

興聖寺本『因明入正理論』翻刻読解研究（中）－ I

－附：因明論理考－

後 藤 康 夫

要旨

前稿では興聖寺本『因明入正理論』のうち〈能立〉・〈現量〉・〈比量〉・〈似現量〉・〈似比量〉・〈能破〉・〈似能破〉の七門について翻刻読解を行った。本稿では第二門の〈似能立〉の三十三過失を扱う。三十三過失は〈似宗〉（正しくない主張命題・論証主題）の九過・〈似因〉（正しくない理由・根拠）の十四過〔〈四不成〉〈六不定〉〈四相違〉〕・〈似喩〉（正しくない喩例・実例）の十過〔〈五似同喩〉〈五似異喩〉〕から構成されているため紙幅上本稿では〈似宗〉の九過の読解を行う。〈宗〉の過失は〈宗体〉〔〈宗〉自体〕と〈宗依〉〔〈宗〉を構成する〈前陳〉（主辞）〈後陳〉（賓辞）〕についての九種類の過失であり、『入論』はその謬った論証式例を提示する形をとっている。次いで前稿で言及できなかった論理学について附記という形で少々言及する。因明漢文文献はインドのみを尺度とするのではなく東アジアでの文脈において独自色を考える視座は重要であるが、一方で論理学との関係を伺う余地はある。古典論理的命題論理・述語論理等を自然言語で措定するのではなく普遍的な記号で明示する記号論理学（数理論理学）の援用は、改めて因明が限定された地域のみで語られる特殊な論理ではなく、論理関係及び構造の共通性に視点を据えて捉えられる論理であるという点を考える契機を有している。

キーワード 因明入正理論 因明大疏 似宗 帰納法 演繹法

目次

- 一 はじめに
- 二 『因明入正理論』解説（〈似能立〉中の〈似宗〉九過）
- 三 附：因明論理考－記号論理学－

はじめに

前稿「興聖寺本『因明入正理論』翻刻読解研究（上）」では、Śaṅkarasvāmin〔商羯羅主〕（五〇〇頃～五六〇頃か）撰・玄奘（六〇〇（二）～六六四）訳『因明入正理論』〔“*Nyāyapraveśa*”〕の八門両益の内、〈能立〉・〈現量〉・〈比量〉・〈似現量〉・〈似比量〉・〈能破〉・〈似能破〉の七門を扱った。本稿では今一つの門、誤った論証である〈似能立〉を取り上げる。〈似能立〉の中には論証主題（〈宗〉 *pakṣa*）・根拠（〈因〉 *hetu*）・喩例（〈喩〉 *dṛṣṭānta*）の何れかに誤りがあって不完全な論証式となっており、〈似宗〉の九過・〈似因〉の十四過・〈似喩〉十過の合計三十三過失がある。『入論』では過失の典型的な諸例を挙げている。〈似宗〉には〈現量相違〉・〈比量相違〉・〈自教相違〉・〈世間相違〉・〈自語相違〉・〈能別不極成〉・〈所別不極成〉・〈俱不極成〉・〈相符極成〉の九種類の過失。〈似

因)には〈両俱不成〉・〈隨一不成〉・〈猶予不成〉・〈所依不成〉の〈四不成〉、〈共不定〉・〈不共不定〉・〈同品一分転異品遍転不定〉(〈同分異全不定〉)・〈異品一分転同品遍転不定〉(〈異分同全不定〉)・〈俱品一分転不定〉(〈俱分不定〉)、〈相違決定〉(〈相違決定不定〉)の〈六不定〉、〈法自相相違〉・〈法差別相違〉・〈有法自相相違〉・〈有法差別相違〉の〈四相違〉の十四種類の過失。〈似喩〉とは〈能立法不成〉・〈所立法不成〉・〈俱不成〉・〈無合不成〉・〈都合不成〉の〈似同喩〉、及び〈所立法不遣〉・〈能立法不遣〉・〈俱不遣〉・〈不離不遣〉・〈倒離不遣〉の〈似異喩〉の十種類の過失からなっている。

本稿では紙幅上三十三過失の内、〈似宗〉九過を讀解していく。なお附記として前稿の註29における論理学に関して少々言及する。

二 『因明入正理論』解説(〈似宗〉九過)

凡例は前稿通りであるがここにも掲載しておく。本文は原文(「原」と示す)通りとし、原文誤字等は当該字に下線で記す。訓読(「訓」と示す)は誤字を訂正して表示しそれ以外は原文通りとする。そのため訓読字は、原文と異なる箇所もあるかも知れないが、該当箇所記述には校勘を含めて解説等で註記しておくこととするが、詳しくは前稿の「四『因明入正理論』全文翻刻・校勘」に記した。現代語訳(「現」と示す)は常用漢字で記し、文章上補う場合は「[]」・説明語等を加える場合は「()」で示す。なお場合によっては解説(「解」と示す)を附加する。

(二) 似能立

一 似宗

原：雖樂成立由与現量等相違故名似立宗

訓：成立することを樂ふと雖も現量等と相違するに由るが故に似立宗と名づく。

現：立量の成立(立論者が論証式を立てようとする^{ねが}こと)を樂うけれども、現量[・比量等の九つ場合における正しい現量・比量等]などに矛盾する(異なる)論証式を立てるために[これを]〈似立宗〉(誤った〈宗〉を立てる)と言うのである。

解：誤った論証式〈似能立〉の中で誤った〈宗〉である〈似宗〉が叙述される。正しい論証式である〈能立〉において、〈宗〉は立論者自らの意志に随い自らが望んで成立されるもの(自己の主張すべき命題・自己の論証主題)であるが、これに反して名辞・論証主題等誤謬の〈宗〉(論証主題・主張)を成り立たせようと述べる場合に、それは〈似宗〉となってしまう。換言すれば、〈宗〉とは誤謬ではない言説は否定されず、自己と異なったり相容れないものにより否定されない条件を具備している。これに違背する言説が〈似宗〉となるわけである。

原：謂現量相違比量相違自教相違世間相違自語相違能別不極成所別不極成俱不極成相符極成

訓：謂く、現量相違と比量相違と自教相違と世間相違と自語相違と能別不極成と所別不極成と俱不極成と相符極成となり。

現：[似宗とは、]謂うところは〈現量相違〉と〈比量相違〉と〈自教相違〉と〈世間相違〉と〈自語相違〉と〈能別不極成〉と〈所別不極成〉と〈俱不極成〉と〈相符極成〉である。

解：〈現量相違〉とは直覺的認識(現量)に相違することを〈宗〉として立てる過失。〈比量相違〉とは推量・比知し得た推理的認識(比量)に相違することを〈宗〉として立てる過失。

〈自教相違〉とは自己の信じる教義〔や伝承する考え〕に相違することを〈宗〉として立てる過失。例えば、「声は無常」を主張する者が「声は常住」と述べるような場合をさす。〈世間相違〉とは俗世間の認める一般的知識に相違することを〈宗〉として立てるような過失。〈自語相違〉とは自己の発言・ことばに矛盾を含む〈宗〉を立てる過失という意味で、〈宗〉の主辞と賓辞が互いに矛盾している過失。〈能別不極成〉とは〈宗〉の賓辞である〈能別〉の意義が対論相手に承認されていないことにより生じる過失で、〈立敵不共許〉となる過失。〈所別不極成〉とは〈宗〉の主辞である〈所別〉の意義が相手に承認されていないことにより生じる過失でこれも〈立敵不共許〉となる過失。〈俱不極成〉とは〈宗〉の主辞と賓辞と両方の意義が俱に相手に承認されていないことにより生じる過失。例えば「我」を容認する者が「我」を認めない者に対して「我は要素の集合体である」と述べるような場合である。〈相符極成〉とは〈宗〉の主辞・賓辞の意義が俱に相手に承認されており、しかも主辞と賓辞との結合である〈宗体〉即ち〈相符〉が対論相手に既に承認されているために、〈宗〉として改めて対論相手に主張する必要がない、従って立論自体が無意味である過失。例えば「声は所聞性」と述べるような場合。

このうち〈能別不極成〉・〈所別不極成〉・〈俱不極成〉は立論者対論者双方が認める〈立敵共許〉でなくてはならないという〈宗依〉の特質に反する過失であり、〈相符極成〉では立論者対論者双方が認め合わない〈立敵不共許〉でなくてはならないという〈宗体〉の特質に反する過失である。

原：此中現量相違者如説聲非所聞

訓：此の中の現量相違とは「聲は所聞に非ず」と説くが如し。

現：この〔(似宗九過)の〕中において〈現量相違〉とは、〔論証式を示すと〕「聲は聞かれるものではない」と説くようなものである。

解：「現量」は『入論』後段(前稿参照)に無分別と定義されている。無分別は現在刹那の認識対象に少しも比知・推測を加えず分別せずに覚知することで自性分別(自性分別・計度分別〔概念・言葉を用い三世に対する思考〕・隨念分別〔過去への思考〕の三分別の一つ)でもある。即ち、直接的知覚をさす。これを八識等に当てはめれば、『因明大疏』卷下^①には一には前五識が五境を認識するように名言を帯さずに認識対象そのものを認識する。二には五俱意識、三には心心所の自証分、四には定の意が現量となると説いている。今「聲は所聞に非ず」という〈宗〉(論証主題・主張)は、耳識の現量に相違しているために〈現量相違〉となる。ましてや現在時においてその身体的な耳は立敵の〈極成〉であり、その得られるべき対象となる声も〈共許〉であるのに上掲の〈宗〉であっては、立敵の証智に違ふこととなる^②。

更に、ここの論証式は「声」は〈宗〉の〈有法〉(主辞)、「非所聞」は〈宗〉の〈法〉(賓辞)であって対象物に備わる属性の有無を区別して特殊のもののみを挙げてその性質を有せる〈能別〉でもある。この〈能別〉より声を見れば、声は耳に聞かれないということになるのが今の式である。各々の「宗依」は極成である。ところが今過失となるのは、「声非所聞」と合すると互相差別不相離性の〈宗体〉が誤謬となる。それ故〈体義乖角〉の相違〔声は体・非所聞は義との各々が諸処に乖き(声は皆所聞であるから声ならば非所聞とならず、非所聞ならば声ではない)〕となり、義が体に乖く過失、即ち前陳(主辞)を述べれば後陳(賓辞)は語れず、後陳を述べれば前陳は語れない過失に陥ることになる。また声と所聞以外に「香非所嗅」「味非所味」等と立量しても同様な作法となる。

『因明大疏』ではこの相違を全分と一分に分けて四句分別^⑧し、その意義を示して〈現量相違〉がどの分別に当たるかを記している。前者は①「自（立論者）の現量に相違して他（対論者）の現量に相違しない」（勝論師が大乘に対して「同異と大有とは五根の得るところではない」と云う。勝論は自ら現量得なりと許すからである。これは〈違教〉と〈相符〉があるけれども今は自の現量に相違するものを彰している）・②「他の現量に相違して自の現量に相違しない」（仏弟子が勝論に対して「覚と楽と欲と瞋とは我の現量の境ではない」という。彼の〈宗〉は「我は現量によって得られる」とみるから、これに自の〈能別不成〉過失があるけれども、今全分の第二句はただ他の現量に相違する点を挙げている）・③「共の現量に相違する」（『論』に述べる所である。一切は皆「声は所聞である」と認めるから、これは〈自教〉と〈世間〉とも相違するけれども今はただ共の現量に相違する点を示している）・④「俱に相違しない」（前に説く「声は是れ無常である」と云う）、後者は①「自の一分の現量に相違し他の現量に相違しない」（勝論が「一切の四大は眼根の境ではない」（麁細ともに四大は眼では見られない）と立てる。それは「風大と及び三（地・水・火）の極微とは眼根によって得られるものではない。三の麁を得る」と説くものである。今は一切を説くため自の一分に相違している。さらに〈違教〉（一分違教）等の失（〈一分相符〉・〈一分世間相違〉）もあるけれども、今は現量に相違する点を示している）・②「他の一分の現量に相違し自の現量に相違しない」（仏弟子が勝論に対して「極微は所見ではない」と説く。これは一分に相違している）・③「俱に一分の現量に相違する」（数論が仏弟子に対して「色香味は皆な眼見ではない」と立てる。唯だ色は眼見であることを自他共に知っていて、余は皆な〔眼〕見とはならない。故に共の一分に相違する点を取っている。亦一分が〈自教〉と〈世間〉とに相違し〈相符〉もあるけれども、今はただ俱に一分に相違する点を示している）・④「俱に一分に相違しない」（仏弟子が数論に対して「自性と我の体とは皆な転変無常なり」という。数論の教えに相違するけれども現量に相違するのではない）となる。この中で今の相違は自他俱の現量に相違することに当たる。

原：比量相違者如説瓶等是常

訓：比量相違とは「瓶等は是れ常なるべし」と説くが如し。

現：〈比量相違〉とは「論証式を示すと」「瓶等は常住である」と説くようなものである。

解：「瓶等^⑨是常」の瓶等とは正しい論証式からすれば作られた物で無常であるにもかかわらず「是常」とすれば、義の体に相違する。これも〈体義乖角〉相違のために〈宗〉の相違過失となる。そのため「瓶等^⑨是常」の〈宗〉が比量智に相違するので〈比量相違〉となる。抑も〈比量〉は、既知の事柄から推理推量されるものであるから煙から火の存在を推知したり作られたものから無常性を推知することが〈比量〉そのものである。それ故、煙・作られた物によって火・無常を推知することは〈宗〉〈因〉相順している。上掲のような論証式の場合、〈宗〉が〈因〉に相違することは〈宗〉〈因〉について〈後宗〉が〈前因〉に相違〔邪宗が極成因に相違：瓶等は常住である。初めに存在せず後にも存在しない故に〕したり、〈前宗〉が〈後因〉に相違〔立者邪宗・敵者正因：あなたは瓶等は常住と立てるが、実は無常である。初めに存在せず後にも存在しない故に、燈焰等の如し〕することが生じる。なお、煙から火を推量することは〈現量〉を〈因〉とするが、作られた物から無常を推量することは〈比量〉を〈因〉とする区別を設けている。この場合、この二つは比量智に対して遠因となり、二因に依って煙・作られた物を認識する思考を智に対する近因となる理解をしている。

この〈比量相違〉には日本での展開がある。蔵俊(一一〇四～一一八〇)の『因明大疏抄』卷二^④には〈比量相違〉の三伝を伝えている。『同抄』所載の『九句義私記』の中に「瓶等是常」の〈宗〉が〈因〉に相違する場合三伝がある。一つは〈後宗〉が〈前因〉に相違する東大寺の三修律師の説。これは「瓶等是常」の〈後宗〉が立論者対論者双方の極成の〈前因〉に相違する。二つには〈前宗〉が〈後因〉に相違する元興寺の賢応の説。これは立論者の立量した「瓶等是常」の〈前宗〉は、これに反駁するため対論者が能違を作り相手の過失を示す〈後因〉「所作性故」に相違する。三つは〈宗〉が〈因〉に相違するため前後を求めない、即ち二伝に通じる説。これは〈比量相違〉は寛い故に極成の〈因〉に相違することと能違の立量に相違する両者に該当する三伝である。異伝の事情については『黄私記』卷上によれば、抑も貞観六年(八六四)山階寺において賢応の『了義燈』講義時に三修より〈比量相違〉に異義が起り未決択のまま三十日許り過ぎた後、隆光により三修の説は偏執として退けられる判定が下されている。能違の量を作成してこそ立論者対論者が浮かび上がる〈比量相違〉であり、ただ比量道理(本極成)の〈因〉に相違するだけでは〈比量相違〉ではないと判定している。

『因明大疏』では〈比量相違〉を全分一分四句分別^⑥を示し意義を明らかにしている。前者は①「自の比量に相違して他の比量には相違しない」(勝論師が「和合句義は実有の体ではない」と立てる。勝論は自ら比知して存在すると知るからである)・②「他の比量に相違して自の比量には相違しない」(小乗者が大乘[者]に対して「第七末那は実有ではない決定している」と立てる。大乘は仏以外比量して存在を知るからである。それは眼根等のようなもので第六識の依となるからである)・③「共の比量に相違する」(『論』に述べる所である。自他共に「瓶は無常である」と比知する)、本相違は全分の共(自他)の比量に相違する場合としている。これは〈宗〉の〈法自相〉の〈比量相違〉を明かすのみである。後者は①「自の一分の比量に相違し他の比量に相違しない」(勝論師が仏法に対して「我が六句義は皆実有ではない」と云う。勝論は「前の五句義は現量の所得である。和合の一句義は比量して知るから」と説くようなものである)・②「他の一分の比量に相違し自の比量に相違しない」(大乘者が説一切有部に対して「五根と五境の十色処は実有ではないと決定する」と説く。説一切有部は、五根は仏以外は皆比量して得るから」と説く)・③「共の一分の比量に相違する」(明論師(ヴェーダ論者)が仏法者に対して「一切の声は常住である」と立てる。彼の宗では自ら「明論の声は常住である」と説くことで宗義を成立させている。明論者の声を除いて余の声は対論立論共に皆「体は無常である」と説く。故に一分を成立させている。或いは他は全て声は無常であり自宗には一分が成立する。これが比量に相違する点は前の現量の場合と同じである。このことは全分及び一分皆俱に相違しないからである)、但し全分一分俱に第四句(④)には論及していないが、俱に相違しないことはこの過失とはならないものの〈相符極成〉の過失になってしまう。

原：自教相違者如勝論師立聲爲常

訓：自教相違とは勝論師が「聲を立てて常と爲すが如し」と。

現：〈自教相違〉とは勝論師が「論証式を示すと」「聲は常住である」とみなすようなものである。

解：漢文として意味的には「自教相違とは勝論師が「聲は常と爲す」と立てるが如し」と訓読することも可能である。またこの「爲」を「爲る」(～になるの変化を読み込んでいる)「爲り」(～である状態と介する)と読んでも原語から独立した漢文訓読としては許容され得る。

〈自教相違〉は自己の奉ずる学派学説に反して立量する場合をさしている。この自教には二種類があり、一つは立論者が師とするところの教えを他の異学者に対して自らの宗学として示す教え。二つは他学派に随入してその教えに随うこと^⑥。つまり自己の所属する学派の教義を立てる「摂受論宗」と自己の教義ではないが自己の都合により他学派の教義を立てる「若自辨才」とである。〈自教相違〉の自教とは前者をさすが、立論者がその自己の学派学説に違背する説を立てることが本相違となり、今の場合この学派の宗義は声といえは常住とならず、常住といえは声といえない。しかしながら声を立てて常住とするので体義互いに背く過失でもある。

ここではヴァイシェーシカ学派 (Vaiśeṣika-darśana勝論学派) の「声為常」と立量することは〈自教相違〉に該当するが、この学派ははこころの介在を認めない六つの範疇が各々相応することで世界を解釈するという一種の唯物論に立つために六句義または十句義 (+異・有能・無能・無説) を立てている。その六句義とは実 (dravyaドラヴィヤ：諸法の実体、地 (pṛthivī) 水 (āpas) 火 (tejas) 風 (vāyu) 空 (ākāśa) 時 (kāla) 方 (dik) 我 (ātman) 意 (manas) の九種) ・徳 (guṇaグナ：実体の属性・性質・状態、色 (rūpa) 味 (rasa) 香 (gandha) 触 (sparsa) 数 (sankhya) 量 (parimaṇa) 別体 (別異性pṛthaktva) 合 (結合samyoga) 離 (分離vibhaga) 彼体 (彼方性paratva) 此体 (此方性aparatva) 覚 (buddhi) 楽 (sukha) 苦 (duḥkha) 欲 (欲求icchā) 瞋 (嫌悪dveṣa) 勤勇 (意志的努力prayatna) 声 (śabdaḥ) 等の二十四種) ・業 (karmanカルマン：実体の作用・運動、取 (上昇utkṣepaṇa) 捨 (下降avakṣepaṇa) 屈 (収縮akuñcana) 伸 (伸張prasāraṇa) 行 (進行gamana) の五種) ・同〔(大) 有性〕 (sāmānyaサーマーニヤ：共通性、実徳業に共通して普遍類同させ同類の観念を生む) ・異〔同異性〕 (viśeṣaヴィシェーシャ：差異性、あるものを別のものから差異・区別を生じさせる) ・和合 (samavāyaサマヴァーヤ：相応性、五句義等を結びつけ共同関係にさせる不可分で別々の実在の関係) または実・徳・業・有・同異性・和合性のことである。有性 (有) は実・徳・業の三者を不可分として統一存在させる関係をあらわしている。この中で第二の徳句を二十四種類に分類し、声はその一種で因縁生のものとしている。故に「声は無常」となることが本来の主張である^⑦。しかし「声為常」は自己の教えに違背することになるので〈自教相違〉過失を犯している例となっている。

『因明大疏』による全分一分の四句分別^⑧は次の通りである。前者は①「自教に相違し他教に相違しない」(『論』に説く〔勝論師が「声為常」と立てる〕通り) ・②「他教に相違し自教に相違しない」(仏弟子が声論師に対して「声無」と立てる) ・③「共教に相違する」(勝論師が仏弟子に対して「声為常」と立てる)。本相違は誰が誰に対して立論するかを述べずただ「勝論師が声を立てて常と為す」のであるからただ自教に相違して他教に相違しない①であるが、勝論師が仏弟子に対して「声為常」と立てる③の自他の教に相違する場合も本相違とみなせる側面も否定できない。後者は①「自の一分教に相違し他教に相違しない」(化地部が薩婆多に対して「三世非有」と立てる。化地部の自宗の主張は、現世有の教義。過去未来世非有で現在世有とみている) ・②「他の一分教に相違し自教に相違しない」(化地部が大乘に対して「九無為は皆実体が有る」と立てる。大乘は真如はただ三無為の所依となす以外は、余の六無為は皆実体無しと主張している。大乘は三(善悪無記無為)を認める(この真如は三の所依とする)が他の六は認めないとしている) ・③「共比の一分教に相違する」(経量部が一切有部に対して「色処の色は実有ではない」と立てる。経量部は粗微は非実と主張するが、有部は粗微は実相とすることと対立する。有部は粗微は実有と主張するが、経量部共比一分は違背する、或いは他全分自一分に違背するとしている)、但し全分一分に第四句(④)には論及しないが、その俱(第四句の双非)に

ついて今の過失はないけれども反って〈相符極成〉の過失があることになる。

原：世間相違者如説懷兔非月有故

訓：世間相違とは「懷兔は月に非ざるべし、有なるが故に」と説くが如し。

現：〈世間相違〉とは〔論証式を示すと〕「兔を有するのは月ではない。存するが故に。〔兔は月に存在するものではない。〔地上に〕存在するから〕」と説くようなものである。

解：ここでは世間と共通する同類の認識(懷兔は月である)ではないことによって推理論証されることはなく、広く世間に承認されていることと相違(〈世間相違〉)する。

〈世間相違〉とは世間一般に言い伝えられ信じられるところや常識上認められ不都合のないことに反する主張をいうが、世間には学者世間と非学者世間との区別がある。通常世俗社会で認められる世間を非学者世間といい、聖者等学ぶ者に知られるものを学者世間としている。後者の学者世間には深淺二義に相違する〈自教相違〉がある。ただ淺義(大小乘所立三科等)に相違することが〈世間相違〉にも該当するものの学者世間に相違することは必ず自教にも相違する。故に『入論』の例は前者の〈非学世間相違〉を挙げている。その非学者世間は「懷兔月」と「頂骨淨」の例を挙げている^⑧。

ここに記す月に兔が存在することになる話は、玄奘の『大唐西域記』卷七^⑨に狐猿兔の三獸が載録されているが、インドの俗信の月中に兔の存在を前提とすることで「懷兔非月」を立量することが一般の信に反する〈非学者世間相違〉となる。中国では「金烏玉兔」(日本では『三国相伝陰陽輳簠簋内伝金烏玉兔集』『簠簋抄』^⑩等)とされ太陽の中に金の烏がおり月の中に玉の兔がいると伝えられている^⑪。月の中の兔の存在は、インドの『ジャータカ』や中国(王充『論衡』等)・日本(『天寿国曼荼羅繡帳』『今昔物語』等)等の東アジア及びメキシコのアステカやネイティブアメリカンの伝説にも存在し、太陽の中の烏の存在は『楚辞』天問の王逸(後漢順帝時代)注に「日中の烏」という語や『山海經』では烏が太陽を載せて空を移動してゆく記載が見られ、鳥類と太陽との関係はエジプト等にもあるものの鳥との関係は中国が顕著とされている。なお「懷兔」の「懷」は有する・持つの意味があり必ずしも妊むだけの意味とはならないし、原文サンスクリット語のsasimは兔を有するものの意である。

ここ及び次の立量のみが〈宗〉〈因〉や〈宗〉〈因〉〈喩〉を挙げている。ここは〈似宗〉であるから〈因〉〈喩〉は〈宗〉過失を決定するには必要ではないものの既に〈宗〉において過失が明確である以上、いかなる〈因〉〈喩〉であっても過失を挽回するものではないという点もあるとみてよいであろう。『因明大疏』巻中には「〈因〉と〈喩〉とは正であるとしても〈宗〉は世間に違する故に過失とする」^⑫と示す通りである。ここで「月は兔を懷く」や「兔を懷く者は月」という認知の下「懷兔非月」の立量は〈体義乖角〉の過失に陥ることにもなる。即ち懷兔と言って月でないと言われないことは義が体に乖き、亦月ではないならば懷兔とは言われないはずであるのに懷兔と言うことは過失が成り立つことになる。続く〈因〉の「有故」とは存在そのものが有するというので、もし〈喩〉も立てれば、『因明大疏』の指摘通り、月ではない〈宗同品〉は日や星という類となろう。つまり〈宗〉「懷兔非月」・〈因〉「以有体故」・〈喩〉「如日星等」^⑬となる。この〈喩〉は〈同喩〉であるが、もし〈異喩〉を挙げれば月以外のものを挙げることになるものの、主題は月中に兔の存在否定を議論するものであれば〈喩〉は今の場合には〈異喩〉は不必要となっていると言える。ただし『入論』は〈喩〉を示しておらず、「懷兔は月である」という主張は「月」が唯一の存在であるため「月である」ことを他の事物で〈喩〉

として例示できず論証されない矛盾を含んでいる誤謬の論証式である。それ故〈似宗〉の立量として記されているわけでもある。なお、一言すれば世間的に認知されている「月中有兔」「月は懷兔」に反する語句は「月非有兔」「月非懷兔」と言うべきであろうが、それを『入論』では「懷兔非月」というように語句を転倒させているとみて、その理由を〈不定〉の過失（〈同品定有性〉〈異品遍無性〉の何れかの〈因〉を闕き〈宗〉を確定できない過失）を招かないため強いて「懷兔非月」の〈宗〉を用いているという解釈が出てくることがある。

また『因明大疏』ではインドの俗信を取り上げることからインドにおいて玄奘はかつて戒日王の無遮大会にて論議した件を記載している。即ち因明教義上、東アジアで盛んに論議される〈唯識比量〉が『因明大疏』では〈世間相違〉の傍論として紹介説明し、この場合は〈世間相違〉に陥らず過失にはならないと断定している。併せて新羅の順憬の解釈を示すが否定的である。ただし、基の『因明大疏』に先行する文軌の『因明入正理論疏』（『莊嚴疏』）では彼は〈極成〉・〈所依不成〉・〈同法相似〉・〈無異相似〉等の説明において〈唯識比量〉等を取り上げ〈世間相違〉では論究していない⁹⁶。

原：又如説言人頂骨淨衆生分故猶如螺貝

訓：又説きて「人の頂骨は淨なるべし、衆生の分なるが故に。猶螺貝の如し」と言ふが如し。

現：また説いて「人の頭蓋骨（髑髏）は清浄である。衆生的一部分であるから。例えば真珠貝（巻き貝）のようである」と言うようなものである。

解：人の頂骨が清浄であるという立量には〈宗〉〈因〉〈喩〉が整っている。上述の通り、たとえば真つな如何なる〈因〉〈喩〉であったとしても既に〈宗〉において誤謬である以上、〈似能立〉であることは変わりなく過失からは脱することはできない。即ち、インドには分類上ヒンドゥー教の一派としてシヴァ派（Saiva）がある。そのシヴァに属すカーパーリカ派（Kapalika 迦婆離外道・結鬘外道）は、飾りとして花鬘に頂骨を幾重にも繋ぎ首に掛ける者・頭に飾る者たちがいた。頂骨の不浄性をもってこれを誦る者に対して反論を加える形で立量して「〈宗〉人の頂骨は淨なるべし」「〈因〉衆生の分なるが故に」「〈喩〉猶し螺貝の如し」とする形である⁹⁷。美しき貝が塗飾莊嚴するように頂骨も人的一部分である故に清浄ということであるが、貝は多くの人が好むけれども頂骨は多くの人が忌み避けるために〈世間相違〉に陥ってしまう。清浄と述べて頂骨を示せば義が体に垂き、頂骨と述べて清浄性を挙げれば体が義に垂く。ただし、世間の人々の知るところに垂くとしても道理があると信ずることを立量する場合、〈世間相違〉傍論の箇所（玄奘の〈唯識比量〉の例）⁹⁸のように「真の故に」と冒頭に記すことで過失を免れるという見解も生じてくることは否めない。贅言を顧みずに述べれば、頂骨の〈世間相違〉ではたとえ〈能立〉の〈因〉と〈喩〉とに過失がないとしても〈宗〉が世間共通に不浄とみることに相違するため過失例となっている。

なお四句分別は其の全分に相違し、『入論』はそれを示している。ただ「懷兔非日月」となれば其の一分に相違するとしている。

原：自語相違者如言我母是其石女

訓：自語相違とは「我が母は是れ其れ石女なり」と言ふが如し。

現：〈自語相違〉とは〔論証式を示すと〕「私の母は子供を産めない女性である」と言うようなものである。

解：〈自語相違〉とは自家撞着をさしている。元来、義は体に依り乖角（抵触・矛盾・鬧意見）せず相順して立量すべきであるが、〈自語相違〉は〈前陳の有法〉と〈後陳の能別〉との体と義とが乖角しているため前後の主賓辞が互いに矛盾して一致していない。それが〈宗〉の「我母是其石女」である。即ち、〈前陳〉の〈有法〉には〈後陳〉の〈法〉を有すべきもので、〈有法〉の体には〈能別〉の義を含むものである。立量そのものは理解し易く、〈後陳の能別〉に石女といえれば体と義と相順していない、まさに自己の母という場合通常既に自己を生んだ女性であり、我が母というには現実はその我れという子供がいる女性のことである。子供を生んでいない場合、養子等を除き母とは呼べないことは言うまでもない。なお、この石女について基は『因明大疏』でのみ古訳は石女・正翻は虚女(vandhya)と記している^⑧が、玄奘訳出経論はみな石女と訳しており^⑨、基も他書では石女を使用している^⑩。

『因明大疏』所説の四句分別は、自語を教えに依ることとみれば全分に①「自語に相違し他語に相違しない」（順世外道が空論(撥無外道)に対して「四大には実はない」と立てる。順世外道は「四大は必ず実がないことはない」と述べ、順世外道が実がないと言えれば必ず四大ではないためとみている）・②「他語に相違して自語に相違しない」（仏教者が数論に対して「彼の我は受者ではない」と立てる。彼の所説の我は受者であり、受者でなければ彼の我ではないためである）・③「俱に自と他とに相違する」（「一切の言はみな妄である」^⑪と立てる。自と他との教に相違している）、一分については①②③の一分も全分と同様である。全分一分四句のうち自と他とに相違するものをこの過失に該当し、その中自に相違するものを今の過失とみなしている。全分一分の④「俱に相違しない」場合は、今の〈自語相違〉過失ではなく〈相符極成〉となる。これ以外には〈決定自語相違〉、両俱・随一の〈猶予自語相違〉のあることも指摘されている^⑫。

原：能別不極成者如佛弟子對數論師立聲滅壞

訓：能別不極成とは佛弟子が數論師に對して「聲は滅壞なり」と立つが如し。

現：〈能別不極成〉とは仏弟子が数論師に対して「論証式を示すと」「声は滅してしまうものである」と立てるようなものである。

解：これより以降の三過失(能別・所別・俱。なお相符は宗体宗依双方)は〈宗依〉に関する過失—〈宗依〉の極成不極成を論じ、前五過失は〈宗体〉の過失—である。即ち〈宗〉は各〈宗依〉の主辞〈前陳〉・賓辞〈後陳〉が共に立敵共許—立論対論双方認めるものでなければいけない。〈極成〉とはそれをさし、〈不極成〉とは一方が認めるもの—一方は許さないことを意味している。

〈宗前陳〉の〈所別〉(〈有法〉)の「声」は立敵共許である。ところが、この〈宗後陳〉の〈能別〉について対論者の許さない立量となる。つまりサーンキヤ学派(Saṅkhya-darśana 数論学派)は声の轉變無常までは説くものの滅壞を許さないが、仏教者は認めるために〈能別〉が〈不極成〉となってしまう過失である。この学派は声を二十五諦の中の五唯量に撰める、抑もサーンキヤ学派は世界の根源として二元論で説明し精神原理であるプルシャ(puruṣa 神我)と物質原理(根本原質)であるプラクリティ(prakṛti 自性)の実体原理を想定している。基の理解では、二十五諦を略中広の三種に区分けし、略は自性・変易(二十三諦)・我知者(神我)、中は而非変易(自性)・変易而非本(十六諦、十一諦)・亦本亦変易(七諦、十二諦)・非本非変易(神我)、広は自性・大・我執・五唯・五大・五知根・五作業根・心平等根・我知者としている^⑬。万有を变现すべき自性諦には薩埵(sattva サットヴァ 純質: 勇健・喜勇)と刺奢(rajasa ラジャス 激質: 塵塗)と答摩(tamas タマス 翳質: 闇純)の三徳(triguṇa 三構成要素)を有し

ていて、神我諦が自性諦を觀照することで自性諦より変出する二十三諦を受用する。即ち自性諦は神我諦の作用により三徳の平衡状態が破れ自性諦より大（覺）は漸次に増長しようとして最初に呈する相であり、我執（我慢）は更に増長して執着の色彩を帯びる。五唯量は更に開展して色・声・香・味・触を生ずるに至り次第順序を逐って変出させ転変させているために「轉變無常」となる。これより後は五大（地・水・火・風・空）・五知根（眼・耳・鼻・皮・舌）・五作業根（舌〔発声器官〕・手〔把握器官〕・足〔歩行器官〕・男女（小便処）〔生殖器官〕・大遣（大便処）〔排泄器官〕）・心平等根（意根肉団心）が次第順序なく不規則に開展している^⑧。この五唯量に含まれる声は、仏弟子にとっては一切諸法は因縁により生じ因縁により滅して刹那刹那に本体そのものの断滅する所謂「滅壊無常」を説くが、サーンキャ学派にとっては断滅滅壊の体滅を説かず自性諦から顕現したり隠没する故にただ相の変化するのみに止まる所謂「轉變無常」を認める。換言すれば、体・用の観点から穩頭の無常と生滅の無常の相違と言えなくもない。このため立量の「声滅壊」は共許するところではない点が、まさに過失となっている。

『因明大疏』におけるこの相違の全分一分四句分別をみると、前者には①「自は能別不成であり他はそうではない」（数論師が仏弟子に対して「色声等の五は蔵識の変現である」と立てる。有法の「色等」は立論者対論者両者に成り立つけれども「蔵識」の変現は自（数論）は説かない）・②「他は能別不成であり自はそうではない」（『論』に陳べる「声滅壊」を立てる）・③「俱に能別不成である」（数論師が仏弟子に対して「色等の五は徳句に収まる」と説く。彼（仏教）此（数論）も世間に徳句義に撰めるものはない）とあり、『入論』所説は「他能別不成非自」に当たる。後者は①「自は一分の能別不成であり他はそうではない」（薩婆多部が大乗者に対して「所造色は極微である四大種と蔵識の所生である」と説く。一分の「蔵識」は自（薩婆多）にはない）・②「他は一分の能別不成であり自はそうではない」（仏弟子が数論に対して「耳等根は滅壊するもので有礙である」と立てる。「有礙」であることは数論も説くが一分の滅壊するものは数論にはない）・③「俱に一分の能別不成である」（勝論が仏弟子に対して「色等の五は同類と自性諦とによって生じる」と立てる。同類所生は俱（勝論・仏弟子）に認めるが自性諦より起こることは数論所説であって俱にはない）とある^⑨。

原：所別不極成者如數論師對佛弟子說我是思

訓：所別不極成とは數論師が佛弟子に對して「我は是れ思なるべし」と説くが如し。

現：〈所別不極成〉とは數論師が佛弟子に對して〔論証式を示すと〕「我とは思である」と説くようなものである。

解：〈所別〉とは〈宗前陳〉をさす。その〈宗前陳〉にも立論対論双方が共許するものを使用しなければならぬが、今は〈前陳〉共許ではなく一方の不同許のため過失となる。即ち仏弟子は「我」を認めないために〈不極成〉であるのに、それを〈宗〉主辭に据えていることによって誤謬が生じるのである。サーンキャ学派所説の「我」とは精神原理であるプルシャ（puruṣa）の神我諦である受者をさし、「思」（cetanā）とは神我諦が五塵の對象を認知しようという作用を起こす時、自性諦が二十三諦を変現し出すために「我是思」と立てる^⑩道理があるとするのである。更に付け加えれば、サーンキャ学派では「思」とは神我諦のはたらきを捉えるとみて、「我是思」が体義の順となる。ところが、仏弟子（唯識学派）は常住の本体となる「我」を上述の通り認めず、しかも「思」はどのような心（八識）とも常に相応する遍行心所の一つと捉えている。これは認識對象に向かって心を作動させ始め行為を起こすはたらきであり、審慮思（行おう

と欲する) 決定思(行為を決定する) 動発勝思(身語の行為を起こす) の三思に分類される。厳密には「思」そのものも立論対論両者では異なるものの今の立量では〈所別〉の〈宗前陳〉が共許でないことが過失となる点を示す〈似宗〉である。ただ、因明は〈言陳〉^④(立量に示されることば自体)に重きをおくとみると、立論者対論者で解釈を異にする「思」であるが表面上両者俱に認めるものであるから過失とならず、「我」は一方のみが認めるだけという違いがある。しかも上述附加の体義の観点からすれば、仏弟子(唯識学派)は審慮思・決定思を思業(意業の体)、動発勝思を思已業(身語二業の体)としその業体は思(厳密には第六識相応思心所所熏種子=業種子)と捉え、「我」は例えば「諸法無我」における「無我」の位置にある体に含意される義(一切有為無為諸法の属性として「無我」を義用とみなす)とみるため、今の立量では義体の順となってしまう。教学的観点からすると義に含意される体は不成立となるので、仏弟子(唯識学派)にとっては因明教理以外からも全く認められないことになる。無論、『入論』『因明大疏』ではそれは問題に挙がらないものの、後世因内二明から首肯できない立量と見なされる立量例である。

次いで、『因明大疏』における立量の全分一分の四句分別については、前者では①「自には所別不成であり他にはない」(仏弟子が数論に対して「我は是れ無常である」と立てる。無常は両者俱に認めるものの〈有法〉である「我」(神我諦)は自(仏弟子)には成り立たない。仏弟子にとって〈世間相違〉中の〈唯識比量〉の例のように「汝執」と附さないために〈似宗〉となるのであるから「汝執」と限定詞を附せば何ら過失に陥らないとする)・②「他には所別不成であり自にはない」(数論師が「我是思」と立てる)・③「俱に所別不成である」(薩婆多部が大衆部に対して「神我は実有である」と立てる。「実有」は両者の認めるところであるが「我」は認めない)と記し、今の立量は他の〈所別不成〉に当たる。後者では①「自には一分の所別不成であり他にはない」(仏弟子が数論に対して「我及び色等は性は空である」と立てる。「色等」は両者俱に認めるものの「我」は自にはないからであるが、簡別の詞がないために過失とみなされる)・②「他には一分の所別不成であり自にはない」(数論が仏弟子に対して「我及び色等はみな実有である」と立てる。仏弟子は「我」(実我)の本体を「実有」とは認めていないからである)・③「俱に一分の所別不成である」(薩婆多が化地部に対して「我と去来とはみな実有である」と立てる。過去未来世は俱に認めるが「我」は俱に認めていないため一分の所別不成となる)と記している^⑤。なお、全分一分の第四句(④)には詳細に言及していない。

原：俱不極成者如勝論師對佛弟子立我以爲和合因縁

訓：俱不極成とは勝論師が佛弟子に對して「我を立てて以て和合因縁と爲す」が如し。

現：〈俱不極成〉とは、勝論師が仏弟子に對して〔論証式を示すと〕「「我」を立てて〔その我は〕和合の因縁である」と言うようなものである。

解：ヴァイシェーシカ学派の認める〈宗依〉を構成する「我」及び「和合因縁」は、俱に仏弟子にとっては許容できないものであるため〈宗依〉共許にはなっていない。このような〈前陳〉(主辞)〈後陳〉(賓辞)俱に不極成は、立論者のみ認め対論者の認めない立量であり過失となってしまう。

ヴァイシェーシカ学派の「我」は、諸法の本源となる本質実体である実句(dravyaドラヴィヤ)地・水・火・風・空・時・方・我・意の九種の一つで、心的な実体、実我である。「我」「意」とそれ以外では物心二分の差があり、「我」はその体は空間に遍満して無形物で、「意」は「我」の力に依り善悪業を作り苦楽果を受けるとする。殊に立量中の「我」は数(数感覚を引き起す)・量(大

小長短の形状容積を引き起す)・別体(別性(彼此を区別する性質))・合(離れているものを合する性質)・離(合しているものを離する性質)・覺・楽・苦・欲・瞋・勤勇(覺等六つは心的作用)・行(運動力)・法(善果を招くべき原因)・非法(悪果を招くべき原因)の十四徳を備えていて、その十四徳と和合する因縁が「和合因縁」である。即ち「和合」とは六句中の和合句をさし諸徳を結び付けそれを「我」と相応結合させ、「因縁」は増長の意味である。換言すれば「和合句」(能和合)が十四徳(所和合)を「我」に和合させるとその「我」には十四徳を有するはたらきが存している、その用を因縁と称している。これより「我」を体「和合因縁」を「我」に有する用と捉えることができる。ただ「我」に十四徳と和合する義用がなければ、どのように「和合句」や十四徳が存在したとしても相応結合させることはできないとみている⁹⁾。故に立量において「我」とは〈前陳〉となり和合因縁を〈後陳〉とし「立我以為和合因縁」とするので和合の因縁を我とすることを意味している。このような見解の主張が上述の通り仏弟子には全くもって相容れない見解となって過失例として提示しているわけである。

次いで『因明大疏』における全分一分の四句分別には五種の四句を示している。以下列挙すると、第一種の全分には①「自には能別不成であり他には所別不成である」(数論が勝論に対して「自性は体は和合因縁である」と立てる。〈所別〉は他にとって在るものではなく〈能別〉は自にとって成立しない)・②「他には能別不成であり自には所別不成である」(数論が勝論に対して「和合因縁は体は自性である」と立てる。〈所別〉は自にとって在るものではなく〈能別〉は他にとって成立しない)・③「俱に能別不成であり自には所別不成である」(数論が大乘に対して「阿頼耶識は和合因縁である」と立てる。〈所別〉は自には成立せず〈能別〉は自他俱に在るものではない)・④「俱に能別不成であり他には所別不成である」(大乘が数論に対して「蔵識は体は和合因縁である」と立てる。〈所別〉は他には成立せず〈能別〉は自他俱に在るものではない)である。第二種の全分には①「自には能別不成であり俱には所別不成である」(数論が勝論に対して「蔵識は体は和合因縁である」と立てる)・②「他には能別不成であり俱には所別不成である」(勝論が数論に対して「蔵識は体は和合因縁である」と立てる)・③「俱には能別不成であり俱には所別不成である」(薩婆多が大乘に対して「我は和合因縁である」と立てる)・④「俱には能別不成であり俱には所別不成ではない」(能別不成ではあるが俱非句であるため今の〈俱不極成〉ではない)とある。ここまでは〈能別不成〉を先としている。これよりは〈所別不成〉を先とする二種の全分で、通算第三種の全分には①「自には所別不成であり他には能別不成である」(第一種②に当たる)・②「他には所別不成であり自には能別不成である」(第一種①に当たる)・③「俱に所別不成であり自には能別不成である」(第二種①に当たる)・④「俱に所別不成であり他には能別不成である」(第二種②に当たる)、第四種の全分には①「自には所別不成であり俱には能別不成である」(第一種③に当たる)・②「他には所別不成であり俱には能別不成である」(第一種④に当たる)・③「俱には所別不成であり俱に能別不成である」(第二種③に当たる)・④「俱には所別不成であり俱には能別不成ではない」(所別不成の中の全分の俱非であり今の〈俱不極成〉ではない)となる。更に第五種の全分には①「自には両俱不成であり他には両俱不成ではない」(仏弟子が勝論に対して「我を立てて和合因縁である」とする)・②「他には両俱不成であり自には両俱不成ではない」(勝論が仏弟子に対して「我は和合因縁である」と立てる)・③「俱には両俱不成である」(薩婆多が大乘に対して「我は和合因縁である」と立てる)・④「俱には両俱不成ではない」とある。このうち前三者が過失で④はそうではないとしている。一分の四句分別は全分の各句に一分の言を附したもので、『因明大疏』では省

略されている。なお両俱は〈両俱不極成〉であり自や他は〈随一不極成〉となり、『入論』の立量は上記のうち第五種②の〈随他一全分俱不極成〉に該当する。加えて所別差別・能別差別についての過失まで説明を加えている。

原：相符極成者如説聲是所聞

訓：相符極成とは「聲は是れ所聞なり」と説くが如し。

現：〈相符極成〉とは〔論証式を示すと〕「声は聞かれるものである」と説くようなものである。

解：「相符」とは立論対論双方に異解なく認め合う符号相順する意味で、立量自体が対論者にも認められてあえて〈宗〉を立てる意味を失ってしまうことをさしている。両者が乖角（抵触・矛盾・闹意見）せず符順するならば、議論する必要がなくなり「義順の過」「虚功の過」とも言われる⁹⁰。今の立量「声は所聞」は、仏教諸派であれ非仏教諸派であれ学者世間であれ非学者世間であれ共に認める〈極成〉となるため、これを認める相手に立てることが〈相符極成〉過失である。即ち〈宗体〉が共許される〈宗〉所謂「遍所許宗」（遍く人々に知られている）であれば因明所説の「違他順自」とならず、本来共許の〈前陳〉〈後陳〉の上に更にその結合である共許の〈宗体〉（相符）であれば全く無意味な立論に陥るわけである。言うなれば、証成道理⁹¹となる〈所成立〉（〈因喩〉）によって〈能成立〉（〈宗〉）を立てられるにもかかわらず、それを無効にする立量である。

次いで『因明大疏』における全分一分の四句分別について、全分は①「他には相符極成であり自にはない」（数論が勝論に対して「業は滅壊するものである」と立てる）・②「自には相符極成であり他にはない」（勝論が数論に対して「業は滅壊するものである」と立てる）・③「俱には相符極成である」（「声は聞かれるものである」と立てる）・④「俱には相符極成ではない」（数論が仏法（仏弟子）に対して「業は滅壊するものである」と立てる）で、③が『入論』の立量〈両俱全分の相符極成〉である。一分は①「他の一分には相符極成であり自にはない」（薩婆多が数論に対して「我と意とは実有である」と立てる。意を実有とみることとは両者は認めず我（神我諦）の実有を数論は認める（他一分））・②「自の一分には相符極成であり他にはない」（薩婆多が大乗に対して「我と極微とは俱に実有である」と立てる。我が実有とは両者は認めず極微が実有であるとは薩婆多は認める（自一分））・③「俱には一分に相符極成である」（薩婆多が勝論に対して「自性と声とは俱に無常である」と立てる。自性諦が無常であるとは両者認めず声は無常であるとは両者とも認める（俱一分））・④「俱には一分の相符極成ではない」（薩婆多が大乗に対して「私の体は実有である」と立てる）とある。このうち全分一分の①他に相符と③俱に相符とはこの〈相符極成〉過失であるが、全分の②は真の〈宗〉となり、④は所別能別の不成となる。上記の通り全分の③が今の立量である。これ以外にも〈現量相違〉〈比量相違〉も生じるか否かについても論じている⁹²。

原：如是多言是遣諸法自相門故不容成故立无果故名似立宗過

訓：是くの如き多言は是れ諸法の自相門を遣るが故に、成ず容からざるが故に、立つに果无きが故に〈似立の宗〉の過と名づく。

現：このような複数のことば（論証式）は、諸法の自相門を捨て去り否定するのであるから〔という点と〕、〔論証式そのものが〕成立しないから〔という点と〕、〔論証式を〕立ててもその〔対論者を駁し対論者を納得させる〕結果は生じないから〔という点との三つが〕ある。

解：「遣諸法自相門故」の訓読として「諸法の自相を遣る門なるが故に」とする場合は、「遣諸法自相」が「門」にかかるわけで、〈似宗〉の諸法の自相を否定する箇所である点が日本語として明瞭になる。しかし下記の通り基の理解では「自相門」には依主積と持業積との二解釈がある。その点を考慮して漢文の構造に重きを置くと「遣qian」は「諸法自相門 zhufazixiangmen」全体を否定している。それに末文に「故gu」を附して平叙文で断定をした後にその理由を直後に奪格 (ablative case) を用いて示す形態となっている。これは漢訳による古典中国語語法変化 (末に「故」を置く) の一つとされる。ここでは「自相」と「門」とを離さずに訓読することで漢文を主・訓読を従としておくこととする。

ここは〈似宗〉の積結(総結)に当たる。九種類の〈似宗〉過失の所由である「遣諸法自相門故」「不容成故」「立无果故」が示されている。「遣諸法自相門」とは前五過失の所由を示し、これに依主積(格限定複合語：後分が前分によって限定される格の関係を持つ)・持業積(同格限定複合語：前分が後分に対し形容詞副詞同格名詞の関係を持ち限定する)の解釈がある。依主積(諸法自相之門)は〈宗有法〉(前陳)を「自相」とし自に対応させ他には応じないとみ、〈法〉(後陳)の自相を照顕するため自他立論対論者の智慧を「門」とする。これでは正しい理解が起こらず〈所立〉の〈宗〉は成立しない。一方、持業積(諸法自相即門)は「自相」を「門」と言う。〈宗〉によって他の理解を生ずることが「門」となる。五過における〈自相〉(声・人頂骨・我母等(前陳))は否定する者がおらず存在性そのものは認知されるものであるが、対論者の真の理解を生じさせないために捨て去られるので「遣諸法自相門」である^③。「不容成故」とは、「容」は「有」の意味であるため成立することがないことをいう。本来〈宗依〉に過失がなければ〈宗〉は成立することがあるわけである。ところが〈宗依〉が立敵共許でないため成立しないのに、あえて説くために〈所立の宗〉は正しい〈宗〉ではなく三種の〈不極成〉に陥ってしまう。「立无果故」とは、「果」は「果利」の意味であるため立量するもその結果に利する益はないことをいう。対論者の主張にとっても〈所立〉には果はないため〈相符極成〉に陥るわけである^④。なお更に基は「立宗」について『雜集論』卷一六所説文^⑤について解釈も行っている^⑥。

註記

- ①『因明大疏』卷下(大正四四・一三九上～下)、前稿同箇所再掲。
- ②『因明大疏』卷中(大正四四・一一四中)
- ③『因明大疏』卷中(大正四四・一一四中)
- ④『因明大疏抄』卷二二(大正六八・五八三上～下)。なお江戸時代基辨の『因明入正理論疏智解融貫鈔』卷四では「後至貞觀三年於山階寺三修・賢應論定此異。三修據邑。賢應依秋篠義。此論一周未決時。有我寺隆光大德評判二義示至實義無異。而由因明門判須依賢應義云云委如黃私記辨」(大正六九・六二上)と引かれているが、疑義の発端を貞觀三年(八六一)と記している。
- ⑤『因明大疏』卷中(大正四四・一一四下)
- ⑥『因明大疏』卷中(大正四四・一一五上)
- ⑦基の理解は『成唯識論述記』卷一末(大正四三・二五六下～二五七上)によれば、徳句二十四種内の「声」は耳のみの所取の一依を「声」とみ、「声」を含む十四種類の徳句は無常という。なおヴァイシェーシカ学派について本多恵『ヴァイシェーシカ哲学体系』(国書刊行会、一九九〇年二月)、宮元啓一『Dasapadārthī—an ancient Indian literature of thoroughly metaphysical realism勝宗十句義論』(臨川書店、二〇〇七年七月)、同『ヴァイシェーシカ・スートラー古代インドの分析主義的實在論哲学』(臨川書店、二〇〇九年七月)等がある。
- ⑧『因明大疏』卷中(大正四四・一一五上)

- ⑨『因明大疏』卷中(大正四四・一一五上)
- ⑩『大唐西域記』卷七(大正五一・九〇七中)
- ⑪国立国会図書館蔵天正六年(一五七八)写(安倍晴明に仮託した占術書)、国立国会図書館蔵寛永年間写『篋抄』卷一・一六丁裏「金鳥ト者日ノ異名也……日輪七出皇帝六祭落シ見給ニ足ノ鳥有……此時モ三足ノカラス有故金鳥ト云也……金ト者堅固ノ義鳥ト者如右三足ト者日輪ヲ火取ル故ニ火ノ義也足ト者大ニシテ是モ堅固ノ義也玉兔ト者月ノ異名也玉ト者清淨ノ義也月ノ清淨明白ノ義ヲ立爲ニ玉ト置兔ト者昔天竺……帝釋ノ仰ニ是コソ實ノ捨身行ヨトノ給テ天月宮殿ニ備給此故ニ兔ト置也ト云云」等が日本にあるが、既に『淮南子』卷七「精神訓」には「日中有踰鳥月中有蟾蜍」(楠山春樹『淮南子』卷上・三二五(明治書院、一九七九年八月))、後漢時代『楚辞』卷三「天問」王逸注にも「日中之鳥」(吹野安『楚辞集全注釈』三「天問」八六、二五九(明德出版社、二〇一一年一月))が出てくるなど太陽と鳥との関係の歴史は古い。
- ⑫森三樹三郎『中国古代神話』一七九～一八四(中国学術研究叢書八、株式会社大安、一九六九年三月〔『支那古代神話』大雅堂、一九四四年三月初版))
- ⑬『因明大疏』卷中(大正四四・一一五中)
- ⑭『因明大疏』卷中(大正四四・一一五中)
- ⑮師茂樹“Proof of vijñaptimatratā and Mungwe”(『印仏研究』六五-一三、二〇一七年三月)、ここでは「唯識比量は玄奘が文軌らに対して過失の例として紹介したものが、後に基によって玄奘の作とされ、誤りのないものとして紹介されるようになった、と予想される」とあり興味深い指摘である。なお鄭偉宏氏は玄奘の立量〈唯識比量〉は、基本的に非学者世間の常識に違背しない旨を叙述し、諸註釈を適宜引きながら穏当に記述している(『因明大疏校釋、今译、研究』三三六～三五二(复旦大學出版社、二〇一〇年一月))。
- ⑯『因明大疏』卷中(大正四四・一一五中)
- ⑰〈唯識比量〉とは玄奘が立量したと伝えられる「〈宗〉真の故に、極成の色は眼識に離れず」「〈因〉自許の初三に撰めて眼に撰められざるが故に」「〈喩〉猶眼識の如し」〔「〈宗〉勝義(第一義)の立場から言うならば、世間一般に認められている色や形[といった物質的存在]は眼識の認識作用に離れて存在するものではない」「〈因〉[何故ならば、]自分たちが所属し認める唯識学派では、十八界の最初の三つ(眼根・色境・眼識)に撰められているのであって、[仏眼等を含む]眼一般の中に撰められているわけではない」「〈喩〉眼識の認識作用と同じようなものである」というものである。世間一般的には認識される物質的存在は我々が認識を働かせる識とは別々に離れて存在しているとみているが、ここで「真故」「自許」という簡別(ある特定の限定の言葉を付すことで過失は犯していないと見なしている)の言葉を付していることが肝となっている。即ち「真故」は勝義により世俗によらないことを示すことで〈世間相違〉〈自教相違〉を免れ、更に〈宗〉中の「極成色」は〈一分所別不極成〉(論証主題の主辞が対論者に認められていない過失)・〈相付極成〉(論証主張の主辞實辭の結合である〈宗〉が対論者に認められている過失。〈宗依〉は共許であるべきだが〈宗体〉は不共許でなければならない点を満たしていない過失)を免れ得るとする。「自許」は立論者の自らが認めることを示す〈自比量〉(自己のみが許す)であって、〈世間相違〉〈他随一不成相違〉(他者の認めない〈因〉は立敵共許という〈因〉の資格を有しないという過失)等を免れるとする。また「初三撰」は〈不定因〉(〈同品定有性〉〈異品遍無性〉の何れかの〈因〉を開き〈宗〉を確定できない過失)を、「眼所不撰」は〈不定因〉〈法自相相違決定因〉(〈法自相〉に関して立論対論双方が各々三支を立て式は成立するが相手を破すには不十分なため主張を決定できない過失)の過失を免れるとする。上記、立量に「汝執」という対論者が認める言葉、この他比量(他者のみが許す)を附加しても〈自教相違〉等を免れ得る。なお共比量(自他俱に許す)は「勝義」の言葉により〈世間〉〈自教〉を免れる。立量での自比量は自己のための比量であって智を本質として必ずしも他者に主張することを必要とせず、他比量は他者のための比量であって自比量による認識の智を他者に語る場合の比量となる。言うなれば〈唯識比量〉は論証式として過失に陥らないが、自己の主張を他者に承認されるべき為他比量でなければならないのが本来の論証式である。しかし自らの因明作法が過失を犯さないように工夫しており、為自比量とも言える。元来、因は立敵共許(立論者対論者双方が認める)でなければ〈因〉としての資格を欠くため「自許」の言葉を付すことで過失を免れている点は、因明本来の論証式からは逸脱しているとも考

えられる。ここに論争の場で負けず、自己の主張を示す方法が見られ、当時の因明への捉え方の一端が出ているという見方も可能である。討論術の伝統の継承という側面と中国での論争の場での勝利とは矛盾しておらず、討論の技法面が重視されているとも言える。これが因明を誤解・曲解しているという見解や中国における独特の受用の仕方という見解等解釈に差が出てくることになろう。ただし中国ではDignāga〔陳那〕（四八〇～五四〇頃）の『プラマナーナサムッチャヤ』〔“*Pramāṇasamuccaya*”〕の漢訳『集量論』がすぐに散逸し流布しなかったことや量論（*pramāṇa*）が定着しなかったことも因明受用の仕方と関係しているかも知れない。なお、上述の通り師氏によって玄奘の過失例として示していたものを基が玄奘作として逆に捉えることとなり、流布したのではないかという仮説が提出されている。なお「四分三類」を量論で扱う認識論の一部と見ると、『成唯識論』『大乘法苑義林章』等で散説していることも量論未定着との関係性を認められる可能性まで否定しない。

⑱『因明大疏』巻中（大正四四・一一六中）

⑲「石女兒」として『大般若波羅蜜多經』巻五七五（大正七・九七三中）、『説無垢称経』巻四（大正一四・五七二下）、『仏地経論』巻六（大正二六・三二〇下）、『阿毘達磨大毘婆沙論』巻一五（大正二七・七六上）、『阿毘達磨俱舍論』巻一九（大正二九・一〇三中）、『大乘掌珍論』巻上（大正三〇・二六九下）・『大乘掌珍論』巻上（大正三〇・二七〇上）・『大乘掌珍論』巻上（大正三〇・二七〇上）・『大乘掌珍論』巻上（大正三〇・二七二下）、『瑜伽師地論』巻六（大正三〇・三〇五上）・『瑜伽師地論』巻一六（大正三〇・三六二下）・『瑜伽師地論』巻五一（大正三〇・五八三中）・『瑜伽師地論』巻六五（大正三〇・六五九下）、『成唯識論』巻一（大正三一・三上）・『成唯識論』巻三（大正三一・一六上）、『顯揚聖教論』巻九（大正三一・五二三上）がある。

⑳「石女兒」として『瑜伽師地論略纂』巻三（大正四三・三四上）・『瑜伽師地論略纂』巻三（大正四三・三七上）、『成唯識論述記』巻一末（大正四三・二五九中）・『成唯識論述記』巻九本（大正四三・五四四下）、『辯中邊論述記』巻上（大正四四・四上）がある。

㉑『因明大疏』巻中（大正四四・一一六下）に「如立一切言皆是妄」と引用する箇所は『因明正理門論本』（大正三二・一上）に当たる。この直前の『門論』漢訳（若非違義言聲所遣）を含めれば、相違しない言葉によって所遣する（否定する）ならば「一切の言葉は偽りである」と言うように自らが言う言葉を否定してしまう〈自語相違〉過失に当たるとのことである。これは論理学での所謂「liar paradox」（self-referential-paradoxの一種のCretan paradox「クレタ人はいつもそつきだとクレタ人は言う」と同種）—真偽二値の真理値に当てはめると矛盾が生じる—に該当する。「あらゆる言葉は虚偽である」という主張が正しければ、その主張そのものも虚偽となり、もしその主張のみ虚偽でないとすれば、もともとの主張が否定されるというdilemmaが指摘される。自説と相容れない主張を立てる場合明らかな自己矛盾となる。たとえばGraham Priest〔グレアム・プリースト〕等の矛盾許容論理（paraconsistent logic）（矛盾を扱う論理体系）を援用したとしても必ずしもparadoxからは免れない点もある（liar paradoxと等価のCurry's paradox（Löb's paradox）の防止の困難性、即ち自己言及文と幾つかの論理的推論規則から任意の文が派生してしまう問題がある。なおliar paradoxとGödel's incompleteness theorems〔ゲーデルの不完全性定理〕中の第1不完全性定理〔自然数論を含む形式体系（帰納的公理化可能）において真（無矛盾）であるがそれを証明できない命題が存在する〕との関連性も指摘されている）。

しかも全分四句分別中の「一切言皆是妄」は、この〈前陳〉の「一切言」がたとえ立論者も含むため一分真（真実と虚偽に分別してしまうことになる）としてもその場合「一切」に相違してしまうし、〈後陳〉の「是妄」にも矛盾し〈体義乖角〉過失となり〈自語相違〉と見なされる。

なお、この「若非違義言聲所遣」がサンスクリット断片より「若相違義言聲所遣」に訂正されるべきとする見解があり、桂紹隆「因明正理門論研究〔一〕」（『広島大学文学部紀要』三七・一一三、一九七七年一二月）参照。また神泰の『理門論述記』では「非彼相至遣者。宗有五過。名相違義。以此五過即義與宗相違故。此相違義。能遣至業令（合：甲本）成至以若非彼相違義。能遣至宗名正宗由宗至了義者。同小勝説」（大正四四・七七中）とあり、「非」について述べていない。

㉒『因明大疏』巻中（大正四四・一一六下）

㉓『因明大疏』巻中（大正四四・一一七上）

㉔川崎信定『インドの思想』（筑摩書房、二〇一九年一月〔放送大学教育振興会一九九三年三月初版〕）、

宮元啓一『インドの「二元論哲学」を読むーイーシュヴァラクリシュナ『サーンキヤ・カーリカー』』（春秋社、二〇〇八年四月）、本多恵『サーンキヤ哲学研究』（春秋社、一九八一年二月）等。

- ②⑤『因明大疏』巻中（大正四四・一一七中）
- ②⑥『因明大疏』巻中（大正四四・一一七中）
- ②⑦藤井玄珠は、「我」の仮実について〈言陳〉に立つ道詮『肝心記』を正とし、〈意許〉に立つ智周『演秘』巻三末、体の有無に立つ道邑『義範』等を不可と解釈している（『因明三十三過本作法纂解講義』巻上・頭註四三丁表～四四丁表、永田長兵衛、一八八八年〇月）。
- ②⑧『因明大疏』巻中（大正四四・一一七中～下）、なお末文には〈能別不成〉〈所別不成〉を〈能依不成〉〈所依不成〉とも言い得るが、〈能依〉〈所依〉と述べないのは、〈両俱〉〈隨一〉の過が生じてしまうし〈猶予不成〉も生起してしまう旨が記されている。
- ②⑨『勝宗十句義論』（大正五四・一二六二下～一二六六上）、『因明大疏』巻中（大正四四・一一八上）等。
- ③⑩雲英晃耀『因明入正理論講義』上・四三丁裏（法蔵館講義録第一編）（法蔵館、一八八八年二月）
- ③⑪『解深密經』巻五（大正一六・七〇九中）や『瑜伽師地論』巻七八（大正三〇・七三四下）等々複数の經論所説の四種道理（觀待道理・作用道理・証誠（証成）道理・法爾道理）の一つ。因明においては〈宗〉を論証する証明証拠となる道理であって論証方法や確認する仕方をさす。
- ③⑫『因明大疏』巻中（大正四四・一一八下～一二〇上）
- ③⑬「遣諸法自相門」について、陳大齊は「自相門」とは事実真相を知る道程であり〈現量・比量・自教・自語〉は正智に入る道程を述べるものとし、〈世間〉の知識には合理的不合理的なものがあって一概に正智に入る道程と言えないとした上で五つの〈宗過〉を説明（『因明入正理論悟他門淺釋』一三一（台湾中華書局一九七〇年））している。呂澂は自相を自性と読み替え言語によって説明（言陳意許の言陳）しえるものと指摘している（『因明入正理論讲解』二二（中華書局一九八三年））〔陳大齊・呂澂《因明入正理論悟他門淺釋・因明入正理論讲解》（中華書局、二〇〇七年八月）〕。
- ③⑭『因明大疏』巻中（大正四四・一二〇上）
- ③⑮『大乘阿毘達磨雜集論』巻一六「立宗者。謂以所應成自所許義。宣示於他令彼解了」（大正三〇・七七一中）
- ③⑯註⑤に対する『因明大疏』巻中（大正四四・一二〇中）

三 附：因明論理考－記号論理学－

はじめに

本附記は、前稿「興聖寺本『因明入正理論』翻刻読解研究(上)」の註29^①における記号論理学に関する若干の言及である。

因明 (hetu-vidyā) は仏教誕生以前、インドを発祥とする論理学の一種で、内明 (adhyātma-vidyā) (教法)・医方明 (cikitsā-vidyā) (医学)・工巧明 (śilpakarmasthāna-vidyā) (工芸数学等)・声明 (śabda-vidyā) (音韻文法学等)を加えた五つの学問体系(五明)の一つとして発展し、大乘仏教では五明全体が菩薩の学ぶべき学問(内五明)とも位置づけられている。因明はインド哲学諸派や仏教において用いられ、哲学諸派と仏教との間では認識論等々に関わり盛んに論争がなされて展開し、その一部分が東アジアの漢字・漢訳文化圏に伝播している。しかし、ヨーロッパに起源を持つ論理学(西洋論理学)からすれば長らく知られず、近世以降伝統的形式論理学の一つとして認知されるようになった。一八世紀半ば以降は西洋ではインド哲学への関心が高まってゆき、一九世紀にはCharles Babbage〔チャールズ・バベッジ〕(一七九一～一八七一)やAugustus de Morgan〔オーガスタス・ド・モルガン〕(一八〇六～一八七一)、George Boole〔ジョージ・ブール〕(一八一五～一八六四)等哲学者論理学者はインドの論理

学を評価し出しているが、今日論理学の中でその説明に費やされる時間はどれほどあるであろうか^②。インドに発達した過去の論理体系という捉え方が強い点は否めず、今日の数理論理学（記号論理学）等現代論理学からすれば問題意識の俎上に中々上らないことが一因かも知れない。一方、仏教学等からは、西洋の論理学とは異なる学問体系としてインド論理学や仏教論理学等「論理学」の言葉の前に何某かの言葉を冠して区別してきた。これは哲学諸派とだけではなく仏教内部の諸教学とも区別して、聊か異なる思想的特徴を有するという認識もあろう。だが、そのような捉え方があるもののインド論理学の概念vyapti（遍充）を論理学におけるsubsumption（包摂）やdistribution（周延）に置き換えて理解することは行われており、たとえ因明三支作法を伝統的形式論理学で理解することに異を唱えた人でも三支作法の構造文を述語論理的表現（一階述語論理等）で行うことへの肯定的言説を有していたことは夙に知られている^③。ただ、三支作法が外延の包摂関係を基礎に置くならば周延概念と比較してDignaga〔陳那〕（四八〇頃～五四〇頃）の論理学とは相容れないとみる立場—vyaptiと周延とでは齟齬がある—もある^④。況してや仏教が、東方へ伝播して各地域で独自の仏教が展開しているため同じように伝播した因明と言っても東アジア漢訳文化圏のそれはインドとも少々異なる点があるので、同じ名称で同じ内容であるとは一概に言えないことがある。即ちインドでの文脈と漢文としての文脈の間には、聊か相違もあろう^⑤。何れにしる論理学側の対応・仏教学側の対応等各々には、それぞれ理由が認められ簡単に批判されるものではない。こういう状況の下、論理学側から因明を論理学の中で説明付ける試みが行われてきたのも事実である。殊に、末木剛博（一九二一～二〇〇七）^⑥がインド・中国の論理的思考を「東洋の論理」として論理記号を駆使してその東洋的な思惟を記述している。これは中国語にも翻訳^⑦されていて中華圏の研究者に少なからず影響を与えてきた。ここでは因明の論理式・論証式である三支作法を演繹法として三段論法に置換して説明している。これは基本構造を包摂関係に寄せて処理していることになろう。しかし反対に、インド仏教学者には三支作法は、五分作法の類推推理から帰納法への帰結であるとして捉える場合がある。現在、諸見解があるものの論理学者や仏教学者の総意として、因明作法は演繹法であるのか或いは帰納法であるのか何れでもないのかについて統一の見解に至っているとは寡聞にして知るところではないし、主要な考察対象とはなっていない。本附記では改めて演繹法タイプ・帰納法タイプ・複合タイプ亦は何れでもないタイプという中の何が妥当であるのかを認定する作業を行うことは相応しくないものの、因明にそのような側面の存在までを厳密な意味で否定するものでもない。これはたとえ陳那が演繹法等を認識していなくともである。そのことを踏まえて、ここでは三支作法が演繹・帰納等と見なす例に触れその論理記号の操作を窺うことは可能である。

ところで、今日では演繹等の表現方法には記号論理学における記号が使用されている。これはAristoteles〔アリストテレス〕（前三八四～前三二二）（“*Organum*”, “*Prior Analytics*”）に始まる三段論法等の表記が現代において自然言語に根ざす文章表現のみだけでなく、記号論理的にアリストテレスのそれが伝統的形式論理学（古典論理）と見なされるものの命題論理（非古典論理の直観主義命題論理等に対する古典命題論理）や述語論理（同じく直観主義述語論理等に対する古典述語論理）の普遍化としての記号を使用して表記するという形を取ることが多い。因明を論理学の一つと見なさず共通性よりも固有性に重きを置き独自の展開をする思惟体系と捉えて論理学表記を取り入れない立場も当然あるであろう。しかし因明を伝統的形式論理学という論理学の一つとして位置付けられる今日、その表現方法には記号論理的に取り扱うことに道は開かれている。上述の件を窺う場合、記号論理的操作を窺うことにもなる

う。本附記は、この辺りを聊か窺うものである。

—

広く周知されている因明の三支作法とは、論証主題（〈宗〉 pakṣa）・根拠（〈因〉 hetu）・喩例（〈喩〉 dr̥ṣṭānta）の三支からなる。今 Śaṅkarasvāmin〔商羯羅主〕（五〇〇頃～五六〇頃か）の『因明入正理論』（“*Nyāyapraveśa*”）を例に挙げて纏めれば、

〈宗〉 声は無常。

〈因〉 所作性故。

〈同喩〉 若是所作見彼無常。如瓶等。

〈異喩〉 若是其常見非所作。如虚空。^⑧

となる。〈所立法〉である論証主題は〈相離〉・〈別宗〉の各〈宗依〉である「声」「無常」という名辞から構成されており、そこより〈不相離〉・〈総宗〉の「声は無常」が名辞結合の〈宗体〉として提示されている。〈能立法〉である根拠は論証主題の根拠として定立し、同じく喩例は〈同喩〉を用いる〈合作法〉と〈異喩〉を用いる〈離作法〉とから構成されている。前者は〈同喩〉について〈喩体〉を示して論式を作るので、積極的に論証主題と根拠とを結び付ける作法である。故に〈喩体〉は「すべての作られたものはみな無常である」や「すべての煙が立ち上っているところにはみな火がある」という所謂〈先因後宗〉となる。後者は〈異喩〉について〈喩体〉を示して論式を作るので消極的に論証主題及び根拠から隔離する作法である。故に「すべての常住なものはみな作られたものではない」や「すべての火のないところにはみな煙は立たない」という所謂〈先宗後因〉となる。漢文においてはこの二作法を併用して始めて完全な論式—〈同喩〉と〈異喩〉は同値—となるが、一般的には〈喩体〉は省略され〈喩依〉「如瓶等」「如虚空」のみを用いることが多い。ただしこれを伝統的形式論理学で表現しようとするに〈喩体〉を活用する定言的三段論法を使用せざるを得ないが、それは言うまでもなく演繹法となってしまう。しかし、三支作法は定言的三段論法と順序等々が異なることは、明治期に論理学が紹介され出して以来、因明との比較を通して指摘され続け、因明を演繹法であるとか演繹法と帰納法との両面があるとか種々論じられてきた^⑨。例えば湯次ら榮（一八七二～一九四三）^⑩によれば、1) 因明・三段とでは文章の順序が顛倒、2) 因明の〈因〉は句・三段の「小前提」は命題、3) 因明は〈悟他〉・三段は〈自悟〉と〈悟他〉区別なし、4) 因明は勝敗目的・三段は正当な思考目的、5) 因明は議論の法・三段は思考の法、6) 因明は結論を証明・三段は結論を演繹、7) 因明は〈喩依〉があって一分帰納法あり・三段はなし、8) 因明は〈喩〉に〈合作法〉と〈離作法〉あり・三段は〈離作法〉なし、9) 因明は推知式ではなく事件を証明する立証式・三段は推知式ではなく分析法、と述べられている。ここには仏教側から三段論法と比較することで三支作法の特徴に焦点を当ててその結果相違点を記していることになる。これによって三段論法と三支作法とは異質なもの同士ということを明確に示そうとしていることが理解できる。少し時期を遡り明治期をみると、同期を代表する論理学者の一人大西祝（一八六四～一九〇〇）は、三段論法と三支作法にそれぞれ説明を加え異なる体系を有す論理であるとした上で、両者の問題を指摘し別段肯定的には述べていない言及がある^⑪。何れも今日からすれば、論理学への書き換え亦是表現方法の変更の是非に至る思考の途中の段階にあったと見なせるようであるが、当時におけ

る知の最前線と言っても過言ではないであろう。このような傾向に対して、敢えて論理学側から三支作法を記号論理学的表現で表記したのが末木氏の試みである。即ち、

喩体 (大前提) 「 $M \subset P$ 」 ([同喩])
 因 (小前提) 「 $S \subset M$ 」
 宗 (結論) 「 $\therefore S \subset P$ 」¹² ([] 内は筆者加筆)

と示している。これはMP・SM・SPであるから三段論法第一格の全称肯定判断といえる。即ち「全てのMはPである」 (MaP)。「全てのSはMである」 (SaM)。「 \therefore 全てのSはPである」 (SaP) のAAA (Barbara) であって、個体変項に代入すると例えば「(大) 全ての人間は動物である。(小) 全ての日本人は人間である。(結) 故に全ての日本人は動物である」ということであって、因明の声等の例に準えれば「(大) 作られる物は非恒久的である。(小) 音声は作られるものである。(結) 故に音声は非恒久的である」と言うことになる。ここでは当然ながら媒概念は前提のどちらかに少なくとも一度は周延されていなくてはならないことと、前提において周延されていない概念を結論に周延させてはいけなことをクリアしていて代表的な誤謬小概念不当周延の誤謬と大概概念不当周延の誤謬を免れている。これは全称肯定判断であるため議論領域としては“all”となってしまう。上述の論理式は命題論理であるため量化されていないようにも見えるが必ずしもそうではなく、況してや述語論理的には明確に全称量化されている。

さて、そこで次に彼の記号論理学的表現をその表現の抽出を中心にして見ていくことにしてみたい。彼は三段論法からではなく、因明の記号記述から始めており

宗 $S \subset P$
 因 $S \subset M$
 喩体 $(\forall x) [(x \in M) \Rightarrow (x \in P)]$
 喩依 $(T \subset M) \Rightarrow (T \subset P)$

宗 $S \subset P$
 因 $S \subset M$
 喩 $(\forall x) [(x \in M) \Rightarrow (x \in P)] \wedge [(T \subset M) \Rightarrow (T \subset P)]$

[喩体の包摂関係への書き換え]

喩体 $(\forall x) [(x \in M) \Rightarrow (x \in P)] \Leftrightarrow (M \subset P)$

[宗 $S \subset P$]
 [因 $S \subset M$]
 喩 $(M \subset P) \wedge [(T \subset M) \Rightarrow (T \subset P)]$

喩体 (大前提) $M \subset P$
 因 (小前提) $S \subset M$
 宗 (結論) $\therefore S \subset P$

喩依(大前提) $(T \subset M) \Rightarrow (T \subset P)$

因(小前提) $S \subset M$

宗(結論) $\therefore S \subset P^{\text{㉔}}$ ([] 内は筆者加筆し、記号の「連言」は表記変更した)

となっている。〈喩依〉を「大前提」として考えると不十分としているが、それ以外はこのような操作を加えることで、陳那の三支作法は上述の通り定言三段論法第一格Barbara(第一式)となるということである。この点より陳那のそれは紛うことなき演繹法であると解釈している。これは〈同喩〉についての論理式^㉔であり、〈異喩〉の場合には少し異なる。同じく記号表記抽出を中心にすれば〈異喩〉は次の通りである。

[宗 $S \subset P$]

[因 $S \subset M$]

喩 $(\forall x) [(x \in \neg P) \Rightarrow (x \in \neg M)] \wedge [(R \subset \neg P) \Rightarrow (R \subset \neg M)]$

式前半 [喩体の包摂関係への書き換え]

喩体 $(\forall x) [(x \in \neg P) \Rightarrow (x \in \neg M)] \Leftrightarrow (\neg P \subset \neg M)$

異喩 $(\neg P \subset \neg M) \wedge [(R \subset \neg P) \Rightarrow (R \subset \neg M)]$

[宗 $S \subset P$]

[因 $S \subset M$]

[異喩 $(\neg P \subset \neg M) \wedge (R \subset \neg P) \Rightarrow (R \subset \neg M)$]

[喩] $(M \subset P) \Leftrightarrow (\neg P \subset \neg M)$

喩 [体] $\neg P \subset \neg M$

因 $S \subset M$

宗 $\therefore S \subset P^{\text{㉔}}$ ([] 内は筆者加筆し、記号の「連言」「否定」は表記変更した)

と記し定言三段論法の第二格に属するという。末木氏は何式まで言及していないが、第二格であるとすれば「大前提」のみを見ればFestino・Cesare^㉕廻りを想定しているのかも知れないが、結論は特称乃至全称否定となるため「 $S \subset P$ 」(声は無常である:声は無常性を有する)と符合するのか否かを吟味しても無駄ではないのであろう。抑もアリストテレスによれば第二格は第一格に還元^㉖されるので全体として問題は発生しないのかも知れないが、更なる吟味が必要であると思われる。何れにしても一つの論証式の中に第一格と第二格とを併存させている三支作法を三段論法には見られない特徴の一つと見なし、更に〈喩〉自体は対偶関係にあると指摘している。確かに〈同喩〉「所作見彼無常」と〈異喩〉「其常見非所作」とでは対偶 $(A \Rightarrow B) \equiv (\neg B \Rightarrow \neg A)$ にあると言え、敢えて言明する点の一つの卓見と言えよう。この捉え方は三支作法は演繹法であって三段論法と異質な存在ではなく、西洋のアリストテレスの伝統的形式論理学に対する東洋のそれとは基本的に異ならないという認識であろう。無論、〈喩体〉〈喩依〉や〈同喩〉〈異

喩〉等々の区別は西洋にはなく、特徴的諸点と言えなくもない。無論三支作法を演繹法であると認定できるかは別の問題であるため、これのみを以て三支作法は演繹法であると与するものではないが、当時、論理学側の人から三段論法と三支作法とは異質な存在ではなく三段論法に具体的に記号を使用して書き換えており、この点は意欲的試みと言えるのではないであろうか。

ところで、上記での〈喩〉等は全称量化されており議論領域は“all”にあるとみている。ただし陳那が果たして全称として考察していたかは別の話である。即ち「遍充」と「周延」「包摂」の関係性が等値していたか否かは聊か別の話ということに一定の理解は必要であるが、本附記ではインドでの理解は差し控えておく。それでは東アジアではこの辺りを如何に理解していたのかを少々見てみることにする。基(六三二～六八二)は「声は無常」の「声」について内声と外声とに分類し、自然言語として日常生活の場において個人から発せられる内声と自然環境の外声とを区分してきたが、議論領域として「声」を限定或いは全てということには殊更明言していない—なお「勤勇無間所発性」は内声対応—。ただ「声有滅者。以有生故。一切生者。皆有滅故。声既因生。明有果滅」^⑧と述べるように暗黙裏に「声」を全称として理解してきたふしがある。〈因〉においては第一相〈遍是宗法性〉を四つに分類して(1)「宗法而非遍」、(2)「遍亦宗法」、(3)「非遍非宗法」、(4)「遍非宗法」とした上で(2)「遍亦宗法」を正因と見なしている^⑨。これは「所作性故」において内外声を包含するという点で“是”となり得るため全称と言える。〈喩〉においては〈同喩〉「同法者若於是処顯因同品決定有性」^⑩の中で〈宗同品〉の「於是処」を説明して「処謂処所。即是一切除宗以外有無法処。顯者。説也」^⑪等と述べており、全称ということを前提にした上で考察しているふしがある。このように基の理解はここでは全称と見なしていた蓋然性が高いようである。そして末木氏の論式理解にあるのが「C」の関係所謂真部分集合とした上で考察していることであろう。方法の是非は異なるものの上田昇氏^⑫の言葉を借りれば、三支作法は外延の包摂関係を基礎に置いて理解する論理的な翻訳と言えるのであろうし、周延概念の基礎そのものが翻訳の一形態と言うことは可能なのかも知れないとある。

ここで今一つに演繹であるとは明言していないが、李潤生氏によるEuler diagram (オイラー図)・Venn diagram (ヴェン図)を多用した記号表現がある。記号表記のみ抽出して纏めて示せば、

- [宗] 凡S為P [凡S是P]
 [因] 凡S為M [以是M故]
 [同喩体] 凡M為P (M中除去S) [若有M則有P]
 [同喩依] 如P1P2等
 [異喩体] 凡 \neg P為 \neg M (\neg P中是否有S) [若 \neg P則 \neg M]
 [異喩依] 如 \neg P1 \neg P2等^⑬ ([]内は筆者加筆し、記号の「否定」は表記変更した)

とある。末木氏ほどの言い換えはしておらず個体変更に代入する場合、原漢文にトレースできる表示である。ただし三段論法とは異なるとしており、李氏は「〈同喩体〉〈異喩体〉と「大前提」とは論理的に等値ではない。「大前提」それ自体は「結論」を含んでいるが、〈喩体〉は却って〈宗〉を含んでいない。従って〈喩体〉と帰証される〈宗〉とを結合する。たとえ〈因三相〉に無謬性を備えていても完全に正確な真実を担保できない」^⑭としている。ここには包摂

関係による非等値から相違する点を示していると言え、論証主題〈宗〉を含有しないということがSを除去している点から等値ではないとみている。一方、上述では包摂手順「 $(\forall x) [(x \in M) \Rightarrow (x \in P)] \Leftrightarrow (M \subset P)$ 」を経て〈同喩体〉を示しており、Sを問題としていない。この辺り視点が少々異なっていると言えなくもない。以上、記号表記の導入が具体的な表象を一般化する作業であることからすれば、見解に差はあるものの記号論理的表現も含めその方向性は首肯できるものであろう^⑧。ただ、李氏は三支作法が三段論法と異なると明言するものの演繹等に措定されるとも明言していない(実質的にそう捉えているとみることは別である)。

二

一方、演繹法ではなく三支作法は帰納法的に捉えられると明言している桂紹隆氏は次のように述べている。

(1) 既知のもの集合からなる領域において、随伴と排除によって、ある一般法則を経験的に確立し、(2) それを未知の領域のある項目(論証の主題P) [上述記号に合わせれば主題S] に適用して、(3) 結論を導き出すという基本的な構造をもっている。既知の領域において確立された法則を未知の領域に適用させるという点で、まさに「帰納的」である……帰納領域は、論証されるべき性質(……)をもつもの集合(+S) [上述記号に合わせれば+P] とその補集合(-S) [同-P] に二分される。前者が「同例群」、後者が「異例群」と呼ばれる。さらに論証されるべき性質(S) [同P] と理由となる性質(H) [同M] とを二項とするヴェン図[省略]を描くと、帰納領域を {+S, -H} [同+P, -M] {-S, +H} [同-P, +M] {+S, +H} [同+P, +M] {-S, -H} [同-P, -M] ……かくして「およそ作られたものは非恒久的である」という一般法則が確立される。……以上のように確立された一般法則を、恒久的であるか否かが決定されていないという意味で未知の領域に属する主題「語」(P) [同S] に適用すると、「作られたものであるから、語は非恒久的である」という結論が導き出されるのである。……「非恒久的なもの(=同類)にのみ、所作性は存在する」「恒久的なもの(=異類)には決して所作性は存在しない」というように「所作性」と「非恒久的」との間に「およそ作られたものは、非恒久的である」「およそ恒久的なものは、作られたものではない」という一般法則、彼の表現に従えば、非恒久的なもの集合による作られたもの集合の「遍充関係」、すなわち「包摂関係」が明示されているのである。^⑨([] 内は筆者加筆)

と述べている。ここでの議論領域は“all”と考えられるが、記号論理的に記号表記のみだけで説明されているとは言えない。しかし三支作法には明快に帰納的推理の基本的性質を有しているとして提示している。帰納的という捉え方は、本附記で直接引用はしていないが“eva”の意義を踏まえた結果であることから明示していて、漢訳を考える上でも参考となる言辞である。なおこの帰納を枚挙的な帰納法とした場合ならば、ここには事実の理論負荷性、帰納の飛躍(議論領域の差によって回避される可能性があるのではないであろうか)、簡潔性原理の前提という所謂帰納法への欠点については考察は必要かも知れない。ただ少なくとも確証性の原理と斉一性の原理(喩例数)はある程度担保されているのではないかと考えられる。上記の方法も広義の記号表記による書き換えの一つと捉えられよう。末木・桂両氏には「所作 \subset 無常」及び{+無常+

所作}に同じような意味を認めるとしても既に演繹法における推理と帰納法とでは基本的な捉え方に差が認められる。

ところが、演繹法・帰納法とみることに異を唱える見解もある。上田昇氏は、文献的・記号論理的考察を経て

因の三相の論理学は、我々の目には、帰納的に打ち立てられた一般則を当面の主題に適用する、そのような論理学ではないと見える。因の三相の論理学は、むしろ、第三相あるいは第二相から演繹される（含意される）一般則（遍充）を以て、当面の主題（パクシャ）についての事実を説明する、納得を与えることであり、この一般則を当面の主題に適用すること、言い換えれば、当面の主題が一般則の支配下にあることを主張するものではない。……ディグナーガ自身がどう考えていたかは、ある程度別問題である。……我々は、第二相EVAと第三相は帰納的定立がむしろ困難であると考えが、確かに、少なくとも遍充が帰納法（一致法）によって得られることは認めることができる。しかし、それを以て因の三相の論理学（外遍充論）を帰納的論理学と呼ぶことはMillの差異法を基本に置く帰納法の意味では、まと外れである。そればかりではなく、帰納的に得られた遍充関係を一般的ルールとして当面のパクシャに適用する姿は、ディグナーガによって対象化された論理学の中には存在しない。言い換えれば、仮りにディグナーガの意識の中では遍充は帰納的に立てられたものであったとしても、ディグナーガはそれを彼の論理的推論の直接の根拠にはしなかった。……この論理学は、第三相あるいは第二相から演繹される（含意される）一般則（遍充）を以て、当面の主題（パクシャ）についての既定の事実を説明する論理学であるとの性格付けを得た。それは、決していくつかの事例から一般則を立てる帰納的論理学でもなければ、真なる諸前提から真なる結論を導くという演繹的妥当性を有する論理学でもない^⑧。

と述べており、枚挙的な帰納法でも真偽を明確にする演繹法でもなく、第三相・第二相から演繹される（含意される）一般則（遍充）を当面の主題の〈宗〉について既定事実を説明する論理学であることを説示している。これは帰納法をJohn Stuart Mill〔ジョン・スチュアート・ミル〕（一八〇六～一八七三）の差異法^⑨に限定——一致法では遍充が得られるとしている^⑩——し、述語論理として真偽をめぐる演繹法を捉えた上で、その何れにも該当せず、〈因の三相〉の構造に焦点を当てて論述している。これは示唆に富む見解で興味深いものである。上述は演繹であれ帰納であれ何れとも異なるものであれ考察に際し、記号表記による一般化の試みは仏教における論理学の考究、またたとえ因明という場を離れたとしても論理学史上の位置付けを可能とする射程における一連の作業であると認識される。

何れにしる演繹・帰納等を断定はしないが、記号論理的にはそれぞれに大いに参考となるものである。本附記ではその特定のどれかだけに与することはしないものの、現時点では全称量化（条件を満たす全てのものの存在）・存在量化（条件を満たすものが存在する）という多重量化を行う述語論理として比較的上手い具合に書き換えを定立していると見られるMr.Tang mingjun〔汤铭钧〕の記述^⑪を記号論理的な面から首肯できると言える。この見解も記号表記への変換の明確性という点から興味深いものである。ただし、Mr.Tangは「陈那三支作法的推理性質：从逻辑刻画的视界看」において五分作法と同様に三支作法は“类比推理”所謂類推推理であると捉えている^⑫。広義の帰納法には類推推理も含まれると見てよいが、ここでは帰納法（狭義と思われる）でも演繹法でも

なくあくまでも類推であると見ている点に特徴がある²⁹。更にこれとは別の見解には姚南強氏は《喩》について帰納法と演繹法の複合と捉え、帰納法或いは演繹法に関わらず三支推理は厳格な事物の類属関係を基礎とするものであり、〈因三相〉をS(宗有法) ⊂ M(因法) ⊂ P(宗法)と規定して、早期の論理思想の基本内容は“類推理”とみている³⁰。何れも類推にその特徴を見いだしている。この点については縷々上述した通り捉え方に差があると言えよう。

むすび

如上、演繹法であれ帰納法であれ或いは類推であれ亦複合等であれどのタイプであったとしても記号論理的表現の援用は、三支作法という同一事象への多様な見方を提示するものではないであろうか。現在でも統一の見解はないもののインド論理学では一定の成果が出ている、漢字文献への活用においても大旨同様なものが出ると認めて大過はないという蓋然性は高いであろう。その意味では専ら漢文を扱う李氏の表現方法は、記号論理からみても意欲的試みの一つと言い得る。また多重量化を行う述語論理としては前稿でふれた湯氏の表現も注目される。

註記

- ① 拙稿「興聖寺本『因明入正理論』翻刻読解研究(上)」註29(『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究紀要』二〇、二〇二〇年三月)に対する言及である。
- ② Tadeusz Kotarbinski〔タデウシュ・コタルピンスキー〕(松山厚三訳)『論理学史』〔“*Leçons sur l'histoire de la logique*”一九六八年[原著*Wykłady z Dziejow Logiki*(『論理学史講義』)一九五七年] (合同出版、一九七一年二月)、山下正男『論理学史』(岩波書店、一九八三年九月)等論理学史の書では西洋記述のみが多い。但し、明治期を記述した書として船山信一『明治論理学史研究』(哲学全書一〇)(理想社、一九六六年一月)一〇九～一一六では明治期論理学者・因明学者を記して、雲英晃曜(『因明活眼』『印度論理因明緒言』)は因明を演繹的に理解している旨、村上专精(『活用講述因明学全書』)は因明は演繹・帰納の両方を有している旨、大西祝(『論理學』・「形式論理學の三段法因明三支作法並彌爾の歸納則を論ず」『哲學雜誌』七・六四・四三『同』八・七一・五八)は三支は三段と同様に既知から未知への推論か論点竊取の似而非推論とみなしている旨等々様々な捉え方を紹介している。更に雲英・村上・大西三氏等を含め明治期の因明研究動向には師茂樹(李徵译)「明治时期的日本因明研究概況」(《青藏高原论坛》二〇一七年一〇月第四期第五卷总第二十期)があり、明治以降現代までの因明研究動向には桂紹隆(周丽玫・郑锦・谢鹏・高洁・张真真译、肖平校阅)「明治维新之后的日本因明研究概況」(《青藏高原论坛》二〇一七年一〇月第四期第五卷总第二十期)がある。一方東洋のみの記述は僅かに香邨宜圓『東洋論理學史』(帝国百科全書第一九七編)(博文館、一九〇九年五月)等がある。
- ③ 宇野惇『インド論理学』(法蔵館、一九九六年六月)、桂紹隆『インド人の論理学—問答法から帰納法へ』(法蔵館文庫、二〇二一年一月)(中央公論社、一九九八年一〇月初版)〔肖平・楊金萍译《印度人的逻辑学—从问答法到归纳法》宗教文化出版社、二〇一一年一月〕、中村元『論理の構造』下卷(青土社、二〇〇〇年五月)等では周延や包摂関係での説明を行い、北川秀則“A Note on the Methodology in the Study of Indian Logic”(『印仏研究』八一一、一九六〇年一月)、では肯定的言辞をしている。
- ④ 上田昇「遍充と周延」(『印仏研究』五二—二、二〇〇四年三月)、同「遍是宗法性について」(『印仏研究』五四—二、二〇〇六年三月)等。なお氏は「ディグナーガ」を用いているのが、本附記では「Dignaga〔陳那〕」とし後は「陳那」を使用。また後述する同『ディグナーガ、論理学とアポーハ論—比較論理学的研究—』(山喜房仏書林、二〇〇一年二月)では記号論理学への書き換えを扱っている。
- ⑤ 郑伟宏《汉传佛教因明研究》(中华书局、二〇〇七年一〇月)等。
- ⑥ 末木剛博『増補新版東洋の合理思想』(法蔵館、二〇〇一年三月)

- ⑦孫中原译《东方合理思想》（江西人民出版社、一九九〇年一〇月）〔末木剛博『東洋の合理思想』（講談社、一九七〇年八月）の翻訳〕
- ⑧『因明入正理論』（大正三二・一一一）
- ⑨註②の船山氏・師氏等参照。
- ⑩湯次了栄『因明本作法講義』（龍谷叢書第一編）二八～三二（龍谷學會、一九一三年五月）〔興教書院・法林館、一九一四年五月再版〕
- ⑪大西祝『論理學』（『大西祝博士全集』第一卷）（警醒社、一九〇三年二月）〔日本図書センター、一九八二年一二月（複製版）。日本図書センター、二〇〇一年一〇月新裝版（複製版）〕及び同「形式的論理學ノ三段論法因明ノ三支作法并彌兒ノ歸納則ヲ論ス（第一）」（『哲學雜誌』七六四、一八九二年六月）、同「同一（承前）」（『同』七六八、一八九二年一〇月）、同「同一（第三）」（『同』八一七、一八九三年一月）、同「形式的論理學の三段論法因明の三支作法并に彌兒の歸納則を論ず（第四）」（『同』八一七四、一八九三年四月）、同「同」（『同』八一七七、一八九三年七月）、同「同一（完結）」（『同』八一七九、一八九三年九月）参照。また註②参照。
- ⑫末木剛博『増補新版東洋の合理思想』七七、論理記号は原文通りとしたため拙論での記号表記と異なる。例えば拙論引用の「 (x) ($Px \rightarrow Sx$)」は附記引用文の論理記号に準じれば「 (x) ($Sx \rightarrow Px$)」となる。個体変項に代入するものは当然同じであるが、その際の表記を異にしていた。
- ⑬末木剛博『増補新版東洋の合理思想』七六～七七。
- ⑭〈同喩〉〈異喩〉論理式の厳密な意味での記号論理的証明（贅言ながら、例えば二値論理における命題論理であれば真理表作成等々のような証明）は省略したい。
- ⑮末木剛博『増補新版東洋の合理思想』七八～七九。
- ⑯もし Festino・Cesare を想定すれば、Festino 大前提: 全ての P は M ではない (PeM) 小前提: ある S は M である (SiM) 結論: ある S は P ではない (SoP)。Cesare 大前提: 全ての P は M ではない (PeM) 小前提: 全ての S は M である (SaM) 結論: 全ての S は P ではない (SeP)。
- ⑰上記註⑯に基づき “*Prior Analytics*” における基本の無様相推論の場合は、Festino から Ferio へは换位 (27a32-36)、Cesare から Celarent へは换位 (27a5-9) することで還元され、Cesare は帰謬法により Ferio へ還元 (27a14-15) できる。更に両前提必然様相推論の場合は、Cesare LLL は换位 (29b36-30a5)、Festino LLL は换位 (29b36-30a5)、両前提一方必然様相他方無様相推論の場合は、Cesare LXL は换位 (30b9-13)、Festino LXL は换位 (30a5-10)、両前提一方無様相他方許容様相推論の場合は、Festino XQM は换位 (38a3-4)、両前提一方必然様相他方許容様相推論の場合は、Cesare LQM は换位 (38a16-21)、Cesare LQX は帰謬法 (38a21-25)、Festino LQM は换位 (38b25-27)、Festino LQX は换位 (38b25-27) 等が挙げられる (L 必然様相・X 無様相・Q 狭義許容様相・M 広義許容様相)。「本稿は日本語使用のため、アリストテレスの書は世界で慣習化しているベッカー版のアリストテレス著作集は用いないこととする。日本語訳として最近の翻訳書、今井知正・河谷淳・高橋久一郎訳『アリストテレス全集2』「分析論前書・分析論後書」(岩波書店、二〇一四年一月) [底本: Ross, W. D. 1964. *Aristotelis analytica priora et posteriora, praefatione et appendice avxit L. Minio-Paluello* (Oxford classical texts). Oxford] を使用する」
- ⑱『因明入正理論疏』卷上 (大正四四・一〇三上)
- ⑲『因明入正理論疏』卷上 (大正四四・一〇三中)
- ⑳『因明入正理論』 (大正三二・一一一)
- ㉑『因明入正理論疏』卷中 (大正四四・一〇九中)
- ㉒上田昇「附論Ⅱアリストテレス三段論法のインド論理学的書き換え」（『ディグナーガ、論理学とアポーハ論—比較論理学的研究—』）は、三段論法が遍充関係だけでなく、広義にインド論理学に翻訳できると考察している点は非常に示唆に富む見解である。
- ㉓李潤生《因明入正理論導讀》上卷一三三～一三四・一八九（全佛文化事業有限公司、一九九九年九月）を纏める。記号は註⑯の通り原文通りとしたため拙論での記号表記と異なる。この中で「為」（する、充当する、使用する、行う成果を作り出す、～となす、～と思う、是の意味等）と「是」（二つの事柄を繋ぎ

同一であることを表す、種類・属性を表す、判断・説明を表す、肯定を強く押し出して文の内容全体を強く肯定する等)とでは詳細には意味的に違いはあるが、包摂関係で捉えると同じ意味合いで使用していると理解される。なお、もし「為」を「是」の意味で用いると仮定しても名辞を結合する論理的表現に際し、わざわざ「為」を「是」とする必然性は見出し難いと想定される。但し単なる言い換え表現に過ぎないという可能性までは排除しない。即ち「SはPである」が「SはP性を有する」と言い換えてできるように「SはP」と「S為P」とではVenn diagramを作図しても異ならないように包摂被包摂の関係性を持っている限り、意味の揺れはないと言えるであろう。次いで〈喩〉に「若」が使用されているが、原文に準ずるとみると首肯し得る。なお、もし仮言的ニュアンスを持たせていると見ても仮言とすれば定言の三段論法と異なるし、李氏も仮言には言及していないので仮言とは見ていないと理解される。

- ②④ 李潤生《因明入正理論導讀》上卷一三四。「帰証」は霍韜晦氏の三支作法解釈である「歸證推論」(《佛家邏輯研究》佛光出版社、一九七九年一月)に則っている。

〈因三相〉の無謬でも真実を担保できない例としては「設定：周家成員(甲乙丙丁戊己庚)、已知：甲乙丙丁戊己是近視、求証：庚是近視、論証：[宗]庚是近視・[因]以(庚)是周家成員故・[同喩]体若是周家成員見是近視・[同喩依]如甲乙等・[異喩体]若不近視見非周家成員・[異喩依]如AB等」を挙げている。

- ②⑤ 〈因の三相〉の記号論理的表現を示せば、末木氏(『同』八四～八六)は $(\forall x) [(x \in S) \Rightarrow (x \in M)]$ 、 $(M \subset P)$ 、 $(M \cap \neg P) = 0$ となる。李氏(『同』上卷一八九・一九九)は凡S是M〔凡S為M〕、有P是M〔有P為M〕、凡非P都不是M〔凡 $\neg P$ 為 $\neg M$ 〕〔凡M為P \rightarrow 換質凡M不是非P \rightarrow 換位凡非P不是M・符合論理 $(p \rightarrow q) \Rightarrow (\neg q \rightarrow \neg p)$ 〕〔なお「否定」に変更を加えた〕となる。〈宗後陳〉と〈因〉との関係では「凡M為P」から換質換位を経たものは〈異品〉と一致しており、符合論理で述べているのは対偶である。

- ②⑥ 桂紹隆『インド人の論理学—問答法から帰納法へ』二七八～二八四(新書版二五二～二五四)

- ②⑦ 上田昇『ディグナーガ、論理学とアポーハ論—比較論理学的研究—』一一三～一二三、附記での引用文を含む「第一章ディグナーガ論理学」では文献学的及び記号論理的に考察している。なお引用文に「因の三相の論理学」と述べているが、当然これは三支作法において「三支」と〈因の三相〉との二本立てとする把握の場合の后者のみをを指し示しているわけではなく、第二支は〈因〉が〈遍是宗法性〉を満たし、第三支は〈因〉が〈同品定有性〉〈異品遍無性〉を満たしていることを示すもので、第二支第三支は論証基盤というよりも〈因〉が三条件を満たしていることを述べるものであると解釈している。

- ②⑧ Millの差異法は『論理学体系』(“A System of Logic, Ratiocinative and Inductive” 一八四三年)所説の五つの帰納方法(一致法・差異法・共変法・一致差異併用法・剰余法)の一つ。差異法とは、研究しようとする現象の生起している事例と、その現象の生起していない事例とが、前者においてのみ生起している一つの事情を除いて、すべての事情を共通にしているならば、それにおいてのみ両事例が異なる事情は、その現象の結果であるか、原因であるか、又は原因の欠くことのできない部分である〔『論理学大系』第三卷(大関将一・小林篤郎訳『論理学体系』Ⅲ帰納法(1)第二準則一九三)(春秋社、一九五八年四月)〕と定義している。この直前の段落での説明に「我々の目的が作動因Aの結果を発見することにあるとすれば、我々はAを、すでに確かめてある多くの事情の組合せのうちを作り出さなければならない。これをABCとする。そうしてそこから結果が生起するのを見て、この結果を、AがなくてBCだけの事情のときに生じた結果と比較しなければならない。ABCの結果がabcで、BCの結果がbcならば、Aの結果がaであることは明白である。次に継起関係の他の一端から出発して、結果aの原因を研究しようと望むときには、我々はこの結果がそこに含まれて生起しているabcという事例で、しかもその前件がABCであるような事例をえらび、次いでaがなくて、bcという事情が生起しているもう一つの事例をさがさなければならない。この事例において前件がBCであるならば、我々はaの原因がAでなければならないこと、すなわち、原因はAだけであるか、又はそこに現存する他の事情のいくつかと結合しているAであるかのいずれかでなければならないことを知る。……現象を阻止することなしには、取り除くことのできないすべての前件は、この現象の原因であるか、又は一つの条件である。多くの前件に対して、ある一つの特定の前件を起らないようにすること以外に、他の相違をひき起すことなく、取り除くことのできる後件は、一つの特定の前件の結果である。問題の現象を含んだ互いに異なる多くの事例を比較して、どの点においてそれらの

事例が一致するかを発見するのではなく、この方法は、現象の起る事例と、現象の起らない事例とを比較して、両事例がどの点において互いに異なるかを発見する」（『同上』一九一～一九二）とある。換言すればある現象の起る事例と起らない事例とでは、前者だけに含まれる条件がただ一つあってそれ以外の全てが両者に共通しているならば、その一つの条件が両事例の差であるとみる方法であり、説明変数と目的変数とが異なっているといえる。

- ⑳ 遍充は帰納法（一致法）で得られることは、因明論理は帰納法と捉えるとみることと大きく乖離しないのではないであろうか。なお一致法とは第一準則には「研究しよとする現象を含んだ二つ以上の事例が、ただ一つの事情だけを共通にしているとき、すべての事例がそれにおいてのみ一致する事情は、与えられた現象の原因（又は結果）である。……一致法においては、与えられた事情において一致し、他のすべての事情においてのみ異なる事例を得ること」（『同上』一九〇～一九一）とある。換言すれば説明変数・目的変数が一致し他変数は異なることである。
- ㉑ 前稿各該当箇所 で引用している論理記号（“*Yin Ming*因明 in Chinese Buddhism” Yiu-ming Fung Editor “*Dao Companion to Chinese Philosophy of Logic*”（二〇一七年））。なお妥当性・健全性等記号論理的証明（tableau method [タブローの方法] 等証明方法は任意）は本附記では省略したい。亦《陈那、法称因明推理学说之研究》（中西书局、二〇一六年一二月）「陈那三支作法的逻辑形式」五〇～五七では「 $(P \wedge S \neq 0) \wedge (P \wedge \neg S = 0)$ 」「 $(P \wedge H \neq 0) \wedge (P \wedge \neg H = 0)$ 」「 $(\neg P \wedge H \wedge S \neq 0) \wedge (\neg P \wedge H \wedge \neg S = 0)$ 」、「 $P(x) \rightarrow S(x)$ 」「 $P(x) \rightarrow H(x)$ 」「 $\neg P(y) \wedge H(y) \rightarrow S(y)$ 」、「 $p \rightarrow s$ 」「 $p \rightarrow h$ 」「 $\neg p' \wedge h' \rightarrow s$ 」（有法P所立法S因Hとしている。本附記では「否定」のみ表記変更する）としている。
- ㉒ 註㉑の《陈那、法称因明推理学说之研究》「第一章陈那三支作法的推理性質：从逻辑形刻画的视界看」（二九～六四）では類推推理であることを記号論理的証明を使って言説している。なおこの書はインド文献を扱う研究であるが、個体変項代入は漢文にトレースしやすい記号表示である。
- ㉓ 桂氏は演繹法ではなく類推から帰納法へと展開した上での帰納法と捉え、石田氏は一致法における帰納法は認めつつ差異法としての帰納法でも演繹法でもなく一般則から当面の主題に関する既定事実を説明する論理学と捉え、湯氏は「狭義の」帰納法でも演繹法でもなく「広義の帰納法ともいえる」類推推理であると捉えている。帰納法を軸としてその帰納法の内容に差が生じていると見てよいのではないであろうか。
- ㉔ 〈姚南强（《因明论稿》「《正理门论》探微」二八～四九、上海人民出版社、二〇一三年一〇月）なお〈喻〉は「 \cdot 虚空等所有非无常者都非所作, \cdot 凡非无常皆非所作。（异法式・归纳）又 \cdot 瓶是所作且无常, \cdot 凡所作皆无常。（同法式・归纳）又 \cdot 声是所作, \cdot 声无常。（演绎）」（《同》三七。本附記の註での原文配置変更に伴う加筆あり）。中国におけるこのような研究の蓄積は東アジアにおいて突出している感があり、研究対象の多様化を示している。

付記：科研18H00609に関する研究成果の一部である。