

## ディグナーガにおける“内包”と“外延”

上田 昇

語(*śabda*)はその対象乃至意味(*artha*)を有する。しかし今漫然と私が「牛」と呟いたからといって、この「牛」という語が或る遠く離れた牧場の牛を現実に意味することにはならないであろう。また私が上の空で「うし」と言ったからといって、この「うし」が牛を意味することにもならないであろう。しかし私のその「うし」を聞いた人は私が牛を意図して「うし」と言ったのだと判断することはあり得よう。この様に、語は意味を有するとはいっても、それは一定の状況や話者の意図あるいは聞き手の理解といったものの下においてである。語がその対象に適用されるということ、言い換えれば語と対象乃至意味の結合関係、それは語を取り巻く状況や意図の下において現実化する。'akṣa'がサイコロの意味も車軸の意味も“有する”多義的な語であるとしても状況や意図によるその義(*artha*)の一義化によって初めてここに言う語と意味(対象)の結合、つまり語が意味を有するということが成立する。

本稿は語の意味について専らディグナーガのアポーハ論及び論理学に依拠して考察を試みる。その際、語が意味を有するということが如上の意味におけるものとする。結論は次の三である。

1. 語は内包あるいは外延を有する。
2. ディグナーガにおける語の外延は、全体と任意の部分が同一語によって語られるもの--例えば水--を典型として考えるべきである。
3. 「声は無常である」における「声」の外延は“比論的全体”である。(“比論的全体”の意味は本論で論じる。)

### I. 内包と外延

ディグナーガのアポーハ論からは明らかに語の意味(*artha*)に二種類あることが読み取れる。一つは或る語と他の語が同義語(*pariyāya*)であるか否かと言う時の義(*artha*)であり、他の一つは或る語と他の語が同一基体を有する(*sāmānādhikaraṇya*)か否かと言う時の基体(*adhikaraṇa*)である。一般に'Indra'と'Sakra'は同義語であるが、「樹(*vrkṣa*)」と「シンシャパー(*śiṃśapā*)」は同義語ではない。ディグナーガによれば「樹」と「シンシャパー」は混じることのない(*ma ḥdres pa= avyavakīrṇa?*)意味(*artha*)を有するのである(Cf. 上田[1990] 89)。同義語を云々する場面での語の適用を以前筆者は語の浮動的適用と呼んだが(*do.*)、今浮動的適用の下における語の意味(*artha*)を内包と呼ぶことにする。一方、例えば眼前のシンシャパーについて、「樹」と「シンシャパー」は*sāmānādhikaraṇya*になり、この基体(*adhikaraṇa*)への(両)語の適用を語の拘束的適用と呼んだ。*(do.)* 今拘束的適用の下において、その適用が正しい時の語の意味(*artha*)を外延と呼ぶことにする。

ディグナーガはアポーハ論の論述に際して語乃至意味の階層的構造を前提としているように見える(Cf. Katsura[1979]). その階層構造において実体(dravya)と性質(guṇa)は有(sat)に直属する二つのノード(節)であると考えられる。これは「有(sat)」を普遍語とした時、実体(dravya)と性質(guṇa)はその下における特殊であることを意味する。一方、一般に蓮華(utpala)は実体(dravya)であり、青(nīla)は性質(guṇa)であるから、上の階層構造において蓮華と青は異なるノードに属する。ところがディグナーガはアポーハ論において、(同じ普遍に属する)特殊同志は互いに敵対するものであり、特殊語(例えば 'śiṃśapā')は他の特殊(例えば palāśa)を排除(apoha)すると言う(PSV, 129-131(K), 128-130(V), Cf. 堀[1988] 113). これは単に(vṛkṣaに属する) palāśaを(同じくvṛkṣaに属する arthaを有する) 'śiṃśapā'を以て呼ぶことはできないということであると考えられるが、すると同様に実体たる蓮華を性質たる青と呼ぶことはできないはずである。ところが蓮華と青はsāmānādhikarāṇyaの典型的な例としてディグナーガの頻繁に取り上げるところのものである。これは、「青(nīla)」は“青いもの(青を有するもの)”を外延として有することを意味していると考えられる。蓮華(一般)における特殊として“青いもの”があり、それが青蓮華(nilotpala)である。そして逆に、“青いもの”(一般)における特殊として蓮華があり、それが青蓮華である。蓮華と青のsāmānādhikarāṇyaについてのディグナーガの論を注解するなかでJinendrabuddhiは次のように述べる。

[語の] 自己の意味は普遍である。「蓮華」という語は蓮華一般 [を意味する]。その特殊が赤蓮華等である。「青」という語もまた青一般 [を意味するの] であり、その特殊が蜂等である。その(特殊の)理解における愚が惑いの諸原因である。... この様に「蓮華」・「青」等の語は互いの意味においては自己の意味(=普遍)の特殊についてそれぞれ惑いの原因であり、[「蓮華」と「青」が] 同時にあるそれらの場合のみ確定の根拠なのであるから、それ故、青蓮華という一つのものについての果は[「蓮華」と「青」において] 異なるのであり、...

raṅ gi don ni spyi ste/ u tpa laḥi sgra ni u tpa la tsam mo/ deḥi dbye  
 ba ni u tpa la dmar po la sogs pa rnams so/ snon poḥi sgraḥi yaṅ sḥon po  
 tsam ste/ deḥi dbye ba buṅ ba la sogs pa rnams so/ de rtogs la blun pa ni  
 the tshom gyi rgyu rnams so/... gaṅ gi phyir ḥdi ltar u tpa la sḥon po la  
 sogs paḥi sgra rnams phan tshun gyi don la raṅ gi don gyi bye brag la so  
 sor the tshom gyi rgyu ṅid de/ lhan cig tu gyur pa rnams kho na la ni ḥes  
 paḥi rgyu ṅid yin pa deḥi phyir u tpa la sḥon po shes bya ba dḥos po gcig  
 la ḥbras bu tha mi dad pa ṅid yin shiṅ ... (J. 174)

ディグナーガは次のように述べる。

「青」「蓮華」等の語は他の排除(gshan sel ba=anyāpoha)の異なりはあっても、「立っている(ḥgreṅ ba)」かつ「カラスが止まっている(bya rog gnas pa)」[によって意味される棒杭の]如く、自己の意味の特殊(raṅ gi don gyi khyad par)を明らかにするためのものであって、自己の他の排除の対象(raṅ gi gshan sel baḥi don)

は一か所に撰せられるので(gcig la sdud pas)sāmānādhikaraṇya(gshi mthun pa) である。(PSV, 117(K))

この様にディグナーガ/Jinendrabuddhi において青は蓮華を特殊として有する普遍として扱われている。(逆に蓮華は青を特殊として有する普遍として扱われている。)この様な青が「青」の内包ではあり得ないことは明らかである。ここでは青は“青いもの”即ち「青」の外延を意味する。ところが上述の階層構造においては蓮華に「青」を適用することはできない。このことはディグナーガが前提としていると考えられる階層構造は単に外延の分類として捉えられてはならず、内包を考慮しなければならないということの意味しているであろう。しかしまた、階層構造の各ノードを全て内包として捉えることもできないであろう。なぜならその場合には語乃至意味の普遍・特殊(上位・下位)の関係が無意味になるからである。既に述べたように内包としては例えば, vrkṣa と śimśapā は互いに混じることなきものなのであり, vrkṣa にとって śimśapā が特殊であり, śimśapā にとって vrkṣa が普遍であるということは何の意味もなさなくなるであろう。そこには“構造”は存在せず、単に語乃至、内包としての意味の集まりがあるだけであろう。

ディグナーガが前提としていたと考えられる語乃至意味の普遍・特殊(上位・下位)の関係をどの様に理解すべきかは後述するとして、先ず我々はインド論理学との関係においてここに言う内包と外延を考察しよう。

## II. 論理学

インド論理学、とりわけディグナーガ(陳那)論理学研究における金字塔とも言うべき『インド古典論理学の研究(陳那の体系)』(北川秀則[1965])において、著者はそれを「直接ものを取扱う論理学である」と評している(Ibid., 6)。この評価は形式論理学 -- 著者はこの語を「アリストテレスに源を発し中世にその発展完成を見た西洋の伝統的形式論理学」の意味で用いる(Ibid., 3, n.1) -- との比較を通して得られたのであるが、より具体的には次のように述べる。

例えば形式論理学の方の学者が「ソクラテスは死すべきものなり」という命題を取扱う時には、「ソクラテス」という名辞が主辞、「死すべきもの」という名辞が賓辞となされる。ところがインドの論理学者が「声は無常なり」という命題を取扱う時には声というものが有法グルミン、その声に属する無常性という性質(---性質も亦ものであって名辞ではない---)が法グルマとせられる。換言すれば、形式論理学の方の学者が「ソクラテスは死すべきものなり」という命題を「ソクラテス」という主辞の外延が「死すべきもの」という賓辞の外延中に包摂されていることをあらわすものとして取扱ったのに対し、インドの論理学者は「声は無常なり」という命題を声という有法グルミンに無常性グルマという法が存することをあらわすものとして取扱ったのである。(Ibid. p.7)

現代の記号論理学的視点からもまたインド論理学の研究が数多くなされているが、例え

ば末木[1957]や杉原[1975]はディグナーガ論理学について、それを名辞の“外延”もしくはクラスの包摂関係によって理解する。「第二相(同品定有性)は法(大名辞 P)の外延が因(中名辞 M)を包摂すべきことを規定する。」(末木, 160上)。「九句因の成立条件をみるに、これは因(中名辞 M)と法(大名辞 P)との間の包摂関係が九種あることを言うものである。」(Ibid., 160下)。「... 三支作法で取り扱っている名辞(文法的には形容詞であるものをも含む)は、すべてクラスであって、個体ではない。故に陳那の三支作法はクラス論理学であると解すべきである。」(杉原, 211)

このような“外延”の包摂関係によってディグナーガ論理学を捉える限り、それは北川氏の見解とは対立する。ところで、北川氏自身は、次に見るような読み変えによって、インド論理学における命題の記号論理的表現の可能性を示唆している。

If we read the symbol 'ε' as 'possesses the dharma' instead of 'is a member of the class' and substitute 'the hill' for 'A', 'smoke' for 'B', and 'fire' for 'C', 'AεB' will become 'The hill possesses the *dharma* smoke' and '(x (x ε B) ) (x ε C))' will become 'Whatever x may be, if x possesses the *dharma* smoke, then x possesses the *dharma* fire.' The reader thus have found a closer parallelism between Indian logic and mathematical logic than between Aristotelean logic and mathematical logic in this respect. (Kitagawa [1960] 380, n.13)

'ε' のこの読み変えによる定式化は、実質的に F. Staal [1962] によるインド論理学の推論の定式化を先取りするものであった。Staal は次のように言う。

An inference in Indian logic can generally be written in the following form:

$$(1) \quad (x)(A(h, x) \rightarrow A(s, x)).$$

Here  $A(y, x)$  denotes the relation of occurrence of a term  $y$  in its locus  $x$ ;  $h$  denotes the reason(hetu) and  $s$  denotes the thing-to-be-inferred(sādhyā). In the stock example  $h$  denotes smoke and  $s$  denotes fire. (Staal [1988] 93)

アリストテレスの三段論法が事象(命題)を「(全ての) BはAである」もしくは「(全ての) BにAが述語される」といった形で表現したのに対し、北川、Staal 両氏の論ずるように、インド論理学は事象(命題)を「BにAがある」という形で表現した。「かの山に火あり」「声に無常性あり」といった風に、ここで「かの山」及び“声”は有法(dharmin)であり、“火”及び“無常性”は法(dharma)である。北川氏は上に引用したように性質としての無常性をもものと呼んでいるが、無常性(anityatva)は“無常なるもの”ではない。火は「火」の(第一節で述べた意味での)外延であるのに対し、無常性は「無常」の内包である。「声に無常性あり」であって、「声に無常なるものあり」ではなく、「かの山に火あり」であって、「かの山に火性あり」ではない。最後の命題は、かの山が火そのものであることを意味してしまうであろう。この様にインド論理学における事象(命題)表現「BにAがある」において、法(dharma) Aは外延である場合と内包である場

合の両方があると言える。それに対し、Bは外延に限られると考えられる。なぜならBを内包とした場合、Bは他の何ものをも混じえず、従って「BにAがある」とは言えないはずだからである。

ところで北川氏の言う“外延”と本稿で言う外延はその意味するところは同じではないであろう。（本稿で言う外延の意味は次節で論じる。）北川氏の“外延”は個体の集まりとしての集合を意味するのであると思う。（厳密には述語論理における命題の意味解釈に際して一般に導入される集合のことであろう。）つまり $\{1, 2, 3, \dots, n, \dots\}$ をもって自然数の集合とする如くである。そして“包摂”とは偶数の集合 $\{2, 4, 6, \dots\}$ が自然数の集合 $\{1, 2, 3, \dots, n, \dots\}$ の部分集合である如きを意味するのであろう。インド論理学における事象（命題）表現「BにAがある」をこの様な“包摂”によって意味解釈することは不当なことであるという点は北川氏の主張の通りであると思う。しかしここで問題は、「BにAがある」（北川の表記法によれば $B \varepsilon A$ 、Staalのそれによれば、 $A(A, B)$ 。以下Staalの表記法を使用する。）の意味解釈はどのようになされるべきかということである。述語論理学においては一般に意味解釈は集合による。従って述語論理的に扱うなら、 $y, x$ をそれぞれダルマ、ダルミンについての個体変項とする時、 $A(y, x)$ が真であるのは、対 $(y, x)$ に所与の集合U（この場合は対の集まり）の要素が割り当てられる時であり、 $A(y, x)$ が偽であるのは対 $(y, x)$ に集合Uの要素以外の対が割り当てられる時である。例えば $A(\text{火, かの山})$ の真偽が問題なら、集合Uは $\{(\text{火, 場所1}), (\text{火, 場所2}), (\text{火, 場所3}), \dots\}$ つまり、火と“火のある場所”の対の集まりとして与えられるであろう。このUに $(\text{火, かの山})$ が属しているか否かによって $A(\text{火, かの山})$ の真偽が決まるであろう。しかし、これは実に、『ソクラテスは死すべきものなり』という命題を「ソクラテス」という主辞の外延が「死すべきもの」という賓辞の外延中に包摂されていることをあらわすものとして取扱った』『形式論理学の方の学者』のやり方そのものであろう。違うところは上のUは対の集合であるのに対し、「死すべきもの」の外延は個体の集合であるという点であるが、或る要素-- $(\text{火, かの山})$ あるいはソクラテス--が或る集合のメンバーであるか否かによって命題の真偽を決定する点において変わりはない。従って外延の包摂関係による理解を批判する立場を貫くためには、インド論理学における事象（命題）表現の形式を $B \varepsilon A$ （北川）や $A(A, B)$ （Staal）で表すだけでは済まないのである。

アリストテレスの三段論法の体系は単項述語記号を導入して述語論理学の中に組み込むことが可能である。例えば「xは死すべきものなり」を死(x)で、「xは人間なり」を人(x)で、「xは動物なり」を動(x)で表すと、

全ての動物は死すべきものなり。全ての人間は動物なり。

故に

全ての人間は死すべきものなり。

という三段論法（Barbara）は

$$(x)(\text{動}(x) \rightarrow \text{死}(x)) \wedge (x)(\text{人}(x) \rightarrow \text{動}(x)) \rightarrow (x)(\text{人}(x) \rightarrow \text{死}(x))$$

と表すことができる。もちろん個々の格式が述語論理学上の定理として表現可能というばかりでなく、換位や還元等の体系的な操作も述語論理学上の妥当な操作として表現できる。これはアリストテレスの三段論法における命題の意味解釈（真偽の決定）を集合を導入して行うことが可能であることを意味する。（但し、アリストテレス自身が集合の包含関係によって命題の意味解釈をしていたかどうかは別問題である。）

一方ディグナーガの因の三相による論理学では、「声は無常である」を「この声は無常である」「あの声は無常である」「その声は無常である」...の総体と見ることはできない。なぜなら、所聞性は声にのみあるため「声は無常である」の論証因たりえない（不共因）が、その同じ所聞性が「この声は無常である」「あの声は無常である」「その声は無常である」の各々については正当な論証因となる（Cf. 上田[1992]）からである。これは「声は無常である」の“声”はもはや“この声”“あの声”“その声”等、個々の声の総体とは言えないことを意味しているであろう。<sup>2)</sup>従って我々は「声は無常である」における「声」を「全ての声」とすることにためらいを覚える。あるいは「声は無常である」が「全ての声は無常である」を意味するとしたとき、その「全て」とは何を意味するのかが問題となる。

### Ⅲ. 外延

ディグナーガの著作を通じて言えることは<個体を設定しその集まりとしての全体集合を考へる>ことがないということである。又、アポーハ論の論述に際してディグナーガが前提としていると思える語乃至意味の階層的構造には個体は現れない。更に又、<固有名(yadrachā-śabda)は普遍(sāmānya)を語るものでないから、固有名の意味(artha)は普遍たるべき“他の排除(anyāpoha)”ではあり得ないのではないか>という問いに対して、ディグナーガは固有名は全体名(tshogs paḥi sgra=samudāya-śabda?)と同様、全体(普遍)及び部分(特殊)に同じ語が適用できるのであるから、問題ないと答える。Jinendrabudhiの注解は次のようである。

「固有名についても」云々によって、dittha等が多性(du ma ṅid)であると示して、それも普遍(spyi)であることを成り立たせるのである。「固有名は」というのは隻眼(kāṇa)や手の曲がった(kuṇḍa)等即ち性質の全体を語るものたる固有名[即ち]dittha等の語である。その全体(tshogs pa)の部分(cha śas)たる隻眼(kāṇa)や手の曲がった(kuṇḍa)等を別々に普遍(spyi)によって語る。それ故、恰も「樹」なる語がシンシャパー等の特殊を別々に語りつつ普遍を語るのと同様に、全体名(tshogs paḥi sgra)たるdittha等の語も[特殊(部分)を語りつつ普遍(全体)を語る]。

ḥdod rgyal ba laḥaṅ(laṅ をデルゲ版により訂正) shes pa la sogs pas ḍit tha  
la sogs pa rnams du ma ṅid du stoṅ ciṅ/ de la yaṅ spyi yod do shes sgrub  
par byed do/ ḥdod rgyal ba ni shes pa la sogs/ kā ṅa daṅ kuṅ ḍa la sogs pa  
ste/ yon tan tshogs pa rjod par byed pa ḥdod rgyal ba ḍit tha la sogs paḥi  
sgraḥo/ tshogs pa deḥi cha śas kā ṅa daṅ kuṅ ḍa la sogs pa rnams te/ de

rnams tha dad par spyi yis brjod do/ dehi phyir ji ltar śiñ gi sgra śiñ śa  
pa la sogs pañi khyad par rnams tha dad par brjod ciñ spyi brjod pa de ltar  
tshogs pañi sgra dit tha la sogs pañi sgra yañ no/ (J, 218)

ここでは固有名は、「樹」がシンシャパー等多くの部分の全体であるのと同様に、多くの性質を部分とする全体を意味すると考えられている、と理解してよいであろう。しかも全体と部分とに共通して適用される全体名とすら見做されている。ディグナーガは更に、全体名は種名(jāti-śabda)と異なるものではないと言い、全体にも部分にも共通して適用される種名(「水」と、部分に対しては適用されない種名(「丸」「多彩」「雑色」「百」「千」「半升」「一升」「月」「年」「マーシャ」)とを、バルトリハリのVākyapadīyaII-156, 155を引用しながら、挙げている(PSV, 149(K)).このうち、Vākyapadīya II-156は次のようである。

samkhyāpramāṇasamsthānanirapekṣaḥ pravartate/  
bindau ca samudāye ca vācakaḥ salilādiṣu// (Iyer[1983] 69)

A word denoting water applies equally to a drop and to a large collection of it, irrespective of number, size and shape. (Iyer[1977] 65)

私はこの「水」の如き、全体と部分とに共通して適用される全体名乃至種名をディグナーガのアポーハ論ならびに論理学における名辞のタイプであると見做すのが良いと思う。水はコップ一杯のそれも、その中の一滴も共に「水」である。ここでその一滴の水が更に部分に分ち得るとし、その部分がまた再びより小さな部分に分ち得るとし、……。これらどの部分もやはり「水」である。この時、コップ一杯の水は水の個体の集合とは言えない。そもそも水の個体は存在しないからである。存在するのは常にそれ自身が部分を有する部分である。確かにコップ一杯の水はその部分より成る、と言うことはできる。いまコップ一杯の水が水滴A, B, C, . . . , Zから構成されているとする。この場合、このコップの水は集合{A, B, C, . . . , Z}として表すことができる。しかし水滴AとBを混ぜてのち分割して、{A, B, C, . . . , Z}には含まれていない水滴 $\alpha$ と $\beta$ にすることができる。この時コップの水は{ $\alpha$ ,  $\beta$ , C, . . . , Z}として表わされる。この時、集合{ $\alpha$ ,  $\beta$ , C, . . . , Z}は集合{A, B, C, . . . , Z}と同一ではない。ところがコップ一杯の水は依然としてコップ一杯の同じ水である。つまり自然数が1, 2, 3, 等の個体から構成されているようには水は個体から構成されてはいない。コップ一杯の水を構成する諸部分を一通りにのみ表現することはできない。

現代論理学における集合概念には二種類あると言われる。一つはdistributive sense, もう一つはcollective senseと呼ばれる。論理学書からそれについての説明を下に引用する。

現在の数学に現れてくる集合概念はdistributive senseにとられている。つまりこの意味で定式化される対象が研究されているのである。

日本の領土は北海道、本州、九州、四国の4つの島からできているといえ、これは

distributive senseで考えている。ところがここで福岡市、東京都、日本アルプスも、また銀座も日本橋も、・・・も日本の領土であるといえ、ある部分の一部分も、さらにその一部分も日本の領土になる。このような意味での集合概念がcollective senseである。

S. Lesniewskiはcollective senseでとった集合論をmereologyと呼んだ。

このように集合の概念に2つの意味づけができた。とくに「xが集合Aの元である」ということはmereologyでは、「xがAの部分である」とみなせばよい。もう1つ例をあげると「地球は太陽系の惑星の集合の元である」つまり「地球は惑星の1つである」といえばdistributive senseで考えている。したがってこのとき地球の一部分は惑星とは考えていない。ところがcollective senseでは地球の一部分は太陽系の惑星の集合の元になる。(井関[1968] 291-292)

もし或る対象Bがcollectiveな集合(une classe collective)であり、*a*である或る対象(objets quelconques *a*)から構成されているとし(極限的な場合(dans un cas limitrophe) 当該の*a*である対象は同時に対象Bであり得る)、そして対象AがBの要素(un element B)であるとすると、その場合Aは必ずしも対象Bたる既述の集合がそれによって構成されているところの*a*である要素対象(des objets elementaires *a*)の一つである必要はない。分かりやすくするため、先に述べた本の例をあげる。本としてそれを構成する印刷された紙片だけを認めることにし、更にまさにその瞬間に私の机の上にはそれらの本の部分を為さない印刷された紙片は何も存在しないとす。その場合、Bはその瞬間私の机の上にある全ての本のcollective集合(une class collective)である。そして同様にBはその瞬間私の机の上にある全ての印刷された紙片のcollective集合である。(B. Sobochinski[1950] 242, 下線は引用者)

最後の引用に明らかなようにcollectiveな集合は現実の対象物そのものであり、それを構成する諸部分の一意性は存在しないのである。なお、惑星の集合(collective senseで)の場合、その元は惑星でないもの(惑星とは一般に呼べないもの)を含んでいる。次の引用にはこの点が強調されている。

今私の机の上にある本の[collective senseでの]集合をAとする。BがAの要素(un element A)のとき、それは必ずしも本である必要はない。Bはこれらの本の中の一冊の第5ページ目であってよい。あるいは今問題にしている本の中の挿絵入りのページで構成されるcollectiveな集合(une classe collective)でもよい。(もちろんどれかの本の少なくとも1ページには挿絵があるときにのみそれは存在する。)一言で言えば、BがAの要素なら、BはAの任意の部分(segment)でよい。(B. Sobochinski 242-243)

S. Lesniewskiのmereology そのものは我々の関心の的ではないが、そこにおけるcol-



lective sense の意味での集合概念は注目に値する。なぜなら「水」はこの集合概念によって扱うのに相応しいものと思えるからである。私はディグナーガによる固有名=全体名 (tshogs pahi sgra)=種名についての議論から、アポーハ論及び論理学における名辞のタイプは「水」の如き全体名であると考えべきであり、従って名辞の外延はcollective sense の意味での集合と考えることができるように思う。上の引用に見られる、「日本の領土」「惑星」「本」のcollective senseの意味での集合の内、「日本の領土」の要素(元)はまた一般の意味で「日本の領土」であるが、「惑星」及び「本」についてはそれぞれの要素は必ずしも「惑星」あるいは「本」ではない。従って今、ディグナーガについて、名辞の外延はcollective senseの意味での集合と考えることができると言っても、それは集合の要素がまた集合と同じ名で呼ばれるようなもの、即ち「日本の領土」のようなものを考えるべきであろう。

既に述べた様に、ディグナーガの因の三相による論証体系においては、「声は無常である」における声を個々の声の総体と規定すると一種のパラドックスが生じ、従って声を個々の声の総体と規定することは避けるべきなのであるが、今「声」は全体名であり、さしあたりその外延はcollective senseの意味での集合と考えることができるであろうと思う。もちろん実際の声(śabda)は際限なく部分に分かつことができるわけではないであろう。それ以上分ければもはや声とは言えなくなるような一線が存在するであろう。(とは言え、声は虚空(ākāśa)の属性(guna)であるという観点からすれば、虚空の部分的限定が際限なく可能であろうから、それにとまって属性たる声も際限なく分かつことができると言えよう。)しかし論理学としては“声”そのものが肝要なのではない。(声無常の教義からすれば“声”そのものが肝要なのであるが。)同様のことは「かの山に火あり」における“かの山”についても言えるであろう。確かに“かの山”(例えば富士山)を個体と見做すことは自然である。しかしその個性がこの論理学に何か作用しているであろうか。因(hetu)及び所成法(sādhya)のあり得る場所としてパクシャは個体であってもなくてもよい。そこにおける因がそこにおける所成法の印し・記号となり得る場所でありさえすれば、パクシャは個体であってもなくてもよい。しかし固有名すら全体名あるいは種名と見るディグナーガの立場を一貫させるとすれば、論理学における事象(命題)表現における名辞は全て全体名あるいは種名として扱われなければならないであろう。

さて今、水は或る性質を持つとする。それはどの水もその性質を持つことを意味とする。従ってコップ一杯の水も水であるからその性質を有する。そのコップ一杯の水のどの部分(要素)もやはり水であるからその性質を有する。その部分の部分も同様にその性質を有する。つまり水のどの部分もその性質を持つ。そこで水のあらゆる部分が或る性質を持つことが、水がその性質を持つことの意味(定義)であるとすることは許されよう。しかし我々には水のあらゆる部分とはなんであるかは予め明らかとはなっていない。この水、その水、あの水、...の総体が水であるとは言えない。水を構成する一意的な部分の集まりといったものは存在しない。我々は過去・現在・未来の全ての水をdistributiveな集合として表すことはできない。そもそも未来における水は、決定論者の立場を避ける

限り、確定的に存在しているとは言えないであろう。我々は或る時或る場所においてその都度なにがしかの水に出会うにすぎない。「あらゆる水が或る性質を持つ」ということは、何時いかなる時においても我々が出会う水およびその部分が当該の性質を有するということを言っているまでである。ここで一つの比論が考えられる。

水全体（あらゆる水）：コップ一杯の水＝コップ一杯の水：コップ一杯の水の部分  
という比論である。水が或る性質を持つ、ということは水全体が当該の性質を持つことであり、それは我々が現実に出会う水がいずれもその性質を持つことを意味する（定義される）。しかし、その水全体なるものは我々が現実に出会う水の総体（distributiveな集合）とは言えない。それは丁度、我々が現実に出会うコップ一杯の水が或る性質を持つことが、そのどの部分もその性質を持つことを意味するとは言え、コップ一杯の水はcollectiveな集合としてあり、その部分の総体とは言えないのと同じである。「水全体」とは、現実の水を部分として比論によって得られる全体概念であると思える。現実のコップ一杯の水はそうした「水全体」の部分である。この「水全体」の意味における「水」について、「水は或る性質を持つ」と言うのである。従って、この「水」は比論的概念であり、比論的な意味において水（全体）はcollectiveな集合なのである。

上の比論式において両辺はともに、全体：部分として表されている。ここで等号＝の左辺と右辺で共通する事柄は次の二つの点である。

1. 全体がある性質を持つということは、あらゆる部分はその性質を持つという意味である。
2. 全体を部分の総体（distributiveな集合）として規定することはできない。

一方、等号の左辺においては右辺における部分による全体の構成可能性が失われる。即ち、コップ一杯の水（全体）はコップの上半分と下半分（部分）から現実構成されると言うことができるが、水全体（全体）は我々が現実に出会う水（部分）から現実構成されると言うことはできない。ここで、上の1. 及び2. の条件を満たす「全体」を“比論的全体”と呼ぶことにする。

「声は無常である」における「声」は“比論的全体”である。なぜなら、1. 「声は無常である」ことは「どの声も無常である」ことであるとは言えても、2. 予め与えられた個々の声が無常であることの総体が「声は無常である」ことであるとは考えるべきではない。従って、個々の声の総体が「声（全体）」なのではないからである。「声は無常である」は、何時いかなる時においても我々が出会う声は無常であるということを行っているまでである。「声（全体）」は比論的概念であり、比論的な意味においてcollectiveな集合である、即ち“比論的全体”である。

上田 [1992] で筆者は“同品” (sapakṣa) あるいは“異品” (vipakṣa) は集合や特定の個体を意味するとは考えられないと述べたが、北川氏は上掲書の“再版に際して”と題する文の中で次のように述べている。

筆者は現在、[sapakṣa] [vipakṣa] を以て所立法を有するという点で宗と似ている個々のもの、或いは所立法を有しないという点で宗と似ていない個々のものを指す語であ

るとともに、所立法を有するという点で宗と似ているものすべてよりなる集合、所立法を有しないという点で宗と似ていないものすべてよりなる集合をも指す語であると考えている。丁度「man」という語が個々の人間を指す語であるとともに人間すべてよりなる集合を指す語でもあり得るが如くである。 (北川 Ibid., p. v.)

私は“同品” (“異品”) もまた“比論的全体”と見て、この引用を次ぎのように言い換えてみたい。

<私は現在、'sapakṣa' 'vipakṣa'を以て所立法を有するという点で宗と似ている個々のもの、或いは所立法を有しないという点で宗と似ていない個々のものを指す語であるとともに、所立法を有するという点で宗と似ているものよりなる比論的全体、所立法を有しないという点で宗と似ていないものよりなる比論的全体をも指す語であると考えている。丁度 'water' という語が一滴の水を指す語であるとともに水滴よりなる (コップ一杯の) 水の collective sense での集合を指す語でもあり得るが如くである。 > (但し、「...ものよりなる比論的全体」とは言っても、それは現実の構成可能性を意味するものではない。)

#### IV. 普遍・特殊

第一節の末尾で先送りした問題、即ち、ディグナーガが前提としていたと考えられる語乃至意味の普遍・特殊 (上位・下位) の関係はどの様に理解すべきか。私は普遍を内包、特殊を外延と見るのがよいと考える。「śiṃśapāはvrkṣa である」は、アリストテレスの三段論法における事象 (命題) 表現に拠れば「全てのśiṃśapāにvrkṣa が述語される」となり、インド論理学の事象 (命題) 表現に拠れば「śiṃśapāにvrkṣatvaがある」となる。アリストテレスにあっては述語の上昇あるいは下降系列において下位が主語であり上位が述語であるが、アリストテレスは述語については「全ての・・・」とは言われずとして、「全ての人間は全ての動物である」ことはないとする (分析論後書 652, 命題論 92)。これは「全ての人間は動物である」において述語「動物」が内包を意味していることを示唆しないであろうか。またインド論理学の表現「śiṃśapāにvrkṣatvaがある」もまた「śiṃśapāはvrkṣa である」における述語vrkṣa が内包を意味していることを示すものでないであろうか。Aを普遍 (上位)、Bを特殊 (下位) とする時、「BはAである」においてBは外延、Aは内包であると考えられよう。ディグナーガの普遍・特殊 (上位・下位) の階層構造はこうした「である」 (繫辞) による事象 (命題) 表現から生まれるものであるように思える。なおこの立場からは「青(nīla)は性質(guṇa)である」において青は外延として“青いもの”を意味する。しかしこの場合の“青いもの”は実体(dravya)である蓮華(utpala)を含んではならない。もし含むなら“青いもの”の部分たる青蓮華が性質(guṇa)であることになり、一方青蓮華は蓮華として実体(dravya)であるから、青蓮華は実体であり、かつ性質であることになってしまうであろう。これは外延は語単独では確定していないことを意味するであろう。語の外延はその語の適用される状況や意図において決まるの

であり、例えば「青は性質である」においては「青」の外延から蓮華は排除されるのである。この時の「青」の外延“青いもの”は実体に付着する青色のことであると考えられる。<sup>4)</sup>

ディグナーガのアポーハ論において、「語(śabda) Aが対象(artha) Bを排除しない／する」と言う時、Aが外延を意味するなら、その場合AとBのsāmānādhikarāṇyaの可能性が問題となっているのであり、Aが内包を意味するなら「BはAである」かどうかが問われているのである、と考えられる。例えば「樹(普遍)はシンシャパー(特殊)を排除しない」と言う時、樹とシンシャパーのsāmānādhikarāṇyaが問題なら「樹」は外延を意味している。一方、「シンシャパーは樹である」が問題なら「樹」は内包を意味している。また、「シンシャパー(特殊)はパラージャ(特殊)を排除する」と言う時、シンシャパーとパラージャのsāmānādhikarāṇyaが問題なら「シンシャパー」は外延を意味している。一方、「パラージャはシンシャパーである」が問題なら「シンシャパー」は内包を意味している。「樹は非樹を排除する」と言う時、樹と非樹のsāmānādhikarāṇyaが問題なら「樹」は外延を意味している。一方、「非樹は樹である」が問題なら「樹」は内包を意味している。

筆者は以前、語Aは拘束的適用に限られるとした(Cf. 上田[1990])。即ち語Aはその外延を意味するとした。しかし今は語Aはその内包を意味する場合もあり得るとした方がよいと考える。つまりAとBのsāmānādhikarāṇyaが問われている場合だけではなく、「BはAである」かどうか問われている場合も含めてアポーハ論一般は考察されなければならないということである。前者ではBをAと呼んでよいか否かが問われているのに対し、後者ではBがAであるか否かが問われているのである。但しディグナーガ自身は後者を問題にはしなかったと思われる。後代のアポーハ論は分別(vikalpa)との関係において語の意味を論ずる傾向が強いが、それは「(Bが)Aである」という分別が問題の前面に現れたことを意味するのであろう。

(注記)

- 1) 語の拘束的適用が正しいか否かを決定する主体は世間言説(lokavyavahārāḥ)である。(Cf. 上田[1988] 114). なお筆者は前掲論文で普遍語(sat)と特殊語(dravya)のsāmānādhikarāṇyaにおいて「少なくとも普遍語(sat)は拘束的適用の下にある」(Ibid., 89)と考えたが、それは普遍語(sat)のartha、この場合adhikaraṇa、が特殊(dravya)に特定化されるためにはarthaが普遍語(sat)に先立って存在していなければならないと考えられるからである。しかし一方、特殊語(dravya)は浮動的適用も可能と考えた。この場合、普遍語(sat)は特殊語(dravya)の浮動的適用のartha、即ち特殊語(dravya)の内包を外延として持つことになる。一般的にsāmānādhikarāṇyaにおいて、adhikaraṇaは両語の外延である必要はなく、少なくとも一方の語の外延であればよいと考えられる。しかし今は簡単のためsāmānādhikarāṇyaにおいてadhikaraṇaは両語の外延であるとしておく。そのように考えても、外延の規定に支障は生じない。
- 2) 述語論理では(n)F(n) --全ての自然数 nについて性質 Fが成り立つ -- が真であるの

は、 $F(0), F(1), F(2), \dots$  の全てが真であるとき、かつそのときに限る（定義）。ところが、前原(1977, 105)によればゲーデルの不完全性定理の実質は次の点にある。

1)  $G(0), G(1), G(2), \dots$  は全て証明できる

2) 「全ての自然数  $x$  について  $G(x)$  が成立する」（即ち  $(\forall x)G(x)$ ）は証明できないという性質を持つ1変数  $x$  の論理式  $G(x)$  が存在する。これは自然数の個々のメンバーについては証明することができても、“全ての自然数”については証明不可能な性質が自然数にとって存在することを意味する。上の1), 2)を振（もじ）れば、われわれのパラドックスは

1') 無常（この声）、無常（あの声）、... は全て証明できる

2')  $(\forall x)$  無常( $x$ ) は証明できない（但し  $x$  は声を変域とする）

と表せるが、このことから直ちに『「声は無常である」の声は個々の声の総体ではない』と言うのは論理的飛躍を犯しているであろう。なぜなら、1), 2)において自然数は依然として  $0, 1, 2, \dots$  の総体であり、しかも個々のメンバーについては証明可能である或る性質がメンバーの総体については証明可能ではないという場合があるからである。しかしわれわれのパラドックスの場合、同一の論証因（“所聞性”）が正当な論証因から、そのパクシャが変わることにより、不正な因に転化してしまうのであるから、“所聞性”を以ってしては「声は無常である」は論証できないというだけのことであって、述語論理で言う論証不可能性とは大いに異なる。ここはパクシャ（声）の集成的性格の問題と考えるのが自然であると思う。

3) パクシャを記号たる因の記号解釈の行われるべき一箇の場所と見る点については、上田[1992]を参照されたい。

4) この様な青は性質を実体化したものであると言えよう。北川(1965, 179 付記IV)にヴァイシェーシカ学派における性質(guna)としての青色(nīla-rūpa)と普遍(sāmānya)としての青色性(nīlatva)の区別が言及されているが、それによれば前者は特定の実体に存する特定の青色であるとされる。この“特定の青色”が今考えている「青」の外延であろう。

5) ディグナーガの普遍・特殊（上位・下位）の階層構造は、Jinendrabuddhiに拠れば血脈のそれにアナロジカルであるが、それにも拘らずディグナーガ自身はその様な“血”の実在性を否定すると思える(Cf. 上田[1988] 114)。しかし世間言説がBをAと呼ぶことを許容するのはBがAであるからこそであるかどうかを我々は問えるべきであろう。

(参考文献)

PSV: The Pramāṇasamuccayavṛtti of Dignāga with Jinendrabuddhi's commentary, Chapter Five, ed. by M. Hattori, 『京都大学文学部紀要』1982.

K: PSV text by Kanakavarman.

V: PSV text by Vasudhararakṣita.

J: PSV commentary by Jinendrabuddhi.

- Iyer, K. A. S. (ed.) [1983] The Vākyapadiya of Bhartṛhari Kāṇḍa I, Motilal.
- do. [1977] The Vākyapadiya of Bhartṛhari, Kāṇḍa I English Translation, Motilal.
- アリストテレス 分析論後書(加藤信朗訳)・命題論(山本光雄訳)(『アリストテレス全集1』岩波1971)。
- 井関清志 [1968] 『記号論理学(命題論理)』, 槇書店。
- Katsura, S. [1979] "The Apoha Theory of Dignāga", 『印仏研』28-1, 493-489.
- Kitagawa, H. [1960] "A Note on the Methodology in the Study of Indian Logic", 『印仏研』8-1, 390-380.
- 北川秀則 [1965] 『インド古典論理学の研究--陳那の体系--』, 鈴木学術財団(2nd. ed. 1972).
- 前原昭二 [1977] 『数学基礎論入門』, 朝倉書店。
- Sobochinski, B. [1950] "L'analyse de l'antinomie Russellienne par Lesniewski", Methodos II, 237-257, Milano.
- Staal, F. [1962] "Contraposition in Indian Logic", Logic, Methodology and Philosophy of Science: Proceedings of the 1960 International Congress, 634-649, Stanford. (reprinted in F. Staal, Universals, 1988).
- 末木剛博 [1957] 因明九句因の記号論理的解明, 『印仏研』5-1, 160-161.
- 杉原丈夫 [1975] 陳那とアリストテレス--現代論理学の立場から--, 『橋本博士退官記念仏教研究論集』, 209-220, 清文堂。
- 上田 昇 [1988] アポーハ論の一断面--同音異義--, 『印仏研』37-1, 402-398.
- do. [1990] アポーハ論における同義語と sāmānādhikarānya について, 『印仏研』39-1, 419-416.
- do. [1992] 所聞性のパラドックス, 『印仏研』41-1, 428-424.

1993. 8. 1 稿

うえだ のぼる 共立薬科大学非常勤講師

In this paper I elucidate some semantic issues related to the notions of “extension” and “intension” which appear in the Pramāṇasamuccaya(-vṛtti). The main issue is “extension” of the word “śabda” in the proposition “śabdo 'nityaḥ (Word is non-eternal)”. If we regard --and I do-- “śabda” in the proposition as “sarvaḥ śabdaḥ”, a problem arises as to the meaning of “sarva(all)”. Such an interpretation of a proposition through *set* as is usually made in predicate logic seems not to be valid for the logic of Dignāga. That is to say, “śrāvaṇatva(audibility)” can be a valid logical sign for proof of propositions such as “ayaṃ śabdo 'nityaḥ (This word is non-eternal)”, “asau śabdo 'nityaḥ (That word is non-eternal)”, etc., whereas it is not a valid sign for proof of the proposition “śabdo 'nityaḥ” in the logic system of Dignāga. If we modified the system of Dignāga we might possibly interpret the “sarvaḥ śabdaḥ” as a set of all śabda(words) and the proposition “śabdo 'nityaḥ” as a total of propositions such as “ayaṃ śabdo 'nityaḥ”, “asau śabdo 'nityaḥ”, etc. However, I preserve the system of Dignāga, and propose a new kind of notion of “all”, which may well be termed “analogical wholeness”, to resolve the above-mentioned difficulty. This “wholeness” is obtained by analogy with the notion of *set in a collective sense*, as was proposed in a set-theory called mereology, which Polish logician Lesniewski invented in 1916.

As for “intension”, it plays, it seems to me, an important role in the hierarchical structure of words and meanings in the apoha-theory of Dignāga. This issue is touched on slightly in the first and final sections.