

インド論理学の理解のために

I ダルマキールティ『論理学小論』(Nyaya-bindu)

中
村
元

はしがき

インド論理学の研究はむつかしい。絶壁をよじのぼるようなものである。しばらく試みたあとで休んでいると、またすべって落ちてしまう。わたくしは、こういうことを、今までに何遍もくりかえしたが、今、自分なりに理解しようとして、ともかくまがりなりにもまとめてみたのが、この論稿である。

前編は Nyayabindu の訳であり、後編は、この書の中にある用語の語義を検討したのであるが、そのほかの方面とも関連をつけて、一種のインド論理学術語集成になった。

紙幅の関係でこの号では、前編すなわち Nyayabindu の邦訳だけを掲載されることになった。この書の訳として、すぐれた邦訳がすでに幾つか刊行されているが、今は旧稿にもとづいて、自分なりの訳をつけて見た。先人の業績との対比検討は将来にゆずりたい。

I ダルマキールテイ『論理学小論』(Nyaya-bindu)

目次

はしがき	三
『論理学小論』(Nyayabindu) 邦訳	四

はしがき

以下においては Nyayabindu およびそれに対する Dharmottara の註疏 (Tika) を Th. Stecherbatsky の出版 (Bibliotheca Buddhica VII) にしたがって訳出する。スートラの番号はそれによる。ただし参照の便宜を慮って Malvania の校訂本におけるスートラの番号を「」の中に示しておいた。またシュテルバツキー本の具合の悪いところは、マルヴァニア本にしたがって訂正しておいた。

インド論理学の理解のために (中村)

『ニヤーヤ・ビンドゥ』については、すでに内外に立派な訳があるので、ことさらに勞する要もないわけではあるが、自分なりに納得のゆく訳にしたいと思った。

この翻訳の一つの方針は、一般の国語辞典や哲学辞典に出ている平易な語を用いて翻訳したことである。平易な語で簡単に表現し難いときには、若干の語を複合して用いることにした。したがって単語が当然長くなるので、一つの語であることを示すためには、へくの印を用いて括弧に示した。このしかたを採ることによって、インド論理学を構造的に、また普遍的な基盤の上で理解する道を開くことになると思う。

サンスクリットの原語をたびたび挿入したわけは、研究者の理解を便ならしめるためである。たといわたくしの訳語が不適切であつたとしても、研究者は原語をたよりにして趣旨を理解し得るのである。

『法華文化研究』誌が貴重な紙面を提供されたことを感謝するが、たびたび筆者を督促して稿をまとめさせたのは伊藤瑞叡氏であったことを記しておこう。

この邦訳は、今から十数年前に、わたくしが東京大学に在職中に演習で読んだときのノートである。昨年から自分で少しづつ清書を始めたが、とても『法華文化研究』のこの号の期限に間に合いそうもなかったので、松本史朗氏にノートの一部を清書してもらって、やっと期限に間に合わせることができた。同氏の助力に感謝する。

この邦訳は、いちおうの翻訳であって、個々の立論の論理学的あるいはインド学的な解釈は他の機会にゆずることにした。わたくし自身も今後さらに検討するし、また諸方面の叱正を受けて、さらに研究を進めたいと願っている。

* * *

幸あるダルマキールティ師⁽¹⁾の著した

『論理学小論』——

ダルモッタラ師のつくった『論理学小論註釈』をとまなう。
オーム。全知者に敬礼したてまつる。

第一章 知 覚

〔第一節 この書の主題 (alhidheya) と目的 (prayojana)〕

一・一 人間の目的はすべて正しい知識に基づいて達成される。⁽²⁾
それ故にその「知識」が解明される。〔二・二〕

この世の苦難の連続を生ずる原因である世界に打ち克った人、
貪欲などの敵である幸ある人（善逝・ブッダ）のことは、

心の迷いの暗黒を次第に稀薄ならしめて、勝利を得る。

(p. 1. 6) 「人間の目的は、すべて」云々によって、この綱要書の論述の主題の目的が述べられているのである。そもそも綱要書の構成内容は二種ある。すなわち語と意味とである。このうちで、〈語〉の目的は、語それ自体の言い表わす意味を人に理解させることであって、それ以外には有り得ない。それ故に語については考究しないでおく。一方、語の言い表わす〈意味〉の方は、⁽³⁾もしもそれが目的の無

語をいものであるならば、その場合、言表わす意味を理解させるために綴って著作をなすこともまた為さるべきではないであろう。それは、あたかも鳥の牙について考究することは何の目的(≡用)もないことであるから、思慮ある人はそれについての考究をする要がないと同様である。(p. 1. 1. 6) それ故に、著者はこの綱要書が作られねばならない所以を示して、この書の主題の目的を述べるのである。(p. 1. 1. 10) 人間の目的は、すべて正しい知識に基づいて達成される。それ故に、そのことを人々に理解させるために、この綱要書が作られるのである、というのが、この場合における(本文の)文章の意味なのである。(p. 2. 1. 2) こういうわけで、ここにおいて、この書の主題である正しい知識が、人間の一切の目的を達成する原因であるという事実が、この書の目的であるとして既に説かれた。そうしてこの趣意が説かれるので(目的と主題との)適合性と目的と主題とが、すでに述べられたことになる。(p. 2. 1. 3) 何となれば、すなわち「人間の目的を達成するのに役立つ(正しい知識)が、この綱要書によって解明されねばならない」と説くならば、それによって「正しい知識が、語を綴った(本書)の主題であり、正しい知識を解明することが、本書の目的であり、そしてこの綱要書は、その解明のための手段である」ということが説かれたことになるからである。(p. 2. 1. 5) 以上によって、主題の一部分が目的をも述べ表わすことができるので、(両者の)適合性等も説かれたことになる。(p. 2. 1. 6) しかしながら、

インド論理学の理解のために(中村)

(本文「ストラ」一・一の)一文だけで、適合性と主題と目的を直接述べることはできない。そうではなくて、直接には一つの(文)を語ることによって、間接的に(適合性、主題、目的の)三者が、意味上語られているのである。(p. 2. 1. 7) さて前掲の一文の中で、「その(≡正しい知識)」というのが主題を示す語であり、「解明される」というのが目的を示す語である。(この場合、目的には二種類がある。) すなわち一つは、綱要書作製という活動をなす読者(著者)の目的であり、他の一つは、それを聴聞する側の学習者(読者)の目的であると考えられる。(p. 2. 1. 6) そのわけは、およそ思慮ある人々はすべて、行動の目的を探し求めてから行動するものである。であるから、「師がこの綱要書を作ったのは何のためであるのか、また学習者がそれを学ぶのは何のためであるのか」という疑惑が起った場合に、その目的は「解明すること」であると説かれるのである。正しい知識の教示を受ける人々のために、師は自分を解説者たらしめようとして、この書を作ったのである。また弟子たちは、師匠の述べた解説を、自分のために理解しようと望んで、この綱要書を学習するのである。それ故に「解明する」ということが、この綱要書を作製し、また学習することの目的なのである。(p. 2. 1. 13) (本文・一の文中には、主題と目的との)適合関係を示す語は存在しないが、前後関係から(趣意の上で)それを補って理解しなければならぬ。要するに、正しい知識を解明するためには、この綱要書を

作製した思慮ある人は「この書のみが(目的を達成するための)手段であり、他のものはそうではない」ということを示したのである。すなわち、この綱要書とその目的との適合関係は、〈手段〉と〈それによって達成される目的〉との関係にほかならない。

(p. 2, 16)「反対者いわく」この書を学習するよりも以前においては、たとえ主題等が説かれていても、思慮ある人々は、(主題などを知るための)認識根拠がないから、その主題を把握しないであろう。しからば、書物の冒頭で主題などが述べられたとしても、それが何の役に立つのであろうか。

(p. 2, 17)「答えていわく」確かに、そのとおりである。未だこの書を学習しないうちには、(主題などが)述べられても、確認されることがない。そうして、そこに述べられた主題などは、それらを確実に知る認識根拠がないから、それらに関して疑い(=考究心)が起る。そしてこの疑いに基づいて研究活動が始まる。(p. 2, 18)実際にまた、利益をもたらすのではないかという疑いは、思慮ある人々にとって活動を起こさせる手段となり、不利益をもたらすのではないかという疑いは、活動を停止させる手段となる。(p. 2, 19)それ故に論典の作者自身が先づ最初に(主題と目的との)適合関係などを述べているのは、正当なことである。(p. 2, 20)そもそも物語作者たちのことばは、戯れのためのものであるから、事情は異なると考えられる。しかし論典作者たちが綱要書の冒頭に、実際とは

反対の主題などを述べることを目的としているとは、われわれは認めることはできないし、また実際にそのようなことを行っているとも思われない。それ故に、それら主題などについて疑い(考究心)が起こるのは当然である。(p. 2, 22)しかるにもしも(主題などが)述べられないならば、学習者たちは、この綱要書の主題は、「鳥の歯を考究すること」という(主題と)同様に、無目的(効果のないこと)であると想像するであろう。或はまた、「タクシヤカ龍王の髻髪の上にある熱病を癒す宝石でもって飾るべし」という教示と同様に、(この時の主題は)実現不可能のものである。或いはまた、その目的は、母の新たな婚礼儀式の次第を誰かが教示することと同様に、望ましくないものである。或いはまた、目的(達成)のために、この綱要書よりもっと容易な手段があるのではないかとか、この綱要書は(目的達成のための)手段とはなり得ないのではないかと想像するかもしれない。(p. 2, 23)以上に列挙したような、利益をもたらすものではないという想像のうちの一つでも生じて(主題は)利益をもたらすものではないと考えた時には、思慮ある人々は、研究の行動を起こさない。ところが(今の場合には)主題等が語られているのであるから、「利益をもたらさない」という考えとは矛盾している。「利益をもたらす」という想像が生ずるのである。そしてその想像に基づいて、思慮ある人々は研究活動を起こすのである。以上に述べた如く、思慮ある人々に、研究活動を起こさせる手

段である「利益をもたらずであろうという想像」を作りだすために、(主題と目的との) 適合関係などが説かれるのである、ということが確定した。

「第二節 正しい知識の定義」

(p. 3. 1. 5) 正しい知識 (samyaṅjāna) とは、現実の経験と矛盾しない知識である。世間の日常生活においても、かつて以前に示してくれた物を (われわれに) 得させてくれる人が、〈矛盾偽りのない人〉と言われる。知識の場合もこれと同様で、すでに示された物を (われわれに) 得させてくれる知識が〈矛盾偽りのない知識〉であるとされる。「われわれに得させてくれる」ということは、すでに示された物に向って活動を起こさせるということにほかならず、それ以外の何物でもない。つまり知識は物(対象)を生みだして (われわれにそれを) 得させるのではなくて、人を物に向って行動せしめて、物(対象)を得させるのである。(p. 3. 1. 6) また行動の対象を示すということが、即ち(人に) 行動を起こさせるということでもある。そのわけは、知識は人間を(人間の意表に反してまでも) 強いて行動を起こさせることができないからである。(p. 3. 1. 6) 以上よりして、正しい認識作用の結果 (pramāṇa-phala) は、物(対象)の理解に他ならない。そして物(対象)が理解された時、人間は行動を促され、かくして物(対象)が得られるのである。そうい

インド論理学の理解のために(中村)

うわけであるから、物(対象)が理解された後で、正しい認識の作用(役割)は完了するのである。それ故に、正しい認識(pramāṇa)は、未だ理解されていないものを対象としている。先づ最初に物(対象)が認識作用によって理解されるが、それと同じ認識作用によって人間が行動を促され、そうして物(対象)が得られるのである。(p. 3. 1. 12) その同じ物(対象)に対して、余分の他の認識作用はさらに何をなし得ようか。(余分の認識作用を想定する必要はない。) それ故に、すでに理解されたものを対象としているようなものは、正しい認識作用ではない。

(p. 3. 1. 12) さて認識の種々なる種類を検討しよう。さて様々な対象のうちで、現に直接に経験されたものとして知られている対象は、直接知覚 (pratyakṣa) によって行動 (pravṛtti) の対象とされているのである。或る対象に対して直接知覚が直接に働きかける作用を起し、その作用がついで思考作用 (vikalpa) により理解された時、直接知覚はその対象を明示するのである。(9) それ故に、現に直接に経験されたものとして知られたものは、直接知覚によって明示されたものである。(p. 3. 1. 15) ところが推理(＝間接的認識)は、特徴(証因)を認めることにもとづいて、(その特徴を所有する事物の存在することを) 確知して、行動の対象を提示するのである。(p. 3. 1. 15) こういいうわけであるから、直接知覚は現に顕現しつつあり、かつ(時間的空間的に) 定まっている対象を提示する。

他方、推論は、特徴(証因)と結びついていて、かつ(時間的空間的に)定まっている対象を提示する。(p. 3. 1. 10)したがってこの二つの(認識方法)は、(時間的にも空間的にも)定まっている対象を提示するものである。故に、この両者は(正しい認識方法)(*pramāṇa*)である。(p. 3. 1. 17)この両者の他には(正しい)認識方法(7)は存在しない。(われわれが)到達することのできる対象を提示するものが、すなわち到達せしめるものであり、そうして到達せしめるものであるが故に、正しい認識方法なのである。上に述べた二つの正しい認識方法以外の知識によって提示される対象のうち、或るものは全く虚偽のもの(*viparyāsa*)である。例えば、陽炎かげろうの中にあらわれる水のようなものである。それは実際には存在しないものであるから、(われわれはそこに)到達することはできない。(p. 3. 1. 19)また或る(対象)は、有るとも無いとも定まっていない。例えば疑問とされている対象である。ところで、同時に有と無との両者に結合している対象は、世界に存在していない。したがって、そのように(有とも無とも定められないような対象)には、(われわれは)到達することができない。(p. 3. 1. 21)特徴(証因)に基づかなければいかなる思考作用も、(有であるか、無であるかを)決定する素因を認めることなしに活動するのであるから、そのような思考作用によっては、有るとも無いとも定められない対象のみが提示されるにすぎない。その(ような対象もわれわれの)到達すること

のできないものである。(p. 3. 1. 23)それ故に(直接知覚と推理以外の)他の知識は、(われわれが)到達することができないような全くの虚偽(*viparyāsa*)である対象とか、有るとも無いとも決定できないような対象を提示するものであるから、正しい知識ではない。(p. 3. 1. 23) (対象の)効果的作用を求めめる人々は、その効果的作用を可能に至らしめる原因である知識(*hiṅsa*)を求めめる。そうして、この、かれらの求めている(知識)こそが、この論書において考究されるのである。こういうわけであるから、(正しい知識)とは、効果的作用を可能にする事物(*vaśe*)を提示するものであるといえる。(p. 4. 1. 1)そしてその「正しい知識」によって提示されたものだけが、(われわれの)到達できるものである。「われわれを対象に)到達させること」というのは、対象の理解を本質としているもののことである。このことは、すでに述べたところである。(p. 4. 1. 2)以上に提示されたものと異なる事物(*vaśe*)というのは、様相(形相 *rūpa*)を異にしているか、場所を異にしているか、時間を異にしているかのいずれかである。何となれば、事物が(提示されたものと)異なっているのは、(提示されたものと)矛盾した特性(*dharma*)と結合しているからである。そしてこの矛盾した特性との結合ということは、場所、時間、様相(形相)を異にしていることにほかならない。それ故に、(実際とは)異った様相(形相)を有する事物(の如くに)把握する認識は、それとは別の様相(形相)を有する(実際の)

事物についての正しい認識ではない。例えば、(黄疸で眼を害われた人にとって起こる)「これは黄色の螺貝である」と把握する認識は、(実際の)「白い螺貝」に対しての(正しい認識ではない)また(実際にある場所とは)異った場所にあるものとして認識把握するは、

(実際の)別の場所に存在するものについての正しい認識ではない。例えば、鍵穴のところに⁽⁸⁾見える宝石の輝きをみて宝石であると把握する知識は、(実際には)室内にある宝石についての(正しい認識ではない)。(p. 4. 7. 6) また(実際とは)異なった時間にあるかのように認識把握するは、(実際には)別の時間に存在する事物についての正しい認識ではない。例えば、真夜中に、あたかも真昼に起きたことであるかの如くに把握する夢の中の知識は、(実際には)真夜中に起きていることについての正しい認識ではない。

(p. 4. 7. 8) 「反問」場所の定まっているもの及び形相(ākāra)の定まっているものへ到達すること(=認識)は可能であろう。しかしながら、特定の時間における対象を、その時間におけるものとして認識することは不可能ではない⁽⁹⁾。

「答えていわく」そうではない。(ある対象が)特定の時間内に限定されている時、正にその時間において(その対象に)到達(=認識)すべきであると、われわれは主張しているのではない。何となれば、(対象を)感覚する時間と、(対象に)到達(認識)する時間は、異っているからである。むしろ、一定の時間内に限定され

ている(対象に)到達(認識)すべきなのである。そして(感覚した時の対象と到達認識した時の対象とは)別のものではないと解する統覚作用(adhyavasāya)にもとづいているのであるから、(異なった諸瞬間を通じて存在する)同一性は、(個人の)同一の瞬間的連続(=個人存在)に属するものと見なすべきである。

(p. 4. 7. 13) 「正しい知識」は、それ(=人間の目的すべての達成)に先行する原因であるが、それ(=人間の目的すべての達成)は、以上(この書の最初において)述べたとおりである。原因は結果よりも前に存在するものであるから「先行する」(pūrvam)と言われるのである。もし(本文中に)「原因」(kāraṇa)という語が用いられたとしたら、(正しい知識は)人間の目的達成の直接の原因(sākṣātkāraṇa)であると(いう意味に)理解されてしまう。ところが(実際の本文には)「先行する」という語が用いられているので「(時間的に)前にある」ということだけを表示しているにすぎない。

(p. 4. 7. 13) ところで、この「正しい知識」には二種類がある。すなわち、効果的作用を(直接に)顕現せしめるものと、効果的作用を現わすことが可能な(対象)に向って働きかけるものである。この両者のうちの後者、すなわち(効果的作用を現わすことが可能な対象に向って)働きかけるものが、ここで考察される。さてこの(働きかける知識)は(目的達成に)先行しているだけであって、

直接の原因ではない。

(p. 4. 15) (実にわれわれに)正しい知識が生じた時には、(われわれは)以前に経験したものを想起する。この想起 (smarana) から意欲 (abhiāsa) が生じ、さらに意欲から行動 (pravṛtti) が生ずる。そして行動にもとづいて目的が達成される。それ故に (正しい知識は目的達成の) 直接の原因ではないのである。(p. 4. 17) たとえ効果的作用が顕現することにもとづいて直接に目的が達成されたとしても、その (知識) は特に批判的に考察しなくてもよい。思慮ある人々が対象を求めていて、しかも或る知識に関して疑惑があるかもしれない場合にはのみ、その知識が批判的に考察されねばならない。(p. 4. 18) すなわち、効果的作用を顕現せしめる知識がある時には、(すでに) 人間の目的は達成されているのである。こうであるならば、(知識を) 求める人々にも、疑惑の起る余地はないであろう。したがって、(効果的作用を顕現せしめる知識) は特に考察しなくてもよい。以上により、考察に値するのは、直接の原因ではない方の〈正しい知識〉であるということを明示せむがために、(本文中に) 「原因」という語を用いないで、「先行する」という語を用いているのである。

(p. 4. 21) (人間の目的) というのは、「求められる (もの)」という意味である。あるいは「望まれる (もの)」というほどの意味である。(目的は) 避けるべきか、採るべきかのいずれかである。

(われわれは) 避けるべき目的は避けようと望み、採るべき目的は採りたいと望む。この〈避けるべきもの〉と〈採るべきもの〉との両者とは異なる種類のものは存在しない。何となれば (どちらでもないとして無関心に) 無視されるべきものは、採るべきものではないので、避けるべきものにほかならないからである。

(p. 4. 23) 人間の目的の達成は、(或る対象を) 回避することと採用することである。実はその達成が原因 (hetu) にもとづいて起る時には「生起」(upatti) と呼ばれ、また、その達成が知識に基づいて起る時には「実践」(upatti) と呼ばれる。この実践は、避けるべきものを避け、採るべきものを採ることである。(p. 5. 1) そういうわけで、避けるべきものを避け、採るべきものを採ることを特徴としている実践が、(人間の) 目的達成と呼ばれるのである。

(p. 5. 2) また (本文の最初に) 「人間の目的はすべて正しい知識にもとづいて達成される」と説かれているが、この場合「すべて」という語は、対象としての事物 (dravya) の総体を意味しているのであって、種類 (Prakāra) の総体を意味しているのではない。したがって (本文) は、「(回避・採用の) 二種の目的達成が共に〈正しい知識〉に基づいて起る」という趣意を伝えているのではなくて、およそ目的達成なるものは、それがどんなものであっても、すべて〈正しい知識〉に基づいているのにほかならない、という趣意を述べているのである。何となれば、誤った知識に基づいては、た

とえ偶然によつても目的の達成はあり得ないからである。

(p. 5. 1. 5) 何故そうであるかと言うと、もしも感覚によつて提示された対象にかくの如くに到達させるのであるならば、では、次のようにして(人間の)目的達成が成立する。(p. 5. 1. 6) 提示された(対象)に到達させるものは、正しい知識にほかならないが、提示された(対象)に到達させないものは誤った知識である。(対象)に到達させないものが、どうして(人間の)目的達成の原因(nibban-thana)となり得るだろうか。それ故に誤った知識なるものからは、(人間の)目的達成は起こらない。(人間の)目的達成が成立するのは、正しい知識からなのである。(p. 5. 1. 8) まさにこの故に、

正しい知識は努めて解明されねばならない。この(正しい知識)こそが人間の目的達成の原因なのであるから、(本書の著者は)「人間の目的達成は、正しい知識に基づいているにほかならない」というだけの意味を説くべく、「(人間の目的)の達成はすべて、正しい知識にもとづいている」と述べたのである。(本文中の)「それ故に(itih)」という語は「以上の理由からして(tasmad) という意味で用いられており、「の」の(Yad)」と「それ(tad)」という両語は常に相関辞として用いられる。こういうわけで「本文一・一の」意味は次の如くに解せられる——人間の目的の達成は、すべて正しい知識にもとづいている。そうであるからこそ、その「正しい知識」が解明されるのである、と。(本文中の)合成語の中で「正

しい知識」「という語」は二次的なものではあるが(gunibhuta)しかしこの綱要書にあっては解明されねばならないものであるから、主要なもの(pradhana)である。従つてこの「正しい知識」は「それ(tad)」という語で示されているのである。

(p. 5. 1. 14)「解明される」ということについて説明するならば、異論を排斥することによつて、(真の意義を)明らかにすることが「解明すること」である。ところでこの点に関して四種類の誤まつた見解が存する。すなわち(正しい知識の)数、定義、対象、結果に関してである。

(一) Acarya-Dharmakīrti 少しあつては、Acarya-Dharmottara という呼称が出て来るが、acarya という呼称がつねに先に來ている。例えば Acarya-tantra, Dharmakīrti-acarya とは言わない。わたくしは挨拶のときにこのような表現をして acarya をあとに付けたので、パンディットから直されたことがある。たしかに後代の表現では acarya が後につく例もあるが(例えば、Sankaracarya, Bhatīacarya など)。しかしその場合には acarya という語が名の一部を構成しているのである。これに対してただ Sankara と呼ぶのは、略称なのである。(インド人の英語で「博士田中は……」「センセイ中村は……」)と言ふことがある。また現代のサンسكريット語およびヒンディー語などでは、つねに praphesor Tanaka と書くが、これは西洋の言語の影響であらう。表現の問題としてしるしておく。

- (2) 直訳——「人間の目的すべての達成は、正しい知識が先行する。」
- (3) チベット訳によると、「以上によつて主題の目的を表わすことができるので」(de bas na brjod par bya bahi dgos pa bstan pañi sngs kyis, p. 3. 17.

9-10). bhāga という語を欠く。

(4) チベット訳によると、「みずから理解しようとして欲して」(Dag hid khon du chud par hidod nas, p. 4, l. 2)

(5) 人間を。チベット訳には「人間どもを」(pl. skyes bu nams, p. 6, l. 6)。

(6) チベット訳によると、「或る対象に直接知覚が働きかけたと思考作用により理解されたとき、その対象に直接にはたらくかけて明示するのが、直接知覚である。」(p. 6, ll. 17-18)

(7) vijāna.

(8) 鍵穴の形に。kuncikavivaradesasthāyam. チベット訳には「ドアの穴の中に」(sgoñi bu gahi gseb kyri yul na, p. 8, l. 12)

(9) 直訳。――

「或るものの時間が限定されている場合、その時間をもってしているものとして理解することは不可能ではないか。」kala は男性名詞であるから、yatkalam ……tatkalam は bahuvrīhi と解すべきである。この点でチベット訳は不明確である。むしろチベット訳文をそのまま訳すと、誤解を生じる。

(10) 実践。amśhana. チベット訳は「完熟」(ries su sgrub pa) という語を当ててこぬ。

(11) 原文には、kakaralyāpi となっている。「鳥と棕櫚との譬喩で示される」の意。鳥が棕櫚の木にとまった瞬間に、棕櫚の果実が落ちて来て鳥を殺すという場合のように、偶然の、予期せざることを言う。

【第三節 正しい認識の二種類 (dividham pramāṇam)】

(p. 5, l. 15) その中で(正しい認識の種類の数) 数に関する異論を排斥するために説いていわく、――

一・二 正しい認識は二種類である。【一・二】

(p. 5, l. 17) 「二種類である」ということについて言うと、それ(正しい知識)には、二種の下位区分 (prakāra) があるということが「二種類」と表現されているのである。数を挙げることによって、個別的なもの (vyakti) としての区別が示されているのである。すなわち、正しい知識には二つの区分があるということである。個別的なものとしての区分の区別が提示されていけば、それぞれの区分で定まっている正しい知識の定義を語ることができるが、これに反して、区分の区別が示されていなければ、すべての区分に共通している正しい知識の唯一の定義を述べることができない。故に、数により区別を語ることが、(正しい知識の下位区分のそれぞれの) 特質に区別があることを語る一助にほかならない。そのわけは、区別の区別を本質としている数の区別が示されないならば、(正しい知識の下位区分のそれぞれの) 特質の区別を示すことができないからである。定義を述べるための一助となり得るからこそ、まず初めに〈数の区別〉が語られるのである。

(p. 5, l. 23) 問うていわく――それでは、その二種類とは何であるのか？

答えていわく、――

一・三 直接知覚と推理とである。〔一・三〕

(p. 6. 1. 2) 「直接知覚」ということについて説明すると、感官に近づいて、依存したものとすることである。⁽¹⁾ この合成語は「aṅ.」等の接頭辞は超越した ((ati- kṛanta) 等の意味で用いられる時、対格 (accusative) の語と複合語を造る⁽²⁾ という合成語の規則に基づいている。しかも prāpta, āpanna, alam 及び gau 語と複合語が造られる時、(並列複合語及び限定複合語の) 性は、後分の語の性に一致する⁽⁴⁾ という規則は効力を持たないので、直接知覚 (pratyakṣa) という語は表示される(対象)の性と一致して、すべての性を採ることが可能であると認められる。⁽⁶⁾ そこでこの次第によって pratyakṣa という語が成立しているのである。「感官に依存したもの」というのは、この語の語源的解釈に基づくものであって、実際の用例に基づくものではない。しかしながらこの「感官に依存した」という表現によって、同一の対象に内在する、対象への直証的働きかけ (arthā-sākṣatkaritva) ということが暗示されている。このことが (直接知覚という) 語の実際の用法である。以上により、対象に直証的に働きかける認識は、どんなものでも、〈直接知覚〉と呼ばれるのである。(p. 6. 1. 6) ところで、もしも感官に依存するということだけが、(その語の) 実際に用いられる意義であるならば、感覚器官からの知覚だけが直接知覚と称せられて、意等からの知識 (manasadi) は

インド論理学の理解のために(中村)

除外されることになってしまう。例えば、「行くものである (gacchati)」の「牛 (go-gau)」であるところから、「牛」という語は「行く」という動作に結びつけて (通俗) 語源解釈がなされるが、(一方では) 行く動作という付随的特徴を有する(対象)と同一の対象に内属する「牛性」というのが実際の用法の意義なのである。こういうわけであるから、行く牛に対して、行かない牛に対しても、適用されるものとして、「牛」という語が確立しているのである。

(p. 6. 1. 10) (anumāna 推理) の māna とは、「それによって量」という意味である。(量るという) 動作を手段としている「推量」という語によって、対応関係 (sārupya) をその特質としている知識根拠 (pramāna) が意味されている。「推論」(anumāna) とは、標徴(証因、相、しるし、中概念)を把握し、(それと主張命題の述語すなわち大概念との) 結合関係を想起した後で、推し量ることである。主張命題と大概念が把握され、定立さるべき大概念と定立する手段である中概念が結合された時に、⁽⁷⁾ 推論は成立するのであるから、(推論は) 後の時に生ずるものであると言われる。

(p. 6. 1. 12) (本文中の)「と」という文字は、直接知覚と推論とが等しい力関係において並置されていることを示すものである。(等しい力関係というのは) 直接知覚は対象と不可分の関係にあって対象に到達させるものであるから、正しい認識方法である。これと同

様に、推論も対象と不可分の関係にあって限定された対象に到達させるものであるから、「やはり」正しい認識方法である、ということである。

- (1) ただしネット訳では「感官に依るといふ意味は、直接知覚ではない」といふ。
 (bhaṅ po la brten paḥi don ni mñon sum ma yin no || bhaṅ po la brten pa yān sgra bśad paḥi rgyu mtshan yin gyi | hjug paḥi rgyu mtshan ni ma yin no ||)

(2) Cf. Paṇini, I, 4, 95:—*atir atikramaje ca.*

(3) 動詞の時制もしくは動詞派生形に直接に前接する前置詞および副詞的接辞を意味する文法用語。

(4) Paṇini II, 4, 26.

(5) *Varttika* ad Paṇini II, 4, 26.

(6) 以上に終るかなり長文の一節は、ネット訳には訳出されていない。

(7) 結合が想起されたときに (Tib.)。

【第四節 直接知覚の定義】

1. ㊦ そのうち直接知覚 (pratyakṣa)⁽¹⁾ とは、構想作用 (kalpanā)⁽²⁾ を離れ、錯乱のな⁽³⁾い (認識) である。【1. ㊦】

(P. 6. 1. 16) 「そのうち」といふ語は、第七語尾 (於格 locative) の意味で用いられており、(ここでは特に) 「選出」⁽³⁾の意味である。かくして本文の意味は、以下の如くである。「そのうち」つまり「直

接知覚と推理との二者のうちで」と言って、集合の全体を挙げているのである。「直接知覚」というのは、そのうちの一部分である。その集合全体の中から、直接知覚という類に従って一部分を個別的に取り挙げるのが「選出すること」である。その中から直接知覚について再び論究して、「構想作用を離れ、錯乱のないものである」と規定されるのである。あなたがたもわれわれもともに承認するよ⁽¹⁾うな対象に直接働きかける (直証的) 認識は、構想作用を離れ、錯乱のないものであると見なさなくてはならない。「もしも (構想作用を離れ、錯乱のないという性質) が一般に承認されない場合には、直接知覚という認識には、何か或る他の性質がまだ残っていて、それが直接知覚という語で表示されているので、それがここで再論究されねばならない」と考えてはならない。(P. 6. 1. 22) 何故ならば、肯定的にせよ、否定的にせよ、感官に従って働き、対象に直接働きかける (直証的な) 認識は、「直接知覚」という語で表示される⁽²⁾ことが、すべての人々によって承認されているからである。

(P. 6. 1. 22) それを再び論究して (直接知覚は) 構想作用を離れ、錯乱のないものである」と規定したのである。「構想作用を離れ」とは、構想作用 (概念による把握) を離れていて、それを具有していない、即ち構想作用の本性を欠いている、という意味である。(P. 7. 1. 1) 「錯乱のない」とは、効果的作用を可能にする事物の性質 (vasturūpa) に対して矛盾していない、ということを述べたもので

ある。「効果的作用を可能にする事物の性質」とは、(一つの事物のうち)に諸の部分(が)外的な形に排置されて形成されることの制限条件となる「いろいろな」色彩(areas)を本質とするものである。そこであって錯乱していないものを「錯乱のない」と述べたのである。

(p. 7.1.3) 「構想作用を離れた」と「錯乱のない」という)この二つの特質は、誤った見解を排除するために述べられているのであって、推理と区別するためのものではない。何故ならば「構想作用(概念による把握)を離れた」という句だけによっても、推理から区別され得るからである。(p. 7.1.4) その場合もしも「錯乱していない」という(もう一つの)句が付加されなかったならば、(例えば走行中の船に乗っている人が、岸の)樹木が動いているかの如くに知覚することなども、構想作用(概念による把握)を離れているので(正しい)直接知覚であるということになってしまふであろう。(p. 7.1.5) こういって「以上のような誤った認識に基づいて」行動している人が樹木だけ(≡樹木自体)に到達するということは、経験と合致しているから正しい知識であり、しかも構想作用(概念による把握)を離れているので(正しい)直接知覚なのではなからうか」という疑いが生ずる。(p. 7.1.7) — その疑いを排除するために、「錯乱していない」という句が付加されているのである。実にその様な(認識)は錯乱しているから、直接知覚ではない。また

それは、理由概念としての三つの特性を具えた標徴(証因・中概念)から生じたものではないから、推理でもない。且つ(直接知覚と推理とは異なった)他の認識方法は存在しない。(p. 7.1.8) それ故に、「樹木を動いているかの如く知覚すること」などは、誤った知識であると言われているのである。(p. 7.1.8)

「反対者いわく——もしも(「動く樹木」を知覚することが)誤った知識であるならば、どうしてそれにもとづいて樹木に到達することができるのであるうか、答えていわく、その(「動く樹木」)にもとづいて樹木への到達が起ることはない。何故ならば、その(誤まった認識)により限定されるのは、方々へ動き廻る樹木であるが、実際に到達されるのは一箇処に静止している樹木である。(p. 7.1.10) したがって、各場所を動いているかの如くに見える樹木は、それぞれの場所にあるものとして到達されるのではない。また(逆に実際に)或る一定の場所に(静止しているものとして)到達される樹木は、見られてはいない。その(誤った観念)にもとづいては、いかなる対象にも到達できない。樹木などの対象は、全く別の知識によって到達されるのである。以上の事情により、誤った見解を排除するために、「錯乱のない」という句が付加されているのである。(p. 7.1.12) また同様に、「錯乱のない」という句が(直接知覚を)推理と区別するものであったとしても、「構想作用(概念による把握)を離れた」という句は誤った見解を排除するためのもので

ある。⁽⁴⁾ 実に、推理は錯乱したものである。何となれば(推論は、対象)自身に似てはいるが対象ではないものを対象として認めることにより、はたらしきを起すものであるからである。他方、直接知覚の方は、把握されるべき形象に矛盾することはない。

(p. 7. 1. 13) しかしながらこの場合、「錯乱のない」ということを「経験と矛盾しない」(avisamvādaka) という意味に理解してはならない。何となれば、直接知覚はまさに正しい知識にはかならないからである。その際、〈正しい知識であるということ〉を言うだけでも、(そのうちに)〈経験と矛盾しないということ〉が含まれているので、その上さらに「経験と矛盾しないものである」と付け加えて言うのは、全く無用なことである。以上の如くであるから、本文の意味は以下のとおりとなろう——直接知覚と名付けられた、経験と矛盾しない知識は、構想作用(概念による把握)を離れ、経験と矛盾しないものである、と。このように「経験と矛盾しない」という句が二度も使われていることに何の意義があるか。(p. 7. 1. 14) それ故にここでは、「錯乱のない」というのは、効果的作用を可能にする把握されるべき事物の形象(vasturūpa)に矛盾していない、という意味に理解せねばならない。

(1) 術語集成参照。

(2) 術語集成参照。

(3) nirbharana が選出の意味であることについては、cf. Paṇini: II, 3. 41—
yatas ca nirbharanam.

(4) 「また同様に……」から、ここまでは、サンسكريット本文になく、チベット文により補う。

(p. 7. 1. 21) ところで、この構想作用(概念による把握)とは、この場合いかなるものとして理解されるのであるのか？

答えていわく、——

一・五 構想作用⁽¹⁾(概念による把握、思考)とは、言語表現と結合することの可能な(言語で表現することの可能な)心的顕現(表象)を理解することである。[一・五]

(p. 7. 1. 21) 「言語表現」について言うと、或るものをことばで表示する手段が、言語表現である。即ち意味を表示する語である。

「言語表現との結合」とは、ある一つの観念のうちにおいて、表現されるもの(対象たるもの)の形相が、表現するものの形相(概念規定)と結合して、認識されるべきものの形相として合致すること(milana)である。それ故に、或る一つの観念の中で、表現されるものの形相と表現するものの形相とが合致している時、表現されるもの(ことば)と表現されるもの(対象)とが合致している(samsisṭa)のである。

(p. 8. 1. 1) 表現されるものの顕現が、言語表現 (abhiyāpa) と結合することの可能である場である表象が (本文中) このように述べられていたのである。これらの表象のうち或る表象は、言語表現と既に結びついて顕現されてくる。例えば、「瓶」という語の「表示されるもの」と「表示するもの」との「表示関係 (samiketa) を充分に熟知している人にとっては、瓶という対象を構想する作用 (概念による把握) は、瓶という語に既に結合した対象の顕現 (「意識の中に現れること」) を有するものである。また他の或る (表象) は言語表現と結合していなくても、言語表現との結びつくことの可能である顕現を有する。例えば、また「表示されるもの」と「表示するもの」との習慣的結合関係 (samiketa) に未だ習熟していない幼児の構想作用がそれである。(p. 8. 1. 4) 上記の本文において、もしも「構想作用とは言語表現に結びついた顕現を有するものである」ということだけが述べられたのであるならば、未だことばと意味との習慣的結合関係に未だ習熟していない人(例えば幼児)の構想作用は含まれないことになってしまう。しかし(実際には)「可能である」(yogyā) という語を用いることによって、それ(「そのような可能性をもった構想作用」)をやはり含めることにするのである。なるほどその日に生まれたばかりの嬰兒には、言語表現と結合した顕現を有する構想作用は存在しないけれども、しかし言語表現と結合することの可能である顕現をともしなう構想作用はたしかに存在する。

インド論理学の理解のために(中村)

そして言語表現と既に結びついた顕現をともしなう構想作用もまた(同時に)結合することが可能なものでもある。こういうわけで「可能である」という句を用いることによって、両方の(構想作用)がともに含められることになるのである。

(p. 8. 1. 8) 「反対者が問うていわく、——(構想作用が)言語表現と結合していないときには、どうしてその結合の可能性を確認し得るのであるか?

答えていわく——(意識における対象の)顕現は(その時感受された対象のみに)限定されていないからである。(p. 8. 1. 6) そうしてその顕現が(そのように)限定されていないことは、顕現をそのように(感覚された対象のみに)制限する原因が存在しないことにもとづいて成立している。実に認識さるべき対象が、(それぞれ)識別作用を生ぜしめて一定の顕現を現出するのでなくてはならない。例えば、色彩は眼の識別作用を生ぜしめて(例えば「青」という)定まった顕現(心象)を生ぜしめる。しかるに、区別的考察による識別作用は、対象にもとづいて起こるのではない。したがって意識における顕現を(対象にもとづいて起る感覚のみに)制限する原因が存在しないから、顕現(心象)が(感覚された対象のみに関係するとは)限られていないのである。

(p. 8. 1. 12) 問うていわく——それでは、この(一定の顕現(心象)を現出する)思想的識別作用が(必ずしも)対象にもとづいて

起こるのでないのは何故であるのか？

答えていわく、——何となれば(認識が起こることは、必ずしも)対象に近接していること(現にまじかに存在すること)に依存しないからである。実に幼児といえども、「これ(＝現にいま見ている乳房)はあれ(＝かつて経験した乳房)にちがいない」と言って、いま現に見ている乳房を、既に経験したところのある乳房と同一であるとして再認識しない限りは、その間は、ずっと泣くことを止めて乳房に口をつけることをしない。(p. 8. 1. 16) そうして以前に経験した対象とその後を経験した対象とを、同一のものであると認める認識作用は、いま現に存在していないものを対象としている。何故ならば、以前に経験されたものは、いまは現にそこには存在していないからである。そしていま現に存在しないものを対象としているのであるから、その認識作用は対象に依存しないものである。(p. 8. 1. 13) そうして対象に依存しない(認識作用)は、意識のうちにおける顕現を(対象の感覚のみに制限する)原因が存在しないから、(一つの瞬間的感覚にのみ)制約されない顕現を有するものである。そしてそのような(結合的認識)は、言語表現との結合をなす可能性がある。(p. 8. 1. 15) これに反して、感官から起る認識は、いま現にそこに存在しているものだけを認識するものであるから、対象に依存している。そしてその(直接に与えられている)対象は、意識における顕現を(それだけにのみ)制限する原因であるから、(対

象についてのそのような認識は)対象に制限されている顕現をとともなうものである。したがって(感官から起こる認識作用には)言語表現と結合する可能性はない。

(p. 8. 1. 18) 以上により、個別者(svataksana)⁽⁷⁾はことばにより表現されるものであり、また表現するもの(＝意味を表示することば)でもあることを、われわれは承認してはいるが、それ(＝個別者)はやはり、構想作用(判断)をなさないのであるということをお説くのである。たしかに個別者は、ことばにより表現されるものであり、また(意味を)表現するものであるが、たとえそうであっても、言語表現と結合された対象の認識作用は、構想作用(判断)を有するものである。

(p. 8. 1. 20) 「反対者いわく、——」⁽⁸⁾ 感官による認識(感覚)は、その顕現が対象によって制限されているものであるから、その顕現(心像)が言語表現との結合が可能なのであり、またその故に構想作用をとともなわない(無分別なもの)である、と言うのではない。そうではなくて、聴覚器官による認識はことばの個別者を把握するものである。(p. 8. 1. 21) ことばの個別者は、或る点ではことばで表現されるもの(意味)であり、また他の点では表現する(ことば)でもあるからそれ故にことばの個別者は、言語表現との結合が可能な顕現をとともなうものとなってしまう。そうだとすると、ことばの個別者は構想作用を伴うものであることとなり、(前言に矛盾するで

はないか。)

(p. 8, l. 23) 「ダルモーターが答えていわく——(われわれの議論に) 誤まりはない。なるほど確かにことばの個別者には、ことばで表現されるもの(意味)ともなり、表現するもの(音声)ともなり得る(二重の)性質が存するけれども、個別者は(無分別の直接に経験される事実としてではなくて)、習慣的な言語を使用するに当って経験されたものとして把握されるときに(すなわちことばが過去からの習慣にしたがって特殊な意味を表示しているものとして把握されるときに)、個別者はことばによって表示されるもの(意味)として、また表示するもの(音声)として把握されることとなるであらう。(p. 8, l. 24) そうして事物が習慣的言語を形成するときには経験される対象であったという事実は、(既に過ぎ去って)い、もはや現在しない。実に習慣的言語を形成するときには経験される対象であったという経験的事実は、今は既に滅びてしまっているのと同様に、事物がその(過去の経験の)対象であったという事実もやはり今はもはや存疎しない。それ故に、聴覚器官による認識は、既に以前に経験されたものであるということを知覚しないので、ことばによって表示されるもの(意味)と表示するもの(音声言語)との関係を把握するものではない。

(p. 9, l. 2) 以上の道理に基づいて、次のように言うことができる。すなわち、ヨーガ行者の認識(vijñāna)もまた、一切のことばの意味

を顕現せしめるものであるけれども、言語的習慣がつくり出された(過去の)時に既に経験されたものであるということ把握しないから、構想作用(概念による把握)を離れたものである。

- (1) kalpana. 術語集成参照。
- (2) pratibhāsa. 術語集成参照。
- (3) pratti. 術語集成参照。
- (4) つまりダルマキールティによると、〈思考〉とは、言語で表現し得べき表象を理解することである。言語で表現されなくても、表象をもつということは可能である。例えば、嬰兒が母の乳房を表象する場合には、また言語で表現されていない。(Dharmottara's *Tīkā*, p. 8, l. 124.) しかし言語で表現し得るものなのである。ところが直観(pratyakṣa)は言語では表現され得ないものである。

ある。

- (5) „die unbeschränkte Vorstellung“ (*anvīyāta-pratibhāsa*), wobei unter dem Wort „unbeschränkt“ die Vorstellung verstanden wird. (Strauss, S. 130)
- (6) vikalpa-vijñāna. 後編、術語集成参照。
- (7) svalakṣaṇa. 後編、術語集成参照。
- (8) Cf. *Tib.* p. 20, ll. 3-5.

一・六 直接知覚とは、構想作用(≡概念による把握)を欠き、眼病、急速な回転、航行、障害等からの影響下にある錯乱を含まない認識である。[一・六]

(p. 9, l. 6) (本文の)「それ」とは「構想作用」を指しており、そ

の構想作用の本性を欠いている。(rahita = sunya) 正しい知識が錯乱のないとき、それが「直接知覚」である、というのが以下に続く文章の脈絡である。「構想作用を離れていること」と「錯乱のないこと」とは相互に関連し合っており、直接知覚の定義になっているのであって、それぞれが別々のものであっては定義とはならない。そのことを示そうとして、そのために、「それ(＝構想作用)を離れていて、しかも錯乱のないものが直接知覚である」という相互に関連し合っている二つの特質が、直接知覚の関連領域 (visaya) であるということを示しているのである。(p. 9. 1. 9) 「眼病」とは、両眼が病に侵されていることである。これは感官に由来する錯乱の原因となるものである。「急速な回転」とは、松明^{たいまつ}など(を急速に回転すると、その輪のように見えること)である。もしも松明などがゆっくりと回転されたならば、(火の)輪が廻転しているように見えることは起こらない。このために「回転」という語に「急速な」という句を付加して限定を加えたのである。これは(認識の)対象に由来する錯乱の原因となるものである。「航行」とは、船に乗って行くことである。進みつつある船に乗っている人が(岸辺の)樹木が動きつつあるかのような錯乱を起こすので、特に「行く」という句が付けられているのである。(p. 9. 1. 12) これは外的なよりどころに存する錯乱の原因となるものである。(p. 9. 1. 13) 「障害」とは、(身体を構成している三種の生命要素⁽¹⁾である)風気・胆汁・粘液の均衡

喪失(不調和)である。実に風気などが動揺(不均衡)に陥った時、柱等が燃えているかのように見える錯覚が起きる。これは(身体の内)部に由来する錯乱(錯乱)の原因なのである。(p. 9. 1. 14) そして感官、あるいは(認識の)対象、あるいは外界、あるいは(身体の内)部の依りどころに由来するこれらの錯乱の原因すべてによって、感官そのものが変化を受けるのである。(p. 9. 1. 15) 何故ならば、感官が変化を受けて乱されなければ、感官に錯覚の起こることはありえないからである。「障害」に終わるこれらの事例などを原因とする錯乱が、以上のように述べられた。(p. 9. 1. 16) 「など」という語によって、感官に存するものとして、角膜障害・黄疸⁽²⁾などといった(病)も含められている。(認識の)対象に存する「錯乱の原因」としては、急速な直線運動(急速に前後に動かすこと)なども(含められているのである)。すなわち、松明などを急速に上下に動かすと、火の色をした杖が見えてくるという錯乱が生じるからである。外界の依りどころに存する「錯乱」としては、象に乗って行くことなどが、(身体)内部の依りどころに存するものとしては、急所に激しい一撃を受けた場合などが、錯乱の原因として含めて言及されている。以上の諸原因に基づく錯乱(錯覚)が生じないような認識が、直接知覚なのである。

(1) インド医学では古来、三種の生命要素 (Tri-dosa) として、風気 (vata)、胆

汁 (pitta) 粘液 (kapha) を立し⁶。

(2) kāca-kāmala. Tib.—lin-tog dan mig-ser.

(3) Tib.—mgal-me yan-man-du bskor-ba byas-na 24⁶。

〔第五節 直接知覚の四種類〕

(p. 9. 1. 20) さて、以上のように(直接知覚の)定義を説明して

おいてから、感官のみが認識主体であると考えて、心意による直接知覚 (manasa-pratyakṣa) について(われわれの)定義することを誤まりであると非難し、そうして自己意識 (sva-samvedana) をも、ヨーガ行者の直観をも承認しない人々の種々誤った見解を排斥するために、直接知覚のさまざまな種類の区別を説いていわく、

一・七 それは四種類ある。〔一・七〕

(p. 10. 1. 2) そしてそれ(直接知覚)には、四つの種類(下位区分)があるということである。

一・八 (その第一は)感官による知覚である。〔一・八〕

(p. 10. 1. 4) 感官による知覚とは、⁽¹⁾感官による認識である。⁽²⁾感官(の活動に)依存する(由来する)認識は、直接知覚である。

(1) indriyāṅgāna. 術語集成参照。

(2) けっきょく眼・耳・鼻・舌・身(触覚器官)という五根を通して起る純粹感覺である。

インド論理学の理解のために(中村)

(p. 10. 1. 5) 論敵は心意による直接知覚(をたてること)を誤謬であると非難したが、その非難を排斥しようとして(心意による直接知覚) (manasa-pratyakṣa) を定義していわく、——

一・九 (第二の直接知覚は)、(心による認識) (統覚的認識 manovijñāna)⁽³⁾であって、それは、(感官)自身の(刹那的) (対象の直後の瞬間に存する(同じく刹那的) 対象と共に働らく) (感官による知) ——それは同種類のな直前の原因(平等無間縁)である——により生じた(認識)である。〔一・九〕

(p. 10. 1. 8) 自身の、自分の対象とは、(感官による知)の対象ということである。「その直後」とは、それとの間に隔たりが無いということである。「隔たり」とは、(時間的な)隔たりと(質的な)相違とを含めて言うのである。こういうわけで、(二つの刹那の間)いかなる隔たりも否認されたので、(前の刹那と)同種類であって(直後に続く)第二の刹那に存在する、あらたにとらるべき刹那が、(感官による認識)の対象の刹那であると解されることとなる。そういうわけであるから、(感官による認識)の対象の刹那に続く次の刹那——それは、同一の個体連続 (santāna) に含まれているものであるが、——がここで意味されているのである。この(第二の刹那)が(感官による知)と共にたらくものであるとして、

ここで以上のように述べられているのである。(p. 10. 7. 11) ところで「共にはたらく」協力因 (sahakarīn) には二種類ある。すなわち、一つは、「二つのものが」相互に影響を及ぼして助け合うものであり、他は「二つのものが」共に存在しつつ、のちに同一結果を作り出すものである。(p. 10. 7. 12) そしてこの（仏教説に）おいては、事物は各刹那ごとに生滅するものであるから、その事物に剰余の結果が付加されるということは、不合理であるから、今の場合、「協力因」というのは、共に存在しつつのうちに一つの結果を作り出すものとして「上述の第二の意味に」理解すべきである。(p. 10. 7. 13) 実に対象と（それによって生じた）認識とによって一つの「統覚的認識」(mnovijāna)⁽¹⁾ が作り出されるのであるから、その両者が（実際に他に協力する原因であることの協力性）はあり得ない。

(p. 10. 7. 14) 「ところで凡人の認識とヨーガ行者の直観とは、似ている点もあるが、やはり区別をしなければならない。すなわち、或る人の」以上に述べたような感官による認識内容が心に対しての対象（＝所縁縁）たるものになることによって、また（他人の心作用を透視するという）ヨーガ行者の認識が生じる。それと区別しそれを排除するために「同種類のな直前の原因」という句が述べられているのである。（すなわち、それによって、感覚とその次の瞬間に起る認識との関係から区別するのである）。その（原因）はやはり認識（認識内容）たるものであるから（心意による知覚と）「同種

類のもの」であり、（その直後に起こる「心意による知覚」と）隔てられていないから「直前のもの」であり、引き起こすものであるから「原因」である。それは縁であって、そうして原因であるから等無間縁である。「それだから「同種類のな直前の原因」と言うのである。」（心意による知覚は）それによって生じるのである。(p. 10. 7. 16) 以上によって「感官による認識」と「心意による認識」の両者は、同一の個体連続の内に含まれており、生ぜしめるものと生ぜられるものとの関係にあるので、「心意による認識」は直接知覚（直接明証）であるということが、以上の立論によって主張されているのである。ヨーガ行者の直観は、これ（認識を行なう主体）とは別の、他の個体連続に存するものであるから、ここでは「ヨーガ行者の認識は」排除されているのである。

(p. 10. 7. 18) 「ここで「心意による認識」の説に対して二つの反駁が提出される。i もしもそれが「感官による認識」と同一の対象を繰り返して認識するのであるならば、新しい認識とは言い得ない。ii もしもそれが外界の対象を実際に認識するのであるならば、盲者や聾者も統覚的知覚によって色や音を知覚し得ることになるであろう、と。これに対して答えていわく、——「心意による認識」の対象は「感覚による認識」の対象とは異なったものであるから、「すでに認識したものを更に認識するのであるから、それは正しい認識ではない」と、付随的に述べられた論難は排斥されおわったことになる。

(p. 10. 1. 19) また「感官による認識」の対象として把握されるべきものである利那が「心意による認識」によって次の瞬間に「認識されるのであるから、(心意による認識)は「感官による認識作用」によっては認識されない他の対象を認識するのである。したがって「盲人や聾者等も(知覚を得るので)かれらに認識は存在しないことになる」という誤まりが生ずる」という論難は反駁されたこととなる。

(p. 10. 1. 21) ところでこの「心意による認識」は、眼(などの感官)が活動を休止した時において、直接知覚であるということが認められる。ところがこれに反して(例えば感官である)眼が活動している時に生ずる色彩の認識は、すべて眼のみに依存しているものであるにすぎない。もしもそうではなくて「心意による認識」が「感官による認識」と同時に活動するのだとするならば、いかなる認識作用でも単に眼(等の感官)にのみ依存するものであるということ是有り得ないこととなる。

(p. 11. 1. 1) そして次に、この「心意による直接知覚」(manasam pratyakṣam)は「われわれの学派の」定説として確立しているのはあるが、それを(直接に)論証する論拠は存在しない。しかしもしも「心意による直接知覚」が「上述のような種類のものであるならば、いかなる難点も存在しないであろう。この趣意を述べようとして、それ(「心意による直接知覚」)の定義が述べられたので

ある。

- (1) 論敵とは、シーマーンサー学派をいう。(Dhruvaka Mītra)
- (2) これが、Ācārya-Dīpaṅgaの説いたものである。(Dhruvaka Mītra)
- (3) manovijñāna、後編、術語集成参照。
- (4) 感官を通じて得られた直接知覚(純粹知覚)の直後に、その直接知覚を志向対象として、心意がそれを把握する。その認識をここで「心意による認識」(manovijñāna)と呼んでいる。唯識学派一般の見解によると、これは第六意識に近く、第六意識はけっきょく直接知覚と推理との両方面に関係して来るが、ダルマキールティは「心意による認識」あるいは「心意による直接知覚」(manas-pratyakṣa)を直接知覚であると定めている。思考作用はあとで起るといふのである。

(p. 11. 1. 3) 次に自己意識を説明しようとしていわく、

一・一〇 (第三の「自己意識」とは) すべての心と心作用の自覚 (ātmasamvedana) である。[一・一〇]

(p. 11. 1. 5) 「心」(citta)とは、事物のみを把握(認識)するものである。「心作用」(caitta)とは、(事物の)種々異った状態を把握(認識)するものであり、快感などがそれである。「すべての心と心作用」とは、今述べた「心」と「心作用」のすべてを意味しているのである。(p. 11. 1. 6) 快感などは、そのみが明白に直観されるものであるから、自ら意識されるのである。(快感など以外の)他

の心の状態は(自己意識)ではない、という疑念(が起こるかもしれないが、それ)を排除するために「すべての」という語が(付加して)用いられているのである。(p. 11, 7)およそ心の状態であれば、いかなるものでも、その自己意識(atmanah samvedanam)が直接知覚(直接明証)とならないものはない。(p. 11, 7)何故ならば、自己の存在がいかなる本性によって意識されるであろうとも、自己は本性によって知られるのであるが、その本性あるものとして自己意識(atmasamvedana)が直接に明証されるのであるからである。(p. 11, 7)そうして(3)で、色彩⁽³⁾など、外的事象⁽⁴⁾が見られつつある時、同時に快感などといった内的な形相も意識される。しかしその形相⁽⁵⁾が現に知覚されつつある青色などは、快適などの本性あるものとして意識されている、ということとはできない。何故ならば、青色のものが快適⁽⁷⁾などの本性あるものとして知覚⁽⁸⁾されるとは決定されないからである。⁽⁹⁾もしこの青色などのものが快適などのものの本性であると直観されると判断を下されるならば、それ(=青色など)は快適などの本性を有するものであることになってしまふ。(すなわち青色などと快適などが同一であることになってしまふ。)(p. 11, 7, 12)直接に明証なる(対象を)⁽¹⁰⁾直接に把握するという作用が、思考(vikalpa)によってある本性のうちにあると認められる時、その(本性)が直接に知覚されるものなのである。(p. 11, 7, 13)青色が快適なるものの本性たるものでは認められない。

それ故に青い色のものを直観する時には、快適(と同一)ではない青色の対象とは別の異なったものである快適なるものを(も同時に)直観するのである。(p. 11, 7, 14)これは認識(jñāna)にはかならず、これに基づいて認識の直観(jñānabhava)すなわち自己意識=自己証)が起こるのである。そしてそれは認識のかたちをとって、自己を意識するものである。それは対象を直接に明証するものであり、考作用を離れていて、錯乱のないものである。それ故に直接知覚である。

- (1) atmasamvedana. 後編、術語集成参照。
- (2) 本性 rūpa—Tib. no bo.
- (3) 色彩など。 rūpādan. Tib.—gzugs la sogs pa.
- (4) 外的事象。 vastu. Tib.—om.
- (5) akāra—Tib. nam pa.
- (6) rūpa—Tib. rah bshin.
- (7) など。 サンسكريット文には無いが、チベット訳に la sogs pa とあるのをよって補う。
- (8) rūpeṇa—Tib. no-b-r.
- (9) ……などとは限らない、の意。
- (10) don. チベット訳によつて補う。

(p. 11, 7, 16) ヨーガ行者の直接知覚⁽¹⁾(yogipratyaksā)を説明しなうとしていわく——

一・二 また(第四のものである) ヨーガ行者の直観 (Yogi-jñāna) とは、 真実の対象 (実在) を念想する昂揚の極まりに生じる (認識) である、と。 [二・二]

(p. 11, l. 18) 「真実の」とは、 真に実在するものという意である。

「真に実在するもの」とは、 正しい認識方法により認められるものである。 例えば四つの尊い真理 (四聖諦) がそうである。

「真実の対象 (実在) を念想する」とは、 それを繰り返し心の中に印象付けることである。「念想する昂揚の極まり」とは、 念想されつつある対象を明らかに顕現する認識が明瞭透徹せる状態に到達し始めることである。「昂揚の極まり」とは、 明瞭透徹せる状態が少しばかり不充分である時点をいう。 何となれば、 明瞭透徹せる状態はまだ不充分であるあいだは、 それ (明瞭透徹せる状態) はさらに昂まってゆくが、 完全になった時には、 もはや昂まり行くことはないからである。 それ故に、 完全な状態よりも (少し) 以前に位置する明瞭透徹なる状態が、「昂揚の極まり」と呼ばれているのである。(p. 11, l. 23) この (極まりの状態) から生じたる認識、すなわち現に念想しつつある (対象)² があたかも眼前に在るものであるかの如くに、 それをより一層明瞭なたちで把握する認識が、 ヨーガ行者たちの直接知覚である。

(p. 12, l. 1) さてここで (念想には次の三種類の段階が存する。第

一は) 明瞭透徹性に到達し始める状態で、 念想の昂揚である。(第
二は) 念想しつつある実体を、 あたかも雲母で覆われているかの如くに見る段階で、 (念想の) 昂揚の極まる最後の状態である。(第
三は) 現に念想しつつある実体を、 あたかも掌中のアーマラカの果実³の如くに観ることであり、 それがヨーガ行者たちの直接知覚である。(p. 12, l. 3) 実にそれ (直接知覚) は明瞭透徹せるものである。 そうしてその明瞭透徹せるものであるが故に、 構想作用 (概念による把握) を離れている。 そもそも構想作用 (概念による把握) による認識は、 言語表示の (社会的に) 習慣的用法 (saṅketa) の形成された当初の時以来 (社会的に) 習慣的に承認されているものと解して、 事物を認識するので、 ことばとの結合に適したものと解して把握するといえる。 言語表示の習慣的用法の形成された当初の時以来習慣的に経験されているということは、 言語表示の習慣的用法の形成された当初の時に生じた認識の対象となっているということである。 以前に生起して今は既に消滅してしまった観念認識が現在には存在しないのと同様に、 現在の事物が既に消滅した過去の認識 (観念) の対象となることはありえない。(p. 12, l. 6) それ (考想的総合的認識) 概念による把握) は、 事物の (今はもはや) 存在していない⁵ 自体を把握するものであって、 現に面前に存在しない対象を認識するのであるから、 明瞭透徹なものではない。 そして明瞭透徹ではないという性質の故に、 考想的総合判断 (vikalpa 概念による判断)

を伴っている。（しかるにヨーガ行者の直接知覚は）故に概念的総合判断作用（概念による判断）を有していない。（p. 12. 7. 8）また（ヨーガ行者の直観は正しい認識方法によって明らかにされた（誤まりのない）純粋な対象のみを把握するものであるから、経験と矛盾しない⁽⁶⁾。それ故に（ヨーガ行者の直観も）他の種類の直接知覚と同様に（正しい）直接知覚である。ヨーガとは精神集中（ \equiv 三昧^{*}）のことであり、ヨーガ行者とはそれを有する人である。その人の知識が直接知覚なのである。「と (iti)」という語は、（四種の列挙の）完結を示す意味である。

(p. 12. 7. 9) 直接知覚（の種類）は以上述べたものだけである。

- (1) yogi-pratyaksa. 後編、術語集成参照。
- (2) 対象。——チベット訳に don とあるのによって補う。
- (3) amalaka. チベット訳には sol-gson (水晶球) となっている。
- (4) 構想的 (総合的) 判断作用。
- (5) rupa. Tib.—rañ bshin.
- (6) 「経験と矛盾しない」というから、ダルマキールティの説くヨーガ行者の直観は、オカルティズムではないのである。

〔第六節 直接知覚の対象 (pratyaksa-visaya = svalaksana)〕

(p. 12. 7. 11) さてこのように、考案作用（概念による把握）を離れていることと、錯乱のないことという二つ特質を伴っている直接

知覚の種々なる（四種の）区別を解説したあとで、対象に関しての誤解を除去しようとしていわく、——

一・三 その対象は個別者⁽¹⁾である。〔一・三〕

(p. 12. 7. 14) 「その云々」とは、その四種類の直接知覚の対象は、個別者であると解さねばならぬ、ということである。個別者 (svalaksana) とは、それ自からの、（他の個別相と）共通でない特質、本体⁽²⁾のことである。

(p. 12. 7. 15) 実に実体 (事物 vastu) には、（他のものと）共通でない本質 (svatva) と、共通である本質とが存在する。（他のものと）共通でない（本質）が、直接知覚によって把握されるものである。ところで、正しい認識の対象 (visayo pramanasya) は二種類である。すなわち（一つは直接知覚によって）把握されるべきものであり、その形相をともなって生ずるのである。（他の一つは推理によって）到達されるべきものであり、（人が）それをこれこれのものなりと判断するのである。実に（直接知覚によって）把握されるものと、判断を下されるものとは互に異った別のものなのである。（p. 12. 7. 17）何となれば、直接知覚によって把握されるものは、ただ一つの刹那（瞬間⁽³⁾）であるが、他方、直接知覚にもとづいて成立した（ \equiv 決定、判断）によって確認され、判断を下されるものは、個体連続 (santana 個体存在) にほかならない。そうして直接

知覚によって確知されるのは、この個体連続のみである。何となれば、利那は「判断によって」確知することのできないものだからである。(p. 12. 1. 19) 同様に推理(間接的知識)もまた、実体でない(自己の顕現(心像)において実体なりと確認(判断)することによりはたらくものであるから、実体でないものを把握するものである。ところで(推論によって)把握される対象は、想定されたものであり、それが個別者として判断決定されるものであるから、したがって判断によって確知された個別者が、推論の活動のはたらく対象なのである。ただし(その際、推論によって)把握されるものは、実体ならざるものである。以上の故にここでは、正しい認識方法によって把握(認識)されるべき対象を示して、「直接知覚の対象は個別者である」と説いたのである。

(1) svalaksana 後編、術語集成参照。

(2) 特質、本体 lakṣaṇam tattvam. Tib.—de kho na hiḍ.

(3) ダルマキールティによると、真実の実在は利那滅の存在、瞬間だけであり、それは prakṛsa によってのみ到達され得る。持統的存在は、われわれの構想作用によって考え出されたものであり、思考の対象にほかならない。

(p. 12. 1. 23) それでは個別者として理解されるべきであるこの(認識の対象)は何であるのか、という問いに対して答えていわく、

〔個別者の本体 (svalaksana-svarūpa)〕

インド論理学の理解のために(中村)

一・二三 或る対象が近くにあるか、或いは遠くにあるかに従って、認識内容の顕現(心像、表象) (pratiḥāsa) が異なるとき、それが個別者である。〔一・三〕

(p. 13. 1. 2) 「或る対象云々」という本文で、対象 (artha) という語は、対象領域 (vācya) と同義語である。すなわち認識の対象ということである。「近くにある」とは、近い場所に存在することであり、「遠くにある」とは、遠い場所に存在することである。(認識の対象が) 近くにあるか、遠くにあるかに従って、認識内容の心像、すなわち把握される形相 (rūpa) が、或いは明瞭に或いは不明瞭にと、異なって現われるのである。(p. 13. 1. 4) すなわち、認識の対象が近くにある時には、認識内容の明瞭な顕現(心像)を作り出す。他方遠くにあっても、(感官の) 及ぶ範囲内で遠い場所にある時には、不明瞭な顕現(心像)を作り出す。その(対象)が個別者である。(p. 13. 1. 6) 実にすべての実体(物体 vastu) は、遠くにある時には不明瞭に見られ、近くにある時には明瞭に見られる。それらが正まに諸の個別者なのである。

(p. 13. 1. 8) 「反対者いわく、——」しからは、個別者が直接知覚だけの対象であるのは何故であるのか? 例えば(煙から推知される)火は構想的(総合的)判断作用(概念による把握をなす判断)

の対象であるが、これもまた経験されうる本性を有するものとして
 確認(決定)⁽¹⁾されるのではないか?

「ダルマキールティの立場——」このような疑問に対して答えて
 いわく、

一・二四 それ(≡個別者)のみが最高真実の存在(勝義にお
 いて有るもの)なのである。[一・二五]

(p. 13. l. 11) 「そのみが最高真実の实在(勝義において有るも
 の)なのである」という本文で、「最高真実(勝義)とは、人為的
 でなく、想定されたのではない本体⁽³⁾である。その(本体)によって
 存在するという意味で、最高真実の实在(勝義に於いて有るもの)
 と言うのである。近くにあるか遠くにあるかに従って、或いは明瞭
 な或いは不明瞭な心像⁽⁴⁾を作り出すところの正にその対象が、最高真
 実の实在(勝義に於いて有るもの)である。そうしてそのみが直
 接知覚の対象なのであるから、それ故にそれ(≡最高真実の实在)
 のみが個別者なのである。

- (1) avasiyate.—Tib. des pa.
- (2) paramarthasat. 後篇、術語集成、参照。
- (3) 本体。rupa.—Tib. ran bshin.
- (4) prathibhasa, impression (Stcherbatsky).

(p. 13. l. 14) それでは、何故にそれ(≡個別者)のみが最高真実
 の存在(勝義に於いて有るもの)なのであるか、(という問いに対
 して答えて) いわく、——

一・二五 何となれば、実体(事物 vastu)の特質は(目的への)
 効果的(實際的)作用を可能にする能力なのであるから。[一
 ・二五]

(p. 13. l. 16) (効果的作用の) 目的とは、目指されるものとい
 意味である。それには捨てるべきものと採るべきものがある。す
 なわち、捨てるべきものは捨てようと思まれ、また採るべきものは
 採ろうと思まれる。目的(artha)即ち目標(prayojana)への(効
 果的)作用(kriya)とは、完成(nispattu)のはたらきである。その
 はたらきを可能にする能力(samarthyā)とは実現能力(sakti)で
 ある。事物(vastu)にはそのような特質、本性⁽²⁾があるので、効果
 的作用を可能にする特質というのである。すなわち目的を実現する
 能力を特質としている、という意味である。「実体」(vastu)とい
 う語は、究極の立場(勝義)において有るもの(paramarthasat)
 と同義語である。(p. 13. l. 18) それ故に、前掲の文章の意味は、次
 のごとくである。——目的にかなって結果を作り出す能力のあるも
 のが、(究極の立場(勝義)において有るもの)と呼ばれる。そう
 して近くにあるか遠くにあるかによって認識内容としての表象が異

なつて来る（＝明らかになつたり、またかすかになつたりする）対象が（目的を達成する）實際的能力のあるものである。それ故に、そのような（どこかの場所を占めている）対象のみが、究極的立場（勝義）において有るものなのである。⁽³⁾

(P. 13. l. 20) 実にまさにその理由によって、（目的を達成する）實際する實際的作用は直接知覚の対象にもとづいてのみ達成されるのであつて、構想的（綜合的）判断作用の対象にもとづいて達成されるのではない。

それ故に、構想的（綜合的）判断作用 (vikalpa) の対象は、現に經驗されるものであるかのごとくに認められるけれども、實際には現に經驗されるものではないのである。(P. 14. l. 1) 何となれば、その構想的（綜合的）判断作用にもとづいて實際的作用 (arthakriya) が起るのではないからである。そうして實際に經驗されるものにもとづいて（實際的作用が）起るのであるからである。それ故に個別者 (svataksana) のみが究極的立場（勝義）において有るものであり、構想的判断作用を対象としているものは、そうではない。

(1) arthakriya 後編、術語集成参照。

(2) rūpa. Tib. rañ bshin.

(3) これは、徹底した実在論の立場である。觀念論だとして非難される一般唯識説の立場とは異なつてゐる。

〔共通な特性 (sāmānya-lakṣaṇa)〕

一・一六（対象の）共通な特性は、それとは異なるものである。

〔一・一六〕

(P. 14. l. 4) この個別者とは異なるものであつて、個別者ではないところの（認識の対象）であるもの、——それが共通の特性 (sāmānya-lakṣaṇa 普遍) である。実に構想的判断による認識作用によつて（「これこれである」と）決定される対象は、近くで表象されても、遠くで表象されても、認識内容としての映像（表象 jñānapratibhāsa）を異にすることがない。(P. 14. l. 6) けれど、（或る場所に）存在すると想定される火は、想定 (aropa) にもとづいて存在するのであり、そうしてその想定にもとづいて、あるいは遠くにあるものとなり、あるいはまた近くにあるものとなるのである。そうしてそれが近くにあるものとして想定されたのであつても、あるいはまた遠くにあるものとして想定されたのであつても、認識内容（觀念）としての顕現が、あるいは明瞭なものとして、あるいは不明瞭なものとして、異なつて現れることはない。（例えば、〈火〉の觀念であるという点では相違がない。）それ故に（例えば〈火〉という）共通の特性は個別者とは異なつたものであると言われるのである。(P. 14. l. 8) 共通な特性 (sāmānyalakṣaṇa) とは、共通に存する特性、共通なる形相（本質 rūpa）とごう意味である。(P. 14. l. 9)

けだし（実際には存在しようとも、存在しなかつても、〈火〉であると）想定される形相（本質 rūpa）は、すべての（有り得る）火に共通である。それ故にそれは共通なる特性である。

(p. 14, l. 10) そうしてその共通の特性は推理によって把握されるものである、ということを示そうといわく、――

一・一七 それ（＝共通の特質）は推理の対象である。〔一・一七〕
 (p. 14, l. 12) それ（＝共通性）は推理によって把握される特性をもつ対象である。（上に掲げたスートラの文章においては、代名詞が、闡明されるべきことから示す語に対応した性 (gender) を採って（男性となっているのである。）共通の特性が推論の対象であるということの説明しようとするならば、個別者の特性を説明するこの箇所が（第二章においても）再び繰り返されねばならぬということになってしまふであろう。それ故に説明を簡単容易にするために、直接知覚を論ずるこの章において、推論の対象をもあわせてあわせて説明したのである。

〔第七節 認識の結果〕

(p. 14, l. 15) 対象に関する誤解を排斥しおわたつたので、認識の結果に関する誤解を排斥しようといわく、――

〔正しい認識作用の結果 (pramāṇaphala)〕

一・一八 そうしてその直接明証 (pratyakṣa) なる認識こそ、正しい認識作用の結果である。〔一・一八〕

(p. 14, l. 17) いま直前に述べた直接知覚なるものでこそ、正しい認識作用の結果なのである。

(p. 14, l. 18) では、どうしてそれが正しい認識作用の結果だといふことが言われ得るのか？

答えていわく、――

一・一九 何となれば、（それは）対象の確定的認知（明白な觀念 prāpti）を本質としているのであるから。〔一・一九〕

(p. 14, l. 20) 対象の確定的認知⁽¹⁾とは確定的な知識 (avagama) である。それが直接知覚の観念内容の形相 (rūpa) となつてるとき、それがその対象の確定的認知を本質としているのである。その理由⁽²⁾によってである。

(p. 14, l. 21) すなわち、ここでは次の趣意が説かれているのである。正しい知識 (pramāṇa) とは、実際に何ものかを得させる知識⁽³⁾である。そうして何ものかを実際に得させる能力は、単に対象と離れていないこと（＝対象に依存していること）だけに本づいて起るのではない。(p. 15, l. 1) 何となれば、例えば芽などは種子などとは離れていないものであるけれども、（その正しい認識を）得させ

することはできないからである。それ故に認識は対象にもとづいて起るものではあるけれども、認識には、その際同時になさるべきものとして、対象に達せしめる作用——その作用がなされ終ったときに、対象が確知されるのであるが——が存する。

(p. 15, l. 3) そうして正しい認識の結果とは、まさに、それ(認識の結果)を実行することによって或るものを得させるところの知識なのである。ところで、われわれは、このことをすでに説明した⁽⁴⁾。——実効的知識の実効的作用とは、われわれに行動の対象を示してくれることにはかならない⁽⁵⁾、と。そうしてまさにその直接知覚なるものは、対象を確知する特性があり、(また同時に)対象を見る特性がある。この理由によって、その直接知覚こそ、また正しい認識作用の結果なのである。

- (1) avagana = determinative knowledge (Stcherbatsky)
- (2) arhapratitripatva を書き換えて tasya bhavaḥ となり、それの ablative であることを示すために tasmāt といっているのである。
- (3) 顕著にプラグマティズム的な立言である。
- (4) スートラー 1・1 参照。
- (5) これもプラグマティズム的な見解である。

(p. 15, l. 6) 問うていわく、——そこで「知識 (jñāna) は、認識内容 (pramiti) としての特性を有するものであるが故に、正しい認識

インド論理学の理解のために (中村)

識作用である」と、もしも汝が言うならば、では、正しい認識作用とは何であるか？

答えていわく、——

一・二〇 正しい認識 (pramāṇa) とは、「知識 (認識内容) と」対象との対応関係である。[一・二〇]

(p. 15, l. 8) 正しい認識とは、認識内容 (jñāna) が対象と対応していること (本質を等しくしていること satyūpya)⁽¹⁾ すなわち類似 (sādisya) である。この (仏教の説) においては、或る対象に本づいて或る認識内容 (jñāna) が生ずる場合に、その認識内容はその対象に類似したものと起るのである。例えば青い物にもとづいて起った (青) という認識内容は (実際にある) 青い物に類似しているのである。

そうしてその類似 (sādisya) は (他の語では) 形相 (ākāra) とも称せられ、また顕現 (表象・心像 abhāsa) とも称せられる。

(1) satyūpya. 後篇、術語集成参照。

〔認識作用の結果〕

(p. 15, l. 11) 反対者いわく、——(表象内容と対象との) 類似性ということは、認識内容を離れて別に存在するものではない。とこ

ろで、そういうわけであるとすると、同一の認識が、認識作用であるとともに、(また同時に)認識作用の結果でもあるということになる。しかるに同一の事物が、成立させる手段(sadhana)であるとともに、また成立させられた結果(sadhya)であるということとは、有り得ない。では、どうしてその(表象内容と対象との)対応関係がまた正しい認識作用なのであろうか？

答えていく——

一・三 何となれば、それ(対応関係)の故に、対象の確かな認識が成立するのであるから。〔一・三〕

(p. 15, l. 14) 「その故に」というのは、「対応関係」(sāmpya)の故に、という意味である。対象の認知とは対象の確認(確定的認識 avabodha)のことである。⁽¹⁾ その確かな認識が成立するのであるから、というのが(ストトラの)意味である。

(p. 15, l. 15) 対象の確認(pratiti)を本質とする直接明瞭なる認識(pratyakṣa)は、(対象との)対応関係にもとづいて成立するのである。すなわち、確認されたことになるという意味である。実に、或る対象に本づいて、〈青い色〉を思い浮べる表象作用が起る場合に、その対象に本づいて、「このものは青い」という青いものの確認が起るのであると、判断(決定)される。

(p. 15, l. 17) 実に、眼などの感官に本づいて感覚が生ずるのであ

るが、その感覚に本づいてもその対象の表象内容がさらに(例えば)青いものについての意識(samvedana)を(われわれの心の中に)確立することはできない。そうではなくて、「青いもの」という〈表象内容〉が、他のもろもろの(青いものと類似している、(そうして青ならざるものとは異なる)と直観されるときに、「青いもの」についての意識が確立するのである。

(p. 15, l. 18) そうしてこの場合、(われわれが承認しているところの)(対応関係が認識を)成立させるものであり、(表象内容が)成立させられるものであるという関係、は、生ぜられるものと生ずるものとの関係——もしも同一の物に関してそのような関係が存在すると想定するならば、矛盾があることになるであろう——に起因しているのではない。そうではなくて、同一の物に関して〈区別して確立するもの〉と〈区別して確立されるもの〉との関係⁽²⁾によって成立しているのである。

(p. 15, l. 20) それ故に、同一の物の或る形相は認識作用なのであり、他の或る形相は認識の結果なのであって、このことは矛盾していないのである。

(p. 15, l. 21) 実に対応性(sāmpya)は、その表象内容を(他から)区別して成立せしめる原因であり、これに反して、例えば青の意識のかたちは(他の表象内容から)区別して成立さるべきものであるからである。

(p. 15, l. 22) 反対者いわく、——同一の表象内容が(他の表象内容から) 区別して成立されるものであるとともに、また(他のものと) 区別して成立せしめるものでもあるという関係が、いったいどうして成立するのであるか? (p. 15, l. 22)

答えていわく——その〈青〉という観念は、(他のもろもろの青い対象と) 類似していると直観されているのであるが、「これは青いものである」と判断を下した) 確定的な認識作用(niscaya-pratyaya)によって青いものを把握させるのであると確定される。それ故に、すでに直観された対応性(sarūpya)が(他の表象内容とは) 区別して成立せしめる原因なのである。(p. 16, l. 2) そうしてその〈青〉という) 表象内容が判断の認識作用によって〈青いもの〉という意識内容として区別して確立されるならば、それがすなわち(他の表象内容からは異なったものとして) 確立されるべきものなのである。(そこで他の表象内容との区別が得られる。)

(p. 16, l. 3) それ故に対応関係(sarūpya) は対応関係ならざるもの(asarūpya) を除去することによって、一つの表象内容を他から区別して確立せしめる原因なのである。そうして〈青ならざるもの〉という明瞭な観念を除去することによって(その表象内容が) 〈青〉という明瞭な観念を本質としていることが確立されるのである。

(p. 16, l. 4) そうして(われわれのいづく個々の表象を他の表象から区別して) 確立せしめるものは、判断(構想)による認識(vikalpa-

pratyaya) であるが、しかし直接知覚(純粹感覺 pratyakṣa) の力によって成立したものであると見なすべきである。しかしその直接知覚(純粹感覺) は構想作用を有しない(nirvikalpa) ものであるから、〈青いもの〉という明確な観念を本質としているものとして、自体を(他のものから区別して) 確立することは可能ではない。(p. 16, l. 6) 〈青〉という明瞭な観念を本質とする表象内容は、「これは青いものである」という判断によって) 決定をなす認識作用によって未だ(他から区別して) 確立されたのではないものとして、実際には存在しているのだけれども、しかし全く存在せざるものであるかの如くである。それ故に、「これは青いものである」という) 認識によって〈青〉という明瞭な観念を本質としているものとして(他から区別されて) 確立された表象内容が、〈青〉という明瞭な観念を本質とするものとして、そのときはじめて存在することとなるのである。(こゝいうわけであるから、対応関係 coordination は、認識の内容に内在的なのである。)

(1) この議論を整理すると、恐らく次のように言えるのであろう。

第一利那——利那的存在である個別者を直観する。

第二利那——直観しつつあるということを、みずから証知する(ānmasan-vedana)

第三利那——対象を確認する。それは形相(ākāra) をともなう。[「ただ」
「第三利那」ということは明示されていない。]

以上がすべて *pratyakṣa* の範囲に属するのであるから、*pratyakṣa* を「感覺」(*Empfindung*) と訳すよりも、「知覚」(*Wahrnehmung*) と訳すほうが適切である。

(c) *vyavasthāpya-vyavasthāpaka-bhāva*, the being determined (as a content) and of determining it (as a process) (*Stcherbatsky*)

〔第八節 知覚は判断である。〕

(p. 16, l. 1) それ故に、直接知覚(純粹感覺)は、統覚(*adhyavasāya*)を形成し⁽¹⁾つあるときに始めて正しい認識となるのである。しかるに統覚が未だ形成されないときには、表象内容は未だ「青」という明瞭な観念を本質としているものとして(他から区別して)確定されているのではない。

(p. 16, l. 9) したがって、もしも対象を明瞭に確知する(*adhiḡama*)という本性がもっているはずの認識の結果も(他から区別されたものとして)完成しているのではない。それ故にこのような認識過程は、(正しい認識をもたらずことを証する)最も重要な特徴が存在しないから、正しい認識ではないということになるであろう。

(p. 16, l. 10) しかるに(「これは青いものである」という)統覚(判断)が生じて、且つ、〈青いもの〉という明瞭な観念を本質とする表象内容が(対象との)対応関係(*saṃrupya*)の力によって(他のものから区別して)確立されるときに、対応関係は、(他からの区別を)確立する原因であるから、われわれの正しい認識根拠(*prā-*

mana)として成立することとなる。

(p. 16, l. 12) 反対者いわく、——もしも汝の言うとおりであるとするならば、直接知覚(純粹感覺)は、(構想された)判断作用(統覚)をともなったときに、われわれの正しい認識根拠となるのであろう。単に直接知覚(純粹感覺)だけではそうはならないのであろう。

答えていわく、——その議論は正しくない。(p. 16, l. 13) 何となれば、直接知覚(純粹感覺)にもとづいて成立した統覚(判断作用 *adhyavasāya*)によって、対象は〈感官によって知覚されたもの〉(*dṛṣṭa*)として判断される(*avasthāte*)のであって、想定されたもの(*utprekṣita*)として判断されるのではないからである。(p. 16, l. 13) そうして〈感官によって知覚すること〉(*darśana*)とは、対象を直接に確知すること(対象を現前に明らかにすること)をいうのであって、直接知覚(純粹感覺)の作用なのである。ところが想定(想像 *utprekṣana*)とは、構想的(総合的)思维(*vikalpa*)の作用なのである。

(p. 16, l. 14) そのわけは、われわれは、超感覺的な対象を構想しつつ「想定」しているのであって、(感官によって)「見て」いるのではない(＝直接に経験するのではない)。それ故に、構想的思维の作用は想定を本質としているものであるということを、人々は直観(經驗 *anubhava*)にもとづいて決定するのである。

(p. 16, l. 16) それ故に、(構想的思维のもとづく直接知覚は⁽³⁾)、自

己の作用をかくして、純粹感覺 (pratyakṣa) の作用のみを示すのである。一般に対象に関して、直接知覚 (純粹感覺) にもとづいて統覚がなされる (＝判断が下される) 場合には、純粹感覺のみが唯一の正しい認識作用である。

以上、『論理学小論』という小論書のうちの直接知覚 (純粹感覺) の章おわる。

以上『論理学小論註釈』における第一章おわる。

- (1) ダルマキールティによると、直接知覚または純粹感覺と呼ばれるものが統覚 (adhyavasāya, apperception) を形成するのであって、西洋思想におけるように主観が統覚を形成するのではない。ここに、仏教独自の無我説の立場が生かされる。
- (2) jāna, jñāna は pratyakṣa のことであろうか。
- (3) けいぎよく savikalpakam pratyakṣam のことをいっているのであろうか。

第二章 自己のための推理 (svārthanumāna)

〔第一節 〈自分のための推理〉の定義と結果〕

(p. 17, l. 1) 純粹感覺 (直接知覚) を以上のように説明しおわった

インド論理学の理解のために (中村)

ので、推理を説明しようとしていわく、――

二・一 推理 (anumāna) は二種類である。〔二・一〕

(p. 17, l. 3) 推理は二種類である。さて、いまこれから推理 (anumāna) の定義が述べられなければならないのに、突然推理の種類の区別 (prakārabheda) が説かれるのは何故であるか？ 答えていわく、他人のための推理 (parārthanumāna) は (他人に伝えるための) 言説 (śabda) を本質としてゐる。ところが自己のための推理 (svārthanumāna) は (内的な、自分のための) 理解 (jñāna) を本質としてゐる。⁽¹⁾ 両者は絶対的に異ったものであるから、(両者を包含する共通な) 一つの定義は存在しない。(p. 17, l. 5) それ故に両者についてそれぞれ別々に定義を説こうとして、先ず最初に種類の区別を説いたのである。何となれば、種類の区別とは、実際の個々の实例を区別すること (vyaktibheda) である。⁽²⁾ そうして個々の实例の区別を述べたあとで、それぞれの实例ごとに定義を述べることが出来るからである。もしもそうしないならば、(いきなり定義を述べること) 不可能である。それ故に種類の区別を述べること、定義を明示するための手段 (āṅga) にほかならないのである。そうして先ず種類の区別を語ることをしてしないならば、定義を明示することも不可能であるということを知って、そこで先ずさきに種類の区別を説くのである。

(一) 『因明入正理論』でも、知識を二種類に区別している。

悟他
*
parasamvid
自悟
*
atmasamvid

『正理門論』には

弁説他未了義。(宇井『印度哲学研究』第五卷五四七ページ)

為自開悟。(同、六三三—三三ページ)

(c) rnam par dbye ba ni gsal baji dbye ba yin la. (Tib). "For a division is an indication (of the number) of instances." (Stcherbatsky).

(p. 17, l. 9) それでは、その二種類とは何であるか。答えていわく、

二・二 自分のためのものと、他人のためのものとである。

〔二・三〕

(p. 17, l. 11) それによって自ら理解するところの推理が、自己のための推理である。それによって他人を教示するところの推理が、他人のための推理である。

(p. 17, l. 13) さて自己のための推理と他人のための推理との兩者のうちで、自分のための認識 (Jñāna) はいかなる特徴をもっているのであるか? 答えていわく、——

二・三 そのうちで、三つの条件をそなえた証因 (linga) にもとづいて得られ、(感覚されるのではなくて) 推知される対象 (anumeya) に関する認識が、自分のための推理である。

〔三・三〕

〔理由概念の三つの特質〕

(p. 18, l. 2) 三つの条件(特性)の定義は後に述べることにしよう。

証因とはそれによって対象が指示される (lingyate)、知られる (ganmyate)、(すなわち間接的に推知される) という意味である。(p. 18, l. 3) 「その三つの条件をそなえた証因にもとづいて生じた認識」

と言って、この理由という観点から「自己のための推理」と限定しているのである。そうしてその推理は、三つの条件をそなえた証因にもとづいて、すなわち三つの特質ある証因に依存したものと、また成立する、と限定しているのである。また「推知される対象に関する」ということは、対象という視点からの限定なのである。すなわち、三つの条件をそなえた証因にもとづいて成立し、推知される対象に関する認識が、「自己のための推理」なのである。

(p. 18, l. 7) 定義に関する(他の学者の)異説 (vipratipatti) を排斥し終ったので、(自己のための推理の)結果 (phala) に関する(他の学者の)異説を排斥しようとしていわく、——

二・四 正しい認識 (pramāṇa) の結果に関する確定的区別 (vyavasthā) は、この場合においてもまた、直接知覚(純粹感覚 pratyakṣa) の場合と同様である。〔三・四〕

(p. 18, l. 9) 正しい認識の結果に関する確定的区別はこの推理の

場合においてもまた、純粹感覺（直接知覚）の場合と同様である、と知るべきである。(p. 18. 7-10) 何となれば、あたかも（或る不定な）純粹感覺が青いもの (nila) と本質を共にしていると直観されるとき、「青」という明瞭な観念 (bodha) のかたちをもっているものとして（他のものから区別して）確定される。それ故に純粹感覺が青いものと本質を共にしていること (sarupyā) が、（他のものからの区別を）確定する原因であり、認識根拠 (pramāna) であり、他方「青」という明瞭な観念のかたちをもっている認識は、（他のものから区別して）確定されるものとして、認識の結果なのである。それと同様に、（推理によって知られる対象についても同様に言うことができる。）（例えば、われわれが推理によって青色のものの存在を推知できたでしょう。その場合には、最初には）推理による認識が青色の形相 (ākāra) をとってあらわれるのであるが、次に青色の明瞭な観念のかたちをとっているものとして（青色ならざるものから区別して）確定される。(p. 18. 112) それ故に（対象が）青色と対応関係にあること (sarupyā) ⁽¹⁾ が、（その対象が青色であることを推知するための）認識根拠である。しかるに青色なりと判断する構想的思维 (vikalpana) を本質とする認識は、その認識作用の結果である。何となれば、対応関係にもとづいて、青色という表現 (Prātibhū) を本質としている認識が成立するのであるから。もしもそうでないならば、それは成立しないのである。

インド論理学の理解のために（中村）

(1) sarupyā (対象と認識内容との) 対応一致の関係である。 coordination (Stcherbatsky) —— 後篇、術語集成参照。

(p. 18. 7. 15) (推理の) 種類の数 (samkhyā) と定義 (lakṣaṇa) と結果 (phala) とに関する（他の学者の）誤まった異説がここでのように排斥された。ところで（推理によって知られる）対象 (bhāva) に関する（他の学者の）誤まった学説はすでに純粹感覺の章（第一章）において排斥されおわった。

【第二節 周延関係または証因（理由概念）の三つの条件】

(p. 18. 7. 16) とところで（推理の）定義を説くことに付随して、三つの条件をそなえた証因に言及した。そこでこれを説明しようとしていわく、

二・五 とところで証因の三つの条件とは、（先ず第一に）推理によって知られる対象 (anumeyā) のうちに証因が存在するにちがいないということ (sattvam eva) である。【二・五】

(p. 18. 7. 18) 証因の三つの条件とはこれこれのものであるということ（著者は）説こうとするのである。では、その三つの条件とは何であるか？ 答えていわく、——推理によって知られる対象（小

概念、主張命題の主語)の定義は、後に述べることになっている。(p. 18. 7. 19) それへ推理によって知られる対象)のうちに証因が必ず存在することが、一つの条件である。

(p. 18. 7. 20) そうしてこの場合「必らず」(nisīta) という語が(本文においては第一の条件には)附せられていないけれども、しかし最後に(第三の特性を定義する場合には)附せられている。ただし、以前の二つの条件にも、この「必らず」という語が適用されねばならないのである。⁽¹⁾ (p. 19. 7. 1) 何となれば、証因はそれをなしうる可能性(yogyata)によつて、⁽²⁾現に存在しない対象(paroksa)の觀念を起させる原因となるのではない。(そうではなくて、論理的必然性によって起させるのである。)例えば、(実在原因である)種子は(たとえその存在することが目に見えなくても)芽を生起させるための原因となるが、(そのような原因をいうのではない。)何となれば、今われわれが問題としている場合には、これに反して(認識根拠である)煙は、もしも知覚されないならば、(その場所に)火の存在することの理解を起させないであろうから。また現に知覚されている対象を照らしあわすこと (prakāṣana) は、自己の対象の知識に依存するものであるが、それも(この場合、現に存在しない対象の觀念を起させる原因とは)⁽³⁾ならない。例えば、灯光が瓶などを照して、それを知らせる原因となるようなわけではない。(灯光と瓶などとの間には必然的な結合関係は存在しない。) 何と

なれば、たとえ煙が知覚されたとしても、(火と煙との)結合関係(sambandha)が確認されないならば、「火が存在する」という理解が起り得ないからである。(p. 19. 7. 3) それ故に、いま現に知覚されていない対象を知らしめ(理解させる)ところの証因の機能(vyāpāra)は、(現に知覚されている証因が)現に知覚されていない対象と必然的に共在するもの⁽⁴⁾(=自己のうちに含めているもの)であると確認することにほかならない。それほかに他のいかなるものでもない。(p. 19. 7. 4) それ故に、すなわち(1)証因が主張命題の述語と共在し(anvaya) (2)主張命題の述語が存在しない場合には証因も存在せず(vyatīka) (3)証因は主張命題の主語の述語であること(paksadharmatva)とつづこの三つを決定(確認)することは、証因の機能の本質を構成しているのであるから、必要なものとして承認されねばならないから、従つて、「必らず」という語はこれらの三つの特性すべてに適用されねばならない。

(p. 19. 7. 6) 以上の定義において、「存在すること」(satva)と⁽⁵⁾いうのは、不成因(asiddha)を排斥して言ったのである。例えば、「ことばは無常である。何となれば、それは視覚によって見られるが故に」という論式における「視覚によって見られること」(cakṣusatva)などの理由を排斥して言ったのである。(p. 19. 7. 6) (上の定義における)「(必らず)……にちがいない」(eva)という語は、主張命題の主語の一部分(ekadeśa)に関して成立し得ない不確定

な理由(証因 *asiddha*)を排斥して言ったのである。例えば(ジャイナ教徒が主張するような)「諸の樹木は精神的存在(*cetana*)である。何となればかれらは眠るが故に。」という論式における理由句を言うのである。すなわち、主張命題の主語とされた「樹木」についてみるに、夜に葉を収縮させるということを特徴としている「睡眠」は、諸の樹木のうちの一部分のものについては成立(確定)していない。けだし、すべての樹木が夜に葉を収縮させるのではなくて、若干の樹木だけがそうするからである。

(p. 19, 7, 8) 以上の定義において「存在すること」という語のあとに「……にちがいない」(*eva*)という語が附加されているが、それは、(主語命題の主語の一部分にのみ存する)特殊な(*asādhāraṇa*)属性(*dharmā*)を排斥したという意味である。もしもこれに反して上述の定義において、「……にちがいない」(*eva*のみ)という語を「推理によって知られる対象」という語の直後に附加して、「推理によって知られる対象」(≡主張命題の主語)のうちにのみ証因が存在すること」(*anumeya eva satvām*)と記すならば、しからば「ことばは無常なるものである。何となれば、聴覚によって知られるものであるから」という論式だけが正しいことになってしまおうであろう。すなわち「聴覚によって知られること」(*śravaṇatva*)とということだけが正しい理由となってしまうであろう。しかるにこれは誤りである。(故に前掲の定義は証因が主張命題の主語の述語で

あるという周延関係を強調しているのである。)

(p. 19, 7, 10) 前掲の定義のうちの「必らず」(*niscita*)という語は、主張命題の主語がそのうちに存在するかどうか疑わしい理由概念(不成因の) *sandigdhasiddha* ⁽⁶⁾ をすべて排除して言うのである。

- (1) *niscita* という語は、II, 5: II, 6 に適用されるべきである。 Cf. Nyāyabindu II, 9.
- (2) by a possibility to do it. (Scherbatsky).
- (3) *parokṣajñānasya nimittam* を補え。
- (4) *anāntariyakatā, "invariable concomitance"* (Scherbatsky).
- (5) 不成因(*asiddha*)は、主張命題の主語と証因(理由命題の述語)との関係が確定していないことをいう。
- (6) 特称判断がここに現われている。
- (7) すなわち「ことばのみが聴覚によって知られるものである」というのが正しい理由句であるということになってしまう、というのである。
- (8) 『因明入正理論』には「猶予不成」という。(宇井『仏教論理学』三六六、三八二—三)

〔同種類の事例〕の定義

二・六 それは同種類の事例(*sapakṣa* 同品)のうちにのみ存在する。〔二・六〕

(p. 19, l. 12) 同種類の事例 (sapakṣa 同品) の定義は後に述べることにしよう。〈同種類の事例〉(sapakṣa) のうちにのみ必ず存在するということが、証因の第二の条件(「因の三相」の第二)である。この場合にもまた(定義のうちのあらゆる語が、論理的な誤謬を避けようとして用いられているのである。先づ第一に)「存在する」(satva) という語によって主張命題の述語と矛盾している証因(相違因 viruddha) を除去するのである。実にこのような矛盾している証因は(主張命題の述語と)同種類の事例〉(sapakṣa) のうちには存在しない。(p. 19, l. 13) 「のみ」(eva) という語は(同種類の事例〉にも(異種類の事例〉にも) 共通な不定な証因 (sādhānānikāntika) を除去するのである。何となれば、そのような証因(不定因) は(同種類の事例〉のうちにのみ存在するのではなくて(同種類の事例〉と(異種類の事例〉との両方に共に存在するからである。(p. 19, l. 14) 「存在する」という語の前に「のみ」という限定 (avadhāraṇa) の語を附してあるから、(証因が(同種類の事例〉のうちにのみ存在し、(異種類の事例〉のうちに存在しないということ)を強調しているのである。それはすべての(同種類の事例〉のうちに存在するということ)を意味しているのではない。しからば)「ことばは無常なるものである。何となれば、努力を起した直後に発せられるもの (prayatantaryaka) であるから。」⁽³⁾ という論式において、「努力を起した直後に発せられるものであるか

ら」という証因が正しい証因であると言われ得るのである。——この証因は(同種類の事例〉のすべてに周延して存在しているのではない(すなわちすべての無常なるものに周延してはいない)けれども。

(p. 19, l. 15) しかるに、もしもこれに反して「存在する」という語のあとに「のみ」という語を付するならば、上述の定義は次の意味になるであろう。すなわち(同種類の事例〉のうちのどこにも存在するにちがいないということが理由なのである。故に、上述の論式において「努力を起した直後に発せられるものであるから」ということが正しい理由ではないことになってしまおうであろう。(何となれば、その理由はすべての無常なるものに周延しているとは限らないからである。)

(p. 19, l. 16) 「必ず」(niścīta) という語を付加することによって、証因が必ず主張命題の述語と共存するという関係が疑われている (samdigdhanaya) 不定の理由が排除されているのである。このような実例としては、「或る人は全知者 (sarvajña) である。何となればかれは語る人 (vakti) であるから。」という論式がそれである。この場合には、「語る人である」という性質が、(同種類の事例〉である「全知者」のうちに常に存するかどうか疑われているからである。

(1) sapaksa. similar cases (Stcherbatsky)

(2) 異種類の事例。vipaksa. 漢訳では普通「異品」と訳される。dissimilar cases (Stcherbatsky).

(3) 漢訳で言えば、「声は無常。勤勇無間所発性故。」となる。「因明正理門論本」(大正藏、三二卷二六一—七上)。「因明入正理論」、宇井『仏教論理学』三七八—シ参照。

二・七 そうして「異種類の事例」(asapaksa)のうちに全く存在しないことが必ずあらねばならない。

(p. 19, l. 20) 異種類の事例(異品 asapakasa)の定義は後に述べることにしよう。「異種類の事例」のうちには必ず存在しないということが第三の特性である。その定義の文句のうちで、「存在しないこと」(asatva)という語によって(主張命題の述語と)矛盾している証因を除去するのである。何となれば、矛盾している証因(相違因)は、異種類の事例(vipaksa)のうちに存在するからである。(p. 19, l. 21)「全く」(eva)と「同類の事例」(sapaksa)に周延するのみならず「異種類の事例」(vipaksa)にも共通であって「異種類の事例」の一部分にも存在することを排除するのである。例えば「ことは努力を起した直後に発せられるものである。何となれば無常なるものであるから。」という論式において、証因としての「無常なるもの」ということ(anityatva)は、異種類の事例(vipaksa)努力を起した直後に発せられるものではないもの

インド論理学の理解のために(中村)

の一部分である電光等のうちに存在する。(電光などは努力を起した直後に発せられるものではないが、しかし無常である。)また虚空などのうちには存在しない。(すなわち虚空などは努力を起した直後に発せられるものではないが、また無常でもない。)それ故に必ずそれ(「異種類の事例」vipaksa)の一部分にも存在することを排除するのである。(p. 20, l. 1)もしも(本文の著者が)「全く」(eva)という強めの語を附加する位置を異にして「異種類の事例」(asapaksa)のうちにだけ存在しない「同種類の事例」sapaksaのうちには存在してもよいし、存在しなくてもよい」という意味に説いたならば、その意味は次のようになるであろう。すなわち「異種類の事例(vipaksa)のうちにだけ存在しないものが理由(Dein)である。」と。それでは、「努力の直後に発せられること」という証因は「同種類の事例」(sapaksa) (ここでは「無常なるもの」)のうちにも存在しないことがある。⁽¹⁾(例えば無常であって「同種類の事例」である電光などのうちにはその性質は存在しない。)したがってそれは理由ではないということになる。それ故に「全く」(eva)という語の位置を前に移してはならないのである。(p. 20, l. 3)「必ず」(nisitta)と「同類の事例」(sapaksa)のうちに存在しないことの疑わしい(samdigdhavipaksavyavrttika)不定なる理由(不定因)を除去するのである。

(p. 20, l. 5)「反対者いわく——」(本文二・六で)「証因は同種

類の事例 (sapakṣa) のうちにのみ存在する」と言ったのであるから、(本文二・七で説くところの)「異類の事例 (vipakṣa) のうちには全く存在しない」ということはおのづから知られる(＝合意されている)ではないか。しかるに繰返して両方の場合ともにこのような規定をしたのは何のためであるか？

(p. 20, l. 6) そこで答えていわく、——証因が主張命題の述語と共在すること (anyaya) であろうとも、あるいは証因が主張命題の述語と矛盾する概念のうちには共在しないこと (vyatireka) であろうとも、必ずその関係は定まったもの (nityamaya) であるとして論式が立てられねばならない。それ以外であってはならない。——ということを示そうとして、両方の場合ともに制限の規定が述べられているのである。(p. 20, l. 7) 実にもしも両方の特性ともにこのような制限を附することなしに論式に用いるならば、その意味は次のようになるであろう。——すなわち、〈同種類の事例〉(sapakṣa) のうちに存在し、そうして〈異種類の事例〉(vipakṣa) のうちに存在しないものが理由 (Tattu) であると。こういうわけであるから、「かの女の胎中の児は黒い。何となれば彼女の子であるから。例えば(かの女の)今現に見られるもろもろの子の如し」という論式において、「かの女の子であるから」といふこと (tatputratva) が正しい理由となるであろう。(しかしながら、これは正しい論式ではない。何となれば、将来生れる子の皮膚の色は母親の食物に依

存するからである。)(p. 20, l. 9) それ故に、証明するもの (sadhana) である証因が証明されるべきもの (sadhya) である(主張命題の) 述語との結合関係 (pratibandha) を知らしめるように、証因が主張命題の述語と共在すること (anyaya) であろうとも、或いは証因が主張命題の述語と矛盾する概念のうちには共在しないこと (vyatireka) であろうとも、両方の場合ともに(除外例を認めないという) 制限を付して論式が立てられねばならない。(p. 20, l. 10) そうして両方の場合ともに「除外例を認めない」という制限を附して論式が立てられねばならないのであるから、両者のうちで一方のみを論証に用いればよい。両方ともに用いる要はない。したがって、〈証因が主張命題の述語と共在すること〉であろうとも、〈証因が主張命題の述語と矛盾する概念のうちには共在しないこと〉であろうとも、除外例を認めないという制限を付して論証に用いるべきである。このことを教えるために、両方の場合とも制限を付するというのである。

(1) 上述の議論は「声無常・動勇無問所発性故」という論式について述べられているのである。これは誤った理由概念(似因)である。

【第三節 主張命題の主語(小概念)。同類の事例と異類の事例】

(p. 20, l. 13) 証因の三つの特性を説くことに付随して、推理によ

って知られる対象(推理を受ける基体、小概念 *anumeya*) と〈同種類の事例〉(*sapaksa*) と〈異種類の事例〉(*vipaksa*) が言及された。さてそれらの定義を述べなければならぬ。その中で、推理によって知られる対象とは何であるか?、とて、いわく、

二・八 この推理によって知られる対象とは、これからその特徴(*visesa*)を知ろうと欲する基体(*dharmin*)のことである。〔二・八〕

「*juhate*」(*atra*)すなわち理由(*hetu*)の定義が確定されるべき場合に、推論によって知られる対象とは、(属性)の基体のことである。しかるに他の場合には、すなわち証明されるべきもの(*sadya*)が理解されおわったときには、推論によって知られる対象は(p. 20, l. 17) (基体とその属性との)集合体(*samudaya*)である。これに反して(証因と主張命題の述語との)周延関係を確知するときには、推理によって知られる対象は(この基体の)属性(*dharma*すなわち大概念)なのである。(これらの差異を)示すために、「ここで」という語を用いたのである。そのものの特徴、すなわち属性を人が知ろうと欲しているところのもの、すなわち属性の基体が、ここで「推理によって知られる対象」と言われているのである。

〈同種類の事例〉とは何であるか? —

二・九 〈同種類の事例〉(*sapaksa* 同品)とは証明されるべき属性(*sadyadharmā*)を共通に所有していることによつて等しい(*samana*)事がら(*artha*)である。〔二・九〕

(p. 20, l. 21) 〈同種類の事例〉(*sapaksa*)とは等しい事がらである。(p. 20, l. 21) *paksa* (推理作用を受ける基体)⁽¹⁾と等しい、すなわち相似した事がらが譬喩的説明(*upacāra*)⁽²⁾のことで、*sapaksa* (同種類の事例)と呼ばれているのである。 *sapaksa* = *samanah pakсах*。「等しい」という語によって *paksa* を限定しているのである。 *sa* という語が *samana* という語の代用となっているのである。(p. 20, l. 22) 問うていわく、——なるほどそれはそうかもしれない。しかし *sapaksa* が *paksa* と等しいと言ひ得るところの *paksa* と *sapaksa* との共通性 (*samanya*) とはそもそも何であるか?。 答えていわく、それは「証明されるべき(主張命題の述語である)属性」を共通に所有しているからである。それ(主張命題の述語、すなわち証明されるべきもの)は未だ確定していない (*asiddha*) から、これから「証明されるべきもの」(*sadya*)である。また他のもの(基体)に依存して存在しているのであるから「属性」(*dharma*)である。こういうわけで、それは「証明されるべき属性」と呼ばれているのである。(p. 21, l. 6) そうして証明されるべきものは特殊者 (*visesa*) ではない。そうではない、普遍者(共通なるもの) *sa-*

manyā) が証明されるべきものなのである。それ故にここでは証明されるべきものは普遍者(共通なるもの)であると説かれているのである。(主張命題の述語は)証明されるべき属性であり、且つ共通なるものである。それ故に sapaksa は、証明されるべき属性を共通に有することによって paksa (推理作用を受ける基体)⁽³⁾と等しいものである、という意味である。

(1) paksa. この場合には、「推理作用を受ける基体」the object of inference (Stcherbatsky).

(2) sapaksa. copartner (Stcherbatsky).

(3) 註(一)に同じ。

(p. 21, l. 5) 異種類の事例とは何であるか。

二・一〇 〈異種類の事例〉(asapaksa) とは〈同種類の事例〉(sapaksa) ではないものである。[二・一〇] すなわち [i] それとは異なっているもの(anya) [ii] それと矛盾しているもの (viruddha) [iii] それの存在しないもの (abhāva) (のうちのいずれかである。)[二・一〇]

(p. 21, l. 7) 〈異種類の事例〉(asapaksa) とは〈同種類の事例〉(sapaksa) ではないものである。同種類の事例 (sapaksa) ではない

いものが〈異種類の事例〉(asapaksa) なのである。では〈同種類の事例〉(sapaksa) ではないものとは何であるか? それはすなわち〈同種類の事例〉(sapaksa) とは異なっているもの、すなわち〈同種類の事例〉と矛盾しているものと、および〈同種類の事例〉の存在しないこととである。(p. 21, l. 8) 〈同種類の事例〉の本質 (svabhāva) の無が理解されない限りは、〈同種類の事例〉から異なっていることと、〈同種類の事例〉に矛盾していることを理解することができない。それ故に「異なっていること」と「矛盾していること」とを理解するならば、「異なっているもの」と「矛盾しているもの」とは「〈同種類の事例〉の存在していないこと」を本質としているものであることが(意味の上でおのずから)間接に (samartyād) 理解されるのである。(p. 21, l. 10) それ故に「存在しないこと」とは〈同種類の事例〉の無を本質としているものであるということが直接に理解されるのである。これに反して「異なっているもの」と「矛盾しているもの」とは意味内容の上から(間接に)「存在しないこと」を本質としているものであるということが理解されるのである。それ故にその三つともは〈異種類の事例〉(asapaksa) なのである。

〔第四節 証因(理由概念)の三つの特性。証因の分類。〕

二・二 そうして三つの条件をそなえた証因はただ三つのみ

である。〔二・一〇〕

(p. 21, l. 13) 上述の三つの特性(条件)によって、三つの条件をそなえた証因はただ三つだけである。「そうして」(ca)という語は、言うべき他の事柄を併せて言う意味である。反対者は最初に三つの特性のことを問題としたのであるが、今更に三つの特性ある証因の種類を問題としているのである。その中で三つの条件(特性)のことは、既に説明しおわった。そうして三つの条件をそなえた証因が今これから説明される。三つの条件をそなえた証因はただ三つあるのみである。すなわち三つの条件をそなえた証因の種類 (prakara) は三つであるという意味である。

では、その三つとは何であるか？

答えていわく、——

二・三 すなわち無知覚 (anupalabdhi) と自体そのもの (svabhāva) と結果 (kārya) とである。^(一)〔二・一一〕

(p. 21, l. 18) (主張命題の述語は肯定されるべきか、否定されるべきか、いづれかである。) 証明されるべきもの (sādhyā) が否定されるべきもの (pratisēdhyā) であるときには、無知覚 (anupalabdhi) が(その場合の証因であり)、三つの特性を有する。証明されるべきものが肯定されるべきもの (vidheyā) である場合には、(証因と証明されるべきもの) が同一の本体の物であるときには、

インド論理学の理解のために(中村)

証因は証明されるべきものそのもの (svabhāva) であり、(また両者が別のものであるときには) 証因は証明されるべきものの結果 (kārya) である。いづれの場合にも、証因は三つの特性を有する。

(一) Malvania 本にしたがって、"anupalabdhiḥ svabhāvaḥ kāryam ceti" によつて。

(p. 21, l. 20) 無知覚の実例を示そうとして、いわく、——

二・三 それら(三つ)のうちで無知覚(を証因とする論式は) 例えは次のものである。

(主張命題) 或る (kvacit) 特殊な場所 (pradeśaviseśa) に瓶が存在しない。

(理由命題) 何なれば、知覚するための諸条件 (upalabdhi-lakṣaṇa) がそなわっているのに (対象を) 知覚しないか
よ。〔二・一二〕

(p. 22, l. 3) 「例えは」(yatha) というのは、一般的なものを事例によって示す(=実例を示す)ためである。この場合の無知覚と同じく、他の無知覚も同様である。この無知覚だけがそうだというのではない、という意味である。pradeśa = ekadeśa. 「特殊な場所」というのは、知覚主体 (pratipatir) に直接に明らか (pratyakṣa)

なのである。しかしそのような場所がすべて知覚主体に直接に明らかなのではない。それ故に「或る」という語を付して言ったのである。「知覚主体に直接に明らかなる場所」というのが主張命題の主語 (dharmin) である。(p. 22, 7. 5) 「瓶が存在しない」ということが証明されるべき事柄である。知覚 (upalabdhi) とは (この場合には) 知識 (知るはたらき jñāna) である。その諸条件 (lakṣaṇa) とは、その知覚を生じる諸原因の集合 (sāmagri) である。何となれば知覚はその諸原因の集合によって条件づけられている (lakṣyate) からである。今ここで問題にする対象は、その諸原因をそなえているものである。何となれば対象は知識を生ぜしめるものとして諸原因の集合のうちに含められるからである。(p. 22, 7. 7) 知覚するための諸条件をそなえている (対象) が、すなわち見られるべき (dīṣṭva) 対象なのである、という意味である。「それを知覚しないから」というこのことばは、理由命題である。

(p. 22, 7. 8) さて、しかしながら、或る場所に存在しない或るもの (例えば瓶) がどうしてその場所において見られるべき対象と言われるのであるか？ それは見られるべきものであると想定 (samāropa) するが故に、実際にそこに存在しないけれども、「見られるべきもの」と言われるのである。「もしもそのものがここに存在するならば、見られるにちがいないであろう」とこのように想像するならば、そのものはそこに存在しなくても、見られるべきものであ

ると想定されねばならない。(p. 22, 7. 10) さてそのように想像されるものは何であるか？ それは自己のよりどころである (空虚な) 場所を見るためのすべての原因の存するところの (対象) なのである。

(p. 22, 7. 10) さて、それらのすべての原因の存するということは何時知られるのであるか？ 同一の認識と関係のある他の物を (実際にわれわれが) 知覚するときにてある。「同一の認識と関係のあるもの」(ekajñānasamargin) とは、同一の感覚器官 (indriya) を以ってする認識によって把握され、眼などの諸感官によって (同時に) 注意を向けられるところの、相互に関連のある二つの物を言うのである。(p. 22, 7. 12) 実にそのようなものが二つ (われわれの前に現に) 存在するときには、われわれの理解作用 (pratipatti) を一方にのみ向けることはできない。何となれば両者ともに (知覚され得るという) 可能性 (yogyata) に関しては異なることがないからである。(p. 22, 7. 13) それ故に同一の認識作用と関係あるもの二つのうちで、一つが現に見られる場合には、もしも他のものが見るための条件の集合全部をそなえているならば、必ずそれを知覚し得るにちがいない、と考えて、見られるべき対象であると想像したものをそこに想定するのである。そのような対象を知覚しないことが、見られるべき対象の無知覚 (drīṣṭyanupalambha) と言われるのである。(p. 22, 7. 15) それ故に瓶の存在していないその場所と及びそれに依拠し

て起る認識とが、まさに見られるべき対象をそこに知覚しないということを判断 (miscaya) するための原因であるから、見られるべき対象の無知覚と言われるのである。

(p. 22, l. 16) 実に同一の認識作用と関係のある物の存在が確知されず、そうしてそれに関する認識も確知されない間は、見られるべき対象を知覚しないという判断を下すことはできない。(先づ第一に、同一知覚作用に属するものである第二の対象の存在を確知して、それから第一の対象の存在しないことの認識を得るのである。これら二つの判断が下されない間は、存在しうる或る物の非存在を主張することはできない。)(p. 22, l. 17) それ故にわれわれが無知覚と呼ぶものは、(知識の欠如ではなくて、積極的な)物 (vastu) であり、またそれについての(肯定的な)認識なのである。(p. 22, l. 18) しかるに単に見るはたらき(認識作用)の欠如 (myitū) というだけのことであるならば、それ自身はいかなる(積極的な)判断を下したのでもないから、いかなる意味をも伝えないもの (agamaka) である。それ故に見られるべき対象である瓶の存在しない場所と、それについての認識とが、ことばの意味し得る内容に従って、「見られるべき対象の無知覚を本質とするもの」と言われているのであると解すべきである。

(p. 22, l. 20) では、知覚を生ずるための諸条件の集合をそなえて ॐ न ज्ञे (upalabdhi laksana prāpti) とは何であるか？

インド論理学の理解のために(中村)

二・一四 知覚を生ずるための諸条件の集合をそなえていることとは、知覚を生ずるための他の諸条件がすべてそなわっていることと、および特別なそれ自体の存在することとである。(三・一三)

(p. 22, l. 22) 「知覚を生ずるための諸条件の集合の存在すること」とは、例えば瓶がその知覚を生ずるための諸条件の集合をそなえたことである。「知覚を生ずるための他の諸条件がすべてそなわっていること」とは、次の意味なのである。瓶の観念を生ぜしめる原因としては、一つは瓶そのものでもあり、また他のもの、すなわち眼などの感覚器官などもそうである。「他の諸条件」(pratyayāntara) とは、見られるべき対象である瓶以外の諸の原因のことである。それらの「すべてそなわっていること」(sakalya) とは現に存在すること (samidhi) である。(p. 23, l. 1) 自体そのもの (svabhāva) が、それが他のものから区別されるという意味で特別なもの (visesa) である、すなわち他のものから区別されたもの (visita) である、という意味である。それ故に他のものから区別された自体そのもの存在することと、および他のものもろもろの諸条件が完全にそなわっていることと、この二つが、例えば瓶など(の個物)が知覚を生ずるための諸条件の集合をそなえたことであると解しなければならぬ。

特別なる自体そのもの (svabhāvaviśeṣa) とは何であるか? 説いていく、

二・二五 知覚を生ずるための他のすべての諸条件が存在している場合に、直接に明証されるところのものが、自体そのものである。〔二・一四〕⁽¹⁾

(P. 23. 1. 6) 知覚を起させるための諸の原因のうちで、知覚されるべき対象である瓶以外の他の諸条件がすべて存在する場合に、物それ自体 (svabhāva) が存在するならば、それは必ず直接明瞭に知られる (pratyakṣa) はずである。それが特別なる自体そのものなのである。それ故にこの場合の文章の意味は次のごとくである。

—— (P. 23. 1. 7) これ(本文に述べていること)が個別的な認識主体に関して言われた直接知覚の定義である。(P. 23. 1. 6) こういうわけであるから、一人の見る主体が対象を見ようとしてはたらいっている場合には、現に見られている物は上述の二つの条件を具備している。これに反して現に見られていないで、場所 (deśa)、時間 (kāla)、

それ自体 (svabhāva) に関して隔つてゐるもの (viprakṛiṣṭa) は、たとい(知覚するための)他の諸条件をすべて具備していても、特別の自体を有していないものである。(P. 23. 1. 10) 実に(その場合にも)その見る主体が見ることを可能ならしめる諸の条件はそこに現に存在しているのである。それ故に、見る主体は、そこに現に存

在するものを見ようとしてはたらいたのである。しかるに見る主体が対象を見ようとしてはたらいない場合には、(それらの対象は)知覚し得る適当な場所に存在していても、それらを見ることはできないのである。すなわち、それらは特別なるそれ自体を有してはいなければならない、他の諸条件を欠いているからである。これに反して遠くの場合あるいは遠く離れた時間に存する事物であるならば、それらは両方の条件を共に欠いている。(P. 23. 1. 12) それ故にこういうわけであるから、或る人が見ている場合には、他の諸条件が欠けていることはないのであるが、しかし特別なそれ自体の欠けていること(=存在していないこと)はありうるかもしれないのである。これに反して人が見えていないならば、知覚するに適当な場所に存する物を見ることはできるはずであるが、(実際に対象を見ることがないならば、知覚するための)他の(主観的な)諸条件が欠けているのである。しかるに他の諸対象(遠くにあつて近づくことのできないもの)は両方の条件ともに欠けているのである。

(1) Malvania 本には: 'yah svabhāvaḥ satśv anyeṣūpalambhapratyayeṣu san pratyakṣa eva bhavati sa svabhāvaviśeṣaḥ.

(P. 23. 1. 15) 無知覚(に本づく否定的推理)の実例を挙げた後で、それ自体(に本づく分析的推論)の実例を示していく、——

二・一六 (証因) 自身の存在することのみの中に含まれている (svasattāmātrahāvin) 証明されるべき属性を証するために は、それ自体が理由 (証因) となる。〔三・二五〕

(P. 23, l. 17) 上述の本文においては「それ自体が……理由(証因)である」という結び付きになっているのである。では証明されるべきものの自体とは、いかなる理由 (証因) なのであるか? 説いていわく、——証因それ自体が存在することだけで、その証明されるべき属性の存在するはずであることが定まっているのである。(P. 23, l. 18) 理由たるものの自体の存在することに依存して存在するのではあるが、しかし理由たるものの存在することを離れては、他のいかなる理由をも必要としないところのものが、証因自体の存在することのみの中に含まれて存するところのへ証明されるべきものへである。(すなわち証明されるべきものが証因そのものの中から分析的に導き出されるのである。)

(P. 23, l. 20) このようなへ証明されるべきものへに関しては、理由となるものは、それがそのまま証明されるべきものの自体なのである。他のものがそれの自体なのではない。(両者は同一のものなのである。)

(P. 23, l. 21) 実例は次の如し、と説いていわく、——

二・一七 例えば「これは樹木である。何となれば、シンシャパー (Śinśāpā) 樹であるから。」と。〔三・一六〕

(P. 24, l. 2) 「これ」というのは属性の基体(主張命題の主語)である。「樹木」というのが証明されるべきものである。「何となればシンシャパー樹であるから。」というのが理由である。それ故にその論式の意味は次のごとくである。——このものは「樹木」という名称を適用されるべき (vyavaharavyogya) である。何となれば「シンシャパー」という名称を適用されるからである、と。(P. 24, l. 3) さて或る愚人がシンシャパー樹の多い地方に住んでいても、「シンシャパー」という名称を未だ知らないときに、或る人が彼に向って丈の高いシンシャパー樹を示して「これは樹木である」と教えたとする。そのときにその愚人は自分か愚かなために、シンシャパー樹の丈の高いこと (uccatva) が「樹木」という名称で呼ばれるための原因 (nimitta) であると決めてかかる。そうしてそのとき丈の高くないシンシャパー樹を見ると、それは樹木ではないものだど決定 (判断) する。このような場合にこのような愚人は、シンシャパー樹であるということが原因となって「樹木」という名称で呼ばれるのであるということ、人から教えてもらうのである。すなわち、この場合には、丈の高いことなど、他の原因が、樹木という名称で呼ばれる原因となっていない。そうではなくて、シンシャ

パー樹であるということだけが原因となっている。すなわちシンシヤパー樹に存するへ枝などを有していることゝが原因となっている、という意味である。

(p. 24, l. 9) 結果(が証因となっている推理)の実例を示そうとして、いわく、——

二・一六 結果(が証因となっている推論)とは、例えば次のものである。「ここに火がある。煙あるが故に。」と。〔二・一七〕

(p. 24, l. 11) 「この場合」「火」というのが、へ証明されるべきものゝである。「ここに」というのが属性の基体(主張命題の主語)なのである。「煙あるが故に」というのが理由である。因果関係(karyakarahavya)は、世間の経験においては、(一)直接知覚(pratyaksa)により(原因が先に在るときに、結果が後に起り)、(二)(これに反して原因が存在しないときには、結果を)知覚しない、ということに本づいて理解されるのである。それ故に、それ自体(svabhava)についての定義を述べたとは反対に、結果の定義はここに述べられていないのである。⁽¹⁾

(一) mñon sum dan mi dmigs pañi rgyu mtshan nid du grags pas ran

bshin kar hbras buñi mtshan nid ni ma bstan no. (Tib.)

〔第五節 総合的判断および分析的判断はいかにして可能であるか?〕

(p. 24, l. 13) (反対者いわく、——証因の種類を無知覚とそれ自体と結果との三つであると定めることが正しいかどうかが問題とされねばならない。すでに汝の指摘するように、このような)三つの特性があるのであるから、それらに通ずる証因が唯だ一つであるということは不合理ではないか。もしもそれらが一つの証因(という類)の異なった種類であるから、このような区別(bheda)があるというならば、それならば、それ自体なる理由(svabhavahetu)という一つの種類についても無数の種類の区別を立てることが可能であり、(その種類は無限となる。したがって)三つのみに限ることは不合理である。と。

これに対して(分類の原理を)答えていわく、——

二・一九 このうちで二つ(それ自体と結果と)は事物を成立させるもの(vastusādhana)である。(すなわち肯定的判断の理由である。)一つ(無知覚)は否定を成立させる理由(pratisedhahetu)である。〔二・一六〕

(p. 24, l. 16) 「このうちで」すなわちこれら三つの理由のうちで、二つの理由は事物を成立させるものである。すなわち肯定(viññi)

を成立させる証因である。一つは否定 (pratisedha) を成立させる理由 (証因) である。そうして否定とは無と實際生活における無のはたらき (とに本づく推論) を言うのであると解すべきである。(p. 24. 7. 18) それ故に上述の文章の意味は次のごとくである。(もうもろの証因はそれ自身互いに異なっているのではなくて、間接にこれから証明しようとするものの差違に本づいて異なっているのである。) 理由は証明されるべきものの存在を確認するためのものであるから、証明されるべきものに従属している手段 (sadhyaṅga) である。証明されるべきものが主要なもの (pradhana) なのである。それ故に、証明されるべきものに従属している手段 (upakarana) である理由は、主要なものである証明されるべきものの差違に應じて異なっているのであって、それ自身が異なっているために、このような種類の区別が成立しているのではない。(p. 24. 7. 19) さて証明されるべきものとしては、或るものは肯定であり、或るものは否定である。そうして肯定と否定とは互いに他を排除するものとして (parasparaparitahareṇa) 成立するのであるから、両者の理由もおおづから異なって来るのである。(p. 24. 7. 20) 肯定されるべきものもまた、或るものは理由と異なっていて、或るものは異なっていない。異なっていることと異なっていないことは、互いに他を排除し合うという (矛盾の原理) に従って、(証明されるべきものの) 自己を確立するための理由が互いに異なっているのである。(p. 25.

インド論理学の理解のために (中村)

7.) それ故に、証明されるべきものが互いに矛盾しているが故に、(おのづから間接に) もうもろの理由が異なっているのであって、それ自身に本づいて異なっているのではない。

(1) 無知覚の問題は、すでに『ニヤーヤ・ビンドゥ』一・一三でも論ぜられてゐる。

【本質的結合 pratibandha の説明】

(p. 25. 7. 3) では、これら三つの関係がすべて理由であるのは何故であるか？ また他の関係が理由とはならないのは何故であるか。

このような疑いに対して、いかにしてこれら三つのみが理由となり、そうして他のものは理由とはならないか、というこの二つのことを示そうとして説いていく、——

二・三〇 何となれば、それ自体(甲)が他のもの(乙)と本質的に結合しているときに、一つのもの(甲)が他のもの(乙)(の存在することを)知らせるべきである。〔三・一九〕

(p. 25. 7. 6) 自体が本質的に結合している (svabhavapratibandha) というのは、本性上 (svabhavena) 結合しているという意味である。手段 (sadhana) は krit 語尾によって示されるといふ意味でこの合成語が作られているのである。⁽¹⁾

(p. 25, 7. 7) 証明されるべきものが証因の原因であろうとも、あるいは証因の自体そのものであろうとも、本性上(それ自体として)本質的に結合していることは、結果にとっても、それ自体にとっても、異なっていない。それ故に「それ自体が他のものと本質的に結合している」という一つの合成語をもって、両方の関係をともに含めて言うのである。(p. 25, 7. 8) 「何となれば」というのは理由を示す語である。(p. 25, 7. 9) (証因と証明されるべきものとの間に) それ自体に関する本質的結合関係の存するときに、(証明をなす理由となる事物) (sādhanārtha) が(証明されるべき事物) (sādhyārtha) を知らせることができるのであるから、それ故に上述の三つの関係のみが証明を成立させるものであり、これに反して他の諸の関係は証明を成立させないのである。

(1) つまり名詞の第三格が動詞からの派生名詞と合して合成語をつくることをいう。この合成語は、Panini 文典 II—1—32 の規定によって行われているのである。

karrakarane kṛtā bahulam. (II, 1, 32) "Agens und Instrumental werden häufig mit einem von einer Wurzel abgeleiteten Nomenzusammengesetzt." (Bühlingk) 実例としては ahināta (蛇に殺された) / nakhanirb (爪で引き裂かれた) という語が挙げられている。

(p. 25, 7. 11) では、それ自体の上での本質的結合関係の存在する場合にのみ、証明されるものと証明するものとの関係が成立して、

他の場合には成立しないのは何故であるか？

二・三 何となれば他の事物とそれ自体の上で本質的に結合していない事物は、他の事物と例外なく必然的に共存しているということがないからである。〔三・10〕

(p. 25, 7. 14) 「他の事物と本質的に結合していない」というのは、それ自体の上で本質的に結合していないことを言うのである。(p. 25, 7. 15) 甲なるものが乙なるものとそれ自体の上で本質的に結合していないならば、甲が乙と例外なく共存しているとは限らないからである。すなわち、それと本質的に結合していない対象であるところのものが例外なくそれと共存しているという制限は存在しないから、という意味である。(p. 25, 7. 17) その意味は次の如くである。何となれば、甲のものがそれ自体の上で乙と本質的に結合していないならば、甲は、本質的に結合している対象ではないもの(乙)と離れて存在しない、とは必ずしも言い得ないのである。すなわち(不可分離の関係) (avinābhāvanyama) があるとは限らなご。

(p. 25, 7. 18) ここで、甲があれば必ず乙があるという結合(共存)関係 (avyabhicāra) が定まっているからこそ、証明されるものと証明するものとの関係が成立するのである。(p. 25, 7. 19) 何となれば、証因というものは、あたかも灯光のように知覚範囲の外にある対象 (parokṣārtha) を自らの適応性 (yogyatā) によって理解さ

せるに至る原因であるとわれわれは考えるのではない。そうではないくて、証因は証明されるべきものとの結合関係に関して例外のないものとして確知されたものであると考えるのである。(p. 25, l. 20) それ故に両者の間にそれ自体の上の本質的結合関係 (svabhāvapratibandha) の存するときに、不可分離の関係 (avinābhāvita) のあることが確知される。それ故に両者の間に「知られるもの」と「知らしめるもの」との関係 (gamyaganakabhāva) が成立するのである。それ故に甲と乙との間にそれ自体の上の本質的結合関係の存するときに一つの事物 (甲) が他の事物 (乙) を知らせることができるのであって、もしもそうでないならば、知らせることができない、ということが確定しているのである。

(p. 25, l. 22) では、その両者の関係は他に従属しているもの (parāyatta) が、他に従属していないもの (aparāyatta) と本質的に結合していることではないか。では、この場合、「証明されるべきもの」と「証因」とのうちで、いずれがいずれに本質的に結合(従属)しているのであるか。

二・三 そうしてその(本質的結合関係)は、証因が証明されるべき事物に結合していることなのである。(二・三)

(p. 26, l. 23) そうしてその本質的結合関係は、証因が証明されるべき事物と自体の上で本質的に結合していることなのである。証因は

他に従属しているものであるから、他のものと本質的に結合しているのである。しかるに証明されるべき事物は、他のものに従属していないから、本質的結合関係を受ける対象 (pratibandhaviśaya) なのである。他のものに本質的に結合しているのではない、という意味である。(p. 26, l. 23) この文章の意味は次のごとくである。——(証因が証明されるべきものの自体であるとき) 証因と証明されるべきものが同一の本性的のものであるという関係は異ならなくても、他のものと本質的に結合しているところのものが、証明されるべきものの存在を知らせるもの(証因)であり、本質的結合を受けとる対象たるものが知らされるもの(証明されるべきもの)なのである。

(p. 26, l. 24) そうして或る属性 (dharma) のそれ自体が或る物に必ず存在しているならば、その属性はその物に本質的に結合しているのである。例えば、「努力を起こした直後に発せられること」という属性は「無常性」に結合している。しかるに、或る属性のそれ自体が、ある場合には甲であり、ある場合には乙であるというときには、その属性は本質的結合を受ける対象であって、他のものに本質的に結合しているのではない。例えば「無常性」という属性が「努力を起こした直後に発せられること」という属性に対する関係である(何となれば、「努力を起こした直後に発せられる」ものの外にも「無常なるもの」がいくつも存在するからである)。(p. 26, l. 27) 何となれば、一つのものから他のものの存在を証明するという関係は必然

的な結合關係に依存して成立するのである。そうして「努力を起した直後に発せられること」それ自体は「無常性」を本質としているもの (anītyatvasvabhāva) であると確認されている。したがってその属性そのもの (「努力を起した直後に発せられるということ」) は無常性に本質的に結合しているのである。それ故に一つのものから他のものの存在を証明するという關係は、対象が定まっているものに関してのみ成立するのである。それ以外には成立しない。

(p. 26. 7. 10) では、証因がそれ自体において「証明されるべきもの」と本質的に結合しているのは何故であるか？

二・三 実体に関して言えば (vastutas) (証因たる事物は) 証明されるべき事物と同一であるが、あるいは証明されるべき事物から結果として生起したものであるからである。三・三)

(p. 26. 7. 12) そのもの (証因) の自体 (ātman = svabhāva) が証明されるべき事物であるならば、それ (証因) はその (証明されるべき事物) を本質としている。すなわち証因 (sādhanā 能立) が証明されるべきものを本質としているのであるから、証因はそれ自体において「証明されるべきもの」に本質的に結合 (從属) しているという意味である。

「もしも証因が証明されるべきものを本質としているのであるな

らば、証因と証明されるべきものとは区別が無いことになるので、理由は主張命題の主張する事から (pratijñārtha) の一部分 (ekadeśa) にすぎないことになってしまうであろう」という論難が起るかもしれないので、「実体に関して言えば」云々と (制限を付して) 説くのである。最高真実の実在である (勝義において存する paramārthasat) 本質 (rūpa) について言うならば、両者は無区別なのである。(p. 26. 7. 15) しかしながら、構想作用 (vikalpa) の対象は、構想作用によって有りと想定された (samāropita) すがたである。もしそれに依存して言うならば、「証明されるもの」と「証因」とは異なっているのである。(p. 26. 7. 16) 或るものに本づいて他のものを証明推知しうる關係は、(両者の間の) 必然的關係 (niscaya) に本づいて成立しているにはかならない。それ故に両者が別なものであるということとは、必然的關係と構想作用によって想定されたすがたとに本づいて成立しているのであると考えるのが正しい。しかるに (両者の基底に存する) 実体に関して言えば、両者は異ならないのである。

(p. 26. 7. 17) 単に (証因と証明されるべきものとの) 同一關係に本づいてのみ (推理を成立させる關係が成立するのではない)。そうではなくて証因が「証明されるべきもの」に本づいて生起した結果である (という關係も可能である)。すなわちそれ (証明されるべきもの) からの生起の關係によっても、証因が証明されるべき事

物にそれ自体が（因果関係の上で）従属しているということもありうるのである。

(p. 26, l. 19) 証因がそれ自体従属するという関係 (svabhāvavapratibandha) が上述の二つの原因（同一関係と因果関係）に本づいてのみ成立し、他の原因に本づいては成立しないのは何故であるか。

二・二四（証因が）それ（＝証明されるべきもの）を自体としているのでもなく、またそれから生起した（結果）でもないならば、⁽¹⁾証因の自体がそれに従属している (pratibaddha) とはありえないからである。〔二・三〕

(p. 26, l. 21) 甲の自体が乙であるならば、甲は乙を自体としてい

(p. 27, l. 1) その場合に、証因がそれ（＝証明されるべきもの）を自体としているのでもなく、またそれを生起の根源としているのでもないならば、その（証因の）自体は何ものにも従属しないことになる。その理由の故に、というのがスートラ (sūtra 本文) の意味である。(p. 27, l. 3) もしも或るものの自体がその自体でないもの及びそれを生ぜしめるもの（能生）ではないものに従属しているのであるならば、（同一関係と因果関係以外の）他の原因に本づいても、それ自体の従属が成立するであろう。しかるに実際には（上述の二つの関係以外には）他のものに従属せる自体なるものは何も存在し

得ない。(p. 27, l. 5) それ故に証因が他のものに本質的に結合（従属）して（必然的に共存していること）は、証因自体がそれ（証明されるべきもの）と同一であること（同一関係）またはそれから生起したこと（因果関係）によってのみ成立するのである。

(1) a-tad-utpattēh. 直訳すれば、「それを生起する起源としてい

ならば。』

(p. 27, l. 6) 「反対者いわく——」（その議論をわれわれは承認することとしよう。）証因がそれ自体他のものに従属しているということは、同一関係 (tadātmya) または因果関係 (tadutpatti) によってのみ成立するのである。しかしながら（証明されるべきもの）結果 (kārya) またはそれ自体 (svabhāva) のみが証因たりうるといふことは、いかにして知られるのであるか？

二・三五 そうして自体がそれと同一であること（同一関係）とそれから生起したこと（因果関係）とは、それ自体または結果にのみ従属する。それ故に、専らその両者によってのみ、実体 (vastu) の存在することが証明されるのである。〔二・二四〕

(p. 27, l. 10) （証因と証明されるべきものとの）同一関係と因果関係とはそれ自体及び結果とに本づいてのみ確立し、そうして証因

に本づいて或るものが推知されるという関係は、その両者に本づいて成立しているから、それ故に結果とそれ自体とのいづれか一つに本づいて実体の存在すること（実体についての肯定的判断）が証明されるのである。すなわち肯定（vidhi）が論証されるのである。

〔第六節 否定判断の原理〕

(p. 27, l. 12) 見られ得ないものを知覚しなごん (adrīṣyānpalambha) とに本づいても、否定的判断 (pratisēdha) が成立するとうことが、どうして認められないのか？ そこで答えていわく、

二・三六 否定判断の成立することは、ただ上述のような、ものを知覚しないことに本づいてのみ起る。〔三・三五〕

(p. 27, l. 14) 否定的な言い表わし (pratisēdhavyavahara) の成立することは、ただ上述のような見られ得るものを知覚しないこと (drīṣyānpalambhi) に本づいてのみ起る。それ故に、それ以外のものからは起らない、と説かれているのである。（すなわち見られ得ないものを知覚しないことに本づいて起るのではないのである。）
(p. 27, l. 16) では、先づそれは、何故にそのようなものに本づいて起るのであるか？

二・三七 実体 (vastu) が存在する場合には（それが認識されて）、それ（＝無知覚）は成立し得ないが故に。〔三・三六〕

(p. 27, l. 18) 否定されるべき (pratisēdhyā) 実体が存在する場合には（それが知覚されるであろう。したがって）見られ得るものを知覚しないということはありえない。それ故に、その不可能なることに本づいて否定（否定判断）が成立するのである。⁽¹⁾

(1) 見られ得るものを知覚しないから、それが存在しない、と結論するのである。

(p. 27, l. 20) では、それに本づいてのみ（否定が起り、想像し得ない事物を否定することが不可能なのは）何故であるか？

二・三六 何となれば、もしもそうではないならば、（すなわち見られ得ないものが知覚されないということが確定しているならば）、無知覚のための諸条件の具わっているもろもろの事物、そうして時間・空間・それ自体に関して遠く離れているものに関しては認識主体の直接知覚ははたらかないから、
「それだからとて」「それらが存在しない」と断定することはできないのであるから。〔三・三七〕

(p. 28, l. 3) 「もしもそうでないならば」という語の意味は、実体が存在しているのに、見られ得ないものを知覚し得ないということが成立しているならば、という意味である。まさにこの理由の故に、（人生における）否定的言い表わしの成立は、他の無知覚（見られ

得ないものを知覚しないこと」に本づいているのではない。どうしてもその事を言い得るのであるか？（形而上学的な）実体が存在している場合にも、それについての無知覚が成立し得るのである、そのことを説いていわく——、「無知覚のための諸条件の具わっている」云々と。この場合、或る対象がそれに付随する他の諸条件をすべて具えていて、また特殊なるそれ自体が存するならば、そのときその対象は知覚を生ずるための諸条件を具えている（*upalabdhi-laksana-prāpta*）のである。（p. 28, l. 6）両条件のうちいづれか一つでも存在しないならば、その対象は無知覚のための条件をそなえていと言われる。それ故にこの本文（*sūtra*）において「無知覚のための諸条件の具わっている」と言うのは、知覚のための他の諸条件の欠けているものが言われているのである。それ自体の諸規定が遠く離れているものかを言うのである。すなわち「時間と場所とそれ自体とに関して遠く離れているもの」のことである。（p. 28, l. 9）何となれば、それらに関して実体の存在しないことを確知することはできないからである。たとえそのような実体が実際に存在していたとしても、われわれはその無を考えている。（それを確知することはできないこと。）

（p. 28, l. 10）では、何故に確知することができないのであるか？そのわけを説明しようとしていわく、——それらの事物に関しては認識主体（*prātipatī*）の自体の直接知覚が適用され得ないのである

から、その理由によって、われわれがそれらの事物を確知することはできないのである。無知覚のための諸条件が具わっているものろの事物（形而上学的原理）に関しては、認識主体の直接知覚のはたらくことがないから、それらが存在しないと断定することもできないのである。それ故に、実体が存在していても、見られ得ないものの無知覚——それは認識主体の直接知覚のはたらくことを特質としてるのであるが——が成立するのである。（p. 28, l. 12）それ故に上述のような（前のスートラに説いたような）（性質の無知覚に本づいて）否定判断が成立するのである。

（p. 28, l. 14）では、見られ得る対象の無知覚はいかなるときに正しい認識（*pramāṇa*）なのであり、何を本質（*svabhāva*）としているのであり、いかなる作用（*vyāpāra*）を有するのか？それを説明していわく、——

二・三二 記憶（*smṛti*）の潜在的印象（*samskāra*）が忘失しないとき、認識主体の過去の、および現在の、直接明瞭に知覚されるものの存在しないことが、否定的な言い表わし（*abhāvavavyavahāra*）を現出するのである。⁽¹⁾〔二・三〕

（p. 28, l. 17）認識主体に直接明瞭に知覚される対象、例えば瓶などの存在しないこと（*nivṛtti*）、知覚しないことが、その対象の無を本質としているという意味である。（p. 28, l. 18）それ故に（或る

ものの) 無ということ、新たに確立されるべきではない。何となれば或るものの自体を知覚しないということは(根本的な事実であって、直接知覚によって)すでに確立していることなのであるから。そうして瓶などの対象は、たとえその場合に眼前に存在していなくても、同一の認識作用に係るもの(ekajñānasamsargin)「すなわち地面」²⁾があらわれている場合に、知られるためのすべての条件の集合をそなえているということが知られるならば、それは見られ得る対象(dīśya)であるとして想定されるのであるから、直接に明証されるもの(pratyakṣa)と言われるのである。

(P. 28. 1. 20) それ故に同一の認識作用と関係のある、現に見られ得る対象(「地面」と、それについての(瓶の非存在の)表象とが、直接知覚のはたらかないこと(pratyakṣanivṛiti)と呼ばれているのである。それ故に、実(知覚作用によって)見るためのすべての条件をそなえているならば、(すなわち通常の状態においては)直接に明証されるものとして想定されている対象(瓶)の存在しないという判断が、現に見られ得る対象(地面)とそれの表象とに本づいて成立するのである。(P. 28. 1. 22) それ故に、対象に関する(積極的な)認識があるときに、まさに直接に明証されるべき瓶の無と
言われているのである。ここでは単に存在しないことのみ(nivṛitti-nāta)が「無」と呼ばれているのではない。何となれば単なる無のみからは、(特定の)認識されるべき対象(瓶)の存在しないと

いうことを確知することはできないから。

(P. 29. 1. 1) 「反対者い、わく、——」さて見られ得るはずの対象(瓶)の存在しないということは、その見られ得るはずの対象を知覚しないということに本づいて決定されるのではないか。(すなわちその対象の存在しないということは、直接知覚に本づいて知られるのであって、推理によって知られるのではない。では、否定判断も同じ認識根拠に本づいて成立するのではないか)「答えていわく、——」なるほどそれはそのとおりである。しかしながら(その場合に推理もまた役割を果すのである。)もしもただ単に唯だ一つの同じ認識作用と関係して見られ得る(一つの場所に)瓶が存在するならば、それならば、それは見られるにちがいないであろう。それ故に見られ得るはずの(対象)は想定されたもの(sambhāvita)である。それに本づいて見られ得るはずのものの無知覚が決定されるのである。そうして見られ得るはずのものが存在しないということは、見られ得るはずのものをそこに知覚しないという判断決定の(それ自身の内含する)意味内容の上からのみ決定されるのである。何となればもしもそこに見られ得る対象が存在していたならば、見られ得るはずの対象の無知覚は起らないであろう。(P. 29. 1. 2) それ故に、われわれが見られ得るはずの対象を知覚しないことを決定した後で、(その判断の内含する)意味内容そのものに本づいて、「見られ得るはずの対象がそこに存在しない」ということが決定されるのである。

る。しかしながら、「それが存在しない」ということは、未だ實際のことにばおいてはまだ表現されない。それ故に、見られ得るはずの対象を知覚しないということを証因として、實際のことにばおいて言い表わされるべきである。(p. 29. 1. 6) それ故に、同一の認識作用と関係して、いま現に見られているところの別の物である場所とそれについての認識とが、直接明瞭に知覚されるものの存在しないことを決定する原因なのであるから、それがストラ本文において「直接明瞭に知覚されるものの存在しないこと」と言われているのであると解しなければならぬ。

(p. 27. 1. 7) そうして同一の認識作用と関係している直接明瞭に知られる(一つの場所)に瓶が実際に存在しなくても、(もしも存在していれば)当然直接明瞭に知覚されるはずであるということをおわれわれが想定するように、(過去に瓶の存在しないことを想い起すのも)同様である。同一の認識作用と関係しているところの、未だ記憶の印象が忘失していない過去の場所において、また現在の場所において、たとえ瓶が存在していなくても、その本質(特徴 *rupa*) が想定されるのであると解すべきである。

(p. 29. 1. 9) 見られ得るはずの対象を知覚しないということは、直接明瞭に知られるべき瓶の存在しないことを本質としているのであるということが、以上によって説かれたのである。そうしてそのことは(内省によってすでに)確立している。それ故に「瓶の存在

しない」ということが論証されるのではなくて、瓶が存在しないという表現が(無知覚というその事実から)論証されるのである、ということをお説いたのである。

(p. 29. 1. 11) 瓶などに関して、見ること(*darsana*)によって植えつけられ、のちに想起(*smriti*)を生ぜしめる本性のある潜在的印象(*samskara*)が忘失しないとき、すなわち失われていないとき、その瓶などが、「記憶の潜在的印象が忘失しない」と言われているのである。(p. 29. 1. 12) 「その認識主体の過去の直接明瞭に知覚されるもの」とつづき、また「認識主体の現在の直接明瞭に知覚されるもの」ともつづくのである。

(p. 29. 1. 13) 「記憶の潜在的印象が忘失しない」という語句は、現在の認識に関してのみ言われるのではない。何となれば、瓶の存在しない場所を過去に見た場合には、回想を起させるための潜在的印象が忘失しているし、また見られ得るはずの対象としての瓶を過去に知覚しないことに関しても、また見られ得るはずの対象としての瓶を過去に想像することに関してもともに、回想を起させるための潜在的印象が忘失している。(p. 27. 1. 14) しかしながら瓶の存在しない場所を現在見る場合には、「ここには瓶がない」という回想を起させるための潜在的印象の失われることがない。(このような印象が必ず植えつけられている。)(p. 29. 1. 15) それ故に、瓶を知覚しないことに関しても、また瓶を想像することに関しても、そ

の潜在的印象の失われることがないのである。(p. 29, 1. 16) それ故に「記憶の潜在的印象が忘失しない」という語句は、現在の否定されるべき対象 (misēdhyā) のみを限っているのではない。何となれば、現在の対象(事物)は、のちに回想を起させるための潜在的印象までも含めて意味することは有り得ないからである。それ故に「および現在の」と言って、「および」という語が示されているのである。その目的は、限定 (visēṣaṇā) を有しない現在を限定を有する過去と併称することを知らせるためである。

(p. 29, 1. 18) 以上に述べたことの意味は次の如くである。——過去に知覚しなかったということは、もしもそのことが明瞭に記憶されているならば、正しい知識 (pramāṇa) であり、また現在に知覚しないということも同様に正しい知識である。それ故に、「ここには瓶が存在しなかった。何となれば、過去にいかなる瓶も知覚されなかったから。」「ここには瓶が存在しない。何となれば、現在いかなる瓶も知覚されていないから。」と認識することができるのである。しかしながら、「ここには未来にも瓶が存在しないであろう。何となれば、いかなる瓶も未来に知覚されないであろうから。」と認識することはできない。何となれば、未来の無知覚の存在することは疑わしいからである。以上、無知覚に関する時間的限定 (kālavīsēṣā) が説明されおわった。

(p. 29, 1. 22) 次に(無知覚の)作用 (vyāpāra) を説示する。「無」

という観念が表示されるのは次のごとくである。(それは) (1)「存在しない」という形相 (bhāva) をもった認識と、(2)「存在しない」という形相をもったこととはと、(3)「存在するのではないか」という) 疑念をはなれて(確信をもって) 往ったり来たりする活動 (pravṛtti)、すなわち身体を以ってする無の(観念の)表示(と、この三つより成る。) けだし、そこに瓶が存在しないということが知られた場合には、疑いもなく、そこを往ったり来たりする活動を為す。(p. 29, 1. 24) それ故に、このように、見られ得るはずの物を知覚しないことが、この三種類の無の表示すべてを成立させるもの (sādhani = pravartika) なのである。

(p. 30, 1. 1) なるほど、「ここには瓶が存在しない」という認識は無知覚から起るのであり、そうしてこれは無を確認すること (abhāvanīśāyā) である。(すなわち存在しないということは、直接知覚によって知られる。このことはすでに説明した。しかるにいまここでこの確認は直接知覚にもとづく推論から得られると説明している。これは矛盾のように思われる。) しかしながら、(p. 30, 1. 2) 瓶の存在しない単なる場所は直接知覚によって知覚されたのであるから、それ故に「ここには瓶が存在しない」というこのような認識は、直接知覚のはたらき (vyāpāra) に従って起るものであり、無を確認することである。それ故に瓶のない単なる場所 (kevalapradēśa) を認識するはたらきは、直接知覚に属するのであり、そのあとに附随

して起る無の確認は、直接知覚によって作り出されたものである。(p. 30, 1.) さらにまた、見られ得るはずのものを知覚しないことの確認に本づいてのみ、前述の道理により、(このような特性をもっている) 直接知覚が無を確認したのである。(p. 30, 7.) 何となれば未だ知覚されなかった事物でも実際に存在することが有り得るからである。すなわち、「存在しているのではないか」という疑いがあるならば、存在しないということを(確認して) 表示することはできない。(単なる想像では役に立たない。)(p. 30, 10) それ故に無知覚ということが(推理の結果として) 無という観念を表示させるのである。何となれば、見られるはずであると考えられる事物が知覚されなかったから、そのことに本づいて、「それは存在しない」というのである。

(p. 30, 1.) それ故に、知覚され得るはずのものを知覚しないということが、既成の (krta) 無という観念をはたらかさせるものである。未だ作られていない (akrta) 無という観念を新たに作り出すのではない。したがって、無を確認する判断は、何らかの事物の無知覚からはたらか出たものではあるけれども、実際は直接知覚によって作り出されたものであり、無知覚によってはたらかさせられたものである、と説かれたのである。それ故に無知覚が、(無の観念が人間のはたらしに結びつくとき) 無の観念の表示を成立させるものである。

(1) abhāvavaharāsādhani (BB.ed.); abhāvavaharapravartani (Malvania.ed.).

(2) Malvania 本「ekajñānasamsargini bhūtaḥ bhāsamāne yāsmiṇoḥ」により補う。

(3) B. I. 本には arthoḥ とあるが、Malvania 本 (p. 121) により、arthah と訂す。

(p. 30, 10) では、無知覚が過去と現在との事物に関してのみ、(推理の結果、無を) 推知させるものであるのは、何故であるか? そのわけを答えていわく、——

二・三〇 何となれば、その(過去および現在の) 無知覚にもとづいてのみ(論理必然的に物体の) 無を確認するのであるから。⁽¹⁾ [二・三九]

(p. 30, 12) 「その」すなわち上述の時間(過去および現在)に属する無知覚にもとづいてのみ、(物体の) 無を確認するのであるから。⁽²⁾ 何となれば未来の無知覚は、それ自体だけでは、疑わしい本性のものであるからである。それは確定していないものであるから、それに本づいて無を確認することはできない。しかしながら過去と現在との無知覚は(無という結論を導き出すことができる。)

(1) de nīd kṛis dhoṣṭpo med par nes paḥi pḥvir ro. (Tib.)

(c) ji skad du bstan pañi dus kyi mi dmigs pa las dnos po med par nes pañi phyir ro.

〔第七節 否定判断の種々なる形式〕

(p. 30, l. 14) 今これから無知覚の種々なる種類の区別 (prakāra-bheda) を示そうとしていわく、

二・三 そしてその無知覚は、論式の立てかたの相違にもとづいて、十一の種類がある。〔二・三〇〕

(p. 30, l. 16) そうしてこの無知覚にはこのように十一の種類がある。種類の区別があるのは、何故であるか？ 論式の立てかたの相違にもとづくが故に。論式 (prayoga = prayukti) とは、ことばにまとめて陳述するはたらきをいうのである。何となれば、ことばは或る場合には、直接に或るものの事柄を陳述し、(それによって間接に他のものの否定を陳述するか) または、或るものの否定を陳述する。しかしながら知覚され得るはずのものを知覚しないということとは、たとえことばに述べられなくても、あらゆる場合に理解されるのである。それ故に、表示するために用いることばのはたらき

(vācakavyāpāra) が異なるに従って、無知覚の種類もまた異なるのである。決してそれらの無知覚の本性が異なるが故に、種類が異なっているのではない、というほどの意味である。

種類の区別を説いていわく、

〔或るものの非存在を証明する証因の第一の形式〕

二・三 (1) それ自体 (svabhāva) に関する無知覚とは、次のごとくである。

〔主張命題〕 ここに煙は存在しない。

〔理由命題〕 何となれば、それを知覚するための諸条件がそなわっているのに、(いかなる煙をも) 知覚しないから。

〔二・三〕

(p. 31, l. 3) 否認されるべき対象 (pratisedhya) のそれ自体を知覚しないことを例として示すのである。「ここに」というのは、主張命題の主語 (dharmin) である。「煙が存在しない」というのが、証明されるべきこと (主張命題の述語 sedhya) である。「何となれば (想定される煙は) 知覚されるための諸条件をすべてそなえているのに、知覚されないから」というのが理由である。そうして、この理由は前の場合と同様に理解されなければならない。

(p. 31, l. 6) 「次に」否認されるべきものの結果を知覚しないことの実例が述べられる。

〔或るものの非存在を証明する証因の第二の形式〕

二・三三 (2) 結果 (kārya) の無知覚とは例えば次のごとくである。

(主張命題) ここには、その能力の礙げられない「煙を生じさせる原因」は存在しない。

(理由命題) 何となれば、(ここには) 煙が存在しないから。(二・三三)

(p. 31. 1. 9) 「ここには」というのが、〈主張命題の主語〉(dharmin) である。その煙を生じさせる能力が礙げられていないところの原因が存在しない、というのが〈主張命題の述語〉(sadya) である。「何となれば、(ここには) 煙が存在しないから」というのが理由命題である。そうして、原因は必ずしも結果を生じさせるとは限らない。それ故に結果を知覚しないということからは、その結果を生じる能力の礙げられていない原因のみの存在しないということだけが証明されなければならない。それ以外の諸の原因の存在しないことを証明することはできない。そうして、その能力の礙げられていない原因のみが(前々からの個体の連続の)最後の刹耶に存在するものである。何となれば、それ以外の(原因)にとって、(結果を生じるはたらきに対する) 礙げ (Pratibandha) の成立

することが可能であるから。

(p. 31. 1. 12) そうして、結果の無知覚という(ことから原因の存在しないことを推定する方法)は、原因が知覚され得ない場合において適用される。しかるにもしも原因が知覚され得るならば、知覚され得るはずのものを今ここで知覚しないということだけが、推理をさせ意味を伝えるものとなるであろう。

(p. 31. 1. 13) この場合(その方法を用いる実例としては、例えば、次の場合を挙げることができる。) 白塗りの高樓の上に登って、家中庭を見ることができないけれども、四面において中庭の垣根の端を見るときは、(p. 31. 1. 14) そうして(それと同時に) 垣根の端に等しい「視界」(aloka) と名づける空処に煙が無いのを見る。

(p. 31. 1. 15) さて、その場所に煙の存在しないことを確認するが故に、——けだし煙は或る場所に存在する火によって生ぜられるのであるならば、煙はまさにその場所に存在するであろう——そこで能力の礙げられていないその火がそこに存在しないことが理解されなければならない。けだし、煙がその場所に存在する火によって生ぜられるのであるならば、「煙は」まさにその場所に存在するであろう。それ故にその場所には火の存在しないことが理解されなければならない。(p. 31. 1. 16) そこで垣根に囲まれた中庭の場所と、垣根の端に囲まれた、「視界」を本質とし、煙のない空間とを、(あわせて)、(屋根の上から見ている人が)〈主張命題の主語〉(dharman) とする

のである。(p. 31, l. 19) それ故に、主張命題の主語は、現に見られる空虚な場所と現に見られない場所との两部分より成り、直接知覚の対象と直接知覚の対象でないものとの集合であり、その場所に火の存在しないことを理解させる能力をもっている。単に現に見られる空虚な場所のみが主張命題の主語ではない。しかるに「ここに」ということばは、直接知覚を指示するのであり、現に見られる部分に言及しているのである。

(p. 31, l. 21) 現に見られるものと現に見られないものとの集合 (samudaya) が主張命題の主語であるというのは、単に、この場合だけに限られるのではなくて、他の場合においても同様である。(p. 31, l. 22) 「音声は利那的なものである。」ということが証明されるべきことである場合に、或る音声は直接知覚によって知られるものであるが、他の音声は超感覺的なものであるように、この場合もまたそれと同様なのである。(p. 31, l. 22) そうしてこの場合、主張命題の主語は、証明されるべきもの(述語)の觀念の生ずるよりどころ (adhikarana) たるものであり、現に見られるものと現に見られないものとの两部分より成るといふことを説示したように、後に示すもろもろの論式においてもまたおのずから同様であると理解しなければならぬ。

(p. 32, l. 3) (第三の型として) 否定されるべきもの (pratishedhya) が周延されるべきもの (vyāpaya) であり、それを周延するもの (vyā-

paka) である(主張命題の述語) (dharma) を知覚しないことを、実例によって示す。

二・三 (3) 周延するものを知覚しないこととは、次のごとくである。

〔主張命題〕 ここにシンシャパー樹は存在しない。

〔理由命題〕 樹木が存在しないが故に。〔二・三〕

(p. 32, l. 5) 「ここに」というのが主張命題の主語である。「シンシャパー樹は存在しない」という(シンシャパー樹の非存在)が証明されるべきことである。「樹木が存在しないが故に」すなわち周延するものが存在しないが故に、というのが理由である。周延されるものである「シンシャパーであること」が現に見られるものではないときに、この無知覚ということが(理由として)用いられる。もしも周延されるべきものが知覚されるための諸条件を具えているときに、現に見られるべきはずのものを知覚しないということが、(否定判断の成立することを)知らしめるものである。

(p. 32, l. 7) さて、前後相接している二つの高所があるでしょう。その中で、一方の高所には樹木が繁茂していて、他方の高所は一つの岩塊から成り立っていて、樹木も藪も存在しないとす。そのとき、一人の見者がそこに存する諸の樹木を見てはいるけれども、シンシャパーなどの区別を識別しないならば、その人にとってそれが

樹木であるということは直接知覚によって知られたことであるが、シンシャパーであるということは直接知覚によっては知られないことである。(p. 32, 7. 10) 実にかれ(見者)は、樹木が見られるべきはずのものであるが故に、見られるべきはずのものを知覚しないことに本づいて、「樹木がなくて一つの岩塊より成る高所の上に樹木が存在しないこと」を決定する。

次いで、〈シンシャパー樹の存在しないこと〉を周延するものである〈樹木の存在しないこと〉に本づいて推知するのである。(すなわち「わたくしは、その場所に、シンシャパー樹があるかどうかということを識別してはいない。しかしそこには樹木が無いから、シンシャパー樹も存在しないにちがいない。」と推知するのである。)(p. 32, 7. 11) このような対象に関しては、或るものの非存在を証明するために、〈周延するもの〉の無知覚を用いて論式を立てるのである。

(p. 32, 7. 12) 「或るものの非存在を証明する第四の形式は次の如くである。」否定されるものの本性 (svabhāva) と矛盾しているものを知覚することを実例を以って示していわく、——

二・三三 [4] (否定されるべきものと) 本性上矛盾しているものの知覚とは、例えば次のごとくである。

(主張命題) \neg \neg \neg に冷さの触覚 (śitasparśa) は存在しな

インド論理学の理解のために(中村)

い。

(理由命題) 何となれば火が存在するから。[二・三四]

(p. 32, 7. 14) 「 \neg \neg \neg 」というのが〈主張命題の主語〉(dharmin) である。「冷さの触覚は存在しない」といって、冷さの触覚を否定することが、証明されるべきこと (sādhya 主張命題の述語) である。「何となれば火が存在するから」というのが理由である。さてこの無知覚(の種類)は、冷さの触覚が直接に経験されない場合に適用されるべきである。何となれば直接に感覚されるものに関しては、「直接に感覚されるはずのものを知覚しないから」という理由を適用するだけで充分であるから。それ故に、特殊な色(炎の色)を感覚するが故に火が直接に経験されるものであるが、冷さの触覚は遠くにあるが故に、実際に存在するものではあるけれども、直接に経験されるものではないというこの場合に、「本性上矛盾しているものの知覚」というこの理由が適用されるのである。

(p. 32, 7. 18) 「或るものの非存在を証明する第五の形式は次の如くである。」すなわち、否定されるべきものと矛盾しているものの結果を知覚することが、推論を成立せしめ、(理解を生ぜしめるのである。)

二・三六 (5) 矛盾しているものの結果を知覚する \neg \neg \neg (virud-

dhakarīyopalabdhī) とは、例えば次の如くである。

(主張命題) ここに冷さの触覚は存在しない。

(理由命題) 何となれば煙が存在するから。〔二・三三〕

(p. 32, l. 20) 「*na*」というのが主張命題の主語 (dharmin) である。「冷さの触覚は存在しない」という冷さの触覚の非存在が、証明されるべきこと (sādhyā) である。「何となれば煙が存在するから」というのが理由である。

(p. 32, l. 21) もしも冷さの触覚が存在しているならば直接に経験されるはずである場合に、直接に経験するはずのものを知覚しないことが、推論を成立せしめ、理解を生ぜしめるのである。(冷さの触覚と) 矛盾している火が直接に知覚されるところでは、矛盾しているものの知覚 (第四の形式) が適用されるのである。しかるに、両者ともに感覚 (知覚) されない場合には、否定されるべきもの (冷さの触覚) と矛盾しているものの結果を知覚すること (第五の形式) が適用されるのである。

〔詳しくは、

A なし。 B あるが故に。

C (火) あらば A (冷) なし。

B (煙) あらば C (火) あり。

B あり。

∴ A なし〕

(p. 33, l. 1) それについては、例えば、部屋全体にひろがっている冷さを除去することのできる火の存在することを推知せしめる煙のむれが部屋の内部から外へ出て行くのを、或る人が見たとする。(p. 33, l. 3) そのときに、そこに猛火の存在することを推知して、冷さの触覚の存在しないことを推知する。この場合、主張命題の主語は、現に見えている戸口の場所と部屋の内部の場所全体とである。それが主語であるということは、証明されるべきもの (冷さの触覚の存在しないこと) が何であるかということを理解するならば、それに従って、前の場合 (p. 32, l. 21) と同様であると見なさなければならぬ。

(p. 33, l. 6) 「或るものの非存在を証明する第六の形式は次の如くである。」すなわち否定されるべき事実と矛盾しているものによって周延された他のものを知覚することであり、それが実例によって示されなければならない。

二・三七 (6) (否定されるべきもの) と矛盾している事実によって周延された (他のもの) を知覚すること (viruddhavyāpto-palabdhī) (に本づく否定の推論は) 次のとおりである。

(主張命題) すでに生じたものでも存在するものの滅亡 (vinaśa) というものは、恒久的 (確定的) に存在するもの

ではない。

(理由命題) 何となればその滅亡ということは他の原因に依存しているから。【二・三六】

(p. 33, 7. 8) 「恒久的に存在するもの」とは、恒に必ず存在するという意味である。「……ではない」といって、恒久的に存在することを否定するのが、証明されるべきこと (sādhyā) である。「滅亡」というのが、主張命題の主語である。(p. 33, 7. 9) 「すでに存在したものである物の」というのが、主張命題の主語に付せられた制限である。たとえずでに生じた (bhūta || jānita) ものでも、その滅びるといふ本性は必ず常に存在するものではない。況んや、未生の(常住なる)ものの自体はなおさらである、という意味で、「……でも」(api) という語が附せられているのである。(p. 33, 7. 10) 「他の原因」というのは、生ずることという原因とは異なる他の原因である。例えば、(瓶を破壊する) 槌のようなものである。(実在論者によると) 何でも滅び去るもの (vinaśvara) はそれに依存しているのである。「それに依存するが故に」というのが理由である。(p. 33, 7. 11) さて、「他の原因に依存していること」とは、「恒久的(確定的)に存在しているものではない」ということによって周延されている。例えば衣類における色は(染色すること) などという他の原因に本づいて現われているものであり、「恒久的に存在す

るものではない」ということによって周延されている。そして、「恒久的に存在するものではない」ということは「恒久的に存在していること」と矛盾している。(p. 33, 7. 13) そうして滅び易いことを本性としている滅亡は、他の原因に依存している、と(実在論者⁽¹⁾たちは) 考えている。それ故に、「恒常的にあること」と矛盾しているもの(無常)に周延されている「他の原因に依存していること」を経験上認めて知るが故に、「恒久的に存在する」ということが否定されるのである。

(p. 33, 7. 14) この説では(仏教においては)、恒久的に存在することは常住性 (nityatva) のことであり、恒久的に存在するのはないことは無常性 (anityatva) のことである。そして常住性と無常性とは、互いに排除し合って(いづれか一方が特定の場所に) 存在するのであるから、その両者が同一の場所にも存在するということは矛盾している。こういうわけであるから、互いに排除し合う二つのものうち、一方のものの存在することが現に経験されるときには、そこに第二のものの自体のあることは否定されなければならない。(p. 33, 7. 16) しかしながら、自体の存在することを否定するのは、知覚しようとすれば現に知覚されることが可能であると想定されたものについてのみ可能である。何となれば、次のような形式で、自体の存在の否定がなされるのであるから。——「もしも、今現に経験されるこのものが常住であるならば、常に存在する

性質のものとして経験されるであろう。しかるに実際には常に存在する性質のものとしては経験されない。それ故にこのもの(今現に経験されるもの)は常住ではない。」と。(p. 33, l. 18)このように今ここでは否定される常住性が、見ようとすれば見られ得る本性のあるものであるということを想定したあとで、その常住性の否定がなされたのである。

(p. 33, l. 19) 実際に経験することのできない吸血鬼(Dämon)などの実体についてでも、もしもそれが実際に経験することのできるもの、例えば瓶、を本質としていることを否認するのであるならば、それが実際に経験される本性をもっているものであるということをしとまず想定した上で、その否定をなすのでなければならぬ。(その場合にわれわれは次のような推論を行なう。——)「もしも今現に知覚されるこのものが、吸血鬼を本質としているものであるならば、吸血鬼が見られるであろう。しかるに吸血鬼は実際には見られない。それ故に、今現に知覚しているものは、吸血鬼ではない。」と。(p. 33, l. 21) 現に知覚されているもの、例えば瓶などについて、他の或るもの——それが実体であろうとも、実体でないものであるうとも、現に知覚されるものであろうとも、現に知覚されないものであろうとも——を本質としていることを否定するのは、それが現に知覚されるものであることを一応想定し(前提とした)上でなされるのである。(このような手つづきを踏んでのみわれわれは「こ

れは瓶ではない。」「これは吸血鬼ではない。」という判断に到達し得るのである。)

(p. 34, l. 1) こういうわけであるから、「瓶はそれを知覚しようとするれば知覚し得るはずのものである」ということを承認した上で、その知覚され得るものを今知覚しないということに本づいてのみ、瓶の存在を否定するのである。それと同様に、互いに他のもの(乙)と矛盾するもの(甲)は何でも、いま現にそれが知覚され得るはずであるのに知覚されないということに本づいてのみ、いま現に見られる他のもの(甲)に関して否定がなされるのである。(すなわち甲が存在しない、と推知する。) それ故にこのような種類の論式は、(第一に挙げた)それ自体の無知覚のうちに含まれてしまうのである。

(1) サーンキヤ学派をいう。ここではかれらに対する反論を述べているのである。

(p. 35, l. 4) (或るものの非存在を証明する第七の推理の形式は)、否定される事実の結果と矛盾するものを知覚することである。その実例を示そう。

二・三六 (7) (否定される事実の) 結果と矛盾するものを知覚する(ka) (karyaviruddhopalabdh) とは、例えば、次のことである。

(主張命題) ここには、その能力の障碍なき「寒冷の原因」は存在しない。

(理由命題) 何となれば火があるから。〔二・三七〕

(p. 34. l. 7) 「ここに」というのが主張命題の主語である。「それらの寒冷の原因の、寒冷を生ずることに対する能力が障碍されていないところのそれらの寒冷の原因が存在しない」というのが「証明されるべきこと」である。「何となれば火があるから」というのが理由である。(p. 34. l. 9) 寒冷の原因が知覚されず、また寒冷の触覚も知覚されない場合に、この(論式の)理由が用いられるのである。ところで、もしも寒冷の触覚が実際に知覚される場合には、結果の無知覚が証因となる。(第二の形式、すなわち「ここに寒冷の触覚が存在しないから、ここには寒冷の原因も存在しない。’)また寒冷の原因が実際に知覚され得るはずのものである場合には、知覚され得るはずのものを知覚しないということが、証因となる。(第一の形式、すなわち、「ここに寒冷の原因を知覚しないから、ここには寒冷の原因は存在しない。’)

(p. 34. l. 10) それ故に、これも(或るものの)非存在を論証するものである。したがって或る場所に寒冷の原因が存在していても知覚されない場合、あるいは、観察者が遠くにいるために、寒冷の触覚が知覚されない場合に、火が火の赫々たる色彩の故に、遠くから

でも知覚される場合に、この論式が適用される。

(p. 34. l. 12) (或るものの非存在を証明する第八の形式は) 否定されるべき事実に周延しているものと矛盾しているものを知覚することであり、それは次に実例として示さなければならぬ。

二・三六 (8) (否定されるべきものに) 周延しているものと矛盾してゐるものの知覚 (vyāpakaviruddhopalabdhi) とは、例えば次のごとくである。

(主張命題) ここには雪の触覚 (tusārasparśa) は存在しない。

(理由命題) 何となれば、ここには火があるが故に。〔三・三六〕

(p. 34. l. 14) 「ここに」というのが主張命題の主語である。「雪の触覚が存在しない」というのが証明されるべきことである。「火があるが故に」というのが理由である。周延されるものである雪の触覚も、周延するものである寒冷の触覚も、ともに知覚されない場合に、この理由が用いられる。何となればその両者が直接に知覚されるべきものである場合には、(雪) そのものを知覚しないこと(第一形式)か、或いは、周延するもの(寒冷)を知覚しないこと(第三形式)が、理由として用いられなければならないから。(p. 34. l. 16) こういうわけであるから、これ(無知覚)は或るものの無(非

存在)を証明するものである。そうして遠く離れて存在している観察者にとっては、雪の触覚は寒冷の触覚の一種にほかならない。そうして純粹の寒冷一般(stamatra)は超感覺的なものである。しかるに火は、特別な色の故に、遠方に存在していても、直接明瞭に知覚されるものである。それ故に火の存在することに本づいて、寒冷一般の存在しないことが推知される。それ故に、寒冷の一種である雪の触覚の存在しないことが確知される。何となれば、寒冷の一種は〈寒冷という普遍〉(stamatra)によって周延されているのであるから。それ故に特別の対象に関しては、この(第八の無知覚)が(理由として)適用される。

(p. 34, l. 20) (或るものの非存在を証明する証因の第九の形式は)否定されるべき事実の原因を知覚しないことであり、その実例を示していわく、――

二・E0 (9) 原因の無知覚 (karāṇānupalabdhi) とは、例えば次のものである。

(主題張命題) ここに煙は存在しない。

(理由命題) 何となれば火が存在しないから。〔二・三九〕

(p. 35, l. 2) 「*dhūmā*」というのが〈主張命題の主語〉(dharmin)である。「煙が存在しない」というのが証明されるべきこと (sp-dhya) である。「何となれば火が存在しないから」というのが理由

である。或る場所に(或るものの)結果が存在してはいるけれども、現に知覚されない場合に、この論式が適用されるのである。ところで、もしも結果が直接に知覚されるはずのものである場合には、知覚されるべきはずのものを知覚しないこと (drīṣṭyānupalabdhi) が、推理を成立せしめる理由(証因)となる。(すなわち第一の論式が適用される。) それ故にここもまた(或るものの)存在しないことを証明する(証因)である。(p. 35, l. 5) (それは、例えば、次のような場合に起る。) うすやみのたそがれどきに、動揺しないでひろびろと水の満ちている湖の上に、冬によく見られる水蒸気が現れ出たときには、そこにたとえ煙が存在していたとしても、直接に知覚されることができない。それ故に、(火という)原因を知覚しないことによって(煙の存在が)否定されるのである。もしもこれに反して、火が、その水の上の(木片についたまま)浮んでいるのであるならば、燃えているという特殊なすがた (rupavīśeṣa) の故に、火は知覚されたであろう。(p. 35, l. 6) たとえ火が未だ燃え立っていないで、薪の中に含まれているのであるとしても、その場合にも燃焼のよりどころである薪が直接に知覚されたはずである。それ故に、火はそれ自身について或いはそれを含んでいるよりどころについて、(いづれかのものとして)知覚されるにちがいない。この場合にその無知覚の推理が適用されるのである。

(p. 35, l. 9) (或るものの非存在を証明する証因の第十の形式は)

否定されるべき事実の原因と矛盾するものを知覚することであり、その実例を示していわく。

二・四一 (10) (否定されるべき事実の) 原因と矛盾するものを知覚する(じ) (karānaviruddhopalabdhī) が (第十の形式であり、) 例えば次の如くである。

(主張命題) かれには毛髪を逆立てる(じ) (romaharṣa) などの或る種のすがた (寒さに慄えている徴候) は存在しない。

(理由命題) 何となれば、特殊な火が近くに存在するから。

[二・B0]

(p. 35, l. 12) 「かれに」というのが (主張命題の主語) (dharmin) である。諸の毛を逆立てることなど。「など」とは、寒さのためにつくり出された「歯をがたがた振わせること」などをいう。それらは、恐怖・信仰などによってあらわし出された他の「毛を逆立てること」から区別される。それ故に、その意味で「毛髪を逆立てることなどの或る種のすがた」というのである。「それらが存在しない」というのが証明されるべきこと (sādhyā) なのである。この場合に火は、冷さを除く力があることによって、それ以外の他の火から区別される。それ故に (その意味で) 「特殊な火」といわれているのである。或る火は存在していても、寒冷を除く力がない。例えば

灯火 (Pradīpa) がそうである。そのような火を除くために「特殊な」(vīśeṣa) という語を付加したのである。その特殊な火が近くに存在するが故に、というのが理由なのである。

(p. 35, l. 16) 寒冷の触覚が存在しているけれども、直接に感じられることがなく、また毛を逆立てることなどの或る種のすがた (寒さの徴候) も直接に認められない場合に、この論式が適用されるのである。もしも (これに反して) 毛を逆立てることなどの或る種のすがたが直接に認められるはずである場合には、直接に認められるはずのものの無知覚に (に本づく推論) (第一の形式) が用いられなければならない。(p. 35, l. 18) (他方) 寒冷の触覚が直接に認められるはずの場合には、原因を知覚しないこと (に本づく推論) が用いられなければならない。それ故に、これは或るものの存在しないことを証明する (証因の第十の形式) である。

(p. 35, l. 19) 実に、特殊なすがた (色彩) の故に、遠くからでも火を見ることが出来る。しかるに寒冷の触覚と毛を逆立ることなどの特殊なすがたとは、(遠くからは) 直接には知覚されない。それ故に原因 (寒冷) と矛盾するもの (火) を知覚することによって、(毛を逆立てることなどの特殊なすがたの) 存在しないことが知られる。この場合に、この論式が適用されるのである。

(p. 35, l. 21) (或るものの非存在を証明する証因の第十一の形式は) 否定されるべき事実の原因と矛盾しているものの結果を知覚す

ることであり、その実例を示していわく、――

二・四三 (11) (否定されるべき事実の) 原因と矛盾しているものの結果を知覚すること (kāraṇaviruddhakāryopalabdhī) とは、例えば次の如くである。

(主張命題) この場所は、毛髪を逆立てることなどの或る種のすがたをともなった人間が存在しない。

(理由命題) 何となれば、この場所には煙があるから。〔二

・四一〕

(p. 36, l. 3) 「この場所」というのが〈主張命題の主語〉である。

「毛髪を逆立てることなどの或る種のすがたをともなった人間が存在しない」というのが「証明されるべきこと」(主張命題の述語)である。「煙があるが故に」というのが理由である。もしも毛髪を逆立てることなどの或る種のすがたが現に直接知覚される場合には、知覚しようとすれば知覚し得るはずのものを知覚しないこと(第一の形式)が、証因として用いられなければならない。また原因である寒冷の触覚が現に知覚され得る場合には、(否定されるべきもの)の(原因を知覚しないこと(第九の形式)が、証因として用いられなければならない。しかるに火が現に直接に知覚される場合には、(否定されるべきもの)原因と矛盾しているものを知覚すること(第十の形式)が証因として用いられなければならない。ところで

その三つともに現に直接には知られない場合には、この(第十一の形式の証因が)用いられる。それ故にこれもまた(或るものの)非存在を証明するものである。

(p. 36, l. 7) さて遠方に存在する観察者にとって、焼くこと (dāhana)、寒冷の触覚、毛髪を逆立てることなどの或る種のすがたがたとえ存在していても、現に直接には知られないものであっても、煙が現に直接に知覚される場合に、以上に述べたことが証明の方法となるのである。ところでこの場合の「煙」とは、その場所に存在する寒冷を除去することのできる火の存在を推知せしめるような煙であると、ここでは理解されなければならない。しかるに煙一般 (dhumamātra) の存在することによって火一般 (vahnimātra) の存在することが推知されるのであるならば、寒冷の触覚の存在しないことも、毛髪を逆立てることなどの特殊なかたちの存在しないことも確認することができない。それ故に煙一般というものが理由となっていないのではないと解しなければならぬ。

〔第八節 無知覚の諸形式の重要性〕

(p. 36, l. 12) もしも否定 (pratishedha) を証明するための理由がただ一つしかないと言われているのであるならば、或るものの非存在を証明する理由が十一あるとされているのはどうしてであるか?

〔答えていわく――〕

二・四 結果の無知覚(第二の形式)などこれら十種すべての、無知覚に本づいて或るものの非存在を証明する論式は、それ自体に関する無知覚 (svabhavanupalabdhi) (第一の形式) のうちに含まれてしまうことになる。〔三・四〕

(p. 36, 15) 本文の中に「これら」というのは、この直前の論式で終る、無知覚に本づく諸論式が示されているのである。そのうちには、どれだけの論式を含めていることになるのか? 答えていく、結果の無知覚(第二の形式) などである。「結果の無知覚など」といっても、三種または四種の無知覚を含めていることの意味にも解されるので、「十種」といったのである。その「十種」といっても、単に実例として挙げられただけのものを意味しているということになるので、「すべての」といったのである。その意味は次のごとくである。——証明のための理由としては用いられていなくても、

「証明に用いられた実例に似ているすべてのもの」という意味で、「十種の」という文字がなくても、「すべての」という文字が使われているならば、証明のために用いられた実例の全部を含めて意味していると推知することができる。しかるに上の本文においては、「十種の」という文字があるから、実例の全部が知られたわけであるが、さらにその上に「すべての」という文字が余分に残されているから、それは実例と類似しているものすべてを(言及して)知

らせるためのものであるということになる。それらは、本質に関しては、〈それ自体に関する無知覚〉(第一の形式)の中に含まれることとなるのである。すなわち、それらはそれ自体に関する無知覚(＝第一の形式)を本質としているものであるという意味である。(p. 37, 12) 「反対者いわく——」しかし結果に関する無知覚(＝第二の形式)は、それ自体に関する無知覚(＝第一の形式)に本づく論式とは異なっているのではないか。それでは、それらはどうして(第一の形式の中に)含まれるのであるか?

「答えていわく——」

二・四 間接的に (paramparyeṇa) 「第一の形式の中に含まれるの」である。——ただし他の或る事物を(間接に)肯定すること(間接に)否定することの論式の区別 (prayoga-bheda) はあるけれども。〔三・四〕

(p. 37, 13) 論式の、すなわちことばの表現法 (śabdavyāpāra) の区別はあるけれども、それらは(第一の形式の中に)含まれるのである。それではその論式の区別はいかにあらわれているのか? それに対して答えていわく、他の或る事物を肯定すること(と否定すること)など。(第四の形式においては、すなわち)否定されるべきものと本性上矛盾しているものなどを知覚することに本づく諸論式においては、否定されるべきものとは異なる他の事物を肯定する、

すなわち知覚するのである。(第二の論式においては、すなわち) 或るものの結果を知覚しないことなどに本づく諸論式においては、(否定されるべきものとは異なる他の事物を) 否定するものである。(p. 37. 1. 6) (このように) 他のもの(=否定されるべきものと矛盾しているもの)を肯定することと、他のもの(=否定されるべきものの結果)を否定することによって、諸論式が異なるのである。

(p. 37. 1. 7)「反对者いわく——」もしも他の諸の論式のうちに(否定されるべき事物とは)異なる他のものの肯定と否定とがあるのであるならば、それならばそれらがすべて(第一の形式の中に)含まれてしまうというのは、どうしてであるか?

答えていわく、間接に、すなわち経路をへて。その意味は次のごとくである。——これらの(十種の)論式は、「見ようとすれば見られるはずのものを知覚しない」ということを直接に(sakṣāt)言い表わしているのではない。そうではなくて、他の或る事物の肯定あるいは否定を言い表わしているのである。そうしてこの肯定あるいは否定は、「見ようとすれば見られるはずのものを知覚しないこと」を必ず指し示しているのである。それ故にこれらの無知覚は、間接的な経路によって、それ自身に関する無知覚の中に含まれるのである。直接にそうなるのではない。

(p. 37. 1. 11)もしもこれらの諸論式が論証のしかた(Pratyoga)の異なるが故に異なっているのであるならば、この差異は、他人のた

めの推理の章において説かれなければならない。何となれば論証のしかたの相違とは、ことばの相違である。ところで、ことばは他人のための推理にはかならない、という疑いが起るので、答えていわく——

二・四 種々なる論式を實際に観察することを反復するが故に、自分でもこのように否定的に制限しているのだという理解が起る。それ故にその理解(Pratiti)のための論式の説明は、「自分のための推理」の章の中にも含まれるのである。

【二・四】

(p. 37. 1. 15)論書(Sastra)の中で構成され用いられている諸の論式を観察すること(darsana) すなわち認識すること(upalambha)を反復すること(abhyaśa) すなわち幾度も繰返すことという原因の故に、自分でも、すなわち理解者である自身でも、このように、すなわち直前にのべたしかたによって、否定的な制限(yavaccheda) すなわち(或るものが存在しないという)否定判断(Pratisedha)の理解が起るのである。二・四(故に)というのは、「それ故に」という意味である。その意味は次のごとくである。——自分でもこのように、この方法によって、ことばによる論証を繰返すことによって理解するのであるから、それ故にこの論証の種々なる種類は、自身自身の理解のためにも用いられているのであるから、「自分のため

の推理」の章の中に含めて説かれているのである。これに反して、他人の理解のために用いられているものは、「他人のための推理」の章において述べられなければならない。

〔第九節 感覚し得る経験に本づいての否定

(無知覚の原因)〕

(p. 37, l. 21) 結果を知覚しないことなどに本づいて或る原因の非存在を論ずる (第二の形式など)⁽¹⁾ ならば、現に直接には知覚されない原因などを否定することになるのではないか。何となれば、現に直接に知覚され得るものを否定する場合には、それ自体を知覚しないことという論式 (第一の形式) を用いることとなるのであるから、もしそうであるならば、現に直接に知覚され得るものを知覚しないことに本づいて、それらの原因などを否定することはできないはずである。

(1) cf. *Nyāya-bhāṣya* II, 32.

(p. 37, l. 22) 「問うていわく——」 それでは、これらの諸の論式が現に直接に知覚され得るものを知覚しないこと (第一の形式) の中に含まれるのはどうしてであるか？

答えていわく、——

インド論理学の理解のために (中村)

二・四 さらには、非存在と非存在の言い表わしを説明するすべてのこの無知覚においては、 \wedge それ自体と矛盾しているもの (svabhāvaviruddha) などを知覚することにより、また原因などを知覚しないことにより、否定が説かれているものどもは、知覚されるための諸条件が得られたときには、常に知覚するか、または常に知覚しないか、いづれかであると知るべきである。〔三・四〕

(p. 38, l. 6) 「非存在とその言い表わし」とは、非存在 (abhāva) とその非存在の言い表わし (abhāvavyavahāra) ということである。それ自体を認識しない場合 (第一の形式) においては、それ自体の非存在という言い表わしが、証明されるべきことである。その他の諸形式においては、非存在が証明されるべきことである。「その兩者を証明するすべての無知覚の中で」という意味である。「*chāra*」(ca) という語は、「何となれば」(hi) という語の意義を指示しているのである。

(p. 38, l. 6) すべての無知覚において否定されているところのものは、知覚されるための諸条件を具えたときには知覚され得るはずのものであるにちがいないが、それらが否定されたのであるから、したがって (その他の諸の無知覚の形式は) 知覚しようとすれば知覚し得るはずのものを知覚しないことの中に含まれる。

(p. 38, 7) このこと(否定)が、 \langle 知覚しようとするれば知覚されるもの \rangle についてのみ適合し得るのは何故であるか? 答えていわく、「それ自体」云々。「さらに」(c)ということばは、この場合においてもまた理由を示す意味である。「それ自身と矛盾しているもの」などを知覚することと「原因」などを知覚しないこととによって或るものの否定が述べられているのであるから、それ故に「現に直接に知覚しようとするれば知覚することのできるもの」についてのみ否定が述べられるのであるという意味である。

(p. 38, 7-10) 問うていわく、それ自体と矛盾しているものを知覚することにより、また原因などを知覚しないことにより、否定が述べられているのであるとしても、そうだととしても、現に知覚しようとするれば知覚し得るものについてのみ否定が述べられているのは何故であるか?

(p. 38, 7-11) 答えていわく、「知覚」云々。この場合においてもまた、「さらに」(c)という字は理由を示す意味である。何となれば、互いに矛盾しているものとか、一方が周延されるものであり、他方が周延するものであるとか、或いは一方が結果であり、他方が原因であるとか知られたものどもは、必らずその存在が知覚されるか、或いは、かつて知覚したという経験に本づいて今その存在を知覚しないか、いずれかであると知らなければならぬ。そうして知覚することと知覚されないこととの両者の存するものは、知覚され

得るものにほかならない。(p. 38, 7-14) それ故に、 \langle それ自体と矛盾しているもの \rangle などを知覚することにより、また原因などを知覚しないことにより、或るときには知覚され、或るときには知覚されないところの矛盾しているものなどを否定することがなされるのであるから、 \langle 現に直接に知覚されるもの \rangle についてのみ否定がなされたのであると解すべきである。

(p. 38, 7-15) 今までに多くの質問を経過して来たのであるから、返答の集合の意味である「さらに」(c)という文字が理由を意味しているのである。(それ故に) これこれの返答が存するが故にそれぞれの質問は正しくないというのが「さらに」(c)という文字の意味である。

(p. 38, 7-18) では、否定されるべきはずの \langle 矛盾しているもの \rangle などの存在を知覚することと知覚しないこととは、何に本づいて起るのであると知るべきであろうか? 答えていわく、――

二・三七 他のもの(形而上学的なもの)については、矛盾関係(virodha)と因果関係(karyakāraṇabhāva)とは成立し得ないが故に。〔二・四六〕

(p. 38, 7-20) 或るときには知覚され、また或るときには知覚されないものとは異なる他のもは、(形而上学的なものであり)、全然知覚されないものである。それらのものについては、何らかのもの

との矛盾関係も、因果関係も、へ周延するものが存在しないならば周延されるものも有り得ないことへも成立し得ない。それ故に、矛盾関係（矛盾するものであること）と因果関係と（周延されるものの）存在しないこと（周延関係）とが成立し得ないが故に、この理由の故に、或るときには知覚され、或るときには知覚されないへ矛盾しているものへなどのみ否定されるべきなのである。(p. 39, 1)とここで或るときには知覚され、或るときには知覚されないものは、現に直接に経験しようとするれば経験され得るものにほかならない。それ故に、もしも現に直接に経験しようとするれば経験され得るもののみが否定されるのである。(p. 39, 1)この意味は次の如くである。

——(1) 矛盾関係と (2) 因果関係と、(3) へ周延するものが存在しないならば、周延されるものも存在しないということへとは、経験しようとするれば経験し得るものを知覚しないことに本づいてのみ成立するのである。すなわち一方のものが現に存在する場合に他のものの存在しないことを認識する場合には、矛盾関係の存することが知られる。また原因であるとわれわれの承認しているもの (karanādhimata) が存在しない場合に、結果であるとしてわれわれの承認しているもの (kāryādhimata) の存在しないことを理解するときに、そこに因果関係のあることが決定される。また周延するものであると承認されているものが存在しない場合に、周延されるものの存在しないことが確認されるならば、そこにへ周延されるもの

と周延するものとの関係 (vyāpāyavyāpakabhāva) の存することが確認される。さて周延されるものと周延するものとの関係を理解させる原因は、無（或るものの非存在）であると理解しなければならぬ。この場合には、実に樹木の存在しないことが把握された場合に、シンシャパー樹たる性質の存在することがないと理解されるときに、そこで始めてへ周延されるものと周延するものとの関係が理解される。(p. 39, 1) そうして或るものが存在しないということの理解は、あらゆる場合に、経験しようとするれば経験し得るはずのものを知覚しないことに本づいてのみ起るのである。(p. 39, 1) それ故に、人が、矛盾関係と因果関係とへ周延されるものと周延するものとの関係 (周延関係) を心の中に想い起すならば、かれは、経験しようとするれば経験し得るものを知覚しないことが、矛盾関係と因果関係とへ周延されるものと周延するものとの関係へに關する或るものの非存在を理解するための原因であるということを知り得るべきでない。(p. 39, 1) へ経験しようとするれば経験し得るものを知覚しないということへを想い起すのでないならば、矛盾関係などを想い起すことはないであろう。こういうわけであるから、矛盾しているものの肯定、原因の否定など肯定と否定とに本づいて、他の或るものの非存在の理解が起るのではないであろう。(それには過去の記憶の想起が必要なのである。) もしも経験しようとするれば経験し得るはずのものを知覚しないことは、矛盾関係などを把握

するとき存在するものであるが、それは必ずしも想起されねばならないから、或るものの非存在の理解は、それ(経験し得るはずのものを知覚しないこと)に本づいてのみ起る。

(p. 39, l. 11) さて、なるほど経験し得るはずのものを知覚しないことは現在には存在しないけれども、しかし矛盾関係等を知覚する時にはかつて存在していたのである。ところで経験し得るはずのものを知覚しないこととして現在想起されていることは、或るものの非存在を理解するための基盤(nibandhana)⁽¹⁾であると理解しなければならぬ。(p. 39, l. 13) それ故に「現在には経験し得るものの知覚が存在しない」という理由によって或るものの非存在を証明するものとして、経験し得るはずのものを知覚し本づく論式を立てるのであるから、結果の無知覚(第二の形式)などの諸論式は、(経験しようとするれば経験し得るはずのものを知覚しないこと) (第一の形式) の論式からは異なっているのである。

(p. 39, l. 14) そうして矛盾しているものを肯定することと原因などを否定することによって、経験し得るはずのものの無知覚が述べられているのであるから、それ故に、以前の異なった時に存在し、今は記憶(想起)の対象となっている「経験し得るはずのものの無知覚」に本づいてのみ、或るものの非存在ということを理解するのである。そうして、これらの諸の論式は経験し得るはずのものの無知覚(第一の形式)の中に含まれる。それ故に十の無知覚の論式は

順次にたどって行けば、「経験さるべきものを知覚しないこと」(という一つの形式)の中に含まれてしまうということが、以上のすべによって論証されたと解すべきである。

(1) nibandhana—foundations (Sicherbatsky)

【第一〇節 形而上学における否定の意義】

(p. 39, l. 18) (経験し得るはずのものを知覚しないこと)が、或るものの非存在および(それに対応する)非存在の表現(bhāvavyavahāra)を証明するための認識根拠(pramāna)であるということを、以上において説明した。では、次に絶対に経験し得ないもの(adīśya)の無知覚とはいかなる本質(svabhāva)のものであり、またいかなるはたらき(vyūhāra)を有するものであるか?

二・四 (われわれの経験の範囲から) 離れている (viprakīṣṭa) 対象の無知覚は、直接知覚(pratyakṣa)も推理(anumāna)も適用されない特性のものであり、疑惑(不決定 saṁśaya)の成立するものである。【二・五】

(p. 39, l. 21) その無知覚の対象が、場所と時間と本性との三つの超絶によって(われわれの経験の範囲から)離れているならば、そ

の無知覚はその対象が遠く離れているのであり、したがって疑惑（不決定）を成立させるものである。

「問うていわく——」それはいかなる本性があるのか？

答えていわく、——⁽¹⁾その本性は、直接知覚も推論も適用され得ないものである。すなわちその無知覚は、認識の作用と認識の対象（との関係）を本性としているのではない、というほどの意味である。

(一) それ——*adīśya-anupalabdhi*。

(p. 40, l. 1) 認識作用 (*pramāṇa*) があるが故に、認識の対象 (*prameya*) の存在することが確定するのである。では認識の作用が存在しないならば、その認識の対象も存在しないと理解するのが当然ではないか？ この疑問に対して答えていわく——

二・咒 たとえ認識の方法が存在しないとしても、⁽¹⁾（その認識の）対象が存在しないということは必ずしも成立しないから。^(二・B)

(p. 40, l. 4) 原因が存在しなくなれば、結果を消滅させることとなるであろう。また周延するものが存在しないならば、周延されるものをまた消滅させるであろう。しかしながら認識の作用というもの

インド論理学の理解のために（中村）

は、認識の対象の原因でもなければ、またそれを周延するものでもない。それ故にたとえ認識の方法の二種（直接知覚と推理）が存在しないとしても、その認識の対象が存在しないということは成立しないのである。その不成立の故に、経験しようとしても経験し得ないものの無知覚は、疑惑（不決定）の起るもとではあるが、確定的判断 (*nīśārya*) の起るもと (*Neti*) ではない。

(p. 40, l. 7) しかるに他方、「正しい認識が存在することによって認識の対象の存在することは成立するのである」というのは正しい。何となれば、正しい認識というものは、認識の対象の結果であるからである。そうして原因が存在しなければ結果は存在しない。が、しかしながら、原因は必ずしも常に結果を生ずるとは限らない。それ故に正しい認識が存在するならば、認識の対象の存在することが確定されるべきであるが、しかし正しい認識が存在しないからといってその認識の対象が存在しないと定めることはできない。

以上、論理学小論における第二章終る。

以上、論理学小論註解における第二章終る。

(一) *pramāṇa* "means of cognition" (Scheerbatsky).

第三章 他人のための推理（論証）

〔第一節 他人のための推理〕の定義と種類

(p. 41, 1. 1) (思考過程としての) 自分のための推理と (言語表現としての) 他人のための推理との中で、自分のための推理をすでに説明したので、次に他人のための推理を説明しようとしていく

三・一 他人のための推理とは、三つの特性ある (trirūpa) 証因を他人のために説明すること (akhyāna) である。〔三・一〕

(p. 41, 1. 3) 「三つの特性ある」というのは、証因が常に証明されるべき概念と共にあること (anvaya)⁽¹⁾ と証因が証明されるべき概念ではない概念の中から常に除かれていること (vyatireka)⁽²⁾ と証因が主張命題の主語に対する述語であること (paksadharmatva)⁽³⁾ という三つの特性をもっているものである。その説明がなされるのである。(p. 41, 1. 4) 「説明」とは三つの特性ある証因がそれによって述べられる⁽⁴⁾。すなわち明らかにされるといふ意味である。それでは、その手段は何であるか？ それはことば (vacana) である。何となれば、三つの特性ある証因がことばによって他人のために述べられるのであるから、その意味で「他人のための推論」と呼ばれるのである。

べられるのであるから、その意味で「他人のための推論」と呼ばれるのである。

(1) 因明では「同品定有性(どうほんじょううしゅう)」。MはPである。

(2) 因明では「異品遍無性(いほんへんむしゅう)」。Mは非Pに非ず。

(3) 因明では「遍是宗法性(へんぜしゅうほうしゅう)」。SはMなり。

(4) B. B. 本には akhyāyāna であるが、Malvania 本により、akhyāyate と訂す。

(p. 41, 1. 7) 問うていわく、推理は正しい認識 (samyaḅjñāna) を本質とする (一種の知識である) ということがすでに説かれているのではないか？ しかるに今何故に推理はことばより成るものと説かれるのであるか？

答えていわく

三・二 原因のうち結果のことをかりに説いているのであるから。〔三・二〕

(p. 41, 1. 10) 三つの特性ある証因が語られたならば、(それを聞いた人の心の中には) 三つの特性ある証因の記憶 (smṛti) が生じる。そうしてその記憶に本づいて推理が成立する。だから三つの特性ある証因を語ることは、間接的にその推理の原因となるのである。ことは原因であり、推理は結果である。その原因であることばに對

して結果である推理という呼称をかりに適用したのである。すなわち付託 (samāropa) したのである。

(p. 41, l. 12) その付託の故に、実は原因であるところのことばが「推理」ということばによって示されているのである。ことばは譬喩的な意味における推理なのであって、本来の意味における推理なのではない、という意味である。(p. 41, l. 13) また何ものであろうとも譬喩的説明にもとづいて「推理」ということばで示し得る限りすべてのことをここで説明すべきであるというのではない。そうではなくて、推理を説明しようとしているのであるから、推理の本性が説明されるべきであり、したがってその原因 (nimitta) を (特別に取り出して) 説明しなければならない。ところでその原因とは、三つの特性ある証因のことである。そうしてその証因は、自から理解された場合には、推理の原因となる。また他人から教えられた場合にもやはり推理の原因となる。(p. 42, l. 1) それ故に、証因の本質が説明されなければならないし、また証因を教えることばが説明されなければならない。その中で証因の本性は、「自分のための推論」の章の中ですでに説明された。今ここではそれを伝えることばが説明されなければならない。(p. 42, l. 2) それ故に思考内容を他の人々に伝えることばを必ず説かなければならないということを示すために、師は、⁽¹⁾ ことばのことを「推理」ということばを以て説示したのである、というのが究極の意義である。

インド論理学の理解のために(中村)

(1) 師。acarya. ステエルバツキーは *Dharmaśāstra* と解する。ダルモータラもあのほうではそのように触する。ダルマキールティのことではないのであろうか。 *Dharmottara-piṭṭha* には不明。

(p. 42, l. 6) 他人のための推理の種類の区別を説こうとしていわく

三・三 それは二種類である。〔三・三〕

(p. 42, l. 7) 「それ」というのは「他人のための推理」である。それには二つの種類があるという意味である。

(p. 42, l. 8) 何故に二種類であるのか？

三・四 論式 (prayoga) の相違の故に。〔三・四〕

(p. 42, l. 10) 論式すなわち〈ことばのはたらきかた〉の相違の故に、という意味である。論式とは意味を伝えることば (arthahidhana) である。ことばが意味を伝えるはたらきのしかたが異なるが故に、推理は二種類なのである。(しかしその伝える真実の意味は異なっていない。)

(1) 「他人のための推論」(Pararthamumana) とは、けっきょく論証である。 syllogism (Scherbatsky).

(p. 42, l. 12) ことばによる言ひ表わしのはたらしに本づいて二種類あると云うことを示して「わく——

三・五 そうしてそれ(=他人のための推理)は(共通の性質をもつ) (sādharmya) をもつものと(性質を異にする) (vaidharmya) をもつものと(二)である。[三・五]

(p. 42, l. 14) (共通の性質をもつ) (sādharmya) と云うのは、或るものの属性 (dharma) が他のものと共通であることをいう。

〈異なった性質をもつ) (vaidharmya) と云うのは、或るものの属性が他のものと異なっていることをいう。(p. 42, l. 15) 理由概念を共通にもっていることにもとずいて、証明されるべき主張命題の主語が、実例命題 (dṛṣṭānta) の主語と共通の性質をもっていることが、(共通の性質をもつ) (sādharmya) と呼ばれるのである。しかしながら理由概念を共通にもっていないことにもとずいて、証明されるべき主張命題の主語が、実例命題の主語と異なっていること(=共通の性質をもっていないこと)が、(共通の性質をもつ) (vaidharmya) と呼ばれるのである。

(p. 42, l. 16) その中で共通の属性をもっていることを言いあらわすべき証明の文句 (sādhanavākya) が、(共通の性質をもつ) (sādharmyavat) なのである。それは次のごとくである。

(実例命題) 何ものでも作られたもの (kṛitaka) は無常 (anitya) である。例えば瓶のごとくである。

(適用命題) そうして音声 (śabda) はそのように作られたものである。

(結論—主張命題) (それ故に音声は無常である。)

(p. 42, l. 18) この論式において、「作られたものであること」 (kṛitakatva) と云う共通の性質に本づいて実例命題の主語と主張命題の主語とに共通性のあることが説き示されるのである。

(p. 42, l. 19) これに反して属性を異にしていることが言いあらわされるべき証明の文句は、異なった性質をもつもの (vaidharmyavat) である。例えば、

(実例命題) 常住なるものは作られたものではないと経験される。例えば虚空のがそうである。

(適用命題) しかるにことばは作られたものである。

(結論、主張命題) (それ故にことばは常住なるものではない。)

(p. 42, l. 20) 主張命題の主語である〈ことば〉と譬喩命題の主語である〈虚空〉とは、一方が作られたものであり、他方が作られたものではないことにもとづいて、互いに類似してはいないのであるということが、今ここで説かれるのである。

(p. 42, l. 22) もしもこの二つの論式の言いあらわす意味が異なっているのであれば、それでは三つの条件をそなえている証因が

両方の論式において実は異なるものとして説明されるのは何故であるか？ 答えていわく

三・六 この二つの論式については、趣意の上では (arthatas) いかなる区別も存在しない。〔三・六〕

(p. 43, l. 2) 「趣意」というのは目的 (prayojana) のことであり、すなわち顯示されるべき物であり、それに関して二種類の推理が立てられるのである。(p. 43, l. 6) かれらのめざすその目的に関しては、その二つの論式にいかなる区別 (差違) も存在しない。何となれば、三つの条件をそなえている証因が顯示されるべきもの (すなわち目的) であるからである。それをめざしてその二種の推理がともに立てられるのである。すなわち三つの条件をそなえた証因が二つの方法によって明らかにされるといふのはかならない。それ故に明らかにされるべき目的は、二つの論式について実は異なっていないのである。こういうわけであるから、その趣意にもとづくいかなる区別 (差異) も存在しないのである。

(p. 43, l. 6) では、表示されるべきもの (表現のしかた) の区別もまた存在しないことになるであろうという疑問が起る。それに対して答えていわく、――

三・七 ただし論式の立て方の相違を除く。〔三・七〕

(p. 43, l. 8) 論式とは言い表わすこと (abhidhana) であり、意味を表示するもの (vacaka) である。意味 (趣意) を表示するしかたが異なっていること以外には、目的によって作られた、他の区別は存在しないという意味である。その趣旨は次のごとくである。――表示されるべき表現のしかたと、明らかにされるべき目的とは、互いに別のものである。その中で言い表わされるべきしかたに関して言えば、意味を表示するしかたが異なっているのであって、これに反して明らかにされるべき目的 (趣意) は異なっていないのである。(p. 43, l. 10) 何となれば「MがPである」というようにMとPとの) 共在関係 (anvaya) が語られた場合には、これから説かれるであろう道理 (nyaya) によって「MとPとは共存しない」という) 分離の関係 (vyatireka) がおのづから理解されるのである。(p. 43, l. 11) また反対に分離の関係が語られた場合に、(MとPとの) 共在関係がおのづから理解されるのである。それ故に三つの特性のある証因が明らかにされるべきものであって、実はいづれの場合にも異なっていないのである。(p. 43, l. 12) そうして表示されるべきしかたが異なっている場合には、内合している表示能力 (pranathya) にもとづいて知られる意味も、また異なっているというわけではない。何となれば、「肥っているデーヴァダッタ (Devadatta) は昼には食事しない」という文章と「肥っているデーヴァダッタは夜食事する」という文章とのこの二つの文章においては表示

されるしかたは異なっているけれども、趣意としてめざされるものは一つにほかならない。それと同様に、この場合にも表示されるしかたは異なっているけれども、趣意としてめざされるものは一つにほかならない。

〔第二節 共通性を有するもの〕にもとづく論証〕

三・八 その(二)つの論証法の(一)のうちで、共通性を有するもの(1) (sādharmiyavat) が(これから以下において説明される。)(三・八)

(p. 43. l. 16) 共通性を有するもの(sādharmiyavat) と 異性質であることを有するもの(vaidharmiyavat) とその二つの推理のうちで、まづ第一に(理由概念が実例と) 共通性を有するもの(実例を示しながら、著者は(理由概念が実と) 共通性を有するもの)の推論における無知覚を説明している、——

(一) sādharmiyavat “the method of agreement” (Steinbocksky).

三・九 (大前提) 知覚し得るはずの諸条件を具えているのに知覚されないとするのは、「無」といふ言いあらわしを受ける対象であるということが確定している。

(実例) 例えば(鬼の角)など、他の、何か或る(存在しないということが)経験によって知られているものがそうである。

(小前提) ところで、或る特殊な場所に、知覚しようとするれば知覚し得るはずの諸条件を具えている瓶が実際には知覚されない。

(結論) (それ故に、瓶はその場所では「無」といふ言い表わしを受ける対象である。)

〔以上が無知覚にたよる論式である。〕(三・八)

(p. 43. l. 21) 知覚しようとするれば知覚し得るはずの諸条件を具えているのに、すなわち見られ得るものであるのに、実際には存在するものとしては知覚されない、ということのこゝたによつて(経験され得るはずのものを知覚しないこと)(disyamapalambha) が主語として立てられるのである。そのものは「無」といふ言い表わしを受ける対象であるということが定まっている。すなわち「それは存在しないものである」といふ表わされなければならないという意味である。(p. 44. l. 1) これによつて(存在しないもの)と「いふ」表わしの適用されるべきものである(1) (asadyavaharā-yogyatā) の肯定的陳述(vidhi) が為されたのである。それ故に、(見られるべきはずのものを知覚しない)ということは、必ず、「存

在しない」という言い表わしの適用されるべきことを意味している」という一般原則が述べられたのである。(p. 44, l. 12) すなわち経験されるべきは、そのものでも、知覚されないものは、必ず「存在しないもの」という言い表わしを受けるべきであるという意味である。(p. 44, l. 2) そうして証因 (sadhana 能立) が必ず証明されるべきもの (sadya 所立) と結びついているということ語ることは、周延関係 (vyapu) を語ることである。(p. 44, l. 6) 次のように(他の書のうちに) 定義されているがごとくである。——周延関係というのは、周延するものがそれ(周延されるもの)の中に存在することであるとともに、周延されるものがそれ(周延するもの)の中のみ存在することである。(すなわち周延するもの以外のものの中には存在しないことである)と。

(p. 44, l. 4) 実例 (drisiana) とは、周延関係を証明する証拠(認識根拠)のよりどころとしての対象である。それを説明しようとして、本文(ストトラ)の中で「例えば云々」(三・七)と述べているのである。すなわち実例命題(の主題となるものは)証明されるべき命題の主語とは異なったものであるという意味である。(だからこそ M と P との周延関係をはっきり理解させる必要があるののである)。(p. 44, l. 5) 「『存在しないものである』ということが(経験によって知られた)というのは、正しい認識方法によって確認された、という意味である。何となれば(兎の(頭に)ある)角」という

ものは、眼によって対象とされ認識されることがないのであり、かえって、経験されるはずなのにそれを知覚しないことという正しい認識にもとづいて、それが「存在しないもの」という言い表わしを適用されるべきものであるということが知られるからである。「兎の角など」というのは、「存在しないもの」という言い表わしの適用される対象が意味されているのである。何となれば、経験され得るはずのものを知覚しないこと一般に本づく「存在しないもの」という言い表わしが兎の角などに適用され得るものであることは、正しい認識根拠によって確立しているのである。(p. 44, l. 8) その正しい認識根拠にもとづいて、周延関係がこの(実例の)文章によって述べられているのであると知るべきである。

(p. 44, l. 9) すでに(実例命題すなわち大前提における主語と述語の)周延関係を説きたから、次に今ここで、経験され得るはずのものを知覚しないということが、主張命題の主語に対する述語となるということを説明しようとしていわく、——「ところで或る特殊な場所に……知覚されない」云々。「場所」というのは地面の(定まった)一部分のことである。それは他の場所から区別されているので、それ故に「或る特殊な(場所)」というのである。一つの特殊な場所というのは、一つの場所を意味するのである。「或る場所に」というのは、観察者 (pratipatti) の眼前に、という意味である。(p. 44, l. 12) 観察者にとって直接に明らかかなものは、(この場

(合) 一つの場所ではあるが、「非存在」という言い表わしのよりどころ (adhiarana) となっているのである。他のものがそうなのではない。「知覚し得るための諸条件を具えているもの」とは経験しようとするれば経験され得るものをいうのである。(p. 44, l. 13) そうしたたとえ瓶が存在していなくても、知覚し得るための諸条件を具えていることは、すでに想定されているのである、ということをも、既に説明しておいた。⁽⁹⁾

(1) anupalabhiprayogah—Matvania edition により補う。

(2) E. Steinkellner: *Dharmakīrti's Hetubhūdhā*, Teil I, 33, 7-8. 木村俊彦氏の指摘による。

(3) cf. BB. edition, p. 29.

(p. 44, l. 15) (証明されるべきことの) それ自体が理由概念に内含されているもの (svabhāvaḥetu) ⁽¹⁾ についての共通性 (sādharmya) をともなう論式を説明しようとしていわく、——

三・一〇 (証明されるべきことの) それ自体が理由概念のうちに内含されているものの論式は同様である。〔三・九前半〕

(p. 44, l. 17) さょうど無知覚が共通性 (sādharmya) にまごづくて説かれたのと同様に、へそれ自体が理由概念のうちに内含されて

いること) (svabhāvaḥetu) にまごづく共通性 (sādharmya) をともなう論式もそれと同様であるという意味である。

(1) svabhāvaḥetu. 後編、術語集成参照。

三・二 (大前提) およそ存在するものはすべて無常である。

(実例) 例えば瓶などが (すべて無常である)。

(小前提) (ことばは存在するものである)。

(結論) (それ故にことばは無常なるものである)。

これは純粹なる (suddha) 証明されるべき自体が理由概念のうちに内含しているもの (svabhāvaḥetu) にまごづく論式である。〔三・九後半〕

(p. 44, l. 19) 「およそ存在するものは」といって「存在すること」を主語として立てて、「そのすべては無常である」といって、無常性ということ述語とするのである。「すべて」ということばは制限する意味である。すべてのものは無常である。何ものなりとも無常ではないものは存在しない。何ものでも存在するものは必ず無常である。無常性とは異なるものである常住性の中には存在性は含まれていない。(p. 44, l. 21) それ故に、こういうわけであるから、存在性は証明されるべきものである無常性を必ず (内含して) 意

味しているということが明示されているのである。こういうわけであるから、この文章（すなわち大前提、实例命題）は周延関係を提示する文章である。

(p. 45. 1. 1) 「例えば瓶などがそうである」というこの文章は、その周延関係を成立させる正しい認識作用の対象を述べているのである。「純粹の」というのは、「制限をもたない」(mirvisesana) という意味であり、純粹の理由それ自体にもとづく論式がここで述べられているのである。

(p. 45. 1. 3) 制限をともなっている理由それ自体を説明しようとしていなく——

三・三 (大前提) 何ものでも生起を有するもの (utpatimat 生起したもの) は無常なるものである。

(实例) (例えば瓶などがそうである。)

(小前提) (ことばは生起を有するものである。)

(結論) (それ故にことばは無常なるものである。)

以上は、理由概念自体の本性である屬性 (svabhava-bhūta-dharma)⁽¹⁾——別異のものとして想定された——によって、証明さるべきものの自体が証明する理由概念のうちに含まれている論式を立てたのである。〔三・10〕

(p. 45. 1. 5) 「生起を有するもの」というのは、「生起」すなわち

自体を獲得することのあるものである。「生起を有するもの」を主語として立てて、「それは無常である」といって、無常性を述語として述べるのである。こういうわけであるから、「生起を有する」ということは必ず「無常性」を（内含して）意味しているということが説かれたのである。

(p. 45. 1. 1) 理由それ自体の本質となっている屬性の相違によって、すなわちその相違を理由となして、この論式が立てられているのである。何となれば、或るものは、未だ生じないもの（すなわち常恒なるもの）から区別されていること (vyavritta) にもとづいて「すでに生じたもの」と呼ばれているのである。まさにその（生起と未生との）区別が他の区別（常住と無常との区別）とは無関係なものとして説こうとされるとき、そのときにその区別（生起と未生との区別）があたかも（常住と無常との区別から）離れた別の独立のものであるかのごとくに説示されるのである。すなわち「すでに生起した物」が示されているのである。「物」というときには常に「生起」という概念が内含されているが、両者があたかも独立のものであるかのごとくに説かれる。そうしてその、あたかも独立に離れている（とかりに考えられた）生起によって制限されているものが「生起をもつもの」と説かれるのである。(p. 45. 1. 10) 理由それ自体の本質となっている屬性——その屬性は思惟の上でのみ理由自体と異なるものと仮に考えられているのであるが——によって

制限された自体が理由として用いられたのである。(すなわち理由の自体が推理において分析的に用いられて証明さるべき概念となっているのである)と見なすべきである。

(1) "svabhāvahatadharmā" を Durveka Mīśra は次のように解釈してい

る。"svabhāvam bhūtaḥ prāpta iti kartari niśīḥā, "dvītyā" [Paṇini II,

1, 24] iti yogavibhagat samāśah | asyaiva spaṣṭikaraṇam tadātmaku iti.

(Maivaṇia's ed. p. 157)

三・二三 (大前提) 何ものでも作られたものは無常である。

(実例) (例えば瓶などである。)

(小前提) (ことばは作られたものである。)[三・二]

(結論) (それ故にことばは無常である。)

以上は、添加的条件 (upadhi) の相違によって証明さるべきものの自体が証明する理由概念のうちに含まれた論式を立てたのである。

(p. 43, l. 13) (以上の論式の大前提においては)「作られたものであること」が主語として立てられ、「無常なること」が述語として述べられているのである。そこでは、「作られたものであること」は必ず「無常なること」を(内含的に)意味しているということ(注)が説かれているのである。それ故に「無常なること」は必ず「作られたものであること」を周延していることが説き示されているの

である。次に「前のストロ本文の文句を補って」「以上は添加的条件の相違によって、証明さるべきものの自体が証明する理由概念のうちに含まれた論式を立てたのである」とつづけて解すべきである。(p. 45, l. 15)「添加的条件」というのは制限 (viśeṣana) のことである。その添加的条件の相違によって、すなわち分たれて互いに異なっている添加的条件によって制限された自体が証明さるべきものとして論式が立てられているのである。(p. 45, l. 16)この世においては、或るときには事物そのものだけを純粹に呼ぶこともあるし、或る場合には事物そのものから離れていない制限を付して呼ぶこともあるし、また或る場合には事物そのものから離れている制限を付して呼ぶこともある。例えば「デーヴァダッタ」というときには、事物そのものが呼ばれているのであるし、「大きな耳のある人」といえば、かれ自身から異なっていない両耳によって制約され(特徴づけられ)たかれが呼ばれているのであるし、「まだらな牛をもっている人」といえば、かれ自身から離れたまだらな牝牛によって制限されているかれが呼ばれているのである。(p. 45, l. 18)それと同様に「存在すること」(satva)というの(現実そのものに対する)純粹の呼称であり、「生起をもっていること」というのは、存在すること (satva) それ自体から離れていない制限であり、「作られたものであること」というのは、「存在すること」(satva) それ自体から離れた制限なのである。(すなわち後者は意志的努力によっ

て作り出されたことをいうのであるからである。

(p. 45, l. 20) 問うていわく——「まだらな牛をもっている人」という呼称を示す場合には、「デーヴァダッタ」という所有者から離れた別の制限を指示する「まだら」ということばと「牛」ということばと二つが存する。ところが「作られたもの」という呼称を用いる場合には、制限をもたないことを指示していることばが用いられているのではないか。

このような疑いに対して答えていわく、——

三・一四 何となれば「作られたもの」というのは、それ自体 (svabhāva) を形成するに当って、他のもののはたらき (vyāpāra) に依存している或る物のことなのである。〔三・三〕

(p. 46, l. 2) それ自体を完成するために他の諸の原因の作用が必要とされているところのものが、そのように呼ばれているのである。他のはたらきに依存しているものが「作られたもの」と呼ばれているのであるから、理由それ自体は、それ自体から離れた別の制限を付せられているのであると説かれている。(p. 46, l. 4) この場合、理由それ自体から離れた制限のことばは用いられていないけれども、しかし、それ自体を離れた制限の語が「作られたもの」ということばによって含められているのである。それ故にこの「作られたもの」ということばは特殊な名称の一種である。何となれば、この *īśa* と

いう接尾辞は、名称を作るときに用いるということが規定されているから。そうして制限が含まれている場合には、特にその他に制限の語を用いるということはない。

(一) sanjñāyam kan (Pāṇini IV, 3, 147): Wenn ein Name gebildet wird, tritt *īśa* an. (Bühlingk). 実例として *piśataka* が挙げられている。

(p. 46, l. 8) 或る場合には理由に附せられる制限が (明示されてはいないが) 理解されることがある。例えば、「作られた」というときには「原因によって作られた」という意味であり、「原因によって」というこのことが含めて理解されるのである。その場合に「原因」ということばが明示して用いられることもあり、また或る場合には用いられないこともある。

三・一五 理由そのものに対する諸の条件 (Pratyaya) が異なるならば、それを表示することも異なって来ること (および努力した直後に発せられること) などもまたそれと同様である⁽¹⁾と解すべきである。〔三・三〕

(p. 46, l. 11) 諸の条件が異なるに従ってそれを表示することばが異なって来る」という文句における諸の条件の相違は、それぞれの条件を示すことばによって示される。また例えば「作られたもの」

ということばが、種々なる制限のもとづくものものを表示しているように、それと同様に、諸の条件が異なるに従って、それを示すことばも異なって来ることなど、すなわち「努力をなした直後に発せられること」などの諸性質もまた、へ自体を内含する理由概念（svabhavahetu）が論式に適用されたものにほかならず、種々なる制限のもとづくものものを表示しているのと解しなければならぬ。（p. 45, l. 13）「諸の条件が異なるに従ってそれを表示することばが異なって来ること」（pratyahadabhediva）とは諸の条件すなわち諸の原因の異なっていることにもとづいて種々に異なってくる性質のあることばである状態をいうのである。（p. 46, l. 15）それ故に、諸の条件が異なるに従ってことばも異なって来るということにもとづいて、ことばは作られたものであるということが証明される。また努力の直後に発せられるものであるということに本づいて、ことばが無常なものであるということが証明される。

（p. 46, l. 16）その場合「諸の条件が異なればそれを表示することばも異なってくる」ということばにおいて用いられた「諸の条件の異なること」ということばは、理由とは別の付加的な制限を表示しているのである。また「努力を起した直後に発せられた」ということばにおける「努力」ということばも、同様に、理由それ自体とは別な付加的な制限を表示しているものである。

（p. 46, l. 17）それ故にこのようにへ自体を内含する理由概念

（svabhavahetu）の用い方は三種類であるということが説明された。すなわち（1）純粹なる（suddha）本体（svabhava）それ自体と、（2）理由それ自体から離れていない制限をもっているものと、（3）理由それ自体から離れている制限をもっているものとである。へ自体を内含する理由概念（svabhavahetu）が用いられた場合にでも意味を表示することばが違ふからといって、何人にも混乱の起ることなかとこの目的のために、以上のことが説明されたのである。⁽²⁾

（1）前のスートラの *apeksitanaravyāpāra* をいふか。

（2） 以上は、次のように説明された。

sūtra III, 11—*suddhaḥ* [svabhavahetuḥ]

III, 12—*avyatirikta-viśeṣaṇaḥ* [svabhavahetuḥ]

III, 13—*vyatirikta-viśeṣaṇaḥ* [svabhavahetuḥ]

〔第三節 分析的推理は共在にもとづく推理である〕

三・一六 「ことばは存在するものである」とか、「ことばは生起したものである」とか、あるいわ「ことばは作られたものである」とかいうのが、主張命題の主語に対して述語を提示すること（＝理由命題、小前提）なのである〔三・一四〕

(一) BR. 本には sannopattiman とあるが、Malvania 本により sann utpat-timan と訂正する。

(p. 46, l. 21) やつこれららの〈自体を内含する理由概念〉(svabhā-vahetu) は、証明されるべきものである自体 (svabhāva) と理由概念との結合関係 (sambandha) が確定している場合に、用いられるのであるか、あるいは、その結合関係が確定していない場合に用いられるのであるか、ということ疑問として、その両者の結合関係が確定している場合に用いられなければならない、ということ説こうとしていわく、――

三・一七 証明されるべきものとして属性とそれを証明するものとしての純粹の属性との従属関係が確定している場合にのみ、証明するものである属性としてのこれらすべてが、それぞれの場合ごとに、正しい認識根拠によって、証明されるべきものに適用されるべきである、と理解されなければならない。〔三・一五〕

(p. 47, l. 3) 理由概念は、他の或るものの存在を知らせるものであるから、証明するもの (sadhana) である。また他の或るもの (実体) に内属しているから属性 (dharma) である。「証明するものとしての純粹の属性」というのは、「証明するものとしての属性のみ」

インド論理学の理解のために (中村)

という意味である。「純粹の」ということばによって、それに関連して考えられなければならない付加的なものを除去するのである。(p. 47, l. 4) それの「従属関係」⁽¹⁾というのは、結びつくこと (anubandha = anugamana = anyaya) である。(すなわち理由としての事実が証明されるべきものに結びついているのである。)

(p. 47, l. 5) 証明するものの、証明されるべきものに対する従属関係は何によって成立しているのであるか? 答えていわく、それぞれの場合ごとに、それに応じた正しい認識根拠によって確定しているのである。証明されるべきものとしての属性は適当な正しい認識根拠によって確定しているという意味である。

(p. 47, l. 6) そうして〈自体を内含する理由概念〉(svabhāvahetu) も多くの区別があるが故に、証明されるべきものと証明するもの(理由)との結合関係を成立させる正しい認識根拠も多数存するという意味で、「正しい認識根拠によって」という語が複数で示されているのである。(p. 47, l. 8) 証明されるべきものとしての属性は、(理由にもついで) 知られるべきものであるが故に「証明されるべきもの」であり、また他のもの(実体)に依存している(＝内属している)が故に、(すなわち理由とともに他のものに内属しているが故に) 属性である。

(p. 47, l. 8) (この書の著者が言おうとする) 真実の意義は次のことである。理由概念は、あたかも灯光がたまたま何ものかを照し出

すように、必然的な対応関係によって証明されるべきものを知らせるのではない。そうではなくて、⁽²⁾「離れては存在しないこと」によって知らせるのであるということが確認されている。(p. 47, l. 6) 何となれば、理由概念が(未だ認識されていない)証明されるべきものを新たに認識させる機能は、理由概念が証明されるべきものから離れないで常に共在しているということを確認することにほかならない。そうして、それ以外の何ものでもない。

(p. 47, l. 10) まづ第一に、(準備的段階として今この場合に)理由が証明されるべきものと結び附いている(すなわち、理由の存在することは、証明されるべきものの存在に本づいている)ということとを、それと反対の証拠について確めることによって、確認しなければならぬ。⁽³⁾ さらに実際に推論を行なうのと同時に、証明させるもの(理由)は証明されるものから離れていない(= MはPである)ということとを一般的命題として想い起さなければならぬ。例えば、——因縁によって作り出されたものであることは、無常性を本質としていふ、と。

(p. 47, l. 12) その後、今まづ一般的命題として記憶されていたことを、さらに今ここで特殊な場合に適用するのである。例えば——ここでもまた諸条件によって造り出されたものであるということとが、人間のことばのうちにも存在するが、それは無常性を本質としていふものにちがいない、と。

(p. 47, l. 13) 以上に挙げた二つの過程の中で、証因を認識するということは、証因が証明されるべきことがらと結び付いているという一般的命題を想い起すこと (samānyasamarāṇa) にほかならない。ところでその次の段階として、制限された特殊な、すなわちことばのうちに存在し無常性を本質としているところの「諸条件によって作られたものであること」という性質を想い起すことが推理による認識にほかならない。(p. 47, l. 15) こういうわけであるから、今現に直接に知覚されないものを理解させることというのは、(理由と証明されるべきものとの両者の)不可分離の関係 (avinābhāva) を知ることにはほかならない。それ故に証因の存在することが確認されていることのみ本づいて、それに連関のあるものとして証明されるべき属性の存在が認められる場合にのみ、自体を内含する理由概念 (svabhāva) が適用されるべきであり、他の場合には適用してはならない、ということが説かれているのである。

(1) anubandha, "necessary dependence" (Scherbatsky)

(2) nāntariyakatā = avinābhāvitva (Pratīpa, p. 161), "invariable concomitance", "necessity", "invariable connection" (Buddhist Logic, vol. II, p. 52, n. etc.)

(3) svabhāvaheṭu だから、このように手つすきが必要とするのである。

(p. 47, l. 17) もしも今述べたとおりであるならば、証明されるべ

きものと証因との関係 (sambandha) が確認されなければならない。しかるにこの場合には、証明されるべきものの存在はただ証明するものとしての属性の存在することのみに本づいて成立している。では、すでに確認されていることが、何故にあらたに追求されるのか？ 答えていわく——そうではない。

三・一八 何となれば、それ自体 (証明されるべきもの) はそれ (証明するものとしての属性) の本質なのであるから。【三・一六】

(p. 47, l. 20) 「それ自体」というのは、証明するもの (証因) としての純粹の属性と結びついていることすでに確定しているところ (証明されるべきもの) である。「その本質なのであるから」というのは、証明するものとしての属性の本質なのであるから。ただし、証明されるべきものとしての属性は、証明するものとしての純粹の属性の存在することのみに結びついて成立しているのであって、つまり証明するものとしての属性の本質なのであって、それ以外の何ものでもないのである。

(p. 47, l. 23) なるほど (自体を内含する理由概念) svabhavahetu の (本質とはこのようなものであるとしよう。ところで、その本質が証明されるべきものに対して、何故に理由として立てられるのであるか？

インド論理学の理解のために (中村)

三・一九 何となれば、また (理由概念の) 本質が理由となっているのであるから。【三・一七】

(p. 48, l. 6) 今この場合には、(理由の中に含まれている) 本質そのものが理由概念として立てられているのであるから。それ故に証明するもの本質であるところのものそのものが、証明されるべきものとされなければならないのである。そうして (理由の) 本質 (本性) なるものは、証明するものとしての純粹の属性のみと結びついているのであり、それ以外の何ものでもない。

(p. 48, l. 4) 「反対者いわく——」もしも証明されるべきものとしての属性が証明するもの本質であるならば、それならば、この場合合理なるものは、その存在の主張されるもの的一部分 (pratijñā-rthakadeśa) にほかならないということになるであろう。(それならばこの推理は同語反復にほかならないということになるであろう。)

それに対して答えていわく——

三・二〇 何となればその両者 (証因と証明されるもの) の実体は同一のものである (tadānya) から。【三・一八】

(p. 48, l. 6) 証因と証明されるものとは、実体としては (vastutas)、すなわち究極の立場 (勝義) においては (paramārthatas) 同一の

ものなのである。そうして証明されるものと証明するものとの区別は、われわれの構想作用によって付託して考えられたものにほかならない。何となれば、証明されるものと証明するものとの関係は、判断作用 (*niscaya*) によって作り出されたすがた (*rupa*) の中に存するのである。(p. 48. 7.)⁽²⁾ そうして判断作用によって作り出されたいづれかのすがたなるものは、相互に排除し合うこと (*itaratarav-yavritu*) によって作り出された構想された区別によって異なっている。すなわち証明するものは甲であり、証明されるものは乙であるというふうに(互いに異なっているが、実際においては一方が他方を含んでいるのである。)

(p. 48. 7.)⁽²⁾ けだし実例を挙げていうと、遠くから見ているときには、枝などをもっているものは樹木であると判断されるが、未だシンシャパー樹であるとは判断されない。次いで、その後で(それに近づいたときに)「それは樹木であり、しかもそれはシンシャパー樹である」と判断されるのである。それ故に(両方の場合ともに、その奥に存する)実体 (*vastu*) は異なっていないのであるが、われわれの判断作用が対比 (*vyāvṛti*)⁽³⁾ の相違によって(その両者を)互いに異なったものとして示すのである。(p. 48. 7. 10) それ故に、われわれの判断作用によって作り出されたかたち (*rūpa*) に依存して、甲が証明するものであり、乙が証明されるものであるというのであって、(実体としては両者は異ならないのである。)

(p. 48. 7. 11) それ故に(この意味において)自体を内含する理由概念 *svabhāvahetu* を用いる推理は同語反復ではない。すなわち)

理由は主張命題の示す意義内容の一部ではないのである。そうして、両者の同一性ということは実体に関して言われ得ることなのである。

(1) *vastutas tayos tādatmyāt. Malvānīa* 本には ' *vastutas tayos tādatm-*
yam となっている。

(2) チベット文は多少相違している。—— *bsgrub par bya ba dan sgrub par*
byed pañi dños po ni nes pa la gnas pañi no bo yin la |

(3) *vyāvṛti: contrast* (Sicherbatsky).

(p. 48. 7. 12) それでは証明されるべきものとしての本性は、証明するものとしての純粹の属性のみに従属しているのであって、それ以外のものではないのは何故であるか? 答えていわく——

三・三 (もしも両者が実体としては同一のものではなくても)もしも理由が未だ成立していないのに、証明されるべきものがすでに成立しているのであるならば、(証明されるべきものが)それ(=理由概念)の本質であることはありえないから。[三・一九]

(p. 48. 7. 14) 実に甲が乙に従属していないならば、乙が成立したときに、甲が成立していない。理由概念が成立している場合に、未

だ成立していないところの（属性）が、証明するもの（としての属性の）本質ではありえない。何となれば、成立していることと成立していないことは、有と無ということにほかならず、有と無とは互いに連関し合っているものであり、互いに排除し合うものとして成立しているからである。（p. 48, l. 16）そうして、もしもすでに以前に成立したものと、未だ成立していないものが同一のものであるとするならば、それならば、同一の事物の存在することと存在しないことが同時にあることになるだろう。（p. 48, l. 17）しかるに有と無とは互いに矛盾しているものであるから、両者が同一のものであるということは有り得ない。何となれば、同一性の欠如ということ（＝他のものであるということ）は、互いに矛盾している属性と結びついていることにほかならないからである。（p. 48, l. 18）さらにまた、時間的に後に生起するものは、以前に成立したものとはその原因を異にしているのである。そうして、結果の相違ということとは、（単に時間的に前後の区別があるのみならず）、実は原因の相違にもとづいているのである。（p. 48, l. 19）それ故に、すでに成立したものと未だ成立していないものとの区別は、その二つのものが互いに矛盾した属性と結びついていることにほかならず、そうしてその相違のもとづくものは原因の相違にほかならない。ではその両者がどうして一体であろうか？ それ故に証明されるべきものとしての本質（すなわち理由概念から演繹的分析的に導き出される本質）

は、証明するものとしての純粹の属性のみと結びついているにほかならない。（すなわち理由が存在する場合には、いつでも「証明されるべきもの」の本質が存在しているのである。）それ以外のものではありえない。

（p. 48, l. 21）「反対者いわく——」なるほど後に成立したものがすでに以前に成立したものの本性であるということはありえないであろう。しかしながら、後に成立したものがどうして前に成立したのから導き出されるもの、すなわち証明されるべきものでありえないのであろうか？

答えていわく

三・三 何となれば、またそれらは別々に存在すること (vyabhicāra) が可能であるから。[三・110]

（p. 49, l. 5）また後に成立したものが以前に生じたものから離れて別に存在すること (vyabhicāra = parityāga) が可能であるが故に、後に成立したものが以前に成立したものに本づいて証明されるのではない。（p. 49, l. 6）それ故に、証明されるべきものとは、証明するものとしての純粹の属性のみに結びついているところの、（すなわち、理由概念があれば必ず存在しているところの）本質にほかならないのである。（p. 49, l. 7）こういうわけであるから、本質が証明するものとしての純粹の属性のみに従属していることが確定してい

る場合にのみ（自体を内含する理由概念）(svabhāvahetu) が適用されるべきであるということが確定しているのである。

【第四節 因果関係にもとづく、同種類の類例による推理】

（因果関係に本づく推理。すなわち理由概念が結果であり、証明される概念が原因である場合の推理を次に考察する。）

三・三 結果を示している理由概念 (kāryahetu) を用いる論式もまた次のごとくである。

（大前提） 煙のあるところには火がある。

（譬喩） 例えば竈などにおいてである。

（小前提） そうしてここには煙がある。

（結論） 「それ故にここには火がある。」【三・三】

(p. 49, l. 8) これは結果を示している理由概念を用いる論式である。

この場合、理由と同種類の事例をとまなっている論式が述べられているのであるということが、この場合の論題の故に考えられるのである。「煙のあるところには」といって煙を主張命題の主語として立てて、「そこには火がある」といって、火を述語として述べるのである。それ故に、（理由と証明されるものとの関係は）必然的關係 (nityama) であって、偶然的結合関係ではないということが、前

の (svabhāvahetu の場合) と同様であると解しなければならぬ。(p. 49, l. 9) それ故にこの論式は、因果関係 (kāryakāraṇabhāva) にもとづく周延関係 (vyāpti) を示しているのである。(p. 49, l. 10) (帰納によって) この周延関係を成立させる正しい認識根拠の対象を示そうとしていわく——「例えば竈における場合である」と。すなわち、かまどなどにおいては、直接知覚と無知覚と二つの方法にもとづいて、（煙と火との間には）因果関係にもとづく不可分離の關係 (avinābhāva) のあることが確認決定されている。「そうしてここに煙がある」といって、証明されるべき主張命題の主語に対して、その述語としての理由概念を結びつけるのである。

(1) sadharmyavān.

因明の術語を用いて説明するならば、

同法——因が喩と同性質であること。
異法——因が喩と異性質であること。

三・四 この場合においてもまた、（理由概念と証明されるべきものとの間の）因果関係が確定している場合にのみ、証明されるべきことが原因であるのに対して、結果としての理由概念が挙げられなければならないのである。【三・三】

(p. 49, l. 14) 「この場合においてもまた」というのは、単にへ自

体を内含する理由概念〈(svabhāvaheṭu) の場合だけではなくて、この「結果としての理由概念」の場合にもまた、という意味である。「確定している」というのは、(帰納にもとづいて) 因果関係が確認されているときに、という意味である。この因果関係の確認ということは、(偶然にもとづいてなされることではなくて) 必然的になされなければならないことである。何となれば、理由概念は単に偶然的に現われていること⁽¹⁾によって推理の意義を知らせるのではなくて、不可分離の関係があるからである。このことはすでに説明した。

(一) *yogyāta, Pradhāna* の註解においては普通は *sakya* (可能性) と解せられるが、この場合は、少しく意味を異にする。

yogyatayā—"accidentally" (Scherbatsky, *Buddhist Logic*, vol. II, p. 138)

〔第五節 異種類の性質 (vaidharmya) の実例による推理〕

(p. 49, l. 17) 〈自体を内含する理由概念〉と〈結果としての理由概念〉と〈無知覚〉との三つについて、(理由概念と同種類の実例をとまなう) 論式をすでに説明しおわった。以下においては異種類の実例をとまなう論式を示そうとしていわく、——

インド論理学の理解のために(中村)

三・三五 (理由概念と) 異種類の実例をとまなう理由の論式は次のごとくである。先づそのうちで無知覚の論式としては、(大前提) 何ものでも存在するものは、もしも知覚するための諸条件が具わっているならば、知覚されるにちがいない。

(実例) 例えば、青色のものなどという特殊相 (*viśeṣa*) がそうである。

(小前提) しかるにここでに瓶を知覚するための諸条件が具わっているのに、瓶がそのようには知覚されない。

(結論) 「それ故にここに瓶は存在しない。」〔三・三三〕

(p. 50, l. 5) 異種類の実例による (論式がこれから述べられるのである)。「何ものでも存在するものは、もしも知覚するための諸条件が具わっているならば」というのは、「何ものでも存在している、しかも見られ得るものは」という意味であり、したがって「存在すること」が主語として立てられているのである。また「知覚されるにちがいない」といって、知覚することが述語として立てられるのである。(p. 50, l. 6) それ故にこの命題は、見られ得るものの存在するということが、(もしも知覚するための諸条件が充されたならば)、〈見るはたらき(知覚するはたらき)の対象であること〉によって周延されているということを語っている。そうして〈存在する

ということ〉は〈存在しないこと〉の否定 (nīvṛti) であり、〈知覚するということ〉は無知覚の否定である。それ故に、証明されるべき概念（ここでは「存在しない」ということ）の否定を主語として立てることによって、証明するもの（ここでは「知覚されない」ということ）の否定を述語として立てて、（換質换位した別の命題を大前提として得るのである。）(p. 50. 11) こういうわけであるから、証明するものが存在しないときには、証明されるものも必ず存在しないということが定まっているから、証明するものが存在しないことは、証明されるものが存在しないということを周延しているのであるということが説かれているのである。(p. 50. 12) そうしてもしも主張命題の主語のうちに〈証明されるべきものとしての属性〉が存在しないのであるならば、理由もまたその中に存在しないであろう。何となれば理由が存在しないということは、証明されるべきものの存在しないことを周延しているのであるから。(p. 50. 13) しかるに（この場合には）理由が存在している。（それ故に、それによって証明されるべきものもまた存在しているにちがいない。）それ故に、証明するものの非存在——ここでは〈周延するもの〉——が存在しないのであるから、証明されるものの非存在——ここでは〈周延されるもの〉——もまた存在しないのである。こうして、証明されるべきことが決定されるのである。（すなわち〈理由概念の否定〉の方が周延範囲の広いものであり、それに対して、周延範囲

の狭い〈証明されるべきもの〉が従属しているのである。それ故に、理由が存在しないときには、証明されるべきものも存在しないのである。それ故に証明されるべきものの非存在の非存在、すなわち証明されるべきものの存在という肯定的結論に到達するのである。(p. 50. 10) それ故に一般的法則は次のごとくである。——（理由概念と）異種類の実例をもつ推理の論式が立てられる場合には、証明されるべきものの否定は必ず証明する理由の否定を意味しているということが、いかなる場合にも示されなければならない（故に前掲の大前提が立てられねばならない）というのである。

(p. 50. 12) 〈自体を内含する理由概念〉を述べる、異種類の実例による論式を説いていわく、——

三・二六（大前提）無常性が存在しないのであるならば、そこには存在性も、生起をもっていることも、作られたものであることも、存在し得ない。

（実例）（例えば大虚空の場合がそうである。）

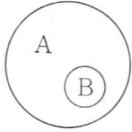
（小前提）しかるにことばは存在するものであり、生起を有するものであり、また作られたものである。

（結論）（それ故にことばは無常なるものである。）〔三・二四〕

以上は〈自体を内含する理由概念〉(svabhāvatā) を用いる論式である。

(p. 50, l. 15) この場合証明されるべきこと(大概念)は(ことばの)無常性ということである。その非存在ということは理由概念(satya, utpatimattva, kṛtakatva)の非存在ということを必ずず内含的に意味しているということが説かれるのである。三つのへ自体を内含する理由概念の場合ともに、理由の存在しないということが、証明されるべきものの存在しないことを周延しているということが説かれている。(p. 50, l. 16)「ことばが存在する、または生起を有するものである、または諸条件によって作り出されたものである」という三つの場合ともに、理由が主張命題の主語の述語であるということを示しているのである。(p. 50, l. 17)ところでこの場合には、周延するはずのものである「証明するものの非存在」ということの存在しないことが説かれている。(すなわち、理由の存在することが述べられているのである。)それ故に周延されるはずのものである「証明されるべきものの非存在」ということもまた、なくなるのである。こういうわけで、証明されるべきものの存在が成立するのである。

(1) 以上を図形で示すと、



A (証明されること) でなければ、B (理由概念) ではない。

インド論理学の理解のために(中村)

Bである。
故にAである。

(p. 50, l. 19) 結果としての理由を用いる理由と実例との異種類の推理の論式を説いていわく、——

三・三七 結果としての理由概念を用いる論式は次のごとくである。

(大前提) 火の無いところに煙は存在しないにちがいない。

(実例命題) (例えば湖水の場合がそうである。)

(小前提) しかるにここには煙が存在する。

(結論) (それ故にここには火が存在するにちがいない。)

〔三・三五〕

(p. 50, l. 21) この場合にも「煙の存在しない」ということが「火の存在しない」ということを周延している。(すなわち火が存在しなければ煙が存在しない)ということがまず説かれている。(次に)「しかるにここには煙が存在しない」といって、周延するはずのものである「煙の存在しないこと」の否定が述べられている。それ故に、周延されるはずのものである「火の存在しないこと」の否定が意味されている。そうしてこの場合には、(否定の否定が為されているが故に) 証明されるべきものの存在が、成立するのである。

〔第六節 肯定的関係による推理と否定的関係による推理との等値性〕

問うていわく、——

(p. 51. 7. 1) (理由命題の述語が主張命題の述語と) 共通性 (sād-harṃya) をもっている場合には、否定的論証 (vyatireka) は説かれない。また (理由命題の述語が主張命題の述語と) 矛盾している (vaidharṃya) 場合には肯定的論証 (anvaya) は述べられない。では、どうしてこの理由についての三特徴が (論証に関する本質的なものである) と説くことができるのであるか?

答えていわく、——

三・二六 何となれば (二つの述語のあいだの) 共通性による論証においてもまた、意味上、矛盾による理解 (|| 推論) が含意されているのである。〔三・二六〕

(p. 51. 7. 4) (理由命題の述語と主張命題の述語との) 共通性が明示されているのと結びついて論式が立てられているときには、意味上 (理由概念と主張命題の述語との) 矛盾関係、すなわち否定的関係が内含されているのである。それ故にこれは (肯定的論証でも否定的論証でも) 理由概念に関する三つの特徴を述べていることになのである。たとい (理由概念と主張命題の述語との) 肯定的関係

(|| 共通性) にもとづく論式のうちに否定的関係が述べられていなかったとしても、肯定的な立言の内含している意味にもとづいて (否定的関係が) 確知されるのである。

(p. 51. 7. 6) どうしてであるか?

三・二九 何となれば、その「否定的関係」が存在しないならば、理由が証明されるべきことに必らず付随して存在するといふことは、有り得ないからである。〔三・二七〕

(p. 51. 7. 8) 何となれば、もしも思考作用によって確知されるその否定的関係が存在しないならば、理由が証明されるべきものに付随して存在する関係が思考作用によって確認されることは有り得ないからである。(p. 51. 7. 9) 論証をなす理由が論証されるべきことに必らず付随して存在するという関係を、その付随の関係を述べる文章にもとづいて確知する人は、論証されるべきものが存在しないときにも、論証をなす理由が存在するのではないかと、疑って考えてはならない。(p. 51. 7. 10) もしもそうでないならば、論証をなす理由が論証されるべきことに必らず結びついているということを考えることはできないであろう。そうして否定的関係 (vyatireka) を理解することとは、論証されるべきことが存在しない場合には、論証をなす理由も存在しないということを理解することである。(p. 51. 7. 11) それ故に、論証する理由が論証されるべきことがらと必らず結びついて

いることを述べるならば、その肯定的関係を述べる文章の内含する意味にもとづいて、否定的関係が確知されるであろう。

三・三〇 同様に、異なった性質 (vaidharṇya) によって (論証が述べられる場合) にもまた、(その内含する意味にもとづいて) 肯定的関係が推知される。〔三・三二〕

(p. 51. 1. 13) 肯定的関係を述べる文章においても (その内含する意味にもとづいて、否定的関係が導き出されるように) 同様に、異なった性質に準拠して論式が述べられる場合には、その内含する意味にもとづいて、直接に明言されてはいなくて肯定的関係が推知されるのである。どうしてであるか？

三・三一 何となれば、もしも (もとになっている) 肯定的関係が存在しないならば、「論証されるべきことが存在しないときには、論証をなす理由が存在しない」ということが成立しないからである。〔三・三二〕

(p. 51. 1. 16) もしも思考作用によって認識されるその肯定的関係が存在しないならば、「論証されるべきことが存在しないときには、論証をなす理由が存在しない」ということが成立しないから、すなわち確知されないからである。(p. 51. 1. 17) 〈証明のための理由〉が存在しないときには、〈証明されるべきもの〉が必ず存在し

ないということを、否定的関係を述べる文章から確知する人は、「理由が成立していないのに論証されるべきものが存在しない」と考えるはならない。(p. 51. 1. 18) 何となれば、もしもそうでないならば、「理由が存在しないときには、必ず論証されるべきものが存在しない」ということは知られないであろう。そうして〈論証のための理由〉が存在するときには〈論証されるべきもの〉が存在すると知ることが、肯定的関係の理解である。(p. 51. 1. 19) それ故に、〈論証されるべきもの〉の存在しないことは必ず〈論証するための理由〉にもなっているということを明らかに陳述する文言にもとづいて、そこに内含されている意味の故に、否定的な文章のうちにも、肯定的な関係が理解されるのである。

(p. 51. 1. 21) 「ダルマキールティなどによって『存在するものは刹那滅である。何となればつくられたものであるから』という論式が承認されているが」(反証としての) 虚空などのうちには論証されるべきこと (ここでは、刹那滅であること) が存在しないのであるから、論証するもの (理由) も存在しないのである。そのことを認めるとしても、「理由が成立するときには、論証されるべきものも成立する」ということが、どうして言われ得るのであるか？

答えていわく、——

三・三三 もしも (論証する理由と論証されること) がらとの) そ

れ自体の本質的關係（周延關係）が存在しないならば、一方が存在しないときに他方も必ず存在しないということにはならないのである。〔三・三〇〕

(p. 52. 1. 2) 自体の本質的な (svabhava = essential) 結びつきが存在しないときには、一方のもの、すなわち論証さるべきものが存在しないことと、他方、すなわち論証のための理由とが必ず結び付いているということは有り得ない。

三・三三（本質的關係のある二つのもの）すべてについて、二種類がある。（両者が）同一關係を本質としている關係と、一方が他方の結果であるという關係とである。このことはすでに（ストトラ二・二五において）説明した。〔三・三三〕

(p. 52. 1. 5) 本質的關係のあるいかなるものについても、本質的な結び付き (svabhavapratibandha) は、二種類である。同一關係 (tādāmya = identity) が特徴 (lakṣaṇa = nimitta) となっているものと、生起 (の結果) が特徴となっているものである。(p. 52. 1. 6) もしも甲が乙に本質的關係があるときには、乙すなわち甲が本質的關係ある対象は、甲のそれ自体であるか、あるいは甲の原因であるか、どちらかである。(p. 52. 1. 7) 何となれば、それ以外の他のものに結びついているということは不可能であるからである。そ

れ故に、その（本質的關係は）二種類であると説かれたのである。(p. 52. 1. 8) そうして、その本質的關係は、論証さるべきことがらに対して証因がもっているのである、ということをも、そこ（ストトラ本文二・二二）において説明しておいた。

三・三三 それ故に、（この二つのもの）存在しないことを説く人は、甲が乙に対する本質的關係を示さなければならぬ。それ故に、否定を示す陳述は、内含されている（甲が乙に依存して）本質的に關係していることを提示することにほかならない。そうして、本質的關係を提示することとは、肯定的關係を陳述することにほかならない。肯定的方法によるのであろうとも、否定的方法によるのであろうとも、一つの文章が論式として用いられることによって、証因 (linga) が同種類のものうえには存在し、異種類のものうちには存在しないということ——そのことの宣言がなされたのである。したがって、必ずしも二つの文章を論式として併用しているのではない。〔三・三三〕

(p. 52. 1. 10) 何となれば、（二つの事項のあいだに）自体の上で本質的關係があるときには、一方が否定されるものであって、他方が否定するものであるから、論証さるべきものが存在しないときは、論証する証因も存在しないということを説く人がいるなら

ば、その人は、否定されるものと否定するものとの本質的關係を提示しなければならぬ。(p. 52. 1. 14) もしも論証する証因が論証すべきものと本質的に關係しているのであるならば、論証されるべきものが存在しないときには、論証するための証因は必ず存在しないはずである。(p. 52. 1. 15) そうして、そのことの本質的關係が提示されるべきであるから、〈論証されるべきもの〉が存在しないときには〈論証するための証因〉が存在しないという「道理」を述べる文章によって、本質的關係の提示が示唆されている。(p. 52. 1. 16) そうして示唆されている本質的關係の提示は肯定的關係の陳述(大前提)にほかならない。もしもその本質的關係が必ず肯定的關係としてのみ述べられねばならぬ、と言うことはできない。何となれば、实例(distanta)という正しい認識手段によって(二つの事項の本質的關係が実際に經驗されるのであって、他のいかなる關係が經驗されるのでもない。それ故に(否定的表現によって本質的關係を述べている場合にも) 実は肯定的表現が知られねばならない。

(p. 52. 1. 20) 肯定的關係のうちに(それにもとづいて) 否定的關係が知られるし、また否定的關係のうちに(それにもとづいて) 肯定的關係が知られるから、(両關係のうちの) いずれか一つの關係を述べる文章によっても、同種類の場合のうちに証因が存在し、異種類の場合のうちに証因が存在しないということが説示されたのである。

(p. 53. 1.) 肯定的關係が、ことばで明示されるものであるから、その文言(vakya)を表現する方法(mukha || upaya)となっているところのものが、「肯定的關係を方法とする文言」である。(p. 53. 1. 6) 同様に「否定的關係を方法とする文言」というのである。両關係のうちのいずれか一方の文言によっても両方の關係が知られるのであるから、論証をなす一つの文言(論式)のうちに、肯定的關係を示す文章と否定的關係を示す文章とをともに使用しなければならぬということはない。(p. 53. 1. 7) 語を使用するのは、対象を理解するためである。では、もしも対象が理解されたならば、(余分の) 語を使用することがどうして必要であろうか? 肯定的關係を述べる文章か、否定的關係を述べる文章か、いずれかが用いられねばならない。

三・三五 (以上の道理は) 無知覚(anupalabdhi) に関しても(適合する)。

「何ものでも存在しているものは、知覚するための諸条件を具えているならば、必ず知覚される」ということが言われる場合には、「知覚されないそのようなものは存在しない」ということが考えられるから、(内含の意味にもとづいて) 肯定的な關係の表現が成立する。〔三・三三〕

(p. 53. 1. 8) 無知覚にもとづいて(或る物の非存在が推知される)

場合にも、上述の否定的関係(から出発すること)によって肯定的関係が成立する。「何ものでも存在しているものは、知覚するための諸条件を具えているならば」というのは、証明されるべきこと、すなわち「非存在」という表現に適合していること、の否定——すなわち経験されるものの存在——を説いて、「それは必ず知覚されるにちがいない」といって、無知覚の否定——知覚たるもの——を説くのである。(p. 53, 7-10) そういうわけで、〈論証されるべきものが無いこと〉は〈論証するための理由が無いこと〉によって周延されているということが、上述の道理によって示された。(p. 53, 7-11) そうして、たとい証明する理由が存在するときにもまた証明されるべきものの存在しないことが起り得るとしても、それは証明する理由の存在しないことによっては周延されることは無いであろう。それ故に、周延関係を理解する人は「証明するための理由の存在することとは、論証されるべきものの存在することによって周延されている」(例えば、煙のあるところには火がある)ということを理解しなければならぬ。

(p. 53, 7-12) それ故に、「知覚されないものにそのようなもの、すなわち、経験されるはずのもの、は存在しない」という理解にもとづいて、肯定的関係の表現が成立するのである。

【第七節 結論は論証にとって必要なものであるか?】

三・三六 以上の二種類の(関係の表現) が用いられるときには、主張命題(pakṣa)を明示することは、必ずしも必要ではない。【三・三六】

(p. 53, 7-15) 上述の二種類の(関係の表現)のいずれの場合でも、〈論証するための理由〉は〈論証されるべきもの〉の性質と本質的に関係している、その関係は本質の同一性(tadātmya)か、(異時的な)生起(因果関係)か、いずれかであると理解すべきであるから、主張命題(pakṣa)は、必ずしも明示する必要はない。(p. 53, 7-16) 論証をなすための理由概念が論証されるべき概念に必ずしもなっていないということが知られたならば、しからば〈経験されたこと〉(理由命題)にもとづいて、主張命題の主語のうちに、論証されるべき事項(例えば火)の存することを認識するのである。それ故に、論証されるべき命題を(結論として繰り返して)明示する必要があるであろうか?

(p. 53, 7-18) まさにこの道理が、無知覚にもとづく論証に対して適用され得るといふことを、説いていう、——

三・三七 共通の性質にもとづいて(否定的表現を)なす場合においてもまた、(同様に、主張命題を結論として繰り返すことは無用であるといふことが言える。)

(大前提) 知覚を可能ならしめる諸条件を具えているのに知覚されないものは、 \langle 無い \rangle という表現の対象領域である。

(小前提) ところで、ここには、知覚され得るための諸条件を具えているのに瓶が知覚されない。

——と、そう言われたときに、内含されている意味の故に、

「ここには瓶が存在しない」

という立言が成立するのである。〔三・三五〕

(p. 53, l. 22) 共通の性質にもとづいて (否定的方法を) 用いる場合においてもまた、内含する意味にもとづいて、「この場所には瓶が存在しない」という (結論が) 成立するのである。(p. 53, l. 23)

「知覚され得るための諸条件を具えているのに (瓶が) 知覚されない」というのは、(否定的判断の一種としての) 無知覚に言及しているのである。「それは「無い」という表現の対象領域である」というのは、「無い」という表現活動を起すのに適しているということとを定めているのである。(p. 54, l. 1) そういうわけであるから、経験し得るものを知覚しないということは、 \langle 無い \rangle という表現活動を起すのに適していること \langle によって周延されていることを示しているのである。

(p. 54, l. 2) 「ところで、ここには、知覚され得るための諸条件を

具えているのに瓶が知覚されない」というのは、証明さるべき命題の主語 (小概念) のうちに、証因が存在することを示しているのである。(p. 54, l. 2) もしも証明さるべき命題の述語の属性が証明さるべき命題の主語のうちに存在しないのであるならば、証明をなす理由概念の属性もまた存在しないことになってしまふであらう。何となれば、証明をなす理由概念の属性は、論証さるべきもののうちに必ず存することが定まっているから。以上のことがらが (明示されていなくても) 内含されている意味なのである。

三・三六 属性の異なっていることにもとづいて (否定的方法を) 用いる場合においてもまた、同様のことを言うことができる。

(大前提) 何ものでも、 \langle 有る \rangle という表現の対象であり、知覚を可能ならしめる諸条件を具えているならば、そのものは知覚されるにちがいない。

(小前提) しかるに、ここでは、そのような瓶は知覚されない。——

と、そう言われたときに、内含されている意味の故に、「ここには \langle 有る \rangle という表現の対象は存在しない」

という立言が成立するのである。〔三・三六〕

(p. 54, l. 8) 共通の性質にもとづいて（否定的方法を）用いる場合と同様に、属性の異なっていることにもとづいて（否定的方法を）用いる場合においてもまた、内含する意味にもとづいて「この場所には〈有る〉」という表現の対象である瓶が存在しない」ということが成立するのである。(p. 54, l. 9)（スートラ作者は、その論式に内含されている意味を説こうとしていわく、——「〈有る〉」という表現の対象」というのは、現に存在するものことである。「知覚されるための諸条件が具わっている」というのは、現に経験されるものことである。以上のことは、「論証すべきこと」の否定なのである。

(p. 54, l. 10) 「そのものは知覚されるにちがいない」というのは、論証のための理由概念の否定である。(p. 54, l. 11) それによって論証すべきものの否定は論証のための理由概念の否定によって周延されているということを説いているのである。（＝理由概念が否定されたならば、論証すべきものも否定されねばならない。）「そのようではない」、すなわち、この場所には、他の経験されるべきものが知覚されるようには経験の対象である瓶が知覚されない。

(p. 54, l. 12) 以上のことによつて、論証すべきことの否定に周延する（論証のための理由の否定）すなわち存在しないものであることが、論証されるべきものの主体（すなわち、この場所）について説き示されたのである。

(p. 54, l. 13) もしも論証されるべき属性が論証されるべき属性主体のうち存在しないのであるならば、しからば、論証されるべき理由概念の特性もまた存在しないであろう。しかるに、論証されるべき理由概念の特性は存在する、（それ故に論証されるべきものもまた存在する。）というのが、内含されている意味である。(p. 54, l. 14) それ故に、内含されている意義にもとづいて「この場所には瓶が存在しない」という表象を、主張命題の主語として立てる必要はないのである。

(p. 54, l. 16) 同様に、結果である理由（例えば火）についても、また自体である理由（例えばシンシャパー樹）についても、ともに、内含されている意味の故に、理解が起るのである。それ故に、主張命題は特別に明示する必要がない。

〔第八節 主張命題の定義〕

三・三元 では、いかなるものが（完全な）主張命題 (Pakṣa) として明示されるのであるか？ 〔三・三七〕

(p. 54, l. 18) では、いかなるものが「主張命題」(pakṣa) とどうこの語によって明示されねばならぬのか？

答えていわく、

三・四〇 主張命題 (paksa) とは、(主張する人が) みずから、それ自体正当であるとのみ考え、(誤りであるとして) 排斥されることのないものなのである。〔三・三六〕

(p. 54. 7. 20) 「それ自体正当である」というのは、「論証されるべき正当なことであるとして」という意味である。「みずから」というのは「(そのように) 主張する論者によって」という意味である。「考え」というのは、単にそのように語られているだけではなくて、(主張者によって実際に) 承認されている、という意味である。このようなものであって、直接知覚などの(認識根拠) によって(誤りであるとして) 排斥されることのないもの、——それが〈主張命題〉であると言われる。

(p. 54. 7. 21) もしも〈主張命題〉が(結論として、または論式的最初に) 明示されなくてもよいというのであるならば、どうして、明示されないものの定義を述べるのであるか? (p. 55. 7. 1) 論証をなす文章を一部分であるからその(主張命題の) 定義を説くのではない。そうではなくて、或る学者たちは、論証することのできないものを論証し得るものと解し、また論証され得るものを論証することのできないものと解している。(p. 55. 7. 2) それ故に、論証され得ることと論証され得ないことに関する誤解を排除するために、主張命題の定義が述べられるのである。

(p. 55. 7. 4) 「それ自体正当であると考え」というこの語を説明し
ていう、——

三・四一 「それ自体正当であると考え」というのは、「論証されるべきこと」として承認されている」ということである。〔三・三九〕

(p. 55. 7. 6) 主張命題が論証されるべきものなのであるから、「主張命題」と呼べるべき) 他のものは存在しない。それ故に「それ自体」が論証されるべきものなのである。

(p. 55. 7. 8) 「のみ」という語を説明しようと言う、——

三・四二 「それ自体(正当である)のみ」というのは、論証されるべきこととして承認されていて、論証をなす理由としては承認されていない、ということである。〔三・四〇〕

(p. 55. 7. 10) 問うていわく、——「のみ」という語だけを考察すべきではないか。しかるに「自体」という語とともに(「のみ」という語が) 考察されるのは何故であるか?

(p. 55. 7. 11) 答えていわく、——「のみ」という語は強調するた
めの不変詞である。(それは) 他の語のうちに含まれている意義の
特性を強調するのである。したがって、特徴づけられるものを表示
する他の語とともに挙げられているのである。論証をなす理由とし

でも挙げられているのではない。論証をなす理由として挙げられているものは、論証をなす理由として承認されているのである。(p. 55, 7. 13) ところで(反対者が承認しないで)確定していないが故に、「論証されるべきもの」としても認められているのである。それを否定するため、「のみ」という語が挙げられているのである。

(p. 55, 7. 15) その実例を挙げていなく、――

三・四 例えば(ミーマンサー学派の見解に反対して)

「語は無常である」ということが論証されるべきことからであるとしよう。(その際に)

「(語は)眼で見られるものであるから」というのが理由であるとしよう。

ところで「眼で見られるものである」ということは、語に關しては確定していないことであるから、これから論証されるべきことである。

しかるに、ここ(「語」)においてはそれ(「眼で見られること」)は、(証明されてはいないけれども)論証されるべきこととしてのみ承認されているのである。何となれば、それは証明をなす理由としても明示されているのであるから。[三・

四]

(p. 55, 7. 19) 「語が無常である」ということが論証されるべきことからであるとしよう。その際に「(語は)眼で見られるものであるから」というのが理由であるとしよう。

ところで(「眼で見られるものである」ということは)語に關しては確定していないことであるから、「これから論証されるべきことである。」というこの語によって、(それが)論証されるべきことであるとして承認されているということを説いていう、――(p. 55, 7. 19) 「それ」というのは、「眼で見られること」である。「ここにおいては」とは「語においては」という意味である。それは論証されるべきこととしてのみ承認されているのではない。したがって論証されるべきものとしてのみ承認されるとは限らない。それ故に説いていく、――

何となれば、「それは証明をなす理由としても明示されているのであるから」と。証明をなす理由として明示されているから、証明をなす理由としてまた承認されているのである。証明されるべきものとして承認されているのではない、という意味である。

(1) BB 本には *sādhyaṭvencīṣam* とあるが、Malvania 本に於て *sādhyaṭvencīṣam* となす。

(2) 両刊本には *sādhanaṭvencīṣam* とあるが、*sādhanaṭvencīṣam* とよむ方が論理的には良くつながると思ふ。

(p. 55. 1. 22)次に「みずから」というのは、この語句によって「みずから」という語を説明さるべきものとして提示して、その意義を説いていわく、――

三・四 「みずから」というのは「論者によって」という意味である。〔三・四〕

(p. 56. 1. 2)「みずから」(svayam) という語は不変詞である。その語は「自分の」という属格の意味と「自分によって」という具格の意味とに用いられる。(p. 56. 1. 3)いまこの場合には、「みずから」というその語が「自分」(atman) という語の具格 (instrumental) の意味に用いられている。さらに「自分」という語は指示代名詞であり、近くに「論者」という語がある。(p. 56. 1. 4)それ故に論者の「自分」が具格の意味に用いられているが、その論者が(ストラの中的)「論者によって」という語によって第三格(具格)の意味に用いられているとして示されているのである。しかしながら「論者によって」という表現は「みずから」という語の同義語なのではない。

(p. 56. 1. 6) しからばこの論者なるものは、誰であるか？

三・五 (論者とは)、その(論争)の時に論証を述べる人で

インド論理学の理解のために(中村)

ある。〔三・四〕

(p. 56. 1. 8) その時、すなわち論争 (vada) の時に、論証を述べる人である。多勢の論者があり得るけれども、これは、「みずから」という語によって表示される論者を特に限定して言うのである。

(p. 56. 1. 9) 問うていわく、――もしもそうだとするならば、(論証さるべきこと)とは、論者が考えて承認していることを言うことになる。どうしてそのような立言をなす必要があるのか？

答えていわく、この立言は次のことを述べているのである。――

その論争の時にその論者がみずから論証しようと考えている(事実) (主張命題の主語の述語) が論証さるべきことにほかならないのである。他の(事実)はそうではない、と。(p. 56. 1. 11) この立言の結果は、論者が承認していないことがらを論証さるべきことと見なす見解を排除するという趣意なのである。

(p. 56. 1. 12) 問うていわく、――他のことがらが論証さるべきこととして成立し得るのに、それを排除するために、この制限が述べられているのは、いかなる場合においてであるか？

答えていわく、

三・六 この立言は、次のことを意味しているのである。――
或る(学派の)学問体系に立脚している人が、論証を述べる
としよう。その学問体系の創始者が、その(一つの)事項

(dharma) に、多数のことから(属性 aharna) があると想定したとしよう。そうであっても、――

その(論争の)時にその論者がみずから証明しようと欲したことが、(論式において)証明されるべきことなのである。

他のことがらはそうではない、と。〔三・四〕

(p. 56, l. 16) その論者の承認している学問体系の創始者が、その(一つの)証明されるべきことからの主体のうちに多数のことから(属性の)存すことを承認したときには、他のことがらが論証されるべきことであり得る可能性がある。(p. 56, l. 17) けれど、或る人が承認している(一つの)学問体系において確定していることがらがすべてその人によって証明されるべきである、と考えるのは誤りであるが、そういう誤りが存在する。この誤りがこれ(以上の立言)によって排除されるのである。(その学問体系においては)多くのことがらが承認され得るけれども、(その論争をなすときには)その論者の認めることのみが(論証されるべきこと)なのであって、他のことがらはそうではない。

(p. 56, l. 19) 反対者いわく、――論証をなすための証因は、(個々の既成の)学問体系とは無関係であり、ことからの力のみによって⁽¹⁾はたらくのではないか。それ故に、個々の学問的体系の立場は顧慮すべきではないから、(特定の)学問的体系の立場に立って論争

をなすべきではない。そうではないか。

(p. 56, l. 20) なるほど、そのとおりである。しかしながら、思いついた偏狭な心の故に、⁽²⁾何らかの或る学問的体系の立場に立っていても、すなわち、何らかの学問的体系を承認して、論証を述べたのでも、その論者の承認していることが、その人にとっての(論証されるべきこと)なのである。このことを知らせようとして、この立言が述べられたのである。

(1) Cf. zur Sache selbst i (現象学の標語)

(2) *ahopurnsikaya*, 上の語は辞書に見出さな³。 *Nyayabindu* チャムナー訳 (p. 128) には *gzu lams kyis* とあり、Chandra Das の辞典 (p. 1105) には *obstinate, or tsalab pa la mi nan pu, not listening to any instruction or order; also = hzo can, selfishness* と解している。 *ahopurnsika*, Malvania 本⁴は *ahopurnsikaya* となっている。 *ahopurnsika*, f. boasting of one's manliness or military prowess; vaunting of one's power, Bhatti. (Monier-Williams: *Sanskrit-English Dictionary*); f. grosses Selbstvertrauen. (P. W.) ムートリンクによると、語源的には *aho + purusa* (「わしは男べしやる」) に由来するという。チャムナー訳原本は Malvania 本のようになっているのである。

三・四七 「論証されるべきこと」についての上述の定義において「(証明しようとして) 欲した」といったのは、(必ずしも論式のうちにことばで表現されていなくてもよい、というこ

とを合意している。) 論争によって或ることがらを論証するための証明が述べられているときには、そのことがらの成立を希望する人が、そのことがらを明言していなくても、立言(の前後の連絡)によって、それが「論証されるべきこと」となるのである。〔三・四五〕

(p. 57, 13) 或ることから、すなわちアートマンに関して矛盾した議論が進められている場合に、「アートマンは存在しない」といってアートマンを否定する議論は、アートマンの存在を主張する議論とは矛盾している。何となれば、肯定と否定とは互いに矛盾しているから。(p. 57, 14) その論争という理由によってそのアートマンというものの確立、決定的認識を希望する論者が、論証を提示したのである。そのもの(アートマン)が(たとひ明言されていなくても)論証されるべきである、ということが、「(証明しよう)と欲した」という語によって説示されているのである。(p. 57, 15) 以上のことが「それ」として述べられているのである、ということが最後に補われる文字なのである。この場合にはそれに依存して、文章を完全ならしめねばならない。他人のための推論(「論式」)においては、論証されるべきものが当然表示されねばならない。(論式において)たとひ明言されていなくても、ことば(の前後の連絡)によって「論証されるべきこと」が立てられねばならない。何となれば、それは、

インド論理学の理解のために(中村)

(文章に) 内含する意義によって知られるのであるから。

(p. 57, 18) このことは、どうして言われ得るのであろうか?
答えていわく、――

三・四 何となれば、それが論争のよりどころであるから。

〔三・四六〕

(p. 57, 19) 「それ」というのは、論争のよりどころ(adhikarana || *astaya*)たるものであり、論争はそれをよりどころとしているのである。その道理の故に、という意味である。(p. 57, 21) その趣意は次のごとくである。――論敵の異なった見解を排斥しようとする論者は、論証のための理由を提示する。それ故に、論争のよりどころとなっているものが、論証されるべきことから (*sādhyā*) である。何となれば、それと矛盾する主張を除去するために、論証のための理由が提示されるのであるから。(p. 57, 23) もしもそれ(「反対者の意見を排斥するもの」)が「論証されるべきもの」でないならば、いま世界で「証明されるべきもの」と確定しているいかなるものが存在し得るであろうか。

三・四 例えば、

(主張命題) 眼などの感官は、他のもののためのもの(「

他のものによって用いられるべきもの）である。

（理由命題） 何となれば、（それらは）元素などの集合であるから。

（実例命題） 譬えば、寝台や座席などの道具は、（人間が用いるためのものである）ようなものである。

（大前提） 「幾多のものが集合して造られているものは、他のものが用いるためであり、独立に存在するものではない。」

この場合には（眼などの諸感官は）アートマンのためであるのである。「と」いうことを論証しようとしているのである。」そのことは明言されていないけれども、へアートマンのためのものである」ということが、論証されるべきことなのである。論証されるべきことは、ことばで明かに表示されていることだけではない。「希望し欲している」という）この語によって、以上の趣意が述べられているのである。「三・四」

(p. 57, l. 18) 「眼など、耳など」というのが、主張命題の主語 (dharmin 小概念) である。これらは、他のもののために存する、というのが、論証されるべきこと (sadya 大概念) である。「何となれば、（それらは）元素などの集合であるから」というのが理由

である。(p. 57, l. 20) 「譬えば、寝台や座席などの道具は、（人間が用いるためのものである）ようなものである」というのは、（中概念と大概念との）周延関係の領域を示すものである。寝台や座席などは、人間が受用するための道具であって、（諸元素などの）集合体たるものである。

(p. 58, l. 1) それと同様に、この（実例の）正しい認識においては、「眼などはアートマンのためのものである」とアートマンが目的であることは、明言されていないけれども、「アートマンのためのものである」ということが、論証されるべきことなのである。

(p. 58, l. 2) そのわけは、次のごとくである。——サンキヤ学派は主張する、——「アートマンは存在する」と。佛教徒は、それと矛盾したことを主張する、——「アートマンは存在しない」と。そこで、サンキヤ学派は、自派の主張と矛盾する仏教説を根拠として、（自説と）矛盾した主張を排斥するために、また自派の主張を確立するために、論証を提示した。(p. 58, l. 3) それ故に、明言はされていないけれども、へアートマンのためのものである」ということが、論証されるべきことなのである。何となれば、（その排斥する）異論はそれをよりどころとしているのであるから。

(p. 58, l. 5) けだし、人間の受用する道具である寝台・座席などに關しては、へアートマンのためであることとの結びつきが、一般には承認されていない。（諸元素などの集合体であるものは、アート

マンに用いられるためのものである」という大前提は一般には承認されていない。しかし、集合体であるということは、他のものに用いられるためのものであるというが承認されている。それだからこそ「他のもののためである」ということが言われているのである。(p. 58. 7. 6) この場合「眼など」といって「など」という語を用いているから、認識作用 (vijñāna) もまた、他のもののためにあるものであるということ、論証しようとしている、ということ、(暗に) 考えているのである。(p. 58. 7. 7) とところで認識作用とは異なつた「他のもの」とは、アトマンのことであるにちがいない。(それ以外には考えられない。) 認識作用は他のものの目的を果すものであるということが成立するであろうということを、文言の内含する意味にもとづいて、内々に、眼などがアトマンのためのものであるということが成立する。——と、そのように考えて、「他のもののため」という語句が述べられたのである。

(p. 58. 7. 9) それ故に「証明さるべきこととは、(立論者が) 希望し欲して(承認して) いることである」というのは、主張は単に明言されているだけのことではない。そうではなくて、反対論者の異論のよりどころなのであるから、立論者が証明しようと希望していることなのである。(p. 58. 7. 10) 論証さるべきことは、明言されているようにも、まだ明言されていないでも、文脈から知られるものであるということが、述べられているのである。

三・五〇 前に (ストトラ三・四〇) において「主張命題とは… : 誤りであるとして」排斥されることのないものである」といったが、この定義においては、(立論者が) 論証しようと希望したことがらでも、直接知覚と推理と概念それ自体 (Prāpti) とへ自己の述べたことばによって排斥されるものは、主張命題では有り得ない、ということを示唆しようとするのである。〔三・四六〕

(p. 58. 7. 13) 前のストトラの中で「排斥されることのない」といった語句を、これから説明しようとするのである。「この」というのは、直前に説明した主張命題の定義——「(立論者が) 論証しよう」と希望したこと」などを用いのである。事物がこの定義と結びついていたとしても、主張命題では有り得ない、ということを示唆するために、すなわち理解させるために、「排斥されることのない」という語が付加されたのである。

(p. 58. 7. 15) 問うていわく、——論証しようと希望されていても主張命題とはなり得ないことがらというのは、いかなるものであるのか？

答えていわく、——立論者が論争しようと希望していることがらが、直接知覚と推理と概念の内容それ自体とへ自らのことばによって排斥される、すなわち(それと) 反対のことがらが論証され

るならば、それは主張命題とはならない。

三・五 それらのうちで、直接知覚によって排除される「主張命題とは」、例えば次のものである。――

「ことばは耳では聞こえないものである。」と。〔三・四九〕

(p. 58, l. 18) それらのうちで、すなわち、それらへ直接知覚などによって排除されるものゝなど四つのうちで、直接知覚によって排除される「主張命題とは」いかなるものであるのか？

この主張命題が直接知覚によって排除されるように、他の「若干の」主張命題もまた同様に見なされるべきである、というのが、文字どおりの意味である。「耳で聞える」というのは、「聴覚器官によって知覚される」という意味である。ところで「耳には聞えない」すなわち「聴覚器官によって知覚されない」というのが、主張命題の意義内容である。「ことばは耳では知覚されない」ということが、直接知覚によって確定しているところのへ耳で知覚されることゝによって無効とされるのである。

三・五 推理によって排除される「主張命題」というのは、例えば、「ヴァイシェーシカ学徒が」「ことばは常住なるものである」ということである。〔三・五〇〕

(p. 59, l. 2) 「ヴァイシェーシカ学徒が」「ことばは常住である」

と主張することは、推論によって排除される。「ことばが常住である」ということが、もしも「ヴァイシェーシカ学徒によって」主張されたならば、「ヴァイシェーシカ学派が」推論によって確定している〈ことばは無常であるということ〉によって排除されるのである。

三・五 概念の内容それ自体によって排除される主張命題と
いうのは、例えば

「兎をいだくものゝは月ならざるものである。」

という場合である。〔三・五〕

(p. 59, l. 5) 「兎をいだくものは」月ではない」という主張が、(主語および述語の)概念の内容そのものによって排斥されるのである。「兎をいだくものゝは」月」という語によって表示されるものではない」というのが、主張されたことであるが、この主張が概念(それ自体)によって排除されるのである。(p. 59, l. 6) 構想思考(vikalpa)の弁別的認識(vijñāna)の対象が〈表象されたことから〉(pratīto 'rthan)とよばれるのである。(p. 59, l. 7) pratīti = pratīta = vikāpavijñānavisayatva. それ故に、〈表象内容〉たるものである〈構想思考の弁別的認識の対象であること〉であることによつて、〈兎をいだくものゝは〉月」という語によって表示されるものであるということが、確定している。(p. 59, l. 8) そのわけ

は次のごとくである。何ものであろうとも〈構想的思考の弁別的認識〉によって理解されるものは、すべて、語の形相と一致するに適合しているものである。語の形相と一致するに適合しているものはすべて、習慣的（協約的）な語を以て表示することのできるものである。(p. 59, 7. 6) それ故に〈表象内容〉たるものである〈構想的思考の弁別的認識の対象であること〉として成立している〈月という語によって表示されること〉は、（実は）〈月ならざるものであること〉を無効ならしめるものである。(p. 59, 7. 11) 表象内容(Brahmī)なるものは、それ自身が理由となつているもの(svabhāva-hetu)である。何となれば、〈習慣的(協約的)な語を以て表示されること〉は、〈構想的思考の弁別的認識の対象であること〉だけにもとづいて（＝他の理由を必要としないで）成立するものであるからである。(p. 59, 7. 12) それ故に、〈月という語によって表示されること〉は〈それ自身が理由となつているもの〉によって確定しているのであり、〈月という語によって表示されること〉は〈月という語によって表示され得ないこと〉を無効ならしめるものである、と見なさるべきである。

三・五 自分自身のことばによって排除される「主張命題」とは、例えば、

「推論は正しい認識方法ではない」

インド論理学の理解のために(中村)

という場合である。(三・五)

(p. 59, 7. 14) 「自分自身のことば」というのは、主張命題の意義内容を表示する自分自身のことばのことである。それによって排除される主張命題の意義内容は、論証さるべきことがらではない。(p. 59, 7. 15) 例えば、

「推論は正しい認識方法ではない」⁽¹⁾

と主張する場合がそうである。この場合においては、推論が〈正しい認識方法であること〉を否定するのが、主張命題の意義内容である。ところが、その「主張命題の意義内容」が「推論は正しい認識方法ではない」というこの自分自身の表示する文章によって無効とされるのである。(p. 59, 7. 16) けだし、ここで表現すべく用いられているこの文章は、話者の語である表象内容が正しい意義を伝えるものであると考えられていることを示している。(p. 59, 7. 17) そのわけは、次のごとくである。「わたくしの文章にもとづいて、あなたに、意義内容の理解が起るならば、その意義内容は偽りのものである」⁽²⁾ということを示そうとして、話者が文言を発することはないのである。もしも(或る一つの)文言の意義内容が偽りであつて、しかも他人に理解させようとするのであるならば、その文言は無意義となつてしまふ。けだし、「わたしの語ることはすべて虚偽である」と語る人でも、少くともこの文章は真実の意義を伝えているということを示そうとしてこそ、この文言を発するのである。(p. 59,

1.20) もしもこの文章が真実の意義を伝えるものであるということ
が示されたならば、それと同様に、かれ自身の発する他の文章もま
た偽りの意義を伝えるものであるということが示されたことになる。
(p. 60. 1) またもしもこの文章が偽りの意義を伝えるものであるな
らば、同じく偽りの意義を伝える他の文章は述べられることはな
ったはずである。(p. 60. 1) したがって、言を発することは、何の
効用も無いということになるから、その人は「わたしの語るこ
はすべて偽りである」との() 文言を発することはないであろう。そ
れ故に、文章に由来する、文章の意義をよりどころとする弁別的認
識は真実の意義を伝えるものである(事態に即応している)とい
ことを示そうとしてこそ、話者は文章を発するのである。(p. 60. 1
) ②) そういうわけであるから、外界の事物に即応していることばを
説き示そうとする人は、ことばより生ずる弁別的認識(vināna)が
真実の意義を伝えるものであるということを示すべきである。
(p. 60. 1) ③) それ故に、外界の事物の結果である語から生じた弁別的
認識が真実の意義を伝えるものであるということを示しようとする
人は、「ことばにもとづく知識は、結果をしるし(証因)とすること
から成立する推論という正しい認識である」ということを説いたこ
とになる。(p. 60. 1) ④) それ故に、「推論は正しい認識方法ではない」
と説く人は、「ことばにもとづく表象内容が偽りのことがらを理解
させる」ということを説いたわけであり、(正しい知識でないこと

とは偽りの意義を伝えること) であるということが説かれている
のである。それ以外のことはあり得ない。(p. 60. 1) 言を発する
ことの内含する意味にもとづいて、みずからのことばは対象から分
離していないということを示したのである。(ことばは対象に即
応したものであるからこそ、人はことばを発するのである。)(p. 60.
1) ⑤) そういうわけで、「前掲の論者によっては」真実のことがらが
説き示されたのではないことになる。したがって、分別構想された
(対象である事物の結果) であり、ことばにもとづいてことばに由
来する表象内容のことがらの実在性(真理性)が推知されるのであ
り、その真理性が、主張されている虚偽性を無効ならしめるのであ
る。(p. 60. 1) ⑥) こういうわけであるから、みずからの文言から推知
される真理性によって説かれている(非真理性)が、それ自身のこ
とばによって無効とされるといことが述べられたのである。以上
がこの(ストラ)における意義である。

(p. 60. 1) ⑦) ところで、他の学者たちは主張する。——ことばは、
話者の言おうとする趣意の結果である。そのことばから生じた知識
は、話者の趣意(意図)に依存している。すなわち真実のことがらを
伝えようと希望する人が、ことばを用いるのであり、それによって、
主張された(正しい認識方法ならざること)が無効とされるのであ
る。
(p. 60. 1) ⑧) 答えていわく、——その議論は正しくない。何とな

れば、この場合、表象内容がそれ自身を理由としていること、および、みずからのことばが結果を理由としていることは、構想思考されて承認されている（＝論理的なもの）のである。实在の事態にもとづいて承認されているのではない。（p. 60, l. 13）ところで、ことばは話者の趣意（意図）の結果であるということは、实在の事態にもとづいているのである。それ故に、それはここでは含められないのである。

（p. 60, l. 14）さらにまた、推論の意義を承認しない人は、煙が火から離れないこと（＝煙のあるところには必ず火が有ること）を考えないし、またことばもまた話者の意向を離れないものであるということを考えないであろう。ところでかれも、外界の事物を伝えるためにことばを用いる。（p. 60, l. 16）それは、ことばが話者の意向を離れないものであるということを確認した前提の上でことばを用いるのではない。（p. 60, l. 17）さらにまた、われわれは、話者自身の自分の意向を（他人に）告げるために、ことばを発するのではない。そうではなくて、外界の事物の事態の真実に有ることを（他人に）理解させるために、ことばを発するのである。それ故に、（ことばを用いることが）外界の事物の事態と離れていないという前提にもとづいてことばを用いるのである。それ故に、以前に述べた説明は、完全無欠である。

(1) 唯物論者たち (Lokayatis) の主張である。

(2) これはインドでも西洋でも古来盛んに論議されたことである。（中村『ことばの形而上学』一六八ページ以下参照。）

三・五 以上、⁽¹⁾四つの誤った主張命題は、排斥されおわった。

（p. 60, l. 21）こういうわけであるから、「（以前には）排斥されていない」⁽²⁾という字句によって、直前に述べられた、主張命題のごとくに見える四種の誤った主張命題が排斥されおわった。

（p. 60, l. 22）いまこれから、主張命題の特徴をなす単語が排除なす場合に、その排除によっていかなる主張命題の意義内容が得られるのであるか、それを説示しようとして、排除されるべきことを、まとめて説明する。

(1) H. BB 本には無いが、Matyasia 本により補う。

(2) スートラ三・四〇、五〇参照。

三・五 　　こういうわけで、論証さるべきことは、(1) すでに確定していることと、(2) 未確定のことであっても、論証をなすものとして承認されているものと、(3) 立論者自身によってその（論争の）ときに論証すべく望んでいないこ

とと、(4) ことばに出して述べられただけのものであることと、(5) 排除されたものと——の反対のものである。そこで主張命題とは、(1) 「立論者」自身が論証しようと考えていることであって、(2) 立論者が承認し、(3) (矛盾によつて) 排斥されることのないものである。——以上によつて、主張命題の定義は完全無欠に説明されたことになる。〔三

・五四〕

(p. 61, 1. 5) 「こういうわけで」というのは、直前に説明された次第によつて、ということである。理由によつて証明すべき(主張命題)は、すでに確定していることは反対である(vipariyayena || viparitattvena) と見なされるべきである。(p. 61, 1. 6) (論争において) 証明されるべきことは、すでに確定していることがらとは反対である、という意味である。すでに確定していることは、未だ確定していないことの反対である。それ故に論証されるべきことは未だ確定していないのである。(p. 61, 1. 7) 未だ確定していないことでも、すべてが主張命題となるのではない。そうではなくて、論証をなすものとして明言された、未確定のことの反対でもある。また立論者が自ら論証しようとして欲していない未確定のことの反対でもある。またことばに説かれただけで未確定のことの反対でもある。(ほのかにほのかに説かれただけのことでもよい。)(p. 61, 1. 9) またすでに排斥

されおわつた未確定のことの反対でもある。

(p. 61, 1. 5) 上述の制限除去すべき五つの特徴をもっていないこととが、すなわち(1) 未確定であり、(2) 論証するための理由をもたず、(3) 立論者自身のみならずから論証しようとして望んでいて、(4) ことばに出して述べようとも、あるいは述べなくても、(5) 正しい認識方法によつて排除されないものである。自己の本質に関して立論者自身が望んでいて、まだ排除されていないものである、ということが、(ストトラの中の) これらの語によつて説かれたという意味である。(p. 61, 1. 22) この論証されるべきものが主張命題であると言われる。こういうわけで、主張命題の定義は、完全無欠となる。それには、欠点・誤謬は存在しない。

〔第九節 誤 謬 論〕

(p. 61, 1. 14) (理由概念の) 三つの特徴の説明を完了して、傍論として主張命題の定義を述べて、誤つた理由概念を述べようとして、それらの序論を述べる、——

三・五 へ他人のための推論」とは、三つの特徴をもつ証因を説くことであるということが、述べられた。その場合、三つの特徴のうちで一つの特徴でも述べられないときには、誤つた論証となる。〔三・五〕

(p. 61. 1. 18) この趣意は、次のごとくである。理由概念の三つの特徴の説明を述べようと欲する人は、次のことを明確に述べなければならぬ。そうしてこのようにして、それぞれの反対の対当概念が述べられるならば、その説明は明確に述べられたことになる。

(p. 61. 1. 19) けだし、〈除去されるべきもの〉が知られたときには、それと区別された〈採用されるべきもの〉が一層よく知られたことになるのである。(p. 61. 1. 20) 〈他人のための推論〉とは理由概念の三つの特徴の説明である」ということは、すでに述べられた。「その場合」というのは、「それが有るときに」、すなわち「理由概念の三つの特徴を説く〈他人のための推論〉があるときに」、という意味である。(p. 61. 1. 21) 三つの特徴のうちのいずれか一つでも述べられないときには、誤った論証が起る。「誤った論証」とは、論証に似ているが、論証ではない、という意味である。(p. 62. 1. 1) 三つの特徴のうち(いずれかが)欠けていることが、論証の誤謬である。

三・五 (理由概念の三つの特徴が) たといことばで述べられたいとしても、確定していかないか、あるいは疑問がある場合には(≡不定であるときには)、教えられる相手(反対論者)か、教える立論者か、(いずれかに論証の誤謬が起る。)[三・五]

(p. 62. 1. 4) 単にことばで述べられない場合だけではない。ことばで述べられた場合にも、確定していかないか、あるいは疑問があると

きには、教えられる相手、すなわち反対論者か、あるいは教える人、すなわち立論者に、理由概念の誤謬が起る。

【第一〇節 誤謬を含む理由命題】

(p. 62. 1. 6) では、いかなる特徴が確定しないときに、あるいは疑われているときに、いかなる名称の〈誤った理由〉が起るのであるか？

答えていわく、――

三・五 (理由概念と) 主張命題の主語との結合という一つの特徴が成立しないときには、あるいは疑われている(≡不定である)ときには、〈不確定〉(不成因 asiddha) という誤った理由が成立する。[三・五]

(p. 62. 1. 8) 理由概念が、主張命題の主語と結合していること、すなわち主張命題の主語のうちに存在すること、――それが成立せず、あるいは疑われているときには、不確定(不成因) という名の誤った理由概念となる。(p. 62. 1. 9) そうして、それはまさに不確定であるが故にこそ、主張命題の主語に関して、理解を起させない原因である。それは、論証されるべきこと(主張命題の述語)についても、それと矛盾することについても、疑惑についても、いずれかの起る原因ではない。そうではなくて、理解を起させないための原因なの

である。何人にとつても、これにもとづいて理解の起るわけではないからである。そうしてこの意義は、不確定(*asiddha*)と名づけることから理解されるべきである。

(p. 62, l. 12) 実例を説いていわく、——

三・六〇 例えは、

「ことばは無常なるものである」

ということが論証されるべきこと(所立)である場合に

「何となれば、ことばは眼で見られるものであるから」

というのが、(反対論者と立論者と)両方にとつての不確定(*ubhayaśiddha*)と⁽¹⁾誤った理由概念である。(三・五)

(p. 62, l. 11)「ことばは無常なるものである」といって無常性に限定された⁽²⁾「ことば」が論証されるべきことがらであるのに、⁽³⁾眼で見られること⁽⁴⁾すなわち⁽⁵⁾眼で知覚されること⁽⁶⁾は⁽⁷⁾「ことば」に関しては、立論者にとつても反対論者にとつても、不確定なのである。

三・六一「樹木は精神的なものである」ということが論証されるべきことである場合には、(理由になつてゐる)「一切の樹皮を取り去るときには死滅する」ということは、反対論者にとつては不確定(*asiddha*)である。何となれば、⁽⁸⁾死⁽⁹⁾とは認識・器官・寿命(生命力)の消滅を特質としているという

ことを反対論者は承認しているのであるから。そうしてそのことは樹木に関しては起り得ないことであるから。(三・五)

(p. 62, l. 18)「諸の樹木は精神的なものである」といって、諸の樹木の精神性が論証されるべきこととなつてゐる。「すべての樹皮を取り去つたならば、死んでしまふ」ということを、ディガンバラ派(*Digambara*)は主張している。ところが(その理由は)、論敵である仏教徒にとつては不確定なることである。何故不確定なのであるか? とて言わく、(p. 63, l. 11)「そのスートラの文句において」「認識」というのは、「眼などによる認識」という意味である。色などの認識の起ることによつて、推知されるところの、身体の内部に存する眼球などにある物質が「器官」である。「寿命」とは、世間でいう生氣をいうのである。(p. 63, l. 13)伝承(聖典)によつて承認されてゐるもの(ことを)、ここで言うのは適當ではない。(p. 63, l. 13)だから、ここでは「寿命」とは、生氣(呼吸 *prāṇa*)を本質としてゐるものが意味されてゐるのである。それらの(認識・器官・寿命の)止滅、終滅を本質としてゐるものが、ここで「死」と呼ばれてゐるのである。何となれば、死とはそのようなものであるというところが、この佛教徒によつて主張されてゐるのであるからである。

(p. 63, l. 15)問うていわく、——そのとおりであるとしても、(ディガンバラ派の主張が)不確定であるのは、何故であるか?

「答えていわく、認識などの止滅より成る〈死〉というものは」諸の樹木については成立し得ないからである。(p. 63. 7. 9) 死滅ということは、それ以前に存在していたことを前提としている。それ故に、諸の樹木のうちに認識作用の終滅の起ることを承認するならば、どうして、以前に認識作用の存在していたことを承認しないのであるか？ それ故に、諸の樹木のうちに認識作用があることを、あなたは承認しないのであるから、諸の樹木のうちに死滅の起ることをもまた承認することはできない。

(p. 63. 7. 10) 反対者いわく、——乾からびてしまうことも、「死」とよばれる。その乾からびてしまうことが、諸の樹木について起るのである。

(p. 63. 7. 11) たしかに、そのとおりである。しかし(ディガンバラ派にとっては)〈意識が以前に存在していたこと〉によって周延されている〈死〉がこの場合理由概念となっているのである。そうして意識の終滅は〈意識が以前に存在していたこと〉によって周延されている。単に乾からびてしまうことだけの意味ではない。それに理由概念として提示されている〈死〉ということは、諸の樹木に關しては成立しない。「乾からびてしまうこと」として認められている理由概念は、実は誤った理由概念である。

(p. 63. 7. 12) ところがディガンバラの徒は、論証さるべきこと(—ここでは、精神的なものであること)によって周延されている

死であろうとも、あるいは周延されていない死であろうとも、両者を区別することなしに、〈唯だ死ぬということ〉(死一般)を理由概念として挙げている。(p. 63. 7. 12) それ故に、その立論者(ディガンバラ派)は、理由概念である〈死〉ということを正しく知っていない。知らないが故に、〈乾からびてしまうことが死である〉ということが確定していると思っている。何となれば、死とは乾からびてしまうことであるということが諸の樹木については経験されるから。ところが反対論者(仏教徒)は、死とは何であるかということを知っている。それ故に、(立論者の提出した理由は、不確定(不成因 asidha)である。

(p. 63. 7. 13) ところで立論者でさえも(誤りである)と知っている理由を提示するならば、そのときには、その理由は、その立論者にとっても不成立のものであろう、という道理がある。

三・三三 サーンキヤ学派が「快感などは非精神的なものである」ということを〈論証さるべきこと〉として立てて、〈生起するものであること〉あるいは〈無常であること〉を挙げらば、立論者であるサーンキヤ学徒自身にとっても、その理由概念は不成立である。[三・六〇]

(p. 63. 7. 16) 〈快感・不快感などが非精神的なものである〉ということが論証さるべきことである場合に、〈生起するものであるこ

とあるいは〈無常であること〉が証因(しるし)として提示されたでしょう。およそ、生起するもの、あるいは無常なるものは、「サンキヤ学派によると」精神的なものではない。例えば(仏教哲学で立てる五蘊の一つである)色などのごとし。それと同様に、快感などは生起するものであり、また無常なるものである。それ故に、それらは非精神的なものである。(p. 63, 7-18)ところで精神性(caitanya)は、(サンキヤ学派の想定する)プルシャの本質である。(プルシャは快感、不快感などをもっていない。)

(p. 63, 7-19) そうしてこの場合、〈生起するものであること〉と〈無常であること〉とは交互に(別々に)理由として立てらるべきであり、同時に理由として立ててはならない。さらにその両性質ともに、立論者サンキヤ学派にとっては確定しているものではない。(p. 63, 7-20) そのわけは、理由を提示するということは、反対論者(仏教徒)を説得するためである。それ故に反対論者にとっても確定していることが、理由として述べられなければならない。(p. 63, 7-21) ところで反対論者(仏教徒)にとつては、〈生ずること〉というのは、無から生起することであり、〈無常であること〉というの、有(存在するもの)が消滅して、あとへ何も残さぬことである、ということが確定している。(p. 63, 7-22) しかしサンキヤ学派にとつては、そのようなことは、両者ともに不確定な(誤ったこと)である。この場合においてもまた〈無常であること〉と〈生

ずるものであること〉を論証の理由として提示し得ることを知っていないのであるから、立論者(サンキヤ学派)にとつては、不成立の理由概念である。(p. 64, 7-1) ところで立論者(サンキヤ学派)にとつて、〈無常であること〉と〈生ずるものであること〉とが正しい知識であるとして知られているのであるならば、立論者にとつてもまた成立する理由概念である、ということになるであろう。「しかし」それらが正しい知識であるとは理解していないのであるから、これは立論者にとつては不成立の理由概念である。

(p. 64, 7-3) 次には〈疑われた不成立〉(sāndigdhasiddha)を説明しようと言わく、

三・三三 また(理由として挙げられることがら)それ自体について、あるいはそれのよりどころについて疑惑がある場合には、その理由概念は不成立である。[三・六一]

(p. 64, 7-7) 理由概念それ自体に疑惑があるときには、その理由概念は成立しない。またそのよりどころ(āśraya)に疑惑があるときにも、やはり成立しない。理由概念とは別の、よりどころたるもの、すなわち論証さるべき主張命題の主語(sādhya-dharmin)が述語を述べられるのである。実にその主語のうちに理由概念が存在している、それが知らしめる証因として(主語に)依存するのである。よりどころに依存するそのことについて疑惑があるときには、〈疑

われた不成立」となる。

(p. 64, l. 8) 理由概念自体が疑われている場合を、実例を挙げて説明しよう、——

三・六 (地などの) 諸元素の集合体が、水蒸気であるか、煙であるかなどと疑われている場合には、その集合体が火の実在することを証する証拠として提示されるならば、〈疑われた不成立〉となる。〔三・六〕

(p. 64, l. 11) (眼に見える地などの) 集合体が (水蒸気であるか、煙であるか、霧であるか、塵であるか、と) 疑われているときに、そこに火が実在することを証明するために理由概念として採用されるならば、(疑われている) 不成立である。

(p. 64, l. 13) その趣意は次のごとくである。煙もまた水蒸気などではないかとして疑われているときには、不成立である。何となれば、それは、(火を) 推知させるものとしてはまだ決定されていないから。煙であると確知決定されているものは、火から生ずるものであるから、論証を成立させる理由概念である。ところが、それが疑われているときには、(火を) 推知させる理由概念とはならない。それ故に〈不成立〉(asiddha) という名の誤謬が起るのである。

(p. 64, l. 16) 次に〈よりどころにもとづく不成立〉(āstrayanāsi-ddha) の実例を挙げて説明する。

インド論理学の理解のために (中村)

三・六 例えば、この洞窟の中に孔雀がいる。何となれば、鳴声が聞えるから。〔三・六〕

(p. 64, l. 18) 「この洞窟」というのが、主張命題の主語 (dharmin) である。「洞窟」というのは、山の上方部に横にひろがっていて、蔽われている大地の一部分である。「孔雀」というのは、論証されるべきことである。「鳴声が聞えるから」というのが理由である。「鳴声」というのは、孔雀の発する音声である。

(p. 64, l. 20) どうして、よりどころにもとづく不成立なのであるか？

答えていわく、——

三・六 その鳴声の来る方角について錯覚があるときに、(その「鳴声が聞えるから」という理由は)、(よりどころに依存することの不成立となる。)[三・六]

(p. 65, l. 2) その鳴声の聞えて来た、すなわち到達した方角について誤謬すなわち錯覚のあるときには、よりどころに依存することの不成立が起る。(p. 65, l. 3) 相い接して多くの洞窟が存在する場合には、鳴声の発した洞窟に関して錯覚が起る。——鳴き声はこの洞窟から来たのであろうか？あるいは他の洞窟から来たのであろうか？

——と。それ故に、依りどころにもとづく不成立が起る。

(p. 65. 7. 9) 主張命題の主語が不成立すなわち実在しないものである場合にも、理由概念が不成立（という誤謬）に陥るということを示明するために、実例を挙げていう、——

三・六七 主張命題の主語が不成立である場合にも、（理由概念は）不成立となる。例えば、

「アートマンはあらゆるものに遍在する」

ということが論証されねばならぬ場合に、

「（アートマンは）いたるところで知覚され得る」

という性質を提示するならば、（その理由概念は不成立となる。〔三・六五〕

(p. 65. 7. 9) 「あらゆるものに遍在している」というのは、あらゆるものに行きわたっている、というほどの意味である。

「アートマンはゆきわたっているものである」ということが論証されねばならぬ場合に、

「いたるところで知覚されるという性質がある」

というのが〈へしるし〉（証因）である。(p. 65. 7. 10) アートマンの諸属性である快感・不快感・欲求・嫌悪などは、アートマンにとつて存在する。

(p. 65. 7. 11) 諸の属性は諸の属性の主体を離れては存在し得ない。何となれば、諸の属性は属性の主体のうちに内属しているからである。ところでアートマンは運動をなさない。

(p. 65. 7. 12) それ故に、もしもアートマンが遍在するものでないならば、南国に住んでいるときに知覚された〈快感〉などが、中央州で知覚されるということが、どうしてあり得ようか？ それ故にアートマンは遍在するものである。

(p. 65. 7. 13) さてこの場合、仏教徒にとってはアートマンは成立しているもの（実在しているもの）ではない。〈その諸属性がいたるところで知覚される〉ということが、どうして成立し得るであろうか。それがこのように成立し得ないのであるから、（以上に提示されたことは）誤った理由概念である。

(p. 65. 7. 15) 以前のストトラにおいては、よりどころに依存することについて疑いがあるということによって、主張命題の主語に関して疑いのあることを説いた。しかし今ここでは、主張命題の主語が不成立であると説かれているのである。それ故に、両者のあいだにはこの相違が存在する。

(p. 65. 7. 16) こういうわけで、（理由概念の三つの特徴のうちで）〈理由概念〉が主張命題の主語と関係していることという一つの特徴が成立しない場合には、不成立という誤った理由が起る。

〔第一一節 不定なる理由命題〕

三・六 同様に、一つの特徴が異種類のものの中に存在しないことが成立しないならば、〈不定〉(anaikantika) という誤った理由であるとされる。〔三・六〕

(p. 65. 1. 18) また他の一つの特徴が異種類のものの中に存在しないことと称する(条件が) 成立しないときには、〈不定〉という理由概念の誤謬となる。ekanta というのは、一方的な決定であり、それが論証の目的となつていふというわけである。その立場は、断定的である。(p. 65. 1. 20) 論証さるべきことが決定して、反対のことが決定していない、というのではなく、それと反対の疑惑があるのである。論証さるべきこととそうではないことについて、疑惑の起る原因が〈不定なる(理由概念)〉と呼ばれているのである。その実例を挙げて説明しよう、――

三・充 例えば、

「ことばは無常である」

などということが論証さるべきである場合に、

「認識の対象であるから」

などの事項は、同種類のもの、または異種類のものの中の、

すべて、あるいは、一部のものの中に存在する。〔三・六七〕

(p. 66. 1. 3) 「無常であること」などといって、「……など」という語を用いているから、意志的努力の直後ではないこと、意志的努力の直後であること、常住であること、などが、前掲の「……など」のうちに含まれているのである。

(p. 66. 1. 4) 「認識の対象であるから」などの事項」という場合に、「など」という語は、「無常性」「さらに無常であること」「無形質性」(amutavā = penetrability) が含めて意味されているのである。

(p. 66. 1. 5) (第一の論証) 「ことば」が主張命題の主語であり、「無常性」などが属性(主張命題の述語)であるとして、「ことばは無常である」ということが(論証さるべき命題であるときに)「認識の対象であること」などの属性は、〈不定〉の理由概念である。そのわけは、上述の四つの概念がすべて、異種類のものの中に存在しないということは、成立していない(『疑わしい』)からである。(p. 66. 1. 7) すなわち

(主張命題) ことばは無常である。

(理由命題) 何となれば、(ことばは) 認識の対象であるから。

(大前提) (認識の対象であるものは、すべて無常である。)

(反対の実例命題) 例えば、虚空が(そうではない) ようなもの

である。

(実例命題) 例えば、瓶がそうである。⁽¹⁾

この場合〈認識の対象であること〉は、同種類のもの(無常であるもの)と異種類のもの(無常でないもの)との両者の周延している。

(p. 66, l. 8) (第二の論証)

(主張命題) ことばは、意志的努力の直後に現われるものではない。

(理由命題) 何となれば、(ことばの音声は)無常なるものであるから。

(大前提) 無常なるものは、すべて、意志的努力の直後に現われるものではない。

(実例命題) 例えば電光や虚空がそうである。(電光は無常であり、虚空は常住であるが、両者ともに意志的努力の直後に現われるものではない。)

(反対の実例) 例えば、瓶とは異なっている。(瓶は意志的努力の直後に現われるものではないのではない。また常住であるべきであるが、実際には常住ではない。)

以上のごとく、〈無常性〉は同種類のもの(意志的努力の直後に現われないもの)の一部分のうちのみ存在するのである。すなわち、〈無常性〉は電光などのうちには存在するが、虚空などのうちには存在しない。そうして異種類のものの中には、すべてに周延して

存在する。すなわち〈無常性〉は、異種類のもの(意志的努力の直後に現れるもの)のうちにはすべて周延して存在しているから。

(p. 66, l. 10) (第三の論証)

(主張命題) ことばは、意志的努力の直後に現われるものである。(理由命題) (ことばは)無常なるものであるからである。

(大前提) 無常なるものは、意志的努力の直後に現れるものであるからである。

(実例命題) 瓶がそうである。

(反対の実例命題) 電光や虚空はそうではない。(両者ともに、意志的努力の直後に現れるものではない。しかし、虚空は無常ではないが、電光は無常である。)

以上の論証において、無常性は、異種類のもの(意志的努力の直後に現われるものではないもの)の一部(電光など)のうちには存在するだけである。すなわち、電光などの中には存在するが、虚空などの中には存在しない。そうして同種類のものの中に遍なく周延している。何となれば、(無常性は)意志的努力の直後に現れるものの中にはあまねく存在しているからである。

(p. 66, l. 12) (第四の論証)

(主張命題) ことばは常住である。

(理由命題) 何となれば、(ことばは)無形質のものであるから。(大前提) 無形質なるものは、すべて、常住である。

(実例命題) 例えば、虚空や原子がそうである。(両者ともに、常住である。)

(反対の実例命題) 例えば、運動や瓶がそうではない。(両者ともに常住ではない。しかし運動は無形質であるが、瓶は形質をもっている。)

以上の論証についてみるに、(無形質性)(非物体性)は、両者(同種類のものと異種類のもの)のうちにそれぞれ一部のうち存在する。(無形質性)は、両者のそれぞれ一部分である虚空(——常住——)と運動(——無常——)とのうちに存在する。しかし同種類のもの的一部分である原子のうちにも、また異種類のもの的一部分である瓶のうちにも(無形質性は)存在しない。何となれば、瓶や原子などは(ともに)形質あるものであるからである。ところで「諸原子は常住である」ということは、ヴァイシェーシカの徒によって承認されている。それ故に、(原子は)同種類のものの中に含まれているのである。(p. 66. 1. 15)

この四種類の論証について見るに、(理由概念すなわち)主張命題の主語の述語が、異種類のことからうちに存在しないということが成立していない。それ故に、(理由が)不定である(という誤謬が起る)。

(一) ここでは実例命題(同喩)と反対の実例命題(異喩)との位置が逆になって

インド論理学の理解のために(中村)

いる。スチェルバッコイは、最初の *pratiñā (anityah sabdah)* を *nityah sabdah* と訂正してよんでいる。それならば、*akasa* が同喩となり、*ghatavad* が異喩となるから、その順序で差し支えない。しかし原文を訂正するということは、よくよく慎重に行わねばならぬから、今は、そのままにしておいた。また *Malvania* はすべての写本の証跡に反抗して、*anityah sabdah pranayavat, ghatavad akasavad* it. と直している。しかしすべての写本が因明の型に従っていないのだとしたら、その事実は非常に重要ではなからうか。

三・七〇 また、——この特徴が疑わしいときにも、(理由概念が)不定である、という(誤謬が)起る。〔三・六〕

(p. 66. 1. 11) この特徴が不成立であるときには(理由概念が)不定である(という誤謬が起るように)、同様に(理由概念が)異種類のものの中に存在しないこと」という特徴が疑われるときには、やはり不定となる。その実例を挙げて説明しよう。

三・七二 例えば、次のような場合である。へ言及されている或る人は全知者ではない、あるいはへ或る言及されている人は欲情をもっている」ということが論証されるべき場合には、(理由として提示された)「話者であること」などの性質は、異種類のものから除外されているということは疑わしい。〔ここでは次の三段論法が予想されていると考えられる。

(1) だれでも人は全知者ではない。

この人は人である。

故にこの人は全知者ではない。

(2) だれでも人は欲情をもっている。

この人は人である。

故にこの人は欲情をもっている。〔三・六九〕

(p. 66, 7. 21) 「全知者ならざるもの」といって、「全知者でないこと」が論証されるべきことである。「言及されている或る人」と言うから、話者が念頭においている人が主張命題の主語となっている。

「欲情など」というのは、「欲情、嫌悪など」をいう。「その人が欲情などをもっている」というのが第二の論式において論証されるべきことである。(p. 67, 7. 1) 「あるいは」という語があるのは、「欲情などをもっている」ということを、(前掲の論式とは) 別に論証されるべきであるということを知らせるためである。それ故に「全知者ならざること」または「欲情をもっていること」が論証されるべきこととして問題とされているときに、話す能力を始めとする瞬目・瞑目などにとっては「話者であること」などの性質は、不定の理由概念である。(p. 67, 7. 6) 異種類のものから除外されているかどうか疑われているものが、そのように言われているのである。「全知

者ならざるものであること」が論証されるべきときには、「全知者であること」は異種類のものである。(p. 67, 7. 1) その「全知者であること」のうちに「話す能力」などが存在するか、あるいは存在しないかということ（＝全知者はことばを話すかどうかということ）は、疑われている。それ故に、「話す人」は全知者であるか、あるいは全知者ならざるものであるか、ということは知られない。それ故に「話者であること」というのは、不定なる（理由概念である。）

(p. 67, 7. 6) 反対者いわく、——全知者である話者の存在することは知覚されないからとて、全知者のうちに話す能力が存在するかどうか、どうして疑われるのであるか？

三・七三 「全知者なる話者なるもの（の存在することは）知覚されない」というが、このような無知覚は、経験され得ないものを対象としている。そのことによって、その無知覚は疑惑の成立する理由なのである。したがって、「話者であること」など（諸の人間の性質）は、「全知者ならざること」の反対から除外されているかどうかは、疑わしい。〔三・七〇〕

(p. 67, 7. 6) それ故に、「全知者なる話者なるもの（の存在すること）は）知覚されない」というが、このような無知覚は、疑惑の原因なのであるから。何故であるか？ その対象が経験されない本質のものであることによって、疑惑の原因となっている。(p. 67, 7. 11) そ

の対象が経験されないとこの無知覚は、疑惑の原因であって、決定的な知識を得るための原因ではない。それ故に「話者であること」など（諸の人間的な性質）は、「全知者なること」の異種類のものである（全知者であること）から除外されているかどうかは疑わしい。（不定である。）

三・七三 また「全知者は話者ではない」という否定的判断は成立しない。——そのことは経験されないことであるけれども。何となれば「話者であること」と「全知者であること」とは矛盾しないからである。また疑惑が起るからである。〔三・七二〕

(p. 67. 1. 16) 「反対者いわく、——」知覚しないが故に、「全知者のうちに話者である性質は存在しない」と、われわれは主張するのではない。そうではなくて、「話者であること」（という人間的な性質）は、「全知者であること」と矛盾するから、（われわれはどのように主張するのである。）

〔答えていわく——〕（そうではない。）(p. 67. 1. 16) 「全知者であること」と「話者であること」とに矛盾は存在しない。矛盾が存在しないという理由の故に、否定的判断は成立しない、というのが文脈である。

(p. 67. 1. 17) 否定的判断が周延関係を有するということを説いて

いわく、——「全知者なるものは「話者ではない」と。〈論証さるべきこと〉の否定である（全知者であること）を主語として立てて、「それは話者ではない」と言って、論証する理由である（話者であること）の否定が陳述されるのである。(p. 67. 1. 18) それ故に、論証さるべき命題の述語の存在しないことは論証する理由概念が存在しないということを必ず示すが定まっているから、論証さるべき命題の述語の否定は、論証する理由概念の否定によって周延されているということが述べられたのである。

(p. 67. 1. 19) もしも、「話者であること」と「全知者であること」とが矛盾関係にあるならば、そのような否定は周延関係をもっているものとして成立するであろう。（すなわち、「全知者なるものは、話す人ではない」という換位が成立するであろう。）しかしながら（今この場合には、両者のあいだの）矛盾関係は存在しない。それ故に（全知者なる者は、話す人ではない）という、換位による文章表現は）成立しない。何故であるかというところ、そこには疑惑が存在し（不定であるからである。）（両者のあいだには）矛盾関係が存在しないから、疑惑が存するからである。そうして疑惑が存在するが故に、（換位による）否定的判断は成立しないのである。

〔第一二節 矛盾の法則〕

(p. 67. 1. 22) では、どうして矛盾関係が存在しないのであるか？

三・七四 何となれば、諸の事物のあいだの矛盾は二種類であるからである。〔三・七〕

(p. 68. 7) 矛盾関係は二種類のみであり、それ以外にはあり得ない。それ故に「話者であること」と「全知者であること」とのあいだに矛盾は存在しない。では、その二種類の矛盾とは、いかなるものであるか？

三・七五—七六 原因がすべて具わって欠けることのない物が(しばらくのあいだ)存在していて、他のものが現れた場合に消失するから、(両者が)矛盾しているという道理がある。例えば、冷い感覚と熱い感覚との場合がそうである。〔三・七三、七四〕

(p. 68. 7) 諸の原因が完全に具わって欠けることのない物についていうのである。原因が完全に具わっているのでないならば、或るものの消失は、(他の)いかなるものとも矛盾する道理はあり得ない。その道理を表示するために「諸の原因が完全に具わって欠けることのない物」という語を用いているのである。

(p. 68. 7) 反対者いわく、——或るものの原因が害われることなく完全に残っているならば、そのものの消滅は、いかなるものもこれを造り出すことができないはずである。それなのに、どうして、

そのものが他のものと矛盾するということが有り得ようか？

(p. 68. 7) では、(両者の矛盾することは)次のような次第で起り得るのであろう。その諸原因が完全に具わっていて害われることのないもの(甲)でも、乙によって原因の欠陥がつくり出されたならば、甲は消滅するのであって、乙と矛盾することが知られる。そういうわけであるから、甲が乙と矛盾しているならば、甲は乙に対して何らかの影響を及ぼすにちがいない。(p. 68. 7) そのわけは、次のごとくである。——(或るものが)冷い感覚を生ずるものであったのに、(のちに)他の冷い感覚を生ずる能力を妨げらば、(そのものは)のちの冷い感覚を消滅するものであり、矛盾している。(p. 68. 7) それ故に矛盾しているものは、原因のうち欠陥を造り出すことによって、消滅させらるべきものを生ずるものであるにほかならない。この矛盾は、共存することの不可能という矛盾である。(p. 68. 7) それ故に、矛盾している二つのものが、一刹那においてでも共存することは(不可能であるから)、共存は除去されねばならない。(p. 68. 7) ところで、遠く隔って存在している二つのものあいだには矛盾関係は存在し得ないから、近接して存在している二つのものあいだにのみ、消滅されるものと消滅させるものとの関係が成立する。

(p. 68. 7) それ故に、甲が乙を消滅させる場合には、乙を最も極限において三刹那のうちに消滅させる。まず第一の刹那において

は、甲が乙に接触して、(乙を)活動する能力のない状態に置くに
適したものとなる。⁽¹⁾第二の利那においては、みずからと矛盾したも
のを活動する能力のないものにしてしまう。ところで第三の利那に
おいては、その無能力なるものが消滅したときに、そのものの占め
ていた場所に侵入する。(すなわち乙に取って代る。)

(p. 68. 1. 16) もしもこのような道理が正しいならば、⁽²⁾進行するも
のである光明は、水の上に起った波がおしよせる道理によって、順
次に他の場所に侵入し、闇黒の中に直ちに光明の利那を生じたとき
に、光明の近くにある闇黒を無能力なものにしてしまう。光明の近
くにある闇黒のみが無能力となるのである。(以上が第一利那であ
る。)次いで、無能力となった闇黒が消滅したときに(第二利那)、
その場所を占める光明が生ずる。こういうような順序によって、光
明が闇黒を除去するのである。それと同様に熱の触感が冷い触感を
除去するのである。

(p. 68. 1. 19) しかるに、その闇黒のある場所に、光明のみが突然
生じるときには、闇黒の場所を占める光明を生ずる利那が生起する
その利那から、他の闇黒を生ずる能力の無い(最後の)闇黒が生起
している。次いで起る、無力なる状態を生ずることこそ、(闇黒を)
消滅することなのである。(p. 68. 1. 22) それ故に、もしも闇黒が急
速に消滅したのであるならば、光明を生ぜしめた利那から第三の利
那において、矛盾するものである(闇黒は)消滅したのである。

(p. 69. 1. 1) (相いつづく利那は)生ずるものと生ぜられるものと
の関係を構成しているのであるから、二つの連続のあいだには矛盾
関係が存在するが、二つの利那のあいだには矛盾関係は存在しない。
それらの利那の連続(santana)は実体ではないけれども、連続を
構成しているもの(santana すなわち利那)は実体たるものであ
る。

(p. 69. 1. 2) それ故に究極の真理(Paramartha)は、次のことであ
る。——二つの利那のあいだに矛盾関係があるのではない。そうで
はなく、多くの利那(から構成されている二つの連続のあいだに)
矛盾関係が存在するのである。何となれば、燃焼をなす諸の利那が
存在するあいだは、冷い利那は活動してはいるけれども、(外に現
われることなく)、休止の特徴を示している。

(p. 69. 1. 3) 二つの連続には、消滅されるものと消滅させるものと
の関係を特徴とした矛盾関係が確立しているけれども、一切の原子
にとつては、一つの場所を占有して存在するということはあり得な
いけれども、諸の原子には矛盾関係は存在しない。何となれば、諸
の原子にとつては、一つの(原子の)連続が他の原子の連続を消滅
させるということは、互いに有り得ないからである。

(p. 69. 1. 5) (光明が闇黒の連続を消滅させることができるのであ
るならば、では、何故闇黒を完全に消滅させることができないので
あるか?) (光明は)進行する本質をもち、ものを動かす性質があ

り、いかなる方向に進んでその場所を占有するにしても、その方向に存する、矛盾した諸の(刹那の)連続を消滅させる。したがって、部屋の一角に存する燈火の光輝は、闇黒に接続して存在しているのであっても、闇黒を全く消滅させることはできない。何となれば、闇黒に占有されている方向においては、光明の次の刹那を生ぜしめる能力が無いから。(p. 69, l. 8) 矛盾は(刹那と刹那とのあいだに存在するのではなくて)、原因(最後の刹那)の有する無能力という原因によってつくり出されたものであり、(矛盾は)連続のうちに位置しているにはかならない。この道理を説き示して(ストラ作者が)「存在している」と言ったのである。「存在している」すなわち、連続してはたらいっている冷い感触の連続は、他の熱い感触の連続が存在するときには、(消滅して)無に帰する、というのである。(p. 69, l. 11) 或る哲学者たちは、⁽³⁾「矛盾関係は実体に即して存在するものではない」と主張する。かれらに対しては、次のように答えることにしよう。——結果が完成して実現されている場合に、いかなる(生ずるものと生ぜられるものとの関係)(=因果関係)なるものも経験されていない。しかしながら結果が存在してはたらいっているということは、すでに前に存在した原因にもとづいている。それ故に、(因果関係は)実体に即したものであるにちがいない。(p. 69, l. 13) それと同様に、実体が消滅したときには、(それを消滅させる)いかなる矛盾関係も経験されない。ところが、冷い感触

が次の刹那のうちに(同様の冷い感触を)生ずることができない場合燃焼が原因となっているのである。(火に焼かれるから、冷い感じもなくなるのである。)それ故に、矛盾関係もまた(因果関係と同様に)実体に即したものである。

(1) Malvania 本にナリ असामर्थवस्थच्छानायogyo とナリ

(2) tatra ityevam shite sati. (Mallavadin)

(3) Santabhadra なる。 (Duvvaka Misra)

(p. 69, l. 15) 実例を挙げて説いていう、——

三・七 冷い感触と熱い感触とのごとくである。

(p. 79, l. 17) 実に、冷い感触と熱い感触とには、前の場合と同様に、矛盾関係が適用されるべきである。

(p. 69, l. 19) 第二の矛盾関係をもまた説明しようとしていわく、

三・七 あるいはまた互いに排除することによって本質が確定していることによる。例えば、有と無との関係のごとくである。[三・七五]

(p. 69, l. 22) この世において、或ることがら(甲)が明確に認識

されるときに、或るもの(乙)が除外されるのであるが、明確に認識されるもの(甲)は、対比されるものを除外することによって、本質が確定したものとなる、と見なされなければならない。青いものが明確に認識されるときには、その本質の欠落していること(青でないこと)は、当然除外される。何となれば、もしもそれ(青でないもの)が除外されるときには、青色を明確に認識しないことになる、という誤謬が付随して起るからである。(p. 70. 13)それ故に、一つの実体が存在することと存在しないことは、相互に他を除去することによって成立しているのである。(両者は相互連関の關係にある。)

(p. 70. 13)ところで、青いものと異なっているものは、青の無のうちに含まれることが確定している。黄色いものなどが知覚されているときには、青いものとして経験されるものを知覚しないから、(黄色いものであることは青いものの)否定であるということを確認するからである。(p. 70. 14)そうして、青いことは自己の否定を除外するように、そのように黄色などもまた(自己自身の)否定を除外している。

(p. 70. 15)そういうわけで、肯定と否定とのあいだには(=青と黄とのあいだには)直接明白な矛盾關係がある。これに反して(同じ類に属する)二つの実体(rastu)のあいだには、互いに他のもの(否定を含んでいるから、(間接的な)矛盾關係が存在する。

(p. 70. 16)では、何ものが他のものうちに無いと決定されるのか?(=何ものが他のものの否定であると決定されるのか?)そのものは、形相の一定しているもの⁽¹⁾なのである。(利那性であること)などのように、形相の一定していないものではない。そのわけは、〈利那性〉(一利那ごとの存在であること)ということとは、青いものなど一切のものに通ずる自体であるからである。それ故に(利那性ということとは)、形相の一定しているものではない。それ故に利那性ということを除くならば、経験され得るものは何ものも存在しないことになる。

(p. 70. 15)もしもそうであるならば、(すなわち存在するものが形相をもたぬのであるならば)、その否定もまた一定の形相をもたぬものとなるであろう。ではどうして、一定の形相をもたぬのであるか? 無(否定)ということとは、事物のすがたを排除しているという(一定の)形相をもっていると考えられているのであるから、(それは一定の形相の無いものではない。)

(p. 70. 16)この場合には(無²が考えられた具体的なものであるから)それ故に経験されたものであろうとも、あるいは単に考えられただけのものであろうとも、(或るものが)他の或る場所に存在しないと確認されるときには、一定のかたちとして認識されるのであって、かたちの不定なものとして認識されるのではない。こういうわけで、(事物の)常任性や食肉鬼(pisaca)の存在など(が

否定されるときにも)、それらが一定のかたちをもっているものとして考えられ、あるいは経験されているのである。

(p. 70, 71) そうして、この(矛盾は)同一性と矛盾するものである。そのわけは、二つのものが互いに排除することによって存在しているならば、その二つのものに同一性は有り得ない。それ故に、この矛盾関係は、(本質的な(定義上の *tananta*) 矛盾)と呼ばれる。その目的は、諸の事物の定義、本質を明らかにすることであるからである。ただしこの矛盾関係によって、事物の本体は(互いに他から)区別されたものとして成立しているのである。

(p. 70, 71) (あらゆる事物のあいだに区別があるということが、われわれの否定論の基礎である。) それ故に、かたちが経験される場合に、否定がなされる (*nisidhyate*) のは、あらかじめ経験される(種々のものの有ることを)承認した上で、否定をなすのである。

(p. 70, 71) そのわけは次のごとくである。——黄色いものに関して、(それが有であることを否定するばかりでなく) それが無いことをも否定しようと欲し、また黄色いものが食肉鬼であるということも否定しようとして、また黄色いものが食肉鬼であるということも否定するときにも、それらが、(かたちをそなえた)経験される本質のものであるとして、否認されるのである。それ故に、それらが経験され得るものであるということを先ず承認しておいて、次いで経験され得るものを知覚しないが故にこそ、否定がなされるのである。

(p. 70, 71) (黄色いものが、青いものではないとして、否定されるときには、黄色ならざるものも否定されるのである。) こういうわけであるから、一つの色が明確に知られるときには、そのものの否定は、経験される(はっきりしたかたちをもった)ものとして排除されるのである。そうして、その否定態を有する一定のかたちをもっている色もまた、すべて、経験されるものとして排除されるのである。それ故に、自己の否定と同様に、否定にもとづく(その他の)ものもまた、すべて排除される (*vyavachina*) ののである。相互の排除にもとづいて成立しているすべてのものは、以上の道理によって、同一性を否定されているのである。

(p. 70, 72) そうしてこの矛盾関係はあるけれども、二つのものが(接近して) 共存することは、やはり成立するであろう。それ故に、二種類の矛盾は、はたらきを異にしているのである。一種類の矛盾によっては、冷い感触と熱い感触との同一性は無効とされる。他の(もう一つの) 矛盾関係によっては、両者の共存が無効とされる。

(p. 70, 72) また(この両種の矛盾は) 領域(対象)を異にしている。相互の除去という矛盾関係は(論理的なものであって)、実体および非実体のすべてにあてはまる。ところが(共存できない) という矛盾関係は、若干の実体に関してのみ、あてはまる。それ故に(両種の矛盾関係は) はたらきを異にし、また領域(対象)を異にしている。それ故に、この両種の矛盾関係が互いに他の矛盾関係の

うちに内含されると主張することはできない、という趣意である。

(1) 原文の artho は artho の誤植である。

(2) tata iti yatatah kapito 'bhavas tatatah karanat. (Mallavadin-Stcherbat-sky, p. 195)

〔第一三節 不定なる理由概念(つづき)〕

三・六 ところで、その二種類の矛盾関係のいずれにしても、
〈話者であること〉と〈全知者であること〉とについては成
立し得ない。〔三・七六〕

(p. 71, l. 2) さてこの二種類の矛盾があるということを(承認する
としても)、〈話者であること〉と〈全知者であること〉と、両者に
ついては、(二種類の矛盾関係は) いずれも成立しない。そのわけ
は、諸原因が完全に具わっているときに実現するものである〈全知
者であること〉は、(人間的な) 話者であること〈が現れると、消
失して無くなってしまおうという道理があるからである。実に〈全知
者であること〉は(人間には) 経験され得ないことである。ところ
で経験されない(超越的なもの)の存在しないことを、決定的に知
ることはできない。(ストトラ二・四八に述べたことにしたがって、

インド論理学の理解のために(中村)

そのことが言われる。それ故に、この(超越的なものとの)矛
盾関係の成立し得る道理は存在しない。

(p. 71, l. 3) さらにまた(両者は論理的に矛盾関係にあるというこ
ともできない。)(人間的な) 話者であること〈を排除し(否定す
る)こと〉によって〈全知者であること〉が確立するのではない。木
材などもまた〈話者であること〉を排除されている。ところで、(も
しも) 〈話者であること〉を排除することによって〈全知者である
こと〉が成立するのであるならば) 木材なども全知者であること
になるといふ誤謬が付随して起るであろうから。(p. 71, l. 5) また
〈全知者であること〉を排除し(否定する)ことによって〈話者で
あること〉が成立するのではない。何となれば(もしもそうだとす
ると) 木材などもまたことばを話す者であるということになっ
てしまおうから。まさにその理由によって、(そこには) いか
なる矛盾関係も存在しないから、〈話者であること〉を肯定
的に陳述した場合に、〈全知者であること〉を否定したことにはな
らないのである。

(p. 71, l. 8) (反対者いわく、——) ということは言えるかもし
れない。しかし(話者であること)と〈全知者であること〉との
あいだに) もしも矛盾が存在しないのであるならば、両者のあいだ
に共在の関係が認められるであろう。——ちょうど瓶と布とのあい
だにおけるがごとく——と。しかしながら、そのような共在の事実

をわれわれは見出さないから、両者のあいだには矛盾の関係が成立しているのである。そうして矛盾の関係があるから、一方が存在するときには、他方が存在しないのだ、と想定される。

（答え）このような想定に対して答えていわく、――

三・七九 「矛盾しない」という陳述 (vidhi) にもとづいて、或るものを知覚しない場合でも、そのものが存在しないのであると理解することはできない。〔三・七九〕

(p. 71, 11) 〈全知者であるということ〉を知覚し得ない場合にも、〈肯定的に陳述することにはならない。そうして、(両者が)共に(一諸に)存在することを知覚しなくても、それが直ちに、両者が矛盾しているということにはならない。何となれば、(両者が)共在することを知覚しないということだけから、そこに矛盾関係があると結論することはできない。そうではなくて、その両者が知覚されているときには、〈消滅させられるもの〉と〈消滅させるもの〉との関係があることが確認されるからである。(p. 71, 12) それ故に、〈全知者であること〉と〈話者であること〉との共在すること(が)知覚されなくても、〈話者であること〉を積極的に肯定することから、それと矛盾した(全知者であること)を積極的に肯定したことはないのである。それ故に、一方を肯定したからとて、

他方の無(＝否定)が成立するという道理ではないのである。

(p. 71, 15) 同様に、「或る人が話者である」ということから、「その人が欲情などをもっている」ということを推知することはできない。何となれば、――人がことばなどをもっていることが、欲情などをもっていることの結果であるならば、ことばなどを話す事実から、その人が欲情などをもっていることが知られるであろう。また欲情などが消滅したならば、ことばなども消滅するということになるであろう。しかし(人間のことばは)欲情などの結果ではないのである。何故であるか？

三・八〇 何となれば、欲情などとはことばなどのあいだには、因果関係は成立していないからである。〔三・七九〕

(p. 71, 18) 〈欲情など〉と〈ことばなど〉には因果関係は成立しないから、原因(である欲情など)から結果(である〈ことば〉など)が起るのではない。故にこのこと(ことばを発することなど)から(欲情のあること)を推知することはできない。

(p. 71, 20) 反対者いわく、――ことばは欲情などの結果ではないであろう。しかし(〈ことば〉は欲情などと)共在するものである。それ故に、共在するものである欲情などが消滅したときには、ことばも消滅する、と想定される。

答えていわく、――

三・八一 原因ならざるものである別のものが消滅したときに、
「ことば」などが消滅するのではない。〔三・七九〕

(p. 72. 1. 2) 原因ならざるものである別のもの (甲) が消滅したとき、
(甲と乙とが) 共在するということをもたまたま見ただけで、
別のもの (乙) である「ことば」などが消滅したと言ふことはでき
ない。それ故に「話者であること」は、欲情などを離れて、別のも
のとしても存在し得るであらう。

(一) vakaraṇasya va vakaraṇasya とよむ。

三・八二 それ故に、「ことば」などは不定の証因 (anākantika)
であって、(異種類のものの中には存在しないという) 否
定的関係は疑われている。〔三・八〇〕

(p. 72. 1. 5) それ故に、「ことば」などが、異種類のもの——非全知
性の反対である「全知性」や、欲情などを有することの反対である
「欲情を離れていること」——から否定的に除外されていることが
疑われている。それ故に、人間の「ことばを話すことなどは、不定の
証因である。

〔第一四節 反対の理由概念〕

(p. 72. 1. 7) このように (理由概念の有する三つの特徴のうち) 一
つ一つの特徴 (第一および第三の特徴) の成立が疑われている場合
に、理由の誤謬の起ることを説明したあとで、それぞれ二つづつ
の特徴の成立しないことが疑われている場合に起る理由の誤謬を説
くとしていわく、——

三・八三 (理由概念の) それぞれ二つづつの特徴の反対が真で
あるとして成立する場合には、矛盾した理由概念となる。〔三
・八一〕

(p. 72. 1. 10) それぞれ二つづつの特徴の反対が真であるとして成
立する場合には、矛盾した理由概念となる。理由概念には、三つの
特徴がある。そこで、それらの区別を知らせようとして説いてい
わく、——

三・八四—八六 その二つというのは、何であるか？ それは、同
種類のものの中に存在すること、異種類のものの中に
存在しないことである。例えば、

「ことばは常住である」

ということが論証さるべきときに、

「つくり出されたものであるから」

および

「意志的努力の直後に現れるものであるから」

というのは、〈矛盾している〉誤まった理由概念である。〔三

・六二—六四〕

(p. 72, l. 14) 二つの特徴を特に明示して説明する。

(p. 72, l. 17) 〈同種類のものうちに存在すること〉と〈異種類のものうちに存在しないこと〉との反対が真なるものとして成立する場合には、(矛盾した理由概念となる)。「つくり出されたものであるから」というのは、分析的判断である理由文である。「意志的努力の直後に現れるものであるから」というのは、結果から原因へさかのぼる理由文である。

(p. 72, l. 18) 「意志的努力の直後に現れる」という語は、二つの意味をもっている。(1)意志的努力の直後に生ずることと、(2)意志的努力の直後に認識すること、とが意味されている。(1)「生ずる」ということは、生じつつあるものの自体のことである。(2)

「認識する」というのは、認識される対象のつくり出す結果である。そういうわけで、この場合には、意志的努力をした直後に起る認識が意味されている。「(2)の場合である。」それ故に、この場合には、結果から原因へたどる理由文である。「(ことばが)常住である」と

いうことが論証さるべき場合に、この二つの理由は、矛盾していて、誤った理由なのである。

(p. 72, l. 22) では両者は何故〈矛盾している〉のであるか？

三・六七 この二つの理由概念は、同種類のものうちに存在せず、そうして異種類のものものうちに存在するから、(主張とは)反対のことからを証明するのである。〔三・六五〕

(p. 73, l. 2) 〈つくり出されたものであること〉および〈意志的努力の直後に現れること〉は、主張される同種類のものである〈常住なるもの〉のうちには存在しないということが、確かに知られている。さらに、異種類のものである〈無常なるもの〉のうちに存在することが確かに知られている。それ故に、(主張とは)反対のことからを証明することになるのである。

(p. 73, l. 4) では、「証明しようとする」と「反対のことが成立したときに、この二つが矛盾した理由概念となるのは、何故であるか？ 答えていなく、

三・六八 そうして、この二つは、論証さるべき(主張命題)と反対のことからを論証することになるから、矛盾した理由概念である。〔三・六六〕

(p. 73, l. 6) この二つの理由は、証明さるべきことである〈常住

性」と反対のこと、すなわち「無常性」を証明するのである。それ故に「論証すべきこと」と反対のことがらを論証するから、矛盾した理由概念なのである。

〔第一五節 矛盾した理由概念〕

(p. 73. 1. 8) もしも「論証すべきこと」と反対のことを論証するから、この二つの理由（——一方は分析的であり、他方は因果遡及的である——）が「論証すべきこと」矛盾しているのであるならば、「他人のための論証」においては、論証すべきことがら（大概念）が明示されているはずである。ところが（ときには）明示されていないことがある。（上述の論証の実例においては）主張しようとして欲していることがら、明示されていない。それ故に、（内々のうちに）論証しようとして欲していることを無効ならしめる議論は、上述の両者とは異なった他の（第三の種類の）誤謬となる。そのことを説こうとしていわく、

三・八九（内々のうちに）論証しようとして欲していることを無効ならしめる（——それと矛盾する）第三の「矛盾せる理由概念」が存在するのではないか。〔三・八七〕

(p. 73. 1. 11) 第三の種類の「矛盾せる理由概念」も述べられているのではないか。前述の二つの理由概念は、明言されたことを反対

のことがらを論証するものである。第三の種類の矛盾概念は、心中では考えられているが、ことばにたよって明言はされていないことがらを無効ならしめるものである。何となれば、論証しようとすることと反対のことを論証するのであるから。

(p. 73. 1. 13) その実例を挙げていわく、——

三・九〇（主張命題）眼など（の諸感官）は、他のものに（役立つ）ためである。

（理由命題）何となれば、（眼などは）（諸要素から構成されている）集合体であるから。

（実例命題）例えば、寝台・座席などの諸道具がそうである。〔三・八八〕

(p. 73. 1. 15) 「眼など」というのは、主張命題の主語 (dharmin) である。「他のものに（役立つ）ため」というのは、他のものが目的であり、つくり出さるべきであり、役立たされる相手である、という意味であり、それが論証すべきことなのである。「何となれば、（眼などは諸要素から構成されている）集合体であるから」というのが理由である。(p. 73. 1. 16) 実に、眼などは、諸原子が集合してつくり出したものである。それ故に「集合体であるもの」と言われているものである。(p. 73. 1. 17) 寝台や坐具などは道具である。何となれば、それらは人間が受用するための道具なのであるから。

(p. 73. l. 18) この実例命題は、(理由概念と論証さるべき概念との) 周延関係を提示することに関して述べられるのである。この場合においては「集合体であること」は「他のものに役立つため」ということによって周延されている。(p. 73. l. 19) 寝台や坐具などは集合体たるものであり、享受主体である人間に役立つものである。それ故に「他のものに(役立つ)ため」と言われているのである。(p. 73. l. 21) では、どうしてこの理由は、希望していること(主張命題)の破壊をなすのであるか?(どうして主張命題と矛盾することになるのか?)

三・九二 (その理由概念は、) その論者の承認する「集合体的でない(単純な)ものために役立つことと反対のことを論証するから、矛盾した(理由概念)なのである。[三・八九]

(p. 74. l. 1) 集合していない(単純な)ものに関して、それが「他のもののために役立つこと」をサーンキヤ論者が承認しているが、それと反対のことを論証することになるから、それは、矛盾した理由概念なのである。

(p. 74. l. 4) サーンキヤ学派は「アトマンは存在する」と言うが、これに対して仏教徒が、「どうしてそういうことが言えるのか?」
 といって詰問するので、「サーンキヤ学派は」、「アトマンが存在する」ということを確立するために論証を述べるのである。(p. 74.

l. 5) それ故に、「眼などの(諸器官が)、集合体ではない(単一なものである)アトマンのために役立つものである」ということが、論証さるべきことなのである。

(p. 74. l. 6) ところが、この理由概念は、(主張と) 反対のことでよって周延されている。(「主張と反対のことがらを含意している。甲が乙のために役立つならば、甲は乙に対して効果を生ずるものである。(p. 74. l. 7) そうして同時にせよ、順次にもせよ、生ぜられる(結果)なるものは、複合的(集合せる)なものである。それ故に、眼など(の諸感官)は、他のもののために役立つものである、すなわち集合せるもののために役立つものである、(集合せざる、単一なるもののために役立つものではない)」ということが確定した。(p. 74. l. 9) この矛盾せる(理由概念)は、ディグナーダ(Dignāga) 師の説いたところである。

三・九三 ここにそれ(「矛盾せる理由概念」)が説かれていないのは、何故であるか?[三・九〇]

(p. 74. l. 11) 批判的註解書(Vārttika)の著者である汝(ダルマキールティ)がそれを説かないのは何故であるか?(何故省略したのか?)

三・九三 何となれば、その両者のうちに含まれてしまうから。
 [三・九二]

(p. 74. 13) 何となれば、論証されるべきことと反対のことを論証するその二つ理由のうちに含まれてしまうから。

(p. 74. 14) 反対者いわく、——矛盾せる理由概念は、表現されたことと反対のことを証明するのではない。それであるのに、(矛盾せる理由概念は) 表現されたことと反対のことがらを論証する二つのうちに含まれてしまう、ということが、どうして言われ得るのか？

答えていわく、——

三・九三 何となれば、論証されるべきことがらの反対のことを証明するという点で、これは、前掲の二つから異なるからである。〔三・九一〕

(p. 74. 16) 何となれば、想定している(主張命題)を破壊するものであるこの(理由概念)は、論証されるべきことがら(主張命題)と反対のことを成立させるものであるという点で、(前提の)この二つの理由概念とは異なるからである。前掲の二つの理由が論証されるべきことがらと反対のことを成立させるように、この(矛盾せる理由概念)もまた同様である。表現されたことがらと反対のことを成立させようと、あるいは成立させまいとも、表現されたことがらと反対のことを成立させる必要があるところにあるだろうか。それ故に(この矛盾せる理由概念は)前掲の二つの理由のうちに含まれてし

まうのである。

(p. 74. 19) 反対者いわく、——論証されるべきことは必ず表現されているにちがいない。それでは、論証されるべきことがらと反対のことを証明するという点で、(これは前掲の二つと異なる)ということが、どうして言えるのであるか？

答えていわく、——

三・九四 何となれば、証明しようとする心の中で考えていることと、ことばで表現されたこととのあいだには、いずれも論証されるべきことであるという点では、互いに、いかなる区別も存在しないから、それ故に(矛盾せる理由概念)は、前掲の二つの(理由概念)のうちに含まれてしまう、という結論が得られる。

(p. 74. 21) 証明しようとする心の中で考えていることと、ことばで表現されたこととのあいだには、いずれも論証されるべきことであるという点では、互いに、いかなる区別も存在しないから、それ故に(矛盾せる理由概念)は、前掲の二つの(理由概念)のうちに含まれてしまう、という結論が得られる。

(p. 74. 22) 実に、反対論者が(真の事実を)知ろうと欲して(論争を挑んで来た)ことがらが、論争の主題となっているのである。

(p. 74. 23) そうして論争の主題となったことがらが、それを成立させようとの希望によって、論点とされているのである。論証されるべきことは、証明しようとする心の中で考えられているだけのこともあれ

ば、さらに(その上に)ことばに表現した場合もある。しかしことばに表現しただけでは論証さるべきことがらにならない。それ故に(矛盾せる理由概念と前掲の二つの理由概念とのあいだには)區別は存在しない、と言うのである。

〔第一六節 不定なる理由概念の誤謬——つづき——〕

三・五 理由概念の二つの特徴のうち一つが確定しない(誤っていて)、他の一つが疑わしいときには、(その理由概念は)不定となる。〔三・五〕

(p. 75, 7) 二つの特徴の反対が確立するときには(=正しいときには)その理由概念は〈矛盾せる理由概念〉となるということを、すでに説明した。この二つの特徴のうちで、一つが確定していない(誤っていて)、他方が疑わしいときには、〈不定なる理由概念〉となる。

(p. 75, 7) それはいかなるものであるか、というので、(著者は)説いて、——

三・六 例えは

(主張命題) 或る人は欲情を離れた者である。あるいは、

全知者である。

(理由命題) 何となれば、かれはことばを話す者であるから。

(大前提) (ことばを離す者は、欲情を離れた者である。あるいは全知者である。)

この場合に(換質换位された)否定的陳述は確立していない(=誤っている)。肯定的陳述は疑わしい(=不定である。)

〔三・六〕

(p. 75, 7) 「(或る人が) 欲情を離れた者である」というのが、一つの〈論証さるべきことがら〉である。あるいはまた「(或る人が) 全知者である」ということが、第二の〈論証さるべきことがら〉である。「ことばを話す者であるから」というのが理由である。この場合に「否定的陳述は確立していない。」(p. 75, 7) すなわち、異種類のもの、すなわち、欲情をもっているものであり、かつ全知者ならざるものである自分自身のうちに、〈ことばを話す者であること〉のあることが、実際に経験されている。それ故に、否定的陳述は確立していない(=誤っている)。肯定的陳述は疑わしい(=不定である)。

(p. 75, 7) 何故であるか? 説いていわく、——

三・七 〈全知者であること〉と〈欲情を離れたものであるこ

と〈とは、(われわれの経験から)遠く離れたことであるから、〈ことを話すこと〉などが、そのうちに存在するか、あるいは存在しないか、ということは疑わしい(≡不定である)。(三・九五)

(p. 75. 14) 同種類のものである〈全知者〉および〈欲情を離れた者〉は、われわれの経験から遠く隔った、超感覚的なものである。他方〈ことを話すこと〉などは、感官によって知られる、経験的なことである。その〈ことを話すこと〉のうちに、超感覚的な〈全知者であること〉と〈欲情を離れたものであること〉が存在するか、あるいは存在しないか、ということは、疑わしい。それ故に、〈ことを話すものであること〉という理由にもとづいて、(或る人が)全知者であるか、あるいはそうではないか、ということを知ることができない。それ故に、その理由概念は不定である、というのである。

〔第一七節 理由概念の二つの特性が不定であるときに起る誤謬〕

(p. 75. 17) いまこれから二つの特徴が疑わしいときには、(理由そのものも)不定となる、ということを書いていく、——

三・九六 この二つの特徴が疑わしいときには、不定となる。
〔三・九六〕

(p. 75. 19) この二つの特徴、すなわち肯定的関係と否定的関係が疑わしいならば、疑惑の原因となる。

(p. 75. 20) その実例を挙げていう、——

三・九七 例えば、

(主張命題) 生きている身体はアトマンをともなっている。
る。

(理由命題) 何となれば、(生きている身体は)呼吸などをもっているから、と。〔三・九七〕

(p. 76. 7) 「アトマンをともなっている」ということが、論証さるべきことがらである。「身体」が主張命題の主語である。「生きている」というのは、主張命題の主語に対する限定である。けだし、死んでいる身体のうちには、アトマン(靈魂)が存在すると、(アトマン論者も)考えない。吸気などの呼吸を始めとして、瞬目・閉目など、生きているものの性質を、生きている身体は所有している。まさに、そのことの故に、というのが、理由である。

(p. 76. 15) この理由概念は、他と共通ではない(すなわち「生きている」ということと「呼吸などを有する」ということとは、けっ

きよく同義である)から、疑惑の原因であるということが説明されねばならない。

そうしてこの場合には、理由概念が主張命題の主語の述語であるということ、二つの理由によって、疑惑の原因となる(≡不定なる理由概念となる)。「生きているもの」と「生きていないもの」という)二つの形相は疑惑の対象となるが、その両者によって一切のものが包摂されるからである。(p. 76. 7) その両種の形相は、あまねく周延するものであるが、その両者が同一のものの中に共に存するかどうかは、決定的に知ることができないから。(p. 76. 4) 何となれば、二つの形相によって一切の事物が包摂されないのであるならば、その二つの形相について疑いは存在しないであろう。そのわけは、(二つの形相以外の)第三のありかたが可能であるならば、主張命題の主語の述語(理由概念)は、主張命題の主語がみずからと離れてはいないものであるということ、二つのうちの一つの特相によって説示することはできないであろう。それ故に、疑わしい理由は存在し得ないであろう。(p. 76. 1. 6) 「理由概念が」、(相互に排除し合う)二つの属性のあいだの不定な関係を示すならば、それは疑わしい理由である。

(p. 76. 1. 10) ところで二つの属性のあいだに不確定な関係があることをさえも説示することができないならば、それは、理解を成立させない理由概念となるのである。(2) 「他方、二つの属性のあいだの」

定まった関係を説示し得るならば、それは(正しい)理由概念であるか、あるいは矛盾した理由概念であろう。

(p. 76. 7. 11) それ故に、一切の事物を包摂するしかたが二つあって、その二つが一つのものの中にも存在するということが確知されるのではないならば、両者について疑わしい理由概念となる。(p. 76. 7. 12) これに反して(理由概念がいずれかの形相のうちに)存在するということが確知される場合には、もしも(両者が)一つのものの中に存在することが確知されるならば、(その理由概念は)〈矛盾した理由概念〉であるか、あるいは〈正しい理由概念〉となるであろう。(p. 76. 7. 13) しかしながら、その存在することを確知し得ることが定まっていけないならば、その理由概念は(1) (同種類のものにも、異種類のものにも)共通にゆきわたっていて不定である(へしるし)をもっているのであるか、(2) 〈へしるし〉が異種類のものからすっかり排除されているかどうか疑わしいものであるか、(3) 〈へしるし〉が同種類のものの中に存在するという肯定的関係が疑わしいものであるか、あるいは(4) 反対の場合には排除されるという否定的関係が確定していない(証明されていない)ものであるか、いずれかであろう。(3)

(1) 「生きている」ということは、身体についてだけ言われ得る、とダルマキールティは考えていたことになるであろう。

(2) ghis ma hes par yod par yah bstan par mi nus na ni mi rtogs pa hi
rgyur hgyur ro.—(Tib. ed. by Stechenbatsky, p. 174, ll. 4-5)

(3) キヤムト訳は(3)と(4)とを逆になつてゐる。Idog pa ma grub pa la |
rjes su hgro ba la the tshom za bar hgyur ro ||

(p. 76, l. 14) ところが (最後に) 「しるし」 (理由概念) が「一
つものにおいてさえも、存在することを確かに知ることができな
いならば、その場合には、「理由概念は、主張命題の主語と周延関
係が同範囲となり」他とは共通でない不定なるものとなる。それ故
に、「他とは共通でない不定」もまた「不定なる理由概念」である
ということを示明するために、二つの理由があることを説示しよう
として「これらのスートラの著者はいわく」——

三・100 アートマンを有するものと、アートマンを有しない
ものとのほかに (第三の) 部類にしてそこに呼吸等の存する
ものは、実に存在しない。〔三・九六〕

(p. 76, l. 18) 「アートマンを有する」というのは、アートマンと
ともにある、という意味である。「アートマンを有しない」という
のは、アートマン (靈魂) がそこから脱出してしまった、という意
味である。その両者よりも以外には、第三の部類——そこにこの実
体の属性としての呼吸などの存するもの——は存在しない。それ故

インド論理学の理解のために (中村)

に、この理由概念は、両部類に関して、疑わしい理由概念である。
(p. 76, l. 21) 何故に、他の (第三の) 部類は存在しないのである
か? 答えていわく、——

三・101 何となれば、アートマンが存在すること存在しな
いことによつて、一切を包摂するから。〔三・九七〕

(p. 77, l. 2) アートマンが存在すること (yrtiti = sadbhava) と存
在しないこと (vyavachcheda = abhava) の両者によつていかなる
物をも包摂するから、不確定を生ずることになる (kritikarana)。
「アートマンを有するもの」と「アートマンを有しないもの」とは
異つた、(第三の) 部類⁽¹⁾ (ありかた) は存在しない。それ故に、(も
しも第三の部類を想定するならば) 疑わしい理由概念をつくり出す
原因となる。

(1) rāsi = prakara (Dharmakīrti)

(p. 77, l. 5) 二つのありかたによつて、(存在する) 一切のものを
包摂することになるということを説き教えたあとで、第二の (不定
なる理由概念) を説いていわく、——

三・102 これらの二つの部類のうちいずれか一つのうちに

(理由概念の) 存在することは確知されない。〔三・100〕

(p. 77, l. 7) 〈アートマンを有するもの〉と〈アートマンを有しないもの〉との両部類のうちのいずれか一つのうちに、すなわち〈アートマンを有するもの〉あるいは〈アートマンを有しないもの〉のうちに(理由概念が) 存在すること(vrtti || sadbhava)を決定的に知ることはできない。この二つの部類以外に、呼吸などは存在し得ない。何となれば、呼吸などは実体の属性なのであるから。(p. 77, l. 8)

それ故にこの両部類のうちのみ(理由概念が) 存在し得るという、このことだけが知られているのである。ところが、それが特殊な一方のうちのみ実際に存在するということを確知することはできない、という意味である。それ故に(スートラの著者は) いわく、――

三・103 〈アートマンを有すること〉あるいは〈アートマンを有しないこと〉と結びついているとして一般に承認されているものの中には呼吸などの属することが確定していない。それは、その両部類から除外されていない。⁽²⁾「呼吸などはその両種のありかた以外のものとは結びつかない。」〔三・

101〕

(p. 77, l. 12) 〈アートマンを有すること〉あるいは〈アートマン

を有しないこと〉という特殊性と結びついていることが一般に承認されている(prasiddha || niscita) 実体のうちに、呼吸などの属性の存在することは確定していないから、(その理由概念は) 〈不定〉である。何となれば、そうだと決定的に知られているのではないから。そういうわけで、(他のものと) 共通でない属性(理由概念が主張命題の主語と実質的に同義である場合) は、〈不定〉なる理由概念となるということについての二つの原因を述べた。

(1) nirātmakatvena (BR, ed.); anātmakatvena (Malvania ed.)

(2) sātmatkatvena nirātmakatvena vā prasiddhe prāgāder asiddhis tabh-yām na vyatirīcyate (BR, ed.); sātmatkatvenanātmakatvena vā prasiddher prāgāder asiddheh. (Malvania ed.)

(p. 77, l. 15) 主張命題の主語の述語となる理由概念は、すべて、共通であっても(≡異種類のものにまで行きわたって、周延関係が広すぎる場合にも)、あるいは共通でなくても(≡主張命題の主語と実際上同義であって、周延する範囲が同じである場合にも)、〈不定〉となる。それ故に、結論を述べるといふ見せかけのもとに、主張命題の主語の述語となること(paksadharmatva)を説明して言う、――

三・一〇四 それ故に、生きている身体と結びついている呼吸などは、 \langle アートマンを有するもの \rangle と \langle アートマンを有しないもの \rangle とのすべてから除去された(第三の部類の)ものとして成立しない。⁽¹⁾ [三・一〇三]

(p. 77, l. 19)「生きている身体と結びついているもの」というのは、主張命題の主語であるという意味である。両部類が一つのものうちに存在しないということを確かに決定的に知ることができないから、 \langle 生きている身体と結びついている呼吸など \rangle は、前掲の両部類から除かれていない。(それは両部類のうちのいずれにも含まれない。) そのわけは、実体の(なにかの)属性は、一切の事物にゆきわたる二つのありかたのうちのいずれか一つのうちに必ず存在することが確かに知られていて、他のありかたからは退くはずである(—他のありかたのうちに含まれることは有り得ない)。(p. 78, l. 1) それ故にいわく、— \langle アートマンを有するもの \rangle と \langle アートマンを有せざるもの \rangle とより成るすべての実体から除外された(第三の部類の)ものとしては成立しないから、と。(p. 78, l. 6) 先ず第一に、呼吸などは、瓶など若干のものの中には存在しない。だから、それだけのことは、決定的に知ることができる。アートマンを有し、あるいはアートマンを有しないところの若干のものの中に存在しない、ということは確かに知られるが、しかし(前掲両

者のうちの)「いかなるものうちにも存在しない」ということを確かに知ることができない。それ故に、それは(前掲二者のうちの)いずれかからすつかり除外されているというのではあり得ない。

(1) BB. 本には最後のところが asiddhah となっているが、Malvania 本には
.....asiddhes tadyam na vyatiriyate となっている。jika の文章から見ると、後者の読み方のほうが良さそうである。

(p. 78, l. 6) 反対者いわく、—そうだとすると、(呼吸などが)両部類のうちに肯定的な関係で存在することが確かに知られるであろう。

答えていわく、—

三・一〇五—一〇六 (呼吸などが) そのうちに(両部類のうちに)肯定的な関係で存在することはない。何となれば、(両部類のうちの)一方のうちにも存在することさえも確定していないから。 [三・一〇三—一〇六]

(p. 78, l. 6) その \langle アートマンを有するもの \rangle あるいは \langle アートマンを有せざるもの \rangle のうちに、呼吸などが肯定的関係で共在することは、あり得ない。何故であるか?

(p. 78, l. 10) \langle アートマンを有するもの \rangle あるいは \langle アートマン

を有せざるもの」という一方のものの中に(理由概念の存在することは)確定していない、という理由の故に。呼吸などは、実体の属性として、前掲の二つの部類のうちに、あるいは両者のいずれか一方のうちに存在するということが、確定的に知られている。しかし(呼吸などが)〈アートマンを有するもの〉のうちにのみ存在するとか、あるいは〈アートマンを有しないもの〉のうちにのみ存在するということは、知られない。それらのあいだの共在関係(肯定的な関係)を、どうして確かに知ることができるであろうか。

(p. 78. 7. 13) 反対者いわく、—— 反対論者(である仏教徒)の説によると、アートマンを有するものは、なにも存在しない。それ故に、この理由概念が、(実は存在しないものである)〈アートマンを有するもの〉のうちに存在するということも言い得ないし、また存在しない、ということも言い得ない。したがって〈アートマンを有するもの〉に関しては、肯定的陳述も否定的陳述も成立し得ないということが決定されている。それが存在するのではないか、という疑いは起らない。

〔反駁〕このような疑いに対して、(スートラ著者は)次のように答える。——

三・一〇七—一〇八 〈アートマンを有するもの〉からも、また〈アートマンを有しないもの〉からも、それ(呼吸など)が共在

することも除去されていることも、あり得ないということも確かに知り得る。何となれば、(両者のうち)一方のもの非存在を確定することは、他のものの存在を内容的に意味するものであるから。⁽¹⁾〔三・一〇五—一〇六〕

(1) BB. 本には誤植がある。最後の一句は *Malvānīa* 本および *Pika* によって *“niscayanantaryakatvat”* とよむ。

(p. 78. 7. 17) 〈アートマンを有する実体〉についても、その呼吸などがそれと共在することも、またそれから除外されているということも、あり得ない、ということが決定されている。また〈アートマンを有しない実体〉についても、その呼吸などがそれと共在することも、またそれから除外されているということもあり得ない、ということが決定されている。スートラの中で、*sātmakād anātma-kād* : といって従格 (*ablativo*) が用いられているのは、*vyatireka* という語が従格をとるためであると、見なすべきである。

(p. 78. 7. 19) では、共在することも、またそれから除外されているということも、あり得ないということが、どうして決定されるのであるか?

答えていわく、—— (p. 78. 7. 21) 〈共在すること〉、あるいは〈除外されていること〉という一つのことからが成立し得ないというこ

とを決定することは、他の、第二の關係の存在することを決定することと離れてはいない。(p. 79, 1.) すなわち、存在することを論理必然的に決定することになるのである。その關係にもとづいて、一方の非存在を決定することは、他方の有を決定することになる。それ故に、この二つの關係が一つのものにおいては成立し得ないということが決定されるのである。

(p. 79, 1.) では、一つのもの非存在を決定することは、必ず、他のものの存在を決定することになるのは、何故であるか？(スートラ著者は) 答えていわく、——

三・二〇九 (アートマンを有しないものうちに、呼吸などが存在することと存在しないことは、互いに排除し合うものであるから、それ故に存在することと存在しないことが疑われているから、「呼吸などを有するが故に」というのは) <不定>なる理由概念である。〔三・一〇七〕

(p. 79, 1. 6) 互いに排除し合うこと (vyavachheda = abhāva) が、(いま問題となっている) 両者の本質となっているというまさにその本質の故に、(この理由概念は <不定>となつてゐるのである。)(p. 79, 1.) 理由概念 (甲) が証明さるべきことながら (乙) と共在するということは、甲が乙のうちに存在することであり、また甲が乙を排除するということは、甲が乙のうちに存在しないということである。

ある。同一物が存在することと存在しないことは互いに排除し合う (vyavachheda) ものである。或ること (甲) の排除によって限定されているもの (乙) は、それ (甲) の排除によって確立しているのである。(p. 79, 1. 6) (或るもの) 存在とは、それ自体の無の排除 (否定の否定) として定義される。それ故に、(或るもの) 存在とは、それ自体の非存在の排除によって確立している。(p. 79, 1. 10) 何となれば、否定 (無) というのは、(われわれの否定論によると) われわれの考案によって提示されたような本質をもたないことである。そうして <われわれが考案したような> 本質をもたないこと <を排除して (それとの対比によって)、形相を有する本質が理解されるのである。

(p. 79, 1. 11) そういうわけであるならば、<アートマンをもたないもの>のうちに呼吸などの) 存在することを否定するのは、否定的關係 (vyatiroka) それらの存在の否定) であり、また否定的關係の否定は肯定的關係 (anvaya) 共在の承認) である。(p. 79, 1. 12) それ故に、共在するという肯定的關係の無いことが確知されたならば、(存在しないという) 否定的關係が確知されたことになる。また否定的關係が無いということが確知されたことになる。(甲が乙のうちに存在するという) 肯定的關係が確知されたことになる。(アートマンの存在しないもの) のうちに呼吸などが存在することと存在しないことは、同時に真では有り得ない。)

(p. 79, l. 13) それ故に、(われわれは仏教徒の見解にしたがって) 〈アートマンを有するもの〉というのは実体ならざるものであり、(真の) 実体 (substance) は〈アートマンを有せざるもの〉である(と) いうことを承認しているけれども、しかし(〈アートマンを有せざるもの〉のうちに) 呼吸などが存在することと存在しないことを断定的に否定するのではない。何となれば、(矛盾律にしたがって) 一つのもののうちに他の一つのもが同時に存在し、また存在しないということは、矛盾しているからである。(それ故に、また) 両者が(同時に) 無であると断定することは、不当であるからである。(存在し、あるいは存在しないという主張のいずれかを、われわれは、場合にに応じて採用せねばならぬのである。)

(p. 79, l. 15) そうしてわれわれは反対論者(ニヤーヤ学派)の見解にしたがってアートマンを有する実体は存在し、アートマンを有しない実体は存在しないと言うのではない。そうではなくて、純理論にしたがって (pramāṇa-anurodhāt) (立論を述べるのである。) それ故に、(生きている身体のうち) にアートマンが存在するという¹⁾ことも、(生きていない身体のうち) にアートマンが存在しないという²⁾ことも(両者ともに疑わしい(=不定である。)) (p. 79, l. 16) そう³⁾いうわけで、(生きている身体のうち) に呼吸などが存在し、(生きていない物のうち) には呼吸などが存在しないということについては、疑惑が存する。(p. 79, l. 17) 或る場合には、アートマンが呼吸

などと共在するし、また或る場合には排除し合うと想定するにしても、いずれにしても(アートマンの) 存在することを確知し得ないし、また存在しないことをも確知し得ないから、共在するという肯定的な関係についても、排除し合うという否定的な関係についても、疑いが存する。(いずれとも決定しがたい。)

(p. 79, l. 18) しかしながら或る場合に、肯定的関係と否定的関係とのうちのいずれか一方が存在しないと確知されたならば、(他の) 第二の(選言肢)の存在することが確知される。それ故に、肯定的関係と否定的関係についての疑いは起らないであろう。(p. 79, l. 20) ところが或る場合には、それが存在するとも、存在しないとも確知され得ないから、まさにその故に、肯定的関係と否定的関係とについて疑いが起る。そうして疑いが起るが故に、その理由概念は〈不定〉である。以上の趣意を著者は(ストトラのうちに) 述べたのである。

(p. 79, l. 22) 何故に、それは不定であるのか?

説いていわく、――

三・二〇 上述の理由にもとづいては、論証さるべきこと(アートマンが存在すること)も、またそれと矛盾すること(アートマンが存在しないということ)をも確知することができないから。〔三・二〇〕

(p. 80. 1. 2) 上述の、疑わしい肯定的関係（呼吸などがアートマンと共存すること）および否定的関係（その反対の命題）にもとづいては、論証さるべきことおよびそれと矛盾せることを確知することではできないからである。そのわけは、（理由概念が）同種類のものの中に存在することおよび異種類のものの中に存在しないことについて疑いがあるならば、論証さるべきことも成立しないし、それと矛盾することも成立しない。(p. 80. 1. 3) そうして「アートマンを有するもの」と「アートマンを有しないもの」とは異なった他のありかた（第三の選言肢）は成立しない。それ故に、「呼吸などを有すること」を理由概念とするならば、主張命題の主語である「生きている身体」のうちにアートマンが存在するか存在しないかという事について、疑いが起る。したがって「呼吸などを有すること」というのは、「不定」なる理由概念である。

(p. 80. 1. 9) (理由概念の有すべき) 三つの特徴が成立しないときには、あるいはそれらについて疑問があるときには、理由に関する誤謬が起るということを説明したあとで、結論を述べていう、――

三・二二 このように、（理由概念の有すべき）三つの特徴のうちで、いづれか一つが成立しないとき、あるいは特徴の二つづつが成立しないときには、また疑われるときには、それぞれに應じて、不成立 (asiddha)、矛盾 (viruddha)、不定

インド論理学の理解のために（中村）

(anaitikantika) という三種の「誤った理由概念」が存在する。
〔三・一〇六〕

(p. 80. 1. 9) 「このように」というのは、「直前に述べた次第によって」という意味である。これらの（三つの特徴）のうちで、いづれか一つの特徴が不成立であるか、あるいは疑われているとき、あるいはそれぞれ二つの特徴が不成立であるか、あるいは疑われているときには、「不成立」および「矛盾」および「不定」という誤った理由概念となる。(p. 80. 1. 11) 甲が成立しないとき、あるいは疑われているときに、甲に対応して、乙という誤った理由概念が起るならば、乙は、甲が成立しないこと、あるいは甲が疑われていることにもとづいて起るのである。それぞれの対象がそれぞれの誤った理由概念と対応しているから、「それぞれに應じて」といったのである。

〔第一八節 自己矛盾のある理由概念〕

三・二二―二三 矛盾したことの範囲からはずれない理由概念（自己矛盾している理由）もまた、疑われて（不定なる）理由概念であるということが説かれた。何故それが、ここで説かれていないのか？それは、推理の領域においては成立し得

ないからである。〔三・二〇、二一〕

(p. 80, 14) 反対者いわく、——師(ディグナーガ)⁽¹⁾は、矛盾したことから逸脱しない理由概念もまた疑わしい理由概念の一つである、と説いたではないか。他の理由にもとづいて論証された場合に、矛盾していることの範囲からはずれないならば、それは〈矛盾していることの範囲からはずれないこと〉である。(p. 80, 15) あるいはまた、その理由概念が、(1)矛盾している。——何となれば、他の論証法によって確定したことがらが、矛盾したことを証明するから。また(2)範囲をはずれることなく、(正当である。——何となれば、それ自体によって論証されるべきことから逸脱することがないから。——(だからそれは)矛盾していて、しかも範囲からはずれることなく(正当なのである)。

(p. 80, 17) 答えていわく、——確かにそのとおりである。わが師はそのことを説かれた。(p. 80, 16) しかし、わたくしはここまでは説かなかった。(省略してしまつたのである。) 何故であるか?

答えていわく、(同時に正しくもあり、また誤っている理由概念は) 推論の範囲においては成立し得ないからである。

(p. 80, 21) 「推理の領域」とは、正しい論理的思考によって成立している(理由概念の)三つの特徴のことである。そのわけは、それにもとづいて推理が成立するところのものが、推理の領域なの

である。そうして、正しい論理的思考によって成立している(理由概念の)三つの特徴にもとづいて推理が成立するのである。それ故に、それこそ推理の領域なのである。それが論題とされているのであるから、〈矛盾していて、しかも範囲を逸脱せぬ(正しい理由概念)なるもの〉は、成立し得ない。

(p. 81, 7) 実にいまここでは、正しい論理的思考によって成立している〈理由概念の三つの特徴〉が論題として考察され始めたのであるから、その本質が正しい思考作用によって(たとい部分的にもせよ)成立しているところの〈誤った理由概念〉が論題として成立するのである。そうして、〈矛盾していて、しかも範囲を逸脱することなく(正当である)もの〉の(二重性格をもつた)本質なるものは、正しい論理的思考によって成立しているものではない。それ故に、それは存在し得ないものである。したがって、不可能であるが故に、(独立の事項として立てて)説くことをしなかつたのである。

(1) スチエルバツキーの推定である。

(p. 81, 7) では何故不可能なのであるか? 説いていわく、——

三・二四 何となれば、われわれがすでに定義を述べたところ

の〈結果としての理由概念〉と〈それ自体としての理由概念〉と〈無知覚〉とが矛盾したものであることは、不可能であるからである。〔三・二二〕

(p. 81. 7. 2) 〈結果〉および〈それ自体〉がいかなるものであるか？——その定義はすでに説明しておいた。結果が原因から生ずるといことが〈結果としての理由概念〉の特質である。それ自体が論証すべきことがらに周延していることが、〈それ自体としての理由概念〉の特質である。(p. 81. 7. 5) 理由概念が矛盾したものとなるためには、結果は自己の原因を捨て(自己の原因なしに存在し得て)、また〈それ自体〉は〈周延するそれ自体〉を捨てて存することにならねばならぬが、そのようなことがどうして有り得ようか。(p. 81. 7. 10) 〈無知覚〉の定義は、すでに説明しておいた。〈無知覚〉の特質は、実際に経験され得るものを知覚しないことである。無知覚というものは、(或る場所に) 或る物の存在しないことが確立していることであるから、無知覚もまた矛盾した理由概念であることは有り得ない。

(p. 81. 7. 11) 次のように考えられるであろう。それらとは異なった他の(場合)が存在し得るであろう、と。そこで説いていわく、

三・二五 それ以外に、他の不可分離なる関係は存在しない。

インド論理学の理解のために(中村)

(p. 81. 7. 14) そうして、それら三つの特徴以外に、他の、(理由概念と論証すべきものとの) 不可分離な関係は存在しない。それ故に、正しい理由概念である特性は、この三つの特徴のうちのみ含まれるのである。

(p. 81. 7. 15) では、ディグナーガ師は、この理由概念の誤謬をどこに説いたのであるか？ 説いていわく、——

三・二六 それ故に、そのようなことがらを考察するに当って、〈実際に事物を経験することに依らないで説かれ、伝承に依存している推論〉にもとづいて、矛盾しているが(他面では) 逸脱することのない(正しい) 〈論証の誤謬〉が(ディグナーガ師によって) 説かれたのである。〔三・二四〕

(p. 81. 7. 18) (自己矛盾である理由概念は)、実際に事物を経験することにもとづいて述べられた推論においては成立しないから、〈伝承聖典に依存している推論〉にもとづいて、〈矛盾して、しかも逸脱することのない(正しい) 理由概念〉が述べられるのである。(p. 81. 7. 19) 或る推論の理由概念の三特徴が伝承聖典にもとづいて成立しているならば、その推論のよりどころは伝承聖典である。

(p. 81. 7. 19) 反対者いわく、——その理由概念の三つの特徴が伝承聖典にもとづいて成立しているとしても、それもとどのつまりは

正しい論理的思考にもとづいて成立しているのではないか？

答えていわく、——実際に事物を経験することに依らないで説かれていたのである。(p. 81, 1. 20) 実際に実在しない事物を見ることすなわち考案のみの力、影響力にもとづいて現れ出たのである。推論の理由概念の三特徴が伝承聖典にもとづいて成立している場合には、その三特徴は、正しい認識ならざる考案のみにもとづいて成立しているのである。正しい思考にもとづいて成立しているのではない。

(p. 82, 1. 1) それでは、伝承聖典にもとづいて理由概念の三特徴が成立しているところの推論は、いかなることからに関して(論題として)もち出されるのか？

(p. 82, 1. 2) 答えていわく、——「そのようなことから」すなわち、直接知覚によっても推論によっても対象とされない、超感覺的な(形而上学的な)ことから、——その聖典の説くことから、——例えば、普遍(samānya)など——を考察することがなされる場合には、伝承聖典にたよる推論が成立する。その(形而上学的な)論議にもとづくものとして(矛盾)して、範圍を逸脱せざる(正しい)理由概念(ディグナーガ)師は説いたのである。

(p. 82, 1. 5) では(そのような誤謬が)聖典にもとづく推論に関しても起るのは、何故であるか？ 答えていわく、——

三・二七 学問体系(論典)をつくる人々がことごとくに關して迷い誤るが故に、反対の(≡存在しない)ことごとくそれ自体を(諸対象)に帰して付託するからである。[三・二五]

(p. 82, 1. 1) 学問体系(論典)をつくる人々が、「反対の」すなわち事物とは矛盾していることから自体を諸対象に帰して付託するのである(upasamhāra || dhaukana)。その付託が成立するから、(矛盾)して、しかも範圍を逸脱しない(正しい)理由概念が成立するのである。迷い誤るが故に(Dhṛāntya || viparyāsa)。そのわけは、迷い誤っている学問体系形成者が、それぞれの、実は存在しないことから自体を、有りと見なして付託するのである。

(p. 82, 1. 10) もしも学問体系をつくる人々でさえも誤ることがあるならば、その他の(普通の)人々(凡人)をどうして信頼することができようか？(ストトラ作者は)答えていわく、——

三・二六 何となれば、実際に存在しているとおりの事物のありさまが知られたときには、すなわち(それ自体にもとづく推論) (結果にもとづく推論) (無知覚にもとづく推論) がなされる場合には、そのような(矛盾)の成立する餘地(可能性)は無い。[三・二六]

(p. 82, 1. 12) 諸理由に關して、正しい理由であるということが確

立するのは、妄りな考想 (Kalpanā) によるのではなくて、事物の事態 (vastu-schiti) によってである。それ故に、実際に存在しているとおりの事物のありさまが知られたときには、すなわち〈それ自体にもとづく推論〉〈結果にもとづく推論〉〈無知覚にもとづく推論〉がなされる場合には、そのような(矛盾)の成立する余地(可能性)は存在しない。(p. 82. 113) 究極において実在する事物が成立している。それを超えて逸脱することなく、実際に存在しているとおりであるところの諸事物は、それらの事物が実際にあるがままに成立しているのであって、妄りな考想によって成立しているのではない。(p. 82. 115) それ故に、それらの事物に関しては、〈矛盾を起り得るような迷妄の成立する余地は存在しない〉という(誤った理由概念)が起り得るような迷妄の成立する余地は存在しない。

(p. 82. 117) そこで〈矛盾を起り得るような迷妄の成立する余地は存在しない〉という(自己矛盾に陥った、誤った理由概念)の実例を示す。

(1) ここでは矛盾律が明示されている。

三・二九 この(誤謬)について、実例を(二つ提示する。)

(大前提) あらゆる場所に存在し、みずからに内属するものと同時に内属しているところのものは、万有に遍

在している。

(実例) 例えは虚至がそうである。

(小前提) 普遍 (samanya) は、あらゆる場所に存在し、

みずからに内属するものと同時に内属している。〔三

・二七〕

(p. 82. 121) あらゆる場所に存在し、みずからに内属するものと同時に内属しているものは、すべて、〈普遍が一切の場所に存在しているものと内属していること〉であるとして、主語として、それについて〈万物に遍在していること〉が述語として陳述されるのである。(p. 82. 122) それ故に、〈同時に内属していること〉は必ず〈万物に遍在していること〉のうちに包摂されて存在している。前者は後者によって周延されていることが説かれているのである。

(p. 82. 123) さて、この点について、普遍は、運動を所有せず、しかし直接に知覚経験され、唯一なるものであるということが、カナダ仙人によって説かれた。(p. 82. 123) それは、それぞれ自己と関係している一切のものと、内属 (samavaya) の関係によって同時に関係している。「普遍は、諸の個物のうちにも、また個物の存在しない諸の場所のうちにも、定住している」ということを論証するために、カナダの弟子であるパイルカ (Pailuka) がこの論理的思考を提示した。(p. 82. 124) (スートラの本文において)「譬えば虚

空のごとくである」というのは、次の趣意を述べようとしているのである。実例命題は、論証さるべきことが理由概念に周延していることを提示することをめざしている。そのわけは、虚空もまた、一切の場所に存在する、みずからと結びついている樹木などと同時に関係していて、万物に遍在している。「あらゆる場所に存在し、みずからに内属するものと内属している」というのは、理由概念が主張命題の主語の述語であるということを提示するのである。

(p. 83. 7. 8) この理由概念が〈それ自体を理由としているということ〉(この理由命題が分析判断であるということ)を理解して、(このストロラの著者は) 説いていわく、――

三・二〇 それ自体がそれらの場所にかくれて存在しているということは、それらの事物と関係している(類の)それ自体のみに依存しているのである。(その反対のことがらは不可能である。)[三・二八] 何となれば、甲の場所に乙というものが存在しないならば、乙はその場所(甲)をみづからみだすということは有り得ないからである。それ故に、上述の論式は、〈それ自体〉を理由概念として立てられているものである。[三・二九]

(p. 83. 7. 11) 「それらの事物と関係している(類の)それ自体のみに依存している」というのは、類のそれ自体は、一切の場所に存在

しているそれらの実体に関係しているという意味である。それはいかなるものであるのか? 説いていわく、――それは〈それ自体が、関係を有する(sambandhin)それらのものの場所のうちにかくれて存在していること〉のことなのである。

(p. 83. 7. 14) 甲といふもののそれ自体が諸の事物(乙ら)と結びついているのであるならば、そのもの(甲)は必ずそれらの事物(乙ら)の占めている場所のうちにかくれて存在しているはずである。それ故に、類がそれらの事物の場所にかくれているということは、それらの事物と関係していることに従属しているのである。

(p. 83. 7. 16) 反対者が問うていわく、牛の主人は牛と関係している。しかし主人それ自体は牛と同じ場所を占めているのではない。それでは、「それと関係しているからそれと同じ場所を占めている」ということが、どうして言われ得るであろうか?

(p. 83. 7. 17) (この結びつきは内属の関係である。) 或る場所(甲)に或るもの(乙)が存在しないならば、そのもの(乙)はその場所(甲)を占有しているのではない。(p. 83. 7. 18) そのもの(乙)はその場所(甲)をみづからみだしているのではない。この場合に問題とされている、〈類〉と、〈その類を所有する諸事物〉との関係は、内属(samavaya)を特質とするものである。そうしてその関係は、同じ場所を占有している二つのもののあいだにおいてのみ成立するのである。(p. 83. 7. 19) その関係によって、甲が乙に内属し

ている場合には、甲はみずからの本質によって乙を占有して、内属因たるものの場所に自体を押しこめるのである。(p. 83. 1. 20) 或るものを占有するということは、そのものの占めている場所に自体を押しこめることにほかならない。それ故に、そのことが内属なのである。

(p. 83. 1. 21) それ故に、甲が乙に内属するならば、甲が乙という実体に遍満して、みずからその場所のうちに現存するものとなるのである。

(p. 83. 1. 21) その趣意は次のごとくである。——或る場所にある物に周延することは、その場所にあることによって周延されている。もしも〈その場所にあること〉が無いならば、そのことに周延することも無いから、遍満(遍在)を特質とする内属関係という関係は存在しないであろう。(p. 84. 1. 1) ところが遍在するということは存在する。それ故に、その場所に(類が)ひそんで存在するのである。それ故に、この場合の(理由概念は)〈証因〉それ自体が理由となる理由概念〈svabhāvahetu〉である。

(p. 84. 1. 3) (第二に) パイタラ (Paithara) の立てた論式を示していわく、——

三・三 第二の論式は次のように成立する。

(大前提) もしも或るもの(甲)が、知覚されるための諸

条件をそなえているのに、「或る場所(乙)において」知覚されないならば、そのもの(甲)はそこ(乙)に存在しないのである。

(实例) 例えば、或る場所(乙)に存在しない瓶がそうである。

(小前提) (一つの) 普遍は、知覚されるための諸条件をそなえているのに、(それに対応する) 諸の個物のあいだの間においては知覚されない。

(結論) (それ故に、類は実在しない。)

無知覚にもとづくこの論式と、それ自体(にもとづく前掲の論式)とは、互いに矛盾した意義を成立させるから、同一のものに関しては疑惑を生ぜしめる。〔三・三〕

(p. 84. 1. 8) 「知覚されるための諸条件をそなえている」すなわち、対象となり得る状態に達した、経験的に知覚される、という意味である。〈その諸条件によって、経験によって知覚されるもの〉を主語として立てて、「それはそこに存在しない」といって非存在として表現されるべきことが、述語として述べられるのである。

(p. 84. 1. 9) それ故に、周延されるべきものである〈経験によって知覚されるもの無知覚〉に対して、周延するものである〈非存在として表現されるもの〉が示されたのである。

(p. 84, l. 10) 「例えば」云々というのは、或る場所に存在しない瓶が実例である。

(p. 84, l. 11) 「類が知覚されない」というのは、そのことが主張命題の主語の述語であるということを示そうとするのである。「諸の個物のあいだの間」というのは、他の諸の個物と、個物がなにも存在しない空間(虚空)とのことである。(p. 84, l. 12) 〈牛〉という普遍は、或る個物(生きている具体的な〈牛〉)のうちには経験的に知覚されるけれども、他の個物である馬などおよび(個物ではない)虚空のうちには知覚されない。それ故に、これらのものの中には(普遍は)存在しない、ということが知られる。

(p. 84, l. 13) (類についての)この無知覚(にもとづく論式)と、前に述べたそれ自体(にもとづく前掲の論式)とは互いに矛盾するから、両方のことがらは(互いに矛盾した)二つの(結論)を成立させるから、その両者は、主張命題の主語(＝類の存在)という一つのものに関して疑惑を生ぜしめる。

(p. 84, l. 14) 実に、一つの物が互いに矛盾した自体をもっているとうことは、有り得ない。(p. 84, l. 15) そうしてこの場合、一つの(理由概念)によって、他の諸の個物のうちにも、また個物の存在しない虚空のうちにも(類が)存在することを証明する。また他の理由すなわち無知覚によって、(類が)存在しないことが論証される。

(p. 84, l. 16) そうして或る同一のものが、同一時に、或る一つの場所において存在し、かつ存在しないということは正しくない。⁽¹⁾ 何となれば、両者(存在と非存在)とは矛盾しているからである。(矛盾律に背反している。)

(p. 84, l. 17) そういうわけで、伝承聖典によって成立している〈類〉が〈万物に遍在していること〉と〈万物に遍在していないこと〉と両者が論証されるべきであるが、この両者には〈矛盾していること〉と〈範囲を逸脱しないで正しいこと〉という二つが生ずる。(そうして両者は互いに矛盾している。)

(p. 84, l. 18) 同一のものである〈類〉が、「i」一切の場所に存在する事物と同時に関係している(＝内属している)ということが承認され、「ii」またそれは経験上、知覚され得るものであるということが承認されているから、したがって、「i」あらゆるものと関係しているから〈万物に遍在している〉ということが結論され、また「ii」経験上、知覚されるものであるから、諸の個物の中間を知覚しないが故に、〈万物に遍在していないこと〉が結論される。(p. 84, l. 20) したがって、この学問体系創始者自身が、(論証されるべきこと)が二つの矛盾したことによって周延されているということを見通すことができなくて、矛盾したことによって周延されている二つの属性を説いて、〈矛盾して、しかも範囲を逸脱しないこと〉という誤謬の起る余地を与えたのである。

(p. 84, l. 21) しかし実体に関しては、上述の誤謬は成立しない。

以上、誤った理由概念を説明しおわった。

(1) ここでは矛盾律が明示されている。

〔第一九節 実例の重要性〕

(p. 84, l. 22) 反対者いわく、——諸の理由概念は、論証の構成部分であるから、以上に説明され、そうして付随的に、誤った理由概念のことも説明されたように、同様に、諸の実例も、論証の構成部分であるから、やはり説明されねばならないし、また付随的に誤った実例のことも説明されねばならない。それなのに、どうして説明されないのであるか？

答えていわく、——

三・一三 三つの条件をそなえている理由概念のことは、すでに説明した。それだけのことによって事物の認識をなすことができるのである。したがって、論証の一部分である実例命題なるものを、別に独立に説くことをしないのである。それ故に、実例の定義を別に説くことはしない。何となれば、その意義はすでに理由概念の説明の中に含まれているからである。〔三・一三〕

インド論理学の理解のために(中村)

(p. 85, l. 3) 三つの条件を具えている理由概念のことが、すでに説明された。では、どうして諸の実例のことを論ずる必要があるのか。しかしながら、それだけのことによって事物の認識をなすことができる。

そこで(スートラ作者は) 説いていう、——それだけのことによって、すなわち(p. 85, l. 4) 以上に定義を説明した理由概念だけによって、論証されるべきことを認識することができるのである。だから(上述のような理由概念)のみが(人々に) 事物を知らせるものなのである。それ故に、そのような(理由概念)をことばに出して明言することのみが、論証なのである。(p. 85, l. 5) 実例なるものは、論証方式の一部分ではない。そうして、実例は(論証方式の) 部分ではないから、その実例なるものの定義は、理由概念の定義のあとに、別に独立に説くことをしないのである。

(p. 85, l. 6) 反対者いわく、——では、もしも、理由概念が実例をともなっていないのであるならば、理由概念を(論証されるべき概念が) 周延しているということを、どうして確知することができるか？

(p. 85, l. 7) われわれは、「理由概念は(論証を成立させるための実例をともなっていない)」ということを主張するのではない。そうではなくて、理由概念とは別に、実例なるものが独立に存在するのではない、ということを主張するのである。実例は理由概念のうち

に含まれているにちがいない。

(p. 85, 1. 8) それだからこそ「実例の定義を別に説くことはしない」と（ストトラに）述べているのである。「実例の定義を全然述べない」というふうには主張したのではない。

(p. 85, 1. 9) 反対者いわく、—— そうだとしても、実例は理由のために役立ち（理由に從属するものであるから）、実例の定義がやはり説かれねばならない。

答えていわく、——（それは無用である）。何となれば、「その意義はすでに理由概念の説明の中に含まれているからである。」実例の定義の、意義、目的、ことばで陳述されることがすでに述べられているから、だから（実例の定義を別に説くことは無用なのである。）

(p. 85, 1. 10) 実例の定義は、実例というものが何であるか、理解し得るように説明されねばならない。そうして、実例が何であるかということは、理由の定義にもとづいてのみ確知されるのである。

(p. 85, 1. 11) それ故に実例なるものの定義の目的、実例の理解は、それ（理由の定義）にもとづいて完成するのである。あるいはまた、陳述せるべきこと (abhidheya)、実例と名づけられる（それに対応する）知識が内含されている。

(p. 85, 1. 13) では、「実例の意義はすでに理由概念の説明のうちに含まれている」ということは、どのようにして成立しているのかあるか？

三・二三 理由概念の本質は、理由概念が同種類のものの中にのみ存在すること、そうして異種類のものからは完全に排除されていることである、と一般に説かれている、さらに特に區別して、結果である理由概念（甲）とそれ自体である理由概念（乙）（との二種類を）挙げたが、甲は、原因から結果の生起することにもとづき、（結果を見てその原因を推知することであり）、乙はそれ自体（＝それのみ）にもとづき、（それ自体からそれ自体の有する属性を推知することである。）両者が示さるべきであると説いたのである。その道理を説き示す人は、次のように言うべきである。

〔甲〕煙のあるところには、火が有る。例えば、かまどの場合である。或るところに火が存在しないならば、煙は存在しない。例えば他の場合（火の無いところ）の場合である。

〔乙〕造り出されたものであるところには、無常性がある。

例えば、瓶の場合がそうである。もしも（或るものに無常性が存在しないならば、そのものがへ造り出されたものであること）は成立し得ない。例えば、虚空の場合がそうである。

もしもそうでなかったならば、（理由概念が）同種類のもののように存在し、異種類のもののように存在しないという

ことを、上述のしかたで説き示すことはできないであろう。

〔甲〕或ることが原因の結果であるという定め（因果関係）は〈結果〉というしるし（linga）に属するのであり、またそれ自体（svabhāva）というしるしは、それ自体による周延されている。そうしてこの道理が説き示されたときには、実例が説き示されたにほかならない、何となれば、実例はこれだけのものを本質としているのであるから。〔三・三三〕

(p. 85, l. 22) 理由概念の本質が、無区別に、一般的に述べられた。この定義は、(1)結果から原因を推知すること、(2)それ自体からその属性を推知すること、(3)無知覚にもとづく推理——以上の三つに共通である。

(p. 85, l. 23) では、理由概念の特質が同種類のものの中にのみ存在し、すべての異種類のものから排除されている、というこの二つの特徴のみが（上述の三つの推論のどれにも適用され得るものとして）無区別に（共通のものとして）説かれたのは、何故であるか？

(p. 86, l. 7) 共通性すなわち類は、ことばで説かれ得るにしても、（それ自体を）知ることができない。したがって、類こそ諸の特殊者のうちにとどまっていると言わねばならない。(p. 86, l. 7) さらにまた区別された特性を有する二つの理由概念は、特別に(1)原因から生ずる因果関係と(2)〈それのみであることに〉もとづいている

ものである、ということが特に説明さるべきであるとして説かれるのである。

(p. 86, l. 7) (まず、原因から)結果の生起することが知られねばならぬ、ということを手で説明した。(p. 86, l. 7) 実に結果が（原因から）生起するということが認識された場合に、結果が（原因と同種類のものの中にのみ存在し、そうして一切の異種類のものから排除されているということが知られるのである。(p. 86, l. 7) (第一に)その論証さるべきもの自体が、論証する理由概念のうちのみ、付随して存在していること (anubandha || anugamana || sādhanamātrabhāve bhāva) であり、それが説かれねばならぬのである。実に論証さるべきことの本質的同一性 (tadātmya) (例えば樹木) は、理由概念 (例えばシンジャバー樹) のうちに存在するものにはかならない。

(p. 86, l. 9) 論証をなす理由概念のそれ自体が知られたときに、（論証さるべきものの）それ自体である理由概念が、（みずからと同種類のものの中には存在し、そうして異種類のものすべてから排除されていることが知られるのである。(p. 86, l. 7) それこそ、共通な（一般的な）特質であって、種々特殊なる（理由概念の）本質となっているものであると知るべきである。それ以外ではあり得ない。(p. 86, l. 8) それ故に、種々なる特殊性の定義が述べられたのである。

もしもそうだとすると、そこから何が起るのであろうか？ そこで説いていわく、――

(p. 86, l. 9)「そこで、一般的な共通の定義を説こうと欲する人は、特殊な定義を説こうとして、次のように説かねばならない。

(p. 86, l. 10)「煙のあるところには、火が有る」というのは、(なにごとかの) 結果である理由概念の周延関係を示しているのである。その周延関係は、(火と煙との) 因果関係の論証方法である正しい認識根拠から確知されるのである。それ故に、「例えばかまどの場合である」という実例が示されなければならない。(p. 86, l. 11) また「火が存在しない場合には、煙は存在しない」という否定的な関係が説き示された。そうして「例えば、他の場合(湖)においてはそうではない」といって、反対の実例が示されるのである。何となれば、(火の無いこと)は必ず(煙の無いこと)に決まっているということが、説き示されなければならない。それは、かまどとは異なった(湖など)について、そのように説かれねばならない。

(p. 86, l. 13)「造り出されたものであること」があるところには、無常性がある」というのは、それ自身が証する理由概念の周延関係を説き示しているのである。(p. 86, l. 14)「もしも(或るものに)無常性が存在しないならば、そのものが(造り出されたものであること)は成立しない」というのは、否定的な周延関係を説き示したのである。(p. 86, l. 15) 周延関係を成立させる正しい知識は、共通

の属性を示す実例について説き示されねばならない。そうして(論証すべきこととの) 周延関係が一般に承認されている理由概念は、論証されるべきことが存在しないときには、存在しない、ということが示されねばならない。

(p. 86, l. 16)「それ故に、(肯定的実例として)「例えば、瓶の場合がそうである」とか、否定的実例として「例えば、虚空の場合がそうである」とか言って、実例が示されなければならない。

(p. 86, l. 17)「何故そうであるのか？ 説いていわく、――もしもそうでなかったならば、共通の特徴をもつものである(理由概念が)、同種類のものうちに存在し、異種類のものうちに存在しないということ、上述のしかたで、すなわち必ず定まっているとして、説き示すことはできないであろう。

(p. 86, l. 20)「種々なる特殊性の特徴を、上述のしかたとは異なつたしかたで(実例に依存することなしに)一つ一つ示すことは不可能である。(p. 86, l. 20) スートラのなかに *taḥāyāta* という語があるが、それは「論証されるべきもの(火の結果(煙)であること)であり、それが論理的に定まっているのであるから、(論証されるべきもの)の結果であること」によって、煙がある事実は火のあることを内含しているということは論理的に定まっている。(p. 86, l. 22) 或る種の区別をなす本質たるものである(論証されるべきもの)の結果であることが定まっている関係は、それとは異なって(実例にた

よらないで) 示すことは不可能である。(p. 86. 1. 22)

また(第二に、或る種の区別をなす本質たるものである関係、すなわち〈それ自体のしるし〉(証因)を〈論証さるべきもの〉すなわち〈それ自体〉が周延しているということも(実例にあるのでなければ)示すことができない。(p. 86. 1. 23)因果関係はかまど(という実例)について、本質的同一関係は瓶(という実例)について知られねばならぬから、(論証さるべきものと理由概念との)周延関係を論証する正しい認識方法を示そうとする人は、共通性による実例を示さなければならぬ。

(p. 87. 1. 1)しかるに〈異質性による実例〉というものは、理由概念が原因の結果であるということが一般に承認されている場合に、原因が存在しないならば、結果が存在しないことを理解するためのものである。(p. 87. 1. 2)それ故に(異質性にもとづく実例においては)必ずしも実体(実際に存在するもの)が(実例として挙げられて)いるのではない。〈原因が存在しないときには結果が存在しない〉ということは、実体についても、あるいは(仮空の)非実体についても言われ得るのである。(p. 87. 1. 3)それ故に、実体であろうとも、(仮空の)非実体であろうとも、異質性にもとづく実例が必要である、とわれわれは考えるのである。それ故に実例を離れては、(—実例を挙げないならば)、理由概念が論証さるべきことのうちに存在するとも、あるいは存在しないとも、表示することがで

きないのである。(p. 87. 1. 4)それ故に、共通性による実例とは、理由概念たるものを述べたあとで、周延関係を論証する認識方法を示すものである。(p. 87. 1. 5) (理由概念の)周延関係が一般に承認されているならば、論証さるべきものが存在しないときには理由概念が存在しないことを示すが故に、異質性による実例が挙げられねばならぬ、ということを示したのである。

(p. 87. 1. 6)「そうしてこの道理(関係)が説き示されたときには、実例が示されたにはかならない、(ということが含意されているのである)。」すなわち、周延関係を成立させる正しい認識方法を示すこの道理(関係)が採用されるならば、(周延関係の)無いことを示す或る道理も採用されなければならない。したがって、この道理(関係)が説き示されたときには、実例が示されたにはかならない(ということが言えるのである)。

(p. 86. 1. 8)何故であるか? 答えていわく、——「(実例は)これだけのものを本質としてるのであるから。」(p. 86. 1. 9) 実に、実例の本質はこれだけのことである。すなわち、——〈共通性にもとづく実例〉には、周延関係を成立させる正しい知識を示すということがある。(p. 87. 1. 11) 周延関係が一般に承認されている(実例)にとつて、「論証さるべきことが無いならば、論証するもの(理由概念)が無い」ということを示す、というこのことが、異質性にもとづく実例の本質なのである。

(p. 87. 1. 11) さて、以上のことは、理由概念の説明にもとづいておのずから明らかにされたことである。それなのに、どうして実例の定義を述べる必要があるのか？

【第二〇節 共通性による実例の誤謬】

三・二三 実例の誤謬もまた、以上のことによって排除されたことになる。【三・二三】

(p. 87. 1. 13) 理由概念の本質を説明することは、実例が何であるかということを示すことになる。このことによって実例の誤謬も説明されおわったことになる。そのわけは、次のごとくである。——前に述べたことを成立させるために採用承認される諸の実例もまた、みずからの機能を達成することができなければ、それは実例の誤謬となる、ということが内含されているのである。

(p. 87. 1. 16) 諸の実例の誤謬を例示する。——

三・三五 例えは、

(主張命題) ことばは常住なるものである。

(理由命題) (ことばは) 形質を有しないものであるから、

(実例命題) 運動のごとくである。原子のごとくである。

瓶のごとくである。

(これらの実例は) 論証するべきこと、論証する理由概念、あるいはその両者を欠いている。【三・三四】

(p. 87. 1. 19) 「ことばは常住である」と言うときには、論証するべきことである「ことばの常住性」に対して、「形質の無いものであるから」というのが理由である。共通性にもとづいて、「運動のごとくである」「原子のごとくである」「瓶のごとくである」という諸の実例が提示された。しかしこれらは実例の誤謬である。(これらの実例は) 論証するべきこと(常住であること)、論証する理由概念(形質の無いものであること)、あるいはその両者、のうちのいづれかを欠いているのである。

(p. 87. 1. 23) (まず第一に) 運動は「論証するべきこと」を欠いている。何となれば、運動は無常な(消え失せる)ものであるから。原子は、論証するための理由概念を欠いている。何となれば、諸の原子は、形質を有するものであるから。④ 88. 1. 1 形質とは、万物に遍在しているのではない物体だけの分量のあるものとして限られている。そうして諸の原子は物体たる本質をもっていて、万物に遍在していないものである。ところでヴァイシシェーシカ学派は、諸の原子は常住(不滅)のものであると考えている。それ故に、諸の原子は、論証するべきものを欠いているのではないのである。

(p. 88. 1. 2) ところが、瓶という実例は両者を欠いている。何とな

れば、瓶は無常であって、しかも形質あるものであるからである。

三・二六 論証さるべきことの属性（述語）など（および理由概念）が疑わしい場合（*saṃdigdhasādhya dharmādayaḥ*）も同様である。例えば

〔i〕（主張命題） この人は欲情などをもっている。

（理由命題） ことばを話すことができるから。

（実例命題） 譬えば市街の人のごとくである。

〔ii〕（主張命題） この人は死ぬはずのものである。

（理由命題） 何となれば、（この人は）欲情などをも

っているから。

（実例命題） 譬えば、市街の人のごとくである。

〔iii〕（主張命題） この人は全知者ならざるものである。

（理由命題） 何となれば、（この人は）欲情などをも

っているから。

（実例命題） 譬えば、市街の人のごとくである。〔三・

二五〕

〔p. 88. 7〕疑いをいだかせて、結論に関して不定である実例は、

〔i〕論証さるべき属性が疑わしいものと、〔ii〕論証をなす理由概念が疑わしいものと、〔iii〕両者が疑わしいものがある。〔p. 88. 7〕

インド論理学の理解のために（中村）

〔p. 88. 7. 8〕その実例を以下に論ずることにしよう。（第一の実例において）「欲情などをもっている」ということは、論証さるべきことである。「ことばを話すことができるから」というのは理由である。「市街の人のごとくである」というのは実例である。その人が欲情などをもっているということは、疑わしい。

〔p. 88. 7. 10〕（第二の実例において）「死ぬはずのものである」ということは、論証さるべきことである。「この人」というのは、属性の主体（主張命題の主語）である。「欲情などをもっているから」というのは、理由である。「市街の人」という実例（譬喩）のうち、論証をなす理由概念が存在するかどうかは、疑われている。しかしながら（論証さるべきこと）である「死ぬはずのものであること」は、確定している。

〔p. 88. 7. 12〕第三の実例において、「全知者ならざるものであること」が論証さるべきことである。「欲情などをもっているから」というのが理由である。ところで、かれが（全知者ならざるものであること）と（欲情などをもっていること）との両者は、ともに、「市井の人」という実例（譬喩）のうちに存在するかどうかは、疑われている。（したがって不定である。）

三・二七 同様に〔i〕（甲があれば乙がある）という肯定的共在関係をともしなわぬ（*ananyaya* 実例がある。）またその

ような共在関係を適切に表示していない（apradarṣitanvaya 実例がある）。例えば、

〔i〕（主張命題） ことばを話す人は、欲情などをもっている。

（実例命題） 任意に取り上げられて考えられる人（だれそれ）のごとくである。

〔ii〕（主張命題） ことばは無常である。

（理由命題） 何となれば、（ことばは）つくり出されたものであるから。

（実例） 例えば、瓶の場合である。〔三・二六〕

(p. 88. 7. 16) 「i」へ「甲があれば乙がある」という肯定的共在関係をともなわない実例」というのは、その実例のうちに「論証されること」と「論証する理由概念」とがともに存在し得るということとは経験されるけれども、しかし理由概念が「論証されるべきこと」によって周延されていない場合である。(p. 88. 7. 17) 「ii」また「そのような共在関係を適切に表示していない実例」というのは、その実例のうちに共在関係が存在しているけれども、立論者がそれを適切に表示していない場合である。

(p. 88. 7. 18) 「i」の場合の実例を示していわく、——「ことばを話す人は」といって、へことばを話す人であること」を主語として

立てて、「欲情などをもっている」といって、へ欲情などをもっていること」を述語として述べているのである。したがって「ことばを話す人であること」があれば、必ず「欲情などをもっていること」があるということが、定まっている。それによって周延されていることが説かれたのである。(p. 88. 7. 20) 「任意に取り上げられて考えられる人（だれそれ）のごとくである。」ここに「任意の」という語があるから、立論者も、反対論者も含めて意味されているのである。

(p. 88. 7. 21) それ故に、へことばを話す者であること」(甲)と「欲情などをもっていること」(乙)との両者が、「任意の人」という実例のうちに、成立しているのである。しかしながら、(乙)が甲に) 周延しているということは、確立していない。それ故に、(以上に挙げた実例は)、肯定的共在関係をともなわない実例である。(p. 88. 7. 22) 「ことばは無常である」という場合に、へ無常であること」が論証されるべきことである。「つくり出されたものであるから」というのが理由である。

(p. 88. 7. 23) 「瓶の場合がそうである」というこの実例においては、(上述の二つの概念の) 共在関係が適切に示されていない。この場合へつくり出されたものであること」という点で、ことばは瓶に似ているけれども、しかし、へ無常であること」という点でも、ことばは瓶に似ていると考えることはできない。何となれば、(もしも

〈無常であること〉という点でもことは瓶に似ていると考えることができるのであれば、いかなる実例からでもいかなる結論をも導き出して差し支えないということになってしまふであろう。(p. 89, 7-8) しかしながら、もしも〈つくり出されたものであること〉が〈無常であること〉を本質としているということが認識されたならば、このように〈つくり出されたものであること〉にもとづいて〈無常であること〉が考えられる(＝推知される)であろう。(p. 89, 1-3) それ故に、なにもものでも「何ものでも、つくり出されたものは、無常である」といって、〈つくり出されたものであること〉は必ずず〈無常なものであること〉を必然的に内含しているということを通じて、その論理必然的關係を成立させるために、肯定的な共在關係を明示する文章の意義を理解することをめざしている実例が、採用されねばならない。

(p. 89, 7-9) その場合は、(前掲の二つの概念の) 共在關係が適切に表示されている実例にほかならない。ところが、いま挙げた実例によつては、共在關係を明示する文章を説かないで、実例だけが採用され、示されている。(p. 89, 7-9) さて、そのような実例は、共通性(類似)を示すのに役立つだけである。共通性にもとづいて〈論証すべきこと〉を成立させることはできないのである。(不完全な論証となる。)(p. 89, 1-6) それ故に、実例は共在關係を示すことを目的としているのに、その目的は、この実例によつては具現され

ていない。(p. 89, 7-9) ただ共通性を示すだけの目的をもつものとして採用された実例は、無用である(役に立たない)。したがって立論者に欠点があるから、これは実例の誤謬である。(p. 89, 7-8) 実はこの場合、立論者は論敵に教えて理解させるべきである。それ故に、事がらは誤っていないけれども、立論者が誤っている、ということが示された。それ故にやはり誤謬なのである。

(1) *tathā* BB 本には無いが、*Malvania* 本により補う。

三・二六 换位(轉換)した肯定的共在關係を示す (*vipariṭā-*
orvaya) 実例も同様である。

(主張命題) (ことは無常なるものである。)

(理由命題) (何となれば、ことはつくり出されたものであるから。)

(実例命題) 無常なるものは、すべてつくり出されたものである。(例えば瓶などの場合である。)

(p. 79, 1-11) 二つの概念のあいだの必然的に共在する關係が逆に轉換されて表示されている実例もそのとおりである。その実例を以下に挙げることにする。——「無常なるものは、すべてつくり出されたものである」と。この実例によつては、「つくり出されたもの

は必ず無常である」ということが示されなければならない。こういうわけで、〈つくり出されたこと〉から〈無常であること〉が知られるということになっているのであろう。(p. 89, 713)ところがこの場合には、〈無常であること〉は必ず〈つくり出されたこと〉であるということが示されている。しかしながら、〈つくり出されたこと〉が必ずしも〈無常であること〉を意味するとは限らない。(一定していない。)したがって(p. 89, 713) (この場合の譬喩においては)、〈つくり出されたものであること〉は必ずしも〈無常であること〉であらねばならぬのである。(p. 89, 714) それ故に、この場合には、〈つくり出されたこと〉が必ずしも〈無常であること〉であるとは限らないと説き示されたような、そのような〈つくり出されたこと〉からは〈無常であること〉の理解が、成立することはないのである。

(p. 89, 715) そのわけは、次のごとくである。——「無常なるものは、すべて……」といて、〈無常であること〉を主語として立てて、「それはつくり出されたものである」といって〈つくり出されたものであること〉を述語として述べたのである。それ故に〈無常であること〉が必ずしも〈つくり出されたものであること〉を主張したのである。(逆に) 〈つくり出されたものであること〉が〈無常なるもの〉であると主張したのではない。(p. 89, 717) 無常ということは不定なのであるから、(ことばを発しようとして) 努力

した直後に〈努力した直後である〉という理解が生ずるのではない。それと同様に〈つくり出されたものであること〉にもとづいて〈無常であること〉の理解が起るのではないであろう。何となれば、〈つくり出されたものであること〉が必ずしも〈無常であること〉を意味するとは限らないからである。

(p. 89, 716) なるほど、〈つくり出されたものであること〉が実際に実体の事態によって必ずしも〈無常であること〉が定まっているけれども、必ずしも立論者によって適切に示されたとは限らない。

(p. 89, 716) それ故に、実例そのものは誤っていないけれども、立論者の誤謬の故に、けっきょく誤っていることになる。それ故に〈换位(転換)した肯定的共在関係(を示す実例)〉もまた、立論者の過失の故に誤謬となるのであって、ことがらとしては誤っていないのである。そうして他人のために説く推論においては、立論者にも誤謬のあることが考慮されねばならない。

三・二九 (以上が) 共通性にもとづく「実例の誤謬である。」⁽¹⁾

〔三・二六〕

(p. 89, 723) 共通性にもとづく推論においては、実例の誤謬が九つある、ということが説かれている。

(一) *dṛṣṭāntadosāh* Malvania 本にナリ補う。

〔第二一節 異質性による実例の誤謬〕

(p. 90, l. 2) 異質性(性質の相違)によって否定的な実例を立てる

場合にもまた、実例の誤謬が九つあるということを言おうとして、

(ストロトラ作者は) 説いていう、——

三・一三〇 相違性によって (*vaidharṃyeṇa* 否定的な実例を立てる場合) にも同様である。

〔i〕「原子のごとし」という場合には、論証さるべきことが否定されていない。

〔ii〕「運動のごとし」という場合には、証明をなす理由概念が否定されていない。

〔iii〕「虚空のごとし」という場合には、(論証さるべきことと理由概念との両者が) 否定されていない、〔三・一三九〕

(p. 90, l. 2) 〔i〕(ミーマーンサー学派が) 「ことばは常住である」ということを論証しようとする場合に、「無形質のものであるから」ということが理由として提示されたときに、反対の否定的な実例として、「例えば原子の場合である」と言うのは、論証さるべきことが否定されていない否定的な実例である。何となれば、(ヴァイシーシカ学派が説くように) 諸の原子は常住なものであるか

インド論理学の理解のために(中村)

ら。

(p. 90, l. 3) 〔ii〕「運動のごとし」という場合には、証明をなす理由概念が否定されていない。何となれば運動は形質をもたないものであるから。

(1) 諸の原子は常住なものであるとヴァイシーシカ学派では主張するのであるが、この場所の議論から見ると、ダルマキールテイ、ダルモータラも、そのことを承認していたことになる。

(p. 90, l. 4) 「虚空のごとし」という実例を挙げる場合には、(論証さるべきことと理由概念との) 両者が否定されていない。何となれば、虚空は常住なものであり、また形質をもたないものであるから。

(p. 90, l. 4) このように、〈論証さるべきこと〉か、〈論証をなす理由概念〉か、以上の両者が必ず否定されているというわけではないのである (*avyatireka = nivity-abhava*)。そうして、それらの実例が示されたのである。

(p. 90, l. 1) 他の実例の誤謬を例示しようしていわく、——

三・一三三 〔i〕〈論証さるべきこと〉が実例のうちに存在しないこと、〔ii〕〈論証をなす理由概念〉が実例のうちに存在し

ないこと、「[iii]」へ論証さるべきこと」とへ論証をなす理由概念との両者が実例のうちに存在しないこと——以上の三つが疑われて不定である場合も同様である。例えば、

（主張命題） カピラなどは全知者である。あるいは（絶対的に）信頼さるべき人である。

（理由命題） 何となれば、カピラなどは、かれらは、へ全知性」とへ信頼され得ること」のしるしである卓越せる正しい知識の無い教えを説くから。

この場合に逆の否定的な実例命題は次のものである。——
全知者または信頼さるべき人は、天文学の知識などを教えた人である。例えば、リシャバやヴァルダマーナなどである。

これらの否定的実例においては、論証さるべき性質であるへ全知者ではないこと」およびへ信頼さるべき人ではないこと」が存在しないこと（否定されること）は、疑わしい。「[三・

1107]

（p. 90. 1. 13）これらの実例においては、へ論証さるべきこと」の無が疑われている（＝不定である）。（p. 90. 1. 14）それらの実例を示そうとしていわく、——（p. 90. 1. 15）へ全知者ならざるもの」とい

のは一つのへ論証さるべきこと」である。へ信頼し得ないもの」すなわち、誤りを犯すことが全然無いとは言えないもの、というのが第二のへ論証さるべきこと」である。「カピラなど」というのは、主張命題の主語である。「全知者性の無いもの」などというのは、理由概念である。

（p. 90. 1. 16）へ全知者であること」とへ信頼さるべきものであること」のしるしであるところの、しるしを本質としてしる、卓越せる正しい知識が存在しない教えを説くのであるから。

（p. 90. 1. 19）「卓越せる知識」とは、この場合、天文学の知識の教示のことをいうのである。実に、もしもカピラなど（の聖人）が全知者であったか、あるいは信頼さるべき人であったならば、どうして天文学の知識などを教示しなかったということが有り得ようか（必ず天文学などを教えたはずである）。ところが実際には、かれらは教えなかった。それ故に、かれらは全知者でもないし、また信頼さるべき人でもないのである。

（p. 91. 1. 1）ここで、正しい知識を得る場合に、異性質のものによる否定的な実例を挙げる。全知者であるか、あるいは信頼さるべきものである人は、へ全知者たること」へ信頼さるべきものであること」のしるしである天文学の知識などを教えて来た。例えば、リシャバやヴァルダマーナなど、裸形派（Digambara）の教師は、全知者であり、また信頼さるべき人である。（p. 91. 1. 3）そういってわけ、

この場合には異性質の実例によって、リシャバナなどに「非全知者であること」と「信頼され得ない人であること」の存在しないこと (vyatireka = vyavrtti) は疑われている。(p. 91, 7, 10) この人が天文学の知識を説き、しかも非全知者であり信頼し得ない人であるとしても、何の矛盾が存在するであろうか。この天文学の知識は偶然のものであり、不確定なるものであるから、推理によって全知性を成立させることはできないであろう。

三・二三 論証する理由概念の否定が疑われているところの ((samdigdhasādhānavyatireka) 異種類の実例による否定的実例とは、次のものである。)

(主張命題) 或る人(だれそれさん)は、三ヴェーダに通暁しているバラモンが信用してはならない。

(理由命題) 何となれば(その人は)欲情などをもっているから。

この場合に、異種類の実例というのは、

「信頼されるべき人は、欲情などをもっていない。例えば、ガウタマなど法典の著者はそうである」

ということである。(この場合に)証明をなす属性(理由概念)である「欲情などを有すること」がガウタマなどからすっぱり除かれているかどうかは疑わしい。(三・三三)

(p. 91, 7, 10) 証明をなす理由概念が排除されているかどうか疑わしい(異種類)による排除の実例を挙げているのである。「リグ」「サーマ」「ヤジュル」という三ヴェーダを知っている人は、その人のことばを信頼すべきではない、というのが、「論証されるべきこと」である。(p. 91, 7, 12) カピラなども主語として含めて意味されているのである。「欲情などをもっているから」というのが理由命題である。ここでは正しい論理的思考をなすに当って、「異種類による実例」が挙げられているのである。

(p. 91, 7, 13) 「論証されるべきこと」の無が「論証をなす理由概念」の無によって周延されているのが経験されるならば、それは異性質による実例である。「その人のことばが信頼されるべきである」といって、「論証されるべきこと」の無を主語として立てて、「かれらは欲情などをもっていない」といって、論証をなす理由概念の否定が述語されている。

(p. 91, 7, 15) ガウタマやマヌなどは法典(dharmasāstra = smṛti)を著した人である。(かれらは正統バラモンではないから、信頼されるべきではない。ところが)法典作者たちは、三ヴェーダを知るバラモンによって信頼されるべきであり、また欲情を離れている。それ故にガウタマなどは、主張命題の主語とは反対のことをめざしているのである。(p. 91, 7, 17) 「論証をなす理由概念」である「欲情などを有すること」がガウタマなどから完全に離れているかどうかは

疑わしい。(p. 91. 7. 17) かれらが、三ヴェーダを知っているバラモンによって信頼されるべきであるとしても、かれらが欲情を有するかあるいは欲情を離れているか、ということは、疑わしい。(一律には断定できない。)

三・二三 両者の除去が疑わしい (samdigdhobhayaivatireka 異種類の实例とは) 次のものである。――

(主張命題) カピラなどは欲情から離れていない。

(理由命題) 何となれば、かれらは所有欲および固執に取りつかれているから、

この場合、異種類による实例とは、

「欲情を離れているもの」には、所有欲や固執は存在しない。例えばリシャバの場合がそうである」

ということである。(この場合に)

〈論証されるべきこと〉である「欲情を離れていたこと」と、

〈論証する理由概念〉である「所有欲や固執」が、リシャバなどに完全に欠けているかどうかは、疑わしい。「三・二三」

(p. 91. 7. 23) 両者(主張命題の述語と理由概念)が完全に欠如しているかどうか疑わしい(否定的な实例)を例示していわく、――
「欲情から離れていないこと」すなわち「欲情などを有すること」が〈論証されるべきこと〉なのである。(p. 92. 7. 1)「カピラなど」

というのが主張命題の主語である。「所有欲」とは、先ず得られるものを自分のものとするのである。「固執」というのは、自分のものとしたあとで、貪り、ものおしみすることである。「その両者と結びついているから」という理由を立てるのである。カピラなどは、得られるものを自分のものとし、また自分のものとしたものを手放そうとしない。それ故に、かれらは欲情をもっていると知られる。

(p. 92. 7. 15) ここで、論理的思考をなす場合に、異種類のものによる(否定的な)实例が挙げられているのである。そのような实例においては、〈論証されるべきもの〉が存在しない場合には、〈論証する理由概念〉が存在しないことを示すべきである。

(p. 92. 7. 16) 「欲情を離れた人は」といって、〈論証されるべきもの〉の否定を主語として立てて、「所有欲や固執をもっていない」といって、〈論証をなす理由概念〉の否定を述語するのである。

(p. 92. 7. 6) 例えば、リシャバなどがそうである」というのは、实例である。この「リシャバなど」という实例から、〈論証されるべきこと〉である「欲情を離れていないこと」と〈論証する理由概念〉である「所有欲や固執をもっていること」が完全に排除されているかどうかは、疑わしい。何となれば、リシャバなどにも(ひょっとしたら)所有欲や固執もあるのではないかと疑われているし、また「欲情を離れていること」も疑われている。

(P. 92. 1. 8) たい、かれらの学問体系において、かれらが欲情を離れた者でもであり、また所有欲を有しないものであると伝えられているとしても、やはり疑問が残るのである。

(P. 92. 1. 10) 他の(残りの)三つの実例の誤謬を例示しようとしてごわく、——

三・三語 否定的関係の成立しない (avyatireka) 「実例とは」次のものである。

(主張命題) かれは欲望を離れていない者である。

(理由命題) 何となれば、(かれは) ことばを語るものであるから。

(この場合は、否定的関係を示す) 実例は次のごとくでなければならぬ。——

欲情を離れている者は、ことばを話す者ではない。⁽¹⁾ 例えば、石塊がそうである。

(この石塊という実例からは) 両方の属性(欲情あることと、ことばを話すこと)は排除されているけれども、

「欲を離れた人はすべて、ことばを話す人ではない」

という(全称命題による)周延関係によって否定的関係が成立しているのではない。したがって、この実例は、否定的関係を成立させる実例とはならない。〔三・三三〕

(P. 92. 1. 14) 否定的関係の成立しない実例とは、そのうちに否定的関係の存在しない実例である。「欲情を離れていない者」とは、欲情などを有することであり、それが〈論証されるべきこと〉なのである。「ことばを話す者であるから」というのが、理由である。

(P. 92. 1. 15) ここで説かれている否定的関係とは、次のものである。——「〈欲情を離れていないこと〉が存在しない」というのは、〈論証されるべきこと〉の無に言及しているのである。(それは、否定的な実例命題の主語となるべきものである)(P. 92. 1. 16) その場合、「〈ことばを話す者であること〉もまた存在しない」というのは、〈論証をなす理由概念〉の無を述語として挙げてるのである。それ故に、〈論証をなす理由概念〉の無によって、〈論証されるもの〉の無が周延されることが述べられている。

(P. 92. 1. 17) 「例えば、石塊の場合がそうである」というのは、実例である。では、石塊からは両属性が排除されているのに、この実例が否定的関係の成立しない実例となるのは、どうしてであるか? この石塊から両者すなわち〈欲情を有すること〉と〈ことばを話すこと〉とが排除されているとしても、周延関係による全称的な否定的関係が成立しないから、その理由の故に、これは否定的関係の成立しない実例なのである。

(P. 92. 1. 19) では、(この場合には) どのような周延関係が成立しているのであるか?

(p. 92, l. 20) 「欲望を離れた人はすべて」といって、〈論証さるべきこと〉の無に言及しているのである。(これは、否定的な実例における主語となる。)⁽¹⁾「ことばを話す人ではない」といって、論証をなす理由概念の無を述語として挙げている。(これが否定的な実例命題の述語となる。)そのことよって、〈論証さるべきこと〉の無は必ず〈論証をなす理由概念〉の無によって周延されているということを説示したことになる。(p. 92, l. 21)この場合には、周延関係はどうなっているのであるか? この場合には周延関係による否定的関係は成立していない。ところが実例はこの趣意を成立させるためのものである。そういうわけで、(この実例は)、みずからの機能をなしとげないから、誤謬である。

(1) 原文には yatra vitarāgatvaṃ naṣṭi sa vaktā となっているが、シュチェルバツネーイは yatrāvitarāgatvaṃ naṣṭi na sa vaktā と訂正しているのに従う。Maivānīa 本も後者の読み方を採用している。

三・二五 否定的関係が適切に提示されていない (apradarśi-tavyatireka) 実例とは、次のものである。

(主張命題) ことばは無常なものである。

(理由命題) 何となれば、(ことばは)造り出されたものであるから。

(実例命題) 虚空の場合がそうである、と。
 「以上においては異なった性質によって実例が提示されたのである。」⁽¹⁾「三・二四」

(p. 93, l. 2) 否定的関係が適切に提示されていない実例が、(ここで問題とされているのである。)⁽²⁾「ことばは無常なるものである」といって、無常性が〈論証さるべきもの〉となっている。(p. 93, l. 3)「何となれば、(ことばは)つくり出されたものであるから」というのが、理由である。「虚空の場合がそうである」というのは、異種類による実例である。この「他人のための推論」においては、(話者のことばを聞いて)他人がその意義を理解すべきである。

(p. 93, l. 4) その推理は、それ自体は正当であっても、他人が誤って表現するならば、表明されているところでは正しくないし、また正しいことがらがそのとおりには表明されていない。(p. 93, l. 5)ところで、ここでは理由はすでに表明されている。それ故に、やはり語る人の過誤の故に、他人のための推論において、理由または実例が誤っているのであろう。

(p. 93, l. 6) そうして〈論証さるべきこと〉を理解するのは、類似または非類似にもとづいて起るのではない。そうではなくて、〈論証さるべきこと〉に必ず周延されている理由概念にもとづいて起るのである。それ故に理由概念が必ず〈論証さるべきもの〉によ

って周延されているということが、肯定的な命題によっても否定的な命題によっても、説かれなければならない。もしも、そうでなければ、論証はなにも述べられなかったことになってしまふであらう。

(p. 93. 7. 6) そのように正しく表現された論証は、実例によって確められて成立しているということが示されなければならない。それ故に、実例なるものは、肯定的または否定的な(一般的)命題の意義を表示するものである。

(p. 93. 7. 9) ところがこの場合には、否定的な命題は用いられていない。(p. 93. 7. 10) それ故にこの(論式)においては、異種類による実例は、非類似性のみによって論証をなすものとして提示されている。しかし、このようなかたちでは論証をなし得るものではない。もしもそれが否定的関係を対象として述べられているのであるならば、論証をなし得るものであらう。しかしながら、そのようなものとしては提示されていない。それ故に、この場合の実例は、否定的関係を提示しないから、立論者の過誤のゆえに、誤謬である。

(1) *vaidharmyeṇa, Malvānīa* 本により補う。

(2) *analogy* を認めていないことに注意せよ。

(p. 93. 7. 13) 異種類の実例において、否定的関係が反対になっている場合を、次に例示しよう。――

インド論理学の理解のために(中村)

三・二三 否定的関係が反対になっている (*viparīta-vyatireka*) 実例とは、例えば次のものである。――

(大前提) つくり出されたのではないものは、常住である。

(実例) (例えば、虚空がそうである。)[三・二三]

(p. 93. 7. 15) この場合には、肯定的命題と否定的命題とは、理由概念が必ず \langle 論証されるべきこと \rangle によって周延されているということを示すべきである。(p. 93. 7. 16) そうして、理由概念が必ず \langle 論証されるべきこと \rangle によって周延されていると示すことは、 \langle 論証されるべきこと \rangle の無は、必ず \langle 論証をなす理由概念 \rangle の無によって周延されることには、否定的な(実例の)命題においては \langle 論証されるべきこと \rangle の無は、必ず \langle 論証をなす理由概念 \rangle の無によって周延されていると示さねばならぬ。このような工合にするならば、理由概念が必ず \langle 論証されるべきもの \rangle によって周延されているということが示されたことになるであらう。

(p. 93. 7. 17) しかしながら、もしも、 \langle 論証されるべきこと \rangle の無が必ず \langle 論証をなす理由概念 \rangle の無によって周延されているということが表明されないならば、 \langle 論証をなす理由概念 \rangle が存在しているも、 \langle 論証されるべきもの \rangle の存在しないことも有り得ると考えられる。(その場合のあることの可能性を否定することはできない。)(p. 93. 7. 18) そうであるとすると、 \langle 論証をなす理由概念 \rangle が必ず \langle 論証されるべきもの \rangle によって周延されているとは考えられ

ない。

(p. 93. 1. 19) それ故に、〈論証されるべきもの〉の無は、必ずず〈論証をなす理由概念〉の無によって周延されているということが述べられなければならない。ところが、否定的関係が反対になっている（実例）においては、〈論証をなす理由概念〉の無が必ずず〈論証されるべきもの〉の無に周延されているということが述べられている。〈論証されるべきもの〉の無が必ずず〈論証をなす理由概念〉の無に周延されているということは、述べられていない。

(p. 93. 1. 21) そのわけは、次のごとくである。——「つくり出されたのではないものは」といって、〈論証する理由概念〉の無を主語として立てている。次に「それは常住である」といって、〈論証されるべきこと〉の無を述語として述べている。それ故に、その意味は次のごとくである。——「つくり出されたのではないものは、常住であるにちがいない」「常住なるものは、つくり出されたものではない」とは言わないのである。そういうわけであるから、「つくり出されたのではないこと」は必ずず、〈論証されるべきもの〉の無すなわち「常住たること」に周延されている、ということが説かれていのである。（反対に）「常住であること」が必ずず〈論証をなす理由概念〉の無に周延されているということを説いているのではない。(p. 94. 1. 1) それ故に、この場合の否定的関係の実例を示す文章は、理由概念が必ずず〈論証されるべきもの〉によって周延されて

いるとは限らないということを説いたのである。したがって、否定的関係が反対になっている実例もまた、立論者の過誤のゆえに、誤謬なのである。

(p. 94. 1. 3) 諸の誤った実例を例示したあとで、(ストラ作者は) 誤謬の起る原因を示そうとして、いわく、——

三・二三 実に、これらの誤った実例は、理由概念の共通性、すなわち〈同種類のものうちに存在すること〉をも、また〈異種類のものうちに決して存在しないこと〉をも、確定的に示すことができない。また(理由概念の) 特殊性をも示すことができない。その内含せる意義にしたがって、これらが排斥される、⁽¹⁾ということが知らるべきである。(三・二三)

(p. 94. 1. 1) 理由概念が必ずず〈論証されるべきもの〉に周延されているということを示すために、諸の実例が挙げられねばならぬ。ところが、理由概念が〈同種類のものうちのみ存在すること〉と〈異種類のものうちには決して存在しないこと〉が、理由概念の共通な特徴であるが、これらの(誤った実例)によっては以上のことを確定的に示すことができない。

(p. 94. 1. 5) 反対者いわく、——共通なる特徴は、もろもろの特殊者のうちに(内属して) 存在するものとしてのみ理解されるべきである。それ自体としては理解されないのではないか? あるいは、特

殊性が理解されるのであろうか？

(p. 94, l. 10) 答えていわく、——もしも(これらの誤った実例が)(種々なる理由概念の) 特殊性の特徴を教示することができるのであるならば、(当然)(諸の理由概念の) 共通性を理解することができるであろう。(p. 94, l. 11) しかしながら、これらの(誤った実例) によっては、それらの特殊性の特徴を教示することはできない。それ故に、内含されている意味にしたがって(意味上 arthapattya || samarthyena) それらの(誤った実例) は排斥されてしまったことになると思ふべきである。

(p. 94, l. 12) 〈論証をなす理由概念〉が必ずず〈論証されるべきこと〉によって周延されているということを理解するために、(諸の実例は) 採用されるのである。ところが、これらの(実例) は、そのことをなすことができず、すなわち誤っているのである。何となれば、それらはみずからの役割をはたすことができないからである。以上が内含されている意義である。

以上で論証が説明された。

(1) veditavyah. Malvania 本には draṣṭavyah となっている。

〔第二二節 論 駁〕

(p. 94, l. 14) 以下においては論駁(tusana)を説こうとしていわ

インド論理学の理解のために(中村)

く、——

三・二六 諸の論駁とは、(論証の諸条件が完全に備わらないで) 欠けていることを指摘することである。〔三・二七〕

(p. 94, l. 16) 諸の論駁とは、いかなるものであると思ふべきであるか？(論証などの諸条件の) 欠けていることなどを述べること(tukti || vacana) である。

(p. 94, l. 17) 論駁とは、(論証の諸条件の) 欠けていることなどを指摘することであるということを開明しようとして、いわく、——

三・二八 〈論駁〉とは、以前に、(論証の諸条件の) 欠けていることなどが論証の誤謬であると説かれたが、それらの誤謬を指摘することである。何となれば、論敵の望んでいることからの成立を、それが妨害するからである。〔三・二九〕

(p. 94, l. 20) (論証のための諸条件の) 欠けていることなど、すなわち、不成立(asiddha) と矛盾(viruddha) と不定(anāikāntika) という(誤った理由概念) が以前に説明されたが、それらを指摘することは、〈論駁〉なのである。

(p. 94, l. 21) 反対者いわく、——(論証のための諸条件の) 欠けていることなどは、反対のことがらを論証する。それなのに、それどうして論駁となるのか？ 何となれば、〈欠けていること〉な

どを指摘して述べることは、論敵が望んでいることからの成立 (siddhi || niscaya) を妨害することになるからである。

(p. 95, l. 2) 答えていわく、—— 論駁は、矛盾因のように、必らずしも反対のことがらを証明することのみにもとづいてなされるのではない。そうではなくて、論敵の意図していることの決定を妨げるが故に、決定の無が成立するのである。(p. 95, l. 3) すなわち、決定説の反対が成立する。したがって反対のことがらが成立するのである。

以上で論駁が説明されおわった。

(1) *Maanya* 本に従って *niscayābhāvo* とよむ。

三・一四〇 ところで誤った論駁は詭弁による非難である。〔三・一三九〕

(p. 95, l. 5) 誤った論駁 (*dusanābhāsa*) とは、(実はそうではないのに) 論駁のごとくに見えるという意味である。それらは何であるか? それらは詭弁による非難ということである。それらは返答に似ているもの、似ている返答である (*īti || sadīśya*)。返答の場所に (その代りに) 用いられているから、返答に似ているのである。すなわち詭弁による返答である。

(p. 95, l. 6) 返答に似ているというそのことを、返答の場所に (その代りに) 用いられていることとして、説明しようとして、(ストラ作者は) いう、——

三・一四一 詭弁とは、實在しない誤謬を指摘することである。〔三・一四〇〕

(p. 95, l. 10) 詭弁による非難とは、實在しない、虚偽の誤謬を指摘することばである。それらは詭弁による返答である。それは返答との類似 (*īti || sadīśya*) によって答えることである。

〔第二三節 結 語〕

若干の語とことからの説明によって、

月の光にも似た、ニヤーヤビンドウの清らかな功德を、

わたたくしが達成し得たのであるならば、

それによって、最上の知識と実践の規定である、とわの (不老の) 境地に到達して、わたたくしは、

偏えに世の人々を益するはたらきをなすものとなれかし。

ダルモータータ師の著した『ニヤーヤビンドウ註釈』終る。

(この書は) このように、一千四百七十七の語句に巧みにまとめられた。