāpātīvat*, i. e. *asya sadhanasya dūṣānatāpātīvat* 「この議論には能立の過難が含まれる故に」"the argument contains its own destruction" と譯してゐる。山口譯を「スチ

ルバンキイに従ふ如くである。(cp. Pramanapada, p.37, 1, 2, note 3; Stecheratsky: Buddhist Nirvāṇa, p.180, 1, 20, note 8; 山口譯「中論釋」五五頁第九行)。プーサンが正しくスチェルバンキイが誤つてゐることは觀誓の註釋より理解せられる。

(註6) cp. Sarvadūṣanāsāṅgaha, (Chap. I, チャールバークは純粹の經驗論者で知覺以外のいかなる量をも認めない。すべての知識は個別に局限され、個別的な知識からすべての場合の關係を概括することは出来ないといふ。現在の知覺のみが知識であり、それは過去、未來、遠方のものについてのいかなることをも教へないといふ。この立場からは補充そのものが認められない。

III

清辨の推論式に對して論理家から因の三相に關する非難が投げられてゐる(般若燈論ワレーザ本十一頁、中觀心論思擇炎第三章、北京版六四・リ)。即ち因(媒概念)が異品(vipakṣa、當の宗賓辭と矛盾する性質の賓辭即ち大概念の外延以外)に於て排除されてゐることを汝は説かないから、その因は正確な因性として妥當しない、といふ微難である。「勝義的には諸内處は自體より生じたものでない(宗)。現存在せる故に(因)。神我の如し(喩)」といふ自因生否定の清辨の論式に於ては、「現存在性」といふ因はなるほど「自體より生じたものでないもの」具體的には例へば神我に於ては見出されるが、その異品である「自體より生じたもの」に於て必ず見出されないことを異喩を示して説いてゐない。清辨は異品なるものは存在しないから説く要がないのであると答へ、且、このことはすべての彼の論式に妥當すると言ひ添へてゐるが、いづれにしてもこの論式には異品遍無性といふ、因たるために不可欠な條件たる三相の内第三相が缺如してゐるか、或ひは曖昧であるといふ誤謬がまつわつてくる。異品遍無性が缺如してゐるか又は曖昧な因は歸結を何れとも決定し得ないもので、不定因と呼ばれ、それは形式論理の媒概念不周延の誤謬を犯してゐることに相當する。しかし清辨の場合は全く様相を異にする。

三相説は佛敎論理學の中核を形成するものである。三相説そのものは陳那の創説ではなしにより古くから存在するが、九句因の基礎の上に三相説を形式的に確立したのは陳那である。因は三相を具備して始めて正因たり得る。三相とは遍是宗法性・同品定有性・異品遍無性 (pakṣadharmatva, sapakṣe (eva) sattva, vipakṣe nastitva 宇井博士推定) の三つである。「聲は無常なり(宗)。所作性なるが故に(因)。瓶等の如し(喩)」といふ論式で例證すれば、「所作性なる故に」といふ因には、「聲は所作性である」といふ小概念の全部が媒概念の範圍内に包攝される關係が存在するが之が遍是宗法性であり、形式論理の小前提を形成するものである。又媒概念が大概念と同延(第二句の場合)乃至大概念の外延内の一部を占める(第八句の場合)こと、即ちいづれにしても媒概念が大概念に包攝される關係があり之が同品定有性と言はれる。今の例では「凡そ所作性なるものは無常である」といふ同一判斷の命題となる。或ひは第八句では同じ宗に對して因が「意志所成性」であれば「意志所成なるものは無常である」といふ命題になるが此の場合主概念のみが周延されて賓概念は不周延である。が同品定有性はたゞ媒概念の周延を確認すれば足りるのであるから何れであつてもよいし、第八句の方が一般的であることも當然である。同品定有性が確定して居れば因が異品に於て遍無なることは當然隨伴する。それは「凡そ無常ならざるものは所作性でない」或ひは「凡そ無常ならざるものは意志所成でない」といふ同品定有性の命題の換質換位が異品遍無性の命題となるからである。此の第二・第三相は形式論理の大前提を形成するものであるが、第二相は第一格の大前提に、第三相は第二格のそれに相當する。演繹的推論の立場から見ると三相兼備を固執することは同一の推論式が二つの格を有することになるわけであるが、陳那が三相兼備を主張するのは彼の三相説が九句因を基礎として唱へられたからである。

九句因は因(媒概念)が宗賓辭と性質を同じくするすべてのもの即ち同品(大概念の外延内)の全部を占める場合、一部を占める場合、全く包攝されない場合の三つと、因が異品(大概念と矛盾するもの、その外延外)に對する同様の三つの場合とを組合せて九つの句を成し、因と同品・異品とのあり得べきすべての關係を盡すものである。そのうち第二句(因が同品の全部を占め異品に

ない場合)と第八句(同品の一部を占め異品にない場合)とが正確な大前提を形成するものになる。即ちその大前提では同品定性と異品遍無性とが共に具はつてゐる。第四句(同品にたく異品のすべてにある場合)と第六句(同品にたく異品の一部にある場合)とは正に正因と矛盾した關係にある場合で之と小前提たる遍是宗法性とは意圖した歸結と全く矛盾した歸結が出て來るから相違似因と呼ばれる。第一・三・七・九の四つの句はすべて因が異品の一部、或ひは全部にまたがつてゐる場合で不定似因と呼ばれる。異品遍無性が満足せられてゐないのである。それは結局は大前提が誤つた歸納によつて形成されたことを意味してゐる。この不定因の場合は因の外延が大概念の外延よりも廣くなるからたとへ因の一部が同品に存してはゐても特稱判斷しか成り立たないから媒概念は周延されない。この不定似因に當る四句は第三相異品遍無性が欠如することを許さないことを示してゐるのである。第五句は不共不定と呼ばれ、因が同品にも異品にも全く存しない場合、つまり第二相同品定性をも欠如する。同品・異品は宗主辭以外のもので宗賓辭の外延内にあるものないものを云ふのであるから、因が同品にないといふことは小概念と媒概念とが同延たることである。比量は未だ同品に屬するか否かと不明な宗主辭を因を媒介として同品に屬することを論證する過程であるから、その因が宗主辭と同延であつては論點竊取に陥るだけである。之は不定因の中でも、第二・第三兩相とも具はつてゐない特殊の場合である。

命題の形式的な換質换位といふ點からすれば、同品定性と異品遍無性とはいづれか一方があれば他方も成立つといふ關係にある。更に陳那の論理の演繹論的性格からすれば、喩は實例である喩依に於てよりも抽象的命題としての喩體即ち大前提に於てその本質を有してゐるから、第二・第三相兼備は屢、餘計なことに思はれて來る。又實際にも此の二相は別々に大前提に用ひられて、論式も同品定性を喩體とする合作法と、異品遍無性を喩體とする離作法とといふ二つの格に分たれてゐる。併し陳那の九句因に於ける規定そのものでは、「ある無常なるものは意志所成である」といふ特稱命題でも因が同品に有る場合と云へる。これは「意志所成ならざるものは常住なり」といふ全称命題に換質换位することは許されない。印度の推論式では假言判斷と定言判斷とを常に同一形式として扱ふから特稱命題は必然的なものと認められないから、形式論理の *Barbara* と *Cesare* の二つ以外の格式は存在しない。そこで特稱

命題を全稱命題に換質換位する恐れを防止するために第二・第三相兼備が言はねばならないのである。而も第二・第三相兼備であれば逆に兩相は全稱性を持つべきだと規定してゐることと同じである。だから、同品定有性の定義にそれが全稱命題たるべきことを含ませれば此の問題は解決して、推論式(爲他比量 *Parārtha-anumāna*)は *Barbara* に當る合作法 *Sādharyavyat* と *Cesare* に當る離作法 *Vaidharyavyat* との二種類の獨立した形式をなすことになる。それは法稱 (*Dharmakīrti*) によつて明確に規定された。

法稱は三相の規定の中に *eva* (|| just, only) といふ強調語 (*vadhartha*) を巧みに取入れることによつてこれをなした。即ち同品定有性は *sapakṣa eva satvram nisītam* 「因が」同品にのみ決定して有なること」と定義される。同品にのみ存するといふことは因が同品と共に異品にもまたがつて存する非不定 *sādharaṇa* を避してゐる。先の例の「ある」無常なるものは意志所成である」といふ大前提は全稱性を要求せられる同品定有性を満足せしめないものとなる。従つて法稱の規定に従へば同品定有性の換質換位は必ず異品遍無性となる。異品遍無性にも *asupakṣe asattvam eva nisītam* と *eva* (|| just) が附せられ、「異品には決定して正に無なること」と同じ全稱性が強調される。法稱は同様に第一相にも強調語を入れ *anumeye satvram eva nisītam* 「因が」所比 (宗主辭) に決定して正しく有なること」と規定する。この *eva* は「有なること」を強調し小前提が全稱命題であつて因が所比以外には見出されないことを決して *pakṣakadeśe-śisiddha* (小前提の主辭がかへつて賓辭を包攝する不成因) を却けて、小前提の主辭と賓辭即ち所比と因とが同延同義である九句因の第五句不共不成が正因となるから之を却けるためにも「有なること」に強調語が附せられると註釋家法上 (*Dharmotara*) は云つてゐる。法上の解釋では *eva* 及び *nisītam* といふ附加語は夫々因の誤謬を却けるために言はれたと云ふ。したがつて「同品にのみ決定して有なること」「異品には決定して正に無なること」の *nisītam* 「決定して」といふことは同品定有性・異品遍無性の疑惑曖昧 *śanḍigdha* をも却ける意味を持ち此の二相のうち一つ或ひは二つともが經驗的に確認せられない場合は不定になるといふ。それは次に述べる同品あるひは異品が存在しない場合の比量がプロブレマティックな、形而上學的なもので論理的價値を有しないことを指してゐるのである。以上の如く、三相の定義を極めて嚴密化した法稱にとつては陳那の九句因といふ、實例に基づく比論的な根據は不要になり、補充を成立させる歸納の原理は同一

關係・因果關係といふより失驗的なものとなつた。cf. Bibliotheca Buddhica, VII, Nyayabindu p. 18-20.

演繹的推論の格としては合作法と離作法とが別個に構成され得るとしても、そのことは媒概念の資格が第二・第三相の何れかを缺如してゐても差支へないことを意味しない。同品定有性・異品遍無性が全稱命題たることを規定されたことは、その一方が無くしては他方も成立しないことを意味した。それは媒概念と大概念との必然的随伴性の二側面に他ならない。その必然的随伴性を歸納する爲には、同品定有性の個別的事例である同喩と異品遍無性の個別的事例である異喩とが必ず擧げられ得るのでなければならぬ。印度論理學は單に演繹的な場面に於てのみ形成されてゐるのでなく、その演繹を可能にする概念間の關係を経験的事例から歸納する方法が常に問題となる。第二・三相の二相並擧は此の歸納的な場面に於てより重要視された。陳那の九句因は、媒概念と大概念のありうべき關係のすべてを擧げて、そこから二相並擧の必要性を見出した。法稱はさうした手続きを棄て、遍充を可能にする先驗的原理を以て九句因に代えたが、そこでもその遍充の確實性を保證するためには同喩・異喩が必要であつた。換言すればその全稱判斷の換質換位も亦我々の經驗からは認められる如き判斷でなければ遍充性を持ち得ず、大前提たる命題として妥當しなすのである。遍充 (universal concomitance, vyapti) は即ちある事實を他の事實から理解させる關係 (gamyana-ganaka-bhava) に外ならないが、それは媒概念と大概念との必然的随伴性 (svabhavapratibandha) である。その必然的な、無雜亂な (avyahicāra) 決定した (nyāna) 随伴性とは媒概念の大概念への依存性 (vyatīta) である。その逆ではない。媒概念の大概念への依存性、前者が必ず後者に包攝される關係 (vyāpti) は大概念が無ければ媒概念もなすといふ關係に外ならない。此の二側面が即ち同品定有性と異品遍無性に當るわけである。論理的な根據 (reason) から歸結 (consequence) を導出し、歸結の無から根據の無を導出する此の關係は、實事としては (vastutas) 根據の實事と歸結の實事とが同一 (tadātmya) であるか、又は根據の實事が歸結の實事から生起したものである (tadutpatti) かの何れかの外には見出されなく。論理的な遍充を成立させるものは同一律 (svabhavatva) と因果律

(kāryatva) の外にはな⁵ (Cp. Nyāyabind, Chap. II, 19^o-25^o, Bih. Bud. VII, p. 24-27)

法稱は判断の質を肯定と否定とに分ける。肯定的な推理は同一・因果の二關係によつてのみ可能であるから、之に否定 (anupalabdhi) を加へると因の質は無 (否定) 自性 (同一) と果 (因果) の三種になり、三つ以外にはな⁵。たゞし、否定の基本的形態は、「認識の條件は満たされてゐるにも拘らず、その個物は認められないから、それは存在しな⁵」と云ふ見らるべきものとして假定せられ、想像せられたものの認識せられな⁵こと (dīśya-anupalabdhi) である。單なる無條件的な無認識、無知識は何らの確實性も自ら含まないから何らの知識をも與へ得な⁵ (dar'ānami-vṛttimātrani tu svayamanicitatvād-āgamakam. Itkā, p. 22. 1. 18^o。見らるべきものの無認識 'dīśya-anupalabdhi) と云ふことはそこに目的物の見られない空しい場所とその場所の認識とが含まれてゐることを意味する。畢竟否定とは無知識ではなくて肯定的な實事とその知識とに外ならな⁵ (vastavyanupalambha ucyate taji' anāni ca, Itkā, p. 22. 1. 17^o。このことは、何ら認識の方法 (正量 pramāna) が無し場合には物の無存在すらも證成せられな⁵から、經驗的に知りがた⁵もの (v' prakṛstaviśeṣya) 即ち、時間 (kāla) 空間 (deśa) 自性 (svabhava) に於て明らかならざるものの否定は單にプロンレマティックな推理、疑因に外ならな⁵ことを意味する (Cp. Nyāyabindu, Chap. II, 48^o-49^o, p. 39, 1. 20 ff^o)。法稱にとつては形而上學的なるものの否定はいかなる知識をもな⁵なかつた。非經驗的なものは肯定することも否定することも出来ない。肯定的推理に於ても否定的推理に於ても非經驗的なものに關する推理、形而上學は追放された。此のやうな否定の考へ方は先に述べた補充の考へ方から歸結されてゐる。正知とは對象の所産、結果である。だから正知の有はその原因たる對象の有を證成する。しかし正知の無は必ずしも對象の無を證明しない。結果が無いからといつて原因が無いとは限らないからである。否定とは無存在の正知言ひかへれば存在しない個物の基底たる空間の肯定的知識であつて、知識の無ではな⁵。彼等の矛盾の概念も此のやうな dīśya-anupalabdhi から導出される。

此のやうな原理から、異品遍無性を具足しない推論式の大前提の正否を検討して見よう。それに二つの場合がある。單に大概念と矛盾する概念の經驗的實例が存在しない爲に異品遍無性が形式的には成り立つても具體性を持ち得ない時がその一つの場合。例へば大乘佛教家が「聲は無常なり、所作性の故に」と立論する時所作性なるものは無常なりといふ同品定有性の實例は瓶等の如く存在するが、常住なるものは所作性ならずといふ異品遍無性の實例は存在しない。佛教では一切無常を説くから、一般に常住の喩となる虚茶の實在性を認めないからである。併し此の問題に對する答へは次のやうになされる。異喩は必ずしも實事たるを要さな^s (cp. *vastavyastu vā validamnyadi. tantatsyite. tika. p. 57. 1. 2*)。單に空想せられたものであつても異品遍無性の所依となる。といふわけは、同品定有性は根據から歸結への推理を指示するから經驗的に確認出来る實事でなければならぬが、異品遍無性は歸結の無から根據の無への推理、因果で言へば、原因が無い時には結果は無いことを言はんとするのであるから、實事を喩としなくともよい。正知があれば物があることを示すためには、その正知が經驗的に確實なることを示さればならぬが、物が無ければその正知も無いことを示すには經驗的な事物を喩としなくとも、非實事であつてもかまはない。異品遍無性は異喩が實事でも非實事でも成立する。

併し我々にとつて重要なのは他の一つの場合、同品定有性の命題が形而上學的・非經驗的な假説に關しながら一見妥當なるかの如く見える場合である。法稱が、因の第三相が曖昧なるため不定なりとして擧げた例は「此の人は一切智者ならず(宗)。言語を話す(等の人間の屬性を有する)者なる故に因」である。第二相は「言語を話す者(人間)は一切智者ならざる者なり」と喩としては某中が擧げられる。法稱は一應これを同品定有性として是認する。併し第三相は「一切智者は言語能力を有せず」であるが、此の否定は我々の經驗を超えたものであるから判断はプロブレマティックに止まる。即ち、全智者が言語を話さぬといふことは我々の認識し得ることでもなく、又全智者の概念と言語の概念とが矛盾してゐるわけでもないから、異品遍無性の確實性は認められな^sと批判する (*Nyāyabindu, Chap. III,*

110.739)。原理的には第三相が曖昧であるのに第二相が是認され得ることはあり得ないから、法稱の此の批判の仕方はいやゝ不手際だとも言へるが、これは特に誤謬論の項下で因の検討のためになされたのであるからやむを得ないとも言へる。併し否定は *drisya-anupalabdhi* であるべきなのに、此の第三相は單なる知識の無から全智なる言語者を否定した *adrisya-anupalabdhi* (認識せられなかったものの無認識) であるといふならば、同じ批判は第二相に對してもなされるべきであらう。なぜならば第二相が「すべての人間は一切智ならず」といふ全稱判断たるためには、むしろ第三相の確認が必要だからである。その第二相への批判を取てなさしめないのは、佛教論理學で否定的分離判断を認めなすために、「此の人は一切智者ならず」といふ命題は直ちに「此の人は人間(或ひは動物等)の全智者ならずる者なり」といふ肯定判断と同一視されるため、同喩が擧げられ得るからである。「人間は一切智ならず」といふ第二相が全稱命題として成立し得ないことから此の推論式は批判出来るわけで、實はこれも第二三相が共に曖昧だと言ふ方が法稱自身の立場に忠實だと言へる。

さて我々は清辨の論式に立ち返へらう。「勝義的には諸内處はそれ自體より生じたものならず(宗)。現存在せる故に(因)。神我の如し(喩)といふ論式で、^(註一)清辨は異喩を擧げず、従つて異品遍無性を説いてゐないが、彼は異品は存在しないから擧げる必要はないといふ。するとこれは先述の異品遍無性の缺けた場合のうちの第一に相當する如くである。異喩が實事でなくても、それ自體より生じたものは現に存在しないといふ遍充は成立し得るから、今こゝで實例を擧げてゐないことも差支へない如くである。非實事ならば擧げようとすれば擧げうるからである。併し第三相の遍充が *drisya-anupalabdhi* による否定命題であり、又第二相が實事を同喩としうるためには、自體より生じたるものは實事でなくても、自體より生じたるに非ざるものが實事として經驗的に確認されねばならない。つまり他より生じたるものとか、自他の共より生じたるものとか、無因より生じたるものとかを清辨が認めてゐなければならぬ。併し一方、もしかする異品の實有を彼が認めてゐたならば、或ひは認めざるを得ないならば、彼は佛護の立論

をアラサンガ・ヴァーキヤとして非難する権利を持たない。彼の宗「諸内處は自體より生じない」も亦「諸内處は他(共・無)より生ずる」と換質して理解されるからである。而るに彼の擧げた喩は神我(Caitanya, puruṣa)といふ自ら生じたのではないと共に亦他よりも共・無因より生じたものでない存在である。清辨は神我を數論哲學のみの許容する形而上學的存在として喩に用ひるのではない。喩は因の性質たる大前提の例示であるから、因と同じく立敵共許のものが採らるべきで、自宗に於て成立しない喩を用ひることは出来ない。清辨は自らそれを主張するのであるから、この神我も單に數論派のみの術語としてではなく、神我といふ言葉が一般の人々に生ぜしめる表象としてこゝに喩に用ゐたのである。その一般的な意味に於ける神我こそが論議の場に於て數論派にも亦清辨にも是認せられるものである。例へば我とか精神とかいふもの——それが此の場合の神我の意味である——は自より生じたものでなく、他より生じたものでもない、立敵兩者に共許せられて然るべきである。さうであるならば清辨の同品定有性は「現存在せるものは自體より生じない」といふことと同時に「現存在せるものは自因生ならざるものでなく」といふことを示す。言はゞ「甲は乙でもなく非乙でもなく」と言ふことなのであつて、何ら積極的・肯定的・遍充を示して居らなく。喩は同喩でも異喩でもあり得ないのである。法稱の論理からすれば綜合判斷の遍充とは必ず因果律に基かねばならなかつた。而るに清辨の推理は現存在性といふ結果から生起といふ原因を否定してしむ。そしてそれ以外のことを言ふのではない。併し清辨は以下二章にも論述する如く、不用意にそれをなしたのでなく、積極的な意圖を以てそれを行つた。法稱の概念からすればこれは決して同品定有性ではない。又従つて清辨の異品遍無性は法稱的な異品遍無性でもない。清辨の意圖してゐる遍充は法稱のそれとは全く異質的なものである。假にそれを絕對否定的遍充と呼ぶべきである。

そのことは同一律についても言へる。「勝義的には色は眼根の境ならず(宗)。大種所造の故に(因)。例へば眼根自體の如し(喩)」。般若燈論第三品・デルゲ版藏譯92・a)といふ清辨の論式でも、「物質的元素から出來てゐるもの

は眼根の對象ではない、例へば眼根自體は眼根の對象ならざる如し」といふ遍充が同品定有性を成す如くである。が同時に「大種所造なるものは眼根の對象でないものである」といふ肯定判断もこゝに意圖されてはならない。後述の如く、彼が自分の否定が *prasajya-pratisedha* であると言ふこと、これを彼の立場から裏書する。此の同品定有性も排中律に眷属する。この分析判断はまさに眼は眼であるといふ同一律を否定するものであつて、法稱からすれば同品定有性ではあり得ない。法稱の立場からは喩としての眼根は同喩ではあり得ないが、併しまた異喩でもあり得ない。なぜならば、異喩であれば「眼根の對象は大種所造ならず」といふ判断の例示でなくてはならないからである。清辨は同喩とも異喩ともならないものをこそ彼の遍充の喩とするのである。彼の遍充は同一律をも因果律をも、そしてそれらの肯定的關係の單なる裏側としての、即ち本質的には肯定と差別のない否定 (*disya-anupalabhi*) をもすべて破棄した、絶対否定的遍充であり、それ故に絶対否定的喩をも用ひてゐるのである。清辨が、異品が無いから異品遍無性も説く必要がない、といふ眞意は、彼の論理が所謂肯定的遍充と肯定的喩とのみに依存するといふことではない。さうではなくてかへつて、所謂同品も無いから同品定有性も説く要がないといふことである。否定的遍充無くして肯定的遍充は無いといふことは清辨にとつても亦妥當する。あり得るのはたゞ絶対否定的な遍充のみである。

もしさうならば、絶対否定的遍充に基づいた清辨の論式は亦絶対肯定的遍充を具有すると考へることも許されるであらう、形式論理の立場から肯定的遍充と否定的遍充とは本質的に同一の遍充であり、いはゞ相對的に肯定的遍充であるやうに、清辨の、相對的には肯定的でも否定的でもない絶対否定的遍充は、そのみが勝義を、實在を證成する絶対肯定的遍充であると言はれてよいからである。彼が絶対否定 (*prasajya-pratisedha*) を釋して、「すべての分別を遮遣して残りなき所知の境を具したる無分別智を證成するもの」と言ふのも (般若燈論ワレーサー本一〇頁) かくの如き意味に於てである。

(註一) 此の自因生否定の推論式の解釋その他については拙稿「中觀哲學の論理一序」哲學研究、第四〇二號、三六頁參照。

(註2) 清辨の他因生否定の論式「勝義的には諸内處はそれらの他なる諸縁より生じない(宗)。他なる故に(因)。例へば瓶の如し(喩)」に對して、勝論派は「他といふ」因の義が徳(五三)なりと考へてゐるならば、「かゝる徳句義を汝中觀論者は認めないのであるから、」自らに於て成立しない義を語る過失(satio, siddha)である云々」と非難し(般若燈論ワレーザー本十三頁)又毘婆沙師は「他性かもし果を生ずる功能(sakti)持たるものを意味するならば因義不成なり。もし功能然ならざるものを意味するならば喩は能成法(因)を具さないことになる」と非難する(同上十四頁)。これらに對して清辨は、因は「他」といふ意識を生ぜしめる一般的な因の法であつて、それは「我々に於ても言説としては」成立してゐる」と答辨し、逆に「他」といふ概念を徳句義であるとか、功能の有無の差別あるものに限定する態度こそ、立徹共許の立場を守らぬものと反論する。このことは喩についても同様である。

(註3) Nyayabindu Chap. III, 108^c (p. 78, l. 20) 「肯定的隨伴 anvaya と否定的隨伴 vyatireka との」一方の無が確實なる時には他方の有が決定して存する」といふことは排中律の宣言と見做してよい。此の場合の anvaya, vyatireka とは因が所成立(宗實辭)に有ることと無いこと、即ち一般的には判斷の主辭が實辭に包攝されるか、されないかを意味してゐる。従つて一つの主辭について有に非ず、無に非ずといふ如き否定を行ふ中觀論者の否定は成立しない。「一つの實事は他の實事の内と同時に有り且無いことはあり得ない」と法上は言つてもゐる (Sika, p. 79, l. 14) 此の立場からは排中律を無視する清辨の通充は凡そ通充の觀念に違ひものである。當然、有に非ず、無に非ず、共に非ず、といふ四句否定もナンセンスなものとなるし、又清辨の特色である絶対否定 (prasaṅga-pratisedha 本稿第四章参照) は認められない。

清辨の推論式が世俗の論理に於ける正知 (samyajñāna) の概念を否定し、勝義智を證成するために上述の如き絶対否定的通充の上に立つて構成されたものであることは、彼が自己の論式に「勝義的には」といふ限定語を附したり否定判斷に關して絶対否定 (prasaṅga-pratisedha) とし、特殊な否定を主張して排中律の拒否を意圖したりしたことによつても證明される。それらについては次章以下で詳論する。印度論理學は正理派に傳承される比論法から始まり、陳那を経て法稱・法上に完成される演繹論理を第二に形成し、以上の形式論理に對する清辨の批判即ち勝義の論理を第三のものとして産んだ、清辨はもとより中觀佛敎家に他ならないが、彼の特徵はむしろかゝる第三の論理を形

成した論理學者である點に存する。たゞ彼が形式論理の批判そのものを形式的に表現したことは、それが印度的な傳統尊重の嗜好によることは別として、我々にとつて奇異なことである。且そのことによつて彼の形式論理批判そのものが覆障されがちである。併し我々が彼の論理形式の特殊性をよく理解するならば、彼の意圖がどこにあるかを理解し得るであらう。

一般的には第三相を缺いた第二相のみによる獨立論證は純粹肯定的比量で、その因は *vita* 或ひは *kevala-anvayī* と呼ばれてゐる。清辨の比量は少くとも形式的にはこれに屬する。が、異品がないと言はれる場合の比量には三種が考へられる。第一は概念と實在とを同一視する正理派等の立場で、宗賓辭の異品の實例がないことはその概念もなすことで、異品遍無性はその時成立せず、同品定有性のみによる獨立論證が是認された。第二に、陳那・法稱の系統では異品の實事が存在しなくても異品に相當する概念が異品の役割を果すから、こゝでは異品遍無性といふ關係は同品定有性が正しい限り常に成立する。だから純粹肯定的比量は認められない。第三には清辨にとつては、異品がないといふことは實は同時に同品もないことを意味するから、凡そ同品定有・異品遍無といふ遍充そのものが否定される。こゝでは獨立論證の是非は實は實は問題外と言つてよい。同様に同品がない爲に異品遍無性のみによる獨立論證は純粹否定的比量 *kevalavatyireky-anumana* と呼ばれるが、これは第一の立場でのみ是認され、第二の學派では同品定有性が無いことは、第二・三相が共に缺如したり曖昧であつたりすることを意味して不定として否定される。第三に清辨にとつてはこれも問題外である。印度論理學史上、この點をめぐつての論争は各學派の遍充論の根據にかゝはるもので極めて重要な展開を見せてゐる。今詳述する紙数を許されないが省略することは出来ない。

ヴィータ・アヴィータは古く數論派に傳承されてゐたが、之を轉用して陳那の「因・三相」説を攻撃し、純粹肯定的・純粹否定的・比量の可能を主張したのはウツディ・ヨータカラである。彼は陳那の九句因の第二句「聲は無常なり。所作性の故に」といふ比量に於ては、佛教者が一切無常を説く以上、無常ならざる實有なるものを異喩として示すわけにゆかない。それ故佛教者にとつては必

然的に純粹肯定的比量になるといふ。同じことは陳那の正因の他の一つたる第八句に對してもなされ、「聲は無常なり。外的感官の現量得たるが故に」が例示された。ブーチヤスバティミシュラの例示した一般的に純粹肯定的因は「異(異なる)」は名づける。所量性の故に。同(samanyo)の如しである。陳那の第五句は因が同品にも存しない場合で不共不定であるが、ウツデイヨータカラは同品が無く、因が異品に存しない場合を想定し、不共因も必ずしも不定でないと言張した。これが純粹肯定的比量で、「此の生命ある身體は無我ならず。呼吸等なしとの過を成ずるが故に」などと例示される。ウツデイヨータカラは、同品・異品が無い場合と、因が同品・異品に存しない場合とを區別して、異品が無く、因が同品に有・有非有・非有なる三種、同品が無く、因が異品に有・有非有・非有なる三種、同品・異品が共に無い場合の七句を陳那の九句に附加して十六句因を構成し、前述の純粹肯定比量二的(第十・十一)、純粹否定的比量一句(第十五句)の三句を正句として是認した。これはある意味では陳那の分類をより精密化したものであるが、一方陳那がその分類を九句に止めたのは、彼が因が同品・異品に存しないことと、同品・異品がないことを同一視したことによる。それは同品・異品を單に事例としてではなく、概念の外延の外内と解したからである。同品をある概念の外延と考へれば、概念には必ず矛盾概念が存するから、異品に相當する概念が存在しないなどといふことはあり得ない。この考へは法稱・法上等によつては更に明確化された。陳那には比論法から演繹法への過渡的な性格が存し、それは彼が大前提たる命題の眞偽の判定に於ては同品・異品をあるものと同性質の實事と解し乍ら、一方推論式中の判斷に於けるものとしてはそれらを概念と考へてゐることに於て示されてゐる。(cp. Rantle: op. cit., p. 235-231. 松尾「印度の論理學」一一二頁以下。同「印度論理學の構造」一〇二頁以下。數論派のウイター・アウイターについては羽田野伯猷氏の前出の論文に詳しい。清辨は數論の自性證成の論式がウイター法であることを指摘してゐる(同論文、文化、第十一卷・第三號、二六頁以下参照。)

純粹肯定的比量に就ては先にも觸れたやうに、異品が無いといふことを佛教者は肯んじない。概念に個有の意味がある以上その外延は定まり、従つて必ずその矛盾概念は存在する、それ故に異喩は必ずしも實事でもよいことになつて、異品が實有でなくても異品遍無性は成立する。純粹否定的遍充についても佛教論理學派ではその遍充の純粹・單一性を認めない。肯定的遍充なしに否定的遍充のみが成立するわけはないと言ふ。「生命ある身體は有我な

り(宗)。呼吸等を有するが故に」(法稱でも後期正理派でも先のウッディョータカラの純粹否定的比量の例はかくの如く肯定的に表現されてゐる。)といふ比量に對して法稱は言ふ。有我と無我との外に呼吸等がそこに存する第三の類はない。而も呼吸等が有我なるものに存するか、無我なるものに存するかは不明であるから、それら二つの中の何れか一つに呼吸等の有なることは決定せられなす(na ni'cayah)。それ故にこゝには確實な肯定的遍充も否定的遍充も存せず、二相共に曖昧である。 (cp. Nyayabindu, p.75 ff. 99-106)

ウッディョータカラでは眞正な因たるための條件は三相を具備することなく遍充の無雜亂性 (avyabhicāritva) にある。肯定的無雜亂は因が所立法と相伴ふのみならず所立法以外のものに於て見出されないことであり、否定的無雜亂は因の否定が所立法の否定を伴ふだけでなく所立法に於ても見出されないことである。陳那が示した不共不定因「聲は常住なり、所聞性なるが故に」では、因の否定・非所聞性は所立法たる常住なるもの例へば虚空にも、その否定たる無常なるもの例へば瓶にも共に見出されるから雜亂を有する。併し同品がもし全く存在しなければ無雜亂性は確保されるから第十五句因は正因となる。不共因なる故に不定因であるとは必ずしも云へなす(註¹⁷) (cp. Randle: p.217-218, 松尾「印度論理學の構造」一〇二頁註・一〇五頁註)。無雜亂なる遍充は因と所立法との相伴と因と所立法以外のものとの離反との繰返された經驗 (bhūyodar'āna) から形成されるので、因果律・同一律は遍充の根據ではなすといふのが正理派の考へで、それは佛教論理學派の遍充の觀念を狭きに失するとする (cp. Chatterjee: op. cit., p. 248, Mookerjee: op. cit., p. 372-3)。

併し佛教論理學から見ると、二つの事實の間に於ける單なる相伴性の繰返へされた經驗は決して眞正な遍充とはなり得なす。何百といふ場合に物質は鐵筆によつて傷つけられ得るといふ相伴性が經驗されても、ダイヤモンドといふ一つの場合がその一般的相伴性を裏切つてしまふ。むしろ正理派にとつて補助手段であつた歸謬 *reductio ad absurdum* こそが唯一の遍充の根據である。そしてそれは因の概念が所立法たる概念に依存し、所立法がなければ因もな

こととを示すに他ならぬ。即ち同一性と因果性との他には *reductio ad absurdum* を成立せしめる必然的關係はない。正理派が因果律・同一律に入らぬ無雜亂な遍充の例として擧げる、高潮の月の出との、星の出現と日没との相伴等々の事例もすべて間接的には因果關係に含まれるのである。一體法稱の批判を俟つまでもなく一切の先驗的原理を排して事實の相伴の經驗に依據してのみ條件 (*upadhi*、論理的には大概概念と同延ではあるが媒概念と同延でない概念) を離れた遍充を認めるほど實例に依據する正理派が、同品・異品の實事の存しない時の遍充を認めることは彼等自身の立場を破壊するものと思はれる。

けれども正理派が第二・三相の何れかによる單獨論證を是認したのは、彼等が概念 (共相 *sāmānya*) の實在とその感官の接觸による可知覺性を認める實有論の立場に立つてゐるからである。換言すれば彼等の共相とは我々の理解する意味の概念でなしにやはり實事なのである。(cp. Scherbatsky: *op. cit.*, Vol. II, p. 112, note 6. 松尾「印度論理學の構造」八一頁註5。) 純粹否定的比量は定義 (*lakṣaṇa*) に他ならないが、定義を比量の中に入れることは、定義せられる概念が有ればその實在の存することは確實視せられるからである。純粹肯定的否量に於ても、異品が無いといふその無はやはり否定的な量の對象であり、無は實有なる無の知覺 (*adīśya-anupalabhi*) である。無存在は知覺し得るものであるから異品に於ける因の非有性 (異品遍無性) も彼等の立場からは實はある確實性が與へられてゐる。けれども此のやうな思惟方法からは、形而上學的概念も經驗的概念も混同され、神や我といふ概念の實有性が火や瓶と同じ論證形式で論證される。

佛敎論理學派は概念を單に關係を現すものと見る。甲といふ概念は非甲の否定を意味してゐるだけでそれ以上の實質を持つたものではない。我々の認識は經驗に依つてでなく、我々自身の理性的構想力によつて形成される。そしてその構想力は因果律と同一律を原理としてゐる。だから此の二つの原則の及ぶ領域以外のことは我々の知識ではあり得ない。形而上學的概念は肯定も否定も出來ない、不可知な、問題的なもので、畢竟論理的な意味を持たない。二相

兼備が強調されるのは此の原則を踏み越えない爲である。

ところで清辨が異品遍無性を缺いた論式を行使するのは、全く別な立場に於てである。彼は自己の論式が勝義諦を證成するものであることを主張して、特殊な遍充と特殊な形式を成したのである。實有論者は實在と我々の知覺・推理の對象とを明確に區別しない。經量部、更に唯識派では概念・比量の世界は我々の意識の體系の構成したものである。知覺も概念作用の加つたものは已に比量であり、無分別な純粹知覺のみが現量とされた。その現量の對象はあくまで個別的なそして瞬間的な有である。佛教論理學派はそれを勝義有 (paramārtha-sat) と呼んでゐる。併し現量が正知であるためには無虚偽性を必要とし、その保證は我々の效果的活動を可能ならしめることに他ならない。此の學派の所謂勝義有は概念作用を離れてはゐるが、世俗的實用性の規定からは離れてゐない。いはゞ現量とその對象とは唯一の實在である根本識が主觀・客觀の二相として顯現した當體で未だ言語・分別を容れないものを言ふ。中觀派は、併し、かゝる現量の對象をも、亦その根據たる根本識、依他起性をも勝義諦とは呼ばない。彼等にとつては根本識といふ、虚妄分別の體系である世俗の根據もまた存在しないのである。陳那・法稱の勝義有はそれが効用的な正知の對象である限りなほ世俗有である。唯識派の根本識も依他起性である限り識亦無への轉換を含んではゐる。併しそれは世俗の世界の質料因 (upādāna) と形相因 (nimitta) 即ち實在性と論理性を兼備した根據として少くとも論理的に要請せられ、假設せられてゐる。中觀派にとつてはかゝる根據の假設すらも分別に外ならない。清辨が否定しようとするのは根本識をも含めた分別の體系そのものである。彼が世俗の論理性を否定するのは、概念の世界を現量の世界に、即ち陳那・法稱の所謂勝義有に還元することではなく、むしろ直ちに一切の無自性性に還元することである。世俗の無自性性が勝義に他ならないし、世俗の現象の他にその實在的根據はなかつた。

世俗と勝義とが實在的には毫釐の差別もないこと、或ひは否定せられた世俗の他に勝義が存在しないことはかへつて我々にとつての二諦の隔絶性を形成してゐる。清辨はそこに一つの橋をかけ渡す。それは絶対否定的な論證性を假

設することであつた。彼は中論の不生・不滅の縁起に關して、それが單に縁起性の廢棄に終るものでなく、不生・不滅の縁起であることを述べてゐる。「生ある故に滅あり」といふ雜染の縁起に對して、「不生によりて不滅あり、乃至不生によつて不一義あり」といふ清淨の縁起が成り立つと言ふのである。それは彼の論理に對する態度をも決めてゐる根本的な考へ方である。「甲は乙である」「結果があれば原因もある」といふ世俗の遍充に對して、甲は乙でない（非乙でもない）、結果は原因より生じない（無原因よりも生じない）、といふ絶對否定を、存在の無自性性、勝義を論證する積極的な絶對的遍充であると考へた。相對的にのみ成立し得る論理性を否定して絶對的な論理性を構成した。彼の特殊な論證形式は此の立場から規定せられるのである。同時にそれは、勝義を實在的にではなく、論理的にのみ世俗の絶對否定即絶對肯定的な根據として假設したことを意味してゐる。更にそのやうな勝義の考察を続けよう。

(未完)

(註一) cp. Kandle: op. cit., p. 297-298. 松尾「印度論理學の構造」一〇二頁註二、一〇五頁註一。陳那はすべての不共不定因を假因として否定したが、正理派・ジャイナ論理學派・清辨等は之をある場合には是認する。「聲は無常なり。所聞性の故に」は「聲は常住なり。所聞性の故に」と同じく不共不定因であるが、ジャイナの内遍充論 (antaryapū) の立場では是認される。清辨も「讚歌の聲は無常なり。聲なるが故に。例へば太鼓の聲の如し」といふ例を擧げ(ワレーザー本十三頁)て、因はたとへ立宗の一部でも因性として成立するといつて不共因を正因と認めてゐる。概念として考へると「聲は所聞性である」といふ同一判斷の小前提も十分に意義を持つから「所聞性なるものは無常なり」といふ大前提と共に十分に歸結を導出し得る。陳那も第二句に於て「所作性なるものは無常なり」といふ同一判斷を認めてゐるから、その形態が大前提としては妥當で小前提としては妥當でないといふのは不合理である。彼の離論 (apoha) 論、第二句に於て異品の實例がないときに異品遍無性を認めたこと、同異品がない時と因が同異品に存しない時とを本質的に區別しなかつたことは、彼が言葉を概念として取扱つてゐることを示し、その演繹的立場からは不共因を不定とすべきかどうか疑問である。尤も、實例に依據するウツディヨータカラがかへつて不共因の正當性を主張するのも不合理である。第五句の例「聲は常住なり。所聞性の故に」はむしろ相違因 (viruddha-hetu) とするべきで、陳那の九句因がある過渡性を持つ立場の上になされたものであることが分る。

(註二) 法稱による現量の定義は Kalpanapodhamubhramam (Nyāyabindu, p. 6, 4^o) で無分別なると共に不妄性即ち正知性

(Sahivālakavī) を要求される。そしてこの正知性とは經驗が支持し得ることであり、人間の一切の效果的活動を可能ならしめようと他ならぬ。 *saṃyajñānāpūriṣā sarvapurusaṅgāsiddhīṅ hī tadvyupādāte* (op. cit., 10), *pāpakaṣṭā pamaṇam* (īka, p. 3, l. 17), *atḥakṛiyasamrharavastupradarśanī saṃyajñānam* (īka, p. 4, l. 1) (人間のすべての效果的活動は正知を先とする、それがこゝに考察せられる。) 經驗的な實事に「到達せしめるものなる故に正知(慧)なり。」 效果的活動を可能にする實事を示すものが正知である。] 等の正知の規定がそれを示してゐる。

(註3) 清辨は經量部の緣起の解釋に對して「我々は、汝が眼と色とによりて眼識生ず、種子と緣とによりて芽生ずといふやうに認めてゐる」その生が不生の性 (*anupada-svabhava*) なりとこそ説示することによつて、そこに不生等の特殊性を具せる緣起を認めてゐるのである」と語る。觀齊によれば (p. 65 a—68 a) 生の緣より滅あり、生の緣より斷あり乃至生の緣より一義あり、といふのは雜染の順觀であり、生なき故に滅なし、乃至生なき故に一義なし、といふ迄は清淨の逆觀であり、不生なるが故に不滅あり、乃至不生なるが故に不義あり、といふのが清淨の順觀であるといふ。不生の故に不滅ありといふのを單に生なき故に滅なしと同一視せず、不生と不滅の間に清淨の因果關係を認めてゐる。不生不滅等の緣起といふ龍樹の立場は清淨の因果として積極的な意味を持つてをり、不生不滅のみではなくして緣起なのである。

(雜著 京都大學人文科學研究所「佛敎學」囑託)

前 號 目 次

サルトルのイマジナションについて……西村嘉彦

創造の原因、第四のもの(完)……………山本清幸

シェラーに於ける

「人格の情緒的存在構造」に就いて……深谷昭三

——orio anochi——

學界展望 美濃里の近狀 (井島 勉)

次 號 豫 告

コーヘレスにおける智慧……………有賀鐵太郎

中觀哲學の論理形態(完)……………梶山 雄一