

「定義」について

——インドと西洋の比較研究——

佐藤 裕之

インドでは、学問の手順として、古くから提示、定義、考察の三つが挙げられ、後代には、特に提示と定義だけをまとめた一群の綱要書文献が現れる。一方、アリストテレスも科学の出発点の一つに定義を挙げる。いずれにおいても、定義は基本的で重要な問題である。定義については、「xとはyである」というように実際に具体的なxの定義を与える〈定義の実践〉と「定義」の定義や条件や目的等を扱う〈定義の理論〉いう二つの大きな問題がある。後者は前者の根拠となるばかりでなく、定義批判の根拠ともなる。定義批判はたとえ他の定義を用意できなくても、〈定義の理論〉に基づかない限り、不可能である。本稿は、インドにおける〈定義の理論〉の二、三の問題を取りあげ、それらが、西洋特にギリシアのアリストテレスによって、どのように考えられたのか、それを検討するものである。

まず、最初に、「定義」の定義の問題を取りあげたい。インドで最も一般的なのは、「被定義項に適用されて、非被定義項には適用されない性質 (dharma, 属性)」、すなわち「共通しない性質」と言われるものである。また定義の目的の一つが排除であることから、「非被定義項を排除する性質」、あるいは非被定義項を「同類群 (sajjitya) と異類群 (vijjitya)」にわけて、「同類群と異類群を排除する性質」と言われる場合もある^①。インドでは、〈基体と性質〉の関係によって、存在・概念の構造を説明するが、被定義項が基体であって、定義はあくまでもその性質である。定義を述べる文章でしばしば見受けられる *iti* あるいは *evam* という表現は定義が性質であることを示すためである。一方、西洋においても、いくつかの言及が見られるが、それらの

中でも最も代表的なのは、アリストテレスの与えた「最近類＋種差」である（例えば『トピカ』¹⁸³）。これは、諸概念を類種の段階に分類する彼の概念論に基づいたもので、被定義項を概念体系の中に正しく位置づける方法でもある。

以上の二つの「定義」比較するために、類「A」に属する種「a1」「a2」、類「B」に属する種「b1」「b2」を考え、種「a1」を定義する場合、それはそれぞれ次のようにしてえられる。インドの「同類群と異類群を排除する性質」に従えば、「同類群の種「a2」と異類群の種「b1」「b2」を排除する性質」であり、アリストテレスの「最近類＋種差」に従えば、「類「A」＋種差（種「a1」と種「a2」との差）」である。アリストテレスのいう種差は、種「a1」と種「a2」の差を意味するだけであって、種「a1」と種「b1」「b2」との差を意味するものではない。ほとんどの場合、種「a1」と種「a2」の差は、同時に種「a1」と種「b1」「b2」との差を意味することが期待されるが、種差という概念はそこまで意味してはいない。したがって、種差はインドという「同類群を排除する性質」だけに相当する。一方、類「A」はそれを述べることによって類「B」に含まれる種「b1」「b2」に適用されないことを意味するから、最近類はインドでいう「異類群を排除する性質」に相当する。アリストテレス自身が「類のほうは、「同じ類に入らない」他のものどもから「その対象を」切り離すべきものだが、種差のほうは、同じ類のうちにあるものどもから「その

対象を」切り離すべきものである」（『トピカ』¹⁸⁴）と述べている通りである。したがって、インドとアリストテレスの相違は、表現の違いだけに過ぎないように思われる。

しかし、アリストテレスにおいては、最近類が異類群を切り離し、種差が同類群を切り離すというように、別なるものが異類群と同類群を排除すると考えられ、それが固定化しているが、インドにおいては固定化していない。確かに、インドにおいて、知覚が「感官と対象の接触から生じる認識」と定義されるとき、知覚は認識の種であるから、「認識」が異類群を切り離す最近類になり、「感官と対象の接触から生じる」は認識という類に属する知覚と推理等との差、つまり、同類群を切り離す種差になる。だが、実体の種である地の定義は「匂いをもつもの」であって、「最近類＋種差」に従う「匂いをもつ実体」ではない。なぜなら、「匂いをもつもの」は実体だけに限られるのであって、実体以外の何か（性質や運動等）に適用されることはないから、それだけで、同類群と異類群を排除できるのである。これに対し、知覚の場合、仮に「感官と対象の接触から生じるもの」と定義されると、彼らの独特な考えによれば、認識以外の「感官と対象の接触の消滅無」も感官と対象の接触から生じるものであるから、この定義は知覚以外のものにも適用されてしまい、広すぎることになる。したがって、それを排除するために、「認識」が必要になり、適用範囲を知覚だけに限定するのである。（*Padaṅkya ad*

Tarkasamgraha, Bombay, 1925, p.20)。「認識」は確かに最近類を示しているが、それは「感官と対象の接触の消滅無」を排除するためのものであり、何も排除するものがなかったら、必要はない。たとえ、インドで与えられる定義に「最近類+種差」という方式があったとしても、それは、排除を目的とした結果に過ぎない。

このようなインドの考えに従う限り、アリストテレスの「理性的動物」という人間の定義には問題がある。「動物」が異類群を切り離す最近類であり、「理性的」が同類群を切り離す種差であるが、「動物」がここで必要とされているのは、動物以外で理性的な何かを排除するためではない。「理性」をどう解釈するかによるが、おそらく、それは考えられないだろう。したがって、「動物」という語は必要がない。「理性的」という種差だけで、同類群も異類群も切り離すことが可能である。

以上のように、インドとアリストテレスの挙げる「定義」の定義は、表現上の相違だけに過ぎないようにも思われるが、両者の意図するところには、明らかな相違が見られる。そして、両者の相違は、次に触れる問題で決定的となる。

そこで、次に、定義と本質の問題を取りあげる。インドの定義の一つの特徴として、「定義は本質を述べない」という点がしばしば、研究者によって指摘されている。⁽¹⁾確かに、本質を述べてい

るとは思われないような定義が、インドには少なくない。先述した「知覚」の定義も、どのようにして知覚が生起するのかを説明する「発生的定義」(genetic definition, 生起的定義)と呼ばれるもので、本質を述べているわけではない。さらに性質(guna)は「実体や運動と異なる、普遍的基体」と定義されるが、「異なる」という表現を含むものが本質を説明しているとは到底考えられない。このように、実際に与えられた定義からも、本質を述べていないことは、推察できるが、次のように、明言されることもある。

「このような定義がある」というのは、本質を述べようとして言われたのではない。「このような徴表がある」と言われたのである。(Siksanūttika, pratyakṣasūtra, 19)

定義は被定義項の本質を述べるためではない。「この語はこれを指示する」と述べるためでもない。「あらゆる他のすべてのものからこれは排除されている」と述べるためである。(Samkhepśāstrīyaka I, 523.)

さらに、インドにおいて、定義が分類されることは稀だが、貴重な言及として、アドヴァイタ学派では本質的定義(svārupalakṣaṇa)と偶有的定義(tatasthalakṣaṇa)に分類する。前者は本質による定義で、後者は本質以外のものによる定義である。このような分類があること自体、定義は必ずしも本質を述べるものではないことを示している。そして、より重要なのは、本

質は性質というよりも、性質が属している基体であるから、本質が定義になる場合も、本質が性質であると想定されて、定義になるということである。⁽⁶⁾すなわち、本質は一次的な意味において、定義とは考えられていないことになる。

一方、アリストテレスにとって、定義は本質を示す説明方式である(例えば『形而上学』74:『トピカ』73)。この意味で、彼の定義は、唯名的定義(nominal definition)に対する実在的定義(real d.)と言われる。ところで、本質を示す定義は、『トピカ』(18)において分類される四つの述語形式の一つである。四つの述語形式とは、①定義(主語が述語に転換されて、

本質を示すもの)、②特有性(主語が述語に転換されて、本質を示さないもの)、③類(主語が述語に転換されないで、定義を構成するもの)、④付帯性(主語が述語に転換されないで、定義を構成しないもの)であるが、定義と特有性は、主語が述語に転換される点は等しく、相違は本質を示すか否かという点だけである。したがって、基本的には、特有性が本質を示すものと示さないものに分けられ、前者が定義とされるに過ぎず、定義は広義の特有性の一つであることになる(『トピカ』74)。

これに対し、インドで「主語と述語の転換」が直接言われることはないが、先述した「共通しない性質」の「共通しないこと」は「被定義項性の制限項と同延であること」と解釈される。Sを被定義項とした場合、被定義項性の制限項はS性であり、このS

性と同延のものであるPが共通しない性質になる。すなわち、「XにPがあれば、そのXにはS性がある。XにS性があれば、そのXにはPがある」という関係が成立している場合、PがSの共通しない性質、つまり定義になる。⁽⁷⁾そして、これは主語が述語に転換されることを示していると思われる。したがって、インドで考えられた定義は、アリストテレスのいう広義の特有性に相当する。違いは、それをインドでは定義と考えるのに対して、アリストテレスは広義の特有性の中で本質を示すものだけを定義と考える点にある。

最後に、定義とものの成立の問題を取りあげたい。まず、インドには「定義と認識手段によってもものの成立がある」という原則がある。例えば、「匂いをもつもの」という定義と知覚等の認識手段によって、地は成立することになる。⁽⁸⁾

認識手段の問題は措いて、この原則を素直に解釈すれば、「ものの成立のためには、定義が必要であること」、さらに「定義できないというのであれば、そのものは成立しない」ということになると思われる。すなわち、定義はものの成立のための条件と考えられている。「ものの成立」については、「ものの実在の成立」を意味するかも知れない。事実、このような理解に基づいて、アドヴァイタ学派のシュリーハルシャは「定義に依存して、被定義項の成立がある。しかし、定義は合理的に説明されない」

(*Khandanahṃśāhīya* ed. by S. Yogindrananda, Varanasi, 1979, p.126.)と述べて、徹底した定義批判を行った。アドヴァイ

タ学派は、ブラフマンだけの実在を認め、それ以外のすべての実在を否定する。そこで、「定義できない」というのであれば、そのものは成立しない」という原則の解釈に基づき、ブラフマン以外のすべての実在を否定するために、定義を批判するわけである。しかしながら、「ものの成立」を「ものの実在の成立」と考えることには問題がある。既に述べたように、インドで、定義は必ずしも本質を述べないのであるから、それによってものの実在が成立するとは思われない。インドでは、定義の目的が排除であり、「定義」そのものも「排除する性質」と言われることから、「ものの成立」とは単に、定義されるものが他のものから排除されていることを意味するに過ぎないと思われる。「他のものから排除されていること」が「ものの実在の成立」ということになるのかも知れないが、インドではそのようには考えられていない。

一方、アリストテレスについては、定義が本質を述べるものであると考えていた以上、彼も、定義(＝本質)がものの成立の条件であると考えていたとしても問題はないようにおもえる。ものに本質があるならば、それは実在し、本質があつて、実在しないものなどはないから、定義が本質を述べるなら、定義されるものの実在に根拠を与えていることになるだろう。しかし、彼は、「それがある」ということを擱んでいないのに、そのものについて

て「それが何か」と探求することは空しい探求である」(『分析論後書』26)と述べている。この言及から、定義は本質を述べるものであつても、定義されるものの存在(＝実在)が成立するわけではなく、定義されるものの実在を前提としてなされるものであることが明らかになる。すなわち、いわば「ものの実在の成立によって定義がある」という原則がたてられることになる。

以上のような、定義とものの成立の関係は、定義の可能性の問題に関わる。アリストテレスにとって、定義は実在を前提としてゐるから、山羊鹿(トラゲラボス)等の非実在物には定義がないことになる(『分析論後書』27)。しかし、インドでは、定義されないで、ものが区別されていることは認められないから、兎角や亀毛等の非実在物も、他のものから区別されるものである限り、定義される。さらに、アリストテレスは個別的な感覚的諸実体(太陽、月、ソクラテス等)、イデアは非定義的であるといひ(『形而上学』17)、他にも、善、真理、同一性、単純概念、固有名詞等が非定義的なものとしてあげられてきた。しかし、これらがすべて他のものから区別されるものである限り、インドでは定義を与えるはずである。インドに、非定義的なものはないと思われる。

ただし、個別的な実体や善等が非定義的であると考えられても、それは、無限後退等の誤謬を逃れるために論理的、もしくは実践的な点で、非定義的なのであつて、それらの実在が否定されるわ

けではないし、他のものから区別されていないのでもない。太陽は実在するであろうし、善は悪から区別されている。すなわち、インドでは、非定義的なものは他から区別されないが、アリストテレス等は、非定義的なものでも他から区別されていると考える。ここに両者の相違がある。

以上、〈定義の理論〉の問題を論じてきた。インドとアリストテレスの相違は、しばしば指摘されきたように、「インドの定義は本質を述べるものではない」ということに要約される。本稿で取りあげた問題も、この点から派生したものである。そこで、問題は、なぜ、インドで本質を述べるものを定義と考えたかである。もちろん、インドでいう本質がアリストテレスのいう本質と全く同じではないだろう。われわれが基本的に了解し、アリストテレスも言及している「本質は物事に一つ」ということさえ、インドに通用するかどうかはあやしい。極めて特殊な例にしても、ブラフマンの本質は、有と知と喜の三つであるといわれる。したがって、アリストテレスのいう本質を述べるものではないといったとしても、それは驚くに足らない。しかし、インドでも本質というものを考えたはずである。問題は、そのインド的な本質でないものまでも、何故、定義と考えたかである。

もちろん、先述した通り、インドにおいて、定義は性質であり、本質は基体であるから、本質は一次的な意味で定義ではない。ま

た、インドにおける定義を実在的定義ではなく、規約的定義(stipulative d.)、辞書的定義(lexical d.)として片づけることも可能かもしれない。しかしながら、そもそも、「xとは何か」という定義の問いに対して、求められている答えはxの本質であって、本質以外のものではないはずである。ところが、ライプニッツが「実在的定義の完全な例を人間が示しうるかどうか私は知らない」と吐露しているように、本質を答えることは容易ではない。⁽¹⁰⁾したがって、どうしても定義しようとするなら、非被定義項に共通しない限りでの、あるいは、同類群と異類群を排除する限りでの本質以外のものに頼ったとしても非難できるだろう。⁽¹¹⁾「定義は本質を述べるものである」という〈定義の理論〉が確立されても、それを根拠として、具体的な事柄に対して定義を実践できなければ、意味はない。定義の実践を考えれば、「定義」の定義が緩やかなものになるのも、また必然である。その結果がインドにおける「定義」の定義だったのではないか。まさに、実践を考慮した理論がインドの「定義」だったのではないか。その意味で、どのように定義を実践したか、それを検討してみなければならぬ。

(1) Cf. 拙稿「定義」の定義——インド哲学における「定義」をめぐる——『仏教文化』32・33(学術増刊号8) 合併号、pp.3(239)。

- (2) Cf. R. Robinson, *Definition*, Oxford, 1954, pp. 2-3.
 - (3) アリストテレスの著作は「アリストテレス全集」(岩波書店)を利用し、巻と章を挙げた。
 - (4) Cf. M. Biardou, "La définition dans la pensée indienne", *Journal Asiatique*, 245, 1957, pp. 373-374; B. K. Matilal, *Logic, Language & Reality*, Delhi, 1985, p. 195; K. S. Chakrabarti, *Definition and Induction: A Historical and Comparative Study*, 1995, Honolulu, 1995, p. 39.
 - (5) Cf. D. M. Datta, *The Six Ways of Knowing*, Calcutta, 1972, p. 38.
 - (6) Cf. 拙稿「二つの『定義』」『印度学仏教学研究』43, 2, 1995, pp. (86)-(89)°
 - (7) Cf. 拙稿「『定義』の定義」p. (12).
 - (8) Cf. V. S. Apte, *The Practical Sanskrit-English Dictionary*, appendix E, p. 70.
 - (9) Cf. Robinson, pp. 4-5.
 - (10) 細川重「クリスチャン・ヴォルフの定義の説について」『哲学研究』(京都哲学会) 472, 1960, p. 75. に基づく°
 - (11) Cf. 「すべてのことが定義できるとは限らない。……その本質上、定義不可能であるものをどうしても定義しようとするならば、われわれは容易に非本質的な副次的な事柄にしがみつぎ、そのことによって研究を初めから誤ったレベルに乗せるのである。」(藤村竜雄訳『フレイゲ哲学論集』岩波書店 p. 145)。インド哲学は誤ったレベルに乗ってしまったのだろうか°
- (さとう・ひろゆき、インド哲学、東方研究会専任研究員)