

中觀哲學の論理形態 (完)

梶 山 雄 一

四

清辨の論理の基礎をなすものが排中律 (tṛtīya-prakāra-abhava = sapakṣa vipakṣabhyaṃ tṛtīya-abhava) の否定に等しい絶対否定的遍充であることは一體いかなる根據から是認せられるか。此の問題に對して實有論者・佛教論理學派・中觀派の論理的立場の相違を指摘して來た。佛教論理學派によれば同一律・因果律が我々の知識の根據であり、そこからすべての論理規定が生じてゐた。併し此の二つの原理は根本的な假定の上に成立してゐる。彼等の實用主義的立場は正知を我々の効用的行爲の條件となし、實在性とは我々にかゝる實用的な正知を生ぜしめるものに他ならない。その場合知識とは實在を因とする果であるが、例へば解熱劑といふ觀念は種々な藥草の實在的同一性から概括されたものでなく、効用的經驗の結果として構成されたものである如く、知識は必ずしも原因たる實在との存在的一性を現はさない。知識が必ずしも實在の知識でないといふことは單に因果律の眞正さを疑はせるだけでなく、同じく知識に他ならない同一律を疑はせる。同一律による判断はAとBとが實在としては同一でありながら概念として異つてゐる場合に、AはBなりと断定する。併しA及びBといふ夫々の概念と實在との同一性は存在的には確認出來ない。こゝでもAとBは概念としての論理的な認識上の同一性たるに止まるのである。我々の知識の此の性格は、もし人間の實用性ではなしに實在そのものを立場とする時には根底的に顛倒される。中觀派の立場はそこにある。いは

ば中觀派は世俗の論理的立場と全く異つた立場に在り、清辨の絶對的遍充といはゞ實在に於ける遍充である。

中觀派の根本的立場は諸存在の無自性空を説くことにある。諸内處が自・他・共・無因の何れよりも生じたものでないとか、眼が眼の自性を持たないといふやうなことは、世俗的な論理的原理の廢棄に外ならないが、實は判断の主辭の無自性性、更に一般的に概念の無自性性を説くことである。それは世俗における論理的關係の考察ではなしに、實在性と論理性との乖離を我々の概念の無自性性として表現する。そこには概念の世界に對する實在の側からする否定が語られてゐる。中觀派の立言は常に否定命題で語られるが、その否定は實用的な論理における否定とは全く性格を異にしてゐる。知識は實在の語認或ひは人間的翻譯によつてのみ成り立つ。即ち知識そのものが實在の否定を含んでゐる。知識と實在との此の乖離は逆に實在は我々の知識そのものを否定することであり、實在性の把握は我々の知識の全體的な否定の上でのみなされる。清辨は此のやうな否定を *prasajya-pratisedha* 絶對否定と呼んだのである。併しながら *prasajya-pratisedha* とする術語そのものは清辨の獨創ではなく、古く文典派によつてなされ、各學派も採用した否定判断の二分類の一つである。それはある概念の否定によつてその對照概念を肯定する意圖を有するものを *pariyudasa-pratisedha* 否定的肯定と稱し、單に否定のみを意圖し、無存在性のみを指示するものを *prasajya-pratisedha* 單純否定と呼んだ。清辨が自己の否定を *prasajya-pratisedha* であると言ふ時も此の一般的術語を依用してゐるのであるが、同時に我々は一般の *prasajya-pratisedha* 單純否定と清辨のその否定・絶對的否定との間に根本的な差異のあることも見逃してはならない。一般論理家の二つの否定は共に論理的な立場に於ける否定の二形式に過ぎないが、清辨は我々の論理性と實在との乖離そのものを絶對否定によつて表はしてゐる。次元の相違が存在する。それは論理的否定としての *prasajya-pratisedha*, *pariyudasa*。は清辨によつて共に *pariyudasa-pratisedha* 相對否定であり、彼の存在的否定としての *prasajya*。絶對否定は論理的立場そのものと簡別された實在の立場に依止してゐると思はれる。

一般的な二種の否定に就ては觀誓が文典派の例を引用して説明してゐる。^(註一)「義準 (arthapatti) もて説くこと、一語〔の事體〕を成立せしむること、その二つを具有してゐて自己の語を指示しなす、かゝる否定である paryudāsa-pratishedha (否定的肯定) なる他の否定より別異な否定、それが prasajya-pratishedha (單純否定) である」。彼は武士 (クシャトリア) であるといふことを指ししようとしながら、「婆羅門ならず」といふ否定形式を用ひ得る。その時は本意は「婆羅門ならざるものである」といふことで賓辭の換質が本義をあらはしてゐる。義準を用ひるとはそのことである。従つて當然、武士であることを言はんとして武士といふ自己の言葉を用ひない。併し此の否定の最も本質的な點はそれが一語〔の事體〕を成立せしむる tshig gcig (gi dnos po) sgrub par byed pa 即ち存在の肯定 (vidhi) を含む、といふよりそれを意圖してゐることである。此の點に就ては清辨も「ある法の自性を否定することによつてそれと似たる、それとは別な法の自性を成立せしめるもの」を paryudāsa-pratishedha として規定してゐる (中觀心論思擇第三章リ・63・a)。それに對して prasajya はかゝる義準を用ひず、肯定を意圖しなす單純否定であると言はれてゐる。「法の自性それだけを否定するのであつて、それと似たる、それ自體に非ざる他の法を成立せしめなす」と清辨も規定する (同上)。かくして否定的肯定は肯定を主とするものであり、單純否定は否定を主とするものであることがまづ第一に認められる。

正理派等では否定を二種即ち anyonya-abhāva (交互無) と sauisarga-abhāva (結合無) とに分け、結合無を更に prāgabhāva (未生無) ・ pradhyavaiśabhāva (已滅無) ・ atyantābhāva (畢竟無) の三つに細分して、否定を四種無と稱することもある。そして否定的肯定は交互無と、單純否定は結合無と同一視されてゐる (Cp. Nyāyakośa)。語義の解釋から「交互」 paryudāsa は anyonya-abhāva, itaretara-abhāva, (交互無) pratiyogin (敵對者) と同義とされ (Cp. Nyāyakośa, 1928, paryudāsaśabdonyonyābhave rūdhir; Sachchubsky: Buddhist Logic, II, p. 119, note 1, Vidyābhāṣana: History of Indian Logic, p. 203)。交互無・敵對者とはある概念とその矛盾 (乃至反對) 概念との矛盾

關係・對照性を意味する。一方が有れば他方は無く、一方の無を豫想せず他方は有り得ない。paryudāsa-pratisedha は肯定を主とする否定であるが、一つの概念の否定が他の概念の肯定を意圖することは、その二概念の對照性を根據としてあることであるから、否定的肯定が交互無と同一視されるには理由がある。判斷の意味としては、交互無は同一關係を敵對者とする無 (tadatnya-pratīyogika-abhava) である。『瓶は布でなす ghaṭaṇa pāto na bhavati』。『馬は牛の性でなす asamaśvo gāvamaṇa』等の如く二つのもの同一關係を否定するものである。即ち布に於ては瓶の同一性がなすこと (tadatnyabhava) 瓶の同一關係とは區別された敵對者が布に於てあること、それを對象とする否定判斷である (Cp. Nyāyakośī : tādānyasa nibandhāvacchinna-pratīyogikān abhavaḥ)。それは瓶と布との間の同一性の否定ではあるが瓶の存在を否定するのではなく、むしろ瓶の自己同一的存在の主張に外ならないのである。

prasaiya は物のその基體への附着性・結合性・乃至適應性を意味し、prasakti, prasakta, prasāga 結合・結果乃至過失等を意味する一連の語に置換されてゐる。paryudāsa がある概念・物體の同一者から reject (pary-ud-vas) された他者を意味したのに對して、附着・結合の否定を意味する prasaiya-pratisedha は物のその基體 (adhikarāya) との結合關係 (samsarga) を否定するものとして samsarga-abhava (結合無) と同一視される。『地上に瓶はなす bhūtale ghaṭo nasti』「チャントラは料理しなす caitra na pacati」等の例の如く、瓶のその基體たる地上への附着・料理行爲のその基體たる人物への結合を否定する。それは交互無に於ける如く對照概念の一方を否定し一方を肯定するのではなく、否定されるものは對象の存在性そのものである。否定の對象は瓶の同一性と區別された、矛盾したものではなしに、瓶の同一性と區別されなすものとの無 (Cp. tādānya-tri-bandhā-tanavacchinna-pratīyogikā-abhava)。瓶の自己同一的存在そのものの基體に於ける無が意圖されてゐる。西藏語で paryudāsa-pratisedha を ma yin par dgas pa 「不非すと否定すること」と譯し、prasaiya-pratisedha を med par dgas pa 「なすと否定すること」と譯してゐるのは、むしろ如上の交互無・結合無の意味内容の譯に當つてゐるやうである。(註4)



註1 *dgac pa don gyis bstan pa dñi | tshig kaig sgrub par byed pa dan | de klan ran tshig mi ston pa | ma yin kshan pa gshan yin no | (Pratiparipadipika, I, 79, b)。* 長尾雜人博士の指摘によればこの偈は「*Tsion kha pa*」による。Nyaya-sāstra に引用せられること。また *prasañja-putiscedha* の語彙に關する拙稿「中觀哲學の論理一序」(哲學研究第四〇二號・三八頁の解釋は本章の以下の論議を以て補正する。

註2 勝論・正理派の分類も、判断の形式と意味とのずれを持たないわけではない。「地上に瓶がない」といふ判断は現存しないが後には持つて来られると見れば非生無に、過去にはあつたが現存しないと見れば已没無に、生滅・過現未三時とは無關係だと見れば畢竟無と同一になる。畢竟無は三時に於る絶対的な非存在である (*traikaliko 'bhavaḥ, traikalīkaḥ samsarābhavaḥ*) と考へれば瓶といふやうな現存在し得るものの一時的な非存在は偶然無 (*samyakābhava*) として畢竟無と區別せられる。偶然無は物と基體との結合の否定ではあるから結合無の一つとも見られるが、瓶は地上にはないが机上に或ひは屋内にはある、といふ意味とすれば、それはむしろ交互無の性格を帯びて来る。畢竟無は結合無の一つとも見られてゐるし、又畢竟無と結合無とを對立的に分類して一時的・偶然的な無と絶対的無とを區別することもある。この時は畢竟無が單純否定の、結合無即ち偶然無は交互無の性格を帯びてくる(宇井・印哲研究第一・三一七—八頁、Steinboatsky: op. cit., Vol. II, p. 119, note 1 參照)。形式上の分類と意味上の分類とは一致し得ないものである。

prasañja-putiscedha はまた、結合せられた行爲の否定を指示する畢竟無である (*kriyāsamūhī yāñānañipratipadyo-antābhavaḥ, Nyayako. n*) と解され、「チャイトラは料理しない」といふ如き行爲の無を意味するといふ説もある。これは意味は基體との結合の否定と異なるものではないが、賓辭が動詞形である點を注目してゐるのである。一般にこれらの分類では形式的な面が重視されるのであつて、交互無では二つのものは共に主格によつて表はされ、結合無では二つのものの一つが於格でありはされると言はれる。いづれにしてもこれらの術語は時代・學派によつて區々たる解釋を生んでゐる(松尾「印度論理學の構造」一〇三頁參照)。

prasañja-putiscedha は單に結合無と同一視せられるより、屢々畢竟無・絶対的無存在の否定と同一視せられてゐる。*Prasañja prasañka, prasañca* と解せられる時は、それは單なる結合ではなく、結合し、關係することによつて生ずる過失を意味する。妥當でない適用、増益の否定が單純否定と言はれる。「風には色が無い」といふことと、「家に瓶がない」といふことは異つてゐる。家に瓶はありうるが、風には色は常にあり得ない。風に於て色を想像することは適用すべからざる所に不當な増益をなすことであると考へられる。兎に於ける角・石女の兒・龜毛・兔華等がかゝる絶対的無存在として否定せられるも

ḡwāwō. (Cp. Nyayakośa: prakāśin hi pratīdyate itī nyanāntropiaprāśāngāyāna nīśāhā | tena vāyanu rūpana nastīyadāvapi vāyanu rūpāpana kīrāyāna nīśāhā nāśā bodhyate itī, and Scheerbatsky: op. cit., Vol. II, p. 119, note 1)

否定的肯定——交互無が肯定を主とし、二つのもの同一性を否定するのみでその存在性の否定には關しないこと、それに對して單純否定——結合無が否定を主とし、對象の存在性の端的な否定であることは、この分類が西洋論理に於ける *opposition* (反對・矛盾) と *privation* (缺如) との否定判断の分類に相當することを指示してゐる。^(註)或ひは繫辭を表はす存在動詞が判断に於ては、賓辭の一部としての繫辭として働くか、或ひは存在を表はすかであるといふことにも對應する。否定判断に於て否定的繫辭は主辭と賓辭の同一的關係を否定するか、又は無存在を示し得る。前者の場合その判断は印度的には否定的肯定乃至交互無であり、後者の場合その判断は單純否定乃至結合無であると言へる。西藏・蒙古系の民族は存在動詞の此の二つの機能の代りに夫々別個な言葉を持つてゐる。西藏語では存在・非存在は *yod* と *med* とで、同一的關係とその否定は *yin* と *min* (*ma yin*) とで表はされ決して混同されな⁵。彼等が否定的肯定を *ma yin par dgag pa* と譯し、單純否定を *med par dgag pa* と譯する所以である (Cp. Scheerbatsky: op. cit., Vol. I, p. 397, note 1)。

註 *opposition* の否定ではそこに表はされる否定的關係は對照性を持つてゐる。「大は理性的ではない」と言へば、非理性的であるといふ矛盾概念の肯定を含んでゐる。理性的——非理性的といふ對照性がそこにある。嚴密な矛盾關係でなくて、遷言肢の場合でも同じであらう。「彼は婆羅門でない」といふことは、「彼は武士である」といふ肯定を含み得る。この反對の關係も間接的な矛盾關係としては對照性を持つてゐる。併し *privation* の場合は、「彼は支拂能力がない」といふことは、支拂能力の對照概念を肯定するのではなくて、支拂能力の欠如を意味する。此の二つの否定が交互無・結合無に對應すると言へる。併し否定判断には第三の別な意味を持つものがある。「神は被造物でない」といふ否定は「神は *uncreated* である」といふ肯定は「神は *created* である」と形式的には換質し得るが、此の判断の意味は神が *uncreated* であるといふだけを意圖するのでもなく、また神は *creature* であるといふ増益を單に除去しその欠如を示すに盡きるものでもない。神とはそれによつてそれを通して被造物が作られてくるものであるといふ意味を諳らう

とする。あらゆる概念の否定によつて語られ乍ら、すべての概念よりも豊富な内容を告げようとする。ヤージュニヤアルクヤの「非ず、非ず (neti, neti)」にしても同様で、絶対者を語るにはある概念を否定しながら、その矛盾、反対概念の肯定に局限されるわけでもない。この性格が否定を無限に延遷及せしめ、主語に對する概念的限定そのものを絶対的に否定する。清辨の *śūnyā-prajñāśāstra* には、この否定神學の否定とある類似が存する。それは交互無でも結合無でもない。交互無・結合無はとにかく我々の論理性の領域内に於ける否定關係であるが、絶対否定は我々の論理性そのものの否定を含んでゐる。

印度に於ては無即ち否定が認識の作具 (Pramāṇa 量) であるのか、認識の對象 (prameya 所量) であるのかを論争の主題となつて居り、又それが各學派の論理的立場を特色づけてゐる。正理派・勝論派等の實有論者は否定―無を關有なる對象・存在として考へ、佛教論理學派は否定を推理の一形式、といふより推理の根底を形成する原理として考へてゐる。正理經そのものでは無は無體量として比量の一つにされ義準とほゞ同じやうな意味を持つてゐたが、無を比量とする理由は甚だ明瞭でない。後世勝論派の影響もあつて、正理派では無を對境 (artha) として考へ、句義 (padārtha) の一つに數へ、現量 (知覺) によつて把握される實有なる存在であるとするのが定説となつた。此の派に從へば存在は有と無とに分類され (Cp. V. Vidyabhusana: History of Indian Logic, p. 384; Stechenhatsky: op. cit., I, p. 387)、無といふ存在は思擇 (tanka, reductio ad absurdum)。若し瓶が此處にあるならば瓶はその瓶が現にないところの場所と同様に見られるであらう、といふ假言判斷。この思擇を無の助勢者として考へるやうになつたのは後に述べる法稱の影響である) によつて助勢された現量によつて把えられる (字非「印哲研究」第五、二九五・三〇一―三頁、松尾「印度論理學の構造」一二九―一三五頁参照)。無存在といふ有の單なる確認が單純否定であり、その確認によつて反對し、矛盾する他の有存在を義準すれば否定的肯定となる。否定の特質は無存在の確認といふ點にまづあると言へるがそれが無存在といふ有の把握・知覺に他ならない以上、この派には(それは西洋の形式論理に於ても同様であるが)本質的な否定はあり得ない。純粹の否定はないといふ此の性格は、實有的立場ではかへつて否定的肯定が否定の本義であることを示してゐる。單純否定が無存在の把握としても、無存在が一つの有である限り、それは依然として最高類としての存在の肯

定の主張に他ならないからである。「これは牛ではない」といふ否定は牛の角と重肉といふ種差を否定するが、牛の動物たることは否定しない。その存在の肯定を根據として齒を持つる動物たる馬が指示される。個々の牛からそれに内在する同一性が認識されて牛なる種概念が構成される。併しその牛としての同性 (samanya) は馬としての同性に對比すればそのまゝ異性 (viseṣa) に外ならない。同・異は本質的に別異なものでない。是認の上に相對的にのみ成立する。此の肯定的性格は實有論者の概念・判断・推理の根底をなしてゐる。すべての概念は有といふ最高類 (上同 Paṇṣamanyā Ⅱ svta 有性) に統轄され、その普遍性を根據にしてゐる。空華・兎角等の畢竟無ですらそれが句義である限り有を根據とする。概念のある限りそれに對應する存在がなくてはならない。概念は存在に外ならない。

否定判断の意味は佛敎論理學派の法稱によつて逆轉させられた。彼はあり得べきすべての否定判断の形式 (印度的には推理形式と同じ) を十一種に分類した。しかしこれらのすべてに於て、假定され、想像された知覺の否定 *drīṣya-anupalabdhi* (これは實有論者の否定が知覺せられなものの否定 *adrīṣya-anupalabdhi* であら、無存在そのものが否定的觀念の對象であることと相對してゐる) が認められ、それが否定判断の本質であることを明らかにしてゐる (Nyāyabindu, Bibliotheca Buddhica VII, p. 30, l. 15 ff.)。そしてこれは第一形式・自性否定 (*svabhāva-abhāva*) に公式化され、同一律 (矛盾律) 因果律の適用によるより複雑な間接的公式が他の十形式をなしてゐる。 *drīṣya-anupalabdhi* は否定の對象が有としての無存在ではなくて、我々によつて想像され、増益せられた經驗的に知覺し得るものの觀念像に限られることを示してゐる。このことは一方で空華・兎角等が正理派の言ふ如く畢竟無ではなくして、我々が一度それを空想した上で始めて否定しうることを、即ち假定的に表象し得る點で瓶等の偶然無と本質的に異なるものでないことを意味すると共に、他方で全然表象し想像し得ないもの、佛・涅槃・神の如き實際に經驗せられな形而上學的存在は否定のそして認識の對象となり得ないことをも示してゐる。同一律・因果律は經驗界にのみ適用し得るといふことは、その同じ原理の根據に横はる否定的關係も經驗界に限局されるべきことを規定してゐるのである。存在は有と無とに

分けられるべきではなく有のみであり、その有は純粹知覺（陳那以來佛敎論理學派の現象は分別を除くものとされた。二二一）
yaktva kalpanapodhanin. 正理派では有分別現量を主張するが、佛敎論理學派では概念作用をまじへた知覺判斷は現象ではなくて
比量である。）によつこのみ捉へられる。無とは無といふ有ではなく實在の無であり、従つて現象の對象ではなし。否
定は比量に外ならなし。

法稱は單純否定と否定的肯定との分類に重點を置いて否定判斷を分類したのではない。否定判斷は自性否定を本質とし、ただ公
式化の相違 (pravyogā-bheda || vacaka - yāpārābheda) によつて十一形式を生ずるのみである。けれども自性否定は明らかに單
純否定に相當するから、彼は否定的肯定を單純否定に還元したと言へる。スチエルバツキイに従へば第二形式以下の十形式は他の
否定 anupalabhi から演繹される否定である一類（第二・三・九）と、矛盾・反對したものの肯定 - palabdhī から演繹される否
定である一類（第四—八・十・十一）とに分けられる (op. cit., Vol. I, p. 375)。前者は二次的な單純否定と見做されうるし、
後者は否定的肯定に相當する。

I svabhava-nupalabdhī 此處に應なし。その知覺の條件が充たされてゐるにも拘らず何もかも——prasaṅga-pratishedha
認められざるが故に。

II kāya-anupalabdhī (結果の無から原因の無を推理する)
此處に應の妨害せられざる功能ある原因なし。應なきが故に。

III vyāpaka° (高級概念の無から低級概念の無を推理する)
此處に應なし。樹木なきが故に。

K karmā° (原因の無から結果の無を推理する)
此處に應なし。火なきが故に。

IV svabhava-vituddha-upalabdhī (常の事物と矛盾するものの肯定から無を推理する)
此處に常の觸なし。火あるが故に。

V vituddha-kāya° (矛盾、反對する結果の肯定から推理される否定)
此處に常の觸なし。應あるが故に。

VI viruddha-vyāpina° (矛盾するものより既敘なる概念の肯定による否定)
生起したるものの滅すら常住ではたし(況んや生起せざる刹那滅に於てをや)。生起より他の特別の原因に依る故に。(ハッデーによる種の破壊といふことは異常即ち常住の矛盾概念によつて補充される低級概念である。その肯定によつて常住性を否定する。)

VII kārya-viruddha° (その結果と矛盾するもの肯定による否定)
此處に淨識の妨害せられざる、功能ある原因なし。火ある故に。(Iと共に、一般には結果の業から原因の果は推理し得ない。たゞその結果を生じうる、直前の原因を推理しうるだけである)
 paryudasa-pratīśedha
 (否定的肯定)

VIII vyāpaka-viruddha° (それより高級なる概念と矛盾するもの肯定による否定)
此處に律の觸なし。火ある故に。

X kāraṇa-viruddha° (その原因と矛盾するもの肯定による否定)
彼には疑へ等の數なし。近くに薪の火ある故に。

XI kāraṇa-viruddha-kārya° (その原因と矛盾するもの結果の肯定による否定)
此の場所には疑へ等の數ある人なし。塵ある故に。

viruddha, virodha は矛盾であるが、法稱では反對も亦間接的な矛盾と考へられてゐる。青と黄は反對であるが、離論に従へば青は非青の否定を黄は非黄の否定を意味するから、青と黄とも間接的に矛盾である。

法稱に於ても推理形式の相違に基いて單純否定即ち結合無(自性否定及び他の否定による否定たる第二・三・九)と否定的肯定即ち交互無(残りの七形式、他のものの肯定による否定)との區別は残存するとも言へる。第一・二・三・九の諸形式は矛盾律を用ひない點で單純否定的であるのに對し、残りの七形式は矛盾律を大前提に於て表はし、義準を推理の核心としてゐるから否定的肯定であると考へられる。けれども實際は彼にとつてかゝる否定の分類は意味を持たなかつた。彼は第一形式は否定の本質であり他の諸形式のすべてに含まれその根據となつてゐると言ふ。それ故否定的肯定は單純否定に還元される。而も重要なことは此の單純否定たる自性否定は存在の否定を意味してゐない。正理派では無は無存在といふ有存在であつたのに對し、法稱にとつて無は句義でもなく、存在でもない。佛敎論

理學派によれば存在は純粹に肯定的なもの (vidhi-rūpa) であつて決して否定せられな^らず。否定せられ得るものは我によつて假定された觀念である。「此處に煙なし」といふ自性否定に於て知覺せられ、肯定せられてゐるものは空しい場所であつて煙の無ではない。否定せられる煙は觀念に外ならない。觀念であれば煙の無は煙ならざるものの有を根據として推理せられる比量知である。自性否定も推理形式を含んでゐる以上純粹に肯定的であることは出来な^らず。ある概念の否定はその矛盾概念の肯定を含むからである。此の點では法稱にとつては單純否定は又肯定的肯定であると言へる。正理派にとつて否定も亦存在の主張であつたが、佛敎論理學派では否定は觀念性としてのみ成り立つ。

否定が我々の認識に於て重要な意味を持つのは、矛盾律・因果律・遍充(包攝關係)等の諸原理の基礎に否定が横はつてゐるからである。その意味で我々の比量知は否定を基礎として成立してゐるのである。その否定が實在に關與するものでなく觀念性としてのみ成り立つといふことは佛敎論理學の認識論の根本的立場を特色づけるものである。

陳那の離論 (apoha-vāda) はいふはゞ概念は否定を本質とすることを説いたに他ならないが、實在は純粹に肯定的であることと併せ考へると、我々の概念的認識は實在そのものの認識ではないことを明示してゐる。我々が判斷し、推理し、行爲する認識の世界は我々の思惟形式の構成した世界であつて實在の世界ではない。それはむしろ實在の否定の上に成り立つてゐるのである。牛といふ概念は非牛の否定としてのみ意味を持つのであつて、純粹の肯定性即ち存在性に關與しない。牛といふ概念と牛の實在とは決して同一性を持たない。實在は個である利那滅であつて、なんらの一般性乃至永續性を持たない。概念は又個物に於ける差別を排除否定すること bheda-agraha, bheda-vyāvṛiti = apoha) によつてのみ一般者として形成される。眞珠母を銀と誤認する時兩者の差別が認識せられてゐないやうに、實在としては個別的利那的である夫々の牛の差別を否定することによつて牛なる概念は形成される。それ故に牛なる概念は實在とかゝはるのでなしに牛ならざるものといふ矛盾概念とのみかゝはるものである。

註 佛敎論理學派では正知は直接的な知覺のそれと間接的な推理のそれとに分けられる。純粹な實在性は純粹な知覺によつて、純粹な觀念性は推理によつて把握される。實在なるものと觀念的なるものとをスチエール・バツキイは次の圖式によつて要約してゐる (op. cit., Vol. I, p. 506)。

1) reality 2) sensation 3) particular 4) thing (in itself) 5) affirmation

1) idality 2) conception 3) universal 4) the thing (in the other) 5) negation

佛敎論理學派の離論は、普通者 (概念) を個物に適合する實在であるとする勝論・正理派に反駁するものである。これらの實有論者では共相 (samanya) は同句義 (samanya-pradhāna) であり、實有 (vācya) であり知覺によつても扱はられる。陳那のアポーハ論は同としての普遍性、唯一性が、例へば牛の牛に於て非牛なる馬等からの拒斥排除があることによつて成立する如く、それ以外のものを排除することによつて可能になるとして同の實有性を否定した。

ところで此のアポーハ論に於ける反對なるものの排除、anyānāvṛitti と云ふ際の否定が單純否定であるか、否定的肯定であるか、問題になる。シネンドラマツキイ (Jinendra-bhṛṅgi) は「ブハーン (Bhāmha) の離論を念頭に置きつゝ考へる。もし離が praśāya-paṭiśedha であると、自己の意味を成立させずに、それと無關係にある意味を否定するのみであるから、陳那が、他の意味の否定によつて自己の意味を成立させると言つてゐることに矛盾する。即ち、牛といふ言葉が牛でないもの否定だけに盡きるならば、牛を理解するためには今一つ他の概念が必要になる。併し又、これが paryūḥāsa であると、牛といふ一つの言葉が反對の意味の否定と自己の意味の成立と、矛盾した二つの作用をなすことになる。かうしたジレンマに對してシネンドラマツキイは、反對の意味の否定と自己の意味の成立といふことは二つの並行した作用ではなくて、一つの機能の両面であるにすぎないと解決する。概念は双生兒的に肯定と否定との兩項から成つてゐるといふ勝論論を彼は説くのである。畢竟彼は陳那の離論は否定的肯定でなくてはならぬと言ふのである。(Cp. Stecherbatsky: op. cit. I, p. 461 ff. 「ブハーンの論難は Tatvasaṅgraha, Gaekwad's Oriental Series, XXX, K. 912-14, Translation, G. O. S. LXXX, p. 492-493 にも見えて」)

同じ問題は中觀論の寂護 (Santarakṣita) の、その註釋家蓮華戒 (Kamalaśīla) が論じてゐる。寂護は否定を paryūḥāsa-nyāha va niśedha-nyāha (= praśāya-va) と分け、前者を更に論理的・內的な buddhy-sāmka-nyāha (negation due to difference of conception, idea) と存在的・外的な arhānka-nyāha (negation due to difference of concept, object) とに區分し、此の三種の否定のすべてが離に内在すると説きながら、buddhy-sāmka-nyāha が離の本質であると云ふ。要旨を述

へると次の如くである。Buddhy-sāmrka は黒牛、斑牛等々の別々な個物から我々が牛といふ共相を構想した時の概念、いはゞ知覺判斷に於ける實概念の性質である。併しそれは種々な藥草がそれらに遍在する同一の形態を持たなくとも解熱劑といふ觀念を生ぜしむる様に、普遍的な實在性があつて生じたわけではなく、同一經驗の繰返しに基づく因果的な成果である。だからそれは個物たる實在(artha)にはなんら關係しない、その觀念像・影像・似現(ābhākarā, arthapātibhāka, arthabhasā)に過ぎない。そしてその觀念像自身は他の觀念像から區別せられてゐることによつて成立する概念(svikāṅka)であるから、そこに否定的肯定が見出される。第二の arthāmrka は觀念性を除いて個物の自相(svākāśa)をも言葉が表現し得る點を言ふので、別異なもの排除・否定によつて直覺的實在性を間接的に(na mukhyātaḥ 原典には na を欠く。スナヘルバツキイに従ふ)指示しうると言ふのである。第三の單純否定は、牛を禁けと言はれた牧童が馬小屋へ逃げてゆくことのないやうに、離の中にも、牛は牛ならざるものでない(śūnā ca na bhavati)といふ、牛に於ける非牛性の欠如も含まれてゐるとするものである。けれども離の最も本質的な點は否定的肯定、しかも論理的な否定的肯定に存する。cp. Tatvavivṛṇa, Śūdarṇaparīkṣā, p. 274-286; Translation p. 533 ff; Sechenbatsky; op. cit., I, p. 472-476.

佛敎論理學派にとつては概念的認識即ち分別と純粹知覺即ち現量とは異質的なものである。現量が分別を離れてゐること、従つて否定を経ない純粹に肯定的な知識であることは、その對象が勝義有—實在であることを示す。實在は無分別な、不可言説な純粹有である。併し實在はそれが時間的・空間的な廣がりを持たない純粹效力(artā-kriyā-kārin)として、我々の悟性を刺戟し概念を生ぜしめる效力を有する(vikalpa-utpatti-akti-mat, cp. Sechenbatsky; op. cit., I, p. 182)ものと考へられてゐる點で、分別の所依であり、存在根據である。中觀哲學は併しつかぬ意味に於ても有的な根據を假設する事を肯んじない。唯識派・論理學派にとつても實在は我々の論理的知識の領域外に存し、その實在も實有論者の所謂存在ではなくして根本識に外ならぬし、根本識の無自性性も説かれさへする。併しそれが相對的な分別の世界の存在根據として少くとも假定されることなしに彼等の體系は成立しない。唯識派に於ては迷妄の分別界の有としての根據が依然假定され、佛敎論理學派に於てはそれが純粹に肯定的な實在として考へられて來る。その實在は無分別な現量によつて把へられるのである。中觀派は實在を認識する現量を認めてはゐない。もし

中觀派が實在は所謂現象によつて認識し得るとし、一方比量を否定するに専らであるならば、彼等は再びチャールバカに近づいて行く。「一切の知覺寂滅し、戲論息みて吉祥なり (sarvopalamhahopasamāḥ prapāṇicopasamāḥ śīvan)』と言ふことは(中論第二十五品第二十四偈前半)、勝義を把握するには比量も亦現量も無用なることを言ふのである。

中觀派にとつては分別の世界の所依として實在はあり得ない。勝義諦は世俗諦の存在根據ではなく、二論は存在としてはなんら區別はない。世俗の無自性々の他に勝義は存在しない。けれども勝義は世俗に對していかなる意味に於ても根據性を持たないわけではない。二論が單に無差別であつては世俗から勝義への轉換は不可能であるからである。清辨は世俗の存在根據としての根本識の有性を否認すると共に、勝義が論理的には世俗の根據であることを是認しようとしてゐる。その點では彼は中觀派と唯識派の中間に位すると言つてよい。勝義が世俗の論理的根據であるといふことは、それが有としてでなく無としてのみ、否定的なものとしてのみ世俗の根據であることである。だから論理學派とは逆に、勝義は我々の認識の世界に對して純粹に否定的なものとしてのみある。その世俗の論理性に對する否定性の他に勝義はない。勝義はかゝる否定的論理性としてのみ假設される。清辨に於て絶對否定が成り立つのは世俗と勝義とのこの否定的な、矛盾的な關係に基いてゐる。それは世俗に於ける非論理性ではなくて、世俗と勝義との矛盾的な論理性なのである。

『自よりならず』といふ此の否定は絶對否定の義であると見らるべきである。否定を主とするからであり、又、残りなき分別の網を遮遣して残りなき所知の境を具せる無分別智を成ぜんとする意趣であるからである(般若燈論ワレ、ザ一十頁)と清辨は彼の否定を規定する。世俗に對する絶對的な否定性の他に勝義がないから、世俗を否定する論證性そのものが勝義である。或ひは勝義が世俗否定の論證性そのものとして顯現してゐる。「勝義的には諸内處は自體より生じない」と言ふ命題は世俗の否定であると共にそれ自體勝義性の證成なのである。相對否定としては此の命題は諸内處が非自因生なるものであるといふ肯定を意味する。清辨にとつては此の否定は諸内處と自因生との間の世

俗の論理に於ける關係そのものが否定される。所謂概念間のあらゆる遍充關係の否定そのものが勝義的には眞實の關係であると言ふのである。それは内處といふ概念が勝義的には實在の意味でないこと、即ち空なることを示し、従つて内處と自因生・他因生との因果關係そのものも空なることを論證する。同一律・因果律が我々の假設であること、その否定こそが勝義的な論理性だと言ふのである。正理派でも論理學派でも上述の如く純粹な絶対否定としての *prasañja-prativedha* は認められなかつた。清辨が絶対否定を主張するのは勝義を世俗に對する絶対否定性として考へることに根據を持つてゐたのである。彼の論式に於ける「勝義的には」といふ限定語が彼の論式の基礎であることがこゝに明らかになつてくる。

五

龍樹が中論の劈頭に於て、「不滅・不生・不斷・不常・不來・不去・不異・不一なる緣起」を説かれた佛に歸敬したのに關して、此の八不の遮遣は世俗的な遮遣であるのか又は勝義的なものなのか、といふ疑惑が中觀論者の内部に起つた。——それは勝義が世俗に内在するか、超越するか、二諦は絶對的に隔絶するか又はある論理的な連續性を持ち得るかといふ中觀派に於ける最も重要な問題の一つの發端であつた。——諸法の生滅等を世俗的に否定すれば、生等の八句のあるものは世俗としては認められてゐるのであるから、世間相違の謬りとなる。亦もし勝義的な遮遣であるとするれば生等の八つの中いくつかは世俗に於ても認められないと世尊が説かれた教證と矛盾することになる。そこで一類の者はそれを會通して、滅・生・異・一の四つの遮遣は勝義的なもの、斷・常の二は言説としての否定、去・來の二は二諦の兩方に於ける否定といふ解釋を提出してゐる（般若燈論第一品、ワレーサー本六頁）。それに對して清辨は八句はすべて勝義的な遮遣である。勝義的な遮遣でも世間及び聖教と矛盾することはないと主張し、こゝでは勝義的否定が強調決定せらるべきことであるから、説者世尊によつて説かれた二諦の中では勝義諦がすぐれて意

闢せられたものであるから、そして又、般若波羅蜜の理趣たる縁起を資格づける徴表たる八不に於ては世間・聖教との矛盾はないから、といふ三つの理由を擧げてゐる（同上同頁）。それ故に清辨は八不の遮遣が勝義的な否定であることを特別に意圖せんとした事情にあつたのである。これが「勝義的には……でない」といふ表現の一つの理由ではある。

併し何故に遮遣が勝義的でなくてはならないのであるか。先に擧げた三つの理由の第三（後面の本文では第二番目に敘せられてゐるが）、般若波羅蜜の理趣たる縁起の徴表として八不である、といふ性格が特に問題となる。燈論の本文でも歸敬偈の語義解釋が終るとすぐ不生なる縁起の自語相違の難が述べられる（同上同頁末）。それは般若波羅蜜の理趣たる八不の縁起に對する疑惑なのである。曰く、もし縁起（*pratyā-samutpāda*）相縁りて生起すること）であるならば何故に不生であるか、もし不生ならば縁起ではあり得ないではないか、と。此の微難は中觀哲學の根本的立場一般に對するものであつて必ずしも一術語としての縁起には限らない。例へば諸法は空である、といふ宣言では法はとにかくに存在するものとしてゐるのに何故に空であるか、といふ自己矛盾が指摘される。而もかゝる實有の論理からすれば矛盾であることが般若波羅蜜の理趣なのである。龍樹の否定のすべては、世俗が是認してゐる概念を正にその極成せる意味と矛盾する意味として規定するのであるから、すべてが自語相違であると言へる。中觀論者のかゝる矛盾的な表現に對しては已に龍樹の時代にも論理家から激しい非難が及びせられたが（拙稿「中觀哲學の論理一序」四〇頁参照）、論理學が精密に考究せられ、ばせられる程批判も厳しくなつた。法稱が正理滴論で宗（*Dakṣa*）の定義を與へたのは、法上の註釋によれば、宗が推論式の不可缺の支分であるからではなくて（實際それは省略されても差支へない）、誤つた宗を真正な宗と、或ひは逆に、真正な宗を誤れる宗であると考へる者があるから、その誤解を遮するたために定義を述べるのであると言ふ（*Avyābhīti*, p. 55, l. 1-3）。この表現が正理派に對する批判であると共に、似宗を眞宗と主張するスバータントリカ、眞宗を似宗と否定するプラーサーギカ中觀派を非難するものであることも十

分に考へられる (Cp. Stehnbatsky: op. cit., II, p. 183, note 3)。法稱は宗を「正」[所成と云ふ]本性あるものと自らに許容せられ拒否せられざるもの」と定義してゐるが、拒否せられぬ (anirakṛta) との條件が加へられるのは、現量・比量・概念的同一・自語と矛盾した事實は宗でなす (arthah pratyakṣa-anumāna-pratītyavacanair nirakṛtyate na sa pakṣa iti) と云ふ意味であつて、これらの規定、特に自語相違の主張は宗ではないと云ふ規定はチャールバーク・中觀派を豫想して言はれてゐると思はれる。「比量は量でなす (nānumānāni pramāṇam)」。「私の言ふ事はすべて偽りである (sarvaṃ mithyā bravīmi)」と云ふやうなごとくに擧げられた自語相違の宗の例は、一切空とか不生の生とかを主張する中觀派の立言と酷似してゐる。

清辨が八不の遮遣は勝義的な否定であるとか、八句に於ては世間・聖教との矛盾はないとかと言ふのは、此の自語相違の難に對する解答なのである。彼は此の難に答論する (同上七頁)。不生の縁起といふ表現には二諦の簡別が行はれてゐる。縁起を認容したその同じ諦に於て不生といふのではない。不生なりと認容したその同じ諦に於て縁起なりと言ふのではない。例へば布施等は勝義的には必ずしも善ではないが、生死を攝する點よりすれば世俗的には諸善であると言はれる如く、二諦を簡別することにあつて自語相違はなくなる。たとひ化現の人が生ずるとしても人の自性として生ずるのではない如く、そのやうに幻の如く陽炎の如き内處の體が生起しても、それは世俗的にはあり得ても勝義的にはないのである。我々はかくの如く二諦を簡別して立宗するから自語相違の過失はない」と。世俗の論理性といふ同一の立場に於ては生と不生とは矛盾するから、不正の生は自語相違である。併し世俗的な生を勝義的に不生であると言ふのは所謂自語相違ではないし非論理性でもなし。それは勝義と世俗との矛盾であり、勝義は世俗の否定としてあるといふ論理性の表現であるといふのである。清辨の推論式が冒頭に「勝義的には paramārthatas」と云ふ限定語を附することは、一般論理家からすれば自語相違の似宗である彼の宗が、二諦の簡別を有することによつて眞正な宗となると言ふ事を表はすのである。

此の自語相違の難に對する清辨の解決は彼の面目に反かず極めて論理的である。併しプラーサンギカの月稱の態度は全く別箇なものであつた。法上の、あるものは似宗を眞宗とし、あるものは眞宗を似宗とするといふ非難は、甚だ明らかに清辨と月稱との自語相違の難に對する態度を夫々批判してゐるやうである。月稱は全面的に論理性を否定する。自語相違はなにも中觀派の立宗に限らない。すべての命題は眞にその反對命題を必然的に隨伴する以上常に自己矛盾である。月稱は清辨の自因生否定の論式の批評に際して、世俗に認められる生を勝義的に遮遣するといふ此の方法を非難して、世俗に於ても自よりの生起は是認せられないのであるから、ことさらに勝義的にはといふ限定をなす效はないと言つてゐる (Paśanupāda, p. 26, l. 4. 山口譯 I・三六頁)。月稱にとつては世俗はそれ自身矛盾の非論理的である。それは勝義によつて否定せられる迄もなく、同じ世俗によつて毀たれる。勝義は世俗の自己矛盾に超然たる默然に外ならない。此の思惟方法は彼のプラーサンギが論法の根據となつてゐる。清辨が世俗有自性を認めるのに對し、月稱が世俗無自性を説くと言はれる所以である。

我々は始めに月稱が絶對的なものを超越的に思惟するのに對すれば、清辨はそれを内在的に追及するといふことを考察して來た。月稱にとつては世俗の勝義的な遮遣は成り立たない。彼は世俗の語義釋の一つに言ふ、「遍く障礙あるが世俗である *śamantād vaṛāṇam saivitiḥ*」(長尾雅人博士が二諦の解釋に關する中觀二派の立場の相違を詳論されてゐる。中觀哲學の根本的立場、哲學研究第三・六八號第三、四章參照)。世俗はたとへ世間に健康にして正しきものとして慣用せられてを つても、そのまゝに無明覆障のである。ここでは勝義はかゝる世俗に絶對的に超越する。その隔絶性は勝義が世俗を否定するといふ消極的な連續性をすら許しはしないのである。然るに一方清辨が遮遣が勝義的であると語るのは、世俗を否定するものは勝義であるといふことである。二諦の間に否定的關係がありうるのはとにかくに二諦が論理的な連續性を持ち得ることを示してゐる。清辨の註釋家觀誓に従へば可得の相であり、世俗としては不顛倒なる諦たる世俗諦が不可得の相なる勝義諦を覆障する。世俗諦は諦である以上不顛倒であるが、勝義的には諦ではな

しと言はれる。此の二諦の關係は論理的な意味に於ける勝義の世俗への内在性を反顯してゐる。勝義は世俗の否定的根據なのである。又觀智は釋する。世俗諦は方便であり勝義諦は方便所生であると言ふ。勝義は世俗の不顛倒なる言説を方便として顯了さるべきものとなるのである(般若燈論疏D・16 a-17 a)。

清辨に於ては二諦の隔絶性はかへつて二諦の否定的な、矛盾的な連続性に變容せられ、その上に彼の勝義の論理が樹立される。併しそのためには世俗はそれ自身虚妄なるものであつてはならないし、勝義は單なる超越者ではあり得ない。中觀心論思擇炎(第四章・第十三偈下、西藏譯北京版六〇・c)に於て清辨は世俗を釋して言ふ。「世俗と言へるは一切の色等の法の分別 (pravicaya) の境 (artha) である。不顛倒なる世間智なり。その同じものが諦 (眞理 satya) である。一切の安立に越く量なるが故なり」と。世俗諦はこゝでは量としての性格・正知の作具性を與へられてゐる。論理は世俗に他ならないが、同時に勝義を知る作具でもある。勝義の論理は従つて世俗と勝義との接觸面に於て存在する。世俗は實世俗諦としては勝義であり、勝義は異門勝義としては世俗である。彼の論理性は絶対否定的遍充であつたが、それはかゝる勝義—世俗の觸れ合ふ場に於ける最勝の論理性であると考へられてゐる。「勝義と言へるにこゝに、義 (artha) とは所知 (jīeya, jīatavya) なるが故に、かの義は觀察せらるべきもの (pariśtavya) 理解せらるべきもの (pratipadya) の意味である。勝 (parama) とは最勝と云ふ意味の語であつて、勝義とまとめるのは、それが義でもあり最勝でもあるから勝義である。或ひは亦、かの勝れたる義は最勝なる無分別智の境なるが故に勝義である。或ひは亦、勝義と共 (sadhara) なるものである。分別に隨順せる勝義の智慧 kalpana-anumitika-paramārtha-jāna) に於てかの勝義が存在するから、勝義と等しきものである」(思擇炎第三章・P. 64 a)。此の勝義釋でも勝義の所知性が強調せられ、終には分別を具せる、即ち世俗に同じたる勝義智の存在を是認してゐる。彼の論理はこのやうな勝義的な世俗の設定を経ずしては構成され得なかつた。

さて我々は再び自語相違の問題に歸るべきである。布施は勝義的には善でない、といふ宗が、二諦を簡別すること

によつて自語相違ではなくなるといふことは、布施は世俗であり善の否定は勝義であるといふことになる。そこで此の判断に含まれる理由は一體勝義なのか世俗なのかといふ問題が起つて来る。即ち理由が世俗的な意味であれば宗主辭との結合は成立し得るが、宗主辭との結合は絶たれることになる。當然推論式にあらはした時には、小前提は成立し得るが大前提は成立しない。とにかくに勝義と世俗とは全く異質的な立場であるから、小概念が世俗に、大概念が勝義に於て語られる時、媒概念はいづれに屬するか問題になる。我々が見て来た所によれば、清辨の遍充・大前提即ち媒概念と大概念との關係は絶対否定的遍充として世俗の同一律・因果律を排棄した勝義的な遍充であつた。もしさうならば媒概念も勝義的に語られたと見られるから、媒概念と小概念との關係は一方が世俗、一方が勝義となつて一見不合理ことと思はれる。小前提は疑はしい。此の二諦にまたがつた關係は勿論宗・歸結に於ても同様であつたが歸結は推論の前提の正否から来るのであるから、我々の目下の問題は實は小前提の問題であると言つてよい。果して正理論者を始め、佛教論理學派、安慧・月稱に至るまでが清辨の宗の過失、従つて小前提の誤謬を攻撃した。たゞ我々は中觀派の月稱が正理派や佛教論理學派と共にそして全く同じ形態の非難を清辨に加へてゐることを注意せねばならぬ。推論式を構成するか否かは別として、同じ龍樹の自語相違的な立言を繼承した清辨が非難せらるべきであるならば、龍樹もそして月稱も非難せらるべきである。もしさうでないならば月稱は清辨が論式を用ひ、勝義を論證せんとする方法を非難したことになる。事實もまたさうであつた。

淨明句論に於ける月稱の清辨の論證形式に對する批判 (Prasannapada, p. 27, 1. 7 ff. 山口譯一・三八頁) は、般若燈論そのものに引用せられた正理論者の他因生否定の論式への批判 (ラーサー本十四頁) 及び、法稱が不成似因 *asiddha-hetv-abhāsa* の第二・因の第一相違是宗法性が疑惑ある時の誤謬の第二・三例としてあげた所依不成 (*asrayana-asiddha*)、有法不成 (*dharmy-asiddha*, (p. Nyayabandhu, p. 65, 1. 7 ff.) とは全く軌を一にしてゐる。安慧 (Sthiramati) が中論を註しつゝ清辨の論式の因が相違似因 (*viruddha-hetv-abhāsa*) であると論斷した時にも同じ趣意が

裏に含まれてゐた^(註)。即ち、中觀論者は勝義的には内外の諸處ありとは是認しないから、有法 (dhammā) 宗主辭・小概念 (念) は成立しない。従つて因の所似 (ā jaya) も成立しないことになるから、因不成の過失になるといふのである。

「勝義的には諸内處は自より生じない(歸結)、諸内處は現存在せる故に(小前提)。凡そ現存在せるものは自體より生じない、神我の如し(大前提)」といふ清辨の論式で言へば、中觀論者の定説では勝義としては眼・耳等の内處は實有なりとはせられない。月稱は特に清辨の限定を有法の修飾語として「勝義なる諸内處は」とも讀んでゐる。不成似因は因の三相の第一・遍是宗法性即ち因が有法に必ず存在するといふ條件を缺如したり又は疑惑視される時に生ずる誤である。諸内處が實有でなく空であるならばその屬性として現存在性があることは出来ない、諸内處は現存在といふ屬性の主語・基體・所依であるが、その所依が存在しなければ因がそこに存在することは疑惑されるから第一相が満足させられない。不定・相違の似因は第二・三相の、即ち大前提の誤謬であるが、不成因は第一相即ち小前提の誤謬で、單に論理的關係ではなくて論理性と存在性との關係が問はれてゐる。大前提は普遍的命題であり、論理的な原理、遍充があらはされるが、小前提では存在性の有無が問題になつてゐる。

此の非難に對する清辨の答論は已に彼の勝義釋に見出される。燈論に於ては、言證(世俗)としてはかの所依たる諸處を中觀論者も是認してゐるから、所依が存在しないわけではないと答へてゐる(同上頁)。併しこれだけでは判斷の主辭と賓辭とが勝義・世俗といふ絶對的に隔絶した世界に夫々あることが出来るかといふ根本的な問題は解決されてゐない。けれども清辨は、その勝義釋にも現はれたやうに、二諦が一つになる論理的な場を設定してゐたのであつた。そこでは論理的には二諦は隔絶してゐるのではなくて一つになつてゐる。中觀心論(思擇炎第三章 p. 64 a. 1 b) では同一の因不成の非難に對して勝義には二種類あると言ふ。第一は「無現行 (anabhisankāra) としてあり、世間を超過し、無漏・無戲論 (lokottara-anāsava-apapañca) なるもの」即ち無異門勝義 (aparyāya-paranirvāṇa) 第二は「有現行 (abhisankāra) としてあり、福智の資料に隨順せる清淨世間智 (puṇyāñānagāra-ññulomika-

suddhalaṅkika-jñāna) と言へる有戲論なるもの」即ち異門勝義 (paryāya-paramārtha) である。今の場合「勝義的には」といふことは有現行勝義 異門勝義としては、と言ふことであつて、それは有言説なる世間智としての行用あるものである。勝義としても内處等の概念は成立するし、従つて實有性ではないが論理的な存在性、施設有性は成立する。しかもそれが施設有性であることによつて勝義としての空性とも眷馳しない。幻化人は相あることによつて有であるが、自性空なることによつては無である。その施設有性が清辨の遍是宗法性を可能にしてゐる。

遍是宗法性をいふ存在の問題は同品定有、異品遍無といふ遍充の問題に先行すると考へられる。存在の確認を原因として普遍的關係は歸納されるからである。換言すれば論理は實在の上に構築される。實有論者の遍是宗法性は實有性であつて遍充は肯定的關係を本質とする。佛敎論理學派は實有論者とは趣を異にして概念を實在の意味とは考へないが、實在が概念を生ずる有としての原因であるとし、遍充が肯定を本質とする點では異なる。併し中觀派にとつては實在は有ではない。有は相を有ちはするが施設者であつてその本質は無である。論理性は有でなく無存在を根據とし、論理性は否定的關係を基礎と言へる。世俗論理は勝義實在の無自性性・空性の上に成立する。清辨の遍充は否定性を本質としてゐたが、それは實在を無として、純粹に否定的なものとして捉へる中觀派の存在論を基礎にしてゐるのである。清辨は世俗としては有性を是認するが、それは實有性ではなくて施設有性としてである。異門勝義・有現行勝義・實世俗諦・清淨世間智といふ同義異語はかゝる施設有性・無自性の自性としての存在性が是認せられ、そこに否定的な、矛盾的な論理性が構成せられてゆく場である。

最後に根底的に立場を異にした立敵兩者の間に論議が可能であるかどうか問題となる。陳那が論議は兩者によつて是認せられた事實から出發すべきであると言つてゐるやうに、共通の地盤なしに討論は行はるべくもない。清辨は施設有の立場を立敵共許のものとして提供した。中觀派にとつては、それは勝義的には空であるとしても世俗的にはとにかく有性である。實有論者にとつてはそれは實在としての有性である。各々異つた定説を持つとは言へ、そこに

有性といふ共通の地盤はある。その地盤の上に論議して中觀の眞理を論證することが佛教の利他性に沿ふ所以であると考へられた。プラーサンギカの超越性は利他性を廢棄するものと彼は考へたであらう。清辨は喩・宗・因の所依を施設有として有性なるものとしてそこに論理性を可能ならしめ、一方實義としてその有性が空性なることによつて中觀の方軌に隨順し得るとした。世俗は單なる無でなしに、幻と陽炎の如き自性としてあると彼は言ふのである。

併し月稱はこの施設有の立場も論議の可能なる共通の場であるとは考へない(Cp. Prasammapada, p. 28-29. 山口譯 I. 三九・四〇頁)。實有論者は實有性 (vastu-sat, dravya-sat) をこそ是認するが施設有性は是認しないからであると云ふ。淨明句論の上ではこの追及に對して、もし夫々の學派に於ける特殊な見解が考慮せられねばならないとすれば推論は全く不可能になると清辨は言つてゐる。聲の常、無常が論定せられんとする時、聲が四大所成であるとか、虚空の徳であるとか等の各學派の特殊な定説が持ち出されることは論議に於ては許されぬ。たゞ命題の主辭と賓辭との關係が考慮せらるべきなのである。有性が勝義的であるか世俗的であるかの特殊性を固執することは、立敵共通の場に立つことを欲しない恣意であつて、それこそが不當なのであると言ふ。勝義的には云々といふことはそれが異門勝義としてはと言ふことであつて、單に中觀派の特殊な立場ではない。實有論者と中觀派との唯一の共通の場であつて、それを是認しないものが非難せらるべきである。そしてこのことは般若燈論に於て清辨自らが屢、強調した所であつた(拙稿「中觀哲學の論理」序「三六頁・三七頁参照」)。(完)

註1 清辨に僞托せられた「中觀寶燈論」中の世俗釋もここに述べられたものと同一の趣旨を語つてゐる。山口益「中觀派に於ける中觀説の綱要書」(大谷大學研究年報第二輯)九五頁参照。

註2 Cp. Nyayabindu, p. 64, l. 16 p. 65, l. 16. 所依不成の例は、「此の洞穴に孔雀がある(宗)」。その聲を聞くが故に(因)で、山には多數の洞穴があるから、孔雀の聲が、どの方向から、どの穴から聞えるか分らない時は、その場所の不明なることから此の特定の洞穴に於ける聲の所在が疑はれる。有法不成は「我は遍在である(宗)」。一切處にその屬性が見らるるが故に(因)が例とせられてゐる。此の場合には直接に(佛教者にとつては)我は存在しない。法上が註するやうに、此の二つは有法が間接的

註3

に不成であるか、直接的に不成であるかの相違である。一般には所依は有法と同義として用ひられてゐる。

觀誓が燈論廣疏に於て闡說してゐる(P. 103.a-104.b)所によれば、安慧(Shāhmā)は中觀釋論に於て、清辨の他因生否定の第二の論式を因相違であると非難した。大要は、「註釋家(清辨)の因の相は矛盾してゐる。何となれば眼等の諸内處の緣たる羯刺藍等を世俗的に認めながら、こゝに勝義的に羯刺藍等は緣ならず、他なる故に、糸等の如し、と論式を構成するがその時には勝義的に糸等は内處の緣でないと共に、それは世俗的にも内處の緣ではない。それと同様に、羯刺藍等も亦世俗的にも諸内處の緣ではないことになる。されば因の、他なるもの、といふことは、羯刺藍等は世俗に於て諸内處の緣ならず、と成立させることになるが、それは他でもあり、諸内處の緣でもあるとして有法としたことと矛盾するではないか」此の論駁は arhapatī-sama である。因相違として非難してゐるが、諸内處を有法としたことを難じてゐるから、當然因不成の難でもある。觀誓は詳細に安慧を再批判してゐるが、今は直略する。正義第三十卷・百三十七・1 参照。但し漢譯は甚だ不明瞭である。安慧が清辨の燈論を批判してゐることは、從來清辨が安慧を繼承したと指摘せられて來たことに比較して十分に吟味されなくてはならない。

(筆者 京都大學人文科學研究所「佛教學」囑託)

前 號 目 次

發生的見地より見たる空間……………	岡原太郎
視知覺の問題……………	
——經驗效果の考察——	
中觀哲學の論理形態……………	梶山雄一

of life together with the fate of death and other happenings. Wisdom is unsearchable; but the very admission of its unsearchableness is the only condition on which human desires and efforts ending in despair could be changed into the enjoyment of one's workaday life. Therein lies the negative wisdom of Qoheleth.

Various Forms of Logic in the Mādhyamika Philosophy

—An analysis of Bhāvaviveka's logic compared with that of Dignāga, Dharmakīrti and some of the Naiyāyikas

By Yuichi Kajiyama.

While the Prāsaṅgika Mādhyamika school inquires after and looks to the absolute, the paramārtha, as translogical, the Yogācārins assume it as the immanent basis of the Universe. Bhāvaviveka, the founder of the Svātantrika Mādhyamika school, however, aims to clarify the contrast between the absolute (paramārtha) and the phenomenal world (saṃvṛti) by a special system of logic. He rejects the prasaṅga-anumāna (deductio ad absurdum), which is the unique method of the Prāsaṅgikas, who merely negate every syllogism. He tries thus to create "the logic of the paramārtha", the principles of which completely differ from those of formal logic. For this purpose his syllogism is constructed out of several peculiar elements, which constitute the subdivisions of this paper, as follows: 1) The syllogism does not need "vipakṣe nāstitā" (the absence of reason in dissimilar instances, one of the three aspects of reason); this means at the same time the negation of all three aspects of reason. The vyāpti (universal concomitance) asserted by the Buddhist Logicians is based on identity and causality, which constitute the basis of human knowledge, which is in turn supported by the experiences of practical and successful action. Bhāvaviveka, on the

contrary, condemns both these principles from the point of view of "the logic of the paramārtha". 2) The conclusion or thesis of every syllogism must be the negative proposition, which is at the same time defined as simple and absolute negation (prasajya-pratiṣedha). Prasajyapraṭiṣedha means "A is not non-B" as well as "A is not B", a negation of the law of the excluded middle. The ultimate reality, accordingly, is not defined by any conception. 3) The qualification "from the transcendental standpoint (paramārthatas)" is always placed at the head of the syllogism, in order to show that the syllogism demonstrates not the experiential world, but ultimate reality or paramārtha, the object of avikalpajñāna. At the same time this transcendental position lays the groundwork for his logic, which looks very illogical at first sight. The writer, comparing Bhāvaviveka's assertions about these problems with the opinions of Dignāga, Dharmakīrti, Uddyotakara, Śāntarakṣita, etc., (not to mention Candrakīrti), and criticising the Buddhist and Naiyāyika systems of logic, endeavors to clarify the logic of Bhāvaviveka, i. e. the Mādhyamika logic.

* For the Japanese original of the article, see Vol.XXXVI, No.5&6.