哲學研究　第四百六十九號　三四

インド論理學の基本的性格（完）

梶山雄一

四　論證形式

正理經の十六句義の體系では推理（anumāna）は第一句義の認識の方法（pramāṇa）の中に含まれて說かれるが、それとは別に論證の支分（avayava）が第七の句義として別立せられている。十六句義は一種の重複分類であるから、本來は第二句義たる認識の對象に含まれている支分が獨立の句義として別立せられるのもあやしむに足りないが、今の問題はやゝ特殊な考察を必要とする。支分は證明せらるべきことを論證するに必要な一類の言葉（śabdasamūha）、具體的には提案（pratijñā）・理由（hetu）・喩例（udāharaṇa）・綜合（upanaya）・結論（nigamana）の五支を言う。この五支の形式に從つて言葉によつてあらわされた推理が論證式であるが、論證式は單たる推理ではなしに、推理以上のものと考えられている。後代の正理勝論綜合學派ではプラシャスタパーダやディグナーガの創めた分類を採用して、推理を、自己の爲の推理（svārthānumāna）と他人の爲の推理（parārthānumāna）即ち論證式とに二分している。初期正理派に於てはかゝる推理の分類は行われていないが、支分を論證方法として、單なる推理と區別する思想はヴァーツヤーヤナに於て十分に明らかに認められる。ヴァーツヤーヤナは結論を除く他の四支分の一々に對して四種の認識の方法の一々を割當てゝ說明する。(1) 即ち提案は聖言であり、理由は推理であり、喩例は知覺であり、綜合は

譬喩に相當し、それら四つの認識方法が一つの對象に對して共同して機能をあらわすことが結論に於て示される、即ち結論はそれら四支分の機能の綜合的結果として論證されると言う。この說明に於て明らかなことはヴァーツヤーヤナが五支による論證を單なる推理に盡きない、それ以上のものとして認めたことである。(2) 彼は議論というものは五支の論證式によつて可能になるのであり、論證式によつて眞理の確定も行われることを理由として、それを「最高の正理」(paramo nyāyaḥ) と呼んでいる。(3) 即ち、立論者と反對者との間の議論を通して、反對者を說服し、聖言の眞理を確立することが正理學であるから、その方法である五支の論證式が正理學の最高の目的を代表するものであるというのである。ニヤーヤが純粹な論理學ではなくて論證學であることがこゝに最も明瞭にあらわれている。

論證式の支分についてはインドの各學派によつて意見が分れている。正理派は五支分を終始固執したが、ヴェーダーンタ派は最初或いは最後の三支を以て足りるとし、ジャイナ教や佛教では喩例と理由の二支分のみを以て十分な論證式が構成されるという。純論理的な立場に立てば、大前提と小前提との二段で十分であつて、歸結すらも、それら二つの前提から必然的に結果するものであるから、ことさら宣言する必要もないと考えられる。ジャイナや佛教のそのような論理的立場に對して、正理派は論證式が單なる推理に止まるものでなく、他者を說得する實踐的な議論の方法であることを重視するために、論證に於ける心理的機能を不可缺の要素と考えていた。このような實踐的論證式、或は心理的論證式たるためには、通常の推理の三段乃至二段の論法は不十分であつて、五段階を必要とするというのが正理派の見解であつた。だから論證式の五支は正理學にとつては必要にして十分な段階をあらわしていたわけであつて、單に傳統への執著のあらわれとのみ見做さるべきものではない。正理經以前のインドの學界には論證式は十段階によつて構成されるとする意見もあり、正理經の作者は、ヴァーツヤーヤナの註釋によれば、その十支のうち論證の直接的要素でないものを除外し、不可缺な要素のみを殘して五支分の說を主張するに至つたのである。(4) ヴァーツヤーヤナが論證の五支分を註釋するに先だつて紹介している、一類の論理學者の主張した十支とは、知らんとする欲求

(jijñāsā)・疑惑(saṁśaya)・推論式に對する信頼(śakyaprāpti)・目的(prayojana)・疑惑の除去(saṁśayavyudāsa)の五支を正理派の五支につけ加えたものである。ヴァーツヤーヤナはそれらの五支の一々に對して、それが對象を證明するものでも、論證の一部分として含まるべきものでもないと批判している。欲求・論證方法への信頼は論爭や論證を惹き起す心理的動機には違いないが、それ自身論證式の要素ではない。目的は內容的には眞實の決定に他ならないが、それは論證の結果であつて一部分ではない。疑惑は一つの主辭に關して相對立する二つの賓辭のいずれかが正しい筈であると考察することであり、これもいわば心理的動機にすぎない。疑惑の除去は論證の結論の矛盾命題を否定することを通して原命題を再確認すること卽ち歸謬による間接論證である。それは論證に對して論理的な關係を持つてはいるが論證式の一部ではない。[5] 正理派の傳統ではこの歸謬(tarka)は論理學體系の一部として重視はするが、それを推論式の一部乃至一形態として認めることはしない。疑惑・疑惑の除去・目的の三つは正理派の十六句義にも含まれているもので、推理乃至論證式とは別に扱われている。ヴァーツヤーヤナやウッディヨータカラはこれらの五支が論證のための心理的動機となり、主張者と反對者との間の議論(prakaraṇa)の生起のために、またその過程に於て有效なものであることは認めるが、確實な知識を證明するための直接的な要因ではない、卽ち他人に理解せしめるものではない(parāpratipādaktvāt)と批判し、[6] それらの五支を除いて、提案・理由・喩例・綜合・結論のみを以て論證式は構成されると考えたのである。

ヴァーツヤーヤナはたしかに、間接的・心理的要素を論證の直接的要素と切り離そうと考え、その限りに於て論證式の論理化を行つたのである。しかし正理派の論理は推理であるよりも實踐的論證であることを基本的な性格としているので、すべての心理的要素を除去してしまうことは不可能であつた。實踐的論證の方法としての五支論證式を勝論經の推理論につけ加えて主張したことが正理派の存在理由であつたから、論證式を單なる推理の線にまで引き戻して純論理化することは正理派にとつては一種の自滅的行爲に他ならない。勝論經は推理知(laiṅgika)を說く際に五

支を説きもしないし、また支分としての喩例をも用いない。五支の論證式は、推理に必要な三名辭の他に、その推理の過程を例證する喩例を導入することによつて始めて成立し得たものであるが、正理經もヴァーツヤーヤナも、推理（anumāna）と五支の論證式（avayava）との必然的關係を自覺的に說いていないし、ヴァーツヤーヤナは後者を前者と同一の內容のものと考えていなかつた。ジャイナや佛教の論理學では論證式と推理卽ち他人の爲の比量と自己の爲の比量とは、言葉によつて表現されるか否かによつてのみ分れるものであつて、內容的には同一の推理であつた。しかし、正理派にとつては、論證式は推理以上のもの、單なる推理と異つた實踐的論證の方法であつた。單に二つの前提を列擧しただけでは、たとえ論理的には十分であるとしても、實際に相手の注意を喚起し、彼を說得することは出來ない。論證が効力を持つためには、推理に必要な要素以上に、他のあるもの、心理的な要素が加わらねばならない、というのが正理學者の確信であつたのである。

ヴァーツヤーヤナ・ウッディヨータカラなどによつて整理された五支論證式を十分に展開された形で示すと次の如きものとなる。「(提案) 聲は無常である。(理由) それは作られたものであるから。(喩例) 作られたものは無常である、例えば瓶の如し。(綜合) かくの如く聲は作られたものである。(結論) それ故に聲は無常である。」佛教家の論理主義から批判されると、提案はなんら證明の力を持たないから宣言の必要はないし、結論は理由と喩例の二つ乃至は喩例と綜合の二つ――內容的には理由と綜合は同じものである――から必然的に論證されるから、これも宣言する必要がない。だから純論理的には、「凡そ作られたものは無常である。聲は作られたものである。」という二支を以て推論式は完全となる、と言う。しかし正理學者はこの議論を肯じない。論證者はとにかく對論者の双方によつて證明さるべく欲せられているものを最初に述べなければならない。もしそれがなければ「作られたものであるから」という理由はなんの必然性も持つて來ない。聲の屬性は所作性のみに限らない。所作性が擇ばれて理由とせられるのは、目下聲が無常であるか否かが問われているからである。だから提案を宣述することは論證に於て不可缺のことであ

し、またそれは論證の結果得られる斷案である結論とも性質を異にしている。(7) 第四の綜合も、論理主義者の非難する如くに、第二支の繰返しなのではなくて、それとは別な機能を持つている。第二支に於ては能證と所證との關係という觀點から理由が提示せられているのであるが、第四支は提案の主辭に於ける能證の內屬性 (sambhava) を主眼として所作性が聲に存在することが述べられているからである。(8) 更に我々の論證は、我々が眞實に到達する經驗の順序に從つて述べらるべきである。我々は先ず聲に注目し、その所作性を認め、次に所作性と無常性との間の必然的關係を想起し、そしてその關係は聲に存在する所作性との關連に於て理解され、そこに結論の導出が可能になる。このような論證者の心理過程の表現が順序正しく行われてはじめてそれは論證としての効果を持つてくる。論理主義者の二支の推論式は論證に於けるかゝる心理的要素を無視してしまつているのであつて、妥當なものとは云われない。(9) 單に大・小二前提を並擧することからは何の結果も生れない。「煙あれば火あり」「山に煙あり」という二つの命題は過去の知覺の結果と現在の知覺とを無關係に並べただけである。それが論證の部分となる爲には、煙と火との遍充が現に目擊されている煙との連關に於て理解され、その煙は現に關心の的となつている特定の山の性質として捉えられなければならない。それらの各要素が欲求を持つた主體の心理に於て現在的に綜合せられる時に始めて論證の結果は導出されてくる。卽ち、論證は單に論理的な必然性のみによつて可能になるのではなくて、心理過程として成立するのである、と正理學者は考えるのである。

綜合學派の時代になると、初期正理派が曖昧なまゝに殘していた推理と論證式との論理的な相違は取り除かれ、兩者の內容的同一性は自覺されてくる。しかしその同一化は、推理の理論に論證式をあてはめた結果ではなくて、後者に前者をあてはめることによつてなされた。だから、自己自身の爲の推理と五支の形式の適用を通して宣述せられる他者の爲の推理とは論理的には同じものと考えられている場合にも、推理の心理性はあくまで强調せられ、推理は證相の反省 (liṅgaparāmarśa) であると定義せられた。證相の反省は既にウッディヨータカラが說いていたものである

が、それは更に整理せられ、第三の知といわれるようになる。かまどに於て人は第一に煙を見ながら火を見る。その再三の經驗によつて煙と火との遍充が確定せられる場合に、かまどに於ける煙の知が第一の煙の知である。ある特定の山に於て煙を見る時にそれは第二の煙の知であり、遍充を想起しながらこの山では煙は火に遍充されているという、この山に於ける煙の反省が第三の知である。その證相を推理の主辭の屬性と見做し、且推理の所證と必然的な關係に於て反省する綜合作用が、證相の反省であり、推理知の直接的原因（karaṇa）と見做されるに至つた。(10)

（1） NBh ad NS 1, 1, 1. p. 48—52.

（2） cf. ILES p. 165.

（3） NBh ad NS 1, 1, 1. p. 52. so 'yaṁ paramo nyāya iti. etena vādajalpavitaṇḍāḥ pravartante nāto'nyathêti.

（4） NBh ad NS 1, 1, 32 (p. 269, l. 4 ff.)

（5） NBh p. 270. saṁśayavyudāsaḥ pratipakṣopavarṇanaṁ tatpratiṣedhe tattvābhyanujñānārtham. cf. BPUF p. 357.

（6） cf. NV p. 270, l. 12.

（7） cf. NVT p. 318. na ca pratijñāvacanād eva tat (=nigamana–) siddhiḥ, tasya sādhyaparatvāt…etc.; p. 320. pratijñāyāḥ sādhyaparatvād nigamanasya viparītaśaṅkānivṛttiparatvāt….

（8） NV p. 34, l. 8 (ad NS 1, 1, 38). sādhye vā sambhava upanayārthaḥ. "nanu ca kṛtakatvād ity anena sambhava uktaḥ?" nôktaḥ sādhyasādhanabhāvanirdeśāt…tatpunaḥ śabde kṛtakatvam asti nâstîty upanayena sambhavo gamyate asti ca śabde kṛtakatvam iti.

（9） NVT p. 317. pradhānaṁ hi pratijñāpadaṁ taduttarakālaṁ hi sādhanākāṅkṣāyāṁ pratijñām āśritya hetupadaṁ pravartate, na punaḥ prathamam eva hetvapekṣêti……etc.; BPUF p. 362.

（10） cf. TKBh p. 36ff.; MIR p. 83—92.

五　推　理　論

インド論理學に於ける演繹推理の理論は、能證・所證の論理的必然關係卽ち遍充（vyāpti）の觀念と因の三相の理

論の導入によつて始められた。因の三相は佛教のディグナーガの創設ではなくそれ以前から一類の論理家の間に說かれていたものであるが、[1]九句因說の裏づけを以てこれを完成し主張したのがディグナーガである。因卽ち推理の理由は、歸結の主辭（たるもののすべて）に內屬し、所證の同類例に（必ず）存在し、異類例には（決して）存在しない、という三つの性格を備えなければならない。[2]同類例は所證卽ち歸結の賓辭を性質とするすべての事物、異類例はその性質の存在しない事物である。所作性（作られたものという性質）によつて聲の無常性を推理する時、所作性は聲の屬性であることが第一相に當るからこれは形式論理の三段論法の小前提に當る全稱肯定命題を形成する。第二相、所作性が甁という同類例に存在することは、命題としてあらわせば、凡そ所作性なるものは無常であるということになるから第一格 Barbara 式の大前提に相當する。第三相は所作性が虛空という異類例に存しないこと、命題で云えば、凡ての無常ならざるものは所作性でない、ということで、第二相に當る命題の換質換位に相當し、第二格 Cesare 式の大前提を形成する。ディグナーガはこの理論によつて、推論式は歸結に當る提案と小前提たる理由と大前提たる喩例との三支で十分であると云うのである。もとより三相說そのものは具體的な喩例に關する理論で同類例・異類例も賓辭たる概念の外延とその矛盾概念として考えられていたわけではない。歸結の主辭たるものは、論議の對象であるから同類例・異類例から除外されている。從つてこの三支の推論式は概念の包攝關係にもとづく演繹推理であるとは嚴密な意味では云えない。もし純粹な演繹法ならばディグナーガの推論式に於ける如く、「甁の如し」、「虛空の如し」という喩例を大前提につけ加えることは全く意味を持たない。しかしディグナーガは喩例を、具體的類例たる喩依と命題たる喩體とに區別して、その後者を重視したし、他方媒名辭と大名辭との包攝關係に相當する遍充（vyāpti）の觀念をも持つていたかに思われる。[3]要するに彼の三支の推論式は喩例による五支の論證法を演繹法への顧慮によつて整理したものと云える。遍充の理論はディグナーガを繼いだダルマキールチによつて完成される。更にジャイナや後期佛教の論理學は內遍充論を說き、[4]具體的例證としての喩は存在理由を失い、推理は命題としての二つの前提から歸

結を演繹することであるという觀念が確立される。嚴密な意味での演繹法は內遍充論に於て始めて成立するのであるが、その發展への道はディグナーガやダルマキールチによつて十分に準備されていたわけである。

勝論派のプラシャスタパーダはディグナーガとほゞ同じ時代に因の三相を說き、最も進んだ遍充（avinābhāva）の觀念を有し、抽象的な命題としての大前提に關する理論を持つていた。[5] たゞ彼は勝論・正理派の傳統に忠實であつて、五支の論證式を固執している。遍充の觀念が何時、誰によつて創設せられたかは未だ十分に分つていない。[6] ウッディヨータカラは後說する如く、不可分の關係 avināhāva（所證がなければ能證もないという決定性）が推理の基礎であるとする說を否定している。avinābhāva, avinābhāvaniyama はダルマキールチ以後一般に遍充（vyāpti）と同義に用いられ、[7] またウッディヨータカラが批判した相手はディグナーガであることからも、この概念がディグナーガに於ても成立していたと推定される。しかしこの avinābhāva という言葉は、それより以前ヴァーツヤーヤナも用いている。正理經二・二・一―二の註下でヴァーツヤーヤナは包含（sambhava）は推理に他ならないという議論をするが、その際 sambhava とは、（あるものPとの間にPなくしてはあり得ないという）不可分の關係を有するもの（M）を知ることからそのもの（P）を知ること（avinābhāvino 'rthasya sattāgrahaṇād anyasya sattāgrahaṇam）と說明し、一アーダカなくしてはあり得ない一ドローナ（重さの單位四アーダカに等しい）の存在から一アーダカの存在を知ることを例に擧げ、また、不可分の關係にあることによつて關係している全體（samudāya）と部分（samudāyin）について全體によつて部分を知ることが包含であると說明する。[8] また正理經二・二・五九の下では言葉の意味は個物と形態と種とを不可分の關係（avinābhāva）によつて包含することを述べている。[9] いずれの場合にも數量的な全體と部分との間に所遍と能遍の包攝關係があることを意味しているのである。たゞこの場合の包含量は推理の基礎として考えられていたのではなく、正理經及びヴァーツヤーヤナの見解では直接推理の一形態であつたわけである。換言すれば正理經の時代にも數量的な意味における遍充關係の理解はあつたが、正理經作者及び註者は推理を極めて廣く解

釋していたために、不可分の關係は推理全體の基礎としては認められなかつたということになる。このことはヴァーツヤーヤナ更にウッディヨータカラに至るまで、換質換位の法則を樹立しなかつたことの一つの理由である。

一方因の三相說をヴァーツヤーヤナがある程度知つていたか、或いはそれに類する觀念を持つていたのではないかと思わしめる理由がある。ヴァーツヤーヤナは正理經一・一・三六の下で論證式の喩例を說明して云う。生起したものが所作の性質あるものであり、それは……滅するのであるから無常である。かくの如く作られたものである性質が能證であり、無常という性質が所證である。そしてこの二つの屬性の間の所證能證の關係（sādhyasādhanabhāva）が一つの事例に於て（多くの經驗の）類似性に基づいて確立せられていることが知られる。その喩例を認める人は、聲に於ても、瓶等の如く、聲も作られたものであるから無常である、と推理する、と。彼は瓶という喩例に於て確立せられている所作性と無常性との二つの屬性の間の必然的關係が聲の無常性の推理の基礎であるというのであつて、そのような屬性間の必然的關係の認識なしに單なる相似性に基づいて個物から個物への類推を主張したわけではない。こゝには因の三相說の第二相に類する思想はかなり明らかに認められる。綜合（upanaya）の註に於てヴァーツヤーヤナは、そのように（瓶等の如くに）聲は作られたものであると、推理の主辭である聲に所作法性のあることが結合せしめられる、という。こゝには因の三相說の第一相に類する思想が認められる。第三相に當る觀念をヴァーツヤーヤナが持つていなかつたのではないかと疑う學者もある。ヴァーツヤーヤナは理由も喩例も肯定的（sādharmya）・否定的（vaidharmya）の兩者を說いているが、聲の無常性の推理に於ける否定的な理由と喩例は「非所作性のものは常住である、例えば我などの實體の如し」（anutpattidharmakaṁ nityaṁ yathā ātmādi dravyam）と表現せられている。(10)否定的な喩例のあらわす命題は肯定的喩例のあらわす命題の換質換體であるべきであるから、後者の「所作性なるものは無常である」に對しては、前者は原則的には「無常ならざるもの（常住なるもの）は所作性でない」とならなくてはならない。この點でヴァーツヤーヤナの擧げた否定的喩例の命題は換質換位の法則を過つていると指摘せら

れることがある。しかしこの非難はあまりにも形式的であつて、目下の命題の如く所作性と無常性、従つて常住性と非所作性とが同延である場合にはヴァーツヤーヤナの如く換位を行なつたとて意味の上からは變りはない。事實他の箇所ではヴァーツヤーヤナは「我などの喩（卽ち常住なるもの）に於ては所作法性は存在しないのであるから無常性はない」と云つているから、理由の異類例に存しないことという第三相を知つていたし、また換質換位の法則を知らなかつたわけでもないと見るべきであらう。(11)

　ヴァーツヤーヤナが換質換位の法則を全く知らなかつたという非難は必ずしも當らないことは次の事實からも推定される。先に述べた包含量の場合、一ドローナがあれば一アーダカがあるという判斷は、一アーダカがなければ一ドローナはない、という不可分の關係を基礎とした換質換位による直接推理に他ならないからである。また、正理經二・二・三には義準（arthāpatti）は確實な認識方法ではないという反對者の意見を紹介するが、この反論者は、雲がない時には雨がない、という判斷から、雲があれば雨があると義準することは不定の誤りであると云う。ヴァーツヤーヤナは、結果の生起することは原因の存在性と決定的關係を持つということが義準の對象であつて、原因があつても障害によつて結果が生じないという、原因の性質が對象なのではないと反駁する。義準を推理知に含ませるのは正理派の特殊な見解で、後代では純粋否定的遍充による推理として扱うが、ヴァーツヤーヤナのこの例はその推理にはなつていないし、また形式的な確實性は持ち得ない。しかしそれは別として、こゝで原因がない時に結果はない、という命題は、原因がある時に結果がある、と變じ得ないことはヴァーツヤーヤナも熟知していた。たゞ彼は何らかの理由で、換質換位の法則を形式化もしなければ、それを嚴密に守ろうともしなかつたのである。

　その一つの理由は正理派の云う推理は形式的に確實な推理のみでなく、論證的効果のあるものは形式的な確實性を犠牲にしても採用されたことにある。さきに關說した正理經二・一・一―二は認識の方法は正理派の説く四種のみではなくて、その他に傳承（aitihya）・義準（arthāpatti）・包含・無（abhāva これがある時にはこれはあり得ないとい

う矛盾による直接推理）があるではないかという反對者の所説を批判して、その第一は證言に含まれ、第二・三・四は推理に含まれると論じているのである。換言すれば正理派の意味する推理は包含や無の如き演繹的な直接推理をも含みうると共にまた、義準の如き形式的には不確實でも實質的な意味は持つているものをも含んでいたのである。正理經一・一・五は推理は有前（pūrvavat）・有餘（śeṣavat）・共見（sāmānyatodṛṣṭa）の三種ある、というが、ヴァーツヤーヤナはこの三種に對して二種類の解釋を與えている。有前は原因から結果を推理すること、または、以前に知覺した二つのものの關係から一つを見た時に他の知覺せられぬものを推理すること。有餘は結果によつて原因を推理すること、または、剩餘法による推理。共見は人が運動によつて位置を變えることに基づいて、太陽の位置が變つたことによつてその運行を推理すること、または、屬性が實體に依存することを基礎として欲望等の屬性の存在からその依處たる我の存在を知るような推理である。上述のようなことはヴァーツヤーヤナが當時存在した雜多な推理・論證の諸説を集成してこれらに推理という名を冠したが、不可分の關係による推理はその中の一つとしてのみ含まれていたことを示している。正理經もヴァーツヤーヤナも推理と五支の論證式との必然的關係を説いていない。それはこの學派に於ては、推理に關する統一的理論が完成される前に、或はそれよりもより重要なものとして、説得の論證方法が定式化されたことを意味している。しかもその論證式の傳統を最後まで固守するために推理論の形式化を犧牲にすることを辭さなかつたのである。

　正理派が不可分の關係（avinābhāva）の理解を持ち實際にはそれを使用しながらも、推理の形式として一般化しなかつたために、演繹理論の完成に於て他學派におくれをとつたことのよい例は思擇（tarka）である。思擇は正理派の十六句義の第八として擧げられるほどに重要視せられていたものであるが、歸謬（reductio cd absurdum）による間接論證である。經一・一・四〇には、ものの眞實が知られない時に因を論據として眞實を知るために行う熟慮が思擇である、と云い、ヴァーツヤーヤナは知らんと欲せられている對象について矛盾した二つの性質をこれかあれかと

考察し、その一つを因を論據として確定することであると說明している。ヴァーツヤーヤナの擧げた例は知者たる我が所作性卽ち無常なものか、非所作性卽ち常住なものかを思擇するものである。もし我が常住ならば自己の作した業の結果を受けるから輪廻し解脫する。もし我が無常ならば、それは生じた時に始めて身體と結合するのであるから過去の業の結果は我にあり得ない、生じた以上滅する時もあるが滅すれば業果を享受しないし、また一つの我が多くの身體を經て輪廻し、身體を最後的に棄てて解脫することもない云々。かく熟慮し業果の享受云々という理由が妥當しないものを否定して、他方を確認することになる。しかしヴァーツヤーヤナはこの思擇は眞實の決定のための補助的なものではあるが、それ自身は所證を決定するものではないから（anavadhāraṇāt）眞知そのものではないと云う。前節に述べた如く、この形態の思擇は十支論證式の中に「疑惑の除去（saṁśayavyudāsa）という名で含まれていたもので、ヴァーツヤーヤナは五支論證式を主張してそれを論證の支分から除外したのである。こゝに一つの問題がある。たしかに思擇は疑惑を除くための補助手段として考えられる時には直接結果を論證しない。しかしこの例にあらわされた假言的推理は實質的には定言的推理と異つていないから、變格を行えば容易に直接的な論證式に改めることが出來る。インド論理學は假言的推論式を認めないからヴァーツヤーヤナをこれを論證式と考えることが出來なかつただけである。今こゝにあげられた例を整備してみると、我がもし無常ならば、無常なるものは自らの業果を享けないから我も業果を受けないことになる。しかるに事實として我は自らの業果を受けることが知られているからこの主張は矛盾しているということである。しかしそれは、（喩例・大前提）無常なるものは自らの業果を受けず。（綜合・小前提）我は自らの業果を受くると極成す。（歸結）故に我は無常ならず（提案・理由省略）という純粹否定的遍充の論證式に直すことが出來る。純粹否定的遍充の論證式（kevalavyatirekyanumāna）はヴァーツヤーヤナは知らなかつたが、ウッディヨータカラによつて反對者の主張を否定するための論證（avīta）[12]として主張され、それ以後正理派の是認する所となつたものであつて、否定的遍充に基づく論證である。ヴァーツヤーヤナは思擇は補助者であるとい

うが、實は彼の擧げた例たる我の常住性を業果の享受を理由として推理する場合にはその他の方法はあり得ない。というのは、我の常住性を證するために擧げられた自らの業果を受くることはインドの正統派思想にとつては、我にのみ存する性質で同類例は存しないから、後代に所謂不共不定（asādhāraṇānaikāntika）の誤謬を犯す。だから異類例のみに依據する純粹否定的遍充による論證を行うより仕方がないのである。このことは同類例の存在しない推理について行われる思擇が、實質的には kevalavyatirekyanumāna と同一であることを如實に示している。ヴァーツヤーヤナの時代にはこの理論は存せず彼も氣付かずにこの例を擧げたのであろう。ところで後代の佛教の內遍充論者が遍充即ち大前提の確實性が喩例によらず、それ自身の內的必然性によつて證明されるという時には、同類例の得られない遍充も思擇によつて證明されると云うのである。凡そ存在するものは刹那滅である、という遍充の確實性が疑惑された時は、主辭が存在一般であり、且つ賓辭が知覺の對象でないために、これを例證するいかなる喩例もあり得ない。だからそれを證明するには矛盾命題の歸謬（viparyayabādhakapramāṇa）即ち思擇を用いる。存在性とは効果的作用性（arthakriyā）の意味であるが、それは繼時性・同時性によつて包攝される。然るに常住なるもの（刹那滅性に非ざるもの）は常に自己同一性を保つものであるから、一刹那の間の變化を豫想する繼時的・同時的作用性を持たない。常住なるものに繼時性・同時性という能遍がないから（vyāpakānupalambhāt）効果的作用性即ち存在性という所遍もない（vyāpyānupalambhaḥ）。故にすべての存在するものは常住でない、即ち刹那滅である、と。[13] こゝでも繼時性・同時性という理由は小名辭たる存在するものにのみ存する不共因であるから、同類例はあり得ない。從つてこれは繼時性・同時性なきものは存在しないという大前提に基づき、假定的存在たる常住なるものを異類例とする純粹否定的推理に他ならない。異類例が實在でなく、假定的なものでもよいという理論が立てられるが、そのことは實は異類例も存在せず、概念に固有な外延の包攝關係からのみ遍充が決定せられ、外部に喩例を求める必要のないことを意味する。この理論はインドに於ける演繹法を完成する基礎となつたものである。だから、ヴァーツヤーヤナは思擇を論證

でないと否定したことによつて、演繹法の基礎理論に通ずる道を否定してしまつたことになるのである。正理派もヴァーチャスパティ以後遍充の問題に關心を持つが、それは繰返された經驗による歸納という外遍充論であつた。たゞその際に、遇然的條件が能證と所證の關係に混入することを避けるために、思擇が補助手段として用いられはした。しかも思擇は綜合學派にあつてはあくまで補助的なもの (anugrāhaka) であつて、それ自身が遍充決定の基準とはならなかつたばかりか、疑惑(saṁśaya)・過誤 (viparyaya) と共に誤知 (ayathārthānubhava) の一つに數えられた。思擇によつて假定的に歸謬された結果は望まれざるもの、現在の知覺と矛盾するものであつたからである。(14) 尤も後代の正理派は思擇の例にヴァーツヤーヤナの我の無常性の例を採つていない。(15) それは思擇は同類例のある場合にも補助的な手段として用いられるが、同じ理論に基づいた、同類例のない場合の自立的論證が純粹否定的遍充による推理で、この二つを區別しようとしたからである。遍充論の發展と思擇その他については別稿を期するが、こゝでは、正理經作者からヴァーツヤーヤナを經てウッディヨータカラに至るまでは、正理派の傳統的立場が演繹法の理論を拒んでいたことを指摘しておきたい。そのことは、ヴァーツヤーヤナやウッディヨータカラが演繹的理論に全く無知であつたことを意味しない。特にウッディヨータカラでは、それを熟知しながら、意識的に反抗したあとが顯著である。

(1) 宇井博士によれば因の三相は正理派や佛教の瑜伽論の論理學の起源をなした論理家 (Haituka) の系統の所產。無著の順中論には、ニヤーヤソーマ或いはニヤーヤサウミヤなる一派が因の三相を創說したとある。世親の論理學書の中にも三相說は說かれている。宇井「佛教論理學」(佛教思想大系5) 第一編第六章參照。

(2) ウッディヨータカラの闘說するディグナーガの因の三相說は anumeye 'tha tattulye sadbhāvo nāstitā 'sati である (NV ad NS 1,1, 5. p. 163)。此の句は Arcaṭa も Hetubinduṭīkā (G. O. S. p. 16) に引用解說している。Sukhlalji Sanghavi の註では、此の偈の後半は、niścitānupalambhātmakāryākhyā hetavas trayaḥ となつているが、この後半を彼がどこから得たか明記していない。いずれにしてもこの後半はダルマキールチの理論を含んでいて、ディグナーガのものとは思われない。ウッディヨータカラはこの偈の前半にあらわれる因の三相說を攻擊している。この定義は甚だ不完全で eva という制限句を入

れなければ十分な意味をあらわし得ず、しかもそれを入れて讀めば前後矛盾するというのがウッディヨータカラの批判の要旨である。(cf. ILES p.250 ff.) 例えば單に anumeye sadbhāvaḥ (因の宗主辭に於ける内屬性) であると、宗主辭の一部分に存する (sādhyaikadeśa-vṛtti) だけの因も含まれるから、第一相は完全でない。また、宗主辭にのみ存する (anumeya eva sadbhāvaḥ)と讀めば、因の同類例に於ける存在、卽ち第二相を否定することになる。喩例に關する理論である三相說が Barbara, Cesare 式の三段論法の理論と一致するためには、三相の全てに全稱命題としての性格が與えられねばならない。ダルマキールチは三相を anumeye sattvam eva, sapakṣa eva sattvam, asapakṣe câsattvam eva niścitam と規定し、eva という限定語を附加することによつて、因が宗主辭すべての屬性たること、同類例の一部又は全部に必ず存すること、すべての異類例に決して存しないこと、を意味させて、それをなしとげた。尤も、ウッディヨータカラの批判はダルマキールチの修整に對してもなお有効である點もある。cf. ILES p. 180 ff. 拙稿「中觀哲學の論理形態」(哲學研究第四一五號四六頁)。

(3) NV p. 303 etena "grāhyadharmas tadaṁśena vyāpto hetur" iti pratyuktam. (以上の議論によつて、「歸結の主辭の屬性であり、その主辭の一部分＝大名辭によつて包攝せられたものが媒名辭である」という理論は却けられる。) この理論は NVT p. 303 によればディグナーガの所說である。cf. FD. p. 46, Fragment M. この因の定義はそのまま Tattvasaṁgraha (G. O. S.) 1385 に引用せられている。また PV Ⅲ, 1 にダルマキールチの與える因の定義 pakṣadharmas tadaṁśena vyāpto hetuḥ と酷似する。grāhyadharma と pakṣadharma は同義。もとより先きの定義が NV にある以上、ダルマキールチの定義が前者によつていることは明かである。

(4) 佛教論理學に於ける遍充論の變遷、特に後期の內遍充論については拙稿 On the Theory of Intrinsic Determination of Universal Concomitance in Buddhist Logic (印度學佛教學研究七卷1號) 參照。また別稿を期する。

(5) PBh p. 200 に因の三相を說き。p. 201 に「ある特定の場所乃至特定の時に、推理の對象 (卽ち小名辭) と相伴し (因の第一相に當る)、他の所證たる屬性 (卽ち大名辭) を持てるものに——その全部或いは一部分に——明らかに存在し (因の第二相)、所證と矛盾するもののすべてに決して存在しないことが確實に認識せられている (因の第三相) もの、それが知られていないものを推論せしめる證相である」(yad anumeyenârthena deśaviśeṣe kālaviśeṣe vā sahacaritam, anumeyadharmānvite cānyatra sarvasminnekadeśe vā prasiddham, anumeyaviparīte ca sarvasmin pramāṇato 'sad eva tad aprasiddhārthasyânumāpakaṁ liṅgaṁ bhavati) という。この定義は、後のダルマキールチの定義と同じく、完全に形式的な大前提の理論に通ずるものである。avinābhāva の觀念については p. 205, evaṁ sarvatra deśakālāvinābhūtam itarasya liṅgam がある。詳細に

ついては、ILES p. 180—189を參照。

(6) 一般には遍充の觀念を最初に說いたのはディグナーガとプラシャスタパーダであろうと云われている。また後者は前者の影響下にあつたとする說もあるが、例えばランドルはそれを否定している。またインドの學者の中には、遍充の觀念はヴァーツヤーヤナに明瞭にあらわれ、パタンジャリの Mahābhāsya 3-2-124 に起源を有すると主張する人もいる。cf. PIL p. 201. これらは兩極端の議論であつて、その中庸をとるのが正しいと思われる。五八頁補註參照。

(7) PV 3.30 : kāryakāraṇabhāvādvā svabhāvād vā niyāmakāt | avinābhāvaniyamo 'darśanān na na darśanāt || この偈は Sarvadarśanasaṁgraha, Bauddhadarśana の冒頭にも引用せられ、そのために有名であつた。

(8) NBhP p. 164, 165 によれば次の如き關係になる。droṇa=avinābhāvin=vyāpya=samudāya. āḍhaka=vyāpaka=samudāyin. この包含量はプラシャスタパーダも關說し、包含量の基準が avinābhāvitva にあることを云つている。シリーダラの註では、百が千に包含される例を擧げている。ランドルは ILES p. 327 に於て、ヴァーツヤーヤナもこの量に對して avinābhāva という語を以て說明することを述べるが、しかもヴァーツヤーヤナにとつてはこの語は、單純な算術的推理であり、プラシャスタパーダに於ける如く推理の普遍的關係を意味してはいないと云う。しかし、プラシャスタパーダ自身が、遍充と包含量とに對して同一の avinābhāva という語を用いることは、その兩者の關係が極めて緊密なものであることを示していると云わねばならぬ。筆者は、ヴァーツヤーヤナの演繹理論に對する意識がディグナーガやプラシャスタパーダと比較にならないほど低かつたとは考えない。かなりの理解を持ちながら彼が演繹理論を說かなかつたのは、彼の正理家としての論理的立場が前者と本質的に違つていたからであろうと思う。

(9) NS 2, 2, 59 : tadarthe vyaktyākṛtijātisaṁnidhau upacārāt saṁśayaḥ NBh ad loc. : avinābhāvavṛttiḥ saṁnidhiḥ, avinābhāvena vartamānāsu vyaktyākṛtijātiṣu gaur iti prayujyate tatra na jñāyate kim anyatamaḥ padārtha uta sarva iti. cf. NBhP : vyaktyākṛtijātīnāṁ saṁnidhau=samudāye.

(10) NBh p. 290, l. 5 ; p. 309, l. 7.

(11) NBh p. 310, l. 1—2 : atrâtmādau dṛṣṭānta utpattidharmakatvasyâbhāvād anityatvaṁ na bhavatîti. ヴァーツヤーヤナの推理論に於ては、彼が換質換位の法則を知らなかつたということが最も激しく非難せられている。しかし、ヴァーツヤーヤナがこの點について全く無知であつたとすることは出來ないことは、松尾義海博士も既に指摘している (cf. MIR p. 128.) 換質換位の法則を守らなかつたという點では、既にそれを十分に意識していたウッディヨータカラも同様である (cf. NV p. 291,

1. 1 ff.; MIR p. 103; ILES p. 246.) ヴァーツヤーヤナがある程度遍充の觀念を有していたことは、ムーケルヂーも指示している (cf. BPUF p. 371.)

(12) ウッディヨータカラは正理經一・一・三五及び一・二・四に對するヴァールティカに於て純粹否定的遍充に基づく推理 (kevalavyatirekin, avīta) を說いている。これはディグナーガの九句因に對して、彼が十六句因を說いて、その第十五として主張したもので、同類例がなく、理由が異類例に存しない場合の推理で、不共因 (asādhāraṇahetu) である。後代の正理派で整理した形で示すと、「無我なるものは呼吸等なしと認めらる（大前提）・生命ある身體は呼吸等を有す（小前提）・生命ある身體は無我ならず(歸結)」という推理がこれにあたる。ウッディヨータカラはこれを歸謬的な表現であらわし、且大前提を故意に單純換位している (NV p. 291, l. 1 ff.) 理由は小名辭にのみ限られた屬性で不共因であるが、推理を喩例に基づかしめず、遍充の形式的確實性に基づかしめる立場から見れば、正しい推理である。詳細は ILES p. 233—248, MIR p. 102—104 參照。この形式の推理は數論派の avīta 佛教の中觀派の prasaṅga に事實上用いられていたものである。正理派の思擇は、同類例のある場合にも用いられるが、同類例のない場合の思擇は純粹否定的推理と一致する。ジャイナ及び後期佛教論理の內遍充論は、思擇 (tarka, reductio ad absurdum) を遍充決定の方法として主張するから、喩例の求められない場合や知覺によつて捉えられないような原理が、大前提となる場合にはその確實性は純粹否定的遍充に基づく推理によつて證明される。後期佛教論理學に於てはこれは viparyayabādhakapramāṇa, prasaṅgānumāna, などと呼ばれ、その內遍充論の基礎となる（拙稿「ラトナーカラシャーンチの論理學書」佛教史學第八卷四號、"On the Theory of Intrinsic Determination of Universal Concomitance in Bnddhist Logic" 印度佛教學研究第七卷一號參照)。たゞ、純粹否定的因が、第六節に關說する如く、形式的な推理を認めず、遍充を否定したウッディヨータカラによつて創設されたことが、極めて不自然である。その點ウッディヨータカラの論理的立場は一貫しておらない。

(13) 詳細は拙稿「ラトナーカラシャーンチの論理學書」參照。

(14) cf. TS p. 56. ayathārthānubhavaḥ trividhaḥ, saṁśaya-viparyaya-tarkabhedāt. vyāpyāropeṇa vyāpakāropaḥ tarkaḥ yothā yadi vahnir na syāt tarhi dhūmo 'pi na syād iti. MIR p. 235 ff.

(15) 一般的にはタルカの例としては山に煙を見て火を推理する場合がとられる。この際、山に火ありという歸結を疑うものがあれば、火なくしては煙もないことを承認せしめ、それが現に山に煙のあることと矛盾することを指摘する歸謬である。KTBh, TS 等にこの例がある（前註）。この場合は、煙あれば火ありという肯定的遍充を例證する同類例「かまど」などがあ

るから、純粹否定的推理を行う必要は實にはない、従つて、タルカはこゝでは間接論證卽ち補助的手段である。

六　推　理　論（續）

ヴァーツヤーヤナの時代にはかりに因の三相說や遍充の觀念の萠芽があつたとしても、それらに基づく形式論理はまだ現われなかつた。しかし、ディグナーガやプラシャスタパーダ以後にその傾向が時代の代表的なものとなつて來た時、ヴァーツヤーヤナを繼承するウッディョータカラはこの新思想に對して頑固な抵抗を試みた。山に煙のあるのを見て火があると推理をする場合、煙のある所には火がある、という不可分の關係（nāntariyakārtha, avinābhāva）が推理の基礎をなしている、とディグナーガやプラシャスタパーダは主張する。ウッディョータカラはこの不可分の關係とは何であるかと問い、それは㈠因果關係（kāryakāraṇabhāva）であるか、㈡同一物に於ける和合（ekārthasamavāya）であるか、㈢單純な一物の他物との關係（tatsambandhamātra）であるかであろうがそのいずれも成立しないという。第一の因果關係は不可能である。というのは煙は火の中に存在しないし、火は煙の中に存在しないで、夫々のものは自己自身の原因に存在するからである。第二の場合、火と煙とは同一物の構成因としてあるのではない。というのは異種類の二つのものが一つの實體を構成することはないからである。また火と煙がそれらの他の第三のものに存在するということも、二つは夫々の原因に存在すると先に云つた理由によつて、不可能である。第三の、火と煙とにかくある關係があるということも不可能である。何故ならば、火のない煙も見られるのであるから（anagnikasya dhūmasya darśanāt）である。一つの實體に於ける二つの屬性の如き共存性（sāhacarya）があるというならば、それはない。火のない煙、煙のない火も經驗せられるのであつて、その二つの關係は一定性を持たないからである。正にこの理由によつて、「煙のある所には火もある」という抽象的な關係は否定されるのである、と。(1)

この論理學の常識を無視した驚くべき議論をする際にウッディョータカラの思いを占めていたものは、二つのもの

の相伴ということはそれらの基體となつているものを離れてはあり得ないということである。もしその基體或いは組織から抽象してしまつた時には、二つのものはもはや關係を失う。換言すればMとPとの共存が可能になるのはそれら二つがSの屬性としてあるということである。ウッディヨータカラの證相の反省（liṅgaparāmarśa）の觀念も同じことを云おうとしていたのである。所が目下の場合、煙と火とは山の屬性ではない。所作性と無常性とは聲に和合した屬性であつて、二つの性質と聲とは屬性と實在との必然的關係を持ち、そのことが二つの屬性の共存性の根據であつたのである。然るに、煙と火とは山にとつて偶然的なものにすぎない。だから煙と火との共存性の根據がこゝにはない。ウッディヨータカラが煙と火との因果關係を問うて、その二つに、これがこゝにあるという關係がないから（atadvṛttitvāt）といつて否定するのは、彼がこの場合には和合の因果（samavāyikāraṇatā）のみを考慮していたことを示す。ヴァーチャスパティの註釋によれば[2]、正理・勝論派の認める三種の因果のうち、不可分の關係は和合の因果についてのみ語らるべきで、他の二種にそれは認められない。不和合因（asamavāyikāraṇa）は屬性・運動が他のものの原因となつている時に云われるが、例えば梭によつて別々の糸を接觸せしめる運動は糸の結合即ち布の不和合因であるが、布がある時に必ず運動があるわけではない。だから凡そ結合がある時には運動がある、とは云えない[3]。不和合因は結果との同時的共存性を持たない。それはウッディヨータカラの解釋では不可分の關係（avinābhāva）を持たないということである。同樣に、上記の二種以外の原因たる補助緣（nimittakāraṇa 動力因）の場合にも不可分の關係はない、布がある時或いは場所に必ず織手がいることにはならないからである。第二の ekārthasamavāya は煙と火とが第三のものの和合因である場合（ekārthasya samavāyaḥ）と、火と煙が第三の實體の屬性として和合している場合（ekārthe samavāyaḥ）との二つに分けられているが[4]、いづれにしても和合の關係はそこに成り立たない。第三に、單純な關係即ち結合（sambandha）が火と煙との間にあるということをウッディヨータカラは拒絶する。事實としては火の滅した直後に殘る煙は見られるし、昨日山でみた煙は今日山に於ける火を推理せしめない。だから抽

象的に表明された煙と火とは同時的共存性を持たないのである。以上いずれの場合にも、ウッディヨータカラは、和合の關係にないものは實質的な不可分の關係を持ち得ないし、煙と火との間にはそれがないと批判するのである。和合因の特色はそれが實體であり、結果の基體としてそれと共に繼續することにある。その場合にのみ、時間的・場所的な共存關係が實質的に成立するというのである。

この議論は、山に立ち昇る煙から火を推理する時、眞の推理の對象は、火であるか、山という場所であるか、火或は山の存在性であるか、或いは火を持てる場所であるのか、という問題から展開されたものである。[5] 最後の主張はディグナーガのものであるが、ウッディヨータカラは次の如くに批判する。火を持てる場所（agnimān deśaḥ）一般が推理の對象であることは出來ない。というのは我々が見ているこの煙は火を持てる場所一般の屬性ではない。もし、この特定の火を持てる場所であるとしても、その特定の場所は我々によつて明らかに知覺せられてはいない。凡て推理の對象には、あらかじめ屬性の所有者である主辭性と能證たる一つの屬性の存在という二條件が知られている必要がある。聲の無常性を所作性から推理する時、聲の自存性（ātmasattā）とその所作性という屬性とがあらかじめ知られている。[6] そのような形では火のある特定の場所は知られないし、煙は山の屬性でもない。ではこの推理に於てかゝる二條件をそなえた對象は何であるか。ウッディヨータカラはそれは火によつて限定せられた煙であるという。我々は山にある煙を知覺し、黑々とした塊りとなつて立ち昇るという煙の能證としての特殊な性格を知覺し、それを通して煙の屬性として存在している火（cf. yadā guṇabhūto bhavati）によつて限定された煙を推理するのである（cf. agni-viśeṣaṇasya dhūmasya pratipādyatvāt）という。この場合には聲という對象にとつて所作性と無常性とが屬性であるように、煙という對象にとつて煙の特殊性と火とが屬性化せられている。だからこのウッディヨータカラの推理で必然的な關係を持つているものは、抽象的な煙と火ではなくて、現に知覺されている煙の特殊性とそれと共存して一つの基體にある特殊な火であるのである。[7] 所證と能證の關係は一つの個物の中に内在している限りの二つのもの

のあり方としてのみ必然性を持つている、というウッディヨータカラの考え方は、形式論理の偏見を離れて考察すれば深い意味を持つている。事實の上では瓶に於て不可分の關係を持つている所作性と無常性という二つの屬性は、その基體から抽象せられて獨立の概念となつた時には、關係を失つてしまう。そしてもし抽象的な命題が推理の基礎であるならば、かゝる普遍的な關係を推理の對象である個物と結びつけることがどうして許されるか、とウッディヨータカラは云うのである。

ウッディヨータカラのこの議論は甚だ不評である。[8] 彼の、火のない煙もある云々という箇所に對してはヴァーチャスパティも明確な註釋を與えることを避けているし、それ以後の正理學者もこの議論を是認しないものが多い。ウッディヨータカラ自身も正理經一・一・三三の下では推理の對象は知らしめらるべき性質によつて限定された有法（小名辭たるもの）である (prajñāpanīyadharmaviśiṣṭo dharmī) と云つているから、一般的な場合にはディグナーガの見解と異つてはいない。聲が問題となつている時には、推理の對象は無常なる聲であるわけである。たゞ彼が否定したのは煙から火を推理する場合に山を推理の對象であるとする考えである。嚴密には、この場合我々は、煙の特殊性によつて火を持てる煙を推理しているのである。このウッディヨータカラの考えは一般に非難せられるほど突飛なものではない。三相說の理論に從つても、推理の對象即ち小名辭にあたる個物の自己存在性が確認せられていない時には、媒名辭の小名辭への内屬性 (pakṣadharmatā) 即ち因の第一相が疑われるから、それは理由非存在の誤謬 (asiddha-hetu) になるからである。[9] また煙あれば火ありという遍充の否定もいかにしても一般的には是認しがたいようであるが、抽象的命題からの演繹を否定するウッディヨータカラの理論からはある意味を持つている。彼は同じ正理經一・一・五の下で、原因から結果への推理も特殊な場合には可能であるという。深い音にともなわれ、多くの飛んでいる鶴にともなわれ、雷光をともなつているような狀態に於てたちこめた雲はその結果である雨を推理せしめるという。[10] 一般的に原因によつて結果を推理することは許されないが、ある特殊な個物からその結果を推理することは出來ると

いう。同じ原因から結果への推理は勝論經・正理經・ヴァーツヤーヤナ註にも見えている。後期佛教論理に於てすらもラトナキールチは、原因とは結果を生ぜしめる機能を持つているものであつて、結果を生ぜしめないものはその原因とは云えないという理論の下で原因から結果への推理を説いている。[11] ウッディヨータカラの上述の議論は、しかし、彼が因果關係についてきわめて特殊な見解を懷いていたことを想像せしめる。彼は結果が必ずしも原因を伴わないと云うと共に、原因から結果を推理することも可能であるという。結果から原因への推理は無條件に許されるのではなくて、結果と原因とが同一の實在を限定する二つの屬性となつたとき、即ち同時的な共存性を持つたときに始めて、結果と原因とは具體的な必然的關係を持つ。だから逆に、ある特殊な情況の下に原因と結果とが同時的に共存するならば、原因から結果への推理も可能になると云つているのである。換言すれば、因果關係は同時的共存の關係としても理解せられる時に遍充の關係を構成する、と彼は云つている如くである。その場合には因果は繼時的關係ではなくて、同時的共存（部分的同一性）の關係となつてしまつているのである。このような考えがウッディヨータカラの推理論を一貫する理論としてあつたとは云えないかも知れない。しかも彼が抽象化された不可分の關係を否定し、能證と所證とが共に推理の對象（小名辭にあたる實在）との間に限定者と非限定者（viśeṣaṇa-viśeṣya）の關係を持たねばならぬと强調することは、上述の如き因果の特殊な解釋を前提にしているようである。正理經一・一・三四の、因は喩例との類似性（sādharmya）によつて所證を證明するものである、というのを解釋する際に、彼は因は喩例に存在する性質と類似はしているが、全く同一のものではないことを强調している。[12] 聲の所作性は瓶の所作性とは別個なものであつて、それらを同一視することは出來ない。だから推理は聲の所作性の、瓶の所作性との類似性に基づいて行われる。瓶に於ける所作性と無常性との共存關係と類似した共存關係が聲にもなくてはならないと推理するのであるが、その際聲の屬性と瓶の屬性とは同一のものではない。だから、そのような差別を無視して聲の所作性と瓶の無常性とを抽象して、所作性なるものは無常である、と命題化することは誤りであるというのである。同時的共存性とい

う現實的な必然性を持つものは聲に於ける所作性と無常性、瓶におけるその二つの屬性である。その關係は二つの基體にまたがることは許されないからである。

インドの他學派では一般に、所作性と無常性との間の如き關係を（部分的）同一性（tādātmya, svabhāva）として考え、煙と火との間の如き關係を（因）果（kārya）として考える。遍充は前者の場合には高位概念が低位概念を包攝する關係であり、後者の場合には結果が原因を包攝する關係である。それら二つの關係が遍充という論理的關係として理解せられる時には、所作性と無常性との內屬する基體の相違を無視し、或いは種子の時と木の時との時間の相違を無視して、抽象的な關係となつている。ウッディョータカラはかゝる抽象化の欺瞞をあまりにも強く意識していた。彼に於ては基體から抽象された二つの屬性、時間的差別を無視された結果と原因はそのまゝでは推理の基礎とならなかつた。それらは推理の對象（小名辭）という實在する個物に同時的に結合せられて始めて機能を持つてきたのである。共存關係を構成する二項は、ウッディョータカラでは、同一の基體の二つの屬性であるか、或いはそれを限定するものとして屬性と見做されうるものかである。換言すればその二項は基體に和合するものである。和合は個別的なものを一つの基體に於て同時的且具體的に關係せしめる原理なのである。勝論・正理派は因中無果論（asatkāryavāda＝ārambhavāda）と稱する、因果關係についての特殊な理論を持つている。そこでは因果は繼時的な關係とのみは考えられていない。ものが生ずる時には、その原因の繼續・轉變としてではなく、全く新たな構成として生ずると考える。だから因果は糸と布との如き同時的共存の關係、即ち和合の因果が中心となる。不和合因・補助因なども考えていないわけではないが、それらは二次的なものにすぎない。しかし、部分と全體・實體と屬性などの和合の關係は、勝論・正理派では因果として考えているが、一般的には同一性の關係に他ならない。だから勝論・正理派は因果關係を、抽象化によつてでなく、具體的に同一性の關係に還元する傾向を始めから持つていたと云える。ウッディョータカラはそのような傳統の上に、彼の極めて現實的具體的な理論を持つに至つたものであろう。尤も、彼の推理

論全體が上述したような思考法で一貫して統一されていたとは思えない點もある。また正理派一般が彼のその理論を承認しているわけでもない。少くとも上述した限りに於ては、ウッディヨータカラはヴァーツヤーヤナに於て暗示されていた演繹法への道を逆行して、時流にさからつたものであると云えよう。また彼以後の正理派も必ずしも彼に追随せず、佛教その他の學派の論理學との對論を通じて、合理論を次第に吸收しつゝ發展して行つたのである。

（完）

（1） cf. NV ad NS 1,1,5 (p. 153—155.)

（2） NVT p. 154, na ca kāryasattā nimittakāraṇasattayā vyāptā, na hi yadā yatra vā paṭas tadā tatra vā kuvindaḥ, nâpy asamavāyikāraṇasattayā, na hi yadā yadā saṁyogas tadā karma, tasmāt samavāyikāraṇāvinābhāvaḥ kāryasya vaktavyaḥ, tatrêdaṁ dūṣaṇam atadvṛttitvād iti.

（3） ILES p. 282, note に於てはヴァーチャスパティの不和合因の否定の意味をとり違えているようである。結合は運動の結果であつて、その逆ではない。

（4） いずれもヴァーチャスパティの解釋による。cf. NVT p. 154

（5） NV p. 153 ff.

（6） NV p. 155 : sarvasyânumeyasya vastuno dharmī pratipādakaś ca dharmaḥ prasiddho bhavati, yathā śabdasyātmasattā prasiddhā kṛtakatvaṁ ca dharmaḥ tv anityatvalakṣaṇo 'prasiddha iti.

（7） cf. NV p. 154—5 : dhūmaviśeṣenâgniviśeṣaṇasya dhūmasya pratipādyatvāt. kathaṁ punar ayam agnir dhūmaviśeṣaṇaṁ bhavati ? yadā guṇabhūto bhavati, anumeyo 'gnimān ayaṁ dhūma iti. dhūmaviśeṣaṇāsādhāraṇenânumīyata iti.

（8） ヴァーチャスパティ以後の正理派はこの議論に於て必ずしもウッディヨータカラにくみしない。ジャヤンタバッタは anumeya は火をもてる山であるというディグナーガやクマーリラバッタの主張を是認している。現代でも、ムーケルヂーの如きすぐれた學者すら、、この問題に於けるウッディヨータカラの議論は全く詭辯であつて、なんの論理性も持たないと云つている (cf. BPUF, p.350.) たゞランドルはウッディヨータカラの意圖をよく理解し、獨創的な、すぐれた解釋を行つている。

(cf. ILES p. 276—287.)

（9） 佛教論理學であげられる āśrayaṇāsiddha (NB III, 65, 66.) の似因は、事實上ウッディヨータカラの指摘したものに一致する。多くの洞窟のある山にいて、孔雀の聲を聞いて、この洞穴に孔雀がいる、と推理する時、事實として多くの洞のうちの何れから孔雀の聲が聞えたか不明の場合は、因の第一相は疑惑されるから、結論は不可能となる。

（10） cf. NV p. 146—8. この箇所でウッディヨータカラは、一般的に原因から結果への推理が可能なのではないことを强調した後に、經やヴァーツヤーヤナが、原因から結果への推理を有前比量の例證としたのは、限定者としての原因と結合した、屬性となつている結果が推理されるというのが正理經の意味であつて、その場合には推理の法則に違反しないという (yadi tāvad ayam arthaḥ kāraṇadarśanāt kāryāstitvaṁ pratipadyata iti tan nāsti, na hi kāraṇaṁ gṛhītvā svasthātmā kaścit kāryaṁ pratipadyata iti tathā ca vyāhatam bhavatîti…ko vā bravīti yatra kāraṇaṁ tatra kāryam iti. kāryaṁ tu kāraṇaviśeṣaṇatvenôpayuktaṁ guṇabhūtam anumīyata iti sūtrārthaḥ, tathā ca na (anumāna-) mudrābheda iti.

（11） cf. Ratnakīrti: kṣaṇabhaṅgasiddhi (anvayātmikā), RKNA p. 63: yad yadā yajjaanayavahārayogyaṁ tat tadā tajjanayaty eva, yathā antyā kāraṇasāmagrī svakāryam. これも、すべての存在するものは刹那滅性である、という遍充を證明するための歸謬論式 prasaṅgānumāna の一つの大前提である。もし瓶が常住であれば、卽ち常に効果的作用の原因としてあるならば、それは常に過去・現在・未來に亙る結果を同時に生じなければならない、というのが小前提となるから、結論は、瓶は常住でない、卽ち刹那滅であることになる。この大前提は、凡そ原因と呼ばれるものは必ず結果を生ぜしめるものであることをあらわしている。詳論は別稿にゆずる。

（12） NV p. 254: tena (=udāharaṇena) sādharmyaṁ samānadharmatā, yo dharmaḥ sādhye bhavati tathābhūta evôdāharaṇe 'pîti, na punaḥ sa eva, anyadharmasyânyatrâvṛtteḥ, na hy anyasya dharmo 'nyatra vartate, kintu tattulyaḥ sa evêty ucyate.

（補註） 四九頁註（6）參照。パタンジャリは、何人にてでもあれ、一度び成立した〔例えば、葉と木との〕關係は、永久に成立するものである (kasya cit khalv api sakṛtkṛto 'bhisaṁbandho 'tyantāya kṛko bhavati.) と云う。こゝに遍充の觀念の萠芽を認めることが出來ないわけではない。特に彼がかゝる關係が一度の知覺に於て捉えられるとする點は注意に價する。しかし、これだけの資料で多くを論ずることは出來ない。この點については大地原豊助教授の教示を仰いだことを記して謝意を表する。

（筆者 京都大學文學部〔佛教學〕非常勤講師）

that to get an official post the grace of the Emperor was looked upon as indispensable. As a result of this, a new idea of absolute loyalty to the emperor was cultivated among bureaucrats, which could not be found in the original teachings of classical Confucianism.

In its entirety this article compares the age of patrimonial bureaucracy with the period preceding it when rulers had to be of noble birth, explaining the development of the ethical ideas which characterize the age of bureaucracy, and also analyzing the orientation towards life and the economic ideas of neo-Confucianism.

*Fundamental Characteristics of Indian Logic

by Yuichi Kajiyama

By Indian logic here is meant the logic of the old Naiyāyika school, which is represented by scholars like Gautama, Vātsyāyana and Uddyotakara. The Nyāya is in its fundamental characteristics teleological and psychological, as the corollary of which it is a means of demonstration rather than formal logic. The present writer tries to show that the Nyāya is not a study of rules of human thinking, but a kind of applied logic, its application being to the traditional Indian metaphysics of soul.

The Nyāya is defined as an inference based on testimony of the sage and perception. The words of reliable persons is enumerated as a means of valid knowledge because of its persuading function, while its logical value after all consists in perception of the reliable persons. Therefore Indian inference is, unlike western logic, established not on autonomy of human thinking, but on the authority of perception. According to the Naiyāyika validity of human knowledge is determined not by knowledge itself, but by the successful action that follows the knowledge, that is, identity between knowledge and external world. This dependency of knowledge on experience gave so many restrictions to inference that the inference could hardly treat the problems beyond perception, and Indian logic in its early stages was to deny validity of propositions regarding the purely abstract problems.

The logic had no separate chapter for the problem of judgment, which was instead absorbed into perception. The fact is due to the Naiyāyika idea that whatever is known is perceived, and that every name has a reality corresponding to it. Here concept is as real as a physical thing.

In order to substantiate the above-said opinion, the present writer elucidates the Naiyāyika theories of perception, reality, inference, demonstrating syllogism and so on. In the sections dealing with inference and syllogism, he is particularly interested in Uddyotakara, who denied necessity and validity of the universal concmitance of probans and probandum, asserting that validity of the major premise cannot be proved by any general principle, but by concrete facts. Uddyotakara's effort to base inference only on human experience repesents the typical trend of Indian logic in the early stage.

* For the Japanese original of this article, see Vol. XL, No. 10 & No. 11

Die Konstitution der Monaden in Husserlscher Phänomenologie

von Kazuhisa Mizuno

Diese Abhandlung legt die Schwierigkeit vor, die bei Husserl in seiner Erörterung der Konstitution der Monaden zum Vorschein kommt.

Zwar ist die „Monade" ein konkretes (psychophysisches) Ego, aber es ist eigentlich im transzendentalen Bewusstsein konstituiert. Das ist bei der monadischen (intersubjektiven) Welt, d. h. bei der Gemeinschaft meines Ego mit der von meinem Ego konstituierten Alter-Ego der Fall. Die Wahrheit der intersubjektiv konstituierten Gegenständen ist daher auf der vom transzendentalen Bewusstsein gegebenen „Evidenz" begründet. In diesem Sinne muss der Weg zur Konstitution der Monaden zu diesem transzendentalen Bewusstsein zurückkehren.

Andererseits soll auch das transzendentale Bewusstsein die monadische Welt voraussetzen, um die Allgemeinheit seiner selbst herzustellen, da es sonst der Individualität nicht durchaus entgehen kann.

Wenn diese Schwierigkeit sich auflösen soll, so muss die Selbstbewusstseinsregion entweder als die transzendentale „Absolutheit" vorausgesetzt, oder