

比較論理学プロジェクト研究センター／第1回研究会

発表日：2003年8月4日(月)

場所：大会議室

発表者：高橋祥吾（哲学・博士課程前期2年）

発表題目：アリストテレスの様相命題における文構造

配付資料：B4用紙2枚（発表原稿）＋B5用紙1枚（参考資料）

時間：発表 17:22～17:35

質疑 17:35～18:15

司会：赤井清晃（哲学・助教授）

プロトコル作成：同上

発表要旨

アリストテレス『命題論』12章の記述に基づき、様相命題の文構造について考察し、従来の解釈のうち、Ackrill の解釈や、CharlesおよびWhitakerの解釈とは異なる解釈を提案する。anthropon badizein dunaton（人間は歩くことができる、人間が歩くことが可能である）という例では、

1)dunaton（可能である）を主動詞とし、anthropon badizein（人間が歩く）をそれに従属する文と考える解釈、

2)dunaton（可能である）をcopulaと見做し、anthropon（人間は）とbadizein（歩く）を結び付けているとする解釈、

に対して、

3)anthropon（人間が）を主部として、badizein dunaton（歩くことができる）を述部として、アリストテレスは理解していたとする解釈、

を提示する。

1)の解釈に対しては、アリストテレスは、無様相命題estin anthropos leukos（人間は白い）と様相命題anthropon leukon einai dunaton（人間が白いことが可能である）を対比して、無様相命題のanthropos leukosは基体であり、estinは付加物であるが、様相命題の場合は、einaiが基体であり、dunatonが付加物であると言っていることから、1)の解釈のように、様相命題において主節（主部？）とそれに従

属する従属節という構造を考えてはいなかったことがうかがわれる。

2)の解釈に対しては、アリストテレスがdunatonのような語をcopulaとしての役割をになうとは明言しておらず、copulaと考えるのは、我々による現代的な見方であると思われる。従って、主語+繫辞+述語という構造ではなくて、主語+(繫辞+述語)という構造を想定するべきである。

これらに対して、ここで提示される3)の解釈は、次の2つの利点がある。すなわち、様相命題の構造が、主部と述部の2つの部分で構成されるところから、無様相命題の構造と平行に、様相命題の構造を考えることができるので、アリストテレスが想定していたであろうすべての命題をこの構造だけで説明できるという利点、さらに、アリストテレスが『命題論』12章では、dunaton einaiやdunaton badizeinなどの、様相命題の述部と見做される部分だけで、肯定・否定の関係を論じていたことと整合性があるという解釈上の利点がある。

しかし、他方、アリストテレス自身の発言として、einaiが基体であり、dunatonが付加物であるということから、dunatonとeinaiとが異なる機能をもつ別の構成要素であり、一つのまとまりとして機能をもっているとは考えにくいという問題点もある。

従って、3)の解釈は、決定的な解釈とは言えないかもしれないが、少なくとも、アリストテレスが『命題論』12章において、肯定・否定の関係を論じる際に、様相命題全体を例示しないで、その部分(例えば、dunaton einai)だけに言及しているのかという疑問に対して答えることはできる。

質疑応答(摘要)

問：発表者の主張を参考資料の下から2番目の例文 anthropon leukon einai dunaton を用いて整理すると、

Ackrill の解釈は、

anthropon leukon einai (主語, 主部) dunaton (述語), すなわち, 「(ある)人間が白いことが可能である」

CharlesおよびWhitakerの解釈は、

dunatonがcopulaである(この場合、意味が必ずしも明確でないが)。

発表者の解釈は、

anthropon (主語) leukon einai dunaton (述語, 述部), すなわち, 「(ある)人間が白くあり得る」

と理解してよいか?

答：さしあたってはよい。

問：anthropon leukon einai dunatonという命題の様相は、「(ある)人間が白いということが可能である」というように、「～こと」が可能である、とする、いわゆる de dicto 的な様相なのか、それとも、「(ある)人間が可能的に白い」というように、「あるものが可能的に～である」とする de re 的な様相なのか、どちらであるか？

答：de re と de dicto の区別を念頭に置いていなかった。

問：不定詞 einai の(意味上の)主語は、何か？

答：文構造の解釈の仕方によるが、ギリシア語では、不定詞の意味上の主語は、対格 accusative で表わされるので、anthropon (anthropos 「人間」の対格) か anthropon leukon (anthropos leukos 「白い人間」の対格) である。

コメント：発表者の解釈は、anthropon leukon einai dunaton という命題の場合、anthropon (主語) leukon einai dunaton (述語, 述部) とするようであるが、もしそうであるとすると、この不定詞句は、何故、不定詞句なのか考える必要があるのではないか？Ackrill の解釈についても言えることだが、定動詞(estī)を補って完全な文にすると、

(to) anthropon leukon einai dunaton (esti) となり、それぞれの意味は、

(to) anthropon leukon einai (ある人間が白いということ) が
dunaton (可能)
(esti) (である)

となるのではないか？

さらに、『分析論前書』での可能様相の表現 endechetai との関係も考慮する必要があるかもしれない。

以上

比較論理学プロジェクト研究センター／第2回研究会

発表日：2003年9月30日(火)

場所：大会議室

発表者：岡崎康浩（広島県立高宮高校教諭）

発表題目：ウッドヨタカラにおけるインド論理学の展開

配付資料：B4用紙5枚（レジュメ）

時間：発表 15:00～15:50

質疑 15:50～16:30

司会：本田義央（インド哲学・助手）

プロトコル作成：江崎公児（インド哲学・博士課程後期1年）

発表要旨

まずニヤーヤヴァールティカが置かれている歴史的な脈を先行研究に基づいて考察。その中でウッドヨタカラが、仏教論理学などの攻撃からニヤーヤ学説を擁護することを目的とし、彼等に強力な攻撃を浴びせながらも、時にはそれらの学説を取り入れ、ヴァイシェシカの存在論との統合をはかりつつ、新たなニヤーヤ学説の再編を図ろうとする姿が明らかになった。特に、推理と論証の関係を彼の論理学の枠組みとして考察。ウッドヨタカラがヴァーツヤヤナなどの先行ニヤーヤ学説に忠実であり、ディグナーガの「自己のための推論」、「他者のための推論（＝論証）」という区分とは一線を画していることが明らかになった。

次に、ウッドヨタカラが属性と基体の関係に基づき推論を分析する際に、属性を「肯定」「否定」「独立」の観点から分類し、「否定されるもの」も属性の一つとして認めたことを指摘。さらに、ウッドヨタカラが因の三相説を批判的に継承しながら、ニヤーヤの推理、論証の理論の中に読み込んでいったことを確認し、それらを統合した概念がavyabhicāraであって、それは後世の遍充概念に極めて近いものであることを指摘。また、ウッドヨタカラの16句因における妥当な証因の条件についての一つの可能な仮説を記号論理的解釈を用いて提示。さらに、そこで妥当な証因とされた「背離関係による証因」の特異な形式に着目し、『ヴァールティカ』における実例を網羅しながら、その論理構造を考察し、「背離関係による証因」が否定される属性から否定される属性への推理、論証であると結論。

最後に、ヴァールティカにおいて「背離関係による証因」と同義とされるアヴィータの歴史的展開を考察し、古典サーンキヤからディグナーガの批判を経てウッドヨタカラの理論に至る道筋を方向付けた。

質疑応答（摘要）

問：インド論理学において、「推論と論証」、「演繹と帰納」はどのような関係にあるのか？

答：推論に関しては、先天的（ア・プリオリ）に正しさが認められているから、その意味では演繹的な要素があると考えられる。また、論証に関しては、現実の具体的な事例において吟味するのであるから、その意味では帰納的な要素があると考えられるかもしれない。しかし、文献的な根拠が薄いため、今の段階では断定不可能である。

問：発表者は、推論対象となる属性（dharma）を肯定される（vidhiyamaana）属性・否定される（pratisidhyamaana）属性・独立した（svatantra）属性という三つに分類しているが、その内の否定される属性とvyatirekinは同じものなのか。

答：aviita/aaviitaの定義からすれば、両者は結び付くのではないかと考えられる。

問：発表者による、ウッドヨータカラの論理学の分析に関して、量化（quantification）と「dharma-dharmin」関係のコンセプトは矛盾するのではないか。

答：dharminを個体変項として捉えれば問題はないと考えている。しかし、全ての場合に妥当するわけではないことには注意する必要がある。

コメント：議論を通して、西洋とインドの論理学の伝統で育まれた「術語」の類似性と差異性、インドにおける独特の論理概念の存在が明らかになった。

以上

比較論理学プロジェクト研究センター／第3回研究会

発表日：2004年1月13日

場所：大会議室

発表者：稲見正浩（東京学芸大学）

発表題目：仏教論理学派における論理と宗教--因果という観点から--

配付資料：A3用紙1枚（レジュメ）

時間：発表 15:00～15:40

質疑 15:40～16:00

司会：本田義央（インド哲学・助手）

プロトコル作成：江崎公児（インド哲学・博士課程後期1年）

発表要旨

仏教論理学派の認識論・論理学にとって、因果関係は重要な役割を担っている。同派の中心人物ダルマキールティは実在を「因果効力をもつもの」と定義する。また、確実な認識（プラマーナ）を、後にその対象の効果（結果）が確実に得られるもの、すなわち、「欺かない知」と理解する。さらに、この確実な認識は知覚と推理の二種とされるが、このうち、知覚は外界対象との因果関係でもって説明され、推理に関しても、その基盤となる「本質的關係」の一つとして因果関係が説かれる。

この因果関係は、ダルマキールティにおいては、「AがあればBがあり、AがなければBはない」というアンヴァヤ・ヴィヤティレーカに他ならないものとされ、知覚と非知覚によって決定可能なものとして扱われる。具体的にはこの決定は「Aが知覚されると、これまで知覚される条件を備えていながら知覚されなかったBが知覚される。A以外の原因があってもAがなければBはない」というプロセスをとる。この因果関係決定の理論はダルマキールティ以降の仏教論理学派の認識論・論理学において一貫して説かれるものである。しかし、ブラジュニャーカラグプタなどの一部の仏教論理学派の著作には、このような方法によって本当に因果関係は決定できるのか、という発展的議論が見られる。彼らの説明によれば、因果関係は真実にはいかなる認識手段によっても把握されず、単なる思いこみにすぎないものとされる。真実には知には因と果という二つのものは顕現せず、因果関係は決して把握されることはない。これによれば、因果関係とその決定は単なる世俗的なものでしかない。彼らの同様の指摘は認識の確実性の問題に対しても見られる。知の確実性の基盤である、知の斉合性（欺かないこと）は真実には決して把握されない。前後二つの知はそれぞれ自身の対象を把握するのみで、斉合性を知ることは決してない。この論によれば、因果関係同様、斉合性にもとづく知の確実性も単なる世俗的な真理でしかない。したがって、自らの説く認識論・論理学というプラマーナ論は世俗的な真実であって、究極的真実ではないことになる。ダルマキールティ等の仏教論理学派の人々がこのような日常的な認識・論理の限界を意識していたこと

は明らかである。この世界の土台である因果・斉合性は突き詰め ていけば破綻するものであると彼らは認めている。日常的な真理はあくまでも日常的なもの（世俗）であって、それを超えた究極的な真実（勝義）の世界が存在する。それは主観・客観などのあらゆる分岐を離れた不二の世界とみなされている。これは修行の完成として得られる仏知の世界である。この勝義からすれば、日常の現実世界を取り扱う彼らのプラマーナ論の立場は否定されるべきものであるが、かといって全く無益なものではない。それはこの勝義の世界を後に導くものとして位置づけられる。修習により徐々にレヴェルアップしていく知の一つの段階として考えられている。これによれば、彼らのプラマーナ論は仏教の宗教的真実と全く無関係なのではなく、むしろ仏教思想体系の大きな枠組みの中に位置づけられることになる。ジュニャーナシュリーミトラは、現実世界を因果的な世界とみなすこの世俗の立場を経量部のものとし、それを超越した不二という勝義を唯識の立場と理解している。このような異なった立場が一つの修道体系の上に階梯をもって並ぶと彼らは考えていると思われる。

質疑応答（摘要）

問：因果関係はそれ自体存在すると考えてよいのか。

答：それはリアルなものとして存在するのではなく、あくまで世間的な通念としてある。

問：発表者の学位請求論文の中では、真理の自律性・他律性も論じられているが、その自律性・他律性とは、インドではどのように論じられているのか。

答：認識の妥当性の生起が自律的であるか他律的であるか、或いは認識の妥当性を知ることが自律的であるか他律的であるかという問題が伝統的に論じられている。

コメント：因果関係に関する仏教論理学派の各学匠の見解が明快に提示された。その中で登場する彼らの真理観について有益な議論がなされた。

以上

発表日：2004年1月14日

場所：大会議室

発表者：沖和史（種智院大学）

発表題目：インド後期仏教における唯識の思想と知覚の理論

配付資料：A3用紙1枚（レジュメ）

時間：発表 15:00～15:35

質疑 15:35～16:00

司会：本田義央（インド哲学・助手）

プロトコル作成：江崎公児（インド哲学・博士課程後期1年）

発表要旨

表題を論ずるにあたり、第一に後期唯識思想が形成されるための3つの歴史的前提を想定するべきである。その第一は二種類の対応理論、すなわち無形象知識論・有形象知識論である。後期唯識派はこの二種の対応理論はわれわれの全経験を超える事態を前提とする点で誤っているとす。第二の前提は、日常生活における「有用性」をもとにした外界実在論は、哲学的対話のための基礎であるとするダルマキールティの立場である。彼を受け継ぎ、日常経験における認識理論と究極的立場における認識理論の基礎理論として、自証（自己認識）説を後期唯識派は受容した。第三の前提は、龍樹を受け継ぐ一切法空性の思想と唯識派の二取空（認識主観・認識客観の非実在性）の思想である。後期唯識派は自証説と二取空説とを両立させる。

次に後期唯識派の主要理論を概観する。後期唯識派が唯識説を主張する際の認識論的主張は次の通りである。（1）正しい認識は現量（直観）と比量（推理）の二種に限られる。（2）認識の直接的対象(*grahya*)は現に立ち現れている認識領域内の形象(*pratibhaasa, aakaara*)であり、間接的对象(*adhyavaseya, praapan.iya*)は行為対象(*pravrittivis.aya, praapan.iya*)であって、経験領域の外にある「もの自体」である。（3）自証説（あらゆる認識は認識それ自体を直観する性質を持つという理論）が基礎理論である。（4）「自己認識には所取能取（主観客観）の分裂はない」ということが二取空の意味である。後期唯識派は大きく無相唯識派と有相唯識派に分類される。無相唯識派が採用する唯識説の基本的枠組みは次の通り。（1）いかなる世間的認識も、外界にあると構想された存在を行為対象とする「虚妄分別（判断）」である。（2）「虚妄分別」内部の、対象像（所取相）とその認識（能取相）という「二取の形象」は単なる顕われにすぎず、実在しない。それゆえに二取の構造を持つ世間的認識は虚偽なる認識である。（3）虚偽である証拠は「拒斥(*baadhaa, baadhana*)」である。虚偽なる形象は拒斥されるが、認識それ自体（自己認識）は拒斥されない。（4）それゆえ、形象を伴わない自己認識(*prakam.jira, 輝きのみ*)が真実在である。有相唯識派が採用する唯識説の基本的枠組みは次の通り。（1）いかなる認識も自己認識としては直観知

(現量)であるから、正しい認識である。(2)自己認識は「現に立ち現れている形象(自相の立ち現れ)」に他ならないので、二取の構造を持たない。それゆえ真実在である。(3)認識外部に行為対象を措定する認識は判断(vikalpa, adhyavasāna)である。(4)判断は判断の形象を自己認識する限りでは正しい認識であるが、凡夫に必然的に外界存在を構想させるから錯誤知である。

質疑応答(摘要)

問：後期唯識派では、瞬間毎に異なる認識の自己同一性は保証されるのか。

答：基本的には、無我説を唱えているので、認識の自己同一性は考えない。

問：ディグナーガ、ダルマキールティ以降の仏教認識論の伝統の中で、なぜ経量部と唯識派という二つの立場を使い分けて議論を展開しているのか。

答：外界の存在を認める学派との共通の基盤に立って議論する必要があるからだと考えられる。

コメント：後期唯識思想における最大の論争であった有相派と無相派の対論が明快に解説された。「自己認識」の概念に関する極めて有意義な議論がなされた。

以上