論証の学としてのインド論理学

——帰納法と演繹法——

谷 沢 淳 三

キーワード：インド論理学，帰納，演繹，ニャーヤ，ダルマキールティ

本論文の目的は，「インド論理学」と呼ばれているものの特徴，特に5世紀以降のそれを明らかにすることである。

インド哲学研究者達は，インド論理学について沢山の事を語ってきている。「論理学」というのは，言うまでもなく'logic'の訳語である。ところがこのインド論理学（Indian logic）を説いているとみなされるサンスクリット語原典や，それについて語っているとみなされている研究者の議論を見てみると，すぐに気づくべきことは，現在，数多く目にする論理学（logic）の教科書の類に書かれてある種類の議論を超えた議論がなされているということである。言い換えると，インド哲学史上，論理学を説いたとされる哲学者たちは，実は論理学者としての範疇内での仕事に限ったものとしての文献を残していない。さらに言うと，彼らの仕事は，論理学とみなされるべき部分と，それを越えてそこに加わる部分とにはっきり識別されるものでもない。最初からその両者が分離していない形で論じられてきているのである。そこで，本論文でまず注意すべき問題点は，論理学とそうでないものが分けられていない状態（分離不可能ということではない）であるのが「インド論理学」と呼ばれているものであるという点である。

上の事情を生み出している原因は，インドの哲学者にとって，インド論理学は，あくまでも日常生活における知識を得る手段，すなわち正しい認識の手段（pramāṇa）の中の推論（anumāna）の議論の中で説かれているという点にある[1]。彼らにとっては，推論が正しい認識，知識を生み出す手段として働く場合，言い換えると正しい結論を導き出す論証（argument）として働く場合のあり方を考察するがゆえに，単に純粋な論理的部分を抽出するということはせずに，結果として具体的な知識を生み出すためのものとしての論理が考察された。しかしながら，論理学とは決して結果として正しい認識を生み出すことをその仕事としていない。たとえば，p⊃qとpからqが導かれるというのは，p⊃qとpという二つの前提が真であるならば，必ず結論qも真であるということを言っているにすぎない。つまり，前提が実際に真であるかどうかには触れていない。それを判断するのは論理学者の仕事ではない[2]。このような前提が真であれば必ず結論も真となる論証を妥当な（valid）論証と言う。一方で，実際にqという結論が真であるかどうかを問題にする場合は，前提が真であるかどうかを問わなければならない。そこで，妥当な論証の中で，前提が真（すなわち結論も真）であるものを，健全な（sound）論証と言う[3]。インドにおいては，上のような認識論の枠組みから独立することなく推論が説かれたということから，求められたものはあくまで

も健全な論証，推論であった[4]。それゆえに，前提が真であるかどうかが非常に大きな問題となったのである。つまり，一般に「インド論理学」と総称されているのは，実は，インドにおける，真なる結論を導き出す論証（argument）の学なのである。

インドの哲学各派の中には，正しい認識の手段（pramāṇa）により得られる正しい認識（pramā）とは，あくまでも未知の事柄を新たに知ることであると明言している学派もある。例えば，論理学を説いた代表的な学派である仏教論理学派やミーマーンサー学派バッタ派もそうである[5]。そこには，既知のことをいわば再確認することは含まれていない。そこで，上に述べた妥当な論証の例を考えてみよう。そこでは，結論において，前提で示されていない何か新たなことが得られるであろうか。実は何も得られない。結論qは，p⊃qとpという二つの前提にすでに含意されているのである。それは，何も新たな情報を増やすものではないのである。つまり，未知のことを新たに知らせてくれるものではないという点を厳密にとると，仏教論理学派やミーマーンサー学派では，妥当な論証は正しい認識の手段（pramāṇa）ではないということになる。この点は覚えておくべき重要な点である。

上のような事情があるにも関わらず，便宜上，ここでは通例に従い，「インド論理学」という用語を使うことにする。しかしながら，実は，上に述べてきた「論理学」の意味するところは，厳密に言うと演繹論理学（deductive logic）である。つまり，上述の「妥当な」（valid）という語は演繹論理学のテクニカルタームであり[6]，「妥当な論証」とは，厳密に言うと「演繹的に妥当な論証」（deductively valid arguments）という意味である[7]。そこで，インド論理学において演繹論理学を逸脱した議論が行われているということから，そこでは帰納論理学（inductive logic）が説かれているのではないかという推測が出てくるかも知れない。実際，インド論理学で説かれているのは演繹法なのか帰納法なのかという議論が起きている。（インド哲学自体には，演繹や帰納に相当する概念や用語は用いられていない。）上で，インド論理学とは「真なる結論を導き出す論証の学」と書いたが，そうすると，インドの哲学者の目指しているのは，演繹的に妥当な論証の中で，前提が正しい論証，すなわち健全な論証であるように思えるのだが，それにもかかわらず，どうしてインド論理学が帰納論理学であるという可能性が出てくるのだろうか。インド論理学に関して，研究者・学者のみならず，一般の人にもわかるように書かれているものとして，桂紹隆（1998）があるが，そこでは，インド論理学の有している特徴として帰納法的要素を強く主張している[8]。しかしながら，桂がそこで，インド論理学に「帰納論理学」という言葉を当てはめていないという点は注意すべきである。一方では，「インド論理学は演繹論理学である」と断定する者もいる[9]。そこで，実際にはインド論理学は帰納論理学なのか演繹論理学なのか，そして，どうしてこのような見解の対立が生まれるのかという点が問題になってくる。

1　演繹法と帰納法

以下の議論のために，まず，演繹法と帰納法の違いをここで明確にしておこう[10]。

(1)演繹　前提が真ならば結論は必ず真である。

帰納　前提が真であっても結論は必ず真であるわけではない。つまり，前提は結論を証明する働きを有している（demonstrative, conclusive）ものではない。言い換えると，

前提は結論に対して最終的な証明を与えることはできないが，理由を与える立場にある。

(2)演繹　結論で述べられることは，全て前提の中に含意されている。それゆえに，結論は前提における主張内容をさらに増すものではない。つまり，新たな発見へと導いてくれるわけではない。

帰納　結論では，前提では述べられていない新たなことが述べられる。それゆえに，前提で与えられた主張を超えた主張がなされる。言い換えると新たな発見に通じる可能性がある[11]。

この(1)と(2)から，さらに次のように言うことができる。

(3)演繹　前提が真ならば結論は必ず真であるという意味で安全である。

帰納　情報を増してくれるが，前提が真であっても結論が必ずしも真ではないという点で危険である[12]。

当然のことなのだが，誤解を避けるためにあえてここで述べることは，普遍（一般）から個別への推論が演繹であって，個別から普遍への推論が帰納であるという図式は必ずしも当てはまらないということである。たとえば，今まで太陽が東から昇ることが観察されてきた。そのことから，明日太陽は東から昇るという結論を出す。これは帰納である。さらに個別から普遍への演繹もあり得る[13]。

2　インド論理学における論証式

インド論理学が語られる場合に，そこで説かれる論理体系を説明するのに，具体的な論証の例として出されるものを下に挙げてみよう。

あの山は火を有する。
煙を有するがゆえに。
煙を有するものは火を有する。かまどのように。（火を有しないものは煙を有しない。湖のように）
かまどのように，あの山もそうである。
あの山は火を有する。

ニャーヤ学派ではこのようないわば五段論法（「五支作法」という呼び名が良く使われる）を用いるが，当然，次の三段にまとめることができる（実際三段にまとめる仏教論理学派の挙げている例は，下のものに等しい）。この三段の論証式を，以下の議論では「典型的な論証式」と呼ぶことにする。

煙を有するものは火を有する。かまどのように。
あの山は煙を有する。
あの山は火を有する。

この例において，「煙を有する」をF，「火を有する」をG，あの山をaとするならば，この論証はある一点を無視すると次のように書くことができる。

$$\frac{\forall x(Fx \supset Gx)}{\quad Fa \quad}$$
$$Ga$$

この場合，明らかに二つの前提が真であれば，必ず結論は真となる。すなわち，この式のF, G, a に具体的に何が代入されても，前提が真ならば結論は真である。この形式をとっている論証は，妥当な（valid）論証であるということができる。それゆえに，この論証は演繹であるということになる。

そうすると，インド論理学で示されているのは，やはり演繹論証ではないかということになる。それでは，なぜ，最初に述べたように，インド論理学は演繹法か帰納法かという論争が起きる余地があるのであろうか。その理由は，今無視してきた「かまどのように」という実例の部分にあるのである。

3　インド論理学における帰納法的要素

インド哲学における論証（argument）の議論，すなわち推論（anumāna）として説かれている議論は基本的に帰納によるものであるという見解を端的に支持すると思えるものとして，ニャーヤ学派による推論の説明を見てみよう。

まず，ニャーヤ学派の初期の議論を見てみることにする。それはヴァーツヤーヤナ（5世紀）によるニャーヤ・バーシャにおける五段論法の議論である[14]。

語は無常である〔主張命題〕
生じるという属性を有しているがゆえに〔理由〕
生じるという属性を有している皿などのものは無常である〔実例〕
そしてそのように，語は生じるという属性を有している〔適用〕
それゆえに，語は，生じるという属性を有しているがゆえに無常である〔結論〕

この論証は，実例の中の「．．．皿などのもの」を「．．皿などの全てのもの」ととるならば，その命題は全称命題となり，演繹論証となる。一方，それを「．．皿など今まで観察されてきた全てのもの」ととるならば帰納論証となる。前者と解釈しても，帰納法的色彩が残っていると言うことができる。さらに，この初期の議論における，もう一つの〔実例〕〔適用〕の例は興味深い。それは以下のようになっている。

生じるという属性を有していないアートマンなどのものは常住であることが見られる〔実例〕
そしてそれとは異なり，語は生じるという属性を有していない〔適用〕

もし，二つの〔実例〕の前者から帰納的に「生じるという属性を有しているものは無常であ

る」という全称命題が導き出されるとすると，もしそれが真ならば，言うまでもなく，その対偶である「無常でないものは生じるという属性を有していない」が真となる。ところが，後者の〔実例〕から導かれ得る全称命題は，「生じるという属性を有していないものは無常である」というように，前者の対偶ではなく，裏である。アートマンという個別の例から，ここにも帰納法的性格が明確に見られる。

上の例は，非常に素朴で，「論理学」という言葉をそこに当てはめるには幼稚すぎるように思える。この学派も後代になり，正しく対偶を捉えるようになってきたし，最初に述べたような，前提をもっと少なくできるにしても演繹論証としての五段論法の論証式を提示するようになった。そこで後代のニャーヤ学派の綱要書 *Tarkabhāṣā*（12世紀？）を見てみよう。そこでは，推論（anumāna）が，徴表の考察（liṅgaparāmarśa）と定義されているが，その議論を見ると，そこでも帰納法的性格をはっきり捉えることができる。

推論とは，徴表の考察（liṅgaparāmarśa）である。すなわち，〔次のようになる〕。あるものによって推論が行なわれると，そのあるものが推論（anumāna）である。そして，徴表の考察によって推論が行なわれる。このことから，徴表の考察が推論であるということになる。そして，それは煙などの認識である。推論知（anumiti）に対して手段となるがゆえに。火などの認識が推論知である。煙などの認識はその手段である。

では徴表とは何か。そしてその考察とは何か。

その問いに次のように答えられる。遍充（vyāpti）によって，対象を理解させるものが徴表である。煙が火の徴表であるように。そのようにして次のように言われる。

煙があるところには火があるというように，共にあることが定まっていることが遍充である。その遍充が把握されるときにのみ，煙は火を理解させる。これゆえに，遍充によって火を推論させるがゆえに，煙は火の徴表である。

その徴表の三番目の認識が考察である。なぜならば次のように言われる。まず第一に，かまどなどにおいて何度も煙を見ながら火を見る。そのように繰り返し見ることによって，煙と火との間の本性上の関係を決定する。「煙がある所には火がある」というように。

……

そこで，この過程（nyāya）によって，火と煙との遍充が把握される場合，かまどにおける煙の認識が第一の〔徴表の〕認識である。山などのパクシャ（証明されるべき属性の主体）における煙の認識，それが第二（の認識）である。それから，以前に把握された煙と火との遍充を「煙がある所に火がある」というように思い起こし，ほかならぬその当の山において，さらに次のように煙を考察する。「この山において火に遍充された煙がある」と。まさにその煙の認識が第三（の認識）である。そして，この〔第三の認識〕が必ず認められなければならない。さもなければ「煙のある所にはどこでも火がある」とだけ理解されることになってしまうだろう。しかし，この場合において，どのようにして火がなければならないのか〔が問題となる〕。それゆえに，「こ〔の山〕においても煙がある」というような認識が続いて認められなければならない。これこそが徴表の考察である。〔それは〕推論知に対して手段となっているので，推論（anumāna）である。それゆえに，「この山において火がある」という推論知の認識が生じる[15]。

彼らは，全称命題の部分で表されているものを，遍充（vyāpti）と呼ぶ。「煙を有するものは火を有する」においては，煙が〈遍充されるべきもの〉（vyāpya）で，火が〈遍充するもの〉（vyāpaka）である。ようするに，煙の外延は火の外延より狭い（かあるいは同じ）ということである。

まず，ある人が調理場で，何度も煙を見て，そして火も見る。そのように繰り返し見ることによって，「煙を有するものは火を有する（煙があるところには必ず火がある）」というように煙と火との間に本性上の（svābhāvika）関係があると決定する。これが第一の徴表の認識である。次にその人が山に出かけてそこで煙を見る。これが第二の徴表の認識である。その直後に，以前調理場で認識した煙と火とのの本性上の関係，すなわち遍充関係を思い出し，「この山においても火に遍充された煙がある」と考察する。この第三の徴表の認識が徴表の考察である。

以上が，*Tarkabhāṣā* における推論のある一つの典型例の説明であり，明らかにここでの推論は帰納法である。

4　インド論理学は帰納論理学か？

帰納論証は，ミーマーンサー学派バッタ派や仏教論理学派の pramāṇa の考え方，すなわち未知であった事柄を新たに知らせるという考え方に通じていく。彼らは，日常の知識を得るための論証を扱ったのであり，実践的な関心から独立した自律的な論理学なるものに関心があったわけではない[16]。そして，明らかに桂（1998）で強調されている通り，そして3でも見てきた通り，インド論理学の議論全体を見ると，帰納法的思考が顕著に見られる。彼らの論証には，実際に帰納法が使われている。それにもかかわらず，次のようにはっきり言うことができる。インド論理学は帰納論理学ではない。それはどうしてか。今，*Tarkabhāṣā* の中に帰納論証の例を見たばかりではないのか。

4．1　演繹論証への書き換え

帰納法の議論でしばしば登場する次のような例を考えてみよう。

今日は太陽が東から昇った。
昨日も太陽が東から昇った。
一昨日も太陽が東から昇った。
明日も太陽が東から昇るだろう

これは帰納推理の典型的な一つである，過去の知られた事例から，まだ知られていない未来を推論するというものである。そして，当然ながら，上の三つの前提が全て真であっても，必ず結論が真であるということにはならない。だからこそ帰納なのである。この推論について考えてみると，前提として，今日の例，昨日の例，一昨日の例と挙がっているが，ここには，ある規則性を表している命題が隠れていると考えることができる。それは，

毎日太陽は東から昇る。

というものである[17]。つまり，上の三つの個別的な前提から，上のような普遍的な命題が推論されて，それを通じて，明日という個別的な物事についての結論が出てくると考えられるのである。そうすると，*Tarkabhāṣā* で説かれている推論の過程をこの形式に当てはめるのは非常に簡単である。

かまどにおいては，今まで何度見ても煙があれば火がある。
煙を有するものは火を有する。
あの山は煙を有する。
あの山は火を有する。

ここで大事な点は，3で述べた *Tarkabhāṣā* における帰納論証の前提と結論の部分がここでは最初の二つの前提の部分として組み込まれており，二番目の前提が全称命題として明示されることにより，この論証式で表されているのは演繹論証であるということである。(前提が全て真ならば，結論は必ず真である。)

4．2　帰納論証を行っているという自覚

基本的には，インドの哲学者たちには，帰納法の類の推論を扱っているという意識が希薄であった。その点をより具体的に言うと，次のようなことである。

帰納法を帰納法として扱うということは，それが，前提が真であっても必然的に真理をもたらす論証ではないということを自覚するということである。その結果，その考察は，どのような場合に真であり，どのような場合に偽であるか，真である蓋然性（probability）はどうなるか，という考察に向かう[18]。しかしながら，インド哲学における推論の議論は，帰納論証の類は決定的な結論を与える（conclusive）ものではなく誤った結論を導き得るという点にたとえ気づいていたにしても，その点そのものに集中した考察を向けることがなかった。言い換えると，誤り得るという点をそのまま受け入れてその論証を誤り得るものとして検討することなく，いかにしたら100%確実な論証を述べることができるか，決定的な結論を与えることができるかという点に意識を向けた。さらに言い換えると，確実でなければならないという考え方が強いあまり，いかにしたら確実と見なすことができるかという点に意識を向けた。それゆえに，かまどで煙を見て，かつ火も見て，再び同じ経験をし，さらに三度．．というようにして，最終的に「煙を有するものは火を有する」と遍充関係を確定したものとみなす。それゆえに，この遍充関係が確実である可能性，蓋然性それ自体については議論しない。あくまでも遍充が100%確実なものであるために，この後で述べるように，同類（sapakṣa），異類（vipakṣa）などの概念を持ち込み，理由（hetu）はそこに含まれる，含まれないという議論をするのである。この「因の三相説」として知られるものに代表される議論の持つ意味については後述する[19]。

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[20]。

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ても，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。

4．3　理由（hetu）の持つべき3つの特徴

以上述べたことを，具体的に見てみよう。

例えばインドの哲学者によれば，理由（hetu）は次の三つの特徴を有していなければならない[21]。（この見解には「因の三相説」という呼び名が良く使われる。）。それは，

(1)　基体（dharmin, pakṣa）の有する属性であること。
(2)　同類（sapakṣa）に存在すること。
(3)　異類（vipakṣa）に存在しないこと。

用語の説明を簡単にしておくと，まず〈基体〉とは，例えば結論として主張する命題が「言葉ははかない」であるならば，主語「言葉」の指示対象が〈基体〉である。つまり，述語の意味するところのものが，基体の有する属性であり，〈証明されるべき属性〉（sādhyadharma）と呼ばれる。また，同様に，今まで述べてきた「あの山は煙を有する」においては「あの山」の指示対象が〈基体〉であるが，サンスクリット語の原文を直訳すると「あの山において煙がある」となるので，〈基体〉を主語の指示対象とすることは，少なくとも「主語」を「文法的主語」と考える場合には，適切ではない。〈同類〉とは，上で説明した〈証明されるべき属性〉を必ず有するものとして良く知られているものの集合を言う。それを有していないと良く知られているものの集合を〈異類〉という[22]。

そうすると，上述の典型的な論証式は，この特徴を明示すると，次のように書き直すことができる。

あの山は煙を有している。
煙はかまどのように火を有するものの中に存在する。
煙は，湖のように火を有しないものには存在しない。
あの山は火を有する。

これは立派な演繹論証である。つまり，ここに述べられている三つの前提が全て真ならば，結論も真である。

つまり，我々は前提に含意されていないことを結論に含む，言い換えると結論の段階でより多くの内容を表す推論を，前提を加えることによって，内容を増さない推論へと変えることができる[23]。

そうすると，上の因の三相説というのは，遍充（vyāpti）のあり方を明確にして，〈基体〉と関係づけたものである。上での典型的な論証式の書き換えが演繹論証であることは当然である。なぜならば，典型的な論証式そのものが演繹論証なのだから。それは実例の部分を補うと次のようになる。

あの山は煙を有する。
かまどにおいて煙があるならば火がある。
煙を有するものは火を有する。
あの山は火を有する。

これは，前提が真ならば，結論も真とならなければならない。つまり，妥当な論証を表している演繹論証である。（もっとも「かまど……」の部分は余分であるが。）

4．4　遍充についての議論

インドの哲学者たちは，前提の中の全称命題，すなわち遍充を表す命題についていろいろと論じる。それは，この論証を健全な論証，すなわち演繹的に妥当であり，かつ前提が真である論証とするためであって，単に妥当な論証とするためではない。なぜならば，典型的な論証式では，それ以上論じなくても，それだけで演繹論証，すなわち妥当な論証が示されているからである。

現実に論証を行なう場合，この前提が真か偽かという点は，演繹と帰納との違いを考慮した場合とても大事である。すなわち，演繹の場合は1で確認した演繹と帰納の違いの(1)で示したように，前提が真ならば必ず真であり，帰納はそうではないということから，真理の探求を行なうという観点からすると，演繹の方がずっと優れていると思われるかも知れない。ところが実際はそうとは言えない。現実の論証では，それが妥当か否かを問うよりも前に，前提が真か否かを問うことが重要なのである[24]。たとえば，「煙を有するもの全ては火を有する」という前提よりも，「今まで観察してきた全ての煙を有するものは火を有している」の方が受け入れることが簡単である。記憶違いがなければ実際にそうだったのだから。「煙を有するもの全ては火を有する」を証明しようとすると，考えられる方法は，これから将来にわたっても，煙を有するものは火を有しているかどうか見続けていくということかも知れない。しかし，そのことから，「煙を有するもの全ては火を有する」という結論に持っていこうとすることは，結局帰納法に頼っているのに他ならない[25]。このことから，我々は演繹論証を妥当だけではなく健全なものとするために，前提の真理を証明しようとすると，結局それは帰納論証の持つ問題をそのまま抱え続けていくことになることに気がつく[26]。このように，現実の論証という観点からすると，帰納論証に比べて演繹論証が優れているわけではない。それどころか，帰納法の持つ問題と同じ問題（つまり，1で述べた演繹と帰納の違いの(1)と(3)における帰納の特徴）を演繹論証も抱えるという点が，インドの哲学者達が，演繹論証の中に実例を持ち込んでいることのポイントである。つまり，彼らは，健全な論証を求めているので，どうしても前提が真であることを示す必要があり，そのためには，個々の実例から考えるしかない，つまり帰納論証を持ち込むしかないのである

このようにして，彼らの知識を得る手段の一つとしての〈推論〉の議論のかなりの部分は帰納論証に関わるものであるが，典型的な論証式に関しては，演繹論証なのである。つまり，あくまでもそこに表されているのは，前提が真ならば結論も必ず真であるという「妥当性」を有した論証が示されているのである。そして，彼らはそれを越えて，さらに「健全な」論証を求めて，前提，特に遍充関係を表す全称命題の部分がどのようにしたら真となるかという考察にかなりの部分を割く結果をもたらした（にもかかわらず不十分なものであったが）わけである[27]。前述のように，彼らは帰納のもたらす様々な問題点－例えば蓋然性の問題－の考察へと向かうことがなかった。それは彼らが目指したものは演繹法に相当するものであったからである。（帰納論証の議論に挙げられる例の代表的なものの一つは，未来，将来に関する予測を結論に持ってくるものである。しかし，インドにおいては，典型的な論証に見られるように，例としてそのような予測が挙げられることがない。）

5　ダルマキールティの場合

仏教論理学派の場合，5世紀のディグナーガがまず挙げられるべき重要な人物である。彼の業績についてはここで詳しく論じる余裕はないが，ここで問題とすべきことは，仏教論理学を歴史的に見て，ディグナーガの見解は帰納的で，後代のもう一人の巨頭ダルマキールティ（7世紀）は演繹的であると論じられることがあるという点である。しかしながら，上述した因の三相説は，すでにディグナーガによって明記されている。さらに彼はそれをより詳細に説いた九句因説[28]というのも説いている。因（理由　hetu）となる可能性のあるものが，＜同類＞，＜異類＞のそれぞれにおいて，全てに存在する場合，全く存在しない場合，一部が存在する場合の3×3＝9通りを考えて，正しい因（理由）となるのはどの場合か述べた説である。つまり，明らかに4．2で述べた意味で，ディグナーガもすでに演繹主義者であったわけである。

ダルマキールティは，遍充関係を表す命題を三種類に分けたことで良く知られている。それは因果関係，一方が他方を本質としている関係，非認識による命題である[29]。ここでは，特に前二者が問題となる。つまり，個々の例から帰納的に推論し，ある程度の段階で，因果関係あるいは一方が他方を本質としている関係とからその遍充関係を確定するのである。

我々は，複数回に渡り，ある同様の経験をする。そこから，一般的な命題を導き出す。しかしこのような推論がどのようにして正当化されるのであろうか。なぜ個別の経験から一般的な命題を結論として出すことが正当化されるのであろうか。なぜ，前提に含まれているすでに知られている情報から，それ超えた，それまで知られていなかった情報が結論として得られるのだろうか。そこで考えられるのは，個々の例から一般命題へ向かう間に何らかの段階が介在するのではないかということである[30]。ダルマキールティもそのような段階を考えた。次にその問題を論じてみよう。

5．1　ヒュームの問題の観点から

ヒュームは，我々が繰り返し経験する事例から，経験していない別の結論を導き出すことは正当化されるかという問題を提示した[31]。そして，その問題にはできないという答を与え，

それにもかかわらず，どうして我々はまだ経験していない事柄が経験した事柄に従うと考えるのかというさらなる問いを提示し，それに対しては，それは習慣，慣習によるという答を与えた[32]。前者の問いは，経験された個々の事例から，一般命題へとどうして結論づけることができるのかという問題に変えることができる。なぜならば，前述の通り，経験された個々の事例から未経験の個々の事例への推論というのは，そこに一般命題が介在していると考えられるからである[33]。火と煙で考えると，次のようなことになる。かまどで何度も煙があることを観察し，火がそこに伴っていることを観察する。そこから「煙があれば火がある」という結論をどうして導き出すことに正当化されるのか。過去において，煙と火の例以外にも，諸々の基準となる帰納的前提が真であると観察され，それに対応する，基準となる帰納的結論もまた真である可能性がこの上なく高いとわかった個別の諸事例が沢山ある。それに基づいて，基準となる帰納的前提が真であれば，基準となる帰納的結論もまた真である（可能性がこの上なく高い）という一般的な原理を手に入れる。この一般的な原理に基づいて，過去における火と煙の観察から，一般的な「煙があれば火がある」への帰納論証が正当化される。しかしここには大きな困難が存在する。それは，その一般的な原理に至った過程それ自体がひとつの帰納論証であるという点である。つまり，我々は帰納論証を正当化するのに帰納論証に頼らなければならない，すなわち循環に陥るというわけである[34]。

この問題を避けることは可能であろうか。ダルマキールティは，一般命題，すなわち彼らの言うところの遍充関係を表す命題を確定するために，上述のように因果関係，あるいは一方が他方を本質とする関係という原理を持ち出した。例えば，かまどで何回も，煙があって火があることを知覚する。その結果，火を原因として煙があるという因果関係を認識する。これが介在する段階である。その因果関係という一種の本性上の結びつきがあることが認識されて，従って煙を有するものは火を有するという一般命題が導かれることが正当化されるのである[35]。このように個々の例を複数回知覚することから，本性上の結びつき（svabhāvapratibandha）を認識することにより一般命題（遍充を表す命題）が確定するのである[36]。そして，因果関係とか一方が他方を本質とする関係とは，ある規則性（regularity）を有しているものである。ダルマキールティの用いていない表現を使えば，この帰納的な推論によりもたらされた結果を正当化するのは，自然の統一性（uniformity of nature）ということになるのである[37]。しかし，その自然の統一性に頼るということ自体が大きな問題である。その帰納法の問題を指摘したのであまりに有名なのが，やはりヒュームの議論である[38]。一方，ダルマキールティのこの本性上の結びつきの議論は，その結びつきの成立について，また，その意味するところのものについての議論が，表面上のことを越えていない。それを典型的に示している例として，因果関係に関する，彼の *Vādanyāya* における記述を以下に挙げる。

結果（kārya）という因（hetu）においても，証明の構成要素となることが次のように正当化（samarthana）される。結果である徴表（liṅga）が，原因を証明するために用いられると，その（結果である徴表）と，その〔原因〕との間に因果関係があることを，存在を証明する正しい認識の手段と非存在を証明する正しい認識の手段によって証明する。〔存在を証明する正しい認識の手段と非存在を証明する正しい認識の手段とは〕次のよう

なものである。「これがあるときにこれがある」「その原因以外の煙を引き起こす諸条件が存在していても，それ〔原因〕がなければそれ〔結果〕はない。このようにして，疑いなく，この〔煙などの結果〕がその〔火などの原因〕の結果であることが証明された。〔さもなければ，もし単に「それがないならば，それはない」とだけ示されるならば，他のものであってもそれ〔結果〕に対して存在しないならば，これの〔原因としての〕能力が疑わしいものになってしまう。その〔結果〕に対して別の能力がある。その〔別の能力〕がないので，それ〔結果〕がなかった〔というように〕。

さらに，これがないときにこれがないということは，偶然の一致ということがある。たとえば，母親との結婚が〔ある地域では認められているが〕，その地域で生じたナツメヤシの木が，別の諸々の地域で，〔それらの地域では〕母親との結婚も存在しないときに，存在しない，という場合のように。〔その場合でも，当然母親の結婚とナツメヤシの木が生えることとの間に因果関係はない。〕そのようにして，上記のように証明されたものが結果であると証明される。そのように確定した〔結果〕が，自らが成立することによって，その〔原因の〕成立を証明するのである。結果は原因から逸脱していないがゆえに。そして逸脱していない場合，全ての結果には，自らの原因との類似した法則がある[39]。

このようにして，例えば，今まで煙があるところには火が観察されたし，火がないところに煙は観察されなかった，それゆえに両者の因果関係は確定したと言っているのである。まさにこのような火と煙の場合は，自然の統一性の範囲内の話であるということを前提とした議論である。（例えば，言うまでもなく，自然は統一性を持っている場合と，そうでない場合がある[40]。なぜ火と煙の場合は前者なのか全く深く議論に入り込もうとしていない。）

ダルマキールティの言う，因果関係や一方が他方を本質とする関係は本性上の結びつき（svabhāvapratibandha）であるということが正しければ，そしてその結びつきを，結局帰納論証に頼ることなく証明できれば，ダルマキールティの演繹主義は勝利するであろう。しかしながら，残念ながら，彼によっては，ヒュームのもたらした帰納法の問題の類に対する考察はなされていないのである[41]。そのような問題に目を向けたのは，結局インド論理学外部の哲学者，たとえばバルトリハリであり，さらには時代が遡り，チャールバーカ派の者たちであったということは，インド論理学の特徴を考察する中で，注目に値する[42]。

6　結論

演繹論理学に関する本は概説書を中心に，数えきれないほどある。一方，真っ正面から帰納論理学を扱った本は非常に少ない。そして，帰納法については共通の理解がなされていても，帰納論理学とは何かということになると，一般的に受け入れられている見解があるとは言い難い。帰納論理学について真っ正面から扱った数少ない書物の中で，Skyrmsは，「帰納論理学」（inductive logic）を次のように定義している。

帰納法的蓋然性の正確な定義と，そこに結びついた，諸論証の帰納法的蓋然性を決定する方法及び帰納法的に強い論証を構成する諸規則[43]

まず，明らかにこの定義に従うと，たとえ，そこで説かれている論証方法の中に明らかな帰納法が用いられていても，インド論理学を，「帰納論理学」と呼ぶことは適切ではない。それは次の点から言うことができる。Skyrmsの帰納論理学の定義にも見られるように，帰納論証のもたらす蓋然性（probability）の議論がなされていない。もし，Skyrmsの定義は，定義の試みの一つにすぎず，一般的に認められている帰納論理学の定義は存在しないというならば，それでも，帰納論理学と言うことができるには，演繹法と比べて帰納法が独自に持つ問題点が説かれ検討されなければならないであろう[44]。しかしながら，インド論理学においては，上述の通り，論証方法として帰納法が用いられても，探求の対象としてその帰納法独自の特徴が取り上げられているとは言い難い。

インド論理学において，疑似理由（hetvābhāsa）を排除するための，因の三つの特徴という見解，あるいはそれをさらに細かくした九句因などの議論は，ジョン・スチュワート・ミルが示した，必要条件，十分条件，必要十分条件を限定していく方法と比較されることが時々ある。ここでは，その詳細は述べることができないが，両者には根本的な違いがある。それは，ミルの場合は，あくまでもそのような条件を探し出す方法，過程の議論である一方，インドにおける議論は，結果として正しい理由（この場合は十分条件に相当する）として確定しているものを分析しているのである。すなわち，ミルの説いたのは，自然法則や自然界の中の原因を発見するための方法であり[45]インドの論理学で説かれているのは，すでに与えられている因（理由　hetu）に備わっているべきあり方なのである。それゆえに，ミルの場合は，そのような条件となり得るものが見つかれば，その方法，過程によって探求を続けて，さらに洗練させていかなければならないし，そのようにして科学の発展に貢献するものとなる[46]。そのような場合，当然候補として挙げられる例は有限である。そういうわけで，たとえば，一致（agreement）の方法で，Aがaの原因ではないかと考えられる場合の例は次のようである。a，b，cとa，d，eという二つの異なった組み合わせにおいて我々はaを観察することができる。そして，もし，これら二つの場合に先行する状況が，それぞれA，B，CとA，D，Eであることを発見したならば，我々は，Aがaの原因であると言うかも知れない。この場合，次にはAを人工的に生み出して，aが続いて起こるかどうか調べて，最初の帰納推論が検証できれば非常に有意義である[47]。これが真理を探求するための過程ということの一例である。ところがインドの議論では，確かに一見結論をもたらす過程が考察され，その意味で過程は重要なのだが，あくまでもそれは確定した結論（すなわち遍充関係）を導き出す手段にすぎない。そして，導き出された結論が確定した形で考えられるので，ミルの方法のように，過程をさらに続けて行ってどんどん結論を洗練させていくということにならないのである。つまり，インドの議論においては，このようにあれば必ず正しいという静的な形で捉えられて（遍充関係を表す命題は「.....である可能性が非常に高い」「十中八九.....である」という形では表されないで，「.....である」という確定した形で表される），それゆえに，演繹論証をもたらすものとなっていくのである。

あるいは，このようにインド論理学は演繹法を重視するものであっても，科学における演繹的方法を説くポパーとも基本的な点で異なっている。ポパーにとって，普遍的な「法則」に相当するような考えを持つのは，決して明確な帰納論証の類によるのではない[48]。そこに

達する段階では，理に適っていないこと，直感などが働く。そのような過程によって達せられた普遍的な「法則」などは，仮説に他ならない。そして，観察，実験によりこの仮説に矛盾する例が出てくればその仮説は否定される。そこで起こっているのはmodus tollens（P⊃Q，¬Qという二つの前提から¬Pが帰結する）による演繹論証である[49]。矛盾する例が出てこない限りにおいて，あくまでも仮説として生き残り続ける[50]。

インド論理学の論証式は，上述したように，ある時期から遍充を表す肯定的な全称命題に対して，正しく対偶を表す命題（vyatireka,「否定的遍充」としばしば訳される）も表されるようになり，それはたとえば「火を有しないものは煙を有しない」というものであるが，これをインド論理学では明示されていない形で典型的な論証式に当てはめて，「あの山は（煙を有するのに）火を有していないならば，「煙を有するものは火を有する」ということはない」としてみよう。ここに，ポパーの反証可能性（falsifiability）という考え方[51]を持ち込めば，「煙を有するものは火を有する」（こちらはanvayaと呼ばれる）はあくまでも仮説であり，上述のようにあの山が煙を有しているのに火を有していないことが発見されれば，その仮説は反証されたことになる。しかしながら，インドの哲学者にとっては，見てきたように，これは仮説であるという考え方がとられずに，確定したものとして捉えられる。すなわち，インドの哲学者は，上述のようにミルと根本的に異なっていることから当然のことなのだが，ポパーの言う「検査の演繹的方法」（deductive method of testing[52]）に相当する考え方も取り入れていない。

そのようにして，＜証明されるべき属性＞（sādhyadharma）を有したものの集合（同類）やそうでないものの集合（異類）という，本来流動的なクラスが確定しているかのように静的なものとして与えられている。この点は，次のダルマキールティの言明にも端的に表されている。

〔因の〕三つの特徴であることとは〔次のようなものである〕。徴表が推論の対象（主体）に必ず存在すること，同類にのみ存在すること，異類には決して存在しないこと，〔以上のように〕決定していることである。（NB 2-5）

そのように，インド論理学における前提の一つとして示される遍充という関係について，いかにそれが成立するかについて各学派において議論がなされた[53]。そこで例えば，ダルマキールティは，因果関係や一方が他方を本質とする関係ということで説明する。つまり，個々の例から帰納的に推論し，ある程度の段階で，因果関係，本質上の関係ということでその遍充関係を確定するのである。結局，この帰納的な推論によりもたらされた結果を正当化するのは，自然の統一性（uniformity of nature）に通じる本性上の結びつき（svabhāva-pratibandha）ということになるのである。

演繹論証は，知識を増すものではない。しかし，インド哲学の認識論においては，知識を増すものがプラマーナの資格があるという見解が強い。そこで，彼らの演繹論証を表す式の中に個別の例が出てきているという特徴が浮かび上がる。実例で示されているのは，問題となっている遍充関係を有しているものとして良く知られているものである。当の問題となっている対象（パクシャ）は，証明されるべき属性を有しているという点が良く知られていな

い。それで，実例を示すことにより，別の例にも遍充関係が当てはまることを示し，あたかもそのような演繹論証が，知識を増すかのような働きを持つのである。実際には，「煙のある所に火がある」という命題を知っており，さらに，知覚によって，あの山に煙があることを見る。これだけで，あの山に火があるということは含意される。言い換えるとそれだけで，あの山に火があることは知られる。それゆえに，帰納論証の持っている「(誤る危険性もあるが) 知識を増大させる (可能性もある)」という特徴を演繹論証の中にあたかも組み込んだような形になっているのである。

以上から，桂 (1998) において，インド論理学の特徴として帰納論証が強調されつつも，「帰納論理学」という言葉が用いられていないのは適切である。しかしながら，インド論理学の「本質は．．．．帰納的論証である」(傍点筆者)，「インド人の思惟方法の根本は帰納法である[54]」とか「インドの論理学は，一般的に言って，演繹的ではなく帰納的である[55]」(傍点筆者) という主張は，誤りであるか，少なくとも誤解を生じさせるものである。

---

[1] Matilal (1998, 88) は，ディグナーガについてこの点を強調している。また，Staal (1960, 280) では，13世紀のガンゲーシャによって創設された新ニャーヤ学派の議論では，論理学が，哲学，認識論，コスモロジーから分離していき，主として推論の分析に制限されてきたと述べられている。本論文では，その新ニャーヤ学派までは触れていない。

[2] Gamut (2000, 5)；Skyrms (2000, 15)，Hacking (2001, 7) などを参照。

[3] 妥当性と健全性については，たとえばFogelin and Sinnot-Armstrong (2001, 36-38)；三浦 (2000, 42-49) などを参照。

[4] Chatterjee (1978, 243)；Matilal (1998, 16-17) を参照。

[5] anadhigataviṣayaṃ pramāṇam, *Nyāyabinduṭīkā* of Dharmottara (*Nyāyabindu*, p.19)；pramājñātatattvārthajñānam eva, *Mānameyodaya* p.2.

[6] Hacking (2001, 3).

[7] Skyrms (2000, 17).

[8] 桂 (1998, 215-321).

[9] 例えば，宮元・石飛 (2003, 87)。また，桂 (1998, 219-220) が触れているように，Staal (1988, 42) は，インド論理学は西洋論理学と根本的に異ならないと述べている。

[10] Skyrms (2000, 17-23)；Hacking (2001, 1-18).

[11] Mill (1973, 288-290).

[12] 「危険な」(risky) か否かというこの点は，Hacking (2001, 5, 11-18) 参照。

[13] Fogelin and Sinnott-Armstrong (2001, 259-264)；Hacking (2001, 12-13)。また，von Wright (1960, 13-15) は帰納法に第一次，第二次の区別を設けている。

宮元・石飛 (2003, 86-92) の中で，石飛道子は，インドの論理学は演繹論理学だと断定し，実例の部分について，ニャーヤ学派の論理学を取り上げて，次のように説明している。「煙を有するものは火を有する」において，「かまどのように」という個別の例がついていることから，これは，帰納推論によってもたらされたものだというかも知れないがそうではない。これは個々の例の中に煙性 (なぜか石飛は火性を述べていない) を見る，すなわち知覚することによって得られる真知 (石飛の用語そのまま) である。それゆえに，この前提が真となることは確約され，「あの山は煙を有する」というもう一つの前提 (これも知覚によって得られる真知) とともに真知であることが確約されていれば，結論は真とならざるを得ない。それゆえに，ニャーヤ学派の論理学は演繹論理学である。

石飛のこの議論は非常に混乱を招くものである。前提が真ならば結論が必ず真というのが演繹論理学の基本的骨組みである。そして，実際に前提が真であるかどうかを探求するのはこの論理学の仕事ではない。ところがここで石飛は前提が真であるかどうかについてニャーヤ学派によっては帰納論証が用いられていないと主張することにより，ニャーヤの論理学は演繹論理学であると主張しているように思える。もし，石飛が，ここで典型的な論証式だけを問題にしているのならば，前提の全称命題の部分がどのようにして真であると知られるかどうかは，関係がないはずである。

もっとも石飛は，「煙を有するものは火を有する」に至るのにかまどという実例からの帰納推論が働いているという主張を否定したのだと言うかも知れない。確かに，インド論理学における帰納法的要素の強調は，本論文でも示しているように，特にこの部分に関わる発言だからである。しかし，繰り返すが，この全称命題が，帰納法ではなく知覚によって知られるがゆえにインド論理学が演繹論理学であるという石飛の主張は全く成立しない。ことによると，石飛の主張すべきだったことは，「煙を有するものは．．」がいかにして真となるかの議論を除いて，典型的な論証式のみが「インド論理学」と名付けられるべき部分であり，そこに示されているのは演繹論証である，ということだったのかも知れない。

因みに，石飛の挙げているニャーヤ学派の見解は，あくまでもニャーヤ学派の中の一つの見解である。Chatterjee（1978，249-250）；片岡（2003，6－9）参照。実際は，ニャーヤ学派においても，本論文中の *Tarkabhāṣā* からの引用で端的にわかるように，帰納法的思考を明確に見ることができる。そして石飛はインド論理学は帰納的か否かという問いをたてたにも関わらず，それからなぜか「間違いを犯さぬよう」（宮元・石飛　2003，87）ニャーヤ学派に限定して考えている。インド論理学の話をしていて，ニャーヤ学派に限るのが，どうして「間違いを犯さぬよう」なのか全くわからない。

14 *Nyāyabhāṣya*（on *Nyāya Sūtra* 1.1.39）pp. 34-35.桂（1998，232-233）；桂（1986，32-36）を参照。

15 *Tarkabhāṣā,* pp.71-77.

16 インドの哲学者に限らずこの点については，Toulmin（2003，2）を参照。

17 さらには，ここには，「自然の動きは統一性を持っている」「自然は過去，現在，未来と同じように動いていく」というような基本的な普遍命題が隠れていると考えられる。Mill（1973，308-310）を参照。

18 Skyrms（2000）における「帰納論理学」の定義のみならず，本論文の参考文献で挙げている書物を初めとして，帰納法の議論においては，蓋然性の議論に触れることが当然のようになっている。

19 また，彼らの議論では，誤らないから知識を得る手段（pramāṇa）なのだという考え方が潜んでいるように思える。例えば，記憶というのは明らかに知識を得る手段の一つと見なされるのが自然に思えるが，インドではそこから排除されるのが普通である。なぜならば，記憶は非常に誤りやすいからである。

20 演繹主義については三浦（2000，107-111）を参照。その中（109）で，「帰納的推論はすべて省略された演繹的推論であるというこの論理観は「演繹主義」と呼ばれる」と述べられている。また，演繹主義者としてはKarl Popperが浮かぶかも知れないが，彼の見解を「演繹主義」と呼ぶのは必ずしも適切ではないという点についてはSalmon（1966，26）を参照。また，Popperの見解と，ここで私の述べるところのインドの哲学者の「演繹主義」は大きく異なる。Popperの場合は，一般に仮説演繹法ということで表されるものであるが，両者の違いについては本論文の結

論を見よ。また，Salmon（1966，21-27）；Hacking（2001，252-253）を参照。

[21] さらに二つ加えて五つの特徴を有すべきとする派もあるが，その二つは論理的には余分であり，議論において相手に対する説得力を増すことが意図されている。

[22] (2)を「同類にのみ存在する」，(3)を「異類に決して存在しない」と言うように，サンスクリット語の eva を加えることにより，結果として，(2)と(3)は一方だけですむということになる。その点については，桂（1998，256-257）参照。

[23] Salmon（1966，9）参照。あるいは，帰納法から演繹法への書き換え一般については，三浦俊彦（2000，104-111）を参照。つまり，彼らは明らかに自らの論証を，演繹であることを意図して示しているのである。よって，彼らが提示する論証式では演繹論証が示されているのである。Fogelin and Sinnott-Armstrong（2001，ch.9）も参照せよ。

[24] Fogelin and Sinnott-Armstrong（2001，262）．上の注13で触れているような，遍充を表す命題が知覚によって確定するというニャーヤ学派の見解は支持できない。普遍が知覚されるという彼らの主張はともかく，結局そう考えても，遍充の命題は帰納法により得られると考えられるべきである。なぜならば，彼らの見解によっても，普遍が知覚されるのは個別の事例でのことだからである。そこから全ての事物についても知覚されたことになるという考え方は，超世間的（alaukika）な観点，つまり日常的には説明のつかない観点からの話になってしまう。

[25] Fogelin and Sinnott-Armstrong（2001，262）．

[26] Fogelin and Sinnott-Armstrong（2001，262）．

[27] 実は，3において提示した *Tarkabhāṣā* からの引用の途中において，省略して点線部で表した箇所は，付随的要素（upādhi）というものの議論になっている。その議論も，彼らが考察に用いる帰納論証の背景に演繹主義があるということを見るのに重要である。残念ながら，本論文ではスペースの関係で扱えないので，別の機会にその点を論じる予定である。

[28] 桂（1998，259-263）；Matilal（1998，7－8）参照。

[29] 赤松（1984，203-213）参照。

[30] BonJour（2002，53-54）参照。

[31] Hume（2004，18-24）．

[32] Hume（2004，26）．また，因果関係については Hume（1992，69-179）で詳しく考察されている。「ヒュームの問題」（Hume's problem）という呼び方については，Popper（1972，4）を参照。

[33] Popper（1972，9）参照。

[34] Hume（2004，21）．この点についてさらに詳しくは，Salmon（1966，5-11）；BonJour（2003，60-63）；Skyrms（2000，30-35）を参照。

[35] より正確には，この場合，ダルマキールティは，結果が徴表（liṅga）になる場合（つまり結果，あるいは結果を有していることが理由（hetu）である場合）を考えている。火と煙で言うならば，煙は火の結果であり，逆ではない。そして，煙は（少なくともインドの哲学者の見解では）火の十分条件である。それゆえに原因である火は，結果である煙の必要条件である。普通因果関係が考えられる場合，原因は結果の必要条件である場合も，十分条件である場合も，さらには必要十分条件である場合も考えられる。それにもかかわらずダルマキールティは因果関係を徴表が結果である場合に限っている。これは，必要条件，十分条件，必要十分条件といったものと原因・結果の関係を十分に考察していないと言わざるを得ない。

[36] インド論理学の帰納法的性格を強調する桂も，（1986，99）においては，ダルマキールティがこの本性上の結びつきを提示することにより，「仏教論理学は，帰納法的性格を払拭して，演繹論理へと変貌して行った」と述べている。本論文との関連で言うと，問題なのは，注13で述べたよう

に，前提がいかにして真であるかは，演繹かどうかという問題には直接関係ないという点をまず明確にして論じられるべきであるということと，また，本当に桂の言う通りに，ダルマキールティによってインド論理学が帰納から演繹へと変貌して行ったかどうかである。私は，ダルマキールティより前から，インド論理学は演繹主義であったと言いたいわけである。そして桂は（1998, 303-304）になると，ダルマキールティにおいても「論証式の形式は変化しても，実例に依存する帰納推理の性格は変化していない」「敢えて演繹推理という性格を読み込むとすれば，それはここまで強調してきた随伴と排除にもとづく帰納推理に連結されたものとして理解されなければならない」というように，あくまでも帰納法的性格を強調している。

[37] Skyrms（2000, 34）参照。

[38] この点について詳しくは，以下を参照。Mill（1973, 306-322）; Skyrms（2000, 30-68）; Salmon（1966, 40-43）; Hacking（2001, 247-255）; von Wright（1960, 63-83）。さらには，この問題は，20世紀になって，グッドマンによる帰納法の新たな謎（new riddle of induction）の指摘へと発展していく。Goodman（1983, 59-83）を見よ。また，Skyrms（2000, 51-68）参照。

[39] *Vādanyāya,* p. 9.

[40] Mill（1973, 311）参照。

[41] もっとも西洋哲学においても，ヒュームによって問題点が明示されるまでは同様の状態だったわけである。ダルマキールティによる遍充関係の確定の議論について赤松（1984, 213）は「ダルマキールティの論理学，それは論理的必然性の根拠を根源的に求めてゆこうとする内的要請に貫かれたものであった」と述べている。しかしながら，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。

[42] 片岡（2003, 2）参照。チャールバーカについては，マドヴァの *Sarvadarśanasaṃgraha* の第一章において取り上げられているが，そこでの付随的要素（上の注27参照）の議論は，重要である。

[43] Skyrms（2000, 27）

[44] 実際には，注18で述べたように，帰納論理学 inductive logic を扱っているものは，一般的に蓋然性の議論に入っていく。たとえば，Hacking（2001, 18）では，「蓋然性は帰納論理学の根本的な道具である」としている。

[45] Mill（1973, 388-433）参照。特に，390ページには次のような表現が見られる。'The mode of discovering and providing laws of nature'.また，von Wright（1960, 84-128）参照。

[46] ミルの帰納法に対する基本的姿勢は，例えば，Mill（1973, 312-313）を見よ。また，Skyrms（2000, 94-97）参照。Tillemans（2004, 269）では，インド論理学における実例の使用は，批判的（critical）視点が欠けていると，適切に指摘されている。

[47] Mill（1973, 389）.

[48] Popper（2002, 7-9）.

[49] Popper（2002, 19）.

[50] Popper（2002, 10）. また，Popper（2002, 25）によれば，科学において，演繹的に論証され得る結論のいくつかを反証することによって，原理上論駁され得ない言明というものは何もない。

[51] Popper（2002, 17-20）.

[52] Popper（2002, 7）.

[53] それについては，上の注13，41で触れている片岡（2003）が優れた研究である。

[54] いずれも桂（1998, 309）。

[55] 桂 (1998, 315).

* 草稿の段階で片岡啓氏より貴重な助言を頂いた。心より感謝を表する。

テキスト

Mānameyodaya Mānameyodaya of Nārāyaṇa (An Elementary Treatise of the Mīmāṃsā), ed. with an English Translation by C. Kuhan Raja and S. S. Suryanarayana Sastri, Madyar: The Adyar Library and Research Centre, 1993.

Nyāyabhāṣya Gautamīyanyāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana, ed. by Anantalal Thakur, New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1997.

Tarkabhāṣā Tarkabhāṣā of Keśavamiśra with Tarkarahasyadīpikā Hindī Commentary by Āchārya Viśweśhwar Siddhāntaśiromaṇi, Varanasi: Chaukhambha Sanskrit Sansthan, (Kashi Sanskrit Series 155), ninth edition, 1995.

Vādanyāya Vādanyāya of Dharmakīrti: Logic of Debate, Critically ed. and tr. by Pradeep P. Gokhale, Delhi: Sri Satguru Puablications, 1993.

Nyāyabindu Paṇḍita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa, Nyāyabindunā Taṭṭīkayā ca Samanvitaḥ, ed. by Paṇḍita Dulasukhabhāī Mālavania, Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Second Edition, 1971

参考文献

BonJour, Laurence (2002) *Epistemology: Classical Problems and Contemporary Responses,* Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, INC.

Chatterjee, Satischandra (1978) *The Nyāya Theory of Knowledge,* Calcutta: University of Calcutta; first published 1939.

Fogelin, Robert J. and Walter Sinnott-Armstrong (2001) Understanding Arguments: An Introduction to Informal Logic, Belmont: Wadsworth.

Gamut, L.T.F (1991) *Logic, Language, and Meaning, Volume1: Introduction to Logic,* Chicago: University of Chicago Press.

Goodman, Nelson (1983) *Fact, Fiction, and Forecast,* Cambridge: Harvard University Press, Fourth Edition.

Hacking, Ian (2001) *An Introduction to Probability and Inductive Logic,* Cambridge: Cambridge University Press.

Hume, David (1992) *Treatise of Human Nature,* New York: Prometheus Books; first published 1739.

Hume, David (2004) *An Enquiry concerning Human Understanding,* New York: Dover Publications; first published 1748.

Matilal, Bimal Krishna (1998) *The Character of Logic in India,* New York: State University of New York Press.

Mill, John Stuart (1973) *A System of Logic,* Books I-III, Tronto: University of Tronto Press; first published 1843.

Popper, Karl P. (1972) *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach,* Oxford: Oxford Univer-

sity Press (Revised Edition).

Popper, Karl P. (2002) *The Logic of Scientific Discovery,* London: Routledge; first English edition published 1959.

Salmon, Wesley C. (1966) *The Foundation of Scientific Inference,* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Skyrms, Brian (2000) *Choice and Chance: An Introduction to Inductive Logic,* Belmont: Wadsworth, Fourth Edition.

Staal, Frits (1960) 'Formal Structures in Indian Logic', *Synthese* 12, pp.279-286. Reprinted in Staal (1988, 73-80).

Staal, Frits (1988) *Universals: Studies in Indian Logic and Linguistics,* Chicago: The University of Chicago Press.

Tillemans, Tom J.F. (2004) 'Inductiveness, Deductiveness and Examples in Buddhist Logic', *The Role of the Examples (Dṛṣṭānta) in Classical Indian Logic* (ed. by Shoryu Katsura and Ernst Steinkellner) Wien: Universität Wien, 2004, pp.251-275.

Toulmin, Stephen E. (2003) *The Use of Argument,* Updated Edition, New York: Cambridge University Press.

von Wright, Georg Henrik (1960) *A Treatise on Induction and Probability,* New Jersey: Adams & Co.

赤松明彦（1984）「ダルマキールティの論理学」『講座・大乗仏教 9 認識論と論理学』春秋社，pp. 183-216.

片岡啓（2003）「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，pp. 1－32.

桂紹隆（1986）「インド論理学における遍充概念の生成と発展－チャラカ・サンヒターからダルマキールティまで－」『広島大学文学部紀要』45，特輯号 1，pp. 1－122.

桂紹隆（1998）『インド人の論理学』中央公論社(中公新書).

三浦俊彦（2000）『論理学入門　推論のセンスとテクニックのために』日本放送出版協会（NHK ブックス）.

宮元啓一・石飛道子（2003）『ビックリ！インド人の頭の中―超論理思考を読む』講談社.