

# 『知識論決擇』(Pramāṇaviniścaya)

## 第三章 (他者の爲の推論章)

### 和譯研究 ad v. 2

—他者の爲の推論の定義の svadr̥ṣṭa について(4)—

—歸謬 (prasaṅga) 論證の妥當性の傍證—

岩 田 孝

前稿(岩田1996和)では、「prasaṅga 論證についての法稱の見解」(1.2.1.1.2)の中の第二節である「2 歸謬論證の妥當性に對する反論と反論の論破」を取り挙げた。法稱の歸謬論證説を分析した結果、歸謬論證において歸結を導出する際に論理的な飲陥のないことを法稱が積極的に證明していたことが明らかになった。つまり、歸謬論證が論理的に妥當な論法であることを示すという問題意識を持ち、実際にその妥當性を證示したことが明らかになった。歸謬論證の論述の中で、法稱は更に、歸謬論證には、歸謬還元 (prasaṅgaviparyaya) 論證で用いる論理的な關係を成立させるという積極的な機能があることを明示した。そのことから、歸謬論證を肯定的に用いる法稱の立場も明らかになった。つまり、歸謬論證には、他者説の批判のみという否定的な側面のみではなく、歸謬還元論證の成立に不可飲な論理的包攝關係を成立させるという積極的な側面があるとする法稱の見解、即ち、歸謬還元論證での本來的 (maula) 論證因とその歸結との間の論理的な包攝關係 (vyāpti) を成立させる (sādhana) という積極的な側面があるとする法稱の見解が明らかになった。これは、佛教論理學派における歸謬法についての基本的な立場を提示したという点で、また、後のチベット佛教論理學での歸謬法の解釋にも影響を與えたという点で、重要な見解である<sup>(1)</sup>。この歸謬論證の妥當性の論述に續いて、法稱は、歸謬論證の妥當性の傍證として、他者が提出する疑似的な歸謬論證と、法稱自身の立論し

た正しい歸謬論證との相違を示し、自派の佛教内で用いられる歸謬論證には論理的な誤謬のないことを述べている。本稿では、この歸謬論證の妥當性の傍證を検討する。

### 3 サーンキヤ學派の論證と歸謬論證との相違

歸謬論證の妥當性を示す傍證を論述するに当たって、法稱は、まず、サーンキヤ (Sāṃkhya) 學派の説を利用した反論者からの論證を取り挙げる。サーンキヤ學派の見解によると、物質的なものである根本原因 (pradhāna) から轉變 (pariṇāma) して現象した事柄は、すべて根本原因と同様に物質的なものである。対象や感官のみならず、決定判断 (adhyavasāya) の作用を行う思考機能としての中樞覺 (buddhi) も、根本原因から轉變したものである。従ってこの中樞覺でさえも、物質的なもの、非精神なものである、とサーンキヤ學派は主張する。これを證明する爲に彼等は次の様な論證を提示した。「中樞覺 (buddhi) は、もしそれが生起を有し (utpattimat), 無常 (anitya) であるならば (= 論證因), 非精神的なもの (acetana) になろう」という論證を示した<sup>(2)</sup>。これは、buddhi を精神的なものとなす佛教徒説に對して、buddhi が精神的なものではないことを證明する爲に構成した論證である。この場合に、立論者であるサーンキヤ學派にとって、論證因の主題所屬性が不成立である、ということが立論の前提となっていた。つまり、論證因である「有生起性・無常性」が、主題である「中樞覺」に所屬することは、對論者である佛教徒説を批判する爲に、佛教徒説に讓歩して假に認めたもので、立論者であるサーンキヤ學派自身にとって眞とは認められない、ということが前提となっていた。この主題所屬性がサーンキヤ學派に認められない理由は、結果は現象する以前から原因の中に實在するという彼等の因中有果論にある。常住な根本原因から轉變した結果である中樞覺も、原因と同じく常住であり、その常住なものが、新しく生起したり、後に無となる、ということは有り得ない、と考えるからである。

所で、歸謬論證の考察で明らかにされた様に、歸謬論證においても、論證因の主題所屬性が立論者にとって不成立である、ということが前提となっていた。歸謬論證では、對論者の説の矛盾を指摘する爲に、立論者自身にとっては認められない對論者の説を援用し、それを論證因として用いるので、論證因の主題

所屬性は成立しないからである。このことを前提にして、反論者は次のように論難する。上述のサーンキヤ學派からの論證の論證因も、この歸謬論證の場合と同じように、主題所屬性を満たしていない。従って、サーンキヤ學派からの論證、つまり、中樞覺は、有生起性・無常性の故に、非精神的なものである、という論證を歸謬論證と見なすことができる<sup>(3)</sup>。次に、歸謬論證を換質換位して、歸謬還元論證を構成する要領で、サーンキヤ學派が次の様に自説を證明できる、と反論者は論難する。即ち、歸謬論證の中の「中樞覺は非精神的なものである」という結論は、對論者である佛教徒に不合理な結論であるので、これを逆にした「中樞覺が精神的なものであること」つまり「中樞覺の有精神性」を佛教徒は主張するであろう。そこで、この「有精神性」をサーンキヤ學派が假に認容し、それを論證因として、佛教徒に對して、「中樞覺は、有精神性の故に、生起を有するものでもなく、また無常なものでもない」という還元論證を構成できるはずである<sup>(4)</sup>、と論難する。反論者の論證は次の様に畧式化される。“×”印は主題所屬性が立論者であるサーンキヤ學派にとって成立しないことを示す。

- (1) 中樞覺×（有生起性・無常性→非精神性）（歸謬）
- (2) 中樞覺×（有精神性→非有生起性・非無常性）（歸謬還元）

サーンキヤ學派が、この第二番目の「中樞覺の非無常性」を導出する論證によって、「中樞覺は無常なもの」という佛教説を批判して、「中樞覺は常住なもの」という自説を證明できる、と反論者は論難するのである。

(P 286b<sup>7</sup>, D 188b<sup>7</sup>) [反論] [「中樞覺は、もしそれが生起を有するものであり無常なものであるならば、非精神なものになろう」というサーンキヤ學派からの論證では、論證因の主題所屬性、つまり「中樞覺の有生起性・無常性」はサーンキヤ學派にとって真ではない<sup>(5)</sup>。そこで、主題所屬性の不成立な歸謬論證から還元論證を構成できる様に] この場合にも [還元論證を構成できる。即ち、上述の論證式での歸結は「中樞覺の非精神性」であるが、これを] 逆にしたもの (\*viparyaya) [が「中樞覺の有精神性」であり、これを論證因とすること] により、[「中樞覺は、有精神性の故に、生起を有するものでもなく無常なものでもない」とい

う還元論證を構成できる。この論證では「中樞覺が恆常で、生起しないこと」が導出されるので、この還元論證により、中樞覺が] 無常であり生起を有する [ものであるという佛教徒説] を [サーンキヤ學派が] 否定する [ことは可能である]。

法稱は、この反論に對して、サーンキヤ學派の立場からの論證が疑似的な論證であることを以下に指摘する。その論旨は次の如くである。サーンキヤ學派の還元論證では、歸謬論證で用いた包攝關係である「有生起性・無常性の所屬する所に、非精神性が所屬する」という關係を換質換位した、否定形式による包攝關係が大前提になる。それは、「非精神性の所屬しない所には、有生起性・無常性も所屬しない」という包攝關係である。いま、この關係を還元論證での論證因と歸結される特性とに對應させて換言すると、この包攝關係は次のようになる。論證因である「有精神性」が所屬する所には、歸結される特性である「非有生起性・非無常性」が必ず所屬する、という包攝關係になる。これを更に換言すると、「有精神性」が所屬する所には、「有生起性・無常性」が決して所屬しない、と表現される。この包攝關係の眞偽は、「有精神性」が「有生起性・無常性」と同時に成立するような場合が決してないことを示せるか否かに依っている。即ち、「有精神性」が「有生起性・無常性」と矛盾關係 (virodha) にあることを示すことによって初めて包攝關係は眞となり得る。しかし、その矛盾關係は、以下に示される如く、成立していない。従って論證の大前提となる包攝關係も成立しない。それ故に、上述のサーンキヤ學派からの歸謬還元論證は疑似的な論證になる。また、この還元論證を導く前段階として最初に構成した歸謬論證も、同様に疑似的な論證になる。これが反論に對する法稱からの論破の論旨である。

(P 286b<sup>7-8</sup>, D 188b<sup>7</sup>-189a<sup>1</sup>) [答] その様に誰も [立論] しない。また、[たとい立論しようとしても] その様に [中樞覺について無常性などを否定] することさえも出来ない。それは次の理由による。[サーンキヤ學派の立場からの還元論證では、論證因である] 有精神 [性] と、[「非有生起性・非無常性」なる歸結の中の否定される部分である「有生起性」・「無常性」という] 二つの [特性] とが、[同時に成立しないこ

と、従って] 矛盾關係 (virodha) にあること [が大前提となる。しかし、実際にはその矛盾關係の成立すること] は證明されないのである。それ故に、[他者が佛教徒に對して不合理な歸結を導き得ると思ひ込んだ論證の場合、即ち「中樞覺は、生起を有するものであり無常なものであるとすれば、非精神なものとなろう」という] 歸謬 (prasaṅga) [論證の場合、この論證] での能證 (sādhana) [因である「有生起性・無常性」] は、[その歸結である「中樞覺が非精神的なものである」ことを] 導出する要因 (gamaka) にはならない。また、[この歸結を逆にした「中樞覺が精神をもつ」ということを論證因とする論證の場合、即ち、「中樞覺は、有精神性の故に、生起を有するものでもなく、無常なものでもない」という] 還元 (viparyaya) [論證の場合、その論證] での能證 [因である「有精神性」] も、[その歸結である「中樞覺が生起を有するものでもなく無常なものでもない」ことを] 導出する要因にはならない。以上が [中樞覺に關する還元論證が正しい論證ではない] 理由である<sup>(6)</sup>。

上述のサーンキヤ學派の立場からの還元論證の場合、そこで用いる包攝關係が眞となる爲には、「有精神性」と、「有生起性」・「無常性」との間に矛盾對立關係が成立しなければならないのにもかかわらず、実際にはそれは成立しないということが、上の反論を論破する論據であった。矛盾關係は次の二つの場合に成立する。両者が同じ所に共存しない場合と、両者が互いに他方を排除する場合とである。ここで、法稱は、二種類ある矛盾關係のいづれもが、「有生起性」・「無常性」と「有精神性」との間に成立しないことを示す。

(P 286b<sup>9</sup>–287a<sup>1</sup>) [上の反論を論破する際に「矛盾對立」關係を用いたが、それは次の二種からなる。まず、第一の矛盾關係は次のように知られる。二つの物（例えば、火と冷觸）について、その中の他方（なる冷觸）は、一方（なる火）の近づく] 以前に [自らが生成する爲の] 十分な原因を有して生じていたが (avikalakāraṇasya bhavataḥ), [後になって] 一方（なる火）が [近くに] 存在すると、[そのことによって他方（なる冷觸）は] 非存在となる (anyabhāve 'bhāva-)。[このこと] から、[両者に不共存 (sahānavasthāna)<sup>(7)</sup>なる] 矛盾關係 (virodha) が

〔あると〕知られる。域は、〔第二の矛盾關係として、常住性と無常性との如く〕相互排他の關係にて定立する特相をもつこと (parasparaparīhārasthitalakṣaṇa) により、〔兩者に排他〕矛盾關係が〔あると〕知られる<sup>(8)</sup>。然るに、有生起〔性〕・無常〔性〕と有精神〔性〕との間には、そ〔の兩方の矛盾關係〕が成立しないのである。

反論者の構成した歸謬還元論證の大前提が包攝關係で、その包攝關係の據り所が矛盾關係である。しかし、この矛盾關係は反論者の論證の場合には不成立である、という論理的な缺陷を法稱は指摘した。一方、歸謬論證の論述において法稱が自ら構成した例證には、そうした矛盾關係の不成立という過失はないことを以下に示す。法稱の提示した例證の骨子は、ダルモータラの解釋によると、次のように記述された(岩田1994和 pp. 11 ff. 参照)。他學派の主張する普遍などの單一なる實有は、或る一個物と結び付くとその個物の有する單一性に限定される爲に、それとは反對の多性を飲くことになる。單一なる實有は、この多性を飲くが故に、多性を本性とする他の多くの個物と結び付かないことになる。この不合理を指摘することが例證の論旨であった。ここで「多性を飲くこと」という論證因から「他の多くの個物と結び付かないこと」という歸結を導く爲には、「多性を飲くこと」と、歸結の中の否定される部分である「他の多くの個物と結び付くこと」とが、同時に成立しないこと、つまり、兩者の間に矛盾關係が成立することを示さなければならない。これが、上述の例證の成立の爲の條件になる。そこで法稱は、その兩者の矛盾關係を以下に確認しつつ、次のように説いている。

(P 287a<sup>1-2</sup>) 〔一方、我々佛教徒が立論した論證の場合には、即ち「單一者は、他の自性 (=多性という自性) を飲く故に (=論證因)、多くの個物と結び付かない (=歸結)」という論證の場合には、論證因は必ず歸結を導出することができる。つまり〕單一〔者なる主題〕に、上述<sup>(9)</sup>の〔如き〕他の自性が飲けている (svabhāvāntaraviraha) と認めるだけのことから、〔その單一者には、多くの個物との結び付きがない、という歸結が導かれる。即ち、單一者が或る特定な一個物と結び付くとすると、それによって、その個物の單一性という自性による限定を受けるが、

そうなるとその単一性とは別な他の自性、つまり単一性とは反對の多性なる自性が、単一者に飲けることになる。これを認めるだけのことから、その単一者なる主題に、多くの個物との結び付きが存在しない、という歸結が導かれる。つまり、その特定な一個物が或る空閒・時間・状態にある場合、それとは] 異なった空閒[時間]などに[他の多くの個物は]ある[が、これらの他の多くの個物]と結び付く事 (bhinnadesādiyoga) は[多性なる自性を飲いている単一者には]存在しない[、という歸結が導かれる]。何となれば、[単一者に]それ(=多性なる自性)が存在しないこと (tadabhāva) と、[単一者に]それ(=他の多くの個物との結び付き)が存在すること (tadbhāva) とは、[矛盾関係にあるからである、即ち、多性のないことと、多性を自性とする他の諸個物に遍在して<sup>(10)</sup>多性をもつこととは、]相互排他的関係を特相としているので、矛盾関係にあるからである<sup>(11)</sup>。

以上の法稱の論述の論點は次のように説明される。歸謬論證から歸謬還元論證を構成可能であるが、その時には、論證因と歸結との間に論理的な包攝関係が成立していなければならない。いま、歸結が或る事柄 (R) の否定から成る場合、この包攝関係は、「論證因が所屬する所に、その或る事柄 (R) の否定が所屬する」と表現される。後件の部分を否定形式によって換言すると、「論證因が所屬する所に、否定されるべき事柄 (R) が所屬しない」となる。この包攝関係は、「論證因があつて、なおかつ、否定される事柄 (R) がある」という場合すべてが除去されることを意味する。つまり、その論證因が、否定される事柄 (R) と矛盾関係にあることを意味する。従つて、この矛盾関係が成立すれば、論證因のある所で、否定されるべき事柄 (R) のあることを除去するので、「論證因が所屬する所に、その事柄 (R) の否定(つまり歸結)が所屬する」という包攝関係の成立が確證される。

法稱の擧げた例證の場合には、この矛盾関係が成り立ち、従つて包攝関係も成立する。即ち、ダルモータラの注解を参考にすると、その例證の論旨はつぎのようであつた。「實有とされる普遍などの単一者は、多性を飲く故に、他の多くの個物と結び付かない」という主旨の論證であつた。この論證の歸結の

部分は、「多くの個物との結び付き」の否定からなっている。「多性を欲くこと」とこの「多くの個物との結び付き」とが同時に成立しないこと、つまり両者が矛盾関係にあること、これが、「多性を欲くものは、多くの個物と結び付かない」という包攝関係を成立させる根據になる、即ち、例證の大前提となる包攝関係を成立させる根據となる。この矛盾関係を示す爲に法稱は「それ（多性）が存在しないことと、それ（多くの個物との結び付き）が存在することとは、相互排他の特相としているので、矛盾関係にある」と説いたのである。或るものが多くの個物と結び付くことは、そのものが個々の個物の多なる在り方をもつこと、従って、そのものが多性を有することを意味する。この「多性をもつこと」と論證因である「多性を欲くこと」とは相互排他の矛盾関係にある。それ故に、論證因としての「多性を欲くこと」は、「多性をもつこと」を意味する所の「多くの個物との結び付き」を排除する。かくして「多性を欲くものには、多くの個物との結び付きがない」という包攝関係、法稱の擧げた例證の大前提となる包攝関係が成立する。これによって、普遍などの單一なるものは、或る一個物と結び付くとすると、その個物の單一なる本性の爲に多性を欲くので、他の多くの個物と結び付かない、つまり、多くの個物に遍在しない、という論證が成立するのである。

さて、サーンキヤ學派の立場から立てた論證の場合、その妥當性を主張する爲には、少なくともここで問題となっている矛盾関係に基づく包攝関係が成立することを示さなければならない。サーンキヤ學派の立場からの論證の包攝関係を調べて見よう。「中樞覺は、有生起性・無常性を有するとすれば、非精神的なもの、精神をもたないものになろう」という論證を彼等は構成したが、これは、反論者の説によると、佛教徒に對する歸謬論證と見なされた。その包攝関係は、前述した如く、「有生起性・無常性が所屬する所には、非精神性が所屬する」という論理的關係から成っていた。そしてこれを換質換位した包攝関係は、「有精神性が所屬する所には、有生起性・無常性が決して所屬しない」と換言された。反論者は、上述の歸謬論證での「中樞覺が精神をたもないものになる」という歸結を、佛教徒が否認するであろう、と想定する、つまり、この歸結の逆である「中樞覺が精神を有するものである」という命題を主張するで



あろう、と想定する。そこで反論者は、「中樞覺が精神を有すること」を論證因として用い、これと「精神を有するものは、生起を有するものでもなく無常なものでもない」という包攝關係の命題とを連立させて、「中樞覺は、精神を有するものであるので、生起を有するものでもなく無常なものでもない」という論證を行う。これにより、佛教徒の「中樞覺は無常である」という主張を否定できると反論者は考える。この論證は、反論者に言わせれば、歸謬論證を換質換位して構成した歸謬還元論證ということになる。

それに對して、この還元論證は、前提となる包攝關係が不成立であるので、正しい論證ではない、と法稱は論駁する。還元論證での包攝關係は「有精神性が所屬する所には、有生起性・無常性が所屬しない」となっており、この關係の後件の部分は、「有生起性」・「無常性」(R)の否定からなっている。この包攝關係が眞となるには、前件である「有精神性」と、後件の中の否定される部分(R)である「有生起性」・「無常性」とが、同時に成立せず、矛盾關係にある、ということを示さなければならない<sup>(12)</sup>。しかし、実際には兩者の間には、不共存としての矛盾關係も、また相互排他の矛盾關係も成立し得ない。何となれば、「精神的なものであり、なおかつ、生起するもの・無常なものである」ということを示す事例が存在するからである。例えば、貧(rāga)などの心理的作用(心所)は、精神的な要素でありながら、生起し無常であることを示す實例として挙げられるからである。従って、有精神性が、必ず有生起性・無常性と矛盾關係にある、ということは確定されない。それ故に「精神を有するものは、決して生起を有するものでもなく、無常なものでもない」という包攝關係を示す命題が一般的には成立しない。反論者は、サーンキヤ學派の立場から、「中樞覺は、精神を有するものなので、生起を有するものでもなく、無常なものでもない」という論證を歸謬還元論證として構成できると言うが、この論證において大前提となる包攝關係そのものが成立しないので、その様な不成立な包攝關係に基づく論證を正しい歸謬還元論證と見なすことはできない。以上の理由から、反論者がサーンキヤ學派の立場から構成できると見なした歸謬還元論證は、疑似的な還元論證である、と法稱は論駁するのである。

また、誰もその様に還元論證を構成することを願わない、と法稱は批判して

いる。まず、上述の「中樞覺は、有精神性の故に、有生起性・無常性を有するものではない」という還元論證において、論證因の主題所屬性は、「有精神性」なる論證因が「中樞覺」なる主題に所屬することであるが、これは、立論者であるサーンキヤ學派自身にとって認められない。何となれば、サーンキヤ學派の説では、中樞覺は、根本原質 (prakṛti) を構成する三要素 (三徳) から成る (triguṇa) ので、物質的であり、非精神的である<sup>(13)</sup>、従って、「中樞覺が精神を有するものである」という主題所屬性を認めることができないからである。それ故にサーンキヤ學派が、自らにとって不成立なそうした論證因を用いて自説の證明を構成するはずはない、と法稱は批判する。他方、佛教徒にとっては「覺 (buddhi) が生起を有するものであり無常なものである」ことは眞なる命題なので、佛教徒も、自らの認める「buddhi の有生起性」などを否定する上述の如き還元論證を構成することはないはずである。かくして誰もその様な論證を立てることはない<sup>(14)</sup>、というわけである。それに對して、法稱が歸謬論證の論述において例として提出した論證では、包攝關係が成立しているので、反論者の論證に見られたような論理的な過失が存在しない。以上が反論說に對する法稱からの論駁である。

#### 4 佛教内の諸論師の立論した歸謬論證に過失はない

前節では、サーンキヤ學派の立場に立って歸謬論證を立て、それを換質换位して、佛教徒の説を否定するような還元論證を構成できる、という反論を取り挙げ、それに對して、法稱はそうした他者の立てた論證に論理的な欠陥の有ることをもって、その反論を論破した。ここで、法稱は更に次の反論を豫想する。法稱以前にも佛教内の諸論師が歸謬論證を用いているが、もしサーンキヤ學派の立てた歸謬論證が疑似的な歸謬論證であるとするならば、どうしてそれと同様に佛教徒の立てた歸謬論證も疑似的なものとならないのか、という反論である。そこで、この反論を論破する爲に、佛教徒の構成した歸謬論證には上述の様な欠陥は全く無いことを以下に明言する。

(P 287a<sup>2-5</sup>, D 189a<sup>3-5</sup>) [以前の] 諸論師 (ācārya) も、[ヴァイシェーシカ (Vaiśeṣika) 學派の説く] 部分を有する全體 [一] 者 (avayavin) [という單一實有] を否定する [論證]<sup>(15)</sup> など [を構成しており、その]

場合に、將にこのこと〔つまり他者説の矛盾を指摘し、歸謬を示すこと〕を多種の形で構成〔し、それ〕によってその様な本性（＝単一でありながら多くの個物に存在すること<sup>(16)</sup>という本性）を論破しているのである。〔單一實有のそうした本性が否定されるのは次の理由による。他者の説によると、全體一者は、その本性として單一性（ekatva）を有しながら、同時に多くの個物に存在することになるが、〕單一性と多〔くの個物〕に存在する（anekavṛtti）〔こと〕とは、矛盾した〔特性なので、同時に成立しないという〕理由によるのである。〔何故ならば〕矛盾〔関係〕にある兩者の中の一方（＝多個物存在性）の是認が、他方（＝單一性）の破棄なくしては〔有り得〕ないので<sup>(17)</sup>、〔全體一者には、多個物存在性と單一性という様な矛盾した〕二つの特性が〔同時に〕存することはないからである。〔この様にヴァイシェーシカ學派などの定説（siddhānta）を否定する場合、その定説を眞と決定したうえで、否定を行うわけではない。そうではなく〕定説を認容する爲の根據（\*abhyupagamanimitta）を〔即ちその定説の眞偽を〕考察する場合に〔考察の結果として定説の否定を行うの〕である。もしそうではないと、〔即ち、彼等の定説を初めから眞と認可するならば<sup>(18)</sup>、定説を〕是認した後、〔その定説の眞偽の〕考察を行うこと〔になるが、それ〕は正しくないからである<sup>(19)</sup>。

法稱以前の諸論師が單一なる實有の存在を否定する爲に構成した歸謬論證の論旨をプトン（Bu ston）は次の様に説明している。「〔法稱〕以前の論師である世親（Vasubandhu）なども、「次の様に歸謬論證を構成している。」部分を有する全體〔一〕者（avayavin）で單一〔なる實有〕は多くの部分と結び付くとヴァイシェーシカ學派〔が主張するのに對して、そ〕の見解を否定する〔論證を構成し〕、また、根本原因（pradhāna）なる單一〔實有〕は〔それから〕轉變した多くのものと結び付くとサーンキヤ學派〔が主張するのに對して、そ〕の見解を否定する〔論證〕など〔を構成している。その〕場合に、歸謬自身のこの内容そのものは〔次の如くである〕。多く〔の個物〕に存するものは多なるものである。多くの指と結び付く爪の如し。有部分なる全體〔一〕者な

ども多く〔の部分など〕に存する〔と他學派が主張するならば、それ〕により、〔全體一者などは多なるもの（非單一者）になろう〕。もし〔それを〕認めれば〔全體一者の本性である〕單一である〔こと〕を否定することになろう<sup>(20)</sup>とプトンは説明している。法稱以前にも、佛教内の諸論師が、この實有としての單一者が自らの本性である單一性を保持できないことになる、という歸謬論證を構成している。その歸謬論證が成立する爲の論據は次の點に歸せられる。單一者に関して他者が假定した「多くの個物に結び付き、存在すること」という特性が、單一者の本性である「單一性」を排除する、即ち「單一性」と矛盾關係にある、という點に歸せられる。しかも、その矛盾關係が成立することは一目瞭然である。前述の如く「多くの個物と結び付き、そこに存在すること」が、それら個々の個物の多なる在り方をもつことを意味し、この多であることが「單一であること」と矛盾關係にあるからである。矛盾關係が成立するので、「多くの個物に存在するものは、單一ではない」という包攝關係が眞となる。従つてこの眞なる包攝關係に基づく上述のタイプの歸謬論證は疑似的な論證ではない。一方、サーンキヤ學派から立論され得ると反論者が言う先述の歸謬論證では、この論證の論據となる矛盾關係が不成立となっていた。従つてそれは疑似的な論證である。佛教徒の歸謬論證には、この論證に見られる様な缺陷は存在しない、そのことは、法稱以前の諸論師の構成した他の諸々の歸謬論證においても同様である、と法稱は説くのである。

以上が歸謬（prasaṅga）論證に関する餘論である。この歸謬論證がPVinの第三章において論述されたのは、他者の爲の推論の定義に記された論證因の規定を説明する箇所においてであった。即ち、歸謬論證の論述の發端は、他者の爲の推論の定義を基準にして歸謬論證を捉えようと、歸謬論證には次のような問題があると豫想される點にあった。歸謬論證の場合、論證因が主題に所屬することは立論者自身にとって眞ではないことが特徴であるが、このような意味で論證因が立論者自身にとって認められないことは、他者の爲の推論の定義に抵觸するという問題、つまり、その定義の中の「〔論證因は立論者〕自らにて〔妥當と〕認識される（svadīṣṭa）」ものであるという規定に抵觸するという問題が豫想されるという點にあった。そこで法稱は、歸謬論證が論理的に缺陷のあ

る論法であるという反論を考慮に入れて、歸謬論證の妥當性をテーマとして取り挙げ、この反論を論破したのである。そこでは、彼は、歸謬論證の構成や構成の目的を明示した。更に法稱は、この論證に對する論難への反駁を通して、歸謬論證での歸結の導出に妥當性があることを證示し、併せて、他者の構成した歸謬論證の誤謬を餘論において指摘したのである。以上で、他者の爲の推論の定義の中の語句“svadṛṣṭa”の説明を終わる。（本稿は、1996年度文部省科學研究助成一般研究（C）による研究成果の一つである。）

### 注解

- (1) 岩田1996和 p. 15 及び、注 34, Takashi Iwata, “On prasaṅgaviparyaya in Dharmakīrti’s Tradition—Prajñākaragupta and gTsañ nag pa—”, *The Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies 1995* (forthcoming) 参照。『知識論決擇』に對するチベットにおける最初期の注釋者であるツァンナクパ（gTsañ nag pa brTson °grus señ ge, 十二世紀）による注では、歸謬法の構成の仕方と、その歸謬法から歸謬還元法を構成する方法についての分類が詳細に説明されており、この箇所を解讀により、チベット佛教論理學における初期の歸謬法論の分析が可能になると思われる。當該の箇所の譯注を發表する豫定である。なお、ツァンナクパの歸謬法の分類の骨子は、既に小野田1992 pp.73ff. に紹介されている。
- (2) PVin III 285b<sup>1-2</sup> 及び岩田1993和, pp. 31ff. 参照。
- (3) Cf. SyVR 554, 18–20: nanv evaṃ prasaṅge ṅgikriyamāṇe buddhir acetanā, utpattimattvād ity ayam api sāmkyhena khyāpitaḥ prasaṅghetur bhaviṣyati.
- (4) Cf. SyVR 554, 20–22: (tathā hi) yadi buddhir utpattimatī bhavadbhir abhyupagamyate tadāniṃ tadvyāpakam acaitanyam api tasyāḥ syāt, na cāivam, ato nōtpattimaty apiyam (iti cet)（「もし中樞覺は生起を有すると汝（佛教徒）が認めるならば、その時には、その〔有生起性〕を〔論理的に〕包攝する所の非精神性〔という特性〕も、その〔中樞覺〕に有ることになろう。〔これは歸謬論證である。〕しかし〔實際には汝にとって〕そのように〔中樞覺が非精神的なものであること〕はない。〔つまり、それは精神を有する、と佛教徒は考えるであろう。〕そうになると〔有精神性が所屬する所、非有生起性も所屬するの〕この〔中樞覺〕は、生起を有さないものにもなる〔と、このように還元論證を構成できる〕」。
- (5) Cf. PVinṬ(Dh) 13b<sup>2</sup>: gal te graṅs can gyi sbyor ba (P; ba ni D) °dir yañ gtan tshigs skye ba can (utpattimat) nam mi rtag pa ñid (anityatva) ma grub pa°i (asiddha) phyir... .
- (6) Cf. SyVR pp. 554, 24–555, 1: ... nānayoḥ prasaṅgatadviparyayayor gamakatvam. ...

caitanyotpattimattvayor virodhābhāvāt (≃PVin III 286b<sup>8</sup>). なお, SyVR では, 反論者の還元論證が疑似的な論證であることを, 次の二つの選擇肢に従って論述する。まず, 中樞覺の有精神性を認めない場合, 彼等の論證, 「中樞覺は, 精神的なものである故に, 生起を有するものではない」という還元論證は, 疑似的なものとなる。それは次の理由による。サーンキヤ學派からの還元論證が彼等の自説を證明するというのであるから, 「[中樞覺の] 精神性といわれる, [彼等の] 歸謬還元 [論證] の論證因は, 本來的な (maula) [論證因, つまり, 主題所屬性を初めとする正論證因となる爲の三條件を満たす論證因] となる [はずである。従って中樞覺なる主題に精神性なる論證因の所屬することは眞でなければならない。然るに, 彼等によれば, 精神性という論證因] が中樞覺 [なる主題] に [所屬すること] も否定される [という理由] によるのである。何故ならば, そ[の中樞覺]が, [物質的な]根本原因を本性とする爲に, 非精神的なものである, と彼等 (サーンキヤ學派) は認可するからである」 (ibid. p. 554, 22-23: prasaṅgaviparyayahetor maulasya caitanyākhyasya sāmṅkhyānām buddhāv api pratiṣiddhatvāt, taiḥ pradhānadharmatayā tasyā acaitanyasvikārāt)。次に, たとい中樞覺の有精神性を認める場合でも (caitanyasvikāre 'pi) 彼等の論證は疑似的となる。「歸謬還元 [論證] で [用いる] 論證因 [は歸結となる特性によって論理的に包攝される。この論證因] についての包攝關係を成立させる爲の根據は, [論證因と歸結の逆とが同時に成立しないという意味で, 兩者に] 矛盾した性質 [があると] 決定する [認識] であり, [それは, ] 異類例集合 (つまり, 歸結となる特性とは逆の特性を有するものの集合) に [論證因が所屬することを] 拒斥する所の妥當な認識 [であるが, この認識] は, いまの [サーンキヤ學派からの還元論證の] 場合に, この歸謬 [論證] によっては定立されないからである。何となれば, 精神性 [なる論證因] と [非有生起性なる歸結の逆である] 有生起性と [が同時に成立しないという] 矛盾關係が [確定され] ないからである」 (ibid. pp. 554, 25-555, 1: anena prasaṅgenātra prasaṅgaviparyayahetor vyāptisiddhinibandhanasya viruddhadharmādhyāsasya vipakṣe bādhakapramāṇasyānupasthānāt, caitanyotpattimattvayor virodhābhāvāt)。

- (7) Cf. PVinṬ(Bu) 343, 4-5: **sṅar** graṅ reg **rgyu** ma **tshaṅ** ba med pa can rgyun ldan du **chyuṅ** ba las **gcig** me stobs ldan **yod pas** graṅ reg med **pa'ci** **phyir** lhan cig mi gnas 'gal lam /.
- (8) Cf. PVSV p. 5, 13-15=PVin II p. 13, 2-6; NB III 72-75: dvididho hi padārthānām virodhaḥ / avikalakāraṇasya bhavato 'nyabhāve 'bhāvād virodhagatiḥ / śiṭoṣṇasparśavat / parasparaparihārasthitalakṣaṇatayā vā bhāvābhāvavat / (NB III 73 & 75 ≃ PVin III 286b<sup>8</sup>-287a<sup>1</sup>); 中村1981 pp. 130-132, 木村1981 pp. 307-310 (和譯)。
- (9) Cf. PVin III 286a<sup>5-6</sup>
- (10) Cf. PVinṬ(Bu) 343, 7-344, 1: du ma **de med pa daṅ** du ma **de la yod pa ni** ...

**°gal ba°i phyr ro //**.

- (11) Cf. SyVR p. 555, 3-6: ekāntaika rūpasya sāmānyasya pratiniyatapadārthā-dheya svabhāvā aparasya svabhāvasyābhāvena (i. e. ekavyaktiśamsargāvya-  
chinnavabhāvāntaraviraheṇa) anyapadārthādheyatva- (i. e. bhinnadeśādiyoga-)  
asambhavāt tadbhāvasya tadabhāvasya cānyonyaparihārasthitalakṣaṇatvena viro-  
dhāt ... (PVin III 287a<sup>2</sup> ≈ SyVR p. 555, 5-6).
- (12) 反論者の立てた歸謬論證での包攝關係，即ち，「有生起性・無常性が所屬する所に非精神性が所屬する」という包攝關係をもとにして言うならば，有生起性・無常性と有精神性とが，同時に成立せず矛盾關係にあるときのみ，この包攝關係は眞となる，cf. PVinṬ(Dh) 13b<sup>7</sup>: gal te sems pa can dañ de (i. e. utpattimattva, anityatva) °gal ba yin na / de lta na ni de dag sems pa med pas khyab par °gyur gyi, gźan du ni ma yin no //.
- (13) Cf. Sāṃkhyakārikā 11 岩田1993和，注46参照。
- (14) Cf. PVinṬ(Dh) 13b<sup>3f</sup>. : bde ba la sogs pa ni grañs can gyis ni sems pa (D; om. P) can du mi °dod la / sañs rgyas pa ni sbye ba can dañ mi rtag par °dod pa yin na / de lta byed pa de su yin / ; PVinṬ(Bu) 343, 1 ; PVinṬ(rG) 36, 1.
- (15) 世親は、『唯識二十論』にて，全體一者(avayavin)の存在を，それが認識の對象にならないという理由から，否定する。Viṃś p. 6, 29-30: na tāvad ekaṃ viśayo bhavaty avayavebhyo ’nyasyāvayavirūpasya kvacid apy agrahaṇāt (「まず，單一者(部分を有する全體一者)は，[認識の]對象とはならない。何となれば，[對象の]諸部分とは別に全體[一]者なる物は，どこにも把持されないからである。』)。この全體一者を，當該の様な歸謬論證によって否定する，つまり，單一性と多性との矛盾關係を論據にした歸謬論證によって，否定するという記述は，『唯識二十論』には直接的には見出し出されない。しかし單一者と見なされた原子としての極微(paramāṇu)がその本性である部分のない單一性を保持できないことになるという理由から，極微を批判する記述は見られる。Viṃś p. 7, 19-21: digbhāgabhedo yasyāsti tasyāikatvaṃ na yuyate / (v. 14ab) anyo hi paramāṇoḥ pūrvadigbhāgo yāvad adhodigbhāga iti digbhāgabhedo sati katham tadātmakasya paramāṇor ekatvaṃ yokṣyate (「方分(方向によって表される部分)により分化されるもの〔つまり，空間的部分に分けられるもの〕には，單一性は有り得ない。即ち，極微の東側の方分は〔西側などの他の方分とは〕別であり，下方の方分は〔上方の方分とは〕別であるとの様に，もし方分による分化が〔極微に〕あるとするならば，そ〔の諸方分〕を本性とするような極微には，どうして單一性が有り得ようか〔有り得ない〕。』)。
- (16) Cf. PVinṬ(Dh) 14a<sup>8</sup>: rnam pa de lta bu źes bya ba ni (P; om. D) gcig du ma la yod pa°o //; PVinṬ(Bu) 344, 3.
- (17) テキストを次の様に讀む。PVin III 287a<sup>4</sup>: (°gal ba dag<sup>1</sup>) (P; (°...<sup>1</sup>) gźan dag

D) ni gcig khas blañs pa gžan (P; om. D) btañ ba med na med pa<sup>ci</sup> phyir. °gal ba dag ni は P Vinṭ(Jñ) 277a<sup>6</sup> に pratika として記されている<sup>(1)</sup>。°gal ba ni に對應する Skt. 語の格は Skt. 文の構文では、主格になっていないと思われる。和譯に際しては次の Skt. を想定した viruddhayor eka-(=anekavṛttitva<sup>(1)</sup>) abhyupagamasya anya-(=ekatva<sup>(1)</sup>) parityāgābhāve 'bhāvāt.

(1) Cf. P Vinṭ(Jñ) 277a<sup>6-7</sup>: **°gal ba dag ni** žes bya ba smos te du ma la °jug pa žes bya ba du ma<sup>ci</sup> rañ bžin **gcig khas blañs** na / gcig ñid **yoñs su gtoñ** ste / spoñ ba **med na** ... du ma rañ bžin du khas blañs **mi cbyuñ** ste / ...; P Vinṭ(Bu) 344, 4-5.

(18) Cf. P Vinṭ(Bu) 344, 6: **de lta ma yin** par bden pa<sup>ci</sup> don can du khas blañs **na**; P Vinṭ(rG) 39, 6-40, 1.

(19) 定説の眞偽を考察することなく、それを眞と認めることは妥當ではない、という意趣である。Cf. P Vinṭ(Bu) 344, 7: yid ches su **khas blañs nas** °thad mi °thad **rnam par dpyod pa mi °thad** de / de ma dpyad par khas blañs par °gyur **ba<sup>ci</sup> phyir ro** //。この點については既に P Vin III 285b<sup>4-5</sup> 及び 286b<sup>1-3</sup> にて説かれている。一方、Jñānaśribhadra は、「定説とは異なつて、普遍〔なる一者 (= 主題)] が存在しないと認めた上で、普遍について考察するのは正しくないからである」(P Vinṭ(Jñ) 277b<sup>1-2</sup>: grub pa<sup>ci</sup> mtha<sup>c</sup> las gžan du spyi med par **khas blañs** (P; blañ D) **nas spyi dpyad pa ni mi rigs pa<sup>ci</sup> phyir ro** // ) と解する。

(20) P Vinṭ(Bu) 344, 1-3: sñon gyi **slob dpon** dbyig gñen la sogs pa **dag gis kyañ** bye brag pa **yan lag can** (avayavin) gcig yan lag du ma (anekāvayava) dañ °brel pa (ba in Text) dañ grañs can pa gtso bo gcig rnam 'gyur (pari/nam) du ma la °brel par °dod pa **dgag pa la sogs pa rnams su** thal rañ gi **don °di ñid** gañ du ma la yod pa (anekavṛtti) de ni du ma (aneka) yin te / sor mo (aṅguli) du ma dañ °brel pa<sup>ci</sup> sen mo (nakha) bžin / yan lag can la sogs pa rnams kyañ du ma la yod pas so // °dod na gcig yin pa ñams so (žes sogs so) //。

畧號 (以下に記述されない畧號は岩田1996和の畧號に従う)

岩田1996和 岩田 孝 『『知識論決擇』(Pramāṇaviniścaya) 第三章 (他者の爲の推論章) 和譯研究 ad v. 2—他者の爲の推論の定義の svadṛṣṭa について(3)—歸謬(prasaṅga) 論證の妥當性—』『東洋の思想と宗教』13, 1996 pp. 1-23.

木村1981 木村俊彦 『ダルマキールティ宗教哲學の原典研究』東京 1981。

中村1981 中村 元 「インド論理學の理解のために— | ダルマキールティ『論理學小論』(Nyāyabindu)」『法華文化研究』第七號, 1981 pp. 1-178.

Viṃś Viṃśatikā (Vasubandhu) : *Vijñaptimātratāsiddhi, Deux Traités de Vasubandhu, Viṃśatikā (La Vingtaine) Accompagnée d'une Explication en Prose, et Triṃśikā (La Trentaine) avec le Commentaire de Sthiramati*, ed.



『知識論決擇』第三章（他者の爲の推論章）和譯研究 ad v. 2（岩田）

S. Lévi, Paris 1925, pp. 3-11.

補遺

PVin III の次の箇所が Nyāyabhūṣaṇa (NBhūṣ) に引用されていることを山上證道教授より御教示頂いた。ここに記して感謝の意を表したい。

PVin III 285a<sup>7</sup>-b<sup>1</sup> = NBhūṣ p. 150, 16-18 (PVin III 285a<sup>8</sup>-b<sup>1</sup> = NBhūṣ p. 150, 17-18: svadṛṣṭārthagrahaṇam, āgamāt paradṛṣṭam na sādhanam nāpy anarthataḥ <//> (PVin III 1cd) siddhir iti jñāpanārtham.