

広島大学文学部紀要

第 45 卷 特 輯 号 1

インド論理学における遍充概念の生成と発展

—チャラカ・サンヒターからダルマキールティまで—

桂 紹 隆

1986年1月

インド論理学における遍充概念の 生成と発展

—チャラカ・サンヒターからダルマキールティまで—

桂 紹 隆

(インド哲学助教授)

はじめに

インドにおいて古くから論理的な思考が見られ、実践的な討論術から高度にテクニカルな論理学へ発展していったことはよく知られている。インド哲学の研究者も早くからインドにおける論理的思弁の発達に注目し、多数の業績が発表されている。又、ボヘンスキーをはじめとする一部の論理学者によって、インド論理学の分析・再評価が行われている。しかし、決定的な「インド論理学史」が書かれ、インド論理学の論理学としての正しい評価が定まるためには、まだまだやらねばならぬことが多い。まず、正確に校訂され、翻訳されねばならない基本文献が多数残されている。そして、それらに偏見のない解釈・評価が、インド哲学者と論理学者双方から加えられるべきであろう。インド論理学の術語を整理しようという試みは『ニヤーヤ・コーシャ』以来見られるが、サンスクリット原典が散佚している仏教論理学の諸文献までも視野にいられた「インド論理学術語辞典」は将来の課題でしかない。

このような状況で論理学の一概念をとりあげて、その歴史的発展をたどるのは容易なことではない。従って、インド論理学の最も重要な概念の一つである、推理・論証の基盤となる「遍充関係」(vyāpti)についても、これまでその生成・発展の経緯は必ずしも明確ではなかった。ここに提出する小論は、先学達の業績をたよりに、初期のインド論理学の諸文献からダルマキールティまでの推理・論証説を通観し、遍充概念の生成と発展の歴史をたどろうとするものである。

この問題に対する筆者の一応の結論は、序論において一種の作業仮説として提示しておいた。続く各章は、その仮説が立証されるか否かを文献に即して検討したものである。各時代・学派に関する文献資料および従来の研究史は、それぞれ各章・各節のはじめに極く簡単に触れておいた。研究方法論としては、正統的な文献学に基づいたつもりであるが、最終章のダルマキールティに関する限り、筆者の想像をたくましくした推測による解釈が中心であることを前もってことわっておかねばならない。

筆者が仏教論理学をはじめとするインドの論理学の研究を志すようになってから、二十年近くになる。その間、筆者が研究進展上お世話になった師・友・学生諸氏は、いちいち書きあげることができぬ程である。又、故フラウワルナー教授をはじめとするウィーン大学出身の研究者達の業績からは、本論考を執筆するにあたり、特に学ぶ所が多かった。あわせて、心からの謝意を表したい。

本論考が前提とする筆者自身の仏教論理学関係の論文リストをあげておく。なお、その他の参考文献表は本論の末尾に一括して提示した。

仏教論理学関係 桂論文リスト

- [1969] 「ダルマキールティにおける自己認識の理論」『南都佛教』23号 pp.1-44
- [1975] "New Sanskrit Fragments of the *Pramānasamuccaya*", *Journal of Indian Philosophy*, Vol.3, pp.67-78.
- [1977] 「因明正理門論研究（一）」『広島大学文学部紀要』 37巻 pp.106-126.
- [1978] 「因明正理門論研究（二）」『広島大学文学部紀要』 38巻 pp.110-130.
- [1979 a] 「因明正理門論研究（三）」『広島大学文学部紀要』 39巻 pp.63-82.
- [1979 b] "The Apoha Theory of Dignāga", *Journal of Indian and Buddhist Studies*, Vol.28-1, pp.(16)-(20).
- [1981 a] 「因明正理門論研究（四）」『広島大学文学部紀要』 41巻 pp.62-82.
- [1981 b] 「ヴァイシェーシカ学派の推理論に対するディグナーガの批判」『哲学』33巻 pp.51-65.
- [1982 a] 「因明正理門論研究（五）」『広島大学文学部紀要』 42巻 pp.82-99.
- [1982 b] 「Kumārilaの推理論—Dignāga との対比—」『印度学佛教学研究』Vol.31-1, pp.(41)-(47).
- [1983 a] 「ダルマキールティの因果論」『南都佛教』 50号 pp.96-114.
- [1983 b] 「ダルマキールティ『他相続の存在論証』—和訳とシノプシス—」『広島大学文学部紀要』 43巻 pp.102-120.
- [1983 c] "Dignāga on *trairūpya*," *Journal of Indian and Buddhist Studies*, Vol.32-1, pp.(15)-(21).
- [1984 a] 「ディグナーガの認識論と論理学」梶山雄一編『講座大乘佛教9』 pp.104-152.
- [1984 b] "Dharmakīrti's Theory of Truth", *Journal of Indian Philosophy* Vol.12-3, pp.215-235.
- [1984 c] 「因明正理門論研究（六）」『広島大学文学部紀要』 44巻 pp.43-74.
- [1986] "On *Trairūpya* Formulae," *Kumoi Festschrift*.

目 次

はじめに	(1)
序論 問題提起と仮説	(4)
第一章 ディグナーが以前のインド哲学諸派にみられる推理・論証説	(14)
1. 『チャラカ・サンヒター』	(14)
2. ヴァイシェーシカ学派	(17)
3. サーンキヤ学派	(22)
4. ニヤーヤ学派	(29)
5. ミーマンサー学派とその他の学派	(36)
6. まとめ	(40)
第二章 ディグナーが以前の仏教論理学	(40)
1. 『方便心論』	(41)
2. 『解深密経』	(43)
3. 『瑜伽師地論』	(44)
4. アサンガ	(46)
5. 『如実論』	(48)
6. ヴァスバンドウ	(51)
第三章 ディグナーガ	(58)
第四章 ディグナーガ以後のインド哲学諸派の論理学者達	(71)
1. プラシャスタパーダ	(72)
2. ウッディヨータカラ	(81)
3. クマーリラ・バツタ	(92)
第五章 ダルマキールティ	(95)
結論	(106)
注	(108)
参考文献表	(112)

序論 問題提起と仮説

ミーマーンサー学派の綱要書『マーナメーヨーダヤ』の「推理章」で、ナーラーヤナ (ca. 1560~1656 A.D.) は次のように述べる。

「vyāpti (遍充)、niyama (制限)、pratibandha (関係)、avyabhicāra (非逸脱性)、avinābhāva (不可離の関係)、そして、vyāpya (所遍)、niyamya (所制限)、gamaka (能知)、līṅga (証相)、sādhana (能立)、hetu (証因) は、共にそれぞれ同義語である」

vyāptir niyamaḥ pratibandho 'vyabhicāras tathāvinābhāvaḥ /
vyāpyaṁ punar niyamyaṁ gamakaṁ līṅgaṁ ca sādhanam hetuḥ / ity
ubhayoḥ paryāyā iti

(*Mānameyodaya* of Nārāyaṇa, ed. & tr. by Kunhan Raja & S.S. Suryanarayana Sastri, *The Adyar Library Series* Vol.105. 1933 Madras, p.50)

かつて Staal[1973] が 'pakṣa' について指摘したように、インド論理学の各種の術語は必ずしもよく整理され、一義的に用いられているとは言えない。互いに同義語とみなしうる pakṣa, anumeya, sādhyā が、そろって三様の意味で用いられる典型的な場合は別としても、ここにナーラーヤナが注意するような例は数多く見出されるであろう。このような現象の背景としては、インド論理学が「討論」(vāda) と「正しい認識手段」(pramāṇa) の究明という二つの異なる伝統に由来し、両者の相異なる術語を吸収、併用せざるを得なかった事情が想像される。例えば、「推理の原因」を意味する同義語としてナーラーヤナが挙げる六語のうち、līṅga, gamaka は認識論の伝統、hetu, sādhanā は討論術の伝統に属するものであろう。これに加えて、学派や時代による術語の差異も考慮されねばならない。しかし、概してインドの論理学者は術語の一義的な使用に無頓着であったと言えよう。この問題に積極的に取り組み、各種の術語に正確で詳細な定義を与えようと努力したのは、インド論理学の最も発展した形態である Navya Nyāya の学者達であった。

さて、我々にとって最も関心があるのは、ナーラーヤナの挙げる第一の同義語の系列である。すなわち、彼は「推理の基盤となる関係」を表示する語として①vyāpti, ②niyama, ③pratibandha, ④avyabhicāra, ⑤avinābhāva を列挙する。③は恐らくsvabhāva-pratibandha の省略形であろう。これらに⑥sambandha, ⑦sāhacarya, ⑧anubandha, ⑨nāntariyakatva, ⑩anyathānupapatti, ⑪svābhāvika-sambandha などを加えれば、歴代のインド哲学各派の論理学者達が、正確な推理を成立させる「関係」として考慮したものをほぼ網羅することになる。このうち最も一般的に使用されるようになったのは、①vyāpti である。本論考の目指す所は、これら論理的「必然関係」を表わす諸語の使用例を検討することにより、インドにおける推論、論理学の発展の一側面を明らかにすることにある。もともと、膨大な量のインド論理学の文献のすべてにあたってこの課題を追及することは、目下の所不可能である。従って、初期のインドの論理的思弁を記録する医学書『チャラカ・サンヒター』から、仏教論理学の大成者であるダルマキールティまでに資料を限って考察してみたい。

個々の文献に即した分析は後にゆずるにせよ、上記の十一の術語を一応分類することは可能である。インドの論証の最もプリミティブなモデルは次のようなものであろう。

「AはBである。Cの故に。Dの如し。」

例えば、

「あの山に火あり。煙の故に。かまどの如し。」

このような論証式に対して、インドの討論術の伝統では、Cに位置する証因の当否を検討したことが想像される。説得力のある証因とそうではない証因の比較を通して、「正しい証因の条件」とは何かが吟味され、後に詳述するような「証因の三相」(trairūpya) という概念が形成されるに至ったのであろう。一方、推理とは何かという問題に関心を持つ認識論の伝統では、恐らく上の論証式に対応する推理について、単に妥当な証因・理由は何かを問うのではなく、BとC、つまり推理されるべき事柄とその理由との間にどのような「関係」があれば、正確な推理が成立するかを追求したのではないだろうか。以上は勿論単なる憶測にしか過ぎない。実際、桂 [1983c] で明らかにしたように、「証

因の三相」のうち第二、第三相にあたる anvaya と vyatireka は元来BとCの間の「関係」を発見するための一種の方法であり、限定詞‘eva’の導入とともにBとCの間の「必然的關係」そのものを表わすようになったのである。従って、証因の吟味が推理・論証の基盤となる「関係」の発見につながり、個々の推理の基盤となる種々の「関係」の吟味が正しい証因の特質の発見につながったというように、相互的な影響を想定するのが無難であろう。いずれにせよ、インド論理学・認識論の最初期の事情がもう少し明らかにならない限り明言できないことであるが、とりあえず一種の作業仮説として推理における「関係」の吟味の端緒を認識論の伝統に帰しておくことにしたい。

さて、先の十一の術語のうち最もプリミティブなものは、まさに「関係」そのものを意味する⑥sambandhaであろう。先の論証式の実例に即していえば、BとCの間に火と煙のように原因と結果という「関係」があれば、CはBを推理させると考えられたのであろう。「関係」としては、因果関係だけでなく、内属関係・矛盾関係など現実に経験される種々の関係が推理の基盤とみなされたのである。

次に、様々な具体的関係に共通する性格として、「煙があれば必ず火がある」というふうに煙は必ず火を論理的に随伴させるという関係がCとBの間に意識されるようになったのであろう。その結果「必然的随伴関係」を意味する種々の同義語④avyabhicāra, ⑤avinābhāva, ⑦sāhacarya, ⑧anubandha, ⑨nān-tariyakatva, ⑩anyathānupapatti などが導入された。

次に、煙や火の存在領域を考慮すると、煙を伴わない赤熱の鉄球などが存在する故に、煙の存在領域は火の存在領域に制限される (niyamate)、包摂される (vyāpyate) ことが気付かれたのであろう。そして、CによるBの制限・包摂を意味する②niyama, ①vyāpti が正確な推理を保障する「関係」を表わす語として用いられるようになった。

③svabhāva-pratibandha は、ダルマキールティの新造語であり、近年特にその解釈がやかましく議論されてきたものである。私見は後に述べるとして、svabhāva-pratibandha は「必然的随伴」や「遍充関係」を決定する根拠は何かという問いに対するダルマキールティの答えである。従って、⑥sambandha

以外の上述の諸術語とは区別されなければならない、ナーラーヤナのように単純に同義語とみなすのは正しくない。ダルマキールティが svabhāva-pratibandha の基盤として「因果性」と「同一性」をおくことは、⑥ sambandha との一種の親近性を示すものであるが、③の背後には仏教論理学特有の概念論「アポーハ論」があり、③と⑥を安易に同定することは許されない。

最後に⑪ svābhāvika-sambandha (本然的関係)は、ダルマキールティの用語③に対抗するものとしてニャーヤ学派などから支持された概念であり、① vyāpti などと同等のものとみなされるであろう。

以上の想定を整理すると、インドにおける推理の基盤としての「関係」の考察に四つの時期を区別することができよう。

第Ⅰ期 例えば、Vaiśeṣika-sūtra, Śaṣṭitantra にみられるように、因果関係をはじめとする複数の具体的な「関係」に推理の基盤をおいた。

第Ⅱ期 誰が何時ははじめたかは別として、ヴァスバンドウ、ディグナーガにみられるように、推理の根拠とその対象の間の「必然的關係」、論理的必然性に推理の基盤をおいた。

第Ⅲ期 その「必然的關係」を構造的に保障するものとして、推理の対象による理由の「包撰關係」が指摘されるようになる。ディグナーガが重要な役割を演じたと思われるこの時期は、丁度「証因の三相」のフォーミュラに限定詞‘eva’が導入された時期と相重なる訳である。

第Ⅳ期 ダルマキールティによって、「必然的關係」、「包撰關係」を保障する普遍的な関係として svabhāva-pratibandha (本質的關係)が想定される。

第Ⅳ期でもって仏教論理学における推理論は一応の完成をみるのであるが、「およそ煙のある所には必ず火がある」という普遍的な関係は、その基盤が現実の世界の因果的構造に由来するにせよ、普遍は我々の概念的構想に他ならないという「アポーハ論」を奉じる仏教論理学者にとって、概念の世界にのみ成立するものである。一方、現実の世界における普遍の实在性を確信し、実念論を奉じる他学派の人々は、推理を成り立たせる普遍的「必然的關係」が、例えば〈煙一般〉と〈火一般〉という実在する両普遍間に実在すると考える。従って、ダ

ルマキールティとは異なる用語、例えば svābhāvika-sambandha によって、推理の基盤となる普遍的関係を表わさねばならなかったであろう。

上に述べたようなインド推理論における「関係」概念の発展段階の設定が、果して妥当性を持つか否かを本論において検討していくのであるが、その際、先に触れた「証因の三相」の理論にも常に言及することになる。たとえその起源を異にするとしても、両者の間には密接な関連が当然想像されるからである。そして、その時特に問題とされねばならないのは「証因の三相」に対する限定詞 ‘eva’ の導入である。不変化詞 ‘eva’ を「限定」(avadhāraṇa)の意味で用いることは紀元前五世紀の文法家パーニニが明記する所であり³⁾、以後パタンジャリをはじめとする文法学者の間でこの限定詞は有効に用いられてきた⁴⁾。「証因の三相」のフォーミュラに ‘eva’ を導入したのは、ヴァスバンドウであるかもしれないが、三相のみでなく、論証式の形式に関連して ‘eva’ を随時導入し、論理的な「包摂関係」「遍充関係」の理論を完成したのはディグナーガである。本論で検討するように、ディグナーガはニャーヤ学派のウッディヨータカラの厳しい批判を受けるが、それに答えるべくダルマキールティは ‘eva’ の用法の理論を完成したのであった。

ダルマキールティの ‘eva’ の用法、「三種の排除 (vyavaccheda)」の理論については、既に梶山 [1966] [1973] および Gillon-Hayes [1982] に詳細に論じられているが、以下の本論の展開の必要上まずここで ‘eva’ の意義・用法に関する一応の理解を提示しておきたい。ダルマキールティは、Pramāṇa-vārttika (=PV) IV.190~193 = Pramāṇa-viniścaya (=PVin) II.9~12 で不変化詞 ‘eva’ の機能を次のように整理する。

「限定詞として機能する不変化詞 [‘eva’] は、[同一文中の] 規定要素 (viśeṣana)、被規定要素 (viśeṣya)、動詞 (kriyā) と共に用いられる時、それぞれ① [規定要素である] 属性の [被規定要素との] 非結合、② [規定要素の当該のもの] 以外の [被規定要素との] 結合、③ [規定要素の被規定要素との] 全面的非結合を排除する。

それ [= ‘eva’] が用いられなくても、「話者の意志」(vivakṣā) にしたがって上述の意味は理解される。言明は [常に他者の] 排除を結果として

もたらすからである。

たとえば、①「チャイトラは弓手である」②「パールタ〔こそ〕弓手である」③「青い蓮〔がある〕」〔などの文例あり。〕

又、その際、〔「他者」として適切な〕対立者 (pratiyogin) の排除が、上述の〔三つの〕意味のいずれの場合にも理解される。言葉はそのように世間一般に理解されているからであり、そのような〔表現〕能力を持つからであり、〈話者の意志〉に従うものだからである。〕

ayogaṃ yogam aparair atyantāyogam eva ca /
vyavacchinatti dharmasya nipāto vyatirecakaḥ //
viśeṣanaviśeṣyābhyāṃ kriyayā ca sahoditaḥ //
vivakṣāto 'prayoge 'pi tasyārtho 'yaṃ pratiyate //
vyavacchedaphalaṃ vākyam yataś caitra dhanurdharaḥ /
pārtho dhanurdhara nīlaṃ sarojaṃ iti vā yathā //
pratiyogivyavacchedas tatrāpy artheṣu gamyate /
tathā prasiddheḥ sāmartyād vivakṣānugamād dhvaneḥ //

ダルマキールティは、ここで例えば次のようなサンスクリットの文章を考察の対象としている。

nīlaṃ utpalaṃ bhavati (「青い蓮がある。」)

これは規定要素 (viśeṣaṇa) となる名詞句と被規定要素 (viśeṣya) となる名詞句と動詞との三者より構成される文である。第一の名詞句を NP_{α} 、第二の名詞句を NP_{β} 、動詞を Vb によって表わせれば、次のようなモデル文を提示できよう。

$NP_{\alpha} + NP_{\beta} + Vb$

二つの名詞句は必ずしも上例のように主格でなければならないということはない。両者の間に「規定・被規定の関係」(viśeṣanaviśeṣyabhāva) が想定されれば、各名詞句はどの格 (case) で表現されていてもよいのである。

ダルマキールティによると、 NP_{α} 、 NP_{β} 、Vb のいずれにも 'eva' を付けることが可能であり、それぞれの場合に、① ayoga-vyavaccheda, ② anyayoga-vyavaccheda, ③ atyantāyoga-vyavaccheda という独自の機能が限定詞に与えられている。ところで、我々の「話の世界」(the universe of

discourse) において、両名詞句が提示する集合を円で表示すると、図 1 から図 4 までの四つの組み合わせが可能である。図を参照しつつ「三種の vyavaccheda」を説明しよう。

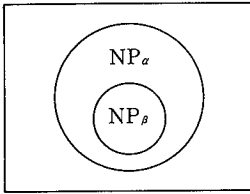


図 1

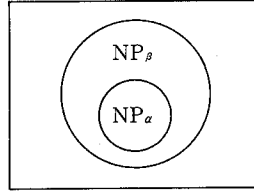


図 2

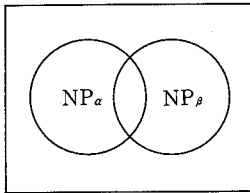


図 3

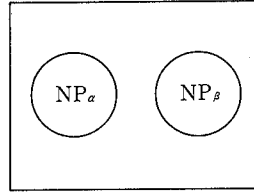


図 4

① ayoga-vyavaccheda

例文 Caitro dhanurdhara *eva* /

$NP_\beta + NP_\alpha + eva$ (Vb略)

このように規定要素 NP_α に ‘*eva*’ が付けられる時、 NP_α の NP_β との非結合が否定される。つまり、図 1 のように NP_α は NP_β を包摂し、例文の意味する所は、「チャイトラは弓手のグループの一員である」ということになる。

② anyayoga-vyavaccheda

例文 Pārtha *eva* dhanurdharaḥ /

$NP_\beta + eva + NP_\alpha$ (Vb略)

このように被規定要素 NP_β に ‘*eva*’ が付けられる時、 NP_α が NP_β 以外の被規定要素と結合することが否定される。つまり、図 2 のように NP_α は NP_β に完全に包摂されるのである。Gillon-Hayes[1982] が指摘したように、たまたま

例文の場合は、 NP_β が固有名詞のために「弓手といえばパールタしかいない」というように、 NP_α と NP_β とが同延 (samavyāpti) になるが、それに普遍性はない。

manuṣya eva dhanurdharah /

「人のみが弓手である」

のような例文を考えれば、図 2 との対応は明らかである。

③ atyantāyoga-vyavaccheda

例文 nīlam utpalaṁ bhavaty eva /

$NP_\alpha + NP_\beta + Vb + eva$

このように動詞に ‘eva’ が付けられる時、 NP_α と NP_β との全面的非結合が否定される。つまり、図 3 のように NP_α と NP_β とはその一部が交差し、例文の意味する所は「蓮のうちのあるものは青い」ということになる。

図 4 は「円い (NP_α) 三角 (NP_β)」のように論理的に全く結びつかない二つの概念を表示する場合であろう。

さて、インドの文法家の間では、図 3 の場合を ‘dvipada-vyabhicāra’ (二語の逸脱)、図 1、2 の場合を ‘ekapada-vyabhicāra’ (一語の逸脱) と呼んでいる⁹⁾。我々が注意しなければならないのは、図 1 と図 2、つまり① ayoga-vyavaccheda と② anyayoga-vyavaccheda には本質的な違いはないということである。いずれも、ある集合が他の集合を包摂するという同一の関係を表示しているにすぎない。 NP_α に ‘eva’ が付けば、 NP_α が NP_β を包摂し、 NP_β に ‘eva’ が付けば、 NP_β が NP_α を包摂する。従って、‘eva’ の付けられる NP_1 が「能遍」(vyāpaka) であり、もう一つの NP_2 が「所遍」(vyāpya) となり、 NP_1 が NP_2 を「遍充・包摂」(vyāpti) するという関係が成立するのである。何故、① ayoga-vyavaccheda ② anyayoga-vyavaccheda という別々の名称が与えられたかという、二つの名詞句のうち規定要素となる NP_α に判断の基準をおこうとしたからにすぎない。

不変化詞 ‘eva’ のこのような機能は、文法家達の間ではかなり古くから意識されていたにちがいない。ウッディヨータカラをはじめとする後代の論理学者がよく引用する定句「‘eva’ が用いられる場合、それが付加されない語句

が限定を受ける。(yata evakāras tato 'nyatrāvadhāraṇam)」は、ヴィヤーデー (Vyādi) に帰せられる解釈規則 (paribhāṣā) の一つだからである。⁷⁾ 「限定」 (avadhāraṇa) は「制限」 (niyama) とも言われる。⁸⁾ 再び、二つの名詞句をとり上げれば、'eva' の付けられる NP₁ が「制限者」 (niyāmaka) であり、'eva' の付かない NP₂ が「被制限者」 (niyamya) であり、その間に NP₁ が NP₂ を「制限」するという関係が成立する。

このように見ると、「制限」 (niyama) と「遍充」 (vyāpti) が共に、二集合間の全く同じ関係を表わしていることは、自明である。niyama という概念の起源は、明らかに文法学にある。パタンジャリ、バルトリハリ等に受け継がれた niyama が、ディグナーガ等論理学者によって吸収された時、vyāpti という用語に結実していったのではないかと、筆者は想像するのである。この間のもう少し詳しい事情は本論で展開したいと考える。

再び先に引用したダルマキールティの詩頌に戻ると、ここに展開される「三種の排除」の理論とは、本質的に「他者の排除 (pratiyogi-vyavaccheda = anyāpoha)」の理論に結びつけられていることが注意されねばならない。「アポーハ論」は単に語の意味だけでなく、文章の意味の解釈にも適用される訳である。さらに、文中のどの語句に 'eva' を読み込むか、何を「他者」として排除するかをめぐって、ダルマキールティが常に「話者の意志」に根拠を求めるのは、文法家達の言語観との共通性が見出されて興味深い。⁹⁾

インドの推理論において、推理の基盤となる「関係」概念の発展にあたって、文法家の間で培われてきた限定詞 'eva' の機能が大きな役割をはたしたのではないかというのが、筆者の推測である。これに加えて、インドの論理学者達が実際にどのような推論式、論証式 (prayoga) を使用して来たかをも考察してみたい。つまり、インド論理学の最も形式的な側面に目を向け、論証形式の変遷に推理論、とくに「遍充関係」の理論の進歩が強く影響している点に注意したい。

具体的な論証式の例は本論で逐時挙げることになるが、とりあえずその変遷を略述しておこう。先に述べたように、インドの論証式の最もプリミティブなものは次のようなものであろう。

〔主張〕 「AはBである」

〔証因〕 「Cの故に」

〔喩例〕 「Dの如し」

さらに、

〔適合〕 「Cである」

〔結論〕 「だから、Bである」

を加えた五支からなる論証式が、インドにおける最もスタンダードな論証式といえよう。サーンキヤ学派やジャイナ教の一部の論理学者達は、十支からなる論証式を用いたようであるが、一般化することはなかった。¹⁰⁾

インドの推理・論証の最大の特色は「喩例」にあると言われるが、我々の関心事である推理の基盤となる「関係」は、まさにその「喩例」に表明されるのである。従って、「喩例」がどのように陳述されているかを観察することにより、いわゆる「遍充関係」がどの程度意識されているか判断することができよう。初期の論理学者たちが「喩例」を単に「CはBである。Dの如し」と述べるのに対して、ディグナーガは限定詞‘eva’を導入して「およそCならば、必ずBである。Dの如し」と陳述すべきことを強調している。これは「証因の三相」のフォーミュラへの‘eva’の導入と相呼応して、インド論理学における「遍充」概念の確立を明確に示唆するものと言えよう。桂[1982b]で言及したように、クマーリラはこのディグナーガの主張を全面的に支持し、さらに論証式の正しい定式化に努めたことが注目される。この時期が先に仮定した「関係」概念発展段階の第Ⅱ期から第Ⅲ期に対応するであろう。

仏教論理学者の間では、ヴァスバンドゥの頃に五支から三支に移行し、ディグナーガの晩年に至ると「主張」は論証支として認められなくなる。さらにダルマキールティになると、

〔遍充関係〕 「CならばBである。Dの如し」

〔主題所属性〕 「AはCである」

という全く新しい論証形式が用いられるようになる。ここに至ってインドの論理学の中心点が「証因」から「遍充関係」に移行したことが形式的にも明確となったのである。さらに、帰納的性格が色濃いインド論理学に演繹的性格を導

入する契機となったであろう。勿論この時期が、先に想定した「関係」概念発展の第Ⅳ期に相当するのである。

ダルマキールティ以降必ずしも上記の論証式が全面的に論理学者の間で受け入れられた訳ではない。仏教論理学者の中でもシャーンタラクシタのようにディグナーガ流の論証式を愛用する者もいたし、ニャーヤ学派などの非仏教徒の間では五支の論証式が相変わらず用いられたようである。

最後に今一度本論を展開する上での筆者の問題意識を整理しておこう。

- (一) 本論の目的は、インドの論理学史上推理・論証の基盤とみなされた「関係」概念の発展を跡づけることである。
- (二) その為には‘vyāpti’など「論理的必然関係」を表わす諸語の用例を調べる。
- (三) さらに「証因の三相」のフォーミュラの変遷、特に限定詞‘eva’の有無を調べる。
- (四) さらに論証形式の変遷、特に「喩例」の陳述中における‘eva’の有無を調べる。
- (五) 以上の事を『チャラカ・サンヒター』からダルマキールティに至るまでの期間について調査するのが、本論考の直接的な課題となろう。

第一章 ディグナーガ以前のインド哲学諸派 にみられる推理・論証説

まず、『チャラカ・サンヒター』をはじめとする非仏教徒の文献中にみられる推理・論証の理論を検討する。『チャラカ』や『ニャーヤ・スートラ』のような討論術の伝統と、ヴァイシェシカ、サーンキャ両学派のような認識論重視の伝統とがあったことに注意したい。

1. 『チャラカ・サンヒター』(ca.100A.D.)

カニシカ王の侍医チャラカの編集した医学書『チャラカ・サンヒター』(=CS)の一部に当時の論理学説が紹介されていることは、よく知られている。

当該部分の本格的な研究としては宇井 [1925a] があり、簡単な内容紹介として Warder [1971] 第19章、近年の言及に梶山 [1984] がある。従って、今は本稿の趣旨に従い、推理・論証に限って、『チャラカ・サンヒター』の内容を概観してみよう。

まず、推理について次のように言われる。

「知覚を先行させ、三様に、三時にわたって推理される。(1)かくされた火が煙により、(2)性交が妊娠により [推理される]。同様に、(3)かつて、種から芽が出るのを見て、賢者達は、この場合も種から将来同じような芽が出ると判断する」

pratyakṣapūrvam trividham trikālam cānumīyate /
vahnir nigūḍho dhūmena maithunam garbhadarśanāt //
evam vyavasyanty atītam bijāt phalam anāgatam /
drṣtvā bijāt phalam jātam ihāiva sadrśam budhāḥ //(CS I .11.21~22)

インドの初期の推理論は、このように推理を三種に分類する考えが有力であった。『チャラカ・サンヒター』以後も、『ニャーヤ・スートラ』をはじめとして、各派の論書に種々の形式の「三種の推理説」が見出されることは、すでにしばしば指摘される¹¹⁾ところである。目下の例では、(1)が現在の既知の情報から現在の未知の事柄を推理するのであり、(2)は現在から過去、(3)は現在から未来への推理である。後代になると、(1)は *sāmānyato-drṣṭa*、(2)は *śeṣavat*、(3)は *pūrvavat* などと命名される。以上の三種の推理は、単に時間的観点から推理の具体例を分類したものにすぎず、我々の関心の的である「推理の基盤となる関係」の意識は全く見出されない。推理の一般的定義としては、「正しい方法 (*yukti*) に基づく推論 (*tarka*)」(CS III.8.40) と述べられるだけである。

次に、論証形式に注意しよう。『チャラカ・サンヒター』は、主張 (*prati-jñā*)、証因 (*hetu*)、喩例 (*drṣṭānta*)、適合 (*upanaya*)、結論 (*nigamana*) の五支からなる論証 (*sthāpanā*) と反論 (*pratiṣṭhāpanā*) を提示している。論証の具体例として次のようなものがある。

〔主張〕 「神我 (*puruṣa*) は常住である」

〔証因〕 「作られたものではないから」

〔喩例〕 「虚空のように」

〔適合〕 「虚空が作られたものではなく、かつ常住であるように、神我もそうである」

〔結論〕 「従って、〔神我は〕常住である」

nityaḥ puruṣaḥ /

akṛtakatvāt /

yathākāśam /

yathā cākṛtakam ākāśam, tac ca nityam, tathā puruṣaḥ /

tasmān nityaḥ / (cf. CS III.8.31)

『チャラカ・サンヒター』の本文には異同が多く、この論証式にも重要な異文があることは、善波 [1961] に指摘されている。すなわち、喩例の異文の「虚空は作られたものではなく、かつ常住である」(akṛtakam ākāśam, tac ca nityam) というもので、宇井 [1925a] には採用されていないが、Warder [1971] には利用されている。『チャラカ・サンヒター』の喩例のフォーミュラとして、どちらが妥当であるか、にわかに決め難い。具体的な実例だけをあげる刊本の読み方は、インドの論証式としては、よりプリミティブな印象を与える。一方、一種の命題形式をとる異本の読み方は、後に「遍充概念」を表わす喩例のフォーミュラの萌芽的なものとみなすこともできよう。

適合にも「虚空が作られたものでないように、神我もそうである」(yathā cākṛtakam ākāśam tathā puruṣaḥ) という異文があり、宇井、善波、Warder いずれもが採るところである。後代の『ニヤーヤ・バーシャ』などと対比すれば、異文の方が妥当のように思われるが、今は速断を避ける。いずれにせよ、目下の問題とはかかわりがないからである。

さて『チャラカ・サンヒター』第Ⅲ篇第八章に列挙される44の項目をながめると、「討論術」(vāda) 研究の伝統に属すことは明らかである。従って、証因として相応しくないもの (ahetu) として、prakaraṇa-, samśaya-, varṇya-sama が挙げられる。しかし、「証因の三相」の考えは全くみられない。

以上『チャラカ・サンヒター』は、インドの推理・論証説としては最もプリミティブな段階を代表するものであろう。

2. ヴァイシェーシカ学派

ヴァイシェーシカ学派の現存する最古の文献は Kaṇāda に帰せられる『ヴァイシェーシカ・スートラ』(=VS ca. 100~200 A.D.)である。同書の知識論は、つとに宇井 [1926b] に論じられており、特に推論を詳細に論じるものとして Schuster [1972] がある。後者は、故フラウワルナー教授の業績を活用し、サーンキヤ、ニャーヤなどの他学派との対比の上に、『ヴァイシェーシカ・スートラ』の推理論を徹底的に論じる労作である。近年刊行され、勿論宇井博士には利用されなかった Candrānanda の注釈も利用されている。従って、ここでは本論考の目的意識の範囲内で、ディグナーガ以前のヴァイシェーシカ学派の推理論を考察してみたい。

『ヴァイシェーシカ・スートラ』はヴァイシェーシカ学派の六個のカテゴリ（padārtha）——実体・属性・運動・普遍・特殊・内属——を解説するのがその主眼であり、特に推理を体系的に論ずることはない。しかし、「AはBの līṅga である」という表現が散見される。次のような例がある。

「角があり、隆肉があり、後部に尾があり、垂皮があるというのが、牛性に関する可視的な līṅga である」

viṣāṇī kakudmān prāntevāladhiḥ sāsnavān iti gotve dr̥ṣṭam līṅgam
(VS II.1.8)

līṅga の同義語として下記のものが列挙される。

hetur apadeśo līṅgam nimittam pramāṇam kāraṇam ity anarthāntaram /
(VS IX.20)

従って、元来は「目印」(marker)を意味する līṅga が、ここでは何らかの「原因」の意味で用いられていることは明らかである。それは、推理知の原因であり、今は一応「証相」という訳語を与えておく。

さて、『ヴァイシェーシカ・スートラ』は、知覚知 (pratyakṣa) と並んで推理知を認め、それを laṅgika(証相による知)と呼んでいる。anumāna という語が用いられない点が、līṅga の用例と共に、先の『チャラカ・サンヒター』の推理の記述と比較するとき、特徴的である。

『ヴァイシェーシカ・スートラ』は、推理知を次のように例示的に説明して

いる。

「これは、その結果である」、「〔これは、その〕原因である」、「〔これは、それと〕関係する」、「〔これは、それと〕同一物に内属する」、「〔これは、それと〕相容れない」というのが、証相に基づく知である」

asyêdam kâryam kâraṇam sambandhi ekârthasamavâyi virodhi cêti laingikam / (VS IX.18)

VS III.1.8を参照すると、ここで証相(A)はその保持者(B)——すなわち、¹²⁾推理の対象——と四種の仕方に関係すると考えられていることがわかる。(1)「AはBの原因である、結果である」というのは、因果関係、(2)「AはBと関係する」というのは、結合(samyoga)もしくは内属(samavâya)の関係、(3)AとBが同一物Cに内属する関係、(4)AとBが相容れない関係である。『ヴァイシェーシカ・スートラ』自体に sambandha(関係)という語が、確実な推理を保証する基盤として用いられてはいないが、実際には上述の四種の「関係」に基づいて推理が考察されているのである。チャンドラーナダの引用する「注釈者」は、次のように明言する。

「〔証相とその対象との間の〕関係が以上〔=四種〕のようによく知られている場合、疑問の余地のない対象の一部を見る人のその残余を判断する知が、証相の知覚より生じる推理知であると、注釈者は言う」

evamvidhaprasiddhasambandhasyârthaikadeśam asandigdham paśyataḥ śeṣānuvyavasāyo yaḥ sa līngadarśanāt sañjāyamāno laingikam iti vṛttikāraḥ / (Candrānanda's comm. on VS IX.18)

ところで、ここに列挙される「関係」が、すべて具体的なものとものとの間のリアルな関係であることが注意されねばならない。桂[1981b]に明らかにしたように、ディグナーガはまさにその点に関してヴァイシェーシカ学派の推理説を強く批判している。彼がくりかえし証相とその対象の間には「不可離の関係」(avinābhāva)がなければならぬと力説することは、逆に彼以前のヴァイシェーシカ学派の推理論には、そのような抽象的な関係概念が意識されていなかったことを示唆するものであろう。

『ヴァイシェーシカ・スートラ』中には、『チャラカ・サンヒター』にみら

れたような五支からなるフォーマルな論証は見出されない。論証の一例をあげれば、次のようなものである。

「他者に内属し、〔感官によって〕知覚されるから、〔音声（śabda）は〕
個我（ātman）の属性でもなく、意（manas）の属性でもない」
「虚空（ākāśa）の属性である」

paratra samavāyāt pratyakṣatvāc ca nātmaguṇo na manoguṇaḥ /
liṅgam ākāśasya / (VS II.1.25-26)

ここには、喩例をあげるという考えは全くみられず、論証式を構成するという発想もない。この辺にも『ヴァイシェーシカ・スートラ』が「討論術」（vāda）の伝統よりも、「認識論」（pramāna）の伝統に立つことがうかがわれる。『ヴァイシェーシカ・スートラ』の論証法としては、「消去法」（pariśeṣa）が注意される。¹³⁾ 例えば、VS II.2.24～28で音声の実体か、属性か、運動かという疑問を提示して、実体でも、運動でもありえないという理由から、音声は属性の一つであると論証される。消去法は、大変厳密なカテゴリー論を順守するヴァイシェーシカ学派の有力な論証法として後代まで生きのびるのである。¹⁴⁾

『チャラカ・サンヒター』の ahetu に対して、『ヴァイシェーシカ・スートラ』では証相として相応しくないもの（anapadeśa=aliṅga）について、次のように述べる。

「〔推理の対象との関係が〕よく知られていないもの（aprasiddha）は、
証相として相応しくない」

「(1)存在しないもの（asat）と(2)疑わしいもの（sandigdha）とは、証相として相応しくない」

「〔例えば、〕(1)角がある。だから、馬である。(2)角がある。だから、牛である」

aprasiddho 'napadeśaḥ /
asan sandigdhaś cānapadeśaḥ /
viśānī tasmād aśvo viśānī tasmād gaur iti ca / (VS III.1.10-12)

『ヴァイシェーシカ・スートラ』の本来の anapadeśa の分類は二種であり、注釈家達のように aprasiddha を第三のものとして加えるのは原意ではない

ことは、Faddegon[1918]¹⁵⁾などにより古くから注意されている。但し、Hattori [1972] が論証したように、ディグナーが以前にすでに三種の *anapadeśa* 説は確立していた。しかし、「証因の三相説」に裏打ちされない「疑似証因」(*hetvābhāsa*)の理論は、ディグナーガの承認するものではない。その批判の詳細は、Hattori [1972] を参照されたい。¹⁶⁾

『ヴァイシェーシカ・スートラ』以後のヴァイシェーシカ学派の著作として、玄奘訳慧月 (Candramati?) 著『勝宗十句義論』(**Daśapadārthaśāstra*) が漢訳にのみ残されている (大正54巻 No. 2138)。同書の英訳・研究はつとに Ui[1917] として公刊されている。慧月をブラシャスタパーダの後輩とする宇井説は Frauwallner[1955] に鋭く批判された。主として両者の知識論を比較し、思想的な背景に基づき検討した結果、フラウワルナー教授は、慧月をブラシャスタパーダ (ca. 550~600 A.D.) より前、約450~550 A.D. に比定している。両説は金倉 [1971] に詳しく比較検討され、金倉博士は両者がほぼ同時代であった可能性を示唆されている。筆者は、慧月の知識論はディグナーガの影響を受けていないというフラウワルナー説に依拠して、ここで慧月の推理論に触れておくことにする。

慧月の推理論は、Frauwallner[1955] に適確に整理されているので、ここでくりかえす必要もないのであるが、一べつしておこう。『勝宗十句義論』において、「比量」は二度言及される (大正 pp.1263b, 1265a) が、そのうちより詳しい前者を紹介しよう。

「推理には二種類ある。(1)共通性の知覚に基づく推理と(2)共通性の非知覚に基づく推理とである。

(1)共通性の知覚に基づく推理。証相の知覚により、証相とその対象との間の関係の想起に期待して、自我と意との結合から、未経験の推理の対象に関する知識が生じるが、それを“共通性の知覚に基づく推理”と呼ぶ。

(2)共通性の非知覚に基づく推理。原因・結果・関係・同一物への内属、相容れない状態の知覚により、しかるべき関係の想起に期待して、自我と意との結合から、全く経験不可能な対象に関して知識が生じるが、それを“共

通性の非知覚に基づく推理”と呼ぶ。]

比量者、比有二種。一見同故比、二不見同故比。

見同故比者、謂見相故、待相所相相屬念故、我意合故、於不見所相境有知生、是名見同故比。

不見同故比者、謂見因果相屬一義和合相違故、待彼相屬念故、我意合故、於彼畢竟不現見境所有知生、是名不見同故比。（大正p.1263b⁷~¹³）

「見同故比」と「不見同故比」の原語を想定するのは容易ではない。Frauwallner[1955]は、*dr̥ṣṭasāmānyam*(*anumānam*), *adr̥ṣṭasāmānyam* (*anumānam*)とするが、Schuster[1972]は、*sāmānyam darśanād* (*anumānam*), *sāmānyam adarśanād* (*anumānam*)と想定し、さらに *sāmānyato dr̥ṣṭam*, *sāmānyato 'dr̥ṣṭam* という可能性も考慮しているように見える。漢文に忠実なものとして、*sāmānyā-darśanād*, *sāmānyādarśanād* という複合語形も考えられよう。

フラウワルナー教授が明らかにしたように、慧月の二種の推理は、後に述べるサーンキャ派の『シャシュティ・タントラ』の推理説の影響を受けている。「見同故比」は、後者の‘*viśesato dr̥ṣṭam*’という推理に当たり、経験可能な個物にかかわる推理である。「不見同故比」は、同じく‘*sāmānyato dr̥ṣṭam*’という推理に相当し、経験不可能な領域にかかわる推理である。後者の例として、慧月はあげぬものの、「太陽の運行」という *sāmānyato dr̥ṣṭam* の典型的な例が考えられよう。「不見同故比」に VS IX-18のあげる推理のための諸関係が吸収されていることは、明瞭である。従って、ここには『ヴァイシェシカ・スートラ』と『シャシュティ・タントラ』のそれぞれの推理論の折衷説が提示されていると言える。なお、我々の問題意識からいえば、慧月が「相所相相屬」(*lingalingi-sambandha*)という表現を用いている点に注目しておきたい。未だディグナーガ流の明確な「遍充」概念はみられぬものの、「証相とその対象との関係」は推理の重要な構成要素として意識されているのである。『勝宗十句義論』には、論証式に類するものは見出されない。

以上、ヴァイシェシカ学派で『ヴァイシェシカ・スートラ』以来、推理

の根拠となる具体的、かつリアルな「関係」が考慮されてきたことを明らかにしたと思う。論証式に関する適切な資料は見出せないが、Hattori[1972]に指摘されたように、ディグナーガの批判を通して、プラシャスタパーダに先行するヴァイシェーシカ学者の主張、証因、喩例の定義付けを回収することができる。

「立証されるべきことの陳述が、主張である」

「それ（＝立証されるべき属性）を持つ〔と期待される〕もの（＝主題）の属性の〔陳述が〕、証因である」

「〔立証されるべき属性と証因という〕両者〔の存否〕がよく知られているものが、喩例である」

sādhyābhidhānam pratijñā /
tadvaddharmasya (abhidhānam) hetuh /
ubhayaprasiddho dr̥ṣṭāntah /

(See Hattori [1972] pp.169-170 ; cf. Jambuvijaya [1961] Appendix 7)

ディグナーガ当時、ヴァイシェーシカ学派が恐らく五支よりなる論証式を用いていたことが想像される。

3. サーンキヤ学派

ディグナーガ以前にインド認識論・論理学において最も指導的な役割を果たしたのは、サーンキヤ学派である。古くは、チャラカと同時代の仏教詩人 Aśvaghōṣa に帰せられる『大莊嚴論経』(大正4巻p.259c)に、サーンキヤ学派が「言誓」「因」「喩」「等同」「決定」の五支からなる論証式を用いたことが言及されている。

古典期のサーンキヤ学派の代表的な著作、Vṛṣagana に帰せられる『シャシュティ・タントラ』(ca.300 A.D.)は、原本が散佚しているが、Frauwallner [1958]に仏教やジャイナ教の文献から断片が集められ、少なくとも知識論に関しては、その全貌をうかがうことができる。従って、ここでは本論考の目的の範囲内で、フラウワルナー教授の研究成果に基づいて、『シャシュティ・タントラ』の推理論を紹介しよう。

まず、推理は次のように定義される。

「〔二者の間の〕ある関係に基づいて、〔一方の〕知覚により、他方が確立されるのが、推理である」

sambandhād ekasmāt pratyakṣāc cheṣasiddhir anumānam /

(Frauwallner, *op.cit.*, p.123)

これは、ディグナーガだけでなく、ウッディヨータカラや Yuktīpikā にも言及される有名な定義である。前節の『ヴァイシェーシカ・スートラ』と同様に、推理の基盤に「関係」がおかれていることが注目される。特に、‘sambandha’ という語が用いられている点に注意したい。問題意識の一層の進化がうかがわれるからである。

ディグナーガに対する注釈者ジネンドラブディの伝えるところによると、『シャシュティ・タントラ』は、以下の七つの「関係」を認めていた。¹⁸⁾

- (1) 所有者と所有物 (nor dang bdag po) の関係。例えば、王と家臣、精神原理 (puruṣa) と第一原因 (pradhāna) の関係。
- (2) 本質と変異 (rang bzhin dang rnam 'gyur) の関係。例えば、ミルクと凝乳、第一原因と「大きいもの」(mahat=理性) などの関係。
- (3) 結果と原因 ('bras bu dang rgyu) の関係。例えば、馬車とその構成部分、純質 (sattva) など三構成要素 (guṇa) 間の関係。
- (4) 動力因とその結果 (rgyu mtshan dang rgyu mtshan can) の関係。例えば、陶工と壺、精神原理と第一原理の活動の関係。
- (5) 素材と形成物 (tsam po dang tsam po can) の関係。例えば、枝などと木、音声などの五唯 (tanmātra) と虚空などの五元素 (mahābhūta) の関係。
- (6) 共存 (lhan cig spyod pa) 関係。例えば、チャクラヴァーカのがたい、純質など三構成要素間の関係。
- (7) 害を加えられるものと加えるもの (gnod bya gnod byed) の関係。例えば、蛇とマンゲース、互いに主要素と副次要素 (yan lag dang yan lag can) の関係にある純質など三構成要素間の関係。

茂木 [1985] の報告するところによると、サーンキャ学派の「七種の関係」

は必ずしも上述のものに限られず、名称・実例とも少しずつ異なる伝承が認められるという。ちなみに、ヴァーチャスパティミシュラは、(3)(4)の代わりに、「結合」(samyoga)、「不両立」(virodha) の関係をあげている。

ところで、『シャシュティ・タントラ』の七種の関係は、因果関係にかかわるものを別にすれば、前節であげた『ヴァイシェシカ・スートラ』の四種の関係と共通するものはない。それぞれ学派の形而上学の制約を受けた結果であろう。しかし、ここでも「不可離の関係」(avinābhāva) という抽象的なものではなく、具体的かつリアルな関係が考慮されている点は、『ヴァイシェシカ・スートラ』の場合と同じである。ディグナーガは、『プラマーナ・サムッチャ・ヴリッティ』(=PSV) 第二章でサーンキャ学派の推理論を批判する際、次のように言う。

「所有者と所有物などの関係に基づいて、他方が確立されるのが推理である」と言うのは正しくない。何故か。

(偈和訳省略)

所有者などの事情を知らない人々が、不可離の関係だけを見ることから、確定知を得るからである」

bdag gi dang bdag po la sogs pa'i 'brel pa'i phyir lhag ma grub pa ni rjes su dpag pa yin no zhes gang smras pa de ni rigs pa ma yin te / gang gi phyir / bdag po la sogs pa'i don mi shes pa rnam kyis med na mi 'byung ba nyid tsam dmigs pa las nges pa yin no //

(PSV (K) Peking 119b⁶⁻⁷; cf. PSV (V) Peking 38a⁷-b¹)

「不可離の関係が認められる場合には、そのような〔=火から煙が知られという〕誤謬はない。 (偈和訳省略)

煙こそが、まさに火と不可離の関係にあるのであって、火は煙と〔不可離の関係に〕ないから、誤謬がない」

gang la med na mi 'byung nyid 'brel pa 'dod pa de ni nyes pa 'di yod pa ma yin te /...../ du ba nyid ni me nyid la med na mi 'byung ba nyid kyis / me ni du ba la ma yin pa'i phyir nyes pa med do //

(PSV (K) Peking 120a³⁻⁴; cf. PSV (V) Peking 38b⁴⁻⁵)

煙から火の存在を推理するというのは、インドでは最も典型的な推理の例であ

り、『シャシュティ・タントラ』でも次のように述べる。

「先に煙と火の〔因果〕関係を見た後、煙を見ることから、火も存在すると知る」

sngar du ba dang me dag gi 'brel pa mthong nas du ba mthong ba las me yang yod pa nyid du rtogs so / (Frauwallner, *op. cit.*, p.123)

ここには「不可離の関係」の概念がないため、どうして煙から火を推理することは可能で、その逆は不可能であるのか、明確ではない。

『シャシュティ・タントラ』に見られる推理の別例は、次のようである。

「薄明りの中で、牛や馬のいそうな所で、牛ぐらいの大きさのぼんやりした形を見て、心中疑問をもった人は、〔牛や馬の〕特性を見ることにより、“牛だ” “馬だ” とはつきり区別して知る」

snang ba zhan cing gzhan par ba lang dang rta 'os pa'i sa phyogs su ba lang gi tshad kyi gzugs dum pa mthong nas / the tshom dang ldan pa'i blo ni khyad par mthong ba las bye brag tu rtogs par byed de / ba lang ngo // rta'o zhes par yang ngo / (Frauwallner, *op. cit.*, p.124)

『シャシュティ・タントラ』の推理論の要点は、まず二つのもの(AとB)の間に何らかの関係が見られ、次にそのうちの一方(A)が知覚され、その結果今知覚できない他方(B)が推理されるということである。前節で引用したチャンドラーナダの言及する「注釈者」のVS IX-18の解釈と極似している。

『シャシュティ・タントラ』でもAは「証相」(rtags=liṅga)と呼ばれているが、それに対応する liṅgin ないし liṅga-liṅgi-sambandha という表現は、未だ見出されないようである。上の引用の要点は、証相(A)が充分独自なものであれば、Bを知らしめることはできないと強調しているのである。

『シャシュティ・タントラ』では、さらに推理は二種に分類される。(1)viśe-sato dr̥ṣtam と(2)sāmānyato dr̥ṣtam である。前者の例、

「火と煙の結合を見た後、同じ煙から再び同じ火について、“これは同じ火だ” と、その存在を知る」

gang gi tshe me dang du ba 'brel pa mthong nas du ba de kho nas me

de kho na'i yand dang yang du me de kho na 'di'o zhes yod pa nyid du
rtogs par byed pa'o // (Frauwallner, *op. cit.*, p.124)

これは全く普遍を介さずに、すでに経験したことのある特定の煙から、特定の火の存在を推理するものである。後に、クマーリラは、この種の推理をサーンキヤ学派の Vindhyavāsin に帰している。²⁰⁾

それに対して、後者 *sāmānyato drṣtam* は、普遍を介在さす推理であり、実際には経験不可能な領域までカバーすることができる。例えば

「どこかで煙と火の結合を見た後、煙だけを見て、火一般を推理する」

'ga' zhiḡ tu du ba dang me 'brel par mthong nas dus phyis du ba tsam
mthong ba las me spyir rjes su dpog pa'o / (Frauwallner, *loc. cit.*)

sāmānyato drṣtam は、さらに(1)*pūrvavat* と(2)*śeṣavat* の二種に分類される。前者は十分な原因から結果の到来を、後者は結果の成就から原因の存在を推理するものである。(1)の例としては、雨雲を見て雨を予想すること、(2)の例としては、川の増水を見て雨雲が生じたことを推定するのである。²¹⁾但し、(1)は不確実なものとして斥けられている。

sāmānyato drṣtam のうちの *śeṣavat* タイプの推理を定式化したものが、『シャシュティ・タントラ』の論証式である。それには、(1)直接論証 (*vīta*) と(2)間接論証 (*avīta/āvīta*) の二種がある。²²⁾この *vīta*, *avīta* については、既に羽田野 [1944] にニャーヤ学派や仏教徒の文献をも利用して徹底的に論じられている。ディグナーガの『プラマーナ・サムツチャヤ・ヴリツティ』第3章のサーンキヤ学派批判にみられる *vīta*, *avīta* の理論およびディグナーガの批判も紹介されている。Frauwallner [1958] よりもはるか以前にこのような仕事が為されていたことは、特筆に価する。

さて、直接論法とは、主張・証因・喩例・適合・結論の五支からなる論証形式である。²³⁾

例えば、

〔主張〕 「第一原因 (*pradhāna*) は存在する」

〔証因〕 「諸個物に共通性が見られるから」

asti pradhānam /

bhedānām anvayadarśanāt / (Frauwallner, *op. cit.*, p.125)

この論証式が本来五支を具えていることは、波多野 [1958] に言及される Bhāvaviveka (c.a.500~570) の『タルカジュヴェーラ』中のサーンキヤ学派の論証式からも推察される。しかし、『シャシュティ・タントラ』で「喩例」がどのように形式化されていたかという我々の疑問に答える資料は、残念ながらみあたらない。

間接論証とは、帰謬法をとまなう消去法 (pariśeṣa) である。次のような例がある。

「もし開展したもの (vyakta) が無から生じるなら、原因を欠くのだから、単一となろう。第一原因を欠くから、この開展したものは、差異をもたない単なる共通性になってしまうだろう。何故か。種々の差異は共通性を前提とするからである。実に、世間では、差異は共通性を前提とするとみられる。例えば、凝乳・サワークリーム・うすめた凝乳・バター・ギー・蒸留した混合物・凝固したもの・濃くなったものは、ミルクを前提としている。しかし、無には個々の個物の前提となりうるものは何もない。従って、この開展したものは、差異をもたない単なる共通性になってしまうだろう。しかし、それは事実と反する。従って、この開展したものは無から生じない。消去法により、この開展したものは、まさに第一原因から生じる。」

yadi vyaktasyāsata utpattiḥ, yonyabhāvād ekatvaprasaṅgaḥ. pradhānābhāvāt sāmānyamātram idam vyaktam nirviśeṣam ity etat prasajyeta. kasmāt ? sāmānyapūrvakatvād viśeṣānām. sāmānyapūrvakā hi loke viśeṣāḥ ... dr̥ṣṭāḥ, tadyathā kṣīrapūrvakā dadhimastudrap-sanavanitaghr̥tāriṣṭakīlātākūrcikābhāvāḥ. na tv asati bhāvaḥ kaścīd asti, yatpūrvakā vyaktiviśeṣāḥ syuḥ. tasmāt sāmānyamātram idam vyaktam nirviśeṣam ity etat <prasajyate>. na tv idam tādr̥k. tasmān nēdam vyaktam asata utpadyate. pāriśeṣyāt pradhānād evēdam vyaktam utpadyate ... (Frauwallner, *op. cit.*, p.126)

間接論証の簡潔な形式としては、「AはB以外の仕方では存在しえない。と

ところで、Aである。消去法により、Bは「Aの」根拠である」(nêdam ato 'nyathā sambhavati, asti cêdam, tasmât pariśeṣato hetur evâyam, Frauwallner, *op. cit.*, p.125)と述べられている。間接論証は、対論相手の主張の否定を通して、自己の立場を主張するものであり、五支からなる直接論証に対する補助的なものにすぎない。間接論証(avīta)が、『ヴァイシェーシカ・スートラ』と同様に「消去法」(pariśeṣa)を用いる点は、大変興味深い。自立論証と帰謬論証の並立は、インド論理学の一大特色であるが、それはかなり初期から見出されるといえよう。五支による自立論証が、討論術(vāda)の伝統を代表し、消去法をはじめとする帰謬論証は、ヴァイシェーシカ学派・サーンキヤ学派など認識論の伝統を代表すると言えないであろうか。

なお、フラウワルナー教授の指摘の通り、未開展(avyakta)で、日常経験を超えた「原質」＝「第一原因」を形而上学を中心にするサーンキヤ学派は、その存在証明のために、samānyato dr̥ṣtam という推理形式を考案しなければならなかったのである。²⁵⁾

以上で『シャシュティ・タントラ』の推理論の要点は述べたことになる。我々の求める推理の基盤としての「関係」概念は、『ヴァイシェーシカ・スートラ』の考え方と大同小異である。未だ「不可離の関係」という観念はなく、**ものとももの**間の具体的な関係が考慮されているにすぎない。後代の『サーンキヤ・スートラ』V-32の伝える所によると、グリシャガナよりずっと古いサーンキヤの学者 Pañcaśikha が「遍充」(vyāpti)の定義を与えたという。しかし、宇井[1929a]、Oberhammer[1960]が指摘する通り、信憑性に欠ける。

論証形式については、五支を採用したと考えられるが、Oberhammer[1963]によると、ヴィンディヤヴァーシンは、さらに「知識欲」などの五支を加えて、十支の論証式を構成したという。但し、〈証因の三相〉の理論は、未だ見出されない。

『シャシュティ・タントラ』以降のサーンキヤ学派の代表的な著作は、Īśvarakṛṣṇa(五世紀)の『サーンキヤ・カーリカー』である。後者は、サーンキヤ学派の綱要書として後代まで注釈が書き継がれていった。しかし、推理に

関する同書の記述（第5、6偈）は簡単であり、ディグナーガも批判の対象として全く意識していないので、本論考では取り扱わないこととする。

4. ニャーヤ学派

インドにおける論理学の代表的学派であるニャーヤ学派については、早くからまとまった著作・論文があらわされてきている。例えば、Vidyabhusana[1921]、Keith[1921]、宇井[1929a]、松尾[1948]、梶山[1960]などである。推論に限っても、Oberhammer[1962]、Schuster[1972]などが有用である。

まずニャーヤ学派の現存する最古の文献である『ニャーヤ・スートラ』（=NS, 3世紀後半）に見られる推理・論証の理論を見てみよう。同書の第1、5章は、Oberhammer[1963]が明らかにしたように、『チャラカ・サンヒター』にみられるような討論術（vāda）の伝統をひき、各術語に定義を与えている。第2～4章は、仏教をはじめとする他学派との論争を記録している。ところで、推理は次のように定義されている。

「さて、推理はそれ（=知覚）を前提とし、三種である。(1)pūrvavat、(2)śeṣavat、(3)sāmānyato dr̥ṣṭam である」

atha tatpūrvakar̥ṇ trividham anumānaṁ pūrvavac cheṣavat sāmānyato dr̥ṣṭam ca / (NS I a5)

『ニャーヤ・スートラ』には、これ以上の説明も例示もないために、三種の推理が具体的にはどのようなものであったか明らかではない。従って、Dhruva[1922]、松尾[1944]、Oberhammer[1966]、Wezler[1969a]、Schuster[1972]などに、詳細に議論されてきた。今はその評価に立ち回らないが、当該スートラの解釈としては、²⁶¹『チャラカ・サンヒター』のように過現末の時間的観点から理解するのが有力である。その場合、接尾辞-vat は「所有」の意味となり、pūrvavat は「過去のもをを対象とする」、śeṣavat は「未来のもをを対象とする」、sāmānyato dr̥ṣṭam は「現在の二者間の共通性にもとづく」推理ということになる。ディグナーガによる三種の推理批判は、北川[1965]、Wezler[1969b]に紹介されている。『ニャーヤ・スートラ』の推理の定義は、あまりにも

簡潔であり、要するに三種の類型をあげているにすぎない。『ヴァイシェーシカ・スートラ』や『シャシュティ・タントラ』のように、推理の基盤となる「関係」の概念が全く見られない点に注意しておきたい。

論証については、『チャラカ・サンヒター』や『シャシュティ・タントラ』とおなじ五支の名称と、それぞれの定義をあげるだけであり、²⁷⁾『ニヤーヤ・スートラ』全篇を通じて、五支からなる論証の実例は見出せない。

『チャラカ・サンヒター』と同様に、「疑似証因」(hetvābhāsa)に言及するが、(1)savyabhicāra、(2)viruddha、(3)prakaraṇasama、(4)sādhyasama、(5)kālatīta という名称と、簡潔な定義が与えられるだけで、²⁸⁾実例はやはり見出されない。当時、間違った証因はどれかという反省はあっても、何が正しい証因かという発想はなかったのである。従って、「証因の三相」という考えも見られない訳である。

『ニヤーヤ・スートラ』には複数の古い注釈が存在したようであるが、ディグナーガ以前で現存するものは、Vātsyāyana (=Pakṣilasvāmin 五世紀)の『ニヤーヤ・バーシャ』(=NBh)である。

ヴァーツヤーヤナは、NS I a5の「推理は知覚を前提とする」を説明して、推理は「証相とその保持者との間の関係」(līngalīngi-sambandha)の過去における知覚、従って現在における想起(smṛti)と、現在における証相の知覚とを前提とする、と解釈している。³⁰⁾ここで「関係」概念があらわれることが注目されるが、それがどの程度普遍的なものか明らかではない。以下の例から判断するのに、ヴァイシェーシカやサーンキヤ学派と同じ「具体的かつリアルな関係」が考慮されているのであろう。

ヴァーツヤーヤナは、三種の推理に二様の解釈を与えている。まず、

(1)pūrvavat は、原因による結果の推理。

(2)śeṣavat は、結果による原因の推理。

(3)sāmānyato dr̥ṣtam は、人間が歩行によって別の場所へ移動することとの共通性、アナロジーから、知覚経験できない「太陽の運行」を推理する場合である。³¹⁾

(1)(2)は、ヴァーツヤーヤナがあげる例を含めて、『シャシュティ・タントラ』

と同じである。(3)は、『方便心論』、『中論青目注』、『シャバラ・バーシャ』などに見られる *sāmānyato dṛṣṭam* の代表的な例である。³²⁾

ヴァーツヤヤナの三種の推理の第二積によると、(1)*pūrvavat* は、

「かつて知覚された二つのもののうち、一方の知覚によって、知覚されない他方を以前と同様だと推理する場合である。例えば、煙によって、火があると〔推理する〕ように。」

yatra yathāpūrvam pratyakṣabhūtayor anyataradarśanenānyatara-syāpratyakṣasyānumānam, yathā dhūmenāgnir iti / (NBh ad NS I a5)

(2)は、消去法 (*pariśeṣa*) である。

(3)は、

「証相とその保持者との関係が知覚できないとき、あるものと証相との共通性に基づき、知覚されない証相保持者が知られる場合である。例えば、欲求などによって、アートマンがあると〔推理される〕ように。欲求などは属性であり、属性は実体に依存する。従って、それら〔欲求など〕の依所がアートマンである」

yatrāpratyakṣe līngalīnginoḥ sambandhe kenacid arthena līngasya sāmānyād apratyakṣo līngī gamyate, yathēcchādibhir ātmā, icchādayo guṇāḥ, guṇāś ca dravyasaṁsthānāḥ, tad yad eṣāṁ sthānam sa ātmēti / (NBh ad NS I a5)

(1)は『チャラカ・サンヒター』の第一例であり、その内容は『シャシュティ・タントラ』の推理の一般的定義を彷彿させる。(2)は『ヴァイシェーシカ・スートラ』に由来し、『シャシュティ・タントラ』の *avīta* の論証と対応する。(3)は第一積の(3)と同様に、直接経験できない領域に関する推理である。Schuster[1972]³³⁾によると、『ヴァイシェーシカ・スートラ』では、関係の知覚されない推理には否定的な評価しか与えないという。いずれにせよ、第二積の(3)も暗に消去法を前提とする間接論証であることが注意されねばならない。全般的にヴァーツヤヤナが『シャシュティ・タントラ』の推理論の強い影響を受けていることは明瞭である。

ヴァーツヤーヤナは、五支からなる論証を「最高の論理」(paramo nyāyah)と呼んで、上述の認識手段 (pramāṇa) としての推理 (anumāna) よりも一段と重要視している。まず、彼の論証式の具体例を見てみよう。

〔主張〕 「音声は無常である」

〔証因〕 「生起するものであるから」

〔喩例〕 「生起する壺などの実体は無常である」

〔適合〕 「同様に、音声も生起するものである」

〔結論〕 「従って、生起するものであるから、音声は無常である」

anityaḥ śabdaḥ /
utpattidharmakatvāt /
utpattidharmakaṁ sthālyādi dravyam anityam /
tathā cōtpattidharmakaḥ śabdaḥ /
tasmād utpattidharmakatvād anityaḥ śabdaḥ /
(NBh ad NS I a39;)

〔主張〕 「音声は無常である」

〔証因〕 「生起するものであるから」

〔喩例〕 「生起することのないアートマンなどの実体は常住であると経験される」

〔適合〕 「しかし、音声はそのように生起することがないことはない。(生起するものである)」

〔結論〕 「従って、生起するものであるから、音声は無常である」

anityaḥ śabdaḥ /
utpattidharmakatvāt /
anutpattidharmakam ātmādi dravyam nityam drṣṭam /
na ca tathānutpattidharmakaḥ śabdaḥ (kim tarhy utpattidharmakaḥ) /
tasmād utpattidharmakatvād anityaḥ śabdaḥ /
(NBh ad NS I a39; () 内は Thakur 本のみ)

上の二つの論証式は、ともに「音声 (= 語) は無常である」というヴァイシ

ューシカ学派の有名なテーゼを論証しようとするものである。壺などという肯定的実例を用いるか、アートマンなどという否定的実例を用いるかという形式上の違いはあるが、本質的には同じ論証式である。

論証式の各支分の意義についてヴァーツヤーヤナは次のように述べる。

「論証されるべき属性 (dharma) が基体 (dharmin) と結びつくことを提示するのが、主張の目的である。

喩例と同じまたは逆のものが、論証されるべき属性を論証することを述べるのが、証因の目的である。

二つの属性の間の〈論証するもの〉と〈論証されるもの〉という関係のある物に関し提示するのが、喩例の目的である。

論証するものである属性が論証されるべき属性と同一の基体にあることを提示するのが、適合の目的である。

喩例にある二つの属性の間に〈論証するもの〉と〈論証されるもの〉という関係が成立するとき、論証対象に〔論証されるべきこと〕の逆が成立する可能性を否定するのが、結論の目的である」

sādhyasya dharmasya dharminā sambandhopapādanam pratijñārthaḥ /
udāharaneṇa samānasya viparītasya vā sādhyasya dharmasya
sādhakabhāvavacanam hetvarthaḥ /
dharmayoḥ sādhyasādhanabhāvapradaśanam ekatrôdāharanārthaḥ /
sādhanabhūtasya dharmasya sādhyena dharmena sāmānādhikaran-
yopapādanam upanayārthaḥ /
udāharanasthāyor dharmayoḥ sādhyasādhanabhāvopapattau sādhye
viparītaprasaṅgapratīṣedhārtham nigamanam / (NBh ad NS I a39)

本論の目的からすると、喩例がどのように定式化されているかを見なければならぬ。ヴァーツヤーヤナは、喩例の目的として「能証と所証の関係のある対象について提示すること」と把えて、明らかに喩例中にある「関係」が明示される必要を説く。しかし、実際に彼の喩例のフォーミュラを見る限り、ディグナーガのように「およそ生起するものは無常である」というような必然的關係、遍充關係は示されていない。また、上にあげた二つの論証式の喩例を比較すると、両者は「換質換位」の関係にない。これらの点に関するディグナーガ

の批判は、後に紹介することにしよう。なお、喩例のフォーミュラには、上に引用したもの以外に「AはBである。Cの如し。(A B, yathā C)」という形式もヴァーツヤーヤナは用いている。³⁵⁾

ヴァーツヤーヤナの喩例は、論証において次のような役割を果たしている。ある事例に、A、B二つの属性が見られ、しかも両者が能証・所証の関係にあるとしよう。目下の論証の主題に属性Aが見られるとき、そこに属性Bも存在すると期待される。逆にAが見られないとき、Bも存在しないと考えられる。つまり、ここには $A \rightarrow B$ 、 $\bar{A} \rightarrow \bar{B}$ という典型的な *anvaya*, *vyatireka* の原理がはたらいっているのである。その限りにおいて、上述の二喩例が換質換位の関係にないことは許される。但し、喩例が「遍充関係」を表わすべきであるなら、話しは別である。ともあれ、ヴァーツヤーヤナは、「証因の三相」(*trairūpya*)あるいは、*anvaya*, *vyatireka* という言葉は使わないものの、第二相・第三相に類するプリミティブな観念はもっていたのではないだろうか。

他の論証支に関するヴァーツヤーヤナの議論には、我々の課題を解く助けとなるものは見出されない。ディグナーガとの関連で注目されるのは、ヴァーツヤーヤナが「論証対象」(*sādhya*)に二様の解釈を与えることである。

〔主張の主題となる〕基体に限定された〔論証されるべき〕属性、“音声の無常性”。あるいは、〔論証されるべき〕属性に限定された基体、“無常なる音声”]

dharmiviśiṣṭo vā dharmāḥ śabdasyānityatvam, dharmaviśiṣṭo vā dharmī anityaḥ śabda iti / (NBh ad I a36)

また、「知らしめられる属性によって限定された基体」(*prajñāpaniya-dharma-visiṣṭa-dharmin*)という形で、NS I a33の主張の定義中の「論証されるべきこと」(*sādhya*)を解釈している。ここには、既にディグナーガ流の *sādhya/anumeya* の解釈が予期されていると言えよう。

ヴァーツヤーヤナは、無論『ニヤーヤ・スートラ』の「疑似証因」の一を具体例とともに説明している。しかしヴァスバンドウやディグナーガのように「証因の三相」の明確な理論を持たないヴァーツヤーヤナには、彼らのように整理された「疑似証因」の理論はみられない。*savyabhicāra* と *viruddha* は

名称としては、ヴァスバンドウ等の疑似証因と対応するが、内容的には必ずしも一致しない。

ディグナーガは、『ニヤーヤ・ストラ』の推理の定義 (NS I a5)、主張の定義 (NS I a33)、証因の定義 (NS I a34, 35)、喩例の定義 (NS I a36, 37; 25)、適合の定義 (NS I a38)、結論の定義 (NS I a39) をそれぞれ引用し、批判している。推理・主張・証因に関しては、北川 [1965] に和訳紹介されている。また、適合・結論は論証支として不要であるとされる。ディグナーガがヴァーツヤーヤナを名指しで批判しないことは、ウッディヨータカラが逆にディグナーガを逐一批判しようとする態度と対照的であり、ディグナーガは『ニヤーヤ・パーシャ』を知らなかったのか、意識的に無視したのか、思想史上は興味深い点である。

ところで、ヴァーツヤーヤナは、逸脱性のある (savyabhicāra) 疑似証因の例として、以下の論証式をあげる。

〔主張〕 「音声は常住である」

〔証因〕 「可触性がないから」

〔喩例〕 「可触性がある壺は無常であると経験される」

〔適合〕 「しかし、音声はそのように可触性がない」

〔結論〕 「従って、可触性がないから、音声は常住である」

nityaḥ śabdaḥ /
asparśatvāt /
sparśavān kumbho 'nityo dr̥ṣṭaḥ /
naca tathā sparśavān śabdaḥ /
tasmād asparśatvān nityaḥ śabdaḥ /
(NBh ad NS I b5)

この論証式についてヴァーツヤーヤナは言う。

「喩例において、〈可触性〉と〈無常性〉という両属性は、能証と所証の関係にあると認められない。原子は、可触性があるが、常住である」

dr̥ṣṭānte sparśavattvam anityatvaṁ ca dharmāu na sādhyasādhanabhāvau gr̥hyete, sparśavānś cānur nityaś cēti / (NBh ad NS I b5)

ここでも、正しくは〈不可触性〉と〈常住性〉の間の能証・所証関係が問われ

るべきである。恐らくヴァーツヤーヤナによって、「可触性があるから無常」と「可触性がないから無常ではない（＝常住）」とは、等価であると考えられていたのであろう。anvaya, vyatireka の原理が再び働いているのである。

以上の『ニャーヤ・パーシャ』の分析からヴァーツヤーヤナが推理・論証の基盤に「証相と証相保持者の関係」・「能証と所証の関係」を考慮していたことは明らかである。但し、両者が同じものであると明言してはいない。彼は、推理と論証の間の有機的な関係を必ずしも明確に意識していないからである。疑似証因の考察はあっても、正しい証因とは何かという考察には至っていない。anvaya, vyatireka の素朴な考えはあっても、「証因の三相」の明瞭な理論をもたなかったからである。論証式中の喩例は、命題形式で表現されるが、ディグナーガ、クマーリラのように整理されたものではない。ヴァーツヤーヤナは、推理・論証の「関係」論に関する限り、『シャシュティ・タントラ』よりそれ程進歩しているとは言い難い。

5. ミーマンサー学派とその他の学派

ディグナーガは、その主著『プラマーナ・サムッチャヤ』で当時の有力な認識論・論理学の諸説を批判している。仏教内の『ヴァーダ・ヴィディ』（論軌）を別にすれば、これまで論じてきたニャーヤ学派・ヴァイシェーシカ学派・サーンキヤ学派、そして、ミーマンサー学派が批判の対象としてとりあげられている。ミーマンサー学派の推理論に対するディグナーガの評価は決して高くない。彼は、『ミーマンサー・スートラ』に対するある注釈者（Vṛttikāra）をとりあげて批判するが、後者の説はシャバラスヴァーミン（6世紀初）の『ミーマンサー・スートラ』注『シャバラ・パーシャ』（=ŚBh）に記録されている。当該部分を含む『シャバラ・パーシャ』およびディグナーガの『プラマーナ・サムッチャヤ』第一・二章中のミーマンサー学派批判の部分は、Frauwallner[1968]に校訂・独訳されている。以下それを利用してディグナーガ以前のミーマンサー学派の推理説を整理しておこう。

ディグナーガは、『プラマーナ・サムッチャヤ』第二章のミーマンサー学

派批判において、次のように言う。

「Vṛttikāra は、概してヴァイシェーシカ学派の推理〔論〕を説いている。
dr̥ṣtasāmānyam, adr̥ṣta (sāmānyam) と分類するから」

'grel pa byed pas ni phal cher bye brag pa'i rjes su dpag pa nyid rjod
par byed pa ste / mthong ba'i spyi dang ma mthong ba'i la sogs par
'byed pa'i phyir ro // (V訳) (Frauwallner, *op. cit.*, p.86)

後半部分には異訳があり、「sāmānyato dr̥ṣtam などの区別により、云々」と読める。

'grel pa byed pas ni spyi las mthong ba la sogs pa'i khyad par gyis
phal cher bye brag pa'i rjes su dpag pa nyid rnam par phyed ba yin no
// (Frauwallner, *op. cit.*, p.86) (K訳)

ジネーンドラブッディの複注は、次のように解釈している。

「dr̥ṣtam と sāmānyato dr̥ṣtam などと分類するから、というが、dr̥ṣtam とは、証相と証相保持者との関係が経験される場合である。sāmānyato dr̥ṣtam とは、ある所で〔証相と証相保持者の〕関係を見た後、その一般的形相により、知覚できない対象を認識する場合である」

mthong ba dang spyi las mthong ba la sogs pa 'byed pa'i phyir ro zhes
pa / mthong ba ni gang du rtags dang rtags can dag gi(s) 'brel pa
mthong ba'o // spyi las mthong ba ni gang du 'ga' zhis tu 'brel pa
mthong ba las de'i spyi'i rnam pas dbang po las 'das pa'i don rtags
pa'o // (PSTikā (Peking) 148a⁴⁻⁵; cf. Frauwallner, *op. cit.*, p.87, fn.
30)

フラウワルナー教授は、ジネーンドラブッディの解釈を採用しているが、それはディグナーガより後輩のプラシャスタパーダの分類と一致するものである。筆者は、むしろ慧月の解釈に極似する dr̥ṣtasāmānyam と adr̥ṣtasāmānyam を支持したい。ディグナーガは言及しないが、『シャシュティ・タントラ』の影響を無論無視することはできないであろう。

シャバラスヴァーミンは、Vṛttikāra の説を次のように紹介している。

「推理とは、〔二者の間の〕関係を知る人が、一方の認識にもとづき、他

方の直接経験されぬ対象に対してもつ知識である。ところで、それには二種あり、(1)関係が知覚によって知られている場合と、(2)関係が共通性にもとづいて知られている場合とである。

そのうち、(1)関係が知覚によって知られている場合とは、例えば、煙の形相 (ākṛti = 普遍) の知覚によって、火の形相を知る場合である。]

(2)関係が共通性にもとづいて知られている場合とは、例えば、デーヴァダッタが歩行を先行させて、他所に到達するのを見た後、太陽にも運行を想起する場合である。]

anumānam jñātasambandhasya ekadeśadarśanād ekadeśāntare 'samnikṛṣṭe 'rthe buddhiḥ. tat tu dvididham pratyakṣatodrṣṭasambandham sāmānyatodrṣṭasambandham ca. tatra pratyakṣatodrṣṭasambandham yathā dhūmākṛtidarśanād agnyākṛtivistijñānam. sāmānyatodrṣṭasambandham ca yathā devadattasya gatipūrvikām deśāntaraprāptim upalabhya āditye 'pi gatismaranam. (Frauwallner, *op. cit.*, pp.30-32)

ここにも『シャシュティ・タントラ』の影響は色濃く見られる。「関係」(sambandha) という語が見出されるが、恐らく『ヴァイシェーシカ・スートラ』などと同様に「具体的かつリアルな関係」が考慮されているのであろう。後に見るように、クマーリラは勿論この「関係」を「遍充関係」の意味で解釈する。

論証式に関しては、しかるべき例を見出すことができなかった。従って、喩例のフォーミュラ等について、今は論じることはできない。「証因の三相」の考えも勿論見られない。

いわゆるインド六派哲学のうち、ヨーガ学派とヴェーダーンタ学派は、ディグナーガの視野にはいっていなかったようである。両派の根本聖典『ブラフマ・スートラ』³⁷⁾、『ヨーガ・スートラ』(ともに5世紀頃)には、我々の関心を引く推理に関する記述は見出されないようである。

次にあげるヴィヤーサ(6世紀頃)の『ヨーガ・スートラ』に対する注釈には、既に「証因の三相」に類する考えが明瞭に見られる。推理の具体例として

は、sāmānyato dr̥ṣtam の古典的な例である「天体の運行」の推理があげられている。

「推理の対象 (anumeya= 主題) の同類のものに随伴し、異類のものから排除される関係 (sambandha) を対象とし、普遍の確定を主とする〔心〕作用が、推理である。例えば、他所へ到達するから、月や星は運行するものである。丁度、チャイトラの如し。しかしヴィンディヤ山は〔他所へ〕到達せず、移動しない。」

anumeyasya tulyajātīyeṣv anuvṛtto bhinnajātīyebhyo vyāvṛtaḥ sambandho yas tadviśayā sāmānyāvadhāraṇapradhānā vṛttir anumānam / yathā deśāntaraprāpter gatimac candratārakam caitravat, vindhyaś cāprāptir agatiḥ / (Yogabhāṣya ad Yogasūtra I.7, 1971 Varanasi)

ここには「証因の三相」のうちの anvaya と vyatireka の考えは明らかに見出されるのに、「証因」(linga/hetu) という語が言及されないのは、奇妙である。筆者は、後に述べるように、「証因の三相」説は、その起源は別としても、仏教の論理学者の間で発展させられたものとする。従って、このヴィヤーサの記述も仏教からの影響とみなしたい。推理が「普遍の確定を主とする」という表現は、直前に知覚が「特殊の確定を主とする〔心〕作用」(viśeṣāvadhāraṇapradhānā vṛttiḥ) と規定されるのと相まって、ディグナーガの「知覚は個別相を対象とし、推理は普遍相を対象とする」³⁸⁾ という有名な理論の影響と考えられるであろう。従って、ヴィヤーサの推理論をディグナーガ以前のものとみなすのは危険である。

六派哲学以外のインド哲学派で、仏教と並んで盛んに認識論・論理学の研究にはげんだのは、ジャイナ教である。しかし、この学派でその方面の本格的な研究がはじまったのは Siddhasena Divākara (ca.700 A.D.) 以降のことである。ディグナーガ以前のジャイナ教独自の論理説としては、Bhadrabāhu に帰せられる Daśavaikālika-sūtra の注に、通常の5支からなる論証式とは別に、独自の十支からなる論証式をあげるのが目につく程度である。³⁹⁾

6. ま と め

以上の考察から、ディグナーガ以前のインド哲学諸派の文献中には、未だ「遍充関係」に相当する概念が見出されぬことが明らかになった。『ヴァイシェーシカ・スートラ』や『シャシュティ・タントラ』には、推理の基盤として「具体的かつリアルな関係」が想定されている。しかし、抽象的な必然関係は全く考慮されていない。『チャラカ・サンヒター』以来五支からなる論証式が使用され、疑似証因も列挙されるが、正しい証因は何かを「三相」によって説明することはない。推理の分類として *pūrvavat* などの三種があげられ、様々な解釈が与えられた。論証形式としてはサーンキヤ学派の *vīta*, *avīta* の区別が重要である。「喩例」のフォーミュラはヴァーツヤヤナに至っても未だ形式的に不備であり、遍充関係を表現していない。換質换位の原則も意識されていない。我々の想定した関係概念の発達段階の第 I 期にいたると言えよう。

第二章 ディグナーガ以前の仏教論理学

ディグナーガ以前の仏教論理学の発展について、既にいくつかのすぐれた業績がみられる。例えば、Vidyabhusana [1921], Tucci [1929] [1929a], 宇井 [1929b] [1933] などであるが、最新の成果として梶山 [1984] がある。一方、ディグナーガ、ウッディヨータカラなどの言及する断片の整理として、Frauwallner [1933], [1957] が有用である。本章では、これらの成果に基づいて、ディグナーガ以前の仏教論理学者の間で、どのように推理の基盤となる「関係」概念が発達していったか考慮してみたい。

仏教における討論法 (*vāda*) の歴史は古く、『カターヴァットウ』や『識身足論』のプドガラをめぐる論争に、すぐれて形式的な論争の往復が見られる。これに関しては、Schayer [1933] の先駆的な仕事に続く、Warder [1963], Jayatilleke [1963], Watanabe [1983] などのすぐれた業績を参照されたい。今は、少し時代がさがって、『方便心論』以降の仏教論書を中心にながめてみよう。

1. 『方便心論』

『方便心論』は、宇井 [1925b] に基本的な文献研究が行われ、Tucci [1929] にサンスクリットへの還訳が試みられてから久しいが、梶山 [1984] [1984a] に本書の画期的な再検討がなされた。宇井博士は、『方便心論』をナーガールジュナ (ca. 150~250) に帰すことを拒否したが、梶山博士は本書を「反論理學書」と性格づけて、帰謬論法を駆使したナーガールジュナの著作の可能性があると結論している。詳しい内容の検討は、これらの業績にゆずるとして、推理の部分のみ紹介しておこう。

『方便心論』(大正32巻No.1632 p.25b) は、三種の推理を説いている。

「推理に三種ある。(1)*pūrvavat (前比)、(2)*śeṣavat (後比)、(3)*sāmānyato dr̥ṣtam (同比)である。

(1)pūrvavat 例えば、六本指で頭にできもののある子供を見て、後に、成長した〔子供〕を見、デーヴァダッタ〔という名〕を聞いて、かつて六本指であった者を思い出して、「彼が今日の前にいる人だ」と知るのが、pūrvavat と呼ばれる。

(2)śeṣavat 例えば、海水を飲んで、その塩味を経験し、後に〔海〕水はすべて同じように塩からいと知るのが、śeṣavat と呼ばれる。

(3)sāmānyato dr̥ṣtam 例えば、この人は行ってあちらに到着する、天上の太陽や月も東に出て西に没する、〔従って〕移動するのを見ないが、〔太陽や月は〕きっと運行するにちがいないと知るのが sāmānyato dr̥ṣtam と呼ばれる。]

比知有三。一曰前比、二曰後比、三曰同比。

前比者、如見小兒有六指頭上有瘡、後見長大聞提婆達、即便憶念本六指者、是今所見、是名前比。

後比者、如飲海水得其鹹味、知後水者皆悉同鹹、是名後比。

同比者、如即此人行至於彼、天上日月東出西没、雖不見其動、而知必行、是名同比。

まず『ニヤーヤ・ストトラ』の三種の推理と同じ名称・順序になっている点が注目される。さらに、『チャラカ・サンヒター』と同様に、(1)現在から過去、

(2)現在から未来、(3)現在から現在という三時の位相で理解しうる点も注意されよう。つまり、これら三書は、ほぼ同時期の推理説を共有しているといえる。但し、内容的に『方便心論』の pūrvavat と sāmānyato dr̥ṣtam は、それぞれ『シャシュティ・タントラ』の viśeṣato dr̥ṣtam, sāmānyato dr̥ṣtam と対応している。特定の経験に基づいて、事態を予測しようとする帰納法的な推理として śeṣavat を理解するのは、仏教徒の間でよく行なわれたようである。ダルマキールティもその意味で śeṣavat を理解し、勿論否定的な評価しか与えていない。⁴⁰⁾

『方便心論』と極似する「三種の推理説」が、ナーガールジュナの Mūlamadhyamakakārikā に対する青目の注『中論』（大正30巻No.1564 p.24b）に見られることは、よく知られている。漢訳原文のみをあげておこう。

若謂有三種比知。一者如本、二者如殘、三者共見。

如本、名先見火有烟、今見烟知如本有火。

如殘、名如炊飯一粒熟知余者皆熟。

共見、名如眼見人從此去到彼亦見其去、日亦如是、從東方出至西方、雖不見去以人有去相故、知日亦有去、如是苦樂憎愛覺知等、亦應有所依、如見人民知必依王。是事皆不然。……

青目によっては批判の対象とされているのであるが、いずれにせよ当時の諸派共通の推理説を反映するものであろう。そして、そこには我々の関心の的である「関係」概念はあらわであるとは言えない。

論証式に関して『方便心論』は様々な形式のものをあげるが、五支論証としては梶山〔1984〕に指摘される次のものが最も整備されている。

〔主張〕 「アートマンは常住である」

〔証因〕 「感官知の対象ではないから」

〔喩例〕 「虚空は〔感官〕知の対象ではないから常住である。およ感官知の対象とならないものは、常住である」

〔適合〕 「ところで、アートマンは〔感官〕知の対象ではない」

〔結論〕 「常住以外の何であろうか」

我常。

非根覺故。

虛空非覺是故為常。一切不為根所覺者盡皆是常。

而我非覺。

得非常乎。（大正32卷p.28a）

喩例に「一切不為根所覺者盡皆是常」と一種の全称肯定命題があらわれること、従って、我々の求める「遍充関係」が明記されていることが注目される。しかし、サンスクリット原文が伝わらないので、原著者が果して「遍充関係」を意図していたかどうかは不明である。宇井博士は、この一文を「適合」支に含ませるが、今は梶山博士の解釈に従って「喩例」の一部と理解しておく。

『方便心論』（大正32卷p.26b）は、次のように単純な三支の論証もあげている。

〔主張〕 声常。

〔証因〕 無形色故。

〔喩例〕 如空。

これも上と同様に『方便心論』の批判の対象となった論証式である。「反論理学書」である『方便心論』は、積極的に論証式を提示する訳がなく、当然各支分の定義もみられない。但し、疑似証因（非因）八種に言及し、『ニヤーヤ・ストトラ』の *hetvābhāsa* や *chala* と対応している⁴¹。八種とは、(1)隨其言横為生過、(2)就同異而為生過、(3)疑似因、(4)過時語、(5)類同、(6)説同、(7)言異、(8)相違である。

以上『方便心論』で批判の対象とされる推理・論証の理論は、『チャラカ・サンヒター』・『ニヤーヤ・ストトラ』の論理学と共通する所が多い。論証式中に「遍充関係」を示唆するような表現がみられるが、少し唐突な感じを否定できず、過大評価すべきではないだろう。

2. 『解深密経』

『方便心論』以降では、初期唯識派の経典・論書中に言及される論理学説が注目される。まず『解深密経』第10章（4世紀後半）中の「証成道理」(‘*thad pas sgrub pa’i rigs pa*)の部分に、理論的証明の形式的な合否に関するプリ

ミティブな議論がみられる。当該部分は梶山 [1984] に全訳され、丁寧な解釈もつけられているので、ここでくりかえすことはしない。梶山博士の結論のうち我々の問題意識とかかわる部分のみ引用しておく。

「……理由が推理の主題に内属する知覚対象である、と言って「因の三相」の第一と同じ理論をもち、……不完全ながらも、理由の同類例・異類例における有無を考察している。これは「因の三相」の第二・第三に導く思考であるといえる」(p.64)

3. 『瑜伽師地論』

次に注目されるのは『瑜伽師地論』(4～5世紀)の「本地分、聞所成地第十の三」に説かれる「因明処」の部分である。これも古くから紹介されている。宇井 [1929b]、Tucci [1929] である。近年では、サンスクリットの断片を紹介した Wayman [1958] が有用であり、梶山 [1984] にも概要が紹介されている。我々に関心のある論証の実例はあげられないが、「論依」の「能立」(sādhana)の中に、(1)「立宗」(pratijñā)、(2)「弁因」(hetu)、(3)「引喩」(udāharāṇa)が言及される。梶山博士の指摘するように、ここでは既に三支の論証式が用いられていた可能性がある。「比量」(anumāna)については、関連部分のチベット語訳からの抄訳を示しておこう。

「“推理とは何か” 考察能力ある人が、既に考察された、あるいは、これから考察されるべき対象〔を把握する知(?)〕である。それも五種あるとみられるべきである。(1)証相 (liṅga)、(2)本性 (svabhāva)、(3)行為 (karman)、(4)性質 (dharma)、(5)因果 (hetuphala)。

(1) “証相による推理とは何か” 現在あるいは過去に見られた、ある目印や徴表により、関係 ('brel) に基づいて、対象を考察すること。例えば、幢によって馬車を推理し、煙により火を、……

(2) “本性による推理とは何か” 知覚しうる本性によって、知覚できない本性を考察すること、もしくは、本性の一部により、〔他の〕一部を考察すること。例えば、現在により過去を推理し、過去により未来を、現在の近くのものにより遠くのもの、現在により未来を推理し、……一部が煮

えていることから残りも煮えていると〔推理〕……

(3) “行為による推理とは何か” 動作により行為の基本を考察すること。例えば、動かず、鳥の巣があることなどから、木の株と推理し、ゆれ動き、手足の動きがあることなどから、人と……

(4) “性質による推理とは何か” 切り離すことのできない性質との結びつきによって、それと結びつく〔別の〕性質を考察すること。例えば、無常性との結びつき（'brel pa）により苦を推理し、苦との結びつきにより空・無我を……

(5) “因果による推理とは何か” 原因により結果、あるいは結果により原因を考察すること。例えば、移行により他所への到達を推理し、他所への到達により移行を推理する。……」

rjes su dpag pa gang zhe na / mngon par brtags pa dang bcas pas
mngon par brtags pa dang / mngon par brtag par bya ba'i yul lo // de
yang rnam pa lngar blta bar bya ste / rtags dang / ngo bo nyid dang
/ las dang / chos dang / rgyu dang 'bras bu'o //

rtags las rjes su dpag pa gang zhe na / de(read da) ltar ram sngon
mthong ba'i mngon mtshan dang mtshan ma 'ga' zhig gis 'brel las yul
mngon par brtags pa gang yin pa ste / dper na ru mtshon las shing rta
rjes su dpag pa dang / dud pa las me dang /……

ngo bo nyid las rjes su dpag pa gang zhe na / mngon sum gyi ngo bo
nyid kyis lkog na 'dug pa'i ngo bo nyid brtag pa'am / ngo bo nyid kyi
phyogs gcig la(read las) phyogs gcig brtags pa gang yin pa ste / dper
na da ltar las 'das pa rjes su dpag pa dang / 'das pa las ma 'ongs pa
dang / da ltar byung ba nye ba las thag ring ba dang / da ltar byung
ba las ma 'ongs pa rjes su dpag pa dang / phyogs gcig tshos pas
lhang ma yang tshos pa dang / ...

las las rjes su dpag pa gang zhe na / byed pas las kyi rten brtag pa
gang yin pa ste / dper na mi 'gul ba dang / bya tshang yod pa la sogs
pa las sdong dum du rjes su dpag pa dang / 'gul ba dang / yan lag
bskyod pa la sogs pa las mi dang / ...

chos las rjes su dpag pa gang zhe na / mi 'bral ba'i chos dang / 'brel
pa las de dang 'brel pa'i chos nyid brtag pa gang yin pa ste / dper na

mi rtag pa dang 'brel pa las sdug bsngal ba rjes su dpag pa dang /
sdug bsngal ba dang 'brel pa las stong pa dang bdag med pa dang / ...
rgyu dang 'bras bu las rjes su dpag pa gang zhe na / rgyu las 'bras
bu'am / 'bras bu las rgyu brtag pa gang yin pa ste / dper na 'gro ba
las yul gzhan du phyin par rjes su dpag pa dang / yul gzhan du phyin
pa las 'gro ba rjes su dpag pa dang /

(Derge Tshi 192a²~193a⁷ cf.大正30卷p.358a-b)

これらは、一見して『ヴァイシェーシカ・スートラ』・『シャシュティ・タントラ』との親近性に気づかされる。(1)の「証相 (linga) による推理」は、『ヴァイシェーシカ・スートラ』で推理を意味する語 'laingika' を連想させる。「関係」という語が用いられることにも注意しておかねばならない。(2)の「本性による推理」は『シャシュティ・タントラ』の推理の定義を想起させる。(3)の「行為による推理」、(4)の「性質による推理」は、他に類例を見出せない。(5)の「因果による推理」は、最も基本的な推理の例であるが、例は、sāmānyato drṣtam を連想させる。

以上、『瑜伽師地論』の推理論は、恐らく『シャシュティ・タントラ』とパラレルなものであろう。推理の基礎となる「関係」は明らかに言及されているが、それは具体的かつリアルな関係の域を出ていない。「疑似証因」が全く言及されないのが、少し奇妙であるが、「証因の三相」の理論も未だ見出されないものである。

4. アサンガ

『瑜伽師地論』の「因明処」は、ほとんど文字通りにアサンガ (ca. 395~470) の『顕揚聖教論』の「撰淨義品第二の七」(大正31卷No.1602 p.531a~536b) に引き継がれている。さらに、アサンガの『阿毘達磨集論』(Abhidharmasamuccaya) の「論軌決択」に簡潔に書き直されている。後者は、作者未確定の注釈 (Bhāṣya) と共に梶山 [1984] に全訳されている。

『瑜伽論』との対比でまず気がつくことは、「論依」の「能立」の中に、五支が言及されることである。従って、アサンガにとってスタンダードな論証は、五支からなるものであったにちがいない。但し、注釈中にあげられる論証式の

実例は、梶山博士によると、非常に特殊なものであり。後期の仏教論理学の「帰謬還元法」に相当する⁴⁵⁾という。

『阿毘達磨集論』の推理の定義と、それに対する注のみ和訳しておこう。

「推理とは、知覚の対象の残余に対する確信である。」

知覚の対象とは別なもの、残余、すなわち知覚できないものが、必ずそれ（＝知覚の対象）と共存することを周知の事実として既に経験した人が、その知覚の対象を見るとき、それ以外のものについて、“それと共存するものも、ここにあるはずだ”という、残余に対する確信が生じる場合、それが知覚を先行させる推理である。たとえば、煙を見る人に、火に対する〔確信が生じる〕ように。」

anumānam pratyakṣaśiṣṭasampratyaḥ / pratyakṣād yad anyac chiṣṭam apratyakṣam niyamena tatsahavarti prasiddham draṣṭuḥ pūrvam tasya tat pratyakṣam iṣamānasya tadanyasmin śiṣṭasampratyaḥ utpadyate tenāpy atra bhavitavyam etatsahavartinēti tat pratyakṣapūrvakam anumānam / tadyathā dhūmam paśyato 'gnāv iti //

(Abhidharmasamuccaya-bhāṣya, ed. by Tatia, p.153)

『瑜伽師地論』の場合と同様、『シャシュティ・タントラ』との親近性は明らかである。推理の前提として、推理の対象と直接知覚される根拠（＝証相）とが「必ず共存する」（nyamena sahavartin）ことが、よく知られていなければならぬ、という考えは、我々の興味を引く。ここには証相とその対象の間に、ある「必然的關係」があることが意識されているからである。無論、注釈の作者がスティラマティ（ca. 510～570）であれば、時代的に当然予想しうることである。

アサンガに関して最も注目すべきことは、彼が「証因の三相」の理論を「若耶須摩論師」の説として知っていたという事実である。これは宇井 [1929b] に最初に報告されている。アサンガの『順中論』（大正30巻No.1565 p.42a）に、彼の対論者であるサーンキヤ学派が若耶須摩論師の説として、「証因の三相」および五支からなる論証式を引用している。

朋中之法、相對朋無、復自朋成。

如聲無常。(主張)

以造作故、因緣壞故、作已生故、如是等故。(証因)

若法造作、皆是無常、譬如瓶等。(喩例)

聲亦如是。(適合)

作故無常。(結論)

この一文に関しては、宇井博士以来種々の解釈が提示されてきたが、梶山 [1984] にそれらが整理され、評価を下されている。⁴⁶⁾ 「朋中之法、相對朋無、復自朋成」は、後代のフォーミュラと比べると、第二・第三相の順序は逆であるが、「証因の三相」のフォーミュラにまちがいない。次に引かれる論証式の喩例を見ると「もしものが作られたものであれば、すべて無常である。例えば、壺などの如し」と、全称肯定命題の形で提示されている。『方便心論』の場合と同様に、漢訳しかない為不信感を伴うが、「証因の三相」説と並記されているのは重要である。喩例に「遍充關係」を明示しようという動きが、そろそろ起こってきても不思議ではないと言えよう。

さて、「証因の三相」説をはじめて(?) 説いた若耶須摩論師とは誰であろうか。名称の原語についてさえ Nyāya-saumya など数種が提案されたが、定説はない。現在のところニャーヤ学派もしくは、同派に近い論理学者と考えるのが有力である。しかし、ヴァーツヤーヤナの論理説と比べるとき、若耶須摩は一段と進歩した論理学を保持していたようである。「若耶須摩」を「論理愛好家」という意味にとれば、学派の所属は無視して、単に論理学者ととれよう。それは、仏教内部の人であった可能性もあろう。とにかく、ディグナーガによって完成されるまで、「証因の三相」の理論は、仏教論理学者が主として発展させていったのである。

5. 『如実論』

「証因の三相」の理論が、はじめて明確にあらわれる仏教論書が『如実論』であることは、早くから宇井 [1924a]、Tucci [1929] に指摘されている。現存する漢訳の『如実論』(大正32巻No.1633)は、原テキストの一部にすぎな

いが、我々の問題意識の解明に役立つ点が少なくない。著者については、中国の伝統では、ヴァスバンドウ（ca. 400～480）とされているが、Tucci, Frauwallner 両氏はそれに同意しない。恐らくヴァスバンドウより少し前のある仏教論理学者の手になるものではないだろうか。

まず、「証因の三相」については、次のフォーミュラが見られる。

我立因三種相、是根本法、同類所攝、異類相離。（大正32巻p.30c）

本書に Tucci 氏は、*Tarkaśāstra という原タイトルを想定し、ディグナーガの『プラマーナ・サムッチャヤ』の第三・四章に 'rtog ge bstan bcos rnam' と複数形で言及される *Tarkaśāstra（論理学書）の存在を指摘している。『如実論』は、ディグナーガ以前に書かれたいくつかの論理学書の一つである⁴⁷⁾ということであろう。Frauwallner [1957] の Appendix には、Tucci 氏の二例に加えて、ダルマキールティの言及する「証因の三相」にかかわる断片もあげられる。それは、注釈者達によると Tarkaśāstra（単数形）のものだという。証因の第二相の "sajātiya eva sattvam"（同類例のみに存在）というフォーミュラだけであるが、次章で論ずるように、限定詞 'eva' の有無は大変重要なポイントである。ただし、上にあげた『如実論』の三相のフォーミュラには、'eva' の存在は認められない⁴⁸⁾。従って、ダルマキールティの引用する Tarkaśāstra が『如実論』であると速断するのは危険である。Tucci 氏の言うように複数の Tarkaśāstra(論理学書) の存在を想定しておくのが無難であろう。

『如実論』に「疑似証因」三種が言及されることも、既に指摘されている。(1)不成就、(2)不定、(3)相違であり、『ニヤーヤ・ストトラ』の五種の疑似証因と異なり、ヴァスバンドウやディグナーガの分類と同じである。具体例をあげて漢訳原文を引用しよう。

一不成就者、譬如有人立馬來、何以故、見有角故、馬無角、角為因不成就、不能立馬來。

二不定者、譬如有人立秦牛來、何以故、見有角故、有角不定牛、羊鹿等亦有角、角為因不定、不能立秦牛來。

三相違者、譬如有人立昼時は夜、何以故、日新出故、日新出與夜相違、日

出為因不能立夜。(大正32卷p.36a)

文意は明瞭である。(1)馬には角がないから、角によって「馬が来る」とは言えない。(2)角だけでは「牛が来る」とは言えない。羊や鹿にも角があるから。(3)日の出によって「夜だ」と言えない。日の出は夜と両立しないから。『如実論』には既に、ほぼ完成された仏教の「疑似証因」の理論があると言える。

『如実論』の大部分は失われているため、推理に関する一般的な定義や分類などは見出せない。従って、「関係」概念がどの程度発展していたかを見るには、論証式の具体例にあたらねばならない。論証式の五支分 (avayava) として、(1)「立義言」、(2)「因言」、(3)「譬如言」、(4)「合譬言」、(5)「決定言」という名称が与えられ、次のような実例があげられる。

〔主張〕 「声無常」

〔証因〕 「依因生故」

〔喩例〕 「若有物依因生是物無常。譬如瓦器依因生故無常」

〔適合〕 「声亦如是」

〔結論〕 「是故声無常」(大正32卷p.35b)

先に引用した若耶須摩論師の五支の論証式とほとんど同じである。ここでも「喩例」が「もしものが原因より生じたものであれば、それは無常である。例えば、瓦器のように……」と、命題形式で、証因と証明されるべきこととの間の関係が明示されている。先に見たヴァーツヤーヤナの論証式と対比しても一段と整備されたものである。ヴァスバンドウが三支の論証式を唱えたことからしても、本書が彼の著作である可能性は少ない。

本書はさらに多数の論証式の実例をあげるが、肯定的喩例と否定的喩例が対応する一対の論証式をあげておこう。

〔主張〕 「声無常」

〔証因〕 「因功力生、無中間生故」

〔喩例〕 「譬如瓦器因功力生、生已破滅」

〔適合〕 「声亦如是」

〔結論〕 「故声無常」

〔主張〕 「声無常」

〔証因〕 「因功力生、無中間生故」

〔喩例〕 「若物常住不因功力生。譬如虚空常住不因功力生」

〔適合〕 「声不如此」

〔結論〕 「是故声無常」(大正30卷p.30c)

先の喩例の「生じ已って破滅する」は「無常」の同義語であるから、二つの喩例があらわす命題は、互いに「換質换位」の関係にあるといえる。

以上見てきたように、『如実論』の論理説はかなり洗練されたものである。ヴァスバンドウ、ディグナーガに引きつがれた部分も多いと想像される。「遍充関係」を表わす語は『如実論』の現存部分には見出せないが、恐らく「不可離の関係」(avinābhāva)に類する考えをもっていたとしても不思議ではない。実際の論証式には、明確に「関係」が示されているからである。

6. ヴァスバンドウ

ヴァスバンドウの論理学書としては、『論軌』(Vādaśāstra)、『論式』(Vādaśāstrā)、『論心』(Vādasāra / Vādaśāstrā)があったとされる。最初の二著は、断片が伝えられているが、『論心』は断片すら現存しない。『論軌』について、ディグナーガは「ヴァスバンドウの著作ではない」と明言している。そして、たとえ彼の著作としても、彼の思想の核心を伝えるものではないとする。ディグナーガは『論式』に対する注 Vādaśāstrā-tīkā を著わしており、⁴⁹⁾『論式』の論理説を『論軌』のものより高く評価していると考えられる。ジネンドラブッディは、『論軌』はヴァスバンドウの初期の作品である可能性を考慮している。⁵⁰⁾しかし、『論軌』『論式』の断片を最も精密に研究したフラウワルナー博士は、『論軌』をヴァスバンドウの著作とみなしている。ディグナーガの意見も捨てがたく思えるが、今はフラウワルナー説に従っておく。

さて、『論軌』『論式』について、Tucci[1929]、宇井[1929b]など多数の研究がなされているが、最大の成果は Frauwallner [1933]、[1957]である。まず、Frauwallner [1957]に復元された『論軌』のテキストから、推理・論証にかかわる部分を紹介しよう。なお、Anacker[1984]に英訳されている。

「不可離の対象 (nāntariyakārtha) を見るのが、それ (=不可離の關係) を知る人にとって推理である。ある対象 x が y がなければ生じない場合、 x は y と不可離の關係にある。例えば、煙は火と〔不可離の關係にある〕ように。それによって、未見のものが推理される。

‘anumāna’ (推理) という語は、“それによって〔何か〕推理される” という〔手段を意味する〕。推理されるべき対象の知が、結果である。これによって、間違った知が〔推理から〕排除された。証相の知覚が「關係」の想起に依存することを示すために、“それを知る人にとって” と言われた。“これは〔それと〕不可離である” と知る人にとって〔証相の知覚は〕推理〔知の手段〕であり、他の人にとってはそうではない。】

med na mi 'byung ba'i don mthong ba de rig pa rjes su dpag pa'o (nāntariyakārthadarśanam tadvido 'numānam) zhes pa la / don gang zhig gang med par mi 'byung ba de ni de'i med na mi 'byung ba ste / dper na me'i du ba lta bu'o (yathā dhūmo 'gneḥ) // des ma mthong ba de ni rjes su dpag pa ste / 'dis rjes su dpag par bya'o zhes byas nas so // rjes su dpag par bya ba'i don shes pa ni 'bras bu'o // 'dis ni 'khrul pa'i mthong ba bsal to // rtags mthong ba ni 'brel pa dran pa la ltos pa nyid bstan pa'i ched du de rig pa zhes bshad do // gang zhig de rig pa med na mi 'byug ba 'di'o zhes pa de'i rjes su dpag pa ste / gzhan gyi ni ma yin no. (Frauwallner, *op. cit.*, p.138)

ここにはじめて推理を成立させる重要な要素として、証相と〈推理の対象〉との間の不可離の關係が明記されているのを見るのである。『論軌』の推理の定義は、ディグナーガやウツディヨータカラに批判されるが⁵¹⁾、それらは単に字句の用法にかかわるだけで、「不可離の關係」という概念そのものは否定されていないことに注意しなければならない。今一つ注目されるのは、『論軌』は推理を「認識手段」とみなし、結果としての推理知と区別していることである。それ以前の仏教論理学にはみられなかった「認識論」の伝統への接近が明瞭によみとられる。

論証式の支分として『論軌』は、主張・証因・喩例の三支を認めており、『如実論』の五支と対比される。インド論理学では「主張内容」(pakṣa)⁵²⁾と「主

張命題」(pratiñā)が区別されているが、『論軌』もそれぞれ別の定義を与えている。

「主張内容とは、吟味にさいして追求することからである」

「〈論証の対象〉(＝主張内容)を表示するものが、主張命題である」

pakṣo vicāranāyām iṣṭo 'rthah /

sādhyābhīdhānam pratiñā / (Frauwallner, *op. cit.*, p.135)

主張内容の具体例としては、「火」「種」「無常生」などが考えられている。「証因」については、次のように言われる。

「そのようなもの(＝論証の対象)と不可離の関係にある属性(dharma)を提示するのが、証因である。音声の無常性などの論証の対象が、“そのようなもの”である。そのようなものが無ければ、決して生じないもの——無常性に対して〈努力より生じること〉、火に対して煙——つまり、そのようなものと不可離の関係にある属性、それを提示するのが——“これによって提示される”〔つまり、手段〕の意——、例えば、“努力の直後に生じるから”などというのが、証因である」

'dra ba dang med na mi 'byung ba'i chos nye bar ston pa gtan tshigs so (tādr̥gavinābhāvidharmopadarśanam̐ hetuḥ) zhes pa ni / don gang sgra mi rtag pa nyid la sogs pa bsgrub par bya ba de 'dra ba ste / de'i rigs can med na don gang zhig 'gar yang 'byung ba na yin pa ste / rtsol ba las byung ba nyid ni mi rtag pa nyid lta bu dang du ba ni me lta bu'o (prayatnānantariyakatvādir anityatvasyāgner dhūmah) zhes pa de ni de 'dra ba med na mi 'byung ba'i chos can (sic) te / de nye bar ston pa ni 'dis nye bar bstan par bya'o zhes pa'i tha tshig go // dper na brtsal ma thag tu byung ba nyid kyi phyir zhes pa 'di lta bu la sogs pa ste de ni gtan tshigs so // (Frauwallner, *op. cit.*, pp.136-137)

ここでも、「論証の対象」(sādhyā)と証因となる属性が「不可離の関係」にあることが明記されている。ディグナーガは、『論軌』の証因支の定義に批判的である。彼によれば、証因支は「証因の三相」の第一相である「主題所属性」(paksādharmatva)を表わし、第二・第三相、つまり「遍充関係」は喩例支によって表わされるからである。⁵³⁾

『論軌』は「喩例」について、次のように述べる。⁵⁴⁾

「その両者の関係を提示するのが、喩例である。“壺の如し”などと言う。関係を示す為に“およそ努力より生じたものは無常である”と言う。

“その両者の関係を提示するのが喩例である”というが、“その両者”——“そのようなもの”(=論証対象)と“それと不可離の関係にあるもの”(=証因)——つまり、所証と能証の関係——「不可離の関係」を提示するのが喩例である。」

de dag gi 'brel pa nges par ston pa ni dpe ste (tayoh sambandhanidarśanam drṣṭāntah) / bum pa bzhin no zhes brjod pa lta bu'o // gang gis 'brel pa ni ston pa ni gang rtsol ba las byung ba de mi rtag pa'o zhes brjod do // de dag gi 'brel pa ston pa dpe'o zhes pa / de dag gi ste de 'dra ba dang de med na mi 'byung ba'i bsgrub par bya ba dang sgrub par byed pa dag gi 'brel pa ste med na mi 'byung ba nyid gang gis nges par ston pa de dpe'o // (cf. Frauwallner, *op. cit.*, p.136)

再び「所証と能証の間の不可離」の関係が喩例支において提示されると明記されている。その関係を表わすのは、「およそ努力より生じたものは無常である」という命題 (ngag) 形式であることも十分意識されている。但し、『論軌』では、喩例支を単に「壺の如し」とする場合も認めたようで、ディグナーガに「具体例 (dpe can=dārṣṭāntika) は喩例 (dpe=drṣṭānta) ではない」と批判されている。⁵⁵⁾

最後に「疑似証因」(hetvābhāsa) として、『論軌』は、『如実論』と同じ三種をあげる。(1)不確立 (ma grub pa)、(2)不確定 (ma nges pa)、(3)非両立 ('gal ba) である。ディグナーガは、『論軌』がこれら三種の具体例をあげるだけで、定義付けや細分類をしない点に不満を示している。又、個々の例もディグナーガの基準からすると必ずしも正しくないと言う。⁵⁷⁾

ともあれ、『論軌』に至って、我々の探し求めてきた推理の基盤となる「不可離の関係」が *avinābhāva, *nāntariyakatva などの語で表現されるのに出会った訳である。『シャシュティ・タントラ』的な具体的かつリアルな関係から一段と飛躍して、より抽象的かつ普遍的な関係概念が、推理・論証の場に持ちこまれたのであった。序論において提案した「関係」概念発展の第I期から

第Ⅱ期に移行したことが、文献的に確かめられたと言える。

「証因の三相」の理論は、Frauwallner [1957] には断片が回収されていないが、上に引用した『論軌』の証因の定義を議論する『ニャーヤ・ヴァールティカ』に、次の一文がある。

“tādṛgavinābhāvidharmopadarśanam hetur” ity apare / tādrśā vinā na bhavatīty anena kila dvayam labhyate, vipakṣasattvam tādrksattvam ca / upadarśanagrahaṇena kila pakṣadharmo labhyate ity evam kila trilakṣaṇapravibhāvitātmā pakṣo (*read* pakṣadharmo) labhyata iti / (NV ad NS I a35, ed. Thakur, p.544)

定義中の“tādṛgavinābhāvi-”の部分が第二・第三相を、“-upadarśanam”が第一相を意味するという説明であり、『論軌』が「証因の三相」を支持していたことを示している。」

『論式』に関しては、ウッディヨータカラの言及にたよるしかない。それらの断片は Frauwallner [1933] に整理されている。まず、pakṣa と pratijñā の定義は、次のようである。

「証明しようと願われたものが、主張内容である」

「主張内容の陳述が、主張命題である」

pakṣo yaḥ sādhayitum iṣṭaḥ / pakṣavacanam pratijñā / (Frauwallner, *op. cit.*, p.480)

「証因」に関して、

「証因」とは、異例群から異なるものである」

hetur vipakṣād viśeṣaḥ / (Frauwallner, *loc. cit.*)

と定義し、次のように「三相」を定式化している。

yo dharmah pakṣasya sapakṣe siddho vipakṣe nāsti / (Frauwallner, *loc. cit.*)

『論軌』には複数の注釈が存在したことが知られているが、その一つは先の「証因」の定義が如何にして「三相」を満足するかを次のように説明している。

「“異例群から異なるものが証因である”と言うだけなら、〈異例群から異なるもの〉すべてが証因であることになろう。そして、それは多種〔つま

り、(1)同例群・異例群双方から異なるもの、(2)主題と異例群から異なるもの、(3)異例群のみから異なるものが]ある。それを防ぐために、“異例群からのみ (eva)”と限定する。

しかし、このように限定 (avadhāraṇa) すると、“角があるから牛だ”というように、異例群の一部に存在するものが〔証因に〕になってしまう。それ (=有角性) は、異例群 (=非牛) からのみ異なるから。このことは、目下の限定によって拒否されないから、それを防ぐために、“異例群から異なるもののみ”と第二の限定を与える。ところが、これ (=有角性) は〔異例群から〕異なるだけではない。異例群の一部に存在するから、〔異例群と〕共通でもある。

かくして、二つの限定によって、肯定的随伴と否定的随伴 (anvayavyatireka) をともなう三相 (trilakṣaṇa) を備えた証因が得られる。] vipakṣād viśeṣo hetur ity etāvati cōcyamāne vipakṣād viśeṣamātrasya hetutvam / sa cānekabhedah / tannivṛttyartham vipakṣād evēty avadhāryate / avadhāraṇe cāitasmin vipakṣaikadeśavṛttir eko 'nuṣajyate gaur viśāṇitvād iti / sa hi vipakṣād eva viśeṣa iti / nāyam anenāvadhāraṇena nirākriyate iti tannivṛttyartham dvitīyam avadhāraṇam vipakṣād viśeṣa eva / na tv ayaṁ viśeṣa eva, vipakṣaikadeśavṛttitvat sāmānyam api / tad evam ābhyām avadhāraṇābhyām anvayavyatirekī trilakṣaṇo hetur labhyate iti // (NV ad NS I a35, ed. Thakur, p.540)

この注釈の特徴は、定義文の構成要素のあとに限定詞 'eva' を読み込むことによって、「証因の三相」のうち第二・第三相を満足すると説く点にある。桂 [1983c]、[1986] が明らかにしたように、三相のフォーミュラに限定詞 'eva' を付けるか否かは、重要な意味を持つものである。既に Tarkasāstra の断片に 'eva' の存在を確認したのであるが、上に引用した断片では、'eva' による三相の解釈がより明白である。『論式』にディグナーガが注釈を与えているとすれば、この一節はディグナーガのものと考えられないことはない。しかし、確証はないので、ヴァスバンドウ以降、ディグナーガもしくは彼に非常に近い仏教論理学者の解釈と考えておこう。

ウッディヨータカラは、「証因の三相」と関連して別の注釈に言及する。

〔証因〕に対して“注解”（vārttika）を述べる者は、“七つの可能性があるうち、一句もしくは二句を欠くという理由で、六つを否定するから、三相を備えた証因を得る”と言う。……そこで〔証因には〕七つの可能性があるという。(1)主題のみの属性、(2)同例群にのみ存在、(3)異例群に非存在、(4)主題の属性で、同例群に存在、(5)主題の属性で、異例群に非存在、(6)同例群にのみ存在し、異例群に非存在、(7)主題の属性で、同例群に存在し、異例群に非存在。

このように、七つの可能性があるとき、六つを否定して、三句のものを把握ることにより、三相を備えたものが証因であると彼は説く。従って、一句もしくは二句のものは拒否されると知られる。]

Hetuvārttikam bruvāṇenōktam saptikāsambhave śaṭpratiśedhād eka-
dvipadaparyudāsena trilakṣaṇo hetur iti / ...tatra kila saptikā sam-
bhavati / pakṣasyāiva dharmah, samāna eva pakṣe siddho, vipakṣe
nāsti, pakṣasya dharmah samāne ca siddhah, pakṣasya dharmo vipakṣe
nāsti, samāne eva ca siddhah vipakṣe nāsti, pakṣasya dharmah
samāne ca siddho vipakṣe ca nāstīti / tad evaṃ saptikāsambhave sati
śaṭpratiśedham uktvā yad ayam tripadaparigraheṇa trilakṣaṇasya hetutām
śāsti tenāikadvipadaparyudāsam jñāpayatīti /

(NV ad NS I a35, ed. Thakur, pp.542-543)

“Hetuvārttika”という表現は、固有名詞と考える必要はないだろう。ここで、「証因の三相」は「主題の属性」「同例群に存在」「異例群に非存在」の三句からなると考え、まずそのうちの一句のみのもの(1)~(3)、二句のみのもの(4)~(6)、三句のもの(7)という、七つの可能性があげられる。(1)~(6)は証因として相応しくないから、証因は三相を満足すべきであるという、一種の消去法（pariśeṣa）である。ディグナーガは、『プラマーナ・サムツチャヤ』第2章第5偈 cd で、「証相の三相」を述べた直後に、六種類の「疑似証相」（liṅgābhāsa）を列挙するが、その分類原理は直前に引用した『論式』の注と全く同じである。従つて、再びディグナーガの手になった可能性を感じさせるが、確証はない。

最後に、「喩例」に関する『論式』の断片と、その注を引用しておこう。

「そのように確立しているものが喩例である」

「ある論証対象について証明しようと願われたこと、〔例えば〕無常性が確立しているもの、又、論証対象について同様に〔願われたこと、例えば〕原因が異なれば異なる性質をもつと確立しているもの、それが“喩例”であり、所証と能証とを所有する」

tathā siddho dr̥ṣṭāntaḥ /

yathā sādhyāḥ sādhayitum iṣṭaḥ tathā yo siddho nityatvena (*read* anityatvena) yathā ca sa evaṁ sādhyo viśiṣṭaḥ pratyayabhedabhedityena tathā ca yaḥ siddhaḥ sa dr̥ṣṭāntaḥ sādhyasādhanavān iti /

(NV ad NS I a37, ed. Thakur, pp.566-567)

以上、『論式』の断片には、「関係」概念に言及するものはないが、注釈から判断する限り、その論理説はディグナーガの考えに非常に近いと言えよう。

さて、ディグナーガ以前の仏教論理学書にみられる推理説は、その資料の豊富さで他学派を圧倒している。最初期の『方便心論』は『チャラカ・サンヒター』や『ニャーヤ・スートラ』と親密性がうかがわれる。『解深密経』には「証因の三相」の萌芽がみられた。『瑜伽師地論』『阿毘達磨集論』には、『ヴァイシェシカ・スートラ』『シャシュティ・タントラ』とよく似た「関係」概念がみられる。アサンガが「証因の三相」の理論を知っていたのは事実である。これは、その後『如実論』『論軌』『論式』へと引きついでいかれた。これと並行して、論証式の喩例が一種の全称肯定命題で表わされるようになる。『論軌』になると、推理の基礎として「所証と能証との間の不可離の関係」が明瞭に意識されるようになり、それは論証式の喩例に表示されると考えられた。又、論証式も五支から三支に省略されるようになる。このころ既に「証因の三相」のフォーミュラに限定詞‘eva’を付ける考えが出現したかも知れない。いずれにせよ、ディグナーガによる仏教論理学の大成まであと一歩のところまで進んでいたと言えよう。

第三章 ディグナーガ (ca. 480~540 A.D.)

ディグナーガの本格的研究は、宇井 [1929c], Tucci[1930a]の『因明正理

門論』(=NMukh, 大正32卷No.1628)の翻訳研究に端を発した。近年では、彼の主著『プラマーナ・サムツチャヤ』(=PS)の文献学的研究が、北川[1965], Hattori[1968], [1982]にみられる。一方、フラウワルナー博士の一連のディグナーガ研究の成果は、Frauwallner [1959]としてまとめられている。他方、Randle [1926]以来積み重ねられてきた、ディグナーガのサンスクリット断片収集の努力は、Jambuvijaya [1961], [1966], [1976]によって大きく報いられたと言える。筆者も過去十年間、主としてディグナーガの文献研究に従事してきた。彼の認識論と論理学に対する筆者自身の一応の結論は、桂 [1984a]にまとめておいたので、本論考でくりかえすことはしない。又、『正理門論』に関しては、桂 [1977], [1978], [1979a], [1981a], [1982a], [1984c]において文献学的研究および解説をほぼ完了している。未だ手をつけられていない『プラマーナ・サムツチャヤ』の他学派批判の部分も、すべて校訂・翻訳したいと願っているが、現在のところ桂 [1981b]にその一部を発表したのみである。ディグナーガの「アポーハ論」と「証因の三相」の理論については、桂 [1979b], [1983c]を発表している。以上、筆者自身ディグナーガについては十分自己の見解を明らかにしていると考えるので、本章では、推理の基礎となる「関係」と「喩例支」の定式化を中心に論じたい。ディグナーガの代表作である『正理門論』と『プラマーナ・サムツチャヤ』を比較すると、前者は仏教内で書きつがれてきた「討論法」(vāda)のテキストであり、後者はディグナーガがはじめて試みた認識論と討論法の統一・組織化の産物であるという違いがある。時代的にも後に書かれた『プラマーナ・サムツチャヤ』にディグナーガの完成された論理思想がみられると考え、以下同書によって彼の考えを紹介しよう。

推理を二種に分類して「自己の為の推理」(svārthānumāna)と「他者の為の推理」(parārthānumāna)と呼んだのは、ディグナーガが最初であろう。前者はいわゆる推理、後者は論証にあたる。

推理は、「三相を備えた証相によって、対象を認識すること」(trirūpāl liṅgato 'rthadrk, PS II.1b)と定義される。推理の定義付けに「証因の三相」の理論が導入された点が注目される。正しい推理は正しい証相に基づくべきで

あり、正しい証相は「三相」を満足すべきであると考えられているのである。従って、「疑似証相」は三相のいずれかを欠くものと理解される。このように、三相の理論を基本原理として、推理・論証全般が説明されるようになった。その三相は、次のように定式化されている。

anumeye 'tha tattulye sadbhāvo nāstitāsati / (PS II.5cd)

このフォーミュラについては、桂 [1983c] にディグナーガが第二・第三相に限定詞 'eva' をつけて理解していることを明らかにした。『論軌』の注に同様の考えが既に見られることは、前章末で指摘した。

ディグナーガ論理学の一つの特徴は、術語の正確な定義付けを行う点にある。anumeya, pakṣa, sapakṣa, vipakṣa 等々、重要な術語に細心の注意が払われているが、今はふれない。

さて、推理の基盤となる「関係」として、'avyabhicāra', 'avinābhāva' という語を用いている。

「証相が〔推理されるべき〕属性と〈非逸脱的關係〉(avyabhicāra) にあると別の所で指摘され、そこで確立された〔証相〕は〔推理の対象である〕基体がそれ(=推理されるべき属性)を持つと知らしめる。(PS II.11) ある所で煙と火が〈不可離的關係〉(avinābhāva) にあると見た人は、別の所で煙だけを見ても、“およそ煙がある所には火がある”と推理の対象(pakṣa)が火を持つと確立することができる」

līngasyāvyabhicāras tu dharmenānyatra darśyate / tatra prasiddham tadyuktaṁ dharminam gamaiṣyate // (PS II.11 = PVSV p.95)

gang yang gzhan du du ba dang me med na mi 'byung ba mthong ba de gzhan du du ba tsam rab tu mthong bas kyang / gang na du ba yod pa de na me yod do zhes phyogs me dang ldan par rab tu bsgrub par nus pa yin te / (PSV ad PS II.11, 北川 [1965] p.461)

「不可離的關係」という表現は、既に『論軌』にみられたものであり、ディグナーガの独創ではない。ディグナーガは推理の対象と証相、所証と能証との間には、この「不可離的關係」がなければならないと、くりかえし強調している。恐らく、この語がディグナーガにとって「推理の基盤としての関係」を表わす最も一般的な表現であろう。

彼は引きつづき、証相のもつどの属性が、対象のもつどの属性を推理させるかを、「アポーハ論」を用いて説明するが、桂 [1984a] に詳しく解説したので省略する。重要なのはディグナーガが証相とその対象 (līngin) の間の関係は単なる結合関係 (samyoga) とはちがひ、両関係項は交換不能であり、一定の方向性を持つことを指摘していることである。⁶⁰そして、その理由として次のように述べる。

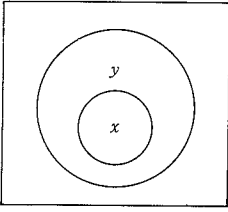
「証相がある所には、必ずその対象があり、証相の対象がある所にのみ、他方 (= 証相) がある。[‘eva’ による] 制限 (niyama) を逆にすると、証相とその対象という関係はない。(PS II.21)

証相がある所に必ずその対象があるのだから、煙は火とともに、[その火の] 実体性などを明らかにするのは妥当であるが、[その火の] 熱さなどは [明らかに] しない。又、証相の対象がある所にのみ証相があり、他所にはないのだから、煙は [その] 煙性同様に煙色性などによっても [火を] 明らかにするが、[その煙の] 実体性などによっては [火を明らかに] しない。かくして、[evaによる] 限定 (avadhāraṇa) を逆にすると、証相とその対象という関係はない」

līnge līngī bhavaty eva līnginy evētarat punaḥ / niyamasya viparyāse sambandho (read asambandho) līngalīnginoḥ // (PS II.21)

yasmāl līnge līngī bhavaty eva tasmād yuktaṁ yad agnivad dhūmo dravyatvādīnām api prakāśako na taikṣṇyādīnām / yasmāc ca līnginy eva līngam bhavati nānyatra tasmād yuktaṁ yad dhūmo dhūmatvenēva pāṇḍutvādibhir api prakāśayati na dravyatvādibhir iti / evaṁ hi avadhāraṇavaiparītyena sambandho (read asambandho) līngalīnginoḥ / (Jambuvijaya [1976], p.679)

「 x がある所には必ず y があり、 y がある所にのみ x がある」という関係は、我々の「話の世界」の中の x の領域と y の領域とを考慮すれば、次のように図示される。



つまり、 x が y に完全に包摂されるという関係である。これを「遍充関係」(vyāpti)と呼ぶ。 y が x を遍充するのだから、 y を「能遍」(vyāpaka)、 x を「所遍」(vyāpya)と呼ぶが、ディグナーガは未だ「能遍」「所遍」という語を用いてはいない。上に引用した偈の前半部分が「遍充関係」を表わしていることは、ダルマキールティ (ca. 600~660) の次の定義と比べれば明らかである。勿論、ダルマキールティはディグナーガのフォーミュラを借用しているにすぎない。

vyāptir vyāpakasya tatra bhāva eva / vyāpyasya vā tatrāiva bhāvaḥ /
(PVSV, ed. Gnoli, p.2)

さらに、限定詞‘eva’を用いて「遍充関係」が表わされていることに注意しなければならない。序論で明らかにしたように、二つの名詞句の一方に‘eva’が付けば、それが能遍となり、他方が所遍となるのであるが、ディグナーガはこの原則を‘līṅga’ (証相)と‘līṅgin’ (その対象)という二語の間に適用している。‘līṅge līṅgī bhavaty eva’は、‘līṅge līṅgi-bhāva eva’と書き直されるから、次の‘līṅginy eva itarat(=līṅgam)’とともに、‘līṅgin’に‘eva’が付けられている。従って、証相が所遍に、その対象が能遍になるのである。

特に注意すべきことは、上に引用した偈の後半でディグナーガが、この‘eva’による制限 (niyama)、すなわち限定 (avadhāraṇa) を逆にすると、つまり、‘līṅgin’ではなくて‘līṅga’に‘eva’をつければ、「証相とその対象という関係」が成り立たないと明言する点である。このことからしても、ディグナーガがヴィヤーディの Paribhāṣā に代表されるような文法家の間での‘eva’の用法に通じていたことは明らかである。「証因の三相」のフォーミュ

ラに‘eva’を導入したのは、ディグナーガが最初ではなかったかも知れないが、証相とその対象の間の「遍充関係」を表わすのに‘eva’を用いたのは、彼が最初であろう。実際‘vyāpti’という語は、上に引用した偈に引き続く数偈に見出される⁶¹⁾。従って、推理・論証の理論における「遍充」概念の創始者として、ディグナーガを想定することは誤りでないと思う。

かつて、桂 [1979b], [1984a] において、ディグナーガの推理論やアポーハ論の背景に、整然とした〈種・類〉のヒエラルキーからなるカテゴリー論的世界観があったのではないかと想定しておいた。彼にとって、この「話の世界」とは、当時の形而上学的常識とある程度の共通性が必要であったのであろう。「遍充関係」の理論とは、要するに「話の世界」をどのように理解するか、把握するかということである。「 x が y によって遍充される」とは、現実の世界で x の領域が y の領域に包摂されるとともに、「話の世界」において x より y が高次のカテゴリーであると理解することに他ならない。 x と y の間には、「 x は y である」と言っても、「 y は x である」とは必ずしも言えないという関係がある。従って、推理・論証の場において、 x が y の証相・証因となり、その逆は不可能という方向性がでてくるのである。端的に言って、我々の「話しの世界」の理解を反映している「遍充関係」が所証と能証との間の「不可離の関係」「必然関係」に方向性を与え、それを構造的に保障するものである。「 x は y である」という考えは、ダルマキールティの‘svabhāva’の理論によって完成されるのであるが、それについては後章でふれよう。

「他者の為の推理」すなわち論証は、「自ら認識した事柄を〔他者に〕知らしめること」(svadṛṣṭārthaprakāśanam, PS III.1b)と定義される。推理のプロセスと論証の構成要素について、次のような記述がある。

「推理について以下の次第であると見られる。もし証相が〈推理の対象〉(anumeya=pakṣa)において確認されるなら、他所で〔その証相が〕同類のものに存在し、〔所証の〕非存在(=異類のもの)に存在しないことを想起することから、この〔対象に関する〕決定知が生じる。……

〈主題所属性〉(pakṣadharmatva)を示すために証因をのべる。又、そ

れ（＝証因）が〈推理されるべきこと〉と不可離の関係にあることを示す為
に喩例を述べる。〈推理されるべきこと〉を示す為に主張をのべる。〔従
って〕推理の為に他の支分は存在しない。〕

rjes su dpag pa la yang tshul 'di yin par mthong ste / gal te rtags 'di
rjes su dpag par bya ba la nges par bzung na / gzhan du de dang rigs
mthun pa la yod pa nyid dang / med pa la med pa nyid dran par byed
pa de'i phyir 'di'i nges pa bskyed par yin no // ...

phyogs kyi chos nyid bstan pa'i don du gtan tshigs brjod pa dang /
yang de'i rjes su dpag par bya ba dang med na mi 'byung ba'i (*read*
ba nyid du bstan pa'i) don du dpe brjod pa dang / rjes su dpag par
bya ba yin (*read* bstan) pa'i don du phyogs brjod pa ste rjes su dpag
pa'i yan lag gzhan yod pa ma yin no //

(PSV ad PS IV.6, 北川 [1965] pp.521-522)

推理は(1)証相の知と(2)anvaya, vyatireka の想起により、(3)決定知が生じる
というプロセスを踏むのに対し、論証は(1)証因により〈主題所属性〉(第一相)
を、(2)喩例により〈不可離の関係〉(第二・第三相)を、(3)主張により〈主張
内容〉を提示するものである。両者は「証因の三相」の理論によって見事に対
応させられている。ディグナーガは、このように「主張」「証因」「喩例」の三
支よりなる論証式を考慮しているが、「主張」は単なる問題提起にすぎず、「論
証」(sādhana)の一部とはみなしていない。⁸²⁾

ところで、ニャーヤ学派の主張の定義、「立証されるべきことの説示が主張
である」(sādhyanirdeśaḥ pratijñā, NS I a33)を批判する際に、ディグナー
ガは‘eva’による限定の理論を再び用いている。

「ここで又、“sādhyanirdeśa eva pratijñā”と前句を限定するか、
“sādhyanirdeśaḥ pratijñāiva”と後句を限定するかのいずれかであろう。
もし“sādhyanirdeśa eva”と限定すれば、能証を提示する証因などによ
って〔それは〕含意されているから、前句の制限は無意味である。

もし“sādhyanirdeśaḥ pratijñāiva”とするなら、〔未確立の〕証因や喩例
も主張になってしまう。

従って、〔ニャーヤ学派のものは〕主張として相応しくない。〕

'dir yang bsgrub byar bstan pa kho na dam bca' ba yin no zhes sngar nges par gzung bar 'gyur ram / bsgrub byar bstan pa dam bca' ba kho na zhes phyis nges par gzung bar 'gyur / ...

gal te bsgrub byar bstan pa kho nar zhes nges par bzung na ni sgrub byed bstan pa ni gtan tshigs la sogs pa rnam kyis 'phangs pa'i phyir sngar nges par gzung ba ni don med pa yin no // ci ste bsgrub par bya bar bstan pa dam bca' ba kho na yin na gtan tshigs dang dpe'i don bstan pa yang dam bca' bar 'gyur ba'i phyir dam bca' bar mi rigs so // (PSV ad PS III. 4cd, 北川 [1965] pp.474-475)

ディグナーガは恐らく如何なる文章にも 'eva' を読みこむことができると考えていたのであろう。ニューヤ学派の主張の定義中に 'eva' を逐次読むことによって、困った結果を導出し、定義の不備を指摘しようとしている。後にウッディヨータカラは、このディグナーガの批判に答えて、言う。

「我々はすべての文章が限定 (avadhāraṇa) をうけるとは考えない。たとえば、牛飼いが道を教える為に “この道はシュルグナへ通じています” と言うとき、[この文章が] 限定の対象であるとはみない。ところで、限定の対象となるのは、一般的陳述における〈制限〉(niyama) である。ある一般的陳述文により多義が理解される時、不必要な拡大解釈 (atiprasaṅga) の可能性があるが、その拡大解釈を防ぐために限定が必要である。しかし、“sādhyanirdeśaḥ pratijñā” といわれる時に、如何なる拡大解釈の可能性もない。あれば、その否定の為に限定がなされるべきであるのだが。すべての文章に限定を加える者は、世間の慣用に反する」

sarvasmin vākye 'vadhāraṇam iti tu na budhyāmahe / tadyathā gopālakena mārge 'padiṣṭe eṣa panthāḥ śrughṇam gacchatīti nāvadhāraṇasya viṣayaṃ paśyāmaḥ / avadhāraṇasya tu viṣayaḥ sāmānyaśrutau niyamaḥ / yena vākyena samānaśrutya aneko 'rtho gamyate, tatrātiprasaktāv atiprasaṅganirākaraṇārtham avadhāraṇam iti, na punaḥ sādhyanirdeśaḥ pratijñēty ukte kvacit prasāṅgo 'sti yan-nirākaraṇāyāvadhāraṇam kriyeta / sarvatra cāvadhāraṇam kurvāno lokam bādhte / (NV, ed. Thakur, pp.514-515)

ウッディヨータカラによれば、すべての文章に 'eva' による限定を読み込

むのは世間の常識に反するという訳である。しかし、ディグナーガは、言葉の意味を「他者の否定」(anyāpoha)と規定した「アポーハ論者」である。そして、序論にもふれたように‘eva’による意味の制限とは、「アポーハ論」の一側面に他ならない。ウッディヨータカラの反論は、最終的に後代の仏教論理学者ジュニャーナシュリーミトラ(11世紀)によって、彼の『アポーハ論』中に答えられるのである。

「この道はシュルグナに通じます」という文中でも、目下問題となっていない別の道に対して“これこそ”と、シュルグナと反対方向で望ましくない所に対して“シュルグナにこそ”と、森の道のように中断することがないから“必ず通じています”と、商主や使者等と区別して“道こそが”と、容易に制限(niyama)が得られる」

eṣa panthāḥ śrughnam upatiṣṭhata ity atrāpi prakṛtapanthāntarāpekṣayāiṣa(read aprakṛta...) eva, śrughnapratyanikāniṣṭasthānāpekṣayā śrughnam eva, aranyamārgavad vicchedābhāvād upatiṣṭhata eva, sārthadūtādivyavacchedena panthā evēti sulabho niyamah /

(Jñānaśāstranibandhāvalī, ed. Thakur, p.206; cf. Ratnakīrtinibandhāvalī, p.60)

ジュニャーナシュリーミトラは、文中のすべての語に有意味に‘eva’による制限が付加しうることを明言しているのである。再びディグナーガに戻ると、彼が‘eva’による文意解釈の道を切り開いたのである。その一方の源は文法家達の伝統であるが、他方に彼独自の「アポーハ論」が理論的基盤を提供したことが想像される。実は、ウッディヨータカラも、後に見るように‘eva’による制限を逆手にとって、仏教論理学批判を展開するのであった。

ディグナーガのインド論理学への最大の貢献は「九句因」の創案であろう。桂[1983c]でふれたように、筆者は「九句因」を正しい証因と疑似証因とを区別する一種のチェックリストであったと理解する。「証因の三相」のうち、第一相は備わっているという前提にたって、第二・第三相の満足のしかたによって九つの可能性を想定し、その中から正しい証因を見つけ出すためのものである。その発見原理ともいべきものが、 $A \rightarrow B$, $\overline{A} \rightarrow \overline{B}$ と記号化しうる *anvaya*, *vyatireka* であることも既に桂[1983c]において明らかにした。

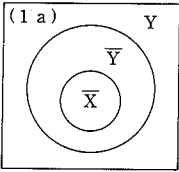
喩例について、ディグナーガが肯定的喩例と否定的喩例の二喩を並記するよう強調した点が注目される。従来の論証式は、いずれか一方の喩例をあげれば十分とされていたからである。さらに、彼は喩例のフォーミュラに関して厳格な形式化を行ない、それに反する当時の様々な喩例のフォーミュラを徹底的に批判している。彼は次のように述べる。

「喩例において、証因が所証 (sādhya) に随伴されることと、所証がないところには〔証因も〕ないことが明らかにされる。それは〈肯定的〉と〈否定的〉の二種である」

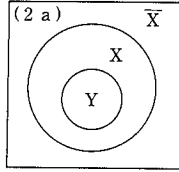
sādhyenānugamo hetoḥ sādhyābhāve ca nāstitā /
kathyate yatra dṛṣtāntaḥ sa sādharmanyetaro dvidhā //
(PS IV.2 Jambuvijaya [1966] Appendix p.133)

たとえば、「音声は無常である。努力により生じるものだから」という論証において、〈肯定的喩例〉は、「およそ努力により生じるものは無常である。例えば壺の如し」となり、〈否定的喩例〉は、「およそ常住なものは努力によって生じない。例えば虚空の如し」となる。つまり、証因 (A) と所証 (B) の間に、 $A \rightarrow B$, $\bar{B} \rightarrow \bar{A}$ という換質換位が成り立たねばならないと、ディグナーガは言いたいのである。そして、この両喩が相まって証因と所証の間の「不可離の関係」を表わすと考えられている。

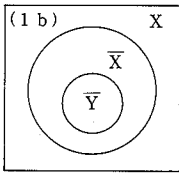
喩例のフォーミュラにおいて、ディグナーガが再び ‘eva’ に言及するのが注目される。上にあげた論証式の喩例が、(1a)「努力によって生じないものは必ず常住である (aprayatnajo nitya eva)」、(2a)「無常なものは必ず努力によって生じる (anityaḥ prayatnaja eva)」と定式化されれば間違いであるが、(1b)「努力によって生じないもののみが常住である (aprayatnaja eva nityaḥ)」、(2b)「無常なもののみが努力によって生じる (anitya eva prayatnajah)」と定式化すればよいとする⁶³⁾。同一のフォーミュラでも ‘eva’ の位置によって意味が全く異なる。限定詞のつく語が「能遍」になるという原理にもとづいて (1a) ~ (2b) を図示すると次のようになる。



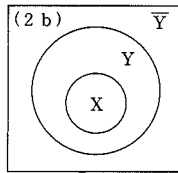
X : prayatnaja



Y : anitya



X-bar : aprayatnaja



Y-bar : nitya

(1a)と(2a)、(1b)と(2b)は互いに反転した図であり、論理的には等価である。我々の「話の世界」を見ると、壺などのように「努力によって生じたもの」だけが「無常」なのではなく、稲妻など「努力によって生じないもの」も「無常」とされるから、Y（無常なもの）はX（努力によって生じたもの）すべてとX-bar（努力によって生じないもの）の一部を含む。だから、(1b) (2b)の図が正しく、限定詞はそのようにしかるべく付けられねばならないのである。以上のような「限定」は、「話者の意図」(brjod pa po'i bsam pa) によるというディグナーガの考えは、序論で紹介したダルマキールティの理解と一致する。

さて、もし肯定的喩例と否定的喩例が換質換位の関係にあるなら、論理的に等価であり、両喩を並べて述べる必要がないではないかという当然の疑問が起る。ディグナーガ自身この問題を詳しく論じているが、その態度は流動的である。両喩を述べるべきだという原則は捨てないが、よく知られた喩例についてはどちらか一方を述べればよいなどとプラグマティックな処理をしたりしている。この文脈であられるディグナーガの次の言明は、「遍充関係」(vyāpti)

という語が明示される一例として注目に値しよう。

「遍充関係は、〔肯定的喩例において〕“証因が所証に随伴されること”という形で述べられる。この場合、含意によって“所証のないところには証因はない”と示されるから、否定的喩例は述べる必要がない。

両喩が述べられるときには、同例群（*sapakṣa*）における〔証因の〕単なる存在が〔肯定的喩例によって〕示され、遍充関係は、所証のないところに〔証因が〕ないと示す〔否定的喩例〕によっている。』

khyab pa nyid kyi gtan tshigs ni bsgrub bya'i rjes su 'gro bar brjod par bya ste / gnas skabs 'di la shugs nyid kyi bsgrub bya med pa la gtan tshigs med par bstan pa'i phyir chos mi mthun pa'i dpe sbyar bar mi bya'o // gang gi tshe dpe gnyi ga sbyar bar bya ba de'i tshe mthun pa'i phyogs la yod pa tsam bstan par bya ba yin la / khyab pa ni bsgrub bya med na med pa ston pas yin no // (PSV ad PS IV.4, 北川 [1965] pp.517-518)

推理の基盤となる「遍充関係」が喩例において示されることが明記されている。ディグナーが自身論理的には、どちらか一方の喩例で十分であるとわかっていたのであろうが、あくまで二喩の並記にこだわったのは、彼の論理学の基本的性格にかかわる問題だからである。周知のとおり、インドの論理学は純粹に演繹的なものでなく、論証の前提として「話の世界」をどのように把握しておくかという帰納的性格をもっている。その帰納的性格がまさに喩例において示されるのであり、肯定的と否定的の両喩例によって「話の世界」の構造が示されていると考えれば、ディグナーガのとった態度も理解しうるのである。

以上の考察によって、ディグナーガが単にそれまでのインド論理学を「証因の三相」「九句因」などの理論によって完成に近づけただけでなく、限定詞‘eva’を駆使することによってより厳密な形式化に成功したことを明らかにしえたと思う。‘eva’の理論は、彼の創案になる「アポーハ論」と表裏の関係にあると考えねばならない。そして、‘eva’の用法に通じていたからこそ、ディグナーガは「遍充関係」を推理・論証の基礎におくことができたのであろう。

ここで限定詞‘eva’の用法の背景にある文法学派の伝統に少し目を向けて

みよう。限定詞 ‘eva’ が ‘avadhāraṇa’ の意味で用いられることは、既に『パーニニ・スートラ』(=P) 8.1.62などによって確認される。接続詞 ‘yāvāt’ も同義であり (P. 2.1.8)、『カーシカー』では、「ここまでと制限すること」(iyattāpariccheda) と説明され、『マハー・バーシャ』では、「望ましいものから〔望ましくないものを〕限定 (= 区別) すること」(iṣṭato ‘vadhāraṇārthah) と言われる。‘eva’ が、後代の術語を使えば、‘anyayogavyavaccheda’ (他者との結合の排除) の機能を持つことが意識されていると言える。ディグナーガの「アポーハ論」の淵源もこのあたりに想定することができよう。

文中の各語に ‘eva’ を読みこんで、それぞれの場合の意味の差異を考察するディグナーガの手法は、『マハー・バーシャ』にしばしば見られるものである。例えば、Cardona[1967/68] が紹介する「意味制限 (arthaniyama) と接辞制限 (pratyayaniyama)」の場合をあげておこう。⁶⁷⁾

athāitasmin niyamārthe sati kiṃ punar ayam pratyayaniyamah /
ekasminn evāikavacanam dvayor eva dvivacanam bahuṣv eva bahu-
vacanam iti / āhosvid arthaniyamah / ekasminn ekavacanam eva
dvayor dvivacanam eva bahuṣu bahuvacanam evēti / (MBh ad: P.1.4.21,
ed. Kielhorn, Vol. I, p.322)

「一個の対象に対しては単数接尾辞、二個の対象に対しては双数接尾辞、多数の対象に対しては複数接尾辞が適用される」(cf. P.1.2.21~22) という文法規則を解釈する際に、例えば「単数は一個の対象にたいしてのみ適用される」と考えるのが「接辞制限」であり、「一個の対象には単数のみ適用される」ととるのが「意味制限」である。ヴィヤーディの Paribhāṣā (yata evakāras tato ‘nyatrāvadhāraṇam) に従って、‘eva’ の付かない語の方が限定を受けていわゆる「所遍」となっている。先に見たディグナーガの論法が『マハー・バーシャ』のこのような議論を受けついでいることは明らかである。

又、たとい ‘eva’ が用いられていなくても、時にはそれを読み込むべきことも『マハー・バーシャ』に明記されている。

tadyathābbhakṣo vāyubhakṣa ity apa eva bhakṣayati vāyum eva bha-

kṣayatīti gamyate / (MBh ad P.1.1.1, ed. Kielhorn, I, p.6)

abbhakṣa' 'vāyubhakṣa' という表現は、他のものをとらずに「水^{だけ}で生きる」「風^{だけ}で生きる」という意味に理解されるという訳である。

最後に、時代は後になるがパットー・ディー・クシタの興味深い一偈を引用しておこう。

「それと結びつかないものの非結合が vyāpti である。vyāpakatva (能遍性) を示す 'eva' という語と結びつくものとは別なものに生じる avadhāraṇa (限定) が、それ (= vyāpti) に他ならない」
tadasambandhyasambandho vyāptiḥ sāivāvadhāraṇam /
vyāpakatvadyotakaivaśabdasambaddhabhinnaṅgam //
(Śabdakaustubha, Chowkhamba Skt. S., p.62)

これはヴィヤーディの Paribhāṣā を引用した後提示される偈である。ここに、限定詞 'eva' が付く語が「能遍」であり、それとは別の語が限定をうける「所遍」であり、従って、限定とは「遍充」に他ならないことが、見事に整理されている。「それと結びつかないものの非結合」とは、anyayogavyavaccheda の別名であろう。

以上によって、ディグナーガの 'eva' の用法、さらには「アポーハ論」の根底に文法学派の 'eva' の用法、avadhāraṇa, niyama の考えがあることを明らかにしえたと思う。

第四章 ディグナーガ以後のインド哲学諸派 の論理学者達

前章において、限定詞 'eva' の導入により、推理の基盤となる「関係」を構造的に保障する「遍充関係」が、ディグナーガによって考案されるのを見た。序論において我々が想定した「関係」概念発展の第Ⅱ期から第Ⅲ期へと着実に移行したのであった。ディグナーガの認識論・論理学はインド論理学史に新時代を開くものであった。本章では、彼と同時代もしくは直後の三人の代表的な論理学者をとりあげ、ディグナーガの推理・論証論がどのように受けとめられ、

批判吸収されていったかを見てみたい。

1. プラシャスタパーダ (ca. 550~600 A.D.)

ヴァイシェーシカ学派の綱要書 Padārthadharmasaṃgraha (= PDhS⁶⁸)において、プラシャスタパーダは「六句義」(padārtha)中の「属性」(guṇa)の一つである「知識」(buddhi)を吟味検討する際に、推理・論証の問題に言及している。ちなみに、彼は知識を(1)真知(vidyā)と(2)偽知(avidyā)に二分し、前者を①知覚②推理(laiṅgika 証相による知)③記憶④聖仙の知(ārṣa)、後者を①疑惑②誤謬知(viparyaya)③無判断(anadhyavasāya)④夢の知に細分している。以下このうちの推理の項を整理して、ディグナーガと対比し、プラシャスタパーダの歴史的立場づけを試みたい。

プラシャスタパーダは、まず推理を次のように定義する。

「証相の認識にもとずいて生じるのが〈証相による知〉(推理)である。」

līṅgadarśanāt sañjāyamānam laiṅgikam(PDhS p.200)

彼もディグナーガ同様に推理を二種に分類し、(1)「自己の決知の為の推理」(svanīścītārtham anumānam)と(2)「他者の為の推理」(parārthānumāna)と呼ぶ。前者が認識者の内的な推理過程、後者がその推理内容を論証式を媒介として他者に伝達する過程を意味することはいうまでもない。

§ 1. 自己の為の推理

プラシャスタパーダは、証相に関して二頌を述べる。

「〈推理の対象〉と結びつき、それ〔=推理の対象〕を伴うもののうちに認められ、それ〔=推理の対象〕を欠くものには決して存在しないものが、推理の根拠となる証相である。

それとは一・二の点で相反するものをカーシャパは、〈相容れない〉、〈不確立〉、〈疑わしい〉非証相と呼んだ。」

yad anumeyena sambaddham prasiddham ca tadanvite /
tadabhāve ca nāsty eva tal līṅgam anumāpakam //
viparītam ato yat syād ekena dvitayena vā /

viruddhāsiddhasandigdham alingam Kāśyapo 'bravīt // (PDhS p.200)

諸頌の読み方は、渡辺〔1937〕に従い、ここに提示される「証因の三相説」をカーシャパ（カナダの別名）のものともみなさず、最後の「疑似証因」の名称のみカーシャパ説と理解する。既に明らかにしたように、ディグナーガ以前のヴァイシェーシカ学派の間で「三相説」が保持されていたという明確な証拠は今のところ見出せない。従って、プラシャスタパーダが、恐らく仏教から「三相説」を借用し、かつ、『如実論』以来みられる仏教の「三種の疑似証因説」を『ヴァイシェーシカ・スートラ』中に読み込もうとしたのではないだろうか。第一章第二節で触れたように『ヴァイシェーシカ・スートラ』は元来二種の疑似証因しか認めていない。しかし、ディグナーガ以前に、二種を三種に読みかえようという動きはみられた。

上に引用した「証因の三相説」は次のように整理できる。

- (1) 〈推理の対象〉と結びついていること。
- (2) それ〔＝推理の対象〕を伴うもののうちに認められること。
- (3) それ〔＝推理の対象〕を欠くものには決して存在しないこと。

(1) anumeyena sambaddham

(2) prasiddham ca tadanvite

(3) tadabhāve ca nāsty eva (PDhS p.200)

限定詞‘eva’が第三相のみにみられ、第一、第二相にあらわれないことが注目されよう。第一相に‘eva’が見出されないことは、ディグナーガと同じであり、当時第一相に関する限り‘eva’による限定が意識されていなかったことを示唆する。第二相については、以下のプラシャスタパーダの説明がディグナーガと完全に一致することから推して、‘eva’が表示されなくても意図されていたと言えよう。プラシャスタパーダは次のように説明する。

- (1) 〈推理の対象〉と特定の場所、あるいは時間に結びついていること。
- (2) 推理されるべき属性を伴う別なものすべてもしくは一部に認められること。
- (3) 〈推理の対象〉と相反するものすべてに、正しい認識手段によると、決して存在しないこと。

- (1) anumeyenārthena deśaviśeṣe kālaviśeṣe vā saha-caritam
- (2) anumeyadharmānvite cānyatra sarvasminn ekadeśe vā prasiddham
- (3) anumeyaviparīte ca sarvasmin pramānato 'sad *eva* (PDhS P.201)

プラシャスタパーダは後に論証を構成する五支分のうち「証因」を議論する際に、再び証因の三相を提示している。

- (1) 〈推理の対象〉と結びついていること。
- (2) それ〔＝推理の対象〕と同類のものすべてに一般的な形で (sāmānyena) 認められること。
- (3) それ〔＝推理の対象〕と相反するものすべてに決して存在しないこと。

- (2) anumeyena saha-caritam
- (2) tatsamānajatīye sarvatra sāmānyena prasiddham
- (3) tadviparīte ca sarvasminn asad *eva* (PDhS p.230)

一見第二相の解釈が直前のものと異なるように見えるが、注釈者は一致して「すべてもしくは一部に」と理解するよう指示している故に、特に問題にする必要はない。⁶⁹⁾

ディグナーガと違い、プラシャスタパーダは〈推理の対象〉(anumeya)とは何か、〈同例群〉、〈異例群〉に対応する‘tadanvita’、‘tadabhāva’とは何かを検討しておらず、彼の証因の三相説に一種の不透明さを残している。もともと、後に〈推理の対象〉は、「主張命題」の定義において「教示したい属性に限定された基体」(pratipādayiṣṭadharmā-visiṣṭa-dharmin) と言い換えられており⁷⁰⁾、ディグナーガなどの理解と少なくとも表面上のちがいはない。〈同例群〉・〈異例群〉についても当時の常識的な解釈を前提していると考えて構わないであろう。以上の考察の結論として、プラシャスタパーダの証因の三相の理解は、ディグナーガとよく一致していると言えよう。

ところで、プラシャスタパーダもディグナーガと同じように推理を成立させる根拠として証相とその対象の間の「不可離の関係」(avinābhāva)を想定しているのであろうか？以下の引用がそれに答えるであろう。

「ところで、推理の過程(vidhi)⁷¹⁾は次のようである。「煙のある所には火があり、火のない所には煙もない」という法則(samaya)を承知してい

る人には、疑問の余地のない煙を認識することから、〔煙と火の間の〕必然的随伴 (sāhacarya) を想起し、その直後に「火」という判断が生じる。このように、すべて〔の推理〕⁷²⁾において、空間的・時間的に〔甲と〕不可離のもの(乙)は他者(甲)の証相である。

vidhis tu 'yatra dhūmas tatrāgnir agnyabhāve dhūmo 'pi na bhavati'
ity evaṁ prasiddhasamayasyāsandigdhadhūmadarśanāt sāhacaryānusma-
raṇāt tadanantaram agnyadhyavasāyo bhavatīti / evaṁ sarvatra deśakā-
lāvinābhūtam itarasya liṅgam // (PDhS p.205)

証相とその対象の間の必然的関係を表わす語として、プラシャスタパーダは 'sāhacarya' を用いている。上に 'avinābhūta' という形容詞であられる語は、PDhS p.225 では 'avinābhāvitva' という名詞形であられる。又、後述するように喩例を論じる際に、'anuvīdhāna' (PDhS p.246), 'anugama' (同p.251) という表現が、同様の意味で用いられている。さらに、今 'samaya' という語が、anvaya, vyatireka を統合する名称であることが注意されよう。初期仏教、アビダルマ仏教における 'saṅketa' の用例を想起させる。Cardona[1981] が指摘するように、 $A \rightarrow B$, $\bar{A} \rightarrow \bar{B}$ と記号化するような anvaya, vyatireka は一種の「関係発見法」である。桂 [1983c] で述べたように、それは初期仏教の「此縁性」(idampratrayatā)、アビダルマの「法仮」(dharma-saṅketa) の概念に通じるものである。勿論、プラシャスタパーダのフォーミュラは、 $A \rightarrow B$, $\bar{B} \rightarrow \bar{A}$ と記号化されるから、明らかにディグナーガの「遍充」の考えに影響されている。従って、単なる「関係発見法」ではなく、「関係」そのものを表わしているといえよう。但し、vyāpti という語自体はプラシャスタパーダによって用いられていない。なお、上の引用中に述べられる「推理のプロセス」の分析もディグナーガのそれと同じである。

それでは、プラシャスタパーダは、ヴァイシェーシカ学派本来の「具体的かつリアルな関係」を放棄したかということ、そういうことはない。VS IX-18への会通を試み、『ヴァイシェーシカ・スートラ』に言及される因果などの関係は、網羅的なものではなく、“asyēdam” という「関係一般」(sambandhamātra) を示す表現により、『ヴァイシェーシカ・スートラ』のあげない様

々な具体的関係が含まれるという。⁷³⁾

プラシャスタパーダは、『シャシュティ・タントラ』流の二種の推理説にも言及する。

「ところで、それ(=推理)は二種である。(1) *dr̥ṣṭa* と(2) *sāmānyato dr̥ṣṭam* である。そのうち、(1) *dr̥ṣṭa* は、既知のものと推理の対象の間に、全く種類の差異がない場合の推理である。例えば、牛のみに単なる垂皮を認識した後、別の場所で、単に垂皮を見ることから「牛だ」と知るように。(2) *sāmānyato dr̥ṣṭam* とは、既知のものと推理の対象の間に完全な種類の差異がある場合、証相の普遍に推理の対象となる普遍が随伴することによる推理である。たとえば、農民・商人・王臣の活動に果報があることを認識した後、四姓・四住期に従う人々にも、経験できる目的を目指して活動するのではないが、「果報あり」と推理するように」

tat tu dvidham / *dr̥ṣṭaṁ sāmānyato dr̥ṣṭaṁ ca / tatra dr̥ṣṭaṁ prasid-
dhasādhyaṅ atyantajātyabhede 'numānam / yathā gavy eva
sāsnamātram upalabhya deśāntare' pi sāsnamātradarśanād gavi pratipatt-
iḥ / prasiddhasādhyaṅ atyantajātibhede liṅgānumeyadharmā sāmānyā-
nūvṛttito 'numānaṁ sāmānyato dr̥ṣṭam / yathā karśakavaṇigrājapurūṣā-
nām ca pravṛtteḥ phalavattvam upalabhya varṇāśramaṇām api dr̥ṣṭaṁ
prayojanam anuddiśya pravartamānānām phalānumānam iti /*
(PDhS pp. 205~206)

二種の推理の区分基準は、対象が経験可能か否かであり、『シャシュティ・タントラ』や慧月と同じである。(1)の実例は、第一章にあげた VS II.1.8と対応する。(2)の例は他に見られない。

最後に、プラシャスタパーダは、推理のプロセスを「手段」(*pramāṇa*)と「結果」(*pramiti*)という観点から分析しているが、これ又、ディグナーガが好んで行なうものである。⁷⁴⁾ 「証相の知」が手段とされれば、「火の知」が結果であり、「火の知」が手段とされれば、「火に対する良・悪・中立の判断」が結果である。クマーリラと全く同じ見解であり、ディグナーガの「手段=結果」という考えと対立する。⁷⁵⁾

プラシャスタパーダは、ディグナーガと同じように、(1)言葉 (śabda)、(2)聖典 (āmnāya)、(3)身振り (ceṣṭā)、(4)比定 (upamāna)、(5)推定 (arthāpatiti)、(6)包含 (sambhava)、(7)非存在 (abhāva)、(8)伝承 (aitihya) を推理の変形にすぎないと考えている。(PDhS pp. 213～230)

§ 2. 他者の為の推理

プラシャスタパーダは「他者の為の推理」を「五支よりなる文により、自己の決知した内容を知らしめること」(pañcāvayavena vākyaena svaniścītarthapratipādanam, PDhS p. 231) と定義する。五支とは、(1)主張、(2)証因 (apadeśa)、(3)喩例 (nidarśana)、(4)適合 (anusandhāna)、(5)結論 (pratyāmnāya) である。支分の名称が、他の伝承と少し異なり独得である。三支ないし二支を主張するディグナーガとの差異がみられる。

「主張」は「〔知覚などと〕対立しない、〈推理の対象〉説示」(anumeyoddeśo 'virodhī, PDhS p. 233) と定義される。'avirodhī' の付加は明らかにディグナーガの「主張内容」(pakṣa) の定義(NMukh k.1, PS III.2) の影響である。'avirodhī' によって排除される四つの場合、(1)pratyakṣavirodhī, (2)anumānavirodhī, (3)āgamavirodhī, (4)svavacanavirodhī も、ディグナーガの「疑似主張」の分類とほとんど同じである。⁷⁶⁾

「証因」は「証相の陳述」(liṅgavacana, PDhS p. 237) と定義され、先に引いた「三相」を備えることが明記される。「非証因」としては、先にあげたカーシャパの三種(1)asiddha, (2)viruddha, (3)sandigdha に、(4)anadhyavasita がプラシャスタパーダ独自の分類として加えられている。⁷⁷⁾

〈不確立〉(asiddha) の細分類として、(1)ubhayāsiddha, (2)anyatarāsiddha, (3)tadbhāvāsiddha, (4)anumeyāsiddha があげられる。ディグナーガ自身はこのような術語名は与えないが全く同じ考えを持っていた。⁷⁸⁾ 〈相容れない〉(viruddha) と 〈疑わしい〉(sandigdha) は、それぞれ VS III.1.11～12 の 'asat' と 'sandigdha' に、実例を含めて一致するものである。viruddha の定義、「推理の対象 (= 主題) に存在するが、それと同類のものには決して存在せず、それと逆のものに存在する〔証因〕(anumeye vidyamāno⁷⁹⁾ pi tat-

samānājātīye sarvasmin nāsti tadviparīte cāsti, PDhS p.238)も、ディグナーガとよく一致する。⁸⁰⁾ sandigdha は、「推理の対象に存在し、それと同類・異類のもの双方に共通である〔証因〕」(sann anumeye tatsamānāsamānājātīyayoḥ sādharmaṇaḥ sann eva, PDhS p.238) と定義されるから、いわゆる「共不定」(sādharmaṇaikaṅtīka) に相当する。⁸¹⁾

続いて、プラシャスタパーダは、ディグナーガの「疑似証因」の一つ ‘viruddhāvabhicārin’ (相違不定)⁸²⁾ を「ある人々」の説として言及し、これは先にあげた āgamaviruddha のケースに過ぎないと批判している。(PDhS pp. 238～239)。

最後に、〈不確定〉(anadhyavasita) とは、いわゆる「不共不定」(asādharmaṇaikaṅtīka) に他ならない。⁸³⁾ その定義については、近年かなり議論的となっているので私訳を提示しておく。

「推理の対象(=主題)に存在し、それと同類・異類のものに全く存在しない〔証因〕は、〔立論者・反論者〕いずれ〔の立場を立証する〕とも確立されず(anyatarāsiddha)、不確定知の原因であるから、‘anadhyavasita’ である」

yaś cānumeye vidyāmānas tatsamānāsamānājātīyayor asann eva so ‘nyatarāsiddho ’nadhavasāyahetutvād anavadhyavasitaḥ / (PDhS p. 239)

Jha 英訳、金倉和訳、野沢 [1984] の解釈に近い。⁸⁴⁾ ‘anyatarāsiddha’ は Randle [1930] のように「いずれか一方に不成立」という意味で理解すべきではないだろう。

以上の「非証因」の分析は、「証因の三相説」を前提としており、細部にわたる意見のちがいはあるものの、ディグナーガの「疑似証因説」を踏まえていることは、間違いない。

「喩例」もディグナーガ同様二種に分類される。類似性(sādharma)にもとづくものと非類似性(vaidharma)にもとづくものである。前者は、「推理の対象となる普遍が、証相となる普遍に随伴することを示すもの」(anumeyasāmānyena līngasāmānyasyānuvidhānadarśanam, PDhS p.246) と、

後者は、「推理の対象と逆のものに証相がないことを示すもの」(anumeyavi-
paryaye līngasyābhāvadārśanam, *loc. cit.*)と定義されている。前章で引用し
たPS IV.2を引き継ぐものであることは明らかである。

プラシャスタパーダは、「疑似喩例」(nidarśanābhāsa)として、肯定的喩
例・否定的喩例にそれぞれ六種、計十二種を数えあげている。まず、肯定的喩
例の六種とは、(1) līngāsiddha, (2) anumeyāsiddha, (3) ubhayāsiddha, (4)
āśrayāsiddha, (5) ananugata, (6) viparītānugata である。否定的喩例の六種は、
(7) līngāvyāvṛtta, (8) anumeyāvyāvṛtta, (9) ubhayāvyāvṛtta, (10) āśrayāsiddha,
(11) avyāvṛtta, (12) viparītavyāvṛtta である。(4), (10)以外は、ディグナーガにそ
のまま見られる。āśrayāsiddha もディグナーガが列挙しないものの、意識し
ていたことは確かである。⁸⁵⁾

「適合」は、「喩例中に〈推理の対象〉である普遍と共に観察された証相と
なる普遍を〈推理の対象〉に結びつけること」(nidarśane 'numeyasāmā-
nyena saha dr̥ṣṭasya līngasāmānyasyānumeya 'nvānayanam, PDhS p.249)
と定義される。又、「結論」は、「〈主張〉が推理の対象として説示され、未決
定であるとき、他者に決知をもたらす為に〔主張を〕再度述べること」
(anumeyatvenôddiṣṭe cāniścite ca pareṣāṃ niścayāpādānārthaṃ pratijñāyāḥ
punarvacanam, PDhS pp.250~251)と定義されている。

以上の五支からなる論証式の実例をあげておこう。

〔主張〕 「風は実体である」

〔証因〕 「運動を持つから」

〔喩例〕 「およそ運動を持つものは実体であると経験される。例えば、矢の
如し」

〔適合〕 「風は運動を持つ」

〔結論〕 「だから、実体に他ならない」

dravyam vāyuh /

kriyāvattvāt /

yat kriyāvat tad dravyam dr̥ṣṭam yathā śarah /

vāyuh kriyāvan /

tasmād dravyam eva / (PDhS pp.203~251)

「喩例」が全称肯定命題であることに注意したい。五支である点を除けば、ディグナーガの論証式と本質的な違いはない。上に用いた肯定的喩例に対して、否定的喩例は「およそ実体でなければ、運動は持たない。例えば、〈存在性〉の如し」(yad adravyam tat kriyāvan na bhavati yathā sattā)である。プラシャスタパーダも、換質换位の原則を守っていることがわかる。但し、彼はディグナーガのように二喩の並記にこだわらない。

プラシャスタパーダのあげるもう一つの論証式の原文のみをあげると次のようである。

anityaḥ śabdaḥ /
prayatnānantariyakatvāt /
yat prayatnānantariyakam tad anityam drṣṭam yathā ghataḥ /
tathā ca prayatnānantariyakaḥ śabda drṣṭaḥ /
tasmād anityaḥ śabdaḥ / (PDhS pp.251-252)

対応する否定的喩例と適合は次のようである。

nityam aprayatnānantariyakam drṣṭam yathākāśam /
na ca tathākāśavad aprayatnānantariyakaḥ śabdaḥ /

これもディグナーガの論証式と五支である点を除けば全く同じである。

ところで、プラシャスタパーダが論証式中の喩例にどのような職能を想定したかを見ておこう。彼は、喩例支によって「所証である普遍が能証である普遍に単に随伴すること」(sādhyaśāmānyena sādhanasāmānyasyānugamamātram, PDhS p.251)が述べられると言う。ここで‘anugama’という語によって、所証と能証の間の「必然的關係」が表示されている。

以上、プラシャスタパーダの推理・論証説の概要をながめたわけだが、ディグナーガとの親近性は否定できない。前者が後者を「ある人々」(kecit)という名のもとに言及するのだから、両者の時代的先後関係は明白である。推理・論証に関する限り、プラシャスタパーダはディグナーガの全面的な影響下にあったと言っても過言ではない。

我々の課題である「推理の基礎となる関係」についても、プラシャスタパー

ダはディグナーガ説をおおむね採用しているといえる。‘vyāpti’ という表現こそ用いないが、「証因の三相」のフォーミュラに ‘eva’ を導入すること、「喩例」のフォーミュラの全称性を考慮すれば、プラシャスタパーダも我々が設定した発展段階の第Ⅲ期に属している。但し、ディグナーガ程限定詞 ‘eva’ を使いこなしてはいない。又、ヴァイシェーシカ学派の伝統から完全に自由であった訳ではなく、『ヴァイシェーシカ・ストトラ』中の「関係」(sambandha)にも一応言及している。

2. ウッディヨータカラ (ca. 550~610A.D.)

仏教論理学に対して、プラシャスタパーダと正反対に徹底的な異論を唱えたのが、ニャーヤ学派のウッディヨータカラである。彼の著作『ニャーヤ・ヴァールティカ』(= NV)は、つとに G.Jha 氏に全訳されており、Keith [1921], Rnadle [1930] などに一部紹介されている。梶山 [1960] は、従来否定的な評価を受けがちであったウッディヨータカラの推理説を正しく再評価している。泰本 [1976] も彼の論証説を当該部分の和訳を含めて紹介している。しかしながら、Frauwallner [1933] 他にもとづいて、ウッディヨータカラの仏教論理学批判を文献学的に研究することは、未だ十分になされているとは言えない。Jha 訳も仏教批判の部分に関する限り、かなり修正されねばならない。筆者は、いずれ『ニャーヤ・ヴァールティカ』中の推理・論証を扱った部分の和訳研究を発表したいと考えている。従って、今は、紙数の都合もあり、ウッディヨータカラの論理説のごく一部にしか触れることはできない。

なお、Oberhammer [1962] はジャヤンタバッタやウッディヨータカラのテキストにウッディヨータカラ以前の注釈家の説を読みとろうとする野心的な論文である。『ニャーヤ・ヴァールティカ』中の我々が関心をもつ部分にしばしば言及するが、テキストの解釈にかなり強引な所、Thakur 氏の校訂本出版以前の仕事である為、疑問のある読み方が見られる。ウッディヨータカラの文体は、かなり特殊なもので、確かに先行する古注をパラフレーズしているのではないかと思われる節がある。しかし、オーバーハンマー氏のような結論に達する為には、たとえ部分的にももつと厳密な『ニャーヤ・ヴァールティカ』

の文献学的研究がなされねばならない。

ウッディヨータカラは、特に彼自身の推理の定義をあげない。NS I a5の定義 (atha tatpūrvakam trividham anumānam) を批判的に解釈し、ニャーヤ学派の伝統説を仏教などの批判から弁護しようという色彩が強い。

まず ‘tatpūrvakam’ が説明される。‘tat’ は勿論「知覚」(pratyakṣa) を指すのであるが、ウッディヨータカラは、次のような推理のプロセスを考えている。①証相とその対象との関係 (līngalīngisambandha) の知覚、②証相の知覚、③関係の想起、④証相の反省 (līngaparāmarśa)⁸⁷⁾。このうち、「証相の反省」が手段としての推理 (anumāna) とみなされる。推理の対象が「残余」(śeṣa) とよばれるのは、『シャシュティ・タントラ』の用語を想起させる。⁸⁸⁾

次に、‘trividham’ に五通りの解釈が与えられる。その第一は、従来の推理の分類を無視して、ウッディヨータカラ独自の分類を与えている。

「三種とは、肯定否定的・純粹肯定的・純粹否定的である。そのうち肯定否定的〔証因〕は、〔何かを論証しよう〕意図されたもの (= 主題) とその同類にあり、異例群に存在しない。例えば、“音声は無常である。普遍と特殊を持ち、我々のもつ外官によって知覚されるから。壺の如し”。純粹肯定的〔証因〕は、意図されたものとその同類にあり、異例群を欠くもの。例えば、すべては無常だという人々が、“音声は無常である。作られたものだから” というように。その〔証因に〕異例群 (= 常住なもの) はない。純粹否定的〔証因〕は、意図されたものを遍充し、同例群を欠くが、異例群には非存在である。例えば、“この生命ある肉体は自我を欠くことはない。氣息などを持たないことになってしまうから”]

trividham iti / anvayavyatirekī, anvayī, vyatirekī cēti / tatrān-
vayavyatirekī vivakṣitatajjātīyopapattau vipakṣāvṛttih, yathā anityaḥ
śabdaḥ sāmānyaviśeṣavattve saty asmādādibāhyakaraṇapratyakṣatvād
ghatādivad iti / anvayī vivakṣitatajjātīyavṛttitve satī vipakṣahīnaḥ,
yathā sarvānīyatvavādinām anityaḥ śabdaḥ kṛtakatvād iti / asya hi

vipakso nāsti / vyatirekī vivakṣitavyāpitve sati sapakṣābhāve sati vipak-
śāvṛttih, yathā nēdam jīvaccharīraṁ nirātmakam, aprāṇādimattvaprasaṅ-
gāt / (NV, ed. Thakur, p.294)

ディグナーガの「九句因」に対して、ウッディヨータカラが、同例群、異例群の全く存在しない場合を考慮して「十六句因」を考案したことはよく知られている。⁸⁹⁾ 純粹肯定因とは、異例群を欠く場合、純粹否定因とは同例群を欠く場合である。後者は、一種の帰謬論証であり、サーンキヤ学派の用例に従い avīta と呼ばれる。上にあげた avīta 式による「自我の存在証明」は、ダルマキールティ以下の仏教論理学者に厳しく批判されたものである。⁹⁰⁾

ところで、以上の三種の推理の分類が、「証因の三相」の原則にもとづくこととは言うまでもない。肯定否定因は三相すべてを満足し、純粹肯定因は第一・第二相、純粹否定因は第一・第三相を満足するものである。後に紹介するようにウッディヨータカラは、ディグナーガの「三相説」を anumāna の定義としては厳しく批判するが、三相の考えそのものを否定するのではない。

‘trividha’の第二の解釈は、伝統的な pūrvavat, śeṣavat, sāmānyato drṣṭam であるが、それぞれを証因の第一・第二・第三相にあてはめて解釈している。さらに、知覚もしくは聖典と矛盾しないという条件を第四・第五相とする。⁹¹⁾ 従って、ウッディヨータカラによると、証因は三相を備える場合だけでなく、二相のみ、あるいは、四相、五相の場合もあるということになろう。後代になると三相に abādhitatva, asatpratipakṣatva を加えて「証因の五相説」がニャーヤ学派の定説となる。

ウッディヨータカラは、プラシャスタパーダのようにあからさまではないが、二相説をも含むルーズな形の「証因の三相説」を認めていたといえる。先に引用した三つの論証式のうち、最初の二つが「AはBである。Cの故に。Dの如し」という最もプリミティブな三支の論証式であるのが注目されよう。もっともウッディヨータカラ自身は、勿論五支よりなる論証式を完全なもののみとしている。第三の例が形式的に破格なのは、avīta だからである。

‘trividha’の第三の解釈として、ヴァーツヤヤーナの「三種の推理」の第一釈に言及する。⁹²⁾ pūrvavat, śeṣavat をそれぞれ原因→結果、結果→原因の推

理と理解し、他派の批判をしりぞける根拠をあげている。但し、sāmānyato dr̥ṣtam については、従来の「太陽の運行」の推理という解釈には批判的である。「他所への到達」の推理を通して、はじめて運行は推理されるという。彼の sāmānyato dr̥ṣtam の定義は示唆的である。

「因果関係ではなく、不可離の関係にある規定要素により、基体が規定されていると知られるのが、sāmānyato dr̥ṣtam である」

akāryakāraṇabhūtena yatrāvinābhāvinā viśeṣaṇena viśeṣyamāno dharmī gamyate, tat sāmānyatodr̥ṣtam / (NV, p.295)

例としては、ツルがいることから水があるのを知るといえるがあげられるが、今は ‘avinābhāvin’ という用語に注目しておきたい。ウッディヨータカラは、後に見るように仏教流の「所証と能証との間の抽象的な必然関係」は否定するが、推理の場面に何らかの「不可離の関係」があることは認めるものである。それを保証するのは、梶山 [1960]⁹³⁾ が明らかにするように、ニヤーヤ・ヴァイシェシカ学派に特有の「内属」(samavāya) の関係である。

‘trividham’ の第四の解釈は、証相が prasiddha, sat, asandigdha であることというが、VS III.1.10~12の解釈としての「三種の疑似証相説」の産物であろう。⁹⁴⁾

‘trividham’ の第五の解釈は、5種・15種・60種などと無数に分類できる推理を「三種」と限定して、そのすべてを含んだものと言う。⁹⁵⁾

ウッディヨータカラは、さらに、ヴァーツヤーヤナの「三種の推理」の第二釈も詳細に解説している。⁹⁶⁾ その際、煙によって火を推理するというインドでは最も一般的な推理、ヴァーツヤーヤナの pūrvavat の第二例を当時の常識に真向うから反対して批判している。まず「煙」という証相によって何が推理されるのかが問われる。ディグナーガが PS II.8~10に行なった anumeya は何かという議論を受けるものである。⁹⁷⁾ (1)火、(2)場所、(3)火の存在性、(4)火を持つ場所という四つの可能性が検討される。いずれも推理の対象とみなされない。証相である煙と「属性と基体の関係」(dharmadharmibhāva) にないからである。後述するように、ウッディヨータカラは、既知の属性Aによって、未知の属性Bに限定された基体Cが推理されるのであり、AとCの間にも「属性と基

体の関係]、端的にいえば「内属」(samavāya)の関係がなければならないのである。なお、ディグナーガにとって、煙によって推理されるのは、(4)の「火のある場所」であった。

当時のインド論理学の常識からすれば、煙と火の間には因果関係に基づく「不可離の関係」(avinābhāva)があるから、煙によって火を推理することができるのだが、ウッディヨータカラはそのような常識を認めない。彼によれば、煙と火の間の「不可離の関係」は(1)因果関係、(2)同一物への内属、(3)単なる関係のいずれかだが、いずれもありえない。煙も火もそれぞれ自己の原因に内属するのであって、煙が火に内属し、火が煙に内属することはない。従って、両者に因果関係はない。又、両者が同一の第三者に内属することもない。さらに、火のない煙や煙のない火もあることから、両者は互いに逸脱し、単なる関係もない。かくして、「煙ある所に火がある」と推理することはできないというのである。このような主張は、一見非常識におもわれるかもしれないが、ニャーヤ・ヴァイシェシカ学派に特有の「内属」と言う概念を認めれば当然の帰結である。

ウッディヨータカラの立場では、煙にある〈連続性〉〈かたまり〉〈上昇〉などの既知の属性によって、煙の未知の属性、すなわち、火に煙が限定されると推理されるのである。同様に、音声という基体と〈作られたもの〉というその属性が既知であるとき、未知の属性〈無常性〉に音声が限定されていると推理される。「火に限定された煙」という発想は、いかにも奇異であり、後のニャーヤ学派が採用するものではない。しかし、ディグナーガの抽象的な普遍的関係に対抗して、ウッディヨータカラが、彼の伝統に忠実にものとものとの間の具体的な内属関係に基づいて推理説を構築しようとしたことは評価される。

では、ディグナーガの「証因の三相説」に対するウッディヨータカラの批判を見ておこう⁹⁶⁾。なお、ほとんど同じ議論が『論式』の「証因」の定義に関して見られ(NV pp.540~542)、NMukh.7=PS III.22の「九句因」の分析に対しても同趣旨の批判が見られる(NV p.543)。

「ところで、他の人々は考える——anumeye 'tha tattulye sadbhāvo

nāstitāsati (推理の対象、及びその同類に存在し、それでないもの (=異類) に非存在) が推理手段 (anumāna=liṅga) であると。これは、例えば“諸原子は無常である。有香性の故に。壺の如し”の〔有香性という証相の〕ように、〈推理の対象〉 (=主題、諸原子) の一部にしかないものも含んでしまうから、定義として妥当しない。

I. “anumeye sadbhāvaḥ と〔第一相を〕述べるから、そういうことにはならない”

否、ならないことはない。一部にしかなくても、それ (=主題) の属性であるから。異例群 (vipakṣa) の一部にしかないもののように。異例群の一部にあれば、異例群になくはないように、主題 (pakṣa) の一部にあれば、主題にない訳ではない。だから、そのような〔証因〕を排除する為に努力すべきである。

“する必要はない。限定 (avadhāraṇa) によって〔指摘される誤謬は〕なくなるから”

anumeye sadbhāvaḥ という句には、二つの限定が可能だが、(1) anumeya eva sadbhāvaḥ (推理の対象にのみ存在) か、anumeye sadbhāva eva (推理の対象に必ず存在) か？

- (1) しかし、前の限定が何になろうか？〔前の限定によって、主題に証相が〕ありえないこと (asambhava) が否定されるのか？ あるいは、ありうること (sambhava) が知らしめられるのか？ いずれにせよ、限定は無意味である。なくてもそれらは理解されるから——限定がなくても、“推理の対象に存在し、非存在ではない”ということも理解される。しかし、〔主題の〕一部にしかないものは否定されない。だから、限定は無意味である。又、第二句と矛盾する。
- (2) もし、後 (=sadbhāva) の限定が意図され、それ (=anumeya) の〔証相による〕遍充 (vyāpti) という意味だとしても、遍充によって限定されるのは、anumeya であり、属性 (=sadbhāva) ではない。“‘eva’ が用いられる場合、それが付加されない語句が限定を受ける” (Vyādi の Paribhāṣā) から。〔証相の〕存在可能性 (sambhava=sadbhāva)

の遍充によって *anumeya* は制限される (*niyata*)。しかし、〔証相の〕存在可能性は、〔*anumeya* 以外の領域への〕遍充もしくは非遍充の両方の可能性があり、〔どちらかに限定されない〕。そして、それ (= *hetusambhava*) には〔*anumeya* 以外に〕二領域が残されている。同類 (*tattulya*) と異類 (*viparīta*) とである。そのうち、異類から〔証相〕は〔第三句〕*nāstitāsatī* によって排除されねばならない。〔しかし、第二句〕*tattulye sadbhāvaḥ* は何の為に提出されるのか？ 実に、それによって何か新しい結果がえられるのではない。

“同類における〔証相の〕単なる存在可能性 (*sambhavamātra*) が意図されている”

単なる存在可能性は、遍充・非遍充に限定されない *sambhava* によってえられる。

II. *tattulye sadbhāva* という〔第二相〕も限定の為に提出されているなら、一体何が限定されるのか？ (1) *tattulya eva sadbhāvaḥ* (同類にのみ存在) か、(2) *tattulye sadbhāva eva* (同類に必ず存在) か？

- (1) *tattulya eva sadbhāvaḥ* と *sadbhāva* が限定されれば、第一句と第二句が矛盾することになる。何故なら、“デーヴァダツタにだけ食べさせよ。ヤジュニヤダツタにも” というのではない。ここでも、“同類にのみ存在し、推理の対象にも” というのは狂人の言である。
- (2) *tattulye sadbhāva eva* とするなら、同類の一部にしかないものは証因でなくなる。同類の一部にしかない〈努力により生じること〉などは、あなたにとって、証因ではないことになってしまう。

III. *asatī nāstitā* という〔第三相〕は、よく考えずに述べられている。無 (*asat*) なるものは、存在しない。実に、無は所依 (*ādhāra*, cf. *Loc. 'asatī'*) とならない。もしなるなら、そこにおいて〔証相を '*nāstitā*' と〕否定することもできようが。

“これ (= 第三句) も限定の為に提出された”

どう限定されるのか？ (1) *nāstitāiva* (決して存在しない) か、(2) *asaty eva* (異類にのみ) か？

- (1) まず *nāstitāiva* なら、〔第三相の〕 *asati* は無用である。言われなくても、それは理解されるから。〔*asati* と〕 いわれなくても、〔第二相から〕 *asati nāsti* とわかるからである。
- (2) 又、*asaty eva nāstitā* とするなら、“これは牛である。角があるから” というのも〔正しい〕証因になってしまう。何故なら、これ（＝有角性）は異類にのみないのであって、〔異類に〕決してない訳ではないから（NV, ed. Thakur, p.301.1～p.302.2. 本文引用略, p.301.21の *tena* は *te na* と読む。cf. Randle[1930] p.255fn.）

ウッディヨータカラが、ヴィヤーディの *Paribhāṣā* に言及することからも分るように、限定詞 ‘*eva*’ の用法に精通していたことは明らかである。ここにもディグナーガの影響を読みとることができよう。‘*eva*’ が付く語が「能遍」、付かない方が「所遍」を表わし、前者が後者を遍充するという考えも、ディグナーガと共通である。ディグナーガが、このような「話の世界」の構造的な理解を能証と所証の間の不可離の関係の基盤とみなしたのに対して、ウッディヨータカラは、「遍充」を現実の世界の様態としか捉えていない。従って、「遍充」という語は、「関係」概念の同義語としては決して用いられていない。

ウッディヨータカラの批判の要点を整理しておこう。ディグナーガは、三相のフォーミュラの第二・第三相に ‘*eva*’ を導入して、遍充関係を表わそうとした。しかし、第一相については ‘*eva*’ の導入を考慮していない。ウッディヨータカラは、まずこの点を問題にする。〈推理の対象〉となる主題の一部の領域にしか存在しない証相・証因は説得力を持たないと、彼は考えている。桂 [1986] で言及したように、玄奘やダルマキールティと同じようにウッディヨータカラも、証因は主題の全領域を遍充するものでなければならないというのである。従って、ディグナーガの第一相のフォーミュラは不十分であることになる。

そこで ‘*eva*’ の導入が考慮される。 *anumeya eva sadbhāvaḥ* とされると、 *tattulye sadbhāvaḥ* という第二相と矛盾し、さもなくば「限定」は無意味である。一方、 *anumeye sadbhāva eva* とされると、証因の存在 (*sadbhāva*) が能遍、主題 (*anumeya*) が所遍となり、証因が主題を遍充するから、最初

の問題は解決される。主題を別とした世界は、同例群と異例群に二分されるのだが、証因は主題の領域をおおいつくした後、同例群・異例群へ流れ込む。証因の第三相によって、異例群からは排除される。すると、同例群に証因が存在することは明白である。何故、第二相が提示される必要があるのか、というのがウッディヨータカラの疑問である。

次に、*tattulya eva sadbhāvaḥ* と限定されれば、上と同様第一相と矛盾する。一方、*tattulye sadbhāva eva* とすれば、同例群が証因の領域に完全に包摂されることになるから、証因は同例群の全体もしくは一部に存在すればよいというディグナーガの考えと反する。

最後に、*asati nāstitāiva* と限定するとき、*asati* は不用である。第二相のフォーミュラから「異類に」と理解されるから。*asaty eva nāstitā* とすれば、異例群の一部にある〈不確定〉の証因を正しいものにしてしまう。

以上の批判を踏まえた上で、ダルマキールティは、第一相にも‘*eva*’を導入し、かつ、序論で紹介した「三種の *vyavaccheda* の理論」によってウッディヨータカラの批判に答えようとしている。その実際は次章で見ることによろ。いずれにせよ、証因は主題の全領域を遍充しなければならないというウッディヨータカラの第一相の解釈は、仏教徒にも採用されていくのであった。

‘*eva*’の導入により第一相と第二相が矛盾することになるという彼の批判は、鋭い論理的考察として評価されねばならない。上に紹介した‘*eva*’の導入によるディレンマの指摘は、前章で紹介したディグナーガがニャーヤ学派の「主張命題」の定義を批判する際に見られたものである。ウッディヨータカラも、この論法を逆用したと言える。恐らく当時限定詞の導入によって定義文をより正確に理解しようというのが、一種の流行であったのであろう。ウッディヨータカラは、後にもしばしば‘*eva*’を用いた議論を展開している。⁹⁹⁾

最後に、ウッディヨータカラのあげる論証式の実例を見ておこう。

〔主張〕 「太陽は、他所へ達する」

〔証因〕 「実体であり、大きくなったり小さくなったりするとは知られず、東に見られ、〔東方に見えなくなった後〕 その場所から一歩も足を

動かさずに、ふりむくと、そちら〔西に向かう〕知の対象領域にあるから」

〔喩例〕 「宝石などの如し。宝石などにはこのすべてがあり、しかも、他所へ達する」

〔適合〕 「太陽も同様である」

〔結論〕 「だから、〔太陽は〕他所へ達する」

deśāntaraprāptimān ādityaḥ /
dravyatve sati kṣayavṛddhipratyayaviśayatve ca prān-
mukhopalabhyatve ca tadabhimukhadeśasambandhād anutpan-
napādavihārasya parivṛtya tatpratyayaviśayatvāt /
maṇyādivat, maṇyādāv etat sarvam asti, sa ca deśāntaraprāp-
timān /
evam cādityaḥ /
tasmād deśāntaraprāptimān / (NV, ed. Thakur, p.296)

これは NS I a 5 の ‘trividham’ の第三釈中で、ヴァーツヤーヤナ等の sāmānyato dr̥ṣṭam の解釈を批判して提出されるものである。「他所の到達」を論証して、はじめて「太陽の運行」が立証されるというのが、ウッディヨータカラの立場であった。上の「喩例」のフォーミュラを見ると、ヴァースバンドゥ、ディグナーガ等とはちがって、全称命題の形式をとっていないことが注目される。ここにも、ウッディヨータカラが推理の基盤に「遍充関係」という抽象的な関係をおこなったことが明らかである。今一つ純粹否定因による avīta の論証式の例をあげよう。

〔主張〕 「この生命ある肉体は自我を欠くことはない」

〔証因〕 「氣息などを持たないことになってしまうから」

〔喩例？〕 「論争中の両派に〈氣息などを持たない〉と認められるものは、すべて自我を欠くことが経験される」

〔適合〕 「しかし、これは氣息などを持たないことはない」

〔結論〕 「従って、これは自我を欠くことはない」

nêdam nirātmakam jīvaccharīram /
aprāṇādimattvaprasaṅgād /

yad ubhayapakṣasampratipannam aprāṇādimat tat sarvaṃ nirāt-
makam dṛṣtam /
na cēdam aprāṇādimad bhavati /
tasmān nēdam nirātmakam / (NV, ed. Thakur, p.538)

これは avīta 式であるから、上のように五支にあてはめることは適当でないかもしれない。従って、「喩例」と想定した部分がそう意識されていたかどうか疑わしく、実例もあげられていない。しかし、そこに全称命題がみられることは注意されよう。ところが、それを「適合」において主題に適用する際、「前件否定の誤謬」を犯している。ウッディヨータカラは、ディグナーガとちがいが、換質換位の原則を正しく把握していなかったのではないと思われる。各論証支をめぐるウッディヨータカラの議論を紹介することはしない。但「主張」の定義を解説する際に、「知らしめられる属性によって限定された基体」というヴァーツヤヤナの ‘sādhyā’ の解釈を採用していることは¹⁰⁰⁾先に述べた彼の一目非常識な推理説にもかかわらず、当時の論理学上の通念に原則としては従っていることを示している。ディグナーガ、プラシャスタパーダも同様に ‘sādhyā’ を理解しているからである。

以上ウッディヨータカラの推理説をながめてくると、彼がプラシャスタパーダとは異なりディグナーガ流の推理の基盤となる「遍充関係」を拒否したことがよく判る。しかし、ディグナーガの論理学を全面的に否定したのではなく、証因の三相説は、推理の定義としては否定しても、理論的には採用している。「九句因」を「十六句因」に発展させている。さらに、限定詞 ‘eva’ の使用についてもディグナーガの影響を否定できないであろう。では、ウッディヨータカラは推理の基盤として何をおいたのであろうか、煙と火の間の「不可離の関係」を否定したために、ウッディヨータカラは所証と能証の間の「不可離の関係」を否定したように、一般化して考えられがちであるが、そのようなことはない。既に指摘した用例以外に、彼は、単なる「肯定的随伴」(anvaya)、単なる「否定的随伴」(vyatireka) が対象を知らしめるのではなく、両者の「非逸脱性」(avyabhicāra) が必要であると繰り返し述べている。¹⁰¹⁾彼も又、所

証と能証の間には単なる関係ではなくて、逸脱することのない不可離の関係が必要だと考えていたにちがいない。彼の場合、それは抽象的な「遍充関係」ではなく、具体的な「内属」の関係であったのである。従って、ウッディョータカラは、我々が想定した「関係」概念発展の第Ⅲ期に属しながら、意識的に第Ⅱ期の伝統を固守しようとしたと言えよう。

3. クマーリラ・バッタ (ca. 7世紀)

ミーマーンサー学派で最初に本格的に論理学・認識論を論じたのは、クマーリラであろう。時代は、ディグナーガより少しさがり、次章に扱うダルマキールティとほぼ同時代である。『シャバラ・バーシャ』の論理学的部分に注釈した『シュローカ・ヴァールティカ』(ŚV)は、これも Jha 氏によって全訳されている。クマーリラ・バッタの推理論は、既に Randle [1930] などに紹介されている。¹⁰²⁾ 筆者も、桂 [1982b] に『シュローカ・ヴァールティカ』の推理章の概要をディグナーガとの対比のもとで紹介しておいた。さらに、山上他 [1982] [1985] において同章のすぐれた和訳研究が公表されつつある。詳しくは、これらの研究にゆずるとして、今は本論考に関係する事柄のみをとりあげる。

桂 [1982b] で明らかにしたように、クマーリラはディグナーガの推理・論証の理論をほぼ全面的に採用している。この点で、プラシャスタパーダに似て、ウッディョータカラと相違するのである。「証因の三相」や「九句因」の理論は、あたかも当然のように前提されており、とりたてて論じられることもない。

我々は前章でディグナーガが「遍充関係」を推理・論証の基礎においたのを見た。クマーリラの推理章は、まさにこの「遍充関係」の考察からはじまる。彼は、第一章で言及した『シャバラ・バーシャ』の推理の定義の中の ‘sam-bandha’ (関係) という語について、以下のように述べる。

「ここ [『シャバラ・バーシャ』の推理の定義] における“関係”とは、証相である属性をその対象 (liṅgin) が遍充することであると認められる。

(4ab)

所遍が知らしめるものであり能遍が知らしめられるものであると認めら

れる。(4cd)

x が y に対して、空間的・時間的に〔領域が〕同じか小さい場合、 x は〔 y の〕所遍であり、〔空間的・時間的に〕同じか大きい場合、 y の能遍である。(k.5)

従って、所遍となるものが把捉されれば、その能遍が把捉される。何故なら、〔k.5に述べた〕以外の仕方、二者の間に〈所遍・能遍関係〉はないから〕(k.6)

(原文略。山上他〔1983〕pp. 5～6 参照。)

証相が所遍、その対象が能遍であるという考えは、ディグナーガと全く同じである。遍充関係が、時間的・空間的領域の大小によって決められるのは興味深い。普遍実在論の立場をとるクマーリラにとって、二普遍間の遍充関係は、現実の世界において具体的に経験されるものである。従って、アポーハ論をとるディグナーガの「話の世界」に仮構される遍充関係と性格を異にする。この点はさらに次のように言われる。

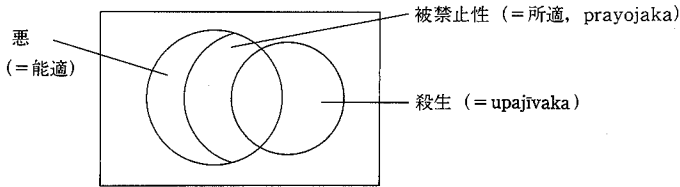
「従って、 x がある限られた空間もしくは時間にある y によって、ある仕方では遍充されることが、他の複数の基体において既に確認されている場合、そのような所遍要素 (x) が、再び別の基体に見出されるなら、その限り〔の空間もしくは時間〕にある能遍要素 (y) を x は、まさにそのように知らしめる。(kk. 10～11)」

(山上他〔1983〕p.8 参照)

遍充関係が前もって経験されていれば、所遍が能遍を知らしめるということだが、その関係が特定の「限られた時間・空間」で確認されるという指摘が注意される。

このように、クマーリラはディグナーガよりも一層明確に遍充関係を定義していると言える。さらに、彼の貢献は、如何にして遍充関係は確定されるのかという新しい問題提起をしたことであろう。彼の答は、「観察の繰り返し (bhūyodarśana) によって遍充関係は理解される」(SV k.12ab) である。これは後々盛んに議論的となった。クマーリラはさらに、遍充関係を一層厳密に規定するために、「促進者」(prajojaka) と「寄生者」(upajivaka) という

概念を導入する。例えば、常識的には「殺生は悪である」という遍充関係が成立するように見えるが、祭式における犠牲獣の殺害はミーマーンサー学派の立場では悪とはいえない。従って、「悪」と真に遍充関係にあるものは、聖典中に「禁止されているという事実」(niṣiddhatva)である。これを prayojaka と呼ぶ。一方、「殺生」は禁止されている場合にのみ「悪」と言えるのだから、prayojaka に「寄生する者」とみなされる。¹⁰⁴⁾ 図示すれば次のようになる。



遍充関係における「促進者」の概念は、後代のニューヤ学派の「付加的条件」(upādhi)の発想に通じる所があるが、内容的には異なる。後者は何かを所遍であると決定する為の条件にしかすぎない。¹⁰⁵⁾

論証式としてクマーリラは、主張・証因・喩例の三支を問題にしている。彼が論証式の形式化にディグナーガ以上に努力したことは、桂 [1982b] で触れた。喩例において「遍充関係」が提示されること、肯定的喩例と否定的喩例が換質換位の関係にあることなど、すべてディグナーガを踏襲している。特に、喩例において、「yad+sādhanaḍharma (= vyāpya) + tad+sādhyaḍharma (= vyāpaka)+eva」という定型を提示している。¹⁰⁶⁾ yad で始まる前半部分は‘uddeśya’ (主題) と呼ばれ、tad に始まる後半部分は‘upadeya’ (≒ vidheya, 述定) と呼ばれる。限定詞‘eva’の使用は、まさにディグナーガの精神を引き継ぐものである。¹⁰⁷⁾ クマーリラは、ウッディヨータカラのように‘eva’を用いてディレンマを指摘することはないが、‘eva’の意味を「制限」(niyama) と明確に把えている。¹⁰⁸⁾ ミーマーンサー学派では、後に‘niyama’は‘vyāpti’の同義語とみなされるようになる。¹⁰⁹⁾ 一方、ディグナーガの唱えた

「両喩並記」の理論に対しては、遍充関係が明示されていれば肯定的喩例のみで十分であるという、論理的には一歩進んだ考えに立っている。¹¹⁰⁾

クマーリラとディグナーガの最大の相違点は、前者が普遍を知覚可能な実在と認めるのに対して、後者が普遍とは我々の概念的構想にしかすぎないという「アポーハ論」に立つことである。ディグナーガの推理論は、「他者の否定」(anyāpoha)と規定される普遍概念からなる「話の世界」にのみ成立するものであり、現実の世界と直接のかかわりを持たない。クマーリラは、これを鋭く批判して、概念的で非実在の普遍を対象とする限り、推理・論証は成立しないとする。従って、彼は『シュローカ・ヴァールティカ』のアポーハ章で、ディグナーガのアポーハ論を批判するとともに、ここ推理章では積極的に普遍の実在を論証している。¹¹¹⁾ 遍充関係が推理のあらゆる場合に適用される為には、一種の普遍性がなければならない。クマーリラの場合、特例として継続して現われる二つの星宿という特殊なものの中の遍充関係も認めているが、原則としては実在する二つの普遍の間に認められるからこそ、遍充関係は普遍性を確保しているといえる。ディグナーガの場合、遍充関係の普遍性を保障する彼の世界観が明確に示されていない。この問題に対する仏教の答は、ダルマキールティの svabhāvapratibandha の理論である。ともあれ、クマーリラが我々の想定する推理の基盤となる「関係」概念の発展段階の第Ⅲ期に属することは間違いない。

第五章 ダルマキールティ (ca. 600~660)

近年におけるダルマキールティ研究の進展は目覚ましいものがある。それを常にリードしてきたのは、故フラウワルナー教授の弟子達、とりわけシュタインケルナー博士である。その間の事情は赤松 [1984] に詳しい。我々が取り扱おうとするダルマキールティの推理論についても、赤松 [1981] [1984] を参照されたい。しかしながら、ダルマキールティの著作の大部分は未だ批判的校訂の作業が終えられておらず、目下の急務として戸崎博士による『プラマーナ・ヴァールティカ』第三章の校訂・翻訳・研究¹¹²⁾に匹敵する作業が、同書の他の章および他の作品に関してもなされねばならない。筆者も、目下第二・第四章

の校訂作業を進行中であり、いずれは両章、『ヘートウ・ビンドウ』などの翻訳研究を公表したいと考えている。従って、本格的なダルマキールティの推理論・論証説の記述は将来の課題としたい。

もっとも、本論考のメイン・テーマである「推理の基盤は何か」という問に対するダルマキールティの答は、よく知られている。Steinkellner[1971]が示したように、svabhāvapratibandha である。近年この複合語の解釈をめぐる、Matsumoto[1981]とSteinkellner[1984]の間の論争があり、福田[1984]、金沢[1985]にもこの語がとりあげられている。筆者も、この際私見を述べておくことにする。

論争の的になっているのは、svabhāvapratibandha および tadātman という複合語を如何に文法的に解釈するかという点である。これについては、Steinkellner[1984]に文献に即した丁寧かつ説得力ある結論が提示されているので、本論考の関与するところではない。筆者は svabhāvapratibandha の文献学的研究を一応離れて、この語のダルマキールティの推理論に占める位置と意義を考察してみたい。

まず、tādātmya の解釈からはじめよう。シュタインケルナー博士は、この語を‘real identity’と英訳し、「シンシャパー」と「木」の場合のように所証と能証が実質的に同一物を指示している場合を考慮している。一方、松本氏はこの語を‘identity’と翻訳するのを拒否している。tādātmya を‘identity’と訳したのは、Stcherbatsky[1930]ではないかと思うが、彼が‘identity’という語で少なくとも二つの意味を理解していた点に注意しておきたい。

Identity(*tādātmya*) , ... ; the Buddhist law means reference of two different concepts to one and the same point of reality; the concepts are identical in that sense that the one is included in the other ... Stcherbatsky [1930a] p.554.

tādātmya は、単に二つの概念が同一の対象を指示するだけでなく、概念Aが概念Bに包摂されることを意味するのである。a = bと記号化しうる、‘a is b’の如き文章を如何に解釈するかは、ラッセル、フレーゲを始めとする現代の論理学者の重要な課題であったが、我々はここに‘identity’の解釈をめ

ぐって同様の問題に直面していると言えよう。tādātmya は、この現実の世界に、例えば「シンシャパー」という一本の「木」が存在するという意味での二概念間の「同一性」(identity)を意味するばかりでなく、我々の「話の世界」で、「シンシャパーは木である」と「同定」(identify)されるという意味で二概念間の「包摂関係」(vyāpti)をも意味しているのである。

前章までに見てきた限定詞‘eva’の用法を応用すれば、二概念間の包摂関係は、「A B eva」と表わされ、Aが所遍、Bが能遍となる。tādātmya を派生する元の語 tadātman を含む文「A tad(=B)āt mā」は、「A B eva」と同じように「Aはそれ(=B)である」を意味している。同じことは、tādātmya の同義語である tatsvabhāvātā, tadbhāvātā についてもいえる。「A B-svabhāvaḥ」「A B-bhāvaḥ」も「AはBである」という「同定、述定」の文章なのである。この場合ātmanなどを‘essence’の意味にとれば、‘tadātman’という複合語を Bahuvrīhi と解釈するのが最も妥当であろうが、Steinkellner[1984]の示すように多数の Tatpuruṣa の解釈が注釈家の間に存在することは、この複合語が一種イデオマティックに用いられていたことを示唆するものではないだろうか。筆者は複合語の解釈は重要な問題とは思わない。tādātmya が単なる「同一性」ではなく、「同定」「包摂関係」を意味することが理解されれば十分である。

「アポーハ論」に立つダルマキールティにとって、常にこの現実の世界と我々の概念の世界が如何に対応しているかが重要な問題であった。Steinkellner[1971]が、svabhāva という語をめぐって「因果効力」と「概念」という二義性を指摘したが、同様の操作はダルマキールティの重要な術語に関しては、常に考慮されねばならない。上に指摘した tādātmya の二義性も、それを反映しているのである。つまり、現実の世界で——存在論的には——「同一性」を意味し、概念の世界——論理的には——「同定」を意味する。

かくして、svabhāvapratibandha を支える二つの基盤、tadutpatti と tādātmya は、それぞれ「AがBから生じること」「AがBであること」を意味する。前者は、 $A \neq B$ の場合、後者は $A = B$ の場合に成立する。では、両者は全く無関係かという、そうではない。「縁起」思想の伝統に立つダルマキ-

ルティにとって、すべてのものは因果関係にあり、シンシャパーや木も例外ではない。この意味で、ダルマキールティにとって現実の世界を支配する唯一の原理は tadutpatti のはずである。ものの本質 (ātman/svabhāva) を決定するのは因果関係である。しかし、因果関係を決定するには、「これが原因である」「これが結果である」という同定を抜きにしては不可能である。この意味で tadutpatti も tādatmya に還元されると言える。tādatmya は我々の概念の世界を支配する原理と言えよう。

ここで svabhāvapratibandha の解釈に入ろう。Steinkellner[1984] は、この複合語中の svabhāva は、存在論的な 'essence' の意味でのみ用いられていると明言するが、筆者はここにもやはり svabhāva の二義性を読み取りたい。svabhāvapratibandha は、まず「Aの svabhāva のBの svabhāva との pratibandha(関係)」である。換言すれば、AとBの間の「svabhāva を介する関係」であり、その意味で「本質的關係」と呼ぶこともできよう。ダルマキールティの『サンパダ・パリークシャー』をもちだすまでもなく、彼にとって「関係」は概念間のみ存在するものである。瞬時に生じては滅する刹那滅的な現実の世界には、如何なる関係も不可能だからである。従って、この pratibandha が成立する二つの svabhāva は「概念」的なものでしかありえないのである。ドウルヴェーカミシュラの次の言明は、それを支持する。

「〔[他者の] 排除〕によって構想された、ある属性に制限された——個別に制限されたもののみが、svabhāva である」

yasya dharmasya vyāvṛttikalpitasya yo niyataḥ pratiniyataḥ sa eva svabhāvaḥ / (Dharmottarapradīpa, ed. Malvania, p.112.)

煙の概念と火の概念、シンシャパーの概念と木の概念の間に成立するのが svabhāvapratibandha である。では、この関係は概念の世界にのみ成立し、現実世界と全く無関係かというところではない。ここにディグナーガとダルマキールティの大きな相違がある。ディグナーガの推理を成り立てる「話の世界」が一種のカテゴリー論的世界観であることを既に言及したが、そこでは現実世界とのかわりには問題にされることがなかった。これに対して、ダルマキールティは、まさに 'svabhāva' の二義性を介して、概念の世界に成りたつ「関

係」を現実の世界に結びつけるのである。どうして、煙と火の間に「煙の存在が火の存在を推知させる」という一方向的な「関係」が成り立つのであろうか。それは、現実の世界において煙の本質 (svabhāva) と火の本質 (svabhāva) が、「煙は火から生じる」という形で結びついているからに他ならない。また、「シンシャパーの存在が木の存在を推知させる」のは、現実の世界において「シンシャパーが木である」からに他ならない。後者の例を余り強調すると、tādātmya に言語習慣上の約束事という性格を押しつけることになるが、他の例「存在するものは無常である」などを考慮すれば、存在性と無常性が同一の基体に不可分にかかわることが容易に想像されよう。以上、svabhāvapratibandha は、所証と能証との間の「svabhāva (普遍的概念) を介する関係」であることを明らかにしたが、それは svabhāva の持つ二義性の故に、現実世界において所証を能証に対応するものとの間の「本質的關係」として投影することもできる。そして、svabhāvapratibandha の基盤となるのが、tadutpatti と tādātmya である。この両者も論理的には一種の「関係概念」であるが、現実世界のあり方 (the state of affairs) を反映するものでもある。

ディグナーガにおいて、所証と能証の間の「不可離の關係」(avinābhāva)、能証→所証という方向性を保障したのは、「遍充關係」(vyāpti) であった。しかし、そこで何故「遍充關係」が普遍妥当のものであるかは問われることはなかった。ダルマキールティの svabhāvapratibandha は、これに答えるものである。tadutpatti と tādātmya によって世界構造を明確に把握することにより、彼は推理を保障する普遍的な基盤として svabhāvapratibandha を提出したのである。この結果、仏教論理学は、それまでの帰納法的性格を払拭して、演繹論理へと変貌していった。序論で述べたように、ダルマキールティの論証式は、これまでのものと全く違う形式をとる。

〔遍充關係〕 「およそ存在するものはすべて刹那滅である。例えば、壺などの如し」

〔主題所屬性〕 「音声は存在する」

〔結論〕 「音声は刹那滅である」

yat sat tat sarvaṃ kṣaṇikam, yathā ghaṭādayaḥ /

samś ca śabdah / (Hetubindu, p.5*)

ダルマキールティの svabhāvapratibandha の導入により、仏教論理学の推理論は一応の完成をみた。我々が想定した「関係」概念発展の第IV期に入った訳である。しかし、ダルマキールティは、彼以前の術語である avinābhāva, niyama, vyāpti など放棄しない。

「推理の基盤は〈不可離の関係〉に特徴づけられる証相である。〔仏陀は〕証因の所証による遍充を示すから、明らかにそれ（＝推理）を説いている」

anumānāśrayo liṅgam avinābhāvalakṣaṇam /
vyāptipradarśanād dhetoḥ sādhyenōktañ ca tat sphuṭam // (PV II.285)

「実に〈不可離の関係〉とは制限である」

niyamo hy avinābhāvaḥ (PV IV-204c)

さらに、avinābhāvaniyama などの複合形もみられる (PV I.1, 31)。vyāpti と niyama が二概念間の「包摂関係」を表わす同義語であり、限定詞 ‘eva’ の用法と密接に結びつくことは、これまで繰り返し述べてきたところである。avinābhāva はこれらの中では最も古い用語である。二概念間の「不可離の関係」は、上の包摂関係、あるいは、ダルマキールティの発案になる svabhāvapratibandha によって保証される。所証と能証、証相とその対象の間には何か「不可離の関係」がなければならないというのが、ヴァスバンドウ以来の仏教論理学の伝統である。

最後に、ダルマキールティの「証因の三相」の解釈を紹介しておこう。彼の最終的な三相のフォーミュラは次の通りである。

trairūpyaṁ punar liṅgasyānumeye sattvam eva, sapakṣa eva sattvam,
asapakṣe cāsattvam eva niścitam / (NB II.5.)

三相の各フォーミュラに ‘eva’ が付けられ、かつ「確定していること」(niścita) という語が付けられている。第一相に ‘eva’ を付けることはウッディヨータカラの批判に答えたものであろう。さて、ダルマキールティの論理学の最大の特色は、三相を備えた証因を svabhāva, kārya, anupalabdhi の三種にのみ限定した点にある。¹¹⁴⁾

「証因は、主題の属性であり、その〔主張の〕部分（＝所証の属性）によって遍充される。それは三種のみである。〈不可離の関係〉が〔三種に〕限定されるから。それ以外のものは疑似証因である。」

pakṣadharmas tadamśena vyāpto hetus tridhāiva sah /

avinābhāvanīyamād dhetvābhāsas tato 'pare // (PV I .1=HB, p.1*)

この前半部分は、ウッディヨタカラが引用するディグナーガの「証因の定義」を引き継いだものであり、「遍充」によって第二・第三相を代表させ、「証因の三相」を述べたものである。¹¹⁵⁾

grāhyadharmas tadamśena vyāpto hetuḥ / (NV, ed. Thakur, p.544.)

先の詩頌は、赤松 [1984] が指摘するように、『プラマーナ・ヴァールティカ』の冒頭にあらわれ、しかも晩年の作品である『ヘートウ・ビンドウ』の主題を提示する導入偈となったことは、ダルマキールティの論理学の生涯のテーマを表現しているといえよう。

さて、前章においてウッディヨタカラがディグナーガの「証因の三相説」を徹底的に批判するのを見たが、ダルマキールティはどのように答えているのであろうか。

「〔論証の〕主題（＝pakṣa）によって規定される場合、〔証相が、同例群という〕他所に存在するのと矛盾する。一方、規定されない場合、〈推理の対象〉（＝pakṣa）の属性ではない」と批判するなら、否。〔証相は主題に〕 ayogavyavaccheda によって規定されるからである」

(PVin. II, p.5*)

反論者の意図は、anumeye līngasya sattvam という第一相において、anumeya(＝pakṣa) と līnga(＝sādhana/dharma/hetu) の間に「規定・被規定の関係」(viśeṣanaviśeṣyabhāva) があるなら、証相は主題に限定されることになり、tattulye sattvam という第二相と矛盾することになるという点にある。又、そのような関係を認めないということは、pakṣadharmatā という第一相を満足しないという。これは、必ずしもウッディヨタカラの批判と一致しないが、第一相と第二相の矛盾を指摘する点が共通である。

ダルマキールティの答えは、序論で紹介した「三種の vyavaccheda」の理論

に基づいている。今、anumeya=pakṣa が viśeṣaṇa, līṅga=dharma が viśeṣya と考えられている。ここで「anumeya にのみ (eva) līṅga がある」と第一相が理解されると、第二相で説く「同類に līṅga がある」という anvaya が成立しないように見える。しかし、viśeṣaṇa に付く 'eva' は、ayogavyavaccheda を意味する。従って、anumeya と līṅga の非結合が否定されているのである。もし、anumeya を viśeṣya ととれば、'eva' は anyayogavyavaccheda となり、līṅga が anumeya 以外のものと結合することが否定され、第二相が成立しなくなる。だから、ayogavyavaccheda と理解すべきであると考えられている。

しかし、この答は必ずしも論理的に正しくない。序論で考察した ayogavyavaccheda の内容からすると、anumeya と līṅga の非結合が否定されるということは、anumeya が līṅga を遍充することになり、これでもやはり līṅga は同類に存在しないことになる。又、līṅga が anumeya を遍充しない可能性もあるから、ウッディヨータカラの指摘した、主題の一部にしかない証因 (pakṣaikadeśavṛtti) を承認することになる。

この問題は、第一相を『ニヤーヤ・ビンドウ』のように、「anumeya に līṅga が必ず (eva) ある」と読みかえることによって最終的に解決された。その時、anumeya は「基体」(āśraya) であるから viśeṣya, līṅga は「付属物」(dharma=āśrita) であるから viśeṣaṇa とみなされる¹¹⁶⁾。そして、viśeṣaṇa に 'eva' が付くのであるから、やはり ayogavyavaccheda で解釈される。今度は、'eva' が付く līṅga が anumeya を遍充するから、先のような問題は生じない。しかし、その時も第二相は不要であるというウッディヨータカラの批判には答えられていない。

「tattulya eva [līṅgasya sattvam] と限定 (avadhāraṇa) するから、主題 (= anumeya) に〔証相が〕ないことになるだろう」と批判するなら、否。〔この限定は〕他者 (= 異類) を〔証相の存在領域から〕否定する目的があるから。〔証相の同類における存在と〕そこ (= anumeya) における存在の確証を一緒に限定する〔'eva'〕によって、他者 (= 異類) が排除される。例えば、“最初に自から二人の息子を生んだ。ナラとナーラー

ヤナ^だだけ(eva)を”と言うように」(PVin. II, p.6*)

これは明らかにウッディヨータカラへの答である。anumeya にも tattulya にも līṅga は存在しなければならないのに、「tattulya へのみ」と限定することの不合理が指摘される。ダルマキールティは、‘naraṁ ca nārāyaṇam eva’ というような ‘eva’ の用法に基づいて彼の立場を正当化しているが、余り説得力はない。再び ‘eva’ の機能を考慮すると、tattulya は基体であるから viśeṣya である。従って、‘eva’ は anyayogavyavaccheda の意味で用いられていることになる。つまり、līṅga が tattulya 以外のもの、すなわち異類と結びつくことが否定されているのである。‘eva’ が付く tattulya は līṅga を遍充するから、証相は同類の一部にあればよいという「証因の第二相」が正しく定式化されることになる。しかし、第一相との関係はうまく説明されていると思われぬ。この点については後に触れよう。

「他の人々が、“asati nāstitā ということはない。無は所依などとしてふさわしくないから”と批判するが、まず、愚者達でも何かを不適と見る時は、それを実行しないのに、この人は最大の愚者である。最も偉大な者(=ディグナーガ)を非難するとは、自身の無知以外の何者でもない。この人が、まさに非存在(nivṛtti)のものを指示する語句によって、無(asat)について語るの是不合理だと説き、相手を否定するとは、明らかに「勝手に気ままな」王政(rājanīti)である。「無について」自から語らなければ、他者に知らせることはできず、語るとすれば、上の誤謬を免れえない。無において証因が否定されなければ、存在することになる。「無における非存在」こそ、それ(=証因)の「第三」相であるから。「無における非存在ということはない」という時、彼等はまさにその「非存在」をどうして認めることができるのか」(PVin. II, p.8*)

明らかにウッディヨータカラへの反批判である。無に関して何かの有るとか無いとか言えないというのが、ウッディヨータカラの論点であったが、ダルマキールティはその論法を逆手にとって、ウッディヨータカラ自身が、批判という形にせよ、無について有無を否定することは自己矛盾であると指摘する。ここに問題は大きく転換して「無に関する肯定・否定判断」というアポーハ論の

重要な課題に移っていくのである。なお、第三相のフォーミュラでは、‘eva’は *lingasya nāstitāiva* と *viśeṣaṇa* に付けられるから、*ayogavyavaccheda* で解釈されるはずである。「非証相」(*aliṅga*) が「異類」を遍充するのだから、「証相」は異類から完全に排除される。

さて、以上のダルマキールティのウッディヨータカラに対する反批判をながめてみると、必ずしも満足のいくものではない。従来指摘されてきた通り、ウッディヨータカラの批判はダルマキールティの答をもってしてもまだ有効性を持つと言えよう。問題の核心は、第二相を「同類にのみ証相がある」と限定すれば、「証相は推理の対象にある」という第一相と矛盾するという点にある。又、「同類にのみある」と限定すれば、「異類にない」という第三相は必然的に含意されるから述べなくてもよいのではないかというディグナーガ以来の難問がある。

ダルマキールティは、第二の問題についてかなり詳しく議論している。問題は肯定的喩例と否定的喩例を並記する必要があるか否かという問題に連なる。第三相は「異例群」(*vipakṣa* = *atulya*) の意味を確定する為であるというディグナーガの説明をダルマキールティは支持しない。彼によると、‘eva’を伴う (*niyamavat*) *anvaya* (第二相) および *vyatireka* (第三相) は、いずれも単なる「証因の第二相」「第三相」ではない。互いに他を含意によって (*arthāpattyā*) 表わしているから、それぞれ単独で「遍充関係」そのものを表わしているのである。従って、両喩を並記する必要は必ずしもない。二喩のそれぞれの存在意義は、異なった論証形式 (*prayoga*) にある。では、証因は、第一相と第二相、もしくは、第一相と第三相を満足すればよいのかというと、そうではない。第二相と第三相は、それぞれ肯定と否定という性質を異にしており、同じものとみなすことはできない。ただ、‘eva’を伴うとき片方を含意するから、片方だけで二相を同時に表現できるのであり、第二・第三相の独立性には変りがない。証因は、やはり三相を満足しなければならない。一言でいうなら、「遍充関係」は肯定的な形 (*anvaya*) にせよ、否定的な形 (*vyatireka*) にせよ、限定詞 ‘eva’ を伴うことにより、第二・第三相の充足を同時に表現しているのである。

以上のダルマキールティの解釈は、一部既にディグナーガにその萌芽がみられるものであるが、大変よく考えぬかれたものである。『ヘートウ・ビンドウ』の末尾に至るまでこの問題を検討していることは、事の重要性を十分に示すものである。一方、第一の問題について、ダルマキールティはあまり議論していない。唯一の答は、上に引用した「異類を否定するため」というものである。筆者は次のように考えたい。桂 [1983c] に明らかにしたように、証因の第二・第三相は、元来「遍充関係」を確立し、正しい証因を発見するための手続であった。その場合、同例群と異例群からなる一種の‘inductive domain’が視野にあるだけで、目下の推理・論証の対象である「主題」は問題になっていない。従って、「同類にのみ」と言われる時、対立する「異類」は意識されても、「主題」が意識されることはないので、「証相が主題にある」という第一相と矛盾することはないのである。第二・第三相が遍充関係確定のための帰納的プロセスであるなら、第一相は確定された遍充関係を目下問題となっている具体的事例に適用する、いわば演繹的段階である。従って、両者を同じレベルで取り扱って矛盾を指摘してもあまり意味はない。だから、ダルマキールティは、ウッディヨータカラの批判にまともな答えようとしなかったのではないだろうか。一方、第一相である証相の主題所属性を問題にするとき、もちろん遍充関係が前提とされねばならないから、‘eva’の機能は *ayogavyavaccheda* であり、証相の同例群における存在が保障されていなければならない。

以上でダルマキールティの *svabhāvapratibandha* の理論と証因の三相説の解釈を簡単に紹介した。ディグナーガとダルマキールティの論理学の相違点については、まだまだ論じねばならない点があるが、今は *svabhāvapratibandha* の導入によって、仏教論理学の推理・論証論に普遍的な基礎が与えられたことを再び強調しておきたい。

結 論

以上、インド論理学において推理・論証の基盤となる「関係」概念、特に「遍充」概念の生成と発展の考察を行なった。序論において我々が想定した四段階は、文献によってその妥当性がほぼ実証できたと信じる。再整理するなら、*sambandha* という術語に代表される「ものともとの間の具体的かつリアルな関係」に推理の基礎をおいたのは、『ヴァイシェーシカ・スートラ』・『シャシュティ・タントラ』などであった。一方『チャラカ・サンヒター』・『ニヤーヤ・スートラ』・『方便心論』などの「討論術」の伝統では、五支の論証式を中心に論理学が発達していったが、正しい証因は何か、論証の基礎となる関係は何かという問題意識は見られない。ニヤーヤ学派初期の代表的な論理学者であるヴァーツヤヤナでも、その論理学的水準はさほど高くない。これが第Ⅰ期の状況である。仏教ではアサンガの頃までが第Ⅰ期に属すと言えよう。

第Ⅱ期は、*nāntarīyakatva*, *avyabhicāra*, *avinābhāva* など「必然的關係」を意味する語の出現によって特徴づけられる。論証式の証因の満足すべき「三相」が考慮されるようになる。喩例支も一種の全称命題によって、能証と所証の間の「必然的關係」を表現するようになる。これは正体不明の「若那須摩」を別とすれば、仏教論理学者達によって開拓された。論証式も五支から三支へと整備されていく。この時期の代表的な論理学者はヴァスバンドウである。

第Ⅲ期は「遍充関係」(*vyāpti/niyama*)の理論に特徴づけられる。上述の論理的必然関係を構造的に保障するものとして「遍充」の概念を導入したのはディグナーガであろう。彼は、文法学者達の伝えてきた限定詞‘*eva*’の用法を論理学に応用して、遍充関係の理論を完成した。「証因の三相」に‘*eva*’を付けることをはじめたのは彼が最初ではないかもしれないが、この時期の「三相」のフォーミュラは‘*eva*’の付加によって特色づけられる。喩例のフォーミュラにも‘*eva*’を導入して、遍充関係が正しく表現されることが強調される。論証形式の整備や術語の厳密な定義づけに関心が払われるようになったのもこの時期である。

ディグナーガの影響力は甚大であった。ヴァイシェーシカ学派のプラシャスタパーダ、ミーマーンサー学派のクマーリラは、ディグナーガの論理学を前提として、自説を展開している。クマーリラは、「遍充理論」の完成にも一役かっている。彼らとちがいで伝統的な sambandha の立場を固守し、抽象的な必然関係ではなく、具体的な必然関係つまり「内属」(samavāya) に推理の根拠をおいたのが、ウッディヨータカラである。しかし、仏教論理学を厳しく批判する彼でさえ、三相の理論や、ディグナーガの「九句因」の説を前提としていることは明らかである。

第IV期は論理的・抽象的な遍充関係を現実的に支える基盤として、ダルマキールティによって svabhāvapratibandha の概念が導入されたことによる。これで、仏教論理学の推理・論証説は一応の完成を見るのであるが、これに対する反応として、ジャイナ教の anyathānupapatti の理論、ニヤーヤ学派の svabhāvasambandha の理論などが起ったのであろう。svabhāvapratibandha の導入により、仏教論理学はディグナーガまでの帰納的性格を払拭し、演繹論理的性格を強めていったのであった。

以上の歴史的記述は、従来予想されてきたものと大きな違いはない。本論考の唯一のメリットは、限定詞‘eva’の存在意義に徹頭徹尾こだわった点であろう。二十年以上も前の学生時代、梵語仏典の演習時に教えられた‘eva’の意味をおろそかにするなという教訓を心に留めてきた結果である。

(注)

序 論

- 1) 桂 [1984a] pp.120~121 参照。
- 2) Tachikawa [1981] および筆者の同書書評 (IJ 近刊) 参照。
- 3) P.8.1.62.
- 4) See Cardona [1967/68] p.335 ff.
- 5) See Gillon-Hayes [1982] p.201.
- 6) See NV, ed. Thakur, p.300; Trīmśīkabhāṣya, ed. Lévi, p.30.
- 7) Vyāḍi-paribhāṣā No.131, *Paribhāṣāsamgraha*, ed. by K.V. Abhyankar, Poona, 1967, p.43.
- 8) 文法学の伝統では、avadhāraṇa と niyama は必ずしも同義ではない。Mahābhāṣya ad P.2.2.20, ed. Kielhorn, I. p.418 参照。英訳は Joshi-Roodbergen [1973] p.240 ff. しかし、ディグナーからは両語を同義とみなしているようである。
- 9) See Cardona [1971] p.24.
- 10) サーンキヤ学派の「知識欲」(jijñāsā) などの十支は、NBh ad NS I a32 に列挙される。ジャイナ教徒の十支は、パドラパーフの挙げるものである。両者は一致しない。cf. Vidyabhusana [1921] p.165 ff.

第一章

- 11) See Dhruva [1922], 松尾 [1942], Oberhammer [1966], Wezler [1969a,b], Schuster [1972].
- 12) saṃyogi samavāyi ekārthasamavāyi virodhi ca / kāryam kāryāntarasya kāraṇam kāraṇāntarasya / virodhy abhūtam bhūtasya bhūtam abhūtasya abhūtam abhūtasya bhūtam bhūtasya/
- 13) 宇井 [1924b] pp.326~328, 北川 [1965] p.80 ff. 参照。
- 14) See Tachikawa [1981] p.68, Text 97.
- 15) p.302; cf. Stcherbatsky [1930a] p.347, 野沢 [1982] p.75
- 16) cf. Jambuvijaya [1961] Appendix.
- 17) 宇井 [1929a] p.252 以下参照。
- 18) See Frauwallner [1958] p.123.
- 19) See Frauwallner [1955] p.76, fn.20.
- 20) See Ślokavārttika, anumāna, kk.140d~143.
- 21) See Frauwallner [1958] p.124.
- 22) See Ibid., p.125; 和訳、梶山 [1984] pp.86-87.
- 23) See Frauwallner, *op. cit.*, p.125:
sādhyāvadhāraṇam pratijñā, sādhanasamāsavacanam hetuḥ, tannidarśanam dṛṣṭāntaḥ, sādhyadṛṣṭāntayor ekakriyōpasamhāraḥ, pratijñābhyāso nigamanam /

- 24) *vita, avīta* について、ウッディヨータカラヤヴァーチャスパティ・ミイシュラは違った解釈を与える。See NV, ed. Thakur, pp.538-540; 金倉 [1984] p.58 以下参照。
- 25) See Frauwallner [1955] p.76 ff.
- 26) サーンキヤ学派の「三種の推理」の諸説については、金倉 [1984] p.312 以下参照。
- 27) *pratijñāhetūdāharaṇopanayanigamanāny avayavāḥ / (NS I a32)*
sādhyanirdeśaḥ pratijñā / udāharaṇasādharmaḥ sādhyasādhanam hetuḥ / tathā
vaidharmyāt / sādhyasādharmaḥ taddharmabhāvi dṛṣṭānta udāharaṇam / tad-
viparyayād vā viparītam / udāharaṇāpekṣas tathēty upasamhāro na tathēti vā
sādhyasyōpanayaḥ / hetvapadeśāt pratijñāyāḥ punarvacanam nigamanam / (NS
I a33-39)
- 28) *savyabhicāraviruddhaprakaraṇasamasādhyasamakālātita hetvābhāsāḥ / (NS I b*
4)
anaikāntikaḥ savyabhicāraḥ / siddhāntam abhyupetya tadvirodhī viruddhaḥ /
yasmāt prakaraṇacintā sa nirṇayārtham apadiṣṭaḥ prakaraṇasamaḥ / sādhyāviśi-
ṣṭaḥ sādhyatvāt sādhyasamaḥ / kālātyayāpadiṣṭaḥ kālātitaḥ / (NS I b5-9)
- 29) See Oberhammer [1962] p.97 ff.
- 30) NBh ad I a5, ed. Thakur, p.291; 和訳、服部 [1969] pp.350~352。
- 31) NBh, pp.291~292; 和訳、同p.352。
- 32) See Schuster [1972] pp.379, 381.
- 33) p.359.
- 34) NBh ad NS I a1; 梶山 [1960]² p.179 参照。
- 35) *anutpattidharmakam nityam dṛṣṭam, yathā ātmādayaḥ / (NBh ad NS I a35)*
- 36) 梶山 [1960]² p.186 以下参照。
- 37) 中村 [1951] p.409 以下参照。『ブラフマ・スートラ』が帰謬法を重視したという指摘は興味深い。
- 38) See PSV ad PS I.2, Hattori [1968] p.24.
- 39) See Vidyabhusana [1921] p.165 ff.; 宇井 [1929a] p.212 ff.; 金倉 [1944] p.288 ff.

第二章

- 40) See PV I.13d.
- 41) 大正32卷 p.25bc.
- 42) Lamotte [1935] pp.155~158.
- 43) p.67.
- 44) 宇井 [1929b] p.420 以下参照。
- 45) 梶山 [1984] pp.82-83 参照。
- 46) 桂 [1986] 参照。

- 47) See Tucci [1929] p.486.
 48) 桂 [1986] 参照。
 49) See Hattori [1968] p.32.
 50) See Ibid, pp.114~115.
 51) See PSV(K) Peking 114b⁴f.; NV, ed. Thakur, p.300f.
 52) See Frauwallner [1957] p.118.
 53) See PSV(K) Peking 137a⁷f.
 54) See PSV ad PS IV.1~2; 北川 [1965] p.239 以下参照。
 55) See Frauwallner, *op. cit.*, p.139:

sgra mi rtag ste / brtsal ma thag tu byung ba nyid kyi phyir / bum pa bzhin /
 本論で直前に引用した『論軌』の断片では、「喩例」に二種の形式を選言的に認めている。

de dag 'brel par bstan pa gang yin pa'di brjod pa dpe yin te bum pa bzhin
 zhes bya ba'am / *yang na* gang rtsol ba las byung ba de mi rtag par mthong
 ngo zhes gang gis 'brel pa ston par byed pa yin no // (Frauwallner, *op. cit.*, p. 136)

- 56) See PSV (K) Peking 152b⁷.
 57) 北川 [1965] p.397 参照。
 58) See PSV ad PS II.6cd~7; 北川[1965]pp.102~103; Hayes [1980]pp.253~254.

第三章

- 59) 前注58) 参照。
 60) See PS II.20, 北川 [1965] p.121, Hayes[1980] p.258.
 61) See PS II.23~25, Jambuvijaya [1976] p.680, 北川 [1965] pp.124~125, Hayes[1980] pp.259~260.
 62) See PSV ad PS III.1, 北川 [1965] p.126.
 63) See PSV ad PS IV.4, 北川 [1965] p.246.
 64) See PSV, loc. cit., 北川 [1965] p.249.
 65) See PSV, loc. cit., 北川 [1965] pp.252~266. cf. PV-Svavṛtti, ed. Gnoli, p.18: arthāpattyā vānyatareṅbhayapradarśanād iti ; 桂 [1981a] p.71ff.
 66) See Renou[1928]avadhāraṇa, niyama; MBh ad P.2.2.20(Kielhorn, I, p.418), ibid ad P.5.3.58 (Kielhorn, II, p.417).
 67) 小川 [1985] 参照。なお、文学学派の 'eva' の議論については、小川英世氏より資料提供と御教示を頂いた。

第四章

- 68) Śrīdhara の Nyāyakandalī とともに、G. Jha によって *Pandit* (n.s.) 25~37, 1903~1915に英訳されている (Reprint 1916, 1982)。和訳は、金倉 [1971] 所収、及び中村 [1977/78] がある。

- 69) See Kiraṇāvalī, p.228; cf. Vyomavatī, p.603.
- 70) PDhS, p.234.
- 71) 'vidhi' という語の解釈は注釈家により異なる。NKan p.206: anumeyaprat-
tīprakāra, Kir p.197: avinābhāvagrahaṇaparakāra, Vyom p.570: vyāp-
ti/avinābhāva. 今は NKan の解釈を採るが、他の注釈に従えば以下の翻訳にも相
違が生じるはずである。
- 72) See Kir., p.201.
- 73) See PDhS, p.205.
- 74) See PSV ad PS II.1; 北川 [1965] pp.74ff.
- 75) 桂 [1982b] p.(43) 参照。
- 76) 桂 [1977] pp.113~115 参照。
- 77) 石飛 [1981a] [1983], 野沢 [1979] [1981] [1982] [1984] 参照。
- 78) 桂 [1977] pp.124~125 参照。
- 79) 刊本はすべて 'vidyamāno' であるが、読みかえるべきである。さもないと単なる
asiddha の誤謬になってしまうから。cf. 野沢 [1982] p.78.
- 80) 桂 [1979a] pp.68~70 参照。
- 81) 同 pp.70~71 参照。
- 82) 同 pp.72~74 参照。
- 83) 同 pp.71~72 参照。
- 84) cf. 石飛 [1983] pp.30ff.
- 85) 桂 [1981a] p.67 以下参照。
- 86) Jha [1915-19].
- 87) See NV p.292.
- 88) See NV p.293.
- 89) 泰本 [1976] p.134 以下参照。
- 90) See e.g. DV-Svavṛtti, ed. Gnoli, p.13.
- 91) See NV p.294.
- 92) See NV pp.294~295.
- 93) p.195 以下参照。
- 94) See NV p.296.
- 95) See NV p.296.
- 96) See NV pp.296~298.
- 97) 北川 [1965] p.103 以下参照。
- 98) See Randle[1930] pp.250ff.; Hayes [1980] p.271.
- 99) See e.g. NV ad NS I a34, 35.
- 100) See NV ad NS I a33.
- 101) See NV ad NS I a35, ed. Thakur, p.539.

- 102) Bibliotheca Indica, 146, Calcutta, 1900-1909.
 103) 宇野 [1982] [1983], 竹中 [1983] 参照。
 104) See ŚV kk. 13cd~15ab; 山上他 [1983] pp.10~11.
 105) cf. Potter[1977] p.202; Oberhammer[1964].
 106) 桂 [1982b] p.46の vyāpya, vyāpaka の同定は逆転していることを注意しておく。
 107) See ŚV kk. 108cd~110ab.
 108) See ŚV kk. 55ab, 134~135; 山上他 [1985] pp.15~16.
 109) 前注 103) の諸論文参照。
 110) See ŚV k.118ab.
 111) See ŚV kk.146~188.

第五章

- 112) 戸崎 [1979] [1985]。
 113) 桂 [1983a] pp.97~100 参照。
 114) etallaḥṣaṇas tridhāiva so hetus triprakāra eva, svabhāvaḥ kāryam anupalabdhiś ca / HB p.5*
 115) ity eṣa pakṣadharmo 'nvayavyatirekavān iti tadamśena vyāptas trilakṣaṇas trirūpa eva hetur gamakaḥ, svasādhyadharmavyabhicārāt / HB p.28*
 116) cf. Arcaṭa, Hetubinduṭṭikā, ed. Sanghavi, p.17=Kaṇṇakagomin, PV Svavṛtti ṭṭikā, p.15: dharmaś cāśritatvād viśeṣaṇam tenāyogo vyavacchedyate nānyayogaḥ/
 117) Vācaspati のこの点に関するダルマキールティ批判は、Randle[1930] pp.257~262 参照。
 118) PSV ad PS II.5ab; 北川 [1965] p.99参照。
 119) See PV-Svavṛtti ad I.28, ed. Gnoli, pp.18~19; PVin. II, ed. Steinkellner, pp.6*~7*; HB, ed. Steinkellner, pp.34*~35*.

(参考文献表)

- 赤松 明彦
 [1981] 「Dharmakīrti の推理論——Apoha 論との関連から——」『印仏研』29-2, pp.(70) - (73)
 [1984] 「ダルマキールティの論理学」『講座大乘仏教9——認識論と論理学』
 石飛 道子
 [1981a] 「インド論理学における hetvābhāsa」『仏教学』第12号
 [1981b] 「Dignāga の hetvābhāsa に関する一考察」『印仏研』第30巻第1号
 [1983] 「Praśastapāda の anapadeśa」『Saṃbhāṣā』5
 宇井 伯寿
 [1924a] 「正理学派の成立並に正理経編纂年代」『印度哲学研究 第一』pp.178~238.

- [1924b] 「勝論学派の知識論」『同上』 pp.291~340.
- [1925a] 「チャラカ本集に於ける論理説」『同 第二』 pp.425~472, 587~600.
- [1925b] 「方便心論の註釈的研究」『同上』 pp.473~586.
- [1926] 「勝論経に於ける勝論学説」『同 第三』 pp.419~594.
- [1929a] 「論証方法の発達と正理派の論理説」『同 第五』 pp.163~386.
- [1929b] 「陳那以前に於ける佛教の論理説」『同上』 pp.387~504.
- [1929c] 「因明正理門論解説」『同上』 pp.505~594.
- [1933] 『仏教論理学』東京
- 宇野 惇
- [1973] 「インドの論理的思弁——論議の形式と技法をめぐる——」『文明理論への試み』
- [1978] 「インドの推論式」『足利記念オリент学インド学論集』
- [1980] 「Vyāpti 考——ジャイナ教に関連して——」『密教学』第16・17合併号
- [1982] 「ミーマーンサー学派の遍充論（一）」『広大文学部紀要』42巻
- [1983] 「同（二）」『同上』43巻
- 小川 英世
- [1985] 「意味制限と接辞制限——文法学派における『制限』（niyama）の概念」『哲学』第37集
- 梶山 雄一
- [1960] 「インド論理学の基本的性格」『哲学研究』第468~469号『仏教における存在と知識』（1983）所収
- [1966] 「仏教哲学における命題解釈——eva の文意制限機能——」『金倉博士記念論文集』
- [1984] 「仏教知識論の形成」『講座大乘仏教・9 認識論と論理学』pp.1~102.
- [1984a] 「詭弁とナーガールジュナ」『理想』No.610, pp.112~125.
- 金倉 円照
- [1944] 『印度精神文化の研究』東京
- [1971] 『インドの自然哲学』京都
- [1984] 『真理の月光』東京
- 金沢 篤
- [1983] 「クマーリラと〈avinābhava〉」『印仏研』第31巻第2号
- [1985] 「*Prakaraṇapañcīkā* に於ける *pratibandha*」『印仏研』第33巻第2号
- 北川 秀則
- [1965] 『インド古典論理学の研究——陳那の体系』東京
- 善波 周
- [1961] 「インド医学における科学と論理」『印仏研』第9巻第2号

- 竹中 智泰
 [1983] 「Mīmāṃsā 学派の推理論——niyama とその確定について——」『印
 仏研』31-2, pp.(62)-(68).
- 戸崎 宏正
 [1979] 『仏教認識論の研究(上)』東京
 [1985] 『同(下)』東京
- 中村 元
 [1951] 『ブラフマ・スートラの哲学』東京
 [1977/78] 『ヴァイシエーシカ学派の原典』『三康文化研究所年報』第10・11号
- 野沢 正信
 [1979] 「ブラシャスタパーダの似因説」『印仏研』第28巻第1号
 [1981] 「カーシャパはヴァイシエーシカか」『印仏研』第29巻第2号
 [1982] 「『パダールタダルマサングラハ』似因の節の研究」『沼津高専研究報告』
 第17号
 [1984] 「Anadhyavasita と anyatarāsiddha」『東海仏教』第29輯
- 羽田野伯猷
 [1944] 「数論学派の論理説、ヴィータ、アヴィータについて」『文化』第11巻
 第3, 4号pp.177~219, 300~326
- 服部 正明
 [1969] 「論証学入門——ニャーヤ・バーシュヤ第一篇——」『世界の名著1
 バラモン教典・原始仏典』所収
- 福田 洋一
 [1984] 「ダルマキールティにおける論理の構造への問い」『印仏研』第33巻第
 1号
- 松尾 義海
 [1942] 「印度論理学に於ける三種の比量の変遷」『哲学研究』第314号
 [1948] 『印度論理学の構造』
- 茂木 秀淳
 [1985] 「saṃbandha の問題点」『宗教研究』第58巻第4輯pp.139~140.
- 泰本 融
 [1976] 『東洋論理の構造——ニャーヤ学説の研究——』東京
- 山上・竹中・黒田・赤松
 [1983] 「Ślokavārttika, anumāna 章の研究(I)——和訳と解説——」『イン
 ド思想史研究』2.
 [1985] 「同(II)」『同上』3.
- 渡辺 照宏
 [1937] 「新因明に於ける二三の根本問題」『仏教研究』1巻3号pp.101~121.

- Abhyankar, K.V. & Shukla, J.M.
 [1975] *Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya, Āhnikas 1-3*, Bhandarkar
 Oriental Research Institute.
- Anacker, S.
 [1984] *Seven Works of Vasubandhu, The Buddhist Psychological Doctor*,
 Motilal Banarsidass.
- Cardona, G.
 [1967/68] Anvaya and Vyatireka in Indian Grammar, *The Adyar Library
 Bulletin*, vol. 31/32. pp.314-352.
 [1971] Cause and Causal Agent: The Pāṇinian View, *Journal of the Oriental
 Institute*, Baroda, 21, pp.22-40.
 [1981] On Reasoning from Anvaya and Vyatireka in Early Advaita, *Studies
 in Indian Philosophy*, L.D.Series 84, pp.79-104
- CS:
Caraka-Saṁhitā
 Ed. by Vaidya Jadavaji Trikamji Ācharya, 1941, Bombay.
- Dhruva, A.B.
 [1922] Trividham Anumānam or a Study in Nyāyasūtra I .1.5, *Proceedings
 & Transaction of All-India Oriental Conference*, 1.
- Faddegon, B.
 [1918] *The Vaiśeṣika-System, described with the help of the oldest texts*,
 Wiesbaden, 1969².
- Frauwallner, E.
 [1933] Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker im Nyāyavārttikam,
WZKM 40, pp.281-304.
 [1955] Candramati und sein Daśapadārthaśāstram, *Studia Indologica,
 Festschrift Kirfel*, Bonn, pp.65-85.
 [1957] Vasubandhu's Vādaividhiḥ, *WZKSO* 1. pp.104-146.
 [1958] Die Erkenntnislehre des Kālsischen Sāṁkhya-Systems, *WZKSO*
 2, pp.84-139.
 [1959] Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung, *WZKSO* 3, pp.83-164.
 [1968] *Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṁsā*, Wien.
- Gillon, B.S.-Hayes, R.P.
 [1982] The Role of the Particle *eva* in (Logical) Quantification in Sanskrit,
WZKS 26.
- Hattori, M.
 [1966] Studies of the Vaiśeṣikadarśana(I) , On the Vaiśeṣikasūtra III ,i,13,

JIBS 14-2, pp.902-890.

- [1968] Dignāga, *On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya*, Harvard Oriental Series 47, Cambridge, Massachusetts.
- [1972] Praśastapāda and Dignāga, A Note on the Development of the Vaiśeṣika Theory of Anumāna, WZKS 16.
- [1982] The Pramāṇasamuccayavṛtti of Dignāga with Jinendrabuddhi's Commentary, Chapter Five: Anyāpohaparikṣā, Tibetan Text with Sanskrit Fragments, *Memoirs of the Faculty of Letters*, Kyoto University, No.21.
- Hayes, R.P.
[1980] Dinnāga's Views on Reasoning(*Svārthānumāna*), JIP 8, pp.219-277.
- HB: *Hetubindu* of Dharmakirti
Ed. & tr. by E. Steinkellner, Wien 1967.
- Jambuvijaya,
[1961] *Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda*, Gaekwad's Oriental Series 136, Baroda.
[1966] *Dvādaśāra-Nayacakra of Mallavādin*, pt. 1, Bhavnagar.
[1976] *Dvādaśāra-Nayacakra of Mallavādin*, pt. 2, Bhavnagar.
- Jayatileke, K.N.
[1963] *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London.
- Jha, G.
[1915-19] *The Nyāyasūtras of Gautama with Vātsyāyana's Bhāṣya and Uddyotakara's Vārtika*, *Indian Thought Series*, Nos. 7,9,12,13, Allahabad.
- Joshi, S.D.-Roodbergen, J.A.F.
[1973] *Paṭaṅjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya Tatpuruṣāhnikā (P.2.2.2-2.2.23)*, Poona.
- Kajiyama, Yuichi
[1966] An Introduction to Buddhist Philosophy, An Annotated Translation of the Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta, *Memoirs of the Faculty of Letters Kyoto Univ.*, No.10.
[1973] Three Kinds of Affirmation and Two Kinds of Negation in Buddhist Philosophy, WZKS, 12.
- Keith, A.B.
[1921] *Indian Logic and Atomism*, Oxford.
- Kir: *Kiraṇāvahī* of Udayanācārya, ed. by J.S. Jetly.
- Lamotte, E.

- [1935] *Samdhinirmocana Sūtra, L'explication des mystères, Texte Tibétain édité et traduit*, Louvain.
- Levi, S.
- [1925] *Vijñaptimātratāsiddhi* deux traités de Vasubandhu: *Vimśatika* et *Trīśīkā*, Paris.
- Matsumoto, S.
- [1981] Svabhāvavratibandha. *JIBS*, 30-1.
- MBh: *Vyākaraṇa-Mahābhāṣya* of Patañjali
ed. by Kielhorn, 1880-1885, Bombay; Reprint: 1962-72.
- NB: *Nyāyabindu* of Dharmakīrti
ed. by Malvania, 1955, Patna, together with Dharmottarpradīpa of Durvekamiśra.
- NBh: *Nyāyabhāṣya* of Vātsyāyana
ed. by Thakur, together with NV of Uddyotakara, *Ṭika* of Vācaspatimiśra & *Pariśuddhi* of Udayana, 1967, Mithila.
- NKan: *Nyāyakandālī* of Śrīdhara
ed. by V.P. Dvivedin.
- NS: *Nyāyasūtra* of Gautama
ed. by Walter Ruben, Leipzig 1928.
- NV: *Nyāyavārttika* of Uddyotakara, see NBh.
- Oberhammer, G.
- [1960] The Authorship of *Ṣaṣṭitantram*, *WZKSO* 4, pp.71-91.
- [1962] On the Sources in Jayanta Bhatta and Uddyotakara, *WZKSO* 6, pp.63-103.
- [1963] Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens, *WZKSO*, 7, pp.63-103.
- [1964] Der svabhāvikasambandha: ein geschichtlicher Beitrag zur Nyāya-Logik, *WZKSO* 8, pp.131-181.
- [1966] Zur Deutung von Nyāyasūtram I, 1,5. *WZKSO* 10, pp.66-72.
- PDhS: *Padārthadharmasamgraha* of Praśastapāda
The Praśastapāda Bhāṣya with Commentary Nyāyakandālī of Śrīdhara, ed. by Vindhyaesvari Prasad Dvivedin, Banaras 1895, Delhi 1984.
Praśastapādabhāṣyam with the Commentary Kiraṇāvalī of Udayanācārya, ed. by Jitendra S. Jetly, Baroda 1971. G.O.S. 154.
Padārthadharmasamgraha of Praśastapāda with the Nyāyakandālī of Śrīdhara, tr. by MMU Gaṅgānātha Jhā, Reprint Varanasi/Delhi 1982. Chaukhambha Oriental Studies 4.

- Potter, K.H.
 [1977] *Encyclopedia of Indian Philosophy* Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyaya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeṣa, Delhi.
- PS: *Pramāṇasamuccaya* of Dignāga.
 PSV: *Pramāṇasamuccaya-vṛtti* of Dignāga.
 PV: *Pramāṇavārttika* of Dharmakīrti
 PV-Svavṛtti ed. Gnoli, Roma 1960.
 PVin. *Pramāṇavinīścaya* Chapter II II
 ed. & tr. by E. Steinkellner, Wien, 1973-1979.
- Randle, H.N.
 [1926] *Fragments from Dignāga*, London.
 [1930] *Indian Logic in the Early Schools*, Oxford; New Delhi 1976².
- Renou, Louis
 [1957] *Terminologie Grammaticale du Sanskrit*, Paris.
- Ruben, W.
 [1928] *Die Nyāyasūtra's* Text, Übersetzung, Erläuterung und Glossar, Leipzig.
- Schayer, S.
 [1933] Studien zur indischen Logik II: Altindische Antizipationen der Aussagen-logik, Bulletin international de l'Academie Polonaise des Sciences et des Lettres, Classe de philologie et de philosophie, Nos.1-6, pp.90-96.
- Schuster, N.
 [1972] Inference in the Vaiśeṣikasūtras, *JIP* 1, pp.341-395.
- Shirasaki, Kenjo
 [1983] The Bālavatārātarka, *Bulletin of Kobe Women's Univ.*, No.15, pp.63-134.
- Staal, J.F.
 [1973] The Concept of *Pakṣa* in Indian Philosophy, *JIP*, Vol.2-2, pp.156-166.
- Stcherbatsky, Th.
 [1930a] *Buddhist Logic* Vol.1, Bibliotheca Buddhica 26-1, Leningrad, 1962².
 [1930b] *Buddhist Logic* Vol.2, Bibliotheca Buddhica 26-1, Leningrad, 1962².
- Steinkellner, E.
 [1971] Wirklichkeit und Begriff bei Dharmakīrti, *WZKS*, 15.
 [1974] On the interpretation of the svabhāvahetuḥ, *WZKS*, 18.

- [1984] Svabhāvapratiḅandha again, *Acta Indologica* 6.
SV: *Ślokavārttika* of Kumārila
ed. by Svāmi Dvārikadāsa Śāstrī, Varanasi 1978.
Tachikawa, M.
- [1981] *The Structure of the World in Udayana's Realism, A Study of the Lakṣaṇāvalī and the Kiraṇāvalī*, Studies of Classical India 4, Dordrecht / Boston / London.
- Tucci, G.
[1929] Buddhist Logic before Dignāga, *Journal of Royal Asiatic Society*, pp. 451-488.
[1929a] *Pre-Diṅnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*, Gaekwad's Oriental Series 49, Baroda.
[1930] *On Some Aspects of the Doctrines of Maitreya(nātha) and Asaṅga*, Calcutta.
[1930a] *The Nyāyamukha of Dignāga*, Heidelberg.
- Ui, H.
[1917] *The Vaiśeṣika Philosophy*, Varanasi 1962².
- Vidyabhusana, M.M. Satis Chandra
[1921] *A History of Indian Logic*, Calcutta, Reprint: 1971.
- VS: *Vaiśeṣikasūtra* of Kaṇāda, see Jambuvijaya (1961).
- Vyom: *Vyomavati* of Vyomaśivācārya
ed. by Gopinath Kaviraj, Chow. Skt. S. No.396, 1931 Benares.
- Warder, A.K.
[1963] The Earliest Indian Logic, *Proceedings of the 25th International Congress of Orientalists*, vol.4, Moscow, pp.56-68.
[1971] *Outline of Indian Philosophy*, Delhi-Varanasi-Patna.
- Watanabe, Fumimaro
[1983] *Philosophy and its Development in the Nikāyas and Abhidhamma*, Delhi-Varanasi-Patna.
- Wayman, A.
[1958] The Rules of Debate according to Asaṅga, *Journal of American Oriental Society*, 78-1, pp.29-40.
- Wezler, A.
[1969a] Die "Dreifach" Schlussfolgerung im *Nyāyasūtra* 1.1.5. III 11-3, pp.190-211.
[1969b] Dignāga's Kritik an der Schlusslehre des Nyāya und die Deutung von Nyāyasūtra 1.1.5, *ZDMG Supplementa*, I, 3, pp.836-842.

The Origin and Development of the Concept of
Vyāpti in Indian Logic
—from the *Carakasamhitā* upto Dharmakīrti—

Shoryu KATSURA

Table of Contents

Preface

Introduction: Problems and a hypothesis

Chapter I : Pre-Dignāga theories of inference and logic in various schools of
Indian philosophy

1. The *Carakasamhitā*
2. The Vaiśeṣika school
3. The Sāṃkhya school
4. The Nyāya school
5. The Mīmāṃsā school and others
6. A summary

Chapter II : Pre-Dignāga Buddhist theories of inference and logic

1. The **Upāyahṛdaya* or **Prayogasāra*
2. The *Sandhinirmocanasūtra*
3. The *Yogācārabhūmi*
4. Asaṅga
5. The **Tarkaśāstra*
6. Vasubandhu

Chapter III : Dignāga

Chapter IV : Post-Dignāga logicians of non-Buddhist schools

1. Praśastapāda of the Vaiśeṣika school
2. Uddyotakara of the Nyāya school
3. Kumārila Bhaṭṭa of the Mīmāṃsā school

Chapter V : Dharmakīrti

Conclusion

Notes & Bibliography

The main aim of this article is to trace the history of the concept of 'logical connec-

tion' in Indian logic. At the outset it is to be noted that there were two traditions of Indian logic, viz. the *vāda* tradition which was primarily concerned with the various rules of a debate and the *pramāṇa* tradition which examined what the valid means of knowledge were. Regarding inferential knowledge, the early sources of the *vāda* tradition, such as the *Carakasamhitā* and the *Nyāyasūtra*, merely list different kinds of inference without mentioning any notion of 'logical connection' which underlies the inferential process. It is in the early texts of the *pramāṇa* tradition, such as the *Vaiśeṣikasūtra* and the *Śaṣṭitantra* (of the Sāṃkhya school), that one first comes across the concept of 'logical connection'. Both texts list several types of 'relation' (*sambandha*) as the foundations of inference, e.g. causal relation, inherence (*samavāya*), the owner—property relation, etc. The *Śaṣṭitantra* seems to have exerted a great influence upon the following generations of Indian logicians, including Buddhist logicians like Asaṅga.

Next comes Vasubandhu who for the first time employed the concept of 'necessary or inevitable' relation (*nāntarīyakatva/avyabhicāra/avinābhāva*) as the foundation of inferential knowledge. Unlike the ontological relations enumerated in the *Vaiśeṣikasūtra* and the *Śaṣṭitantra*, Vasubandhu's notion of 'relation' can be regarded as abstract and logical, so that his inference may be more universally applicable.

Dignāga at last succeeded in combining the two traditions of Indian logic into one unified system. He was the first one who introduced the concept of 'pervasion' (*vyāpti*) in order to structurally ensure the 'necessary relation' (*avinābhāva*). It is quite certain that Dignāga's notion of *vyāpti* stemmed from the Grammarian's notion of *avadhāraṇa/niyama* (limitation/restriction) which was regarded by them as the function of the restrictive particle *eva*. In our universe of discourse, when the domain of probans (*liṅga*) is limited/restricted by the domain of probandum (*liṅgin*), the former is included in and pervaded by the latter. Such a structure can be expressed in the Sanskrit language by attaching the particle *eva* to the restricting element or 'pervader' (*vyāpaka*), i.e. probandum. Dignāga must have been quite fond of employing the restrictive particle. There are a few other cases. For example, although the triple criterion of the valid probans (*trairūpya*) had been known even to Asaṅga, it was Dignāga who introduced the particle *eva* in the second and third formulae of *trairūpya*, so that the necessary connection between probans and probandum could be successfully expressed. Another example is that regarding the formula of 'example' (*dṛṣṭānta*) in a formal proof, Dignāga insists that the term expressing probandum must be followed by the particle *eva*, so that the pervasion (*vyāpti*) is properly expressed in that formula.

Post-Dignāga Indian logicians, such as Praśastapāda and Kumārila, generally ac-

cepted Dignāga's logic. Although Uddyotakara strongly criticized Dignāga on every point, it cannot be denied that he too was much influenced by Dignāga. Finally, in the development of the notion of 'logical connection' Dharmakīrti introduced the concept of 'essential connection' (*svabhāvapratibandha*) in order to explain away the 'pervasion' in our universe of discourse on the basis of our world of real experience.

昭和61年1月10日印刷
(非売品)

昭和61年1月15日発行

編集兼発行者 広島大学文学部
広島市中区東千田町

印刷者 中本総合印刷株式会社
広島市南区大州五丁目1番1号