

『佛教大学仏教学会紀要』第5号, 1997, pp. 11-27.

Bukkyo Daigaku Bukkyo Gakkai Kiyo [= The Bulletin of the Association of Buddhist Studies, Bukkyou University], vol. V, 1997, pp. 11-27.

V. N. Jha

「仏教論理学者の貢献」

(佛教大学仏教学会講演時の講演録)

[工藤順之 和訳]

V. N. Jha

"Bukkyo ronrigakusya no kouken"

= Japanese translation of

"V. N. Jha, "Contribution of Buddhist Logicians""

[translated into Japanese by Noriyuki KUDO]

仏教論理学者の貢献⁽¹⁾

V. N. ジャー
[工藤 順之和訳]

序

もしインドにおいて仏教哲学及び論理学がなかったならば、インド [正統派] 論理学 (特に、ニヤーヤ・ヴァイシェシカ学派) が今あるような姿に達しなかったと言っても過言ではなかろう。私は更に、仏陀が現れなかったならば、合理的思考そのものもインドに生じなかったと主張しようと思う。仏陀の出現はインド人の精神を内省的にさせ、[そして] インド人の心は理性に関心を向けるようになった。これは、理性の感性に対する勝利であった。

仏陀は、人間らしさの意識を世界に教える一方で、理性をもって思考する道を歩んだ。彼はいかなる生類も駆逐することなく、生けるものの情感に心に向けるという生の哲学に人間らしさを与え、人々に理性を尊重することを教えた。仏陀が現れたことは来るべき時代にインドが豊かな哲学的・論理的な伝統を作り上げたことに大きな影響を与えたのである。

[その哲学的な伝統は] ヴェーダに語られたこと全てに対して何一つ疑いを持たないような信仰に疑義を持つことに始まったと思われる。インド人の心は何か証明できないものに到達しようとする行為の背後にある根本的原理を知ろうとした。[世界には] 眼に見える果報 (dr̥ṣṭaphala) と見えない果報 (adr̥ṣṭaphala) があつた。見える果報に関しては特に議論されなかったが、見えない果報に到るとされる行為に関しては、社会の一部はその因果関係を知ろうとしてきた。私は、これを知的な変革であると考え、彼らは明確な答えを切望したのである。そして議論が始まった。保守層は行為と見えない果報との間の因果関係に関して疑義をなげかける者たちに十分な答えを提示しようと必死にな

った。穏やかであるが着実に、それは知的な論争へと発展していき、現在インド人が古き知的遺産であると主張するものになっているのである。それはインド哲学・論理学の体系の出現へと道を拓いたのである。人生の目的が発見され、そうした目的を達成する道と手段が提示された。この世界はその実体に応じて分類され、そうした実在を知る手段が明示されるようになった。現実世界と究極的な世界についての問題が哲学者たちの心を占めるようになった。世界の本質、その究極的な真実、人間の本質、その最終的な目的、人と世界との関係、そして目的を達成する為の道と手段 [という問題] は、その論争から生じた根本的な探求のいくつかであり、仏教徒はこの発展全体に大きく貢献したのである。

本講は、一般的にはインド哲学、特にインド論理学に対して仏教徒がいかに関与したかを端的に見直す一つの試みである。

1.0. パーリ経典は口述の形式で伝えられてきた根本的な哲学問題を多く含んでいる。そうした問題に対する解答は、哲学的な枠組みを必要とし、それはまた形而上学的なそれを必要とし、順次、認識論的な枠組みについての体系的な分析に道を拓いたのである。しかし、これらの基盤として、哲学的分析のための枠組み、即ち、論証の体系、即ち、論理体系を必要としたのである。

1.1. 論争全体は以下のような問題を中心としていた：

- a) 認識主体とは誰か？
- b) 何を認識するのか？
- c) いかに関与するのか？
- d) 知識とは何か？
- e) 知られたものが実在するのかどうか？
- f) 行為は真実かどうか？

上記の諸問題の全体から見て取れることは、これらの問題の第一義的な目的が我々が生きているこの世界が実在しているのかどうかを決定することであり、もし [その答えが] Yesであるならば、いかにして [そうなのか]、もしNoな

らば、なぜ [そうでないのか] を明確にすることである。

より詳しくは、もしそれが知識論の問題であるとすれば、それは知識の本質、[知識の] 対象の本質に関する問題である。究極的には、それは真の認識に関する問題であり、我々の活動を認識の対象、即ち、この世界へと振り向けるものなのである。真の認識は正しい或いは矛盾のない行為を引き起こし、誤った認識は正しくない一貫しない行為を誘発する。

したがって、もし正しい・正しくない認識が何であるのかを決定し得たならば、現実世界の本質を容易に決定できる。それ故、哲学者たちはこの主題を確定することに専念していたように思われる。仏教の哲学者たちはこの論争に大いに関わっている。

実際のところ、仏教哲学者たちがこの世界の現実と人間の行為を問題としてきたことは世界 [に関する] 哲学と何の関係もない。我々の行為は幻想であり、世界は単に我々の心の投影であると主張することは、相当な度胸を必要とした。我々の行為の世界が実在することを徐々に否定することは実際魅力的である。毘婆沙師たちは、世界が刹那毎に変化し、連続して再び現れるという刹那の世界を認める。経量部もまた外的世界を認めるのだが、彼らにとってはそれは直接に経験しうるものではなく、その存在は推論されるだけである。瑜伽行派は更に一步進み、現実としてはこの世界の外的存在性を否定し、認識の形象 (jñānākāra) としてのみ認める。瑜伽行派にとって、外的世界は心 [識] の投影であり、それ故虚妄である。その結果、外的世界に関わる我々の行為の全ては幻である。世界の現実に関するアドヴァイタ・ヴェーダーンタ学派の種子はこの仏教徒の思想の中に見出され、だからこそアドヴァイタ・ヴェーダーンタの創始者シャンカラ (Śaṅkara) が「仮面の仏教徒 (Pracchannabaudha)」と呼ばれるのである。

中観派は更に先に進み、瑜伽行派の主張する内的世界の存在することすら否定する。以上が、仏教思想の論理的な発展であると思われる。

1.2. 第一の間「認識主体は誰か」に関して、論争は非常に重大な転回をした。[つまり] 論争は「我」(ātman) の完全な否定にまで到り、このことは十世

紀の論理学者ウダヤナ (Udayana) に独立した文献「アートマ・タットヴァ・ヴィヴェーカ」(*Ātmatattvaviveka*) を書かせるに到る。再生と過去の経験の想起という問題が議論の中心をなした。この場合も、仏教論理学者たちは著しく貢献している。彼らは決して受動的な聴衆ではなく、ニヤーヤ学者の主張に常に反応していた。ラトナキールティ (Ratnakīrti) による「ウダヤナ・ニラーカラナ」(*Udayananirākaraṇa*) はウダヤナに対する、特に「アートマ・タットヴァ・ヴィヴェーカ」に対する批判書である。

したがって、ニヤーヤ学派が常住なる我を肯定的に主張し続けたのに対して、仏教徒たちは彼ら [=ニヤーヤ学派] の議論に欠点を指摘し続け、このことはいかに仏教徒たちが体系的な哲学の枠組みを発展させるのに寄与したかを教えている。

1.3. 「彼 [=認識主体] が何を知るのか」という第二の問題については、仏教徒はそれを [この] 世界であるという見解をとっていたが、それはあくまで幻のもの、心 [=識] の外界への投影に他ならない。少なくとも、瑜伽行派はそう考えていた。仏教内の一致した見解は、この世界が刹那であるというものであった。我々が見るものは「独自相」(*svalakṣaṇa*) と呼ばれる刹那的実体の連続であり、この連続は心的産物である「一般相」(*sāmānyalakṣaṇa*) である。したがって、我々が見或いは知るもの、そして言語化するものはこの「一般相」であり、故に、實在でなく心的産物である。實在するものは、概念と形態 [=名色] を伴わない個別相なのである。

このことは、次のような極めて妥当な問いを生む：もし、知られる [=認識される] ものが實在しないのならば、いかにして一貫した行為を説明するのか？

仏教の側による答えは簡単である。或る実体、例えば「壺」を認識する時、それは壺の映像を認識しているに他ならない。しかし、認識主体はここにとどまらず、更に進んで最終的には独自相に行き着く。したがって、一般相の認識は独自相の獲得にまで達する。彼らの用いる比喩では、人がランプの光を見て、それに従って光の源、即ち、ランプに達するということである。同様に、人が

一般相を知るならば、この一般相についての知識はその源、即ち、独自相に到るのである。

一般相についての一つ一つの知識が最終的に独自相に達するのかどうかは問題ではない。もしそうでないならば、[知識は] ニヤーヤ学派の言うところの矛盾した行為を生む幻想ということになる。

したがって、認識されるもの・言語化されうるものは実在ではない。世界は認識され・言語化されうるが故に実在ではないのである。

仏教徒のこの立場は、思うに、哲学上の偉大な貢献である。これは思想家たちのを現実[世界]の段階に従って考察させることになったのである。

一貫した行為をさせる認識と矛盾した行為をさせる認識という二分法を導入する必要があることを、仏教徒も否定出来ない。何故なら、それなしにはこれら二つの行為を区別するのは困難になるからである。このことを認めておくと、もし認識され言語化される世界が実在ではないと主張するならば、それは現実[世界]の程度[の差]を認めざるを得ないことになる。このことは、当にアドヴァイタ・ヴェーダーンタが「存在 (sattā)」に三種-日常的 (存在性) (vyāvahārikī), 顕現的 (prātibhāṣikī), 勝義的 (pāramārthikī) - を認めたときに起こったことなのである。私はこの発展を、我々が現に生きて暮らしているこの世界に対してとった仏教の立場から生まれた結果であると考えている。

1.4. 次の問題は「いかにしてこの世界を認識するか」である。前の節で少し触れたように、仏教徒はこの世界を二つのモノにわけ、即ち独自相から成る世界と一般相から成る世界。二つの世界のみがあるが故に、それらを認識するにはわずかに二つの手段が必要なだけである。ダルマキールティ (Dharmakīrti) はその著『プラマーナ・ヴァールティカ』(Pramāṇavārttika) 2.1 においてこのことを明快に述べている。

mānaṃ dvividhaṃ viśayadvaidhyāt.

「[認識] 手段は二種である。対象が二種類であるから」

このことはまた別の問題を導く：一つの [認識] 手段は二種の対象を両方とも明らかに出来るのかどうか？ 仏教側の解答は明快に「否」である。彼らの

考えによれば、[認識] 手段とその対象には一対一の関係があるだけである。そこでは[認識手段の] 交差的な運用 (pramāṇa-saṃplavaḥ;pariplava) はない。つまり、一つの認識手段は二つの認識対象に働くのではないのである。認識対象は「独自相」と「一般相」である。その各々に対して「直接知覚」(pratyakṣa) と「推理」(anumāna) という認識手段がある。直接知覚は一般相に対して働くものでなく、推理は独自相に働くものではない。実際問題として、直接知覚と推理はそれぞれ一般相、独自相を明らかにする能力に欠けるのである。

この問題は、インドの哲学者たちの心を紀元1000年まで占めていたと思われる。仏教徒による認識手段の交差的運用の否定は知識論を飛躍的に発展させた。それは、認識とその対象の間に一対一関係を確立するのに役立ったのである。

仏教徒は直接知覚に高い重要性を与えていた。実際、直接知覚は実在であると考えられた独自相を明らかにする認識手段なのである。推論が認識手段として認められるのはあくまで二次的なものである。直接知覚の優位はいかなるインド哲学の体系によっても否定されたことはなかった。

直接知覚の理論に関して、仏教徒は多大な貢献をしている。「無分別知覚」(nirvikalpa-pratyakṣa) の概念はインド認識論に大きく貢献したのである。独自相の知覚である無分別知覚が、ニヤーヤ学派或いは独自相と呼ばれる認識対象を認めていなかったミーマーンサー学派のそれとは異なるということは確かである。しかも、言語化されない知覚という概念が、そうした現実主義者たちに有分別知覚 (savikalpa-pratyakṣa) に先行する無分別知覚という道筋をとらせたことも事実である。無分別知覚と有分別知覚との区別は、ディグナーガ (Dīgnāga) 以前には知られていなかった。アドヴァイタ学派の無分別智と「無種子三昧」(nirbija-samādhi) の観念は顕著な類似性を反映している。尤もその相違はそれら哲学体系の枠組みによって明らかになるのだが。

第二の認識手段である推論に関しては、ニヤーヤ学派がその本質と働きに関して[論じたこと] 以上により詳しい説明を仏教徒たちは求めようとしていた。何が所証 (sādhya, 論証されるべきこと) であるのか? 何が証因 (hetu, 論理的理由) であるのか? 何が遍充 (vyāpti, 概念間の抱摂関係) であるのか?

何が有因 (saddhetu) であるのか？何が無因 (asaddhetu) であるのか？これら全ての問いとそれに対する様々な見解は仏教徒たちによって掲げられ、推理論を分析的に解明するのに役立ち、それ故、インド認識論における重要な貢献の一つとなったのである。

1.4.1. 認識手段の性質と働き [を解明するのに] 貢献したことに加え、[認識] 手段一般の性質に関して、当初から激しい論争があったように思われる。認識手段の一般的性質とは何か？

既に見たように、認識が生ずるに際しては三つの要素が必要になる。(1) 認識主体 (pramātr), (2) 認識対象 (prameya), (3) 認識手段 (pramāṇa) である。[認識の] 結果 (phala) は知識 (pramā) である。認識主体は認識手段によって対象を認識し、次いでその対象に対して働きかける。さて、問題は、この認識の手段は何か、である。

もし仏教徒とニヤーヤ学派との間にかわされた、この問題についての論争全体を見渡すならば、ニヤーヤ学派が結果は認識手段とは別でなければならないと主張するのに対して、仏教徒たちがそのような区別は簡単には立てられず、知識そのものが認識手段 (pramāṇa) であると主張していることに気づくだろう。

このことはニヤーヤ学派に多くの問いかけをさせるきっかけとなった。彼らは、もし知識そのものが手段として見做されるならば、いかにして手段とその結果を区別しうるのかを問おうとしたのである。この時、仏教徒は知識の種々の様相を指摘する [ことで答える]。仏教徒によれば、知識は常に形象 (ākāra) を伴うものであり、この有形象知 (sākārajñāna) はその形象を明らかにするために、認識手段として働いているのである。であるから、認識手段はその結果と異なるのである。

ここで、認識手段の性質について、仏教徒に二つの異なる見解があったことを指摘しておきたい。これら二つの見解は、[九世紀後半のニヤーヤ学者] ジャヤンタ・パッタ (Jayantabhaṭṭa) がその著「ニヤーヤ・マンジャリー」(Nyāyamañjarī) に論じているものである。(本節末の訳注参照のこと)

一つの見解によれば、認識における形象を認めない限り、異なる行為へと導く認識の区別を説明するのは困難であるとされる。それを主張する者たちによると、対象を明らかにするのは知識である。今、知識が壺を明らかにし布をそうしないとすれば、布でなく壺を明らかにする知識が壺のみの形象を持っていて、布のそれは持っていないことを認めなければならない。その逆も同様である。このことを認めない限り、いかにして壺の知識と布のそれとを区別できるのか、そして両者が区別されない限り、人間の異なるそして一貫した行為をいかにして説明できるのか。したがって、形象を伴う知識が認識手段の本質として認められなければならないのである。

しかし、[対象を] 明らかにする認識手段とその結果、即ち、認識との区別はどうか？ 上述の見解は奇妙な図式を引き出してしまふ。明らかにされるべき対象はその形象を認識に対して示し、その形象を伴った認識がその対象を明らかにすることになる。こうして認識の区別を維持しつつ、認識とその対象間にある一対一の関係を保持しうるのである。

この見解では、有形象知が認識手段である。形象は認識手段の内容であり、形象の認識が結果である。したがって、認識論における論理的枠組みははっきりと保持されている。

『ニヤーヤ・マンジャリー』に論じられているもう一方の見解は、認識手段は認識に他ならないというものである。認識の区別は別の図式によって説明される。認識とその対象はその両者によって生まれ、 x の認識、 y の認識ということに何の混乱も生じない。もし x の認識がその両者 [= 認識と対象 x] を示すのであれば、認識とその対象 x は次の刹那の認識を生み、同様に或る刹那の[認識] 対象が次の刹那の対象を生み、結果として、連続した認識とその対象を生むのである。

認識とその対象との関係は、次の[刹那における] 認識が生ずるときには直前の刹那の認識が質料因 (upādānakāraṇa) として働き、直前の刹那の[認識] 対象が補助因 (sahakārikāraṇa) として働く、というものである。逆に、次の[刹那の認識] 対象が生ずるときには直前の対象が質料因として、直前の認識が補助因として働く。したがって、[前の刹那の] 両者が[次の刹那の]

両者を生むのである。質料因と補助因を区別することで両者の区別も維持される。認識の生起に関しては、認識は質料因でその対象は補助因であり、その対象の生起に関しては対象が質料因で認識が補助因なのである。それ故、例えば壺の認識は布のそれとは区別され、同時に、認識はその対象と別なものとして区別されうるのである。このことは世界に対する異なる行為を十分に説明できよう。

これら二つの見解は観念論者と現実主義者の立場を、仏教徒の世界観を示しながら、明らかにしているのである。

〈訳注。ジャー教授がここで言及している「ニヤーヤ・マンジャリー」の当該部分は次の論文に翻訳研究がされている。V. N. JHA, "On the Nature of *Pramāṇa*: A Dialogue between Jayantabhaṭṭa and the Vaibhāṣikas and Yogācārinś," *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: Saṃbhāṣā*, vol.17, 1996, pp. 1 – 25. 特にpp.15–24である。〉

1.5. 有形象知を主張した仏教哲学者たちにそうした立場を取らせることになった理由について、ここで論じて外的外れではないだろう。仏教のような観念論的な哲学は外的世界を否定せざるを得ない。有形象知を認める以外にこの目的を達成できるもっとよい方法があり得ただろうか。知識が有形象であることを認めるならば、形象は唯一のものでなければならないから、形象は外に存在するのではないことを示唆することになる。例えば、壺を見る時に壺の認識を得る。この認識は認識における壺を明らかにする。さて、壺と呼ばれるモノは一つであり、内に存在するか外に存在するかのいずれかであって、両方に存在することは出来ない。もし壺が外に存在すると認めるならば、ニヤーヤ学派のような現実主義者と同様に、認識は形象をもたないことを認めざるを得ない。

一方、壺は外には存在しないことを認めるなら、仏教徒のようにその壺を明らかにする認識が壺の形象を持つはずであることを認めなければならない。それ故、観念論の立場をとるならば、認識がその〔対象の〕形象を持つことを受け入れる以外の方法はないのである。この立場からすると、世界の外的実在性を否定することは簡単である。

この目的を達成する為に、仏教徒は別の立場を導入しなければならなかった。即ち、「関係」と呼ばれるものの否定である。観念論の図式の中では、いかなる関係も認められない。何故なら、関係は二つの関係項を想定し、その関係項の存続は刹那の枠を越えなければならないのであり、もしこのことが認められるのだとすれば、観念論の体系全体は机上の空論として崩れ落ちてしまうであろう。

したがって、仏教の観念論者はいかなる種類の関係を認めることができない。彼らの哲学的な枠組みはいかなる関係も許さなかったのである。

こうした哲学的立場はインド哲学に対してのみならず、哲学一般にとっても重要な貢献である。アドヴァイタ学派はこれら仏教徒の見解から多くの思索を生んできたのである。

1.6. 上記の問題は次の問題「何が知識であるのか？」に続く。これまでに論じてきたことの背景の中にこの問題に対する答えを見出すことは難しくない。少なくとも、いかなる知識も形象なしには生じないと主張するものによっては、形象をもつ知識は知識の形象として扱われねばならないだろう。知識は、その対象を照らし出す松明と同じである。それは対象ばかりでなく、例えばランプの如くに自らを照らし出す。既に見てきたように、それ [=知識] はそれに形象を与えるその対象のみを照らし出す。これこそが一つの対象の認識がいかに別の対象のそれから区別されうるかの理由である。そして、特定の対象のみが特定の認識によって照らされることを主張しうる所以である。

仏教徒のこの立場は、ニヤーヤ学派に反論の機会を与えた。「同一の認識が [認識] 手段、その対象、そして結果として働くのはいかにしてなされるのか？」 私は既に、ニヤーヤ学派が認識論全般にわたって論理的な構造を追求していることを示唆しておいた。[認識の] 結果は、その能産者たる認識手段とは異ならなければならない。対象もまた、手段と結果の両者から別異でなければならない。結果に到るまでにはそうした連鎖がなければならない。こうしたニヤーヤ学派の要求は全て、彼らの思考の論理的枠組みをなすものなのである。

仏教徒はこれらの問いに答えるのに何の苦もない。彼らは知識の様々な様相を指摘する [だけで充分なのである]。認識の形式が能頭者たる認識と所頭者たる認識との一対一の関係を確立するのに役立つ。能頭者としての認識は既に見たように認識手段であり、所頭者としての認識とは [認識の] 結果であり、顕わにされた形象を伴う認識が対象として見なされるのである。これが唯識学派によって提示された枠組みである。

どの場合でも、認識論的分析の端緒となるのは有形象知である。それ故、知識は我々がこの世界で生きていく際に関わる対象の存在を確立する要因なのである。この立場は、認識に基づく事物の存在 (jñānādhinā vastusattā) を確立するという思想に大きく貢献したはずである。この知識こそが対象を明らかにし、人をして享楽或いは苦悩に向わしめるのである。即ち、知識こそが人に楽或いは苦を与えるものなのである。だからこそ、仏教徒が知識の本質として楽と苦の両者を考えるのに何の戸惑いもないのである。

知識は、フィルムのリールのように人の好嫌の対象をその本人に映し出し、生けるものを活動させる。この連鎖は無始 (anādi) [以来] なのである。

アドヴァイタ派はこの仏教思想に多くの影響を受けた。彼らにとっても習気 (vāsanā) は無始なのである。この習気こそが人を現世に生かしめているのである。

1.7. 次に来る問題は、「この知識によって明らかにされる現実世界が実在するかどうか」である。唯識学派の答えは端的に「否」である。この世界は我々の心の投影だからである。世界は知識の形で現れ、我々の心がそれを外に映し出すのである。本質的に、心による投影が実在のものとして見なされることは出来ない。

大きな問いが、この時、我々の心に生じる。即ち、この世界が非実在であるのであれば、一貫して行為すると主張できるのはどうしてか。そして、いかにして矛盾した行為から一貫した行為を区別することができるのか。換言すれば、装飾品となる銀に対していかに行為し、そして銀を求めて貝殻を得た時の無駄な行為をいかに説明するのか。

一貫した、或いは矛盾の多い行為を判断するのに仏教徒が採用した基準は、認識によって示された対象が認識主体によって獲得されたかどうかということであった。もし獲得されたならば、それは一貫した行為であり、もしそうでないならば、矛盾した行為ということになる。だからこそ、唯識学派が認識手段の本質を「それによって示されたものを獲得させるもの (pradarsita-prāpaka)」と主張したのである。

さて、もしこの世界が非実在であったならば、上の区別は立てられるのか。アドヴァイタ学派は、この問いを予期して、既に指摘したような現実世界の程度の差という考え方を導入した。仏教徒が、全てのものは刹那的であるということを除けば、それ以外の別の立場をとったのかどうかは明白ではない。それ〔＝刹那説〕すらも究極的には実在であると考えられたのである。我々がこの世界で一貫して、そして矛盾して行為するという現実には誰も否定することはできない。ここで必要とされることは、我々の行為を十分に説明し得る哲学的枠組みである。仏教徒による pradarsita-prāpakatva についての議論を進めようとする提案はこの方向に向けての一步なのである。

彼らが同意しようがしまいが、仏教論理学者たち、更に唯識説に同意する人々ですら現実世界の存在性を少なくとも日々の行為を説明する為に受け入れなければならない。空論者 (Sūnyavādin) にとってさえ一貫した人間の行為を説明するためにそれは必要であり、世界の存在を認めることなしにあることは不可能なのである。彼らはアドヴァイタ学派が通った同じ道を歩むことになり、現実世界の程度の差を認めることになるのである。もっとも究極的には彼らは空性 (sūnyatā) を主張し続けるのだが。

この世界は諸範疇に分類される。完全な現実主義者はこの世界を大きく二つの範疇に分類する：存在 (bhāva) と非存在 (abhāva) である。彼らにとっては存在と非存在は両方とも実在するモノ (padārtha) である。従って、壺は実在するモノであり、壺の非存在もまたそうなのである。

仏教徒はこの立場を認めなかった。彼らにとっては非存在は実在するモノではありえないのである。

ニヤーヤ学派は彼らが存在〔の問題〕に対処するように仏教徒たちが非存在

に対処するのかどうかを知りたいと考えていた。勿論、仏教徒はノーとは言えない。何故なら、楽しく道を行く際には障害物の非存在を望んでいたのであって、障害物[の存在だけ]を望んでいたのではないから。したがって、望まれていたものは障害物の非存在であり、それが[実在する]モノでない限りそれを望むことなど出来はしないのである。それ故、非存在はモノとして扱われなければならない。これがニヤーヤ学派の立場である。

これに対する仏教徒の対応は極めて単純である。彼らにとって、日常的慣用(vyavahāra)は否定されない。彼らに依れば、人々が非存在や無知覚について関わるのは事実である。しかし、人が非存在に関わるというそのことだけで、行為の対象が実在であること、したがってモノであることを主張出来ないのである。障害物そのものが意識の投影に過ぎないならば、その非存在について何が言えるというのか。

この議論は現実主義者たちにそれを更に熟考させ、そして哲学的分析の論理を拡大させた大胆な立場であると私は考えている。ミーマーンサー学派のプラバーカラ派は仏教徒の主張に同意していたように見える。プラバーカラ派は、その否定の仕方は違うのだが、仏教徒と同じく非存在を認めない。彼らにとって我々の一貫した行為は幻想ではないからである。にも拘わらず、彼らは非存在に関して論ずることはない。非存在に関する日常的な会話は認めるのだが、非存在と呼ばれるモノは認められないのである。

世界の現実に関するもう一つの問題は普遍(sāmānya)についてである。現実主義者たちは言う、我々がかかわる事物は持続するものであり、それ故名付けられ或る特定の形で獲得され得るのだと。この概念化と名称化は「普遍」と呼ばれる実体を必要とし、それを通して個物は類へと分類されていく。仏教徒はこの名称化・概念化を意識上の現象として捉え、そのようなものは現実に何の関わりを持たないものとして反対する。

何故、仏教徒がそのような立場をとったのかを理解するには、大して時間はかからない。いかなるモノも仏教の哲学的枠組みの内では、存続するものとしては認められないからである。あらゆるものは刹那的(kṣaṇika)である。存続性という概念は心的に作られたものであり、それ故実在ではない。したがっ

て、普遍 (sāmānya) と呼ばれるモノはありえないのである。概念化・名称化は共通性を認識することに基づいている。そうした認識を達成する為には、普遍というモノを仮定する必要はない。

こうして普遍が否定されると、内属 (samavāya) という常住関係も必要とされない。

ニヤーヤ学派は以下の事例において内属を認める。

- a) 全体 (avayavin) とその部分 (avayava) 間
- b) 属性 (guṇa) と実体 (dravya) 間
- c) 行為 [運動] (kriyā) と実体間
- d) 普遍とその基体間
- e) 特殊 (viśeṣa) と常住な実体間

仏教徒が全体を独立したモノとして必要としなかったことは既に述べた。彼らにとって、全体は部分と呼ばれるものの総体なのである。この総体は独立したモノではない。ニヤーヤ学派ですら、総体 (sāmagri) をモノとしては認めない。しかし、彼らは全体をモノとして主張するのである。この問題は依然として、インド哲学史の中で議論的であり続けている。ここにも仏教論理学の明瞭な影響を認めることができる。では「全体」そのものが認められないとき、仏教徒はどのようにして内属関係の必要性を感じることができるのか？

(d) が必要でないことは既に見た。(c) を認めるかどうかは、彼らが特殊 (viśeṣa) を認めないそのことによって全く問題外である。

(b) と (c) に関する限り、仏教徒は属性と運動について異なった立場を採る。彼らは属性をその基体と別異であるとは考えない。彼らにとって色 (rūpa) はその基体から分離できないからである。両者にはある種の同一性があるからである。運動についても同様である。これらの関係項が分離できないという点については、ニヤーヤ学派も仏教徒も全く一致する。ニヤーヤ学派も二つの関係項が不可分 (ayutasiddha) であることを認めている。しかし、この点以外では両者は異なる見解を持っている。ニヤーヤ学派がこの不可分性を常住関係を想定する根拠とするのに対して、仏教徒はそうしたものを全く必要としなかったのである。

それ故、ニヤーヤ学派の挙げる五つの事例のどれについても、仏教徒は内属関係を認めない。全体はその部分の総体であり、属性と運動はそれぞれの基体と異ならず、普遍は共通性のことであり、特殊と呼ばれるものはなく、そうして内属関係は全く必要とされないのである。

実際問題として、関係一般或いは特定の関係というものを仏教徒が受け入れない場合、内属関係を認める余地はどこにあるのか？

[彼らの] この立場は間接的にプラバーカラ派にその主張全体を再考させることとなったようである。プラバーカラ派が内属関係は一つではなく多数であり、[それは] 常住でなく刹那的であると主張したことを想起されたい。

1.8. ここまでの議論から、最後の問い「我々の行為は実在するのかどうか？」は自ずと答えが出せる。何故ならこの世界が非存在である場合、どうしたら我々の行為が実在しうるのであろうか？

しかし、実在・非実在というこの問いは、究極的な実在・非実在によって理解されなければならない。仏教徒は、他の哲学者と同様に、この現実世界に関わる我々の行為を説明しなければならない。

人が生きていく上で目的がこれであると決定される必要があり、一旦決定されると、そこに到るための道が明らかにされる。全てのものがただ一つの道に従われる必要はない。或るものは一つの道を、別のものは別の道を選ぶことができる。[しかし] その終着点はただ一つ、苦の止滅なのである。

2.0. 仏教徒は言語では現実世界を伝えることができないという立場をとっていた。もしそのように言語機能を見ても、人が言語と [外的事物の] 形象を結びつけ、両者間に人為的な関係を立て、そのような言語を通して会話をしていることが知られている。それ故、言語と言語が伝えることとの関係は心的行為であり、即ち非実在なのである。このことがこの地球上に無数の言語が存在する理由であり、言語が様々な形式を変化させ想定していることのものである。そして仏教徒が言語は現実世界を伝えないと考えていたことのものである。

しかし、二律背反であるのだが、言語が現実世界に関係しないという事実は言語を通して語られるしかないのである。これは観念論の限界である。いかなる概念化も言語を必要とし、他方真理は言語による陳述を越えるものなのである。したがって少なくとも分析の為には言語と言語が伝えることとの間の関係を認める必要がある。この立場だけでもインド哲学 [の展開] に貢献しているのである。

2.1. もし言語の機能に関する仏教徒の説を詳しく見るならば、そこでも彼らが明白な貢献をしていることに気づくだろう。簡単に言えば、言語とは文章から成る [伝達] 手段であり、その文章は一連の規則に従っている。これらの文章は単語と呼ばれる構成要素から作られており、単語はその指示対象と関係を持っている。この関係は特殊な性質を持っている。この説では、語 [X] はXではないものと異なる [意味] xを表す。つまり、例えばghaṭaという語は「壺ではないものと異なる何物」(ghaṭa-bhinna-bhinna) かを意味する。ここでghaṭaという語は「壺」と同一であり、「壺でないもの」を排除する。したがって、語は二つの機能をもつ：(1) その指示対象に属するもの全てを包含すること、(2) その特定の語Xの指示対象とは異なるものを排除すること。

そのような理論の目的は明確である。根本的な目的は一つ一つの人の行為を説明することである。或る一つの行為において、その行為がなされるものは他のものの特徴と一切混じることなく区別して知られていなければならない。このことは語が事物を表すのみならず、それではない・いかなるものとも完全に別なものとしてその事物を表すものであるということを示唆している。

この「アポーハ (apoha) 説」は仏教論理学者の創案になるものである。この理論はニヤーヤ学派による厳しい反論を招いたが、言語機能に関する思想に多大な貢献を果たしたのである。

3.0. 本講において解明しようとしてきたことから見れば、仏教の哲学と論理学がインドの論理 [思想] をどれほど豊かにしてきたのかが明らかである。仏教の哲学者や論理学者たちがインドにおける合理的思考の発展に寄与してきた

ことについて疑義を投げかけるものはないと信ずる。彼らの貢献は、直接的には合理主義者たちにその〔思想的〕枠組みの中で仏教思想を採り入れさせるような立場にあることを悟らせ、間接的には彼らを〔自らの思想を〕再考させ、感性に打ち勝って理性に立脚させることであった。

† This is Japanese translation of the lecture delivered by Professor V.N. JHA (Director, Centre of Advanced Study in Sanskrit, University of Poona) at the occasion of the annual meeting of the Association of Buddhist Studies, Bukkyo University, Kyoto. The meeting was held on 7 th, December, 1995. We would like to express our gratitude to Professor JHA for having kindly accepted our invitation and given us a permission to publish this translation. [Noted by N. K.]

註

- (1) 本論はプーナ大学サンスクリット高等研究所所長 (Director, Centre of Advanced Study in Sanskrit, University of Poona) であるヴァシシュタ・ナラヤン・ジャー (Vasishta Narayan Jha) 教授が本学仏教学会で行った (1995年12月7日) 講演録の和訳であり、これは V. N. Jha, *Contribution of Nyāya System to Indian Thought Structure*. Calicut University Sanskrit Departmental Series, No. 6, Calicut: University of Calicut, 1994のchapter II “Contribution of Buddhist Logicians” [pp. 17–33] に基づいている。講演録の和訳の掲載について快く許可を与えてくれたジャー教授に訳者は深い感謝の念を表すものである。なお、訳文中の [] 内は訳者による補足である。