

# インド瑜伽行派における

## kalpanā と vikalpa の概念について

ナタリア・カナエフ

前川健一 訳

### はじめに

本論文の目的は、インド論理学における方法論的アプローチを、仏教論理学の文献に実際に適用することにあります。

仏教論理学の特殊性や、それが論理的思惟の歴史に占める地位を理解する上で、極めて重要なのは、大乘仏教の瑜伽行派の中の論理学的分派（自立論証唯識派と称されます）において、カルパナー (kalpanā) とヴィカルパ (vikalpa) という二つの概念に与えられてきた意味

を過不足なく解明することです。具体的に言えば、デイグナーガ（四五〇〜五二〇頃）、ダルマキールティ（五八〇〜六五〇頃）、ダルモッタラ（七五〇〜八一〇頃）の著作における、これらの概念の解明です。このようなコンテキストにおける、これら思想家たちの理論的著作の意義を制約しているのは、現代の研究者たちがカルパナーとヴィカルパという術語を「思考」とか「心的構想」という西洋的概念と類比して理解したという事実<sup>1)</sup>です。

思考は、伝統的な西洋論理学の対象です。西洋論理

学は、過去三百年にわたって（つまりは、「新時代」の開始以来）「思考の学」として理解されてきました。<sup>(2)</sup>紀元前四世紀に誕生したその瞬間から、西洋論理学が探求してきたのは、「認知的思考」、その諸構造（アリストテレスにもとづき、論理形式と呼ばれるもの）、それらが従う諸法則、知識を表現するための言語的手段といったものです。論理学は観念論の只中で出現しました。観念論は、思考の形式すなわち論理形式が「住みつく」特別の实在性を場とする思考の領域を分離するよう、うながしました。形式論理学は、思考の構造と（現実の）事物との間の関係が、思考の学としての自らの守備範囲にあるとは見なしてきませんでしたし、今でもそうです。そうしたものは、論理理論の「括弧の外」へと追いやられたのです。

### カルパナーとヴィカルバの語義について

カルパナーとヴィカルバというサンスクリットの術語は、ベートリンクの八巻本の辞典によれば、動詞のカルプ（*kr̥p*）から派生したとされ、別の資料によれば、

動詞のクリップ（*kr̥ip*）から派生したとされます。この二つの動詞には多くの意味があります。たとえば、「形成する」「確立する」「想像によって思い描く」などです。この術語は、仏教だけでなく、全ての（インド哲学の）学派で用いられたものであり、その意味は歴史的に発展してきました。そうした発展の主要な諸段階は、シエルバツコイによつて追跡されています。仏教の認識論と論理学に関する有名な二冊の本が、それです。もともと、この二つの術語は同義語として使用されていたわけではありません。カルパナーは、「順序正しく配置すること」を意味していましたし、ヴィカルバは「選択」「二分法」「比較」などを意味していました。後になつて初めて、同義語として使われるようになったのです。その場合の意味は、「想像」<sup>(3)</sup>「配列」<sup>(4)</sup>「構想」<sup>(5)</sup>「能産的想像力」<sup>(6)</sup>「述語」<sup>(7)</sup>「範疇」などといったものです。瑜伽行派は、仏教教義の中心思想にもとづき、カルパナーを「心的（ないし概念的）構想」として解しました。すなわち、思惟にもとづく知識であり、（直接的な）知覚とは原理的に異なるものということです。そして、

カルパナーを、低次の経験的実在性のレベルに置きま  
した。

彼らは、カルパナーという術語や、同じ語根から作  
られた異なった思考産物を表示する言葉（ヴィカルパヤ  
パリカルパ）を使用するだけではなく、それらに定義を  
与え、仏教の範疇体系の一部としました。このように  
して、彼らは、ブツダ以来知られている二つの実在性  
（二諦、二つの真理）の他に、第三の観念的実在性を、仏  
教の存在論の中に導入したのです。二諦は、高次の実  
在性と、低次の実在性の二つです。前者は形而上的な  
もの（パラマールタ、第一義諦）であり、後者は、感覚と  
概念によって認識される物質と観念を含む、「論理的な」  
もの（ヴィヤヴァハーラ、世俗諦）です。一方、彼らが導  
入した第三の実在性とは、可想界であり、「質料が全く  
ない、イデアのみの」<sup>(5)</sup>領域です。思考の領域を独立さ  
せることで、自立論証唯識派は、この「第三の実在性」  
を扱うための理論上の前提条件を創り出し、この領域  
を扱う特殊な学、すなわち、あらゆる認識にとつての  
オルガノン<sup>(6)</sup>が出現する可能性を生み出しました。この

オルガノンは、認識主体の世界像における思考状態に  
依拠しないものであり、実際のところ、西洋における  
形式論理と対応するものです。デイグナーガは、彼の  
結論的著作『プラマーナサムツチャヤ（集量論）』にお  
いて、その可能性を認識したかのようにさえ見えます。  
というのも、服部正明が指摘したように、この著作は、  
（世界を幻想と見なす）観念論者だけではなく、物理的世  
界の実在性を受け入れる人々にも語りかけているので  
すが、デイグナーガが、実在論の立場に立つインド正  
統派哲学の文法学派的理論的基盤を利用したことによ  
って、唯名論者だけでなく、実在論者にも語りかける  
ものとなっているからです。<sup>(8)</sup>

### インド論理学への方法論的アプローチ

周知のように、認識論から論理学を独立させること  
は、インドの思想家たちによつては考慮されませんでした。  
また、独立した学としての論理学が作られること  
とはありませんでした。プラマーナヴァーダ（知識論  
の諸問題を議論するという文脈の中で形成された論理

的着想があつただけでした(サンスクリット語の「プラマ  
ーナヴァーダ」とは、「信頼できる知識の根拠に関する学」と  
いうことです)。そうした論理的着想は、「形式」理論で  
はなく、認識論の一部をなす「形式化された」理論で  
したし、それにとどまりました(私はこのことを二〇〇八  
年二月の第五回トルチノフ会議で述べましたが、あるインド  
人学者から猛然と反論されました)。

形式理論から形式化された理論を分かつものは何か  
と云えば、或る命題から別の命題へという、理論によ  
つて実証されている推移とは別に、理論そのものの立  
場からは出てこない、或る思考から別の思考へという  
直観的推移が残存していることです。<sup>(10)</sup> インドの論理的  
着想においては、非常にしばしば、こうした推移が論  
理的着想を規定しているだけでなく、認識論や心理学  
の面でも同様の作用を及ぼしています。ともあれ、今  
述べた定義からすると、アリストテレスの三段論法は、  
近代の形式論理学の源泉であるにもかかわらず、それ  
自体は形式理論ではなく形式化された理論にとどまる  
ということになるでしょう。

認識論と一体となった形式化された理論としてイン  
ド論理学を特徴づけることによって、この分野の研究  
の方法論的アプローチが決定されます。(一) 認識論か  
ら形式論理学的着想を抽出し、それらを再構成するこ  
と、(二) そこで用いられている言語を分析し、(それに  
よつて) 取り出された思惟形式を分析すること、すなわ  
ち、インドの理論家たちの着想に含まれる形式的側面  
や、その形式化の傾向の特徴を分析することです。こ  
こで分析される諸特徴は、インド論理学の基盤を示す  
ものですが、思想家自身によつては定式化されていま  
せんし、認識さえされていません。

近代の論理学には、論理の基礎を扱う場合、二つの  
方向性があります。すなわち、数学的(記号的)理論を  
素材とするものと、哲学的論理学ないし論理学の哲学  
という二つの方向性です。<sup>(11)</sup> どちらの領域も、かなり広  
範囲であり、守備範囲が完全に分かれているというわ  
けではありません。<sup>(12)</sup> 両者とも、推論すなわち論理的帰  
結の関係の本質および一般的性質や、論理的結合の意  
味、「帰納」「論証可能性」「(論証式の)構成」「真」と

いった概念の分析などの問題を扱います。<sup>(13)</sup>

こうした諸問題は極めて重要なものであり、二十世

紀の末から二十一世紀の初めにかけての論理学の発展の主潮流を規定してきましたし、論理学の基礎に関する問いに如何に答えるかということをも規定するものです。こうした問いのうち、もっとも根本的なものは以下のような問いです。「論理的帰結とは何か」「論理的概念(演算)とは何か」「論理的体系とは何か」「論理学とは何か」<sup>(14)</sup>。こうした問いに対する答えは、上述のような西洋の知的伝統によってのみ探究されています。西洋学者によって行われたインド論理学説の比較研究はさほど多くありませんが(シエルバツコイ、インゴールズ、チーなど)、それらは「論理学一般」には全く影響を及ぼしていません。多くの人が、インド思想が西洋論理学にもたらす重大な利益に注意しているにもかかわらず、です。推論の合理化に関して異なる伝統を知ること、問題を見る地平は拡張されますし、それは論理学の基礎に関する問いを解決する上でも必要である、と私たちには思われます。

### カルパナーと概念

すでに概略を述べたような方法論的アプローチの枠組みの中で、二つの問いが最重要のものとして定式化されるでしょう。(一)シエルバツコイが提案したように、瑜伽行派が抽出したカルパナーの構造の中の諸要素を論理形式(概念、判断、推論・結論)と同一視することは、どの程度適切なのか。(二)こうした構造という観念は、自立論証唯識派の中で、理論的にどの程度有効性を持っているのか。私は、こうした問いに対する回答を、デイグナー・ガ・ダルマキール・テイ・ダルモッタラの著作に対する専門的研究の中に探ってきました。

我々がこれまでに知っているカルパナーの定義、それは同時に我々が関心を持つ論理学者たちによって与えられてきたものですが、それによって、彼らの立場が完全には一致していないことが示されます。『集量論』に対する自らの注釈の中で、デイグナー・ガはいささか素っ気なくこの問いに答えています。「何がカルパナー

(と呼ばれる)か? それは名称(ナーマ)や種(ジャーテイ)との結びつきである<sup>(15)</sup>。しかし、実際のところ、この寡黙な定義は極めて多くの情報を網羅しています。この定義は、現実を表象する過程が思考であるという意味において、解釈されねばなりません。次に明らかにするのは、表象することは認知過程の結果であり、認知の進展によって明確な知識が獲得されるということである。この知識の性格と表象の役割とを扱うのが意味の理論(アポーハ論)<sup>(16)</sup>です。この理論は仏教徒が精緻化したものであり、デイグナーガの定義が有する意味の全てを適切に理解する上で考慮に入れなければならぬのです。仏教の認識論によれば、知識は二つの手段によって獲得されます。それは、直接知覚と推論です。権威ある師の言葉(聖言量)を独立の認識根拠とは認めないので、彼の定義が含んでいるのは、認知の二つの形態です。すなわち、感覚による知覚と、論理的指示を基盤とする合理的な認知です。

もつとも、感覚による知覚が全て認識根拠とされるわけではありません。ご存じのとおり、瑜伽行派では

二つの種類の知覚を区別します。無分別(ニルヴィカルパカ)と有分別(サヴィカルパカ)、すなわち「心的構想が関与していない」知覚と、「心的構想が関与している」知覚です。前者は、現実を把握していることは間違いないにしても、言語表現される知識という形態では結実しません。デイグナーガの考える推論は、明らかに、日常の行為の中で用いられる知識、すなわち有分別の知覚を扱っています。それは、知覚にもとづく判断という結果をもたらすものです。こうした知覚を援用して受容された知識の上に、推論的知識が基礎づけられます。

彼はさらに次のように説明します。知覚された対象は、指示という手段によって他のものから区別され、知覚の結果は言語化され、関連する語と結合される。純粋知覚の結果にどのような語が結合されるのかについて、デイグナーガは、パーニニの『アシュターディヤーイー』一・一・二に対するパタンジャリの『マハーバーシユヤ』での注釈を援用し、次のように列挙しています。「『偶然的な』名称(ヤドリッチャーシヤブダ)、

すなわち固有名詞、たとえば『ディッタ』。種を示す名称(ジャーティシヤブダ)、たとえば『牛』。性質を示す名称(グナシヤブダ)、たとえば『白』。作用を示す名称(クリヤシヤブダ)、たとえば『食事の準備』。性質の所有者を示す名称(ヴァストウシヤブダ)、たとえば『杖の持ち主』

ここで注意されるのは、上に列挙した五つの場合には、それぞれ異なる指示作用があり、それが表象作用を導入する基盤となっていることです。(一) 固有名詞が使用される時には、対象そのものにおいて、固有名詞とそれが表示するものとの連関を規定する恒常的に現前する表徴は特定化されていず、その連関は偶然的な性格のものです。(二) 類(*genus*)を示す表徴を基盤として対象が識別される時は、類として名づけること(つまり普遍)と結びつけられています。(三) 性質を基盤として対象が識別される時は、性質を表示すること(性質という普遍)と結びつけられています。(四) 作用を基盤として識別される時は、作用を表示すること(作用という普遍)と結びつけられています。(五) 性質の所

有者として識別される時は、性質の所有者を表示すること(単一のものとして解された、実体に属する普遍)と結びつけられています。

デイグナーガが文法学的分類に依拠したことには、大きな意味があります。周知のように、文法学者たちは単に言語学の問題を扱っただけではありません。彼らは、言語哲学の問題をも扱ったのであり、彼らの学問はインドにおいて理論的探究のための範型となったのです。文法学者たちもカルパナーとヴィカルパという術語を使用しました。特に、ルイセンコがインドの言語哲学を主題とした学位論文の中で指摘しているように、バルトリハリは言語を人工的な構成物(ヴィカルパ)の集合と呼びました。言語は、最高存在であるブラフマンが幻像として顕現したこの世界を記述するのに役立つよう作られたものであり、さらに、この同じブラフマンの「玄妙なる」言葉に参入するために作られたものなのです。<sup>(19)</sup> 言語の単位であり、言語哲学における知識の基礎となるのは、語(シヤブダ)です。それは、意味の上から、「概念」「心像」「見地」といった概念と

合致しています。<sup>(20)</sup>

デイグナーが、パタンジャリによるインド正統派哲学的な分類に依拠したことは、次のことを証しています。(一) デイグナーの論理学は、インド正統派哲学の体系とは存在論に関して決定的に立場を異にしているにしても、それでもなお一般的なインド論理学の伝統の枠組みの内部で発展したものです。(二) デイグナーが利用したパタンジャリの分類には、ヴァイシエーシカ学派のカテゴリー論という实在論的体系が明白に看取されるのですが、彼がその事実に着目しなかったとしたら、彼にとっては論理の領域における存在論の差異は何ら本質的なものではなかったということになるでしょう。というのも、万人に認識される实在性を説明する論理的思惟内容こそ、言語的实践(ヴィヤヴァハラ)によって表現された思考であり、この实在性に対する修飾句——「高次の」「低次の」「絶対的な」「幻像的な」等——は、推論の形式論的分析という文脈において、彼にとつては重要性を持たなかったということだからです。

デイグナーによるカルパナーの定義には、何らかの論理形式、たとえば「概念」「判断」「推論・結論」といったものは、片鱗も見られません。ダルマキールティは、彼の『プラマナーナヴィニシュチャヤ(量決択)』(二・四・第二句〜第三句)で、デイグナーが示したような、实在論者に忠義立てするようなことはしていません。カルパナーの定義をするにあたり、彼は、カルパナーは、対象に対する判然とした心像(プラティーティ)の言語的表現である」と言うにとどめました。プラティーティは、シェルバツコイが提案したように、「概念」と訳してもよいかも知れません。この二つの定義の差は、まずは、ダルマキールティが、名づけ方の分類——これは知覚された事物に対置される普遍が实在として存在することを明確に含意するものです——を行わなかったという事実にあります。しかし、それにもまして、名づけられるもの、すなわち知覚の結果が、プラティーティであると指摘した点に、両者の差異はあります。

同様に、彼は『ニヤーヤビンドウ(正理一滴)』の中

でカルパナーを定義して、「言語表現と結びつきうる表象を持つプラティーティが、カルパナーである」と述べています。<sup>(21)</sup> ダルモットタラは、『正理一滴』の注釈である『ティーカー』の中で、こうしたカルパナーの定義を受け入れ、次のように説明しています。『概念と語との間には完全な一致はなく、概念は必ずしも語と一体ではない(例、語の使用に習熟していない子どもの思考)』。<sup>(22)</sup> ここで生じていることは、記号とその意味との分化です。このことは、カルパナーの第一の要素である「プラティーティ」と(西洋論理学の)「概念」とを接近させます。ここで「概念」というのは、思考の対象を特定の類に分類し、共通の述語を基盤としながら他の多くの対象から区別する思考です。しかし、仏教徒の中に、概念の理論を見出すことはできません。もともと、それはアリストテレスにもないのですが、彼も形式と思考内容との区別はしていました。

### 判断とアディヤヴァアサーヤ

西洋の伝統的論理学で、論理形式において二番目の

部分を成すのは、判断です(判断とは、ある特定の状況が実際のこととして述べられた時、思考の対象について何事かを肯定したり否定したりする思考です)。ドイツのインド学者ヤコービは、インドの論理学には判断論が欠けると指摘しています。<sup>(23)</sup> また、この事実を、文に類比しうるような複合語を構成しうるサンスクリットの(言語としての)特質に由来するものとしています。

一方、シエルバツコイは、推理についての学説(アヌマーナヴァータ)の中に、判断論を見出そうとしました。<sup>(24)</sup> 彼が見出したのは、意味の上から「判断」に類似した術語、アディヤヴァアサーヤでした(たとえば『正理一滴』一・二二に対する『ティーカー』の注釈を参照)。それは文字通りには「決定」を意味します。彼がアディヤヴァアサーヤを「判断」と解釈したのは、ダルマキールティとダルモットタラが以下のことを示そうとしたことによりです。すなわち、彼らによれば、知覚は認識の手段であり、知覚の結果とは単に対象の言語化された想念なのではなく、表徴とそれによって表示されるものとを結びつける決定なのです。すなわち、二つの単純

な要素の連結を固定することなのですが、これは判断によって遂行されることでもあります。判断とは、思考の対象を対象の属する特定の類に結びつけることだからです（もちろん、判断とアディヤヴァサーヤとは、結びつける要素が異なります。判断が結びつけるのは二つの思考であり、アディヤヴァサーヤの場合は現実と思考とです）。

『仏教論理学』の第一巻で、シエルバツコイは彼の解釈を実証するため、次の事実を指摘します。すなわち、アディヤヴァサーヤという術語は詩学において既に用いられており（ということは、独自の意味と表示作用を有した特別な術語だったということです）、ここでは二種類の相互関係が区別されていたのです。それは比較と同一化でした。<sup>(25)</sup>さらに彼は、仏教論理学における判断の役割についての自説を發展させて、以下のように論じます。すなわち、仏教徒たちが（アディヤヴァサーヤという術語で）論じたのは、まさしく、対応する語で対象を表示するという決定を採用するという行為であり、そのことは、仏教徒が、複雑な総合の結果であり、思考構成物であるものとして、判断を独立させたとい

う事実を証するのである、と。

この（判断を成り立たせる）総合を分析すること、つまりそれを幾つかの段階に分解することによって、瑜伽行派は知覚判断（ヴィデイ）を（他の判断から）区別することができました。それは、第一段階の総合の結果——存在（持続なき瞬間）と非存在（概念）との結合——と見なされます。こうした判断の例として「これは壺である」という文が引かれます。主語は現実に知覚されているものであり、その瞬間しか存続せず、不確定であるので、指示代名詞「これ」で表現されます。これが、確定した名詞「壺」によって表現される述語と結びつけられます。<sup>(26)</sup>

判断を特別な思考構成物として観念（概念）から独立させることが示唆される一方、関連著作の中には、この二つが同一であるという命題も見出されます。特に、『ティーカー』の中で、ダルモットタラは明確に「肯定的な知覚判断」（ヴィデイ）と「知覚された対象の観念（概念）」（ヴァストゥサータナ）とを同一視しています（『ティーカー』二四・一六）。

有分別の知覚において起る(第一段階の)総合の次に、認知的思考の第二段階の総合があります。これは、推理(アヌマーナ)において生じる、二つの概念の結合です。推理の結果は推理的判断(ニガマナ)であり、その例は「音は常住ではない」です。概念は非存在なので、肯定されたり否定されたりします<sup>(27)</sup>。このように考えることで、仏教徒は肯定判断及び否定判断を結論(ニガマナ)の形態として定式化することができ、否定的な結論を用いる推理(アヌバラブディ・アヌマーナ)<sup>(28)</sup>の数々を論じることができたのです。

### 推論とアヌマーナ

仏教論理学におけるカルパナーの第三の形態として登場するのがアヌマーナ(推理)です。これは、単純定言的三段論法と称される演繹の数々と、類似している面もあれば、類似していない面もあります。推理に関するインドの理論の特徴について、私はこれまでに一再ならず論じてきました。

デイグナーガを典型とする瑜伽行派の仏教徒は、論

理学において「革命」を成し遂げました。彼らは、証明という形態をとる、弁証論的方法としての推理——「他人のための推理」(為他比量)——から、演繹であり、認知の形態である推理——「自分のための推理」(為自比量)——を分離しました。また、アリストテレスの三段論法における大前提に比較される、媒介論証項の「三つの特質」(因の三相)<sup>(29)</sup>という規則を導入しました。それは、ニヤーヤ学派の推理論とは対照的に、命題間の論理的結合を強化するものでした<sup>(30)</sup>。これらに古典的定義を与えたのは、デイグナーガの学派に属するダルモッタラでした。為自比量は、彼によって、「内的(な認知過程)」と定義されました(『ティーカー』一一・一七)<sup>(31)</sup>。一方、ダルマキールティは、推理の最初の分岐のうち別の面(つまり為他比量)に注意を向けました。彼にとつて、それは「因の三相を有する特徴を通じて(間接的に)生み出された認知で、(知覚されたのではなく)推理された対象を指示するもの」(『正理一滴』二・三)<sup>(32)</sup>でした。これは、二つの論証肢(アヴァヤヴァ)と三つの命題から成っています。論証肢は次の二つです。



というのは、仏教徒の意見では、それは明白だからです。「それ故、音声は無常である」、 $Vps$  (全ての $p$ について $s$ である)。帰結(それ故)を $T$ で、類似性を $\sim$ で記号化すると、この論証式は以下のように記述されます。

$\{Vhs, (p \approx p_s, Vp_h, Vp_s), Vph\} \vdash Vps$  (全ての $h$ について $s$ である。 $p_s$ は $p$ の例であり、全ての $p_s$ について $h$ であり、全ての $p_s$ について $s$ である。全ての $p$ について $h$ である。それ故、全ての $p$ について $s$ である)

$h$ と $s$ との結合を示す一般的大前提は明確に定式化され、それを示す例によって具体化されます。結論の主題(②)が述語(⑤)を有することは、論理的表徴である属性(③)を主題が有しており、かつ、この表徴が推理される述語と不可分に結びついているということを基礎として、この形式によって確定されます。

相違による論証式は以下のようなものです。

(一) 大前提「恒常の実体(②)は因果的所産でない」と知られている(①)「 $Vps$  (全ての $s$ について $h$ である)。

(二) 相違する例「たとえば虚空のように」(④)「 $p$ 、

$Ep \vdash (p \approx p_v), Vp_h, Vp_s$  (或る $p$ について $p_v$ は $p$ の例ではない)。全ての $p_v$ について $h$ であり、全ての $p_v$ について $s$ である)。

(三) 小論証項「しかし、音声(⑤)は因果的所産である(④)「 $Ep \vdash h$  (或る $p$ について $h$ ではない)。 $h$ ではない $p$ がある)。

「結論」それ故、音声(④)は無常である(「 $s$ )、 $Ep \vdash s$  (或る $p$ について $s$ ではない。 $s$ でない $p$ がある)」「(「正理一滴」三・五)<sup>(35)</sup>。

記号化すると「 $Vsh, [Ep \vdash (p \approx p_v)], Vp_h, Vp_s, [Ep \vdash T Ep \vdash s]$  (全ての $s$ について $h$ である。或る $p$ について $p_v$ は $p$ の例ではない。全ての $p_v$ について $h$ であり、全ての $p_v$ について $s$ である。或る $p$ について $h$ ではない。それ故、或る $p$ について $s$ ではない)。

ここでもまた、大前提は明確に定式化され、相違する例によって具体化されます。小論証項と結論は一般的に否定的なものです。相違による弁別という形式で確立されるのは、推理の主題(④)が、述語(⑤)と不可分に結合した論理的表徴(③)を有しておらず、それ故、

主題が述語を有していない、ということです。

仏教徒の推理理論の特徴の一つは、(推理において)関係を確定される三つの論証項が、単一の事物に結びつけられた、複合的な観念ないし構想された心像(プラティイティ)に属しており、このことが推理の演算の基礎にあるということ<sup>(36)</sup>です。それ故、「構想された心像(プラティイティ)」という術語が、仏教徒にとっては、自らの理論のキータムとなったのです。この構想された概念を表現するものは、語(シャブダ)であったり、判断(アディヤヴァサーヤ)であったり、推理(アヌマーナ)であったりします。

仏教徒からすれば、これらの間に原理的な違いはありません。むしろ反対に、彼らは次のように言うでしょう、あらゆる論証式は判断として提示できるし、同様に、あらゆる判断は論証式に書き換えられる。たとえば、「ここ(㉔)には紫檀(㉕)の木(㉖)がある」という判断は、「これ(㉗)は木(㉘)である。紫檀(㉙)だから」という推理で表現できます。「ここ(㉔)には死を免れえない(㉚)人間(㉛)がいる」という判断なら、

「これ(㉔)は死を免れえない(㉚)。人間だから(㉛)」  
という推理になります。<sup>(37)</sup>

## 結 論

このように、仏教徒の思想内容を適切な仕方提示するだけで、この論文の最初に提出した問いに答えることができます。

(一)西洋論理学における三つの主要な思考形式(概念、判断、推論・結論)のうち、推論のみが、理論的に確定された類似物を有します。すなわち、アヌマーナです。概念と判断とは、それに比べれば、理論的に曖昧です(これはサンスクリットの言語としての特徴に規定されています)。それらを指示する固定的な術語は存在しませんし、明確な定義もありません。

(二)今回用いた原典資料の中で理論的に精緻化されていたのも、推理の概念だけでした。我々の考えでは、これが、本論文で提案した方法的アプローチによって得られる結果であり、その具体的適用であると言えます。

注

- (1) Шербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. В 2-х ч./ Санскритские параллели, ред. и прим. А. В. Дариба. СПб., 1995. Ч. II. С. 133, 138.  
 (シエルバツコーイ『後期仏教学説における認識論と論理学』以下T.P.J.) Shcherbatsky, Th., *Buddhist Logic*. In 2 vols. N.Y., 1984. Vol. I. p.219. (同著『仏教論理学』以下BL)
- (2) Кириллов, В. И., Старченко, А. А., Логика. М., 1995. С.3 (キリロフ・スタチェンコ共著『論理学』) その他の論理学の教科書を参照。
- (3) BL Vol. II. p.6.
- (4) BL Vol. I. p.555.
- (5) BL Vol. I. p.509.
- (6) (訳注)「オルガノン」はギリシア語で道具・機関の意。アリストテレス学派では、論理学を全ての学問の基礎と見なし、オルガノンと称した。
- (7) Hattori, M., *Dignāga, On Perception*. Cambridge: Harvard University Press, 1968. pp.97-99 (note 1.55), pp.100-106 (notes 1.60-64).  
 (訳注) 服部正明は京都大学名誉教授。戦後日本を代表するインド哲学研究者の一人。
- (8) (訳注)この論述での「観念論」は、全てを空と考える大乘仏教。「唯名論」は、個物の実在を認めるが、「普遍」の実在は否定する部派仏教(特に説一切有部)。「実在論者」は、個物だけでなく、「普遍」の実在も認めるインド正統哲学(特にニヤヤー学派とヴァイシエーシカ学派)。
- (9) (訳注) 東洋学者エウゲニー・トルチノフ(一九五六～二〇〇三)を記念して、サンクトペテルブルク大学で毎年開催されている東洋学・宗教学の国際会議。  
 Бочаров В. А. Теория в логике // Новая философская энциклопедия. В 4 тт. М., 2000-2001. Т. IV. С. 45. (ボチャロフ「論理学における理論」)
- (10) Карпенко А. С. Современные исследования в философской логике // Вопросы философии. 2003. № 9. С. 54-75 (カルペンコ「哲学的論理学における最近の研究」)  
 Ibid. С.55.  
 Ibid. С.58.  
 Ibid. С.61.
- (11) Yengar, H. R., *Ramānandamīśra, edited and restored into Sanskrit with Vṛti, Tika and Notes*. Mysore, 1930. p.12, 13d.
- (12) (訳注) アポーハとは「排除」の意で、言葉(概念)の対象は、実在ではなく、他のものの排除にある、とする説。たとえば、火という言葉(概念)の対象は、実際に直接知覚される火ではなく、火以外の全てのも

- のを排除した残余の何かであるとされる。
- (17) (訳注) パーニニ学派は、インドの文法学の主流をなす学派。パーニニ(紀元前四〜五世紀)の著わした『アシュターディーヤーイー』を出発点とし、バタンジヤリ(紀元前二世紀)の注釈書『マハーバーシュヤ』が学説の基礎を形成した。バルトリハリ(五世紀)はこの学派に属し、ブラフマンの本質を言語と考える言語哲学を形成した。
- (18) Ласенко В. Г. Дискретное и континуальное в истории индийской мысли: лингвистическая традиция и вайшешика. Диссер. на соиск. уч. степ. д.ф.н. М., 1998 (ルイセンコ『インド思想史における断絶と連続——文法学派の伝統とヴァイシェーシカ学派』)
- (19) Ibid. С.115.
- (20) Ibid. С.81.
- (21) BL Vol. II. p.5. ТПШ.Ч.С. 91. (訳注) 翻訳にあたり、梶山雄一博士の訳文を参照した。同訳『認識と論理』(長尾雅人責任編集『大乘仏典(世界の名著 二)』、東京・中央公論社、一九六七) 四六二頁下段。
- (22) ТПШ. Ч. I. С.93.
- (23) Jacobi, H., *Die Indische Logik*. S. 461. (クルムン・ヤロー『インダの論理学』)
- (24) ТПШ. Ч. II. С.228.
- (25) BL Vol. I. p.212.
- (26) ТПШ. Ч. II. С.188.
- (27) Ibid.
- (28) (訳注) 「アヌパラプデイ」は非知覚と訳される。或るものが知覚されないことを論証根拠として、その或るものと必然的に結合している別の或るものの非存在を推理するのが、アヌパラプデイ・アヌマーナと呼ばれるもの。
- (29) (訳注) 因の三相とは、論証において有効な論証根拠がそなえる三つの特質。①主題に属する全てのものに当該の論証根拠があることが承認されている。②類同する例に当該の論証根拠があることが確定している。③相違する例には当該の論証根拠が存在しないことが確定している。
- (30) (訳注) ニヤーヤ学派では、論証式を五つの論証肢で構成する。主張命題・論証根拠・例・合(主張命題と例とを結びつけること)・結論(主張命題の繰り返し)。これは論証を通じて対論者を説得することに力点を置いた論証式の構成であるが、デイグナーは合と結論とは論証それ自体にとって不要であると見なし、主張命題(論証されるもの、サーディヤ)・論証根拠(ヘートウ)・例の三つの論証肢に改めた。
- (31) BL Vol. II. p.48.
- (32) Ibid.
- (33) Ibid. p.108.
- (34) Ibid. p.113.

- (35) Ibid. p.114.
- (36) ТТІІ. Ч. II. С.211.
- (37) Ibid. С.216.

(N・A・カナエワ／ロシア科学アカデミー  
哲学研究所研究員)  
(訳・まえがわ けんいち／東洋哲学研究所研究員)