

インド・チベット論理学に於ける 「所証相似」(sādhyasama)の問題

御牧克己

一序

インド論理学に於ける誤謬の一つである「所証相似」(sādhyasama)は従来種々の点で問題となってきた。同語の訳語としてはアリストテレスの「論点先取の誤謬」(ambanein to en archei, petitio principii, pétition de principe)を以て当てること⁽¹⁾がしばしば行われているが、その例を簡単に列挙しても、S. C. Vidyabhūṣaṇa, Th. Stecherbatsky, V. Bhattacharya, J. W. de Jong, J. May 等の諸氏の研究を挙げる⁽²⁾ことが出来る。「所証相似」という語が誤謬の一つとして登場するのは、インド論理学正統派ニヤヤー学派の基本典籍である『ニヤヤスートラ』(Nyāyasūtra, 一世紀頃成立)に於てであるが、仏教内に於ても、ほぼ同時代に属する Nāgārjuna の『中論』(Mūlamadhyamakakārikā)、『廻靜論』(Vigrahavyāvartanī)、『ウマイダリア論』(Vaidalyaparakarana)といった諸著作や、七世紀の Candrakīrti の『中論』注 (Prasannapada) など主に中観派の諸論書に好んで用いられている。

問題は二つある。第一は、「所証相似」と「論点先取の誤謬」は同一のものかどうか、第二は、ニヤヤー学派に於ける同語の用例が中観学派に於けるそれと同一であるかどうか、である。従来この点についての比較的まとまった研究として次の二つの論文を掲げることが出来る。

—K. Bhattacharya, A Note on the Interpretation of the term *sādhyaśama* in Madhyamaka Texts, *Journal of Indian Philosophy* 2 (1974), pp. 225-30.

—B. K. Matilal, A Note on the Nyāya Fallacy *sādhyaśama* and *petitio principii*, *Journal of Indian Philosophy* 2 (1974), pp. 211-24.

この両論文はいずれも秀れた論文である。しかし残念ながら全ての問題が論じ尽くされているとは言い難い上に、中観派の「所証相似」の解釈をめぐる両者の意見は真向から対立している。本稿は従来の説、従来資料の再検討の上に新たな資料を付け加えることによって「所証相似」に関する議論に一応の決着をつけようとする試みである。議論の詳細に立入る前に筆者の到達した結論をあらかじめ提示するならば次の三点にまとめることが出来る。

一、ニヤーヤ学派の「所証相似」は「論点先取の誤謬」と同じものではない。この点 Matilal 氏説は正しい。

二、Bhattacharya 氏は中観学派の「所証相似」の用例は全てニヤーヤ学派のそれと異った中観派独特のものであると考えている。一方、Matilal 氏は中観学派の用例も全てニヤーヤ学派のそれと同じものとして解することが出来ると考えている。この点、両氏の意見は夫々部分的にのみ正しいと云わねばならず、中観学派の「所証相似」には中観学派独特の用例とニヤーヤ学派と同様の用例との二種類が確認される。

三、Bhattacharya 氏、Matilal 氏共に中観学派の「所証相似」が「論点先取の誤謬」(*petitio principii*)と訳されうる可能性は全くない、という点では一致しているが、この点は両氏共に誤りである。中観学派の「所証相似」が「論点先取の誤謬」と同じ用法で用いられている例を我々は Nagatsuma の『ヴァイダリヤ論』中に指摘出来るからである。

以上の三点の内、二と三とが従来の研究史に付け加えるべき筆者の新しい論点である。かくして、中観学派の「所

証相似」の用例には三種類あることが確認出来たことになるのである。

二 アリストテレスの「論点先取の誤謬」(petitio principii)

インド論理学の「所証相似」(sadhya-sama)がアリストテレス論理学の「論点先取の誤謬」(petitio principii)と同であるか否かを論じるためには、先ず、「論点先取の誤謬」とはどのようなものであるか、正確に知っておく必要があろう。アリストテレスは「論点先取の誤謬」について『分析論前書』(Analytica Priora)第一巻第十六章(64b28以下)⁽⁶⁾や『トピカ』(Topica)第八巻第一三章(162b31以下)⁽⁷⁾等に論じているが、『分析論前書』に提示される「論点先取の誤謬」(最初の論点を要求すること)の定義は次の如きものである。

「ひとあつてそれ自身によつては認識されぬ〔自明でない〕ことを、それ自身によつて証明しようと目論むとき、そのときにかねは「最初の論点」を要求しているのである。」⁽⁸⁾

アリストテレス自身はこの様に定義を述べるのみで何ら実例を示していないが、この種の論理学上の議論を扱う際には、具体的な例に依拠することがより正確な理解のために必要不可欠であるので、中世の注釈家の中に例を求めれば、例えば一三世紀のヒスパニスは『論理学綱要』(Summulae Logicales)の中に掲げる多くの実例の内、「論点先取の誤謬」の最も基本的な例として次の様なものを挙げている。⁽⁹⁾

ひとは走る。

ゆえにひとは走る。

つまり、結論が前提の中に先取されているという誤謬が「論点先取の誤謬」なのである。この例の様に、その最も基本的なものは前提と結論が全く同一のものであるが、その文章のもっと長いもの、所謂循環論法もこの誤謬の一つである。⁽¹⁰⁾ここで注意しておかねばならないのは、結論よりより不確かな前提によつて推論する場合や、結論と同程度

に不確かな前提によって推論する場合は、アリストテレス論理学では「論点先取の誤謬」とは考えられていない点である。⁽¹¹⁾この点は後にインド論理学の「所証相似」と比較する際に重要となるので特に明記しておく必要がある。

インド論理学の述語を用いて云えば、「論点先取の誤謬」とは、主張 (pratīṭha) と立証因 (hetu) が全く同一である推論式であると云うことが出来る。煙から山に火を推理する著名なインドの推論式の形を例にとれば、次の様なものとなる。

〔主張〕あの山に火あり。

〔立証因〕火あるが故に。

三 ニヤヤー学派の「所証相似」(sādhyasama)

古典ニヤヤー学派の根本典籍である『ニヤーヤスートラ』は二種類の「所証相似」を伝えている。第一は、似因 (hetvābhāsa) としての「所証相似」であり、もう一つは誤難 (jāta) としての「所証相似」である。

似因とは正しい立証因に似て非なる誤った立証因であり、その似因としての「所証相似」は『ニヤーヤスートラ』一一一八に説かれ、次の様に定義されている。

〔所証相似「なる似因」とは、所証 (sādhyā) と区別のないものである。〔それ自体が〕証明されるべきもの (sādhyā) であるから。〕⁽¹²⁾そして、注釈者 Vātsyāyana = Pakṣīśāyāmin (四一五世紀) が掲げる著名な例は次の如きものである。

〔主張〕影は実体である。

〔立証因〕運動をもつから。⁽¹³⁾

この推論式に於て「影が」運動をもつ」という立証因は、所証である「影が実体である」と同程度或はそれ以上

に確定的ではない。つまり、影が人間の様に実際に動くのか、それとも単なる光の遮蔽に過ぎないものであって、遮蔽者である実体が動くことによって起る光の非存在の連続という現象であるのかどうかはさらに論証を要するものである。このように主張命題を論証すべき立証因が主張命題（所証）と同様にさらに証明を要する点で所証（sādhyā）と等しい（sama）というのが似因としての「所証相似」（sādhyaśama）なのである。

Vaiśyāyana の注釈⁽¹⁴⁾によれば、所証（sādhyā）とはこの場合、証明されるべき結論（pratītiā「主張」）の意味であることが理解される。後代 Dignāga（四八〇—五四〇年頃）や Uddyotakara（五五〇—六一〇年頃）によってインド論理学が整備されるに至った後は、所証は、主題（pakṣa, 名辞論理学の小名辞に相当）、能証（sādhana = 立証因 hetu, 媒名辞に相当）といった推論式の他の構成要素と並んで証明されるべき属性（sādhyaśama, 大名辞に相当）として主に定着するが、より古い時代にはこの様に推論式の「主張」を意味する場合が多い。⁽¹⁵⁾また、後に誤難としての「所証相似」に關説する際に明らかにする様に、所証は主題の意味でも用いられる場合がある。この様に、用語の使用に本来厳密であるべき論理学に於て、同一の用語が二種類、三種類の意味で用いられているという点が古典インド論理学の難点の一つであるといえる。⁽¹⁶⁾

さて、Vaiśyāyana の掲げる推論式の例より判断して、ニヤーヤ学派の似因としての「所証相似」がアリストテレスの「論点先取の誤謬」と同一でないことは明らかである。上にも述べた通り、結論と同等又はそれ以上に不確かな前提によって推論するケースは、アリストテレス論理学では「論点先取の誤謬」とは呼ばれていないのである。

次に、誤難（jāti）としての「所証相似」についてであるが、誤難とは立論者（vādī）が提出する正しい推論式に対して対論者（prativādī）が加える揚げ足取りの誤った非難である。虚心に考えるならば、似因としての「所証相似」が立論者の立証因の誤りであれば、誤難としての「所証相似」は対論者の立証因が似因としての「所証相似」の誤謬を犯しているものである、と考えるのが自然であろう。つまり、似因としての「所証相似」と誤難としての「所証相

似」との相違は、立論者の犯す誤りか対論者の犯す誤りかという相違に過ぎないことになる。この様に考えることが出来たとすれば、問題は非常に簡単であったであらう。しかし『ニヤーヤストラ』や注釈の伝えるところはそうではなく、『ニヤーヤストラ』成立史の複雑さを推測させる。

さて、誤難としての「所証相似」は『ニヤーヤストラ』五——四に増益相似 (utkarśasama)、損減相似 (apakarśasama)、分別相似 (vikalpasama) といったその他の誤難と共に次の様に定義されている。

「所証 (= 主題) と喩例との両者の性質を分別することに基いて、増益相似、損減相似、要証相似、不要証相似、分別相似があり、両者 (主題と喩例) が共に証明されるべきもの (所証) であるということに基いて所証相似 (sādhyaśama) がある。」⁽¹⁷⁾

そして Vatsyayana の示す例は次の如きものである。先ず正しい推論式が提示される。

〔主張〕アトマンは運動をもつ。

〔立証因〕実体 (dravya) として運動の原因たる属性を有しているから。

〔喩例〕土塊 (lośia) の如し。⁽¹⁸⁾

この正しい推論式に於て、証明されるべき属性 (sādhyaśama) は「運動をもつこと」であり、アトマンは推論式の主題であるが、その属性を持つことが証明されるべきである点で所証 (sādhya || pakṣa || dharmin) と呼ばれている。

誤難としての「所証相似」とは、この正しい推論式の喩例 (土塊) に対して、それが主題 (所証) と同様にさらに証明を要するものである。つまり所証 (主題) に等しい (sādhyaśama) と言い掛かりをつけて非難することである。⁽¹⁹⁾ 本来周知の事実であって証明を必要としない喩例に対してそれが証明を要すると批判する場が足取りの非難であるので誤難と呼ばれるのである。

これが「論点先取の誤謬」に相当しないことは云うまでもない。従って、ニヤーヤ学派の「所証相似」は似因のそ

れも誤難のそれも「論点先取の誤謬」とは異なることが明らかになった。次節以下には仏教の中観派の「所証相似」について考察するが、以下の本稿中に「所証相似」のニヤーヤ学派的用例と云えば似因としての「所証相似」を指すことを予め注記しておきたい。

四 中観派の「所証相似」

中観派の用いる「所証相似」の用例がニヤーヤ学派のそれと同一であるかどうかという疑問はオックスフォードの碩学 H. N. Randle 氏によって最初に呈され、⁽²⁰⁾ Bhattacharya 氏はこの問題をより徹底的に取扱った結果、中観派の「所証相似」の用例は全て中観派独特のものであって、ニヤーヤ学派に於ける「所証相似」の用例とは全く異ったものであることを結論している。そしてそれを論証するために、Nāgārjuna の『中論』より二例、『廻諍論』より二例、Candrakīrti の『中論』注 (Prasannapada) より八例を掲げている。⁽²¹⁾ 一方、Matilal 氏は中観派の用例もニヤーヤ学派の用例と同一と考えて差支えないことを主張して、⁽²²⁾ Bhattacharya 氏の意見と対立している。しかしこの問題に関して両氏の説には一長一短があり、結局、中観派の「所証相似」の用例には中観派独特の用例とニヤーヤ学派的用例との二種類があることを我々は確認出来るに至るのである。この点を明らかにするために、以下には従来知られている諸資料を再吟味し、さらに新しい資料としてインド論書より Nāgārjuna の『ヴァイダリヤ論』(Vaidalyaprakarana)、⁽²³⁾ チェット蔵外文獻より Sa skya Paṇḍita, bBus pa blo gsal, Tsoñ kha pa, Se ra rje bisun pa Chos kyi rgyal mshan 等の諸論師の著作を加えて同問題を総合的に検討してみよう(本稿第五、六節)。

他方、初期中観派の諸論書中に用いられる「所証相似」は「論点先取の誤謬」ではないという点では Bhattacharya, Matilal 両氏の説は一致しているが、実はこの説は訂正されなければならない。我々は Nāgārjuna 『ヴァイダリヤ論』(VP ad VS 40) の中に「所証相似」が「論点先取の誤謬」の意味で用いられていることを確認するのである(本稿

第七節)。

五 中観派独特の「所証相似」の用例

前節に於て闕説した Bhattacharya 氏が中観派独特の「所証相似」の用例を論証するために依拠した資料をその出典と共に表にするならば次の如くである。

MM IV-8, IV-9

VV 28

VVV ad VV 28, 69

PtP 33.6 (ad MM I-1), 58.8 (ad MM I-1), 127.10 (127.13, 128.2) (ad MM IV-8, 9), 153.5 (ad MM VII-11), 222.2 (ad MM XI-3), 222.8 (ad MM XI-3), 382.16 (ad MM XIX-1), 413.2 (ad MM XXI-4)

これらの諸資料の内『中論』の二例 (MM IV-8, IV-9) を別にすれば、Bhattacharya 氏は妥当であると思われる。つまり、中観派独特の「所証相似」の類型は常に次の様なものである。対論者が中観派の主張を否定するために提出する反証例が実は中観派の主題に等しい (所証相似) と中観派によって批判されるのである。この場合、所証とは推論式の主題の意味で用いられており、反証例が問題となっていて、立証因が問題となっているのではないので、ニヤヤ学派の用例とは異った中観派独特の用例と考えることが出来るのである。

上記の資料中より一例を示すならば、『中論』第二章「生成と消滅の考察」(Samhavyavibhava-pariśā, 観成壞品) 第四偈に対する注釈 (PtP 413.2) 中に Candrakīrti は「所証相似」の用語を次の文脈で用いている。

先づ中観派が世俗的に滅に原因があることを認め、⁽²⁴⁾ 次の様な推論式を構成する。

〔主張〕滅は原因をもつ。

〔立証因〕有為の特徴であるから。

〔喩例〕例えは生の如し。

それに対して経量部 (Sautrantika) が反論し、例えば阿羅漢の最後刹那の心・心所の様に、その直後に阿羅漢が涅槃に入ってしまったって無心・無心所状態となるため等無間縁 (samantataraprayaya) となる⁽²⁶⁾ことが出来ない場合を考え、阿羅漢の涅槃という滅は等無間縁を持たない、つまり原因を持たない、として滅に原因がない場合を考え、中観派の主張は不確定 (amalkantika) の誤謬となるという。

これに対する中観派の批判は、無明・行・識・名色・六処・触・受・愛・取・有・生・老死という十二因縁の理論を盾に取り、老死は生を縁として生ずる、つまり、阿羅漢の最後心の場合の滅(涅槃=死)も生を縁としているから結局全ての滅は原因をもつ、従って上の経量部の提出した喩例は「所証相似」(sādhyasama) である、と批判するのである。⁽²⁶⁾つまり、「滅は原因をもつ」という中観派の主張の否定を経量部の主張とすれば、それを支えるための喩例である阿羅漢の最後の心と心所の滅も現在主題となっている滅と同じくさらに証明されるべきものである、つまり、問題の主題に等しい、という意味で「所証相似」と云われているのである。

これは上に見たニヤーヤ学派の用例とは一致しないので、中観派独特の用例であると云うことが出来る。そして、この場合、所証 (sādhyā) とは推論式の主題 (pakṣa) を意味している。同じく中観派独特の「所証相似」を示す新しい資料として Nāgārjuna の『ヴァイダリヤースートラ』(Vaidalyasūtra) 第三七定句 (sūtra) を提示しておこう。『ヴァイダリヤースートラ』とその自注『ヴァイダリヤ論』(Vaidalyaparakarṇa) はニヤーヤ学派の『ニヤーヤースートラ』(Nyāyasūtra) の論理字の一六項目(一六句義)を Nāgārjuna が中観の立場から逐一批判したものである。

さて同書第三二―四八定句は『ニヤーヤースートラ』に説かれる第七項目である、推論式を構成する諸要素 (avayava, yan lag) が批判されている。Nāgārjuna の議論の大意は、推論式の諸要素を統べる全体性 (avyavin, yan lag can) は

成り立たないから部分である諸要素も成り立たないのである、という点にある。これに対して、対論者ニヤーヤ学派はバルヴァジャ草 (Balva) の喩例を持ち出し反論する。一本のバルヴァジャ草では象を縛ることは出来ないが多くはバルヴァジャ草が集合すれば出来る。それと同様に、主張・立証因・喩例・適合・結論といった諸要素中には全体性は存在しないが、それら諸要素が集合した時にはそこに全体性が現われるのである、と。「所証相似」の語は Nagarijuna の答論中に見られ、この対論者のバルヴァジャ草の喩えは「所証相似」であると批判⁽²⁷⁾されている。所証である推論式の諸要素と同様証明を要する点で等しいから論拠とならない、と云われているのである。この Nagarijuna の用例も先に見たものと同様中観派独特の用例と云うことが出来る。

以上吟味してきた例に於ては、対論者が中観派の主張を否定するため、或は自らの主張を立証するために提出する喩例が実はさらに証明を要するものであり所証に等しいとして中観派に批判されていた。そしてその際所証とは、推論式で云えば主題を指すことが明らかであった。これが中観派独特の「所証相似」のパターンである。

それではこの中観派独特の「所証相似」の用例は一体どういう背景から出て来たのであろうか。インド正統派論理学に関する無知から生じてきたのであろうか。それとも、何か積極的な背景を持っているのであろうか。

ここで我々は一つの興味深い事実⁽²⁸⁾に気づくであろう。上のニヤーヤ学派の誤難としての「所証相似」とこの中観派独特の「所証相似」が実は大変よく類似しているという点である。相違は一方が誤った非難であり、もう一方は正しい批判であると考えられている点のみである。とすれば、ここに、正統派には伝えられず、しかも正統派の用語を逆用して独特の用例を生み出した系統の存在したことが推測される。そして、『ニヤーヤストラ』の系統の論理学派に於ては誤った非難(誤難、似能破)とされるものが、『方便心論⁽²⁸⁾』や Nagarijuna などの詭弁学派に於ては正しい批判(真能破)と考えられていたことは既に梶山雄一氏によって論証されている⁽²⁹⁾。同氏の論攷の最大の功績は、『ニヤーヤストラ』の誤難に相当する『方便心論』の相応(同氏の推定によれば原語は prasanga)を、対論者の誤った推論

式を論破する正論と考えてよいことを明確な形で示された点である。『方便心論』には「所証相似」は説かれてはいないが、この「所証相似」についても同じ事情を考えることが出来るとすれば、中観派独特の「所証相似」は正統派論理学者 (baṅka) に対抗する詭弁論者 (baṅka) の系統より生れたものであると考えることが出来るであろう。

中観派以外では、中観の影響を多分に受けていると云われる非仏教ヴェーダーンタ学派の Gaṇḍapāda (六四〇—六九〇年頃) が中観派独特の「所証相似」と同じ用語の用い方をしている。即ち、彼の *Āgamasūtra* (別名 *Mañḍūkyaśūtra*) IV-20 には次の様な偈が認められる。

「我々にとっては、種子と芽との喩例は常に所証相似である。所証相似なる立証因は所証を証明することは出来な(30)い。」

この偈の前半部の「所証相似」は中観派独特の「所証相似」の用例と同じものであるのは明らかである。後半部の「所証相似」は虚心に読めば、立証因が問題になっている以上ニヤーヤ学派の用例と解するのが普通であろう。(31)しかし、Gaṇḍapāda の孫弟子である Śaṅkara の注はこの立証因を喩例の意味に解すべき旨指示して(32)いるので、Śaṅkara 注に従う限りは偈の前半後半共中観派独特の「所証相似」が語られていることになる。

六 中観派の「所証相似」のニヤーヤ学派の用例

前節に吟味した中観派独特の「所証相似」の用例を示す諸資料に比して、『中論』第四章「蘊の考察」(Skandhapa-ṇḍikā, 観五陰品) 第八偈第九偈並にその注中にあらわれる同語の用例は少し内容を異にする様に思われる。

『中論』第四章は五蘊(色・受・想・行・識)が自性的に成り立たないことを論証する章であり、その第八偈、第九偈に説かれるところは次の如くである。

中観派が空性を手段として有自性論 (saśvabhāvavāda) を論駁して、「色 (rūpa) は無自性である」ことを論証する時、

対論者が答えて、「受 (vaidāna) 等は実在するから、それと同様、色も実在するのである」と答論するとしても何ら答論とはなっていない。「所証相似」だからである。⁽³³⁾

「空性によって論駁が為される時、ある人が答論を行うであろうが、彼にとっては何も答えられたことにはならず、「答論の全ては」所証と等しくなるのである。⁽³⁴⁾」(MM IV-8)

論争の場合と同様、中観派が空性によって解釈を行う場合に、例えば弟子が反論を加えてもその反論は「所証相似」となる。⁽³⁵⁾

「空性によって解釈が為される時、ある人が反論するであろうが、彼にとっては何も反論されたことにはならず、「反論の全ては」所証と等しくなるのである。⁽³⁶⁾」(MM IV-9)

この様に、色が自性的に成り立たないことを論証する中観派の主張を否定するために対論者が受の自性的成立を示示することによって色の自性的成立を論証しようとし、それを中観派が「所証相似」と批判するこの例は一見すると前節で吟味した中観派独特の「所証相似」と同じものであるかの様に見える、Bhattacharya 氏もその方向で解釈している。しかし、この対論者の議論は、

「主張」「この世界に於て」色は自性的に成り立っている。

「立証因」受が自性的に成り立っているから。

という推論式に構成することが出来ると考えられるとすれば、似因としての「所証相似」と解することが出来、ニヤヤ学派的用法であると云うことが出来る。Matil 氏もほぼ類似した方向で考えている。つまり、彼は中観説の否定を主張として対論者が提出する推論式は立証因が所証と等しい誤難 (prasaṅga) である、だから、中観の「所証相似」もニヤヤのそれと同じである、と考えているのである。⁽³⁷⁾しかし彼のこの説はこれを誤難と考える点に問題を残している。誤難とは相手の正しい推論式の喩例を所証に等しいと難ずることであって、その非難の立証因が似因であるこ

とではない点は本稿第三節に述べた通りである。

『中論』IV—8の「所証相似」が中観独自のものであるか、ニヤーヤ学派的なものであるかを決定するに際し、チベット人がこの問題について述べていることが大変参考になるので、チベット蔵外文献中に説かれるところをしばらく吟味してみることにしよう。

中観の文脈でチベット人達がこの問題をどう解しているかを吟味するに先立って、彼らが「所証相似」の問題全般についてニヤーヤ学派的誤難のそれまでもよく知っていることを示すために Sa skya Paṅdita (1182-1251) の Tshad ma rigs pa'i gter 自注の一文を紹介しておこう。

「所証相似 (bsgrub bya dan mshuns pa) とは、『声は無常である』と五支分を具えた「推論式」を「立論者が」構成する際、『喩例である瓶についても五支分を具えた「推論式」を構成する必要がある』と「対論者が」云うが如きものである。⁽³⁸⁾」

Sa skya Paṅdita が誤難としての「所証相似」を熟知しているのは明瞭であるが、さらに重要なことは、彼がこの文章を Dignāga の現在伝わらない作品 Nyāyaparīkṣā (『ニヤーヤ学派的考察』) より引用しているという点である。⁽³⁹⁾ Dignāga が同書を著したことは彼の Pramāṇasamuccaya より知ることが出来る。⁽⁴⁰⁾ ニヤーヤ学派的伝える二四の誤難の内 Dignāga はその一四を Pramāṇasamuccaya 中に吟味し、⁽⁴¹⁾ むしろ残りの一〇を Nyāyaparīkṣā に於て紹介検討してゐる。そのうち Nyāyaparīkṣā のこの部分を Sa skya Paṅdita はその中を Tshad ma rigs pa'i gter 自注の中に引用してゐるのである。「所証相似」は Nyāyaparīkṣā の一〇の誤難の一つとして登場してゐる。

そして「所証相似」が中観派の文脈でチベット蔵外文献中に取扱われる際には、ほとんど必ず帰謬論証派 (Thal 'gyur ba, Prāsāngika) が伝える四帰謬論法 (thal 'gyur, prasāṅga) の一つとして「他者に知られた推理」(gzān la grags pa'i rjes dpag) 「矛盾を指摘する帰謬」(gal ba brjod pa'i thal 'gyur) 「相似理由による対等化」(rgyu mshan msh-

uns pa'i ngo shoms) と同じその他の三つのもので共に登場している。⁽⁴⁴⁾

Tsoh kha pa (1357-1419) の Lam rim chen mo では「所証相似」について次の様な一文が見える。

「能証が所証と等しいこと(所証相似)とは、対論者が自らの主張を論証するために喩例とか立証因とか何を構成しようがそれら全ては先のもの(所証)と等しく不成立となるのである。」⁽⁴⁵⁾

この文章も四帰謬の解説中にあらわれているが、「対論者の立場の否定」(gran lugs dang pa)の項目中に出るので Tsoh kha pa 自身の説ではないであろう。この説の主張者が誰かはさらに探究を要するが、いずれにしても彼は、「所証相似」をニヤーヤ学派で云う似因としての「所証相似」としても解していることが解る。推論式の喩例と立証因とが問題となっているからである。立証因が問題となる場合はニヤーヤ学派の似因的喩例であると云うことが出来、喩例が問題となる場合は中観派独特の喩例と考えることが出来る。そもそも同種の解説は、Candrakirti には見られないとしても、Bhāvavivēka の『般若灯論』⁽⁴⁶⁾(ad MM IV-8) には見出すことが出来る。

以上の記述は少くとも『中論』V-8 の「所証相似」をニヤーヤ学派的な喩例と解してよいことを示している。この点をさらに確認するため、同じ Sa skya Paṅdita の別の作品 mkhas pa nams 'jug pa'i sgo と Se ra rje btsun pa Chos kyi rgyal mtshan (1469-1566) の dbu ma spyi don の記述を参照してみよう。前者には次の様に云われている。

「中観派が空性によって論駁するならば、対論者の答論は全て所証相似という不成立(bsgrub bya dag dan mshuns pa yi ma grub pa) である」と師 (Nāgārjuna) はお認めになつてゐる。《中観派が実在論者達に対して自在神や無感覚な物質(bens po, jada)や知識等を、不生等の論理によって否定する場合、自在神論者は「自在神が」形等を構成しているから「という理由で」行為の主体としての自在神を証明し、声聞は極微「という能証を構成し」唯識論者は知識「の存在を論証する」能証を構成するが、「それら」全て「の能証」は所証(自在神、無感覚な物質、知識)が成り立っていないのと同様に、能証もまた成り立っていない。そ「の能証」を証明するために、

別「の能証」を構成しても、それ「先の能証」と同じ「く不成立」である。師 (Nagarjuna) が次の様に云っておられる如くである。『空性によって論駁が為される場合、ある人が答論を行うであろうが、彼にとっては何も答えられたことにはならない。所証と等しいからである。』(MM I-8) と。⁽⁴⁶⁾

ここには明らかに所証と能証(立証因)の關係が論じられており、対論者が自在神や無感覺な物質や知識の存在を証明するために構成する推論式の能証が、実はそれらの所証と同程度にしか成り立っていないから「所証相似」であると云われている。そしてその典拠として『中論』IV-8が引用されているのである。『中論』IV-8の「所証相似」をニヤーヤ学派的な意味に解してよいことはほぼ明らかであるが、次の *Se ra tse bstan pa* の文章はそのことを一層明確に確認し、『中論』IV-8の内容そのものを推論式に構成している。ここに於ても「所証相似」は四帰謬の一つとして紹介されている。

「第四(能証が所証相似であること)について、

「主張」色蘊は自性的に成立っている。

「立証因」受蘊が自性的に成立っているから。

と云うならば、受蘊が自性的に成立っているという立証因によって色蘊が自性的に成立っていることは証明されないはずである。受蘊が自性的に成立っているという能証と色蘊が自性的に成立っているという所証との二つは、証明の難易度の点で等しいからである。以上の如きもの「が所証相似を指摘する帰謬」である。⁽⁴⁷⁾

今や『中論』IV-8の「所証相似」がニヤーヤ学派的な意味で用いられていることは明らかになったと思われる。

中観派の中では他に Aryadeva が『四百論』一三章第五偈 (k. 305) に於て「所証相似」(sādhyaśama) という用語は用いていないが、ニヤーヤ学派的「所証相似」と同一の概念を表明していることが報告されている。⁽⁴⁸⁾

中観派以外では唯識学派的論書中に「所証相似」がニヤーヤ学派的用法で用いられている。『瑜伽師地論』(Yogacā-

rabhūm) 第一五巻に説かれる因明の解説中に「所証相似」(与所成等)が「論墮負」の中の「言過」の中の「非義相應」の中に説かれている。⁽⁴⁹⁾但し、そこには項目が列挙されているだけで何らの説明も与えられていない。Asaṅgaの Abhidharmasamuccaya には「非義相應」(anartha)の細目が説明されていないので、「所証相似」は用語すらあらわれないが、Abhidharmasamuccaya-bhāṣya には「論負」(vādanigraha)の中の「言過」(kathādoṣa)の中の「非義相應」(anartha)の中に「所証相似」(sādhyasama, 与所成等)が説かれており、それに与えられている説明は全くニヤーヤ学派的用法である。⁽⁵⁰⁾

それ以外では、ヴェーダーンタ学派の Gaṇḍapāda の Āgamaśāstra IV-20 の後半部に用いられている「所証相似」は Sākhya 注を考慮に入れなければニヤーヤ学派的用法であることは前節に述べた通りである。

七 中観派の「所証相似」の「論点先取の誤謬」的用例

前二節に於ては中観派の「所証相似」に中観派独特の用例とニヤーヤ学派的用例との二種類あることを夫々指摘した。本節に於ては、最後に本稿を締め括る意味で、中観派の「所証相似」には第三の用例、つまり「論点先取の誤謬」としての用例も確認出来ることを指摘しよう。

問題となるのは『ヴァイダリアストラ』第四〇定句下の『ヴァイダリア論』である。本稿第五節で触れた様に、同書第三二—四八定句はニヤーヤ学派の主張する論理学の一六項目の内、論証式を構成する諸要素(yan lag, aravyaya)の批判に当てられている。その議論の延長として立証因が主張と別であると考へても別でないと考へても主張を立証することは出来ないから立証因という要素は成り立たないのだと批判するのが第四〇定句である。即ち次の様に云われている。

「また、『立証因は主張と別であるか別でないかであるから、立証因ではない。』(VS 6) 主張と立証因は別であ

るか、別でないかであろう。もし別ならばどうなるか〔と云えば〕主張は「布は白い」である。そして立証因は何かと云えば、「黒いからである」である。「しかし、そんなことは」認められない。というのは、白さは能証である黒さによっては証明されはしないからである。

一方、立証因と主張とが別でなければどうなるのか、というならば、主張は「布は白い」である。立証因は何か、というならば、「白いからである」である。「しかし」同一のものがそ〔の同一のもの〕の能証であることはない。こ〔の能証〕は、所証と等しい（所証相似）のである。⁽¹⁾

後半部に問題にされている推論式を取出せば次の様になる。

〔主張〕布は白い。

〔立証因〕白いから。

そしてこの推論式の立証因が「所証相似」の誤謬を犯していることが云われているのである。これがアリストテレスの「論点先取の誤謬」と同じものであることは論を俟たないであろう。従って、ここに我々は中観派の「所証相似」の用例の一つとして「論点先取の誤謬」を加えうることを確認出来たことになる。

以上、中観派の「所証相似」に三種の用例のあることを吟味・確定し終り、かくして我々は本稿初頭の序節に掲げた結論に至ったことになるのである。⁽¹⁾

〔註〕

AK *Abhidharmakośa*, cf. AKBh.

AKBh *Abhidharmakośabhāṣya*, (ed.) P. Pradhan, *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, Tibetan Sanskrit Works Series VIII, Patna, 1975.

インド・チベット論理学における「所証相似」の問題

- MM *Mūlamanadhyanakakārikā*, (ed.) L. de la Vallée Poussin, *Mūlamanadhyanakakārikās (Mādhyamikaśāstras) de Nāgārjuna*, Bibliotheca Buddhica 4, St. Pétersbourg, 1903-13 (repr. Osnabrück, 1970, Tokyo, 1977).
- NBH *Nyāyahāsyā*, cf. NS.
- NS *Nyāyasūtra*, (ed.) Nyāyadarśanam, with Vaiśyāyana's *Bhāṣya*, Uddyotakara's *Vārttika*, Vācaspati-miśra's *Tātparyatīkā* & Viśvanātha's *Vṛtti*, Calcutta Sanskrit Series 18, 1936-44 (repr. Kyoto, 1982).
- NV *Nyāyavārttika*, cf. NS.
- NVTT *Nyāyavārttikatātparyatīkā*, cf. NS.
- PfP *Prasannapadā*, cf. MM.
- VP *Vaidalyaprakaraṇa*, (ed.) Y. Kajiyama, *The Vaidalyaprakaraṇa of Nāgārjuna*, *Miscellanea Indologica Kiohen-sia* 6-7 (1965), pp. 129-155.
- VS *Vaidalyasūtra*, cf. VP.
- VV *Vigrahaśāyāvarttanī*: K. Bhattacharya, *The Dialectical Method of Nāgārjuna*, Delhi, 1978 (衆来 辻 E. H. Johnston & A. Kunst 辻 辻 辻 ed. 辻 辻 辻)
- VVV *Vigrahaśāyāvarttanī*, cf. VV.
- [其]
- * 本稿を草すに当たって、京都大学人文科学研究所の山下正男教授並に南山大学の長倉久子助教授に貴重な助言を得た。記しに感謝を表した。
- (一) *History of the Mediaeval School of Indian Logic*, Calcutta, 1909 (repr. New Delhi, 1977), p. 70; *A History of Indian Logic*, Calcutta, 1922 (repr. Delhi, 1971) p. 256.
- (二) *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Delhi, 1977 (Second Indian Revised and Enlarged Edition), p. 123. 国訳は初版 (Leningrad, 1927) の国訳等となり変更がある。従って、初版は (Varanasi, 1968)。
- (三) *The Aṅganāśāstra of Gauḍapāda*, Calcutta, 1943, p. 126.
- (四) *Cinq chapitres de la Prasannapadā*, Paris, 1949, p. 38.

- (5) *Candrakīrti Prasammapada Madhyamakavṛtti*, Paris, 1959, pp. 115, 173.
- (6) 『ブリストテレス全集』1 (岩波書店、一九七一年) 三九六―四〇〇頁 (井上忠訳)。
- (7) 『ブリストテレス全集』2 (岩波書店、一九七〇年) 二六一―三頁 (村治能就訳)。
- (8) 『分析論前書』(注⑥所掲) 三九七頁。
- (9) 山下正男『ヒスノーヌス論理学綱要』(京都大学人文科学研究所、一九八一年) 三二七―三二頁参照。
- (10) 『分析論前書』(注⑥所掲) 三九七―八頁。
- (11) 同三九七頁。
- (12) NS I-2-8: sādhyāvisiṣṭiśah sādhyavāt sādhyasamaḥ //
- (13) NBH 384. 3-385.2 (ad NS I-2-8): dravyaṃ chāyeti sādhyam, gatimatvād iti hetuḥ sādhyenāvisiṣṭiśah sadhanīyavāt sādhyasamaḥ /
- (14) 前注参照。
- (15) 因々々 Candrakīrti 名『入中論』(*Madhyamakavārtana*) VI-68 には「所証相似」の代りに「主観相似」(tam beaṃ mūshuis, pratijñāsama) とする語を用いること。
- (16) 類似の困難な現象は主題 (pakṣa) とする語を用いることである。同語は「一、主題」二「主張命題」三「主張命題による確認される事実」として三種の意味を用いることである。Ci. H. Kitagawa, A Note on the Methodology in the Study of Indian Logic, 『印度学仏教学研究』第八卷一号 (昭53) 111-114頁; J. F. Staal The Concept of *pakṣa* in Indian Logic, *Journal of Indian Philosophy* 2 (1973) pp. 156-66 (和訳『印度学仏教学研究』第十二卷一号 (昭49) 106-111頁)。
- (17) NS V-1-4: sādhyā-dṛṣṭāntayor dharmā-vikalpād ubhayaśādhyatvāc cōtkarṣāpakarṣa-varṇyāvārṇya-vikalpa-sādhyasamaḥ //
- (18) NBH 2005. 6-8 (ad NS V-1-2)... kriyāvān ātmā, dravyasya kriyāhetuḥgunayogāt/dravyam loṣṭaḥ kriyā-hetu-guṇayuktāḥ kriyāvān, tathā cātmā, tasmāt kriyāvān iti/ 一方 Uddyaotakara 名『中観』及び無著の論。『本証因』主観を性質としてあること。『中観』瓶の如し。とすること例を掲げること。NV 2006. 13-4 (ad NS V-1-2): anityaḥ śābda upatti-dharmakatvāt / upatti-dharmakarṇaṃ kumbhādya anityaṃ dṛṣṭam / Cf. NVTT 2006. 24-5; Viśvanātha's Vṛtti 2008. 21.

(6) NBh 2010.9-11 (ad NS V-1.4): hetvādy-avayava-samarthya-yogi dharmah sādhyah, tam dīṣtānte prasañjātah sādhyasamah / yadi yathā loṣṭas tathātmā, prāptas tārhi yathātmā tathā loṣṭa iti / sādhyas cāyam ātmā kriyavān iti kāmān loṣṭo 'pi sādhyah / atha naiyam, na tārhi yathā loṣṭah tathātmā // 《立証因等の〔推論式の〕諸要素が〔それに向って働く〕べきものが証明される属性である。それ〔所証たる属性〕を喩例に対してこころける人は所証相似〔の誤難を犯してゐる〕。しかし、〔モートマンは土塊の如くである〕といふならば、その時には土塊はモートマンの如くである。こころごとにならう。なるほど確かに、モートマンが運動をもつてゐるのことが所証であるとしても、土塊も所証である。もしなければ、モートマンは土塊の如くである」とは「云え」なら。〔こころ様を非難する場合である〕》

Uddyotakara の注は誤難としての「所証相似」をこころごめ、所証と喩例の関係とはななくて、あくまで、所証と立証因の関係を問題としている様である。但し、その場合でも、対論者が提出する推論式の立証因が「所証相似」を犯している、という意味に於てははななく、やはり、立論者の正しい推論式に対してその立証因が「所証相似」とあると掲げ足取りをする誤った非難である、こころごめ意味に誤難としての「所証相似」を解してゐる様である。cf.—NV 2009. 11-12 (ad NS V-1-4): sādhyā-sādhanā-dharmayos tulyatayā pratyavasthānaṁ sādhyasamety ucyate / 《所証と証証(立証因)の同属性が等しく立論と證(立証)が所証相似〔の誤難である〕と云ふべし。》:—NV 2010. 16-17 (ad NS V-1-4): ghato vā anitya ity atra ko hetur ayam api sādhyavaj jñāpayitavya iti sādhyavat pratyavasthānat sādhyasamah // 《「た、瓶は無常である」というの点に対して何が立証因か。これ〔立証因〕も所証と同様で知られるべきである。』と云う様は「立証因が」所証と同様である点を反論するのであるから所証相似である。》

誤難は例えは Saṅkarasvāmin の Nyāyapraveśa の似能破(dūṣaṅgāhāsa)に相当すると思われ、同書では完全な能証に対して不完全であると指摘したり、正しい主張に対して誤りを指摘したり、正しい立証因に対して誤り(不成立・不確定・矛盾)を指摘したり、正しい喩例に対して誤りを指摘する等の言い掛りの非難が似能破と呼ばれよう。cf. A. B. Dhruva, *The Nyāyapraveśa*, part I, Sanskrit Text with Commentaries, GOS 38, Baroda, 1968, p. 8; V. Bhattacharya (ed.), *Nyāyapraveśa of Acārya Dignaga*, part II, Tibetan Text, GOS 39, Baroda, 1927, p. 10 (§ 64); M. Tachikawa, *A Sixth-Century Manual of Indian Logic, Journal of Indian Philosophy* 1 (1971), pp. 129, 144; 宇井伯壽『公教論理序』(宇井伯壽著作選集1、大東出版社、一九六六年) 三二一、三三六頁。

(6) H. N. Randle, *Indian Logic in the Early Schools*, Oxford University Press, 1930 (repr. New Delhi 1976), p. 5 n.

mshshus pa'i phyir ro // [VVS 37] 'di ni mo gšam dah loṅ ba dah bye ma lha bu yin te gan gi tshe mo gšam cig gis bu bskyed mi nus pa de bžin du mo gšam ston phrag du ma tshogs pas kyañ bskyed par nus par mi 'gyur ro // ji lar loṅ ba gcig la mthon ba'i nus pa med pa de bžin du loṅ ba ston phrag du ma la yañ mthon ba'i nus pa yod pa ma yin no // ji lar bye ma re la til mar 'byin pa med pa de bžin du mañ po tshogs pas 'byin pa med de med pa nid kyi phyir ro //

(28) 『方便心論』は漢訳(大正藏經三十二卷一六三三番三—八頁)にのみ存在し、訳者は西域三藏吉迦夜(Kiñikarya?) (或は、曇曜との共訳)、四七二年の訳出である。宋版大藏經以後「龍樹菩薩造」とされるが、高麗大藏經では著者不明とされる。Tucci 氏による還梵があり、宇井伯寿氏による訳注がある。 Cf. G. Tucci, *Pre-Diñāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*, Gaekwad's Oriental Series 49, Baroda, 1929 (repr. San Francisco, 1976); 宇井伯寿『印度哲學研究』第二卷(東京、甲子社書房、大正一四年:再版、岩波書店、昭和五七年) 四七—五八五頁。『方便心論』は宇井氏によれば Nagārjuna 以前の小乗仏教徒の著したものである(同書四七五頁)。また、C. Lindner 氏は Nagārjuna のものと云われてゐる諸著作を、真作、偽作、疑わしきものという三カテゴリーに分け、第三の疑わしきものをめづらした。真作の可能性の高いものと偽作の可能性の高いものとに二分分け、『方便心論』を後者に配してゐる。(Nagarjuniāna, Copenhagen, 1982, pp. 11-17)。梶山氏は宇井説を排し、『中論』『廻靜論』『ヴァイタリヤ論』著作以前の Nagārjuna 或は彼とかわめて親近な何人かの著作と考えておられる(次注所掲論文二二—二頁)。

(29) 梶山雄一『詭弁とナーガールジュナ』『理想』(No. 610) 一九八四年三月、一一—二五頁。

(30) Bijānkurākhya dṛṣṭāntaḥ sadā sādhyaśamo hi naḥ / na ca sādhyaśamo hetuḥ siddhaḥ sādhyaśya yuyate // Cf. V. Bhattacharya, *The Āgamaśāstra of Gauḍapāda*, Calcutta, 1943, pp. 125-6; 中村元『ヴァーダーナント哲學の發展』(岩波書店、一九五五年) 四三—二二頁: 本稿序節所掲の K. Bhattacharya 論文、二二〇頁: 本稿略号表 VV 下所掲の K. Bhattacharya 書二二頁注一。

(31) V. Bhattacharya 前注所引書参照。他方、K. Bhattacharya 氏は前注所引論文(1972, p. 230)に於ては同偽後半の「所証相似」をニヤヤ学派的意味に解しているが、前注所引書(1978, p. 22, n. 1)に於ては Śāṅkara 注に従つて中觀派獨特の意味に解している。次注参照。しかし、同書の前身である *Journal of Indian Philosophy* 1 (1971), pp. 217-61 所掲の彼の論文(p. 236)に於てはその旨何ら触れるところがないので、彼の意見の変更が一九七二年から七八年の間に起り、現在は

中観派独特の意味に解する方向で定着しつつあることが理解される。

(32) *hetur itī dīṣṭānto 'rabhipreṇah, gamakairvāt. prakīro hi dīṣṭānto na hetuh.* 《立証因とはいついかなる喩例の意味で用いられるのである。理解せしめざるべからざるなり。そのいかなる問題にならざるかは喩例であらう。立証因ではないからである》。中村上掲書四三二頁。K. Bhattacharya 上引書同注参照。尚、立証因を喩例の意味に解するものの Śāṅkara 注は『廻靜論』第二八偈に出来る立証因という語を喩例の方向で考えたいとする。K. Bhattacharya 氏の解釈に有力な根拠を与えており大変興味深い。『廻靜論』解釈にかなり後代のしかも外教の Śāṅkara 注の用例を無限定に持ち込む点は、方法的に問題が無く訳ではない。

(33) Cf. PpP 127:5-14. *ルリ*で所註は但(127:12: rūpeṇa sādhyena samā...) 又は但(127:7-8: sādhyena rūpasadbhāvena samo...) へ参照せよ。

(34) MM IV 8: *vigrahe yaḥ parihāraṇ kṛte śūnyatayā vadet / sarvaṇ tasyāparihāraṇ samaṇ sādhyena jāyate //*

(35) Cf. PpP 128:1-2.

(36) MM IV 9: *vyākhyāne ya upālabhaṇ kṛte śūnyatayā vadet / sarvaṇ tasyānupalabdhaṇ samaṇ sādhyena jāyate //*

(37) 本稿序節で所掲の論文三三二—三三三頁。

(38) Sa skya Paṇḍita: *Tshad ma rigs pa'i gter gyi ran 'gruel* (Sa skya pa'i bkā'bum, vol. 5, 東祥文庫1968 所収) 185al (Da 210al = p.259-2-1): *bsgrub bya dan mtshun pa ni / sgra mi rtag ste / zes yan lag lha ldan bkod pa na dpe bum pa lañ yan lag lha ldan bkod dgos zes zer ba lta bu'o //*

(39) *ib.* 184b3ff.

(40) Cf. M. Hattori, *Dignāga on Perception*, Harvard Oriental Series 47, 1968, p. 9.

(41) Sa skya Paṇḍita, *mKhas pa rnam 'jug pa'i go*, (Sa skya pa'i bkā'bum, vol. 5), 55b 4-5 (Tha 217b 4-5 = p.108-2-4~5): *dBu ma ran rgyud pa'i rdo rje gzegs ma dan / mu bzī sbye 'gog la sogs pa dan / Thal 'gyur ba'i bsgrub bya dan mtshun pa dan / rgyu mtshan mtshun pa la sogs pa dnos po'i stobs zugs yin no //; g'zān lugs legs par bsād pa* (Sa skya pa'i bkā'bum, vol.5) 149a4-5 = p. 74-3-4~5: *'di la bzī ste / g'zān la grags pa'i rjes dpag dan / rgal ba brjod pa'i thal 'gyur dan / rgyun* (sic, read rgyu mtshan) *mtshun pa'i mgo sñoms dan / bsgrub bya dan mtshun pa'i*

dan 'dra ste slob dpon gyis / ston pa 'ñid k'yi btsad byas na // gañ 'zig lan ldon smra byed pa // de yi thams cad lan gdaub min // bsgrub par bya dan mtshuñs phyir ro // 'zes gsuñs pa ltar ro //

後者 Sa skya Pañdita の『*Sa skya g'zñ lugs legs par bśad pa*』は実在論者 Sa skya Pañdita の真作ではないと見なす D. Jackson 氏による論証がある。 Cf. D. Jackson, 'Two Grub mtha' Treatises of Sa-skya Pañdita - One Lost and One Forged (*The Tibet Journal* 25 頁 1970)。同書中に『所証相似』が帰謬論証派の帰謬の一例として引用された(注(4)参照)。実在論者のそれ (dños por smra ba'i sgrub byed bsgrub bya dan mtshuñs pa'i ma grub pa, 149b2-) と中観派のそれ (dBU ma pa dan bsgrub bya mtshuñs pa ma grub pa, 149b4-) とを分けて解説されたのではない。経証として夫々『中論』V-8、V-6 が引かれたことは、前者は「実在論者の能証は所証と一致することはない」という方向で、また後者は「中観派には自らの主張が無いのだから、中観派の所証と一致することはない」という方向で解説されている様で、「所証相似」本来の意味をよく理解しているとは思えなから節がある。ここに引用した彼の真作 mkhas pa nams 'jug pa'i sgo の同語に対する解説ともかなり隔りがあるところの事実を、g'zñ lugs legs par bśad pa が彼の真作ではないという説を傍証して示すようにする。

(47) Se ra rje btsun pa Chos k'yi rgyal mtshan, *dBU ma spyi don* 97b5-7; bži pa ni / gzugs phuñ rañ bñin gyis grub par thal / tshor phuñ rañ bñin gyis grub pa'i phyir / 'ze na / tshor phuñ rañ bñin gyis grub pa'i rtags k'yi gzugs phuñ rañ bñin gyis grub pa bsgrub mi nus par thal / sgrub byed tshor phuñ rañ bñin gyis grub pa dan / bsgrub bya gzugs phuñ rañ bñin gyis grub pa gñis bsgrub dka' 'sla mtshuñs pa'i phyir / 'zes pa lta bu /

(48) Cf. K. Bhattacharya, *The Dialectical Method of Nāgārjuna* (*Vigrahavivartanī*), Delhi, 1978, pp. 22-3, n. 3.

(49) 大正藏經三〇卷一五七九番三六〇頁上三行。宇井伯寿『仏教論理学』一八一—二〇頁参照。

(50) *Abhidharmasamuccayabhāṣya* (ed. N. Tatia, Patna, 1976) 156.22: ...sādhyasamam...sādhanasyāpi sādhyato...《...所証相似...能証も証明するものだからである。……》; 『大乘阿毘達磨雜集論(大正藏經三一卷一六〇六番)七七一頁中一五一七行「……。四与所成等。……能成道理。復須成故。……」』。尚、*Abhidharmasamuccayabhāṣya* の作者として、Buddhasiñha, Śhīramatī, Jīnaputra のうちの誰かを考へるべきかという問題が未だ決着がつかずに残っている。 Cf. Tatia, *op. cit.*, pp xxii-xxiii; 袴谷憲昭『Tatia 校訂本 *Abhidharmasamuccayabhāṣya*』駒沢大学仏教学部論集』第八号(昭52)二五五—六二頁。

(15) VP ad VS 40: *g'zan yah // dam bea' ba las g'tan tshigs g'zan dan g'zan ma yin pa'i p'hyir g'tan tshigs ma yin no //* [40]
 dam bea' ba dan g'tan tshigs g'zan yin nam g'zan ma yin pa yin gran / gal te g'zan nid yin na ci zig 'hob par 'gyur /
 dam bea' ba ni snam bu dkar po nid yin pa'o // g'zan yah g'tan tshigs gan yin ze na / nag po nid kyi p'hyir ro //
 'od pa ma yin te / gan gi p'hyir dkar po nid ni sgrub byed nag pos mi 'grub pa'i p'hyir ro // 'on te g'tan tshigs
 dan dam bea' ba dag g'zan ma yin na ci zig 'hob par 'gyur ze na dam bea' ba ni snam bu dkar po'o // gran tshigs
 gan ze na dkar po nid kyi p'hyir ro // de nid ni de'i sgrub byed ma yin te 'di ni bsgrub par bya ba dan mshuñs
 pa yin no //

(筆者 みまき・かすみ 京都大学文学部〔仏教学〕助教授)

次 号 論 文 豫 告

沈黙の思考 (完)	本吉 良治
ヒュームにおける理性と情念	土岐 邦夫
「有の問い」から「回思」へ	松丸 寿雄
——ハイテガーに於ける「思索」と「詩作」 に關する一考察——	
言語・意味・対象	中畑 正志
——『クラテュロメ』におけるプラトンの 言語哲学——	
〔回想〕留学当時の思出 (完)	白井 二尚

l'origine de l'étonnement, et en approfondissant les divers aspects des opérations de l'imagination, nous voulons élucider ce qui permet d'établir le lieu de la transcendance religieuse.

Dans cet article, tout d'abord, en considérant les divers aspects de l'imagination dans les trois niveaux de "la perception", de "la volonté" et de "l'émotion", nous voyons que l'action transcendantale de l'imagination saisit, dans l'émotion, le niveau le plus intérieur du sujet. Ensuite nous saisissons en tant que passion, l'état renversé de l'action transcendantale de l'imagination et par l'analyse de la structure de celle-ci, nous considérons le problème du mal. L'opération véritablement positive de l'action transcendantale se situe dans ce qui nous apporte la liberté et nous sauve de la passion et du mal. En dernier lieu, nous considérons le problème de la conversion religieuse en examinant celui de la libération du mal. On peut imaginer deux voies pour échapper au mal. Dans l'une, on fait face au mal en tant que tel, on le détruit, on en extirpe les racines. C'est le processus de la conversion qui apparaît dans la parabole du "retour de l'enfant prodigue". L'autre ne rompt pas avec le mal, mais se tournant vers le bien, passe au dessus du mal. Cette façon d'échapper au mal fait l'objet de nombreux récits populaires. La réalité de l'action transcendantale de l'imagination se trouve dans cette façon d'échapper en se concentrant sur le bien qui dépasse le mal. La foi religieuse se constitue dans cette opération.

Le *sādhyasama*, un problème de logique indo-tibétain

par Katsumi Mimaki

Professeur adjoint à l'Université de Kyoto,
Faculté des Lettres, Études bouddhiques

Dans la philosophie indienne il y a une longue discussion concernant

une faute de logique appelée *sādhyasama* (en tib.: *bsgrub bya dan mtshuñs pa*). Le terme est employé et expliqué notamment par une école brahmanique, c.-à-d. les Naiyāyika. Il est aussi utilisé par les Bouddhistes, entre autres, les Mādhyamika. Jusqu'ici la question en cause était de savoir si l'on peut traduire le *sādhyasama* par *petitio principii* (pétition de principe) ou non, et si l'emploi du terme par les Mādhyamika est le même que celui des Naiyāyika ou non. Il y a deux articles approfondis et particulièrement éclairants concernant ce sujet, dus à B. K. Matilal et à K. Bhattacharya (J. of Ind. Ph., Vol. 2, 1974, pp. 211-24 et pp. 225-30). Mais il semble que le problème ne soit pas encore définitivement résolu. Le présent article est donc un essai pour l'élucider, en réexaminant les vieux matériaux jusqu'ici connus et en y ajoutant des nouveaux. Il faut spécialement signaler que les auteurs tibétains nous sont d'une aide précieuse pour l'interprétation ou pour une meilleure compréhension du terme en question.

Voici donc le résumé de notre conclusion:

1. Il ne faut pas traduire le *sādhyasama* des Naiyāyika par *petitio principii*.

2. Il y a chez les Mādhyamika trois sortes d'emploi concernant ce terme:

1° Un emploi qui leur est particulier et qui est complètement différent de celui des Naiyāyika.

2° Un même emploi que celui des Naiyāyika. Les Yogācāra bouddhistes utilisent le terme aussi dans ce sens.

3° Un emploi du terme au sens de *petitio principii*.

Ici nous nous attacherons particulièrement à présenter des arguments nouveaux sur les deux derniers points.