

Jñānagarbha の「世俗不生論」批判について

松 本 史 朗

I

Jñānagarbha (8世紀ころ) の *Satyadvayavibhaṅga* (SDV, D. No. 3881) 及びその自註 *Satyadvayavibhaṅgavṛtti* (SDVV, D. No. 3882) には、次の様な一節が見られる。

〔1〕 悪い論争で知られている (rtsod ñan grags pa) ある人は、「実義において (yañ dag par, tattvatas) 事物は生じないので、石女子等の如く、世俗によっても生じない。」と言う。(SDV k. 26, SDVV 11 a 6-7)

ここで、「事物は、勝義において生じないので、世俗においても生じない。」という主張(以下にこれを便宜的に「世俗不生論」と呼ぶ)をなす者を Jñānagarbha は「悪い論争で知られた人」と呼んでいる。では、一体これは誰を指しているのだろうか。筆者は既に、これは Candrakīrti を指すとする見解を示した¹⁾。というのも Candrakīrti の *Madhyamakāvātāra* (P. No. 5262) には、

〔2〕 石女子が、自己の本性によって生じることは、実義においても無く、世間(世俗)においても無い様に、これら一切の事物は、自性によって、世間と実義において生じない。 (VI k. 111, 254 a 3-4)

という類似の主張が見られたからである。しかしこれは、表面的な字句上の類似に惑わされた誤解であったと思われるので、それを本稿において訂正するとともに、あわせて Jñānagarbha による「世俗不生論」批判の意味についても考察したい。

さて筆者が記述〔1〕に Candrakīrti 説が言及されているとする²⁾かつての見解を誤解であると見なすに至った最大の理由は後に述べるが、ここではまず、記述〔1〕の「世俗不生論」と記述〔2〕の Candrakīrti 説との間の思想的相違を明らかにしておこう。Candrakīrti はそこで「世俗不生論」を説いているので

(2) Jñānagarbha の「世俗不生論」批判について (松本)

はない。「事物が世俗において生じない。」と言っているのではない。彼がそこで述べているのは、「事物は、自性によって (自己の本性によって) は、勝義においても、世俗においても生じない。」ということなのであり、この「自性によって」という限定語を欠落するなら、この Candrakīrti の主張は全く意味をなさないのである。筆者は未だ詳しい調査を怠っているが、この「事物は、自性によって (自性をもつものとして)、世俗においても生じない。」という主張は、あるいは Candrakīrti に独自のものと言えるのかもしれない。何故なら、この主張は、「自立 (Rañ rgyud pa) は言説において、自相〔または自性〕によって成立しているものを認めるが、帰謬派 (Thal ḥgyur ba) はそれをも認めない。」という Tsoñ kha pa の学説を生じる根拠ともなりうるものの様に思われるからである²⁾。いづれにしても、記述〔2〕の Candrakīrti 説を記述〔1〕の「世俗不生論」と同一視すべきでないことは明らかであろう。

なお本論に入る前に、この「世俗不生論」に関する D. S. Ruegg 氏の見解を見ておこう。Ruegg 氏は、まず、

In this treatise Jñānagarbha has mentioned (fol. 11a sq.) some 'bad disputants' who held not only that entities such as *rūpa* are not produced in reality but also that they are not produced even in *samvṛti*, so that they are comparable for example with the son of a barren woman (*vandhyāputra*, etc., i. e. a mere flatus vocis);

として、「世俗不生論」を紹介し、さらに、

The allusion might be to Candrakīrti's theory of causal indeterminism even on the relative level, or it may be to some other opponent ;

と述べて、これを Candrakīrti 説に対する言及であるかもしれないし、または他の論者のそれに対するものであるかもしれないとしている³⁾。Ruegg 氏は拙稿を読まれていないようであるから、氏がここに Candrakīrti の名を出したのは、氏独自の判断に基くものと見ざるを得ない。しかし、「causal indeterminism」とは、少くとも筆者には理解できない語であるし、またこの“Candrakīrti's theory”とは一体彼の著作のどこに説かれているのであろうか。典拠の明示が無いのが惜まれるのである。

II

記述〔1〕の「世俗不生論」は、Jñānagarbha が Candrakīrti 説に言及したものだとは思われない。この様に筆者が考えた最大の理由は、この「世俗不生論」と同様の説が、Kamalaśīla の *Madhyamakāloka* (MĀ, D. No. 3887) に、批判されるべき前主張 (pūrvapakṣa) の一つとして提出されていたことである。しかるに筆者は、MĀ の前主張を基本的には唯識説であるとする見解を既に示している⁴⁾。従って、この私見が正しいとすれば、MĀ の前主張に見られる「世俗不生論」をも、また記述〔1〕に提示され Jñānagarbha によって批判される「世俗不生論」をも、Candrakīrti の説ではなく唯識派の主張と考えなければならぬであろう。実に Kamalaśīla が MĀ で批判する唯識派の何等かの主張が、既に Jñānagarbha によっても否定されているという事実は、珍しいことではないのである⁵⁾。

さて結論を急ぐことなく、まず MĀ の前主張に見られる「世俗不生論」とはどのようなものか見てみよう。それは次の様に示される。

〔3〕 もし諸の事物が、勝義において、有自性 (ño bo ñid dañ bcas pa) でないならば、これらは、世俗によっても、〔有〕自性にはならない。何であれ、勝義において無いものは、世俗によっても、自性として (ño bo ñid du) 生じないと見られる。例えば、石女子のごとし。(MĀ 138 b 4-5)

ここでまず注意すべきことは、ここに示された主張が、記述〔1〕の「世俗不生論」よりもむしろ記述〔2〕の Candrakīrti 説に表現としては類似していることである。何故なら、ここで説かれるのは、「事物は、勝義においても、世俗においても、生じない。」という「世俗不生論」ではなく、「事物は、勝義においても、世俗においても、無自性である。」という、いはば「世俗無自性論」だからである。ではこの記述〔3〕の主張を何故、記述〔1〕の「世俗不生論」と同様なものと見なしうるのか。確かに、この主張が、記述〔2〕の Candrakīrti 説の方に表現として近似しているのは事実であり、それ自体大変に奇妙なことである。しかしそれにもかかわらず、これを「世俗不生論」の一類型と見ざるを得ない理由がある。それは次の様なものである。

MĀ は、その前半において唯識派の様々の主張が前主張として提出され、後半においてそれを中観派が逐一批判する後主張 (uttarapakṣa) が示されるという

(4) Jñānagarbha の「世俗不生論」批判について (松本)

構成をもつが、前主張で提出された唯識派の何等かの説が後主張において批判される場合に、そこでその説が再び提示されるのが普通である。しかし、後主張において再説された主張が、前主張で提出されたものと表現において必しも一致しているわけではない。その表現上の差異は些細なものである場合が多いが、しかし記述〔3〕についていえば、この相違はかなり深刻である。というのも、記述〔3〕は、後主張において批判されるにあたって、次の様に再説されるからである。

〔4〕 もし一切の事物が、勝義において生じないならば、同様に、世俗によっても生じないであろう。何であれ、勝義において生じないものは、世俗によっても生じない。例えば、兎角等の如し。(MĀ 210 a 3-4)

ここで、喩が記述〔3〕の「石女子等」から「兎角等」に変っていることは、あまり重要ではない。より重要なことは、記述〔3〕のいわゆる「世俗無自性論」が、ここでは全く「世俗不生論」として再説されていることである。ここには、記述〔3〕に三度も現れた「自性」の語は全く見られない。記述〔3〕を「世俗無自性論」、記述〔4〕を「世俗不生論」と見なすなら、両者の間にあるのは、単なる表現上の差異ではなく、明確な思想的相違であると言わざるを得ないであろう。この思想的相違にカマラシーラ自身が気づいていたのかどうか、つまり、彼が、思想的内容の異なる再説をなしたのは、故意か、それとも単なる不注意によるのかということ、最も興味のある問題である。しかしこの問題をここでこれ以上追究することはできない。ただ以上の考察によって、記述〔3〕の主張を記述〔1〕と記述〔4〕を結ぶ線上に、つまり「世俗不生論」という同一線上に位置づけることだけは許されるのではないかと思われる。記述〔3〕は確かに「世俗無自性論」ではあるし、その思想は、それ自身として十分に尊重されなければならない。しかしそれが MĀ 中で荷っている意味は、「世俗不生論」としても理解されうる。というのも、それは、記述〔4〕において「世俗不生論」として再説され、さらに記述〔4〕に連続する記述において主として「世俗不生論」として批判されているからである。とすれば、極めて安易な表現ではあるが、「Jñānagarbha が記述〔1〕で提示した『世俗不生論』は、唯識説を前主張して批判する MĀ で前主張の一つとされているから、唯識説である。」ということにも、一応の妥当性を認めることができるであろう。しかし、記述〔1〕の「世俗不生論」を唯識説と見なすことに関して十分な確信を得るためには、言うまでも

なく SDV [V] と MĀ における「世俗不生論」の批判について考察する必要があるので、以下それにとりかかろう。

III

まず Jñānagarbha は、偈 (第25偈) に示した記述 [1] の「世俗不生論」を自註 SDVV において、次の様に言いかえている。

[5] 何であれ、実義において、不生を自性とするものは、世俗によっても、生じないであろう。石女子等の如し。

これらの色等も、それと等しい [つまり、勝義において生じない]。

(SDVV 11 a 7)

この言い換え自身に深い意味はない。ただ記述 [1] の主張が、Dharmakīrti 以後の論証形式に見あった形で示されただけである。それ故、註釈者 Śāntarakṣita は、*Satyadvayavibhaṅgapañjikā* (SDVP, D. No. 3883) において、記述 [5] を「能遍の無知覚 (vyāpakānupalabdhi) の様に装った論証式 (prayoga)」(SDVP 42 b 4-5) と呼んでいる。記述 [5] の論証式を「能遍の無知覚」と見れば、「勝義において生じること」が能遍、「世俗によって生じること」が所遍、そして「色等」が主題 (宗主辞) となる。Śāntarakṣita はさらに、

[6] これは、論証 (bsgrub pa, sādhana) か、または 帰謬論証 (thal bar bsgrub pa prasaṅga-sādhana) かになるであろう。他の種類は存在しないからである。(SDVP 42 b 5)

と述べているが、この記述は、仏教論理学の発達史上重要な意味をもつであろう。何故なら、prasaṅga-sādhana と prasaṅgāpādana という語を用いて、最初に prasaṅga を妥当な論証形式であると見なそうとしたのは、Śāntarakṣita と Kamalaśīla であったと現代の学者によって言われているからである⁶⁾。

さて Jñānagarbha は、記述 [1] 及び [5] の「世俗不生論」を次の様に批判する。

[6] それは、正しくない。即ち、世間による拒斥 (lokabādhā) 等がありうるから、これは論証 (sādhana) ではないのである。(SDVV 11 a 7-b1)

記述 [6] 以下 (SDVV 11 a 7-b5) は、Śāntarakṣita の註釈によれば、記述 [5] で対論者が提出した「世俗不生論」の「能遍の無知覚」が正しい「論証 (sādhana)」ではないことを示すものであるが、ここでまずこの論証式について

(6) Jñānagarbha の「世俗不生論」批判について (松本)

「世間による拒斥」(世間相違, lokavirodha) という論理的過失が Jñānagarbha によって指摘された⁷⁾。これは、「世俗によって生じない」という帰結 (sādhya) が、世間の人々の一般的理解 (世間極成, lokapratiti) と矛盾する、という意味であろう。これに対して、Jñānagarbha は、

[7] もし、「世間 [= 世俗] において生じないから、[世間による]拒斥は無い。」
とあなたが主張するならば、(SDVV 11 b 1)

として、対論者からの反論を予想し、さらにこれを、

[8] 証因 (hetu) 等が無いから、その時には、帰結 (sādhya) が証明されない
であろう。(SDVV 11 b 1)

という記述によって、批判している。この反論は、「世俗不生」は、世間の一般的に承認するところであるから「世間による拒斥」は無いというものであろうし、「証因等が無ければ、帰結が証明されない。」というのは、証因 [=「勝義不生」] 等が世俗によって不生であり、従って世俗によって存在しないならば、帰結 [=「世俗不生」] は証明されないという意味であろう。

次に Jñānagarbha は、「世俗不生論」の論証式に対して、「自語相違」(svavacanavirodha) の過失を指摘する。

[9] [あなた] 自身の語と矛盾するから、(⁸⁾ 帰結は証明されないであろう。))
(SDVV 11 b 1)

その意味は、

[10] [あなたは] 主張命題 (pratijñā) を立てようと欲して、[あなた] 自身の語が生じると承認し、承認してから、また「[世俗不生] といってあなた自身の語を」捨てるので、明らかに自身の語と矛盾しているのである。
(SDVP 43 a 1)

という註釈にも明らかな様に、「世俗不生」という語が述べられるということは、その語自身の「世俗生、世俗有」を意味するが、それにもかかわらず、その主張命題は、その語の「世俗不生」を説いている、ということであろう。

これに対してさらに、

[11] それ (=「[世俗不生] という」自身の語) 一つを除くならば、(残りには、
世俗によって生じない、と主張命題を立てたのである。)) (SDVV 11 b 1-2)

という反論が予想され、それが、

[12] それならば、それ (=自身の語) によって、あなたにとって不確定 (anai-kāntika) になることは避け難いのである。(SDV 11 b 1-2)

というように批判されている。ここで「不確定」(不定)とは、「勝義において生じないこと」という証因が、「世俗によって生じないもの」という同品(sapakṣa)だけでなく、「世俗によって生じるもの」(例えば、「自己の語」)という異品(vi-pakṣa)にも存在する、という意味である。「世間相違」と「自語相違」は、主張命題(宗)の過失であるが、ここに示された「不定」とは、証因(因)の過失であり、それがここでは「自語相違」の過失を回避しようとした反論者によってもたらされたことになっている。

さて、Jñānagarbha は、主張命題と証因の過失を説いたので、次に比喩(喩)のそれを述べる。

[13] また証因 (=実義において不生の性質) があるとしても、それは喩 [=石女子等] に存在しないのである。(SDVV 11 b 2)

これは、喩に証因が存在しないという「能立法不成」(sādhanadharmāsiddha) の過失といわれるものである。

以上の様々の論理的な過失は、ただ対論者にのみ生じるのであって、中観派自身には全く生じないことを、Jñānagarbha は次の様に説く。

[14] もし、この「勝義不生」という証因があなたにとって成立しており、帰結による[証因の]遍充(vyāpti)も同様に(あなたにとって成立している)ならば、(これはあなたにとっての過失であるが、我々にとっては、「勝義不生」という証因は成立しているけれども、遍充は成立していないので)それ [=遍充] について私に過失は無いのに、あなたはどの様に非難を探すのか。(SDVV 11 b 2)

この記述は、上述の遍充を認める対論者にのみ様々な論理的過失が付随し、それを認めない中観派にはそれが生じないことを述べているが、それ以外に、証因の成立、不成立をめぐる次の様な議論を導入する役割をも担っている様に見える。

[15] ((「あなた [=中観派] だけに「勝義不生」という証因は成立しているが、私には成立していない。」と[対論者であるあなたは]語るであろうから、[それに対して]次の様に説明する。))

(i) もし私にとって(証因が)量(pramāṇa)によって成立しているな

らば、〔量によって〕成立しているそれは⁹⁾、あなた〔＝対論者〕にも遍充している〔＝成立している〕。((これは、量によって成立しているものは、誰にとっても成立していない、と述べることは不合理である、という意味である。またそうであれば、これはあなたただけにとって過失であって、私には遍充が成立していないから、私には過失は無い、と考えて、〔次の様に説明する。]))

賢者であるあなたが何故、自己の過失を私に結びつけるのか。(SDVV 11 b 3)

ここでは、「勝義において生じないこと」という証因の成立 (siddha 成). 不成立 (asiddha, 不成) が問題とされている。まず註釈者 Śāntarakṣita は、「この証因は、中観派にとっては成立しているけれども、自分達には成立していない。」という対論者の見解を想定し、以下の SDVV の議論を、それに対して「証因が量によって成立しているなら、それは対論者にとっても成立している筈だ。」と答えたものと見なしている。この Śāntarakṣita の註釈は極めて重要であろう。というのも Śāntarakṣita はここで「勝義不生」という証因を認めないものを対論者と考えているからである。しかるに、「勝義不生」を認めない中観派など存在しない。従って、この Śāntarakṣita の註釈が正しいとすれば、記述〔1〕で「世俗不生論」を説いた「悪い論争で知られた人」というのは、決して、例えば Candrakīrti などの中観派ではありえないことが知られるであろう。しかも、その註釈の正しさは、以下の SDVV の記述からも理解されるのである。

さて、記述〔14〕は、「勝義不生」という証因が、(i) 量によって成立しているならばどの様になるかを述べたものであるが、(ii) 量によって成立していない場合が、次の様に想定される。

〔16〕 (ii) もしまた、〔「勝義不生」という〕(証因が) 量によって成立していない、と〔あなたが〕考えるならば、((それは、正しくない。)) 有〔なる果〕と無〔なる果〕の生起が否定されるから (yod med skye ba bkag pa yis), 既に繰返し〔「勝義不生」ということが、量によって〕証明されたのである。(SDVV 11 b 3)

これは、「勝義不生」という証因が、量によって不成立ではありえないことを説く記述であり、それが量によって成立していることはすでに証明済みであると述べている。SDVV の記述〔16〕以前の部分では、「勝義不生」、即ち、勝義に

おける因果関係または生起の否定は、次の様な記述において説かれていると思われる。

[17] 因と果の関係 (rgyu dañ ḥbras buḥi dños po, hetuphalabhāva) も、不合理である。何となれば、
多なるものは、一なる事物を作らない。多なるものは、多なるものを作らない。一なるものは、多なる事物を作らない。一なるものは、一なるものを作らない。(SDV k.14)¹⁰⁾

のである。(SDVV 7a5-6)

[18] 滅していない〔因〕から果が生じるならば、その時〔=因が滅してない時に〕どうして果が無いであろうか。(もし果が有るならば、その時は、因と果の二つは同時になってしまうのである。)

〔因が〕滅してから、果が生じるならば、いかなる〔因〕から果が生じるであろうか。(SDVV 8b4-5)

この二つの記述に見られるのは、いずれも「勝義における生起」を否定する有力な論証であるが、記述〔16〕においては、「有なる果も生ぜず、無なる果も生じない。」という論証が、生起否定の根拠とされている。この論証自体は、既に、〔19〕まず、有 (sat) が生じること (utpatti) と、無 (asat) が生じることが、不合理である。

という『中頌』(*Madhyamakakārikā*, VII-20 a b) に、形式的には見出されるものである。しかし、記述〔16〕の「有と無の生起が否定されるから」という文章は、後期中観思想の展開史において大きな意味をもっている。それについては既に拙稿で紹介したが¹¹⁾、ここでその要点を再説しておこう。

依他起性（因果関係にあるもの）を勝義有と考える唯識派とそれを世俗有と見なす中観派の論争は、かなり早い時期から生じていたと思われる。Bhāvaviveka の *Madhyamakahrdayakārikā* 第V章や、Candrakīrti の *Madhyamakāvātāra* 第VI章は、中観派による唯識説批判——その中でも、依他起性の勝義有性に対する批判が最も重要なテーマとなる——を示す好例であるが、唯識派の方からも、依他起性の有性を擁護する中観派批判が、Dharmapāla の『大乘広百論釈論』最終章¹²⁾ や、あるいは最も初期においては、*Bodhisattvabhūmi* の *tattvārthapaṭala* における「悪取空」の主張においてなされていたのである。この様な唯識派と中観派との絶えざる論争は後期仏教思想史においては、特に、

(10) Jñānagarbha の「世俗不生論」批判について (松本)

[20] 何であれ、果を生じる能力をもつもの (arthakriyāsamārtha) [= 依他起性] が、ここでは、勝義有 (paramārthasat) である。

という Dharmakīrti の *Pramāṇavārttika* の一節 (pratyakṣa, 3 a b) に関する解釈の相違という形において展開したと思われる。唯識派の思想家達は、この一句を文字通りに、依他起性の勝義有性を説くものと解釈したのに対し、中観派はこれを愚者を勝義に悟入させるための方便の説であると見なし、依他起性は世俗有であるとしたのである。この論争に加った思想家としては、中観派の側に、Jñānagarbha, Śāntarakṣita, Kamalaśīla, Prajñākaragupta が、そして唯識派の側に Devendrabuddhi と Śākyabuddhi の師弟が知られている。彼等の歴史的順位は、私見によれば、Devendrabuddhi←Jñānagarbha←Śākyabuddhi←Śāntarakṣita, Kamalaśīla, Prajñākaragupta (←印は批判がなされた方向を示す) となる。この論争のある段階において、「勝義における因果関係の不成立性の論証」に関する議論が重要なテーマとして付加された。それは Jñānagarbha の記述 [18] と [16] の下線付加部分に対して、Śākyabuddhi が基本的には、「滅した因からは果が生じないが、滅していない因からは果が生じる。」という答と、「有なる果は生じないが、無なる果は生じる。」という答を与えたからである。これに対して Śāntarakṣita は、SDVP における記述 [18] 註釈部分と、記述 [16] の下線付加部分、つまり「有と無の生起が否定されるから」という文章の註釈部分において、Śākyabuddhi の答を批判している。ということは、Śāntarakṣita は記述 [16] において Jñānagarbha が対決している対論者を Śākyabuddhi 等の唯識派であると考えていたことを意味しているであろう。この様にして記述 [1] の「世俗不生論」を唯識派の説と見る想定がいよいよ妥当なものとして補強されたのである。Śāntarakṣita の註釈に依ることなく、記述 [16] をそれ自体として見るとしても、そこで対論者とされているのが「勝義不生」を認めない論者であることは理解されるであろう。何故なら、「勝義不生」を認めている論者に対して、それは量によって証明され成立していると殊更に言う必要は無いからである。なおここでさらに、「世俗不生論」を唯識派の説とする想定を支持しうるような一文を紹介しておこう。Śāntarakṣita は、記述 [1] の「世俗不生論」を註釈するにあたって、次の様に述べている。

[21] また、勝義の方規 (don dam paḥi tshul) を厭う他の人々が、非難を探して、「実義において、事物は生じないので、石女子等の如く、世俗によ

っても生じない。」と言う。(SDVP 42 b 3)

ここで Śāntarakṣita は、「世俗不生論」を説く対論者を「勝義の方規を厭う人」と呼んでいるのであるが、「勝義の方規」とは何であろうか。それは、「勝義不生」つまり、「勝義においてもものが生じない」という真理以外には考えられない。つまり、Śāntarakṣita は最初から、「世俗不生論」を「勝義不生」を認めない対論者の説として註釈しているのである。その対論者が唯識派であることは、記述〔1〕や〔21〕それ自体から直接には導き出せないが、SDV や SDVP、及び MĀ における様々な議論との連関を考慮すれば、それは可能なのである。

さて、本論の論旨から幾分逸脱したので、再び SDV における「世俗不生論」批判の考察にもどらう。SDV において既に「世俗不生論」の論証式に関して、帰結 (sādhya) の「世間相違」, 「自語相違」, 証因の「不定」, 喩の「不成」という過失が指摘され、さらに証因の「成, 不成」(siddha, asiddha) が問題とされた。以下に、証因の帰結による「遍充」(vyāpti) の関係が否定される。まず次の様に言われる。

〔22〕 私にとっては、(a) 真実において生じないことと、(b) 世俗によって生じないことは、ともに、所遍 (vyāpya=a) と能遍 (vyāpaka=b) であることは、成立していない。あなたによってその遍充が語られたから、あなたに過失があるのである。(SDVV 11 b 3-4)

この遍充関係が成立しない理由を Śāntarakṣita は、次の様に説く。

〔23〕 所遍と能遍の関係が成立しないのは、(i) tādātmya (それを本質とすること) [= a が b を本質とすること] と (ii) tadutpatti (それから生じること) [= a が b から生じたこと) を相 (lakṣaṇa, 必要条件¹³⁾) とする結合 (pratibandha, sambandha) が無いから、という意味である。(SDVP 44 a 3)

ここで、あるもの (x) が他のもの (y) によって遍充されているという関係、つまり (x) が (y) に対して論証因 (gamaka) となるという関係は、(x) が (y) に対して、tādātmya か tadutpatti (tadutpannatva) の関係をもつことを必要条件としているという Dharmakīrti によって確立された論理学説¹⁴⁾ が示され、(a) は (b) に対してこのいずれの関係も欠いているから、(a) は (b) によって遍充されていない、と説かれている。Śāntarakṣita が註釈する様に、Jñānagarbha も、この Dharmakīrti の論理学説に基いて議論を進めてい

(12) Jñānagarbha の「世俗不生論」批判について (松本)

る。彼はまず、(a)「勝義不生」と (b)「世俗不生」との間に *tādātmya* の関係が見られないことによって、両者の遍充関係を次の様に否定する。

[24] (i) 実義における生起 (*yañ dag skye*) を否定することによって、実義においては不生であること (a) が認められる。分別されたもの [=世俗的なもの] の不生 (b) は、そうではない [=実義における生起を否定することによって認められるものではない?]。故に、この二者 [(a) と (b)] には *tādātmya* 関係はない。[または、この二者は同一ではない。] (*ḥdi gñis de bdag min*) (SDV 11 b 4)

ここでまず Dharmakīrti の論理学説の基礎ともいべき *tādātmya* という述語について、一言述べておかなければならないであろう¹⁴⁾。*tādātmya* とは、最も厳密な意味においては、「同一性」ではありえないと、筆者は考える。あるもの X が、他のもの Y に対してこの関係を有するとき、Y は X に対してこの関係をもちえない。しかし、この *tādātmya* という関係は、安易な見方、粗雑な表現においては、「同一性」と解釈される可能性をその最初からもっていた。「同一性」とは、仏教が本来最も敵対した概念であった筈であるのに、ある *bhāva* とそれに存すると誤って想像される *svabhāva* (*ātman*) との関係が、その二概念は事物 (*vastu*) としては等しいから同一だ、などと表現されるに至ったのである。しかし、何故 *śiṃśapā*→*vṛkṣatva* であって、決して *vṛkṣatva*→*śiṃśapā* ではないのか、という疑問に、「同一性」という解釈は、永久に解答を与えないであろう。Jñānagarbha は、ここで、*tādātmya* という語を、方向性を無視して、「同一性」の意味で使用している様に見える。というのも、*ḥdi gñis de bdag min* というチベット語は、(a) と (b) の二者に、相互的な *tādātmya* 関係のあることを否定するもののように見えるからである。とすれば、その関係は「同一性」以外に考えられない。それ故にこそ、Jñānagarbha による (a) (b) 間の *tādātmya* 関係否定も、単に (a)(b) 間に「別異性」(*bheda*) が見られるということの指摘によってなされているのであり、それは、

[25] 否定されるもの (*dgag par bya ba*) [=勝義における生起と分別されたものの生起] と否定するもの (*ḥgog par byed pa*) の区別によって、その二つの否定 (*dgag pa, pratiṣedha*) [(a) と (b)] は異なっている、という意味である。(SDVP 44 a 3-4)

という Śāntarakṣita の註釈によって一層明瞭であろう。ここには単に「異なっ

ているから同一ではない。」という単純な論理しか示されていない様に見える。

さて、Jñānagarbha は、記述〔24〕に続けて、さらに次の様に説いている。

〔26〕 (ii) 実義においては、二つのもの ((= (a) 実義における不生と (b) 世俗による不生)) は無い。何となれば、戯論 (prapañca) を離れたものが、実義であると認められるから¹⁵⁾。故に、そこにおいて [=実義において] 証因等の〔論証の〕支分 (avayava) は無い。

〔27〕 この様に、〔実義において〕その二つ [(a) と (b)] は無いので、〔その二者に〕因と果〔という関係〕は無い。(SDV 11 b 4-5)

Śāntarakṣita は、記述〔26〕を註釈するにあたり、

〔28〕 [あなたは]「その二つの不生は、実義においては、いかなる区別も無い [=同一である] のではないか。」と語るであろうから、それに対して「実義においては、二つのもの……」と説明する。(SDVP 44 a 4)

と述べているので、彼がその記述を、記述〔24〕の延長線上にとらえ、(a) (b) 間の tādātmya 批判と見ていることは明瞭である。従って、Śāntarakṣita によれば、(a) (b) 間に tadutpatti 関係が有るという想定 of 批判は、記述〔27〕から始まるとされるのである¹⁶⁾。しかし、記述〔26〕を素直に読むならその論旨は、記述〔27〕まで一貫しているようである。「勝義は戯論を離れたものであるから、勝義においては、証因 (a) も帰結 (b) も無い。故に、(a) (b) 間に、因果関係は無い。」というのが、記述〔26〕〔27〕の趣旨であろう。ただここで Jñānagarbha が「勝義において」という限定を持ち出すのは、フェアでない様に見える。彼の言うように、勝義が「離戯論・離言」であるならば¹⁷⁾、およそ論理学などというものは成立しない。無論、tadutpatti のみならず、tādātmya 関係も成立しえないであろう。この様に Jñānagarbha が「勝義において」というのは、かなり唐突で、また強引な議論に見える。Śāntarakṣita はこの不自然さを解消するために、記述〔28〕で、「勝義において」ということを口にする対論者の反論を想定せざるを得なかったのかもしれない。

さて、以上で、SDVV において、記述〔1〕または〔5〕の「世俗不生論」を、Śāntarakṣita の記述〔6〕の表現を用いれば、論証 (sādhana) と見なす場合に生じる過失の指摘は終わった。そこで、Śāntarakṣita は、

〔29〕 「事物の力によって起った論証 (vastubalapravṛttasādhana) が不合理であれば、帰謬 (prasaṅga) であろう。」と思うなら、それに対して、

(SDVP 44 a 6)

と述べて、

[30] この同じことによって (ḥdi ñid kyis), 帰謬に関する疑いも斥けたのである。(SDV 11 b 5)

という、SDV の「世俗不生論」批判の最後の語を導いている。Śāntarakṣita が、何等かの有効性をもった論証形式を、記述〔6〕の様に、sādhana と prasaṅga-sādhana とに、また記述〔29〕の様に、vastubalapravṛtta-sādhana と prasaṅga とに分けた¹⁸⁾ 様に、この記述〔30〕は、Jñānagarbha が臆げながらもこの二分法を意識していたことを示している。ただ「世俗不生論」の論証式を帰謬 (prasaṅga) と見る場合の批判は、Jñānagarbha においてあまりにも簡単であり、またそれについて Śāntarakṣita もいかなる註釈も附してはいない。「この同じこと」とは、一体何を指すのであろうか。それは、記述〔27〕の直後の一句であることから見ても、「勝義においては、証因たる勝義不生も、帰結たる世俗不生も無いから」ということを意味すると思われる。そうであるとすればこれはあまりにも安易な、また不当な批判であると言わざるを得ないであろう。既に見たように、SDV によっても SDVP によっても、「世俗不生論」を説く対論者は、「勝義不生」という証因を自ら認めてはいない。ということは、「世俗不生論」の論証は、「もし事物が勝義において生じないと認めるならば、事物は世俗においても生じなくなってしまう。」という帰謬の論証と見なければならぬことを意味している。にもかかわらず、帰謬に関する批判が、「離戲論の勝義においては、証因も帰結もない。」という余りにも簡単な原理によって、片づけられるのは、問題ではなからうか。もっとも、帰謬という論証の形式に対して、どの様な批判がありうるかということも、考慮すべきことであろう。この点をも含めて、以下に MĀ における「世俗不生論」批判を見てみよう。

IV

既に述べた様に、MĀ において「世俗不生論」は、前主張の記述〔3〕において提示され、後主張の記述〔4〕において再説されている。そして記述〔3〕は、「世俗不生論」というよりはむしろ「世俗無自性論」という体裁をもったものであった。また注意すべきことは、記述〔3〕と記述〔4〕の論証式が、「もし〔無自性・不生〕であるならば、……になるであろう。」という仮言的な様相をもつ

ていたことである。今、ここで、これら「世俗不生論」に関わる様々の論証式を形式の上から整理すれば、次の様になる。

		主題	証因	帰結	喩	様態
A. SDV	記述〔5〕	色等	勝義不生	世俗不生	石女子等	
B. SDVP	(42 b 4)	色受等	勝義不生	世俗不生	石女子・ 兎角等	
C. MĀ	記述〔3〕	諸事物	勝義無自 性	世俗無自 性	石女子	仮言的
D. MĀ	記述〔4〕	一切事物	勝義不生	世俗不生	兎角等	仮言的

B. は、Śāntarakṣita が註釈において、記述〔5〕を自らの表現で示したものである。これはさして重要なことではないであろうが、主題や喩にも、若干の相違が見られる。

既に述べたように、C. つまり記述〔3〕は、「世俗無自性論」ともいうべきものであって、その点は記述〔3〕の直後に続く、次の文章によっても、明瞭である。

[31] 〔世俗において〕無自性であることにおいて等しいから、色等が〔世俗において〕顕現する様に、兎角等も、どうして〔世俗において〕顕現しないのか。この顕現の区別の決定 (ñes pa, niścaya) に、因は少しも無いのである。(MĀ 138 b 5-6)

これは、色等が勝義において無自性であれば、世俗においても無自性になってしまうが、そうであれば、世俗において無自性であることにおいて兎角等と等しいから、色等だけが世俗において顕現し、兎角等は顕現しない、という区別がどうしてあるのか、と論じるものである。この論証は、既に述べた様に帰謬と見るべきものであろうが、とすれば、その背後には、「色等＝勝義有自性」という〔唯識派の〕主張が秘められていることになる。

さて、記述〔3〕の「世俗無自性論」は、記述〔4〕では「世俗不生論」として再説され、それに対して、まず次の様な Kamalaśīla の批判——対論者の論証式を prasaṅga-sādhama ではなく一般の sādhanā と見る場合の批判——が示される。

[32] (A) (1) 〔彼等の「世俗不生論」の論証式は〕幻 (māyā) 等によって、不確定 (anaikāntika) であり、
(2) 帰結の反対において〔証因を〕拒斥する量 (sādhyaviparyaye bā-

(16) Jñānagarbha の「世俗不生論」批判について (松本)

dhakapramāṇa) が示されないから、証因は異品遍無性 (vipakṣavyāvṛtti) に関して、疑惑あるものである。

(3) また、喩のみによって、主張する意味が証明されることは無い。即ち、所量性 (prameyatva) 等は、〔同品と異品の〕両品に遍充していることもありうるから、勝義において無いものが、世俗においても無いならば、世俗の真実 (saṃvṛti-satya) を破壊することになってしまうし、それ故誰も顛倒しなくなるであろう。(MĀ 210 a 4-6)

まず (1) の「幻等によって不確定」とはいかなる意味か。これは「幻等」は、勝義において生じないが、世俗においては生じるから「勝義不生」の証因が、「世俗不生」という性質をもつ同品と「世俗生」という性質をもつ異品との両方にあるので、不確定 (共不定) である、という意味であろう。

次に (2) は、「勝義不生」という証因が、「世俗において生じるもの」という異品に有ることを否定する論証が示されていないので、「証因が異品に無い」という「異品遍無性」についての疑惑がある、というものである。

(3) は、必しも喩の過失を述べたものではなく、証因が帰結によって遍充されているという正しい遍充関係が示されなければ、単に「兎角等」という喩によって、「世俗不生」という帰結は証明されない、という意味であろう。「所量性」云々は、「声は無常なり。所量 (認識の対象) 性の故に」の様な論証式を想定している。所量性が同品 (無常なもの) と異品 (常なもの) の両品にありうる様に、「勝義不生」(「勝義無」) という証因も、「世俗生」という性質をもつ異品にありうるというのが以下の議論の意味であろう。またその異品に無く、証因が帰結によって遍充されていれば、次の様な過失が生じるとされる。即ち、世俗の真実 (世俗有) とされる色等が、世俗において生じなくなってしまうので、誰も顛倒しなくなる、というのである。

以上の Kamalaśīla の批判は、単に、「勝義不生」という証因と「世俗不生」という帰結との遍充関係が確定されていない、という論点に尽きると思われる。さらに彼は、「世俗不生論」の論証を、帰謬論証と見なした場合の批判を、次の様に述べる。

[33] (B) [その論証が] 帰謬論証 (thal bar sgrub pa, prasaṅga-sādhana) であるとしても、

(1) 遍充が成立しないから、証因は不確定である。

(2) 兎角等が、世俗においても生じるものとして顕現しないのは、その様な行為 (las, karman) 等の〔因〕集合 (tshogs pa, sāmāgri) が無いからであって、勝義的な自性 (don dam paḥi ṅo bo ṅid) をもたないからではない。即ち、諸の事物の世俗的な自性 (ṅo bo kun rdsob pa) も、因と縁の集合 (hetupratyayasāmāgri) に依存していないと承認するならば、〔世俗において色等は顕現し、兎角等は顕現しないという区別の〕決定が無くなるであろうが、〔我々は〕その様には承認しないのである。

因と縁に依存していることのみによって、〔勝義〕有となってしまうことはない。幻等の虚偽なものも、因と縁の集合が有れば起り、無ければ滅することが見られる (mthoṅ ba) からである。見 (mthoṅ ba) のみによって、事物がその様になることも無い、と既に説明したのである。(MĀ 210 a 6-61)

まず、(1) は、(A) で述べた遍充の不成立による因の不確定を「帰謬論証」に関しても述べたものである。「帰謬」も論証である限り、「勝義不生」の「世俗不生」による遍充が成立しなければ、成り立たない。その意味で、(A) の一般的論証について述べた批判がそのままここにも妥当するのである。

次に、(2) は、直接的には、記述〔31〕の「世俗無自性論」に対する批判である。記述〔31〕は、「色等と兎角等は、世俗において無自性であるから、その二者にどうして世俗における顕現の有無という区別があるのか」というものであるが、それに対して Kamalaśīla はここで、「兎角等が世俗において顕現しないのは、勝義において無自性からではなく、顕現するための因縁集合を欠いているからであり、幻等はそれを具えているから世俗において顕現する」と答えている。つまり、

(i) 所遍＝勝義無自性 能遍＝世俗不生・世俗不顕現〔世俗無自性〕
という遍充関係を否定して、

(ii) 所遍＝因縁集合欠 能遍＝世俗不生・世俗不顕現
という遍充関係を主張しているのである。

ところで、以上の議論は、世俗や勝義における「有自性」と「生起」（または「顕現」）という観念が交錯しているので、極めて難解なものとなっている様に見える。「生起」と「顕現」という概念は、ほぼ同義と解釈してよいであろう。とすれば、記述〔3〕と〔31〕の「世俗無自性論」が主張しようとしたのは、

勝義無自性→世俗無自性→世俗不生

(→は、証因の帰結に対する gamakatva の関係)

という論理的関係であり、ここに代入されたのが、「世俗生」(世俗有)と一般的に認められている「色等」なのである。そして、「色等」が「世俗不生」になるという誤った帰結から、「勝義無自性」という前提(前件)を誤りとして覆して、「勝義有自性」を主張しようとするのが、対論者の意図なのである。これは正しく帰謬論法であるし、「依他起性(色等)の勝義有性」を標榜する唯識派の説に他ならない。「生」と「〔有〕自性」の関係について言えば、以上の議論において、

生(顕現・有)→〔有〕自性

という関係が考えられているのではないかと思われる。対論者の主張に、

世俗無自性→世俗不生 [∴〔世俗〕生→〔世俗〕有自性]

という説が見られたからである。しかし、例えば、記述〔33〕で暗に認められていると思われる「世俗的な自性が、因縁集合に依存する」という命題を、

世俗自性→因縁集合有¹⁹⁾

と見なせば、既に

因縁集合欠→世俗不生 [∴ 世俗生→因縁集合有]

という関係が示されているだけに、「生(有)」と「自性」の関係は、一層紛らわしいものとなる。しかし恐らく、Dharmakīrti の言う、

〔34〕しかし、自己の自性を捨てて、どうして有があろうか。

svaṃ ca svabhāvaṃ parityajya katham bhāvo bhavet / (*Pramā-havārttika*, svavṛtti, Gnoli ed. p.17, ll.1-2)

という原理は、仏教の根本真理なのであろう。とすれば、やはり、以上の Kama-laśīla の議論には、やはり、

生(有) bhāva→自性 svabhāva

という論理的関係が秘められており、「世俗無自性論」と「世俗不生論」に対する批判が、微妙に交錯しているため、難解な印象を与えていると思われる。

さて、では、Jñānagarbha または Śāntarakṣita による「世俗不生論」批判と、Kamalaśīla によるそれを比較してみよう。それについて二つの相違点を強調したい。第一に MĀ においては、「世俗不生論」の論証を帰謬として批判する面にかかなりの重点がおかれているように見える。それは、その論証がそこでは本来、仮言的な様態をもって示されていたことにも見られるであろうが、それに対

する批判にはかなり重要なものがある。そこには、「因縁に依存していることのみによって勝義有となることはない。」という文章が見られるが、これは、「依他起性＝勝義有」を説く唯識説の批判であろう。第二に、「世俗無自性論」批判ともいうべきものが、「世俗不生論」批判と交錯して見られ、特に、帰謬論証に対する批判においては、「〔無〕自性」と「〔不〕生」という二概念間の論理的関係が紛わしいものとなった。これは、MĀ の前主張の記述〔3〕が、表現として明瞭な「世俗無自性論」であったことに由来する。しかし何故に、記述〔3〕が、その後主張における再説たる記述〔4〕や SDV の記述〔1〕の「世俗不生論」と明らかに異なり、むしろ表現上 Candrakīrti の記述〔2〕（「世俗無自性論」）に近似するのか、全く理解できないのである。

V

さて、筆者はしばしば「世俗不生論」が唯識説であると述べてきた。それが MĀ で前主張として批判されたといっても、また、それに対する批判を通して、それが唯識説に一致すると述べたとしても、それだけでは、十分に説得力ある論証ではないであろう。最も重要なことは、唯識派の著作中に「世俗不生論」が説かれていることを指摘することである。筆者は、この指摘が可能だと考えて本稿に取りかかったのであるが、簡単に言えば、この目論見は挫折した。筆者が、唯識派の論書の中に、「世俗不生論」として指摘しようとしていた議論は、厳密には、我々が上来追ってきた「世俗不生論」とは別のものとして扱われるべきものである。しかし、その説くところは、本質的には「世俗不生論」のそれと同一ではないかと思う。そこで以下に、その別個の議論を紹介し考察することによって、「世俗不生論」の意味についても考えてみたい。

筆者は既に、Dharmakīrti 以後において、依他起性の有無をめぐる、唯識派と中観派の論争が、

Devendrabuddhi←Jñānagarbha←Śākyabuddhi←Śāntarākṣita, Kamalāśīla, Prajñākaragupta

という思想家達の間展開されてきたことを述べた、今以下に紹介しようとする議論も、実はこれらの人々の参加した論争の一テーマだったのである。最早、紙数も時間も尽きたので、できるだけコメントを差し控えて、この議論にかかわる諸論師の文章を列挙してゆこう。

まず、Devendrabuddhi の *Pramāṇavārttikapañjikā* (PVP, D. No. 4219) における中観派批判の中には、次の様な文章が見られる。

[35] また、あなた [=中観派] が世俗有であると考えたもの、それは何であるか。どうして世俗において生じると認め、他のあり方 [=勝義] において生じると認めないのか。(PVP 124 b 7-125 a 1)

これに対して、Jñānagarbha は次の様に言う。

[36] (反論) 正理 (rigs pa, nyāya) の力によるならば、世俗において生じないこと、と。(k. 20 ab)

世俗においても、顕現をもつもの (=有形象の知) と他のもの (=無形象の知) によって認識することはできないから、前と同様に (=「無形象の知が対象を把えることは不合理である。形象は量ではないから、また不合理であるから、他のもの [=有形象の知] も [対象を把え] ない。」(SDV 7 a 2-3) と、事論者 (dños por smra ba, vastuvādin) [=唯識派] に示した様に) [世俗的な] 因果関係の決定も、決して無いのである。「多なるものが一なる事物を作らない。²⁰⁾」云々 という前に示した同じ証因によって、それ [=世俗的な] (因果関係) は、不合理である。

(答) この様に考えるならば、[それに対する答が] 次の様に説明される。

それは、本当である。それ故にこそ (=考察に耐えないから,) これ [=生起等²¹⁾] は、顕現する通りのもの²²⁾ (ji ltar sñāñ bshin) であると [世尊は] 説いたのである。(k. 20 cd)

(SDV 10 a 4-5)

この Jñānagarbha の文章は、前述の Devendrabuddhi の中観派に対する問いの答えとしては、議論が噛み合っていない様に見えるかもしれないが、必しもそうとは言えない。Devendrabuddhi の弟子といわれる Śākyabuddhi は、記述 [35] を註釈するに際し、ここに見られる Jñānagarbha 説を批判し、またその批判が、記述 [36] の註釈部分において Śāntarakṣita によって答破されているからである。従って、記述 [35] の Devendrabuddhi 説は、文字通りの意味ではなく、「勝義において生じないと中観派の様に認めるならば、世俗においても生じなくなるではないか。」という意味に解されてよいものだと思われる。そして Jñānagarbha は、この Devendrabuddhi の説を、記述 [36] で反論とし

て想定し、勝義的な因果関係、または勝義的な生起を否定する証因や正理は、顕現している通りのものである世俗的な生起や因果関係（世俗有）に対しては起らないから、世俗不生という過失が生じることはない、と述べているのである。

「世俗有に対して勝義的な考察が起らない」というのは、Jñānagarbha だけでなく、中観派の基本的理解であるが、記述〔36〕の直後に続く、

〔37〕 顕現している通りのものであるから、これ〔＝世俗〕には、考察 (dpyad pa, vicāra) は起らないのである。(k. 21 ab) (SDVV 10 a 7)

という一文は、彼の立場を示すものとして余りにも有名である²³⁾。なおここでいう「考察」とか「正理」とか「証因」とかは、勝義的な生起や因果関係を否定する論理のことであり、記述〔36〕の自註では、Jñānagarbha は自ら、記述〔17〕に示した論理に言及しているが、必しもそれに限る必要はない。以下の議論の展開においては、記述〔18〕で彼が述べた「果は、滅した因から生じるのか、滅していない因から生じるのか。」という考察の方がむしろ、中心的に論じられる。

さて、Śākyabuddhi は、*Pramāṇavārttikaṭīkā* (PVT, D. No. 4220) の記述〔35〕註釈部分において、「世俗に考察は起らないので、世俗不生とはならない。」という Jñānagarbha 説に、次の様な反論を述べた。

〔38〕 もし、あなた〔＝中観派〕が、「滅した〔因〕」等として分別したこれ (ḥjig pa la sogs par kun tu brtags pa ḥdi) が、〔勝義における〕生起 (skye ba) を拒斥 (gnod pa) するならば、どうして世俗における生起をも拒斥しないのか。それ〔世俗における生起〕にも、滅したもの (naṣṭa) と滅していないもの (anaṣṭa) 等以外に別のあり方 (rnam pa, prakāra) は、無いのである。事物の力によって起った証因 (vastubala-pravṛttahetu) の境が、人の〔勝手な〕意欲の力によって、〔勝義と世俗に〕区別されるのは、不合理である。故にどうして、勝義における生起のみを拒斥して、世俗的な〔生起〕を拒斥しないのか。

もし、「現量 (pratyakṣa) による拒斥を恐れて、それ〔＝世俗的な生起〕に証因は起らない。」と言うなら、それならそれは、〔正しい〕証因ではない。〔現量によって〕拒斥されるうからである。

この様にして〔世俗的生起を否定する証因は無いので〕、他のもの〔＝勝義的生起を否定する証因〕についても信用できなくなる。この様に、

事物のあれこれの性質 (ño bo, rūpa) を勝義において否定するとき、

それ [=その性質] について、世俗によっても、要約すれば、区別があるであろうか。

と説明した。(PVT 154 b 3-6) [下線部は、記述 [41] にほぼ一致²⁵⁾]

ここで、Śākyabuddhi は、「果は、滅した因からか、滅していない因からか」という Jñānagarbha の考察が、どうして世俗における生起に対して起り、それを否定しないのか、と言っている。Jñānagarbha の「世俗に考察は起らない」という説に対しては、正しい証因の対象が、人の勝手な意志によって、世俗と勝義とに区別されることなどありえない、と述べている。また、世俗的生起 (世俗有) を証因によって否定するなら、現量によって拒斥されるという反論が想定されたのは、例えば、Jñānagarbha の次の記述に見られる様な見解を意図してのことかもしれない。

[39] | 顕現する性質なるもの、それを否定することは無い。いかなる知覚 (ñams su myoñ ba) をも否定するのは、不合理である。(k. 28)

これは、現量と矛盾することになるから、という意味である。(SDVV 12 a 6-7)

Śākyabuddhi の「正しい証因の対象は、人の意志によって勝手に勝義と世俗に二分されはしない。」という主張は、かなり説得力をもつものとして中観派の側に強い印象を与えた様である。というのも、Śāntarakṣita は、Jñānagarbha の記述 [36] を註釈するにあたって、次の様に言っているからである。

[40] ある人 (kha cig) [=Śākyabuddhi] は、「勝義的な因果関係を認識する量を否定し、また、実義における生起 (yañ dag pañi skye ba) を否定するこの正理は、顕現している通りに存在している、世俗的な生起とそれを認識する量とについても、等しい。証因の境は、人の意欲の力によって区別されない。というのも、遍充は、一切を包含して (ñe bar bsdus nas ,upasamhārya) 示されるからである。」と考える。故に、その主張を想定して、

「世俗において生じないこと、と」(SDV k. 20 b)

[と言ったのである。] (SDVP 37 b 6-38 a 1)

ここで下線部は、言う迄もなく Śākyabuddhi の文章である。従って、「ある人」を Śākyabuddhi とみなしてよい訳であるが、この註釈にもとづいて、Jñānagarbha が Śākyabuddhi を批判したと考えるならば、それは時代錯誤である

う。Jñānagarbha が Śākyabuddhi を批判したとする確証はどこにも無い。むしろ、後者が前者を批判したと見る方が自然であることは、本稿においても、また別稿²⁴⁾においても示した筈である。Śāntarakṣita はただ唯識派一般の説に対する批判という意味で、上の様に言ったのであろう。Jñānagarbha 以後、Śāntarakṣita が対決すべきは、Jñānagarbha を批判した Śākyabuddhi であったからこそ、むしろこの様な言い方で註釈がなされたものと思われる。

さて Śāntarakṣita は、記述 [40] 以下の SDV k. 20 を註釈する個所 (SDVP 38 a 1-b 6) において、Śākyabuddhi に対して、特に新しい批判の原理を付け加えたとは思われない。彼はただ Jñānagarbha の様に、「世俗有は、顕現している通りのものであり、考察に耐えないから、それには、考察は起らない。」と繰返したただけであった。

Śākyabuddhi の Jñānagarbha 批判を本格的に取り上げたのは、Kamalaśīla である。彼は、MĀ の前主張において、まず Śākyabuddhi 説を次の様に提示する。

[41] また、もし滅したものと滅していないもの等の分別 (rnam par rtog pa, vikalpa) が、勝義的な生起 (don dam pa paḥi skye ba, pāramārthikotpatti) を拒斥するならば、世俗的な〔生起〕をも、どうして拒斥しないのか。事物の力から起った証因の境が、人の意欲の力によって区別されるのは、不合理である。もし、「現量による拒斥を恐れて、それ〔=世俗的な生起〕に証因は起らない。」と言うなら、それなら、それは、証因ではない。拒斥されうるからである。(MĀ 138 a 2-4)

〔記述 [38] の下線部にほぼ一致²⁵⁾〕

これは、全く、Śākyabuddhi の記述 [38] の引用である。これに対して Kamalaśīla は、後主張において、

[42] 「もし、滅したもの等の分別が、勝義的な生起を拒斥するならば、」云々と〔Śākyabuddhi によって〕語られたこと、それも正しくない。即ち、〔ここで〕「拒斥 (gnod pa, bādhā)」というのは、何を言うのであるか。(MĀ 206 b 2-3)

と述べて、「拒斥」ということの意味を検討することによって、Śākyabuddhi の説を批判しようとする。以下の Kamalaśīla の議論には、筆者に読解しかねる所が多く、正確な紹介のできないことを恐れるが、理解の及ぶ範囲で、要点のみま

(24) Jñānagarbha の「世俗不生論」批判について (松本)

とめてみよう。

Kamalaśīla は、「拒斥」の意味するところについて、三つの選択支を想定する。即ち、(i)「虚偽性の証明」か、(ii)「極成 (pratiti, 世間の一般的承認) の否定」か、(ii)「矛盾」か、である。

まず第一の場合について、次の様に言う。

[43] もし「〔拒斥が〕虚偽性の証明 (brdsun pa ñid du bsgrub pa) である。」と言うなら、それは我々〔中観派〕の主張するところに他ならない。だからこそ、これ〔=世俗的な生起?〕は、「世俗的なもの」と言われるのであって、正理によって認識されるもの (grags pa, pratita) であれば、勝義的なもののみとなり、世俗的なものにはならないのである。(MĀ 206 b 3-4)

これは、「拒斥」が「虚偽性の証明」であれば、それは、「世俗性の証明」に他ならないから、中観派の主張と一致する、という意味であろう。

次に、第二の想定について、Kamalaśīla は言う。

[44] もし「拒斥は、極成の否定 (grags pa sel ba)²⁷⁾ である。」と言うなら、それも正しくない。量によって拒斥され、虚偽な様相 (ño bo, rūpa) である幻等も、世間において極成していないのではない。故に、「実在する (dños por yod pa), 迷乱した識のみが、その様に、幻等の様相 (形象) において世間に極成している。」と述べることも、正しくない。単一なもの〔=識〕において多様な形象 (citrākāra) があることは、矛盾しているから、知に、その様な幻等の様相はありえないからであり、また世間においてそれら〔=幻等の様相〕は、知の形象であると極成してはいないからである。

幻等が、知の形象であるとしても、しかし、知は、それ〔=幻等〕と異ならず、その様に虚偽な形象を持ったものとして顕現するから、それと同様に、これ〔=知〕も虚偽なものに他ならないのである。さもなければ、真実なもの (satya) 〔=知〕と非真実な形象とに、どんな結合があるのか。故に、これ〔=識〕に迷乱は無いのである。〔故に、迷乱した識というものは、ありえない。〕(MĀ 206 b 4-7)

これは、純然たる「唯識説批判」である。「極成」とは、世間極成 (lokapratiti) を言い、中観派にとって、これは「世俗」に他ならないから、これを否定す

ることは、第一の場合とは逆に、中観派にとっては許されないことであろう。ただここでは、「幻等の形象」が、世間に極成したものとされており、それを否定することは、取りもなおさず、その形象を、実有たる識の顕現した形象と見る唯識説の肯定として、議論が開始されている。唯識説の批判は、ほぼ二段に分れ、「単一の知に多数の形象は、矛盾する」という前半は、有形象唯識説批判、「知も、形象と同様に、虚偽になる。また真実な知と虚偽な形象との結合がありえない。」と説く後半は、無形象唯識説批判であり、これらの論法は、Śāntarakṣita が *Madhyamakālamkāra* (k. 51, k. 57 等) において編み出したものである。

次に、第三の想定は、「拒斥＝矛盾」であると述べたが、これは正確には、拒斥とは「矛盾を述べること」であるとする方が適切かもしれない。その批判 (206 b 7-208 b 1) は、三つの中で最も長く、理解しかねる個所も多いが、中心テーマは、唯識説批判である。例えば、次の様な文章がある。

[45] また、所知内在論 (śes bya nañ gi yin par smra ba, 唯識説) によって、無二なる知において、海や山や大地や川等の二の形象は、それ [= 無二知] の部分 (cha, bhāga) であると述べるなら、どの様にして単一なものにおいて諸の矛盾したものが顕現するのか²⁷⁾。所知内在論者によっても、確かに、識が迷乱したものであると少しばかり承認しなければならない。さもなければ、全ての人が、実義を見ることになってしまい、対論者 (prativādin) 達と論争することも無くなるであろう。……真実なる本性をもつ知 (śes pañi bdag ñid bden pañi ño bo) に、それによって、これらの虚偽な形象が顕現するところの、結合は何も無いのである。真実なものと非真実なものは、矛盾しているからであり、また矛盾したものも、あなた [= 唯識派] の学説 (gshuñ lugs, mata) によっては顕現しないからである。(MĀ 207 a 1-5)

これもまた、単一な知と多数の形象との矛盾、及び、真実な知と虚偽な形象との矛盾を述べる唯識説批判の再説である様に見受けられる。

しかるにこれに対して、奇妙なことであるが、唯識派の側から、次の様な反論が、述べられる。

[46] (反論) 迷乱した識が、多様な形象として顕現するのは、矛盾である様に見えるが、矛盾であるとは、確定されない。それ [= 矛盾] の境は、有 (dños po, bhāva) だからである。事物の力によって起った比量 (vastu-

balapravṛttānumāna) によって、有であると承認されたもののみ矛盾は述べられるのであって、虚偽なものと考えられているものには、述べられない。さもなければ、その比量は、事物(有)の力によって生じたものとはならないであろう。故に、迷乱した識と共なる虚偽な諸の形象も、顕現することになる。それについて、同一性(tattva)と別異性(anyatva)等の矛盾を述べることはなされないのである。(MĀ 208 b 56-7)

ここでは、まず、矛盾の対象は、有であって、虚偽なものではない、という前提が示され、次に識は有ではない——この点、反論者の説明は、故意か、過失か、不明瞭である——から、それについて矛盾は、述べられない、と説かれている様である。識の実有性が捨てられるなら、それは最早、唯識説とは、言いえないであろう。とすれば、識を虚偽とは言い切らない対論者は、「迷乱した」という形容詞によって、その事態をくらましているのかもしれない。しかし、いずれにせよ、「虚偽なものには、矛盾は述べられない。」という反論は、中観派にとっては全く望ましいものであった。何故なら、次に示すごとく、それはすぐに、中観派によって「世俗的なものには、考察による拒斥はなされない。」という意味に解釈され得るからである。

[47] (答) もしそうであれば、世俗的な因果関係についても、どうして矛盾を述べるのか。その虚偽なものが、事物の力によって起った比量の境となることはありえないから、それにも、矛盾を述べるなかれ。(MĀ 207 b 1)

そして Kamalaśīla は「矛盾を述べる」(ḥgal ba brjod pa), つまり、「拒斥する」ということの正しい意味を、次の様に明かしている。

[48] 諸の事物の、勝義的なものと分別された自性なるもの、それを量によって拒斥するのであるが、それ〔=勝義的な自性〕は、現量によって成立しているものでもないから、それを拒斥したとしても、どうして現量によって拒斥されるであろうか。(MĀ 208 a 6-7)

これは、全く Jñānagarbha の説と軌を一にするものと言える。つまり、世俗有たる諸の事物は量〔考察・正理・証因〕によって否定されず、ただそこにおいて勝義的なものとして仮構されたものだけが、否定されるのみである、というのである。この Jñānagarbha の、否定の対象に関する説は、

[49] 顕現しないけれども、「実義において」云々と対論者によって妄分別された、生起等の形象を、否定するのである。(SDV k.29 SDVV 12 a 7)

という記述に明らかに認められるであろう。

さて Kamalaśīla は、その後やはり、「虚偽なものに、矛盾は起らないから。」(MĀ 208 a 4) という原理に基いて、

[50] 幻と夢の様な諸法においては、実義において刹那滅性 (kṣaṇikatva) と非刹那滅性 (akṣaṇikatva) 等の法は、不合理であるから、(MĀ 208 a 4) という様に、「勝義において事物は刹那滅でもない²⁸⁾」という議論を付加して批判を終えている。以上、第三の選択支に対する批判も、唯識説の批判が中心であったことが分る。

VI

では、前項において筆者が新に紹介した議論の歴史的な展開に関し、その意味を「世俗不生論」との関係において考えて見よう。前項の筆者の考察が正しければ、新しい議論は、唯識派 Devendrabuddhi が、中観派に対して、「何故、世俗において生じ、勝義において生じると認めないのか。」と論難したことに端を発している。筆者は、この問いが、中観派には、「もし勝義において生じないならば、世俗においても「生じなくなってしまうであろう。」という意味に受け取られたと考えた。これは、正に、筆者が本来本稿で追究しようと考えた「世俗不生論」に他ならない。しかし、Jñānagarbha は、Devendrabuddhi の問いに、二通りの反応の仕方を示した様に思われる。彼は、まず第一に、その問いを、「勝義の生起を否定する正理（証因・考察）は、世俗の生起をも否定するであろう。」という意味に解し、それに対して、「世俗的なものには、考察は起らない。」という答え方をした。そしてこの答が、その後の Śākyabuddhi←Śāntarakṣita ; Śākyabuddhi←Kamalaśīla という論争史のテーマを決定したのである。しかるに Jñānagarbha は、Devendrabuddhi に対する批判が、それのみでは充分と考へなかった。そこで、新に、彼の主張を、「世俗不生論」(記述〔1〕)として設定し、それに対して論理的観点から様々な批判を加えた。これにより、Jñānagarbha の Devendrabuddhi 批判は、より積極的なものとなったのである。それ故、筆者は、一応、記述〔1〕の「世俗不生論」は、Devendrabuddhi 説(記述〔35〕)に対する言及であるとの結論を述べておきたい。とはいえ、筆者はこの結論にあまり満足してはいない。筆者が本稿を思い立ったのは、少なくとも、「世俗不生論」が Candrakīrti 説であるとする自己の謬説を訂正したかった

(28) Jñānagarbha の「世俗不生論」批判について (松本)

ためと、「世俗不生論」の原形が、Devendrabuddhi の記述〔35〕よりもさらに綺麗な形で、Dharmapāla の『大乘広百論釈論』に見い出せるだろうと楽観していたからである。実際、Devendrabuddhi の説と考えられるものの多くが、既に Dharmapāla 見られることは、注意を要する。例えば、既に別に考察したものであるが²⁹⁾,

[51] それ〔=勝義有〕について随意に〔「世俗」と命名することについて、少しも論争は無いのである。〕(PVP 124b 7)

という Devendrabuddhi の文章は、

[52] 随意仮立、世俗名言、有実色心、則無諍論。(『広百論釈論』大正 30, 247 上)

という Dharmapāla のそれと、文意においても大差は無いのである。しかし、「世俗不生論」については、残念ながら、それを、『広百論釈論』に探し出すことはできなかった。Candrakīrti との関係についても、疑問は全く無に帰した訳ではない。筆者は、Jñānagarbha の「世俗不生論」批判を Candrakīrti 批判とは考えないが、記述〔1〕は Candrakīrti の記述〔2〕と何故こうも類似しているのであろうか。この類似は、Kamalaśīla の記述〔3〕においてより切実である。仮に、「世俗不生論」(記述〔1〕)の起源を Devendrabuddhi の記述〔35〕に見い出すとしても、Jñānagarbha は、どこから一体、宗や因や喩を借りて来て、あのような見事な「世俗不生論」を完成したのか。それを Candrakīrti の記述〔2〕から借用したなどということは、ありえないのであろうか。何等かのテキストに「世俗不生論」そのままの文章でも発見されない限り、この様な疑問の尽きることはないのである。(1984. 7. 25)

註

- 1) 拙稿「Jñānagarbha の二諦説」『仏教学』第 5 号, 昭和 53 年, p. 131.
- 2) 拙稿「ツォンカパの中観思想について」『東洋学報』第 62 卷, 第 3・4 号, 昭和 56 年, pp. 181-191 参照。記述〔2〕の「自性」を Tsoñ kha pa 説の「自相によって成立しているもの」と見れば、記述〔2〕は、Tsoñ kha pa 的理解における帰謬派の思想を説いていることになる。
- 3) D.S. Ruegg: *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, 1981, pp. 70-71.
- 4) 拙稿「Madhyamakāloka の一乗思想——一乗思想の研究 (I)——」『曹洞宗研究

- 員・研究生研究紀要』第14号, 昭和57年, pp. 299-295 参照。
- 5) 拙稿「仏教論理学派の二諦説(上)(中)(下)」『南都仏教』第45号・第46号, 第47号, 昭和55年—56年; 「Madhyamakāloka の一乗思想」 p. 296 参照。
- 6) K. Mimaki: *La réfutation bouddhique de la permanence des choses (sthira-siddhidūṣaṇa) et la preuve de la momentanéité des choses (kṣaṇabhāṅga-siddhi)*, 1976, p. 58.
- 7) Śāntarakṣita は, 「[[「世間による拒斥等」の]『等』と言ったのは, 現量による拒斥等を含む。] (SDVP 42 b 6) と言う。
- 8) 以下, () 印は, SDVP による補足を示すことにする。
- 9) grub ste (SDVV 11 b 3) を, grub de (SDVP 43 a 5) に訂正して読む。
- 10) この偈の説く論証を, チベットでは普通「四句生否定の証因」(mu bshi skye ḥgog gi gtan tshigs) と呼ぶ。Cf. Sa skya paṇḍi ta (1182—1251): *gShuñ lugs legs par bsad pa*, 『サキヤ派全書集成』 vol. 5, No. 3, Tha 248a4. なお Atiśa は, この呼称を他の論証に対して使用するが, それは誤解ともいべきものである。江島恵教『中観思想の展開』昭和55年, pp. 240-243; 一郷正道「書評 江島恵教著『中観思想の展開』」『仏教学セミナー』第32号, 昭和55年, pp. 98 参照。
- 11) 拙稿「仏教論理学派の二諦説(上)(中)(下)」参照。
- 12) 拙稿「Jñānagarbha の二諦説」 pp. 128-131 参照。
- 13) lakṣaṇa を「必要条件」と訳すのは, 金沢篤氏の御教示による。成程, *Prasannapadā* (Pras) には次のような文例が見られる。

sarva-prapañcōpaśama-lakṣaṇaṃ nirvāṇam uktam // (Pras. 521, 13-14)

これは, 涅槃が戲論の寂滅を lakṣaṇa としている, という意味であるが, そうであれば,

sarva-prapañca-parikṣayād eva tad[=nirvāṇa]-adhigamāt // (Pras, 522, 1-2)

という関係が成立する。つまり, 戲論の滅のみから涅槃が証得される, ということは, 戲論の滅が無ければ, 涅槃[の証得]は無いから [A B-lakṣaṇaḥ] というときは, B が無ければ, Aがない, つまりAはBに対して avinābhāva 関係をもつのである。

- 14) E. Steinkellner 氏の tādātmya 解釈に対する筆者の批判, またそれに対する氏からの再批判は, 次の二論文に見られる。

S. Matsumoto: *Svabhāvapratibandha* 『印仏研』 30-1, 1981, pp. 498-494

E. Steinkellner: *Svabhāvapratibandha again* 『神秘思想論集』 Acta Indologica VI, 1984, pp. 457-476.

Steinkellner 氏の御論文は詳細なものであるが, 筆者には基本的に同意できない面があり, 別稿においてそれを明らかにしたいと思う。ここでは単に筆者のいはば頑なな

(30) Jñānagarbha の「世俗不生論」批判について (松本)

所信を述べておこう。

- 15) Jñānagarbha は、離戲論を勝義とする。「それ [= 実義] は、無戲論である。」(k. 11 b, SDVV 6 a 6)
- 16) Cf. SDVP 44 a 6.
- 17) Bhavaviveka において、論証式の「勝義において」という限定語に用いられる「勝義」が、有戲論とされることと対照的か。江島恵教『中観思想の展開』pp. 98-99 参照。
- 18) 筆者は、Dharmakīrti 及び彼以後の論証学の発達について全く無知であるけれども、Śāntarakṣita の記述〔6〕及び記述〔29〕に出合って一つの疑念を抱いたので、それをここで表明しておこう。よく、インド論理学では、論証は、自立論証〔独立論証・定言的推理〕(svatantrānumāna or svatantra-sādhana) と帰謬 (prasaṅga) または帰謬論証 (prasaṅga-sādhana) に二分されるといえるが、この二分法は、一体いつどこで成立したのか。例えば、御牧氏は、

Pourtant, le *prasaṅga* na jamais été reconnu comme syllogisme indépendant (*svatantrānumāna*) dans la logique indienne classique tant brahmanique que bouddhique. (K. Mimaki: *op. cit.*, p. 56)

と言っておられる。しかし、記述〔6〕〔29〕に見る様に、Śāntarakṣita は厳密にはこの二分法を知ってはいない。所謂 syllogisme indépendant なるものを、svatantra-anumāna とは呼んでいないからである。彼はそれを呼ぶのに窮して単に sādhana とか、vastubalapravṛtta-sādhana とか、呼んでいる。確かに、論証を sādhana と prasaṅga-sādhana とに分けたのでは、呼称の問題として両者の関係は不明瞭となる。prasaṅga-sādhana も、sādhana の語が付く以上、sādhana であろう筈だからである。そこで Śāntarakṣita は、vastubalapravṛtta という限定語を sādhana に付加したのであろう。しかしこの様なものを、svatantra-anumāna と呼ぶことは、いつ、いかなる人によって始められたのか。筆者がこだわりたいのは、この呼称である。Candrakīrti が Bhāvaviveka の論証をこう呼んだことは、よく知られている。では Bhāvaviveka 自身も、自らの論証を svatantra-anumāna と呼んでいたのであろうか。江島恵教博士は、この問いに肯定的に答えられる。しかし典拠を示されていない。(江島恵教『中観思想の展開』p. 190) チベット仏教ゲールク派の理解するところによれば、*Prajñāpradīpa* (D. ed. No. 3853) 第13章冒頭の「さて、〔対論者による〕批判に対する答論と、自立的に (rañ dbaṅ du) 比量の力によって、諸行が相 (rnam pa) に関して無自性であることを示すために、第13章を〔Nāgārjuna は〕著すのである。」(Tsha 147b3) という一文と、同末尾の「対論者によって語られた批判に対する答論と、自立的に (rañ dbaṅ du) 過失無き比量を示す力によって、諸行が相に関して無自性であると示したのである。」(Tsha 153a5-6) という一文の下線部において、svatantra-anumāna の語が示された、とされている。(Legs bśad sñiṅ po, P. ed. No. 6124, Ņa 166b2

—3; *Grub mthaḥ chen mo*, The Collected Works, New Delhi, vol.14, 819—6—820—2; *lCañ skya grub mthaḥ* Peking ed. Kha 45a2—4)。 *Grub mthaḥ chen mo* (818—6—819—1) の指摘する如く, *Mahāvvyutpatti* 『翻訳名義大集』 (榎 ed.) No. 7503 には, svatantra の訳語として, rañ dbaṅ が示されるから, *Prajñāpradīpa* の ran dbaṅ [du] が svatantra[m] の訳語である可能性は強い。svatantram という様な副詞的な用法についていえば, それは *Prasannapadā* p.16. 1.2 にも見えており, しかもそれは svatantra の語が同書に現れる最初の個所であることは, 注意を要する。即ち, この語は, 本来, svatantra-anumāna の様に複合語の前分をなす形容詞としてではなく, 副詞的に用いられていた様である。後述する様に, MĀ でも, この点は同様である。では, *Prajñāpradīpa* において, Bhāvaviveka は, svatantra[m] の語をいかなる意味で用いたのか。厳密に言えば, そこで, 彼は自己の論証を svatantra[m]-anumāna と呼んだ訳ではなく, Nāgārjuna の偈をそう呼んでいるのである。またそこで, prasaṅga-sādhana と svatantra-sādhana という二分法が示されているのでもなく, 対論者による批判に対する答論と対比して, 中観派が自ら独立に比量をなすことを svatantram と言っているのであり, それが *Prajñāpradīpatikā* (D.ed. No. 3859) では, 「自らの立宗を証明すること (svapratijñāsādhana)」 (Sha 277a7) という言葉によって示されている。さらに言えば, svatantra の語が副詞的に用いられていたこと自体が, anumāna の関して, いかなる二分法も成立していなかったことを示していると言えるのかもしれない。確かに, 既に, 指摘されている様に, Ratnakīrti の *Kṣaṇabhaṅgasiddhi* には, 論証に関して,

na tāvad ayam prasaṅga-hetuḥ /atha svatantraḥ, (RNA, p. 78, ll. 11-12)

という明瞭な二分法が, 説かれており, また Kamalāsīla がこの二分法に近いものを, *Tattvasaṃgrahapañjikā* (TSP. Shastri ed.) において,

na hy asmābhiḥ svātantryeṇa pramāṇatayā vyatireka-sādhinyā asyā vyāpakānupalabdheḥ prayogoḥ kriyate, kim tarhi prasaṅgāpādanam param prati kriyate // (TSP 182, 9-10)

と示している。(梶山雄一「ラトナキールティの帰謬論証と内遍充論の生成」『塚本博士頌寿記念仏教史論集』昭和36, p. 264, p. 272, n. 19, p. 271, n. 2; K. Mimaki: *op. cit.*, p. 264, n. 239) では, 論証を二分するものとして, prasaṅga-[āpādana, sādhana] と対比して, svatantra-[sādhana, anumāna] の語を用いたのは, Kamalāsīla が最初なのであろうか。

そこで Kamalāsīla の MĀ を見ると, ;そこには「離一多性による無自性論証」(前主張: 138 b 6-139 b 1; 後主張: 215 b 1-222 a 7) に関して, svatantra-sādhana と prasaṅga-sādhana の対比が明らかに認められる。

(32) Jñānagarbha の「世俗不生論」批判について (松本)

『一切の事物は、一と多の自性を離れているから、無自性である。』という人、それについても、もし、[その論証が] 帰謬論証 (thal bar sgrub, prasaṅga-sādhana) であれば、他の人々 [=対論者] は、その様なものを承認しないから、証因は不成立である。……同じ理由で、自立論証 (rañ dgar sgrub, svatantram sādhanam) であるとしても、他方にとって不成立である。』(MĀ 138 b 6-7) [Tib. 訳 rañ dgar sgrub na の rañ dgar は、svatantram という語を副詞的に訳したものであろう。]

「その中で、これ [=離一多性による無自性論証] が、帰謬論証 (prasaṅga-sādhana) であれば、証因は不成立ではない。」(MĀ 215 a 2)

「同じ理由で、自立論証 (rañ gi rgyud kyis bsgrub pa) においても、証因は不成立ではない。」(MĀ 217 b 2) [rañ gi rgyud kyis というのは、原文は、svātantyena とでもあったものか。なお、TSP の svātantryeṇa pramāṇatayā の Tib. 訳は rañ rgyud kyī tshad ma ñid kyis (287 a 4) である。]

では、Śāntarakṣita が、svatantra-sādhana の呼称を用いず Kamalaśīla がこの呼称の最初の使用者であるとするれば、彼は何故、この呼称を用い、またどの様にしてそれを案出したのか。第一の疑問に対する答えは簡単である。Śāntarakṣita の記述 [6] [29] 場合に見た様に、prasaṅga-sādhana に対する、いわば正規な論証の呼称が無いため、不便が感ぜられていたからである。第二の問いについて、Kamalaśīla は、Bhāvaviveka が自ら用い、Candrakīrti がその Bhāvaviveka の批判において槍玉にあげた言葉 svatantra を、所謂「独立論証」の呼称としたのである。しかしいづれにしても、自立論証と帰謬論証との二分法が、インド論理学にとって本来自明のことであったかのごとく言うことは、やはり問題ではなからうか。

19) 「AがBに依存する」というのは、Bが無ければAが無い、という意味であろう。

20) 記述 [17] 参照。

21) SDVV (10 a 6) による補足。

22) 「顕現する通りのもの」とは、Jñānagarbha において世俗有の規定であって、それは「考察に耐えない、世間極成のもの」を意味する。拙稿「後期中観派の空思想—「瑜伽行中観派」について—」『理想』第610号、昭和59年、pp.144-145 参照。

23) 前掲拙稿 pp.143-146 参照。

24) 「仏教論理学派の二諦説 (中)」 pp.43-44 ; 「同 (下)」 pp.44-46 参照。

25) 記述 [38] (PVT) 下線部と記述 [40] (MĀ) の一致を以下に示す。なお、PVT の訳者は、phyi dar の Subhūtiśrī と rMa dGe baḥi blo gros, MĀ の訳者は、sna dar の Śilendrabodhi と dPal brtsegs であるとされる。

PVT (154 b 3-5): gal te.....ḥjig pa la sogs par kun tu brtags pa ḥdi skye ba la gnod par ḥgyur ba deḥi tshe kun rdsob tu skye ba la yañ ciḥi phyir

gnod par mi byed de /dños poñi stobs las hoñs pañi gtan tshigs kyi
yul ni skyes buñi ḥdod pañi dbaṅ gis rnam par dbye bar rigs pa ma yin
na / gañ gis na don dam par skye ba fid la gnod par byed pa yin gyi kun
rdsob pa la ma yin / gal te mñon sum la gnod par dogs pas de la gtan
tshigs mi ḥjug go she na / ḥo na de ni gtan tshigs ma yin te / gnod par
byar ruñ ba ñid kyi phyir ro //

MĀ (138 a 2-4): gal te shig pa dañ ma shig pa la sogs pañi rnam par rtog
pa don dam pa pañi skye ba la gnod par byed na kun rdob pa la yañ ciñi
phyir gnod pa mi byed de / dños poñi stobs las hoñs pañi gtañ tshigs kyi
yul ni skyes buñi ḥdod pañi dbaṅ gis rnam par dbye bar rigs pa ma yin
no // ḥon te mñon sum gyis gnod par dogs pas de la gtan tshigs mi ḥjug
go she na / ḥo na ni ḥdi gtan tshigs ma yin te / gnod par byar ruñ bañi
phyir ro //

- 26) D.ed に gnod pa grags pa ni sel ba とあるが, P.ed の gnod pa grags pa sel ba (228 a 4) による。
- 27) テキスト snañ ba rjes su byed par ḥgyur / 「顕現に従うのか」と訳すべきか。
- 28) 中観派にとって, 勝義においては刹那滅性は成立しない。それについては, 「仏教論理学派の二諦説 (中)」 pp. 44-49 参照。
- 29) 「仏教論理学派の二諦説 (上)」 pp. 102-106 参照。

[附記 1] 本稿脱稿後, 筆者は, 本論集に掲載される金沢篤氏の「ātman, ātmaka, tādātmya について——クマーリラとパールタサーラティの普遍論を中心に——」という御論文のゲラ刷りを拝読する機会に恵まれた。この論文は, ミーマーンサー学派の普遍論の最も根本的な問題を初めて解明した見事な論文であるが, その中の註 9 において, ātman を「本質」と訳すことについて疑問が表明されているので, 従来この訳語を用いてきた筆者としては, この訳語をいかなる意味で用いるかを明らかにしておきたい。筆者は無論, 金沢氏がそこで一つの例に示される「そのものに固有の性質」という意味で「本質」の語を使用するのではない。氏が解明された様に (p. 370) パールタサーラティは凡そこの様な意味で, ātman の語を用いているが, 筆者によれば, それは誤まった用い方にすぎない。筆者は次の様に考える。A と B という任意の二者の間に, 「A が無ければ, B は無い」という avinābhāva 関係があれば, A は B の「本質」(ātman, svabhāva) であると言いうる。[この場合, B を A の「essence (本質)-possessor」(ātmavat*, bhāva) と呼んでおきたい] また, 「A が無ければ, B は無い」という avinābhāva 関係は, 「A だけが B である」(A eva B) という表現によっても, 示される。従って, 我々は, 正しい論理性をもった何等かのテキストにおいて, 「A が無ければ,

Bは無い」とか「AだけがBである」という文章に出会うとき、そこで著者によって、AはBの本質であると考えられている、と理解することができる。以上が筆者の基本的な考え方であるが、これは無論、筆者の独創なのではなく、「本質」(svabhāva, ātman) という語は正にこの様なものとしてのみ用いなければならない、というのが、“svaṃ ca svabhāvaṃ parityajya kathaṃ bhāvo bhavet, svabhāvasyaiva bhāvatvād” (PVSV, 17, 1-2) という Dharmakīrti の金言の意図するところなのである。

さて、こうした見方にたてば、「同一性」というものは、全く否定されることになる。サンスクリット語で完全な「同一性」を示す表現がありうるかということさえ、筆者には疑われてくる。筆者は、拙稿『勝鬘経』の一乗思想について』『駒沢大学仏教学部紀要』41号、註23において、“sattvadhātu eva dharmakāyaḥ, dharmakāya eva sattvadhātuḥ.” という『不増不減経』の表現を、金沢氏の御教示により、sattvadhātu と dharmakāya の「完全な同一性」を示すものと認めた。しかし今は、この解釈を捨てたい。「AだけがBであり、BだけがAである」(A eva B, B eva A) というのは、筆者によれば、論理的に正しい表現ではない。この表現自体が、論理的な矛盾を含んでいる。何となれば、この表現は、A B間に相互的な avinābhāva 関係、相互的な tādātmya 関係、つまり竹中智泰氏の表現(前掲拙稿註26参照)を借りれば「互に他を本質とする」関係があることを意味しているようであるが、こうした関係は決してありえないからである。『不増不減経』は、「同一性」を意味しようとして、上述の文章の直後に“advayam etad arthena, vyañjanamātrabheda”の一句を付加するが、この一句こそ『不増不減経』の「同一性」がいかに安易な実在論にもとづいているか如実に示している。「名前だけは異なるが、もの(artha)は等しい」というのは、「もの」(artha)の実在を認めなければ言えないことである。一切が空であり実在ではない、という仏教の根本的立場からすれば、この様な主張は受け容れられよう筈もないのである。また『不増不減経』は、上記の表現によって、sattvadhātu や dharmakāya を図らずもものと見なしたことになるのである。さらに翻って考えてみれば、一体、この世に同一なものなど存在するであろうか。同一を言うためにはどうしても「ものとして」(arthena, vastutas) 同一である、という実在論的表現に依らざるを得ないのではないか。有名な『般若心経』にも、“śūnyataiva rūpaṃ” (中村元『般若心経・金剛般若経』岩波文庫 p. 172) とのみ説かれていて、“rūpaṃ eva śūnyatā” とは示されていない。ここで rūpa と śūnyatā に、bhāva と svabhāva の関係があると見れば、いはば「色即是空性」という奇妙な表現も論理的に理解できるであろう。ただし“yad rūpaṃ sā śūnyatā, yā śūnyatā tad rūpaṃ” という表現に至っては、これは筆者の理解力を完全に超えている。〔附記2〕註18の一部は S. Mookerjee: *Universal Flux*. p. 406 により訂正を要する。つまり TS(613) TSP(p. 253) に Śaṅkarasvāmin の説として svātantryeṇa, prasaṅgena という二分法が示されるのである (1984. 10. 24)