

四津谷孝道『ツオンカパの中観思想』後編*

福田 洋 一

六 定立的否定と非定立的否定

第五章ではさらに、「自性の否定」における否定が、二種の否定、すなわち絶対否定ないし非定立的否定 (Heb. *neg. neg.*) と相対否定ないし定立的否定 (Heb. *neg. neg.*) のいずれであるのか、というツオンカパの議論が取り上げられる。無自性が非定立的否定なのか定立的否定なのかという問題は、ツオンカパにとっても大きな問題の一つであり、それを非定立的否定であると主張することがツオンカパの帰謬派解釈の特徴の一つでもある。ここはその点をきちんと考察する場所ではないので、取り敢えず著者の解釈についての評者の異論のみを記しておく。

問題は、非定立的否定の理解の仕方である。ツオンカパ（と著者は書いているが、これはツオンカパに限らず当時の論理学一般の定義である。）は非定立的否定を「否定対象を直接排除して (dngos su boad nas)」、他の述語 (chos) を導き出さないうもの (mi 'phen pa) である」(p. 225, 注 117) と定義する。簡単に言えば、これこれ「がない」という存在の否定である。それに対して定立的否定というのは、これこれ「でない」という述語の否定であるが、そのとき否定されたものとは別の述語を含蓄しているとされる。このうち非定立的否定について著者は次のように述べる。

つまり、ツォンカバにおいては、定立的否定とは「否定対象の否定以外のものを含意する」ということであり、非定立的否定とは、「否定対象の否定以外のものを含意しない」ということ、言い換えれば「否定対象の否定されたものを含意する」つまり「否定対象の否定されたものを証明する」という理解が成立していたと推測されるのである。／以上により、ツォンカバにとっては、「自性の否定は非定立的否定である」ということは、自性の否定すなわち無自性が証明されたことになるのである。このようにして、ツォンカバは「自性の否定は非定立的否定であるにもかかわらず、無自性が証明される」という理解を導き出したと考えられる。(p. 201)

「言い換えれば」以降の部分が著者の解釈であるが、主語について、それが存在しないとその存在を否定しているだけの非定立的否定を「否定対象の否定されたものを証明すること」と言い換えることには無理がある。この言い換えは「他の述語（著者は他の法と訳す）」を「否定対象の否定以外のもの」と解し、非定立的否定がそれを「導き出さない（著者は含意しないと訳す）*mi 'phan pa*」ことから、それならば逆に、当の述語、すなわち「否定対象の否定」を「導き出す」ということを意味しているはずであるという著者の推測に基づいている。しかし、右のツォンカバの規定では、「他の述語を導き出さない」というのは、「否定対象を直接排除することの別の側面として述べられているのである。」「否定対象の直接排除を導き出す」と言っているわけではない。要するに、非定立的否定において何かが「導き出される」こと、あるいは「含意される」ことはない。そうではなく、「直接的に」すなわち端的に否定が行われるだけである。

自性の否定が非定立的否定であるということは端的に自性が否定されるということである。それを「自性の否定すなわち無自性が証明されたこと」と捉え、さらに無自性を証明すべきだとツォンカバが主張していたと考えるのは、あまりにも無謀である。そもそも非定立的否定「であるにもかかわらず」と言っている段階で、それは非定立的否定

そのものが持っている意味内容を超えていることになる。ツォンカパは何も非定立的否定の特殊な解釈を展開しているわけではないのだから、「であるにもかかわらず」という読み込みは著者の先入観に沿った解釈であると言うことになるであろう。

また同様な推測は、

「無自性が実体的に有ることを証明しない」ということは、ツォンカパにおいては、無自性が実体的に有ることを証明・定立することはなくとも、「無自性」そのものを証明・定立することを認めていたものと考えられる。

したがって、そこから「中観帰謬派は自性を否定するだけではなく、無自性を積極的に証明すべきである」とツォンカパが考えていたことを導き出すことができる。(p. 205)

という指摘にも見られる。ここでも「したがって、そこから……導き出すことができる」という部分は著者の強引な読み込みである。とりわけ「積極的に」および「べきである」という強調を挿入しているところにそれが最もよく表れている。

七 プラサンガ論証

第六章はプラサンガ論証を論じている。議論は「自己からの生起がない」という『中論』の最初の偈についてブツダパーリタが提起したプラサンガ論証の解釈を巡って展開される。最初の出発点は、パーヴィヴェエカによるブツダパーリタ批判であるが、さらにツォンカパばかりでなく、サキヤ派のロントン、コラムバ、シャーキヤチヨクデンによる解釈、ケードウプジェによる敷衍など、チベット人学僧のさまざまな解釈に言及しながら、プラサンガのパター

ンを分類し、さらにツォンカパの『正理大海』における議論を細かく検討する。しかし、評者の知識不足によるため、その論旨の展開を辿ることは（努力はしたものの）、残念ながら挫折せざるを得なかった。より多くの時間をかけ、関係文献を参照し、原典を広く読んだ上で論評しなければならぬと思われる。

ただ、このテーマ自体がツォンカパの中観思想の中でどのくらいの位置を占めているのかについては疑問が残る。

ツォンカパは『正理大海』で三つの節に分けてプラサンガ論証について論じている。第一が「自説を設定する」、次が「それに対して他者が過失を指摘する仕方」、最後に「その過失が自説に無いことの理由を説明する」となっている。このうち、自説を説明している部分は極めて明解であり、評者にも十分に理解できる内容である。しかし、第二節の他者、すなわちバーヴィヴェーカの批判、および、それに対するチャンドラキールティの反論を出発点とする第三節の内容は、極めて技巧的なものであり、容易には理解できなかった。しかしこの第二節、第三節の内容は、ツォンカパの中観思想の体系の中に重要な位置を占めているように思えない。『プラサンナバダー』にその議論があるので祖述しているという面と、プラサンガ論証についてのチベット論理学で行われていた細かな議論を適用するという面とを念頭において書かれているように思われる。実際、プラサンガ論証はドウラの中でも、あるいは論理学概論の中でも、他者のための推論の批判的な論証式の箇所ですべて詳細に論じられる。それらの理論をある程度参照しないとツォンカパの議論も十分に理解できないであろう。それらについては、将来の研究を待ちたい。

ただし、本章の最終的な結論については一言触れておきたい。著者は、ブツダパーリタの妥当な解釈としてツォンカパの提起するプラサンガ論証の解釈では、それを定言的論証に書き直した場合の主張命題が「論証されるべきもの」であり、それはまた「四不生の否定は非定言的否定であるという定説と抵触するものではない」と主張する。

たとえば、「サーンキャ派が主張した自己からの生起を単に否定排除したものが論証される必要があるのか」という記述から「対論者の主張の否定されたもの、すなわち当該のプラサンガの証因が換質換位されたもののみが証明さ

れるべきである」とツオンカパが主張したと解釈している (p. 280)。だが、ツオンカパが「論証される必要・論証する必要」と言うときの「論証する *sgrub*」という言葉は、「積極的に」論証すべきだという強調を伴っていない。論理学において、言語表現としての論証式（それが他者のための推論についての議論の主要なテーマである。）は、論証 (*sgrub ngag*) と批判 (*sun 'bying*) に分かれ、その後者がプラサンガ (帰謬) 論証 (*thal gyur*) に他ならない。すなわち論証といっても、それは論証式における形式の問題なのであり、帰謬もまた同様に論理的な形式の問題に還元される。その形式、あるいは規則に従わない解釈をツオンカパは拒否しているのである。「積極的に主張・論証すべきである」という積極的な主張をしているわけではない。

還元された定言的論証式が非定言的否定と抵触しないという点についても、その非定言的否定は、前節で触れたように、否定対象の否定されるものを積極的に論証することと著者は解釈している。それを踏まえ、本章の最後に次のようにまとめられる。

「『ツオンカパにとつての通常のプラサンガ』は、その否定対象が否定されたものを証明・定立する」という理解は、前章で述べた「自らの主張は無いことを建前とする中観帰謬論証派の立場に立つことを標榜しながらも、自らの主張は有ると断固として語る」というツオンカパ独自の姿勢を裏付ける重要な要素と見なされるのである。

(p. 252)

この「否定対象を否定されたものを証明・定立する」という部分は、まさに非定言的否定の言い換えであり、したがって、プラサンガの評価は非定言的否定の著者の理解に帰着し、その結果「ツオンカパは自らの主張は有ると断固として語る」という著者の一貫した主張に持ち込まれることになっている。

八 対論者に極成する推論

ツォンカバは、自立論証と帰謬論証の対決の中で自立論証説を批判し、帰謬論証の妥当性を確認しようとした。著者は最初にチャンドラキールティの帰謬論証の捉え方を検討し、それが「対論者の主張を否定することを主な目的とし、その構成要素である有法などが立論者ではなく対論者自身に成立しているものであると、チャンドラキールティが捉えていたと」指摘する (p. 265)。次にそれと対比してツォンカバの議論を検討する。

まず、「自立論証」の意味を検討する。自立論証は、「自相によって成立するものを前提とする論証である」(p. 264)。自相によって成立するものを認めない帰謬論証派は当然そのような自立論証を認めることはできない。そこで

中観帰謬派が、自立論証ではない論証によって対論者である実体論者に空性を証明する、言い換えれば、その実体論を否定する場合には、その論証式の構成要素である有法などが中観帰謬派自身に成立していなくとも、それが対論者に成立しているだけで十分であるというのである。そして、中観帰謬派が採用するそのような論証は、自立論証ではなく、対論者の主張を否定することのみを目的とする「対論者に極成する推論」である。(p. 266)

それでは、対論者と中観派の間で共通の議論ができなくなるのではないか、という反論に対して、ツォンカバは次のように答える。

この後論者 (phyr rgoI, སྐྱོད་པོ་) は、実在論者) は、主題である「眼」、論証因である「自らを見ないこと」、喩例である「壺」、「所証」法である「青などを見ないこと」これらが存在していると捉える[が、その]諸対象は、自説

でも言説において存在していると認めているので、それら「論証式の構成要素」を正理が拒斥することはない。
(p. 278, 注15)

すなわち、実在論者を否定するために提起する正理による論証式は、中観派の立場でも言説の対象として正当に成立するので、当の正理によって否定されずに機能すると述べている。これに基づいて著者は、

「対論者に極成する推論」には、対論者にのみ認められる自相によって成立する、すなわち自立的な有法などから構成される、という側面のほかに、中観帰謬派自身によって認められる言説として有る有法などから構成されるというもう一つの側面があることが、上の引用から明確に理解できるのである。／……つまり、対論者にのみ成立する自立的な有法などによって構成される「対論者に極成する推論」が目的とするのは、対論者である実在論者の主張を否定することであるのに対して、もう一方の言説有である有法などによって構成される「対論者に極成する推論」が目的とするのは、積極的に中観の正しい理解を確立することであると考えられているのである。
(p. 271)

と結論する。すなわち「対論者に極成する推論」に二つの異なった側面があり、それらは構成要素と目的が異なっていると主張する (p. 270)。「積極的に」という言葉は著者が繰り返し主張する「中観論者にも積極的な主張がある」という理解に基づくことは言うまでもない。

しかし、この「対論者に極成する推論」に二つの側面があるというのも、ツォンカパの文章の解釈としては、行き過ぎであろう。実際にあるのは、諸物に自性が存在しない、と主張する一つの論証式にすぎない。この言語表現とし

ては同じ一つの論証式が、異なった解釈をされるにせよ、対論者においても自説においても、意味のあるものとして、かつ論理的に正しいものとして成り立つのである。その言語表現としての論証式は自相によって成立する自性の存在を否定することを目的としているが、それもやはり両方の解釈体系において有意味で論理的なものとして成り立っている。論理ないしは論証そのものは、言語活動として、すなわち言説において成り立っている。論証の正しさそのものは、实在論者によって实在に根拠があるものと解釈されることには依拠しない。

しかし、それならなぜ「対論者に極成する」推論である必要があるのかと言えば、無自性の論証はなによりも対論相手の理解を正すことを目的とするからであろう。正しい見解を主張するとしても、それは自分のためのものではなく、あくまで他者を説得するためのものである。そして、ツォンカパは空性の論証を、そのような論理学的論証式の規則通りに構成している。その場合の所証が否定、とりわけ非定立的否定であるだけであり、それは所証法、すなわち主語について証明されるべき述語であるのも、否定を所証法とする他の一般の推論と違いはない。ツォンカパの主張は、「断固として主張するべきである」というようなことではなく、空性の論証も他の通常の論証と同じ論証式の規則に則っていること、すなわち言説において認められるものである、ということであったと思われる。

このことは著者も大筋、同様な表現で指摘しているように見えるが、一方では「もともとはチャンドラキールティが対論者の主張を否定することのみを目的として用いた対論者に極成する推論に、自らの主張（たとえば、諸々の事物が無自性・空であること）を積極的に証明することを読み込んだツォンカパの態度は、第四章と第五章で述べた中観論者には主張は有るということを裏付けるものであ」(p. 276)。るといのように、対論者の主張の否定とは別に無自性・空の積極的な論証を考えるという姿勢は濃厚である。したがって、同じような内容を述べているようでも、それはたまたま原典に即して語ればそうなたただけであり、著者自身の強調している理解は、それとは異なった内容となつていることが伺われる。

九 自立論証批判

最後の第八章から第十章までは帰謬派からの自立派批判が詳細に検討される。まず第八章ではチャンドラキールティの『ブラサンナバダー』に基づき、議論の要素を析出する。この章で著者は以後のツォンカパの議論を位置付けるための議論の要素を詳細に分節している。ここでチャンドラキールティの議論自体を検討する余裕はないので、それがチャンドラキールティ自身の読解としてどの程度妥当であるかについての論評は避けたいと思う。

この三章で著者はチャンドラキールティおよびツォンカパの議論を非常に細かく分節し、それぞれの議論を記号化する。しかし、ツォンカパ自身の議論を分析するためには、必ずしもそれほど細かい分節は必要ではないと思われる。著者の記号化は、Argument 1, 2, Crucial Point 1, 2, Discussion A, B, C, D, I, D II, D III, Additional Discussion, Framework 1, 3, 4, 4', 5, 6, Passage A I, A II, A III, A IV, A V, A VI, B とした具合である。すなわち、Argument, Crucial Point, Discussion, Framework, Passage と五つの視点を導入し、それぞれを細分化しているが、この視点の違いやさらなる細分化の必要性があるのであろうか。研究する過程で議論を分解し、それぞれの組成を図示して対応関係を考える必要があるかもしれないが、問題はそこから導き出される構造であり、その視点から統一的な解釈を提示できなければならない。そうでないと、これら五つの視点とそれが細分化された記号とで解釈が示されても、初見の読者には話の流れを追うこと自体が困難である。たとえば、なぜ Crucial Point と言うのか、Framework とは何を意味しているのか、Argument と Discussion の違いは何か、説明がなければ、それらの視点の意味は読者には伝わらない。また細分化もそれだけの違いをチャンドラキールティが考慮していたのかどうか、それだけ細かい違いを前提として議論をしているとしたら、そもそも議論の一貫性は確保できないのではないか、など疑問は尽きない。細分化された番号も、後に何らかの形で言及されることが少ないのであれば、細分化した番号をつけることにどれだけ

の意味があるのであろうか。

Framework は、立論者と対論者の組み合わせであるが、その両者が問題になる箇所はそれほど多くはない。ほとんどの議論は立論者の立場を巡って展開される。立論者は中観派に限られ、それには帰謬派か自立派のいずれかしかない。大事なものは立場そのものではなく、立論者がどのような存在論的前提を持っているかである。ツォンカパの立場から言えば、立論者の存在論は帰謬派の存在論にほとんど限定されている。それを忠実に守っているか、それともそれに抵触して矛盾を来すかのいずれかになり、その矛盾の仕方の違いが個々の議論の違いになっているのではないかと思われる。ここでは、それを一々の文章に当たって検証することはできないので、とりあえず、大まかな構成についてのみ検討したい。

第九章ではツォンカパの『菩提道次第広論』の議論の構造を分析する。著者は、チャンドラキールティの自立論証批判の議論構成に基づき、ツォンカパの議論を二つに分け、それぞれ Discussion A、Discussion B と名付ける。ここでツォンカパの文章と著者の解釈を詳細に紹介する余裕はないので、それは本書そのものを参照していただくことを前提に話を進めたい。

Discussion A と Discussion B の違いは、まず立論者と対論者の違いに見られる。Discussion A では、バーヴィヴェーカが立論者、サーンキヤ学派が対論者であり、立論者たるバーヴィヴェーカがサーンキヤに対して「声に自己からの生起がない」ことを論証するために立論する。その場合、主題である「声」が立論者と対論者のそれぞれの存在論に基づいたものと解釈されると議論の前提である共通の主題になり得ないので、限定のない一般的な「声」が主題とされる、というバーヴィヴェーカの主張とそれに対する批判を骨子とする。Discussion B では、帰謬派が立論者、自立派を含む実在論者が対論者で、自相によって成立するものの存在を認めない帰謬派とそれを認める実在論者の間には、共通に成立する主題およびそれに対する共通の量が存在しないので、それが存在することを前提とする自立派

の主張が否定されることになる。さらに著者は Additional Discussion を付け加えている。それは立論者も対論者も自立派であり、その場合でも共通に成立する主題はないと論じているとされる。

この Discussion の違いは、もともとチャンドラキールティの議論の分析を前提に設定されている。だがそのことが、ツォンカパの議論の流れを誤解させる要因になっているように思われる。Discussion の A と B という細分化はチャンドラキールティの議論の流れに沿って設けられたのだが、著者によればツォンカパの議論はそれとは逆の順序で行われている。その理由は、「ツォンカパが自立論証批判に託した意図が、中観帰謬派の思想が中観自立派のそれよりも優れていることを示すことであつたから」(p. 34)とされる。本章の大部分はツォンカパのテキストを少しずつ挙げて、それを注釈解説していく。全体としての議論の評価は、最初に述べられる次の言葉に集約される。

ツォンカパの意図は以下のように捉えることができると思われる。チャンドラキールティによるもとの自立論証批判には、前章で示したように、「少なくとも無自性論者である中観論者(バーヴィヴェーカ)自身において有法が成立しない」(論点Ⅰ)という議論と、「無自性論者である中観論者(バーヴィヴェーカ)と実体論者(サンキヤ学派)との間には共通な有法が成立しない」(論点Ⅱ)という二つの議論があつたわけだが……、

[Discussion B] は、議論の内容としては後者を継承するものであり、その議論における立論者(すなわち無自性論者である中観論者)としては、言説においてさえも自相によって成立するものを認めないとされる中観帰謬派のみが配置され、言説において自相によって成立するものを認めるとされる中観自立派は、他の実体論者と共に対論者の立場に置かれている。このように同じ中観論者でありながら、中観帰謬派のみが無自性論者として扱われている点において、その中観自立派に対する優越性が示され、中観帰謬派こそが真の中観論者であることが顕示されていると考えられるのである。以上が、『菩提道次第論・広本』における自立論証批判の主な内容であ

著者が Discussion B に分類している部分で、立論者を帰謬派、その対論者に自立派を含めることについては、理論的な要請、すなわち「自相によって成立しているもの」が否定されるべき自性である、と考える中観派が、それを認めない実在論者に対して提起する論証ということになるので、その対論相手には、それを認めない立場の人が当てられるはずであり、自立論証派もツォンカパによれば、そのような批判対象になるのである。このように対論者に自立派を含めているのは、帰謬派独自の存在論による要請に他ならず、自立派に対する「優越性」を示すために自立派を対論者にしたわけではない。

この『菩提道次第広論』の議論を Discussion A と Discussion B に分けるという解釈には、議論の構成についての根本的な誤解があるように思われる。ツォンカパの自立論証批判の議論は、次のような構成になっている。

A1. 自立派の主張

B1. 『プラサンナパダー』におけるバーヴィヴェーカの主張の引用

B2. ツォンカパによる解説

C1. 喩例の解説

C2. 本題の解説

A2. それに対する批判

B1. 本題についての主張が妥当でないこと

C1. 『プラサンナパダー』におけるバーヴィヴェーカ批判の引用

C2. 総論

C3. 語釈

B2. 喩例についての主張が妥当でないこと

C1. 『プラサンナパダー』におけるバーヴィヴェーカ批判の引用

C2. 語釈

C3. 総論

このうちのどのレベルの分節は評者が行ったもので、もともとのテキストにはない。さて、著者はこの議論のうち、A2B1C2（本章の引用番号で言えば [5] ~ [9]）を Discussion B、同じく A2B1C3 のうち、まとめの前の部分まで ([10] ~ [23]) を Discussion A とする。それ以降のまとめの部分 ([24] ~ [25]) は Discussion B をふたたび扱い、さらに C3 の最後の部分 ([26] ~ [27]) は Additional Discussion と位置付ける。さらに A2B2C1 では著者がチャンドラキールティの Passage B とするものが引用され、それについてツォンカパは語釈をしているが、それを著者は Discussion B の議論がふたたび取り上げられるとする。

著者の説明を順に読んでみると論旨が途中で切り替わり、非常に入り組んだ議論をしているように見えてくる。しかし、著者の引用を離れて、実際にツォンカパの一続きの原典を読んでもみると、著者の言うような転変は見られず、一貫した立場に立って記述されていると見える。著者が Discussion A と Discussion B、さらに Additional Discussion と分節させた理由の一つは、ツォンカパが注釈をしているもともとの『プラサンナパダー』の議論を分析して、それをツォンカパの議論の中に読み込もうとしているためではないかと思われる。ツォンカパは確かに『プラサンナパダー』の議論を注釈してはいるが、語釈で補っている部分こそがツォンカパの独自の解釈であり、それによって

ツォンカパの一貫した読みが示されている。その部分を読み取らなければ、ツォンカパの議論を理解したことにはならぬ。

Discussion AとDiscussion Bの違いは、上に述べたように、まず立論者と対論者の相違に見られる。そのことの読みが、議論内容の解釈を左右するので、その点を最初に分析しておこう。

結論から言うならば、ツォンカパは一貫して帰謬派を立論者に、自立派および他の実在論者を対論者にして、その存在論の違いに基づいて両論者に共通に現れる主題が成立しないことよって、自立論証が成り立つという考え方を批判するという線でも考えていた。そのことによってもとの『プラサンパダー』のコンテキストと齟齬を来すこととなったと思われる。

まず、A1B1でツォンカパは『プラサンパダー』からバーヴィヴェーカの主張とされるものを引用したあと、それを語釈し、最後にその議論の意味を

「そのような〔それぞれの立場の特殊な理論よって〕限定されない一般的な眼や色などを主題として措定する。なぜならば、〔それらは〕中観派と実在論者の二者が、それについて自己からの生起の有無などの属性を考察するところの主題であるので、その二者に共通に現れるものとして成立している必要があるからである」と〔バーヴィヴェーカは〕考える。「共通に現れるものとして成立している」ということの意味も、対論者に、ある様相の量よって〔その主題が〕成立している、その同じ様相の量よって立論者においても〔その主題が〕成立しているということである。(p. 345、注3の最後から注4)

とまとめている。要するにバーヴィヴェーカの主張の本質は、立論者、対論者両方に論証の主題が同じ様相の量に

よって共通に成立している必要がある、ということであり、それこそが「自立論証」の成立する必要条件であった。
つぎにAIB2C1で、それに対するチャンドラキールティの批判を引用した後、C2の最初でツオンカバは自分の解
釈の基本的枠組みを説明する。

これ（チャンドラキールティの議論）は、「色処は自己からの生起が無い。なぜならば、存在しているから。目の前に現れている壺のように」という論証式を例に「説明」すれば理解し易いので、それに基づいて説明しよう。「バーヴィヴェーカの主張に対して」答えている「チャンドラキールティの」それらのテキストでは、主題が共通に現れるものとして成立しないと主張している。どのようにしてか、と言うなら、ここで、その人との間に「主題が」共通に現れるものとして成立していないと主張している、その対論相手は、『ブラサンナパダー』でお説きになっているこの箇所では、自己からの生起を否定する対論相手であるけれども、一般には、諸物に勝義において自性があると主張する実在論者と、言説においてそれらに自相によって成立する自性があると主張する自立派の両方である。……ここで「無自性論者」と言っているのは帰謬派であると理解されるべきであり、「有自性論者」と言うのは、実在論者と自立派の両者であると理解されるべきである。（『菩提道次第広論』青海人民出版社、1985年、LMと略称、p. 698, 1. 11 - p. 699, 1. 3）

ここで、ツオンカバは以下の議論を説明するための論証式を提示する。これはチャンドラキールティが実際に使っている、内処である眼を主題としたものとは異なっているが、それはツオンカバ自身が明言しているように、あくまで説明しやすい、理解しやすい例というだけで、本質的にはそれほど違いのあるものではない。実際、後には「眼」も主題として言及される。

より重要なのは、この場合の対論者に、勝義において自性を認める實在論者と言説において自相によって成立している自性を認める自立派を配し、それに対して自己からの生起を否定する主張を述べる立論者に帰謬派のみを当てていることである。これが以後の議論の枠組みであることをツォンカパは最初に強調しているのである。これは著者の言う、Discussion Bの枠組みである。そしてその議論の結論は、

それ故、対論者にとって主題が成立するためのその量が、立論者にとっては妥当しない。なぜならば、「帰謬派の見解では、」いかなる存在（法）についても、「対論者が存在すると主張している」自相によって成立する自体は言説においても存在しないので、それを論証する量もまた「対論者が主張するような自相によって成立するものとしては」存在しないからである、とお考えになつて、この「チャンドラキールティ」師は自立論証を否定したのである。（LM, p. 699, II.7-11）

先にツォンカパが確認したように、自立論証が可能であるためには、主題が両論者に共通に現れることよつて成立する必要があるが、立論者が帰謬派であり、対論者が實在論者である場合、主題は両者に共通な仕方では現れないので自立論証は成り立たないということになる。以上の総論がツォンカパの自立論証批判の大枠である。次にツォンカパは、先に引用した『プラサンナパダー』の文章を一文一文、丁寧に語釈していく。その最初にツォンカパは次のように言う。

それ（上に総論で述べた理解）をテキストと結びつけて説明するならば、「……のとき」というところから「承認しているのである。」というところまでの意味は、……（LM, p. 699, II. 14f）

すなわち、ツォンカバは先にまとめた自立論証批判の大枠を具体的に『プラサンナパダー』の語句と関連させて説明しようと言っているわけである。ここでツォンカバは（著者が Discussion A と呼ぶような）別の枠組みを提示するつもりはないのである。さらに語釈の最後にそれまでの議論をまとめて、

「以上のように、……であるので」云々は、前に説明した内容をまとめている。……自相によって成立している「色」、あるいは迷乱していない現量によって成立している色は、主題として言説においても成立していないという意味である。「それ故」云々の意味は、それ自体で成立している自性がないと主張する「帰謬派」と実在論者の二者「の間」では、色処を主題としたとき、迷乱していない現量が「両者に」共通に現れるものとして成立していないので、両方の学説に共通に現れるものとして成立している主題「の存在」を確立する量は存在しない。それゆえに、自立論証の論証因によって対論者に証明されるべき主張で過失のないものを設定することはできない、という意味である。（LM, p. 702, l. 13 - p. 703, l. 2）

と言っている。これ自体も語釈ではあるが、ここでまとめられている内容は、「主題が自相によって成立していない、したがって自相によって成立しているものとして現れる現量は迷乱している」と考える中観派が立論者、「主題は自相によって成立している」と考え、「したがって現量は迷乱していない」と考える実在論者が対論者であり、自立論証が成立しない理由は、議論の主題を論証するための、両者に共通の様相で成り立っている量が存在しないことである。これもまた最初の総論で述べた大枠そのままであり、そしてそれが語釈のまとめであるとツォンカバは注釈しているのだから、この語釈部分も最初の大枠通りの内容と考えるべきであろう。

それに対して本書の著者は、上に挙げた「それをテキストと結びつけて説明するならば」という語釈部分以降を、

その上の総論部分とは別の Discussion A と解釈している。すなわち、バーヴィヴェーカが立論者である場合に、バーヴィヴェーカにとつても主題が成立しないことを指摘する議論と考える。確かにここでツォンカパはバーヴィヴェーカを立論者として引き合いに出している。しかし、途中から帰謬派の存在論に基づいた語釈に変わる。その違いは、バーヴィヴェーカに言及しているところでは、否定対象が「真実なものとして成立しているもの」であるのに対し、途中からそれが「自相によって、あるいはそれ自体で成立しているもの」に変わっていることで分かる。

それでは、最初にツォンカパが設定した枠組みとの整合性をどのように考えたらいのであろうか。まず、ツォンカパ自身に解釈の揺れがあったと考えることが出来る。最初の大枠を述べる箇所引用で、「その対論相手は、『プラサンパダー』でお説きになっているこの箇所では、自己からの生起を否定する対論相手であるけれども、一般には、諸物に勝義において自性があると主張する実在論者と……」とあるが、ここでツォンカパは自分の設定する立論者と対論相手の関係が『プラサンパダー』と異なっていることを断っていると考えられる。それが「一般に」という副詞である。ここで「一般に」というのは、『プラサンパダー』での記述の注釈という限定をせずに」という意味であり、「ツォンカパ自身の思想に基づく設定としては」という意味になるであろう。その後の総論のところではツォンカパの一貫した理解が示され、それは整合性を持っている。しかし、『プラサンパダー』の注釈部分では、そのツォンカパ自身の設定とは違う、チャンドラキールティの文脈があり、ズレが生じてきたのではないかと思われる。そのズレをツォンカパが明確に解決した注釈をしているのであれば、そのことからながしかの結論を引き出すことはできるが、実はツォンカパ自身がその解釈にそれほどの自信を持っていなかった可能性の方が高い。その証拠に、同じ箇所についてツォンカパは『善説心髄』では別の解釈を行い、そのことについて次のような告白、あるいは言い訳をしているからである。

「以上の箇所について、属性の」基体である主題が真実なるものとして成立していることが損なわれる（真実なものとして成立しないことになる）と（バーヴィヴェーカ自身が）承認していた、という観点からも、別の箇所（『菩提道次第広論』で説明したことと、ここ（『善説心髓』）での説明の仕方（バーヴィヴェーカの立場でも、主題が真実なるものであると認めていることになるという説明）とは異なっているけれども、自立論証を否定する学説は異なっているわけではない。（『善説心髓』, p. 162, II, 16f）

『善説心髓』では、バーヴィヴェーカが二諦のいずれにも限定されないものを議論の主題として挙げれば、両論者の存在論の相違に縛られないと主張したのに対し、バーヴィヴェーカの立場では、主題を認識する量は自性に対して迷乱してはいないものであり、従ってそれによって把握される対象は虚偽なものではなく、それを把握する知も顛倒したものではない。虚偽なものでなければ、それは真実なものであり、また顛倒したものでなければ、それは不顛倒な真実なる認識である。したがって、バーヴィヴェーカの立場では、対象は真実なるものとして成立しているものと考えなければならぬ、と注釈される。『菩提道次第広論』の注釈とは正反対の解釈である。それにもかかわらず、どちらにとつても自立論証は否定されるとツォンカパは言い訳をしている。

この『菩提道次第広論』の文脈では、バーヴィヴェーカの立場でも主題を把握する量は迷乱したものとなるが、主題が真実なるものとして成立していると考えている対論者は、それを捉える量も迷乱してはいないと考えているので、その両者では主題を把握する量の様相が異なっており、両者に共通の様相の量は成立しない。それゆえ、バーヴィヴェーカの主張するような自立論証は成り立たない、と主張していると思われる。

その場合、先ほどの『菩提道次第広論』のまとめとして引用した箇所で、『プラサンナパダー』の「それ故」を「色処を主題としたとき、迷乱してはいない現量が〔両者に〕共通に現れるものとして成立してはいないので、両方の学

説に共通に現れるものとして成立している主題「の存在」を確立する量は存在しない」と言い換えられていたことと符合する。ただしその場合でも、この語釈の部分の立場が、バーヴィヴェーカを立論者としている枠組みであるとは言い切れず、ツォンカパは同時にその両方の学説を「それ自体で成立している自性がないと主張するものと実在論者の二者」と注記しているので、この場合は立論者には自立派は含まれないことになる。このときには、立論者は、現量には自相によって成立しているものが現れているが、そのような自相によって成立しているものはないので、その現量は迷乱していると考え、対論者は自相によって成立しているものを認めているので、その現量は迷乱していないと考え、したがって、同じ様相の量が成立しないということになる。

いずれにせよ、この箇所のツォンカパの注釈には不透明な部分が含まれることになる。しかし、著者は、ツォンカパが一貫した主張を行っているものとして解釈し、そのため議論の視点が変化することには何らかの意味づけを見出すようにしているために複雑な解釈をせざるを得なくなつたように思われる。たとえば「この議論の微妙な点」(p. 33)、
「ところが、この後に奇妙な変化がツォンカパの議論に現れる」(p. 33) など、議論の進行に戸惑つた記述がある。それ以外の著者の説明は個々のテキストの読解に終始し、章の最後に至つても大局的な結論が導き出されてはいない。そのため本章は、『菩提道次第広論』の自立論証批判の箇所の和訳・注解という性格のものであると言えるであろう。

第十章は、『善説心髓』における自立論証批判を取り上げている。先にも指摘したようにツォンカパは『善説心髓』で同じ『ブラサンナパダー』の自立論証批判をもう一度解釈し直している。『善説心髓』では、『菩提道次第広論』で提示されたような統一的な枠組への言及はなく、チャンドラキールティの記述に沿つた解説を行っている。もちろん、自立派と帰謬派の存在論の相違についてのツォンカパ独自の解釈は随所に見られ、その視点から読み込みが行われている点は『菩提道次第広論』と同様である。

著者はこの部分に関しても、細かく議論を分節し記号化しているが、『菩提道次第広論』との対応がその番号で分かりやすくなるわけではなく、番号が増えていくだけであり、番号付けの意味はさらに希薄になっている。この文章の解釈については、一々あげないが、上に指摘したように、『菩提道次第広論』と解釈が違っているとツォンカバが告白している重要な箇所と言及がないことは指摘しておきたい。ツォンカバ自身が、その二つの議論の関係について言及しているのに、それを取り上げ、その意味について考察すべきではないだろうか。

一つ著者の不用意と思われる発言を指摘しておこう。ツォンカバの次の引用を巡ってである。

この場合、バーヴィヴェーカなどの自立派のものたちは、「そのような〔それ自体で成立するもの、あるいはそれ自体で成立しないものいずれにも〕限定されない一般的なもの (snyin) を〔主題として〕お互いに説くことはできないが、勝義において、あるいは真実において存在している、存在していない、といういずれによっても限定されない一般的なものは主題として採用できる」と論証することはできない。なぜならば、それ自体で存在しているならば、真実において存在しているという意味〔になる〕からである。(p. 368, 注17)

この引用の直前でツォンカバは、バーヴィヴェーカに対して、目などの主題を、それ自体で成立しているとも成立していないとも認識することなしには「そのの自体はこれこれである」と認識することができるような量は存在しない」と批判する。それに対してバーヴィヴェーカが、そのように限定されないものを主題として提示することはできないが、「真実において存在している」とも「真実において存在していない」とも限定されない主題ならば提示できると主張することを想定し、それが不可能であると指摘する。なぜならば、バーヴィヴェーカが「それ自体で成立するもの」を承認するならば、それは「真実において存在している」ことになるからである。これはツォンカバ独自の自立

派理解に基づいている。

それに対する著者の解説は、

ここでは、まず立論者がバーヴィヴェーカをはじめとする中観自立派であることは明白である。対論者の位置には誰が配置されているのだろうか。中観自立派との間で、有法のあり方に関して勝義として有るか、すなわち諦（＝真実）として有るかが問題となるのは、彼ら以外の勝義的な存在を認める者（この脈絡から言えば、自体（自相）を言説あるいは世俗としてではなく勝義としても認める実体論者）であると考えられる。そして、言説（世俗）として認められる自相によって成立するもののような勝義的存在と世俗的存在の折衷的な性質のものが有法として採用されるならば、それが勝義として有るか否か、あるいは諦として有るか否かのような、有法を巡る議論はある意味では回避されることになる。そうであれば、確かに中観自立派は彼ら以外の実体論者に対して論証式（すなわち、自立論証）を用いることが可能となると考えられる。（p. 304）

ここで、著者の言う「言説（世俗）」として認められる自相によって成立するもののような勝義的存在と世俗的存在の折衷的な性質のもの」という表現は、ツォンカパの文章を読み慣れたものからすると違和感がある。特に「折衷的な性質のもの」という理解はツォンカパの思いも付かないものである。確かに自相によって成立しているものを、自立派は世俗においてのみ認め、実在論者はそれを勝義において存在するものと同一視する。しかし、それは自相によって成立するものが「折衷的な性質」を有することを意味しない。それぞれの立場での意味は確定されているからであり、それぞれの存在論の違いがそこにあるからである。著者はそれを不用意に「折衷的な性質」という第三者的な評価を下したことになると同時に、これらの意味規定を厳密に守ろうとする姿勢が希薄なのではないかとの疑いを起さ

しめる。

少し遡るが、上の引用で「一般的なもの」と訳したものの、すなわち限定の加えられていない非限定的なものを指して、「ある意味で想像上の産物でしかなく、具体的内容をもたないもの」(p. 310, cf. p. 302)と説明しているところにも、不用意な発言が見られる。これは、声を主題にする場合、それが対論者間の存在論の違いによって、四大種所造の声であつたりすると、共通の主題として設定できないので、それらの限定を外した単なる声を主題にする、というときの「単なる声」を指して言っている。それは決して想像上の産物ではない。単に修飾語を付けずに「声」と言っているだけであり、その声が物質(色)であること、作られたものであること、現にここで音が聞こえてくること、この具体的な音を指しうることは、何ら排除されていない。「想像上の産物」というのは限定されないという意味での「普遍(apti)」のチベット語仏教文献における意味を理解していない発言ではないだろうか。

第十章の『善説心髓』の自立論証批判の解説は、語釈のあと唐突に「以上が、ツォンカパによって『善説心髓』において示されたもう一つの自立論証批判の内容である。」という一文をもって終わる。章の結論のようなものは、この第八、九、十章ともに用意されていない。そして最後に「結びにかえて」という短い章が置かれている。そこに著者の自立論証批判に関する評価を見出すことが出来る。

ツォンカパの自立論証批判においては、論証の構成要素が自相によって成立する、すなわち実体的に存在することが「自立」ということの意味なのである。……中観自立派は、中観論者として、無自性・空なことばによってすべての事物の無自性・空であることを明らかにしなければならぬにもかかわらず、彼らは実体的な構成要素(自相によって成立する有法など)からなる論証式、すなわち実体的なことばによってそれらが無自性・空であることを明らかにしようとしているというのである。／このように、そうしたツォンカパの理解の背後には、中

観論者は無自性・空なことばによつてすべての事物の無自性・空であることを明らかにし、正確には証明していかなければならぬという彼の堅固な意志を見て取ることができる。(p. 371)

自立論証と「実体的に存在すること」との関係は、後者が前者の必要条件であるということであつて、後者が前者の「意味」であるわけではない。著者はある箇所で「前提」という言葉を使つていながら (p. 318, p. 326)、今はそれを「意味」と言い換えているが、もう少し丁寧な考察が必要であらう。

自立論証批判の議論は、個々の構成要素が自相によつて成立するものであるか否か、さらには両論者に主題などを共通に成立させる量があるか否か、という点を巡つて展開され、そのようなものがないので自立論証は成立せず、「他者に極成する推論」としての帰謬論証を用いなければならないと結論される。一番の論点は、両者に共通に成立するものがないということであり、言葉が空であるか否かということにはない。したがつて、空である言葉によつて空であることを論証しなければならぬということも強調されているわけではない。実際には、著者は、それらを扱つた章で、ツォンカパの一々の文章の解説を行っているので、このような評価自体を論証しようとして議論が展開されているわけではない。もし、必要であるならば、文章の一々を検討するのではなく、一つの結論のために必要な典拠と論理によつて、所期の結論を導き出すような論文構成にすべきではなかつたかと思ふ。

以上、四津谷孝道氏の近著『ツォンカパの中観思想——ことばによることばの否定』について、同じテーマを研究する者の目で検討してきた。実際のところ、一読すると違和感を感じる部分が多い。おそらく、チベット人の視点でツォンカパの思想を理解している人たちは共通の印象を持つであろう。その違和感をできるだけ具体的に示すように心掛けた。個々の解釈や訳における問題にはあまり言及することはできなかつたが、それはある意味では些細な問題である。ツォンカパの中観思想自体の全体的な理解ということの方が遙かに大きい。

しかしながら、検討の余地があるということは、本書の研究書としての価値をそれだけ高からしめているとも言える。とりわけ研究者はこの鏡によって自らの理解の是非を問ひ質すための視点を得ることが出来る。また同時にそのことは、本書の取り扱うテーマや議論がそれだけ重要な、価値のある、そしてそれと同時に解釈の難しいものであることを示しているであろう。その意味で本書の研究書としての価値、および学界への貢献については疑う余地はない。ただし、ツォンカパの原文を検討する術のない読者は（そのような読者に本書が十分に理解できるかどうかは疑問だが）、本書に繰り返し現れる著者の視点をそのまま受け入れてツォンカパ像を形成するかもしれない。本書が一般書としての体裁もとっていることから、そのことに関する危惧を抱かずにはいられない。

(*) 「四津谷孝道『ツォンカパの中観思想』前編」『佛教學セミナー』第八八号、二〇〇八年十二月、五五―七九頁。