

思想論争雑考

袴谷憲昭

The Curfew tolls the Knell of parting Day,
The lowing Herd winds slowly o'er the Lea,
The plow-man homeward plods his weary Way,
And leaves the World to Darkness, and to me.

Thomas Gray, *An Elegy Wrote in a
Country Church Yard*¹⁾

夕暮の鐘の音が落ちてゆく日を弔い
鳴きつれて牛の群は、ゆるやかに野を渡る
野の人は疲れはてて、とほとほと家路に^{いそ}つけば
この世界には、夕暮と自分とのみが残っている。
福原麟太郎訳『墓畔の哀歌』、田舎の墓地
で詠んだ挽歌」に於る

“slow to judge and swift to sympathize (判断するには慎重に、同情するには迅速に)”とワッセルは言った (*Political Ideals*) が、これに類する言葉を若い頃からなんとなく聞かされてきたような気がするものの、終に運層を過ぎても慎重さを欠きがちな私の性癖は改まりそうもない。「親譲りの無鉄砲で小供

の時から損ばかりして居る。」とは、漱石の『坊っちゃん』の有名な出だしたが、私の場合は特に親がそうだったというわけではないから、とにかく私自身の反省が足りなかったのだらう。しかし、今回は、当初このテーマを「思想論争考」と決めた時には、可能な限り慎重を期すべく、他の論稿はできるだけ早く片付けて、本稿に充分時間を割こうと思っていた。ところが、実際に事を進めてみると、本稿以外の他の全ての論稿は当初の題名どおりに片付けることができたものの、しかし、それらの脱稿には少しづつ遅れが出て、本稿については、会議や授業などのことを考えると、持ち時間は正味一週間もないかもしれないという状況になってしまった。こういつ時には書くのを諦めてしまった方がよいのかもしれないが、提出された問題には応答したいと言ってしまったか、心に決めてしまったかの思いがあり、とにかく書き始めることにはした。それゆえ、きちっと分節して本稿を提示することもできないことが予め分かっており、時間がきたらいつでも止めれるような体勢でスタートするので、当初用意したタイトルには「雑」の字を挿入させてもらうことにした。その結果、「雑考」とはなるが、明確なことは論じられないにせよ、今後に向けてなん

らかの見通しだけでも示すことができたらと願っている。

ところで、なにがなんでも手を着けねばならぬというふうな書き出しで、なんとなく私に強迫観念めいたものがあるのは、一昨年、私は、花野充道氏の私に対する批判を契機に、「仏教思想論争考」をものすることになったが、これに因んだ左の論稿が既に世に出てしまっているからである。

桂紹隆、袴谷・松本両氏の仏教理解に対する若干の異議申し立て、『駒澤短期大学仏教論集』第一号（二〇〇五年十月）・一 一八頁

花野充道「本覚思想と如来蔵思想」『印度学仏教学研究』第五四巻第一号（二〇〇五年十二月）・三一 三六頁

は、私どもの駒澤短期大学仏教科恒例の「公開講演会」の二〇〇四年度の催しにおいて、同年十一月十七日に桂紹隆博士が御講演なさったことを基に自らまとめられた御論稿である。その冒頭に簡単に明記されているように、当初の演題は「ドイツナーガのアポーハ論再考」というものであった。しかるに、桂博士は、その一ヶ月ほど前に出ていたはずの私の「仏教思想論考」と、半年余前に刊行されていた松本史朗「仏教思想論」（大蔵出版、二〇〇四年四月）を既に読まれており、駒沢へ来る以上は、これに触れないことには却って失礼になるのではないかとお考えになられて、急遽の演題に改められたとのことであった。言うは易くなかなか実行には移し難いことを、このような形で示された桂博士の学者としての誠実さには誠に頭の下がる思いだったのであるが、その結果、それは活字にもなって、後に触れるように、私は から多くのことを学びえたのである。また、冒頭に断つた

とおり、本稿が、時間によって突如中断される運命にあるとしても、私が から学んだことは、これから先もずうっと重い課題として残されていくことになるだろうと思われ。

しかるに、は、応答して下さる花野充道氏の誠意には敬意を払いたいのであるが、実は、その誠意にさえ疑いを禁じえないようなものなのである。というのも、拙稿「仏教思想論考」は、主として、花野氏の私に対する批判に応えたものなのであるが、はその拙稿の再批判だとさえ銘打っていないからには、かならない。そもそも、は、悪い論文の見本みたいなもので、自説主張の展開の基になるはずの他説の典拠がはっきりと明記されていないことがその悪しき見本の見本たる所以である。確かに、その種の典拠は八種示されるには示されているのであるが、一種を除いて全て「取意」とされているだけで、しかも、その「取意」された基の論文もしくは著書はなんら示されていないのだから、読む人は、その「取意」が正しくなされているかどうかさえ確認しようのない恰好にされている。残る一種はどうやら原文のままらしいが、ある箇所からは「以下省略」とされていて、これまたその基が明記されていないのである。私の常識に従えば、これでは、論文たるための基本的要件さえ充てていないのではないかと疑われても止むをえまい。私が「仏教思想論考」で花野氏にお応えした時には、私も花野氏から学び、また多くの刺激を得たのであって、それゆえ、私も真剣に私の知識の限りを尽くしてお応えしたつもりだったのであるが、その「仏教思想論考」さえ花野氏が果してきちんと読んでいるのかどうか私も私には皆目検討もつかないような書き振りのものがなのである。しかるに、の素に

なつたものは、二〇〇五年七月二十九日(金)と三十日(土)の二日にわたつて四天王国際仏教大学において開催された日本印度学仏教学会学術大会での御発表にあるようであるから、また、私が個人的に差上げた「仏教思想論考」の抜刷は二〇〇四年の十月末か十一月月上旬には花野氏のお手元に届いていたはずであろうから、読む気になれば、口頭発表までにさえ九ヶ月近くはあつた以上、花野氏は、私の「仏教思想論考」に特定してその再批判を述べるべきだつたのではないかとさえ私は思われる。しかし、実際には全くそうなつていないことは上述のとおりであるが、今、ここに、その一例だけを指摘しておきたい。花野氏は、論述展開の最初に、例によつて、どこから引いたか分からない私の陳述の一部を「取意」によつて示した後、次のように記している。

このように袴谷氏は述べられているが、それまで「基体」という言葉を用いて議論されてきたものを、一方的に「場所」という言葉に変えと言われても、私はとまどうばかりである。はたして「基体」と「場所」はどう違うのか。(、三二頁) そもそも「それまで」とはいつまでのことか、日付をもつた論文等の引用がないので、それは私にも分からない。また、「基体」という言葉を用いて議論されてきた」というその用い議論してきた主体がだれなのかも私には分からない。もしそれが私だということならそれを是としてもよいが、私はだれよりも早く dhātu には注目してきたつもりだし、松本博士の提起した dhātu-vāda にもそれこそだれよりも早く肯定的に積極的に関わつてきたつもりであるが、私なりの理由があつて、私は、「基体」や「基体説」をあなたが補足のよりにカッ「内」に示したことはあるかもしれない

が、それを表に特筆大書した覚えはあまりなく、dhātu や dhātu-vāda として使用してきたつもりなのである。しかるに、その言葉を用い議論してきた主体が私個人ではなく学会であるというなら、むしろそうあることを私は願いたい。しかし、「願いたい」などと私が言わざるをえないのも、私見による限り、松本博士が提起した作業仮説としての「基体説」の「基体」だと明示して学内で議論されてきたことが、賛成の場合であれ反対の場合であれ、必ずしも多くはなかつたことに私はむしろ不満を抱いているくらいだからなのである。にもかかわらず、花野氏によれば、「基体」は、私個人が学会かとはともかく、周知の用語として議論されてきたものだと言われた上で、それを私が、一方的に「場所」という言葉に変え「てしまつたゆえに、私は学会のルールを守らないとんでもない奴だということになる。しかし、私は、なにも突如最近になつて「場所(topos)」という語を使い出したわけなのではない。『維摩経』を初めて私なりに本格的に扱つた一九八七年に「基体(dhātu)」に相当する部分を大きな円の一部分になるように湾曲させて図示し、これを翌年からは、多く「場所(topos)」として、「基体(dhātu)」は必ずしも排除しないものの、呼ぶようになったのである。その呼称は、一九七六年の「清浄法界」の「深奥とした無機的世界」をイメージしたもののなのであるが、私はそういう経緯の説明が充分でなかつたことを深く反省して、上述の「仏教思想論争考」を書いたつもりもあつた。それなのに、花野氏はその拙稿には全く触れることなく、如上の論述ぶりなのである。私こそ「とまどうばかり」なのであるが、そんなルール違反の「今までの本覚思想の議論を混乱させるものとして、到底

容認することができない」）、三六頁）私に對し、御自身は学会のルールを守っていると自負されている花野氏は、次のように結論を下されている。

本覚思想、如来藏思想、本迹思想の研究史をふまえ、多くの学者が承認する用語を用いて論ずれば、次のような文章になるであろう。

（中略）天台大師の本迹論は、「本迹は殊なりと雖も不思議一」であったが、日蓮聖人は「天台は迹門の一念三千、自分は本門の一念三千」と論じて、「本迹勝劣」の本門仏教を樹立した。（、三六頁）

どうやら、花野氏のお考えになる仏教の学問は多数決によって決まるものらしく、その多数決によれば、「本門仏教」という用語も日蓮と共に樹立され、多くの学者によって承認されているものとしなければならぬらしい。しかも、花野氏は、「本覚思想」や「本迹思想」が「仏教 (buddha-vacana)」に基づいて展開されるような仏教思想ではないのではないかという、私からすれば重要な問題提起には一切答えられようとはされていないのである。

に対しては、今の時点では、以上のような感想を述べる以外に反論の仕様もないのであるが、からは多くのことを教えられ、今はその教えられたこと、及び、それから派生したもろもろの関連事項や文献などを整理するだけでも一杯であり、本腰を入れて議論する時間も、冒頭で述べた事情も加わって、なおさらありそうにない。

しかし、まず、受けた御教示から記すことにすれば、従来の仏

教思想論争」から今後は「仏教」を外して「思想論争」一般としても議論しうるように、私も他の方面に広く目を向けていかなければならないというように示唆して下されたことが、私にとつては最も重大な御教示であった。私が、「仏教思想論争考」において、「アーツマンは存在しない」と主張しておきながら、そのアーツマンをそれ以降の自分の主張命題の主語として用いることは許されるかということの問題にしたところ、桂博士は、において、「この問題はインドの論理学ではしっかり」と議論しておりまして、「と明言した上で、次のように述べておられる。

二十世紀の論理学者の間で、現在のフランス王は禿である」などのように命題の主題が存在しない場合、その命題は真か偽かなどが議論されました。いわゆる“empty subject”の問題です。たとえば、アーツマンとラッセルの間で有名な論争があり、アーツマンは真・偽以外に「不定」(indeterminate)という第三の真理値を導入するようになります。マテイラルがつとに指摘したように、インドでも同じ問題が議論されています。（、一三頁）

この御教示を機縁に、ラッセルとアーツマンとの論争に關し、私が最低でも読まなければならないものとして集めた文献が次のものである。

- ④ Bertrand Russell, "On Denoting", The first published in 1905 and reprinted in *Logic and Knowledge*, 1956, First published in paperback 1988 by Unwin Hyman Ltd, and reprinted 1992, 1994, 1997, 2001 by Routledge, pp. 41-56

④ P. F. Strawson, "On Referring", *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, New Series, Vol. LIX, No. 235, July, 1950, pp. 320-344

⑤ Bertrand Russell, "Mr. Strawson on Referring", *Mind*, *ibid.*, Vol. LXXVI, No. 263, July 1957, pp. 385-389

ラッセルの⑤によれば、彼は「自己中心的語 (egocentric words)」という観点から④以前に刊行をされていた *Human Knowledge*, 1948 中の "Egocentric Particulars" も請ねてもらいたいものであるが、このように論文を著書を追って掛けていくだけでも私にはじかたじかた。かといつて古の三流だけプレミッセルとストローンとの対立点を明瞭に押えることも現在の私には難しい。明瞭に理解できついなと、自分に都合のよい語句だけが頭に飛び込んできて知って危険であるが、そんな語句が本稿の枕に使い、その一行のみがラッセルも⑤中で取り上げている「グレイの哀歌 (Gray's Elegy)」なのである。これをラッセルがどう用いているかについて、次にその一例を示そう。

この語句 (the one phrase C) は意味 (meaning) と表示 (denotation) との両者をまっつらなはずであった。しかし、まっつらに我々が「C」の意味、「(the meaning of C)」について語るはずれば、それは我々に (まっつらあるなら) その表示の意味を与える。「グレイの哀歌の第一行の意味」(「The meaning of the first line of Gray's Elegy」) は「夕暮の鐘の音が落ちるへ日を用心」の意味、「(The meaning of "The curfew tolls the knell of parting day")」と同じであるが、「夕暮の哀歌の第一行」の意味「(The meaning of "the first line

of Gray's Elegy")」と同じではない。かくして、我々が欲している意味を得るためには、我々は「C」の意味「(the meaning of C)」と同じではない「C」それ自身と同じである「C」の意味「(the meaning of "C")」と同じに語らなければならぬ。同様「C」の表示「(the denotation of C)」は我々が欲している表示を意味しているのではない。それが少しでも表示しているとするならば、我々が欲している表示にまっつら表示をされているものを表示するなにもか (something which denotes what is denoted by the denotation we want) を意味しているのである。例えば「C」が「C」例の第一⁽⁵⁾に出ている表示たる複合「(the denoting complex occurring in the second of the above instances)」であるように、その場合「左のようになる」。

C = 「グレイの哀歌の第一行」

この表示 = 夕暮の鐘の音が落ちてゆく日を用い、しかし、我々が表示としてまっつら意味していたものは「グレイの哀歌の第一行」であった。かくして我々は我々が欲していたものを得ることに失敗したのである。

表示する複合 (a denoting complex) の意味について語る困難は以下のように述べられるかも知れない。我々がその複合 (the complex) を命題 (a proposition) に置いてある瞬間、その命題 (the proposition) はその表示についてのものである。そして、まっつらに我々が「その主語 (subject) が「C」の意味「(the meaning of C)」であるような命題を作るならば、その場合には、その主語は (まっつらあるならば) 表示の意味である

が、それは意図されてはいなかったのである。このことは我々に次のように、我々が意味と表示を区別するとき、我々は意味を取り扱うようにならなければならぬ、といつておいておける。即ち意味は表示をもち、かつ一つの複合なのである。そして、その複合と呼ばれつゝ、また、意味と表示との両者をもちといわれつゝ、そのような意味以外のものはなにもないのである。問題の見解においては、適切な語句とはなんらかの意味が表示をもちつたのである。(⑤' p. 49-50)

これは、対句に言んだむじろ読み易い一般のラッセルの文章とは異つて、私には非常に難しく感じられるもので、果して正しく訳されているかどうかさえ心許無いのであるが、ラッセルは、このように意味と表示とについてのズレを描描するにたよつて、曖昧な意味の介入を排除し、厳密な命題主張によつてその真か偽かを問おうとする所謂「記述理論(theory of descriptions)」を確立したとされている。(⑥' は、その最初の論文と見做されているものであるが、その中で、ラッセルは、桂博士も触れた、あの有名な「フランス王は禿である(the King of France is bald)」とか「イギリス王は禿である(the King of England is bald)」とかの命題例にも言及しているわけである。「JJJJ' JJJJ' の命題例が示されたラッセルの論文執筆時の一九〇五年についていえば、イギリスは女王ではなくエドワード(Edward)七世の時代であるから、命題例の後者の主語の表示対象は存在するのに対して、前者のそれは、フランス革命で王制の廃止された以降のことであるから、存在しないことになる。しかるに、これに対するラッセルの見解は次のとおりである。

この「フランス王」といふ語句は、「イギリス王」が意味をもちと仮定すれば意味(meaning)をもちけれども、少くともなんらかの明白な意味(sense)においては、全く表示対象)をもちないことは確実である。それゆゑ、人は「フランス王は禿である」とは当然無意味(nonsense)だと思つてであらう。しかし、それは、無意味なのではない。なぜならば、それは明らかに誤り(偽)だからである。(⑥' p. 46)

ラッセルは、「JJJJ' 「フランス王」といふ存在しないものを主語とする命題は、無意味なのではなく、明らかな誤り(偽)だと言つているのだが、この彼の理論を、これに先立つ冒頭箇所ですら要約して示したものを英文のままでも引用すれば次のとおりである。

My theory, briefly, is as follows. I take the notion of the *variable* as fundamental. I use ' $C(x)$ ' to mean a proposition in which x is a constituent, where x , the variable, is essentially and wholly undetermined. Then we can consider the two notions ' $C(x)$ is always true' and ' $C(x)$ is sometimes true'. Then *everything* and *nothing* and *something* (which are the most primitive of denoting phrases) are to be interpreted as follows:

C (everything) means ' $C(x)$ is always true';

C (nothing) means " $C(x)$ is false" is always true';

C (something) means 'It is false that " $C(x)$ is false" is always true'. (⑥' p. 42)

右に要約されているラッセルの理論とは、命題の主語となる

x を「可変事項 (the variable)」としてその概念を根本と見做し、 x が「ある成分 (a constituent)」であるという命題を $C(x)$ とすれば、 x が存在するときには $C(x)$ は常に真、 x が存在しないときには「 $C(x)$ は偽」ということが常に真、 x が若干のものとして存在するときには「 $C(x)$ は偽」ということは常に真であるということができるであろう。そして、これが、ラッセルにとっては、命題とは常に有意味なものであって、それは必ず真か偽かのいずれかでなければならぬとされていることの本相と考えられるが、これに反対したのがストローソンの^(b)であり、その反対意見が、前引の桂博士の「不定」(indefinite)という第三の真理値を導入することになります。」と指摘されていたものであります。

このストローソンの^(b)は、ラッセルの^(a)が公けになってから半世紀近くを経た第二次世界大戦後の一九五〇年に発表された^(a)への反論なのであるが、これによって、ストローソンは、「日常言語学派 (ordinary language school)」と呼ばれる流れの指導的哲学者の一人となっていくのである。今、私は、克明に^(b)を逐っていくことはできないが、まず、ストローソンが^(b)においてラッセルが拒否した議論 (arguments) を二つにまとめている箇所を左に示しておくことにしよう。

「フランス王は賢い (the king of France is wise)」という文 (sentence) を文 s と呼ぶことにしよう。そうすれば、最初の議論は以下のとおりである。

(1) 「フランス王」という語句が文 s の主語である。

それゆえ、⁽²⁾もしも S が意味のある (significant) 文であるならば、 S は「フランス王」についての文である。

しかし、⁽³⁾もしもフランス王がいかなる意味においても存在しないならば、その文はなにかについてのものではない。いし、それゆえ、フランス王についてのものでもない。

それゆえ、⁽⁴⁾ S は意味のある (significant) ものであるがゆえに、フランス王はある意味において (ある世界において) 存在している (存続している) のでなければならない。そして、第二の議論は以下のとおりである。

(1) もしも S が意味のあるものであれば、それは真か偽かである。

(2) もしもフランス王が賢いならば S は真であり、もしもフランス王が賢くないならば S は偽である。

(3) しかし、フランス王は賢いという文とフランス王は賢くないという文とは、もしもフランス王であるなにもかが (ある意味において、ある世界において) ありさえすれば、同様に真である。

それゆえ、⁽⁴⁾ S は意味のあるものであるがゆえに、前と同じ結論となるのである。(ibid. pp. 321-322)

ストローソンは、右のような二つの議論を拒否するラッセルを表示対象の存在を主張するものとしてその「記述理論」を批判し、日常言語の記述は対象の存在を前提しつつそれを指示している (referring) ものであり、その指示と存在とを混同することは許されないと述べ、^(b)の一箇所では、そのラッセルの誤りを次のように指摘している。

ラッセルの誤りの源は、指示すること (referring) あるいは言及すること (mentioning) は、いかにしてもそれが現れていないならば、意味のあるもの (be meaning) でなければならぬと考へたことであつた。彼は表現 (an expression) と表現の使用 (a use of an expression) とを区別しなかつたのである。彼は表現とその特殊な文脈における使用とを混同した。そして、その結果、意味 (meaning) を言及すること (mentioning) や指示するもの (referring) と混同したのである。もしも私が私のハンケチについて話しているとするれば、私は、恐らく、私のポケットから私が指示している対象 (the object I am referring to) を取り出す (produce) ことはできるが、「私のハンケチ」という表現の意味を私のポケットから取り出すことはできないであらう。(④' p. 328)

この④に対する反論が、ラッセルの⑤なのであるが、これにもまた全般にわたつて触れることはできない。ここでは、ラッセル自身がまとめた反論要約を含む⑥の最末尾のみを示しておこう。

ストローソン氏は、そのまことに本當の論理的能力にもかかわらず、論理に対する奇妙な偏見をもつてゐる。四三頁で、彼は突如、人生は論理よりも偉大だという趣旨で、熱狂的な (ditthyrambic) 暴露を示す。彼はその暴露を私の学説についての全く誤つた解釈を与えるために使用しているのである。詳細はともかく、以下に、ストローソン氏の議論を要約し、それに対する私の返答を示しておきたいと思ふ。

まず記述 (descriptions) の問題と自己中心 (egocentricity) の問題とが二つの問題がある。ストローソン氏は、そ

れらは一つにして同じ問題であると考えているが、彼の討議からは、彼がその議論に關係するのと同じくらいある多くの記述的語句を考慮してこなかつたといつことが明白である。彼は、その二つの問題を混同してしまつたので、彼は自己中心の問題だけが解決されなければならないと独断的に主張し、そして、彼は新しいと信じているかにみえるが、しかし、実際上は彼が書く以前からありふれていた、この問題の解決を提供するのである。それで、彼は、自分が記述に關する充分な理論を提供したと考へ、驚くべき独断的確信をもつて自分の想定上の達成を表明している。ひよつとしたら私は彼を不当に扱つてゐるのもしれないが、しかし、いかなる点においても私は事実がこつだとは理解することができないのである。(⑤' p. 389)

さて、ラッセルとストローソンとの論争については、不十分ながら、以上で止めておくが、両者のうち、私がどちらの側に賛成しているのかだけは明確に表明しておきたい。というのも、私は、時間の許す限り、後で、論争においても日常的言語は取り入れていくべきであるといふことを積極的に発言したいと思つてゐるが、だからといって、ストローソンの立場に同じであるわけではないので、誤解を避けるためにも、私はラッセルの見解の方に賛成していることを予めはっきり言つておきたいからなのである。では、ここで、なぜ桂博士がラッセルとストローソンとの論争のことを私に御教示下されたのかといふその出発点に戻つて、仏教において存在しないとされてゐる「アートマン (ātman)、我、靈魂、自己」といふものを果して自己の主張命題の主語として用いることは許されるのかといふことを、ラッセルに賛意を表し

ながら述べてみることにしたい。

ラッセルに同じた仏教徒である私からすれば、非仏教徒が「アートマンは常住(nitya)である」と主張したとしても、その主張は一種の意味あるものとして認められなければならない。ただし、その主張は、あたかも「フランス王は禿である」という文(命題)が無意味なのではなく、明らかな誤りだったように、誤りなのでなければならぬ。なぜなら、仏教徒にとって、開祖釈尊の教え即ち仏教(buddha-vacana)は、「アートマン」はあたかも「フランス王」のごとくに存在しないと命じているからである。その「アートマンは存在しない」という教令を、後に仏教徒は「絶対否定(prasajya-pratishedha)」だと解釈したのであると、私は考えたい。そして、仏教徒であるうと非仏教徒であるうと我々人間同士は、様々な問題を命題の主語として取り上げて「相対否定(paryudāsa)」によって論争を言葉だけによって展開していくべきであると私は願っている。そうではなくて、我々凡夫同士の間でも「絶対否定」が罷り通るならば、その主語は存在しないと「問答無用」に相手を手切つて捨つてしまふことになりかねない危険があるからである。⁽¹⁾

それならば、仏教の代表的論師の一人であるヴァスバンドゥ(Vasubandhu「世親」)もまた私と同じように考えていたであろうか。彼は、『俱舍論』破我品において、アートマンと同義語と目される「個我(jīva)」を主語とする命題として、「個我」は存在しないゆえに、それが身体(śarīra)であるとか別(anya)であるとかと答えることはできないと、それはあたかも非存在の龜の毛(Kaumasya roma)の硬ぬ(kharatā)や柔らかかさ

(mīḍṭā)について答えることができないようなものであるとした上で、更に有名なミリンダ(Miṇḍa)王とナーガセーナ(Nāgasena)上座(schavira)との問答にも触れている。それによれば、存在しない「個我」は身体であるとも別であるとも命題として主張できないのは、あたかも王の宮中には存在していないマンターの木(āmra-vikṣa)は酸っぱい(āmla)とも甘い(madhura)とも命題として主張できないのと同様であるとされているのである。しかし、これで全てであるうか。私には、ナーガセーナもしくはヴァスバンドゥは、それを命題として主張できないと言っているだけではなく、命題として主張できないこともないが、主張した場合には、「この条件では、誤りだと言っている」とも解釈することが可能なような気がするのである。「この点を、先のラッセルの示した例と共に考えてみよう。まず、二つの命題を並べてみれば次のとおりである。

A: フランス王は禿である。(The King of France is bald).
B: マンターの木の実⁽²⁾は酸っぱい。(āmlāni phalāny āmra-vikṣasya).

Aについて「フランス王」は現在存在しないし、Bについて「マンターの木の実」はその王宮中に存在しないが、そこで、それぞれについて立てられた命題は、ラッセル的にいえば、無意味なのではなくて明らかな誤りなのであり、それゆえ、存在しない「アートマン」について立てられた命題としての「アートマンは常住である」もまた無意味なのではなくて明らかな誤りだということになるであろう。しかし、私にとって問題なのは、ラッセルに従えば、逆の「アートマンは無常である」という命題もまた誤

りだということにならなければならぬということなのであるが、この問題は目下保留とせざるをえない。しかし、桂博士によれば、私が保留せざるをえないと言った問題も、インドの後期の論理学では相当進んで議論されていたようであり、この面に関する桂博士の御教示は次のとおりである。

インドの論理学者たちは、命題の主題は実在でなければならぬという原則に固執し、「現在のフランス王」のように実在しないものを主題とする命題は、所依不成」という命題の誤謬を犯していると考えます。このためインド論理学においては、対論相手の主張を誤謬に導く「帰謬法」が長らく正当に評価されなかつたのであります。仏教論理学、いやインド論理学全体の改革者であったディグナーガも基本的には命題の主題は実在しなければならぬという立場をとります。しかし、一方でサーンキヤ学派の主張する、経験的知識では不可知である未顕現の物質原理（プラターナ）の存在を否定する場合には、「プラターナは存在しない。認識されないから」という論証式を提示しています。ディグナーガ自身は、もっぱら肯定的な論証の分析に力を注ぎ、このような否定的論証、あるいは、論駁の分析を行っていません。彼の後継者であるダルマキールティは、この論証式におそらくヒントを得たのでありまじょう、否定的論証の論拠として「非認識」(anupalabdhi)というあたらしいカテゴリーを導入します。他方、命題の主題としては、「存在」(たとえば、青など)、「非存在」(たとえば、プラターナ)「その同者」(にかかわるもの、たとえば、無形態など)の三者を認めることにより、存在するとは認められないものの非認識

による非存在論証をダルマキールティは確立します。これによつてはじめて帰謬論証の正当性が確立されたと言えます。インドにおける empty subject の議論の一番発達した形は、ウダヤナという十一・十二世紀頃の巨大なニヤーヤの学匠がありますが、彼の論書『アートマ・タットヴァ・ヴィヴェカ』の中に見られます。「ウサギの角」などの非実在に関する言明が可能か否かをめぐって、仏教徒が「ウサギの角は鋭くない」という否定的言明は可能であるが、「ウサギの角は鋭い」という肯定的言明は不可能であるというのに対して、ウダヤナは「ウサギの角」に関してはいすれの言明も不可能であるという立場をとつたとされます。詳しくは、江崎公児氏の「非実在に関する言明について」(『哲学』第五六集、二〇〇四年)を参照されたいと存じます。(、一三頁)

右の桂博士の御教示によつても私はいろいろなことを学ぶことができたが、特に右引の最末尾に記されている江崎公児氏の論文についてはこの時点まで全く知らなかつたので、その後に入手して私の無知の若干は補うことはできたものの、いまだになんの進展もないというのが実情である。そこで、まず、左に、江崎論文を機縁に知つたかもしくは認識を新たに学び直さねばならないと思つた後期インド論理学関係の論文もしくは著書の数点だけを、江崎論文も含めて、刊行年代順に列挙しておきたい。

② Bimal Krishna Matilal, *The Navya-Nyāya Doctrine of Negation: The Semantics and Ontology of Negative Statements in Navya-nyāya Philosophy*, Harvard Oriental Series, Vol. 46, Harvard University Press,

Cambridge, Massachusetts, 1968

③ B. K. Matilal, "Reference and Existence in Nyāya and Buddhist Logic", *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 1-1, 1970

④ 宇野博『インド論理学』（法蔵館、一九九六年）

⑤ 谷貞志『剎那滅の研究』（春秋社、二〇〇〇年）、一二五

一三三頁、一五二頁、註³⁷、五六一—五八四頁、五七八頁、註³、五八五—六〇四頁

⑥ 江崎公兎「非実在に関する言明について」、『哲学』（広島哲学会）第五六集（二〇〇四年）、一四七—一五七頁

⑦ によって文字どおり初めて私を知った研究文献は⑧のみであるが、私の不精でこれはまだ入手していない。④⑦⑧は、既に私も所持しており、散見して日頃恩恵は受けてはいるものの、私の分野とは遠いこともあって、本格的に取り組んだことのないのは恥しい限りである。ただ、桂博士御指摘のごとく、「所依不成（*āśrayāsiddhi*）」の問題に関しては、ウタヤナ（Udayana）の *Amalavivēka* を始めとする後期ニヤーヤ学派の研究は避け通れないようなので、今回、この点をしっかりと認識できたことは、今後の私の目標を明確化することにもつながり、行く先は困難であろうともラッセルが提起した問題とも絡ませて言葉や論理の問題を考えて行く道も少しは見えたように思われ、桂博士からの刺激には深く感謝している。

ところで、桂博士は、私が提起した「批判仏教」と「場所仏教」とに関連しては、私のいう「場所」という意味がよく分からないとして、次のように指摘しておられる。

思想論争雑考（袴谷）

私は「場所の意味がよくわからない」と感想を述べております。間違っているかとも思いますが、「すべてを包括する円のイメージを持つ所依」というように私はまとめてみました。そこから想像されるのは、宇宙のようなもの、確かアインシュタインは宇宙は丸いということを論証したと言われていますけれど、そういうものが想像されます。しかし、「本」と「迹」の関係が何らかの因果関係を示すすれば、そこからすべてのものが生じる根源の意味を持つものでしょうか。すると、松本先生がおっしゃった「基体」というのがこの「場所」という語によって意味されているのかどうか、袴谷先生にお聞きしたいと思えます。（これについては、そうではないという御回答を講演後の質疑応答で袴谷先生はされました。）そして、まさに感想ですが、松本先生や袴谷先生が、「基体」を否定したり「場所」を否定したりされるのを聞くと、禅でよく使われる「無底」という言葉をつい連想してしまいます。しかし、禅がいうところの「無底」をもちろん先生方が考えておられるはずがないと、想像いたします。ただ、袴谷先生も松本先生と同じように、「釈尊の教えはニヒリズムである」と考えておられるのかどうか、これはぜひともお聞きしたいと思っております。（一四—一五頁）

右引中で触れられている松本史朗博士のおっしゃるところの「基体（locus）」と私の言うところの「場所（topos）」との同異についていえば、桂博士も右引中のカッコ内でわざわざ御講演後の質疑応答での私の回答に触れて下さったように、「円のイメージ」を容認するかどうかという視点をここに明確に加えて頂きたい

とができないような、その最終の究極的「場所」の方を強調するようになり、この「場所」の「限界面 (peras, tala)」の内側の「上」もしくは単純に中に、「一切法」が次々と「場所」とされていく様を松本博士に倣いながら全く異った数式に置き換えようと考えた。しかるに、私にとって最も肝腎なことは、「一切法」は決して最終の究極的「場所」を超えることはありえないということである。

これで、松本博士の「基体」と私の「場所」との違いについて簡単に触れてみたつもりであるが、いくら同じようなことを繰返し書いてみたところで果して理解して頂けるようなものになっていくかどうかは甚だ心許無いものの、先の引用で桂博士が心配して下さった「無底」については、私の「場所」は『維摩經』の「無住」と全く同じ構造のものと書いてよいので、松本博士はともかく、私の「場所」から「禅がいうところの」「無底」という言葉⁽¹⁾を連想して頂けるなら、「無底」は「無住」に由来しているだるうくらいに思っている私にとって、違和感は全くないと言ってよいだろう。しかるに、私が「無住」と「無底」とを同じものように捉えているのは、「無底」とは単純に底がなくて抜けてしまっているというふうな意味ではなくて、「無住」がそれぞれ自体を住とすることのない最終の住を表していたように、「無底」もそれぞれ自体を底とすることのない最終の底を表している。その最終の底の中に全てが包括されていると考えられるからである。「無底」を取り上げた禅文献としてよく知られたものに、『人天眼目』に収められている「十無問答」や「鼓山珪十無頌」などがあるが、私は『人天眼目』の文献の来歴について明確な認識

を欠如しているものの、その中から、私の右の見解を支持していることが明白な一句のみを左に引いておこう。

無底藍、能収大海、包括五須弥。

須弥山 (Sumeru) に五つを数える伝承については全く無知であるが、ここに言われている「無底藍」とは勿論単なる底の抜けた藍⁽²⁾ではなく、最終の究極的「場所」を表しているから全てがその中に入っており、従って、その「無底藍」という「場所」は、大海を能収し、五つの須弥山をも包括しているのである。

しかるに、これは中国の禅文献の例であるが、最終の究極的「場所」である「虚空」と、それを前提に、その「場所」とそこに入っているものとの関係について論じたインドの新ニーマヤ (Naya-Nyāya) 学派の文献『マナーシャチャンドラ (Maheśācandra) の『ニーマーラータナ (Nyāgaratna)』』というものがあるが、ここでは、そこから二つの記述を示して、インド後代の哲学文献にも通曉された桂博士の私の「場所」に対する御理解を得るべく努めてみたい。この二つの記述は、私のこれまで考えてきた、究極の「場所」を中心とする、「場所」とそこに入っているものとの関係をよく表現してくれていると思うのであるが、知ったのは近年のことであり、泥縄式の私の理解には却って誤りがあるかもしれないが、拙訳も示しておくので御叱正を乞いたい。

dhriyate tiṣṭhati varttate yah sa dharmah/
ākāśādikam vinā sarvva eva padārthāḥ yatra-kutracid
api varttante iti sarvva eva 'dharmmah' ity ucyante /
yatra yo varttate sa tasya dharmmah / yathā dravye jāti-
guṇa-karmmaṇi tiṣṭhantīti jāti-guṇa-karmmaṇi

dravyasya dharmamāḥ ; sūtrādan avayave paṭādi avayavi
 dravyam tiśīhatiti dravyam api paṭādi sūtrāder
 dharmamāḥ / 'pātre jalam varttate' iti pātrasya dharmmo
 jalam / akāśādikan tu na kutrāpi varttate iti akāśam na
 kasyāpi dharmamāḥ / ata eva 'ākāśam avṛtti-padarthah'
 ity ucyate / (およそなだれ支えられ存続し存在している
 ものであれば、それが法である。虚空など以外の全ての対象は
 必ずどこかに存在しているから全ては法であるといわれる。a
 においてbが存在していればbがaの法である。例えば、実
 (dravya) において類 (jāti) や徳 (guṇa) や業 (karmaṇ)
 が存続しているから、類や徳や業が実 (dravya) の法であり、
 糸などの部分において布などの部分をまじ実が存続しているか
 ら、布などの実もまた糸などの法であるがごとくである。「容
 器の中に水が存在している」というとき、水が容器の法であ
 る。しかし、虚空などはどこにも存在しないから、虚空はいか
 なるもの法でもない。それゆえに「よ、虚空は（いかなる
 場所の中にも）存在しない」(avṛtti) (場所そのものとしての)
 対象 (padārtha) である」と言われる。)

yac ca yatra varttate, tat tasya ādheyam, āsṛitam,
 tad-vṛtti iti cōcyate, yatra tu yad varttate, tat tasya
 adhikaraṇam, ādhārah, āsṛayaḥ iti cōcyate / yadhā kuṇḍe
 vadaram varttate, grhe paṭo varttate iti vadaram paṭas
 ca ādheyah, kuṇḍam grhaṅ ca ādhāra iti / (また、a にお
 いてbが存在していれば、bがaの所置 (ādheya) であり能
 依 (āsṛita) でありbに存在しているaの (tad-vṛtti) だ

あるといわれる。しかし、a においてbが存在している場合
 の、aはbの場所 (adhikaraṇa) であり能持 (adhāra) であ
 り所依 (āsraya) であるといわれる。例えば、容器において
 果実が存在し、家において布が存在しているというとき、果実
 と布とが所置(あるいは能依)であり、容器と家とが能持(あ
 りいは所依)であるというがごとくである。)

以上の によつては、「虚空」が「場所」の中の「法」となる
 ことは決してありえない、唯一、全ての「法」を最後まで包括す
 るだけの真に最終の究極的場所であることが非常によく示さ
 れ、 によつては、むしろ、のよつた最終の究極的「場所」の中
 にあるかもしれない種々の「場所」即ち「所依」とそれを「場所
 としているもの」即ち「能依」との関係が非常によく示されてい
 ると考えられるのである。

ところで、先の桂博士の の引用末尾で、博士が私に対して、
 釈尊の教えはニヒリズムであると考えているかどうかと問われた
 ことに對して、「いいえお答えすることにすれば、私は釈尊の教え
 をニヒリズムであると考えたことはない。私は高校以来ニーチェ
 の愛読者であることは今に至っても止めてはいないと思うが私
 の知っているニヒリズムとはニーチェがそう呼ばれたこともあつ
 たという程度のものである。仏教をニーチェのように解釈したい
 と思つたことは、しばしの期間なら私にもあつたかもしれない
 が、「いいえ」十年は、むしろ仏教はニーチェが考えたようなもので
 は全くないとおえ思うようになつてゐる。これでお答えになつた
 かどうかは甚だ心許無いが、ニヒリズムとはいまだに私には複雑
 多義な用語に思われていることだけは確かである。

しかし、不充分かもしれないが次の件に移ろう。桂博士は先に示した の引用の直後で、なにが仏教的でなにが非仏教的かの問題に触れて次のように述べておられる。

私自身は、「場所」や「基体」という觀念が特に非仏教的であると考えておりません。それらがアトマンと等置されればもちろん話は別です。アトマンが場所や基体であるというのであれば、仏教は無我説ですから、当然否定しなければいけません。しかし、場所や基体に当たる言葉は、そういう意味ではなくて使われているんじゃないかということなのです。「真如」を初めとするいくつかの仏教語を、袴谷先生は場所と等置しておられますね。上に引用した文章中にしばしば出てくるんですが、これも理解しがたいです。私自身にとつては、「真如」というのは、これももちろん教科書的というか伝統的な解釈ですが、「ものがあるがままの姿であること」というふうに理解しますと、「法性」、つまり、諸法に共通する真理」であつて、結局は、「因果律」という意味の「縁起」にほかならないと思います。ですから、「真如」、「法性」、「縁起」というのは、私の仏教理解の中ではほぼ等置されるものであります。わざわざ法性と縁起とを分け、法性は場所仏教、批判仏教は縁起というふうに切り離す理由が私にはちよつと理解できないということなのです。(、一五頁)

ここに指摘されている問題は極めて大きな問題であるが、それゆえに、私はこれまでかなり長いことこの問題と関わつてきたのであり、私なりの解答をも与えてきたつもりである。従つて、ここで、右引用の件に簡単にしか触れないとしても、この問題を

私が軽々に扱つたとは思わないで頂きたい。かく断つた上で、ここでは、一つのことだけを取り上げておくことにする。「真如」と「法性」とが同義であるとは私も思つてゐることであり、従つて、それらが同置されても私には全く異存はない。問題は、「法性」と同置されてもよい「真如」と、「縁起」との両者の関係なのである。この「真如」と「縁起」との関係について、直前に扱つた「ニヤーヤラトナ」の記述を利用して言うとなれば、前者の「真如(tathata)」は最終の究極的「場所」としての「虚空(ākāśa)」と同置できるものであるに對し、後者の「縁起(pratītyasamutpāda)」とは前者の「場所」の中にある法であつてその法の因果關係が「縁起」なのである。この両者について、もともとの仏教は「縁起」としての諸法を包括する「虚空」のごとき「場所」を認めることは決してなかつたと思われるが、「無為法」の容認と共に次第に「場所」としての「真如」を認めるようになり、そこに包括されている「一切法(sarva-dharma)」と「真如(tathata)」との關係を「一切法の真如(sarva-dharmāṅgama tathata)」として捉えるようになった。このような両者の關係は、仏教思想史の展開の中でいえば、『雜阿含經』第二九九經やパーリ Samyutta-Nikāya / 20, Paccayo などて説かれる、釈尊の縁起の説示とは無關係に、如来が出現しようがしまいが確定してゐる」とされる「法性(dharmatā)」や「法界(dharmadhātu)」や「界(dhātu)」を萌芽として、化地部の『真如(tathata)』を経て、『大智度論』によつて中国に伝えられる系統の『般若經』における、「一切法」と「真如」や「法界」や「實際(bhūta-koti)」との關係へ、更には、中国の智顛や吉藏における、「迹」や「能

依」の系列と「本」や「所依」の系列との関係へと進展していったものである。これらについては、私も従来などとはなく論じてきたので、「ここで再説することはしないが、如上の仏教思想史の展開をきちんと辿って頂ければ、仮りに「一切法」の系列は「縁起」と等置されつるとしても、それが、桂博士のおっしゃるように、更に「真如」や「法性」の系列に等置されるとすることは恐らく無理だということになるであろう。しかも、このことは、私が「一切法」を包括している最終の究極的「場所」としての「真如」の系列の上で全てを考えていく仏教を「場所仏教」と呼び、これを「縁起」の考えていく仏教を「批判仏教」と呼んでいることは一応別であると言えるくらいに客観的なことであると思われるのである。

しかるに、その私の主張した「批判仏教」については、桂博士は次のように述べておられる。

批判仏教とは、場所を否定し、縁起の法を言葉によって批判的に構築していくことを目指すというふうな定義されていますが、その際、どのような言葉を使用しようと考えられているのか。それは仏教語なのか、日常語なのか、あるいは、西洋の哲学・宗教の伝統で育まれてきた西洋的な術語なのか。その辺を明らかにして欲しいと思います。私自身は仏教の思想はまずもって仏教語で語られるべきであると思います。日常語や西洋の術語を用いるのは極めて慎重でなければならぬというふうに考えています。もちろん、後者を拒否するわけではありません。私自身も西洋の言葉、あるいは日常の言葉を使って仏教を語ります。しかし、まさに「批判的に」日常語や西洋の言葉

を用いることによって、仏教をより万人にわかりやすいものにするという効能があるだろうと思います。ところが、袴谷先生や松本先生の論考を読ませていただく、これは私の勝手な感想ですが、西洋の術語をどちらかというとは無批判に使っておられるんじゃないかという気がいたします。）、一五—一六頁）
ここで指摘されている多くのことには私も耳を傾けるべきであろうと思う。そして、特に、桂博士が「仏教の思想はまずもって仏教語で語られるべきであると思います」とおっしゃっていることは全く正しいだろうし、私自身もそうありたいと願っているのである。ただし、私は「批判仏教」を構築していくためにそう願っているだけであるが、西洋の術語の使用についても、仏教語を可能な限り用いようと願っている以上、桂博士と同様に慎重でなければならぬと思っている。だから、「ニヒリズム」とか「基体」などという言葉の採用にも私の腰は重いはずなのであるが、後になって不用意に使用してしまっていたなと気づくことも多いので、他人から「無批判に使っている」と言われれば認めざるをえないかもしれないと思う気持ちも強いのである。しかし、仏教の正統説自体は、拙著『仏教入門』（大蔵出版、二〇〇四年）、一八六—一九一頁に述べたごとく、「翻訳可能論」に立っていると思うので、慎重を期しながら、仏教思想を語るために積極的に他の思想用語は今後も使用し続けていきたいと思っている。

ところで、桂博士は、私が「正しい仏教」があるなどとは思っていないとか、「批判仏教」があるなどと主張することはできないと言ったことに対しては、次のように指摘されておられる。

これが袴谷先生の結論です。私の感想 といつか、疑問で

すが、次のように書いておきました。「釈尊の「正法」は、即ち正しい仏教ではないのか。釈尊が説いた教え、あるいは悟りの内容は正しい仏教ではないのか。これが我々には到達不可能である、不可知であると言ふことはかまわないのですが、袴谷先生が「釈尊の正法を論争を通じて確認する」と言われる以上は、その存在を正しい仏教として前提しておられるのではないか思います。(中略)しかし、そもそも、「正しい仏教が有るとは言わない」ということは、正しい仏教が否かを判定する基準がないという意味であつておられるのでしょうか。そうだとすると未来永劫に正しい仏教を創りあげることができないはずであります。「論争を通じて確認する」というふうにお書きになつておられますが、それはいったいどういふ意味なのか。何を確認するのか。正しい仏教は何であるかということを確認するのか。ではその時、その正邪の基準は何なのか。次々と疑問がわき起こつて参ります。(一六 一七頁)

この御指摘に対しては、私の言つていることが不充分だつたために桂博士に誤解を与えてしまつたかも知れないと思へば、もっともだと感じることも多い。そこで、努めて誤解を解きたいという方向でお答えしておけば、私が「*x*はある」といふような発言を避けたいと思ふのは、かかる発言がどうしても *x* があるということを自明の前提としてしまつて発言自体をただ他者に押し付けるだけになりがちだということを危惧しているからにすぎない。従つて、私は、そういう意味で「正しい仏教」も「批判仏教」も自明の前提にはなりえないので、取り分け「仏教 (Buddhah-vacana)⁽⁸³⁾」については仏教自体が「多くの場合善である」とか

「多くの場合無記である」と主張しているわけであるから、その集成である三蔵 (tri-pitaka) を基準 (pramana) として仏教の主張のなかに正しいかを、我々同士の論争を通じて確認しあふことによつて未来に創り上げていく以外にありえないものなのである」と述べたのである。

ただし、そのような私には、桂博士から御覧になるといろいろ問題もあるようで、それが桂博士の次のような要望になつていて考えられる。

特に袴谷先生に要望したいのは、ここにおいてになるのに大変申し上げにくいことですが、論文はなるべく完成された論文を発表してほしいということですが、「一応活字にしておいて、後から批判されたら訂正すればよい」といふような姿勢が私にはちよつと見受けられます。私は確か先生と同じ年生まれですから、勝手なことを申しますが、これは論争を混乱させるだけだと思ひます。ですから、最も確実だと思われることだけを公表して欲しいというのが、私の袴谷先生に対する要望でございます。(一七頁)

これには、当日、御講演後の質疑応答のときにも申し上げたと申うが、私も遺憾ながら全くそのとおりだと認めざるをえないのである。ただ、この方面で私に弁解の余地がありつるとすれば、これもその時申し上げたと思ふが、私の場合は、「一応活字にしてしまつたものは、後に批判されても、私に非があれば改めるのは当然であるにせよ、元の活字は決して変更しない(もっとも誤植の訂正やそれに準ずるもの訂正は行うが)から、徒に「論争を混乱させる」やつな」とはなほと思つてゐる。むしろ混乱させ

るのは、冒頭でみた花野氏の のように、どの意見がどの意見に
対する応答なのか、年月日等の明記がないとか有耶無耶な訂正
のために、分からなくなってしまうような場合なのである。もつ
とも私には、変更さえしなければ粗製濫造であっても構わないと
いうような開き直りは毛頭ない。できることなら、桂博士のおつ
しやるようなどこから見ても完璧という、完成された論文を提
出したいと願っていることは言うまでもないことなのである。こ
んなことを書いていると、二十代後半の昔、恩師である山口瑞鳳
博士が、血気にはやる我々を前に、隠居が長い年月をかけ丹精に
丹精を凝らして刈り込んで仕上げた盆栽を出品するよつなつもり
で一篇の論文は完成されて公表されなければならぬと
しゃつていたことを思い出す。私は、二人いる恩師（upādhya
ya と ācārya）の期待を履行しよう実行しようと思いながら、結果
的には断えず裏切り続けてきたような気がして恥しいのである
が、この一件は昔からのかなり確信的な裏切り行為だったのかも
しれない。しかし、またしてもここで弁解が許されるなら、私は、
訂正の必要もないような、完成された論文、や完成された作品を
創造できるのはほんの一部の選ばれた人にしか許されていないと
も考えてきたのである。

とはいえ、なんでもこうと決め込んでしまえば開き直りにしか
ならないので、右の桂博士の私に対する要望は重く受け止めたい
と思っているが、桂博士はその要望の直後で、論争一般に関する
次のような御見解を披瀝されて御講演を閉じられている。これは
非常に難しい問題ではあるが、重要な提言を含んでいると考えら
れるのである。それゆえ、多少長くなるが、左にはその全文を示

しておきたい。

最後に、我々は論争のルールというのを確立すべきだと思
います。どうも日本の学界では、書評の伝統というものがそもそ
も全く育っておりませんし、論争の伝統というものも全く確立さ
れていません。著書や論文の批評をする、人身攻撃みたい
に受け取られて、論争のルールというのがあまりないんですよ
ね。だから、我々が学界で論争する場合、ルールを確立するか、
あるいは、もう既にある既存のルールにのっとって論争すべき
です。例えば、トゥールミン（Toulmin, *The Uses of Argu-
ment*, Cambridge University Press, 1958）が提示してい
るような論争とか論証のモデルですね。そういうものに從つて
我々はちゃんと厳密な形で論争をすべきじゃないかと私なんか
は考えます。

特に、対論相手の人格を否定するような個人攻撃は、論文と
か批判とか批評という形をとって行うべきではないというふう
に私は考えます。これは実際経験があるのです。私は京都大学
の大変偉い先生方、スタールが「トリムニ（三賢人）」と評し
ました、あの大地原・服部・梶山という大先生方に習った非常
に貴重な経験を持っておりますが、この先生方はいつも学生を
前にして、「何々大学の何とか」というのが今度こんな論文を書
いたけど、つまらん論文だった。あの先生は馬鹿だ」というこ
とを、もう徹底的に言われました。「ああうちの先生はすこい
先生なんだ。我々は幸せなんだ」と思いつつ、自分は教師に
なったら決して他の先生の悪口は言つまいというふうな肝に命
じた覚えがあります。といつても、「あの先生はたいしたこと

ない」なんて、つい言っちゃうことがありますけどね。人間です。煩悩の塊ですから。しかし、私は自分の経験から、ことうのはよくないというふうに肝に命じたことがあります。特にそれを活字にしまつと、残るのはル・サンチマンだけという可能性があります。そういう不毛な論争というのはもうやめにしたほうがいい。「もっと楽しく論争しよう」というのが、私が本日皆さんにお伝えしたいメッセージであります。(、一七一―一八頁)

私ももっと楽しく論争すべきであるという点では桂博士と同意見である。そして、そのためには、論争のルールの確立が必要である。桂博士は主張しておられるわけであるが、私もこれに異議があるわけではない。私が多少桂博士と意見を異にするのは、ルール確立の前に、まずどんな意見でも蔭やら私的な場やらではなく公けの場で主張者の名前を明示してそれを開陳する土壌を作るべきではないかということなのである。桂博士は、「対論相手の人格を否定するような個人攻撃は論文とか批判とか批評という形をとって行うべきではない」とおっしゃっておられるが、私は行うべきであると一応は考えている。いかなる発言であろうと、とにかく公けの場で行われるのでなければルールさえ設けようがないからである。勿論私が言っている「公けの場」とは、無記名の書き込みも許すパソコンのインターネット上や主審も聞き取れない発言の交されるサッカーのピッチ上などを含むことは決してない。そのような場は、なん億人の注目の的であろうと、だれがなにを発言しているかを公けにできない限り、「公けの場」とは呼びえないと考えられるからである。私はせっかく桂博士が御

教示されたトゥールミンの著書をまだ入手していないので、論争のルール作りに関してデカイ口を利くことはできないが、敢えて許して頂けるなら、その第一条は、「いかなる発言も公けの場で行われるべきこと」とならなければならないとさえ考えている。例えば、論争が予想される「公けの場」とは全く別次元のところ、一方が他方に「お前は俺を殺害しよう」としているのではないか」などと私信を送るようなことがあったとした場合、先の桂博士のお考えでは、そのような個人攻撃は、「論文とか批判とか批評とか」という形をとって行うべきではない」ということになるもの、手紙という私的な場なら個人攻撃も止むをえないということになるであろうが、私がこれに反対なのは、私信さえ公けの場に晒されねばならないとある意味では考えているからである。そして、そういう考えが万一如上の第一条のようにルール化されたとすれば、教場でも私信でも個人攻撃の従来なされていたような穢い言葉も変化するのである。第一条以下のルールがどのようなものになるにせよ、個人攻撃の穢い言葉は、大抵は発言した方が負けとされるにちがいないからである。

皮肉なことだが、本稿に筆を着けた文字通り直後の七月十日(月)の早朝には、現地時間では九日の深夜になるのであるが、あのジダン選手がマテラツツイ選手に頭突きを食らわせたサッカーのワールドカップ決勝戦がフランスとイタリアとの間で行われた。私は勿論早朝に起きて観るほどのサッカーファンではないから、それをリアルタイムのテレビの映像では観戦していないけれども、数時間遅れのニュースではその問題の場面を見た。そして、両腕を必死に腰のあたりに固定するかのようにして相手の胸

元に頭突きを食らわせたジダン選手の行動はなにか確信的なもののように見た。その姿から、だれが見てもルール違反でありかつサッカーではなくともあつてはならない暴力行為ではあつたが、ジダン選手がマテラッツィ選手になにか非道いことを言われたのであるとは、だれしもが感じたように私も感じたのである。私は、その日の午後には家を出なければならなかつたが、それまでには、マテラッツィ選手がなにを言つたか報道されるかもしれないとある程度は気にかけていたものの、その報道はなく、深夜に帰宅してから、日本時間のその日にうちには発言に関してなんの報道もなかつたことがわかつた。翌日当りからは推測交じりのマテラッツィ選手の発言を巡る意見が聞え始めてはきたが、ジダン選手の側からの意見がジダン選手自身のインタビュー映像として流れたのは、少なくとも私の観た限りでは、七月十三日（木）の午前中のことだつたのである。この日は、また午後に出なければならなかつたので、一番確かなこととしては、その日の帰宅後に手にした、今も所持しているその日の夕刊記事によるほかはない。この『毎日新聞』、二〇〇六年七月十三日夕刊の記事より、ジダン選手の会見での一節を引けば、次のとおりである。

（マテラッツィ選手が）シャツを引っ張るので私は欲しいなら試合後に交換してやると言つたんだ。そうしたら彼はとても耐え難い言葉を口にして、それを何度も繰り返し返した。言葉は暴力以上に激しいことがある。私の非常に奥深いところに触れる言葉だつた。

（侮辱の中身を言うのは）大変なことだ。母と姉にかかわる

極めて個人的な内容だし、非常に激しい言葉だ。一度耳にしたら逃げ出したくなるような言葉だ。私は実際に逃げ出したが、2度、3度と耳にした。

しかし、いかに穢い非道い言葉を投げかけられようと、その言葉に対して暴力で応じたジダン選手は必ずや断罪されなければならない。ただし、私の考えによれば、同時に、マテラッツィ選手の言葉も彼の名において永久に書き残されねばならぬだろう。勿論、私は、今、これを書いている時点では、マテラッツィ選手がジダン選手のお姉さんを侮辱する言葉を吐いたことを認めたといふことを知っているが、私の言いたいのは、事実を認めるといふこと以上に、なんと言つたかを明確に書き記して後世に残すといふことなのである。しかし、そんなことをすれば *resentiment* がいつまでも残つてしまつし、そもそもそんなことをすること自体が非仏教的なのではないかという意見もあるいはあるかもしれない。ただ、これに対しては、今の私は、こういう事件は、仏教の場合には、断罪された上で、多くの場合無記の事柄であるとして律蔵として記録されたであらうといふことだけを答えておくことにしたい。また、果して *resentiment* が残るかどうかという問題に関していえば、その発言が永久に記録されることになれば、発言者も当然発せられる言葉には慎重になり、その種の言葉が減ることが予測されるであらう。一方、言われた側は、例えば、ジダン選手のように、「とても耐え難い言葉」は二度と耳にはしたくないであらうが、とすれば、その記録が残るということは、言われた側の *resentiment* もそれと共に癒されずに残り続けるであらうか。私は必ずしもそつだとは思わない。

私もこの年になればいろいろの経験もし、とても耐え難い言葉」を浴びせ掛けられたことも一再ならずあるが、むしろ resentment は、そのようなことを「公けの場」ではないところで言われた時の方が、多分にいつまでも残り続けるような気がしているのである。

しかし、いずれにせよ、桂博士が提言された論争のルールの確立という話になれば、私には、先に引用したラッセルの⑤に述べられていた「記述 (descriptions) の問題」と「自己中心 (egocentricity) の問題」との区別が重要な課題になってくると思われたのであるが、その私の目に飛び込んできたのが、同じラッセルの⑥の次のような一節であった。

いかにして我々は「赤い」とか「青い」とかいうような語によつて意味されているものを知るのであるつか。もしも我々がこれまでに赤を見たり青を見たりしたことがなかったとするならば、我々はこれらの語がなにを意味しているか知ることはできない。もしも我々の経験に赤も青もなかったとするならば、恐らく、我々は、「赤い」という語、あるいは「青い」という語に取つて代わりうるなにか手の込んだ記述を案出するかもしれない。例えば、もしもあなたが盲人と付き合っているとすれば、彼が熱を感じるほどの近くであなたが赤い熱い火かき棒 (a red-hot poker) を持つことができて、あなたが彼に、もし彼が見ることができるとは、しかし、勿論、あなたは「見る」という語にも別な手の込んだ記述を取つて代えなければならぬであろうが、赤とは彼が見るのであるものであると語ることができたとするれば、その盲人が理解することのできる

いかなる記述も、彼がこれまでに経験してきたことを表現している語の範囲にあるのでなければならぬであろう。もしもその個人の語彙の中にある基本的な語が事実とのこの種の直接的関係をもっていないとするならば、言語一般はそのような関係をもっていないことになるだろう。ストローソン氏が、もしも語が指示するなんらかのものがなくとも、赤い」という語に通常の意味を与えることができるというならせひやつてもらいた

い。⑤ (p. 387)
ラッセルは、「記述の問題」と「自己中心の問題」とを厳密に区別すべきであると主張したではあるが、「自己中心の語 (egocentric words)」の使用を禁じているわけではないから右引用中の文中の「赤い熱い火かき棒 (a red-hot poker)」に彼の「自己中心的語」を感じ取つたとしても格別に驚くようなことではないが、私はこの語から、一九四六年にケンブリッジ大学でラッセル立合いの下に起つたとされるワイトゲンシュタインとゴパーとの間の所謂「火かき棒事件」というものを想起していたのである。しかるに、私は、そもそもこの種の事件にあまり興味をもたない。どうせ真相なぞいくら周りの状況を掻き集めたところで分かりつこないと思つているからなのであるが、しかし、論争のルール作りが必要となればこれも知つておいた方がよいかもしれないと多少食指が動き出したところだったのである。また、私は「思想論争」の問題に関して、ラッセルの強調したように、「記述の問題」と「自己中心の問題」とを峻別しなければならぬと思つているが、その上で、日常的言語も積極的に取り入れていくべきであるとも考え始めていたので、「火かき棒事件」その

ものというよりは、この事件の背景をなしていた思想問題を、ラッセルを中心にワイトゲンシュタインとポパーとの思想的対立の問題として考え直してみたいと思つてはいたものの、現時点では全く砂上の楼閣さえ建つてはいない。

それにしても、もうあまり時間はない。しかし、語や言葉といえば、私にはまだ本居宣長の「姿八似セガタク、意八似セ易シ」という指摘が強い響きをもつて深く残っている。いずれ批判的に再考しなければならぬであろうが、今言えることは、似せ易い意については、可能な限り正確な「記述理論」の下で真か偽かを決することができるように事を進めて行き、似せ難い姿については、日常言語の粹としての一箇の作品が読む人を沈黙させるように言葉を練つていくべきであるということだけである。しかし、こういうことを言いながら、傍らでは、冒頭に触れた『坊つちやん』よりしく、結局は二階から飛び降りて腰を抜かしてしまい、後にはゴミのような駄文が残るといふ不始末の連続ではあるが、ゴミの中にも善いゴミと悪いゴミがあるとは思ひ続けたいと思つている。私は今尚この年になつても、人生は一行のポオドレエルにも若かない。「芥川」或阿呆の「一生」と思い、相変らず、「一行のポオドレエル」に恋い焦れているのである。

註

- (1) 拙稿「仏教思想論争考」、『駒澤短期大学仏教論集』第一〇号（二〇〇四年十月）、一四九—二一〇頁参照。
 (2) 以下に示すも、その元は、本文中にも記したごとく、口頭発表である。の元の御発表は、私ども仏教科の催

しとして当然拝聴しているが、については口頭発表時点で拝聴していない。しかし、両者とも、以下においては、活字化されたものだけについて論じていることを予めお断りしておきたい。

- (3) 拙書『本覚思想批判』（大蔵出版、一九八九年）につき、二二七—二三五頁の、『維摩経』批判（初出、一九八七年）及び、二七三—二八頁の、『場所』(topos)としての真如（発表原稿篇）、「場所の哲学」批判（初出、一九八八年）を参照されたい。
 (4) この経緯については、前掲拙稿（前註1）、特に、一六八—一七一頁を参照のこと。また、松本博士の「基体」に相当する部分を湾曲させた図については、前掲拙書（前註3）、二二—二頁の、『清浄法界』については、拙書『唯識思想論考』（大蔵出版、二〇〇一年）、七五〇—七八七頁所収の、『清浄法界考』（初出、一九七六年）を参照されたい。
 (5) ただし、以下の訳にはあまり自信がない。特に、complexを「複合」、subjectを「主語」と訳すだけでよいのかには私自身かなり疑問を感じているが、いずれにせよ、厳しい御叱正を乞いたい。
 (6) 「*topos*」上の例」といわれているものを示しておけば次のとおりである。

When we wish to speak about the meaning of a denoting phrase, as opposed to its denotation, the natural mode of doing so is by inverted commas. Thus we say:

The centre of mass of the solar system is a point, not a denoting complex;

'The centre of mass of the solar system' is a denoting complex, not a point.

Or again,

The first line of Gray's Elegy states a proposition.

'The first line of Gray's Elegy' does not state a proposition. (㊦ pp. 48-49)

この「第二」に対する「第一」の前半を訳しておけば、「太陽系の塊の中心は点であつて表示する複合ではない」となるのが、「表示する複合(a denoting complex)」といつのも実は私にはよく分からないのである。

(7)この箇所の説明につき、私は『岩波哲学・思想事典』(岩波書店、一九九八年)三一—三二頁の「記述理論」の項(土屋純一執筆)を参照させてもらつてゐることをお断りしておきたい。

(8)右掲事典、八七九頁の「ストローン」の項(美濃正執筆)参照。

(9)なお、本文の以下に示した訳文中、「表現と表現の使用」と訳した箇所の原文には記号で“B1 from B2”のみあるが、㊦ p. 325によつて、記号を語句に直して訳した。

(10)ラッセルは、㊦の冒頭で断つてゐるように、Mind所掲のものによらず、再録版によつてゐるが、私はその再録版をもたないために、「この「四三頁」が厳密にどこを指しているのか今の私には分からない。

(11)以上で述べた「この」が、「絶対否定(prasajya-pratishedha)」と「相對否定(paryudāsa)」については、拙稿『成唯識論』外教論駁總括箇所の考察、駒澤短期大学仏教論集、第二号(二〇〇六年十月刊行予定)、特に註11、12、13、「仏教」と我々との關係については、拙稿「凡夫考」駒澤短期大学仏教論集(同上)を参照されたい。

(12)P. Pradhan (ed.), *Abhidharmakośābhāṣya of Vasubandhu*, Patna, 1967, p. 469, l. 8-p. 470, l. 1; Jong Cheol Lee (ed.), *Abhidharmakośābhāṣya of Vasubandhu*, Chapter IX: *Ātmavādapratishedha*, The Sankho Press, Tokyo, 2005, p. 98, l. 2-p. 103, l. 7; 玄奘訳、大正蔵、二九卷、一五五頁下—一五六頁上; 櫻部建、破我品の研究、『大谷大学研究年報』第二集(一九五九年)、七九—八〇頁; 村上真完、人格主体論(靈魂論)、俱舍論破我品訳註、渡辺文麿博士追悼記念論集『原始仏教と大乘仏教』下(永田文昌堂、一九九三年)、一〇六—一〇八頁参照。ただし、この話は現行の *Mūlindaparivāṭa* になつては既に知られてゐる。なお、『俱舍論』破我品のこの直後に示される問題と比喩譚については、今の時点では未公表であるが、今年の印仏学会で発表され、印仏研「五五」に掲載される予定の論文に、石見明子「雀の比喩と無記説」『俱舍論』破我品の所説に關して」がある。この論文は、質問者の「意図(aśāya)」の問題を追究しようとしたものであるが、その一環としてその比喩譚を『インッパン寓話』中の“*Anēr kakopragmōn* (あるい男、罰あたり)」に求めたことも注目される。この指

- 摘は、恐らく、石見氏によるものが最初ではないかと思われるが、私はその事実を昨年（二〇〇五年）の十一月三十日付で知らされていることをここに断りしておきたい。また、私は、その時点で、村上帝訳を、村上「人格主体論（靈魂論） 俱舍論破我品訳註」「塚本啓祥教授還暦記念論文集」の遡返「仏教と科学」（佼成出版社、一九九三年）、二七一—二九二頁と共に御教示頂いたにもかかわらず、それを失念し、村上訳のあったはずだということ、たまたま別件を伺うついでに、池田道浩氏にも最近になって問い質すという御面倒までおかけすることになってしまった。その御教示により、文献見落しのへまを避けえたことを、ここに記して感謝申し上げます。
- (13) 桂博士の御紹介にはこの学会名が記載されていなかったために、文献入手には意外にも手間取った。それを一挙に解決して下さったのは、駒澤大学図書館の中山紗恵子氏である。ここに記して感謝申し上げます。
- (14) 前掲拙稿（前註1）、一七〇頁(b)を基点に、一五二—一六二頁を参照されたい。
- (15) この仏典については、前掲拙稿（前註1）、一五六頁を参照されたい。
- (16) 詳しくは、前掲拙稿（前註1）、一八三—一八四頁の(一)引用を参照のこと。なお、「場所」の問題については、拙稿『法華経』の対極にあるもの「望月海淑博士喜寿記念論集『法華経と大乘経典の研究』」山喜房仏書林、二〇〇六年刊行予定）、三七—六四頁も参照されたい。
- (17) この松本博士の見解については、前註14で指摘した(b)の引用を参照されたい。
- (18) 前掲拙稿（前註1）、一八四—一八五頁参照。なお、前掲拙稿（前註16）、四八—四九頁、六一—六二頁、註41も参照のこと。
- (19) 「十無問答」については、大正藏、四八巻、三三一—三三二頁上、「鼓山珪十無頌」については、同、三三五—三三六頁上参照。本文中の以下の引用は、前者による。なお、『昭和新纂国訳大藏経』（名著普及会、一九七七年覆刻）、宗典部、第二巻、三八〇—三八三頁、中田祝夫編「天眼目抄」（勉誠社、一九七五年）、一六一—一六八頁、松ヶ岡文庫監修「天眼目抄 乾・坤」（岩波書店、一九七六年）、二〇九—二一四頁も参照されたい。
- (20) 本文中の以下に示した二つの記述につき、その原文は、これ以前の本文中の②として示した宇野書の、p. 120^cはp. 125による。また、拙訳を試みるに当たっては、宇野上掲書の、については八五頁、については九八—九九頁を参照した。の直後にも重要な記述があるが、ここでは省略する。なお、宇野訳は、原語に対し、「所依」と「能依」とを逆に挿入しているので注意されたい。
- (21) 前掲拙稿（前註3）、八八—一〇八頁所収の「縁起と真如」（初出、一九八四年）を始めとして、最近のものでは、拙稿『大乘大義章』第一三問答の考察「駒澤短期大学仏教論集」第九号（二〇〇三年十月）、一八七—二〇八頁、前掲拙稿（前註1）、一七四頁など参照。

(22) 『仏教 (buddha-vacana)』の解釈に関する正統説については、拙稿『発智論』の「仏教」の定義、駒澤短期大学仏教論集 第二二号(二〇〇六年十月刊行の予定)を参照されたい。

(23) 私が漠然として知らなかったこの事件のことを、ラッセルの記述中の“a red-hot poker”から想起してしまつてになつていたのは、友人の今はブラジルのサンパウロにいるジョアキン・モンテイロ博士のお蔭である。昨年(2005)の夏まではまだ台湾におられたモンテイロ博士が、二〇〇五年一月末から二月中旬まで日本に来られたことがあった。その直前に台湾の高雄からお電話があり、高雄の本屋にもこんな本があったと言つて送つて下されたのが、David Edmonds and John Eidnow, Wittgenstein's Poker: The Story of a Ten-minute Argument between Two Great Philosophers, Stuttgart, 2001, Faber and Faber, Paperback edition, 2002 だったのである。その後、モンテイロ博士来日中に、共通の友人でもある岡本一平氏より、既に邦訳のあることも伺い、求めたものが、二木麻里訳『ポパーとウィットゲンシュタインとのあいだで交わされた世上名高い一〇分間の大激論の謎』(筑摩書房、二〇〇三年)である。ここでは、原書とその邦訳との名のみ記させて頂くこととして、ラッセルやポパーやウィットゲンシュタインを更に知ることになつて、また論究する機会でも熟すれば、本書についても言及したいと思つている。

(24) 更に批判的に論究する必要があるであらうが、ここでは、

かつての拙稿『小林秀雄著『本居宣長』』駒澤大学仏教学部論集 第九号(一九七八年十一月)、二八七 - 二九四頁を掲げておくに止める。

(二〇〇六年七月十七日)

〔追記〕 初校を終つてからのことであるが、本稿、註²³で触れた Edmonds and Eidnow 著の二木訳を覗いて、その三〇頁の訳註により、本稿で取上げたラッセル論文^②には日本語訳のあることを初めて知つた。幸い、横浜市の市立図書館に所蔵されていたので借出し、本稿に活かすことはできなかったが、今後のために多くを学びえたことをここに記しておきたい。それは、^②を含めて計七論文よりなる編訳書であるが、ここで、^③についてのみ詳しく示せば、清水義夫訳「指示について」、坂本百大編『現代哲学基本論文集』(双書プロブレマタ、勁草書房、一九八六年)、四五 - 七八頁である。私が「表示」「表示する」などで訳した denoting や denote を清水訳は「指示(する)」などとする一方で、重要な対立語である meaning と denotation とを、「意味」と「指示」とはせずに、「内包的意味」と「外延」としている。これについては、清水同上訳、七七 - 七八頁、訳註(一七)を参照されたい。ともあれ、拙訳のみならず、いろいろなことを再考しなければならないと思つが、冥王星は惑星である (Pluto is a planet) という命題は、二〇〇六年八月二十四日のプラハでの国際天文学連合 (International Astronomical Union) の総会の決定により、偽であるといふことになつた。これも検討例になるであらうが。(二〇〇六年九月八日)