

谷 貞志著

『利那滅の研究』

桂 紹 隆

我が国におけるダルマキールティ研究を先導してこられた戸崎宏正氏は、学生や後輩を叱咤激励して、それぞれの分野で「学問の道に標識を立てよ」とよく言われる。人跡未踏の山に登るとき、一応見通しを立てて進むが、成功することもあれば、失敗することもある。たとい途中で挫折しても、「ここまで登った」という標識を立てて、後に続く者にどこから先が未踏であるかを示す。全く失敗した場合には、自分の進んだ道の入り口に「この道はダメだ」という標識を立てて、後から来る者がその道に入らないようにする。これも学問への大きな貢献である。初登頂することのみが学問への貢献ではない。ただし、後から来る者に「彼の言うことは信用できないから、その道をとライしよう」と思わせるような標識ではだめ。人の信用を得るには、日頃の研究姿勢が大切。以上が戸崎氏の真意である。

谷貞志氏の近著は、仏教論理学研究の道に真新しく立てられた巨大な標識である。すでに、『無常』の哲学 ダルマキールティと利那滅』（平成八年、春秋社）において、世界の学界に先駆けてダルマキールティの思想の哲学的アセスメントを試みた著者は、本書において原始仏教から最後期までのインド仏教

思想史を「利那滅」という一貫した視点から描くという困難な仕事に挑戦している。これまでほとんど未知の領域にあつた、ダルマキールティ以降の仏教論理学者たちの膨大な量の著作に目を通して、彼らの間の理論的相違と論争の存在を発見し、それらを歴史的視野に立つて整理したことは、今後の仏教論理学研究の発展に対する最大の貢献と言える。

この労作を批評することは決して容易なことではない。それは単に七〇〇頁をゆうに越す圧倒的な分量の為ではない。かつて日本の文系の博士論文は、一人の学者の生涯の仕事の到達点を示すものであつて、決して現在のように学者としての出発点を保証するものではなかった。本書は一九九五年に早稲田大学へ提出された博士論文に基づくものであるが、まさに著者が生涯をかけて追求してきた研究の集大成であり、それを真つ向から批評するためにはもう一人の学者の生涯をかけた研究が要求されるからである。筆者にはその余裕がないことを最初から白状しておかなければならない。

著者自身が正直に告白するように、本書において引用される多数の一次文献の翻訳に一〇〇%の厳密さを要求される読者は、不満を覚えられるかも知れない。しかし、ここに扱われている文献の多くは、世界の学界でも未だ研究されたことのないものであり、谷氏の翻訳の多くは世界初訳である。さらに、これらの翻訳が、近くに同好の研究者を持たず、学者としては必ずしも恵まれない環境で遂行された孤独な戦いの成果であることも考慮しなければならぬ。エリッヒ・フラウワルナー氏以来、

ウィーン大学で蓄積されてきた仏教論理学の精緻な文献学的研究は、インド学仏教における「ウィーン学団」(Vienna Circle)とも呼ぶべき研究者の集団の中から生まれてきたものである。それは複数の研究者が一堂に会して、同一のテクストを様々な視点から、互いに徹底的に批判しあいながら読むという、セミナー形式で初めて可能なのである。

それにもかかわらず、本書が仏教論理学研究史上に持つ意味は決して減するものではない。それは著者自身が自負するよう、本書が「新しい哲学への問題を創発するインパクトとなる」可能性を秘めているからである。否、本書は、片々たる文献の考証にのみ拘泥し、独自の解釈も哲学的思索も開陳しようとしないう、大方の仏教論理学研究者に対する著者の全身全霊をかけた挑戦状と受け取らねばならない。以下、紹介する谷氏の様々な問題提起に対して、文献学者を自認する他の研究者は答えるべき義務があるのである。さらに、本書は、単に仏教論理学研究者に問題を投げかけるだけでなく、洋の東西を越えて、根元的な哲学の問題を思考する人々に多くの刺激を与えるであろう。本書がインド学仏教の枠組みを越えて広く読まれることを切望するものである。

まず、本書の章立てのみを紹介する。

序章 原始仏教における「無常」

第一章 ヴァスバンドウの刹那論証・内遍充論による自

発的消滅論証

第二章 ダルマキールティの刹那論証

第三章 ポスト・ダルマキールティアン「刹那論証」の

展開

第四章 ラトナーカラシャーンティとジュニヤーナシユ

リーミトラの思想的クロノロジー

第五章 ラトナーカラシャーンティの「内遍充論」

第六章 ジュニヤーナシユリーミトラ新外遍充論による刹

那論証

第七章 隠された離反・ラトナキールティの「瞬間的消滅

論証」

第八章 ウダヤナの反瞬間的消滅論証

第九章 最後の刹那論証とウダヤナへの影響

終章 刹那論証・論理と時間性

以下、各章のごく簡単な概要とそこに提示される著者独自の解釈を紹介し、必要に応じて若干のコメントを付す。

序章においては、原始仏教における「無常」の概念が、主として先学の研究に依拠して論じられている。そして、「縁起」よりも「無常」こそがブツダの悟りの本質であり、教えの根幹であると著者は主張する。

第二章では、ヴァスバンドウの『俱舍論』第四章業品に見いだされる「刹那論証」が吟味される。著者自身の言葉に従えば、ここでは三つのことが主張されている。(一)ヴァスバンドウの刹那論証は、経量部の視点から為されているのであるが、

それは彼が初期唯識の利那滅論証を導入するための「隠れ裏」であった。(二)ヴァスバンドウの利那滅論証は、シユタインケルナー氏が言うように「消滅するという事実を前提とした間接論証」ではなく、内遍充論の原形を示すプラサンガ論証によるものである。(三)デイグナーガの外遍充論への傾斜が利那滅論証に迂回路をとらせた。

(一)に関して、現在のところ筆者は如何なる意見も持ち合わせていないが、(二)ヴァスバンドウの利那滅論証に関しては、次のように考える。『俱舍論』の当該箇所には二種の論証が提示される。一つは、滅は無であり、無は如何なる結果でもあり得ないから、原因を必要とせず、自然発生的なものである。したがって、全ての有為法は利那滅である、という「滅不待因」に基づく直接的論証である。もう一つは、もしも滅がなんらかの原因を期待するなら、原因なしには何もものも滅しないということになるが、認識・音声など世間一般に自然消滅すると認められているものがあるから、最初の仮定が否定される、という帰謬法に基づいて、「滅不待因」を論証し、それにより「利那滅」を間接的に論証するものである。ここにダルマキールティの利那滅論証の原形を見いだすには賛成するが、内遍充論の原形を読みとるのには、無理があるように思う。

筆者がすでに明らかにしたように、そもそもヴァスバンドウの時代にはまだ「遍充」という概念は確立されていなかったのであるから、遍充関係はいかにして確立されるかという内遍充論と外遍充論に共通の問題意識もあり得ないはずである。また、

ヴァスバンドウの第二の論証を検証すると、そこには論理的不備が見いだされる。認識や音声など自然消滅すると一般に認められるものがあるからといって、必ずしも全ての有為法の滅は外的原因を持たないと一般化することはできないからである。ヴァスバンドウがこのような不備に気がつかないこと自体、彼には遍充関係という概念がなかったことを示唆するものである。ヴァスバンドウの利那滅論証に関して、筆者が最も気になるのは、彼が三支もしくは五支の論証式の形でそれを提示しない点である。そもそも『俱舍論』全体でヴァスバンドウが論証式を提示することはないように思われる。そうだとすると、『論軌』『論式』などの著者とされるヴァスバンドウと『俱舍論』の作者のヴァスバンドウは、果たして同一人物であったのかという疑問が生じるのである。

(三)に関しては、デイグナーガが後代に言うところの「外遍充論者」であったことには異論はない。しかし、そのことが利那滅論証を迂回させたと考ええるよりは、彼が利那滅論証に一切言及しないことこそ注目したいと思う。その理由として考えられるのは、筆者がしばしば指摘してきたように、デイグナーガが、仏教を含めたインド哲学諸学派の形而上学的対立を越えたところに、どの学派にも受け入れ可能な「新しい論理学」をうち立てようとしたからではないだろうか。彼は「一切有為法利那滅」だけでなく、いかなる仏教教理も積極的に論証しようとしなかった点に、後輩であるダルマキールティと大きな違いがあるのである。今ひとつ考えられる理由は、デイグナーガの論理

学が、外遍充論に象徴されるように、帰納法的性格を色濃くもつており、しかも、彼自身が、限られた数の実例から導き出される一般法則は確実性に欠けるという、いわゆる「帰納法の問題」を充分意識していたことである。デイグナーガは、あえて「一切有為法利那滅」というような全称肯定命題の論証に取り組まなかったと好意的に考えることも可能である。

第二章では、「消滅からの推論」から「存在性からの推論」へと発展するダルマキールティの利那滅論証が、彼の諸著作を通じて裏付けられる。そのアウトラインははつとにシユタインケルナー氏が明らかにしたところであるが、本書では氏が触れないダルマキールティの他の著作をも考慮して詳細に論じられている。『ヘートウ・ビンドウ』に初めて導入される「所証の反対（＝異例群）における「能証の存在を」否定する認識根拠（viparyaye badhakapamāna）」という術語（谷氏は「反所証拒斥認識根拠」と和訳）に注目し、これが内遍充論への転回を示唆するものと主張される。もつとも、ダルマキールティ自身は「内／外遍充論からフリーな遍充論」を構築しようとしていたという慎重な配慮も為されている。

ダルマキールティの利那滅論に関連して、著者によって指摘される二つの重要な点がある。一つは、利那滅とは、同一利那において「存在が存在しなくなる」（bhavo na bhavati）ことであるが、この一見矛盾する主張をダルマキールティが「絶対否定（動詞の否定）」(prasajyapatisedha) という概念を用いて解決していることを明らかにしたことである。当該文におい

て否定辞 (na) が、私達の（話の世界）を肯定 (x) と否定 (¬x) とに二分する「相対否定（名辞の否定）」(parvatasā) と理解されれば、単なる自己矛盾に陥ることになるが、肯定とも否定とも異なる第三の可能性を許す「絶対否定」と考えれば、「利那」とは「存在でも非存在でもある」第三のものである。これは、ナーガールジュナやバルトリハリなどによって「過去」存在」と「未来」非存在」の間のアンビヴァレントな「存在かつ非存在」と想定された「現在」の観念と符合するものである。利那滅論における「利那」とは言うまでもなく「現在の利那」のことなのである。

第二の重要な指摘は、ダルマキールティの利那滅論をパースの「アブダクシオン」（仮説検証）の一種として理解しようという提言である。インド論理学を演繹論理として理解すべきか、帰納論理として理解すべきかという問題は、長い間現代のインド論理学研究者の頭を悩ませてきた問題である。筆者は、小著『インド人の論理学 問答法から帰納法へ』（中公新書、一九九八年）でインド論理学を一貫して帰納法に基づく論理として特徴づけようとしたが、『仏教学セミナー』（第六九号、一九九九年）に掲載された拙著に対する書評で、林隆氏はパースの「アブダクシオン」という視点を導入することを示唆された。谷氏の提言は、林氏の書評とは独立してなされたものであることに注意しなければならない。筆者もまた、両氏の提案を受けて、インド論理学を一種の「探求の論理」として理解する方向を探ってみたいと考えている。さらに、別の可能性としては、

一九七〇年代以降再評価されつつある「レトリック」(説得の論理)の視点からインド論理学を捉える道も模索していくつもりである。

以下の各章に関しては、筆者は十分な評価を下せる用意はない。第三章では、ダルマキールティ以降ラトナーカラシャーンティ以前の仏教論理学者の「利那滅論証」が吟味される。その結果として次のような理論上の対立関係が指摘される。(一)アルチャタは、激しく外遍充論を批判しており、恐らく内遍充論の立場に立つと考えられるが、その弟子と見なされるダルモッタラは同じく外遍充論を批判しながら、「内/外遍充論からフリーな新遍充論」を構築しようとした。ところが、その注釈者であるムクターカラシャは、ダルモッタラを外遍充論者と見なしている。ラトナーカラシャーンティの批判の対象となつたのは、外遍充論者であるムクターカラシャである。

(二)利那滅論証に関して、ダルモッタラとブラジュニヤーカーグプタの間の解釈の相違が指摘される。前者が「能遍の非認識」(vyapakānpalabdh)に基づく「所証の反対における「能証の存在を」否定する認識根拠」を採用したのに対して、後者は「否定対象自体の非認識」(svabhavarūpalabdh) (谷氏は、「本質の否定的認識」と訳すが、当該複合語中の svabhava は、論証因としての svabhava (本質) などとは区別されねばならない)に基づく帰謬論証(プラサンガ)を重視した。前者はラトナーカラシャーンティに、後者はジュニヤーナシユリーミトラに引き継がれた。ヤマリーはこの両派に、「能

遍非認識論者」と「自体非認識論者」という名称を与えている。認識論における「無相派」と「有相派」の対立にぴったり符合する、この両派の対立点を筆者は未だよく理解していない。

(三)シャーンタラクシタとカマラシーラに関しては、利那滅論証を日常性のレヴェルに留めつつ、「所証の反対における「能証の存在を」否定する認識根拠」を究極的レヴェルで成立する「無自性性論証」に適用していると指摘される。

第四章は、本書の最大の眼目である。従来、利那滅論証の発展の歴史として《ジュニヤーナシユリーミトラ→ラトナーキールティ→ラトナーカラシャーンティ》というクロノロジーが、梶山雄一氏以来、定説と見なされてきたが、著者はそれに異を唱えて《ラトナーカラシャーンティ→ジュニヤーナシユリーミトラ→ラトナーキールティ》という彼らの年代や師弟関係とも一致する、新たな思想的クロノロジーを提案する。これはジュニヤーナシユリーの『利那滅論証』(Kṣanabhaṅgadhya)を読み通した著者にして初めて可能な意見である。

つとに梶山氏自身が明らかにしたように、ジュニヤーナシユリーミトラがその『有形象論』(Sakrasiddhi)において、名指しはしないものの、ラトナーカラシャーンティの「般若波羅蜜多要論」(Prajñāparimitopadeśa)を引用し、その無形象論を批判していることは、両者の前後関係を決定する重要な指針となるだろう。ジュニヤーナシユリーミトラの直接的な批判の対象である「所証の反対における「能証の存在を」否定する認識根拠を主張する論者」をラトナーカラシャーンティと見なせ

ば、クロノロジーの逆転は十分可能である。谷氏が、いみじくも指摘するように、従来の研究者は、帰納法よりも演繹法の方がより論理的であるという西洋の偏見に知らず知らずのうちに支配されていたのではないだろうか。インド論理学研究の歴史にも「オリエンタリズム」の痕跡は指摘できるのである。なお本章では、ラヴィグプタも内遍充論者としてジュニヤーナシユリーミトラの批判の対象となつたという注目すべき提案も為されている。

第五章は、ラトナーカラシャーンティの『内遍充論』における利那滅論証が、主として思想的視点から吟味される。さらに、『般若波羅蜜多要論』においては、究極的なレヴェルで利那滅論証が成立すると見なされていると言われる。谷氏によればラトナーカラシャーンティこそ最もラジカルな利那滅論者である。

第六章は、まさしく本書の中心部分である。ジュニヤーナシユリーミトラの『利那滅論証』の全貌が初めて明らかにされる。同書は、「主題所属性」「肯定的必然性に基づく論証」「否定的必然性に基づく論証」「自発的消滅論証」の4章から構成される、現存する最も大部な利那滅論である。著者は、そこにラトナーカラシャーンティの内遍充論を否定的に超克した「新外遍充論」による利那滅論証を読みとっている。提示される翻訳は、既に述べたように、世界の学界でも初めての試みである。これまであまり論じられることのなかった「知覚による瞬間的消滅論証」が取り上げられ、利那滅を直証する者として、ヨーギン

や全智者に関するジュニヤーナシユリーミトラの見解も整理されている。本章に対する本格的な検討は、翻訳されている個々のテキストを吟味した上で将来行うべき課題とさせていたきたい。

第七章では、ジュニヤーナシユリーミトラの弟子であるラトナーキールティの『瞬間的消滅論証』(Ksanabhangasiddhi)と『恒常的存在論証批判』の内容が吟味される。従来、師の『利那滅論証』の単なる要約と見なされてきた前者に関して、利那滅論証の肯定的必然性と否定的必然性を等値することによって、肯定的必然性に優位をおくジュニヤーナシユリーミトラの解釈から秘かに離反し、ラトナーカラシャーンティの内遍充論をも総合しようとラトナーキールティは意図していたのではないかという思い切った提言が為されている。また、ジュニヤーナシユリーミトラにおいて思想的に重要な位置を占める「二諦説」(谷氏は、二重真理説と呼ぶ)をめぐる議論が、ラトナーキールティの著書では全く無視されていることが指摘されている。両者の思想的な違いを指摘したのは、学界でも初めての試みであり、高く評価されることである。最後に、ラトナーキールティに影響を与えた可能性がある存在としてジターリの利那滅論証の断片が検討されている。

第八章では、ニヤーンヤ学派のウダヤナの『アートマ・タットヴァ・ヴィヴェーカ』に見られるジュニヤーナシユリーミトラの利那滅論証に対する極めて体系的な批判が紹介される。

第九章では、最後期の仏教論理学書であるモークシャヤカラ

グプタの『タルカパーシャ』、作者不詳の『タルカラハスヤ』と『ヴァーダラハスヤ』に見られる刹那滅論証が紹介される。特に、最後の書にはウダヤナの批判に対する反論が示されていることが注目される。

以上、仏教思想史上に刹那滅論の展開を跡付ける最初の試みが完了したわけであるが、終章において、著者は「刹那滅論証を現代論理学／哲学の視座から照射し、その哲学的重要性を明らかにすることに挑戦し」ている。まず、(一)現代の哲学者のなかでただ一人仏教の刹那滅論を「刹那仮説」という名前で正面から取り上げた大森莊蔵氏(『時間と自我』青土社、一九九二年)の時間論を詳しく紹介し、仏教の刹那滅の時間論との差異が指摘される。(二)線型時間を前提とする「時制論理」(temporal logic)によって刹那滅論を解釈する限界が指摘され、ダルマキールティの論理のバースのアブダクションとの親近性が再び主張される。(三)ベルグソンの「純粹持続」を批判したガストン・バシユールの「瞬間の形而上学」が紹介され、刹那滅論との差異が指摘される。(四)中観哲学や(五)唯識の変化(パリナーマ)が刹那滅論の視点から解釈される。(六)後期田辺哲学の「非連続の連続」という概念の刹那滅論との近似性が指摘される。最後に、(七)「自己同一性をベースに教義の永遠化」を続けて、根本テーゼとしての刹那滅論を形骸化させてきた仏教思想を、解体し、再生するために、刹那滅論が持つ意義が強調されている。

本書は決して平易な通俗書ではない。しかし、その難解な

ページを繰っていくと、珠玉のような言葉にめぐり会うのである。筆者にとつて、それは例えば次のような一節である。長くなるのを厭わず引用してみたい。

瞬間的存在は「存在」と「非存在」に分割されない。

「存在」と「非存在」は固定された実在ではないからである。図式化してみよう。(中略)

存在／非存在。

あるいは、さらに、最終的には、

「 / 」

というスラッシュのみで表現する以外ないようにもわれる。注目すべきことは、ここでは、時計の時間によって、存在から消滅までのインターバルを「1瞬間」としてはいるのではない、ということである。そうではなくて、存在そのものが、自ら、非存在を本質としていることによって、必然的に消滅することを、「1瞬間」と名づけているのである。ここに、「無常が、何故、1瞬間のみ存在して消滅するか」という問いに対する解答がある。また、存在は時間の中にあるのではなく、存在することが、そのまま時間的にあることなのである。すなわち、時間というものは、存在から分離して、初めからあるのではなく、自発的に消滅する存在が時間を発生させている、ということになる。ここでダルマキールティの「自発的消滅論証」について述べたことをもう一度確認しておきたい。「存在は必然的に、その瞬間において自発的に消滅する。何故なら、存在は非

存在を本質として、それ自身のなかに「非存在」を、すでに内填してしまっているからである。すなわち、1瞬間の間といえども、存在が存在のみを本質として、自己同一性を確保すれば、存在を失うことは永久にないだろう。存在は、1瞬間といえども、自己同一性をもって停滞することはできない。存在とは、自己自身が自己自身ではなくなるような自己差異性なのである。『存在が本質的に非存在であること』——このことを通常の「論理」で証明することはできない。何故なら、通常の論理学は言語記号の指示する対象の自己同一性を前提としているから、「存在」と「非存在」というような矛盾する2つのものを、同一の対象に帰属させることができないからである。「存在」と「非存在」の2つが、そこにおいて述定されるようなところ、それは、自己同一性をもつような空間的同一点であるはずがない。そうではなくて、それは、自己が自己自身を差異化するような時間性としての「瞬間的存在」でなければならぬ。そこにおいて、はじめて、「瞬間的に存在すること」が「瞬間的に消滅すること」を意味できるのである。(四二七—四二八頁)(傍線筆者)

ここには「存在」と「時間」に対する著者の透徹した思惟の結果が見事に示されている。第二次大戦後、我が国において仏教論理学・認識論の研究が急速に進歩し、北川秀則・服部正明・梶山雄一・戸崎宏正などの諸氏のすぐれた文献学的研究成果が次々と公表されてきたのであるが、この書のこの一文こそ、

仏教論理学研究者が(初めて)現代の哲学者に理解される言葉で根元的な哲学の問題に關して行った重厚な発言として、我々の記憶に留めておかなければならない。著者がその哲学的思索をさらに深めて行かれることを期待するものである。

なお、最近のジュニャーナシュリーミトラ研究として、ビルギット・ケルナーの広島大学提出博士論文(Anupalabdhi-rhasyaとSarvasabdabhavacarcāを扱う)と、ホルスト・ラシクと久間泰賢のウィーン大学提出博士論文(それぞれVyapicarcāと『刹那滅論』の第一章を扱う)があり、刹那滅論の研究としては、ジェンソン・ウーのペンシルバニア大学提出博士論文(ラトナキールティの『刹那滅論証』前半を扱う)がある。いずれも早期に公刊されることが期待される。

最後に、ご自身のアフォリズムに対する解説を電子メールでお送りくださった戸崎先生、この大著をいち早く通読して、ご自身の感想をお送りくださった小野基氏に心から御礼申し上げます。(二〇〇〇年一〇月一三日)

(全七六〇頁、平成十二年二月二〇日発行、春秋社)

補遺・ホルスト・ラシクの博士論文の一部は次の二書として公刊された。

Horst Lasic, Jñānaśrīmitras Vyapicarcā, Sāskrittext, Übersetzung, Analyse; ……; Ratnakṛitis Vyapinimāya, Sāskrittext, Übersetzung, Analyse, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 48 & 49, Wien 2000.