

空の論理的証明に関する月称の清弁批判

伊 藤 淨 巖

インド中期中観学派を代表する清弁と月称との空の論理的証明に関する見解の相違は、月称著『明句論』(Prasannapada, Bhiṣhoka Buddhica, IV)において包括的に知られる。以下同論第一章を中心に、清弁に対立する月称の立場を明確にしたいと思う。論の構成順序に従つて考察したい。

(一) 仏護の自生説批判

諸法は自より生じない。その生起は無意味であるから。また甚しい帰謬の過失があるから。何となれば、自体をもつて現存しているものが再び生じるときには働きはないからである。そこで現に存在しているながら「更に」生じようとするならば、いかなる時にも生じないであろうことはないからである。(p. 14. ll. 1~3)

自体をもてる存在とは、自性ある存在のことである。自性(svabhava)という概念は非所作のものであり、他に因待しないものであるということが一般に極成している意味である。つまり自性とは他との因果関係をもたず不変化で独立自

存しているものである。従つて「自生」とは存在が自性を具してあり、それ自体より生ずるという見解である。しかるに自性ある存在は独立自存のものであるから、生ずるということは自己矛盾である。またもし生起を認めれば、生は無限逆退となり、自説と矛盾する。このように、自体をもてる存在の生起は無意味であるか、あるいは無限逆退となる。仏護はこの二点を論拠にして、数論派の自生説が論理的に成立する根拠をもたないものであることを指摘している。これは自性を立てる存在実論者に対する犀利な批判といつてよい。月称がこの仏護説を継承していることは、『明句論』に引証している自著『入中論』第六章第八偈を見れば明白である。

他ならぬそれよりそれが生起するときには、何ら効果はない。そして生じたものが再び生ずるということは、全く不合理である。

(p. 13. ll. 7~8)

(二) 清弁の仏護説批判

空の論理的証明に関する月称の清弁批判(伊 藤)

それ「仏護説」は不合理である。「何となれば」①因(Chet)と喩(dristānta)とを陳述していないから。②また敵者によつて指摘された諸々の過失が「解答されず」に放置されているから。③さらにまた帰謬論法(Prasāṅga-vākyā)であるから。「上」に論定された意味と反対であつて、逆の意味をもつ所立(sādya)と所立法(sādharma)とが顛わされる。「それ故」諸法は他より生じたものである。「何となれば」生起は有効性のものであるから。また生起することの制限があるから、といわれ「中觀派の」極成説(kīrtana)と矛盾することになる。(p. 14, l. 4~p. 15, l. 2)

①の「因と喩との陳述がない」というのは、仏護の論証形式の不備を衝いた批判である。清弁は敵者を真に説得させるためには、宗因喩の三支を完備した自立の論式を形成しなければならぬという立場をとる。それ故、宗のみで成り立つ仏護説は論式としては不完全であり、他説を批判するための確実な論証となつていないと難するのである。インド論理学においては、論証は為他比量といわれる。そして論証式(sadhana 能立)は、宗因喩を正しく述べることでありとされている。従つて、仏護説の論式上の不備を指摘した清弁の批判は、インド論理学の立場からみても正当なものといえる。

次に清弁の批判②における「敵者によつて指摘された諸々の過失」とは、中觀派の不自生説に対して予想される数論派からの反難をさす。

この宗の意味は何か。「自より」とは「果を本性とするものより」「という意味なの」か。あるいは「因を本性とするものより」「という意味なの」か。またそのことより何があるか。もしも「果を本性とするものより」「生ぜられる」というならば、「数論派にとつて」論証不必要(siddhasādhana)である。またもし「因を本性とするものより」「生ぜられる」とするならば、矛盾した意味になる。「何となれば、何であつても」因を本性とするものとして現に存在して、生起を具有するすべてのものにとつてこそ、生起があるからである。(p. 17, l. 1~p. 18, l. 1)

清弁は仏護がこの数論派からの反難に対して、回答していきと批判するのである。

③の「帰謬論法である」という批判は、定言的論証式を形成せず、ただ敵者の主張の過誤のみを指摘する仮言的帰謬法の論理学上の不備を難じたものである。インド論理学においては、仮言的帰謬論証は確実な論証法としては認められておらず、定言的推理の間接論証としての補助的・反証的証明法としてのみ有効性を認められていた。従つて帰謬法が単独で用いられるときには、その論証は無意味なものとなる。この点を捉えて、清弁は定言的論式を整えず帰謬法のみで成り立っている仏護説は論理的に不合理であると批判したのである。これも論理学の立場からみれば正当な批判である。

(三) 月称の清弁批判

先ず清弁の批判①に対する月称の答破を考察する。

この〔清弁の〕すべての論難は適当なものと言えないと我々〔帰謬論証派〕は見る。何故であるか。その中先ず「因と喩とを述べないから」といわれたことは不合理である。何となれば、敵者は自より生ずることを承認しているのであるから、「それに対して」現に存在しているものが再び生ずるとき、「いかなる」働きがあるかということが問われているからである。自より「生ずる」とは因たることによつてまさにそれが再び生ずることである。しかし現に存在しているものが再び生ずる場合に、「生ずる」という働きを我々は見ない。また「現存のものが再び生ずるといふならば、生が」無限逆退 (anavastha) 「となる過失を」我々は見る。また汝〔教論派〕も、「既に」生起しているものが再び生じるといふことは承認していない。また無限逆退も認めていない。それ故、汝の〔因中有果〕論は全く不合理であり、また自ら信奉していることと矛盾しているのである。(p. 15, ll. 3~8)

これは仏護説と同意趣のものである。自体をもつて現存している存在が再生するという働きはない。また再生を是認するならば、生起は無限逆退法となる。この二点を根拠にして教論派の自生説を論駁しているのである。月称は、この二点は教論派自身も認めるところではないから、この矛盾を指摘することに、自生説を論破し得ていると考えている。

これに対し、清弁は以上のような指摘だけでは教論派は承認しないであろうが、因と喩とを述べるといふより効果的な

空の論理的証明に関する月称の清弁批判(伊藤)

方法が採られれば、屈服すると考える。これに代えて、月称は次のごとく答破している。

しかし、もし自ら信奉していることの矛盾を批判されても、敵者が屈服しないならば、その場合には〔敵者は〕無恥のために因と喩とを述べても、決して屈服することはないであろう。それ故に、我々はこのような狂心者と共に論争しないのである。従つて、〔清弁〕阿闍梨は正しからざる場合にも比量を導入しようとするのであり、自らの比量性を偏愛すること (prīyamānata) のみを暴露しているのである。(p. 15, l. 9~p. 16, l. 1)

このように、月称は因と喩とを述べる必要のない理由を説き、清弁の論理偏愛主義に痛烈な批判を加えている。さらに月称は次のごとく説いている。

しかし、中観論者にとつては自らの意志に依存する比量 (svatantra-*anumāna*) を用いることは適切ではない。「何となれば、中観論者には」他の宗を承認することはないからである。聖提婆によつて、次のようにいわれている。

誰であつても、有・無・有にしてかつ無などという宗の存しないときには、長時をへても、その人に対して難詰を語ることができる。(『四百論』第十六章第二十五偈)

また〔竜樹の〕『廻諍論』にも説かれている。

もし私に何らかの宗があるならば、それ故にこそ私にとつて過失があるであろう。しかし私には宗はない。だから私にとつて過失は決してない。(『廻諍論』第二十九偈)

もし私が、現量（や比量）等によつて何かを認得しようとするれば、私は「宗を」立てたり、あるいは「敵者の説を」否定するであろう。「しかし」それがなければ私に過失はないのである。

（『廻諍論』第三十偈）（p. 16, ll. 2~10）

ここに月称の立場が明瞭に示されている。自己主張を立てると却つて敵者からその主張の論理的誤謬を指摘されることになる。しかるに、中観論者には自己主張の命題はないのであるから、敵者から反難されることはない。月称は中観論者の他説批判は、自己主張を定立せず、あくまでも敵者の立場に随順してその主張の自己矛盾を暴露すべきであると考えているのである。（統いて月称は清弁の批判①に対して、仏護説が論式にも適合している旨の証明を行なっているが、省略する。）

次に清弁の批判②に対する月称の答破であるが、批判①に対する答破がそのままここに転用されている。すなわち、中観論者は本来的に自己主張をもたない。それ故、論式を整える必要もない。そして主張をもたないから、敵者から反難を加えられることもないというのである。

しかし我々にとつては、「清弁のいう」「現に存在しているから」という因はどうしてあり得るだろうか。何であつても「このような因があるために」論証不必要か、もしくは矛盾した意味があることなるう。また何であつても、論証不必要や矛盾した意味について、「それを」答破するために、我々は努力しなければならな

いことになる。それ故に、敵者が指摘した過失には全く陥ることがないから、その「敵者が指摘する過失に対する」答破は仏護阿闍梨によつて述べられる必要はないのである。（p. 18, ll. 1~4）

月称は、数論派からの反難（前述）は、「現に存在しているから」という清弁の論式における因に対してこそ加えられたものであると解するのである。「内的な諸領域は自より生じたものではない」と主張するとき、その「自より」とは「果を本性とするもの（果自体）より」という意味なのか。それとも「因を本性とするもの（因自体）より」という意味なのか。

もし前者ならば、「内的な諸領域は果を本性とするものより生じたのではなく、因を本性とするものより生じたものである」となり、数論派の極成説を認めることになる。また後者ならば、主張は「内的な諸領域は因を本性とするものより生じたものではない」となり、矛盾した意味が顕わされる。何となれば、ものを生ずるのは他ならぬ因であるから。従つていずれの場合にも、「自より生じない。現に存在しているから」とはいえない。月称は数論派からの反難をこのように予想し、「現に存在しているから」という因を説かない仏護には、この反難に対して更に答破する必要はないと述べている。これに対し、さらに清弁は立敵共許の事実を根拠にして、三支を具備した過失なき自立の比量によつて敵者の主張を論破すべきであると強張する。これを承けて、月称は中観論者

の敵者批判の方法のあり方を次のごとく説示している。

誰であつても、まさに何らかの意味を主張する場合には、自ら確認したのと同じように他の人達にも確認の起ることを願つて、その「論証の」合理性に基づいて、その意味を了解したまさにその合理性を敵者に説示すべきである。それ故、自ら認得した宗の意味の論証が他ならぬ敵者によつても是認さるべきであるということが、少くとも一般に承認されている方則 (nyaya) である。しかるにここには、敵者に対して示された因はない。「中観論者には」因と喩とは存しないのであるから、自らの宗の意味を論証することがなされるが、それはただ「敵者の」宗に随順するのみである。すなわち「中観論者は論証の妥当性を欠いた」非合理性の宗を採用するのであるから、これは「宗としては」まさに自己自身とも矛盾するものであり、敵者に確認を与えることはできない。自らの宗の意味を論証することが不可能であるというまさにそのことが彼「敵者」に対するよりの確な論難である。「従つて」そこに「このような」効果を損うような比重「を述べる」必要性がどうしてあろうか。(p. 19, ll. 1~7)

一般に論議の場においては、自己の主張の合理性を示す理由が相手側にも承認されていなければならない。しかるに、諸法無自性の立場に立つ中観論者と実有論者との間には、立敵共許の極成せる因はあり得ない。従つて、中観論者は自己の主張を立てて敵者を「承服させることはできない。中観論者の主張は、「非合理性の宗」、「自己自身とも矛盾するもの」

であり、「自らの宗の意味を論証することは不可能」であると述べられているゆえんである。このことは、中観論者自身の主張(自説を定立するための主張ではなく、敵者を批判するための主張)も畢竟空であり、空は論理的に証明され得る性質のものでないことを顕証するものであろう。ここに、月称の空に対する論理の限界の自覚が明瞭に看取される。

次に清弁の批判③に対する月称の答破を検討する。

帰謬 (prasanga) によつて「自宗と」反対の意味に結び付くのはまさに敵者のみに起ることであつて、我々「中観論者に関わることでは」ない。「中観論者には」自宗がないからである。それ故にまた極成説 (siddhanta) と矛盾することはない。しかし、もし帰謬によつて反対「の意味」が生じ、敵者に多くの過失が生じる限りに於いて、それは我々「中観論者」にとつて実に願わしいことである。実に仏護阿闍梨は竜樹阿闍梨の教説に顛倒なく随順しているのであるから、敵者が彼に対する「反論の」足がかりを得るような余地を残す隙のある言葉を述べるのがどうしてあろうか。存在無自性論者が存在有自性論者に帰謬を起させているときに、「前者に」帰謬とは反対の意味が付随して起ることやどうしてあり得るであろうか。何となれば、言葉というものは「杖を所持しているがその杖によつて束縛されることのない」夜警のごとく、説述者を束縛するようなことは決してない。その場合「言葉には」能力があるが、それは説述者の語らんとする意図に規制されているのである。それ故に、「敵者に」帰謬を起こ

させることは、ただ敵者の宗を否定することのみの効果があるのであるから、帰謬とは反対の義準量 (arthapati) になることはない。そのように「竜樹」阿闍梨は、しばしば帰謬を招く方法のみによつて、敵者の宗を撃退しているのである。〔中論〕V. 1, IV. 2, XXV. 4 を引証してゐるが、省略する。）もしや、

「清弁が、竜樹」阿闍梨の言葉は意味をもつて言われた言葉であるから、甚大な意味があり、多くの論証式 (prayoga) を引き出す因であると分別するならば、「竜樹の立場を継承する」仏護阿闍梨の諸注釈もまた同様であると、どうして分別しないのであるか。〔すると清弁は〕これら注釈家達の論証の方法は論証式 (prayogavakya) をもつて所詮 (abhidhana) を詳説すべきであると考えるかも知れない。〔しかし〕これもまたそうではない。〔何となれば、竜樹〕阿闍梨が『廻諍論』の注釈を著わすときにも、論式を陳述していないからである。また「清弁」自身は論理學書に極めて精通しているというのみを顕示せんとし、「しかもそれが」中観哲學を支持するものであると考へている。〔しかし〕自らの意志に依存する論証式 (svatantra-prayoga-vakya) を陳述することは、この論理學者にはなほ多くの過失の集積するところとなることが認められるべきである。(p. 23, l. 3 ~ p. 25, l. 9) これは中観哲學を開顯するのに、自立論証式を組織することとは、方法論として不合理であることを顕示するものである。清弁が論式に固執するのは、自身が論理學に通曉していることを誇示するものであり、論理への偏執に他ならない

と、月称は痛罵をあびせている。清弁は前述のごとく帰謬論法によつて自生を否定すれば、他生という矛盾命題が肯定的に反証されることになり、中観派の極定説である四種不生と矛盾すると論難している。しかし、今の答釈を見ても明らかにごとく、帰謬論法による否定により、矛盾命題が間接的に肯定されてくるのは、むしろ自己主張が否定された敵者にとつての問題である。すなわち、中観論者は自己主張を定立しない。自己主張をもたないものが敵者の見解を批判・否定するためには、敵者の立場に随順するという方法を探らざるを得ない。敵者の説に随順するということは、敵者の立場を仮定的に認めることである。そして中観論者は仮りに認められた敵者の立場の中において、その立場自体を否定する。従つて否定されたのは敵者の立場に他ならない。それ故その否定により必然的に矛盾した立場が反証されてくるのは、既に否定された立場を決定説としてゐる敵者の上に起きる問題である。これは敵者にとつては、自己の立場が根底から倒覆せられる重大問題である。中観論者はまさにそのことを期待しているのである。かくのごとく中観論者が帰謬論法を用いるのは、自己主張を間接的に敵者をして知らしめるという意図に基づくのではない。中観論者はただ敵者の主張に内含する自己矛盾を暴露し、敵者をして自己崩壊させるといふ一事に意義を認めているのである。従つて月称は、中観論者の他説

批判の方法としては帰謬論法が最適であり、それが竜樹以来の中観の立場を継承するものであると確信している。そして清弁のごとく自立論証式を形成するからこそ、逆にその主張に対して適者から多くの反難が提起されるというのである。

また月称は中観論者の否定の意味するところを次のごとく説いている。

〔清弁は〕「自より生じたものではない」と決定するときには、「他より生じたものである」という許容されない〔宗〕に到達するではないか〔と反難するであろう。〕「しかし帰謬論証派の我々には、他生を認めるという結果に」到達することはない。絶対否定 (prasaṅga-pratishedha) がここに説かんと意図された性質のものであるからである。〔從つて〕他より生ずることもまさに否定されんとしているからである。(p. 13, ll. 4~6)

概念の有する相対的性質からいつて、ある概念の否定は、必然的にその矛盾概念の肯定を予想させる。しかるに、月称は中観論者の否定は矛盾概念を肯定的に反証する相対的否定ではなく、矛盾概念の否定をも同時に含意している絶対否定であるという。それ故「自生」の否定は、それに対して予想される矛盾概念「他生」をも同時に否定し去るものであるという。「共生」・「無因生」の否定も含意されているのはいうまでもない。かくて、一切の生を否定することによつて、一切の空を顕証しようとしているのである。

空の論理的証明に関する月称の清弁批判 (伊藤)

以上のごとく、清弁と月称との立場の相違は、空を顕証するために論理学を適用することの正否をめぐる対立である。陳那の論理学をほぼ全面的に摂取した清弁は、当時の時代風潮に従つて、中観哲学も論理の正しい方則に則つて表明されなければならぬと考えたのである。しかし、中観哲学表明のために、従来の論理学をそのままの形で適合させることは不合理であつた。そこで清弁は従来の仏教論理学には存しなかつた特殊条件を新たに論式に付け加えたのである。それが①すべての宗に「勝義的には」(paramārthatas) という限定詞を付加すること、②すべての宗は否定命題であり、しかもその否定は相対否定 (pariyudasa-pratishedha) でなく絶対否定 (prasaṅga-pratishedha) である、と二条件である。このように清弁は中観哲学独自の論式を創説したのである。

これに対し、月称は論理の限界の自覚に基づき、本来絶対的立場に立脚する中観哲学を相対的立場にある論理学で表記することは本質的に不可能であると考えたのである。このことは、概念の実有性を認めない中観哲学は論理的記述の対象とはなり得ないこと、すなわち論理の領域を超えたものであることを顕示せんとしたものと考えられる。

以上要するに、月称は、時流に倣つた清弁の主知的・論理的傾向を排して、竜樹以来の中観哲学の神秘的直観の立場を顕彰しようとしたことが理解される。(注記省略)