

『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—

岩 田 孝

前稿(岩田1994和)での「(I. 2. 1. 1. 2) prasaṅga 論證についての法稱の見解」の第一節(1 歸謬論證の構成と目的)において、法稱が示した歸謬論證及び歸謬還元論證の一般的な構成を、その例證と共に、ダルモータラ(Dharmottara, 八世紀後半)の注解に従って分析した。法稱は、その例證を提示した後に、歸謬論證の妥當性が如何に示されるのかという問題を論じている。その論旨は、およそ次の二點に歸せられる。第一は、歸謬論證では、正しい推論の成立する爲の条件である主題所屬性などが成立しない、従って、歸謬論證はその歸結を正しく導くことができない、という反論を豫想し、その反論を論駁することにより、歸謬論證が歸結の導出に關して妥當性を有することを示すという點である。第二の點は、他者の例示する疑似的な歸謬論證と法稱自らの擧げる歸謬論證との相違を示し、これにより、間接的に自らの歸謬論證の正しいことを説示するという點である。本稿では、最初の論點、つまり、歸謬論證が歸結の導出に關して論理的な欠陥を有するとする他者からの反論に、法稱が答える、という文脈の中で、法稱が歸謬論證の妥當性を如何に導いたのか、という點を考察する。

2 歸謬論證の妥當性に對する反論と反論の論破

歸謬論證とは、或る主題(S)に或る特性(P)の所屬することを對論者の

みが主張する場合、その特性（P）を論證因として援用し、これによって對論者の教義體系にとって不可能な歸結（Q）が主題に所屬することを導く論證であった。通常の論證、即ち、立論者自身の立場から認められる論證因を立て、これにより歸結を導出する推論と對比すると、歸謬論證の特徴として次の點が擧げられた。論證因としての特性（P）が主題に所屬することは、立論者にとって真ではなく、また、導出された歸結（Q）が主題に所屬することは、兩論者にとって真ではない、という點である。つまり、歸謬論證を構成する立論者自身の立場からは、論證因も歸結も共に認められないという點である。しかし、このことは、佛教論理學で認める通常の推論では有り得ない。通常の推論では、論證因や歸結は、立論者にとって、必ず主題に所屬しなければならないからである。歸謬論證にはこの様な論理構造上の特異性がある爲に、次の様な疑問が提出されるであろう。即ち、歸謬論證で歸結を導出する場合、その導出そのものの論理的妥當性を如何に示すのか、という疑問である。例えば、歸謬論證では、論證因は、對論者の説に従って立てられるので、立論者にとっては、歸結を導出する爲の必須の條件である「論證因の主題所屬性」を満たしていない。そこで、そうした主題所屬性を満たさない論證因は歸結を導出できないはずである、などの諸疑問が提起されるであろう。法稱は、これらの疑問を反論の形で想定し、以下の論述において、これら諸反論を論破することにより、歸謬論證が歸結の導出に關して妥當性を有することを證明している。

法稱は、最初に、次の反論を取り擧げる。歸謬論證では導出される歸結が主題に所屬することは、兩論者にとって不可能である、ということになるが、その様に現實に有り得ない事象が何故に證明され得るのか、という反論である。なお翻譯では、論證の内容の理解を容易にするために、主としてダルモータラの解釋を参照し、それを挿入した⁽¹⁾。彼の解釋によると、歸謬論證の例は次の如く構成された。單一(eka)かつ常住(nitya)なる普遍(sāmānya)を主張する對論者の説に従って、普遍が多くの個物に遍在すると假定すれば、即ち、普遍の多個物存在性(anekavṛttitva)を假定すれば、普遍は、對應する諸個物と結合することから、諸個物の多性(anekatva)を有することになり、自らの本性である單一性(ekatva)を失うという矛盾になる。これが歸謬論證の例の論

旨であった。しかし、ここで反論が想定される。普遍が單一性を本性とする以上、單一性を缺くことは不可能な事柄である。そうした不可能なことがどうして證明されるのか、という反論である。

（P 286a⁸, D 188a⁷-b¹）〔反論〕〔歸謬論證で矛盾を指摘する〕今の場合〔、即ち、「單一性を本性とする普遍」という主題(S)に、一方の特性(P)たる「多くの個物に存在すること」を假認すると、その主題には、本来は不可能なはずの「多性」という他方の特性(Q)が所屬することになる、という矛盾を導く歸謬論證を構成し、これによって矛盾を指摘する場合⁽²⁾、〔歸結される「多性」という特性は主題に所屬することが〕不可能な(*asambhava)事柄〔である。即ち、非多性を本性とする單一者なる普遍には、本来有り得ない特性である。そうした有り得ない特性〕が〔主題に所屬するという事は〕どうして證明されるのか。〔答え〕〔他方の特性(Q)である「多性」は、主題(S)である「單一者なる普遍」に所屬不可能であるが、そのみならず、一方の特性(P)である「多個物存在性」も單一なる普遍に所屬することが不可能である⁽³⁾。即ち、「單一者」なる主題に存在し〕得ない〔所の特性が多性であり、その多性〕によって論理的に包攝される方(*vyāpta)の〔特性が多個物存在性であるが、いま、包攝する方(vyāpakaka)の多性が主題(單一者なる普遍)に所屬しない以上、包攝される方の〕この〔多個物存在性〕も、その〔主題〕に〔所屬することは〕不可能である⁽⁴⁾。このことから〔即ち、「論理的に包攝する方(能遍, Q)がなければ、包攝される方(所遍, P)もない」という関係、つまり、「多性(Q)なければ、多個物存在性(P)もない」という上述の関係に基づいて〕、その〔一方の特性(P)である「多個物存在性」(=所遍特性)〕を假認(*abhyupagama)すると、他方〔の特性(Q)である「多性」(=能遍特性)〕を〔も〕必ず(*avaśyam)〔假認することに〕なるであろう〔という論理的関係が成立する〕。以上により、〔他方の特性(Q)である「多性」が主題(S)である「普遍」に存する、という矛盾が導出されることは〕除去され難いのである(*durnivāra, *durvyā√vrt)⁽⁵⁾。

歸謬論證に對する反論は次の如くであった。恒常・實有で單一なる普遍を認めるならば、單一性を本性とするはずの普遍なる實有に、多性（＝非單一性）が存在することになる、という不合理が、歸謬論證では證明されているが、その多性は、普通の單一性という本性と矛盾するので、実際には存在不可能である、その様に不可能なものがどうして存在すると證明されるのか、という反論であった。これに對して法稱は、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」という部分を逆に應用して、次の様に答えている。「單一なる普遍に多性が存在不可能なこと」は、立論者である佛教徒も認める眞なる事象であるが、そのみならず、「普遍に多性が所屬し得ないならば、普遍に多個物存在性（多くの個物に遍在すること）も所屬し得ない」という含意關係を示す包攝關係も眞である。この眞なる包攝關係を根據にして、歸謬論證での歸結の導出が可能なのである、と答えている。即ち「多性のない所、多個物存在性もなし」というその包攝關係が眞なので、これを肯定的に換質换位した包攝關係も眞である。つまり「普遍に多個物存在性を假認すれば、普遍に多性の所屬することも假認される」という含意關係を示す包攝關係も眞となる。歸謬論證では、この包攝關係の前件を假定する。つまり、「立論者は認めないが、他者説に立つて、普遍に多個物存在性を假に認める」という假定に立つ。そこで、この假定と包攝關係とを連立させると、次の様に結論が導き出される。普遍に多個物存在性が所屬すると假認すれば、多個物存在性の所屬するどの所にも、必ず多性が所屬するので、「普遍に多性が所屬することをも假に認めることになる」という結論が導き出される。かくして、立論者にとって眞ではない假定を論據にする場合には、立論者の立場からは眞ではない「普遍に多性あり」という結論であっても、包攝關係に依據して論理的に正しく導出されるのである。これが法稱の答えである。

この答えに對して反論者から歸謬論證への更なる論難が提示される。

（P 286a⁸-b¹）〔反論〕たといその様に〔二つの特性（P, Q）が或る主題（S）に所屬しないことに基ついて、歸謬論證を構成する〕としても、〔歸謬論證の論證因は主題所屬性の〕不成立なる（asiddha）論證因（不成因）となるではないか。何となれば、〔歸謬論證を構成する時には、

立論者（佛教徒）は、主題（S）に關して] 自らの認める（svābhy-upagama）〔見解〕が〔對論者の説とは〕異なるという立場に立っている（*anyathā sthiti-）からである。〔つまり、主題なる普遍を實有⁽⁶⁾と見なす對論者の説とは異なる立場に立つからである。即ち、佛教徒は主題（S）となる普遍自身が實有であることを認めない。その様に實際に存在しない普遍は、論證因（P）を所屬させる爲の據所とはなり得ない。従って、その様な據所とならない普遍（S）に、多くの個物に遍在すること（P）という論證因が「所屬すること」もない、つまり、論證因の主題所屬性も認められない。その爲に、歸謬論證の論證因は不成因になるはずである⁽⁷⁾。〕或は、〔普遍（S）が實有であることを認め、多くの個物に遍在することを認めれば、立論者は、普遍を實有とする對論者の説に立つことになる。つまり、普遍は「單一」なる實有である、という對論者説に立つことになる⁽⁸⁾。そうなると、その様に普遍の單一性を〕認めること等⁽⁹⁾が〔、従って、普遍の多性を否定することが〕、〔自らが歸謬論證において導出した所の「普遍（S）に多性（Q）有り」という〕主張命題(pratijñā)を拒斥する(*bādhana)〔という矛盾に陥る〕ではないか。

反論の論旨は次の如くである。歸謬論證によって矛盾を指摘する場合、歸謬論證の論證因が主題に所屬することを論據にするのであるが、この主題所屬性は、對論者のみが認めるもので、立論者にとっては眞ではない。しかし、このことは、妥當な推論を成立させる爲の條件である「論證因は主題所屬性を満たす」ということに反する。その爲に、歸謬論證の論證因は、主題に所屬することの不成立(asiddha)なる論證因となり、缺陷のある論證因となる。逆に、立論者が對論者の説を認めれば、論證因は不成因とはならないが、立論者は、對論者の定説すべてを是認することになる。しかし歸謬論證において立論者が導出した歸結は對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、對論者の説を一度認めた以上、歸謬論證にても對論者説と矛盾する事柄を導出できないはずである、もし導出できるとすれば、自ら導いた歸結を自らで拒斥することになる、と反論者は論難するのである。それに対し

て法稱は答える。

(P 286b¹⁻³) [答] [上記の反論は正しく] ない。何となれば [歸謬論證の範囲内で、對論者の聖言 (āgama) を] 考察する (parikṣā) 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 (主題所屬性) や、「普遍 (S) に単一性が有る」という事象、これらは、對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 [聖言] をも [ア・プリオーリに真であると] 認めることはないからである (na ... kasyacid apy abhyupagamah)⁽¹⁰⁾。[即ち、どの聖言も、それ自身で初めから真であり、しかも、それが歸謬論證の中の一過程としての事象を無効とする根據になる、ということ認めることはないからである。例えば上述の例では、對論者の聖言である「普遍に単一性が有る」という命題が、歸謬論證の結果である「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據になる、ということ認めはしないからである。]

[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」という歸謬を何故に證明できるのか⁽¹¹⁾、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⁽¹²⁾) という事象) を考察するその [立論] 者は、その [所遍特性 (P)] を思考することの脈絡から得られた (*sāmarthyāyāta) 所の他方の事象 (=能遍特性 (Q) としての多性) をも假認する。[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⁽¹³⁾、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、という論理的關係により、「普遍に多性 (非単一性) あり」という他方の事象をも假認するのである。それは] あたかも [燈火に存する] 光 (prabhā) を認めれば、[「光りの出てくる所には、必ず燈火有り」という包攝關係に基づいて] 燈火 (pradipa) [の存在] を認める場合の如くである⁽¹⁴⁾。それ故に、[「普遍に多性が有ることになる」という歸謬を導くこと] それは、[多性 (P) によって論理的に包攝されることが確かな「多個物存在性」(Q) を假定すると、普遍に多性有

り、との歸謬が必ず生じる、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、[それらの事象が單に聖言に矛盾するという理由から、それらの事象を歸謬論證の論證因（P）等として用いるのは、論證上の] 過失 [である、と] 指摘すること [、こうした指摘を歸謬論證が行う、というわけ] ではないのである。[歸謬論證において「普遍」なる主題に「多くの個物に存在すること」という論證因が所屬すること（つまり、論證因の主題所屬性）を假認すること] それは、[論證因である「多個物存在性」を論理的に包攝する] その「多性」] を假認する場合に [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⁽¹⁵⁾ 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、[多個物存在性を包攝する所の特性（=多性など）として⁽¹⁶⁾] 定立される限りの事柄、それらの「事柄」すべてが、假りに認められるべきなのである。或は、[包攝する方の特性である「多性」などが普遍に存することは、実際には成立しないという現實の立場からすれば] いかなる [包攝される方の特性「多個物存在性」] も [普遍には認められ] ないのである。

歸謬論證の妥當性に對する反論は次の如くであった。論證因の主題所屬性は、對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、論證因は不成因になるという反論であり、また、對論者の立場が前提となって歸謬の導出が行われるにもかかわらず、その歸結の導出が對論者の聖言（āgama）により拒斥される不合理に陥るといふ反論であった。それに対して、法稱は上の論述の前半では、次の様に答える。歸謬論證は、聖言の眞偽、つまり、信賴され得る人の言葉としての傳承教説の眞偽を考察する爲に行われているので、自派又は他派の聖言は、それが考察の對象となるときには、初めから眞と見なされることはない。従ってそれら聖言は、自らの説と對立する他の事柄を否定する爲の論據とはならない。未だ論據として確定されていない聖言

は、たといそれが歸謬論證の中の或る要素命題——主題所屬性や結論——と對立していても、この要素命題を、歸謬演算上で缺陷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、歸謬の導出を可能にする本質的な部分は、「論證因 (P) は歸結 (Q) なしには有り得ない」という論證因と歸結との不離の關係を示す正理 (yukti) にある、という點を指摘する。この正理は、「歸結の有る時に限り、論證因が有ること」——論證因の方から捉えて換言すれば、「論證因が所屬する所に、必ず歸結も所屬すること」を意味する。従ってこの正理によって、「論證因 (P) が或る主題に所屬することを、對論者に讓歩して、假に認めると、その主題に必ず歸結 (Q) も所屬することを假認することになる」という含意關係を示す包攝關係が成立し、これに基づいて、主題に歸結を假認するという結論の導出が可能になる、と法稱は論述するのである。

所で、立論者の立場からすれば、歸謬論證の結論は不合理な事柄なので、實際には主題に歸結が所屬するわけではない。そこで、これを論據にして、對論者に讓歩して認めた論證因も主題には所屬しない、ということが導かれる、と法稱は述べている。その論旨は次の如である。上述の「論證因が假認されると歸結も假認される」という包攝關係を換質换位すると、これと論理的に同義な「歸結が否定されると、論證因も否定される」という包攝關係が得られる。いま、歸謬論證の歸結が兩論者にとって不合理な爲に否定されている。この様に歸結が否定されるので、論證因も否定される。即ち、歸謬論證の際に對論者に讓歩して論證因 (P) を假に認めたが、實際にはそれも主題には所屬しないという形で、立論者は「論證因 (P) の否定」を定立することができる、という論旨である。この「歸謬論證に用いた論證因を否定すること」は、論理的には、歸謬を換質换位することにより歸謬還元 (prasaṅgaviparyaya) 論證を構成して、この論證の歸結を導出することである。従って、この歸謬論證での論證因を否定することは、歸謬論證から歸謬還元論證への變換の可能性を法稱が前提していたことを示唆している⁽¹⁷⁾。

更に續いて、法稱は、以下において、歸謬論證を成立させる根據としての、論證因と歸結との論理的結び付きを強調し、その結び付きが正理によって保證

される限り、論證因の主題所屬性を假に認めたとしても⁽¹⁸⁾、歸謬の導出に論理的過失は無い、と述べることにより、反論に答えている。

(P 286b³⁻⁶, D 188b⁴⁻⁶) [歸謬論證においては、論證因が] 不成 [因という過失のある論證因] となることも [なく]⁽¹⁹⁾、また、[歸結の導出が對論者の聖言にて拒斥されること] もない。何となれば [歸謬論證においては、「主題に論證因が所屬する」という事象と「主題に歸結が所屬する」という事象とを別々にして、それぞれを眞なる命題として捉えている、というわけではなく、むしろ、兩事象の間の論理的關係を語っているからである。即ち] もしその様に [主題たる普遍 (S) に多個物存在性 (P) が所屬すると假認] すれば、[普遍に] この [多性 (Q) の所屬すること] もあろう、或は [逆に、主題たる普遍に多性が所屬しない]、[多性 (Q) 及び多個物存在性 (P) という] 兩方 [の特性] すべてが [主題に所屬し] ないであろう⁽²⁰⁾、という様に、二つの特性 (つまり、論證因 (P) と歸結 (Q)) の [不離の] 結び付きを示している (dharmayoḥ sambandhopadarśana-) からである⁽²¹⁾。もし [それとは逆に、立論者が、歸謬論證の論證因 (P) が主題 (S) に所屬する事象を眞とし、また、その主題 (S) に歸結 (Q) の所屬する事象をも眞とするならば、即ち、自説を論證する場合と同様に、兩方の事象が如何なる歸謬論證の場合でも眞であると] 決定されている、と捉えるならば、[歸謬論證の論證因は「不成因である」、そして、その歸結は「對論者の聖言によって拒斥される」という] この過失があることになるであろう⁽²²⁾。[しかし、實際には歸謬論證の立論者は、それら兩事象を眞と捉えてはいない。そうではなく、むしろそれに對して疑いを示しているのである。そして、この疑いを示す場合でも、歸謬論證を成立させる根據である、論證因 (P) と歸結 (Q) との論理的包攝關係のみは眞となる、ということ的前提にしている⁽²³⁾。それ故に、上述の様な過失に陥ることはないのである。] 或は、[歸謬論證にて導かれた「普遍には多性 (Q) 有り」という結論は兩論者にとって不合理であることから、この結論を否定した「普遍に多性のないこと」を論據にして、立論者の立場から⁽²⁴⁾、

「普遍には、多個物に遍在することも有り得ない」というように、歸謬還元論證を構成することが可能であるが、その場合に、普遍なる主題に所屬すると認められる様な論證因〔つまり「多性の否定」⁽²⁵⁾ ($\sim Q$) という論證因〕が有る時には、「多性の否定」($\sim Q$)なる論證因を正しい論證因とし、それによって導かれる「多個物存在性の否定」($\sim P$)を眞なる歸結として決定しても、そこには何等の過失も無いのである (gtan tshigs yod na ni ma yin no //)⁽²⁶⁾。〔以上のことが成立するのは次の理由による。まず、〕正理によって得られた〔事象〕は、必ず認められるべきだからである。〔この點については、或る論者の體系でのみ〕認められる〔事象〕が、正理〔によって導出される事象〕を拒斥すること (bādhana) は有り得ない、と〔後の主張命題の定義において〕示すであろう。〔そして、〕一方の特性〔例えば、多個物存在性〕を〔歸謬論證での普遍なる主題に〕假認すると、それによって他方〔の特性、例えば、多個物存在性を論理的に包攝する所の多性〕を〔も〕必ず (*avaśyam) 假認することになる、ということは、〔將にその〕正理によって〔、即ち、兩特性が包攝する方 (能遍) と包攝される方 (所遍) の関係にあると確定する正しい論理によって、定立〕されているからである⁽²⁷⁾。

通常の論證、即ち、立論者自身が肯定する歸結を導出する推論の場合には、論證因の主題所屬性が眞でなければ、不成因という論理的缺陷があると指摘されるであろうし、また、歸結が立論者にとって偽となることは不合理であろう。しかし、歸謬論證は、對論者の説を假定して對論者の説の矛盾を指摘するのであるから、ここでは、初めから個々の要素命題の眞となることは要請されていない。むしろ、ここで眞となるのは、正理によって確立される所の、論證因 (P) と歸結 (Q) との論理的包攝関係である。即ち「論證因が有れば歸結も有ろう」という関係と、これを換質換位した「歸結が無いと論證因も無い」という関係である。將にこの眞なる関係が歸謬論證において示されるので、上に指摘された様な過失には陥らない、と法稱は答えている。

この見解は次の様に解釋される。論證因と歸結との関係は、主題との関連か

ら捉えると次の様になる。「論證因（P）が主題（S）に所屬する」という命題により、「歸結（Q）が同じ主題（S）に所屬する」という命題が含意される、という含意關係を示す包攝關係になる。二つの個々の命題についての眞偽は、「前の命題によって後の命題が論理的に含意される」という包攝關係の成立する脈絡の中でのみ考察される。ダルモータラの例證で言えば、「普遍（S，主題）に多個物存在性（P，論證因）が存する」（ $S \rightarrow P$ ）という主題所屬性の命題によって「普遍（S，主題）に多性（Q，歸結）が存する」（ $S \rightarrow Q$ ）という結論の命題が論理的に含意される（ $(S \rightarrow P) \rightarrow (S \rightarrow Q)$ ），という包攝關係を眞とする限りにおいて兩命題の眞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」という主題所屬性（ $S \rightarrow P$ ）は、それ自身としては眞なる命題ではないが、これを假に認めて、この主題所屬性（ $S \rightarrow P$ ）と眞なる包攝關係（ $(S \rightarrow P) \rightarrow (S \rightarrow Q)$ ）とを連立させると、歸謬論證の結論となる命題「普遍（S）に多性（Q）有り」（ $S \rightarrow Q$ ）を、眞ではない命題として導出できる。つまり、歸謬論證での論證因の主題所屬性は、單獨では偽なる命題でも、歸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、歸謬論證の結論である「普遍（S）に多性（Q）有り」という命題も、それ自身は眞ではないが、上の包攝關係（ $(S \rightarrow P) \rightarrow (S \rightarrow Q)$ ）と、偽なる命題「普遍に多個物存在性あり」（ $S \rightarrow P$ ）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、たとえ論證因の主題所屬性が偽であっても、また、主題に歸結の存することが偽であっても、それだけのことから、この主題に歸結が所屬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わけである。かくして、歸謬論證での論證因の主題所屬性が眞ではないこと、及び、歸謬論證での結論となる命題が眞ではないことから、歸謬論證での歸結導出に缺陷があるとする反論は、論據のないものである、と法稱は論駁するのである。

なお、上述の「或は、論證因が有る時には（gtan tshigs yod na ni），〔過失も〕無いのである」という法稱の言説から、注釋者は、次のような特殊な歸謬論證も有り得ることを想定している。「論證因が有ること」を「歸謬論證の論證因が主題に所屬すること」と解し、特殊な場合として、主題所屬性が立論

者にとって眞となる様な歸謬論證も文脈上本文中に含意される、という解釋を出している(注26参照)。この場合には、眞なる主題所屬性($S \rightarrow P$)と眞なる包攝關係($(S \rightarrow P) \rightarrow (S \rightarrow Q)$)とから、立論者にとって眞となるような結論($S \rightarrow Q$)を導くことができる。歸結が眞である以上、上述の反論にて批判された様な缺陷が、歸謬の導出に關して無いことは明白である。

所で、以上の論述によると、歸謬論證においては、特殊な場合を除いて、論證因が主題に所屬することは立論者にとって眞ではなかった。そこで、この非眞性の爲に、歸謬論證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、という様に歸謬論證の機能を消極的に解釋することも可能であろう。實際、中觀派の歸謬論證派は基本的にこの見解に立っている。

しかし、佛教論理學派の場合、中觀派の歸謬論證派の場合とは異なり、概して、歸謬論證に或る種の積極的な機能を付與している。その發端は、以下に述べる法稱の論述にある。それは、歸謬論證は、歸謬論證を換質換位によって變換した論證式を構成する要因になる、という論述である。つまり、歸謬論證を換質換位によって變換した論證式である歸謬還元(prasaṅgaviparyaya)論證、この還元論證を構成する爲に不可缺な論理的包攝關係を成立させる要因の一種(sādhanaṅprakāra)、それが歸謬論證である、と説く論述である。特に、法稱は、歸謬還元論證の論證因を本來的な(maula)論證因(hetu)と名付け、これに對して、注釋者はほぼ一致して、正しい論證因となる爲の三條件を備えた論證因と解釋している⁽²⁸⁾。このような論證因は、立論者にとって、主題所屬性を満たし、しかも、立論者にとって眞となる歸結を導く。つまり、歸謬還元論證でのこの本來的な論證因は、立論者の肯定する命題を自らの立場から提言することを可能にする。この歸謬還元論證は、従って、自立論證としての還元論證である。このように、歸謬論證に積極的な機能を認める法稱の論述は、歸謬論證が、單に對論者の説の矛盾の指摘に終わらずに、自立論證としての還元論證を可能にする、という解釋を示唆している。これは、以下の説明に見るように、法稱の著作に註解したインドおよびチベットの學匠によって提唱された解釋である。その意味で、この本來的な論證因に關する法稱の記述は、後の佛教

論理學派における歸謬論證の解釋に大なる影響を與えている、ということができる。法稱の記述を見よう。

(P 286b⁶⁻⁷, D 188b⁶⁻⁷) たとい〔歸謬を導く〕論證因が、〔主題に〕存在しないとしても、この〔歸謬法/歸謬法の論證因は、例えば「普遍は、多くの個物に存する (P) とすれば、多性を有する (Q) ことになろう」という歸謬法/歸謬法の論證因〕は、本來的論證因（つまり、歸謬還元論證での論證因）について〔成り立つ論理的關係を可能にする或る種の要因である。即ち、論理的に〕包攝される方 (vyāpya, 所遍)〔の特性である「非多性」(∼Q)〕と包攝する方 (vyāpaka, 能遍)〔の特性である「非多個物存在性」(∼P)〕との〔閉の論理的包攝關係の成立することが、歸謬還元論證には必要であるが、この〕關係を成立させる或る種の要因 (maulasya hetor vyāpyavyāpakabhāvasādhanaprakārah)〔それが歸謬法/歸謬法の論證因〕なのである⁽²⁹⁾。しかし、〔それは、〕逆〔の事象、即ち、歸謬論證での歸結である「普遍が多性を有すること」〕を〔最終的に眞なる事柄として〕成立させる要因ではない⁽³⁰⁾。何となれば、〔歸謬を導く〕論證因に關しては、〔その主題所屬性が眞であることを證明する〕妥當な認識 (pramāṇa) が存在しないからである。

ここでは、法稱は、歸謬論證に肯定的な機能のあることを明言する。歸謬還元論證における本來的論證因が、その歸結によって論理的に包攝される、という論理的包攝關係、この眞なる包攝關係を成立させる要因が歸謬論證である、と法稱は述べている。この個所は、先述の個所 (Pvin III 286b³⁻⁵) よりも積極的に、法稱が、歸謬論證からの歸謬還元論證の構成を認可していたことを示している。

この論旨を、ダルモータラが普遍を批判する爲に立てた論式を例にして、説明してみよう。まず歸謬を示す論證は次の様に構成される。「もし普遍が多くの個物に遍在すると假定するならば、普遍がその本性である單一性に反して多性を有する矛盾になろう、という對論者にとっての不合理が生ずる」という歸謬論證が構成される。これを略式化して「普遍×(多個物存在性→多性)」

と記述する。「×」は論證因の主題所屬性が眞ではないことを示す記號である。(多個物存在性→多性)は、多個物存在性が多性によって論理的に包攝される、という包攝關係を示す。次に、この歸謬論證を換算換位して構成した歸謬還元論證は次の如くなる。「普遍は、多性を飲くので、多個物に遍在することもない」となる。これを略式化して「普遍:(多性の否定→多個物存在性の否定)」と記述する。歸謬論證の機能についてダルモータラは言う。「およそ多〔くの個物〕に存する (anekavṛtti) もの (=所遍), それは、必ず多 (aneka) なるもの (=能遍) である、という包攝關係を〔歸謬法/歸謬法の論證因は〕示すのみではあるが (vyāptyupadarśanamātra), [他方, 歸謬法/歸謬法の論證因は, その能遍 (=普遍に有り得ない多性) を否定する場合に, 所遍 (=多くの個物に存在すること) をも] 拒斥する所の妥當な認識 (bādhakapramāṇa) を引き出す (āḥṣip) [という機能を有する]。それ故に, [歸謬法/歸謬法の論證因は, 「普遍が多くの個物に存在する」という他者説とは逆の事柄を導く論證を可能にする。つまり, 立論者の立場から是認される結論を導く論證を, 間接的に] 成立させる要因 (sādhana) なのである」⁽⁸¹⁾, と述べている。

これを参照にすると、法稱の意趣は次の如く解される。「普遍に、多くの個物に遍在することがあるとすれば、普遍には、自らの單一性という本性に反して、多性があることになろう」というのが歸謬論證であった。これは圖式化すると「普遍×(多個物存在性→多性)」となった。これから「普遍には、多性が無いので、多個物存在性も無い」という歸謬還元論證が構成された。それを圖式化すると「普遍:(多性の否定→多個物存在性の否定)」となった。この歸謬還元論證の中で大前提となるのが、(多性の否定→多個物存在性の否定) という包攝關係である。これは、上述の歸謬論證での包攝關係(多個物存在性→多性)を換質換位して變換した包攝關係である。別言すれば、歸謬還元論證が成立する爲の論據である包攝關係、この關係を成立させる要因が歸謬論證での包攝關係である。歸謬論證は、従って、單なる他者説の矛盾の指摘のみに終始するのではなく、本來的論證因による歸謬還元論證を間接的に可能にするという意味で、或る種の能成要因と見なされる。これがダルモータラから見た法稱の言説の意趣である。

しかし、法稱は、本來的論證因による歸謬還元論證の構成に際して生ずる諸問題については言及していない。これらの問題に取り組んだのが注釋者達である。ダルモータラは、上述の法稱の意趣に基づいて、矛盾の指摘ではない歸謬還元論證、つまり、立論者自身の立場からの定言を導くような歸謬還元論證が如何に可能であるのか、という點を考慮に入れつつ、具體的にその歸謬還元論證を構成している⁽³²⁾。彼の示した「普遍は、多性を有さないので、多くの個物に存在しない」という歸謬還元論證では、論證因は「多性の否定」である。この論證が立論者の定言を歸結する爲には、まず、この論證因が主題に所屬することを示す必要がある。しかし、いま主題となる「普遍」は、佛教徒である立論者にとって実際には存在しない事柄である。そこで、存在しない主題に果して論證因が所屬することは可能なのか、という問題が生じる。この問題に答える爲に、ダルモータラは、次のような規則を導入する。実際に存在しないものが主題となるとき、主題には肯定的な事柄は所属できないが、物事の純粹否定であれば所属可能である、という規則を導入する。これにより、「多性の否定」という論證因での「否定」が、多性以外の肯定的なものを定立しない場合、つまり、多性の純粹否定（prasajyapratishedha）である場合には、立論者である佛教徒にとって存在することの認められない「普遍」という主題にも、「多性の純粹否定」なる論證因は所屬可能である、と説くのである。このことにより、「多性の純粹否定」という論證因は、主題所屬性を満たすことになる。ダルモータラにとって、こうした主題所屬性を満足する論證因が本來的な（maula）論證因である⁽³³⁾。この解釋では、本來的な論證因は、主題所屬性を満たすので、包攝関係が正しい限り、立論者にとって真なる歸結を導くことができる。つまり、歸謬論證から自立的な歸謬還元論證が構成可能になるのである。歸謬論證から、こうした自立的な歸謬還元論證の構成を認める、という解釋は、チベットの佛教論理學においても繼承されている。『知識論決擇』に對するチベットでの最初期の注釋者であるツァンナクパ（gTsañ nag pa brTson °grus sen ge, 十二世紀）もこの解釋を組み込んで、獨自な歸謬論を展開している⁽³⁴⁾。

以上の法稱及びその註解者の解釋からすると、歸謬論證に肯定的な機能を認める佛教論理學派の見解は、歸謬論證を他者説の矛盾指摘に限定する中觀派の

歸謬論證派の見解とは、少なくとも異なるものであることが知られるであろう。

上記の法稱説の解説は、ダルモータラの解釋を基にしていたが、注釋者が全てこの解釋に立っていたわけではない。むしろ、この解釋に反對する注釋者もいた。それがプラジュニャーカラグプタ (Prajñākaragupta, 八世紀後半) である。兩者の相違點を明確にする爲に、まず、ダルモータラの見解の特徴を擧げてみよう。彼の歸謬論證では、ヴァイシェーシカ學派などの對論者のみに存在が認められ、立論者である佛教徒には認められない「實有としての普遍」が論證の主題となっているが、そうした非存在なる主題には、肯定的な事柄は所屬できない。所屬可能なのは「……が無い」という否定的な事柄のみである。従って論證因は純粹否定形式で表現されるべきである、というのが彼の基本的な見解である。つまり、歸謬還元論證での論證因が主題に所屬することを可能にさせる爲には、論證因は、「多性の單なる非存在」という如く、純粹否定によって構成されなければならない。その場合に限り、この論證因は本來的論證因となる、即ち、立論者にとって眞となる歸結を導く論證因となる。別言すれば、自立論證としての歸謬還元論證が構成される。この見解によれば、主題が存在する場合は言うまでもなく、非存在な場合にも、論證因の主題所屬性が保證され、自立的歸謬還元論證が構成されることになる。つまり、歸謬論證から、一般的に自立的歸謬還元論證の構成が可能になる。法稱は、本來的論證因による歸謬還元論證が歸謬論證から構成可能である、と見なしたが、ダルモータラは、更に一步踏み込んで、それが如何に一般的に構成可能かという問題に具體的な解答を出した、と言うことができよう。この主題となる物事の存在性を認めない場合にも、自立歸謬還元論證が構成され得る、という解釋は、中觀派の清辨や月稱の見解にも見られない、ダルモータラに固有な見解である。

一方、プラジュニャーカラグプタは、すべての歸謬論證から、そうした自説を定立する歸謬還元論證が可能になるのではない、と考える⁽⁸⁵⁾。特に、主題が立論者にとって非存在である時には、如何に否定形式で表現された論證因でも、非存在なる主題には所屬不可能である、という見解に立っている。従って、歸謬還元論證の場合の論證因でさえも、主題が存在しない場合には、本來的論證因にはならない、それ故に、この種の歸謬還元論證は、歸謬論證と同様に、

他者説の矛盾指摘に止どまる、と主張する。逆に主題となる物事が存在すると認められる場合には、歸謬論證から自立的な歸謬還元論證が構成されることを實例をもって示している。この立場は、主題となる物事の存在することを或る場で認め、それについて自立的歸謬還元論證を構成するという点では、中觀派の自立論證派の見解に通じる所があろう。以上がダルモータラとプラジュニャーカラグプタの際立った見解の相違点である。この相違点は、十一世紀の佛教論理學者の歸謬論にまで少なからず影響を及ぼしており、その影響関係を解明することは、後期の佛教論理學の學説を分析する際の重要なポイントになると思われる。この点については別稿にて論じたい（本稿は、平成七年度文部省科學研究費一般研究Cによる研究成果の一部である）。

註解

- (1) プラジュニャーカラグプタは、PVBhにおいて、ダルモータラとは異なる解釋を述べている。この点については、岩田1993, II. 3, p. 63ff. を参照されたい。
- (2) Cf. PVinṬ(Dh) 10a⁴: spyi du ma la yod par khas len na du ma ñid du (P; om. D) khas blaṅs pa^{ci} (D; blaṅ ba^{ci} P) don du thal bar sgrub na... .
- (3) Cf. PVinṬ(Dh) 10a⁵⁻⁶: gcig la du ma mi srid pa ^{ba}ca^c zig (D; zig P) tu ma zad kyi /... yul la sogs pa tha dad pa^{ci} rdzas la yod pa zes bya ba^{ci} chos de yañ ... mi srid de /.
- (4) Cf. PVinṬ(Dh) 10a⁶: **gañ zig** gcig la **mi srid pa^{ci}** du ma ñid (anekatva) des **khyab pa** yul la sogs pa tha dad pa^{ci} rdzas la yod pa zes bya ba^{ci} chos de **yañ** spyi la sogs pa gcig po **de la mi srid** de /; PVinṬ(Bu) 339, 6-7.
- (5) ここでは、他者の説を假定すると、その様に単一性を本性とする普遍に多性の存する矛盾が必ず導かれる、というだけであって、決して、立論者（佛教徒）が自らの定説を論證する自立論證を立てて、普遍における多性の存在を證明する、というわけではない、cf. PVinṬ(Bu) 340, 1: rañ rgyud du du ma mi sgrub bo //.
- (6) Cf. PVinṬ(Bu) 340, 2: spyi de lta bu yod pa las **gzan du ... gnas pa^{ci} phyir** /; PVinṬ(Jñ) 275a^{8-b}1.
- (7) Cf. PVinṬ(Dh) 10b³⁻⁴: saṅs rgyas pa (bauddha) ni spyi med par smra ba (*sāmānyābhāvavāda) la gnas te / thal ba^{ci} sgrub par byed pa (prasaṅgasādhana) brjod pas, de^{ci} tshe gzi ma grub pa^{ci} (āśrayāsiddha) phyir gtan tshigs du ma la yod pa (anekavṛtti) zes bya ba ma grub par (asiddha) ^{gyur}ro //.
- (8) Cf. PVinṬ(Dh) 10b⁴⁻⁵: du ma la yod pa ñid du ^{edzin}pa na spyir smra ba la brten par ^{gyur}ba yin no // de la yañ spyi ni gcig yin pas na ...; PVinṬ

- (Bu) 340, 2.
- (9) 「等」とは、多くの個物を、単一相 (ekākāra) を有するもの、と認識する経験的事實より、それらの単一性を他者が推論すること、或は、部分を所有する全體者 (ava-yavin) としての粗大な (sthūla) 単一實體を他者が直接知覚することを意味する、PVinṬ(Dh) 10b¹f. 及び PVinṬ(Bu) 340, 2f. 参照。
- (10) Cf. NBhūṣ p. 232, 23 and p. 234, 11: nāpi parikṣākāle kasyacid abhyupagamaḥ (≈PVin III 286b¹). 谷1987, p. 12, note 20 に指摘される。
- (11) Cf. PVinṬ(Dh) 11a²: °o na ji ltar smra ba dañ °gal ba spyi du ma ñid du thal ba sgrub par byed ce na /.
- (12) Cf. PVinṬ(Dh) 11a²: du ma la yod pa źes bya ba°i **don gañ rtogs par byed pa°i** rgol ba **des**
- (13) PVinṬ(Dh) 11a³: khyab par bya ba°i chos thos pa las, gźan du mi °thad pa°i dños po°i **śugs kyis** (D; kyi P) 「それ以外には有り得ない」(gźan du mi °thad pa), つまり、一方 (=所遍) は、他方 (=能遍) なしには有り得ない、という正理 (yukti) については、注15及び27参照。
- (14) NBhūṣ p. 232, 27: prabhābhyupagame pradipābhyupagamavat (=PVin III 286b²). Cf. 谷1987, p. 12, note 21.
- (15) Cf. PVinṬ(Dh) 11a⁷: gźan du mi °thad pa°i **rīgs** (D; rig P) **pa°i stobs kyis** ...; PVinṬ(Bu) 341, 2. 正理 (yukti) の内容については注(9)参照。
- (16) Cf. PVinṬ(Bu) 341, 2: **rīgs pa°i stobs kyis** du ma la yod pa°i khyab byed du ñe **bar gnas pa ste** /.
- (17) 法稱の歸謬論證が歸謬還元論證を目的とすることについては、岩田1993, I. 3 (pp. 28ff.) 参照。
- (18) プトン (Bu ston Rin chen grub, 1290-1364)によると、前の段落は、聖言としての定説を認めない立場からの論述であり、以下の段落は、聖言を假に認める立場からの論述である、と解される。Cf. PVinṬ(Bu) 340, 4: dañ po la / grub mtha° **khas ma blañs pas** skyon med par bstan pa (=PVin III 286b¹⁻³) dañ / **blañs kyañ** skyon med par bstan pa (=PVin III 286b³⁻⁷) las/. 聖言を假認することは、ここでは、論證因の主題所屬性を、假認した聖言に基づいて、認めることを意味する。Cf. ibid. 341, 3-4: sñar gyi thal °gyur chos can / rtags **ma grub pa** dañ dam bca° bsal ba°i sgo nas skyon du **gyur pa**. yañ **ma yin te** / rtags **khas blañs**, khyab pa tshad mas grub pa, rtags chos gñis °brel pa°i ñe bar ston pa°i (saṃbandhopadarśana) thal °gyur yin pa°i phyir / (イタリックは筆者)。なお、チベット佛教論理學では、主題所屬性や包攝關係などの捉え方の相違により、例えば、それらが假認される (khas blañs) 場合、妥當な認識 (tshad ma) にて成立する場合などの區別により、歸謬論證が分類されている。この分類については小野田1992, pp. 71ff. に詳説されているので参照されたい。因に、このプトンの注に見られ

る歸謬論證は、論證因が聖言にて假認され (rtags khas blans), 包攝關係が妥當な認識によって成立する (khyab pa tshad mas grub pa) という場合で、これは、ツァンナクパの分類 (cf. 小野田1992, p. 76) では、第11番目又は第12番目の類型に該当する。

- (19) Cf. PVBh p. 481, 20: prasaṅgasādhnam idaṃ nāśrayāsiddhatā tataḥ / (岩田1993, pp. 109f. 獨語譯)。テキストの読み。PVin III 286b³: ma (P; de ma D) grub pa la sogs par de は PVinṬ(Dh) 11b⁴, PVinṬ(Jñ) 275b⁶, PVinṬ(Bu) 341, 3f. にも記されていない。
- (20) Cf. PVinṬ(Dh) 11b⁵; PVinṬ(Jñ) 275b⁶⁻⁷.
- (21) Cf. NBhūṣ pp. 232, 30-233, 1: yathāivam (yady evam?) idaṃ api syān na cōbhayam iti dharmayoḥ saṃbandhopadarśanāt (≅PVin III 286b⁴); PVBh p. 481, 20 (岩田1993, p. 110に獨語譯)。法稱の同様な見解は、PVin III 286a⁷ にも見られる。テキストを次の様に読む。PVin III 286b⁴: ... ñe bar ston (P; ston pa yin D) pa^{ci} phyir ro //.
- (22) Cf. PVBh p. 481, 28: yady ayam sthitapakṣaḥ syād bhaved dharmyasiddhid-doṣaḥ (岩田1993, p. 112に獨語譯)。
- (23) Cf. PVinṬ(Dh) 11b⁶⁻⁷: sgrub par byed pa^{am} / bsgrub par bya ba^{ci} chos °ga^a yañ ñes pa ñid du mi brjod kyi / °on kyañ chos gñi ga the tshom du bstan pa yin te / (〔歸謬論證においては〕能證 (= 論證因) または所證 (= 歸結) としての何らかの特性が〔主題に所屬することが〕確定していると語るのではない、むしろ兩特性が〔主題に所屬することには〕疑いのあることを示すのである。); ibid. 11b⁸-12a¹: thal ba^{ci} gtan tshigs ni ñes par °dod pa ma yin gyi / °on kyañ °brel pa (ba P D) ston pa tsam du zad do // de ni the tshom za ba la yañ nus pa yin no // (〔歸謬の論證因は、〔能證や所證としての特性が主題に所屬することについての〕確定を意圖するのではなく、ただ〔兩特性の〕關係を示すのみである。〔そして〕そのことは、疑いのある場合でも可能である。)]。
- (24) Cf. PVinṬ(Bu) 341, 6-7: rañ rgyud kyi **gtan tshigs** tshad mas grub pa **yod na** /.
- (25) ヴァイシュェシカ學派の普遍 (sāmānya) の様な主題は、佛教徒である立論者にとって実際に存在するものではない。その場合でも、論證因が、例えば「多性の非存在」という様に、否定形式で構成されるならば、それは主題に所屬し得る、とダルモータラは説いている。Cf. PVinṬ(Dh) 12a⁴: du ma med pa (*anekābhāva) ñid ni spyi la sogs pa dños po med pa (*avastu) la yañ grub pa yin no //; ibid. 7b⁵; 9a⁶. ダルモータラ説については谷 1991, pp. 354ff., 岩田 1993, pp. 54ff. 参照。
- (26) 自立論證の場合のみならず、歸謬論證においても、論證因 (Q) の主題 (S) への所屬性が真とされるならば、歸結 (Q) が主題に所屬することを真と決定しても、そこには論理的な過失は全く無い、とダルモータラ、プトンおよびギェルツァブ (rGyal

tshab Dar ma rin chen, 1364-1432) (cf. PVinṬ(rG) 34, 2f) は注解する。例えば、聲常住論にて認められる聲の「存在性」を論證因として用いて「聲は無常なものになろう」という矛盾を示して、歸謬を論證する場合の如くである (cf. PVinṬ(Dh) 12a⁴⁻⁶ (谷1991, p. 355に英譯), PVinṬ(Bu) 341, 7-342, 1)。聲の無常性は、立論者(佛教徒)も眞と認める論證因「存在性」と「存在性を有するものは無常性を有する」という論理的包攝関係とによって、正しく導出されているので、聲の無常性は眞と決定される。この場合、歸結された聲の無常性が、對論者の「聲の常住性」なる傳承定説にて破斥されるという過失には陥らない、というわけである。この点をダルモータラは次の様に述べている。「[この様に歸謬] 還元[論證] の論證因が[主題に所屬すると] 證明されると、[その論證因に關して不成論證因になるという論理的] 過失は無いのであるが、そのみならず、歸謬[論證] の論證因の場合にも、[もしそれが主題に所屬すると證明されれば、不成論證因となるなどの過失は] 無いのである。[それは] 例えば[次の例證における場合の如くである。即ち、聲] 常住論者にて認められる『存在[性]』[なる論證因と、『存在するものは無常である』という包攝関係と] を用いて、『聲は無常になる』という歸謬が[聲常住論者に對して] 證明される[とき、その論證因には過失が無いという場合の] 如くである」(PVinṬ(Dh) 12a⁴⁻⁶: bzlog pa^{ci} gtan tshigs grub na skyon med pa ^oba^e žig tu ma zad kyi / ^oon kyañ thal ba^{ci} gtan tshigs la yañ ma (P; om. D) yin no // dper na rtag par smra ba rnam kyis khas blañs pa^{ci} yod pas sgra mi rtag par thal bar grub pa bzin no //)。

この様に歸謬論證の論證因の主題所屬性が立論者にとって眞となる場合には、當然、その歸結も立論者にとって眞となる。このことは、歸謬論證において、他者説の否定がそのまま自説の定立となる、という場合の可能なことを意味する。即ち、歸謬は單に對論者の矛盾の指摘のみに終わらず、自説を定立することも特定なケースでは有り得ることを示している (谷1991, p. 355, 岩田1993, pp. 57f. 及びその注62参照)。

(7) Cf. PVinṬ(Dh) 12b³⁻⁴: ji ltar khyab par bya ba mthoñ na gžan du mi ^othad pas khyab par byed pa khas blañ bar bya ba de bzin du tshad ma med par yod pa ñid du khas blañs pas khyab par byed pa gdon mi za bar khas blañs par ^ogyur ba (D; gyur pa P) yin no (žes bya ba^{ci} tha tshig go //) (「所遍を知ると、[その所遍は] 他の場合には[即ち、能遍が無いとすれば] 有り得ない (*anyathāyoga-) [という論據] から、能遍を認容することが有り得る。それと同様に、[或る論證因の主題所屬性を示す] 妥當な認識がない場合 [でも]、[その論證因が主題に] 存するというを假認することから、[それ以外には有り得ないという上述の論據に基づいて、その論證因を] 能遍 [する歸結] を必ず假認することが可能になるのである。これはダルモータラによる正理 (yukti) の説明である。これによると、正理とは、[論證因 (P, 所遍) は、歸結 (Q, 能遍) なしには有り得ない] という不離の關係 (avinābhāva) である。それは、論理的には、歸結がない所には、論證因もない、と

いう否定的に表現される論證因と歸結との包攝關係 (vyatireka) とも關連する。

(28) 岩田1993, pp. 48f. & pp. 54ff. (ダルモーターラ説) 及び ibid. pp. 68ff. (プラジュニャーカラグプタとその注釋者の説) 参照。

(29) この個所は NBhūṣ に引用される (cf. 谷1987, p. 12, note 22)。NBhūṣ p. 232, 30 and ibid. 234, 21: asati hetau maulasya hetor vyāpyavyāpakabhāvasāadhanaprakāra eṣaḥ (=PVin III 286b⁶), cf. PVBh p. 482, 31: prasaṅgas tu maulasya hetor vyāptisāadhanārtha eva. 本文の和譯には次の Bu ston の注解を参照した。PVinṬ (Bu) 342, 4-5: du ma la yod pa la du mas khyab ces pa **cdi ni rtsa ba** rañ rgyud **kyi gtan tshigs kyi khyab bya** du mas stoñ pa⁺ **dañ khyab byed** du ma la yod pas stoñ **pa⁺ci dños po ste / rañ bzin du sgrub par byed pa⁺ci rnam pa ste / (+pa; in text: ba)**, cf. PVinṬ(rG) 35, 1f.

(30) これは PVinṬ(Bu) 342, 5(: **cdi ... ni sgrub par byed pa⁺ci rnam pa ... yin la / ldog pa spyi du mar sgrub par byed pa ni ma yin te /**) と PVinṬ(rG) 35, 2f. による解釋に従った和譯である。それに對してジュニャーナシュリーバドラ (Jñāna-sribhadra) は別な解釋をする。歸謬論證においては、論證因である「多個物存在性」がある所、歸結である「區分性(非單一性)」がある、という肯定的包攝關係 (anvaya) が成立している。歸謬論證は、この肯定的包攝關係に基づいて、それを換質換位した否定的包攝關係 (vyatireka) を示す。即ち、歸謬論證にて、不可分な普遍に區分性がある、という矛盾が示されるが、それに對して、普遍には非區分性、即ち單一性が有る、という反論が豫想される。そこで、立論者は、この反論を援用して次の歸謬還元論證を構成する。もし普遍の單一性を認めるならば、對論者にとって、普遍が多くの個物に存在するという對論者の自説を否定する矛盾になろう、という歸謬還元論證を構成する。これにより對論者が普遍について主張する所の「多個物存在性」と「單一性」とが矛盾していることを示す。しかし、歸謬論證は、それとは反對のこと、即ち、對論者の主張する兩特性の無矛盾性を示すものではない。これがジュニャーナシュリーバドラの解釋である (cf. PVinṬ(Jñ) 276a⁵⁻⁷; 岩田1993, p. 61, 獨語譯)。なお、この個所から、彼の解釋として、歸謬還元論證も、對論者説の矛盾を指摘することを主たる目的とする、という見解が讀み取られる。これは、ジュニャーナシュリーバドラの歸謬論の解釋の特徴であり、この點については PVinṬ(Jñ) 275a¹⁻² においてより具體的に述べられている (谷1991, p. 359, 岩田1993, pp. 59ff. 参照)。

一方、ダルモーターラによれば、次の様に解される。他の佛教徒は、歸謬論證と歸謬還元論證をダルモーターラの構成とは異なった形で構成するが、それらの論證因はすべて肯定的に表現されている。しかし、「實在しない主題には、存在する事柄の否定のみが所屬する、即ち、否定的に表現された論證因のみが主題所屬性を満たし、肯定的に表現された論證因はそれを満たさない」というダルモーターラの説によれば、他の佛教徒が擧げた論證因は不成なる論證因となる。歸謬論證及びその論證因は、本來的論證因についての包攝關係を成立させる要因であるが、「[かかる不成なる論證因

が、主題所屬性の成立する正論證因によって證明される事柄とは] 逆 [のこと] を成立させる要因になる、というのではない」と解釋する (cf. PVinT(Dh) 13a²-b¹, 岩田1993, p. 31 note 20; *ibid.*, pp. 51ff.)。

㉑) PVinT(Dh) 12b⁸-13a¹: gañ zig du ma la yod pa de ni du ma ñid do zes khyab pa rab tu ston pa tsam yin yañ gnod par byed pa^{ci} tshad ma ^ophen pa^{ci} phyir sgrub par byed pa yin no //。 Cf. *ibid.* 13a¹⁻²: thal bar ^ogyur ba^{ci} sgo nas kyañ gnod par byed pa^{ci} tshad ma ni ^ophen pa yin pa des na **cdi ni sgrub par byed pa^{ci} rnam pa gzan yin no** //; SyVR p. 554, 17-18: yat sarvathāikam tan nānekatra sambadhyata iti vyāptidarśanam api hi bādhakam ... ākṣipatīty anyo 'yam sādhanaparakāraḥ.

㉒) ダルモモッタラの見解については、岩田1993, pp. 40ff. 等参照。

㉓) 谷1991, pp. 354ff., 岩田1933, pp. 54ff., 岩田1994和, 注56参照。

㉔) ツァンナクバによると、法稱の説く「本來的な」論證因は「自立的な」(rañ rgyud) 論證因である。彼の見解によると、歸謬法には、二種類あり、一方は批判の爲の歸謬法 (sun ^obyin pa^{ci} thal ba) で、他方は能成する歸謬法 (sgrub pa^{ci} thal ba) である (cf. gTsañ 158b³ff.)。前者の批判の爲の歸謬法は、對論者の説の批判のみを目的とした歸謬還元法を構成する。他方、後者の能成する歸謬法から構成される歸謬還元法は、立論者自身が肯定する結論を導出するものである。つまり、能成歸謬法は自立 (svatantra) 還元法を成立させる要因である。ここでの「自立」という考え方は、法稱の説く「本來的な」論證因という用語の説明において用いられている、cf. gTsañ 167b³ (ad PVin III 286b⁹): **cdi ni gañ gi don thal ba brjod pa^{ci} rañ rgyud rtsa ba^{ci} gtan tshigs kyi dños po [b]sgrub pa yin gyi ...** (「その〔本來的な論證因の構成〕を目的として歸謬法が述べられる〔場合、その目的となる〕所の自立〔論證で〕の本來的論證因〔、その論證因〕に關する〔論理的〕關係を成立させる要因が、この〔歸謬法〕であるが、...」) (點線は筆者)。このことから、ツァンナクバの次の考え方が推察される。法稱が、歸謬論證は、本來的な論證因による歸謬還元論證を能成立する、と述べたことを基にして、「本來的論證因」を自立的歸謬還元論證での論證因と解釋し、そうした自立還元論證を「能成する歸謬法」という歸謬法を獨自に考案したものと思われる。

㉕) プラジュニャーカラグプタの見解については、岩田1993, pp. 63ff., 岩田1993a, pp. 435ff. 参照。

畧號 (以下に記述されない畧號は岩田1994和の畧號に従う)

岩田1993a: 岩田 孝 「Prajñākaragupta による prasāṅgaviparyaya の解釋」『印佛研』42.1, 1993, pp. 435-441.

岩田1994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』『東洋の思想と宗教』11, 1994, pp. 1-25.

『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）

小野田1992: Shunzō Onoda, *Monastic Debate in Tibet, A Study on the History and Structures of bsDus grwa*, Wien, 1992.

谷1992: Tadasu Tani, *Rang rgyud °phen pa°i thal °gyur* [Hypothetical Negative /indirect Reasoning (*prasaṅga*) with the Implication of Independent Direct Proof (*svatantra*)] [Tibetan Commentators' Meta-Interpretations on Dharmakīrti's Interpretation of *prasaṅga*], *Tibetan Studies, Proceedings of the 5th Seminar of the International Association of Tibetan Studies, Narita* 1989, Narita 1992, pp. 281-301.

gTsañ: Tshad ma rnam par ñes pa°i ñi ka legs bsad bsdus pa (gTsañ nag pa brTson °grus señ ge), 『知識論決擇廣註, 善釋要集』, kyōto 1989.