

インド論理学の命題

—比較思想的研究—

石 飛 道 子

インド論理学の論証式は、従来、伝統的形式論理学の三段論法によって解釈されてきた。1932年、ポーランドの論理学者シャイエルのこの方法を始めて批判し、両者の相違点を明らかにしつつ、自らは現代記号論理学によってインドの論証式を分析し直した。⁽¹⁾ この解釈は、中村元博士によって一部我が国でも紹介されている。⁽²⁾

シャイエルは、伝統的形式論理学そのものに批判の矛先を向け、改悪されたアリストテレス論理学であるときめつけた。アリストテレスの三段論法とインドの論証式との比較研究のためには、予めアリストテレス論理学について正しく理解していなければならない。そこで、彼は両者を正しく比較し得る確実な立脚点として、現代記号論理学を選び、それによってアリストテレスとインドの推論を解釈したのである。

以後、インド論理学の解釈に現代記号論理学を道具として用いる傾向が強くなった。しかし、現実には、現代記号論理学による批判的研究というよりは、表面的に記号的解釈をほどこしたにすぎない場合も少なからず見られ、結果的には、シャイエルの批判した悪しき伝統論理学による解釈を捨て切れずにいるように思われる。我々は再びシャイエルの意図したところに立ち返り、アリストテレス論理学とインド論理学の本質的な相違を明らかにする必要があると思われる。

本論では、直接、推論を論ずる前に、その基礎である命題を比較検討する。論理学が、哲学と切り離されてその体系を確立したように、我々もできる限り哲学的問題⁽³⁾とは切り離して現代論理学の立場から探っていきたい。

I

アリストテレス論理学の命題とインド論理学のそれとを比較する前に、各々の命題の特質について見ておこう。

命題という語は、意味論上問題をもつ語で、最近では哲学の手垢のついたこの語を嫌って、立言あるいは言明 (statement) という語を用いる学者も多い。⁽⁴⁾ しかし、いずれの語を使用してもその定義には議論のおこるところであるから、ここではそのような問題は棚上げして、一応命題という語を用いたい。本論では真理値をもつ文というほどの意味でこの語を用いている。

さて、アリストテレスの命題は、三つの語から成っている。即ち、主辞、賓辞、繫辞である。主辞と賓辞は名辞であって、繫辞はそれらを結ぶ役目を担うものである。主辞をS、賓辞をPとする

と、命題は基本的に

SはPである……(1)

という形式で表わされる。「…である」が繫辞とされる。現代論理学の解釈によれば、この命題は、SとPの二名辞に対応する対象のクラス間の包摂関係を示したものとして、外延的に捉えられる。

しかし、このような、賓辞が名辞をとるという形式は、日常言語の立場から見ると非常に不自然な場合が多い。例えば、「雪が降る」とか「人間は死ぬ」などの命題は、このままでは採用できないことになる。そこで、いわゆる標準形式に直して「雪は降るものである」、「人間は死ぬものである」として理解しなければならない。このような問題は、日本語に特有ではなくヨーロッパ言語においても同様に見られるものである。このように言い換えた場合、「雪が降る」という場合には問題が生ずる。シャイエルの指摘にもある⁽⁵⁾が、アリストテレス論理学では単称命題を扱うことができないという点に関係してくるからである。⁽⁶⁾つまり、「雪が降る」という命題が、実際に起っている事柄あるいは起っていない事柄に対してこのように述べられている場合には、これは単一の事象を扱う単称命題と言わねばならないのであって、「雪は降るものである」という命題の解釈に見られるように、「雪」のクラスと「降るもの」のクラスの包摂関係に言及しているのではないからである。アリストテレスの推論で用いられる定言命題は、量については全称と特称の二つだけなので、標準形式で書き直された「雪は降るものである」の場合、「すべての」という言葉を補って全称命題として取り扱うことになり、本来単一の事象を表現していたにせよ、単称命題としては扱うことはできない。

アリストテレス以後整備された伝統論理学においては、単称命題は、成員一つからなるクラスを対象とする一種の全称命題であるとされたが、この解釈は現代論理学では否定されている。全称命題、特称命題と単称命題は全く異なる構造をもつことが明らかである。これは後に述べよう。

さらに、アリストテレスの論理学では「AはBよりも大である」というような命題も扱えないことが指摘されている。

このようにアリストテレスの論理学が対象とする命題は、極めて限定され、結局、全称肯定、特称肯定、全称否定、特称否定の四種の定言命題にすぎない。現代論理学においてはむしろ、単称命題、つまり個体とその性質について陳述する命題を基本とするが、これはアリストテレスの論理学においては、扱われないのである。

II

インドの推論は、論証の中で定式化されている。古くは、五つの命題の組み合わせからなる五分作法という推論が知られるが、その後仏教論理学派で、五つのうち最後の二つを除いた三支作法という形式が採用され、これが定着した。さらに後代、Nyaya派などにおいては、推論の過程を自明のこととして省略し、単に結論たる主張命題とその根拠となる理由の二つをあげるのみとなるのである。これらの推論は、皆内容的には同じ形式を持つと考えられ、三支作法の方が五分作法より論理

的に発達した形式ということはない。シャイエルも述べるように、⁽⁷⁾ インド人は論証の完全性に価値をおかないという性向から、彼らは推論のシェーマは全く同一のまま、当然自明とされる事柄をどんどん省略していったのである。その結果、論証は最少限主張命題と理由の二つで事足りるようになってしまった。

ここでは、この、論証の最も重要な要素である主張命題と理由について、主張命題の構造と、理由は命題か否か、命題の場合はその構造が主張命題と同じか否かを論じよう。

さて、インドの論証においても三つの語が知られている。pakṣa と sādhya と hetu である。しかしながら、アリストテレスの場合とは異なり、これら三語が一つの文を構成するのではない。インドにおいては、主張命題 (pratijñā)、即ち論証されるべき命題は、二つの部分からなるに過ぎない。pakṣa と sādhya である。これらはそれぞれ基体 (dharmin) と性質 (dharma) と呼ばれる。厳密には、sādhya は sādhya-dharma と言われる。というのは、pakṣa と sādhya は多義であってそれぞれ命題の構成要素となる他、命題全体を示す名称になったり、命題が示す事態をも意味したりするからである。⁽⁸⁾ ここでは、pakṣa, sādhya は命題構成要素の意に限定して用いることとする。

主張命題は、基体である pakṣa とそれに付与せられた性質である sādhya という二要素を持っている。一つの文章として見るならば、pakṣa が主語、sādhya が述語に相当すると説明されることもあるが、これは正しくない。なぜなら、命題の構造は文法構造と必ずしも一致しないからである。この命題には、アリストテレスの命題に見られた繫辞が存在しない。それに代るものとして、pakṣa と sādhya の間には所有関係、あるいは、別の言い方をすれば、存在するものと場所の関係がある。それは、二様に表現することができる。まず、pakṣa を主体として見た場合、

pakṣa は sādhya を有する (pakṣa sādhyavān)……(2)

となり、sādhya を主体として見た場合は、

pakṣa において sādhya がある (pakṣe sādhyam)⁽⁹⁾ ……(3)

という構造となる。これらの命題は文章構造としては全く異なっているが、命題が示す事態あるいは事実は同じであると考えられる。つまり、論証されるべき事柄は性質 (dharma) によって限定された基体 (dharmin) なのである。実際の命題の表現形式は様々であって、一定の形式を持つに至るのはかなり後代になってからである。しかし、命題の構造上必ず上述の二つの形式のうちどちらかに分類されると考えられる。Navya-nyāya 派では (3) よりも (2) を好んで用いている。その場合、pakṣa を P, sādhya を S とすると

P S-vat……(4)

という形式がとられ、⁽¹⁰⁾ 所有を表わす接尾辞 -vat の他、同じく所有を表わす -mat, -in 等の接尾辞が代ることもある。⁽¹¹⁾ この形式が定着したということは、即ち pakṣa, sādhya の意味が確定したということもあって、これらの用語は専ら命題要素としての意味に限られるようになるのである。

論証式中最も有名な例証、山にある煙から火を推論する場合を例としてとりあげよう。主張命題は普通次のように表わされる。

山は火を有する (parvato vahnimān)⁽¹²⁾ ……(5)

これは pakṣa である山が、sādhya たる火によって限定されている事態を示し、文法上は山 (parvata) が主語となっている。

一方、(3) の形式はどちらかと言えば仏教論理学派で用いられているものである。同じ例証で命題を見るならば、

そこ(の山)に火がある (agnir atra)⁽¹³⁾……(6)

となる。この場合も前と同様の事態を示しているが、火 (agni) が主格をとり、文法上の主語となっている。今の場合、「…が存在する」を意味する asti という言葉を付け加えることも可能である。一方、(2) においても、文法上 asti という言葉を付加することは可能である。この場合、asti は繫辞に相当する。シャイエルは、このように両者に asti の語を付加して、ある場合 asti は繫辞であり ((2) の場合)、ある場合 asti は「存在する」という意味をもつ ((3) の場合) として、命題の性格のあいまいさを追求しているが、⁽¹⁴⁾これは当を得ていない。(2)、(3) の形式からわかるようにインドの論証式においては asti という語は重要性を持たず、命題の性格を規定する上で何の役目も果たしていないからである。特に (2) においては、全く不必要といってもよい。実際のところ、asti が挿入されている例は存在しない。(3) の場合でも、「火が存在しない (agnir nāsti)」というような否定的表現に現われるのみである。シャイエルは、アリストテレスの命題形式(1)にひかれて、このように解釈したものと思われる。シャイエルは、まだインド論証式における命題が一定の構造をもつことに気づいてはいなかったのである。

この山と火に関する命題は、pakṣa, sādhya 共に具体的な事物を指し、(2) と (3) の形式が明確に見分けられるが、そうでない場合はどうであろうか。あらゆる事象にわたってこのような形式で表現することが可能なのであろうか。

インドの論証に現われるもう一つの命題の表現方法⁽¹⁵⁾として、次のような例をあげることができる。

音声は無常である (śabda 'nityaḥ)……(7)

この場合、(2) にも (3) にも当てはまらないように見えるが、インドの論理学では同様の構造からなると考える。pakṣa に相当するのが音声 (śabda)、sādhya に相当するのが無常性 (anityatva) なる性質と定める。(2) の形式によって書き直すと、

音声は無常性を有する……(8)

となり、又 (3) の形式に従えば、

音声には無常性がある……(9)

と理解されるのである。Nyāya 派においては無常性は、実在の普遍 (sāmānya) であって知覚の対象とされるが、一方、仏教論理学派の陳那は、唯識の立場に立って、分別の所産たる共通性 (sāmānya-lakṣaṇa) と考える。⁽¹⁶⁾ このような相違はあるが、これは論理学上の問題ではなく、認識論上の問題であるので、ここでは深入りしない。

このような命題の構造は、Nyāya 派では存在の構造と結びついており、極めて実体的に把握されている。Nyāya 派においては、あらゆる事態がこれらの形式によって表現されるのである。

この命題構造を理解するためには、ラッセルの階型理論が参考となるであろう。彼はエピメニデスのうそつき論や彼の発見した集合の逆理を解決する方法として、主語と述語が同じ階型であってはならないという原則を打ち出した。個物を1階の階型とし、主語が個物であれば述語は階型2の集合、主語が集合であれば、述語は集合の集合でなければならない。Nyāya派の命題もこれとよく似た面を持っている。ただ、インドでは集合の概念は用いず、個物に存在する普遍 (sāmānya) あるいは共通性 (sāmānya-lakṣaṇa) が問題となるし、階型も厳密に使われているわけではない。しかし、sādhya と pakṣa が言わば異なる階型であるという点の理解については、この階型論的考え方は、極めて有効と思われる。例えば、(5) と (6) の場合、pakṣa たる山は1階の個物、sādhya たる火はその山に存在する2階の個物と考えられよう。又、(7) と (8) の場合には、pakṣa たる音声は個物ではあるが特定されない1階の個物とすれば、無常性はその上に存在する2階の普遍である。このように、存在の階型を考えることができる。勿論、この階型は連続的に上昇して無限に進むのではない。この無常性という普遍の段階までである。⁽¹⁷⁾ こうして(2)あるいは(3)の形式においては、sādhya が pakṣa よりも存在の階型が上である、言い換えれば、sādhya は必ず pakṣa の上に存在しているということができる。

III

次に理由(因)を考察しよう。理由は、論証式の第二支分に関係し、論理的には主張命題が結論に相当するのに対して、前提 (premise) に関わっている。理由を意味するサンクリット語は二つある。liṅga と hetu である。理由には、もともと、証因、あるいは、徴表と訳される liṅga の語があたり、主張命題の論拠となる印を指していたものと思われる。⁽¹⁸⁾ その後論証の考察が進み、正しい理由の三つの特質 (因の三相) が説かれるようになると、liṅga という語は第二支分中の構成要素を示す言葉となった。一方、これとは別に、原因を意味する hetu という語も論証の中でさかんに用いられている。これは pakṣa, sādhya と並ぶ論証の重要な語であり、又、それらと同じく多義でもある。hetu は一つには論証式の第二支分全体を指す言葉である。他方では liṅga と同じく第二支分の構成要素を指すことも多い。

さて、論証の第二支分たる理由 (hetu) は、主張命題の根拠を述べる論証手段 (sādhana) の役割を有し、サンスクリット語では第五格、あるいはまれに第三格の⁽¹⁹⁾名詞又は名詞相当語句からなるという独得の形式をもっている。先の、煙の見える山に火を推論する例で言えば、「山は火を有する」という主張命題に対し「煙より (dhūmāt)」、又は「煙をもつが故に (dhūmavattvāt)」という表現がそれである。ところで、dhūmāt という理由と dhūmavattvāt という理由を比べると、構造的には全く異質であると言わねばならない。

前者は、dhūma を第五格に格変化させた形で、宇野惇教授の御指摘の通り、⁽²⁰⁾ 命題とは言えない。それは、文字通り徴表 (liṅga) なのであって、今日的言い方をすれば、パースの言うところの指標記号 (indexical sign) に他ならない。⁽²¹⁾ 「煙より」という表現が、徴表つまり指表記号として機能す

るのは、火との因果関係によって、火を表示するからである。具体的には、火のあることを推理する時、実際に見える煙をそのまま指し示したことから、この「煙より」という表現が生まれたものと思われるが、このような指標記号を理由とする例は多くない。むしろ、例外に属すると言ってもよい程である。なぜなら、理由として必ず指標記号が存在するという例は実際上そう多くは考えられないからである。

後者の場合、これは明らかに命題と解し得るが、このことを明らかにするために、予め触れておかねばならない問題がある。liṅgaの持つべき特質についてである。理由の論理的考察の結果、陳那によって正しい理由の条件の一つとして、理由(liṅga)は基体(pakṣa)の性質(dharma)でなければならないという事が主張されるようになった。これは、理由が主張命題とどのように関わらなければならないかを論理的に説いたもので、極めて重要な意味あいを持つのである。今の山と煙の例で言えば、liṅgaたる煙がpakṣaたる山の性質でなければならないということ、つまりは実際に山にその性質たる煙が存在していることが述べられているのである。先にあげた dhūmāt という表現からは、火との関係は言えても山の性質であることは知られない。そこで、これから検討する dhūmavattvat という言い方が生れてくるわけである。この表現の語尾の -va という名詞化を示す接尾辞は、文の内容には関係せず「～であるということ」という意味をもつにすぎない。これが第五格に格変化をして「…であるから」という意味となる。この語句は、文法上は主語、命題上は基体が省略されており、pakṣaたる「山」を補って考えなければならない。第五格の表現に対応する形でこれを補うと第六格をとることになる。即ち、次の通りである。

parvatasya dhūmavattvat

この名詞形表現を普通の文体に書き返すと、

parvato dhūmavān……(9)

(山は煙を有する)

となる。(9)は明らかに命題と言えらるから、このような内容を簡潔に言い表わした dhūmavattvat なる理由も、命題とみなしてよいであろう。(9)の理由命題を主張命題と比較してみよう。Ⅱで述べた通り、主張命題は、

parvato vahnimān……(5)

であるから、(9)は(5)と同形式をとっていることが明らかである。主張命題で論証さるべき(sādhya)性質(dharma)は、火(vahni)とされたが、一方、理由において、この dhūma という言葉はどのような位置を占めるのだろうか。これは、理由(liṅga)の性質(dharma)とされる。そして又、これが、pakṣaのdharmaであらねばならないという正しい理由(liṅga)の特質に従って、煙は山のdharmaとなっているという事実、言い換えれば(9)の真なることが知れるのである。このようにして、火の存在の指標記号にすぎなかった煙というliṅgaは、徴表の意味を失なって、命題の要素、dharmaとして理解されるようになるのである。ここから、liṅgaさらにはhetuが、論証手段(sādhana)の性質(dharma)として位置づけられるようになってくる。

次に、これとは形式の異なる「音声は無常である」という主張命題では理由はどのように分析さ

れるのだろうか。仏教論理学派は「作られたものであるから (kṛtakatvāt)」という理由を提出する。この場合も、先と同じく基体を補って、

śabdasya kṛtakatvāt

とするのが、完全な形である。これを普通の文体に直すと、

śabdo kṛtakah……(10)

(音声は作られている)

となり、命題であることは明らかである。しかも、(10) の場合も、(7) の主張命題と比較するとわかる通り、主張命題と同形式で説かれている。ところで、(10) の表現では、どれが性質であるかははっきりしないので、Ⅱの(8)で行ったように書き直してみよう。音声を基体とするとそこに存在するのは kṛtakatva (作られたものであること) という性質と考えられるから

śabdo kṛtakatvavān

という構造を想定できる。これによって、dharma としての liṅga は kṛtakatva であることがわかる。そして正しい理由 (liṅga) の特質から、問題の音声において kṛtakatva という性質が実在しているということ、つまり、(10) の真なることが主張できるのである。以上が、kṛtakatvāt という理由の意味するところである。dharma たる kṛtakatva は、支分として示される kṛtakatvāt という表現から直接導びき出されたものでないことも容易に理解出来よう。

最後に、これら二例は(2)の形式で示されているが、勿論(3)の形式で表わすことが可能であるということも付け加えておきたい

理由は、わずかの例外を除いて、命題を意識した簡潔な名詞形表現をとっている。そして、理由は多くの場合、主張命題の文体と同形式であることも理解された。

Ⅳ

以上の命題の考察から、インドの論証における命題の特質をまとめ、現代論理学を基礎としてアリストテレスの命題と対比させてみよう。

まず、インドの論証において、命題は、原則として個物を扱うという点を強調しなければならない。さらに、命題は個物とその性質について述べることから、自動的にそのような個物が存在するという点についても言及されているものと考えられる。

主張命題に関して sādhya の定義が Nyāyabhāṣya に次のように説かれている。⁽²²⁾

(a) 論証されるべきもの (sādhya) は、性質 (dharma) に限定された基体 (dharmin) である。あるいは

(b) (論証されるべきものは、) 基体 (dharmin) に限定された性質 (dharma) である。

(a) の sādhya の定義で説かれていることは、ある性質によって特徴づけられた個物、これを論証すべきものとするということである。ということは、そのような個物の存在を立証したいということに他ならない。(6)については、個物によって特徴づけられた性質を論証すべき事柄としている

ということで、個物の存在という観点ではなく、一つの事象として命題を見たものである。

(5)の「山は火を有する」という場合、(a)に従うと、sādhyaは「火によって限定された山」である。これは、不特定な山あるいはすべての山を対象としているのではなく、火の存在する特殊な山を意味している。そして、その山がsādhyaであるということは、そのような山が存在しているということを証明せんとする事に他ならない。(b)に従うと、「(個たる)その山に限定された火」がsādhyaである。これは、その山に火が性質としてあるという一事実を指している。

また理由においても同様のことが言える。liṅgaあるいはhetuは、前に述べたように、正しい理由となるための条件としてpakṣaのdharmaとなっていなければならないと言われる。これを(5)に対する理由「煙をもつが故に(dhūmavattvat)」の例で検討すると、Ⅲで述べたように、pakṣaたる「その山」の性質として煙が存在していること、言い換えれば、「山は煙を有する」という命題の真なることが成り立っていなければならない。

さらに、山と火の例証とは形式の異なる、もう一つの例「音声は無常である」という主張命題についても同様のことが言える。音声の場合、「この山」のように特定の個物とは定め難い。(a)に関しては、sādhyaは「無常性に限定された音声」であり、(b)に関して見れば、「音声に無常性があるという事実」である。又、理由「作られたものであるから」については、作られたものである音声が存在することを認めなければならない。それ故、個物として特定できないのであるが、存在的意味の付与された音声を対象としているのであるから、これもやはり個物と考えなければならない。クラスの如く普遍としての音声を対象とするのではなく、「音声であること」(sabdatva)という限定をうけるだけの個物を扱っているからである。

以上の如く、インド論証式の命題は必ず存在的意味を持っている。⁽²³⁾ 持たないものは論証の場に登場することができず、誤った命題として排除されてしまうのである。⁽²⁴⁾ 命題がこのような特徴をもつのは、インドの推論(anumāna)が認識根拠(pramāṇa)に含まれていることによって、常に現実の認識と関わっているからであろう。

これが、アリストテレスの命題と好対照をなす特質である。先に述べたが、アリストテレスの命題は、全称と特称の二つのみであって、個物を扱うことはない。現代論理学においては、全称命題は存在的意味を持つとはされず、むしろそれは特称命題に限定的に与えられている。以上の命題の特質をふまえた上で、まずアリストテレスの全称、特称命題を現代論理学の立場から解釈してみよう。

「すべての人間は死ぬものである」という全称命題は、人間のクラスが死ぬもののクラスによって包摂されるということを語るにすぎない。これを述語論理学の記号で解釈するならば、「すべてのxに関して、xが人間であるならば、xは死ぬものである」と書き換えられる。「xが人間である」をA(x)、「xは死ぬものである」をB(x)、「すべてのx」を $(\forall x)$ とすると

$$(\forall x) (A(x) \supset B(x)) \dots\dots(11)$$

であり、全称命題は含意を含む複合命題として理解されるのである。この場合、(11)を満足するxが実際に存在する必要はない。そうでなくてもこの命題は成り立ちうる。

一方、特称命題はどうであろうか。例として「ある哲学者はギリシア人である」を考えよう。この命題は、むしろ存在的意味を強調する形で解釈され、存在命題という呼び名で呼ばれる。この場合も、「哲学者であり、かつギリシア人であるような x が少なくとも一つ存在する」と書き換えられて次のように記号で示される。「 x は哲学者である」を $C(x)$ 、「 x はギリシア人である」を $D(x)$ 、「ある x 」という、存在を示す記号を $\exists x$ とすると、

$$(\exists x)(C(x) \cdot D(x)) \dots\dots(12)$$

と、やはり複合命題で表わすことができる。

アリストテレスの命題が、(11) および (12) のように複合命題で示されるのに対し、インドの主張命題、理由命題はどのように表わすことができるだろうか。その問題に入る前に現代論理学の種々の分野の中から、どのような記号を道具として用いるべきかということを含味しなければならない。結論を先に言えば、我々は述語論理学によってインドの命題を解釈したいのであるが、その理由は次の通りである。

インドの命題は個物を基本とし、それと性質との結合を述べるものである。このような命題把握は述語論理学のそれと異ならない。命題の内部構造に関しても一致点を見いださう。文法上の主語、述語とは別に、個体を指示する語を命題上の主語とし、それに性質を関係づける表現を述語とするから、pakṣa に相当するものを主語と考え、残りの性質について述べる部分を述語と考えれば、内部構造は一致する。ちなみに、ここで言う性質というのは、普通より極めて広い意味をもつものである。それから、これは量化という点において、論証の第三支分で説かれ、sādhya と hetu の論理的関係に言及した vyāpti の解釈にも有効である。この点はここではとりあげず、改めて論じたい。

さて、(2) の形式あるいは (3) の形式による具体例を解釈してみよう。(5)、(6) の命題において、「この山」が個物を指示しているから、これが命題の主語と解される。これを個体定項 a と置き、「～に火がある」又は「～は火を有する」を P とすれば

$$P(a) \dots\dots(13)$$

という形で示される。これは、命題の最小単位である要素命題である。

一方、(7) の場合はどうであろうか。既に検討した通り、これは (8)、(9) の構造からなると解され、「音声」が命題上の主語となる。この場合、音声は個体を示しているとは言え、時間、空間の限定をうけない、いわば特定できない個体であり、単に「音声たること (śabdatva)」によって限定されるにとどまっている。この意味で、(5)、(6) の実例と同等に扱うわけにいかないのである。先に検討した階型論の方式によって考えれば「この山」が1階の個物とすると、音声は個物とは言え、特定できない1階の個物となる。このように存在的意味をもつ命題を扱う場合、特に考慮しなければならないことは、命題の扱う対象領域を限定するということである。命題の述べる対象の属する領域を論議世界 (universe of discourse) と呼ぶが、これを決定しなければ、インドの論証は意味をなさないと考えられる。例えば、前者が、この山、あの山というように個々のものを対象とし、視野の範囲内にある経験の世界を論議世界としているのに対し、後者は任意の音声を対象としている。従って、論議世界としては、雷鳴、人の声、タイコの音といった個々の音声を問題にしているの

はないことは明らかである。論議の世界を構成するものは、任意の事物である。第三の支分で説かれる事例が、この論議世界を決定する重要な鍵である。今の論証例では、「例えば、作られたものは、経験上無常である。つぼの如し」と第三支分に説かれるから、「無常である」と考えられるつぼや布のような他のもの、しかも、特定されない任意のもの、このようなものの領域が論議世界と考えられるのである。このような条件のもとで、我々は、「音声」も「この山」と同じに個体定項として扱うことができる。「音声」をbとし、「～に無常性がある」、「～は無常性を有する」をQとすれば

Q (b) ………(14)

と表わしうる。(13)も(14)も、論議の世界の限定をうけるという条件の下では、同じ単称命題となっている。が、アリストテレスの命題は(11)や(12)で見られるような複雑な構造を持つ複合命題である。このように、現代論理学を通してみると、両者は全く異なる命題であることがわかる。

そこで、一つの疑問が生ずる。先の(7)の命題において、わざわざ論議の世界を定めてまで単称命題として扱う必要があるのだろうか。なぜ、意味を汲んで「(すべての) 音声は無常である」というように解してはならないのだろうか。事実、今までの解釈では多くの場合このような考えに立って、集合論理学によって解釈されてきた。これは、全称命題の解釈と同じである、つまり、音声のクラスと無常なるもののクラスとを考え、前者は後者に包摂されているとして

音声 c 無常なるもの

と記号化するのである。⁽²⁶⁾ このような外延的な解釈は真に魅力的なものであるが、この理解はインド論理学には存在しない。少なくとも命題の理解の仕方としては誤っている。勿論、インド論理学において外延の見地が全く欠落しているわけではなく、九句因等においてもその片鱗をうかがうことはできるが、概して内包主義的色彩が濃いのである。なぜなら、インドでは命題はあくまでも個物が中心であって、クラスのような普遍について論ずることはないからである。というのは、インドにおいては普遍というのは、個物の中に存在するからである。それ故、クラスという普遍の中に個物を見るアリストテレスの思惟方法とは根本的に相違している。個々の音声一切を集めた音声のクラスと無常なるもの一切を集めた無常なるもののクラスとを比較するのではなく、音声であること (sabdātva) という普遍を持つ個物に、無常性 (anityava) という普運が存在しているのを見るのである。

以上の如く、アリストテレスの命題とインド論証に見られる命題とは全く異なった形式を持つことを見てきた。そして、両者を述語論理学を用いて解釈し直し、相違点を明らかにした。即ち、アリストテレスの全称、特称命題は(11)、(12)の複合命題の形式をとるのに対し、インド論理学は一事象を扱う単称命題(13)、(14)の形式をとっている。ただ、インド論理学の問題点は、最終的にはすべての事象を同一の形式(4)で示そうとしたため、いくらか無理を生ずることとなった。現実には、(5)、(6)の形式をもつ命題と、(7)のような形式をもつ命題との二種に区分されるのだが、インドの論証においてはそれらの相違性を意識することなく、(4)の形式に統一しようとしたのである。従って、論理的に解釈する場合、一つの解決策として論議世界を規定して、その中で命題を述べる

必要があると思われる。⁽²⁷⁾ インドにおいて、これは暗黙のうちに了解されており、普通は混乱を招くことはないが、学派間で論争が起るような場合には、これが無意識に、あるいは意識的に無視され、それぞれの論議世界を越えて他を批判するという事態もしばしば起るのである⁽²⁸⁾。

- (1) St. Schayer, "Studien zur indischen Logik, I. Der indische und der aristotelische Syllogismus," *Bulletin Internationale de l'Academie Polonaise des Sciences et des Letters*, Cracovie, Nos. 4-6, 1932, pp. 98-102. "über die Methode der Nyāya-Forschung," *Festschrift Moritz Winternitz*, Leipzig, 1933, pp.248-57.
- (2) 中村元『インド思想の諸問題』中村元選集10巻、春秋社、昭和42年、529-37ページ。
- (3) Nyaya 派の命題について、認識論の立場から次のような研究がある。宮元啓一「知識の真偽の根拠—インド論理学派の知識論をめぐって」(『法政大学教養部紀要』人文科学編、1982年)、1-21ページ。
- (4) 命題は、文の指し示す事態あるいは事柄と考えられ、言明はその言語的対象と考えられる。又、言明は、発話行為とも、発話の内容とも言われる。この他に、単に真理値を持つ文を命題という学者もいる。ここでは、この最後の意味を採用している。
- (5) St. Schayer, "über die Methode der Nyaya-Forschung," p.252.
- (6) T. コタルピンスキー著、松山原三訳『論理学史』合同出版、1971年、4-5ページ。
- (7) St. Schayer, "über die Methode der Nyāya-Forschung," pp.249-50.
- (8) pakṣa, sādhya の意味に関しては北川秀則『インド古典論理学の研究—陳那 (Dignaga) の体系—』鈴木学術財団、1965、16ページ参照。
- (9) *Nyāyasiddhāntamuktavālī* §68, 宇野惇『新正理学に於ける推論』未公刊、pp. 38-40.
- (10) loc. cit., 宇野惇「インドの推論式」(『足利惇氏博士喜寿記念オリент学・インド学論集』昭和53年)、437ページ。
- (11) D. H. H. Ingalls, *Materials for the Study of Navya-Nyāya Logic*, Harvard Oriental Series, Vol. 40, Cambridge Mass., 1951, p.36.
- (12) この実例は、10世紀以降の Nyāya-Vaiśeṣika 派の綱要書などで必ず見られるものである。例えば *Tarkasaṅgraha* §46参照。
- (13) Dharmakīrti, *Nyayabindu*, II-18.
- (14) St. Schayer, *ibid.*, p.255.
- (15) Ingalls, *ibid.*, p.36を参照。彼は、そこで 'pṛthivī gandhavattvat' という論証をあげている。
- (16) 北川前掲書、16-7ページ、注27。
- (17) 宇野惇「新正理学の術語(1)」(『広島大学文学部紀要』第37巻、1977年、p.101-2。
「この実体中に有性と布性とがある」というように普遍が命題の dharma となっている場合は、bhāvatvatva, paṭatvatva という akhaṇḍōpadhi を前提として成立する限定的認識とされる。今のこのような普遍を dharma とする命題が成り立つのは、Nyāya 派では普遍を直接知覚の対象と考えるからである。階型としては -tvatva までを認めることになる。
- (18) 北川前掲書、94ページ、注70。
- (19) *Nyayakośa* (p.1071) に第三格をとることが説かれている。
- (20) 宇野惇「インドの推論式」439-40ページ。
- (21) 米盛裕二『パースの記号学』勁草房、1981年、152-4ページ。
- (22) *Nyāyabhāṣya ad Nyāyasūtra* I-1-36.
- (23) 北川前掲書、147-8ページ参照。
- (24) 擬似理由の一つである「依所の不成立 (āśrayāsiddha)」が、この誤りに相当する。例証として「空中のハスは香がよい、ハスであるから」という論証が説かれるが、この場合、空中のハスは現実には存在しないから、この論証は誤りとされる (*Tarkasaṅgraha* §56)。ただ、インド論理学では、主張命題の誤り

とはされず、理由の誤りの中に分類されている。

- (25) 大森莊蔵、城塚登編『論理学のすすめ』学問のすすめ 19、筑摩書房、1979年、168～9ページ参照。
- (26) 末木剛博『東洋の合理思想』講談社現代新書、昭和45年、48ページ参照。
- (27) 論議世界を決定する重要な要素は、第三支分で説かれる、いわゆる喩依の部分である。このことを顕著に示す例をあげよう。 *Tarkasaṅgraha* に kevalavyatirekin の例として「これは、地以外と相違している。香をもつから、水の如し」という論証が説かれるが、この論議世界は、Vaiśeṣika 派で説く padārtha である。それは、「水の如し」という喩依から知れるのである。即ち、地、水、火等の9つの dravya から地を除いたものと残りの5つの padārtha を異品とし、一方、同品は存在しないと考えるので、kevalavyatirekin となるのである。つば等の個物にまで論議世界を広げるなら、同品が存在することになり、kevalavyatirekin の例とはならないはずである。
- (28) この例としては、声常・無常論争をあげることができる。Mīmāṃsā 派は、「声は常住である」と主張する。この「声 (śabda)」という語は、「言葉」という意味で用いられている。ところが、Vaiśeṣika 派は、この同じ語を、「音声」の意に理解して、無常であると説くのである。論議世界を互いに無視した顕著な例と言うべきであろう。宇井伯寿『宇井伯寿著作選集』第一巻、25～29ページ参照。