

仏教における〈場所〉の概念

——袴谷憲昭氏へのレスポンス——

桂 紹 隆

本稿は袴谷憲昭氏の近稿「思想論争雑考」（『駒澤短期大学佛教論集』第12号，2006年10月）に対する対話の試みである。事の起こりは筆者が2004年11月17日，畏友石井公成氏のご依頼により，駒澤短期大学で「袴谷・松本両氏の仏教理解に対する若干の異議申し立て」と題する公開講演を行い，松本史朗氏の『仏教思想論(上)』（大蔵出版，2004年4月）の第一章「仏教の批判的考察」と袴谷憲昭氏の「仏教思想論争考」（『駒澤短期大学佛教論集』第10号，2004年10月）を取り上げ，いくつかの疑問を表明したことにある。「如来蔵思想批判」や「本覚思想批判」をはじめとする多くの著書・論考により過去20年間日本の学界に大きな波紋を呼び起こしてきた両氏に対して，仏教学者として一度は何らかの形で反応を示さなければならないと長年考えていたが，両氏の面前で私見を開陳する絶好の機会を与えられたことになった。講演後，松本・袴谷両氏から口頭で極めて紳士的な解答を頂いて，恐縮した覚えがある。翌年，当該講演は若干の加筆修正を経て，『駒澤短期大学佛教論集』第11号（2005年10月）に公表された。さらに一年後『駒澤短期大学佛教論集』第12号（最終号）を受理し，冒頭に掲げた袴谷氏の論考を見出したのであった。同氏からは，「思想論争雑考」を含む多くの近稿抜刷をお送り頂いた。ここに記るして謝意を表したい。

同論考は，花野充道氏の「本覚思想と如来蔵思想」（『印度学仏教学研究』第54巻第1号，2005年12月）とともに前掲拙稿を取り上げ，まことに真摯な態度で筆者の種々の疑問に逐一答えていただいたものであった。一読後久しぶりに大きな知的快感を覚え，氏の論考に応える形で「対話」を継続しなければならないと感じたのであった。本来ならば，私的文書として送付されるべきこの「研究ノート」をあえて公開するのは，論争のルール第一条として「いかなる発言も公の場で行われるべきこと」（207頁下段）をあげる袴谷氏の主張をと

りあえず受け入れた上でのことである。⁽¹⁾筆者自身は講演で述べたように「対論相手の人格を否定するような個人攻撃は行⁽²⁾うべきではない」という考えに変わりはないので、「いかなる発言」も許されるとは考えてはいない。しかし、「もっと楽しく論争しよう！」という私自身の言葉に忠実であるためにもあえてこれを公開し、袴谷氏との今後の対話の継続を期待するものである。

袴谷氏の拙論に対する論考は、次の数点に整理されよう。

- (1) empty subject に関するラッセル・ストローソン論争とそのインド的展開 (192—199頁)。
- (2) 仏教における「場所」の意味。「真如」と「縁起」 (199—204頁)。
- (3) 仏教を語る「言葉」の問題 (204頁)。
- (4) 「正しい仏教」の有無 (204—205頁)。
- (5) 論文公開の姿勢 (205—206頁)。
- (6) 論争のルールと公開性 (206—210頁)。

もっとも重要なのは、第二の論点である。筆者は講演で袴谷氏が批判の対象とする「場所仏教」の「場所の意味がよくわからない」という感想を表明したのであるが、それに対して氏は、すでに「仏教思想論争考」(170頁, 152—162頁)において、松本氏の「基体 (locus)」と自身の「場所 (topos)」の違いについて説明したが、再度この問題を扱ってみようと、丁寧に考えを整理してくださった。「仏教思想論争考」は筆者の講演の対象とした論文であるにもかかわらず、十分に読解していない点をお詫びしなければならない。まず袴谷氏の解説を引用する。

さて、私の言うところの「場所 (topos)」の完璧な姿とは、その「場所」自体がもはやそれ自体を包括する他のものを場所とはしないような最終の円周で描かれる「円のイメージ」なのである。かかる「場所」は、アリストテレスが「この天界はもはや他のもののうちには存在しない (ho d' ouranos ouketi en alloi)」と言っている「天界 (ouranos)」のごときものであり、また、仏典が「虚空はなにかを場所とすることもなくなにかを根基とすることもない [それ自体が最終的な場所な] のである (ākāśam apratiṣṭhitam anālambanam)」と言っている「虚空 (ākāśa)」のごときものであるとも見做しうるが、『維摩経』はその「天界」や「虚空」に相⁽³⁾当するものを「無住」(apratīṣṭhā, apratīṣṭhāna)」と言う。(200頁上段)

袴谷氏はこのあと『維摩経』の一節を引用され、そこに登場する「無住」を「〔それ自体は他を〕場所とすることのないもの」と理解しておられる。ちなみに同経の長尾雅人訳を見ると「基底がないこと」と訳され「どこにもとどまり住することがない、住著することがない、すなわち、よるべき基底、根底がないことと解した」と注記されている。筆者は、袴谷氏の複合語解釈を支持するものであるが、pratiṣṭhā/pratiṣṭhāna に対する「場所」という訳語は、意識としてはありえても、直訳は長尾訳のように「よるべき基底、根底」あるいは「拠り所」が適当であろうと考える。したがって、「無住」は「寄るべき基底を持たないもの、拠り所を持たないもの」と目下のところは理解しておく。

その理由のひとつは、『ブリハッドアーラニヤカ・ウパニシャッド』第3章のヤージュニャヴァルキヤとシャーカリヤの対話(3. 9. 19—27)⁽⁶⁾にある。ここで誇り高きヤージュニャヴァルキヤは「わたしは諸方位と(方位の)神々、ならびにその拠り所(pratiṣṭhā)を知っている」と宣言し、東西南北と天頂の神々の拠り所をすべて「心(hṛdaya)」(シャンカラ注によると、「アートマン」)に帰し、その心の拠り所を聞かれて「われわれ自身以外のところにあると考えるな」とシャーカリヤに恫喝を加える。さらに「あなたと(あなたの)アートマンは何を拠り所としているのか(kasmin nu tvam cātmā ca pratiṣṭhitau stha iti)」と問われて、ヤージュニャヴァルキヤは「氣息」と答え、その氣息は「アパーナ」、アパーナは「ヴァーナ」、ヴァーナは「ウダーナ」、ウダーナは「サマーナ」を拠り所とする、と答え、その後には有名な「非ず、非ず」(neti neti)というアートマンに言及するのである。ここで「拠り所」がいかなる意味で用いられているのか、筆者には明らかではないが、未だアートマンを最終的な拠り所と明確に規定していないにせよ、後に展開する「アートマン一元論」の萌芽を読み取ることができる。『維摩経』の「拠り所を持たないもの」というような否定的表現は用いられていないが、「xはyを拠り所とする」という思考パターンは両文献に共通である。

袴谷氏によると、この「〔それ自体は他を〕場所とすることのないもの」である「無住」は、アリストテレスの「もはや他のもののうちには存在しない天界」、ヤショーミトラが引用する経典の「なにかを場所とすることのない虚空」と対比される「最終の究極的『場所』」である。この最終の究極的「場所」は、「円」のイメージで表される。「その中に『一切法』が次々と『場所』とされていく」(201頁上段)からである。「『一切法』は決して最終の究極的『場所』を越えることはありえない」(201頁上段)と言われる。言い換えると、

「最終の究極的场所」とは、その中に一切法を包摂する（円というよりは）「球」のような存在であると筆者は理解する。それは「天球」、さらに「宇宙」を連想させるが、事実、袴谷氏自身、「『清浄法界』の『深閑とした無機宇宙的宇宙』をイメージしたものなのである」（191頁）と明言されている。これは明らかに、単一の「基体 (locus)」が複数の「超基体 (super-locus)」を生み出すという松本氏の「基体」の概念とは異なるものである。

以上の宇宙にも比すべき「最終の究極的场所」は、あくまでも「最終の究極的」場所であり、単なる「場所」一般の説明とはならないのではないか。この当然起こる疑問に対して、袴谷氏は新ニヤーヤ学派の『ニヤーヤ・ラトナ』の一節を引用して「『場所』とそこに入っているものとの関係」を明らかにしておられる（201頁下段—202頁下段）。原文は省力し、氏の和訳のみを引用する。

また、aにおいてbが存在していれば、bがaの所置(ādhēya)⁽⁷⁾であり能依(āśrita)でありそこに存在しているもの(tad-vṛtti)であるといわれる。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(ādhāra)であり所依(āśraya)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(あるいは所依)であるというがごとくである。

したがって、袴谷氏が想定しておられる「場所」とは、果実を入れることができる容器や布が収められている家のように、何らかの他の存在を収納する「場所」である。氏が引用される『ニヤーヤ・ラトナ』の別の一節を考慮すると、この「場所」に存在するもの、上で「能依」などと呼ばれたものは、何かに存在している dharma と呼ばれる。同書には言及されないが、これに対して「所依」は dharmin と呼ばれ、両者はいわゆる「属性」と「基体」(これは松本氏の言う「基体」ではない)⁽⁸⁾の関係に相当する。したがって、袴谷氏の「場所」は、「容器」であり、「抛り所」であり、「基体」であるといえることができる。したがって、冒頭で問題にした『維摩経』の apratiṣṭhā/apratiṣṭhāna の訳語の違いは、本質的な違いではないと認めなければならない。

それではこの「場所」や「抛り所」という概念は、袴谷氏の主張されるように非仏教的な考えであろうか。上に言及したように目下問題になっている「場

所」や「拠り所」がインドにおける存在論の基本概念である dharma (属性) に対する dharmin (基体) に相当すると理解するなら、袴谷氏の主張を(後に述べるような条件付にせよ) 筆者も支持しなければならない。思い返すと20年前、袴谷氏は大谷大学で開催された印度学仏教学会⁽⁹⁾で『維摩経』批判」と題する発表をされた。筆者も拝聴し、見当違いな質問までしたことを思い出す。あまりにも過激な表現に反発して、問題の本質を真剣に検討することなく今日まで時間が経過したことを袴谷氏にはお詫びしなければならない。

ブッダが残され、仏滅後に「結集」された様々な「仏語」を体系的に組織化しようとした最初の試みが「アビダルマ」であるが、その要点は、宗教的経験を含めたわれわれの経験世界をその究極的な構成要素である複数の「カテゴリー」(dharma) に分析し、それらのカテゴリーに所属する個々の dharma の間の複数の「因果関係」を解析することにあると筆者は理解している。「五蘊」「十二処」「十八界」などのカテゴリー、「色」「受」「想」「行」「識」などのサブカテゴリーは「仏語」中に見出されるものであるが、経験世界をカテゴリーによって分析する思考方法そのものは、アリストテレスを持ち出すまでもなく、「実体」「性質」「運動」「普遍」「特殊」「内属」の「六句義 (padārtha)」を立てるヴァイシェーシカ学派と共通するものである。このことはフラウワルナー博士や梶山雄一博士によってつとに指摘されたことである。⁽¹⁰⁾ アビダルマ的思考がアリストテレスやヴァイシェーシカ学派などと異なる点は、かれらのカテゴリーのなかに諸属性 (dharma) の「拠り所／基体」⁽¹¹⁾ (dharmin) としての「実体」を立てないことである。われわれの「物質」の観念に相当する「色蘊」も、有部の「無表色」を別にすれば、「五根 (眼耳鼻舌身)」と「五境 (色声香味触)」を下位分類とするが、後者は通常インドでは実体の属性と見做されるものであり、前者も肉眼などでなく「視覚機能」など属性の部類に属するものである。後に、有部を嚆矢として、アビダルマにもヴァイシェーシカ学派流の「原子論」が導入され、ニカーヤ以来の「四元素論」と共存していくが、アビダルマの「法の体系」の中に必ずしもうまく溶け込んだとは思われない。いずれにせよ、因果関係によって生じたすべての存在 (有為法) は無常 (刹那滅) であると主張する有部や経量部にとって、通常「持続する存在」と見做される実体は観念的な存在 (仮有) であっても、実在 (実有) ではありえないのである。したがって、われわれの経験世界は、いかなる「拠り所／基体」も持たない複数の dharma (属性) に還元されることになる。有部や経量部ほど厳格な「刹那滅論」を持たなかった上座部も、このような

dharmā への還元主義を共有している。⁽¹²⁾

アビダルマ仏教の主流が「拠り所／基体」を実有として認めなかった理由は、言うまでもなく彼らが「無我説」の立場を採用したからである。ウパニシャッド文献が確立し、ジャイナ教なども受け入れた、一見刻々と変化するように見える人間存在の背後にあり、変化することなく持続する「主体」（認識主体、行為主体、輪廻の主体）、すなわち「アートマン」「プルシャ」「ジーヴァ」などとよばれるものこそ、インド思想における究極の「拠り所／基体」である。この人間存在の究極の拠り所を否定する（人無我論）者が、すべての存在にはいかなる実体的な拠り所も存在しない（諸法無我）という形で「無我説」を拡大したのは当然の結果であろう。

したがって、アビダルマ仏教の主流のように、また大乘仏教の主流が少なくとも教理的には認めるように、「無我説」がブッダの教えであるという大前提に立てば、「拠り所／基体」や（袴谷氏の言うところの）「場所」を実在と見做す言説は非仏教的であると言わなければならない。換言すると、「拠り所／基体」や「場所」の否定が「無我説」から論理的に帰結するから、「無我説」が「仏語」であるとすれば、「拠り所／基体」や「場所」を肯定する言説は仏教ではないということである。上に、「袴谷氏の主張を（後に述べるような条件付にせよ）筆者も支持しなければならない」と言ったが、その「条件」とは、「無我説が仏語である」という前提である。もしもこの前提が崩れるなら、「拠り所／基体」や「場所」を肯定する言説は仏教ではないと必ずしも主張できなくなるのである。

筆者自身、2004年の駒澤短期大学における講演でしばしば「仏教は無我説です」と明言したが、そのことは冒頭に言及した「袴谷・松本両氏の仏教理解に対する若干の異議申し立て」にも記録されている。ところが、その後、現在日本の指導的な初期仏教研究者である畏友榎本文雄氏から、『サンユッタ・ニカーヤ』の一経（PTS 版 vol. 4, pp. 400-401⁽¹³⁾）を指摘された。出家者ヴァッチャゴッタに「アートマンは存在するか」と問われたブッダは2度にわたり黙して答えない。彼が去った後、アーナンダに「どうして説明しなかったのか」と問われてブッダは、「アートマンが存在する」と答えれば、ヴァッチャゴッタは「常住論」（sassatavāda）に陥るだろうし、「アートマンは存在しない」と答えれば、「断滅論」（ucchedavāda）に陥るだろうから、説明しなかった（無記）なのであると答えている。両極論を否定する「中道」こそブッダの真意であろうというのが榎本氏のご意見であり、少なくともニカーヤに関する限

り、ブッダが「無我説」を明言されることはない⁽¹⁴⁾と教えられたのである。したがって、「無我説」は「仏語」であるという大前提は崩れ去ることになる。かくして、袴谷氏の主張は、「仏教は無我説である」というアビダルマ以降の伝統的な仏教解釈に従うときにのみ成立するということになるだろう。仏陀自身にとっては「無我説」もひとつの極論であったという点に、今後われわれはもっと注意を払わなければならないであろう。

ところで、「仏教は無我説である」という伝統の中で、どうして袴谷氏が「批判」されるような「如来蔵」や「仏性」という「有我説」とも言うべき教義が展開することになったのであろうか。袴谷氏はおそらく土着バラモン教の「アートマン論」が仏教に浸透したからであると言われるであろうが、筆者は少し見解を異にするものである。⁽¹⁵⁾アビダルマ仏教の異端であった「プドガラ論」にその淵源を求めたいと考えている。仏教内部の最初の最も重要な教義的対立は「プドガラ」と呼ばれ、人間存在の構成要素である五蘊とは「非即非離」の関係にあると見做され、記述不可能な「人格主体」を認めるか否かであったと言われる。プドガラ論者達はブッダがしばしば教説中に「人」(puggala)に言及することにもとづいて、「プドガラは仏語である」と考えたようである。もちろん、アビダルマ仏教の主流は「二諦説」を導入して、そのような教説は世俗的な真理を説くものであって、「プドガラ」は五蘊の上に仮に与えられた名前に過ぎないと批判したのであったが、プドガラ論者は仏滅後もブッダはまったくの非存在となったのではなく、たとえば仏舎利塔の中に、われわれには見えない形で「実在」していると考えたのであろう。さらに修行を重ね、悟りを開き、解脱していく聖者、それとは逆に輪廻を繰り返していく凡夫に一種の「主体性」を認めたのであろう。その結果、正統バラモン教の「有我説」に限りなく近い「プドガラ論」が登場することになったのであろう。無論、プドガラ論者達は、あくまでも自説が正統バラモン教の「実我説」と等置されることに抵抗したに違いない。想像的にしか議論を進められないのは、プドガラ論者は犢子部・正量部などの形でインド仏教の最後まで代表的な部派として認められていたにもかかわらず(たとえば、ディグナーガは、チベットの伝承では犢子部で出家したと伝えられる)、その典籍は漢訳やチベット語訳でその一部が残っているだけであり、これまで主として『俱舍論』など対立する学派の批判的資料にもとづいて研究されてきたからである。近年のまとまった研究成果としては、Leonard C. D. C. Priestley 博士の *Pudgalavada Buddhism: The Reality of the Indeterminate Self*. (Toronto: Centre for South Asian

Studies, University of Toronto, 1999) をあげておきたい。同博士はインターネット上の「哲学百科辞典」 (<http://www.iep.utm.edu/>) にもその要約を紹介しておられる。

一方、近年『俱舍論』『破我品』を集中的に研究してこられて、その成果によって昨年龍谷大学から博士号を授与された武田宏道氏が指摘されているように、わが国の学界では早くから「ブドガラ論」と大乘仏教教義との関連性が指摘されてきたようである。たとえば、坂本幸男氏の「犢子部の有我説とその論難」(『東洋大学紀要』(第5巻, 1948年)は、「ブドガラ論」を大乘仏教の如来蔵思想と関連づけている。最新の如来蔵思想研究成果である、Michael Zimmermann 博士の *A Buddha Within: Tathagatagarbhasutra, The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*, (Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica 6, Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, 444 pages, 2002, 同博士のHPでpdfファイル取得可能)も、如来蔵思想の思想史的背景として「ブドガラ論」に言及しておられる。

上に述べたように、ブッダ自身は「アートマン」の有無に関して「無記」の立場を取られたのであるが、それを受けたアビダルマ仏教徒たちは、強力な「無我説」の立場を取るものと、一種の「有我説」である「ブドガラ論」を取るものに二分されたのであろう。一見前者が仏教の正統説の地位を獲得したように見えるが、後者の伝統は「仏性」や「如来蔵」という形で生き残り、大乘仏教教義の一部を形成したと考えられる。前者が仏教における一種の「ニヒリズム」の伝統を形成し、『般若経』やナーガールジュナの「空の思想」に受け継がれたとすると、何らかのポジティブな存在を認める後者は「識一元論」とも言うべき唯識学派に受け継がれていったのであろう。両者は、山口益先生が命名されたように激烈な「無と有との対論」を交わしたのであろうが、佐々木閑氏が部派仏教に関して立証したように、これらの教義的対立は必ずしも教団としての「仏教」の枠組みを破壊するものではなかったはずである。両派は互いに相手を「仏教徒」として承認していたはずであり、互いの思想的優劣を競うことはあっても、相手を仏教徒ではないと排斥することはなかったのではないだろうか。したがって、インド仏教には、徹底的な「無我説」の伝統と「ブドガラ論」に代表される緩やかな「有我説」の伝統があり、そのいずれも「仏教」として認めることができるのではないだろうか。袴谷氏には、論理的徹底性に欠けるとご批判を受けることであろうが、これが生来のコンフォーミスト

である筆者の現在の理解である。この二つの流れは、中国仏教、チベット仏教にも見られ、現代の日本仏教に至るまで延々と続いているのではないかと想像している。時には一人の仏教者のなかに両者が共存しているのではないかとと思われる場合もある。袴谷氏が「本覚思想」や「如来蔵思想」を「差別思想」の源泉であるなどという理由から批判されるのは結構であるが、「無我説」(そして、それを教理的に根拠付ける「縁起説」)と相容れないという理由から「仏教ではない」と批判されるのであれば、上に述べたように必ずしも正しくないと考えている。

次に「真如と縁起」の問題に入る前に、袴谷氏が紹介してくださった『ニヤーヤ・ラトナ』のもう一つの引用(201頁上段)に触れておく。『ニヤーヤ・ラトナ』は、ニヤーヤ派にとっても「虚空(ākāśa)」がそれを収容するいかなる他の場所も存在しない「最終の究極的场所」であることを認めている。袴谷氏がかつて「無住」を視覚化するために用いられた凹型の曲線は、「容器」としての「場所」一般のイメージとして極めて適切であり、それが延長されて全円を形成するとき「最終の究極的场所」である「虚空」のイメージに到達するのである。ところで「虚空」と漢訳される ākāśa は、インドの標準的なカテゴリー論を提供するヴァイシェシカ学派によれば、「すべてのものに存在と運動の場を与える、唯一・常住であって遍在し、運動を有しない実体」であり、音を伝える媒体であることから「エーテル」のようなものだと考えられるが、要するに実体としての「空間」である。インド仏教の伝統では、袴谷氏が「仏教思想論争考」(154—158頁)において丁寧に紹介されるように、宇宙の構造を論じる際に水輪・地輪・風輪を最終的に支えるものとして「虚空」が登場する。有部はそれを「障礙がないことを自性とし、その中では色が〔自由に〕動く」と定義される無為法であるとし、経量部はそのような「虚空」は仮有・観念的な存在であると主張する(かれらの完成された存在論では、観念的な存在は常住であり、実在は刹那滅なものである)。仏教の宇宙論に登場する虚空は「最終的な拠り所、場所」に他ならないが、有部や経量部の虚空は、実有か仮有かの違いはあるにせよ、ヴァイシェシカ学派と同様に「空間」という性格を持っている。そして、もちろん「空間」こそすべての存在の「究極的场所」に他ならないであろう。

このようにバラモン教学と仏教教義の間には「虚空(空間)は最終の究極的场所である」という共通の理解が見出される。このことから直ちに「虚空(空間)」という究極的な「場所」(拠り所)を認めるのは仏教ではないと結論付

けられるのであろうか。「場所仏教」を批判される袴谷氏は、当然その通りだとお答えになるだろう。しかし、筆者は必ずしもそう考えない。時間とともに空間は、人間の思惟の基本形式を形成するものであり、インドにおいても、仏教・非仏教を問わず、ものが存在し運動する場所としての空間が措定されたと考えられる。それは何らかの因果作用によって作られたものではなく（無為）、神々によってすら作られたものではない、常住・不変の存在である。「すべての存在は何らかの原因から生じたものである」という「縁起」思想こそ仏教であるとするならば、空間は非仏教的な存在として否定されるであろう。現に、ナーガールジュナは『中論頌』第5章で「虚空（空間）」の否定を展開している。一方、同じくラディカルな「無我説」に立つ有部はそれを「無為法」として実在視するのである。それこそナーガールジュナの直接的な批判対象であったのであろう。他方、「虚空（空間）」を観念的な存在（現代風に言い換えれば思考の枠組み）と見做したのが経量部である。かれらは経験世界を構成する実有としての dharma に「心」と「物質（色）」の二つのカテゴリーしか認めなかったからである。ナーガールジュナの後継者である中観派の論師たちも、おそらく世俗的な存在としては「虚空（空間）」を認めていたであろう。かくして、「空間」に関しても、それを実有とみなす伝統と仮有とみなす伝統が並行して存在し、論争が交わされたのであるが、そのいずれも「仏教」の枠組みのなかで捉えることができるのではないだろうか。そもそも「空間」の観念を完全に排除する思想は、ニヒリズムの極致であっても、仏教的とは評価できないのではないだろうか。

ここで「真如と縁起」の問題に入る。筆者が「真如」・「法性」と「縁起」を袴谷氏が峻別される理由がよく分からないと言ったのに対して、袴谷氏は以下のようにお答えになっている。少しずつ区切って、私見を加えたい。

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の長いことこの問題に関わってきたのであり、私なりの解答を与えてきたつもりである。従って、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しく扱ったとは思わないで頂きたい。（203頁）

赤面の至りである。筆者は必ずしも袴谷氏の諸論文の熱心な読者ではなかったが、次々と刊行された大部の著書はいち早く購入し、気にかかる論文には眼

を通してきたはずである。しかし、氏が構築された「仏教思想史」に対する十分な理解を得ていなかったのであろう。「縁起と真如」とそれに関連するテーマについて、氏は1985年の同名の論考以来数多くの論文を公表しておられるが、その全体を読み返し、論評することは現時点では不可能である。しかし、その一部を改めて読んで、気づいたことは、「批判仏教」と「場所仏教」という対立軸のルーツがデカルトの「批判の哲学」とヴィーコの「場所の哲学」の間の対立軸にあったということである。我が国で後者の伝統を受け継いだのが西田幾多郎であり、中村雄二郎であったとされる。従って、袴谷氏の「場所」の概念を正確に把握するためには、ここまで行ってきた仏教やインド哲学の文献だけでは不十分であり、これらの西洋哲学者の著作に眼を通さなければならないことになる。これは明らかに筆者の能力の限界を超えていると言わねばならない。ただ逃げ口上を言えば、筆者は仏教思想の分析はあくまで仏教の伝統に則って、仏教用語を用いて進めていきたいというくらいである。なお、後に出版された『唯識の解釈学 『解深密経』を読む』（春秋社、1994）の「まえがき」では、「批判仏教」と「場所仏教」がそれぞれ「論理主義」と「事実主義」とによって特徴づけられている。ここで1987年に書かれ、『批判仏教』に収められた「批判としての学問」の末尾から、当時の袴谷氏の心情をよく表していると思う一文を引用しておく。

さて、本論評の筆を執り始めてからずうっと、「場所の哲学」という「言葉軽視の系譜」に対しては、「批判の哲学」という「言葉重視の系譜」によって戦っていかねばならないという気持ちで書き続けてきたつもりであるが、人間の頭には右脳と左脳があるように、いくら前者を否定しようが後者だけになってしまうわけではない。……言葉をもてる身の辛さも楽しさも知ることのできる人ならば、故意に言葉を失わせようとする「場所の哲学」に逃げることなく、「批判の哲学」の中で正邪を決すべきではないだろうか。

若々しい意気込みに溢れた文章である。自ら体験したことがない「瞑想」や「修行」、その先にある「悟り」や「解脱」を研究主題とすることを避けて、もっぱら仏教認識論・論理学という「世俗」の学を研究対象としてきた筆者自身、共感するところがないわけではない。西洋哲学の伝統の中で多少とも勉強したといえる分野も「論理学」であるが、クワインを通してラッセルにはじま

る現代論理学、そして英米の分析哲学の伝統に導かれたのが、筆者の唯一の西洋哲学体験である。かつて京都大学の「哲学」の主流であったカント・ヘーゲルらの「ドイツ観念論」や「西田哲学」には在学当時から違和感を感じ、まったく勉強することもなく、現在に至っている。卒論、修論、PhD、そして博論の主題には、それぞれナーガールジュナ、ダルマキールティ、アビダルマ（『成実論』）、そしてインド論理学の「遍充論」を選んだが、いずれも袴谷氏の「批判仏教」の伝統に属するようである。したがって、「言葉軽視の仏教」よりも「言葉重視の仏教」に知的な共感を覚え、主として研究してきたといえる。ただ、仏教における「言葉」の問題に関しては、袴谷氏のように二つの仏教を対立的に考えるのではなく、「言葉を重視する」世俗のレベルと「言葉を軽視する」あるいは「言葉を拒絶する」勝義のレベルという伝統的な「二諦説」によって解釈すべきであると考えている。引き続き、袴谷氏のご意見を引用する。

かく断わった上で、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っていることであり、従って、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、直前に扱った『ニヤーヤ・ラトナ』の(一)(二)の記述を利用して言うとすれば、前者の「真如 (tathatā)」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のに対し、後者の「縁起 (pratītyasamutpāda)」とは前者の「場所」の中にある法であってその法の因果関係が「縁起」なのである。(203頁下段)

『ニヤーヤ・ラトナ』が「虚空」(空間)を最終の究極的「場所」と見なしたことはすでに確認した。それと仏教の「真如」が同置されるという点が筆者は同意できないのである。また「縁起」が「場所の中にある法」であり、「その法の因果関係」と言われる点も筆者の「縁起」の理解とは異なると言わねばならない。pratītyasamutpāda という語は、文字通り「(何かに)依存して生じること」を意味し、仏教的には「もろもろの dharma が直接因 (hetu) や補助縁 (pratyaya) に依存して生じること」である。袴谷氏のおっしゃる「その法の因果関係」に相当する。そしてこれは「諸法」という「対象」(object)に関する「記述」(description)であり、記述対象である「直接

因と補助縁とに依存して生じる (pratityasamutpanna) 諸法 (もの)」とは一応区別されなければならない。「空間」の中に位置づけられるのは「諸法」であり、その「諸法」に関する一般的な「記述」が「縁起」であると筆者は理解している。対象そのもの (もしくは、それを指示する語) と対象の記述は峻別されなければならない。このような意味で、筆者は「諸法」と「縁起」とを区別するのである。諸法は存在そのものであり、²⁴「縁起」はその諸法の中に成立する関係、すなわち「因果関係」に他ならない。

一方、「縁起」は諸法に関する正しい記述という意味で「真如」(真実、真理)であり、多様な諸法に共通の性質という意味で「法性」であり、「諸法の原理」のような意味で「法界」でもある。このような意味で、筆者は「縁起」と「真如」「法性」「法界」とを等置するのである。もっとも、これらは諸法と「概念的には」区別されるが、諸法を離れて別に存在するものでもない。そして、「すべての存在は因縁によって生じる」という「縁起」の真理は、それを発見する仏(如来)がこの世に現れるか否かに関わらず確立している普遍的な真理である。ここまでは、袴谷氏のようにラディカルな「無我説」の立場に立つ仏教徒によっても承認されるのではないだろうか。「縁起」や「真如」は、我々の理解に従えば、言語的・観念的な存在であり、最終の「究極的场所」(実体)としての「虚空(空間)」と等置されるとは考えられないのである。筆者が主張したいことは、「真如」「法性」「法界」などが仏教の最初から「究極的な拠り所」と見なされていたとは言えないという点である。以下の袴谷氏の言明からすると、この点も同意していただけるのではないかと思う。氏は、引き続き次のように言われる。

この両者(桂：真如と縁起)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ったと思われるが、「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」(tathatā)との関係を「一切法の真如 (sarva-dharmāṇām tathatā)」として捉えるようになった。(203頁下段)

袴谷氏も、「もともとの仏教」は「場所」としての「真如」ではなく、筆者が言うように「縁起」と等置される真理としての「真如」を認めていたが、「縁起」の真理に支配されない「無為法」という概念が導入されると、「場

所」としての「真如」が認められるようになったと理解されるのであれば、筆者には異論はない。そして、「真如」が「無為法」として実体視され、ついには「究極的场所」と等置されるとき、「無我説」や「縁起説」と相容れないことについても異論はない。なお、上にあげた一連の術語のうち「法界」は、「界 (dhātu)」の語が「領域」という意味でも早くから仏教で使用されるので、袴谷氏が言うように「大宇宙」にも比すべき広大にして清浄なる「場所／空間」と理解されるようになったのも理解できる。一方、「一切法の真如」という表現は、もともとは「一切法に関する真理（すなわち、縁起）」という意味であって、それが「場所」として実体視されない限り、何ら非仏教的性格を持たなかったと筆者は理解している。最後に、袴谷氏は次のように言われる。

このような両者（桂：真如と縁起）の関係は、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 Saṃyutta-Nikāya XII, 20, Paccayo などでは説かれる、釈尊の縁起の説示とは無関係に「如来が出現しようがしまいが確定している」とされる「法性 (dharmatā)」や「法界 (dharma-dhātu)」や「界 (dhātu)」を萌芽とし、化地部の「真如 (tathatā)」を経て、『大智度論』によっ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-koṭi)」との関係へ、更には、中国の智顗や吉蔵における、「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、私も従来なんと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、仮に「一切法」の系列は「縁起」と等置されうるとしても、それが、桂博士のおっしゃるように、更に「真如」や「法性」の系列に等置されんとすることは恐らくむり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」の考えで批判していく仏教を「批判仏教」と呼んでいることとは一応別であると言えるくらいに客観的なことであろうと思われるのである。（203頁下段—204頁上段）

「縁起」と「真如」とが等置できるか否かについては、上に私見を述べたのでここで繰り返さない。それを別にすれば、仏教思想史に、如何なる「抛り

所」も認めない、ラディカルな「無我説」「縁起説」「空思想」の伝統と、「無我説」「縁起説」時には「空思想」を標榜しながらも、何らかの「拠り所」を認める「ブドガラ論」「仏性論」「仏身論」「如来蔵思想」「唯識思想」の伝統とがあったという理解は、袴谷氏とほぼ共有できていると考えている。もちろん、それらを「批判仏教」と「場所仏教」と呼ぶか否かなど、歴史の個々の事象の評価や個々の思想の内容の理解にはわれわれ二人の間に違いはあるが、それはある意味で重要ではない。重要なことは、文献だけに限らず、利用しうるすべての資料（美術史的・考古学的資料などを含む）にもとづいて、より正確な「インド仏教思想史」の一頁、一頁を再構築していくことである。そのためにも袴谷氏との「対話」を継続していきたいと願っている。われわれの後に続く若い世代の仏教学者たちに、互いに相手の人格を尊重しながらも、厳しい議論を戦わすという「健全な論争」の模範を示すことができれば望外の幸せである。

最後に、袴谷氏が問題とされた論点(1)について少しだけ触れておく。empty subject に多大な関心を寄せていただいたのは驚きであった。empty subject を含む命題の真偽について、袴谷氏がラッセルに同じられる（196頁下段）のは、論理学としては「二値論理」だけを認めるということであろうが、筆者はストローソンのように「真偽不定」を第3の真理値として立てる「三値論理」もインドにおける議論の分析において視野に入れておくべきであると考えている。それは袴谷氏も言及されるように、かれらが paryudāsa と prasajyapratishedha という2種の否定を認めていることと無縁ではない。これについては拙著『インド人の論理学』（中公新書、1998年、164—165頁）に少し触れている。ところで袴谷氏が『俱舍論』第9章の言及するミリンダ王とナーガセーナの対話に関して次のように議論を展開されるのは、少し論理的飛躍ではないかと思う。

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ゴーの木(āmra-vṛkṣa)は酸っぱい(amlā)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、これで全てであろうか。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のような気がするのである。(197頁下段)

筆者には、文字通りナーガセーナやヴァスバンドゥは、ストローソン流の命題解釈を支持しているとしか理解できない。引用を省略したこれ以後の袴谷氏の議論展開は、ラッセル流の命題解釈を用いて、表現の背後に別の意味を読み取ろうとする試みである。ただ興味深いことに、江崎氏が研究したウダヤナ(非仏教徒)はナーガセーナやヴァスバンドゥの見解を支持するのに対して、彼の言及する仏教徒は否定命題に関する限り、ラッセルや袴谷氏と意見を同じくするようである。もっとも注意しなければならないのは、ナーガセーナやヴァスバンドゥが問題にしているのは「個我は身体と同じか否か」という命題であるのに対して、ウダヤナの場合は「個我は存在するか否か」という命題であることである。いずれも、仏教徒にとって非存在を主題としている命題であるが、フレーゲ以来現代論理学者の多くは、通常「存在する」「存在しない」を述語論理の「述語」から排除して、existential quantifier で処理するからである。

なお、袴谷氏が「絶対否定」と「相対否定」と訳される二種の否定に関して、筆者は理解を異にするようである。paryudāsa は、「何らかの肯定を含意する否定」(implicative negation)であり、prasajya-pratiṣedha は「如何なる肯定も含意しない否定」(non-implicative negation)、すなわち「単なる否定」(pratiṣedhamātra)である。前者はしばしば命題の一部の名辞を否定するのに用いられるが、後者は命題全体の否定に用いられる。しかし、いずれの否定を理解すべきかは、最終的には話者の意図に依存するのである。したがって、われわれは仏教徒であろうと非仏教徒であろうと、両方の否定を用いて議論せざるを得ないのでないだろうか。

本稿を閉じるにあたって、Stephen Toulmin の *Return to Reason* (Harvard University Press, 2001) を袴谷氏に紹介しておく。倫理的議論や審美的議論、法廷の論争などわれわれが日常的に行う議論や説得活動は、ラッセルやクワインらの「数学的論理学」によっては処理できないとして、独自のトゥールミン・モデルを提唱し、現代における説得の論理「ニュー・レトリック」の先駆者でもあるトゥールミン氏は、デカルトが追求した明晰性にもとづく rationality に対して reasonableness の復活を強く訴えている。同書の「あとがき」の最

初と最後のパラグラフを引用して、彼の慷慨の一端を紹介しよう。

本書で述べたことを簡単に言うと、以下のようになる。過去400年間「道理に適っていること」(reasonableness)と「合理性」(rationality)という考えは一古代においては密接に関係していたのだが一引き離された。それは17世紀の自然哲学者たちが形式的かつ演繹的な方法を強調した結果である。このような強調は我々の考え方に損傷を与え、いくつかの非常に重要な問題を混乱に導いた。なかでも、実用的な職業において生じる、倫理的など価値負荷的な問題に対する社会科学の関係である。形式的な理論あるいは計算の持つ合理性と、社会科学における「価値中立性」の必要性とを強調することは必ずしも広く受け入れられたわけではない。しかし、数学的方法是専門指向の強い我々の大学においては、非常に高い名声を得てきたので、20世紀に至るまでずっと引き続き身を守ってきた。数学的方法是特に合衆国の学界で影響力が強かった。そしてそこでは、合理的計算が特定の現実の人間の状況に関する道理にかなった判断によって補完されるべきであるという必要性が、当分の間、背景に消えてしまったのである。

(中略)

我々のまず第一の知的責任は、現代において大変大きな役割を演じた安定性神話を破棄することである。そうして初めて、我々は17世紀の合理性に対する強迫観念が道理(Reason)に与えた傷を癒すことができ、長らく合理性と同等に扱われることがなかった「道理にかなうこと」を再び同等に扱うことが出来るようになるのである。未来は、楽観的な、あるいは悲観的なスローガンに一せいぜい一満足しているにすぎない純粋な思想家たちに属すと言うよりは、むしろ、自己の理想に従って行動する用意のある思慮深い思想家たちの領分である。暖かい心が冷めた頭脳と結びつけば、抽象的な理論と個人的な衝動という両極端の中道を追求する。実践的な思想家たちの理想は、現実生活の複雑さを無視する無邪気な計算家たちの楽観的な白日夢、あるいは、その複雑さ故に絶望する批評家たちの悲観的な悪夢よりも現実的である。

註

- (1) 拙稿で言及した論争のルールとしての「トゥールミン・モデル」については、福澤一吉氏の『議論のレッスン』（NHK出版生活人新書、2002年4月）を簡明な入門書として紹介しておく。筆者自身は『インド人の論理学』（中公新書、1998年10月、314頁以降）で簡単に触れたことがある。なお、イリノイ州立大学の Mark Siderits 氏に言わせると、ニヤーヤ学派の「五支論証」（提案・理由・喩例・適合・結論）の形式は、我々の議論の形式として十分用をなすということであり、筆者も全く同感である。
- (2) 袴谷氏は、「桂博士のお考えでは、……手紙という私的な場でなら個人攻撃も止むを得ないということになるであろうが、」（207頁下段）と言われるが、誤解を避けるために敢えて申し添えるなら、筆者の真意は「対論相手の人格を否定するような個人攻撃」の否定にあるのであって、それはたとえ私的な形をとっても、行うべきではないと考えている。一方、公表された他人の言説に対する論評は、私的にも公的にも、ある節度をもって行われるなら有意義である。それが私的感情から為されるのではなく、学界全体への貢献などなんらかの公的利益に資すると考えられるなら公表されるべきであろう。
- (3) 次に『維摩経』の梵文テキストが引用されるが、冒頭の *yan mañjuśrīr apratiṣṭhānat tasya kiṃ mūlam bhaviṣyati/* の下線部は、後に出版された校訂本では *apratīṣṭhānam* となっている点に注意しておく。
- (4) 『大乘仏典 7』中央公論社、1974年103, 387頁
- (5) なお、唯識系の文献で、*deha*（身体）、*bhoga*（享受対象）とともに用いられる *pratiṣṭhā* は前二者の「拠り所」である「器世間」のことである。高崎直道「入楞伽經の唯識説— *deha-bhoga-pratīṣṭhābham vijñānam* の用例をめぐる—」（『佛教学』第2号、1976年）参照。
- (6) 詳しくは、『世界の名著 1 バラモン教典・原始仏典』（中央公論社、1979年）の服部正明訳（79—82頁）を参照されたい。
- (7) 後出する「能持」という表現と対比するためには「所持」という訳語の方が適切であるかもしれない。
- (8) 袴谷氏が「仏教思想論争考」（151—152頁）で言及される、アリストテレスの『自然学』中の「場所論」の「あるものがあるもののうちにある」というあり方の（8）「容器のうちに」一般的には「場所のうちに」に対して、訳者の村治能就氏が「述語的な属性は基体のうちに内在することと「基体の述語（属性）となる」とことと注記されるのは、インド哲学における *dharma*（属性）と *dharmin*（基体）の区別を想起させるものである。袴谷氏ももちろんこのことに気づいておられる。「仏教思想論争考」（187—188頁）で『俱舍論』のサーンキヤ学派の「転変説」批判の箇所を引用して、そこに登場する *dharma-dharmin* がアリストテレスの説く「属性」と「基体」とほぼ同義であると見なしておられる。さらに、『俱舍論』の言明を受けて、「仏教は、もろもろの「属性」とは別に「基体」は存在しないと考えている」と明言される。以下に述べるように、筆者も同意見である。

なお、袴谷氏が、松本氏の「基体説」の最初の二つの規定「①LはSの基体 (*locus*)

である。②故に、LはSを生じる（原因である）」の①と②が「故に」で結ばれることに疑問があるとおっしゃるのは（175頁下段—176頁上段）、筆者も同感である。「aがbの基体であること」は必ずしも「aがbの原因であること」を含意しない。含意が成立するためには、「基体」の意味を限定し、「原因」の意味をかなり広くとらなければならないであろう。いずれにせよ、袴谷氏や筆者の使用する「基体」は松本氏のそれと区別されねばならない。

- (9) 袴谷憲昭『本覚思想批判』（大蔵出版、1989）227—235頁に収録。
- (10) 梶山雄一『仏教における存在と知識』（紀伊国屋書店、1983年）参照。
- (11) 仏教文献において dharmin が術語として用いられるのは、ディグナーガをはじめとする仏教論理学者のものに限られる。そこでは、dharma-dharmin がインド哲学諸学派と同様に命題分析のために用いらただけであり、なんら存在論的意味を付加されない。ディグナーガの「dharma-dharmin の区別はわれわれの観念の所産である」という見解はダルマキールティの *Pramāṇavārtika-Svavṛtti* (Gnoli ed., pp. 2-3: *sarva evāyam anumānānumeyavyavahāro buddhyārūḍhena dharmadharminbhedena.*) に引用され、よく知られている。
- (12) すべての事象を dharma という構成要素に還元するのがアビダルマ的思考の特徴であるが、それを全面的に否定し、「一切法 (dharma) は空である」と主張したのが、『般若経』をはじめとする大乘經典やナーガールジュナに始まる中観学派である。かれらは dharma も「アートマン」などと同様に実有ではないという「法無我論」を屋開することになるが、それはわれわれの経験世界に如何なる実有も認めないという意味での「虚無論」（ニヒリズム）に陥る可能性を秘めている。事実、インド哲学諸派は中観学派を基本的に「虚無論者／ニヒリスト」(nāstika) と見做していたようであり、ナーガールジュナの後継者であるパーヴィヴェーカやチャンドラキールティが、自らを虚無論と非難されることに強く反論したことはよく知られている。（『中論頌』第18章に対する彼らの注釈参照）仏教内部でも唯識学派は、中観学派の「一切は空」という主張を虚無論と見做し、アビダルマの諸法を「識」一法に還元し、「唯識」という「識一元論」を主張することになるのである。なお、アビダルマ的還元主義の否定は、ニヒリズムとは対照的な『華嚴経』に代表される大乘仏教の「ホーリスティック」な傾向を生み出したのではないかと筆者は想像している。
- (13) 同経の一部の梵文テキストは、『俱舍論』第9章に引用されている。Shastri 校訂本 (Bauddha Bharati Series 9, Varanasi 1987, p. 1210) 参照。
- (14) 畑昌利「初期仏典における断滅論の諸相」（『待兼山論叢』36 哲学篇、2002年）参照。なお、『日本佛教學會年報』第71号（2006年）は「佛教の靈魂観」という特集で多くの参照すべき論考を収録している。
- (15) インド仏教の長い歴史のなかで、異端思想として出発した仏教がバラモン教やヒンドゥー教などの正統思想の伝統と互いに影響しあう関係にあったことは言うまでもない。そして、それは必ずしも正統から異端への一方的な影響関係ではなかったことに注意しなければならない。両者の緊迫した関係を十分考慮したインド思想史の構築はまだまだ今後の課題でしかない。
- (16) たとえば, *Samyutta-Nikāya*, vol. 1, pp. 93-96, 和訳『バラモン教典・原始仏典』

(中央公論社, 1979年) 444—447頁参照。

- (17) 「犢子部のプトガラ説『俱舎論』破我品の所説を中心にして」『龍谷大学論集』第451号, 1998年, 21頁参照。
- (18) 他に, 武田博士によって益山顯珠, 長澤実導, 高井観海の論考が言及されている。
- (19) 『インド仏教変移論—なぜ仏教は多様化したのか』大蔵出版, 2000年
- (20) 袴谷憲昭『本覚思想批判』(大蔵出版, 1989) 232頁, 『批判仏教』(大蔵出版, 1990年) 185頁参照。
- (21) 早島鏡正他著『インド思想史』(東京大学出版会, 1982年) 125頁
- (22) 櫻部建『俱舎論の研究』(法蔵館, 1969年) 143頁
- (23) たとえば, 少なくとも以下のものがあげられよう。「縁起と真如」1985年, 「『維摩経』批判」1987年, 「場所 (topos) としての真如 (発表原稿) —「場所の哲学」批判—」1980年 (『本覚思想批判』大蔵出版, 1989年所収)。「批判仏教序説—「批判の哲学」対「場所の哲学」」1989年, 「真如・法界・法性」1989年 (『批判仏教』大蔵出版, 1990年所収)。「唯識説における法と法性」1974年, 「唯識説における仏の世界—〈四種清浄法〉の構造」1976年, 「〈清浄法界〉考」1976年 (『唯識思想論考』大蔵出版, 2001年所収)。
- (24) *pratītyasamutpāda* と *pratītyasamutpanna* については, 『俱舎論』第3章に有部・経量部・化地部の間の見解の相違が議論されている。有部は両者を有為法としては区別しないが, 經典では「原因」と「結果」という区別が意図されていたと考える。経量部は, 有部と違い, 前者を「此縁性」のような法則性と理解し, 有為法と区別する。化地部は前者を「無為」とする点で, 前二派と大きく異なる。筆者の見解は経量部と同じである。詳しくは, 楠本信道『『俱舎論』における世親の縁起観』(平楽寺書店, 2007年) 105頁以降を参照されたい。
- (25) たとえば「欲界」「色界」「無色界」などの用例である。
- (26) 袴谷氏は, 「『成唯識論』外教論駁総括箇所」の考察 (『駒沢大学短期大学仏教論集』(第12号, 2006年) の脚注 (11) (12) (13) で梶山雄一先生が *paryudāsapratīṣedha* という表現から単なる *paryudāsa* に変更された理由を付度されているが, 学生時代に聞いた逸話を記録しておく。清弁研究者として出発された梶山先生は, インドのナールンダに留学されたとき, ヴェンカターチャーリヤというインド人文法学者から, 「*paryudāsa-pratīṣedha* というサンスクリット複合語は存在しない。単に *paryudāsa* というだけで十分だ」と教えられて, 変更されるようになったということである。*pratīṣedha* を伴う表現 *paryudāsa-pratīṣedha* は, チベツ語訳から「想定された」サンスクリットである。なお註(11)で袴谷氏が問題にしておられる玄奘訳『因明正理門論』の「遮詮」と「止濫」の原語であるが, ジネーンドラブディの梵語写本から想定しうる原語は, *paryudāsa* と *niṣedha* であり, 後者は単なる *prasajya-pratīṣedha* の言い換えに過ぎない。
- (27) To put the story told in this book in a nutshell: for the last four hundred years, the ideas of “reasonableness” and “rationality” —closely related in Antiquity— were separated, as an outcome of the emphasis that seventh-century natural philosophers placed on formal deductive techniques. This

emphasis did an injury to our commonsense ways of thought, and led to confusion about some highly important questions: above all, the relation of the social sciences to the moral and other value-laden problems that arise in the practical professions. This stress on the rationality of formal theories or calculations and on the need for "value neutrality" in the social sciences, was not universally accepted, but mathematical techniques have had such prestige in our discipline-oriented universities that they continued to entrench themselves well into the twentieth century. They were especially influential in the academic world of the United States, where the need for rational calculations to be complemented by reasonable judgments about their relevance to particular real-life human situations faded, for the time being, into the background. (p.203)

- (28) Our first intellectual obligation is to abandon the Myth of Stability that played so large a part in the Modern age: only thus can we heal the wounds inflicted on the Reason by the seventeenth century obsession with Rationality, and give back to Reasonableness the equal treatment of which it was for so long deprived. The future belongs not so much to the pure thinkers who are content—at best—with optimistic or pessimistic slogans; it is a province, rather, for reflective practitioners who are ready to act on their ideals. Warm hearts allied with cool heads seek a middle way between the extremes of abstract theory and personal impulse. The ideals of practical thinkers are more realistic than the optimistic daydreams of simple-minded calculators, who ignore the complexities of real life, or the pessimistic nightmares of their critics, who find these complexities a source of despair. (p.214)

キーワード 場所, 基体, 無我, プドガラ, 真如, 縁超,