

## 1 ブッダ

初期仏典の記録するところを信じれば、「世界は永遠か否か」「世界は無限か否か」「如来（あるいは人）は死後も存在するか否か」「魂は肉体と同じか否か」など、当時の思想家たちが共通に抱いた疑問に関して、ブッダは、生老病死に代表される人生の苦からの解放（解脱）という出家修行者の究極的な目的にとって、それらの疑問に答えることは無益であると捨て置いたとされる。むしろ、しばしば「私は世間と言い争うことはしない。世間が私に異論を唱えるのだ」と言ったと伝えられる。したがって、ブッダ自身は他の宗教や哲学派との論争に興味を持たなかったのではないか、と想像される。

それでは、ブッダ自身の教えはどうかと言うと、「四諦」「十二支縁起」「五蘊」「十二処」「十八界」などの基本的な教義は、現代の我々にも容易に受け入れられる「合理性」に貫かれている。初期インド仏教の持つ合理性と脱階級性は、コペンハーゲン大学のケネス・ジスクが『古代インドの苦行と癒し』（梶田昭訳、一九九三年、時空出版）において指摘したように、古代インドの伝統的かつ呪術的な治療法が合理的な医学（アーユル・ヴェーダ）にとってかわられる契機となったとも考えられる。「合理性」という視点から特に注目し値するのは、「四諦」や「十二支縁起」の教えの根底に流れる「この世のあらゆる事象には、必ず原因がある。原因がなければ、結果は生じない」という「因果律」の考えである。インド仏教は「業報輪廻」をはじめとする伝統的なインドの宗教的・思想的風土から生まれてきたものであるが、ブッダの教えを伝統思想から峻別させるのは、この「因果律」の考えに他ならない。

ここで、特に注目したいのは、「十二支縁起」を説く経典にしばしば登場する、

「これあれば、かれあり。これ生ずるが故に、かれ生ず」

「これなければ、かれなし。これ滅するが故に、かれ滅す」

という2つの定型句である。簡潔には、

「甲があれば、乙がある」

「甲がなければ、乙はない」

と言い換えることができる。後にインドの文法学者たちは、前者を「肯定的随伴」(アンヴァヤ)、後者を「否定的随伴」(ヴィヤテイレーカ)と呼び、甲と乙の間にこのような二種の随伴関係が常に成立する場合、両者の間に何らかの普遍的な関係、特に「因果関係」があることを発見できると考えるようになる。たとえば、「火があれば、煙があり、火がなければ、煙もない」という関係が成立すれば、「火は煙の原因である」と言うことができる。あるいは、「ウシ」という語が発せられるとき、ある特定の有角四足獣が理解され、「ウシ」という語が発せられないとき、その動物は理解されないとするなら、「ウシ」という語はそのような四足獣を意味する、と言える。ペンシルヴァニア大学のジョージ・カルドーナは、この肯定的随伴関係と否定的随伴関係を合わせて、インドにおける「帰納法の原理」と呼んでいる。もしも、「十二支縁起」に付随する二種の定型句をブッダ自身に帰することができるかと仮定すれば、ブッダこそインドにおける「帰納法の原理」の発見者であると言うことができよう。ギリシャに始まる西洋の思想的伝統において、帰納法が定式化されるのが、十九世紀イギリスの哲学者、ジョン・スチュアート・ミルの「一致法」や「差異法」などの五つのカノンであるとする、インドにおける帰納法的思考の時代的先行性は特筆に値する。

## 2 龍樹

初期仏典に記録されたブッダの様々な教説を体系化しようとした最初の試みが、初期仏教各部派のアビダルマ論書であるが、そこに登場する各種の論証の論理的分析は、まだ端緒についたばかりである。唯一の例外としては、先頃生誕百周年を祝ったポーランドの偉大なインド学者シャイエルが、両大戦間に発表した、上座部の『カ

ターヴァットウ』（論事）に見られる複雑な議論の記号論理学的分析を挙げることができる。彼は同書に一種の命題論理の萌芽を見い出そうとしている。アビダルマ哲学における論証の実例として、ブツダの時代からはずいぶん後になるが、世親（ヴァスバンドウ、後5世紀）の『阿毘達磨俱舍論』に見られる論証を紹介する前に、アビダルマ哲学に対する徹底的な批判を展開した龍樹（ナーガールジュナ、後2世紀）の主著『中論頌』の議論を紹介しておきたい。

龍樹の議論の仕方を一言で言うと、「完全枚挙法」と「帰謬法」の組み合わせである。例えば、『中論頌』の第1章第1偈で、彼は四種の生起を次のように否定する。

「自より、また他より、両者より、また原因なしに生じる存在は、なんら、どこにも、決してない。」

この偈は、次の4種の命題からなると考えられる。

- (1) 「自より生じる存在は、何ら、どこにも、決してない。」
- (2) 「他より生じる存在は、何ら、どこにも、決してない。」
- (3) 「自他の両者より生じる存在は、何ら、どこにも、決してない。」
- (4) 「原因なしに生じる存在は、何ら、どこにも、決してない。」

これらの命題は、それぞれ次の4種の命題を否定している。

- (5) 「自より生じる存在が、何か、どこかにある。」
- (6) 「他より生じる存在が、何か、どこかにある。」
- (7) 「自他の両者より生じる存在が、何か、どこかにある。」
- (8) 「原因なしに生じる存在が、何か、どこかにある。」

ここで、「自より生じる存在」をp、「他より生じる存在」をqで表し、「自より生じる」という表現は「他より生じない」を含意し、逆に「他より生じる」という

表現は「自より生じない」を含意すると仮定すると、最初の3つの命題の主語は、それぞれ

{p & -q}

{-p & q}

{p & q}

と表すことができる。「原因なしに生じる」という表現は「自よりも生じないし、他よりも生じない」と理解できると仮定すれば、4番目の命題の主語は、

{-p & -q}

と表すことができる。

{p & -q}、{-p & q}、{p & q}、{-p & -q}

をヴェン図であらわせば、我々の「話の世界」あるいは「論議空間」を完全に埋め尽くす。したがって、上の4つの命題は、我々の「話の世界」において「もの」の生起を問題とする際、原因と結果の間の同異という視点から考えられる、すべての場合を尽くしている。これが「完全枚挙法」である。

4つの命題からなる「完全枚挙法」は、伝統的に「四句分別」と呼ばれるものである。初期経典中では、先に言及した、ブッダがあえて答えようとしなかった「十／十四無記」を説く「ヴァッチャゴッタ・スッタ」や、当時の様々な教説「六十二見」を列挙する「ブラフマジャーラ・スッタ」（梵網経）などに散見される。さらに、ヴィナヤ文献やアビダルマ文献でも「四句分別」によって議論的となるすべての場合を列挙し、分析・検討することがしばしば見られる。仏教の外に目を向けると、ジャイナ教徒の「スヤード・ヴァーダ」は、「七句分別」とも呼ぶべき論法であり、「四句分別」のように2項目(自生=p, 他生=q)に関してではなく、3項目

(有=p, 無=q, 不可説=r)に関して、

{p & -q & -r}

{-p & q & -r}

{p & q & -r}

{-p & -q & r}

{p & -q & r}

{-p & q & r}

{p & q & r}

というように、すべての場合を尽くそうとした試みである。ただし、相対主義の立場に立つジャイナ教徒は3項目すべてを否定する

{-p & -q & -r}

という8番目のケースを立てていない。以上の事実から、「完全枚举法」は決して龍樹の独創ではなく、彼の当時仏教内外で広く行われていた論法の一つであったと言える。

一方、対論者の主張をいったん承認した上で、それが対論者にとって受け入れ難い結論を導出することを指摘する「帰謬法」もまた、龍樹以前にすでにインドの討論において使用されていたことが確認されている。そのもっとも興味深い例は、近年アフガニスタンで発見され、大英博物館が所有し、ワシントン大学のグループが研究中の、紀元後一世紀ころのカロシュティー文字で書かれた仏典写本の断片に含まれているアビダルマ・テキストに「もし・・・であれば、君には・・・が帰結する」という定型句が見いだされることである。これは1999年8月ローザンヌ大学で開催された第12回国際仏教学会において、コレット・コックスが発表した資料にもとづくものである。

したがって、龍樹の貢献は、「完全枚举法」と「帰謬法」とを組み合わせたこと

である。具体的には、「四句分別」、時には「二句分別」「三句分別」「五句分別」などによって完全枚挙されたそれぞれのケースに「帰謬法」を適用することによって、我々が「話の世界」において構築するあらゆる観念が真実には適用対象を持たないことを明らかにして、「すべては空である」という般若経以来の主張を論証している。『中論頌』第1章では、完全枚挙された四つのケースに帰謬法が適用されるプロセスは明確ではないが、『中論頌』の注釈家たちの助けを借りて、帰謬のプロセスを以下のように明らかにしてみたい。

(1) もしも何か自分自身から生じる存在があると仮定すると、そもそもすでに生じていなければ「存在」と呼ぶことは出来ないはずであるから、すでに存在している存在がさらに再び生じる、という不合理な結論が導出される。したがって、自分自身から生じる存在はない、と帰結される。

(2) 他より生じる存在があると仮定すると、「他」であれば何でもいいわけだから、ウリの種からナスが生じるという不合理な場合も認めなければならないことになる。したがって、他より生じる存在はない、と帰結される。

(3) 自他の両者から生じると仮定すると、すでに(1)(2)で指摘されている不合理性がともに付随することになるから、自他の両者から生じる存在はない、と帰結される。

(4) もしも原因なしに何かが生じると仮定すると、何時でも、何処でもすべてのものが生じうる、という不合理な結論が導出される。したがって、原因なしに生じる存在はない、と帰結される。

以上のように、帰謬法によって、先に挙げた命題(5)～(8)がすべて否定されると、「生起」に関するすべての可能性が否定されたことになる。したがって、龍樹が到達する結論は、「一切諸法は不生である」ということになる。この「諸法不生」という龍樹の考えを「諸法縁起」というブッダの教説といかにして会通させるかは、大変興味深いテーマであるが、今は触れない。ここで指摘したいことは、龍樹の結論に賛成するか否かに関わらず、彼の論法が「形式的に」非常に整備されたものであるということである。龍樹は、二句分別、三句分別、四句分別、あるいは五句分別を駆使して、ある問題に関する論理的に可能なすべての命題を枚挙して、

そのすべての場合に帰謬を指摘することによって、間接的に「一切諸法は空である」という自分の主張を論証しているのである。

このような龍樹の論法は、必ずしも彼独自のものとは言えない。すでに述べたように、四句分別に代表される枚挙法的な思考は、初期経典やヴィナヤ文献、アビダルマ文献に見いだされるが、そこには帰謬法は適用されない。一方、『ヴァイシェーシカ・スートラ』やサーンキヤ学派の『シャシュティ・タントラ』など、龍樹とほぼ同時代のバラモン教六派哲学の諸論書に「残余法」（パリシェーシャ）と呼ばれる枚挙法と帰謬法とを組み合わせた論法が見られる。ただし、彼らの場合、龍樹と違って、論理的に可能なすべての命題を否定することはない。他のすべての命題に帰謬法を適用した後、残された唯一の命題を最終的な結論として積極的に主張する。この点が龍樹の論法との大きな相違点であるが、それを除けば、両者の論法の論理的な構造は一致するのである。

以上の考察から言いたいことは、インド論理学研究者の目からすると、一部の、あるいは、大部分の現代の龍樹研究者が主張するように、龍樹が全く彼独自の論理を行使したとは言えないということである。彼もまた、当時のインドの思想家たちが用いた論理・論法の枠組みの中で議論を展開していたと考えられる。かつて、マギル大学（現在、ニュー・メキシコ大学）のリチャード・ヘイズは、「龍樹の魅力」（Nagarjuna's Appeal, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 22-4, 1988）という論文で、龍樹の論法にはことばの持つ多義性を利用した一種の「詭弁」（equivocation）が見られるのではないかと主張して、欧米の仏教学者の間に大きな波紋を投げかけた。ローザンヌ大学のヨハネス・ブロンコーストをはじめ、多くの研究者は龍樹擁護の論陣を張ったのであるが、私自身はヘイズの分析は妥当なものであると考えている。インドの初期の討論術／弁論術の規則を記録する『ニヤーヤ・スートラ』や『チャラカ・サンヒター』などを調べると、対論者に見破られない限り、詭弁を含むあらゆる手段を用いて、相手を論破することが許されている。したがって、龍樹の論法に詭弁が登場しても一向に構わないというのが、私自身の立場である。

龍樹研究の第一人者である梶山雄一の理解に従えば、龍樹は当時新しく登場してきたインドの討論術／論理学に対して重大な危機感を抱き、彼ら自身の論法をそのまま用いて、その实在論／本質論を徹底的に批判しようとしたと言える。龍樹の帰謬法による一連の論理学派批判は、逆に「誤った論難」（ジャーティ）という名称

の下に『ニヤーヤ・ストラ』第五編に収集され、反批判されていくことになる。以上で、龍樹の論証の紹介を終えることにして、次に世親の『俱舍論』に見られる論証の一例を紹介してみたい。

### 3 世親

世親は、『俱舍論』においてカシュミールの毘婆沙師、すなわち説一切有部のアビダルマの教理を体系的に記述しているが、随所に経量部の立場から批判的な言辞を挿入していることはよく知られている。今は、そのような詳細には一切触れず、『俱舍論』第5章に世親が記述する有部の「一切有の論証」の一端を紹介してみたい。「一切有」ということばは、「諸法は過去・現在・未来の一切時において有である」つまり「現在のみならず、過去や未来の法も実在する」という主張を意味している。現在の諸法が実在するという点に関しては、大乘仏教の中観派や唯識派の人々を別にすれば、初期仏教の諸派の間では異論は生じない。しかし、過去や未来の諸法が実在するというのは、我々の常識からしても首を傾げざるを得ない主張であり、他の初期仏教各派の厳しい批判の的となったはずである。この特異な主張の故に、彼らは「説一切有部」という名称を得たのである。

有部は、過去や未来の諸法が存在する理由として「認識の対象であるから」（『俱舍論』第5章第25偈）だと言う。もしも、「認識の対象はすべて実在である」ということが証明されれば、「過去の想起」や「未来の予測」というような認識の対象である、過去や未来の諸法は実在すると言えるはずである。世親自身は明言しないが、この「認識の対象はすべて実在である」という隠された主張を証明するために、『俱舍論』第5章第25偈の自注に次のような一文がある。

「対象があるとき、認識が生じる。対象がなければ、認識は生じない。」

これは先に言及した「十二支縁起」に付随する二種の定型句と同様に、インド文法学者たちが「肯定的随伴」( $p \rightarrow q$ )と「否定的随伴」( $\neg p \rightarrow \neg q$ )と呼んだ形式を備えている。言い換えると、世親はここで「認識の対象」と「その認識」との間に肯定

的かつ否定的随伴関係が見られることを指摘しているのである。そのことが含意するところは、認識の対象と認識との間には、「認識の対象は、自身の認識という結果を生み出す原因である」という因果関係が存在するということである。ここで、「およそ結果を生み出す原因となりうるのは、実在のみである」という有部の大前提を考慮すると、「認識の対象はすべて実在である」という主張が証明される。したがって、過去や未来の諸法も、認識の対象となりうる限りは実在であるという有部の主張が証明されたことになる。

以上は、肯定的随伴と否定的随伴にもとづく論証であり、本質的には「類推」(Analogy)と呼ばれる一種の帰納的推理に他ならない。この推理が成功するか否かは、「非存在を対象とする認識」(無所縁心)という反例を認めるか否かにかかっている。そして、有部は、ニヤーヤ学派やヴァイシェーシカ学派と同様に、「無所縁心」の存在を一切否定することによって、「一切有の論証」の論理的妥当性を確保するのである。しかし、「無所縁心」の存在を認める経量部などにとっては、有部の論証は説得力を持たない。したがって、『俱舍論』においては、有部と経量部の間に「無所縁心」の有無をめぐる熾烈な論争が展開されるのである。

世親は、先の引用に引き続いて、次のように言う。

「もしも過去や未来の法が存在しなければ、非存在を対象とする認識があることになってしまう。もしも過去や未来の法が存在しなければ、それらの認識はありえないことになってしまう。」

これは一種の帰謬法による論証である。

(1) もしも対論者の主張を受け入れて、過去や未来の諸法は存在しないと仮定すると、現に我々が所有する過去の記憶や未来の予測は「非存在を対象とする認識」(無所縁心)であることになってしまうが、これは「無所縁心」を一切否定する有部の立場からは認められない。したがって、過去や未来の諸法は存在するということになる。

しかし、対論者の中には、経量部のように「無所縁心」の存在を積極的に認

める部派もあるから、彼らにとっては帰謬は成立しない。

(2) もしも過去や未来の諸法が存在しないと仮定すると、再び「無所縁心」を認めない有部の立場からすると、過去の想起や未来の予測などはありません。しかし、現に我々は過去の想起や未来の予測を持っている。したがって、過去や未来の諸法は存在するということになる。

この場合も、「無所縁心」を認めるか否かによって、帰謬の成否が決定される。その意味で、「一切有の論証」における有部の帰謬法の適用は、必ずしも成功していないと言えよう。

『俱舍論』において、世親は有部や経量部の立場に立って、様々な教理的論証を行っている。今紹介した「一切有の論証」だけでなく、「諸行無常」すなわち「刹那滅の論証」、「創造神の否定論証」、「無我の論証」などである。その際注目されるのは、世親がいわゆる「三支作法」や「五支作法」というインド論理学独自の論証形式を一切用いていない点である。『俱舍論』の注釈家たちが、世親の議論を整理するために、しばしば論証式を構成するのと対照的である。それではここで、世親当時すでに確立されていたインドの論証式の特徴、特に「因の三相」の理論について言及したい。

#### 4 因の三相

龍樹の当時、如何にして論争に勝利するかを説く討論術のマニュアルという形で出発したインド論理学の伝統は、論争における「敗北する立場」（負処）の分析から、説得力を持たない論証式における「間違っただ理由」（似因）の分析に進み、やがて、論証の成功に導く「正しい理由」（因）の特徴を考えるようになったと思われる。たとえば、次のような三支作法の論証式がある。おそらく、インドの様々な論証式のなかでももっともよく知られたものであろう。

[主張] 「あの山に火あり」

[理由] 「煙の故に」

[喩例] 「かまどにおけるが如し」 <論証式 1 >

この論証式において「理由」に当たる「煙」が「正しい理由」であるためには、以下の三つの条件を満足させる必要があるというのが、「因の三相」の理論である。

- (1) 主張の主題（あの山）に所属すること。（主題所属性）
- (2) 同例群（火のあるところ）に存在すること。（肯定的随伴）
- (3) 異例群（火のないところ）に存在しないこと。（否定的随伴）

第1条件の主題所属性とは、煙があつた山から昇っていることが、視覚などによって確認されている必要があるということである。残りの2条件は、目下の論証の的である「火の有／無」という視点から、我々の経験世界を「同例群」（同品）と「異例群」（異品）に二分し、その二領域に煙がどのように配分されるかを調べるとき、火のあるところ（同例群）に煙はあるが、火のないところ（異例群）には煙がないということが確認される必要があるということである。

ここで三度、「肯定的随伴」と「否定的随伴」が登場していることに注目されたい。火と煙との間に肯定的、かつ否定的な随伴関係が成立すれば、両者の間に「煙の原因は火である」という因果関係が確立されるだけでなく、「煙は火の存在を推理させる」という能知・所知の関係も確立されるのである。このような推理・論証は、世親の紹介する有部の「一切有の論証」と同様に、インド的な「帰納法の原理」にもとづく帰納的推理に他ならない。ちなみに、世親に代わって、有部の「一切有の論証」を三支作法に形式化すれば、次のようになるだろう。

- [主張] 「過去や未来の諸法は存在する」  
[理由] 「認識の対象であるから」  
[喩例] 「現在の諸法の如し」〈論証式2〉

以上のような帰納的推理に対して修正を加え、インド論理学に新たな方向付けを与えたのが、ディグナーガ（5－6世紀）である。次に、彼の論証の特徴を見てみよう。

## 5 ディグナーガ

先に挙げた〈論証式1〉をディグナーガならば、次のように定式化するであろう。

[主張] 「あの山に火あり」

[理由] 「煙の故に」

[喩例] 「およそ煙のあるところには、火あり。かまどの如し」

「およそ火のないところには、煙なし。湖の如し」〈論証式3〉

両論証式の違いは、ディグナーガが「喩例」の定式を大きく書き変えた点にある。つまり、「およそ煙のあるところには火がある」「およそ火のないところには煙はない」という「全称命題」の形で一般法則が提示されていることである。このような一般法則をディグナーガは「遍充関係」（ヴィヤープティ）と呼ぶ。彼以降、仏教徒であるか否かを問わず、インドの論理学者、哲学者たちは、推理・論証の基盤をこの「遍充関係」におくようになるのである。その意味で、インド論理学史に占めるディグナーガの重要性は限りないものがある。

ディグナーガは、「因の三相」の理論を検討する過程で「遍充関係」の理論に到達したのではないかと想像される。彼は、正しい理由の三条件のうち、第2・第3条件に限定詞「のみ」(eva)を導入することを次のように提案する。

(2a) (理由は) 同例群にのみ存在すること。(肯定的随伴)

(3a) (理由は) 異例群には存在しないのみ。(否定的随伴)

「理由が同例群にのみ存在する」とは「理由が同例群の全体、もしくは、一部に存在すること」であるとディグナーガは考える。したがって、理由の存在領域が同例群、すなわち推理・論証されるべきものの存在領域に包摂されるという「遍充関係」が成立するわけである。今の論証式の場合、「火のあるところにのみ煙がある」とは「火」の存在領域に「煙」の存在領域が包摂されるということである。この関

係が「喩例」においては「およそ煙のあるところには火がある」という「肯定的遍充関係」で表現される。一方、「理由が異例群には存在しないのみ」とは「理由が異例群には決して存在しない」つまり「異例群から排除される」という意味である。今の場合だと、「火のないところには決して煙はない」とは、「火」の非存在領域が「煙」の非存在領域に包摂されるということである。この「否定的遍充関係」が「喩例」では「およそ火のないところには煙はない」という形で表現される。帰納的推理にこのような一般法則を導入した点にディグナーガの論証の大きな特徴がある。

ディグナーガにとって、「遍充関係」は如何にして確立されるのであろうか。残念ながら、これに対して、彼は明確な答を与えていない。経験世界において、2つの項目間の「肯定的随伴」と「否定的随伴」とを観察することから、2項目間の「遍充関係」が帰納的に導出されると考えることもできるが、そのような帰納的推理には常に投げかけられる大きな問題がある。つまり、我々の認識能力は限られており、経験世界におけるすべての現象を経験することは不可能であるから、限られた経験から帰納された一般法則は、常に新しい経験によって否定される可能性があるという問題である。実は、ディグナーガはこのような帰納的推理の限界をよく自覚していた。同例群に存在する事例は無数にあるから、それをすべて経験することはできない、と彼は明言する。したがって、異例群に反例が見いだされない限りにおいて、「遍充関係」は成立するとディグナーガは考えているようである。この意味で、彼の推理・論証は、定言的というより、仮言的なものである。

もしも帰納的に確立することが出来ないとすれば、ディグナーガはどのようにして個々の「遍充関係」を提示することが出来たのであろうか。この問いに対して、ディグナーガは、おそらく「世間の言語使用上の常識」によって「遍充関係」を想定するのだと答えるのではないかと思う。「およそ煙があるところに火がある」あるいは「およそ火のないところには煙がない」と言えるのは、世間の人々がそのようなものとして火や煙を理解しており、「火」や「煙」ということばを使用しているからであり、火と煙の間に「因果関係」という特別な関係があって、それが「遍充関係」を保証しているのではないとディグナーガは考えているようである。

ディグナーガは、世間の言語使用を整理し、理解するために、ことばの、そしてことばが表す普遍概念のヒエラルキーを想定している。つまり、「知られるべきもの」には「存在」と「非存在」とがあり、「存在」には「実体」「属性」「運動」

があり、「実体」には「地元素所成」「水元素所成」「火元素所成」「風元素所成」があり、「地元素所成」には「木」などがあり、「木」には「桜」「梅」「桃」などがあるという訳である。このヒエラルキーにもとづいて、我々は「桜は木である」「実体は存在である」などの判断を下すことができるのである。ディグナーガが想定していることば／普遍のヒエラルキーは必ずしも仏教徒に独自の考えではない。ヴァイシェーシカ学派、ニヤーヤ学派、『チャラカ・サンヒター』、文法学派などが共通して認めていた、一種のインドの存在論的常識とみなすことが出来る。そして、リチャード・ヘイがかつて指摘したように、ディグナーガは、インド哲学のすべての学派に採用されることが可能な「開かれた論理学」を構築するために、あえてこのような立場をとったと考えることができるのである。

## 6 ダルマキールティ

ディグナーガの最大の後継者は、ダルマキールティ（7世紀）である。ディグナーガの主著『集量論』（プラマーナ・サムッチャヤ）に『量評釈』（プラマーナ・ヴァーレティカ）という注釈を書くことによって、ダルマキールティがその学者としてのキャリアを形成していったために、この二人の仏教論理学者はしばしば同一の認識論・論理学を語っているものと理解されてきた。これは、最近研究が著しく進展しているチベット仏教学の伝統的な理解でもある。しかし、両者のテキストを仔細に比較検討すると、様々な相違点を指摘することができる。もちろん、伝統的権威を重んじるインドの伝統に忠実なダルマキールティは、決して彼の理論がディグナーガの体系と矛盾するものではないことを繰り返し強調するが、そのことが逆に両者の違いを浮き彫りにするのである。

その一つとして、ダルマキールティは「異例群に反例が見つからない限り、遍充関係が成立する」というディグナーガの仮言的推理の立場に満足しなかったようである。ダルマキールティは遍充関係を成立させる基盤として「本質的結合関係」（スヴァバーヴァ・プラティバンダ）という概念を導入する。具体的には、「煙は火の結果である」という因果性と「桜は木である」という同一性の2つの関係である。前者にもとづいて、「煙があるから、火がある」という推理、後者からは「桜があるから、木がある」という推理が可能であると考えるのである。ディグナーガ自身は明言しないが、彼は本質的結合関係を前提として論理体系を構築した、とダルマ

キールティは強く主張する。そのことが逆にダルマキールティの独自性を示唆しているのである。両者の違いは、論証式の形式にも現れる。先に挙げた〈論証式1〉をダルマキールティなら、次のように定式化するであろう。

[遍充関係] 「およそ煙のあるところには火がある。たとえば、かまどの如し」

[主題所属性] 「あの山には煙がある」

( [結論] 「したがって、あの山には火がある」 ) 〈論証式4〉

これはほとんど西洋論理学の伝統で形成された大前提・小前提・結論からなる「三段論法」に相当する。唯一の明らかな相違点は、「遍充関係」の定式中の「たとえば、かまどの如し」という「実例」の存在である。興味深いことに、ダルマキールティ以降、遍充関係の確立のために実例が必要か否かをめぐって、仏教論理学者を含めたインドの論理学者の間で熱心に討議されることになる。おそらくこれは、論証には実例は必要ではないというジャイナ教論理学者の「内遍充論」の主張に対して、帰納的推理の伝統に忠実な論理学者たちが遍充関係は実例によって確立される必要があるという「外遍充論」を展開したのであろうと想像される。しかし、「すべて存在するものは刹那滅である」という仏教徒の主張を証明しようとしても、「存在するものすべて」という「主張の主題」以外に実例は存在しえないわけだから、仏教論理学者の間でも「内遍充論」を承認するものが現れてくることになる。これらの論争の詳細は未だ解明されていない点が多々あるので、これ以上触れない。

ところで、ダルマキールティの論証式が三段論法に限りなく近いものであるとすれば、彼の論理学はディグナーガと違って「演繹的」であるとみなしてもよいだろうか。この点は、現代の仏教論理学研究者の間でしばしば論じられてきた。私自身も何度か、ダルマキールティの論理学は演繹的推理に相当するという理解を公表してきた。また、帰納（インダクション）と演繹（ディダクション）に代わるものとして、パースが提案した「アブダクション」すなわち「仮説による説明」を第三の可能性として考えたこともある。しかし、今は、そもそも「帰納的」「演繹的」という西洋論理学の伝統で育まれてきた区別がインド論理学の性格付けに役立つかどうかを反省しなければならない時期に来ていると実感している。そして、インド論理学を西洋論理学と比較対照するとき、もっとも有意義なのは、法廷における討論

の分析からツールミンが構築した「説得の論理」を嚆矢とし、近年目覚ましい発展を遂げてきた「ニュー・レトリック」との比較ではないかと考えている。

再び、ダルマキールティに戻って、彼の論理学の特徴を考えてみると、ディグナーガがいわば多様な哲学派に「開かれた論理学」を目指したように見えるのに対して、ダルマキールティには仏教の根本的な教義を論証しようとする、護教的な立場が顕著である。その意味で彼の論理学は「仏教論理学」という名前に相応しいものである。彼が論証しようとした仏教教義とは、たとえば、「一切法は無常」という「刹那滅論証」、「来世は存在する」という「輪廻の論証」、「ブッダは一切知者である」という論証、「他心の存在論証」、「宇宙の創造神の非存在論証」などである。これらの論証において、ディグナーガと違って、ダルマキールティが「帰謬論証」を復活させ、有効に使用したことが、インド論理学史の観点から特に注目される。

ダルマキールティの論理学は、ディグナーガを凌駕するような形で、後代の仏教論理学者に引き継がれていく。一方、仏教以外の論理学者たちも、ダルマキールティの論理学の影響を強く受けつつ、それぞれの論理体系を構築していったと考えられる。

## 7 おわりに

以上、インド仏教における「論証」あるいは「論理学」の伝統について、非常に概略的に述べた。「論理学は仏教か」と問われるなら、「論理学は仏教の重要な一部門である」と答えたい。「縁起説」に代表されるブッダの教えは「合理性」に貫かれたものであるという解釈が正しいと仮定すれば、ブッダの教えから「論理的思考」が派生したとしても、さほど不思議なことではない。合理性に貫かれたブッダの教え、すなわち「仏教」は決して「論理学」と矛盾するものではないと思う。インド論理学の発展史を振り返るとき、仏教徒が果たした役割はずば抜けたものがある。特に、紀元後5世紀以降の数世紀、インド哲学各派において「論理学」が指導的な役割を果たした時代を仏教論理学者が先導したことは、誰も否定することが出来ない。それを可能にしたのも仏教教義の持つ本来的な合理性に由来するのではないかと考える。

以上の考察は、「どうして仏教徒はそんなに論理学に関心を持ったのか？」とい

う問いに対する答にもなっていると思う。究極的な真理や実在はことばや論理を越えたものであり、ただ沈黙のみがそれを伝えうるという、仏教のもつ神秘主義的な側面を仏教論理学者たちはよく知っている。そして、かれらの論理学の営みが世間的な真理の領域に属することもよく意識している。それにも関わらず、彼らが論理学的な探求に勤しんだのは、たとえ最終的にはことばや論理を放棄しなければならないとしても、そこに到る階梯は正しい論理によって踏み固められなければならないという確信にもとづくものである。

最後に、日本を代表するインド哲学者であった中村元の没後に出版された『論理の構造』（上下、2000年、青土社）の「著者あとがきに代えて」（三木純子）の中に引かれる言葉を引用して本稿を終えたい。

I 現在、すべてがグローバルに地球志向的観点から事が進められ、東西文化の融合ないし総合ということが、大いに唱えられているが、そのための原理が十分に解明されていない。何もかもごっちゃにして雑煮を作っても、そこからは何も新しいものは出てこない。思想面においては、まず基本的な論理に関して対決する必要がある。

II 従来、論理学に関する書と言え、伝統的な西洋の形式論理学か記号論理学が主で、稀に付録のようなかたちで「因明」が簡単に付記されているだけである。それでよいのであろうか？東洋人の思惟というものは、今後普遍的な場面において意味をもち得ないものなのであろうか？また、何らかの意味をもち得るとすると、いかなる点においてであろうか？単なる「付録」としてではなくて、問題ごとに分割して対決する必要はないであろうか？

III 今までにインド論理学ないし仏教論理学については、到底読み切れないほどの膨大な量の研究書が刊行されている。しかし、それらの研究に触発されて一般の論理学者や哲学者が新しい思想を展開したという事例は、まず絶無と言ってよいであろう。これは結局インド論理学ないし仏教論理学の研究成果なるものが、主として文献学の範囲にとどまっていて、哲学や論理学の研究とかみ合わないからである。相互に無縁の衆生なのである。インド論理学や仏教論理学は〈論理学〉という広い場面の中に論理学的に位置づけられねばならぬ。「文

献学的に」ではない。その位置づけの試みは、また新たに〈普遍的な論理学〉という場面を設定することになる。

この書を送られたとき、直接の師でもなく、ただ一度インド学仏教学会で「相違決定」に関する発表に質問した以外、全くと言っていいほど関係の無かった著者から、重い宿題を課せられた思いがした。ハンチントンが予告した「文明の衝突」が現実化した今、ヨーロッパ的思考の非グローバル性、非普遍性を明示するために、そして、中村元が追究したグローバルな対話を可能とする「論理」を構築するためにも、インド論理学、仏教論理学の研究を継続し、その成果を哲学者・論理学者へと発信していかなければならないと考えている。