

## 法称の推論説とその展開

岩田 孝

### 【要旨】

仏教論理学における古典と看做される書物のなかで代表的なものは、陳那 (ca.480-540A.D.) の『知識論集成』 (=PS) と、法称 (ca.600-660A.D.) の『知識論評釈』 (=PV) および『知識論決択』 (=PVin) である。法称の『知識論評釈』は、陳那の『知識論集成』についての註釈である。『知識論決択』は、法称の独自の立場からの論理学・認識論に関する著作である。その記述に際しては、法称は、陳那の論理学の冗長な部分を簡潔化し、不整合な部分を除去した。また、論証における論証因の妥当性を喩例に基づいて確定していた陳那の論理体系を大幅に改定した。即ち、より基本的な原理、つまり、論証因と証明されるべき帰結との間に成り立つ「本質的結合関係」という原理を導入することにより、喩例への依存度を押さえた形で、論証因と帰結との関係を一般的に決定するという方法を採用した。こうした整備された論理学は、後期の大乘仏教の諸論師の用いる所となり、彼等が、論理的に厳密な記述を問題にする場合には、ほぼ、この法称の論理学を用いている。その意味で、後期の未解読の論書の解読にとって、法称の論理学の研究は不可欠である。しかし、法称の論理学書そのもののが、現在すべて解読されているわけではない。本研究においては、その法称の未解読な論書の翻訳により明らかになった法称の論理学の特質を、論理学そのものに関する基礎論的な考察と、論理学に基づいて論じられる具体的な若干の論題についての考察の二段階に分けて、考究した。以下は研究成果の概略である。

### (a) 法称の帰謬法とその解釈

法称は、他者のための推論の定義の考察において、

帰謬法を一つの妥当な論証として認め、その妥当性を証明している。更に、帰謬法を換質換位して構成する帰謬還元法が可能であることを是認する。陳那説には、これらについての記述はない。この法称の帰謬法に関する見解の特色を解析した。

### (b) 法称の本質的結合関係の事実的なあり方の解析

推論の成否を決める要因は、論証因と所証なる帰結との論理的包摂関係の成否にある。その包摂関係の確定は、陳那説では、九句因の表によって帰納的に導かれた。それに対して、法称は、その包摂関係の根拠は、本質的結合関係にある、という説を提唱する。つまり、推論での論証因の妥当性が成立する為には、少なくとも論証因と所証とが本質的結合関係を満たさなければならない。これが法称の論証因説の根幹である。この本質的な結合関係とは、論証因と帰結との同一性、または、論証因が帰結たる所証より生じた結果であるという因果関係である。後者の因果関係と同様、前者の同一性の関係も、単なる概念上の関係ではなく、論証因と帰結が指示する具体的な物の場で成り立つ関係である、と主張する。法称がこの同一性をどのように表象していたのかを考察した。

### (c) 仏教論理学派における慈悲

世尊が人々にとって信頼される拠り所としての公準(量)である、という仏教論理学派の命題の証明の根拠に、世尊の慈悲が用いられている。その慈悲の生起に必然性があると法称は説いている。仏教の経論において、世尊の慈悲は説かれる所であるが、慈悲が何故に必然的に生起するのか、という問題についての考察は少ない。この慈悲の必然性がどのように可能なのか

を法称の言説に基づいて考察した。

### 【他領域との連携による成果】

論理学は、仏教論理学派においても、他の学派や西洋の論理学の場合と同様、物事の在り方を合理的に認識する為の手段である。その合理的な認識の可能性は、日常的な事柄に関して成り立つことは、問題なく認められる。しかし、認識の対象が、経験的な認識の領域を越えたものである場合に、例えば、形而上学的命題を判断する場合には、合理的な認識が可能であるのかが問題となろう。また、可能であるとすれば、何を根拠にしてその認識が可能になるのか、ということも問題になろう。ここに、論理的な認識の限界を問う、という問題意識が生じてくる。

西洋の哲学の歴史においては、この問題が多くの哲学者の考究の対象となったことは周知の如くである。例えば、十七世紀から十八世紀にかけてのドイツでは、理性への信頼度が徐々に増大して行くという背景のもとに、独断的合理主義の哲学者とされるクリスティアン・ヴォルフが、すべての真理を数学的な方法によって証明可能とみなし、その場合の根拠となる原理として、「あるものはそのもと等しい」という同一律、または「あるものはそのもの以外のものではない」という矛盾律を採用した。それに対して、カント (Immanuel Kant, 1724-1804) は、そうした同一律のみによっては形而上学的な存在に関する内容の規定が不可能であるとした。そして、合理的な認識能力であるはずの理性が実は誤謬を犯し得ること、つまり、形而上学的な問題を取り扱う場合、理性が自らの能力範囲を逸脱する傾向のあることに気付き、理性が自己矛盾に陥ることを、具体的にアンティノミーとして捉えた。例えば「世界は時空的に始まりをもつ」というテーゼと「世界は時空的に無限である」というアンティテーゼの両方が証明可能というアンティノミーとして捉えた。このアンティノミーの解明という問題意識こそ、『純粋理性批判』の著述の動機であるとも言われている。

七世中葉の法称の時代には、カントの場合のように、形而上学的な問題に対する論理的な理性の限界という問題意識は明確に打ち出されてはいない。むしろ、当時の思想的な流れから言えば、各学派の教説がそのまま真であるのではなく、正しい認識によって証明されたことのみが真であるという、いわば合理主義的な思考が主流となっていたので、正しい認識の適用範囲の制限に関する問題意識はそれほど明瞭ではなかったように思われる。実際、法称は、すべての正しい認識

を、直接知覚または推論のみに還元する証明を行い、その推論を拠り所にして、学派に伝承された諸教義の真偽を考察し、その考察に耐え得る教義のみを是認する、という合理主義的な立場を採用しているので、法称にとっては、論理的な認識により可能な限りの事柄が証明されるとみなされていたといえよう。しかし、仏教論理学派の諸学匠の意識の根底に、論理的な認識の困難なケースもある、という発想のあったことは否定できない。そのことは、仏教の諸学派が、形而上学的存在に対して概して批判的であった、という事実と関連している。仏教においては、諸行無常が根本的なテーゼである。無常ではないもの、それは、経験され得ないものである。そうした形而上学的な物事、例えば、実体として普遍的恒常的に存在する時間や虚空、人間の存在を可能にする実体としての恒常的なアートマンなどは、仏教以外の勝論学派などにとって存在することが認められても、仏教徒にとってはその存在性は認められていない。仏教徒にとって経験の領域を越えた対象を主題として、それについて何かを規定しようとする場合、例えば、仏教徒の立場から、「時間は恒常的な本性を有しない」などの命題を証明しようとする場合、この経験にかからない主題についての命題をどのように証明することが可能なのか、という問題が、仏教論理学派において考究の対象となっていた。こうした問題意識が仏教論理学派に存在したことは、形而上学的な存在に関する認識にある種の制限を想定する、という考え方のあったことを示唆しているといえよう。そのことは、仏教以外の学派においては、アートマンや時間などの恒常的な実体が、何の問題もなく、論理的な証明の対象とみなされていたことと比較すれば、より明瞭に理解できるであろう。

この経験を越えたものごとについての認識は、感官を通して行う直接的な認識ではない。それは論証因により帰結を導く推論による認識である。その推論の特色はどのようなものか。カントは、先述のアンティノミーの説明を行う場合、つまり、「世界は時空的な始まりをもつ」と「世界は時空的に無限である」という二律背反する両命題が共に証明される、という不合理的を説明する際に、その命題の証明において、次の論法を用いている。「もし世界が時空的に始まりをもつことを認めないと、既知の事実と反する矛盾に陥る」、「もし世界が時空的に無限であることを認めないと、既知の事実と反する矛盾に陥る」という形の論法である。これは、帰謬論法である。カントは、この帰謬論法により、推論を進めた結果、同じ主題に、互いに矛盾する述語が帰せられることを示した。これによって、

理性がアンティノミーに陥る危険性を有することを痛感し、「独断のまどろみ (Schlummer)」からの目覚めへと向かった。

仏教論理学派の場合にも、経験を越えた事柄に関して、他の学派が主張する命題を否定する場合には、他の学派が認める事柄をその主題に適用し、それによって不合理な結論に至ることを示すという形で、帰謬法が用いられている。恐らく、仏教論理学は、経験領域以外の事柄に関しては、帰謬法こそが有力な論証方法であると見なしていたのであろう。帰謬法は、他者の説の矛盾を指摘する論法であり、その矛盾の指摘は、経験を越えた対象についての自らの定説を積極的に述べなくても可能だからである、つまり、そうした対象の認識が実質的に可能か否かの問題に煩わされることなく、他者説を批判できるからである。一方、インドの伝統的な思考形式の前提には、対論者を想定し、それに対して批判を行うと共に、それを通して自らの説を提示するという考え方があり、これによれば、当然、そのように他者を批判した結果、立論者は自ら何を主張するのか、という問いが投げかけられる。そこで、帰謬を示した後に何を定説するのかということが主たる関心事となる。帰謬法を、単に、他者の説の矛盾の指摘のみに用いるとする場合には、この問題は生じないが、それでは、批判の為に批判に終止し、自らの積極的な定説を欠いているという欠陥を指摘されることになる。法称が活躍する以前に、既にこの帰謬を廻る論争が中観派において活発になされていた。その事実を恐らく踏まえてのことであろうと思われるが、仏教論理学派の法称は、帰謬法の適用から、積極的にそれを自説の言明に変換することへの可能性を認めている。ここに、経験を越えた事柄について、如何にして自説を提示できるのか、という問題が生じてくるのである。筆者が仏教論理学派の諸学匠の帰謬法説を考察した動機は、以上の問題意識に帰せられる。本研究では、彼等がこの問題をどのように解決したのかを考察した。

#### 【位置付け】

インドにおける多種多様な思想史的な発展は、諸学派の行った論難に負う所が多い。各学派は、他学派との論難を契機として、教理を洗練させたからである。論難においては、他者説への批判を如何にして他者に対して認知させ得るのか、ということが問題となる。インドにおいて論難に際して有効な論法として用いられたのが帰謬法 (prasaṅga) である。帰謬法を用いると、ただ対論者の教理系の矛盾を指摘するだけで、つまり、自らの説を特に定説しなくても、他者説を批判

することが可能になる。この便利さの為に帰謬法が対論において用いられたのである。帰謬法は、仏教では、教理の証明を行う論書において多く用いられ、特に、中観派では、諸法の無自性たることを証明する為の基本的な論法となっている。しかし、帰謬法が論理的に妥当な論法なのか否かについての考究が行われないうままに、帰謬法が用いられていた。論理的に合理的な思考を旨とする仏教論理学派においても、陳那は帰謬法を用いたが、帰謬法そのものを考察の対象とはしなかった。帰謬法について本格的に論述した学匠は法称である。法称の主著『知識論決択』の第三章 (=PVin III) での「他者の為の推論」の定義の説明において、帰謬法的具体例・構成・目的・論理的妥当性がまとめて述べられている。これまで暗黙のうちにその妥当性が認められていた帰謬法論を一つのテーマとして論じ、その論理的特質を明確に規定したという意味で、この法称の論述は、インド論理学の歴史において重要な意味を有する。本研究では、これまで未解説であった法称による帰謬法の記述を解説し、仏教論理学における帰謬法の分析を行った (当該古典の文明中における位置付け)。

#### 【平成13年度～14年度の研究成果】

主たる研究成果は、次の三点からなる。(a) 法称の帰謬法とその解釈、(b) 法称の本質的結合関係の事実にあり方の解析、(c) 仏教論理学派における慈悲。これらはそれぞれ独立な論文であるので、すべてをまとめて論文形式で論述することは不可能である。そこで、最初に、(a)、(b)、(c) について簡単に述べ、次に、最新の研究結果である (a) 帰謬法の考察について詳しく論じることとする。

#### (a) 法称の帰謬法とその解釈

法称は、仏教論理学派において帰謬法に関する基本的な見解を初めて明示した学匠である。論難において帰謬法が有効であることは、帰謬法が『中論』などの諸論書において用いられていることから知られるが、その帰謬法が、仏教論理の枠内でどのように取り扱われるのか、そもそも、帰謬法は妥当な論証と見なされるのか、という問題に関して、法称は積極的に定言した。『知識論決択』の第三章 (他者の為の推論) によると、帰謬法は、他者の見解に譲歩した内容を論証因として、その論証因により、他者にとって不可能な帰結を導くことである。その際に、前提となるのは、「帰謬法の論証因がその帰結によって論理的に包摂されること」が真でなければならないという条件である。

これは通常の推論の場合と同様である。しかし、帰謬法の論証因が主題に存することは、他者にとってのみ成立するので、陳那以来の、妥当な論証因となる為の第一条件である、論証因が主題に所属するという条件を論証因は満たしてはいない。それにもかかわらず、帰謬法の論証因から帰結を導くことそのものは、是認される、と法称は定説する。そして、帰謬法の論証としての妥当性を証明する為、法称は、帰謬法の妥当性を否定する反論を予想し、これを論破している。更に、帰謬法は、単に他者の説の矛盾の指摘に留まらず、より積極的な機能を果し得る、ということを法称は認めている。それは、帰謬法において導かれた不合理な帰結を否定することにより、それから、他者の説を前提にして立てた帰謬法での論証因をも否定すること、つまり、帰謬還元法の可能性を認めている。これは、帰謬還元法の構成を拒否した中観派の帰謬論証派のチャンドラキールティ（七世紀前半）の説と対照的な説である。しかし、実際に帰謬還元法を構成し、しかもそれを、立論者自身の立場から論述しようとする、そこには、解決しなければならない若干の困難な問題が生じてくる。法称はこの問題には直接言及しなかった。それは、法称の著作に対する諸註釈者の課題となった。そのなかで、ダルモッタラ（八世紀後半）は、この問題を解決する方法を提示し、自らの立場から立論する帰謬還元法が可能であることを示した。（2002年12月にタイのバンコクで開催された国際仏教学会でのパネル「prasaṅga」（帰謬法）において、“Dharmakīrti’s prasaṅga and its Interpretation in Dharmakīrtian Tradition”と題して発表）

#### (b) 法称の本質的結合関係の事実的なあり方の解析

推論とは、ある主題に関してある帰結が所属することを、その主題に所属することが認められた論証因を立てることにより、証明することである。主題に所属する論証因による推論が、妥当であるか否かを決定する基準は、論証因と所証との論理的な関係の成否にある、つまり、論証因は所証特性によって論理的に包摂されるという関係の成否にある。その成否の決定は、陳那の場合、「論証因が所証特性を有する同類例に存し、しかも、論証因が所証特性のない異類例には存しないこと」の成否によって決定された。陳那は、その成否を判定するための基準としての九種類の表（九句因）を作成した。しかし、その決定に際しては、实例に基づいて帰納的に成否が定められた。法称は、この点を改め、本質的結合関係という存在論的な根拠を導入して、この本質的結合関係を満たすか否かを、論

証因の成否の基準とした。この場合には、九句因表における如くに、論証因が同類例に存することを実例で確認し、更に、論証因が異類例に決して存しないことを実例で確認する、という帰納的な手順を踏む必要がない。しかも、論証因の成否は、簡単に、論証因と所証とが本質的結合関係を満たすか否かの確認によって可能になる。この本質的結合関係とは、論証因と帰結との同一性の関係、または、論証因が帰結たる所証より生じた結果であるという因果の関係である。およそ世の中に可能な、論証因と所証たる帰結との論理的な関係は、すべて、この同一性か因果性かのいずれかに帰せられるという、極めて簡潔な原理を法称は用いたのである。この原理によって、上記のごとく、論証因の成否の確定が簡単になったが、一方において、この原理に対する反論も当然予想される。果たして、そのように簡単にすべての論証因を二つの関係に還元できるのか、という問題が第一に挙げられるであろう。また、存在論的な原理としての本質的結合関係とは、具体的にどのように成立しているのか、という問題も問われなければならないであろう。第一の問いに対する法称からの答えについては、すでに、筆者は考察を行ったので、今回の研究では、第二の問いに対する答えを、法称の論書に基づいて考察した。（2001年6月にワルシャワで開催された国際会議 Argument and reason in Indian logic において“An Interpretation of Dharmakīrti’s svabhāvahetu”と題して発表）

#### (c) 仏教論理学派における慈悲

上記の研究は、いわば仏教論理学の基礎論的な研究である。以下の研究は、その応用部分に相当する。仏教「論理学」という言葉を聞くと、仏教をすべて論理的に捉えるという論理至上主義的なイメージをもつことが少なくないであろう。しかし、仏教論理学派においても、論理そのものの考究が最終目的ではなく、論理は正しい認識の為の手段である。その正しい認識は、世尊の場合、慈悲の修習に裏付けられている。このことは、仏教論理学における根本的な命題の証明において如実に示される。それは、「世尊は、正しい認識の根拠（量）である」という命題である。その意味するところは、世尊は、正しい認識の根拠の如く、人々にとって信頼される拠り所としての公準、つまり量である、ということである。ここでも、基本的には、推論によって、世尊が量であることを証明するのであるが、その論拠の最初に世尊の慈悲が位置付けられている。つまり、世尊の慈悲こそが、世尊が一切智者たること条件であり、更に、世尊が人々にとって量たること

の条件である、と仏教論理学派は説いている。この証明で、特に問題となるのは、慈悲がどのように生じ、どのように働くのかという点である。単に、偶然的に、或いは、他からの触発によって、世尊に慈悲が生じるというのでは、世尊が量であることの確定性は得られない。その為には、慈悲の生起の必然性が要請される。この慈悲の必然性が如何にして成り立つのかを、法称の『知識論評釈』とそれに対するプラジュニャーカラグプタ（八世紀後半）の註釈をもとにして考察した。

## 法称の帰謬法とその解釈

### [1] 帰謬法の論理的な構成

帰謬法 (prasāṅga) とは、他者説を批判する為、他者の或る説を仮に認めた場合、他者の定説と矛盾した結果に至ることを指摘する論法である。例えば、常住な存在を認めない仏教徒に対して、他の学派が常住なアートマンの存在を主張する場合、立論者である仏教徒が、そのアートマンを主題にして次のように矛盾を指摘する。もしアートマンが他者のいうように存在すると仮定すれば、「およそ存在するものは刹那的なものである」から、常住なアートマンも刹那的なものになろう、と批判する。この様に、他者の主張を仮に認めて、その結果、他者説の中に矛盾が生じことを指摘する論法が帰謬法である。

インド論理では、証明されるべき命題は次のように分解される。特性を有する基体 (dharmin) である主題に、証明されるべき特性 (dharma) が所属する、という形に分解される。また、命題を証明する為に理由概念を立てることは、特性を有する基体に、特性としての論証因が所属する、という形に分解される。このインド論理の思考方法によると、帰謬法は次のように分析される。まず、論題となる事柄である「アートマン」を証明されるべき命題の主題として設定する。対論者は、その「アートマン」なる主題 (S) に、「存在性」なる特性 (P) が所属すると、主張する。そこで、立論者は、対論者に譲歩して、「アートマン」の「存在性」を仮に想定する。ここで、「存在性なる所遍特性 (P) の有る所、必ず刹那性なる能遍特性 (Q) が有る」(P → Q) という論理的包摂関係を大前提とする。この包摂関係と、先の「アートマンの存在性」という仮定とを組み合わせることにより、「アートマンは、もし存在すると仮定するならば、刹那的なものになろう」というように、アートマンの刹那性を導き出す。この「アートマンの刹那性」という帰結は、「アートマンは常住である」という他学派の定説に矛盾す

る。この様にして他者説の矛盾を指摘する論法が帰謬法である。ここで主題 (S) に論証因 (P) を適用して帰結 (Q) を導出する場合の論理的な構成を次の様に図式化する。

S (アートマン) : (P (存在性) → Q (刹那性))

コロンは主題に包摂関係が適用されることを示す記号である。この仏教徒の立論した帰謬法では、「アートマン (主題, S) に、存在性 (論証因, P) が所属する」という仮定が「アートマンは刹那的なものである」という結論を導く論拠になっているが、この論拠は、アートマンの存在性を認めない仏教徒 (立論者) 自身にとって真ではなく、むしろアートマン実在論者である対論者のみに認められる事柄である。仏教徒は、そうした自らにとって真ではない論拠を援用して、他者説を批判する。以下、この主題所属性の真ではないことを示す為に "×" 印を用いて、帰謬法を次のように略記する。

S × (P → Q)

また、「アートマンは刹那的なもの」という帰結は、対論者自身にとって真ではない。しかし、「存在するものは刹那的なものである」という包摂関係は両論者にとって真である。これらが帰謬法の論理的な特徴である。

この帰謬法の論理的構成の特徴は以下の法称説に述べられている。法称は、勝論学派などの主張する、単一で遍在する実有 — 例えば、部分を有する全体なる一者 (avayavin), 普遍など — を批判する際に用いる帰謬法を例題として、帰謬法の論証因と帰結との関係について次のごとく説明する。

対 [論] 者によって [或る主題に或る特性 (所遍特性, P) が所属すると] 分別される (parikalpita) [場合、立論者はその特性を論証因として立て、この論証因] によって [対論者に対して] 帰謬法 [を構成する]。... [帰謬法の例証の部分の和訳中略]... その [の帰謬法] は、[次のことを示す為である。即ち] 一方の特性 (dharma) (つまり、帰謬法での論理的包摂関係の中の所遍特性 (P)) [が、主題 (普遍など) に所属すること] を仮に認めると (abhyupagama), 他方の特性 (つまり、帰謬法での所遍特性 (P) を論理的に包摂する能遍特性 (Q)) [もその普遍なる主題に所属すること] を認め [ざらう得なくなる] ことを示す為なのである。[帰謬法の例証は、内容的に、普遍は、もし多くの個物に存在するとすれば、多なるものになろう、という内容からなる。帰謬法で導出された他方の特性は能遍特性 (Q) であり、

それは、帰謬法の例証では、多性 (=非単一性) であるが] その [能遍特性 (Q) なる多性など] が、[単一性を本性とする普遍などの主題に所属することは、帰謬法の立論者と対論者にとって、共に] 認容されないで、両方の特性が否定されることになる。[即ち、能遍特性 (Q) のみならず、所遍特性 (P) までもが、主題に所属することは否定されることになる。] 何となれば、[所遍特性 (P) は、能遍特性 (Q) より] 別個に [定立] され得ないからである。というのは、それ (所遍特性) は、他方 (能遍特性) に対して、その様に本来的に (vastutah) [即ち、本質的結合関係にて] 関係付けられているからである (PVin III Pe-king ed.286a5-8)。

帰謬法に関する上述の法称の言説は、帰謬法の形式的な枠組みを述べたもので、幾分抽象的であり、それ故に諸注釈者による多様な解釈がなされている。この和訳では、『知識論決択』第三章 (=PVin III) の註釈者であるダルモッタラ (八世紀後半) の解釈を挿入した。帰謬法の基本的な論理は、[[主題に] 一方の特性 (P) [が所属すること] を仮に認めると、他方の特性 (Q) [も所属すること] を認め [ざろう得なくなる]] という論理である。つまり、[対 [論] 者によって [のみ妥当と] 分別された (parikalpita) [論証因である一方の特性 (P)] によって]、対論者の教理上では不可能な他方の特性 (Q) が主題に所属するという不合理を指摘することである。この不合理を指摘する為には、「一方の特性 (P) のある所に、他方の特性 (Q) も必ずある」という論理的包摂関係の真なることを必要とする。

これらのことから帰謬法の論理的な構成として次の点を挙げることができる。論証因の主題への所属性が立論者にとっては真ではなく、また、帰結は少なくとも対論者にとって真ではない、しかし論理的包摂関係は両論者にとって真となる、という点である。

上述の法称の言説によると、帰謬法の帰結 (Q) が、対論者にとって不合理なことからであることら、その帰結のみならず、帰謬法で用いた論証因 (P) までもが否定される。即ち、ダルモッタラの解釈を参考にするとこれは次のように解される。「[帰謬法での帰結である「多性 (単一ではなく多であること)」(anekatva) という] その [能遍特性 (Q)] が、[単一性を本性とする「普遍」などの主題に所属することは、立論者と対論者にとって、共に] 認容されないで、([[多性] と「多個物存在性 (多くの個物に存在すること)」(anekavṛttitva) という) 両方の特性が否定されること

になる」と解される。普遍なる主題に、多くの個物に存在することを仮に認めると、単一性を本性とする普遍に多性が所属する、という不合理になる。これが帰謬法の例証である。その帰謬法の帰結である普遍の「多性」は不可能なことであるが、能遍特性なる帰結「多性」(Q) のみならず、所遍特性なる論証因「多個物存在性」(P) までもが、主題「普遍」(S) に所属することは否定される、という。ここには、普遍なる主題には、帰結 (多性, Q) が所属しないので、論証因 (多個物存在性, P) までもが所属しない、という内容が含意されている。つまり、帰謬法の「帰結の否定」を理由にして、帰謬法の「論証因の否定」を導く、ということが含意されている。これは、帰謬還元法 (prasāṅgaviparyaya) といわれる。上述の法称説は、帰謬法の構成が、この帰謬還元法の構成を含意する、という見解を示唆している。これは、法称と同時代の中観派のチャンドラキールティが帰謬法からの帰謬還元法の構成を認めないという立場を主張したのと対照的である。つまり、仏教論理学派は、帰謬還元法の構成の可能性を肯定的に捉えたのである。

この様に帰謬法の帰結の否定から帰謬還元法の構成が可能である、と解され得る法称の記述によると、法称の場合、帰謬法が帰謬還元法の成立を目的として構成される、という見解が読み取られる。このことは、上述の PVin III の記述では、明示されていない。しかし、『知識論評釈』第四章 (=PV IV) 12cd では、帰謬法の目的は、「帰結が或る主題に所属しないと、そこに論証因も所属しないこと」の指摘にある、と明言されている。

[帰謬法での帰結と論証因との] 両者が [本質的結合関係にて] 結ばれているので、一方 (帰結) が存在しない場合には、他方 (論証因) [の存在も] 否定される [ということ、このことを示す] 為に帰謬法 [は構成されるのである] (PV IV12cd)。

帰謬還元法の構成を、帰謬法の目的と見なしていた、というこの見解は、後に見られる PVin III での長行の記述によっても確認される。即ち、帰謬還元法に用いられる本来的論証因 (正しい論証因となる為の三条件を満たした論証因) に関して成り立つ関係、つまり、本来的論証因とその帰結とが所遍と能遍の関係にあるという論理的包摂関係、この関係を成立させる為の要因 (maulasya hetor vyāpyavyāpabhāvasādhanā) が帰謬法である (cf. PVin III286b6)、という言説によっても、知られ得る。

以上により、法称の場合、帰謬法から自説を定言する帰謬還元法が原理的に構成可能である、という見解

が看取される。これは、かかる帰謬還元法の構成に批判的な見解が中観派にあることを考慮に入れると、法称の帰謬法説の特色であると言うことができる。

しかし、帰謬還元法が、どのような場合に、如何にして構成されるのか、という問題、また、帰謬法の主題は、概して立論者にとって実在しない対象であり、そうした実在しない主題に、或る特性が論証因として所属する、ということは如何にして可能になるのか、などの具体的な問題については、法称は言及しておらず、それらの問題は後の註釈者の考察の対象となったのである。

所で、両論証の構成が可能となる為には、帰謬法における論証因 (P) と帰結 (Q) との論理的包摂関係、即ち「Pある所に、Qあり」という命題と、その否定的換言である「Qのない所に、Pもない」という命題との成立が大前提となっていた。それでは、この論理的関係、つまり、両特性 (P, Q) の不離の関係は、何によって成立するのか。上述の法称説では、両方の特性が「本来的に関係付けられているから」という理由を挙げている。この本来的結び付きとは、具体的な物の場で成り立つ本質的結合関係 (svabhāvapratibandha) を意味する。本質的結合関係とは、論証因 (P) の指示する個々の対象が帰結 (Q) の指示する対象と同一であること、又は、論証因の指示する対象が帰結の指示する対象から生じた結果であること、という二つの事実的關係からなる。つまり、両方の特性の論理的関係が、論理領域とは別な本質的結合関係という存在論的な領域での関係によって、根拠づけられている、と法称は説くのである。このことから、帰謬法と帰謬還元法の成立の為の要因は次のように図式化される。(A $\Rightarrow$ BはAがBの根拠であることを表す。)

本質的結合関係  $\Rightarrow$  論証因と帰結との不離の関係  
= 論理的包摂関係  $\Rightarrow$  帰謬と帰謬還元

この様に論証因と帰結との論理的関係の根拠に、具体的な物の場で成立する存在論的な関係 — 同一性と因果性からなる本質的関係 — を導入した点が、法称の論理学説の特質で、これは陳那の論理学には見られない点である。

以上の論述より、法称の帰謬法説の場合、帰謬法「主題 (S) : (論証因 (P)  $\rightarrow$  帰結 (Q))」を構成する際の規定として次の点を挙げる事ができる。

- (1) 主題に論証因 (P) の所属することは対論者にとってのみ真である。
- (2) 帰結 (Q) は対論者にとって非真となる。
- (3) しかし論理的包摂関係 (P $\rightarrow$ Q) は両者にとって真である。

(4) この包摂関係の妥当性は本質的結合関係に基づく。

(5) 帰謬法からは自説を定言する帰謬還元法が構成され得る。

先述の如く、法称は、帰謬還元法を構成する際の個々の問題については言及していない。対論者の定説を否定するために帰謬法を用いる場合、その帰謬法の主題は、概して立論者にとって存在しない対象である。そうした存在しない、経験され得ない対象がそのまま帰謬還元法の主題となる。このことから次の問題が生ずる。帰謬還元法では、立論者自身の立場からの定言が可能であり、その場合には論証因の主題所属性は満たされねばならない。しかし主題自身が存在しない以上、そこに或る特性が論証因として所属することは不可能である。そこで論証因の主題所属性をどのように成立させるのか、という極めて困難な問題が生じるのである。法称はこの問題に言及しないが、この問題こそが、後の諸註釈者の考察する所となり、その解釈を廻って諸註解者に見解の相違が生じたのである。

## [2] 帰謬法の妥当性の証明

帰謬法とは、或る主題 (S) に或る特性 (P) の所属することを対論者のみが主張する場合、その特性 (P) を論証因として援用し、これによって対論者の教義体系にとって不可能な帰結 (Q) が主題に所属することを導く論法であった。通常の論証、即ち、立論者自身の立場から認められる論証因を立て、これにより帰結を導出する推論と比較すると、帰謬法の特徴として次の点が挙げられた。論証因としての特性 (P) が主題に所属することは、立論者にとって真ではなく、また、特殊なケースを除外すると、導出された帰結 (Q) が主題に所属することは、両論者にとって真ではない、という点である。つまり、帰謬法を構成する立論者自身の立場からは、論証因も帰結も共に認められないという点である。西洋の形式論理学での仮言三段論法では、これは特に問題になることはない。しかし、仏教論理学では大いに問題となる。仏教論理学での推論では、論証因は、立論者にとって、必ず主題に所属するということが、正しい論証因の為の条件として、陳那により定められているからである。帰謬法には上述のような論理構造上の特異性がある為に、仏教論理学の正しい推論から見ると、帰謬法の妥当性に関していくつかの疑問が浮上してくる。法称は、これらの疑問を反論の形で想定し、これら諸反論を論破している。つまり、帰謬法の論理的な妥当性を間接的に証明している。

法称は、最初に、次の反論を取り挙げる。帰謬法で



は導出される帰結が主題に所属することは、両論者にとって不可能である、ということになるが、その様に現実に有り得ない事象が何故に証明され得るのか、という反論である。即ち、普遍の多個物存在性 (anekavrttitva) を仮定すれば、普遍は、対応する諸個物と結合することから、諸個物の多性を有することになり、自らの本性である単一性 (ekatva) を失うという矛盾になる。これが帰謬法の例証での論旨であった。しかし、ここで反論が想定される。普遍が単一性を本性とする以上、単一性を欠くことは不可能な事柄である。そうした不可能なことが普遍なる主題に存することは、どうして証明されるのか、という反論である。

これに対して法称は、反論者の言説の「普遍に多性の存在することが不可能である」という部分を逆に応用して、次の様に答えている。「単一なる普遍に多性が存在不可能な事柄」とは、立論者である仏教徒も認める真なる事象であるが、そのみならず、「普遍に多性が所属し得ないならば、普遍に多個物存在性（多くの個物に遍在すること）も所属し得ない」という論理的包摂関係も真である。この真なる包摂関係を根拠にして、帰謬法での帰結の導出が可能なのである、と答える (cf. PVin III 286a8)。

この答えに対して反論者からの帰謬法への更なる論難が提示される。帰謬法によって矛盾を指摘する場合、帰謬法の論証因が主題に所属することを論拠にするのであるが、この主題所属性は、対論者のみが認めるもので、立論者にとっては真ではない。しかし、このことは、妥当な推論を成立させる為の条件「論証因が主題所属性を満たす」ということに反する。その為に、帰謬法の論証因は、主題に所属することの不成立 (asiddha) なる論証因、不成因となり、欠陥のある論証因となる。逆に、立論者が対論者の説を認めれば、論証因は不成因とはならないが、立論者は、対論者の定説すべてを是認することになる。しかし帰謬法において立論者が導出した帰結は対論者にとって是認されない事柄である。これは不合理である。即ち、立論者は、対論者の説を一度認めた以上、帰謬法にても対論者説と矛盾することを導出できないはずである、もし導出できるとすれば、自ら導いた帰結を自らで拒斥すること (bādhā) になる、と反論者は論難するのである (cf. PVin III 286a8-b1)。それに対して法称は答える。

[答] [上記の反論は正しく] ない。何となれば [帰謬法の範囲内で、対論者の聖言 (āgama) を] 考察する (parīkṣā) 場合には [、つまり「普遍 (S) に多個物存在性 (P) が有る」という事象 (主題

所属性) や、「普遍 (S) に多性 (Q) が有る」という事象 (結論の命題)、これらは、対論者にとって聖言として認められるのであるが、これらの事象の真偽を考察する場合には、どの様な [対論者の聖言] をも [ア・プリオリに真であると] 認めることはないからである。[即ち、どの聖言も、それ自身で初めから真であり、しかも、それが帰謬法の中の一過程としての事象を無効とする根拠になる、ということをも認めることはないからである。例えば上述の例では、対論者の別な聖言である「普遍に単一性が有る」という命題が、帰謬法の結果である「普遍に多性が有る」という結論の導出されることを無効であると決めつける論拠になる、ということをも認めることはないからである。それでは、立論者の説に矛盾した事象としての「普遍には多性が有る」という帰謬を何故に証明できるのか、と問うならば、次の様に答える。] 一方の事象 (普遍には多個物存在性なる所遍特性 (P) が有るという事象) を考察するその [立論] 者は、その [の所遍特性 (P)] を思考することの脈絡から得られた所の他方の事象 (= 能遍特性 (Q) としての多性) をも仮認する。[即ち、多個物存在性 (P) なる所遍は、多性 (Q) なる能遍なしには有り得ない、という脈絡から、つまり、普遍に多個物存在性を認める時には、必ず多性も認めることになる、という論理的関係により、「普遍に多性 (非単一性) あり」という他方の事象をも仮認するのである。それは] あたかも [燈火に存する] 光を認めれば、[[光りの出てくる所には、必ず燈火有り] という包摂関係に基づいて] 燈火 [の存在] を認める場合の如くである。それ故に、[[普遍に多性が有ることになる] という帰謬を導くこと] それは、[多性 (P) によって論理的に包摂されることが確かな「多個物存在性」(Q) を仮定すると、普遍に多性有り、との帰謬が必ず生じる、ということ] を思考することのみであって、[それは決して次の様な過失を指摘することではない。即ち、「普遍に多個物存在性が有る」等の事象が、自派または他派における聖言とは] 別な見解である、という立場に立って、[それらの事象が単に聖言に矛盾するという理由から、それらの事象を帰謬法の論証因 (P) や帰結 (Q) として用いるのは、論証上の] 過失 [である、と] 指摘すること [、こうした指摘を帰謬法が行う、というわけ] ではないのである。[帰謬法において「普遍」なる主題に「多くの個物に存在するこ



と」という論証因が所属すること（つまり、論証因の主題所属性）を仮認すること]それは、[論証因である「多個物存在性」を論理的に包摂する]その[[「多性」]を仮認する場合に[のみ行われる]のである。それ故に、その時には、[それ以外の場合には有り得ないという論理、つまり、「多性」などを前提しない場合には、「多個物存在性」も有り得ないという]正理 (yukti) に基づいて、[多個物存在性を包摂する所の特性 (=多性など)として] 定立される限りの事柄、それら [の事柄]すべてが仮りに認められるべきなのである。或は、[包摂する方の特性である「多性」などが普遍に存することは、実際には誰も認めないという現実の立場からすれば] いかなる [包摂される方の特性「多個物存在性」を] も [普遍には認め] ないのである (PVIin III 286b1-3)。

帰謬法の妥当性に対する反論は次の如くであった。論証因の主題所属性は、対論者のみに是認される、即ち、立論者の聖言の立場からは否定される、それ故に、論証因は不成因になるという反論であり、また、対論者の立場が前提となって帰謬の導出が行われるにもかかわらず、その帰結の導出が対論者の聖言により拒斥される不合理に陥るとい反論であった。それに対して、法称は上の論述の前半では、次の様に答える。帰謬法は、聖言の真偽、つまり、信頼され得る人の言葉としての伝承教説の真偽を考察する為に行われているので、自派又は他派の聖言は、それが考察の対象となるときには、初めから真と見なされることはない。従ってそれら聖言は、自らの説と対立する他の事柄を否定する為の論拠とはならない。未だ論拠として確定されていない聖言は、たとえそれが帰謬法の中の或る要素命題 — 主題所属性や結論 — と対立していても、この要素命題を、帰謬演算上で欠陥のある命題と決める要因にはならない、と答えている。後半の論述では、帰謬の導出を可能にする本質的な部分は、「論証因 (P) は帰結 (Q) なしには有り得ない」という論証因と帰結との不離の関係を示す正理 (yukti) にある、という点を指摘する。この正理は、「帰結の有る時に限り、論証因が有ること」— 論証因の方から捉えて換言すれば、「論証因の有る時、必ず帰結が有ること」を意味する。従ってこの正理によって、「主題に論証因 (P) の所属することを、対論者に譲歩して、仮に認める時には、必ず帰結 (Q) も所属することを仮に認めることになる」という真なる包摂関係が成立し、これに基づいて、主題に帰結を仮認するという結論の導出が可能になる、と法称は述べている。

法称の他の言説を参考にすると、法称の主張は次の如くである。論証因と帰結との関係は、主題との関連から見ると、「論証因 (P) が主題 (S) に所属する」という命題により、「帰結 (Q) が同じ主題 (S) に所属する」という命題が含意される、という包摂関係になる。二つの個々の命題についての真偽は、「前の命題によって後の命題が論理的に含意される」という包摂関係の成立する脈絡の中でのみ考察される。ダルモッタラの例証で言えば、「普遍 (S, 主題) に多個物存在性 (P, 論証因) が存する」という主題所属性の命題によって「普遍 (S, 題) に多性 (Q, 帰結) が存する」という結論の命題が論理的に含意される、という包摂関係を真とする限りにおいて両命題の真偽が考察されるのである。その中で、「普遍 (S) に多個物存在性 (P) 有り」という主題所属性は、それ自身としては真なる命題ではないが、この主題所属性を仮に認めて、これと真なる包摂関係とを連立させると、帰謬法の結論となる命題「普遍 (S) に多性 (Q) 有り」を、真ではない命題として導出できる。つまり、帰謬法での論証因の主題所属性は、単独では偽なる命題でも、帰謬導出を可能にする一つの要素命題である、というこのことは否定されない。また、帰謬法の結論である「普遍 (S) に多性 (Q) 有り」という命題も、それ自身は真ではないが、上の包摂関係と、偽なる命題「普遍に多個物存在性あり」とから、正しく導出された結果であること、これも否定されない。従って、たとえ論証因の主題所属性が偽であっても、また、主題に帰結の存することが偽であっても、それだけのことから、この主題に帰結が所属するということの論理的導出が障碍されるということ、それは全く有り得ない。かくして、帰謬法での論証因の主題所属性が真ではないこと、及び、帰謬法での結論となる命題が真ではないことから、帰謬法での帰結導出に欠陥があるとする反論は、論拠のないものである、と法称は論駁するのである。

法称は、帰謬法に関するこれら反論を論破することにより、間接的ではあるが、帰謬法が論証として妥当であることを証明している。法称がかかる証明を行ったことは、重要な意味を有する。これまで、帰謬法は仏教の諸学派において、論難の際に大いに利用された有効な論法であったが、その妥当性については、積極的に論じられることはなく、むしろそれは、暗黙裡に前提されていたに過ぎなかった。法称がPVIinにおいて帰謬法の妥当性を示したことによって初めて、帰謬法が、帰謬論証という妥当な論証として位置づけられるようになった、という点において重要性を有すると

言えるのである。

所で、以上の論述によると、帰謬法においては、特殊な場合を除いて、論証因が主題に所属することは立論者にとって真ではなかった。そこで、この非真性の為、帰謬法は立論者の是認する如何なる事柄をも定立させることはない、という様に帰謬法の機能を消極的に解釈することも可能であろう。実際、中観派の帰謬論証派は基本的にこの見解に立っている。

しかし、仏教論理学派の場合、中観派の帰謬論証派の場合とは異なり、概して、帰謬法に或る種の積極的な機能を付与している。その発端は、以下に述べる論述にある。即ち、帰謬法は、帰謬法を換質换位によって変換した論証式を構成する要因になる、という論述である。つまり、帰謬法を換質换位によって変換した論証式である帰謬還元法 (prasāṅgaviparyaya) を構成する為に不可欠な論理的包摂関係を成立させる要因の一種 (sādhana prakāra), それが帰謬法である、と説く論述である (cf. PVin III 286b6f.)。特に、法称は、帰謬還元法の論証因を本来的な (maula) 論証因 (hetu) と名付け、これに対して、註釈者はほぼ一致して、正しい論証因となる為の三条件を備えた論証因と解釈している。このような論証因は、立論者にとって、主題所属性を満たし、しかも、立論者にとって真となる帰結を導く。つまり、帰謬還元法のこの本来的な論証因は、立論者の肯定する命題を自らの立場から定言することを可能にする。この帰謬還元法は、従って、自立論証としての還元論証である。このように、帰謬法に積極的な機能を認めた法称の論述は、帰謬法が、単に対論者の説の矛盾の指摘に終わらずに、自立論証としての還元論証を可能にする、という帰謬法に関する註釈者の解釈に、道を開いたことを示唆している。その意味で、この本来的な論証因に関する記述は、後の仏教論理学派の帰謬法に対する解釈に重要な影響を与えている、ということが出来る。

### [3] 帰謬還元法の構成の問題点とその解決

法称は、帰謬法を説明する為、例をもって示したが、その例そのものが複雑で、多くの解釈の余地を残している。そのことが、帰謬法の解釈の精度を高めた要因になっている。註釈者ダルモータラによると、例証は次のように解された。勝論学派などは、普遍などが単一性を本性とする実有であると主張するのに対して、普遍 (S) なる主題について、彼らのみが認める (仏教徒には認容されない) 論証因を立てる、つまり普遍は「諸個物に実有として遍在すること」を論証因として立る。即ち「多個物存在性」(P) (anekavṛt-

titva) を論証因とする。あるものが、時間・空間などを異にする多くの個物に存在すれば、その諸個物の相違に相応して異なることになる。従ってそのものは、単一ではないもの、多なるものとなる。このことから「多くの個物に存在するものは、多性 (Q) を本性とする」という真なる包摂関係が得られる。そこで、普遍の「多個物に存すること」という論証因と、「多個物に存するものは多性を本性とする」という包摂関係の連立により、「単一なはずの普遍は、もし多くの個物に存在すると仮定すれば、単一性とは逆の多性を本性とすることになろう」という矛盾を導くこと、これがダルモータラの解釈する帰謬法の例証である。

普遍 (S) × (他個物存在性 (P) → 多性 (Q))  
[帰謬法]

次に、この帰謬法からの帰謬還元法は、次の如く構成される。上述の帰謬法では、論理的包摂関係、つまり、「論証因 (多個物存在性, P) が所属する所には、必ず帰結 (多性, Q) も所属する」という関係が、真となることが大前提である。従って、この大前提を否定的に換言した、即ち換質换位した関係、つまり、「帰結 (Q) が所属しない所に、論証因 (P) も所属しない」という関係も、論理的に等価なので真となる。後者の換質换位された関係と、帰謬法の帰結の否定とを連立させて結論を導く。帰謬法での帰結である「多性」(Q) が、主題である「単一なる普遍」(S) に所属することは、矛盾した事柄なので、両論者にとって否定される。そうした帰謬法の帰結の否定である「単一性を本性とする普遍 (主題, S) には、多性 (帰結, Q) が所属しない」という論証因と、先の「多性 (帰結, Q) が所属しない所に、多個物存在性 (論証因, P) も所属しない」という包摂関係を連立させる。それにより、「普遍 (S) には、多個物存在性 (P) が所属しない」という結論が証明される。

普遍 (S) × (多性の否定 (~Q) → 多個物存在性の否定 (~P))

この「実有としての普遍が多くの個物に遍在することはない」という結論は、「普遍が多くの個物に存する」という対論者説への批判となる。この帰謬還元法の結論が、更に、立論者にとって、真なる事柄になるのか否か、という点については、仏教論理学派内でも議論の別れるところである。帰謬法を還元することによって、立論者が自らの立場からの命題を積極的に定説するのか否かは、中観派において既に問題となっていただけに、仏教論理学派にとっても慎重に対処すべき事柄であったに違いない。実際、註釈者の間で、この問題に関する解答に相違が見られる。結論から先に

言えば、註釈者ダルモッタラは、立論者（仏教徒）が主題である普遍の存在を認めない場合でも、立論者が帰謬還元法によって真なる命題を導出することは可能である、と解し、それに対して、プラジュニャーカラグプタは、そのような主題に関しては真なる命題の導出はできない、と批判する。

#### [4] ダルモッタラの解釈

帰謬法は、他者の説の矛盾を指摘するのみなので、その論証因が主題所属性を満たさなくても何等不都合はない。しかし、ダルモッタラにとって、帰謬還元法は、立論者自身の立場を帰結として表述できる論証であるので、そうした帰謬還元法が可能である為には、「真なる帰結を導く論証因は主題に所属する」という条件を満たさなければならない。つまり、帰謬還元法で立論者の立場から結論を導くには、その論証因は、対論者の説に依らずに立論者自身によって認められる本来的な (maula) 論証因である、という条件を満たさなければならない。しかし、主題となった、個物に遍在する様な普遍は、仏教徒にとって実際に存在するものではない。そうした経験の領域を越えた事柄については如何なる規定もできない、従って、この存在しない主題には如何なる特性も所属できないことになる。ここに、帰謬還元法の論証因は主題所属性を満たさない不成なる論証因になるのではないか、という問題が生じるのである。

ダルモッタラは、この問題を解決する為に、論証因の形に制限を付加し、それにより、不成なる論証因となることを回避している。その際に、彼が基本とした考え方は、存在することの認められていない主題には、肯定的な特性が所属するとは言えないが、特性の否定であれば所属可能である、という考え方である。彼の帰謬還元法は、普遍に、多性の否定が成立するので、多個物存在性の否定が成立する、という論旨からなっていた。この帰謬還元法「普遍：(多性の否定 → 多個物存在性の否定)」での論証因「多性の否定」が、「多性の否定のみ (anekābhāvamātra)」、 「多性の欠如 (viraha)」という様に、否定による非存在から構成されるならば、主題が立論者にとって存在すると認められない普遍の場合にも、論証因の主題所属性は成立する、という制限を加えたのである。ここでの否定は、多性の否定を越えて単一性などの肯定的な事柄を意味することのない否定、多性の純粹否定 (prasajya-pratiśedha) である。存在しないものには、純粹否定のみが所属すると考えたのである。否定からなる論証因は、その種類からいえば、能遍非認識 (vyāpakānu-

palabdhi) としての論証因である。ダルモッタラによる帰謬還元法の例証は次のごとく図式化される。

普遍 (S) : (多性の否定のみ ( $\sim Q$ )  $\rightarrow$  多個物存在性の否定 ( $\sim P$ )) [帰謬還元法]

「多性」の純粹否定を論証因として、普遍に「多個物存在性」がないことを導く場合、「多性のない所に、多個物存在性はない」という包摂関係が真であるので、論証因の主題所属性が立論者にとって成立すれば、その結論も立論者にとって真となる。従って「普遍が多量の個物に存在しない」という結論は、普遍の存在を認めない立論者の仏教徒にとって、真なる事柄である。何故ならば、多性の「純粹否定」としての論証因が主題に所属することは、対論者の説に依らずに立論者自身の説に基づいて成立するからである。主題が経験的な領域を越えたものである場合、この様な純粹否定からなる論証因こそが本来的 (maula) 論証因である、とダルモッタラは説くのである。以上により、立論者にとって主題が存在しないような場合でも、帰謬還元法の論証因は、原則的に本来的論証因となり得る、というダルモッタラの見解が明らかになった。これは、後に述べるプラジュニャーカラグプタの見解と全く逆で、プラジュニャーカラグプタによって批判される所となる。

#### [5] プラジュニャーカラグプタの解釈

主題が立論者にとって存在するとは認められない場合をも含めて、一般的に帰謬還元法の論証因を、本来的論証因とすることができる、というのがダルモッタラの説であった。それに対して、プラジュニャーカラグプタは、『知識論評釈』の註釈『知識論莊嚴』 (=PVBh) において、論証の主題が、他の学派にとってのみ実在する普遍の如く、立論者（仏教徒）にとって全く認識に入らない対象である場合、かかる認識不可能な対象について、立論者の側からの積極的な言明を立てることはない、むしろ他者説の矛盾の指摘を示すのみである、という立場を採用した、そして、ダルモッタラ型の帰謬還元法を妥当性のない論証であると批判した。その批判の対象となったのは、ダルモッタラ型の帰謬還元法での論証因「多性の欠如」が本来的論証因となる、という見解である。ダルモッタラによれば、主題となる普遍が立論者（仏教徒）にとって存在するとは認められない場合でも、論証因が「多性の非有」「多性の非認識」という様に、多性の「否定のみ」から構成されるならば、そのときに限り、その論証因は非有なる主題にも所属し得る、つまり、本来的論証因である、と説いていた。かかる純粹否定か

らなる論証因について、プラジュニャーカラグプタは論理的欠陥を指摘する。論証因は、もしそれが単なる否定のみからなれば、全くの非存在となる。全く存在しないものは、しかし、如何なる主題とも結び付かない、従ってその様な論証因は帰結を導出できない、と批判する (cf. PVBh p. 483, 5-8)。

また、ダルモッタラの帰謬法では、包摂関係 (多個物存在性 → 多性) が前提となっていた。そして帰謬還元法での論証因は、能遍する特性である「多性」の単なる非認識、つまり、「多性」の純粹否定であった。しかし、この様な論証因によって導出される帰結は、所遍特性の否定のみ、つまり「多くの個物に存在すること」の非存在のみとなる。そうした単なる非存在のみを示し、具体的な事柄を帰結として導出しない論証因は、本来的論証因にはならない、と批判する (cf. PVBh p. 483, 13-16)。

ダルモッタラ型の純粹否定からなる本来的論証因は、主題が立論者にとって存在する対象ではない場合にも、主題所属性の不成なる論証因にはならない、ということを保証する為に工夫されたものであったが、今、この論証因を本来的論証因ではないと批判することは、プラジュニャーカラグプタが、主題が実際に存在する対象ではない場合には、帰謬法の論証因のみならず、帰謬還元法の論証因も本来的論証因ではない、と見なしていたことを意味する。更に、この本来的論証因でないことは、その論証因の主題所属性が立論者にとって真とならないことである。その様な論証因によっては、立論者にとって真なる帰結を導くことはできない。従ってプラジュニャーカラグプタ説では、主題が立論者にとって実際に存在する対象ではない場合には、帰謬還元法も、帰謬法と同様に、他者説の矛盾の指摘に止どまることになる。

以上からプラジュニャーカラグプタの帰謬法と帰謬還元法の論証因の特徴を次の様にまとめることができる。主題が立論者にとって認識されず、実際に存在しない場合には、帰謬法の論証因のみならず帰謬還元法の論証因も本来的な論証因にはならない。つまり、ダルモッタラ型の純粹否定からなる論証因でさえも本来的な論証因とはなり得ない。一方、主題が立論者にとって実際に認識され、存在すると見なされる場合、帰謬還元法の論証因のみが本来的な論証因となり得る。帰謬法について別言すれば、その論証因は、主題が存在するか否かに関係なく、本来的な論証因にはならない。

先述の如く、帰謬還元法の論証因が本来的な論証因である場合には、主題所属性が成立するので、その帰

結も立論者にとって真となる。従ってこの帰結の導出は立論者の自説の証明になり得る。つまり、この場合、帰謬法から構成された帰謬還元法は、立論者自身の立場からの定言の論証、自立 (svatantra) 論証となり得る。この視点から上述の帰謬法に関する両学匠の見解の相違を捉え直すと、中観派において帰謬法の適用方法の解釈を廻って対立が見られたのと類似して、初期仏教論理学派にも、直接的ではないが、帰謬法の用い方に関して対立点のあったことが推察される。ダルモッタラが、主題の非存在な場合にも、従ってどのような主題に関しても概して、論証因を本来的論証因とすることができる、と説いたことは、帰謬法から、自説を提示する自立論証としての帰謬還元法が構成可能である、という見解に立っていたことを含意している。それに対して、プラジュニャーカラグプタが、主題の存在するとされる時に限り、帰謬還元法の論証因を本来的な論証因としたことは、帰謬法から帰謬還元法を構成できても、それが常に自立論証となるわけではない、他者説の批判のみとなる場合もある、という制限を付したことを意味する。この様に両註解者は、帰謬法から帰謬還元法の構成が可能であるとの法称説を引き継いでいるが、その帰謬還元法の構成に関する解釈を異にしているのである。

中観派の場合、バーヴァヴィヴェカ (六世紀中葉) が、対論者と立論者に共通して認められる主題の可能性を模索し、その結果、主題が勝義の立場からは認められないが、世俗上で主題が認められる場合、帰謬法から還元した自立的な論証が可能である、と主張した。それに対して、チャンドラキールティは世俗上での主題の是認を前提しても、対論者と立論者に共通した主題の理解は不可能として、帰謬法からの還元による自立的論証が不可能であると批判している。この主題の捉え方に関する限り、プラジュニャーカラグプタによる、主題の存在性を認めた場合にのみ自立的帰謬還元法が可能という考え方は、バーヴァヴィヴェカによる、主題を世俗上で認める場合にのみ帰謬から自立的な論証を構成可能とするという考え方に類似する所があるといえよう。勿論、中観派と仏教論理学派とは、帰謬法を取り扱う視点が異なるので、一概にその同異を論じることはできない。仏教論理学派の場合、帰謬法と還元法が如何にして、論理学的な枠組みにおいて記述されるのか、つまり、主題・論証因・所証特性という三要素に分解した場合、それぞれが、正しい推論の成立の為に要請された諸条件と矛盾しないことを如何に示せるのか、ということが主たる問題意識であり、そうした角度からの考察は中観派には少ないからである。

法称は、独自の論理系を導入して、陳那の論理学を説明しつつ、自らの論理系が、陳那のそれと矛盾しないことを多くの箇所を示している。本研究では、陳那によって注目されなかったが、対論において有効とされた帰謬法の論理的構成とそれに関する若干の問題を指摘し、その解決法を註釈者の見解から抽出した。その結果、陳那には見られない法称及び法称の註釈者の視点、帰謬法と帰謬還元法とを積極的に結び付けるという視点が浮き彫りになった。

念論集『初期仏教からアビダルマへ』平楽寺書店 pp. 259-276, 2002

9. Dharmakīrtian Path to Liberation, Path to Liberation, Vol. II, ed. by S. Mayeda (Forthcoming)

10. ダルマキールティの認識手段二種論・マノーラタナンディンの解説、『神子上教授記念論文集』(Forthcoming)

11. The Role of Examples in Dignāga's Logic, The Roles of Examples in Indian Logic, ed. by Steinkellner & Katsura, Wien (Forthcoming)

12. Some Cases of Doctrinal Proofs in the *Abhidharmakośa-bhāṣya*, Journal of Indian Philosophy (Forthcoming)

13. 存在とは何か—ダルマキールティの視点『龍谷大学仏教文化研究所紀要』(Forthcoming)

[書評]

14. 谷貞志著『刹那滅論の研究』、『仏教学セミナー』第72号, pp.51-58, 2000.

[事典項目]

15. 『岩波・哲学思想事典』「ディグナーガ」「論理(学), インド論理学」「推論, インド」岩波書店, 1998.

16. Summaries of the *Pramāṇasamuccaya*, Chapters III, IV and VI, *Encyclopaedia of Indian Philosophy*, ed. by Potter (forthcoming)

[小文]

17. 「空」「仮」「中」「見真」5月号, 6月号, 7月号, 1999

18. 第12回国際仏教学会報告, 『東方学』第99号, 2000

[講演・学会発表]

19. =11. The Role of Examples in Dignāga's Logic, the XIIth Conference of IABS, Lausanne, August, 1999.

20. On the Problems of Translations of Buddhist Scriptures, Workshop on Translations of the Sacred Texts, Eko Haus, Düsseldorf, September, 1999.

21. =6. Nāgārjuna on Trilemma, the International Conference on Sanskrit and Related Studies to Commemorate the Centenary of the Birth of Stanislaw Schayer, Warsaw, October 1999.

22. =3. Indian Tradition of Debate, the First Tokyo International Conference of Argumentation, August 2000.

24. Nature of Indian Logic: Induction, Deduction and Abduction, the XXXth Conference of ICANAS, August 2000.

25. =7. オウム真理教は仏教か?, 日本仏教学会学術大会, 広島, 2000年10月

26. =3. Indian Tradition of Debate, the University of California, Berkeley, April 2001.

27. On Buddhist Logic, Institute of Buddhist Studies, Berkeley, April 2001.

28. =6. Nāgārjuna on Trilemma, the University of Calgary, April 2001.

29. =12. Some Cases of Doctrinal Proofs in the *Abhidharmakośa-bhāṣya*, the International Seminar on Argument and Reason in Indian Logic, Poland, June 2001.

30. インド思想における自我と無我, 日本心理学会ワークショップ「自己について(2) 無我を中心にして—東洋的行法の心理学的研究(14)—」広島大学, 2002年9月

31. =13. 存在とは何か—ダルマキールティの視点, 龍谷大学仏教文化講演会, 2002年10月

32. A General Outline of the *reductio ad absurdum* Argument in India with special reference to Nāgārjuna and Dignāga, the XIIIth Conference of IABS, Bangkok, December 2002.

11 A02班・公募研究

## 法称の推論説とその展開

研究代表者 岩田 孝

早稲田大学文学部 教授

### 【発表成果一覧】

(1) 「古典インドにおける論理学」(第36回国際アジア・北アフリカ研究会議(ICANAS2000)報告)『東方学会報』79, 2000, pp.27-31.

(2) 「『知識論決択』(Pramānaviścaya)第三章(他者の為の推論章)和訳研究 ad v.3—他者の為の推論の定義の artha について(5)—」『東洋の思想と宗教』17, 2000, pp.1-17.

(3) 「『知識論決択』(Pramānaviścaya)第三章(他者の為の推論章)和訳研究 ad vv.4-5—他者の為の推論の定義の prakāśana について(6)—」

『戸崎宏正博士古稀記念論文集「インドの文化と論理」』九州大学出版会, 2000, pp.267-288.

- (4) 「世尊は如何にして公準(量)となったのか」『駒沢短期大学仏教論集』6, 2000, pp.1-38.
- (5) 「『定説集成』(Sthitisamuccaya) 和訳研究-無形相知識論瑜伽行派の定説(2)-」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』45, 1, 2000, pp.13-26.
- (6) On the Interpretation of the Subject (*dharmin*) of the Inference Negating Invariable Entities in Dharmakīrtian Logic, *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy, Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference Hiroshima, November 4-6, 1997*, Vienna 2000, pp. 155-172.
- (7) Pramāṇaviniścaya III (3), Die Bedeutung der Wörter *artha* und *prakāśana* in der Definition des *parārthānumāna*, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für Indische Philosophie*, 43, 2000, pp. 213-230.
- (8) 「世尊の量性の証明の一解釈」『印度哲学佛教学』16, 2001, pp.44-74.
- (9) 「仏教論理学派による世尊の量性の証明における悲愍」『東方学』104, 2002, pp.125-140.

[学会発表]

- (10) The Negative Concomitance in the Case of Inconclusive Reasons, (The XIIth Conference of the International Association of Buddhist Studies, パネル“Dṛṣṭānta”(喩例), ローザンヌ, 1999年8月)(パネルの論文集は2003年ウィーン大学より出版予定)
- (11) The Purpose of the Division of the Reasons into Nine Types in the Hetucakra in the Pramāṇaviniścaya, (International Congress of Asian and North African Studies, モントリオール, パネル“Indian logic”, 2000年9月) (*Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für Indische Philosophie*, 46, 2002, pp.225-257, 収載予定)
- (12) An Interpretation of Dharmakīrti's svabhāvahetu, (The International Seminar “Argument and reason in Indian logic”, ワルシャワ, 2001年6月) (*Journal of Indian Philosophy*, 2003, 収載予定)
- (13) Dharmakīrti's *prasaṅga* and its Interpretation in Dharmakīrtian Tradition (The XIIIth Conference of the International Association of Buddhist

Studies, パネル“Prasaṅga”(帰謬法), バンコク, 2002年12月)

[講演]

- (14) 「仏教論理学と慈悲」(印度学佛教学会例会, 2000年9月)
- (15) Prajñākaragupta's Interpretation of the Proof of the Buddha's Authority (ローザンヌ大学文学部, 2002年6月)

[共同執筆]

- (16) 「俱舍宗」『新・八宗綱要』(大久保良峻編), 法蔵館, 2001, pp.269-317.

[和訳(共訳)]

- (17) 「仏教と自然倫理」(Lambert Schmithausen 著) (1), 『東洋の思想と宗教』18, 2001, pp.1-41.
- (18) 仏教と自然倫理」(Lambert Schmithausen 著) (2), 『東洋の思想と宗教』19, 2002, pp.1-32.

12 A02班・公募研究

## インドの聖典解釈学における 統合理論の基礎的研究

研究代表者 吉水 清孝  
北海道大学大学院文学研究科 助教授

【発表成果一覧】

- 1999 「シャバラによるスートラ2.1.5註の理解に向けて」『印度学仏教学研究』第47巻第2号, (61)-(67)頁.
- 1999 「Śrūtārthāpattiによる認識の対象について」『仏教学』40, (1)-(22)頁.
- 1999 「arthāpattiと anumānaとの論理学上の相違について」『印度哲学仏教学』14, (1)-(17)頁.
- 2000 「ミーマーンサー・スートラにおける“arthāpatti”と“anumāna”」『印度学仏教学研究』