

# 『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(2)—

岩 田 孝

前稿(岩田1993和)では、他者の爲の推論の定義から逸脱した推論の例としてサーンキヤ學派の立論した論證式が考察された。この論證式に対する法稱からの批判の論旨は次の如くである。サーンキヤ學派は、「中樞覺(buddhi)が非精神的なもので、物質的存在である」という自説を證明するために、「buddhi は、生起し、無常である故に、非精神的なものである」という論證を構成するが、ここでの論證因—buddhi の有生起性・無常性という論證因—は、對論者である佛教徒のみにて認められる聖言を援用したものである。即ち、「以前に非有であった buddhi が、新しく生起すること」という生起性と「今存在していた buddhi が、全くの非有になること」という無常性を援用した論證因である。しかし、この様に恒常ではないものを前提にした生起性と無常性は、サーンキヤ學派にとっては成立しない。何となれば、彼らにとって、buddhi は恒常な根本原質(prakṛti)なる原因から轉變した結果であり、しかも結果は原因と同質であるので、buddhi は、その原因と同じく、恒常な存在となるのであるが、そうした恒常なものに関して、佛教徒の説く様な恒常ではないものを前提にする生起性と無常性は成立しないからである。そのために、この論證因は、サーンキヤ學派自身にとって真なる事柄ではない。他者の爲の推論において、自ら真と見なさない論證因を援用することは、他者の爲の推論の規定に反する。即ち、他者の爲の推論とは「[立論者と對論者の兩者] 自らにて [妥當と] 認識された(svadr̥ṣṭa) 對象 (=正しい論證因) を顯示するものである」(cf. PVin

III lab), という他者の爲の推論の規定に反する, と法稱は批判したのである。

以下の議論では, 法稱は, 論證において他者の聖言を援用して論證因を立てることから生ずる諸々の矛盾を具體的に指摘している。サーンキヤ學派は, 論證因を立てる時に, 論證因が主題に所屬することを眞とさせる爲に, 對論者である佛教徒の聖言を假に認めながら, 歸結では, 佛教徒の聖言とは矛盾する事柄を證明する, 即ち, 聖言の信憑性を否定している, という不合理を指摘する。

(P 285b<sup>5-6</sup>) [サーンキヤ學派は, 「中樞覺 (buddhi) などは精神的なものである」という佛教徒の] その聖言 (āgama) を破斥する爲に (bā-dhanāya), [佛教徒の認める別な聖言を援用して, 即ち, 「中樞覺などは生起を有する, 無常である」という別な聖言に基づいて, buddhi が非精神的なものであるのは, それが「生起を有し, 無常なものだからである」という] 能證 (sādhanā) (論證因) を, [佛教徒である] 對 [論] 者に對して, 述べている。従って, この [サーンキヤ學派が據り所にした「中樞覺の有生起性」などという佛教徒の聖言] は, [佛教徒の聖言を否定する爲に論證を構成する] その場合には, [サーンキヤ學派にとって] 妥當認識の爲の根據とはならない (apramāṇa)<sup>(1)</sup>。それ故に, それ (對論者である佛教徒の聖言) によって<sup>(2)</sup> [サーンキヤ學派が] 證明した (tatsiddha) [と思ひ込んでいる事柄, 中樞覺の有生起性という論證因や, それによって導かれた中樞覺の非精神性という歸結] は, [實際には] 證明されていないのである (asiddha)<sup>(3)</sup>。それ故に, [立論者 (サーンキヤ學派) と對立する他者 (佛教徒) の聖言のみを據り所として立てた] その [論證因] によって, [立論者にとって眞なる歸結 (中樞覺の非精神性) が] 證明される, ということがどうしてあろうか。[決して證明されることはないのである。] [反論] [たとい立論者 (サーンキヤ學派) にとっては, 自ら立てた論證因 (有生起性や無常性) が主題 (中樞覺など) に所屬することが證明されなくても, 他者 (佛教徒) の説 (中樞覺などの精神性) を否定するという目的の爲にその論證因を用いる場合には] その聖言 (中樞覺などが生起し無常であるという聖言) を有する (tadāgamavat) [對論者 (佛教徒)] にとっては, そ [の對論

者の聖言]に依據して, [「中樞覺は生起する故に」という論證因が妥當であると] 證明され [, 従って, 中樞覺が非精神的なものであるという歸結が證明され] るはずである。[答] 誰に如何なる聖言がある [と 言う] のか (kasya ka āgamah)<sup>(4)</sup>。[信憑性についての考察がなされる前から真となっている様な聖言は, 如何なる者にとっても全く存在しないのである。]

聖言を以前に無批判に受け入れた者は, 後にその間違いに氣付き, 聖言のア・プリーオリな妥當性を否定する。Dharmottara によると, PVin III のこの一節 (285b<sup>5-8</sup>) では, その妥當性の認容を破棄する際の三段階が示されている。第一の段階を示したのが上記の和譯部分である (PVin III 285b<sup>5-6</sup>)。即ち「或る無知な者は, 執着 (abhiniveśa) に追隨して, [聖言の信憑性を考察する (parikṣā) 前に] 聖言を [妥當なもの] と認受する (abhyuparī), [そして, その後に] その [聖言] によって認められた能證 (論證因) を目的とする考察を行う」<sup>(5)</sup>。しかし他者と共に聖言の信憑性を考察する場合には, 聖言を無條件に真と假定することは出来ない。この道理を知り, 最初から聖言を認受するという執着を捨棄する<sup>(6)</sup>。

第二段階 (PVin III 285b<sup>6-7</sup>) では, 聖言に對する強い執着から聖言の妥當性を認受していた者が, その認受の結果, 聖言自身の妥當性が推論によって破斥されるという不合理の生ずることを知り, 聖言のア・プリーオリな妥當性を否定する<sup>(7)</sup>。

(P 285b<sup>6-7</sup>) [更に, もし佛教徒の聖言の一つとして認められている「中樞覺は精神的なものである」という命題が, サーンキヤ學派の主張する如く, 佛教徒の同じ聖言の中の他の一方に依止した論證因によって, 即ち「中樞覺の有生起性」という論證因によって否定される<sup>(8)</sup>, とするならば, 聖言が] 妥當な認識 (推論) にて破斥される (pramāṇena bādhyamāṇah) [ことになるが, その様な聖言] が [妥當な] 聖言となることもどうしてあろうか [, 有り得ないはずである]<sup>(9)</sup>。

人は [聖言について如何なる知識も] 無く生まれ, [その後も, 聖言の信憑性を考察する前から, 聖言の] 利點と欲點 (guṇadoṣa) を

知るわけではない。あー！〔その様な〕抵抗出来ない悪魔 (viṣa-magraha) に例えられるこの定説 (聖言) は誰によって [人と結びついていると] 指令されたのか<sup>(10)</sup>。(v. 2)

これは挿入偈 (antaraśloka) である。

Manorathanandin は他者説を次のように想定する。聖言が論證の際に根據となり得るのは、聖言と人間との間に不離の關係が成立するからであり、その關係とは、兩者の生來の關係 (sahajasambandha), または後天的關係である、という他者説を想定する。そしてその兩關係を次の如く否定する。まず第一に、人間は生まれつき聖言についての知識を持ってこの世に生を受けるわけではないので、身體の一部と人間とに生來の結び付きがある如くには、聖言と人とに生來の結び付きが成立するという事はない<sup>(11)</sup>。第二に、生まれつきではない後天的な關係がある、即ち、例えば推論などが道理によって認められる (yuktyupapanna) 限り成立するという意味で人間と後天的に結び付く様に、或る條件のもとで成立する人間と聖言との關係 (aupādhikasambandha) がある、という他者の主張が考えられるが、この關係も成立しない。何となれば、推論や直接知覺が人間と後天的に結び付いている様には、人間と聖言とはそうした後天的な結び付きが成立するわけではないからである。というのは、直接知覺などの妥當性は、すべての人にとって、物事の考察以前に既に知られているのに對して、聖言の場合には、サーンキヤ學派自身も認める様に<sup>(12)</sup>、考察の後にその妥當性が否定されることも有り得るからである。また、聖言の妥當性を成立させる爲の根據となる聖言の功德も、聖言を否定する根據となる聖言の缺陷についても、人は、その聖言を考察する前から知っているわけではないからである<sup>(13)</sup>。

第三段階 (Pvin III 285b<sup>7-8</sup>) では、妥當な認識によって否定されるにもかかわらず、聖言を認受している者が、聖言を否定する場合である。即ち認受したその聖言の中の或る一つの言説に矛盾するような命題が、その聖言の中の別な言説によって證明される、という不合理の起こることを知って、聖言が無條件に妥當であるとする見解を捨棄する場合である<sup>(14)</sup>。

| (P 285b<sup>7-8</sup>) [もしサーンキヤ學派の説の如く聖言が一般的に眞であると

すれば、サーンキヤ學派の推論も正しいことになるが、そうなると] それ（佛教徒の聖言の中の或る命題である「中樞覺などが精神性を有すること」）と矛盾した（viruddha）[「中樞覺は非精神的である」という命題]が、同じ[佛教徒の]聖言[の中の他の命題、「中樞覺が生起し無常である」という命題]によって、[證明される、ということ]を認めること（abhyupagama）[になろう。しかし、それを認めること]もどうして[可能であろう]か[、不可能である]。[それは次の理由による。]もしそれ（＝佛教徒の聖言と矛盾した命題が證明されること）を認める（\*tadabhyupagama）ならば、[佛教徒の]聖言（中樞覺の有生起性）は、[同じ佛教徒の聖言の中の他の或る命題（＝中樞覺の有精神性）を]否定するための要因（＝論證因）となる[が、このことは、聖言の一部が否定されるので聖言一般の妥當性が成立しない、ということの意味する。従ってその様な妥當性の成立しない聖言は]妥當な認識の爲の根據にはならない（\*tyāgāṅgasyāgamasyāpramāṇatā）<sup>(15)</sup>。それ故に、[サーンキヤ學派がその妥當性の確立されていない聖言（＝中樞覺の有生起性）を論據にして、歸結（＝中樞覺の非精神性）を]認識（＝導出）する、ということとは不可能である、という理由によるのである。

更に、自らの恣意的な意向により論證因を構成する時だけ他者の聖言を假に認め、その假認した聖言に基づく論證因が實際の物事を證明できる、というサーンキヤ學派の主張を冷笑して法稱は次の様に批判する。

（P 285b<sup>8</sup>-286a<sup>2</sup>）[サーンキヤ學派の論證式においては、サーンキヤ學派の勝手な意向によって、]それ（對論者である佛教徒<sup>(16)</sup>）[のみ]に認められた（\*abhyupagata）[命題、即ち、中樞覺が生起を有することなどの命題]が聖言とされ、その（聖言）に基づき、能證[因]としての特性（sādhana-dharma）[即ち、有生起性や無常性という特性]が、[その論證因としての妥當性の確證のないままに、立てられて]いる、しかもその（論證因）によって[サーンキヤ學派の定説である「中樞覺の非精神性」という]實際の事象が定立される（\*vastusthiti）[と、サーンキヤ學派は主張するのであるが、彼らは]それによって[何とも]巧妙

に實際の事柄を定立したものである (\*svavasthita \*suvyavasthita)<sup>(17)</sup>。もし [サーンキヤ學派の主張の如く] 人間の<sup>(18)</sup>意向 (abhiprāya) [のみ] から [聖言を據り所とするか、否かを決め、それにより、論證の妥當性を決めるという仕方、正] 論證因と [あたかも] その様に見える [疑似論證因] (hetutadābhāsa) との<sup>(19)</sup>本質を定めるならば、その場合には、實際の物事において (vastuni) [正] 論證因と非論證因 [との區別の成立すること] もどうしてあろうか [、成立しないのである]。<sup>(20)</sup> 何となれば、それ (=人間の勝手な意向) は、實際の物事に基づいて作用すること (vastupravṛtti) に関しても確定性を有さない (niyamābhāva) からである<sup>(21)</sup>。

以下では、サーンキヤ學派の論證式での論證因は、實際の物事に基づいて成立する論證因ではなく、かかる論證因には歸結導出に關して確實性がない、また、確實性のない論證因によって歸結が推知されたとしても、それは、全くの非存在についての認識と同じく、整合性がない、という主旨の批判を法稱は次のように説いている。

(P 286a<sup>2-3</sup>) 存在する現實の事柄 (san arthaḥ) [のみ] が、認識 [即ち、歸結と論證因との不離の關係の確定 (niścaya) の認識<sup>(22)</sup>] に基づいて (\*pratipattisāpekṣa), [正しい] 能證 [因] (sādhaka) となるはずである。しかし、<sup>(23)</sup> [現實に] 存在しない [事柄、即ち、單に分別<sup>(24)</sup>] 知のみにて [假りに構成された様な事柄] は、[歸結を導く論證因とは] ならない (\*nāsan pratitimātreṇa)<sup>(25)</sup>。[例えば、サーンキヤ學派が、「中樞覺や樂の非精神性」という歸結を證明する爲に立てた論證因の如くである。即ち、彼ら自身の是認しない、従って彼らにとって實際に存在しない事柄である「中樞覺等が生起し、無常であること」という論證因は、彼らの願う歸結を導く論證因とはならない。假にそれが正しい論證因となるならば]<sup>(26)</sup>、そのことから (gaṇ las, yataḥ) 對論者 [のみ] にて認容されただけの (paropagamamātra) [論證因] によって [正しい歸結が] 導き出される (siddhi), ということになるであろうが<sup>(27)</sup>、[實際にはその様なことはあり得ない]。[また] たとい [歸結 = (中樞覺の非

精神性）がサーンキヤ學派にとって〕存在する〔事柄〕であっても、〔その歸結〕の認識は（sato 'pi ... pratipattiḥ）、〔その認識が〕實際の物事によって〔成立する〕結果ではない限り（avastukṛta）、〔即ち、實際に存在する物事に立脚した論證因によって導き出されていない限り、全く〕存在しないものの認識（asatpratipatti）と〔何等〕異ならない<sup>(28)</sup>。何となれば〔その認識には〕信頼性がないからである（apratyayatvāt）<sup>(29)</sup>。

最後に、法稱は、サーンキヤ學派の論證因が眞であるとしても、偽であるとしても、矛盾が生ずることを指摘して、サーンキヤ學派の論證式の欠陥を示す議論の結びとする。

（P 286a<sup>3-5</sup>）我々は、既に〔次のことを〕示してある。〔即ち、正論證因の爲の三條件を満たした論證因は〕結果（kārya）〔としての論證因〕と、自性（svabhāva）〔としての論證因〕と、特定な非認識（anupalabdhi-viśeṣa）〔としての論證因の三種であるが、これら〕より別な〔論證因〕で、〔歸結を〕認識〔させる様な〕要因（\*aṅga）は存在しない<sup>(30)</sup>〔と示した〕。もし〔サーンキヤ學派の構成する論證因が、即ち、自らの教理體系では認められない様な〕その〔論證因〕が、實際に〔在存する事柄に基づいて〕成立しているという特相を有する〔と言う〕ならば（siddha-lakṣaṇa）、〔それらは、上述の正論證因のいずれかに屬するはずである。従ってそれらは、誰にとっても眞となるはずなので〕どうして〔サーンキヤ學派〕自身において〔も〕成立しないことがあるのか<sup>(31)</sup>。〔成立するはずである。しかし、サーンキヤ學派は、その論證因が自らにとっては成立しないと主張しているので、自己矛盾になるのである。〕〔或いは、サーンキヤ學派の論證因が、三種の正論證因のいずれにも屬さないと言うならば<sup>(32)</sup>、〕他者（即ち佛教徒）も、〔その三種の正論證因〕以外〔の論據によって、つまり、歸結導出の確定性を欠く論證因〕によって、〔サーンキヤ學派の意圖する歸結（中樞覺や樂の非精神性）を〕認識（＝導出）する、ということは全く有り得ないはずである（gantum ayuktam eva）<sup>(33)</sup>。〔即ち、佛教徒にとって覺（buddhi）や樂（sukha）が非精神的なものであることを認めざるを得なくなる、という不合理は生じない

〕のである。]

以上の論述の主旨は次の様にまとめられる。サーンキヤ學派は、對論者である佛教徒の聖言のみにて認められる「有生起性」「無常性」を論證因として用いて、「中樞覺 (buddhi) 等は、有生起性や無常性なる特性を有するが故に、非精神的なものである」という論證を構成する。しかし、彼等の論證因が主題に所屬することは——即ち、主題である中樞覺などに「生起を有すること」などの特性が所屬することは——立論者であるサーンキヤ學派自身にとって成立しない。その様に主題所屬性を満たさない論證因は、立論者にとって眞とみなされる歸結を導出できない。この種の論證因を推論式で用いることは、他者の爲の推論の定義 (cf. PVin III lab) の中の svadr̥ṣṭa なる語の意味するところに準據して、否定される。即ち、他者の爲の推論にて顯示される論證因は兩論者自らにて妥當と認識された (svadr̥ṣṭa) 事柄でなければならない、という規定に反する爲に否定されるのである。

#### I. 2. 1. 1. 2 prasaṅga 論證についての法稱の見解

上述の議論では、サーンキヤ學派が、對論者 (佛教徒) のみにて認められる論證因を援用して、對論者 (佛教徒) の説を否定する論證を構成することに對して、法稱は、論證因が不成立という理由から、この論證の不備を指摘した。しかし、この法稱の批判に對して、次の反論が豫想される。佛教の諸論師も、他者説を批判する爲に、他者の或る説を援用して、他者説自身にある矛盾を指摘するような論法——歸謬 (prasaṅga) 論證——を構成している。例えば、他學派の説く常住なるアートマン (ātman, 實我) を主題にした場合、他學派の説に讓歩して假にアートマンが存在すると假定し、もしそうであれば、「常住なはずのアートマンも、存在する (sat) 以上、瞬間的に存する (kṣaṇika) ものになる」<sup>(34)</sup>と論證し、他學派の「アートマンは常住である」という定説との矛盾を指摘する。この論證では、「アートマン」に「存在性」という論證因の所屬することが前提になっているが、このことは、對論者の側に立って假に認めるだけで、アートマンの存在を否定する佛教徒自身は認めていない。この様に佛教徒も、自らは認容しない他學派の説を援用して、歸謬論證を構成している以



上、サーンキヤ學派の論證因に限って、「立論者自らには認められない論證因である故に」、不正な論證因である、とすることは出来ないはずである、という反論が豫想されるのである<sup>(35)</sup>。

## 1 歸謬論證の構成とその目的

法稱はかかる反論を豫想して、ヴァイシェーシカ (Vaiśeṣika) 學派やニヤーヤ (Nyāya) 學派などの主張する、単一で遍在する實有——例えば、部分を有する全體なる一者 (avayavin), 普遍 (sāmānya) など——を批判する際に用いる歸謬論證を例題として、歸謬論證の目的を示しつつ、その論證での論證因と歸結との関係について説明する。

(P 286a<sup>5-8</sup>) 對 [論] 者によって [或る主題に或る特性 (所遍特性, P) が所屬すると] 妄分別される (\*parikalpita) [場合, 立論者はその特性を論證因として立て, この論證因] によって [對論者に對して] 歸謬を [指摘する] 論證 (prasaṅgasādhana) [を構成する。即ち, その主題には, もしその特性 (P) が所屬すると, 對論者自身にとって認容されない, 別な特性 (所遍特性に對する能遍特性, Q) が所屬することになる, という不合理な結果を指摘する論證を構成する]<sup>(36)</sup>。それは, 例えば [次のごとき論證である]。[ヴァイシェーシカ學派などは, 普遍 (sāmānya)<sup>(37)</sup> などの] 單一なる [實有] (eka) が多く [の個物 (a, b, c, d, …)] に存在する (anekavṛtti) [と説くが, これを, 或る一個物の方から見ると, そこに單一なる普遍が存することになる。その場合單一なる普遍] は, [それが或る個物 (a) に存する以上, その個物より異なった] 他 [の個物] とは [結合し得ない, つまり, 他の] 別な空間 [時間] など に存する [ような諸個物 (b, c, d, …)] と結び付くことが [できない (na deśādiviśeṣavatānyena yogah)<sup>(38)</sup> (=主張命題)。何となれば, 特定な時間・空間・状態にあると確定された或る個物 (a) (deśakālāvasthāviśeṣaniyataikavyakti) と [單一な普遍が] 結び付くこと (saṃsarga) [になると, 普遍は, その一個物 (a) と結び付くので, 單一という本性を有することになるが, その時には, その結び付き] によって [未だ] 除去されていない所の (avyavacchinna) [, しかも, その個物

との結合によって未だ限定されていない<sup>(39)</sup>所の] 他の本性 (svabhāvāntara) (即ち, b, c, d 等の他の個物と結び付き得るといふ本性, つまり多性<sup>(40)</sup>という本性) を [単一なる普遍は] 飲くからである (virahāt)<sup>(41)</sup> (=論證因)。というのは, [或る特定な空閑・時間等に存する個物 (a) と結び付くといふ本性を有する普遍が, 即ち, 多性を飲くといふ] その様な本性 (=単一性といふ一つの本性) を有する (tathābhūtasvabhāva) [普遍]<sup>(42)</sup>が, 空閑・時間] 等を異にする [他の b, c, d 等の多くの個物] に [同時に] 結び付くことは (bhinnadesādiyoga), 矛盾 (virodha) だからである<sup>(43)</sup> (=論證因の論據), というような [論證を對論者に對して構成する]<sup>(44)</sup>。そ [の歸謬論證] は, [次のことを示す爲である。] 一方の特性 (dharma) (つまり, 歸謬論證での論理的包攝關係の中の所遍特性 (P)) [が, 主題 (普遍など) に所屬すること] を假に認めると (abhyupagama), 他方の特性 (つまり, 歸謬論證での所遍特性 (P) を論理的に包攝する能遍特性 (Q)) [もその普遍なる主題に所屬すること] を認め [ざるを得なくなる] ことを示す爲なのである<sup>(45)</sup>。[更に, 歸謬論證で導出された他方の特性は能遍特性 (Q) であり, それは, 上述の例證では多性 (=非単一性) などからなるが,] 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屬することは, 歸謬論證の立論者と對論者にとって, 共に] 認容されないのだから, 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, 主題に所屬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) に對して, その様に本來的に (\*vastutaḥ) [即ち, 本質的結合關係<sup>(46)</sup>にて] 關係付けられているからである (sambaddha)<sup>(47)</sup>。

法稱の擧げた歸謬論證の例の内容は, 幾分複雑な爲に, 諸注釋者による多様な解釋がなされている。本論では, PVin III の註釋者である Dharmottara の解釋に従って考察を進めることにしたい<sup>(48)</sup>。Dharmottara は歸謬論證を一般的に次の様に記述している。「或る所遍特性 (P) が對論者 [のみ] によって [或

る主題（S）に所屬すると認められるということを知り〔そのことを論據にすると、兩論者にとって真と〕認められない〔事柄である〕が、〔その主題に〕能遍特性（Q）が成立する矛盾に陥る〔という事柄、これ〕が歸謬論證において説示されるのである<sup>(49)</sup>。これに對應した記述は上述の法稱の自注にも見られる。「〔主題に〕一方の特性（P）〔が所屬すること〕を假に認めると、他方の特性（Q）〔も所屬すること〕を認め〔ざるを得なくなる〕」という文言が有り、これは、文脈からすると、「對〔論〕者によって〔のみ妥當と〕妄分別された（\*parikalpita）〔論證因である一方の特性〕によって」、教理上不可能な他方の特性が主題に所屬することを指摘する言明と解されるので、歸謬論證の構成の仕方を示した言説とみなされる。なお、この歸謬の導出では、「一方の特性（P）のある所に、他方の特性（Q）も必ずある」という論理的包攝關係（vyāpti）の眞なることが前提になっている。これらのことから歸謬論證の構成の條件として次の點を挙げることができる。論證因の主題への所屬性（pakṣadharmatā）が立論者にとっては眞ではなく、また、歸結は兩論者にとって眞ではない、しかし論理的包攝關係は眞となる、という點である<sup>(50)</sup>。

この歸謬論證の例は、Dharmottara によると、次のように構成される。ヴァイシェシカ（Vaiśeṣika）學派などは、普遍（sāmānya）などが單一性を本性とする實有であると主張するのに對して、「普遍」（S）なる主題について、彼らのみ認める（佛教徒には認容されない）「諸個物に實有として遍在すること」という論證因を立て、即ち「多個物存在性」（P）（anekavṛttitva）を論證因として、これと、「多くの個物に存在するものは、多性（Q）（anekatva）を本性とする」という眞なる包攝關係（vyāpti）との連立により、「單一なる普遍は、もし多くの個物に存在すると假定すれば、單一性とは逆の多性を本性とすることになろう」という矛盾を導く論證、これが Dharmottara の解釋する歸謬論證の例證である<sup>(51)</sup>。これを次の如く略記する。

普遍(S) × (多個物存在性(P) → 多性(Q))

“×”は論證因が主題に所屬することが立論者にとって成立しないことを示す。この論證は、しかし、Pvin III の本文には直接説かれず、ただ本文の「單一なる（eka）〔實有〕が多く〔の個物〕に存在する（anekavṛtti）〔と他者が説

く]」という句から間接的に含意されるに過ぎない<sup>(52)</sup>、と Dharmottara は解釋する。

次に、Dharmottara による歸謬還元論證の例證は、次の如く構成される。上述の歸謬論證では、論理的包攝關係 (vyāpti) ——「論證因 (多個物存在性, P) が所屬する所には、必ず歸結 (多性, Q) も所屬する」という關係——が眞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、即ち換質換位した關係——「歸結 (Q) が所屬しない所に、論證因 (P) も所屬しない」という關係——も論理的に等價なので眞となる。後者の否定的に換言された關係と、歸謬した歸結の否定——つまり歸謬論證での歸結である「多性」(Q) が、主題である「單一なる普遍」(S) に所屬することは、矛盾した事柄なので、自他共に認められないこと——との連立により、次のような論證が可能である。即ち、「單一性を本性とする普遍 (主題, S) には、多性 (歸結, Q) が所屬しない」、そして「多性 (歸結, Q) が所屬しない所に、多個物存在性 (論證因, P) も所屬しない」、故に、「普遍 (S) には、多個物存在性 (P) が所屬しない」という證明が可能である。この「實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、實在する普遍を認めない立論者 (佛教徒) にとって眞なる命題である。かかる立論者にとって眞なる命題の導出が歸謬還元 (prasaṅgaviparyaya) 論證の例證である、と Dharmottara は解するのである。なおこの型の歸謬還元論證の論證としての妥當性に關する諸論點については、注56を参照されたい。

#### Dharmottara の解釋による歸謬還元論證の例

普遍(S) : (多性の否定(∼Q) → 多個物存在性の否定(∼P))

更に、Dharmottara は、PVIin III での當該の例證では、他者説の矛盾を示す歸謬論證ではなく、將にこの型の論證、つまり、立論者である佛教徒にとって眞と見なされる歸結を導く歸謬還元論證こそが示されている<sup>(53)</sup>、という解釋に立っている。即ち、本文の「[普遍などの] 單一なる [實有] は、多く [の個物] に存在する [とされるが、その單一實有は、] ……他の自性を歛くので、[或る個物より異なった] 他 [の個物] とは結び付かない」(PVIin III 286a<sup>5-6</sup>) という法稱の例證のなかで、「他の自性の歛如」(svabhāvāntaraviraha) を「多

性 (anekatva) の欵如」という論證因と解し、本文の「〔或る個別より異なつた〕他〔の個物〕とは結び付かない」(na ... anyena yogaḥ) を「多〔個物〕に存することがない」という意味の歸結に近似的に捉えて、「普遍(S)は、多性を欵く故に(∼Q)、多個物に存しない(∼P)」という論旨の歸謬還元論證が構成されている、と解釋するのである。

	Dharmakīrti	Dharmottara (prasaṅgaviparyaya)
主 題(S) :	eka	sāmānya
論證因(X) :	-svabhāvāntaraviraha	∼anekatva(∼Q)
歸 結(Y) :	na ... anyena yogaḥ	∼anekavṛttitva(∼P)

歸謬論證が PVin III の本文で論題となっているにもかかわらず、歸謬論證自身ではなく、歸謬還元論證の方が例證として本文に明示されている、と解するのは、歸謬論證が歸謬還元論證を究極とし、それに基づいていること(\*prasaṅgaviparyayaṅiṣṭha)を示す爲であると、Dharmottara は説いている。Bu ston 及び rGyal tshab Dar ma rin chen もほぼこの Dharmottara の見解を踏襲している<sup>(54)</sup>。一方、歸謬論證をテーマとしている本文の文脈に則して解すると、PVin III の例證は、むしろ歸謬論證に相當する、という解釋も可能であろう。これは、Prajñākaragupta などの解釋に見られる。この解釋については、岩田1993に詳細に論じたので、ここでは省略する。

上述の例證に見られる様に、歸謬還元論證の基本的な構成部分は、歸謬論證にて論證因(P)と歸結(Q)として用いられた両方の特性を否定するところにあった。法稱の自注においても、「そ〔の歸結なる能遍特性(Q)〕が、〔主題に所屬することは、立論者と對論者にとって共に〕認容されないので、両方の特性(即ち、論證因なる所遍特性(P)と能遍特性(Q))が否定される」という文言があり、これによって、「両方の特性の否定」が一般的な形で説かれている。従って、この文言は、歸謬論證から歸謬還元論證を構成する仕方の説明に相當する。

この様に歸謬論證の歸結の否定から歸謬還元論證が構成され得る、という法稱の記述から、法稱の場合、歸謬論證が歸謬還元論證の成立を目的として構成

される、という見解が含意される。このことは、上述の PVIin III の記述では、明示されていない。しかし、PV IV 12cd では、歸謬の目的は、「歸結が或る主題に所屬しないと、そこに論證因も所屬しないこと」の指摘にある、と明言されている。

「〔歸謬論證での歸結と論證因との〕両者が〔本質的結合關係にて〕結ばれているので、一方（歸結）が存在しない場合には、他方（論證因）〔の存在も〕否定される〔ということ、このことを示す〕爲に歸謬〔論證は構成されるのである〕」（PV IV 12cd: *prasaṅgo dvayasambandhād ekābhāve 'nyahānaye* //）<sup>(55)</sup>。

この言説からすると、法稱は、歸謬論證で用いた両方の特性を否定することを、従って、歸謬還元論證の構成を、歸謬論證の目的と見なしていた、と言うことができよう。この見解は、後に見られる PVIin III での長行の記述によっても確認される。即ち、歸謬還元論證に用いられる本來的論證因（正しい論證因となる爲の三条件を満たした論證因）に關して成り立つ關係、つまり、本來的論證因とその歸結とが所遍と能遍の關係にあるという論理的包攝關係、この關係を成立させる爲の要因（*maulasya hetor vyāpyavyāpakabhāvasādhana-*）が歸謬論證である（cf. PVIin III 286b<sup>6</sup>）、という言説によっても、歸謬論證は、歸謬還元論證を構成する爲の起因となる、つまり、歸謬還元論證の構成を目的とする、という見解が知られ得るのである。

以上により、法稱の場合、歸謬論證から自説を定言する歸謬還元論證が原理的に構成可能である、という見解が看取された。これは、かかる歸謬還元論證の構成に批判的な見解が中觀派にあることを考慮に入れると、法稱の歸謬論證説の特色であると言うことができる。しかし、歸謬還元論證が、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、歸謬論證の主題は、概して立論者にとって實在しない對象であり、そうした實在しない主題に、或る特性が論證因として所屬する、ということは如何にして可能になるのか、などの具體的な問題については、法稱は言及しておらず、それらの問題は後の注釋者の考察の對象となったのである<sup>(56)</sup>。

所で、兩論證の構成が可能となる爲には、歸謬論證における論證因（P）と

歸結（Q）との論理的包攝關係、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、この論理的關係、つまり、兩特性（P、Q）の不離の關係（avinābhāva）は、何によって成立するのか。法稱はこの點について、兩方の特性が「本來的に關係付けられているから」、という理由を擧げている。この本來的結び付きとは、具體的な物の場で成り立つ本質的結合關係（svabhāvapratibandha）を意味する。本質的結合關係とは、論證因（P）の指示する個々の對象が歸結（Q）の指示する對象と同一であること（tādātmya）、又は、論證因の指示する對象が歸結の指示する對象から生起した（tadutpatti）結果であること、という二つの事實的關係からなる<sup>(57)</sup>。つまり、兩方の特性の論理的關係が、論理領域とは別な本質的結合關係という存在論的な領域での關係によって、根據づけられている、と法稱は説くのである。このことから、歸謬と歸謬還元の論證の成立の爲の要因は次のように圖式化される（ $A \rightarrow B$ はAがBの根據であることを表す）。

本質的結合關係  $\rightarrow$  論證因と歸結との不離の關係（avinābhāva）

= 論理的包攝關係（vyāpti）  $\rightarrow$  歸謬と歸謬還元

この様に論證因と歸結との論理的關係の根據に、具體的な物の場で成立する存在論的な關係——同一性と因果性からなる本質的結合關係——を導入した點が、法稱の論理學説の特質で、これは陳那の論理學には見られない點である。

以上の論述より、法稱の歸謬論證説の場合、歸謬論證「主題（S）：（論證因（P） $\rightarrow$  歸結（Q）」を構成する際の規定として次の點を擧げることができる。即ち、（1）主題に論證因の所屬することは立論者にとってのみ非真であり、（2）歸結は兩論者にとって非真となる。（3）しかし論理的包攝關係（ $P \rightarrow Q$ ）は兩者にとって真であり、（4）この包攝關係の妥當性は本質的結合關係に基づく。（5）歸謬論證からは自説を定言する歸謬還元論證が構成され得る、という諸點である（未完）。

（本稿は、1993年度早稻田大學特定課題研究助成費による研究成果の一部である。）

注解

- (1) Cf. PVinṬ(Bu) 334, 5-6: sañs rgyas pa<sup>ci</sup> luñ **°di** chos can / blo bde sems med (i. e. acetanatva of buddhi and sukha) kyi sgrub byed brjod pa **de<sup>ci</sup> tshe tshad ma ma yin par thal** /.
- (2) テキスト (PVin III 285b<sup>8</sup>: de grub pa ni grub pa ma yin...) の de grub pa を PVinṬ(Dh) 4b<sup>4</sup>, PVinṬ(Bu) 334, 7により des grub pa と讀む。
- (3) Cf. PV IV 3: bādhanāyāgamasyōkteḥ sādhanasya paraṃ prati / so 'pramāṇaṃ tadāsiddhaṃ tatsiddhaṃ akhilaṃ tataḥ // (≃PVin III 285b<sup>5-6</sup>); SyVR p. 552, 19: āgamasya bādhanāya paraṃ prati sādhanam ucyate...; Tillemans 1986, p. 148; 谷1987, p. 6, note 8.
- (4) Cf. PV IV 4ab: tadāgamavataḥ siddhaṃ yadi kasya ka āgamaḥ / (≃PVin III 285b<sup>8</sup>); Tillemans 1986, p. 149; 谷1987, p. 6, note 9.
- (5) PVinṬ(Dh) 4b<sup>1-2</sup>=SyVR p. 552, 16-18: kaścīn muḍho 'bhīniveśapāravaśyāt (parikṣāyāḥ pūrvam eva) āgamam abhyupaiti, tadapekṣayābhyupagatasādhananimitā parikṣā kriyate.
- (6) Cf. PVinṬ(Dh) 5a<sup>1-2</sup>: gañ gi tshe gźan dañ lhan cig yoñs su brtag (D; brtags P) pa byed °dod par gyur pa de<sup>ci</sup> tshe ñid luñ de la yid brtan pa med pas (\*anāśvāsa) khas blañs pa (abhyupagama) btañ ba (tyakta) yin no //; ibid. 5b<sup>4-5</sup>; PVinṬ(Bu) 335, 2-3.
- (7) Cf. PVinṬ(Dh) 5a<sup>3-5</sup>=SyVR p. 552, 21-25: abhyupagatāgamadūṣaṇaṃ pareṇa kriyamāṇaṃ titikṣamāṇa eva parityaktavāṃs tadabhyupagamam, na hi tasyāgamasya dūṣaṇaṃ ākarṇayann asaṃśayito nāma. yatra ca saṃśayas tasya prāmāṇyābhyupagamatyāgo niyamenāiva. tasmād yenāpi grahāt parikṣitukāmena tadabhyupagamo na parityaktas tenāpi dūṣaṇasravaṇaṃ sahamānena parityaktavyaḥ (「[立論者自らにて無條件に] 認受された聖言を他者が論破すること, [それ]に耐え得る人のみはその認受を破棄したのである。何となれば, その聖言に對する論破を聞く者が, [聖言について] 疑わないことは全くないからである。そして, ある[事柄]について疑いがあれば, そ[の事柄]の妥當性を認受することは, 必ず捨棄される。それ故に, [聖言を] 考察しようと欲する人が, [聖言への] 執着の爲にその[聖言]を[無條件に] 認受することを捨棄しないとしても, [その人が聖言への] 論破を聞くに耐える[人]である[限り], その人によって[聖言は] 捨棄されるべきなのである」); PVinṬ(Dh) 5b<sup>5-6</sup>.
- (8) Cf. PVinṬ(Dh) 5a<sup>2-3</sup>: gźan yañ gañ gi tshe luñ de la rab tu grags pa<sup>ci</sup> (prasiddha) bde ba la sogs pa sems can (P; om. D) (i. e. sacetanatva of buddhi) gźan gyis °gog pa de<sup>ci</sup> tshe /.
- (9) Cf. PV IV 4cd: bādhyamānaḥ pramāṇena sa siddhaḥ katham āgamaḥ // (≃PVin III 285b<sup>6</sup>); SyVR p. 552, 19-20: asyāgamasya pramāṇena bādhyamānatvāt katham



āgamatvaṃ syāt.

- (10) PVin III 2=PV IV 54: riktasya jantor jātasya guṇadoṣaṃ apaśyataḥ / vilabdhā bata kenāmi siddhāntaviśamagrahāḥ // . Cf. 谷1987 p. 6, note 10. テキストを次の様に読む。PVin III (285b<sup>7</sup>): su yis bsgos (P; dgos D) pa.
- (11) Cf. PVV p. 382, 14–15: na hi karṇanāsam iva siddhāntaḥ prāṇisahajaḥ; ibid. 364, 19: na tāvad avayavavad āgamo 'pi puruṣasya sahasasambandhena saṃbaddhaḥ; ibid. p. 382, 10–11; PVinṬ(Dh) 5a<sup>6</sup>: **reñ bu (riktasya) zes bya ba ni yan lag bzin du luñ gi °brel pa (D; ba P) dañ bral ba°o //**.
- (12) Cf. PVV p. 364, 19–23: nāpi yuktyupapannatayōpādhinā pratyakṣānumānavat saṃbandhaḥ. tathā hi **pramāṇena ... bādhyamāna** āgamaḥ ... **sa katham āgamasiddhaḥ**, yena yuktisaṃvādopādhināpi puruṣeṇa saṃbandham anubhavet (「また、直接知覚と推論〔とが、道理によって認められるという特定の条件のもとで人間と結び付いているが、その〕如くに、〔聖言が〕道理によって認められるという意味での特定の条件のもとで、〔聖言と人間とに後天的な〕結びつき〔が成立する、ということ〕はない。何となれば、〔サーンキヤ學派の論法では〕妥当認識根據(推論)によって〔聖言の信憑性が〕破斥される〔ことになる〕ので、その〔一つの〕聖言(サーンキヤ學派が論證因として用いた聖言)は〔妥当性を有する〕聖言として成立する、とどうして〔言えよう〕か、〔言えないはずだからである。もし言えるならば、〕それによって、〔聖言が〕道理により〔認められる〕整合性〔を有する〕という特定の条件のもとでも、〔聖言と〕人間との結びつきが〔成立すると〕經驗されるであろうが〔、実際にはそうではない〕」)。
- (13) Cf. PVV p. 382, 11–12: **guṇadoṣaṃ** prāmāṇyāprāmāṇyanibandhanam **apaśyataḥ**, anenāupādhikasambandhanimittābhāva uktaḥ; ibid. p. 382, 15–16: nāpi doṣorjitaḥtaguṇopapannaḥ pramāṇam iva vicārāt prāk siddhāntaḥ siddhaḥ.
- (14) Cf. PVinṬ(Dh) 5b<sup>6</sup>: °gal ba khas blañ bar bya ba°i dus su ni luñ gdon mi za bar gtañ bar bya ba yin te /.
- (15) Cf. PV IV 5: tadviruddhābhyupagamas tenāiva ca kathaṃ bhavet / tad-anyopagame tasya tyāgāṅgasyāpramāṇatā // (≃PVin III 285b<sup>7-8</sup>); Tillemans 1986, p. 149f. ; 谷1987, p. 6, note 11.
- (16) Cf. PVinṬ(Jñ) 273b<sup>7-8</sup>: gal te tshad mas gnod pa°i phyir luñ ma yin yañ sañs rgyas pa **des khas blañs pas luñ du gzag (D; bzag P) pa yin la ...** (「〔サーンキヤ學派が中樞覺や樂の非精神性を證明する爲に用いた、中樞覺等の有生起性という聖言は、聖言の一般的妥当性が〕妥当な認識によって破斥される(bādhyā)が故に、〔眞なる〕聖言〔とは確定されてい〕ない。それにもかかわらず、〔對論者である〕その佛教徒にて認められる〔ということのみ〕から、〔サーンキヤ學派がそれを〕聖言と定めるとするならば」)。
- (17) その様な自らにて妥当性を認めない論證因を用いて論證を行うことは笑いものにな

- る (bžad gad du byed pa) という皮肉を法稱はサーンキヤ學派に投げかけたのである (cf. PVinṬ(Dh) 6a<sup>4</sup>; PVinṬ(Jñ) 274a<sup>1</sup>). Cf. 谷1987, p. 5, note [13].
- (18) テキストを次の如く讀む。PVin III 286a<sup>1</sup>: skyes bu<sup>c</sup>i (P; bus D) °dod pas, cf. PVinṬ(Dh) 6a<sup>5</sup>.
- (19) テキストを der snañ ba dag gi (P; gis D) de ñid (PVin III 286a<sup>1</sup>) と讀む。
- (20) Cf. PVP 322a<sup>6</sup> (ad PV IV 9) ≈ PVV p. 366, 18f.: **tasya** (puruṣābhiprāyasya **vastvasamāśrayād**) yathāvastupravṛttinīyamābhāvāt (in text: -dravṛtti-).
- (21) Cf. PV IV 9: pumsām abhiprāyavaśāt tattvātattvavyavasthitau /luptau<sup>(1\*)</sup> hetutadābhāsau tasya vastvasamāśrayāt<sup>(2\*)</sup> // (≈ PVin III 286a<sup>1-2</sup>) ((1\*) lupto PVV (2\*) vastusamāśrayāt PVBh); Tillemans 1986, p. 153f.; 谷1987, p. 6, note 12.
- (22) Cf. PVinṬ(Dh) 6b<sup>3-4</sup>: **rtogs pa** (pratipatti) ste ñes pa (\*niścaya) **la lto**s (D; blto)s P) **nas** so // rtags ni sgron ma bžin du ruñ ba ñid kyis go bar byed pa ni ma yin te /°on kyañ yod pa kho na bsgrub par bya ba med na ni mi °byuñ bar ñes pa ñid na /dños po<sup>c</sup>i **sgrub par byed pa yin** no // (「存在する事柄が」認識に基づいて「能證因になる」とは、確定に「基づいて...ということ」である。論證因は、燈火の如くには、[自らの]能力[のみ]にて[対象を]知らしめることは[でき]ない。むしろ、所證(歸結)が無ければ[論證因も]無い(sādhyānāntariyaka)と確定された(niścita)時のみ[即ち、論證因と歸結との不離の關係(avinābhāva)が確定された時のみ]、[實際の]存在するもの[に對應するという]限りでの[論證因]が、實際の物事を能證する[要因となる]のである。]; SyVR pp. 552, 26-553, 1 (注27参照)。Tillemans 1986, p. 154f., note 49 に英譯される。
- (23) Dharmottara 注、及び SyVR (pp. 552, 26-553, 1) (注27参照)でのパラレルな記述により、rtogs pa tsam gyis (gnas pa) が med pa を限定する形容詞と見、med pa rtogs pa tsam gyis ... (PVin III 286a<sup>3</sup>) とテキストを讀む。チベット譯テキストでは、med pa を rtogs pa の目的語として、med par rtogs pa tsam gyis ... となっているが、これは採用しない。Cf. PVinṬ(Dh) 6b<sup>5-6</sup>: **med pa rtogs pa tsam gyis** gnas pa **ni ma yin te** (\*nāsan pratitimātreṇa ssthitaḥ) /rtogs pa tsam gyis byas pa de ni sgrub par byed pa ma yin no // ; PV IV 10b: nāsan jñānena sādhaḥaḥ/. PVin III のチベット譯者は、\*nāsan pratitimātreṇa を \*nāsatpratitimātreṇa と讀んだのであろう。
- (24) Cf. PVinṬ(Jñ) 274a<sup>5-6</sup>: rtags kyi don **med par rtogs pa tsam** °ba<sup>c</sup> žig ste / rnam par rtog pa °ba<sup>c</sup> žig **ni** bsgrub par bya ba sgrub pa **ma yin** na / (「論證因[に對應する]現實の物事が存在しない、という單なる認識のみ、即ち、分別(vikalpa, kalpanā)のみでは、證明されるべき事柄を證明する[要因]にはならない。)。因に、この注でも med pa rtogs pa ではなく、PVin III のテキストの様に med par rtogs pa となっている。しかし後者はテキストの文脈に合わない、注23参照。

(25) Cf. PV IV 10ab: sann artho jñānasāpekṣo nāsan jñānena sādhaḥ / (≃ PVin III 286a<sup>2-3</sup>); Tillemans 1986, p. 154; 谷1987, p. 8, note 13.

(26) Cf. PVinṬ(Dh) 6b<sup>4-5</sup>: rtogs pa tsam gyis byas pa sgrub par byed pa yin pa **gañ las ... <e>grub par ʿgyur ba /**.

(27) この和譯は次のサンスクリット文を想定したものである。\*nāsan pratitimātreṇa, yataḥ paropagamamātreṇa siddhiḥ syāt. なおこの還元サンスクリット文は SyVR の次のパラレルな記述に基づくものである。Cf. SyVR pp. 552, 26-553, 1: vidyamāna evārthaḥ sādhyāntariyakatayā niścito ʾrthāntaragamako bhavati, nāvidyamāno ʾpi pratitimātreṇa, yataḥ paropagameṇa siddhiḥ syāt (≃ PVin III 286a<sup>2-3</sup>).

(28) この和譯は, Dharmottara (PVinṬ(Dh) 6b<sup>7</sup>-7a<sup>1</sup>) と Bu ston (PVinṬ(Bu) 336, 7-337, 2) に依る。兩注釋によると, 前の文で, 論證因が實際に存在しない事柄である場合を否定したので, この個所では, 歸結が立論者であるサーンキヤ學派にとって, 實際に存在する事柄である, という反論を豫想し, それを當該の文において批判する, と解釋される。Cf. PVinṬ(Dh) 6b<sup>7</sup>=SyVR p. 553, 4-5: iha ca yadī nāmōtpattimat-tvam anityatvaṃ vāsad eva tathāpi tasmād yat pratipattavyaṃ tat sad evēti cet (「そしてこ〔のサーンキヤ學派の論式〕において, たとい〔彼らの立てた論證因である中樞覺の〕有生起性又は無常性が〔實際に〕存在する事柄では全くないとしても, [その論證因は物事の認識の成立の單なる手段 (upāya) に過ぎず, 手段とは元來否定されるもの (heya) なので (cf. PVinṬ(Dh) 6b<sup>6</sup>), その實在性が否定されても問題はなく], そ〔の論證因〕から〔導かれて〕認識されるべき〔事柄, それこそ〕が將に〔實際に〕存在する〔事柄〕である, と〔反論する〕ならば」)。

それに對して Jñānasribhadra の注では, 次に見るごとく, 本文の「存在する(事柄)」(sat, yod pa) とは, 歸結ではなく, 論證因(「有生起性」など)を意味する。Cf. PVinṬ (Jñ) 274a<sup>7</sup>: skye ba la sogs pa dños po **yod kyañ rtags rtogs pa** (\*utpattiyāder vastutaḥ sato ʿpi līngasya pratipattiḥ) luñ tsam las grub pas **dños pos byas pa ma yin na** (P; na / D) ... .

(29) PVin III 286a<sup>3</sup> = PVV pp. 366, 25-367, 6: sato ʾpy avastukṛtā pratipattir asatpratipattiṃ nātīsete, apratyayatvāt. Cf. Tillemans 1986, p. 154, note 48; 谷1987, p. 8, note 15; SyVR p. 553, 5-6. ここでの pratyaya は pramāṇa と同義である。Cf. PVinṬ(Dh) 7a<sup>2</sup>: (\***yid ches pa med paḥi phyir te / 1\***) tshad ma ma yin pa ʿi phyir ro // ((1\*) om. in D(6a<sup>3</sup>)); PVinṬ(Jñ) 274a<sup>8</sup>; Tillemans 1986, p. 155, note 51. PV IV にも類似した内容の記述が見られる。Cf. PV IV 10cd: sato ʾpi <sup>(2\*)</sup>vastvasaṃśliṣṭāsaṅgatayā sadṛśī gatiḥ // ((2\*) vastusaṃśliṣṭā PVBh).

(30) Cf. PVin II p. 10, 3-4 (= v. 9c<sup>d</sup> (Lindtner 1984 の訂正偈文番號による)): anupalambhātmakāryākhyā hetavas trayāḥ // (cf. Steinkellner, PVin II (Part II), p. 44). 法稱の見解によると, 世間に周知の論證因, 或は, 他學派の説く論證因の中で, 正しい論證因は, 佛教論理學派の説く三種の論證因に還元される, 更に最終的には,

自性論證因と結果論證因との二種のみ還元される。この證明については、拙稿 岩田1989; 1990; 岩田1991, p. 85ff. を参照されたい。

- (31) Cf. PV II: *liṅgaṃ svabhāvaḥ kāryaṃ vā dṛśyādarśanam eva vā / sambaddhaṃ vastutaḥ siddhaṃ tad asiddhaṃ kim ātmanaḥ //*; Tillemans 1986, pp. 155f.; 谷1987, p. 8, note 16.
- (32) Cf. PVV p. 367, 14: *atha trividhe hetau nāntarbhavaty utpattyādi.*
- (33) Cf. PV IV 12ab': *pareṇāpy anyato gantum ayuktaṃ ... / (≃ PVin III 286a<sup>4-5</sup>);* Tillemans 1986, p. 156; 谷1987, p. 8, note 17.
- (34) Cf. PVinṬ(Dh) 7b<sup>3</sup>: *bdag (ātman) la sogs pa yod pa ñid (sattva) yin na skad cig ma ñid (kṣaṇikatva) du thal ba bzin no //.*
- (35) Cf. PVinṬ(Dh) 7b<sup>1</sup>; PVBh p. 475, 26f.: *kathan tarhi pūrvācāryair bhavatā ca paraprāsiddhasādhanaiḥ sādhyasiddhiḥ samihitā*; PVV p. 367, 15ff; 谷1982, p. 17, note 16; Tillemans 1986, p. 156, note 57, *ibid.*, p. 157, note 61.
- (36) Cf. PV IV 12b<sup>2</sup>c': *... parakalpitaiḥ / prasaṅgo<sup>(1\*)</sup> ... // (≃ PVin III 286a<sup>5</sup>)* ((1\*) *prasaṅge PVBh*); Tillemans 1986, p. 156, p. 158, note 62; 谷1987, p. 10, note 18.
- (37) Cf. PVinṬ(Dh) 7b<sup>3</sup>: *spyi la sogs pa du ma la yod par °dod pa na ...*; PVinṬ (Jñ) 274b<sup>7</sup>: *gsal ba du ma la (P; om. D) °jug pa spyi °gcig po ... .*
- (38) この箇所は、PVinṬ(Dh) 7b<sup>3</sup>: *yul la sogs pa ñes pa dañ °brel pa gcig las gzan pa<sup>ci</sup> rdzas de dañ ldan pa (P; pa ni D) ma yin te /* )によれば、次のように譯される。「... [普通などは] 特定な場所 [や時間] などを有する [或る個物(a)] より異なった [諸個物 (b, c, d, ...)] とは結び付かない」。Dharmottara 或はチベット譯者は、... *ekasya na deśādiviśeṣavato 'nyena yogaḥ* と讀んだのであろうか。PVinṬ(Jñ) (274b<sup>7</sup>: *gcig po de yul la sogs pa ... ñes pa<sup>ci</sup> bye brag bzin du gzan du ste / du mar ni rigs pa ma yin te /* )のチベット譯 *bzin du* は *-viśeṣavat* の所有接尾辭 *-vat* を「の如し」の意味に誤譯したもの、また、*rigs pa* は、*na ... anyena \*anekena yogaḥ* 中の *yoga* を「合理」の意味に誤譯したのであろう。
- (39) Cf. PVinṬ(Dh) 8a<sup>2</sup>: *rnam par ma bcad cin khyad par du ma byas pa<sup>ci</sup> rañ bzin gzan ...*; PVBhṬ(Ya) 19b<sup>8</sup> (ad PVBh p. 476, 1f.): *rnam par ma bcad pa<sup>ci</sup> ste khyad par du ma byas pa<sup>ci</sup> ... .*
- (40) Cf. PVinṬ(Bu) 339, 2-3: *rañ bzin gzan gyis stoñ pa ste du mas stoñ pa<sup>ci</sup> phyir /*; *ibid.* 339, 3; PVinṬ(rG) 28, 5.
- (41) Cf. PVinṬ(rG) 28, 5-6: *gsal ba gcig kho na dañ °phrod °du rdzogs par °brel bas (pas ?) khyad par du byas na gcig tu °gyur la, des khyad par du ma byas par gsal ba du ma dañ °phrod °du rdzogs par °brel (in text: °bral) na du mar °gyur bas, gcig kho na dañ °brel bas (pas ?) khyad par du ma byas pa<sup>ci</sup> du mas stoñ (zes pa<sup>o</sup> //)* (「[普通が<sup>2</sup>] 一個物(a)のみと和合して完全に結合することによっ

て、限定されると、〔普通は〕単一なものとなろう。一方、そ〔の一個物のみとの結合〕に限定されず〔他の〕多くの個物と和合して完全に結合するならば、〔普通は〕多なるものとなろう。それ故に、〔普通が〕一〔個物〕のみと結び付く〔とすると、それ〕によって限定されていない多〔性なる本性〕を缺くのである。〕；PVinṬ(Bu) 339, 2f.; 343, 7 (ad PVin III 287a<sup>1-2</sup>).

(42) PVinṬ(Jñ) 274b<sup>8</sup>: gcig bu<sup>ci</sup> rañ bzin **de lta buci rañ bzin** can (tathābhūta-svabhāva) gyi spyi ni ...; PVinṬ(Dh) 8a<sup>6</sup>: **de lta buci** zes bya ba ni gcig gi **rañ bzin** no //.

(43) Cf. PVinṬ(Bu) 339, 3: du mas stoñ pa **de lta buci rañ bzin** gcig ni (in text: na) ... gsal ba du ma la tha dad du gcig car **ldan par egal bacī phyir** ro //.

(44) PVin III 286a<sup>5-6</sup>=PVBh p. 476, 1-3: deśakālavasthāviṣeṣanīyataikavyakti-saṃsarga-<a>vyavacchinna-svabhāvāntaravirahād anekavṛtter ekasya na deśādiviṣeṣavatānyena yogaḥ. ... tathābhūtasvabhāvasya virodhād bhinnadeśādiyogena. Cf. NBhūṣ p. 231, 6-7. 谷1987, p. 10, note 19 には、この箇所を引用する他の文献が挙げられている。

(45) Cf. PVinṬ(Dh) 9b<sup>1</sup>: thal bar °gyur ba (prasaṅga) **de ni** khyab par bya ba<sup>ci</sup> (vyāpya) **chos gcig** du ma la °jug pa ñid (anekavṛttitva) **khas blañs na / khyab** par byed pa (vyāpaka) **gžan** du ma ñid (anekatva) **khas blañs pa bstan pa ci phyir yin te /**; PVinṬ(Jñ) 275a<sup>1</sup>; PVinṬ(Bu) 339, 3-4; SyVR p. 553, 14-15: ekadharmopagate dharmāntaropagamasandarśanamātratatparatvenāsyā (i. e. prasaṅgasya) (≃ PVin III 286a<sup>7</sup>) vastuniścāyakatvābhāvāt.

(46) 法稱によれば、論證因により歸結を導出することを可能にする根據が、論理的領域以外にあり、それは、存在論的領域で成り立つ次の二種の関係のみに限られる。即ち、論證因の指示する對象がそのまま歸結の指示する對象となっていること (tādātmya)、または、論證因の指示對象が歸結の指示對象によって生じた結果であること (tad-utpatti)、という二つの関係のみである。これが、推論の根據として法稱の導入した本質的結合關係 (svabhāvapratibandha) である (cf. PVin II p. 46, 17-22=PVSV p. 17, 12-14; PVin II p. 10, 14f. =PVSV p. 2, 19-21)。勿論、「論證因のある時、歸結がある」ということが成り立てば、「歸結(能遍特性)が無い時、論證因(所遍特性)も無い」ことも成立するので、この両方の特性の否定 (vyatireka) も本質的結合關係によって保證される (cf. PVSV pp. 16, 28-17, 13 (ad PV I vv. 23-25), PVin II pp. 45, 26-46, 20; Steinkellner, PVin II (Part II), note 521)。Dharmottara は、PVin III の當該の箇所でも、両方の特性の否定が成立する爲の根據として、この本質的結合關係が意圖されている、と注解している、cf. PVinṬ(Dh) 10a<sup>2</sup>: **dños su** zes bya ba ni ño bo ñid kyis (D; gyis P) se / de<sup>ci</sup> bdag ñid (tādātmya) dañ de las byuñ ba<sup>ci</sup> (tadutpatti) mtshan ñid kyis so //.

(47) Cf. PVinṬ(Dh) 10a<sup>2</sup>: khyab par bya ba **de ni** khyab par byed pa<sup>ci</sup> chos **gžan**

du cbrel pa<sup>c</sup>i phyir ro //.

- (48) 例證のどの部分が立論者の立場から定言されたのか、對論者の矛盾を指摘するのはどの部分なのか、という点について諸注釋者に見解の相違のあったことが Dharmottara や Bus ton 等の注に記されている (cf. PVinṬ(Dh) 9b<sup>5ff.</sup>, 13a<sup>2-6</sup>; PVinṬ(Bu) 338, 1ff.; PVinṬ(rG) 28, 1ff.). 論證の形式から概略すれば、その解釋は、PVin III の注釋者である Dharmottara, Bu ston, rGyal tshab Dar ma rin chen, Jñānaśribhadra の解釋と、PV IV の注釋者である Prajñākaragupta (及び Yamāri) の解釋とに分けられる。また、Vinitadeva, Śāntabhadra の解釋も後者のそれに近い。これらの諸解釋については谷1991, 岩田1993を参照されたい。
- (49) PVinṬ(Dh) 7b<sup>2-3</sup>: thal bar sgrub (P; bsgrub D) pa (prasaṅgasādhana) la ni khyab (D; khad P) par bya ba<sup>c</sup>i chos (vyāpyadharmā) g<sup>z</sup>an gyis °dod par mthoñ nas mi °dod (\*aniṣṭa) kyañ khyab (P; khyad D) par byed pa<sup>c</sup>i chos (vyāpakadharmā) grub par thal bar brjod pa yin te / (... dper na ... bdag (ātman) la sogs pa yod pa ñid (sattva) yin na skad cig ma ñid (kṣaṇikatva) du thal ba bzin no //).
- (50) 歸謬論證の一般的な規定については、梶山雄一「ラトナキールチの歸謬論證と内遍充論の生成」『塚本博士頌壽記念、佛教史學論集』, 1961, pp. 257-259; 梶山1966, p. 117, note 312; 御牧1976, note 224; 御牧1984, p. 240等を参照。
- (51) Cf. PVinṬ(Dh) 7b<sup>3</sup>: spyi (sāmānya) la sogs pa **du ma la yod par** (anekavṛtti) °dod pa na / mi °dod kyañ du ma ñid (anekatva) du thal ba (°am /); ibid. 9b<sup>1</sup> (ad PVin III 286a<sup>6-7</sup>): ... thal bar °gyur ba (prasaṅga) **de ni khyab** par bya ba<sup>c</sup>i (vyāpya) **chos gcig** du ma la °jug pa ñid (anekavṛttitva) **khas blañs na / khyab** par byed pa (vyāpaka) **g<sup>z</sup>an** du ma ñid (anekatva) **khas blañs pa bstan pa<sup>c</sup>i phyir yin te** / ([「普遍などの主題(S)に」一方「の特性(P)」を假に認めると、即ち、[論理的に] 包攝される (vyāpya) [方の特性] である『多く [の個物] に存すること』(anekavṛttitva) [という論證因(P)を假に認めると、他方「の特性(Q)」、即ち] 包攝する (vyāpaka) [方の特性である]『多性』(anekatva) [という歸結(Q)] を認め[なければならぬ] ことになろう、ということを示す爲に、その歸謬は[構成されるので]ある.); ibid. 8a<sup>3-6</sup>; PVV p. 367, 16f.: **parakal-pitaiḥ sāghanaiḥ prasaṅgaḥ** kriyate, yathā sāmānyasya paropagatānekavṛttitvād anekatvam āpadyate; Tillemans 1986, p. 156f. なお、普遍なる單一實有に對して、それが多性を有することになる、という矛盾を指摘する論述は、PV III 43c にも見られる。「もし[普遍が諸個物に依存して存在する、即ち、諸個物によって顯現した]結果であると[ニヤヤ学派などの説に従って假認]するならば、[それぞれの個物ごとに普遍があることになり、] その[普遍は] 多なるものに[なる矛盾に] なるろう」(PV III 43c: kāryaṅ cet tad anekam syāt) (cf. 戸崎1976, p. 110f.).
- (52) Cf. PVinṬ(Dh) 8a<sup>5-6</sup> (ad PVin III 286a<sup>5</sup>): **du ma la yod pa** (anekavṛtti)

gañ yin pa ste °dis ni thal bar °gyur ba°ci don ston par byed de / (P; de D) du ma la yod par °dod pa°ci gcig po gañ yin pa de la thal ba °dir °gyur ro źes bya ba°ci don to // (「多く [の個物] に存する, [という本文の語句] これによって歸謬の内容を示している。つまり, 單一 (eka) [實有なる主題] は [他者の] 見解によると多く [の個物] に存するとされるが, [もしそのことを假定すると] その [の單一なる實有] にはこうした [單一性を失うという] 不合理 [な歸結が所屬すること] になる, という内容である」); PVinṭ(Bu) 338, 7-339, 1; PVinṭ(rG) 27, 3-4.

63) Cf. PVinṭ(Dh) 9a<sup>8</sup> (ad PVin III 286a<sup>8</sup>f.): don gyis rtogs par bya ba°ci thal ba bzlog pa ni dper brjod par byas la / dños su (\*sākṣāt) dper brjod par bya ba°ci thal bar °gyur ba ni rtogs par byas (D; bya bar byas P) pa yin no // (「[通常は歸謬論證から] 間接的に (arthāt) 認識され得る所の歸謬還元 [論證] が, [PVin III の本文では] 例 [證] として説示されている。それに對して, [PVin III の文脈からは] 直接説示されるべき歸謬 [論證] は [歸謬還元論證から間接的に] 認識される」) (cf. 谷1987, p. 8f., note [19]); PVinṭ(Bu) 339, 1-3; PVinṭ(rG) 28, 3ff.

64) Cf. PVinṭ(Dh) 9a<sup>7</sup>: gźan gyis kun brtags pas thal bar sgrub pa gañ yin pa ni rañ rgyud du bya ba ma yin te / gtan tshigs ma grub pa°ci phyir ro // °on kyañ thal ba bzlog pa°ci mthar thug pa yin no źes bstan pa°ci phyir ro // (「對論者にて妄分別された [論證因を援用すること] によって [對論者の説が] 不合理に陥ることを [導く] 論證 (歸謬論證) は, [立論者] 自身の立場から [自説の提示として] 構成される, というわけではない。[その] 論證因が [主題に所屬することは, 立論者にとって, 眞なる事柄として] 成立しないからである。そうではなく, [歸謬論證が] 歸謬還元論證に基づくことを示す爲に [構成されるので] ある」); PVinṭ(Bu) 338, 6: thal ba ldog pa°ci mthar thug par bstan pa°ci phyir thal °gyur śugs la bstan nas rañ rgyud (i. e. prasaṅgaviparyaya) dños su bstan pa la; PVinṭ(rG) 27, 4: bstan bya°ci gtso bo thal °gyur yin yañ, rañ rgyud dños su bstan pa°ci dgos pa ni thal ba de ñid <b>zlog pa°ci mtha° can du śes par bya ba°ci ched yin no //.

65) PVBhでは prasaṅgo の代わりに prasaṅge, PVV では, ekābhāve の代わりに ekāpāye とある。Tillemans 1986 p. 156 に譯出される。この偈文は TarBh p. 27, 5 に引用される (cf. 梶山1966, p. 118, note, 315)。

66) 歸參論證は, 他者の説の矛盾を指摘するのみなので, その論證因が主題所屬性を満たさなくても何等不都合はないが, 歸謬還元論證の場合には, 立論者自身の立場を歸結として表述し得る論證であるから, その眞なる歸結を導く論證因が不成因 (主題所屬性の不成立な論證因) であることは, 回避されなければならない, 即ち, 他者の説に依らずに, 自らの説に基づいて主題所屬性が成立する正しい論證因——本來的論證因 (maulo hetuḥ)——が用いられねばならない。そこで, Dharmottara は, この論證因が不成因とならないように, 論證因の形に制限を付加した。その際に, Dharmottara

が基本とした考え方は、存在することの認可されていない主題には、肯定的な特性が所屬するとは言えないが、特性の否定であれば所屬可能である、という考え方である。實は、これは、Dharmottara 獨自の見解であり、Prajñākaragupta はこの説に反對の立場を取っている（谷1991, 岩田1993参照）。Dharmottara の論旨は次の如くである。「普遍: (多性の否定 → 多個物存在性の否定)」という歸謬還元論證において、論證因が、「多ではない」「多性の否定のみ (\*anekābhāvamātra)」「多性の欽如 (\*viraha)」という様に、否定的に表現されるならば、即ち、或る事柄の非認識としての論證因が構成されるならば、その時には、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、論證因の主題所屬性は成立する<sup>(1\*)</sup>。つまり、そうした否定を本質とする論證因、即ち、多性の否定を越えて単一性などの肯定的な事柄を意味しない、多性の純粹否定 (prasajyapratisedha) が歸謬還元論證の論證因となるならば、主題所屬性の問題は解決される。この論證因により導かれる「普遍が多くの個物に存在しない」という結論は、立論者（普遍の實在を否定する佛教徒）にとって真なる事柄である。かかる結論を導き、しかも主題所屬性も真となるような「非認識」からなる論證因こそが本來的論證因である<sup>(2\*)</sup>、と Dharmottara は説くのである。以上の説から Dharmottara の歸謬還元論證説に關する次の特徴が含意される。Dharmottara にとっては、主題が存在しないような場合でも、歸謬還元論證の論證因は、それが純粹否定を用いて構成される限り、原理的に本來的論證因となり得る、という特徴である。なお、この點についても Prajñākaragupta は、Dharmottara と見解を異にし、主題が存在しない場合には歸謬還元論證の論證因も本來的論證因にはなり得ない、という立場から、Dharmottara 説を批判している。こうした歸謬還元論證の構成に關する諸注釋者の見解については、谷1991, 岩田1993を参照されたい。

(1\*) Cf. PVinṬ(Dh) 7b<sup>5</sup>: khyab par byed pa med pa de ni spyi la sogs pa med pa la yañ grub pa ñid do //; ibid. 9a<sup>6</sup>: du ma med pa tsam ñid ni spyi med pa <la>(?) yañ grub pa yin no //; ibid. 12a<sup>4</sup>: du ma med pa ñid ni spyi la sogs pa dños po med pa la yañ grub pa yin no //; PVinṬ(Bu) 338, 4; 谷1987, p. 9, note [19]; ibid. p. 10ff., note [25].

(2\*) Cf. PVinṬ(Dh) 7b<sup>5-6</sup>: mñon par °dod pa go bar byed pa yin pa°i phyir de ñid °dir rtsa ba°i gtan tshigs su brjod pa yin gyi / (cf. 谷1983, p. 10).

57) 注(46)参照。

略號（以下に記述されない略號は岩田1993和の略號に従う）

岩田1989/90: 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 vv. 64-67（上）』『東洋の思想と宗教』6, 1989, pp. 1-33; ibid. (下)『東洋の思想と宗教』7, 1990, pp. 1-38.



『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）

- 岩田1991: Takashi Iwata, On the Classification of three Kinds of Reason in Pramāṇaviniścaya III, *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition, Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference Vienna, June 11-16, 1989*, ed. E. Steinkellner, Wien 1991, pp. 85-96.
- 岩田1993: Takashi Iwata, *Prasaṅga und Prasāṅgaviṇya bei Dharmakīrti und seinen Kommentatoren*, Wien 1993.
- 岩田1993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.1」『東洋の思想と宗教』10, 1993, pp. 21-48.
- Lindtner1984: Christian Lindtner, *Marginalia to Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya I-II*, WZKS 28, 1984, pp. 149-175.
- 御牧1976: Katsumi Mimaki, *La réfutation bouddhique de la permanence des choses (sthīrasiddhidūṣaṇa) et la preuve de la momentanéité des choses (kṣaṇabhāgasiddhi)*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne Fascicule 41, Paris 1976.
- 御牧1984: 御牧克己「刹那滅論證」『講座・大乘佛教』9, 1984, pp. 218-254.
- 谷1983: 谷 貞志「プラサンガ・サーダナ（歸謬論證）導入による論理系の構造變換」『佛教學』15, 1983, pp. 1-27.
- 谷1991: Tadashi Tani, Logic and Time-ness in Dharmakīrti's Philosophy—hypothetical negative Reasoning (*prasaṅga*) and momentary Existence (*kṣaṇikatva*), *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition, Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference Vienna, June 11-16, 1989*, ed. E. Steinkellner, Wien 1991, pp. 325-401.

前稿（岩田1993和）の正誤表

	誤	正
p. 22, 3-4	存在す物	存在する物
p. 24, 24	Dhar	Dar
p. 30, 12	(分別)	, 即ち構念的表象(分別)
p. 35, 1	saṃ vādaka	saṃvādaka
p. 41, 29	チャールヴァーカ(Cārvāka)	他者
p. 42. 8	このタイプの論証は,	このタイプの選択肢を含む論証式は,
p. 42, 9-10	PVinIII 287a <sup>5ff.</sup> ; 289a <sup>8ff.</sup>	PVinIII 289a <sup>8ff.</sup>