南アジア古典学 9 (2014), 259-290

インド哲学における反証可能性の議論

九州大学　片岡　啓

1　ディグナーガの推理論

1.1　ダルマキールティによる蓋然的推理批判

正しい認識の手段（pramāṇa）に関する仏教説を整備し，仏教論理学・認識論を創始したディグナーガ（Dignāga），そして，ディグナーガに後続するイーシュヴァラセーナ（Īśvarasena）は「見られなければ無い」と考えていた．正しい推論における逸脱の可能性・反証の可能性について「これまで見られなければ無い」と考えていたのである．ディグナーガの主著に註釈し，また独立の論書を多く残し，仏教論理学を大成したダルマキールティ（Dharmakīrti）は，イーシュヴァラセーナを直接に批判しながら実質的にディグナーガをも批判する.「これまで単に見られなかったというだけでは（adarśanamātreṇa）決して無いとは言えない」というのは，ダルマキールティ（Dharmakīrti）が従来の経験主義的な（それゆえダルマキールティが帰納的と看做した）推理論を批判した言葉である．彼は従来の蓋然的な（つまり逸脱可能性があり反証可能性のある）推理を śeṣavad anumānam と呼ぶ（PV I 14）．ダルマキールティ（及び彼の註釈者達）から見れば，従来の推理は，釜の米の多くが炊けているからといって中の全てが炊けていると言ったり（PV I 13）[1]，海の水がいつも塩辛いからといって，海以外の水についても「水だから塩辛い」と言ったりするのと同じようなものであった（HBṬ 207.20–22）[2]．彼の批判は，仏教内部のイーシュヴァラセーナやディグナーガのみならず，聖典解釈学のクマーリラ（Kumārila）の見解をも，その射程に収めるものであった．

	仏教	聖典解釈学
500	ディグナーガ（470–530/480–540）	
600	イーシュヴァラセーナ（580–640）	
		クマーリラ（600–650）
	ダルマキールティ（600–660）	

1.2　イーシュヴァラセーナの非知覚

イーシュヴァラセーナは，非知覚（anupalabdhi）を独立した認識手段とし，単に知覚されないだけで非存在（abhāva）が認識されると主張した（Steinkellner [1966]）．言い換えれば，或る物が知覚されなければ，その物の非存在が正しく認識されたことになり，その物は存在しないと言えるのである．ダルマキールティが「無ければ無いという関係が必ずそうであるのは，見られないことに基づくわけではない」（PV I 31cd: avinābhāvaniyamo

[1]同じ例が『中論青目注』（大正 1564：24b）に「如殘，名如炊飯一粒熟知餘者皆熟」と挙げられ批判されていることについては桂［1986:42］を参照.

[2]なお，海水の一部を飲んで海水は全て塩辛いとする推理は，śeṣavat として『方便心論』に三種の推理の一つとして挙げられている．桂［1986:41］参照.

adarśanān na）と言った時，念頭にあったのは直接にはイーシュヴァラセーナの見解であった（Steinkellner [1997]）．イーシュヴァラセーナは，反例（火の無い所に煙があるような逸脱例）がこれまで見られなかったことをもって，反例が存在しないと考えたのである．

1.3 ディグナーガにおける否定的随伴関係と遍充関係

「見られなければ無い」というイーシュヴァラセーナの考え方は，先行するディグナーガの見解を明確化したものであり，ディグナーガの本意をイーシュヴァラセーナが受けたものと看做せる[3]．なぜなら，ディグナーガは「これまで反例が見られていないならば反例は無い」と考えて，否定的随伴関係（vyatireka：Xが無い時にYも無いという関係）を遍充関係（vyāpti：包摂関係）の確立に本質的な役割を果たすものと考えたからである[4]．これまでのところ「火の無い所に煙は無かった」（否定的随伴関係）ので「火が無ければ決して煙は無い」（遍充関係）すなわち「だけ」（eva）を使って書き換えれば「火の有る所にだけ煙がある」と考えたのである[5]．ディグナーガは，肯定的随伴関係ではなく否定的随伴関

[3]Cf. Katsura [1992:223]: “In this paper I would like to demonstrate that Īśvarasena’s theory of ‘non-perception’, discovered by Steinkellner, can be traced back to Dignāga at least in part, . . .”

[4]ディグナーガの推理論については，異類例のみを挙げればよいとする立場を挙げる中で，クマーリラが要約している．

> ŚV anumāna 131cd–132 (India Office Manuscript, San Ms I.O. 3739, 37v16–17):
> aśeṣāpekṣitatvāc ca saukaryāc cāpy adarśanāt//
> sādhanaṃ* yady apīṣṭo ’tra vyatireko ’numāṃ prati/
> tāvatā na hy anaṅgaḥ syād* yuktiḥ śābde ’bhidhāsyate* //
> •sādhanaṃ] *ms.*; sādhane *ed.* •anaṅgaḥ syād] *ms.*; anaṅgatvaṃ *ed.* •’bhidhāsyate] *ms.*; hi vakṣyate *ed.*
> 推論知に関しては，残らず全て［の事例］が必要とされることから，また更に，見られないことに基づけば［全ての事例についての確認が］簡単（可能）であることから，この［肯定的随伴と否定的随伴の両者の］内，否定的随伴が成立要因であるとしても，それだけで［肯定的随伴が推論知成立の］要因でない，ということにはならない．理由は証言［の章に含まれるアポーハ章，特に ŚV apoha 75］で述べられる．（翻訳に山上［1985:21］及び Pind [1999:325] があるが，いずれも前提とする校訂テクストに難がある．）

ここでクマーリラが要約するように，ディグナーガは否定的随伴のみが逸脱のない正しい推論知の（特に遍充関係把握の）成立要因であると考えている．

[5]ディグナーガは，遍充関係の確立方法と，それの論証式での提示方法とは分けて考えている．まず，ディグナーガは，否定的随伴（vyatireka）によって遍充関係（vyāpti）が確定されると考える．そして，その確定された遍充関係は，同喩（sādharmyadṛṣṭānta）によって示される場合もあれば，異喩（vaidharmyadṛṣṭānta）によって示される場合もあると考えていた．整理すると次のように場合分けできる．

1. 異類例だけで遍充を示す場合には
   - 1.1. 不共不定因（例えば所聞性）が正しい理由になってしまう．したがって一例を示す同類例も用いる必要がある．（北川［1965:252］）
   - 1.2. （正しい証因の場合は）含意によって同類例も得られるので，そのような問題は起こらない．（北川［1965:253］）
2. 同類例で遍充を示す場合には，
   - 2.1. 含意によって異類例も得られるので，異類例は述べる必要がない（北川［1965:254–255］）．なお，異類例を述べたい場合，異類例（遍充を示す）＋同類例（一部の例示）となるので，1.1. のケースとなる（北川［1965:255–256］）．

係こそが,「だけ」が表す「必ずであること」という必然性（制限つまり遍充関係）を確立すると考えていたのである[6].

2　ディグナーガのアポーハ論

2.1　ディグナーガの意味論における否定的随伴関係

否定的随伴関係が遍充関係確立に本質的な役割を果たすということは，ディグナーガにとって言葉が推理に還元される以上，当然，言葉にもあてはまるものである[7].「牛でないものは「牛」という語で呼ばれたことがなかった」という否定的随伴関係から,「「牛」という語は牛だけを指す」という遍充関係が確立できる[8]．そして，否定的随伴関係が語意関係を決定することを一つの根拠として彼は，アポーハ論という否定的意味論を採用する[9].

2.2. 同類例（遍充を示す）＋異類例の場合，重複（異類例が不要となってしまうこと）を回避するため，a-sapakṣe (eva) asattvam の否定辞の「非存在」解釈を行う.（北川［1965:258–259］）

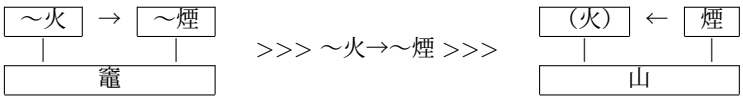
すなわち，ディグナーガは，1.2 と 2.1 においては，対偶が自動的に含意によって（arthāpattyā）導かれることを認める．すなわち，片方を述べれば，自動的に他方も理解されるので，片方を述べるだけで十分だと考えている．いっぽう 1.1 と 2.2 においては，それぞれ，同類例と異類例の意義を別個に確保しようとする．2.2 におけるディグナーガの特別な解釈については，本稿末の補注参照.

[6]ディグナーガが「無ければ無い」（nāntarīyaka）という関係（avinābhāva）を重視したのは，先行するヴァスバンドゥの『論軌』（Vādavidhi）を継承したものである（桂［1986:52–60］参照）.

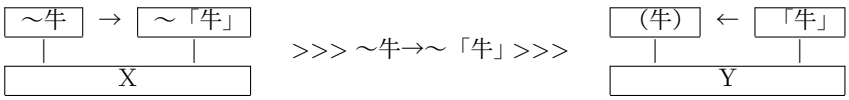
[7]この問題に関しては Pind [1999] が最も詳しい．しかし後述（n. 11）するように adarśanamātra の内容について彼の理解には問題がある.

[8]PSV ad V 34: ato vyatirekamukhenaivānumānam.「それゆえ，否定的随伴を通じてのみ［正しい］推論がある.」Cf. 桂［1998:288］:「ディグナーガは，ただ単に当該のことばが水などの異類に対して適用されるのが観察されないだけで，異類からの排除は明示されたと考えている.」Pind [1999:328]: “In fact, the primacy of difference constitutes the epistemological rationale underlying the most crucial aspects of Dignāgan *pramāṇavāda:* difference not only justifies the relation (*sambandha*) between the word and its intended object, but also the relation between indicator and indicated, the two types of relations being treated by Dignāga as essentially identical.”

[9]しかし，厳密に平行と考えると，理論の不備が見えてくる．推論の場合，竈や山のような基体が存在し，そこに属性として火や煙がある．したがって以下のように描くことができる．否定的随伴関係（火の無い所には煙は無かった）から一般的に（否定的）遍充関係（火の無い所に決して煙はない＝煙があるのは火がある所だけである）を導出し，山の煙に適用するという構図である.



同様に考えると,「牛」と牛の場合は次のようになるはずである．牛以外に「牛」は適用されたことがなかった．それゆえ一般的に牛以外を「牛」は意味しない.「牛」だけを意味する．したがって今の場合も「牛」は牛を意味する.



ここでの基体は何であろうか．ディグナーガのアポーハ論において，それは明らかではない．後代は話者の意図とする見解も見られる．その場合，幼児が言葉を習い覚えた際の年長者達の話者の意図がXとなり，それから後の機会に幼児の眼の前で話しかけている発話者の意図がYとなる.

ディグナーガ以前の意味論においては,「牛」という語は牛という実在（牛という個物あるいは牛性という普遍，あるいは，両者の混合や関係）を指すと考えられてきた．その場合,「「牛」という語はこれまで《牛》を指してきた」という肯定的随伴関係が,「「牛」という語は常に《牛》を指す」という遍充関係確立に本質的な役割を果たすことになる．しかし，肯定的随伴関係の経験は数が極めて限られている．全ての牛を見たわけではないからである[10].

逆に，否定的随伴関係であれば，これまでの全ての経験をかけて言うことができる[11]．逸脱例が全く見られたことがないからである．これが，肯定的随伴関係よりも否定的随伴関係をディグナーガが重視した理由である．これまでに逸脱・反例（牛でないものに「牛」という語が適用されること）が見られたことがないのである[12]．これは，経験科学と同じ態度である．反例がこれまでに見られていない法則である．ただしディグナーガ自身は，遍充関係という一般法則を仮説ではなく本当に常に正しい法則だと考えていた[13]．帰納的で

---

[10]PSV ad V 34: tatra tu tulye nāvaśyaṃ sarvatra vṛttir ākhyeyā, kvacit, ānantye ’rthasyākhyānāsaṃbhavāt. 「しかしその両者（同類・異類）のうち，同類については，必ずしも，全ての事例について［言葉の適用が］あることを示す必要はなく，一部でよい．対象は無数なので，［全ての事例を］明らかにするのは不可能だからである.（したがって，肯定的随伴だけでは，遍充関係が常に正しいとは示され得ない.）」

[11]なお Pind [1999] の理解は異なる．彼は異類例の全ての事例を尽くすことが「簡単である」（saukarya）とディグナーガが表現する背景について，スチャリタミシュラやパールタサーラティミシュラの（恐らくダルマキールティを念頭に置いた）理解に依りながら,「一箇所にいても」可能であると理解する（Pind [1999:325–326]）．すなわち「牛」が牛に適用されるのを見ただけで，牛以外に対しては「牛」が適用されないことが全ての事例について尽くされたことになる（＝含意される）とディグナーガが考えていると Pind は言うのである（このような見解はダルマキールティなら十分に可能である）．Pind [1999:327]: “The underlying argument seems to be the following: if someone standing in a particular place, an *eka(deśa)stha*, in time and space observes a given sign or word together with the object to which it applies, this observation entails that the sign cannot by necessity be anywhere else, i.e., in the heterologous, a fact that can be ascertained as effortlessly as the observation that a particular object is absent from somewhere else. Consequently the fact that it is not elsewhere becomes determinant for its validity as an indicator. Dignāga’s view would seem to belong in this context.” Pind の理解によれば「「牛」が牛に適用されるのを見ること」が「牛以外に対して「牛」が適用されない」ということを含意するということになる．これでは「見ること」が否定的随伴関係の必然性を成立せしめることになってしまい，その場合には，肯定的随伴が遍充関係確立の要因であるとするバラモン側の説が有するのと同じ過失に陥ることになってしまう．しかしディグナーガが言っているのは「見られないこと」が必然性（遍充関係）を確立するということである．一回きりの経験から分かるのではなく，これまでの全ての経験（＝見られないこと）をかけて遍充関係が確保されるというのがディグナーガの意図でなければならない.

[12]PSV ad V 34: atulye tu saty apy ānantye śakyam adarśanamātreṇāvṛtter ākhyānam. ata eva ca svasaṃbandhibhyo ’nyatrādarśanāt tadvyavacchedānumānam svārthābhidhānam ity ucyate. 「いっぽう異類については，無数ではあるが，これまで［言葉の適用が］見られなかったことのみをもって,［異類に対して言葉の適用が］無いことを示すことが可能である.（無ければ必ず無い，ということが否定的随伴を通して確かめられる.）そして，だからこそ，自らの関係項以外（異類例）に見られたことがないので，それ（自らの関係項以外のもの）を切り捨てることで推論することが，自らの意味の表示であると言われる.」

[13]この点について筆者の見方は桂［1998］と異なる．桂［1998:288］:「以上の考察から帰結することは，ディグナーガにとって，遍充関係は，決して理由とその対象である「論証されるべき性質」との間の「必然的関係」を意味しているとは言えないということである．ことばの場合にせよ，推理の場合にせよ，二項間の遍充関係は随伴と排除の原理によって想定される一般法則ではあるが，それは異類もしくは異例群において反例が見いだされない限り妥当するという一種の「仮説」であると言うことができる．ディグナーガは，このように彼の帰納推理に蓋然的な性格を付与することによって「帰納法の問題」を回避したと言えよう.」

あり蓋然的であるものを，確実なものと考えていたのである[14].

2.2　他者の排除

「非牛にたいして「牛」は用いられたことがなかった」すなわち「「牛」という語は牛にだけ用いられてきた」ということは，語意関係習得の現場に立ち戻って考えると，語が本当に指し示すのは，肯定的な牛ではなく，非牛の排除であるということを意味する．これは「牛」という語は非牛の排除，つまり,《牛でないものでないもの》を意味するということである[15].

これは「牛」という語それ自身にも当てはまる．すなわち,「牛」という語は，その実体において,「牛」以外の語でないものである．詰まる所，ディグナーガの否定的意味論においては,「「牛」でないものでないものが，牛でないものでないものを意味する」のである[16].

クマーリラがディグナーガの否定的意味論を批判する際に，真っ先に指摘したのは,「牛でないものでないものは，結局，牛のことを指しているのではないか」という点であった[17].このことからも，ディグナーガの否定的意味論の核心が確認できる.

3　バラモン正統派の推理論

3.1　ディグナーガ以前の推理論

肯定的随伴関係では「煙のある所には必ず火がある」の全ての事例，あるいは「「牛」という語は必ず牛を指す」の全ての事例を経験できないので，否定的随伴関係が遍充関係確立に本質的な役割を果たすとするディグナーガの立場を我々は確認した．ディグナーガが批判したのは肯定的随伴関係から遍充関係が導けるとする見解である．ただし，彼以前に

---

[14] これまで逸脱が見られなかったからといって，今後も見られないとは限らない．ディグナーガの問題点は，これまで見られなかったということから，100 %無いと断定した点にある．蓋然的推理であるものを 100 %正しいものと看做したものである．これはダルマキールティに批判されることになる．Cf. Katsura [2004:145]: “This suggests that Dignāga’s statement of pervasion does not necessarily imply a universal law but rather assumes a general law derived from our observations or experiences; in other words, it is a kind of hypothetical proposition derived by induction.”; Katsura [2004:148]: “Considering Dignāga’s allusion to *anvaya* and *vyatireka* in PSV chapter 5, I am inclined to think that he proposed *vyāpti* or a general law solely on the basis of the fact that no counter-example is observed (*adarśanamātreṇa*) in the domain of dissimilar examples.”

[15] PS V 1bcd: tathā hi saḥ/ kṛtakatvādivat svārtham anyāpohena bhāṣate//「すなわち，それ（言葉）は,〈作られたものであること〉等［が自らの対象を他者の排除によって指し示すの］と同様に，自らの対象を，他者の排除によって語る.」; PS V 11d: tenānyāpohakṛc chrutiḥ//「それゆえ語は他者を排除するものである.」

[16] PSV ad V 33ab: yathā cārthāntarāpohenārthe sāmānyam, tathā **śabdāntaravyudāsena śabde sāmānyam ucyate/(33ab)** yathaivākṛtakavyudāsena yat kṛtakatvaṃ tat sāmānyam anityatvādigamakam, tathā śabdāntaravyavacchedena śabde sāmānyam ucyate. tenaiva cārthapratyāyakaḥ.「また，ちょうど，他の意味を排除することで，意味の上に共通性がある，それと同じように，**他の言葉を排除することで，言葉の上の共通性が説かれる（33ab）.** ちょうど,〈作られてないもの〉を排除することで,〈作られたもの性〉という共通性が，無常性などを理解させるように，別の言葉を切り捨てることで，言葉の上の共通性が説かれる．だからこそ,［言葉の上の共通性は］意味を理解させる.」

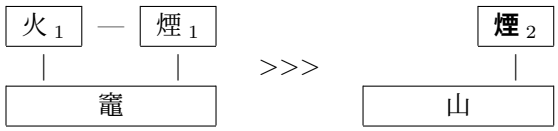
[17] ŚV apoha 1（服部［1973:33］の和訳参照）.

おいてはそもそも「遍充」（vyāpti）という概念が明確には打ち出されていなかった[18].「遍充」という概念を持ち込んだのはディグナーガである．ディグナーガ以前においては，100 %の確度の法則を打ち立てるという意識は，恐らく念頭にはあったものの，明確に言語化されたものではなかった．火と煙との一般的な関係は単に「関係」（saṃbandha），そして，否定的には「無ければ無いこと」（avinābhāva）とだけ呼ばれていた．たとえ演繹的な推理を志向していたにせよ，それは明確に言語化され意識された段階にはなかった．そして志向していたとしても，ディグナーガが指摘するように，余りにも経験数が限られていたので，とても遍充関係を確立するには十分ではなかった．

詰まる所，ディグナーガが批判したのは，古いニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の多分に類推に依拠した推理論である．すなわち,「これまでそうだったから今後もそうだ」「あの竈の煙と同様，いま眼の前にある（火が有るか無いかが見えていない）この山の煙も火を持つはずだ」という単純な蓋然的推理である[19]．ここでは数少ない実例が重視される．討論術の中では，最低限一つの実例を挙げる必要がある．ということから，むしろ，一つの実例だけを挙げればよいという態度となる．つまり,「これまでそうだった」の例が実際には一つしかないのである．実例を最低限一つ挙げれば論証が成立するのだから，それで十分だろう，十分に敵説への対抗論証となるだろう，というこの時代の態度は，例えば,（ディグナーガ以後でもあるにもかかわらず）バーヴィヴェーカ（Bhāviveka）の『中観心論』に色濃く見られる[20]．では限られた肯定的随伴関係から 100 %常に正しい遍充関係を導きたいバラモン正統派としては，ディグナーガの批判以後の推理論を，どのように再構築すればよいのであろうか．

3.2 徴表の反省あるいは重ね合わせ

古いニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の（類推を重視する）態度は,「あの煙」と「この煙」とを「重ね合わせ」（anusaṃdhāna）る必要があるとする一部の見解（阿闍梨達の見解とされる）によく表れている[21]．この考え方によれば,「この山には火がある．煙があるから．ちょうど竈と同様に」という推論において，竈の煙と山の煙とが重ね合わせられる．彼らはこれを「徴表（証因である煙）の反省」（liṅgaparāmarśa）とも呼ぶ．すなわち，山の煙を見ても，単純に眼前の煙を見るのではなく，昔見た竈の煙を想い出しながら,「あの煙」と「この煙」とを重ね合わせて見るのである.「この煙はあの煙と同じだ」という一種の再認識（pratyabhijñā）――ただし厳密にはあの煙 $_1$ とこの煙 $_2$ とは同一物ではないので再認識そのものではなく類推と呼ぶべきもの――である．この重ね合わせの操作により，目の前に見えてない火が推論可能となる．



[18]遍充概念のディグナーガによる導入については桂［1986］を参照.

[19]桂［1998:236］は（初期の）インドの論証について「このようなプロセスは，まさに肯定的もしくは否定的な具体例から推理する,「類推」による推理,「例証」に他ならない」と評している.

[20]バーヴィヴェーカの論理の特徴については例えば Tamura [2009] を参照.

[21]NM I 175, II 578. liṅgaparāmarśa に関する諸研究・関連資料については丸井［2005］および Marui [2006] を参照.

注意すべきは，この重ね合わせには普遍的な遍充関係（肯定的遍充関係）が欠けていることである．唯一の実例が重ね合わせられるだけであり，言ってしまえば一種の比喩である.「ちょうどあの竈と同じように」という同一視である．そして，比喩というのは「見立て」「看做し」である以上，本来は，自由な空想力の働きであり，何にでも言えるものである．100 %正しいはずの推論が比喩であっては困る．ディグナーガが事例の数少なさを批判したのも当然である．論証の適用段階が「この山の煙はあの竈の煙と同様だ」という比喩である以上，それは,「煙の有る所には常に火が有る」という 100 %の確度を保証できないものである．単に前の事例を重ね合わせて考えただけだからである．これが，ディグナーガ以前のバラモン正統派の推理論・論証法の限界である[22].

3.3 プラシャスタパーダの推理論

ディグナーガ以後クマーリラ以前であるヴァイシェーシカ学派のプラシャスタパーダ（Praśastapāda: 550–600）は，山の上に持ってこられ重ね合わせられるものを火性と結びついた煙性（「火と結びついた煙」ではないことに注意）であるとしている[23].「重ね合わせ」という従来説に一部引き寄せられながらも，彼は既に推論の類推的性格を問題として，普遍を通じて全ての事例を尽くそうと意識していたことが窺える．実例から法則を導こうとする点では帰納的であるが，その普遍的な一般法則が全てに当てはまる確実なものであると考えていた点では演繹を志向していたことになる[24].

3.4 重ね合わせ不要論

ニヤーヤ学派内部でも，重ね合わせ必要論を説く「阿闍梨達」（ācāryāḥ）に対して,「重ね合わせ」を不要とする「註釈者達」（vyākhyātāraḥ）の見解が見られる[25]．普遍的な関係を適用する場合には，或る特定の事例と重ね合わせる必要はない．あの煙とこの煙を重ね合わせる必要はないのである．煙であれば全て火を持つのである.「註釈者達の見解」は，従来の類推型の推論説を批判したものであり，全ての事例に当てはまる一般法則を前提としている点では演繹を志向するものである.

---

[22]例えば NS 1.1.34: udāharaṇasādharmyāt sādhyasādhanaṃ hetuḥ（喩例との類似性に基づいて，論証されるべき［対象］を論証する手段が理由である）は，類似性を基盤とする推論の比喩的正確を見事に表している.

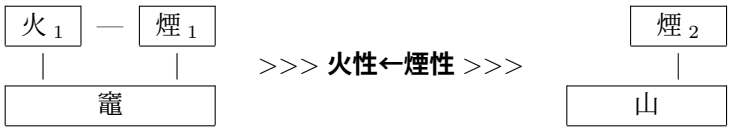
[23]PDhS 54,12–13 (§281): nidarśane ’numeyasāmānyena saha dṛṣṭasya liṅgasāmānyasyānumeye ’nvānayanam anusandhānam.「実例（例えば竈）において，推論対象となる**普遍**（火性）とともに見られたことのある徴表の**普遍**（煙性）を，推論対象（山）へと持ってくることが「重ね合わせ」である.」

[24]他にも普遍間の関係を強調した記述として以下のものがある．PDhS 55,16–56,2 (§284): iha “yat prayatnānantarīyakaṃ tad anityaṃ dṛṣṭam, yathā ghaṭaḥ” ity anena sādhyasāmānyena sādhanasāmānyasyānugamamātram ucyate.「ここで「努力の直後にあるものは全て無常であるのが見られた．例えば壺のように」というこれにより，論証する共通性（努力の直後にあるものであること）が論証されるべき共通性（無常性）に単に随伴することが述べられている.」

[25]NM I 178, II 576.

3.5　クマーリラの推理論

聖典解釈学者クマーリラは，多数の経験から普遍間の関係が習得されると考える[26]．重要なのは,「普遍間の関係」と彼が言っていることである．肯定的随伴関係（個々の「火←煙」の事例）から，全ての事例に行き渡る「火性←煙性」の関係を知るというのである．



火性や煙性は全ての火と煙に内属するものである．すなわち，火性・煙性の関係を一般的に知れば，全ての事例について知ったことになる．これにより，全ての事例が実質的に尽くされることになる．

これは，限られた経験から一般法則を導くという意味で，既に帰納を超えた主張をしていることになる．すなわち，普遍間の関係を発見することは，ここで，限られた経験から一気にジャンプして 100 %正しい一般法則を打ち立てたことになる．ここでは，本来，帰納的であるはずの推論に，帰納の限界を超えたものを求めている．この点はディグナーガも同じである．したがって，ダルマキールティから，蓋然的な推理論として，ともに批判を受けることになるのである．しかし，ディグナーガもクマーリラも，演繹的な推理を志向していたことは確かである．すなわち，100 %正しい一般法則を前提として，それを適用することを推理と考えていた．この意味では演繹的である[27]．

3.6　まとめ：ダルマキールティ以前の推理論の展開

大雑把に言い換えれば，ディグナーガ以前は「山田君が死んだ．だから田中君も同じように死ぬだろう」という一事例からの類推を推理と考えていた．あるいは演繹的な推理を志向していたならば「これまでの所，数多くの人間が死んだ．人間は必ず死ぬ．それゆえ田中君も死ぬだろう」というように，ごくごく限られた肯定的随伴から一気に一般法則を打ち出したものの適用を主張していた．一般法則を確立するための事例が限られ過ぎているという点でこの説は弱点を有する．その点を批判したディグナーガは「人間であるのに

[26] ŚV anumāna 12: bhūyodarśanagamyā ca vyāptiḥ sāmānyadharmayoḥ/ jñāyate bhedahānena, kvacic cāpi viśeṣayoḥ//「また，何度も見ることにより理解される遍充［関係］は，共通性（普遍）である両属性の間で，個別性を捨てて，認識される．また，一部では，両特殊（個物）の間にも［認識される］.」

[27] 谷沢［2007:239–240］:「彼らの立場は，論証のあるべき姿は演繹法であるという意味で一種の演繹主義であると言うことも可能である．つまり，彼らが目指していたのは，あくまでも前提が真ならば結論が必ず真である論証（そして，その上に前提が真である論証）である．明らかに彼らの思考過程においては帰納法が重要な働きをしているのだが，彼らの意識の中では健全な演繹論証の類こそが彼らにとって論証のあるべき姿であり，帰納論証の類は不完全であるということから，帰納法の持つ危険性を（深く考察せずに）避けていき，後述するように，実質上前提を増やすことにより，最終的に演繹論証へと至らせたのである．インド論理学の論証式では，前提となる遍充関係を表す命題の把握という点での帰納法が隠れていても，演繹論証の形が明示されている．そして前提の中の全称命題は，実際は必ず真であるとは言い難くとも，彼らにとっては，帰納論証で達せられたにせよ，他の形で達せられたにせよ，本性上（svabhāva）の事実，すなわち自然法則上の事実とされて，真と確定しているとみなされている．なぜならばそのようにみなさないと，彼らの目指す健全な論証にならないからである.」

死ななかったものはいない．したがって人間は死なないことはない．必ず死ぬ．それゆえ田中君も死ぬだろう」と考えた．ここでは反例がこれまで見られなかったことに強みがある．いっぽうクマーリラは肯定的に「人間はこれまで多数が死んできた．したがって一般的に人間というものは死ぬものである（死性←人性）．それゆえ田中君も死ぬだろう」と，人性という一般についての法則を発見することで 100 %の確度が保証されると考えたことになる（D=Dignāga）．

D 以前： 肯定的随伴関係の一事例⇒重ね合わせによる適用（比喩的な推理，類推）

D の批判対象： 肯定的随伴関係（の限られた経験）⇒遍充関係の確立

D の自説：（未経験に基づく）否定的随伴関係⇒遍充関係の確立

D 以後： 肯定的随伴関係（の多数の経験）⇒普遍間の関係発見⇒遍充関係確立

3.7 クマーリラの推理論の問題点

しかし，クマーリラが主張するように「火性←煙性」という普遍間の関係を知っているということは，結局，全ての火を知っており，したがって，山の火についても含意として既に知っているということを意味する．演繹であれば，前提に既に結論が含意されているのだから当然である．結果としてクマーリラは，何が推論の対象として新しい情報なのか，ということを示すのに気を配る．クマーリラは,「火に限定された山」が新規情報であるとする[28].「煙があれば火がある」ということを全ての事例について一般的に知っているが，この特定の山に火がある，すなわち，火に限定された山こそが新規情報になるというのである．火性という一般から，この特定の火という特殊へと降りてきているのである．この点については，同じく情報の新規性を正しい認識手段の必須条件とする（ダルマキールティ以降の[29]）仏教徒も同様である[30]．演繹的な推理を志向しながらも，なおかつ新規情報を求

[28]ŚV anumāna 27, 32. ディグナーガと対比して見たときのクマーリラの推論対象（anumeya）については，桂［1982:444］を参照．ミーマーンサーの pramāṇa 論における「新規情報」については，Kataoka [2003d] を参照.

[29]桂［1982:443］:「ここに前提されている〈認識手段〉である以上常に未知のものを対象としなければならない（apūrvagocara）という考えは，Dignāga には見られず，Dharmakīrti を待たねばならない。」

[30]HBṬ 63,4–9: na ca sarvopasaṃhāreṇa vyāptipradarśane 'pi dharmaviśiṣṭo dharmy api tadaiva pratīyate, yataḥ pakṣadharmopadarśanottarakālabhāvino 'numānasya smṛtitvaṃ syāt. tasyāḥ sādhyadharmiṇi sādhyadharmāvinābhūtasādhanadharmapratītinibandhanatvena tadupadarśanāt prāg asaṃbhavāt. tatpūrvikāyāṃ ca vyāptāv anantaraṃ viśeṣaviṣayam anumānaṃ kathaṃ smṛtiḥ syād iti.「また，全てを含んで遍充関係が示されても，属性（例：火）に限定された基体（山）までもがその時点で理解されることはない．もしそうならば,《主題の属性（煙）であること》を示した後にあるものである推論が［ただの］想起ということになってしまうだろう．それ（属性に限定されたものが基体の上にあるとの理解）は，論証される属性（火）と「無ければ無い関係」にある論証する属性（煙）を，論証される基体（主題である山）の上に，理解することに基づいているので，それ（主題の属性であること）を示す以前にはあり得ないからである．遍充が，それ（主題の属性であること）を踏まえている場合に，その直後に，特殊（特定の山の火）を対象とする推論があるので，それがどうして想起であろうか.」PVSVṬ 9,25–28: yady api sādhyasādhanayor vyāptiḥ sarvopasaṃhāreṇa pratipannā, tathāpi na vyāptigrahaṇamātrād iha sādhyadharmiṇīdānīṃ sādhyadharma iti viśeṣeṇa niścayo bhavati, anumānāt tu syāt. tasmāt pratipannaviśiṣṭadeśādisaṃbandhisādhyārthapratipādakatvena pramāṇam evānumānam, tac ca pakṣadharmatve saty eva bhavati nānyathā.「たとえ論証されるもの（例：火）と論証するもの（煙）

める場合には，含意として一般的に知ってはいても，個別例として特殊には知ってはいないのだからそれが新しいという点を強調する必要が生じるのである[31].

4　ディグナーガとクマーリラの共通基盤

4.1　クマーリラによるディグナーガへの批判

クマーリラがディグナーガに対抗して，肯定的随伴関係から普遍間の遍充関係が確立されるとする立場を打ち出したのを見た．この過程は，語の学習においても同様である．ミーマーンサー学派の見解によれば，多くの事例を経験することで,「牛」[32]という語が牛性を指すという既にそこにある普遍的な関係を幼児は発見するのである．発明するわけではない.

ディグナーガ：	否定的随伴関係	⇒	遍充関係の確立
クマーリラ：	肯定的随伴関係	⇒	普遍間の遍充関係の確立

同時にクマーリラは，ディグナーガの立場を批判する[33]．否定的随伴関係**だけ**から遍充関係が確立されることはないというのである.

> ŚV apoha, v. 75:
> na cādarśanamātreṇa tābhyāṃ pratyāyanaṃ bhavet/
> sarvatraiva hy adṛṣṭatvāt pratyāyyaṃ nāvaśiṣyate//
>
> また,［異類例に］見られたことがないというだけでは，両者（証因・言葉）が理解させることは成立しえない．というのも,［肯定的随伴関係がない以上］残らずあらゆるものについて［両者は］見られたことがないので,［両者から］理解させられるものは［何も］残っていないからである[34].

の間の遍充関係が全てを含みこんで理解されているとしても，単に遍充関係を把握しただけでは,「この論証される基体（山）の上に，いま，論証される属性（火）がある」と特定的に確定知が生じることはない．そうではなく［確定知は］推論から生じるのである．それゆえ，理解された特定の場所（山）等と関係するものとして論証対象（火）を理解させるので，推論は正しい認識手段に他ならない．そしてそれ（推論）は,《主題の属性であること》があって初めて生じるものであって，それ以外の仕方ではあり得ないものである.」

[31]演繹が新規情報を与えるものではない以上，新規情報を与えるものと認識手段を定義する場合には問題となることに関しては谷沢［2007:234］に指摘がある.

[32]「牛」という語は聖典解釈学では既に一般者であり，ニヤーヤ学派のように「牛」性という普遍を立てる必要はない.

[33]Cf. 服部［1975:12］:「相伴関係は随伴と排除との両面をもっているが，Dignāga は排除の関係を重視している。「牛」という語が適用されるべき個物は無限にあるから，そのすべてに対する「牛」の随伴を知ることはできない。しかしながら，顎下の垂肉・角等をもっている個物以外のものに対しては,「牛」は決して適用されない。「〔ある語の機能は〕他の語の表示対象においては見られないから，そして自らの表示対象〔であるアポーハに概括されるもの〕の一部において見られることからも,〔アポーハ論によれば〕語は〔表示対象と〕結合し易く，また〔他の語の表示対象への〕逸脱がない」と Dignāga は明説している。」; 桂［1982:441］:「Apoha 論に立つ Dignāga にとって,〈肯定的随伴〉（anvaya）より〈否定的随伴〉（vyatireka）がより重要であった（e.g. PS V. 34）が，この考えが ŚV Apoha 章（k. 75）に批判されること，従って,〈肯定的随伴〉を含む〈類似〉の喩例が重要な論証根拠であることを Kumārila は断言している（kk. 131cd〜132)。」

[34]Cf. 服部［1975:12］による和訳:「ただ〔ある語・証因の機能が，他の対象に対しては〕見られないだけでは，その〔語と証因との〕両者による〔対象の〕証示はないであろう。なぜならば,〔対象への随伴が成り立たなければ，同類のものにせよ異類のものにせよ〕あらゆるものにおいて〔語・証

否定的随伴関係**だけ**が遍充関係確立に必要な条件であるならば，肯定的随伴関係は全く不要ということになる[35]．その場合,「牛」は牛以外に見られたことがなかったのと同様に,牛にも見られたことがなかったことになる．結局，否定的随伴関係だけからは,「牛」は牛だけを意味するのではなく,「牛」は牛以外も牛も何も意味しないということになってしまうのである[36].「「牛」が常に牛を意味する」ということを言うためには，肯定的随伴関係が不可欠であり，それこそが，普遍間の関係（「牛」という一般者としての語と牛性という普遍との関係）を教えてくれるのである[37].

因の機能は〕見られないのであるから,〔それらによって〕証示されるべきものは〔何ひとつ〕残らないからである。」

[35]ただし実際には，ディグナーガも，肯定的随伴関係の事例は少なくとも一つ以上必要だと考えている．全く不要なわけではない．PS V 34: adṛṣṭer anyaśabdārthe svārthasyāṃśe 'pi darśanāt/śruteḥ saṃbandhasaukaryaṃ na cāsti vyabhicāritā//「他の言葉の意味には［その言葉は］見られなかったから,［また］自らの意味の一部ではあっても見られたことがあるから，言葉の関係づけは可能である．そして［言葉が］逸脱することはない.」したがって「否定的随伴関係だけから指示関係が成立する」と考えているわけではない．ただしそれは，脚注 5 の 1.1 に見られるように，不共不定因を排除するためであって，遍充関係確立に肯定的随伴関係が本質的な役割を果たすからではない.（不共不定因については桂［1998:274］を参照.）「必ずそうだ」という遍充関係を確立するのは，これまでの経験全てをかけた否定的随伴関係であって肯定的随伴関係ではないとディグナーガが考えている以上，クマーリラの批判は的外れではない．このことは,「否定的随伴を通じて**のみ**［正しい］推論がある」（PSV ad V 34: vyatirekamukhen**aivā**numānam）というディグナーガの発言からも確認できる．Cf. Katsura [2004:163]: “However, he also maintains that when two examples are to be formulated, a similar example shows the reason’s mere presence in a set of similar instances, while a dissimilar example shows a pervasion (*vyāpti*) in the form of the reason’s absence in the absence of the property to be proved.”

[36]ŚVK, Adyar ms. No. 63359, pp. 2714–2715: syād etat. anyavyāvṛttimukhena śabdaliṅgābhyāṃ svārthaḥ pratyāyyate, kim atrānvayadarśanena. agorūpebhyo 'śvādibhyo 'vṛttidarśanena vyāvṛtto gośabdaḥ gāṃ gamayiṣyati, liṅgaṃ ca vipakṣād vyāvṛttaṃ sādhyārtham iti na kiṃcid anupapannam ity ata āha—na ceti. kāraṇam āha—sarvatreti. yathā khalv aśvādiṣu gośabdo na dṛṣṭa iti tān na pratyāyayati, evaṃ gavy apy adṛṣṭapūrvo na gāṃ gamayet. evaṃ liṅge 'pi prasaṅgo darśayitavyaḥ.「【反論】次のことは可能である．他者の排除を通して言葉と証因とが自らの意味を理解させる．ここに肯定的随伴の経験は不要である．非牛である馬等から——［そこに「牛」という言葉が］適用されるのを見ないことで——排除された「牛」という語が牛を理解させるとすればよい．また異類例から排除された証因が，論証対象を［理解させるとすればよい］．したがって不都合は何も無い.【答弁】以上の故に［クマーリラは］答えて na ca と．理由を述べる——sarvatra と．周知のように，馬等に対して「牛」という語は見られたことがないので，それら（馬等）を理解させることはない．同様に，牛に対しても見られたことがないので牛を理解させないことになってしまう．同様に証因についても［論証対象を理解させないことになってしまうという］帰結が示されるべきである.」

[37]クマーリラの指摘は「ヘンペルのカラス」に通じる.「カラスは黒い」ということを確証するためには,「黒くないものはカラスではない」という事例を挙げていけば，その確からしさは高まるはずであるが，我々の実感としては，黒くないものを挙げていっても「カラスは黒い」ということが確証できるような気がしないのである.「ヘンペルのカラス」については桂［1998:277–288］が取り上げている．ただし桂［1998:278］は「ウッディヨータカラは，肯定的喩例がなくても帰納的論証は成立しうると主張するのであるが，肯定的喩例がなくて，単に否定的喩例だけでは，帰納的論証は成り立たないというディグナーガの立場の方が正しい．それはまた,「ヘンペルのカラス」のパラドックスに対する一つの答えになっているのではないだろうか」と述べて，ディグナーガが肯定的随伴関係が必須であると考えていたことを強調している．しかし，既に見てきたように，そして，クマーリラのディグナーガ批判からも確認できるように，ディグナーガが強調していたのは,（桂［1998］の用語を用いるならば）むしろ「否定的喩例だけで帰納的論証は成り立つ」という立場である．上の註（n. 35）で述べたように，ディグナーガが肯定的随伴関係の事例の経験が（少なくとも一つは）必要だと考えたのは，遍充関係確立に必要なためではなく，問題となる不共不定因を排除するためである（脚注 5 の 1.1 も参照）.「単に否定的喩例だけでは，帰納的論証は成り立たない」というのは，まさにクマーリラがディグナーガに向けた批判であって，ディグナーガ自身が積極的に主張した点ではない.「否定

4.2 反例の未経験＝反例の無

「反例が見られたことがないというだけでは遍充関係は確立されない」というのがクマーリラがディグナーガに向けた批判である．このような批判自体は，ディグナーガにあてはまり，クマーリラ自身には適用されないものである．

ここで重要なのは,「反例がこれまでに見られたことがなかった」ということが，ディグナーガとクマーリラにとっては「反例が存在しない」ということと，ほぼ同義と前提されていることである．反例の無経験（正確には未経験）が，反例の非存在と同義と捉えられているのである[38].

ディグナーガに後続するイーシュヴァラセーナが「単に知覚されないこと」(anupalabdhimātra）を非存在を知る別個の認識手段として認めていたことが知られている（Steinkellner [1966]）.「単に知覚されなければ，そのような対象は存在しない」と言うのである．これはディグナーガが前提としていた考え（「これまで見られなかったから無い」）を明確化したものと看做すことができる．また，ミーマーンサーの『シャバラ註』（細かくはそこに引用される Vṛttikāra の註釈）においても，五つの認識手段の無が「非存在」とされ，それは，対象としての非存在を捉える別個の認識手段とされている．すなわち,「知られなければ無い」のである．この点は，クマーリラも同じである．

ディグナーガ，イーシュヴァラセーナ：知覚されなければ存在しない

註作者，シャバラ，クマーリラ：知られなければ存在しない

ダルマキールティ以前の経験主義に立脚する諸論者にとり,「見られなければ無い」というのは当然であった．もしここを疑うならば，自分自身の立場が危うくなってしまう.「これまで見られていないのに，ひょっとしたらあるかもしれない」という杞憂は，経験主義に立脚する全てのシステムを崩壊させてしまう．それはクマーリラにとっても，ダルマキールティ以前の仏教認識論にとっても同様であった．

的随伴関係だけから遍充関係が確立される」というのがディグナーガが否定的意味論（アポーハ論）を打ち出した核にあり，その核心をクマーリラは批判しているのである．またディグナーガは，不共不定因である「所聞性」(śrāvaṇatva）は肯定的随伴関係を持たないが，否定的随伴関係を持つが故に遍充関係を満たし，放置しておくと正しい理由となってしまうと考えていた．このことも，ディグナーガが，遍充関係を確立させるものが否定的随伴関係であると考えていたことの証左となる．だからディグナーガにとり，不共不定因は別個に（肯定的随伴関係を持たないという理由で）排除する必要があったのである．しかし彼は，肯定的随伴関係が遍充関係を確立させると考えていたわけではない．なお，ディグナーガを批判するダルマキールティによれば,「所聞性」という不共不定因が正しい証因とならないのは，否定的遍充関係をそもそも満たしておらず，疑惑を生じさせるものだからである（PVin II, 53,1–2）．ダルマキールティにとっては，肯定的遍充関係と否定的遍充関係は表裏一体なので，いずれか一方だけを満たすということはありえないのである．

[38]ディグナーガは「シンシャパー」という語がシンシャパー以外に見られなかったことをもって，直ちに,「シンシャパー」という語がパラーシャ等を排除する原因であると考えている．PSV ad 31a: **adṛṣṭatvād vyudāso vā. (31a)** atha vā yasmād bhedaśabdo bhedāntarārthe na dṛṣṭaḥ, tasmād apohate.「**あるいは排除は見られてないことに基づく（31a）．**あるいは，個物語が他の個物［語］の意味にたいして見られていないことに基づいて,［個物語は他の個物語の意味を］排除する.」ここでは,「見られなかった」という主観的な経験が直ちに,「「シンシャパー」という語がシンシャパー以外の意味を排除する」という客観的事実へと移行されている．

5　クマーリラの真理論

5.1　反証の未経験

「（五つの認識手段で）知られなければ無い」というのが，第六の認識手段として非存在を立てるミーマーンサーの基本的立場である．クマーリラは，真理論においても，同じ態度を貫く．先行認識を否定するものとしては，先行認識の原因にマイナス要因（例えば視覚器官にある黄疸や飛蚊症）があることを発見する場合と，後続認識によって先行認識の対象に関する間違いを直接に正す場合（例えば近づいてみると水がないような逃げ水）との二つがあるとクマーリラは考えている．

先行認識　←（否定）—　原因にあるマイナス要因の発見
先行認識　←（否定）—　対象が実際には違うことの発見

マイナス要因（doṣa）を探しても見つからず，また，後続認識による否定（bādha）も見られない場合，或る認識を否定する反証（否定的検証・打ち消し）は「存在しない」と言えるとクマーリラは考えている．特に問題が発見されなければ認識は正しいのである．つまり，認識は自ら（原則的に）正しい．問題がある例外的な場合にのみ，すなわち，他によってのみ偽となる．つまり「反証が見られなければ反証は存在しない」のである[39]．

> ŚV codanā 60cd:
> doṣajñāne tv anutpanne nāśaṅkā niṣpramāṇikā//
>
> しかし，マイナス要因の認識が未だ生じていないならば，［それがひょっとしたらあるかもしれないという］根拠の無い疑い［を持つべきで］はない[40]．

認識に特に問題が見つからなければ，その認識は正しいのである．「見られなければ無い」という経験主義は明らかである[41]．

---

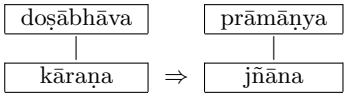
[39] クマーリラの用語法に従えば，bādha（打ち消し）には狭義と広義とがある．kāraṇadoṣajñāna（認識原因に存在するマイナス要因の発見認識）と対比的に bādha が用いられる場合には，後続認識による先行認識の直接の否定（「水があると思ったけど近づいてみたら水がなかった」）を指す．しかし両者を合わせて bādha と呼ぶこともある．いずれも先行認識を否定するからである．本稿では狭義・広義を合わせて bādha を「反証」と一括する．これは先行認識を完全に否定しさり，押し退け，打ち消すものである．つまりより強力である．これにたいして，後述するように，先行論証と対等である対抗論証・対抗理由がある．これは等力なので先行論証を押し退けない．そのような主張は，ダルマキールティにおいては，対抗主張（pratipakṣa），理由は対抗理由（pratihetu）と呼ばれている．

反証されるもの（bādhya）	＜	反証するもの（bādhaka）
主張（pakṣa）	＝	対抗主張（pratipakṣa）
理由（hetu）	＝	対抗理由（pratihetu）

[40] Cf. Kataoka [2011:II 270–271].

[41] クマーリラは，ŚV においては，「無い」ということを積極的に証明する努力について，掘り下げて議論していない．すなわち，「問題発見の認識がなければ」が，単に消極的に問題に気が付かなかっただけなのか，あるいは，積極的に問題をチェックしたあとで「問題は見られないから問題はない」と証明するのかが曖昧である．テクニカルに言うならば，問題を発見する認識の不生起（doṣajñānānutpāda）と問題の無の認識（doṣābhāvajñāna）の区別が曖昧である．問題の無は積極的に知られる必要があるのか，あるいは，気付かなければ無いものとして扱われるのか突っ込んだ議論をしていないのである．（この点について後にジャヤンタはクマーリラの立場について詳しく説明している．NM I 426.2: nāpi bādhakābhāvaparicchedāt prāmāṇyaniścayaḥ.「また，押し退ける［認識］の非存在の確定に

基づいて真が確定されることもない.」）



認識は自ら正しい，他によって証明される必要はないという自律的真の立場からすると，消極的な立場を取るべきと考えられる．すなわち「問題の無の発見⇒真の証明」という構図を取っては，自律的真の立場上，困るはずである．自律的真の立場からすれば，積極的に問題をチェックするまでもなく，単に問題に気が付かなければ問題は存在しないのだ，と言わなければいけないはずである．これは ŚV codanā 60cd における「マイナス要因の認識が未だ生じていないならば」に支持される考え方である．すなわち,「マイナス要因の認識の不生起」（doṣajñānānutpāda）という非存在がそこにあれば十分であり，それを積極的に証明する必要はない．

しかし ŚV の別の箇所においては「その場合，プラス要因は認識されることで機能するわけではないからである．そうではなく,［プラス要因は］認識されるべき〈マイナス要因の非存在〉に対して，単に無いことで貢献する.」（ŚV codanā 67: tadā na vyāpriyante hi jñāyamānatayā guṇāḥ/ doṣābhāve tu vijñeye sattāmātropakāriṇaḥ//）と述べている．ここでは，プラス要因を発見することで，マイナス要因が無いことを確認し，それによって真が証明されるとする立場（プラス要因の発見⇒マイナス要因の無の確認⇒真の証明）を否定している．クマーリラ自身の立場は，プラス要因は認識されるまでもなく存在するだけで，マイナス要因の無の確認に役立つということになる．ここで問題なのは「認識されるべき〈マイナス要因の無〉」である．結局，クマーリラの立場においても「問題の無の確認⇒真の証明」という積極的な証明を容認しているかに見える（しかし，これは,「問題の無の確認⇒偽の疑惑の否定」という程度に終わるものであり，真を積極的に証明するものではないと考えられる.）．

「問題の無の確認」という非存在の認識にあたっては，ŚV abhāva 27–28 でクマーリラが述べるように，非存在の基体となる場所の認識（今の場合であれば先行認識の原因の認識）と，マイナス要因の想起とが必要となる．マイナス要因は，その場で想起してもよいし（v. 27），また，後から想起してもよい（v. 28）．問題があるのではないか，と疑う場合には，その問題が想起されることになるのでその場で無を確認する．また，問題に気が付かない場合は，問題の想起も無い．後から聞かれたら，その時点で問題を想起して「いや，先行認識の原因に問題は無かった」と答えることになる．消極的な場面のほうが自律的真の立場からは望ましいであろうが，積極的な場面も含意として容認しているように受け取れる．ただし，ŚV では正面切って議論しているわけではない．後者の議論も，あくまでも，プラス要因を認識する必要はないという議論の中で派生的に出てきたものである．

いずれにせよ，自律的真の立場からすれば，問題の無の確認は，自明であるべき真を証明するものであってはならない．たとえ問題の無の確認があったとしても，それは自明の真と本質的に関わるものであってはならないはずである（問題の無の確認 $\not\Rightarrow$ 自律的真）．

さらに言えば，クマーリラの体系においては,「問題の無の認識」というのは,「問題の認識の無」と同じである．というのも，非存在を認識する第六の認識手段は pramāṇābhāva という非存在だからである．前五つの認識手段で認識されないことが，そのまま,「無い」と認識することである．

問題の無の認識（doṣābhāvajñāna）　＝　問題の認識の無（doṣajñānābhāva）

したがって，消極的に気が付かないだけで無いと言えるのか，あるいは，積極的に無を証明するのかという区別は，この体系内では表面化してこない．

いっぽう，BṬにおいては，積極的に探し求めるという問題チェックを取り上げる（TS 2873）．探して発見されなければ（TS 2873: anviṣṭe 'nupajāte ca）問題は無いという立場である．これは,「単に気が付かなかっただけでは無いとは言えない」という批判があったからであろう．クマーリラは，たとえ錯誤認識が疑われる場合でも，常識的に問題がありそうな箇所をチェックすれば，問題は無いと言えるので，そこまでで逆転劇は終わると答えている．例えば遠くにあってよく見えないので錯誤が疑われる場合には，もう少し近寄って見る等の対処法があるという訳である（TS 2876）．これは「問題の無の確認⇒真の証明」というよりは,「問題の無の確認⇒偽の疑惑の否定」という程度に収まるものであり，自律的真を脅かさない範囲に収まるものとしてクマーリラは提示しようとしている．

以上から，クマーリラの基本的立場としては，自律的真に立つ以上，問題に気が付かなければそれは無いものとして扱われるはずである．これでクマーリラは問題を終わらしたかったはずである．

5.2 真偽の逆転

なお，場合によっては,「あ，やっぱり間違いだったか」というように，先行認識が後続認識を否定する場合に続けて,「間違いと思ったけど，やっぱり正しかったか」「やっぱり正しいと思ったけど，それもやっぱり間違いか」というように，認識の真偽が更に二転三転する場合がある．これが続くと,「ひょっとしたら間違いかもしれない」という杞憂が止まらないことになる．しかし，これに対してクマーリラは，三〜四回で止まるべきだと考える．

> ŚV codanā 61:
> evaṃ tricaturajñānajanmano nādhikā matiḥ/
> prārthyate, tāvad evaikaṃ svataḥprāmāṇyam aśnute//
>
> このように，三〜四の認識の生起以上に認識が必要とされることはない．そこ（三〜四の認識の生起）までで,［どれか］一つ［の認識］が自律的真を享受する[42].

第一の認識を否定する第二の認識が正しければ，第二の認識が自律的に正しい．さらに，第二の認識を否定する第三の認識が生じるならば，第一の認識が自律的な真を享受する．さらに第三の認識を否定する第四の認識が生じるならば，第二の認識が自律的な真を享受する．ここまでで真偽は確定するとクマーリラは考えているのである．

5.3 杞憂の戒め

このような経験主義を明白に表現したのが，散逸した著作である *Bṛhaṭṭīkā* からのものと考えられるクマーリラの次の詩節である[43].

> TS 2871 (cf. Kataoka [2011:I 15]):
> utprekṣeta hi yo mohād ajātam api bādhakam/
> sa sarvavyavahāreṣu saṃśayātmā kṣayaṃ vrajet//
>
> なぜならば，生じてもいない反証を無知が故に空想する人は，あらゆる営為において疑いの塊となって，破滅に赴くことになるからである[44].

ŚV codanā 60cd の立場はそのような見解に立つ．いっぽうŚV codanā 67 は，別問題を扱う中で，問題の無の発見という積極的な無の証明を容認してしまっている．非存在の認識は，クマーリラ自身が abhāva 章で扱うように，関係項の想起が必要であり,「Xが無い」ということを言うためにはXの想起が必要である．つまり積極的な証明が必要なものである．これは自律的真の立場を崩壊させかねない．BṬにおいて，クマーリラは,「ひょっとしたら問題があるかもしれない」という疑惑がある場合にのみ，問題の無を確認すればよいとする．あくまでも本質的ではなく疑惑解消の範囲内に問題の無の証明を押さえようとしたと考えられる．

[42]Cf. Kataoka [2011:II 271].

[43]本詩節の背景については信州大学で 2012 年 8 月 20 日–24 日（筆者の発表は 24 日）に行われた日墺共同国際シンポジウム「伝統知の継承と発展　インド哲学史における “テキスト断片” の意味をさぐる」で発表した．Kei Kataoka: “*Adarśanamātra* and *Utprekṣā*: A Study of a *Bṛhaṭṭīkā* Fragment. A paper read at an international symposium “Transmission and Tradition: The Meaning and the Role of “Fragments” in Indian Philosophy” held at Shinshu University, Matsumoto, August 20–24, 2012.

[44]Cf. Kataoka [2011:II 271].

ここでは，反証可能性を無限に疑う杞憂が戒められている．あるところで留まらなければ，疑いに切りはないのである．ちょうど，ニヤーヤ学派のように他律的真の立場に立つ場合，先行認識を後続認識が正しいと肯定的に検証することが必要になり，そうすると，無限連鎖に陥るように，否定的検証（反証）においても，無限連鎖となってしまうのである．

肯定検証：	認識 1	←（肯定）—	認識 2	←（肯定）—	認識 3	- - -
否定検証：	認識 1	←（否定）—	認識 2	←（否定）—	認識 3	- - -

「水が見えるけど逃げ水かも」「近づいたら水だけどひょっとしたら違うかも」「飲んでみたら渇きが癒えたけどもこれも幻覚かも」と疑い出したら切りはない．クマーリラは，このような逆転劇は，三〜四回で終わりにすべきだと主張している．それは無限連鎖になるからである．さらに *Bṛhaṭṭīkā* では，彼は「三〜四回」ではなく「三回」と断言する[45]．そして，そのような切りのよさを，借金等の訴訟（ṛṇādivyavahāra）に喩えている．ŚV においては「全ての営為において」（sarvavyavahāreṣu）と一般的に述べていたが，vyavahāra が持つ「訴訟」という意味合いから，裁判を連想したのであろう．

> TS 2881–82:
> ṛṇādivyavahāre ’pi dvayor vivadamānayoḥ/
> ekaṃ pratyarthino vākyaṃ dve vākye pūrvavādinaḥ//
> anavasthābhayād eva na vākyaṃ likhyate ’dhikam/
> tatas tu nirṇayaṃ brūyuḥ svāmisākṣisabhāsadaḥ//
>
> 借金等の訴訟においても，係争中の両者のうち，被告には一つの文が，原告には二つの文がある．無限連鎖を恐れるという点だけから，それ以上の文が記されることはない．しかして，以上から，裁判長を証人とする陪審員達は判決を述べるのである．

ここでは，先行認識と後続認識の真偽の逆転劇が，原告と被告の反論・再反論に喩えられている[46]．原告の訴えに対して被告が反論をなし，もし異論があれば原告は更にそれに対して再反論するという当時の裁判の形式である．

否定検証：	認識 1	←（否定）—	認識 2	←（否定）—	認識 3
借金訴訟：	原告	←（反論）—	被告	←（再反論）—	原告

これ以上の訴えが記録されないのは，無限連鎖（anavasthā）に陥るからである．切りがないが故に杞憂・懐疑はそこそこにすべきだ，という現実主義は明らかである．また，裁判の引例から分かるように，クマーリラの発想は，インド論理学の源泉である討論術に即したものでもある．いわば弁論術上の真理を考えていたのである[47]．

---

[45] TS 2870 (cf. Kataoka [2011:I 15]): evaṃ parīkṣakajñānatritayaṃ nātivartate/ tataś cājātabādhena nāśaṅkyaṃ bādhakaṃ punaḥ//「このように，三つの検証知を［人が］越えることはない．そして，それゆえ，否定が未だ生じていない人は，更なる反証の可能性を疑うべきではない．」

[46] 更に裁判の例を挙げるならば，現代の「地方裁判所→（控訴）→高等裁判所→（上告）→最高裁判所」という三つで終わりにするという制度も同じ発想法である．

[47] なお法廷における議論をモデルとして帰納的推理一般を説明しようとするトゥールミンの見解とインド論理学の立場が相似していることについては桂［1998:315–317］に指摘されている．

6　ダルマキールティによる経験主義批判

6.1　ダルマキールティによるクマーリラ批判

ダルマキールティは，このような経験主義を楽観的と看做し，全面的に批判する．彼は，帰納主義的で蓋然的な推理を śeṣavad anumānam と呼んで批判する（PV I 14）．彼自身は，彼以前とは違い，経験主義に立脚しないがゆえに，自分自身に批判が降りかかることはない（と彼自身は信じている）．遍充関係の基盤として，本質的関係（svabhāvapratibandha）[48]，すなわち，因果関係・同一性という客観的な基準を持ち出すからである[49]．

面白いことに，経験主義を批判するにあたってダルマキールティは，クマーリラがディグナーガに対して用いたのと同じ「見られなかっただけで」（ŚV apoha 75a: adarśanamātreṇa; PV I 12a: adṛṣṭimātreṇa）という表現を用いている．その適用内容を変更することで，クマーリラ自身にその言葉を向け返したのである[50]．具体的には，それは,「欲望のない人が発話することがこれまでに見られたことがなかったからといって，反例（具体的には欲望を持たないのに発話する全知者たる仏陀）が必ずしも無いとはいえない」というものである[51]．反例がこれまで見られなかった（異類例に証因が見られなかった）からといって必ずしも無いとは言えないという論法である．前半部がクマーリラによるディグナーガ批判と共通していることが分かる．

クマーリラ：	反例の無経験だけ	⇒	遍充関係は確立されない
ダルマキールティ：	反例の未経験だけ	⇒	反例が無いとは言えない

6.2　逸脱・反例の未経験の適用先

注意すべきは，クマーリラによる批判は「これまでに見られたことがないというだけでは，肯定的な遍充関係は確立できない」というものであって「単に見られたことがないだけ

[48] svabhāvapratibandha の先行研究については，片岡［2012a］で概観した．

[49] では，その因果関係や同一性はどのようにして経験から理解できたのか，ということが当然問題となる．ダルマキールティは，因果関係は限られた経験から理解可能であり，また，同一性は内省的な吟味（「そうでない可能性は考えられない」）で理解可能であるとする．また，一部の記述では,「結果でないならば，原因から一度たりとも生じない」と述べ，内省的な吟味，すなわち，反実仮想でもって因果関係が確定されると考えている（片岡［2003b:26, n.38］）．結局のところ，谷沢［2007:243］が指摘するように，ダルマキールティは，自然の統一性（uniformity of nature）を無批判に前提としていたと言ってよいだろう．谷沢［2007:250, n.41］の指摘のように「実際は，ダルマキールティは「論理的必然性の根拠を根源的に求めた」どころか，それを根源的に求めることを全く回避してしまっている」のである．

[50] 「見られなかっただけで」という語について，それがクマーリラによるディグナーガのアポーハ批判に用いられ，さらに，ダルマキールティによるイーシュヴァラセーナ（および間接的にディグナーガ）批判に共通して用いられていることを最初に指摘したのは Katsura [1992:227] である．なお，ディグナーガ自身が，他学派を批判する際に用いていることについては，Horst Lasic と渡辺俊和から教示を受けた．PSV ad II 3: yady adarśanamātreṇa dṛṣṭebhyaḥ pratiṣedhaḥ kriyate, na ca so 'pi yuktaḥ.（Lasic [2009b:529–530] を参照.） PSV ad III 46a (Sāṃkhya): na cāyonipūrvakeṣv ekajātyanvayādarśanamātreṇa tadviparyayaprasaṅgo yujyate. (Tib: K (P144a4-6), V (D56b1-3, P60a4-5)) (2012 年 7 月 1 日，鶴見大学で行われた日本印度学仏教学会で配布された渡辺俊和の資料に基づく．) これら新規資料の検討については後日を期す．

[51] 全知者をめぐるクマーリラとダルマキールティの議論については片岡［2003a］・Kataoka [2003c] を参照.

では無いとは言えない」というものではない，ということである[52]．ダルマキールティが用いる後者の論法を，クマーリラ自身は用いることができない．というのも，それは己にも降りかかることになる論法だからである．つまり，adarśanamātra あるいは adṛṣṭimātra という言葉自体は同じであるが，それが論証する内容，すなわち，適用先は異なるのである．

7　ダルマキールティによる反証可能性の議論

クマーリラが真理論において，特に問題が発見されなければ正しい認識であって，無理に反証可能性を疑うべきではない，という経験主義的・現実主義的な立場に立つことを見た．いわば，反証はこれまで見られていない以上，存在しないのである．これは，認識一般の真偽を扱ったものであった．

7.1　イーシュヴァラセーナによる理由の六条件説

認識手段の一つである推論においても，ダルマキールティ以前においては，反証が見られなければそれは存在しないという見解が見られる．そのような見解は「その論証対象が未だ反証されていないこと」（abādhitaviṣayatva）という論証因の条件の問題として取り上げられる．術語として用いる最も古い例の一つと思われるのがイーシュヴァラセーナ説に言及するダルマキールティの用例である（HB 28*,21）．イーシュヴァラセーナは，ディグナーガの言う三条件に加えて，更に三条件が必要という六条件説を唱える．

1. 証因（煙）が主題（山）の属性であること（pakṣadharmatva）
2. 肯定的随伴（anvaya）＝同類例（竈等）に証因（煙）があること（sapakṣe sattvam）
3. 否定的随伴（vyatireka）＝異類例（湖等）に証因（煙）が［決して］無いこと（vipakṣe ’sattvam）
4. ［その論証］対象（火）が［知覚・推論により］未だ反証されていないこと（abādhitaviṣayatva）
5. ［理由について］単数が意図されていること（vivakṣitaikasaṃkhyatva）[53]＝［拮抗する］敵対主張を持たないこと（asatpratipakṣatva）
6. ［理由の存在が］気付かれていること（jñātatva）

[52] この点は Katsura [1992] も注意していない．

[53] アルチャタの語分析に従って合成語を理解するならば「単数を持つもの（実体としての理由）を，意図されたもの（基体）として持つもの（普遍）であること」となる．HBṬ 205,29–206,2: ekā saṃkhyā yasya hetudravyasya tad ekasaṃkhyaṃ vivakṣitam ekasaṃkhyaṃ hetudravyam āśrayatvena yasya hetusāmānyasya tad vivakṣitaikasaṃkhyaṃ tadbhāvo ’paraṃ rūpam. しかし，PS III 23ab（北川［1965:193］）の記述（「数は単数であった」）を見ると，「意図されているもの」（vivakṣita）は「単数を持つ実体としての理由」（ekasaṃkhyaṃ hetudravyam）であるよりも，単数（ekasaṃkhyā）そのものであるように見える．したがって「単数が意図されたものであること」が，イーシュヴァラセーナの意図であり，また，ダルマキールティが意図したものと考えられる．合成語の解釈としても，そのほうが自然である．

後ろの三条件が経験主義的であるのは一目瞭然である．まず論証しようとする当の対象が未だ否定（反証）されていないことが必要である.「火は冷たい」という論証は，スタート時点で既に知覚によって否定されているので成立しない．また，たとえ或る理由が三条件を満たしていたとしても，拮抗する対抗主張がある場合には引き分けに終わるので，その論証因は「正しい論証因」ではなくなる．つまり，正しい理由は一つでなければならない．二つが並び立つ場合には，二つが共に（三条件を満たしていても）誤った理由とされる．また，正しい理由が存在していても，その存在に気が付かなければ意味がない．つまり，推論においては，正しい理由をちゃんと認識している必要があるのである．

これら新規の三条件が，討論の現場を濃厚に反映しているのは明らかである．既に否定されていることを述べてはならない，つまり，知覚・推論によって否定されたことを論証しようとしてはならない．また，等力の拮抗する敵対主張が登場するならば引き分けに終わる．正しいかに見えた最初の理由は証明能力を失うのである．理由と敵対理由はともに，三条件は満たすとしても「正しい理由」とは看做されない．また，正しい理由はどこかに存在するだけでは無意味である．討論の場で提示されねばならない．つまり，意識上に昇らねばならない．

7.2 反証の非知覚と非存在

「その論証対象が未だ反証されていないこと」というのは極めて経験主義的である．逆に言えば，未だ反証されていなければ，その理由は（本当は間違っていても）正しいということになってしまう．つまり，これまでのところ反証が見られなければ，実際には反証がどこかに存在するかもしれなのに，正しい理由と看做されることになるのである．既に述べたように，イーシュヴァラセーナの立場は「反例は見られなければ無い」というものであった．これまで反例が見られなければ，反例は無いのである．したがって，これまでその論証対象が反証されていないような理由は，反証可能性を持たず，正しい理由となる．

理由の三条件を本質的関係に戻って確定するダルマキールティから見れば，間違った理由が正しい理由としてまかり通ることは最初からあり得ない.「遍充関係を満たす」ということは「反証され得ない」ということと同義だからである[54]．知覚によって火から冷たさは実際には追い出されているにもかかわらず，誤った理由は無理に火の上に冷たさを据え付けるのである．冷たさという論証対象は，火の上に有ったり無かったりと，ふらふらと落ち着かない[55]．これは経験主義的な立場だからこそ起こることである．

「これまでの所は反例が見られなかったのだから，遍充関係を十分に満たしているのではないか」という主張に対してダルマキールティは，そのような証明能力の無い理由を不能者に喩える．不能者を結婚させても子供を望むことができないように，論証能力の無い理由を

[54]HB 29*,3: bādhāvinābhāvayor virodhāt.「反証と《無ければ無いという関係》とは相容れないからである.」

[55]HB 29*,5–8: pratyakṣānumāne hi sādhyadharmaṃ bādhamāne taṃ dharmiṇo niṣkāsayataḥ, tasmin saty eva hetur bhavaṃs taṃ tatraiva dharmiṇy avasthāpayatīti paraṃ bata bhāvānām asvāsthyam.「すなわち，知覚・推論が，論証される属性を否定し，それを基体（主題）から［首根っこを捕まえて］追い出す．それ（論証される属性）があってこそ正しい理由となるのに，その理由は，［追い出されたはずの］それ（論証される属性）をまさにその基体の上に［首根っこを捕まえて無理に］据え付ける．それゆえ存在（論証される属性）の何と落ち着かないことか.」

用いても論証対象を望むことはできない[56].「反証が存在しないことが無反証なのではなく，反証が見られないことが［無反証なのだ］」（HB 29*,20: na bādhāyā abhāvo 'bādhā, kiṃ tarhi bādhāyā anupalabdhiḥ）とする経験主義的な反論者にたいしてダルマキールティは，反証が見られないかどうかではなく，客観的に反証があるかないかを確定する必要があるとする．

> イーシュヴァラセーナ：これまで反証が見られなければ，反証は存在しない．逆に反証が見られたものについては，たとえ三条件を満たしていたとしても，別途，第四条件によって，正しい理由から排除する必要がある．
>
> ダルマキールティ：（本質的関係に裏付けられて）三条件を満たすものは正しい理由であり，反証がそもそも存在しない．したがって三条件とは別に第四条件を立てる必要はない．

7.3 ディグナーガの viruddhāvyabhicārin

このような経験主義的な態度はディグナーガの論証法にも見られるものである．これはイーシュヴァラセーナの立てる第五条件に関わるものである．ディグナーガは疑似証因として viruddhāvyabhicārin を別立てする．すなわち，ディグナーガにとり，三条件を満たす限りにおいて，証因は（たとえ実際には間違っていても）対抗論証が見られなければ正しい証因となりうるのである．これは討論の現場を反映したものであり，現実には納得できるものである．反論者が対抗論証を提示できなければ，三条件を満たす論証因は正しいものとして通ってしまう．同じく三条件を満たす対抗論証が出てきた時に初めてそれは，viruddhāvyabhicārin，すなわち「対［抗理由］から外れないもの」言い換えれば「［対等の］敵対主張を持つもの」（satpratipakṣa）として疑似証因に分類される．ディグナーガにとっては，最初の論証因も，対抗論証因もいずれも三条件を満たすという意味では正しい論証因となってしまい，二律背反的な状況が現前してしまうのである．

ディグナーガにとっては，二つの拮抗する論証因は引き分けに終わるという意味で，（疑惑しか生み出さない）誤った論証因として，別個に排除する必要がある．逆に，ダルマキールティにとっては，二つの矛盾する論証因がいずれも三条件を満たすということはありえない．いずれか一方だけが三条件を満たすはずである．三条件が全てであり，三条件を満たす正しい理由は一つしか存在せず，ディグナーガの想定するように二つが同時に存在することはない．別個に viruddhāvyabhicārin という疑似理由の分類を立てて排除する必要はないのである．ダルマキールティから見れば，先師ディグナーガは明らかに誤ったのである．彼は，正面切ってディグナーガを批判するわけにはいかないので，誰か（実際にはイーシュヴァラセーナ）がディグナーガの一文を盾にそのように主張するという場面を用意し，それを批判する．

[56] HB 29*,8–13: anyatra sādhyadharmeṇāvinābhāvī hetur na dharmiṇy eveti cet, tat kim ayaṃ tapasvī ṣaṇḍham udvāhya putraṃ mṛgayate. yasya dharmiṇy asaty api sādhyadharme bhāvas tam upadarśya kathaṃ sa dharmī sādhyadharmavān ity ucyate.「【問】［主題］以外の場所で論証される属性と「無ければ無い関係」に理由はあるのであって，単に主題においてだけではない.【答】哀れなこの者（主題）は，不能男（不能な理由）を結婚させて息子（論証される属性）を求めているのか．理由の基体に論証される属性が無いにもかかわらず有るとして，そのような理由を示して，どうして，その基体が論証される属性を持つと言えようか.」

HB 32*,6–16: athāpradarśitapratihetuḥ, yathā āha—“yadā tarhi śabdatvaṃ nityam abhyupagacchati, tadāyaṃ hetur eva syāt, yady atra anityatvahetuṃ kṛtakatvādi kaścin na darśayet” iti, idam aprakāśyam apy asaṃvaraṇīyam apīti kaṣṭataraṃ vyasanam āyātaṃ kathaṃ nirvoḍhuṃ śakyeta. sa tāvad ayaṃ hetur vastūni svasādhyatattvaprakṛtīni kṛtvā pramāṇakān puruṣān abhyudayaniḥśreyasābhyāṃ saṃyojayitvā punaḥ pratibhāvatā puruṣeṇa hetvantaranidarśanenotkīlitasādhanasāmarthyas tāni vastūni tāṃś ca puruṣān tadbhāvasaṃpadaḥ pracyāvya bhraṣṭarājya iva rājā tapovanaṃ gacchatīti kim atra brūmaḥ.

ちょうど［ディグナーガ師が］「【問】では音性を常住と認める場合に，これは［音の常住を論証する］正しい理由に他ならなくなってしまうだろう.【答】もしこれに対して，無常性［を論証する］理由となる所作性等を誰も示さないならばである」と言ったように，もし対抗理由が未だ示されていない［理由］が［肯定的・否定的な検証の原因であり，正しい理由である］と［誰かが先師の記述を盾に］言うならば，これは［先師の誤りであるが故に］公にしてはならないにもかかわらず,［論理を守る以上は］隠蔽すべきでもない，というように非常にやっかいな災難が［我々に］降りかかってくることになるが，それをいかにして脱することができようか.［この災難を脱することはできない.］以上の理由は，実在（例えば音）を，自らの論証対象である或る本性（例えば常住性）を本質とするものと先ずしておいて,［その理由を］根拠とする［文法学者・聖典解釈学者といった］人々を，繁栄・至福に［先ず］結び付けてくれる．それから更に，拮抗する［ヴァイシェーシカ学者などの］人が別の理由を示すことで，その論証能力が引っこ抜かれるので,［その理由は］先ほどの実在，先ほどの人々を，先ほどの状態（常住性，繁栄・至福）である興隆から追い落とすことになる．こうして［その理由は］王権を失った王のように苦行林に赴くことになる．これについて何を私が言うことがあろうか.

「音は常住である．聴覚器官によって捉えられるから．ちょうど音性のように」という論証は三条件を満たすと言う意味で正しい理由である．ただし，対抗する敵対論証が立てられない限りにおいてである．すなわち，文法学者等の立てる上の論証にたいしてヴァイシェーシカ学者が「音は無常である．所作性の故に．ちょうど壺のように」と反論するならば，これも三条件を満たす以上，二つの正しい証因が並び立つことになる．理由である「聴覚器官によって捉えられるから」は，最初は正しかったのに，後から間違ったものとされるに至るのである．理由が正しく論証するかどうかは相対的なものとなってしまう．ダルマキールティはこれを，最初繁栄し，後から追放され苦行林に赴く王に喩えている．

正しい理由　－－－＞　間違った理由
繁栄した王　－－－＞　追放された王

7.4　対抗論証の未経験＝対抗論証の無

ダルマキールティはここで，対抗論証が実際に存在しない論証因が正しい論証因なのか，あるいは，対抗論証がこれまで見られなかった論証因が正しい論証因なのかという問題を

提示し[57],「見られなければ存在しない」という経験主義的な態度を，論証法の場面において批判している．ダルマキールティが念頭に置く対論者は直接にはイーシュヴァラセーナである．イーシュヴァラセーナは三条件とは別に更に三条件を付加し全部で六条件とし，その中の第五番目に「正しい理由は一つである」という条件を設けて，二つの理由が並び立つ状況を別個に排除しようとする．

このような姿勢は，ディグナーガにも同じく見られた．実際，ディグナーガは，正しい論証因が一つであることが意図されていることを主張している[58]．三条件と別個に立てなかっただけで,「正しい証因が一つであるべきだ」ということはディグナーガも認めていたのである．イーシュヴァラセーナはディグナーガの意図を別立てという形で明確にしたと看做せる．

結局，イーシュヴァラセーナ批判をすることで，ダルマキールティは実質的にディグナーガを批判していることになる．これは直接にはイーシュヴァラセーナの非知覚を批判しながら，実質的にディグナーガの「反例が見られなければ無い」という考え方をダルマキールティが批判したのと同様であり，内容的にも通じるものである．すなわち,「反例・反証・対抗論証がこれまで見られなかったからといって，反例・反証・対抗論証が必ずしも無いとはいえない」というのがダルマキールティの批判である[59]．

7.5 ダルマキールティによるクマーリラの真理観への批判：反証可能性の有無

viruddhāvyabhicārin 批判という点でこれはディグナーガ批判となっているが，同時に，クマーリラの経験主義的な真理観を批判するものともなっている[60]．上の引用に先立つダルマキールティの文章を確認しておこう．

> HB 31*,10–11: api ca kiṃ vastuto ’saṃbhavatpratihetuḥ sa samyagjñāna-viparyayahetur āhosvid apradarśitapratihetuḥ.
>
> さらにまた，実際に対抗理由を持ちえない［理由］が，正しい認識の原因（肯定的な検証の原因）や逆の原因（否定的な検証の原因）なのか，あるいは，いまだ対抗理由が示されていない［理由］が［そうなのか］．

経験主義に立つ限り，実際には反証可能性は開かれており，実際に対抗理由を持たないということは確定できない（HB 31*,12: aśakyaniścayatva）．ダルマキールティは,「実際に対抗理由を持ち得ない理由が正しい理由である」という前者の立場を対論者が取りえないことを指摘している．そして，対抗理由が本当に無いのかあるのかが確定できない以上,

[57] HB 31*,10–11（本稿 p. 22 所引）．

[58] PS II 23a; 北川［1965:193］.『因明正理門論』の記述については桂［1979:72–74］を参照．

[59] Cf. Katsura [1992:228]: “In any case, by attacking Īśvarasena’s theory of *adarśanamātra*, while ignoring the possible conflict between the implication of the *Pramāṇasamuccayavṛtti* ad V.34 and his own position of *svabhāvapratibandha*, Dharmakīrti, I believe, implicitly criticized Dignāga’s whole system of logic.”

[60] この「正しい証因が一つであること」は，要するに,「対抗論証が存在しないこと」と同様であるから，実質的に，ニヤーヤやミーマーンサーが証因の条件として立てる asatpratipakṣatva，すなわち,「対抗論証を持たないこと」と同義となる．アルチャタが三条件ではなく六条件を主張する論者を「ニヤーヤ・ミーマーンサー学派等」（HBṬ 205,23–24）とするのは，故あることである．

表面的には正しい理由と間違った理由とは似た格好をしているので,「今のところ対抗論証は見られていないが，昔，対抗論証が見られたものと同じく，これもひょっとしたら反対されるかもしれない」という疑惑を回避できないことになると指摘する．

> HB 31*,16–17: tulyalakṣaṇe hi dṛṣṭaḥ pratiyogisaṃbhavo ’dṛṣṭapratiyogiṣv api śaṅkām utpādayati, viśeṣābhāvāt.
>
> なぜならば，特質が同じ［理由］に見られた《対抗［理由］の可能性》は，これまで対抗［理由］が見られたことがない［理由］についても疑いを生じさせることになるからである．というのも［両者には］違いがないからである．

これまでに対抗論証が見られなかったというだけでは，本当に対抗論証が存在しないのか，ひょっとしたら存在するのか決して確定はできないというのである[61].「対抗理由が見られた理由についても,［対抗理由を或る人が指摘する］以前には，それ以外の人によっては，何の違いも気が付かれていなかった」（HB 32*,1–2: dṛṣṭapratihetor api hetoḥ prāg itareṇa na kaścid viśeṣo lakṣyate）ということが現にある.「また［実際に］対抗理由を持つ［理由］についても，常に，それ（違い）が把捉されるわけではない」（HB 32*,2–3: na ca saṃbhavatpratihetūnām api sarvadā tasyopalabdhiḥ）のである．対抗論証の可能性は常に開かれており，可能性・不可能性を確定することは，経験主義者達にはできない．というのも，見られなかったからといって無いとは言えないからである．

> HB 32*,3–5 : atiśayavatī tu prajñōtprekṣiṇī dṛṣṭā. tenāniścayaḥ saṃbhavāsaṃbhavayor iti lakṣaṇasyāniścitatvān na kaścid hetuḥ syāt.
>
> しかし，勝れた智恵が［対抗理由を］考え付くのが現に経験される．それゆえ，［対抗理由の］可能性・不可能性は確定されない．したがって,［実際に対抗理由を持たないことという］特質は確定されていないので，正しい理由は何もなくなってしまう．

たとえ対抗理由（pratihetu）がこれまで見られておらずとも，後からそれが勝れた認識（あるいは勝れた人）によって発見されることが現に経験される．現代で言えば，DNA 鑑定が進んだ結果，前の判決に異議が唱えられる事がある．これは，引き分けに持ち込む対抗論証だけでなく，前の判決をひっくり返す反証（bādha）についても同様に言えることである．反証が見られていなくとも反証が存在する可能性はある．このことは，イーシュヴァラセーナの第四条件を批判する中でダルマキールティが強調していた点である．

7.6 クマーリラとダルマキールティの utprekṣā

注意すべきは utprekṣiṇī という語のダルマキールティによる意図的な選択である．クマーリラの真理論において，これは，未だ生じてもいない反証を「空想する」という否定的な意味で用いられていた．いわば愚か者の無用な杞憂である．しかしダルマキールティは，こ

[61] Cf. Katsura [1992:225]: “Dharmakīrti had to refute Īśvarasena’s theory that the negative concomitance (*vyatireka* or the absence of the reason in the dissimilar instances) could be determined by mere non-perception (*adarśanamātreṇa*).”

の負のニュアンスを逆転して,「想像する」という原意から「考え付く」「思いつく」という肯定的な意味で用いる.「未だ生じてもいない対抗主張を空想する」のは大いに結構であって，それは，まさに勝れた智恵の働きなのである.

クマーリラ：**utprekṣeta** hi yo mohād ajātam api bādhakam

ダルマキールティ：atiśayavatī tu pratjñ**otprekṣiṇī** dṛṣṭā

註釈者アルチャタ（Arcaṭa）は，この発言がクマーリラに向けたものであることを正しく捉えて，ここでの註釈において,「疑いを持つべきではない」（ŚV codanā 60cd）と「破滅に赴く」（*Bṛhaṭṭīkā*, TS 2871）というクマーリラの二詩節を引用している（HBṬ 217,8; 10–11）．そして，クマーリラの徒に向かって次のように皮肉を込めた説明をする.

HBṬ 217,12–18: tathā hi kasyacid eva pramātuḥ kuśāgrīyamater atiśayavatī prajñā pratihetūtprekṣiṇī dṛṣṭāsmābhiḥ, yathā vedaprāmāṇyanirākartṛṣu [hetuṣu] saugataiḥ śiṣyaparaṃparayā kumārilotpādāt prāg adṛṣṭapratiyogiṣūpanyasteṣu, tenaiva prajñātiśayaśālinā pratihetava utprekṣitāḥ, tatas taddarśanād yāvajjīvam adṛṣṭapratihetuṣv api tadāśaṅkā na nivartate. tataḥ katham āśaṅkā niṣpramāṇikocyate.

すなわち，草の先ほどの智恵しか持たない或る認識主体に対して，勝れた智恵が対抗理由を考え付くのを我々は現に経験している．例えば，ヴェーダが正しい認識手段であることを否定する理由について，仏教徒達は，師資相承によって，クマーリラの出現以前には対抗理由の見られないものとして提示してきたが，まさに勝れた智恵を持つ彼（クマーリラ）が，対抗理由を考え付いたのである．それゆえ，そのようなことが現に経験されるので，これまでの人生で対抗理由が見られなかったからといっても，それがあるかもしれないという疑いがなくなることはないのである．それゆえ，どうして,［クマーリラのように］「疑いに根拠がない」と言えるだろうか.

これまで対抗理由が見られなかった論証因であっても，勝れた人が対抗理由を思いつくことは見られる．例えば，クマーリラ以前のヴェーダ批判論証について，仏教徒は，それを正しいものとして提示してきた．対抗理由はこれまで全く見られてこなかった．しかし，クマーリラの出現によって，そのようなヴェーダ批判論証が間違いであることが指摘された．すなわち，対抗理由は見られなかっただけで，存在しなかったわけではないのである.

これは引き分けに持ち込む（等力な）対抗理由の場合だけでなく，先行認識を打ち消す（より強力な）反証（否定的検証）の場合も同じである．一般的に，経験主義に立脚する推論において，対抗論証の可能性や反証可能性は消し去られてはいないのである．つまり，ダルマキールティから見れば，彼らにおいて証明能力を持った正しい論証因はありえないということになる．逆に，ダルマキールティの立場では，因果関係と同一性に立脚するので，そのような可能性は全くない．同時に三条件を満たす拮抗する二つの論証因という viruddhāvyabhicārin や反証可能性など，端から存在しないのである.

8　結論

ディグナーガは言葉と推論の指示作用が同一構造であることを喝破し，言葉を推論に還元するとともに，否定的随伴関係（反例がこれまで見られたことがないこと）に基づく遍充関係確定の方法を示した．肯定的随伴関係に基づく普遍間の遍充関係確定の方法を主張するクマーリラは，これに対して「見られたことがないというだけでは遍充関係は確定されない」と批判した．ただし，経験主義の否定版・肯定版に立つディグナーガとクマーリラは，共に,「見られなければ無い」という意識を共通にしていた．クマーリラの経験主義的態度は，彼の真理論に顕著に表れていた．そこでは「後から否定されるかもしれない」という杞憂が無限連鎖になることから，適当な頃合い（三〜四回あるいは三回）で逆転劇は終わりにしておくべきことが，裁判の審議方法と同じ現実主義的な視点から語られていた．

クマーリラ及びディグナーガの共通土台である経験主義を根本的に批判したのがダルマキールティである．そこでは「見られなかったからといって必ずしも無いとはいえない」という論法が，全知者論において用いられると共に,「これまでそうだったから，今後もそうだろう」という（ダルマキールティから見て）帰納主義的・経験主義的な従来の不完全な推論観一般（蓋然的推論である śeṣavad anumānam）を批判するものとして用いられた．

更に，この論法は，認識・論証の逆転劇にも応用される．クマーリラの真理論における現実主義では，反証可能性は完全に断たれたわけではなかった．反論・再反論に続いて，実際には，再々反論の可能性は存在した．しかしながら，反証可能性があるにもかかわらず,「全ての営為において疑惑の塊となって，破滅に陥ってしまう」という反証の無限連鎖を恐れるが故に，三回までで留めただけであった．

ダルマキールティは，このような現実主義・経験主義を，論証法の議論の中で批判する．それは，イーシュヴァラセーナの六条件説への批判の中に見られる．さらに実質的にディグナーガの viruddhāvyabhicārin を批判する議論の中で，ダルマキールティは暗にクマーリラをあてこする記述を残していた．イーシュヴァラセーナが明らかにするように，反証が見られなければ三条件を満たす証因は正しい理由となってしまうから，反証されていないことを証因の条件として別立てする必要があった．またディグナーガにとっては，対抗論証が見られなければ三条件を満たす証因は正しい理由となってしまうから，viruddhāvyabhicārin を疑似証因として別立てする必要があった．しかし，正しい理由が反証されたり，あるいは，二つ同時に存在するはずはないというのがダルマキールティの批判である．反証・対抗論証が見られなかったかどうかではなく，反証・対抗論証が本当に存在しないかどうかが問題なのである．それは経験主義によっては確定不可能である．たとえこれまで反証・対抗論証が見られておらずとも，反証・対抗論証の可能性がある以上，経験主義的な推論によっては，正しい論証はできないのである．

クマーリラが真理論で取り上げた反証の杞憂（utprekṣā）は，ダルマキールティにとっては，無知の働きどころか，優れた智恵の働きであった．ダルマキールティ自身は，本質的関係という客観的な基盤に根拠を置くので，肯定的遍充も否定的遍充も同時に正しく確立できる以上，対抗論証や反証の可能性は完全にゼロである．つまり反証可能性について経験主義的・現実主義的な態度をとるディグナーガ・イーシュヴァラセーナ・クマーリラを批判したわけである．それは理由の第三（反例が［見られてい］ないこと）・第四（反証が［見られてい］ないこと）・第五条件（対抗主張が［見られてい］ないこと）に関わるもので

ある.「反例（異類例に証因がある事例）・逸脱（牛以外に「牛」が適用されたこと）・反証・対抗主張（三条件を満たした反証・対抗論証）が単に見られなかったからといって無いとはいえない」というのは，推理論・意味論・論証法および広くは認識の真理論に通底するダルマキールティの批判的視座であった.

略号および参照文献

Tattvasaṅgraha(pañjikā)

TS(P) *Tattvasangraha of Ācārya Shāntarakṣta with the Commentary Pañjikā of Shri Kamalashīla*. Ed. Dvārikadāsa Śāstrī. 2 vols. Varanasi: Baudha Bharati, [2]1981, [2]1982.

Nyāyamañjarī

NM *Nyāyamañjarī of Jayantabhaṭṭa with Ṭippaṇi – Nyāyasaurabha by the Editor.* Ed. K.S. Varadācārya. 2 vols. Mysore: Oriental Research Institute, 1969, 1983.

Padārthadharmasaṅgraha (=*Praśastapādabhāṣya*)

PDhS *Word Index to the Praśastapādabhāṣya*. Johannes Bronkhorst & Yves Ramseier. Delhi: Motilal Banarsidass.

Pramāṇavārttika

PV I See PVSV.

Pramāṇavārttika-svavṛtti

PVSV *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti*: *the First Chapter with the Autocommentary*. Ed. Raniero Gnoli. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1960.

Pramāṇavārttikasvavṛtti-ṭīkā

PVSVṬ *Ācārya-Dharmakīrteḥ Pramāṇavārttikam* (*Svārthānumānaparicchedaḥ*) *Svopajñavṛttyā Karṇakagomi-viracitayā Taṭṭīkayā ca sahitam*. Ed. Rāhula Sāṅkṛtyāyana. Allahabad, 1943.

Pramāṇaviniścaya

PVin *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya, Chapters 1 and 2.* Ed. Ernst Steinkellner. Beijing–Vienna: China Tibetology Publishing House/Austrian Academy of Sciences Press, 2007.

Pramāṇasamuccaya(vṛtti)

PS(V) For the Apoha chapter (PS(V) V), see Pind [2009].

Śābarabhāṣya

ŚBh See Frauwallner [1968].

Ślokavārttika

ŚV *Ślokavārttika of Śrī Kumārila Bhaṭṭa.* Ed. Swāmī Dvārikadāsa Śāstrī. Varanasi: Tara Publications, 1978.

Ślokavārttika-kāśikā

ŚVK A manuscript preserved in the Adyar Library, Chennai, No. 38.G.5-5, 63359, TR 66-5. Paper. Devanāgarī.

Hetubindu

HB *Dhamakīrti's Hetubinduḥ.* Ed. Ernst Steinkellner. Wien: Hermann Bohlaus Nachf., 1967.

Hetubinduṭīkā

HBṬ *Hetubinduṭīkā of Bhaṭṭa Arcaṭa with the Sub-commentary entitled Āloka of Durveka Miśra.* Ed. Pandit Sukhlalji Sanghavi and Muni Shri Jinavijayaji. Baroda: Oriental Institute, 1949.

Frauwallner, Erich

1961 "Landmarks in the History of Indian Logic." *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, 5, 125–148.

1962 "Kumārila's Bṛhaṭṭīkā." *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, 6, 78–90.

1968 *Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā.* Wien: Hermann Bölaus Nachf.

Hattori, Masaaki（服部 正明）

1973 「Mīmāṃsāślokavārttika, Apohavāda 章の研究（上）」『京都大學文學部研究紀要』14, 1–44.

1975 「Mīmāṃsāślokavārttika, Apohavāda 章の研究（下）」『京都大學文學部研究紀要』15, 1–63.

Iwata, Takashi（岩田　孝）

2010 「矛盾対立する命題の否定は如何に可能か—聖言や論書などに基づいた否定の論理—」『東洋の思想と宗教』27, 1–45.

Kataoka, Kei（片岡　啓）

2003a 「仏陀の慈悲と権威をめぐる聖典解釈学と仏教論理学の対立」『東洋文化研究所紀要』142, 198–158.

2003b 「経験と内省：遍充関係の把握方法をめぐる議論の変遷」『南都仏教』83, 1–32.

2003c "Kumārila's Critique of Omniscience." *Indo Shisôshi Kenkyû*, 15, 35–69.

2003d “The Mīmāṃsā Definition of *Pramāṇa* as a Source of New Information.” *Journal of Indian Philosophy*, 31, 89–103.

2011 *Kumārila on Truth, Omniscience, and Killing.* 2 parts. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

2012a 「svabhāvapratibandha 研究の見取り図」『インド論理学研究』4, 163–204.

2012b 「言語哲学：アポーハ論」『シリーズ大乗仏教９　認識論と論理学』（春秋社），189–226.

Katsura, Shoryu（桂　紹隆）

1979 「因明正理門論研究［三］」『広島大学文学部紀要』39, 63–82.

1982 「Kumārila の推理論——Dignāga との対比——」『印度学仏教学研究』31-1, 445(41)–439(47).

1984 「ディグナーガの認識論と論理学」『講座大乗仏教 9』（春秋社），103–152.

1986 「インド論理学における遍充概念の生成と発展」『広島大学文学部紀要』45（特輯号 1），1–122.

1992 “Dignāga and Dharmakīrti on *adarśanamātra* and *anupalabdhi*.” *Asiatische Studien* 46/1, 222–231.

1998 『インド人の論理学』，中央公論社.

2004 “The Role of *dṛṣṭānta* in Dignāga’s Logic.” In: *The Role of the Example (Dṛṣṭānta) in Classical Indian Logic*, edited by Shoryu Katsura and Ernst Steinkellner, Vienna: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien, 135–173

Kitagawa, Hidenori（北川 秀則）

1965 『インド古典論理学の研究——陳那（Dignāga）の体系——』，鈴木学術財団.

Lasic, Horst

2009 “Dignāga’s Description of a Logical Mark in Pramāṇasamuccaya 2.5cd.” *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, 13, 7–22.

Marui, Hiroshi（丸井　浩）

2005 「論証式における upanaya の意味について——初期ニヤーヤ学史再構成に向けての一資料——」『印度學佛教學研究』53-2, 923(82)–915(90).

2006 “Some notes on the controversies between the “ācāryāḥ” and the “vyākhyātāraḥ” in the *Nyāyamañjarī*.”『印度學佛教學研究』54-3, 1145(33)–1153(41).

Oetke, Claus

1994 "Praśastapāda's Views on the Antinomic Reason and Their Consequences for a Theory of Default Reasoning." *Asiatische Studien*, 48/2, 845–866.

Ono, Motoi（小野　基）

1987 「ダルマキールティの疑似論証因説」『仏教学』21, (1)–(21)

Pind, Ole Holten

1999 "Dharmakīrti's Interpretation of *Pramāṇasamuccayavṛtti* v 36: *śabdo 'rthāntaranivṛttiviśiṣṭān eva bhāvān āha*." In: *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*, ed. by Shoryu Katsura, 318–332.

2009 *Dignāga's Philosophy of Language. Dignāga on anyāpoha. Pramāṇasamuccaya V. Texts, Translation, and Annotation.* Dissertation submitted to Universität Wien. (Available online at http://othes.univie.ac.at/8283/1/2009-12-03_0507516.pdf)

Steinkellner, Ernst

1966 "Bemerkungen zu Īśvarasena's Lehre vom Grund." *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 10, 73–85.

1967 *Dhamakīrti's Hetubinduḥ.* Wien: Hermann Bohlaus Nachf., 1967.

1997 "Kumārila, Īśvarasena, and Dharmakīrti in Dialogue. A New Interpretation of Pramāṇavārttika I 33." In *Bauddhavidyāsudhākaraḥ: Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday*, ed. Petra Kieffer-Pülz & Jens-Uwe Hartmann. Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag, 625–646.

Tamura, Masaki（田村 昌己）

2009 "Bhāviveka on the Proof of *niḥsvabhāvatā*." *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 57-3, 1236(94)–1240(98).

Tani, Tadashi（谷　貞志）

1987 "Dharmakīrti's Interpretation of Antinomic Indicators (*Viruddhāvyabhicārin*)." *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 36-1, 481(1)–472(10).

Tanizawa, Junzo（谷沢 淳三）

2007 「論証の学としてのインド論理学：帰納法と演繹法」『人文科学論集（信州大学人間情報学科編）』41, 233–252.

Tillemans, Tom J. F.

2000 *Dharmakīrti's Pramāṇavārttika: An Annotated Translation of the Fourth Chapter (Parārthānumana).* Vienna: Austrian Academy of Sciences.

Ueda, Noboru（上田　昇）

2001　『ディグナーガ，論理学とアポーハ論』，山喜房.

2008　“A Minimal Model of viruddhāvyabhicārin.” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 56-3, 1136(100)–1144(108).

Watanabe, Toshikazu（渡辺 俊和）

2011　“Dharmakīrti’s Interpretation of Pramāṇasamuccaya III 12.” In: *Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis, Proceedings of the Fourth International Dharmakīrti Conference, Vienna, August 23–27, 2005*, edited by Helmut Krasser, Horst Lasic, Eli Franco, Birgit Kellner, Wien, 459–467.

Yamakami, Shodo（山上 證道），竹中 智泰，黒田 泰司，赤松 明彦

1983　「Ślokavārttika, anumāna 章の研究（I）——和訳と解説——」『インド思想史研究』2, 1–35.

1984　「Ślokavārttika, anumāna 章の研究（II）——和訳と解説——」『インド思想史研究』3, 13–51.

1985　「Ślokavārttika, anumāna 章の研究（III）——和訳と解説——」『インド思想史研究』4, 9–52.

補注（脚注 5）　1.2 や 2.1 の場合に見られるように,「火の有る所にだけ煙がある」というのは，ディグナーガにとっては,「火の無い所には煙は決してない」という対偶と等値である．すなわち，一方から他方が含意によって導かれうる．一般的な表現で言えば,「[証因が] 同類例のみにあること」（sapakṣa eva sattvam）と「[証因が] 論証対象の無に決して無いこと」（sādhyābhāve ’sattvam eva）は，いずれも正しく遍充を表現したものとして等値である．肯定表現の前者は正しい証因が満たすべき三条件の内の第二条件に対応する．いっぽう後者は第三条件に対応する．したがって，第二条件の同喩によって遍充関係を示す場合には,「火の無い所に煙はない」という証因の第三条件（特に「火の無い所に決して煙はない」，一般化すると,「異類例に決して無いこと」（asapakṣe ’sattvam eva）というように最後に eva の付加を想定したもの）は無駄となってしまう．第二条件と重複してしまうからである．

証因の第二条件：火の有る所にダケ煙がある（＝火の無い所にケッシテ煙はない）

証因の第三条件：火の無い所にケッシテ煙はない

しかし，ディグナーガ以前に，既に伝統的に（例えば『如実論』に），二つは並列して必要な条件と考えられてきた．それは「だけ」を除いた形で考えられてきた（桂［1986:48–49］参照）.

第二条件：（論証因が）同類例に存在する

第三条件：（論証因が）異類例（＝非同類例）に存在しない

ディグナーガは，最初の文章に「だけ」を付け加えて「同類例にだけ存在する」と解釈することで，遍充関係が同喩によって示されると考えた．すなわち，sapakṣa eva sattvam によって遍充が表されると考えた．しかし，そのことは，もう一つの条件を不要にしてしまうこととなったのである．すなわち,「論証対象の無に決して無いこと」（sādhyābhāve ’sattvam eva）を述べる必要がなくなってしまうのである．しかし，伝統説を無視するわけにはいかない．そこでディグナーガは,「論証因が異類例に存在しない」という文章が有意義となるよう解釈を凝らすことになる．彼が考えたのは，eva を別の位置に付加想定することである．すなわち，sādhyābhāve ’sattvam (eva) ではなく，sādhyābhāve (eva) asattvam（他の表現では tadatyaya evāsan; sādhyābhāva eva nāstitā）というように別の位置に eva の付加を考えた.（この点は片岡［2012b:224, n.17］でも指摘した.）伝統的に，否定辞は，無という非存在，それ以外のもの，反するものの三つの意味があると解釈されてきた．例えば,「壺が無い」という場合の「無い」は壺の非存在を指す.「非バラモン」（＝クシャトリヤ等）という場合の「非」は〈以外〉を指す.「冷たくないもの」という場合の否定辞は，冷たいものと矛盾する熱いもの，すなわち,〈反〉を指す.

否定辞の意味
1. 無（非存在）：壺が無い
2. それ以外：非バラモン
3. 反するもの：非冷

「論証因が非同類例に（だけ）存在しない」という場合の「非同類例」は,〈同類例の無だけ〉を指すというのが，2.2 におけるディグナーガの見解である（したがってディグナーガにおける証因の第三条件を「異例群には決して存在しないこと」（asapakṣe ’sattvam eva）とする桂［1984:139］の理解は，ディグナーガのこの箇所の意図からは外れる）．それは，同類例以外と反同類例とを排除しているのである．したがって,「論証因が非同類例＝同類例の無（ダケ）に存在しない」という文章は有意義となる，とディグナーガは主張する（詳しくは PS II 5cd について論じた Lasic [2009] を参照）.

論証因が非同類例に存在しない
1. 論証因が，同類例の無に（ダケ）存在しない
2. 論証因が，同類例以外に存在しない
3. 論証因が，反同類例に存在しない

しかし，この解決方法は問題である．まず，PS II 5d の原文において彼は nāstitāsati [tattulye]「［それと同様のものが］存在しない場合に存在しないこと」と述べている．そして，註釈においては asaty eva nāstitā nānyatra na viruddhe（非存在のみにおいて無いことであって，他や反において［無いこと］ではない）と述べる．これは要するに「同類例以外や反同類例ではなく，同類例の非存在において存在しないこと」を意味する（asati=asapakṣe であることについては，PS III 19 から判明する．Lasic [2009:14]）.

更に PS III 19 によれば,「同類例（論証対象を持つもの）以外のもの」と言った場合，論証対象である無常性を持つものとは異なるもの，例えば，苦性を持つものも「同類例以外のもの」ということになる．この場合，壺は「無常性を持つもの」という意味では同類例であるが,「苦性を持つもの」という意味では「同類例以外のもの」となってしまうのである．

言い換えれば,（主題となっている音を除いて）同類例（無常なもの）と異類例（常住なもの）とに世界を二分した場合，壺は「無常なもの」という意味で同類例に属するはずであるが,「苦なるもの」という意味では〈同類例以外のもの〉すなわち異類例に属することになってしまうのである.「以外」の領域が広すぎるのである．また「反同類例」と言った場合，熱触に反するものは冷触であるが，異類例には他にも非熱非冷触もあるので，領域が狭すぎる（北川［1965:180–182］及び PSV IV 4 に対する北川［1965:258–260］も参照）.

しかし,「非同類例」が〈同類例の非存在〉を指し〈同類例以外〉を指さないというディグナーガの主張は実質的な議論となっていない．これは「同類例以外」の特異な解釈に明らかである.「同類例以外」が同類例をも含んでしまうという彼の主張は，通常の「以外」の語義解釈からかけ離れたものである（「バラモン以外」がバラモンも含んでしまうということになる）.「無常性を持つもの（同類例）以外のもの」という意味で苦性を持つ壺を捉えるだろうか．伝統説の第三条件に「だけ」を付した場合に，何が排除されるかを，否定辞の三つの意味にかこつけて無理やり示したというのが実態である．北川［1965:259］も「仮令同喩に於て遍充関係が完全に示されていても異喩が全く無用となることはない，という苦しい救釈をしているのである」と評している．通常の意味で「以外」を取るならば，ディグナーガにとっても，異類例とは，同類例「以外」の肯定的なものである．同類例が竈等であれば，異類例は湖等であり，特にそこに同類例の非存在という否定的なものを別立てして考えてはいない．要するに，異類例に関して，それが非存在であるのか，あるいは，存在であるのかについて，そこまで深く区別していた様子はない．むしろ，単純に，肯定的な存在であると考えていた.

煙	煙の無
｜	｜
同類例	同類例の非存在（＝異類例）

このことは,「他者の排除」（anyāpoha）という名称からも明らかである.「牛でないもの」は，彼にとって，非牛すなわち馬等という「他者」であった.「以外」に関するディグナーガの通常の語義を離れた無理な議論は，単に，伝統説（無用になりかねない証因の第三条件）を擁護するためのこじつけの語義解釈と看做した方がよい.

いっぽう，本質的関係から肯定的遍充関係も否定的遍充関係も表裏一体として導かれるとするダルマキールティは，どちらか一方で十分だと断言することになる．彼はディグナーガを批判して「そこ（同類例以外）には［証因は］そもそもありえないのだから,［同類例］以外に属性があることを否定しなければと心配する必要はない」（PVin II 52,7–8: tatrāsaṃbhavād eva nānyadharmavṛttiniṣedhāśaṅkā）と述べている.

またウッディヨータカラは，asaty [eva] nāstitā [eva] というように，いずれかに eva を付加する場合について分けて批判をしている（桂［1986:88］）．そこでウッディヨータカラは「異類例に決してない」が第二条件と重複するが故に無駄であることを指摘する．さらに,「異類例のみにないことがある」と解釈する場合には,「これは牛だ．角があるから」という推論のように，誤った証因までもが正しくなってしまうと指摘する（例えば鹿には角がある）.「牛以外のみに角がないことがある」からである（例えば兎）．ここでウッディヨータカラは，ディグナーガの凝った asat 解釈に従わず，単純に asat を同類例以外，すなわち，異類例と前提している.