
仏教における主張命題の意義 — 梵文写本『知識論決択』の
解読に基づいて —

17520050

平成 17 年度 ~ 平成 19 年度科学研究費補助金
(基礎研究 (C))研究成果報告書

平成 20 年 3 月

研究代表者 岩田 孝

早稲田大学文学学術院教授

本研究は、法称の名著『知識論決択』(Pramāṇaviniścaya) 第三章における主張命題の定義に関する法称の記述を、文献学的研究に基づいて解析することを目的としている。

法称の『知識論決択』の第一章と二章は、既に、それぞれ、Vetter 名誉教授、Steinkellner 名誉教授によるドイツ語訳注が、1960年代中頃、1970年代後半に上梓されている。筆者は、第三章を担当することになった。

これまで、同書は、散佚したとされてきたので、同書の西藏語訳を基本テキストとして、ドイツ語訳を行ってきた。しかし、ここ数年で、その状況が一変した。中国チベット学研究センター (China Tibetology Research Center) とウィーン大学との共同研究が締結され、同センター所蔵の梵文テキストが、共同研究の枠内で部分的に閲覧可能となったからである。『知識論決択』についても、Steinkellner 名誉教授のご好意により、その梵文原典を研究に用いることが条件付きではあるが可能になってきた。

更に、それに加えて、『知識論決択』についてのダルモータラによる詳しい注釈 — これまでチベット訳のみがあるとされてきた注釈 — の梵文原典も同センターに所蔵されており、それを閲覧することも可能となっている。この梵文の注釈は、梵文の文脈で原典の内容を把握する為の貴重なベースを提供している。特に、梵文原典の文章が複雑な場合、チベット訳では、構文を変えて翻訳することもある。それを説明する注釈のチベット訳は更に本文の構文を逸脱することがしばしばである。これらのことが、梵文テキストとチベット訳テキストとの対照から明らかになった。このダルモータラによる梵文の注釈については、その校訂テキストの作成を計画している。これは、来年以降の研究となる予定である。

本研究では、これまで草稿として作成しておいた西藏訳からの翻訳を参考しつつ、新たに梵文原典による翻訳を始めた。その成果を、まずは、英文の二つの論文にて発表した。最初の論文では、本研究で取り扱う「主張命題の定義」の一般的な規定を一瞥した。第二の論文では、具体的に、主張命題の定義が果たす役割を、チャールヴァーカの論証への批判という文脈において、検証した。

『知識論決択』のドイツ語訳研究に際しては、これまでの、第一章と第二章の訳文との整合性を持たせる為に、ドイツ語訳の表現をも含めてSteinkellner 名誉教授、および、オーストリア科学アカデミーのアジア文化・精神史研究所所長の Krasser 博士と共に、筆者のドイツ語訳の草稿を推敲する機会をもった(2005年の夏及び2007年の夏)。多大な時間をその推敲に費やしたにもかかわらず、常に、快く補遺のアドヴァイスを下された両博士に心より感謝の意を表する次第である。この成果は、ウィーン大学の研究雑誌、Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-(und Ost-)asiens に投稿の予定である。

研究組織

研究代表者 : 岩田 孝 (早稲田大学文学学術院教授)

交付決定額 (配分額)

(金額単位: 円)

	直接経費	間接経費	合計
平成 17 年度	1,100,000	0	1,100,000
平成 18 年度	1,000,000	0	1,000,000
平成 19 年度	1,000,000	300,000	1,300,000
総計	3,100,000	300,000	3,400,000

研究発表

(1) 雑誌論文

- 岩田 孝 「法称の主張命題の定義についての覚書」『福井文雅博士古希記念論文集 アジア文化の思想と儀礼』春秋社、2005、45-72.
- 岩田 孝 On the concept of necessity in Buddhist texts — from the perspectives of the Yogācāras and the Buddhist logical tradition —, *Horin* 11, 2005, 57-81.
- 岩田 孝 「プラジュニャーカラグプタの悲愍修習論(1)」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』52, 2006, 45-57.
- 岩田 孝 Dharmakīrti's interpretation of the word *iṣṭa* in the definition of the thesis, *Indica et Tibetica Festschrift für Michael Hahn. Zum 65. Geburtstag von Freunden und Schülern überreicht*, ed. Konrad Klaus und Jens-Uwe Hartmann, Wien 2007, 275-288.
- 岩田 孝 「デーヴェーンドラブッディによる悲愍増長の論証(上)」『日本仏教学会年報』72, 2007, 39-50.
- 岩田 孝 An analysis of examples for the interpretation of the word *iṣṭa* in Dharmakīrti's definition of the thesis, *Pramāṇakīrtiḥ. Papers dedicated to Ernst Steinkellner on the occasion of the 70th birthday*, Wien 2007, 315-344.
- 岩田 孝 「諸行無常について」『四天王寺国際仏教大学紀要』45, 2008, 1-28.
- 岩田 孝 Compassion in Buddhist logic, Dharmakīrti's view of compassion as interpreted by Prajñākaragupta (*Proceedings of the Fourth International Dharmakīrti Conference (forthcoming in Vienna)*) 207-225.

(2) 学会発表

- Compassion in Buddhist logic, Dharmakīrti's view of compassion as interpreted by Prajñākaragupta, Fourth International Dharmakīrti Conference, 2005, 8, 23-27, Vienna.
- 「仏教論理学における悲愍の究極的増長の論証ーデーヴェーンドラブッディの解釈を中心にして」日本仏教学会 2006, 9, 7-8 愛知学院大学

目次

A	法称の論理学における主張命題の定義での「立論者に意図された事柄が主張命題である」という条件の意味	4
A.1	主張命題の定義での「立論者に意図された」なる用語についての法称の解釈 (Dharmakīrti's interpretation of the word <i>iṣṭa</i> in the definition of the thesis)	5-18
A.2	法称による主張命題の定義における「立論者に意図された」なる用語についての解釈のための喩例の分析 (An analysis of examples for the interpretation of the word <i>iṣṭa</i> in Dharmakīrti's definition of the thesis)	19-48
A.3	『知識論決択』での主張命題の定義における「立論者に意図された」なる用語の解釈のテキストのドイツ語翻訳研究 (Pramāṇaviniścaya III (4) Die Definition der These - <i>iṣṭa</i> in der Definition der These (<i>pakṣa</i>) -)	49-112
B	仏教論理学における悲愍の実践の可能性の論証	113
B.1	仏教論理学における悲愍 — プラジュニャーカラグプタの解釈に基づく法称の悲愍説 (Compassion in Buddhist logic, Dharmakīrti's view of compassion as interpreted by Prajñākaragupta)	114-142
B.2	プラジュニャーカラグプタの悲愍増長説	143-157
B.3	デーヴェーンドラブッディの悲愍増長説	158-165

A 法称の論理学における主張命題の定義での「立論者に意図された事柄が主張命題である」という条件の意味

インドの諸学派の提示する論証の中には、主張命題を曖昧に表現し、その曖昧さを利用して自らに都合の良い帰結を導く場合があり、そうした論証への対処の仕方が問題となっていた。なぜならば、その論証の不合理的な点は直感的には理解できても、論証の内容が複雑なために、それを理論的に真正面から批判することは難しいとされてきたからである。チャールヴァーカなどは、他者からの批判を避ける為に、主張命題にて自らの意図したことを故意に表現せず、それを利用して、自説が正しく導出される、と言う。そしてその巧妙な論法は他の学派にも応用されている。これらは疑似的な論証である。そこで、これらを疑似的な論証とするには、主張命題の定義にどのような規定が必要なのか、ということが問題となる。法称は、立論者の言外に意図したことも主張命題に含まれるという規定を主張命題の定義に含めることにより、その問題が解決する、と答えている。これは陳那説にはない法称の固有な見解である。これらの問題に対する法称の見解を分析し、仏教の学匠が、主張命題についての間違っただ見解や曖昧さから生じる無意味な議論を避け、健全な議論を行う為の基盤を如何に構築したのかを検証した。

A.1 主張命題の定義での「立論者に意図された」なる用語についての法称の解釈

Dharmakīrti's Interpretation of the word *iṣṭa* in the definition of the thesis

Takashi IWATA, Tokyo

It is not rare that philosophical thought owes its development to a controversy between different schools or sects within a school. Since the controversy is carried out by means of words, it is essential that the proponent conveys the meaning of words in such a way that the opponent can understand what the former intends to prove. Especially in the use of inference-for-others (*parārthānumāna*), the meaning of a proposition as a theme of the inference must be free of ambiguity. There are, however, some cases in which the proponent, making use of an ambiguity in the meaning of the words, insists by force that his thesis (*pakṣa*) has been proved. In order to negate this kind of fallacious proof one needs to examine the thesis, namely what conditions a proposition must fulfill in order to be a thesis that can be proved. In Buddhist logic, Dignāga (ca. 480-540 A.D.) discusses this point and Dharmakīrti (ca. 600-660 A.D.) explains it in detail in his description of the definition of the thesis¹. In this paper I shall handle Dharmakīrti's explanation of the faults of the thesis in the case in which the proponent, taking full advantage of an ambiguous statement, assumes that a logical derivation of the consequence is formally possible.

Inference-for-others is defined as a verbal expression which manifests the logical reason (*hetu*) that the proponent has understood himself (cf. PS III 1ab = PVin III 1ab).² Therefore, the essential proving factor (*sādhana*), by which the proponent makes his consequence known to the opponent, consists in the verbal expression of the reason, but not in that of the thesis, although the verbal expressions of both the thesis and the reason are not the proving factor in the direct sense, since only a real thing (*artha*) can make another real thing be known directly, whereas no verbal expression can ever do this, because according to

¹ For Dharmakīrti's interpretation of the definition of the thesis cf. Ono 1986, 110f.; Tillemans 2000, 47ff. (annotated translation of PV IV 28ff.). I would like to express my thanks to Prof. Tillemans and Prof. Steinkellner who kindly gave me information concerning the Sanskrit fragments of PVin III and Ms. Cynthia Peck-Kubaczek who kindly corrected my English.

² Cf. PS III 1ab = PVin III 285a7: *parārtham anumānam tu svadrṣṭārthaprakāśanam*; Steinkellner 1979, 21, n. 1; Tillemans 2000, 9ff.; Iwata, Takashi, "Pramāṇaviniścaya III (1). Die Definition des *parārthānumāna*." WZKS 39 (1995), 154f.

Dharmakīrti's view, words are not able to designate the real state of things.³

In this way he argues that the mere statement of a thesis from which doubt arises is not the proving factor. In addition it is not necessary to state the thesis even in the inference-for-others, because the thesis is understood by the opponent when the pervasion (*vyāpti*) of the reason by the property to be proved (*sādhyadharmā*) and the fact that the reason as a property belongs to the subject of the thesis (*pakṣadharmatā*) are stated.⁴ Why then does Dharmakīrti describe the definition of the thesis in more detail than Dignāga did? The reason is his realization that there are incorrect views of the thesis and that a definition is necessary in order to refute them:

[Objection:] Then, in this case [of the examination of the inference-for-others] the definition of the thesis is not to be mentioned, because the proving (factor) is not necessarily connected with the statement of the (thesis) (*atannirdeśanāntariyakatva*).

[Answer:] It is to be mentioned. Namely, because one sees false views (*vipratipatti*) in which what is to be proved and what is not to be proved are reversed (*sādhyāsādhyaviparyaya*), [the definition of the thesis is to be given] for the purpose of removing (*nirāsa*) these (false views).⁵

That one can confuse a property to be proved with a property not to be proved and vice versa is illustrated by the Sāṃkhya's inference of the existence of the Self (*ātman*), which is formulated as follows: The eyes and other sense organs are for the benefit of another (*parārtha*), because they are a composite (*saṃghāta*), like a bed, a seat and so on.⁶ Although their intended property to be proved is not "being for the benefit of another" in general, but "being for the benefit of a special other who is not composed (*asaṃghata*), namely, the Self", in the process of inference, without alluding to their intended property of "being for the benefit of the Self", they examine the derivation of the unintentional property of "being for the benefit of another in general" so that they can prove the validity of their inference. This is shown as follows:

Namely, there are the following false views: [In the process of the inference of the Self] the Sāṃkhya call "being for the benefit of the Self" a [property] not to be

³ Cf. PV IV 15, Tillemans 2000, 25ff.; PVin III 287b6-8, Tani 1984, 3f., Iwata 1999, 221f.

⁴ Cf. PVin III 288a6f., Tani 1984, 5, Iwata 1999, 226; PV IV 22, Tillemans 2000, 36.

⁵ PVin III 288a8-b1: 'o na da ni sgrub par byed pa de bstan pa med na med (D 190a7; na med om. P) pa ma yin pa'i phyir phyogs kyi mtshan ñid brjod par mi bya'o ze na / brjod par bya ba yin (D; ma yin P) te / bsgrub par bya ba dañ bsgrub par bya ba ma yin pa la phyin ci log to log par rtogs pa mthoñ ba'i phyir / de bzlog pa'i don du yin no //, cf. PV IV 28ab, Tillemans 2000, 48. PVin III 288a8ff. is translated in Tani 1984, 6ff.

⁶ Cf. PVin III 320b3f., NB III 87, Tillemans 2000, 50 & n. 176 ; Sāṃkhyakārikā 17.

proved, although [in reality they consider it to be] the [property] to be proved; [in the process of the inference they call] “being for the benefit of another” the [property] to be proved, although [in reality they consider it to be] a [property] not to be proved.⁷

In order to remove false views of the thesis, using half of Dignāga’s definition of the thesis Dharmakīrti defines the thesis in the following way:

The inferendum (*anumeya*) [namely a thesis], further, is that which is to be stated necessarily according to its nature (*svarūpeṇaiva*) [namely in the form of something to be proved], is intended by [the proponent] himself (*svayam iṣṭaḥ*) and is not refuted (*anirkārta*) [by valid cognitions, authorities and so on].⁸

According to Dignāga’s autocommentary on the PS, propositions which are self-evidently established and proving factors (*sādhana*) are both excluded from the thesis by the words *svarūpeṇaiva*⁹; by the words *svayam iṣṭaḥ* the thesis is restricted to that which the proponent accepts without depending on treatises¹⁰. Whereas Dignāga grouped on the one hand

⁷ PVV 373,6f.: *tathā hy ātmārthatvaṃ sādhyam api sām̐khyā asādhyam ācakṣate, parārthatvam asādhyam api sādhyam iti santi vipratipattayaḥ.*

⁸ PVin III 288b1: *rjes su dpag par bya ba de yañ / ño bo kho nar bstan par bya // rañ ñid ’dod dan ma bsal ba ’o // (svarūpeṇaiva nirdeśyaḥ svayam iṣṭo ’nirākṛtaḥ / [PVin III 5ab = 6ab]), see also a parallel in NB III 38. For the Sanskrit reconstruction of PS III 2, see Frauwallner 1957, 60 and for a translation of PS III 2ab see Inami 1991, 70; Tillemans 2000, 4. I follow the numbering of the verses in PVin III that Prof. Tillemans is using in his preparation of a critical edition of its Sanskrit text, and which he so kindly showed me.*

⁹ See PSV² 124b7f. (= PSV¹ 43a4f.): *rañ gi ño bo zes bya ba ni bsgrub bya yi ño bos yin gyi (gyis P) sgrub byed ma grub pa ’i ño bos ni ma yin no // de lta na yañ gtan tshigs ma grub pa dan dpe ltar snañ ba brjod pa yoñs su spañs pa yin no // (Kitagawa 1965, 471, 12-15), translated in Tillemans 2000 (4f.): “Its proper form’ (*svarūpa*) means in the form of something to be proved (*sādhyā*), and not in the form of something established (*siddha*) or a means of proof (*sādhana*). In this fashion, statements of unestablished reasons and fallacious examples (*dr̥ṣṭāntābhāsa*) [which are *sādhana*] are excluded.” According to PSV¹: *rañ gi ño bo kha na* and PST 156a8: *rañ gi ño bo kho nas*, the *pratīka* is *svarūpeṇaiva* (“in its proper form alone”). According to PST 156b3, the phrase *ma grub pa ’i gtan tshigs dan dpe ltar snañ ba dag (asiddhahetudr̥ṣṭāntābhāsa)* is translated as follows: “[statements of] unestablished fallacious reasons and unestablished fallacious examples.”*

¹⁰ See PSV² 125a1 (= PSV¹ 43a5f.): *bdag ñid ’dod pa zes bya ba ni ’dis ni bstan bcos la mi bltos pa ’i khas blañs pa bstan pa yin no //*, translated in Tillemans 2000, 5: “This [phrase], ‘intended by [the proponent] himself’ (*svayam iṣṭa*), shows a position (*abhyupagama*) which does not rely upon treatises (*śāstrānapekṣa*).”

svarūpeṇaiva and on the other hand *svayam iṣṭaḥ* together, Dharmakīrti interprets each of the four words as having its own function. It is to be noted that Dharmakīrti, separating the word *iṣṭa* from the word *svayam*, assigns Dignāga's interpretation of the words *svayam iṣṭaḥ* to his interpretation of the word *svayam*¹¹, and adds an interpretation of the word *iṣṭa*, whereas Dignāga did not mention *iṣṭa* separately. According to Dharmakīrti's interpretation, the function of the word *iṣṭa* is to exclude that which is not the basis for discussion (*prakaraṇa*) from the thesis¹². In other words, the thesis is a statement which is stated according to the real sense (*arthokta*) and is therefore really intended to be proved by the proponent in the context of the discussion.¹³ There are good reasons for his insertion of this interpretation into the definition of the thesis. One is that precisely on the grounds of this restriction to the thesis it is possible for him to refute fallacious theses that are stated in an ambiguous way by the Sāṃkhya, Cārvāka and so on. Another is that he can subsume certain special contradictory reasons, which Dignāga assumed to differ from the two ordinary contradictory reasons, namely the fourth and sixth reasons presented in his *Hetucakra*, under one of the two types of contradictory reasons shown above. In this paper I would like to examine the purpose of Dharmakīrti's interpretation of the word *iṣṭa* from these two aspects on the basis of the example of the Sāṃkhyas' inference of the Self as treated in PVin III.

Let us begin with the first aspect. By means of this example Dharmakīrti demonstrates his view that the word *iṣṭa* fulfills the function of ensuring that something which is intended by the proponent, even if not directly stated, is a part of the thesis:

[Question:] In this case [namely, when not only what is explicitly stated but also what is stated according to the real sense is the consequence to be proved,] how is it understood [by the opponent] that [the implicitly stated object which is] not being heard (*aśrūyamāṇa*) [by him] is intended [by the proponent] as [the consequence] to be proved? [Answer:] [This object is understood as the consequence] because [it is the basis for the formulation of a reason¹⁴ and hence] is taken up for discussion (*prakaraṇāt*). For example, when [a proposition that] composed [things] are for the benefit of another is [a consequence] to be proved [by the Sāṃkhyas], [it is understood

¹¹ Cf. PVin III 291a5 – Ci PVBh 495,2 = PVV 374,8: *svayam iti śāstrānapekṣam abhyupagamam darśayati*; Kitagawa 1965, 129, n. 166, Katsura 1977, 112, Tillemans 2000, 49f., n. 175.

¹² See PVin III 288b2f.: *des na ... skabs kyi rten ma yin pa ... bsal ba yin no //*.

¹³ Cf. PVin III 5cd (= 6cd) – Ce' PV IV 29ab; Tillemans 2000, 48 (read °*upagama*° for °*upagata*°), Tani 1984, 6, Ono 1986, 110.

¹⁴ See Dh 18b3: *sgrub par byed pa 'god pa'i rten (sādhanopanyāsāśraya) ñid kyi (P; D kyi 15b6) skabs su bab pa (prakṛta) yin no zes bya ba'i don to //*.

from the context of the discussion on the subject of the Self that the proposition that they] are for the benefit of the Self [is the consequence to be proved]. The word *iṣṭa* [is used in the definition of the thesis] with the intention of showing that this (being for the benefit of the Self), even though not [directly] stated (*anukta*), is [the consequence] to be proved, [as far as] it is pervaded (*vyāpta*) by the intention (*icchā*) [of the proponent, namely, it is under discussion¹⁵].¹⁶

In order to describe the inference simply let us use the following schema.

A: (X→Y) The arrow denotes the logical pervasion of X as reason (*hetu*) by Y as property to be proved (*sādhyadharmā*). The colon denotes that this pervasion is applied to the subject of the thesis A.

According to the Sāṃkhyas' statement, their inference can be abbreviated in the following schema:

the eyes, etc.: (being a composite → being for the benefit of another)

Here, however, what they really intend to prove is not “another” in general, but a qualified “another”, “another who is not composed (*asaṃhata*)”, namely the Self. This must be therefore taken into consideration in the consequence to be proved.

the eyes, etc.: (being a composite → being for the benefit of another who is not composed)

The proponent's intention to prove an object under discussion is known from the formulation of a reason. The object under discussion is known from the intention. What is under discussion is that which is actually to be proved. In the Sāṃkhyas' inference, the Self is under discussion. Accordingly, “being for the benefit of the Self” is the actual property to be proved.

In this inference the Sāṃkhyas resort to tricks. When the word “another” in the property to be proved is taken in general, then the pervasion of “being a composite” by “being

¹⁵ See Dh 18b5: '*dod pas khyab pa'i skabs su bab pa'i bsgrub par bya ba ni*.

¹⁶ PVin III 288b3-5 (read: *gṛān gyi don yin par grub pa na* (D 190b4; ni P)). PVin III 288b4 - Ci' PVBh 494,18: *prakaraṇāt, Ce' PV IV 31d*, Tillemans 2000, 52; see NB III 46: *tadadhikaraṇatvād vivādasya*. PVin III 288b4f. - Ci' PVBh 494,17f.: *tad yathā saṃghātānām⁽¹⁾ pārārthye⁽²⁾ sādhyā ātmārthatvaṃ tad anuktaṃ apīcchayā vyāptaṃ sādhyam iti* ⁽³⁾*tatpradarśanārtham iṣṭagrahaṇam* (⁽¹⁾*saṃghātānām(?)* ms. 245a4; *saṃghātānām* in text; '*dus pa'i bdag ṅid rnam*s Tib. 174b6 ⁽²⁾ms.; *parārthe* in text ⁽³⁾Tib. (174b7) does not correspond to the Skt. *tar°*), Ci'e PST 158b2f. (read: *bsgrub bya yin* (D 138b1; *min P*) *pa bzin*), see NB III 47: *yathā parārthās cakṣurādayaḥ saṃghātātīvāc cchayanāsanādyāṅgavad iti atrātmārthā ity anuktāv apy ātmārthatā sādhyā. tena noktāmātram eva sādhyam ity uktaṃ bhavati*; Tani 1984, 7. PVin III 288b4f. - Ce'e PV IV 29cd: *anukto 'pīcchayā vyāptaḥ sādhyā ātmārthavan mataḥ //*, Tillemans 2000, 48.

for the benefit of another” holds, just as a bed, being a composite, is for the benefit of a man. On account of this pervasion, insisting on the validity of the inference and inserting the Self into “another”, they assert that the Self exists. That is, they deliberately disregard the intended qualification of “who is not composed” when they demonstrate the validity of the inference.

In order to establish the validity of their inference, however, they must show the pervasion of the reason “being a composite” by the relevant property to be proved as “being for the benefit of another who is not composed”, yet this pervasion does not hold, because on the basis of “being a composite” it is only proved that the eyes, etc. are for the benefit of another which is composed,¹⁷ for example they are for the benefit of cognition which is temporally composed in the sense that it is made of temporal parts¹⁸. Therefore, their inference is actually fallacious.

What is clear from this example is that in order to point out the fallacy of their inference one needs to presuppose that “being for the benefit of another who is not composed”, despite the fact that the qualification “not composed” is not directly stated, is the actual property to be proved as intended by the proponent. The function of the word *iṣṭa*, Dharmakīrti interprets, is precisely to ensure that a statement which is taken up for discussion (*prakaraṇa*) and intended by the proponent is the real thesis even if it is not directly stated.

In the above-mentioned inference of the Self, the qualifier “reference to something uncomposed” (*asaṃhataviśayatva*) that is intended by the proponent is a specific quality of the property to be proved (*dharmaviśeṣa*). If, on the other hand, it is added to the subject of the thesis, it becomes a specific quality of the subject of the thesis (*dharmiviśeṣa*). According to Dharmakīrti’s view, the difference of the assignment of the quality is assumed only on the level of verbal expression, namely, it is not the case that what they intend to state differs according to

¹⁷ See NBT (Dh) 212,14f.: *yasmād yo yasyopakāraḥ, sa tasya janakaḥ, janyamānaś ca yugapat krameṇa vā bhavati saṃhataḥ, tasmāt parārthās cakṣurādayaḥ saṃhataparārthā iti siddham* (“When the one (A) is [for the benefit of the other (B), namely] helps the other (B), the former (A) is a producing factor of the latter (B). Further, that which is being produced is composed simultaneously or successively. Therefore, it is established that the eyes and so on, which are for the benefit of another [namely help another], are for the benefit of another which is composed”).

¹⁸ See Tillemans 2000, 53.

the different assignments of the quality.¹⁹ Seen from the aspect of the reason, as the reason in the former case is contradictory because it proves the opposite of the quality pertaining to the property to be proved and hence the opposite of the thesis which is the combination of subject and property to be proved, the reason in the latter case is also contradictory, because it proves the opposite of the quality pertaining to the subject of the thesis and hence the opposite of the thesis.

Thus, on the grounds of the function of the word *iṣṭa* to ensure that the statement and the quality which is implicitly intended by the proponent constitute the thesis to be proved, it is possible for Dharmakīrti to demonstrate that the Sāṃkhyas' reason for the existence of the Self proves the opposite of the quality that they really intend, and therefore, their reason is a contradictory reason, as will be shown below in a passage from PVin III. In the same way, he refutes the Cārvākas' formulation of a reason for the property to be proved as "having a second factor" (*sadvitīyaprayoga*).²⁰

Dignāga also considered the Sāṃkhyas' inference to commit a fallacy of the reason which refutes a specific quality of the property to be proved, as we will see below. For Dignāga, however, it is possible to refute it on the grounds of a fallacy of the thesis, since, in his interpretation of the word "not refuted" (*anirākṛta*) in the definition of the thesis, he presented a

¹⁹ PVin III 288b5-7: 'di (P; de D 190b5) ñid ltos pa las chos dan chos can gyi khyad par du bśad pa yin te / 'di dag ni 'dus pa ma (D; om. P.) yin pa'i yul can gźan gyi don yin no źes brjod pas na / chos kyi khyad par du ñe bar bzuñ ba'i (¹phyir de 'i¹) (¹de 'i P; phyir de de 'i D) khyad par yin la / (P; no // D) mig la sogs pa 'dus pa ma yin pa'i don dag ni / gźan gyi don du 'gyur ba yin no źes bya ba ni chos can gyi khyad par yin no // de ltar rnam par gźag (D; bźag P) pa tsam źig tha dad par zad kyi (D; gyi P) don ni ma yin no // ("In dependence (*vyapekṣātaḥ*) [on whether that which is implicitly intended by the proponent refers to the property to be proved or to the subject of the thesis], this very [object which is taken up for discussion] is called a special quality of the property or a special quality of the subject [of the thesis] (*dharmadharminor viśeṣaḥ*). When it is said that "being for the benefit of another" (*pārārthya*) of these (eyes and so on) refers to something uncomposed (*asaṃhataviśaya*), then [the reference to something uncomposed] is a special quality of the (property), because it is expressed as the qualifier (*viśeṣaṇa*) of the property [to be proved]; [when it is said] that the eyes and so on, in so far as they are for the benefit of another, are for the benefit of something uncomposed, [then 'being for the benefit of something uncomposed' is] a special quality of the subject [of the thesis]. In this way the mere assignment (*vyavasthāmātra*) [of the quality] is different, but not the thing (*artha*) [itself, i.e., the proposition which is intended by the proponent]"), cf. PV IV 31ab, Tillemans 2000, 52, nn. 184 and 187 (translation of PVin III 288b6f.).

²⁰ For references and a detailed study of the refutation of *sadvitīyaprayoga*, see Tillemans 2000, 57ff.

similar analysis of the fallacy: he mentioned the cases in which theses with qualities intended by the proponent are regarded as fallacious because the qualities implicitly assigned to the subject of the thesis or to the property to be proved are negated.²¹ According to this interpretation, it is theoretically possible that when any one of the qualities assigned to the thesis is negated by valid cognitions or such like, they are treated as fallacious theses. Judging from the above, Dignāga described the same issue, the refutation of the implicitly intended quality, in the framework of fallacious thesis and fallacious reason. The premise common to both descriptions is that what is actually intended is the thesis. If, in his definition of the thesis, he had clearly mentioned that the word *iṣṭa* in the definition ensures that the intended quality implicitly assigned to the thesis belongs to the thesis to be proved, he could have reduced statements with quality to theses and treated them within the framework of contradictory reasons. However, Dignāga did not assign this function to the word *iṣṭa* and therefore had to repeatedly refute the implicitly intended quality. In contrast, Dharmakīrti, laying stress on this restriction through his interpretation of the word *iṣṭa*, treats this issue simply as a fallacy of the reason. This is a systematic simplification of Dignāga's description.

In addition to this, Dharmakīrti presents another simplification of Dignāga's description of the contradictory reason. Whereas Dignāga criticized the Sāṃkhyas' inference from the standpoint of the fallacy of the reason, he did not deny a position that there are other special contradictory reasons which could be valid in the framework of the Hetucakra, as far as they prove mere statements which are explicitly stated and hence are different from the fourth and sixth contradictory reasons in the Hetucakra, which prove the opposite of explicitly stated statements. Namely, in his classification of four kinds of contradictory reasons, he assumes that some reasons seem to be valid at first glance, but are in fact invalid because they annul that which the proponent implicitly intends (*iṣṭavighātakṛt*)²². He does not ascribe them to inconclusive reasons, but to contradictory reasons.

[Question:] Then, [namely, when fallacious reasons are limited only to contradictory reasons or inconclusive reasons,] how should one describe [reasons which] annul that which is [implicitly] intended [by the proponent] (*iṣṭavighātakṛt*) and [hence] are contradictory (*viruddha*)? [Are they namely contradictory or inconclusive reasons? They cannot be either of them.] [Answer:] They are reasons which reverse (*viparyāśahetu*) [their consequences].²³

²¹ Cf. PSV¹ 43b2-6 = PSV² 125a5-b2; Kitagawa 1965, 130ff.

²² See Tillemans 2000, 56 and n. 196.

²³ PSV² 133b1f. (= PSV¹ 50b3f.): *gal te de lta na 'dod pa la gnod pa byed pa'i 'gal ba gaṅ yin pa de la ci ltar brjod par bya ze na / bzlog pa'i gtan tshigs so zes so //*, translated in Kitagawa 1965, 206.

Dignāga's response was that these reasons are contradictory reasons, because they prove the opposite of the quality implicitly inserted into the subject of the thesis or into the property to be proved. Further, he considered the above-mentioned Sāṃkhyas' reason for the inference of the Self to be an example of the contradictory reason which "proves the opposite of a qualified 'being for the benefit of another' (*viśiṣṭaparārthatva*)"²⁴, namely the reason which proves the opposite of a specific quality of the property to be proved (*dharmaviśeṣa*). Here he presupposed that an implicitly intended quality is included in the thesis.

From Dignāga's discussion on *iṣṭavighātakṛt* Dharmakīrti probably picks up the idea that the restriction "qualities which are intended by the proponent though not explicitly stated are included in the thesis" should be presupposed in the description of the thesis, just as it is presupposed in the description of four kinds of contradictory reasons. This is indicated in his argument against the objection that qualities which are implicitly intended by the proponent are not included in the thesis, namely the objection that, since only what is explicitly stated is the thesis, the example and reason are not fallacious even if the implicitly intended property and the reason are not co-present in the example:

[This objection] does not hold, [namely, in this case they still remain fallacious,] because [the directly stated property to be proved and the implicitly intended property to be proved] are not different in that [both of them] are that which is to be proved (*sādhyatvāviśeṣāt*). If, on the other hand, [with respect to the property which is implicitly intended by the proponent] there were no fallacy [of the reason], [it would entail an inconsistency] that, even if [the reason] annuls that which is [implicitly] intended [by the proponent], [it] would, [in contrast to Dignāga's statement,] not be [a contradictory reason] Yet, with respect to the above-mentioned specific quality [of "reference to something uncomposed"] of the property to be proved [as "being for the benefit of another"] and the specific quality of the subject (*dharmadharmiviśeṣa*), the fault that [it] is not co-present [with the reason "being a composite" in any of the examples] is surely accepted. [Vasubandhu also] said the following: "When [the Sāṃkhyas mean] the Self [by the word] 'another', then this (Self) is not established [in the examples]." Further, [the reason] is contradictory [because it] annuls precisely that which is intended [by the proponent].²⁵

²⁴ See PSV² 133b5f. (= PSV¹ 50b7): *de ltar na gzan gyi don khyad par can phyin ci log tu bsgrub pa'i phyir 'di ni 'gal ba yin te /*, translated in Kitagawa 1965, 209.

²⁵ PVin III 289a1-3: *ma yin te / bsgrub par bya ba ñid du khyad (P; khyab D 191a2) par med pa'i phyir ro // skyon med na ni 'dod pa la gnod par (Dh 19b7; pa P D) byed pa (Dh; par P D) yañ mi 'gyur te / ... ji skad bśad pa'i chos dañ chos can gyi khyad par la ni rjes su 'gro ba med pa'i skyon 'dod pa ñid de / ji*

When an implicitly intended quality is included in the thesis, there is essentially no difference between the three following propositions: a proposition in which the intended quality is not stated, a proposition in which the subject is qualified by this quality, and a proposition in which the property to be proved is qualified by this quality, since they are the same as long as the thesis consists of the subject qualified by the property to be proved (*dharmaviśiṣṭadharmin*)²⁶, namely consists of the combination of subject and property to be proved. Accordingly, there is no difference between a reason that proves the opposite of the property to be proved and a reason that proves the opposite of a quality pertaining either to the subject or to the property to be proved, as these are contradictory reasons in so far as they prove the opposite of that which is to be proved. Thus, Dharmakīrti's interpretation of the function of the word *iṣṭa* leads to the negation of the assumption of the special kind of contradictory reason that annuls that which was intended by the proponent.²⁷ This is the second aspect of the purpose of his interpretation of the word *iṣṭa*. The following passage illustrates his argument for the negation of the existence of the third kind of contradictory reason:

[Objection:] There is surely also a third contradictory (reason) that annuls that which is intended [by the proponent] (*iṣṭavighātakṛd viruddhaḥ*). For example [in the Sāṃkhyas' inference] — The eyes and [other sense organs] are for the benefit of another (*parārtha*), because they are a composite (*saṃghāta*), like accessories such as a bed, a seat and so on — [the reason 'being a composite'] is contradictory, because it proves the opposite of [the consequence] intended by the (proponent) 'being for the benefit of another' [which refers to] the uncomposed (*tadiṣṭāsaṃhatapārārthya*). Why is this (reason) not mentioned [in the investigation of the contradictory reason in PVin III]? [Answer:] [It is not mentioned] because [the consequence qualified by the proponent's implicit intention and the consequence which is explicitly stated] are not different in that [both of them] are that which is to be proved (*sādhyatābhedāt*). Namely this (reason) [which refutes the intention of the proponent] is not different from the two [contradictory reasons in the Hetucakra] in that [it also] proves the

skad du bdag gzan yin no ze na ni de ma grub bo (po P D 191a3) zes bsad pa yin no // 'gal ba'i chos⁽¹⁾ kyañ 'dod pa de ñid la gnod par byas pa yin no // ⁽¹⁾ chos as pratika is attested in Dh (20a4) but not in Jñ (279b7f.), probably it is an amendment/insersion by the Tibetan translators), cf. PV IV 32, Tillemans 2000, 54f.

²⁶ Cf. PSV¹ 51a2f. (= PSV² 134a1f.): *gñis ka* (i.e., *dharma* and *dharmin*) *bsgrub byar 'gyur ba ni chos kyis* (P; *kyi* D 47b7) *khyad par du byas pa'i chos can bsgrub bya yin pa'i phyir ro //*, translated in Kitagawa 1965, 213.

²⁷ See Ono 1986, 112.

opposite of that which is to be proved, since it is [already] mentioned that there is no difference between the intended and the stated in that [both of them] are that which is to be proved.²⁸

It is reasonable to presume that that which is to be proved in an inference is not only a directly stated proposition, but also a proposition that is implicitly intended by the proponent:

If, [despite the fact that] on account of a dispute (*vivāda*) about an (object), [for example, the Self,] a proving [factor, namely, a logical reason,] is formulated (*upanyasta*) [in order to prove the existence of the object], the (object) is not that which is to be proved, what is [then the object] to be proved?²⁹

We have thus far outlined Dharmakīrti's interpretation of the word *iṣṭa* in the definition of the thesis on the basis of an example of the Sāṃkhya's inference of the Self. Its primary aim is the refutation of opponents' theses which are stated in an ambiguous way, but its further aim is the simplification of Dignāga's description of the contradictory reason. On the grounds of the restriction to the thesis, namely because that which is intended by the proponent is the real thesis, it is possible for him to see through the fallacy of the inference in which the opponents, the Sāṃkhya, Cārvāka and so on, covering up their tracks, state their theses ambiguously and then insist upon their validity. Concerning the further aim, central to this issue is how Dharmakīrti analyzes similar explanations of the thesis and the contradictory reason by Dignāga. Since the core of both descriptions — the refutation of a qualification to the thesis — is based on the same idea that a quality intended by the proponent, though not directly stated in the inference, belongs to the thesis, it is reasonable to assume that these topics do not need to be treated separately. Indeed, Dharmakīrti denies the existence of a third type of the contradictory

²⁸ PVin III 320b3-6: 'dod pa la gnod par byed pa 'gal ba gsum pa yañ yod pa ma yin nam / dper na mig la sogs pa ni gžan gyi don yin te / 'dus pa yin pa'i phyir mal cha dañ stan la sogs pa'i yan lag bžin no žes bya ba lta bu'o // de ni 'dod pa 'dus pa ma yin pa gžan gyi don byed pa (D 222a4; par P) phyin ci log tu sgrub (P; bsgrub D) pa'i phyir 'gal ba yin no // de ci'i phyir ma smos še (D; že P) na / bsgrub par bya ba ñid du khyad par med pa'i phyir ro // de dag las 'di bsgrub par bya ba (ba'i chos D; ba'i phyir chos P) phyin ci log tu sgrub (P; bsgrub D) pa ñid du ni bye brag yod pa ma yin no // 'dod pa dañ smras pa (D; smra ba P) dag bsgrub par bya ba ñid du ni khyad par 'ga' yañ med do žes bśad zin to // Ci'e NB III 86: nanu ca trīyo 'piṣṭavighātakṛd viruddhaḥ; 87: yathā parārthāś cakṣurādayaḥ saṃghātavāc chayanāsanādyāṅgavad iti; 88: tadiṣṭāsamhatapārārthyaviparyayasādhanād viruddhaḥ; 89: sa iha kasmān noktāḥ //; 91: na hy ayam ābhyām sādhyaviparyayasādhanatvena bhidyate; 92: na hiṣṭoktayoh sādhyatvena kaścid viśeṣa iti, see Tillemans 2000, 56 and n. 196.

²⁹ PVin III 289a4: gal te gañ la rtsod pas (D 191a4; pa P) sgrub par byed pa bkod pa de bsgrub par bya ba ma yin na bsgrub par bya ba ci yin /, see PV IV 33a-c', Tillemans 2000, 56f.

reason, which annuls an intended quality, and mentions the cases of the refutation of a quality assigned to the thesis within the framework of his definition of the thesis, but does not treat them in his description of the contradictory reason. This is a systematic simplification of Dignāga's logical ideas.

Abbreviations

Ce Ci Ce' Ci'

Ce'e Ci'e For the types of the citation see Lasic, Horst, *Jñānaśrimitras Vyāpticarcā* (Wien 2000), 25ff.

D Derge dge edition of the Tibetan canon.

ms. Manuscript.

P Peking edition of the Tibetan canon.

Skt. Sanskrit

Tib. Tibetan

WZKS *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens.*

Jñ *Pramāṇaviniścayaṭīkā* (Jñānaśrībhadrā): P 5728.

Dh *Pramāṇaviniścayaṭīkā* (Dharmottara): P 5727.

NB III *Nyāyabindu* (Dharmakīrti), chapter III (*parāṛthānumāna*): See NBṬ(Dh).

NBṬ(Dh) *Nyāyabinduṭīkā* (Dharmottara): *Pañḍita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa*. Ed. Dalsukhbhai Malvania. Patna 1971 (second edition).

PV *Pramāṇavārttika* (Dharmakīrti): Miyasaka, Yūsho. "Pramāṇavārttika-kārikā (Sanskrit and Tibetan)." *Acta Indologica* 2 (1971/72), 1-206.

PV IV *Pramāṇavārttika* (Dharmakīrti), chapter IV (*parāṛthānumāna*): See PV and Tillemans 2000.

PVin III *Pramāṇaviniścaya* (Dharmakīrti), chapter III (*parāṛthānumāna*): P 5710.

PVBh *Pramāṇavārttikabhāṣya* (Prajñākaragupta): *Pramāṇavārttikabhāṣyam or Vārtikā-lāṅkāraḥ of Prajñākaragupta*. Ed. Rāhula Sāṅkṛtyāyana. Patna 1953; ms. = *The Sanskrit Commentaries on the Pramāṇavārttikam from the Rāhula Sāṅkṛtyāyana's Collection of Negatives I. Sanskrit Manuscripts of Prajñākaragupta's Pramāṇavārttikabhāṣyam. Facsimile Edition*. Ed. Shigeaki Watanabe. Patna/Narita 1998.

PVV *Pramāṇavārttikavṛtti* (Manorathanandin): *Pramāṇavārttika of Acharya Dharmakīrti with the Commentary 'Vṛtti' of Acharya Manorathanandin*. Ed. Swami Dwarikadas Shastri. Varanasi 1968.

PS III *Pramāṇasamuccaya* (Dignāga), chapter III (*parāṛthānumāna*): P 5700.

PSṬ *Pramāṇasamuccayaṭīkā* (Jinendrabuddhi): P 5766.

PSV¹ *Pramāṇasamuccayavṛtti* (Dignāga), translated by Vasudhararakṣita and Seṅ (ge) rgyal (po): P 5701.

PSV² *Pramāṇasamuccayavṛtti* (Dignāga), translated by Kanakavarman and Dad pa('i) śes rab: P 5702.

- Frauwallner 1957 Frauwallner, Erich. Review of R. Sāṅkṛtyāyana's edition of the "*Pramāṇavārtikabhāṣyam or Vārtikālaṅkāraḥ of Prajñākara Gupta.*" *Journal of the American Oriental Society* 77 (1957), 58-60.
- Inami 1991 Inami, Masahiro. "On *pakṣābhāsa.*" *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition.* Ed. Ernst Steinkellner. Wien 1991, 69-83.
- Iwata 1999 Iwata, Takashi. "Pramāṇaviniścaya III (3). Die Bedeutung der Wörter *artha* und *prakāśana* in der Definition des *parārthānumāna.*" *WZKS* 43 (1999), 213-230.
- Katsura 1977 Katsura, Shōryū. "Inmyō shōrimonron kenkyū I." *Hiroshima Daigaku Bungakubu Kiyō* (= *Bulletin of the Faculty of Letters of Hiroshima University*) 37 (1977), 106-127.
- Kitagawa 1965 Kitagawa, Hidenori. *Indo koten ronrigaku no kenkyū.* Tokyo 1965.
- Ono 1986 Ono, Motoi. "Dharmakīrti ni okeru shuchōmeidai no teigi ni tsuite." *Journal of Indian and Buddhist Studies* 34,2 (1986), 109-112.
- Steinkellner 1979 Steinkellner, Ernst. *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ, Zweites Kapitel: Svārthānumānam, Teil II.* Wien 1979.
- Tani 1984 Tani, Tadashi. "Pramāṇaviniścaya. III Kaishaku no mondai (2)." *Kōchi Kōgyō Kōtōsenmongakkō Gakujutsu Kiyō* 21 (1984), 1-16.
- Tillemans 2000 Tillemans, Tom. J. F. *Dharmakīrti's Pramāṇavārttika. An annotated translation of the fourth chapter (parārthānumāna) 1 (k. 1-148).* Wien 2000.

(This paper contains a portion of the results of the study subsidized by the Grant-in-Aid for Scientific Research (C) of the Ministry of Education, Science, Sports and Culture, 2005-2007.)
(Indica et Tibetica Festschrift für Michael Hahn. Zum 65. Geburtstag von Freunden und Schülern überreicht, ed. Konrad Klaus und Jens-Uwe Hartmann, Wien 2007, pp. 275-288)

A.2 法称による主張命題の定義における「立論者に意図された」なる用語についての解釈のための喩例の分析

**An analysis of examples for the interpretation of the word *iṣṭa*
in Dharmakīrti's definition of the thesis**

Takashi IWATA, Tokyo

The purpose of defining the thesis (*pakṣa*) in inference-for-others (*parārthānumāna*), according to Dharmakīrti (ca 600-660 CE), is to remove a false view in which what is to be proved and what is not to be proved are reversed¹. By defining the thesis, one is able to refute fallacious theses that are deliberately stated in an ambiguous way where the proponent avoids stating explicitly what he intends to prove lest his statement be refuted. Dharmakīrti's interest in the purpose for giving the definition of the thesis is closely linked to the introduction of a new idea, not found explicitly in Dignāga (ca 480-540 CE), in the interpretation of the word *iṣṭa* “intended [by the proponent]” in the definition of the thesis². Dharmakīrti believes that those theses which are stated ambiguously with a view to avoiding a criticism can be refuted on the basis of his distinctive interpretation of the word *iṣṭa*, namely, the specification that what the proponent really intends to prove is the thesis, and not anything that is merely stated and that differs from the statement that is to be proved.

Dharmakīrti sought to simplify Dignāga's account of similar topics connected with the definition of the thesis and that of the reason. In a previous paper I have treated these points, and as an example of the refutation of fallacious theses I have examined Dharmakīrti's argument against one proposed by the Sāṃkhya³.

Among the examples of fallacious theses which are refuted by Dharmakīrti, some have complex contents, and hence the exemplified theses themselves become an object of investigation. Having seen that the opponents, for example the Cārvākas, had taken full advantage of this complexity in order to paper over a tricky argument by not expressing what they really wanted to prove, Dharmakīrti insisted that their theses must be refuted in a logically

¹ Cf. PVin III 288a8-b1; Iwata 2007, n.5. For studies of the definition of the thesis see Tillemans 2000, 47ff. I would like to express my thanks to Prof. Tillemans who kindly corrected my English and gave me information concerning the Sanskrit manuscripts of PVin III and Dh, and to Prof. O'Leary who kindly checked my English draft.

² For the role of the term *iṣṭa* in Dharmakīrti's thesis, see Tillemans 2000, 49ff., Iwata 2007, 277f.

³ See Iwata 2007, 278ff.

persuasive way and thus he revealed the failures of their theses. In this paper I shall analyze such examples of fallacious theses and show that Dharmakīrti's own interpretation of the term *iṣṭa* in the definition of the thesis serves effectively to refute them.

The word *iṣṭa* in the definition of the thesis implies that the statement intended by the proponent is precisely that which is to be proved (*sādhya*), even if it is not stated explicitly. Against this claim of Dharmakīrti an opponent raises the objection that, insofar as an inference-for-others consists of a verbal expression of a valid reason, only that which is stated explicitly is the thesis to be proved, not that which is implied in the context of discussion:

[Objection:] [In an inference-for-others not only a specific property which is not under discussion but] also that [which is under discussion] is not that which is to be proved (*sādhya*), because it is not stated⁴. [Answer:] Suppose that, when a proving [factor] (*sādhana*) [as the reason] is presented (*upanyasta*) because of a dispute (*vivāda*) about a certain (topic), that (topic) [i.e., the basis for the presentation of the reason] were not that which is to be proved, what then is that which is to be proved? If, further, it were so [i.e., if nothing but that which is stated (*uktamātra*) were the *sādhya*] either the opposite [of the intended property to be proved] could be proved (*viparyayasiddhi*) or [the proof] would be quite useless (*vaiphalya*)^{5,6}.

Dharmakīrti indicates that for his opponent, who insists that only what is explicitly stated is the thesis, it would follow either that the opposite of what is to be proved is proved or that the proof itself is useless.

I The Avyutpattivādins' argument against the Vyutpattivādins in favor of the thesis that the word has its proper object before its connection with the named

By means of two examples Dharmakīrti illustrates these two undesirable consequences of the

⁴ See Dh 20a4f. = Skt. ms. 15b7: *na keva<la>m aprakṛto viśeṣo na sādhyah, prakṛto <>py anukratvāt parārthe <>numāne na sādhyah.*

⁵ See Dh 20a7 = Skt. ms. 16a1f.: *tathety uktamātrasya ca sādhyatve viparyayasiddhiḥ sādhanasya vā vaiphalyam syāt*⁽¹⁾ (⁽¹⁾syā ms.).

⁶ PVin III 289a3f.: *ma brjod pa 'i phyr de yañ bsgrub par bya ba ma yin no ze na / gal te gañ la rtsod pas* (D 191a4 ; pa P) *sgrub par byed pa bkod pa de bsgrub par bya ba ma yin na* (⁽¹⁾bsgrub par bya ba ci yin⁽¹⁾) / *de lta yin na phyin ci log tu grub pa'am don med par 'gyur te /* (⁽¹⁾kin tatsādhyam MsI 37a2; *tadā kim idāniṃ sādhyam /* MsII 35b3. The original Skt. text might have been *kim idāniṃ(?) sādhyam*), translated in Tani 1984, 8; see Ce'e PV IV 33: *sādhanam yadvivādena nyastam tac cen na sādhyate / kiṃ sādhyam anyathāniṣṭam bhaved vaiphalyam eva vā //* (= Tillemans 2000, 56); Tani 1984, 9.

false assumption that only that which is stated explicitly is the thesis. As an example of the second consequence, uselessness of the proof, he takes the Sāṃkhyas' inference of the existence of the Self, which I have treated in Iwata 2006. As an example of the first consequence, the proof of the opposite (*viparyayasiddhi*), he takes an argument formulated by the Avyutpattivādins for their claim that not every word can be explained etymologically. Making use of a statement in the *Vākyapāḍīya*, Dharmakīrti shows that their argument would prove the opposite of their thesis, if the explicitly expressed thesis alone were the thesis. Their argument against the Vyutpattivādins, who claim that every word can be explained etymologically through a suitable root, is formulated as follows⁷:

[The thesis —] the [proper] form of the word (*śabdarūpa*) has [its] object (*arthavat*) (i.e., meaning) [already] before the connection [of the word] with the named (*prāk saṃjñinābhisambandhāt*) [that is, before the conventional assignment of the word to the named —] is that which is to be proved [by means of the reason —] because it is recognized [that] case-affixes [are added to the form of the word] (*vibhaktidarśanāt*).⁸

Since the word consists of the form of the word, it seems reasonable to assume that in the context of this argument the form of the word is nothing but the word itself, in accordance with the formulation in *Vākyapāḍīya* I 67, where the subject of the thesis is the name (*saṃjñā*).

The name has [its] form as [its] object before the connection [of the name] with the named; [therefore, it] becomes a cause for [the formulation of] the genitive and nominative cases.⁹

The inference formulated by the Avyutpattivādins consists of the following logical elements:

⁷ See PVV 375,5f.: *yathā vyutpannasarvaśabdavādinam praty avyutpannasamjñāśabdavādinā*⁽¹⁾ *tadarthavattvasiddhyartham sādhanam ucyate* (⁽¹⁾PVV¹; °śabdādinā PVV).

⁸ PVI III 289a4f: (*dper na*) *sgra'i no bo ni miñ can dañ 'brel pa'i sñon rol nas don dañ ldan pa yin te / rnam par dbye ba dañ ldan par mthoñ ba'i phyir ro* (⁽¹⁾zes bya ba la¹) = Skt. ms. (MsII 35b3f.): (*yathā*) *prāk saṃjñinābhisambandhād arthavac chabdarūpaṃ vibhaktidarśanāt sādhyam* (Tib.: *zes bya ba la* has no equivalent in Skt.; in the Tibetan translation *sādhyam* is translated in the context of the succeeding phrase), see CI'e PVV 375,6f.: *saṃjñisambandhāt prāg arthavac chabdarūpaṃ vibhaktidarśanāt tadanyaśabdavat*. PVI III 288b3-291a3 (where Dharmakīrti explains the term *iṣṭa* in the definition of the thesis) is translated in Tani 1984, 7-16.

⁹ VP I 67: *prāk saṃjñinābhisambandhāt saṃjñā rūpapadārthikā / śaṣṭhyās ca prathamāyās ca nimittatvāya kalpate* // (the numbering of the verse follows Rau 2002), translated in Iyer 1965, 69; Akamatsu 1998, 124; Ogawa1999, 33; Rau 2002, 16. I would like to express my thanks to Prof. Ogawa who kindly gave me detailed information on the relationship between the word and its object in the *Vākyapāḍīya*.

persuasive way and thus he revealed the failures of their theses. In this paper I shall analyze such examples of fallacious theses and show that Dharmakīrti's own interpretation of the term *iṣṭa* in the definition of the thesis serves effectively to refute them.

The word *iṣṭa* in the definition of the thesis implies that the statement intended by the proponent is precisely that which is to be proved (*sādhya*), even if it is not stated explicitly. Against this claim of Dharmakīrti an opponent raises the objection that, insofar as an inference-for-others consists of a verbal expression of a valid reason, only that which is stated explicitly is the thesis to be proved, not that which is implied in the context of discussion:

[Objection:] [In an inference-for-others not only a specific property which is not under discussion but] also that [which is under discussion] is not that which is to be proved (*sādhya*), because it is not stated⁴. [Answer:] Suppose that, when a proving [factor] (*sādhana*) [as the reason] is presented (*upanyasta*) because of a dispute (*vivāda*) about a certain (topic), that (topic) [i.e., the basis for the presentation of the reason] were not that which is to be proved, what then is that which is to be proved? If, further, it were so [i.e., if nothing but that which is stated (*uktamātra*) were the *sādhya*] either the opposite [of the intended property to be proved] could be proved (*viparyayasiddhi*) or [the proof] would be quite useless (*vaiphalya*)^{5,6}.

Dharmakīrti indicates that for his opponent, who insists that only what is explicitly stated is the thesis, it would follow either that the opposite of what is to be proved is proved or that the proof itself is useless.

I The Avyutpattivādins' argument against the Vyutpattivādins in favor of the thesis that the word has its proper object before its connection with the named

By means of two examples Dharmakīrti illustrates these two undesirable consequences of the

⁴ See Dh 20a4f. = Skt. ms. 15b7: *na keva<la>m aprakṛto viśeṣo na sādhyah, prakṛto <'>py anukratvāt parārthe <'>numāne na sādhyah.*

⁵ See Dh 20a7 = Skt. ms. 16a1f.: *tathety uktamātrasya ca sādhyatve viparyayasiddhiḥ sādhanasya vā vaiphalyam syāt⁽¹⁾ (⁽¹⁾syā ms.).*

⁶ PVin III 289a3f.: *ma brjod pa 'i phyir de yan bsgrub par bya ba ma yin no ze na / gal te gañ la rtsod pas* (D 191a4 ; pa P) *sgrub par byed pa bkod pa de bsgrub par bya ba ma yin na⁽¹⁾bsgrub par bya ba ci yin⁽¹⁾ / de lta yin na phyin ci log tu grub pa'am don med par 'gyur te / (⁽¹⁾kin tatsādhyam MsI 37a2; tadā kim idānīm sādhyam / MsII 35b3. The original Skt. text might have been *kim idānīm(?) sādhyam*), translated in Tani 1984, 8; see Ce'e PV IV 33: *sādhanam yadvivādena nyastam tac cen na sādhyate / kiṃ sādhyam anyathāniṣṭam bhaved vaiphalyam eva vā //* (= Tillemans 2000, 56); Tani 1984, 9.*

false assumption that only that which is stated explicitly is the thesis. As an example of the second consequence, uselessness of the proof, he takes the Sāṃkhyas' inference of the existence of the Self, which I have treated in Iwata 2006. As an example of the first consequence, the proof of the opposite (*viparyayasiddhi*), he takes an argument formulated by the Avyutpattivādins for their claim that not every word can be explained etymologically. Making use of a statement in the *Vākyapadīya*, Dharmakīrti shows that their argument would prove the opposite of their thesis, if the explicitly expressed thesis alone were the thesis. Their argument against the Vyutpattivādins, who claim that every word can be explained etymologically through a suitable root, is formulated as follows⁷:

[The thesis —] the [proper] form of the word (*śabdārūpa*) has [its] object (*arthavat*) (i.e., meaning) [already] before the connection [of the word] with the named (*prāk saṃjñinābhisambandhāt*) [that is, before the conventional assignment of the word to the named —] is that which is to be proved [by means of the reason —] because it is recognized [that] case-affixes [are added to the form of the word] (*vibhaktidarśanāt*).⁸

Since the word consists of the form of the word, it seems reasonable to assume that in the context of this argument the form of the word is nothing but the word itself, in accordance with the formulation in *Vākyapadīya* I 67, where the subject of the thesis is the name (*saṃjñā*).

The name has [its] form as [its] object before the connection [of the name] with the named; [therefore, it] becomes a cause for [the formulation of] the genitive and nominative cases.⁹

The inference formulated by the Avyutpattivādins consists of the following logical elements:

⁷ See PVV 375,5f.: *yathā vyutpannasarvaśabdavādināṃ praty avyutpannasamjñāśabdavādinā*⁽¹⁾ *tadarthavattvasiddhyartham sādhanam ucyate* ⁽¹⁾PVV¹; °śabdādinā PVV).

⁸ PVin III 289a4f: (*dper na sgra'i no bo ni miñ can dañ 'brel pa'i sñon rol nas don dañ ldan pa yin te / rnam par dbye ba dañ ldan par mthoñ ba'i phyir ro* ⁽¹⁾zes bya ba la¹) = Skt. ms. (MsII 35b3f.): (*yathā*) *prāk saṃjñinābhisambandhād arthavac chabdarūpaṃ vibhaktidarśanāt sādhyam* (Tib.: *zes bya ba la* has no equivalent in Skt.; in the Tibetan translation *sādhyam* is translated in the context of the succeeding phrase), see Ci'e PVV 375,6f.: *saṃjñīsambandhāt prāg arthavac chabdarūpaṃ vibhaktidarśanāt tadanyaśabdavat*. PVin III 288b3-291a3 (where Dharmakīrti explains the term *iṣṭa* in the definition of the thesis) is translated in Tani 1984, 7-16.

⁹ VP I 67: *prāk saṃjñinābhisambandhāt saṃjñā rūpapadārthikā / ṣaṣṭhyās ca prathamāyās ca nimittatvāya kalpate* // (the numbering of the verse follows Rau 2002), translated in Iyer 1965, 69; Akamatsu 1998, 124; Ogawa1999, 33; Rau 2002, 16. I would like to express my thanks to Prof. Ogawa who kindly gave me detailed information on the relationship between the word and its object in the *Vākyapadīya*.

The property-possessor to be proved (*sādhyadharmīn*), hereafter the subject of the thesis, is the word (*śabda*). The reason (*hetu*) is the cognition of case-affixes in the word (*vibhaktidarśana*). The property to be proved (*sādhyadharmā*) is the possession of its object before the connection of the word with the named object (*prāk saṃjñinābhisambandhād arthavattvam*). The example (*dr̥ṣṭānta*) is other words which are different from the word that is the subject of the thesis (*tadanyaśabda*) and which have both case-affixes and their objects.¹⁰ This inference is abbreviated in the following way:

śabda: (vibhaktidarśana → prāk saṃjñinābhisambandhād arthavattvam) (tadanyaśabda)

[1]

In order to grasp the intended content of the Avyutpattivādins' argument we must presuppose their view that if the word, for example a name, before its connection with the named object, had no other object, it could not be called a noun-base (*prātipadika*); therefore, no case-affixes could be added to the word¹¹. On the contrary, when the word has a case-affix, it is a noun base and has its object. Now, at the beginning of Pāṇini's Sūtras the definition of the term *vṛddhi* runs as follows: *vṛddhir ādaic*. The word *vṛddhi* has the nominative case-affix, and thus is a noun-base, which means it must have the named as its object. The object can be the proper form (*svarūpa*) of the word, a conventionally assigned meaning intended by the speaker, or it can be that which is indicated by the word¹². In the case of the beginning of the Sūtras, neither the

¹⁰ See Dh 20a8-b1 = Skt. ms. 16a2f.: *saṃjñinābhisambandhāt prāk saṃjñāśabdasyārthavattvam sādhyam. vibhaktidarśanād iti hetuḥ. bāhyapadārthako vibhaktiyantaḥ⁽¹⁾ śabdo⁽²⁾ dr̥ṣṭāntaḥ⁽¹⁾* (Tib.: *rnam par dbye (rnams dbye P D 17b1) ba'i mtha' can ...* . ⁽²⁾*śabdo(?)* ms.), PVV 375,6f.

¹¹ See VPV [ad VP I 67] 125,5-7: *yāvat saṃjñinā tu saṃjñā na sambaddhā tāvan na saṃjñipadārthikety arhāntarābhāve tasyāḥ prātipadikasamjñābhāvād vibhaktiyogo na syāt* ("Insofar as, however, the name is not connected with the named, [the name] has not the named as [its] object. Accordingly, if [before the connection of the name with the named] there were no other object [than the named], the [name would] not be called noun-base; therefore, no case-affix could be added [to the name. This is, actually, not the case since, for example, the name *vṛddhiḥ* in the Sūtra: *vṛddhir ādaic* at the beginning of Pāṇini's Sūtras has the nominative case]"), translated in Iyer 1965, 69; Akamatsu 1998, 124f.

¹² In order to indicate the source of the Avyutpattivādins' view that the word has its proper form as its object before its connection with the named, Jñānaśrībhadrā and Bu ston cite Bhartṛhari's verse (VP III 3.1 = Jñ 280a3f. = Bu 358,2f.): *jñānaṃ prayoktur bāhyo 'rthaḥ svarūpaṃ ca pratīyate / śabdair uccaritais teṣāṃ sambandhaḥ samavasthitaḥ //* ("The cognition of the speaker, the external thing meant and the own form [of the word] are understood through words which are uttered. The relation of these (namely, the cognition, external things meant and own form) [with the words which are uttered] is well-established" = Houben' translation, Houben 1995, 145, translated in Rau 2002, 174). According to

conventional meaning “grow” nor the indicated vowels, *ā*, *ai* and *au*, are determined. Accordingly, the object of the word *vrddhi* is only the form of the word. Thus it is shown that the word which has a case-affix has its proper form as its object before its connection with the named. This is the major premise for their argument. In addition, according to VP I 67cd, this premise is based on a causal relationship in which the word’s having its proper form as its object enables us to recognize the formulation of case-affixes in the word. That is, the obvious fact that the word has case-affixes is the effect, which results from the cause (*nimitta*) that the word has its proper form as its object. Since logically this cause is inferred from its effect, the cause as consequence, i.e., the word’s possession of its own form as its object, is inferred from the effect as reason, i.e., the cognition of case-affixes in the word.

Thus, according to Avyutpattivādins, their intended statement that the word has its proper form as its object, namely, the statement that the word has its object in virtue of the proper form of the word, is logically proved. Although they do not explicitly state their intended restriction “in virtue of the proper form of the word” in the inference ([1]), it is the point which they want to prove. For their opponent, the Vyutpattivādins, however, it is precisely the object to be refuted, because they insist that the word has its object not on account of its proper form alone but due to other external factors. Using the case of the etymological explanation of the word “cow” which expresses species, Manorathanandin illustrates the Vyutpattivādins’ view that the word “cow” (*gauḥ*) has its object not in virtue of its proper form of the word — *g*, *au*, and *ḥ* — but in virtue of the universal, cowness:

In this case [i.e., when the word is always connected with its object¹³] for the [opponent who] claims that [every word] is etymologically explained, [the following thesis] is proved: the word “cow” has [its] object in virtue of the external universal (*sāmānya*) [i.e., cowness] that is indirectly indicated by the activity (*kriyā*) [of going], because, when [through the activity of going the word “cow” is etymologically explained in such a way that] on account of [the fact] that something goes it is [called]

Bhartṛhari, for a listener who hears words there is sometimes doubt with respect to the cognition, i.e., intention, of the speaker or to the external objects of the words, but there is no deviation with respect to their proper forms (cf. VP III 3.2; Houben 1995, 145ff.). That is, the relation of the words with their proper forms is established and does not raise a doubt in the listener’s mind. Both of Jñ and Bu, however, seem to understand that before the conventional assignment (**saṃketa*) of the word to an object the uttered word makes known not only the proper form of the word but also the intention to speak, see Jñ 280a6: *des na brda’i śna* (P; *śnon* D 234b3) *rol nas kyaṅ brjod pa’ dod pa’i śes pa daṅ raṅ gi ṅo bo* (bor P D) *go bar byed do //*, Bu 358,3f.

¹³ See PVV¹ 426, n.4: *nitye śabdārthasaṃbandhe*.

cow (*gacchatīti gauḥ*), [the activity of going is on the one hand a cause for the etymological explanation¹⁴ and on the other hand together with the universal “cowness”] inheres in one and the same thing [i.e., each particular cow] (*ekārthasamavāya*)¹⁵. However, [the thesis of the proponent, the Avyutpattivādins — the word “cow”] has [its] object by means of the [internal] object, which consists of the proper form [of the word] alone — is not [proved].¹⁶

In the inference formulated by the Avyutpattivādins ([1]), the property to be proved consists merely of “possession of an object” (*arthavattva*), and the restriction “in virtue of the proper form of the word alone” is not stated. Now, according to the objection raised against Dharmakīrti’s interpretation of the word *iṣṭa* in the definition of the thesis, namely, the objection that only that which is explicitly stated is the thesis, the Avyutpattivādins’ intended statement — the word has its object “in virtue of its proper form alone” — would not be the thesis, because in their inference they merely state that the word has its object but do not express their intended restriction “in virtue of its proper form alone”¹⁷. In addition, in the above-mentioned example of the etymological interpretation of the word “cow” expressing species it is proved that the word which has case-affixes always has an external object¹⁸. In other words, for the Vyutpattivādins, it is true that the reason of the Avyutpattivādins, the cognition of case-affixes (*vibhaktidarśana*) in the word, leads logically to the consequence explicitly stated by the Avyutpattivādins that the word has an object, but in reality this reason does lead to the possession of an external object, namely, possession of its object due to the external factors. Therefore, for the Avyutpattivādins it would entail an undesirable consequence that their reason leads to the restricted consequence, i.e., word’s possession of its object “due to the external factors”, and hence reverses their

¹⁴ See Dh 20b1 = Skt. ms. 16a3: *iha vyutpattivādinō yathā gamanād gaur iti jātiśabdaḥ kriyānimittaḥ, tathā ...*

¹⁵ See NBT(Dh) 39,2f.: *yathā gacchatīti gaur iti gamanakriyāyāṃ vyutpādito 'pi gośabdo gamana-kriyopalakṣitam ekārthasamavetaṃ gotvaṃ pravṛttinimittikaroti.*

¹⁶ PVV 375,7-9: *atra gacchatīti gaur⁽¹⁾ ity ekārthasamavāyāt kriyopalakṣitena bāhyasāmānyenārthavān gośabdaḥ siddho vyutpannavādinah⁽²⁾, ⁽³⁾na tu³⁾ svarūpamātreṇārthenārthavān ⁽¹⁾gor PVV¹ ⁽²⁾ms. 84b6; 'vyutpanna° PVV PVV¹ ⁽³⁾ms.; nanu PVV PVV¹.*

¹⁷ Cf. Dh 20b3 = Skt. ms. 16a4: *arthamātraṃ coktam, ⁽¹⁾na viśeṣaḥ¹⁾. tato na svarūpamātreṇārtha⁽²⁾vac chabda²⁾rūpam ⁽¹⁾Tib.: (bye brag ni ma) smras (te /) has no equivalent in Skt. ⁽²⁾°vata śabda° ms.); Bu 359,1: *phyi rol la ma grub pa 'i sgra 'i rañ gi ño bo tsam gyi<s> don dañ ldan pa ni ze 'dod yin yañ ma smras pas bsgrub bya ma yin la /.**

¹⁸ See PVV 375,10 = PVV¹ 426,23-25: *tato dṛṣṭānte vibhaktiyantasya vākyārthavattvena⁽¹⁾ vyāpti-siddher ... ⁽¹⁾°vatvena PVV¹ ms. 84b7; read: bāhyārthavattvena(?) for vākyārthavattvena).*

intended statement, viz., that the word has its object in virtue of its proper form alone.¹⁹ In short, provided that only the explicitly expressed statement were the thesis, for the Avyutpattivādins their thesis would be the general statement that the word has its object (*arthavat*). Then they would be obliged to accept also a particular consequence which has the restriction, as far as their reason can lead to this consequence. Indeed their reason does lead to the restricted consequence that the word has its object due to the external factors. Accordingly their reason would reverse their intended statement that the word has its object in virtue of internal factors alone. This undesirable consequence results from the false assumption that only the proposition that is explicitly stated is the thesis, but not that which is really, even if implicitly, intended by the proponent. Thus, Dharmakīrti proves indirectly his view that the thesis to be proved consists of that which is really intended by the proponent.

II Cārvākas' *sadvitīyaprayoga* and Dharmakīrti's refutation of their proof

In order to show that on the basis of his interpretation of the term *iṣṭa* (intended [by the proponent]) in the definition of the thesis many pseudo-proofs can be refuted, Dharmakīrti takes as an example the Cārvākas' formulation of the proof of their thesis that a pot has a second

¹⁹ See PVI in III 289a5f.: *rañ gi ño bo tsam gyis don dañ ldan par ni* (¹*bsgrub par bya ba*¹) (D 191a5; *ba om. P*) *ma yin la / don dañ ldan par yan* (²*mthoñ ba*²) *de'i phyir phyi rol gyi don <gyis don> dañ ldan pa ñid mi 'dod pa* (³*grub par*³) *'gyur ba 'am* (³) / = Skt. ms. (MsII 35b4): *na ca svarūpamātrārthavat, arthavaca, tato bāhyenārthenārtha* (⁴*vattvam aniṣṭaṃ syāt*⁴) (“However, [for the Avyutpattivādins their intended statement that the word] has [its] object in virtue of its proper form alone is not [the thesis to be proved, because the restriction “in virtue of its proper form alone” is not stated], in addition, [from their reason “cognition of case-affixes” it is proved that the word] has [its] object. Therefore, it would follow [for the Avyutpattivādins that] an undesirable [consequence] that [the word] has [its] object [only] due to an external thing.” ⁽¹⁾In the Sanskrit context the word, *sādhyam*, belongs to the immediately preceding sentence. ⁽²⁾Tib. has no equivalent in Skt. ⁽³⁾Tib. has no equivalent in Skt., although the Tibetan translation (*mi 'dod pa grub par ... ba 'am /*) has the same construction with that of Jñ 280a7f. (: *mi 'dod pa bsgrub pa 'am /*). ⁽⁴⁾*vatv{e?}am aniṣṭaṃ syāt / MsI 37a3; °vatvem(?) iṣṭaṃ syāta / MsII.*)

factor (*sadvitīyaprayoga*)²⁰. Their inference runs as follows:

For example, a pot (*ghaṭa*) is accompanied by a second (*sadvitīya*) [i.e., a companion²¹, or a counterpart, namely,] by either of the two (*anyatara*)²² — a person characterized as a body to which a consciousness manifested [by the material elements] belongs, or a pot — because it is not a blue lotus (*anutpalatva*), like a wall (*kuḍya*).²³

This inference consists of the following elements:

subject of the thesis (*sādhyadharmin*): a pot (*ghaṭa*)

reason (*hetu*): being not a blue lotus (*anutpalatva*)

property to be proved (*sādhyadharma*): being accompanied by a second, i.e., either a person or a pot (*puruṣaghaṭānyatarasadvitīyatva*)

²⁰ See PVin III 289a8: 'dis ni gñis pa daṅ bcas pa'i sbyor ba rnams la yaṅ⁽¹⁾ rjes su 'gro ba med pa'i ñes pa bśad pa yin te / ("On account of this [i.e., the indication of the fault that there is no co-presence of the reason with the property to be proved in the example, on the basis of the interpretation of the term *iṣṭa* that what is intended by the proponent is the thesis to be proved,] the fault of no co-presence (*niranvayoḍa*) in the case of the formulations [of reasons] for [the type of consequence that the subject of the thesis is] accompanied by a second [factor] (*sadvitīyaprayoga*) is [also] explained." ⁽¹⁾yaṅ has no equivalent in Skt. MsII 35b5, MsI 37a5), PV IV 34abc'; Watanabe 1977, 197, Tillemans 2000, 57f.

²¹ See Dh 21a3f.: *de dag las gaṅ yaṅ ruṅ bas gñis pa daṅ bcas pa ste zla bo daṅ bcas pa'o* // = Skt. ms. 16b3: *tayor anyatareṇa sadvitīyaḥ saśahāyaḥ*; Tillemans 2000, 58, n.209.

²² Literally: a pot has a second (a companion) in the form of either of the two, see Tillemans 2000, 58f. I follow Śākyabuddhi's paraphrase of the compound *anyatarasadvitīya*, cf. PVT(Ś) 316a8 (ad PVP 329a3f., PV IV 34): *de dag las gaṅ yaṅ ruṅ ba ste bum pa daṅ skyes bu gñis pa daṅ bcas par 'jug pa'i phyir gñis pa daṅ bcas pa'o* // - Ci' PVV¹ Appendix 526,13f. (= Steinkellner 1981, 293,8f. = Tillemans 1991, 416,25): *tayor anyatareṇa ghaṭena puruṣeṇa vā saha dvitīyena vartata iti sadvitīyaḥ*⁽¹⁾ ("Because [the vase] exists together with (*saha*) a 'second' (*dvitīya*) which is either of the two, viz. the vase or the person, it is said to be *sadvitīya*" (translation in Tillemans 1991,417). ⁽¹⁾ca *dvitīyaḥ* in text).

²³ PVin III 289a8-b1 – Ci' PVBh 496,31-497,1: *yathābhiviyakta*⁽¹⁾*caitanyaśarīralakṣaṇapurūṣaghaṭānyatarasadvitīyo ghaṭaḥ, anutpalatvāt*⁽²⁾, *kuḍyavad iti* ⁽¹⁾ms. 246a6; *yathā vibhaktā*^o in text ⁽²⁾ms.; *anutpana(?nna)tvāt* in text. See Watanabe 1977, 194 & 205, n.1; Steinkellner 1981, 292,26-293,1; Tani 1984, 9, n. 16; Tillemans 1991, 416, 3ff.; Tillemans 2000, 58 & n. 210); Ci' SyVR 538,23f. (Watanabe 1992, 660); Ci'e PVV 375,16 (*anutpalatvāt* (ms. 85a1; *anutpannatvāt* PVV PVV¹ 427,7)); Ci'e NBhūṣ 228,5f. PVin III (289b1) reads: *mñon par gsal* (D 191b1; *bsal* P) *ba'i sems pa* (D; om. P) *can*; *gñis pa daṅ bcas pa* (P; *pas* D) *yin te* /. For translations of the passage of the *sadvitīyaprayoga* see Tani 1984, 9ff. and Watanabe 1992, 672ff.; for a detailed explanation of the refutation of this proof see Tillemans 1991, 406ff.; Tillemans 2000, 58ff.

example (*dr̥ṣṭānta*): a wall (*kuḍya*)

ghaṭa: (*anutpalatva* → *puruṣaḥaṭānyatarasadvitīyatva*) (*kuḍya*) [2]

From the standpoint of the Cārvākas, the pervasion, according to Dharmottara’s commentary, can be explained in the following way: the co-presence of the reason and the property to be proved is established, because it is illustrated by a wall which is not a blue lotus and is accompanied by either of the two, namely, a pot. The co-absence of the reason and the property to be proved is also established, because it is illustrated by the ether on the basis of the idea that real properties belong only to entities, not to what does not exist at all. That is, the property to be proved, being accompanied by a second, and the reason, being not a blue lotus, i.e., being something other than a blue lotus²⁴, are real properties and hence are absent in that which is not the entity. The ether, also, is not the entity; therefore, in it both the reason and the property to be proved are absent:

Further, when [the property to be proved] “being accompanied by a second, [namely,] either a pot or a person” is excluded from those [dissimilar instances, for example,] the ether and so on, which are not entities, then [the reason] “being not a blue lotus” also is excluded from them, since [the reason in the sense of “being something other than a blue lotus”] has the entity as [its] essence. In a wall [as a similar instance], in contrast, both [reason and property to be proved] can [be present]. Therefore, the positive concomitance and negative concomitance (*anvayavyatireka*) are established²⁵.

Thus, the positive and negative concomitances, the Cārvākas insist, are established, and the first condition for the valid reason — that the reason “being not a blue lotus” is a property of the subject of the thesis “pot” — is also satisfied²⁶. Accordingly their consequence “A pot is accompanied by a second, namely, either a person characterized as a body or a pot” can be derived by the reason. Further, according to the context, the pot is accompanied merely by the

²⁴ See Dh 21a4f. = Skt. ms. 16b3f.: *anutpalatvāt, utpalād anyatvād iti hetvarthaḥ*, Bu 360,5 (s. note 25).

²⁵ Dh 21a5f. = Skt. ms. 16b4: *yataś cākāśāder*⁽¹⁾ *avastuno*⁽²⁾ *ghaṭapuruṣānyatarasadvitīyatvaṃ vyāvṛttam*⁽³⁾, *tato*⁽⁴⁾ < > *nutpalatvam api vasturūpaṃ vyāvṛttam, kuḍye tu dvayor api saṃbhava*⁽⁵⁾ *ity anvayavyatirekasiddhiḥ* ⁽¹⁾Tib. has no equivalent in *ca* ⁽²⁾*avastunaḥ* ms. ⁽³⁾*vyāvṛ(?)m* ms. ⁽⁴⁾Tib.: *de ñid las* ⁽⁵⁾Tib.: *yod pa*), Dh 21a6-8 is translated in Tillemans 2000, 61, n.215. See also Bu 360,4f.: *bum pa dan ldan pa’i rtsig pa la gañ ruñ gi spyi’i gñis bcas su grub ciñ / rtags u tpa la ma yin pa’an yod pa’i (pas ?) rjes ’gro grub / nam mkha’ la sogs pa <las>(?) gañ ruñ gi gñis bcas log pa la u tpa la las gzan pa’i dños po’an log pas ldog pa grub ciñ /*.

²⁶ See Dh 21a6 = Skt. ms. 16b5: *anutpalatvaṃ pakṣadharmā eva*⁽¹⁾ ⁽¹⁾Tib. has no equivalent in *eva*).

person, since the pot can not be accompanied by itself.²⁷ Therefore, the existence of the person characterized as a body is proved²⁸. This is the outline of the Cārvākas' formulation of the reason for the property to be proved "being accompanied by a second" (*sadvitīyaprayoga*). From this they deduce that there is no rebirth for the materialist version of a person, since such a person does not exist after the death of the body.

If their thesis — a pot is accompanied by a second, namely either the object that they intend to prove or a pot — were correctly proved, it would be possible for them to prove the existence of any object that they wish to establish: since a pot is accompanied not by the pot itself, they will surely have it accompanied by their wished object. Yet such a thesis is in reality not faultless. Its faults can be easily pointed out through a quick survey. When the Cārvākas make no mention of the person as a second factor and prove quite generally that a pot is accompanied by a second, which can be anything, this conclusion is self-evident²⁹. The proof is useless because they cannot establish their intended materialist version of persons. Even if, on the contrary, intending to establish the person characterized as a body, they prove that a pot is accompanied by the person, there is a fault: the property to be proved — being accompanied by the person — is not present in the example, a wall, because the materialist's type of person itself is doubtful for the Buddhist opponent (see II.1). Thus, they fail to establish that which they really intend to prove, even if their inference, as far as what is expressed explicitly is concerned, appears to be formally valid.

The point of their argument is as follows: when they ascertain the pervasion of the reason by the property to be proved, they make use of the example, the wall, which is nothing to do with what they really intend to prove. From a strategic point of view, they merely show that the wall as the example is accompanied by the pot as a second, but they do not allude to their intended property to be proved — being accompanied by the person as a companion — in order that the latter may not be negated by the opponent. Dharmakīrti claims that this kind of thesis, in

²⁷ See Dh 21a7 = Skt. ms. 16b5f.: ⁽¹⁾*ghaṭas tu na ghaṭenaiva sadvitīya*⁽²⁾¹⁾ *iti sāmārthyāt*⁽³⁾ *tathābhūtena puruṣeṇa bhaviṣyati* (⁽¹⁾Tib.: *bum pa ñid ni bum pa gñis* (P; ñid D 18a6) *pa daṅ bcas pa yod pa*. Tib.: *ñid* has no equivalent in Skt; *na* (*n{ā}a* ms.) om. in Tib. ⁽²⁾*dvitīya* ms. ⁽³⁾*sāmārthyāt* ms.).

²⁸ See Tillemans 2000, 59f.

²⁹ Cf. Dh 21b1f. = Skt. ms. 16b7-17a1 (ad PVin III 289b2 – Ci' PVBh 497,22): *tasya*⁽¹⁾ *viśeṣāyānākṣepe sādhanasya na kiñcit phalam, yena kenacit sadvitīyatvaṃ yataḥ siddham*⁽²⁾ (⁽¹⁾*tasya* om. in Tib. ⁽²⁾*siddham*{*i*} ms.) ("If they do not hint at the particular [i.e., being accompanied by the person as a second], there is no benefit of the proof because it is [already] proved that [a pot] is accompanied by a second, namely, an arbitrary [thing]"); SyVR 539,6f. = Watanabe 1992, 662f.: *aparatra tu siddhasādhanam, yena kenacit sadvitīyatvasya siddhatvāt*.

principle, can be refuted by means of his own interpretation of the word “intended [by the proponent]” (*iṣṭa*) in the definition of the thesis, namely by the rule that what is really intended to be proved is the thesis, but not what is merely expressed.

It is true that as long as one’s aim is the general one of refuting the Cārvākas’ thesis, one may assume that their thesis can be easily refuted. But the logical invalidation of their argument is not as easy as one expects. In PV IV Dharmakīrti takes the Cārvākas’ *sadvitīyaprayoga* as an example to show that their proof can be invalidated on the basis of his own interpretation of the word “intended” (*iṣṭa*) in the definition of the thesis. Further, he gives a full account of the refutation of their inference in PVI III. Light has been shed on that inference in papers by Watanabe 1977 (197ff.); Steinkellner 1981 (293f.) made available a Sanskrit fragment of Śākyabuddhi that was found in Vibhūticandra’s appendix to *Pramāṇa-vārttikavṛtti*; T. J. F. Tillemans has examined Dharmakīrti’s refutation of the *sadvitīyaprayoga* in PV IV; Tani 1984 and Watanabe (1992) give translations of the relevant passage in PVI III. Tillemans’ study based on PV IV has elucidated the core of this issue.

What remains to be done is an analysis of Dharmakīrti’s description in PVI III. In order to get a glimpse of the fundamental idea of his description we need to refer to commentaries, among which Dharmottara’s extensive discussion in his commentary on PVI helpfully clarifies the logical structure of the refutation of the Cārvākas’ inference. Dharmottara’s interpretation has been partially examined in previous papers. In the following I shall analyze Dharmakīrti’s refutation, mainly on the basis of Dharmottara’s commentary.

Before doing so, let us be clear about the limitations which context imposes on the terms, *anyatara* and *dvitīya*, in regard to the property to be proved of “being accompanied by a second, namely, either of the two” (*anyatarasadvitīyatva*), in order for this property to be established. These will help us to understand the points of Dharmakīrti’s refutation.

According to the Cārvākas’ thesis, the subject of the thesis exists together with a second, its companion or counterpart, which is either of the two. [3.a]

In this context, either of the two (*anyatara*) is a second (*dvitīya*), that is, either a pot or a person characterized as a body is a second factor for the subject of the thesis (*sādhyadharmin*), namely a pot. [3.a.1]

Since the companion, or the counterpart, is different from the accompanied, either of the two (*anyatara*) as the counterpart for the subject of the thesis is a thing other than (*arthāntara*) the subject of the thesis, the pot³⁰. [3.a.2]

Further, the property to be proved — being accompanied by a second (*dvitīya*), namely, either of the two (*anyatara*) — must be present not only in the subject of the

³⁰ See PVI III 289b5-7 (for a translation see II.2.1).

thesis (*sādhyadharmin*) but also in the example, namely, the subject of the exemplification (*dr̥ṣṭāntadharmin*). That is, *anyatara*'s being a second, contextually implied by the thesis, holds for both of these subjects (*dharmin*). [3.b]

Therefore, the statement that either of the two (*anyatara*) is a second means that *anyatara* is a second (*dvitīya*) for both *dharmins*, namely, both the subject of the thesis and the example. [3.b.1]

That either of the two is a second (i.e., companion) for both *dharmins* means that either of the two is different from both *dharmins*. Accordingly, either of the two (*anyatara*) must be a thing other (*arthāntara*) than the subject of the thesis and the example.³¹ [3.b.2]

In short, from their thesis — X (*dharmin*) is accompanied by Y (*anyatara*) — the following statement is implied:

Y (either their intended object or the subject of the thesis) is a thing other than X (the subject of the thesis and the subject of the exemplification). Concretely:

Y (either the person or the pot) is a thing other than X (the pot and the wall)

[3.b.2']

This shows that the determination of the alternative member referred to by the word *anyatara* is dependent on the *dharmins*. That is, their property to be proved, which includes *anyatara*, is regulated by the subject of the thesis and the subject of the exemplification. This is one reason for the complexity of the thesis.

Dharmakīrti claims that at least one of these limitations cannot hold in their inference. In his refutation of their inference, he divides the property to be proved (*sādhyadharmā*) into two types — the particular property to be proved and the universal property to be proved — and indicates faults in these two forms of the thesis.

II.1. Refutation of the particular property to be proved (*sādhyadharmā*) of the *sadvitīyaprayoga*

The point about Dharmakīrti's refutation of the particular property to be proved consists in the following argument: No matter what member is referred to by the word *anyatara*, it is not possible to show that the property to be proved — “being accompanied by a second, namely either of the two (*anyatara*), a person or a pot” — is present in both of the subjects (*dharmin*), the pot and the wall. Seen from the angle of *anyatara*, be it the person or the pot, the limitation — that *anyatara*'s being a second (i.e., companion) holds for both subjects ([3.b]), namely, *anyatara* is a companion of the pot and the wall — is not satisfied. In other words, the limitation

³¹ See Dh 23a7f. = Skt. ms. 18b2ff. (ad PVin III 290a2-b1), Bu 364,6f. (ad PVin III 290a2); note 44.

([3.b.2]) — *anyatara* (i.e., the person or the pot) is a thing other than the pot and the wall — is not satisfied.

As for the negation of their thesis in the case where the word *anyatara* refers to the pot concretely, it is clear that their thesis — the pot as the subject of the thesis is accompanied by a second, the pot referred to by the word *anyatara* — does not hold. The point is as follows: in order for the pot as the subject of the thesis to be accompanied by a thing as its companion, as stated in [3.a.2], these two, the companion and the accompanied, must be different from each other, but this cannot be satisfied in the present case since it is obviously contradictory that the pot (i.e., the companion referred to by the word *anyatara*) is a thing other than the pot (i.e., the accompanied, the subject of the thesis)³². For this reason the limitation ([3.b.2]) — *anyatara* (i.e., the pot) is a thing other than the pot and the wall — cannot be satisfied either; therefore, when *anyatara* is the pot, their thesis — a pot is accompanied by *anyatara* as a second — does not hold.

When the Cārvākas intend to prove the existence of the person characterized as a body, that is, when the word *anyatara* refers to the person concretely, then, according to the limitation ([3.b]) — the property to be proved must be present not only in the subject of the thesis but also in the example —, the property to be proved, being accompanied by *anyatara*, i.e., the person as a second, must be present also in the example, the wall, namely, the wall must be accompanied by the person. But this is not proved:

[There is a fault of no co-presence of the property to be proved and the reason] because it is not established (*asiddhi*) that the wall is accompanied by a second, namely, a person of such a nature.³³

The reason why the wall is not accompanied by the person, according to Jñānaśrībhadrā, is the

³² Cf. PVin III 289b7: *bum pa rañ ñid kyis don gzan gyi no bor khas ma blañs pa'i phyir ...* (for a translation see II.2.1 below); Dh 23a1 = Skt. ms. 18a4: *ghaṭād ghaṭo nārthāntaram*⁽¹⁾ (⁽¹⁾*nārthāntara*{*d*} ms.) – Ci'e SyVR 539,21 (= Watanabe 1992, 669); PVV 375,25 - 376,7: *na hi ghaṭaḥ svarūpeṇaivānyatarasadvitīyaḥ*, ibid. 376,9. See also Tillemans 2000, 59, (c).

³³ PVin III 289b1f.: *rtsig pa ni de lta bur gyur pa'i skyes bus gñis pa dañ bcas par* (P; pa D 191b2) *ma grub pa*⁽¹⁾ (*bzin no //*) (⁽¹⁾*ma grub pa* for °*asiddheḥ* MsII 35b6). Cf. Ci'e SyVR 539,1f. = Watanabe 1992, 661: (⁽¹⁾*atha prayoge*⁽¹⁾ *tathābhūtena puruṣeṇa tathā*⁽¹⁾ *kuḍy*⁽¹⁾*ādau*⁽¹⁾ *sadvitīyatvāsiddher anvayadoṣaḥ*⁽¹⁾ (⁽¹⁾Skt. has no equivalent in Tib.; read *ananvayadoṣaḥ* or *niranvayadoṣaḥ* for *anvayadoṣaḥ*, cf. Dh 21a7-b1 = Skt. ms. 16b6f.: ... *tathābhūtenety abhivyaktacaitanyena sadvitīyatvam ... kuḍyasya yato na sidhyati, tato 'naṅvayadoṣaḥ* (Tib.: *rjes su 'gro ba med pa'i skyon du 'gyur ba*) and PVṬ(Ś) 316b4f. (ad PV IV 34ab) – Ci' PVV¹ Appendix 526,20 = Steinkellner 1981, 293,15f. = Tillemans 1991, 416,31: *tasya* (i.e., *puruṣasya*) *cāsiddhatvād dṛṣṭānte 'nanvayadoṣaḥ*).

fact that such a material person who is one and the same with the body is doubtful for the Buddhist, and hence the presence of the property to be proved — “being accompanied by the person” — in the example, the wall, is doubtful.³⁴ Even the Cārvākas illustrate in their indication of the example that the wall as the example is accompanied by the pot, which is a second factor for the wall, but it is not accompanied by the person taken in the materialist fashion.

II. 2. Refutation of the universal property to be proved of the *sadvitīyaprayoga*

The Cārvākas may counter that their thesis consists not of the specific but of the universal property to be proved. Dharmakīrti refutes this objection in detail in PVin III (289b2ff.). At first glance his description seems to be verbose because of the repetitive treatment of similar topics. However, when one refers to Dharmottara’s detailed and illuminating interpretation one is forced to change one’s attitude entirely. As will be shown later, Dharmakīrti treats the issue from two different angles and describes it quite systematically. In the following I shall trace his argument in PVin III on the basis of Dharmottara’s commentary. In order to interpret Dharmakīrti’s refutation of the Cārvākas’ thesis in a logically persuasive way we need to make a preliminary observation. First let us clarify the assumptions necessary for the property *anyatarasadvitīyatva* to be a universal property to be proved and then analyze Dharmakīrti’s refutation of the thesis.

The Cārvākas’ inference is clearly open to criticism, but we encounter difficulties when we begin to demonstrate its failures. These difficulties stem from at least two points. The first is the above-mentioned relationship between two members referred to by the word *anyatara* and two subjects (*dharmin*). That is, the word “a second” (*dvitīya*) in the property to be proved, *anyatarasadvitīyatva*, means that *anyatara* — i.e., either the subject of the thesis or the person — is a second for the subject of the thesis and the subject of the exemplification (see [3.b.1]). From this a characteristic feature of their thesis becomes clear: the subject itself is included in the description of the property to be proved, namely, both in *anyatara* and *dvitīya*, in a complicated way. This makes it difficult to grasp the thesis. The second difficulty is the ambiguity of the word *anyatara*, which, as we shall see later, not only means the alternative but

³⁴ See Jñ 280b8-281a1: *de lta bur gyur pa (tathābhūtena) ... skyes bus (puruṣeṇa) gñis pa can du ma grub (sadvitīyatvāsiddheḥ) ste / lus (śarīra) ni sems (caitanya) las tha mi dad par (*abheda) the tshom za ba'i phyir ro // de ltar na sems gsal (P; bsal D 235a4) ba'i lus (abhivyaktacaitanyaśarīra) gñis pa can (sadvitīya) zes bya ba bsgrub par bya ba'i chos (sādhyadharmā) la the tshom za ba'i phyir dper (drṣṭānta) mi 'gyur ro //*; Tillemans 2000, 60.

also presupposes conditions which include the modal concept of possibility (*sambhava*). The latter is connected with the concept of indeterminacy (*aniyama*) or determination (*niyama*) in the sense of necessity as its counterpart. A proper understanding of Dharmakīrti's refutation of their thesis by means of these concepts requires us to analyze the presupposed conditions thoroughly. If we do not know exactly what the Cārvākas mean by the word *anyatara*, it will seem that Dharmakīrti's refutation is almost a repetition of the same argument.

As for the solution of the first difficulty, the above-mentioned limitations which are contextually placed on the terms, *anyatara*, *dvitīya*, and the subject (see [3.a], [3.b], and so on), will give us a clue to disentangle the complicated relationship between *anyatara* and two subjects. Since these limitations hold in general in the context of their thesis, they can be regarded as general assumptions necessary for their thesis taken as a universal. As for handling the second difficult problem, the ambiguity of the meaning of the word *anyatara*, it is worth noting that Dharmottara makes clear that the word "either of the two" (*anyatara*) has two meanings:

When, further, the word 'either of the two' is [used] for the purpose of indicating the possibility of an object of establishment (*vidhiviṣayasambhava*), [for example, the proposition that] either Devadatta or Yajñadatta is to be provided with meals means that either of the two can be a person for whom the provision of meals is established, [that is, it indicates a person who can be provided with meals], then the word 'either of the two' is significant, when it is [merely] possible that even one [of the two] is provided with meals (*ekasyāpi bhojanasambhava*).

When, on the contrary, the word 'either of the two' is used in the sense of indicating the indeterminacy (*aniyama*) with respect to the object of providing meals that is to be established (*vidheyabhajanaviṣaya*) under [the condition] that [on the one hand] it is possible to establish that both of the two are provided with meals [and on the other hand] that the provision of meals is to be established in an indeterminate way (*aniyamena*), then the [the word 'either of the two'] is significant when it is possible to establish that both of them are provided with meals (*dvayor api bhajānavidhānasambhava*). And this difference is to be understood from implication, the context of the discussion, and so on, in the mundane usage [of the word].³⁵

³⁵ Dh 24b8-25a4 = Skt. ms. 20a1-4 (ad PVin III 290a8): *anyataragrahaṇam ca yadā vidhiviṣayasambhāvakhayāpanārtham*⁽¹⁾ *devadattayajñadattayor anyatara bhojanīyo* ⁽²⁾*nyatarabhajanīyo vidhiḥ*⁽²⁾(sic) *sambhāvātity arthaḥ, tādāikasyāpi bhojanasambhava <>nyataraśabdaḥ samarthaḥ*⁽³⁾. *dvayor bhajānavidhisambhava tv aniyamena bhōjane vidheye <>nyataraśabdo* ⁽⁴⁾*vidheyabhajāna*⁽⁴⁾*viṣayāniyamakhayāpane vartate, tadā dvayor api*⁽⁵⁾ *bhōjanavidhānasambhava samarthaḥ. ayaṃ ca pravibhāgo laukike*

According to this passage, the word *anyatara* in the context of the *sadvitīyaprayoga* is used in the following two senses:

An undetermined (*aniyata*) one of the two (*dvayor ekam*)³⁶ is a second ([4.a]) under the condition that, although both of the members referred to by the word *anyatara* are able to be a second factor ([4.a.1]), there is no determination which of the two is a second ([4.a.2]). [4.a] [4.a.1] [4.a.2]

It is possible for either of the two to be a second factor. [4.b]

In the former case the word *anyatara* indicates the indeterminacy (*aniyama*) with respect to the object to be established; in the latter case it indicates the possibility (*saṃbhava*) of an alternative object to be established. For the sake of simplicity we may express two meanings of the word *anyatara* as follows:

undetermined one of the two [4.a']

possible one of the two [4.b']

Dharmottara's remark is all the more noteworthy for his indication of the conditions necessary for the usage of the word *anyatara*. In the first place, the word *anyatara* in the sense of the indeterminacy as to which of two members is a second (see [4.a]) is not significant if it is not so that both of the members can be a second. That is to say,

The possibility for both of two members to be a second is the necessary condition for the indeterminacy with respect to one of the two. In other words, the indeterminacy implies the possibility for both of the two to be a second. [5.a]

In the second place, the possibility for either of the two to be a second ([4.b]) makes sense only if it is merely possible that one of the two is a second:

The fact that one of the two at least can be a second is the necessary condition for the possibility for either of the two to be a second. In other words, the possibility for either of the two to be a second implies that one of the two at least can be a second.

[5.b]

Through these two meanings of the word *anyatara* together with their necessary conditions,

prayoge 'rthaprakaraṇāder anugantavyaḥ ⁽¹⁾*vidhiviśasaṃbhava*^o ms. ⁽²⁾Tib. 25a1: (*zan sbyin par bya ba yin no źes bya ba*) *zan sbyin pa sgrub pa'i yul gaṅ yaṅ ruṅ ba* (*srid do źes bya ba'i don yin pa*), read: '*nyataro bhojanavidhiviśayaḥ*(?). ⁽³⁾*sa{rtha}marthaḥ* ms. ⁽⁴⁾Tib. 25a2f.: *zan za bar bsgrub* (D 21b4; *bsgrubs P*) *pa'i (yul)* ⁽⁵⁾*api* om. in Tib.), see also Bu 367,3: *za ba sgrub pa'i yul srid par ston pa'i gaṅ ruṅ gi sgra ni gcig za yaṅ nus la / gñis ka za ba srid pa nes pa med par sgrub pa'i gaṅ ruṅ gi sgra ni gñis ka za sird na nus pa yin źiṅ de'aṅ skabs daṅ śugs kyis śes par bya'o //*.

³⁶ See Dh 22b3f. = Skt. ms. 17b7: ⁽¹⁾*anyataraśabdo*¹ *hi* ⁽²⁾*dvayor ekam aniyatam āha*² ⁽¹⁾Tib.: *gaṅ yaṅ ruṅ ba'i (ba ni P D19b1) sgra ni* ⁽²⁾Tib.: *gcig tu ma nes par gñi ga brjod* (D 19b1; *rjod P*) *pa yin pas*).

according to Dharmottara, one can explain the universality of the Cārvākas' thesis; thus, they are regarded as an assumption necessary for the universality of their thesis.

While Dharmakīrti describes his refutation of their thesis taken as a universal briefly in PV IV, he has a long excursus on the refutation in PVin III. Analyzing this, we find that Dharmottara's interpretation of the word *anyatara* in two ways is helpful. Thanks to this indication of two meanings of the word *anyatara*, we can grasp Dharmakīrti's two exegetical stances on his refutation of their thesis: in the first part of his refutation (PVin III 289b5-290a2) the former meaning ([4.a]) is assumed, while in the second part (PVin III 290a2-8) the latter meaning ([4.b]). This enables us to see that his excursus is not a repetition of similar refutations but reflects a systematic aim to refute the Cārvākas' thesis from two angles that are based on two meanings of the word *anyatara*.

II.2.1. Refutation of their thesis taken as a universal, i.e., *anyatarasadvīṭyatva*, on the basis of the first meaning of the word *anyatara*, i.e., indeterminacy with respect to one of the two ([4.a], [4.a'])

Suppose that we rely upon the first meaning of the word *anyatara*, i.e., “an undetermined one of the two” ([4.a']) and the necessary condition contextually implied by indeterminacy ([4.a.1], [5.a]), i.e., “it is possible for both of the members to be ...”, in the above-mentioned limitation ([3.b.2]). We can then derive the following statements from the Cārvākas' thesis taken as a universal:

It is possible for both of the members which are referred to by the word *anyatara*, namely, the person and the pot, to be a second factor for both subjects (*dharmin*), that is, for the two members it is possible to be a thing other than both subjects.

[4.a.1']

An undetermined one of the two is a thing other than both subjects. In other words, there is no determination which of the two is a thing other than the subject. [4.a.2']

The latter statement ([4.a.2']) implies the following statement:

The member (referred to by the word *anyatara*), which is a thing other than (*arthāntara*) the subject (*dharmin*), is variable in accordance with the difference whether the subject is the subject of the thesis (*sādhyadharmin*) or the subject of the exemplification (*dr̥ṣṭāntadharmin*)³⁷. Seen from the viewpoint of the qualification of *anyatara* “a thing other than” (*arthāntara*), its content “a thing other than the subject” varies according to which member of the two is referred to by the word *anyatara*.

³⁷ See Dh 25a4-6; note 42.

We shall show later an inconsistency in their thesis on the grounds that this statement ([4.a.3]) is contrary to another statement which is implied by the universality of the thesis.

In order to refute their thesis based on the first meaning of the word *anyatara*, i.e., indeterminacy with respect to one of the two ([4.a']), one needs merely to negate the necessary condition for the usage of the word *anyatara* ([5.a]), namely, the possibility for both of the two to be a second. Indeed, according to Dharmottara's interpretation, the chief target of Dharmakīrti's refutation of the Cārvākas' thesis is the statement that both of the members referred to by the word *anyatara* can be a thing other than both subjects ([4.a.1']). Dharmakīrti indicates that their thesis does not hold on the grounds that it is not the case that both of the members can be a second, that is, on the grounds that one of the two cannot be a second for both subjects. Concretely: one of the two, the body which is nothing but the person, cannot be a thing other than the subject of the thesis, the pot:

Further (*ca*), even the general establishment (*sāmānyenāpi sādhanam*) [of their property to be proved, being accompanied by a second (*sadvitīya*), i.e., either a pot or a body,] is not possible, when it is not accepted (*anabhyupagama*) that a body of this sort [i.e., the body that has consciousness which is manifested by the material elements,] is a thing other than the pot [as the subject of the thesis]. It is because [the indispensable condition for establishing the thesis taken as a universal —] either of the two [i.e., the pot or the person,] is a thing other [than the pot as the subject of the thesis] (*anyatarārthāntarabhāva*) — is not [satisfied, as long as the existence of such a material person is doubtful]. When namely it is possible that both of the two [i.e., the pot and the body,] are so [, that is, a thing other than the subject of the thesis, i.e., the pot] (*dvayor hi tathābhāvasaṃbhave*), the word “either of the two” can [have a proper meaning] (*anyataroktiḥ samarthā*), for example, when [it is said] “Provide either Devadatta or Yajñadatta with meals” (*devadattayajñadattayor anyataram bhojaya*), [the word *anyatara* can have a proper meaning when both of the two can be provided with meals, but it can] not when it is not possible to provide one [of the two] with meals (*naikasya bhojanāsaṃbhave*), or it is not wished (*anākāṅkṣā*) [to provide one of the two with meals].³⁸

³⁸ PVin III 289b5-7: ⁽³⁾⁽²⁾⁽¹⁾*rnām pa de lta bu'i lus¹* bum pa las don g'zan gyi ño bor khas mi len na spyi sgrub pa yañ mi srid de ⁽²⁾*gañ yañ ruñ ba'i don g'zan gyi ño bo med pa'i phyir ro //⁽³⁾* ⁽⁴⁾*gñi ga de lta bu'i dños por srid na gañ yañ ruñ ba brjod par nus pa yin te / dper na lha sbyin* (D 191b6; *lhas byin* P) *dañ mchod sbyin* ⁽⁵⁾*gañ yañ ruñ ba žig za'o⁵* (P; *pa'o* D) *žes bya ba lta bu yin gyi /* ⁽⁶⁾*gañ yañ ruñ ba gcig⁶* (D; *cig* P) *za mi srid pa'am 'dod pa med na ni* (P; om. D) *ma yin no //⁽⁴⁾*. ⁽¹⁾Skt. ms. (MsII 36a1):

The example illustrates that when it is possible to establish that both Devadatta and Yajñadatta are provided with meals, then we can establish that an undetermined one of the two persons is provided with meals, and thus the word *anyatara* will have a proper meaning. Since in this context the word *anyatara* means an undetermined (*aniyata*) one of the two ([4.a.1]), it is presupposed, as in the case ([4.a.1]), that both of them have the possibility to be provided with meals. Therefore, if an arbitrary one of the two could not be provided with meals because of certain causes, the word *anyatara* could not have a proper meaning.³⁹ In the case of the Cārvākas' thesis also, for the universality of their thesis it is essential that both of the members referred to by the word *anyatara* could be established as a second factor for the subject of the thesis and a thing other than this subject (see [4.a.1']), otherwise the thesis would not hold. However, this condition ([4.a.1']) is not satisfied, for it is certain that for one of the two, i.e., the body, there is no possibility to be a second, since a body of which the existence is doubtful cannot be a second factor for the pot and hence cannot be a thing other than the pot; thus, the thesis taken as a universal cannot be established.

In his refutation of the statement ([4.a.1']) Dharmakīrti proves that one of two members referred to by the word *anyatara* cannot be a second factor for the subject. This means the negation of the possibility for one of the two to be a second, and hence the negation of the possibility for both of the two to be a second. When the latter possibility for both of the two to be a second, i.e., the necessary condition for the indeterminacy with respect to one of the two ([5.a]), is negated, then the indeterminacy itself is negated. That is, the statement — there is no determination with respect to which of the two is a second factor ([4.a.2]) or is a thing other than the subject ([4.a.2']) — is negated. From this angle also, it is proved that the Cārvākas' insistence on the universal property to be proved, *anyatarasadvitīyatva*, can be negated. For when a pot is the subject of the thesis, their statement that a pot is accompanied by a second,

tathāvidhasya ca dehasya (ca om. in Tib.) ⁽²⁾Cf. SyVR 539,14-16 (= Watanabe 1992, 666f.): ... *kathaṃ sāmānyasya sādhanam sambhavati. ... puruṣasya ... ghaṭād arthāntarabhāvānabhyupagamena ...* ⁽³⁾Cf. PV IV 35ab: *tad* (i.e., *sadvitīyatvam*) *evārthāntarābhāvād dehānāptau na sidhyati /*; Tillemans 2000, 58 & n.208. ⁽⁴⁾Cf. Ci' e SyVR 539,16-20 (=Watanabe 1992, 667-669): *dvayor hi tathābhāvasambhave 'nyataroktiḥ samarthā bhavati, yathā devadattayajñadattayor anyataram bhojayed iti. ... na ... ekatarasya bhojanāsambhave ... anākāṅkṣyāṃ vā.* ⁽⁵⁾Tib.: *gañ yañ ruñ ba žig za'o* for Skt. ms. (MsII 36a2): *anyataram bhojaya.* ⁽⁶⁾Tib.: *gañ yañ ruñ ba gcig* for Skt. ms.: *ekasya (bhojanāsambhave).*

³⁹ See Dh 22b4-6 = Skt. ms. 18a1f. (ad PVin III 289b6): *yathetyādi. devadattayajñadattayor api bhojanavidhisambhave hy aniyata ekasmin⁽¹⁾ (2)bhojanam vidhiyate⁽²⁾, tato <'>nyataroktiḥ saṅgatārthā. na punar ekatarasya⁽³⁾ kutaścīn nimittād bhojanāsambhave ...* ⁽¹⁾*ekasmina* ms. ⁽²⁾Tib. 22b5: *brjod pa* ⁽³⁾Tib.: *gcig (za bar mi srid pa'am)*; Ci'e SyVR 539,18-20, Watanabe 1992, 668f.

either a pot or a person — in other words, that either of the two, a pot or a person, is a thing other than the accompanied pot — has the determination (*niyama*) with respect to being a thing other than the pot in the sense that not the pot but only the person characterized as a body is a thing other than the pot, so that the condition for the universal thesis, the indeterminacy with respect to one of the two, is not satisfied:

For the following reason, too, it is not [possible] that either of the two is a thing other than [the subject]: On the grounds that it is not accepted that the pot [referred to by the word *anyatara*] is a thing other than itself (*ghaṭasya svato 'rthāntarabhāvāsyañ-abhyupagamāt*) and it is [otherwise] contradictory (*virodha*), the meaning of the sentence (*vākyārtha*) [which has the determination with respect to a second factor] is fixed (*vyavasthāna*) by way of implication (*sāmarthyena*) in such a way that [of the pot and the body] only the body would be a thing other [than the pot as the subject of the thesis] (*deha evārthāntarabhūtaḥ*)⁴⁰; consequently, the word “either of the two” (*anyataragrahaṇa*) [taken generally] is meaningless (*apārthaka*).⁴¹

Insofar as the word *anyatara* definitely refers to a certain object of the two within the context of their statement, it is senseless to use the word in order to imply the indeterminacy with respect to an object to be established.

II.2.2. Refutation of the Cārvākas' thesis taken as a universal on the basis of the second meaning of the word *anyatara*, i.e., the possibility that an alternative object be established ([4.b], [4.b'])

Of the two meanings of the word *anyatara*, one can safely say, the first one ([4.a], [4.a.1], [4.a.2]) — the indeterminate establishment of an object as a second factor under the condition that both of the two can be a second — is the main concern of the Cārvākas. Since, as Dharmottara explains, they intend that either of the two is indeterminately a second, that is, a pot is a second factor for a wall as the subject of the exemplification and a body is a second factor for a pot as the subject of the thesis, they must have accepted on the one hand the

⁴⁰ See Dh 23a1 = Skt. ms. 18a4f.: *tasmād*⁽¹⁾ *deha*⁽²⁾ *evārthāntarabhūta iti dvitīyatvaniyamo vākyārtho <>vatiṣṭhate* ⁽¹⁾*desmād* ms. ⁽²⁾Tib.: *lus* (D 19b6; *lus de P*).

⁴¹ PVin III 289b7f.: *'di las kyañ gañ yañ ruñ ba don gzan gyi ño bo med pa yin te / bum pa rañ ñid kyis don gzan gyi ño bor khas ma blañs pa 'i phyir dan 'gal ba 'i phyir / (P; phyir ro // D 191b7) śugs kyis lus ñid kyi don gzan du gyur pa yin no žes nağ gi don du rnam par gnas pa 'i phyir (D; om. P) gañ yañ ruñ ba žes smos pa ni don med do //*. Cf. SyVR 539,21-23 (= Watanabe 1992, 669): *api ca na ghaṭād ghaṭo 'rthāntaram. ... etac caikasmin viruddham iti yathoktapuruṣa evānyataro 'peyaḥ* (read: °*tara upeyaḥ*(?)).

possibility — both of the two, the pot and the body, can be a second factor — and on the other hand the indeterminacy as regards which of the two is a second factor, i.e., a thing other than the subject (*dharmin*)⁴². There is, however, another meaning of the word *anyatara*, namely, the possibility of an object to be a second ([4.b], [4.b']), although Dharmottara interprets that it is not intended by them⁴³. When the word *anyatara* is used in this sense, that is, when it indicates a possible alternative (*vikalpa*), then the relationship between *anyatara* and *dviṭīya* implied by their thesis is as follows: either of the two (*anyatara*) in the sense of the alternative can be a second (*dviṭīya*) ([4.b]). This statement is negated, when the necessary condition for it — at least one of the two can be a second ([5.b]) — is negated. In this way one can prove the negation of the universality of their thesis. In order to negate the necessary condition that at least one of the two can be a second, one must show that neither of the two can be a second

⁴² See Dh 25a4-6 = Skt. ms. 20a4f. (ad PVin III 290a8): *iha tu sadviṭīyaprayoge ghaṭena kuḍiyasya deheṇa ghaṭasya sādhyadharmiṇaḥ*⁽¹⁾ *sadviṭīyatvaṃ vādina iṣṭam. tena dvayor apy arthāntaratvam abhyupagantavyam*,⁽²⁾ *aniyamena tu tad arthāntaratvam anyataratra pratipattavyam, dṛṣṭāntadharmiṇi ghaṭe sādhyadharmiṇi ca dehe* ⁽¹⁾Tib. 25a4: *bsgrub par bya ba 'i chos* ⁽²⁾Tib. 25a5: *khas blaṅ ṅo //* (“In this formulation [of the reason for the consequence, being] accompanied by a second, however, it is intended by the proponent [, the Cārvākas,] that [in the case of the exemplification] a wall [as the subject of the exemplification] is accompanied by a second, i.e., a pot [referred to by the word *anyatara*], [and in the case of the thesis] the subject of the thesis, a pot, [is accompanied] by [a second, i.e., the person characterized as] a body [referred to by the word *anyatara*]. Therefore, it should be assumed that both [members referred to by the word *anyatara*, i.e., the pot and the body, are a companion of the respective subject and hence] have [the property,] being a thing other [than the subject (*dharmin*)], but [in accordance with the difference of the subject] it should be indeterminately cognized that either [the pot or the body] has this [property,] being a thing other [than the subject, namely, in the way that] in the case of the subject of the exemplification the pot [referred to by the word *anyatara*] has [the property — being a thing other than the subject of the exemplification, the wall as the example —]; in the case of the subject [of the thesis] to be proved the body [referred to by the word *anyatara*] has [the property — being a thing other than the subject of the thesis, the pot —]”).

⁴³ See Dh 25a6f. = Skt. ms. 20a6f. (ad PVin III 290a8): *saṃprati*⁽¹⁾ *tv anabhipretam api vidhiviṣaya-sambhavakhyāpanārtham anyataraśabdāṃ abhyupagamyaṅyatarasya dviṭīyatvaṃ ghaṭasya dehasya vā na sambhavatīti darśitam* ⁽¹⁾Tib. 25a6: *de lta na* (P; *na om.* D 21b7) for *saṃprati* (“Now, however, assuming that the word *anyatara* is [used] for the purpose of indicating the possibility that an object be established, although [this interpretation of the purpose of the word] is not intended [by the Cārvākas themselves, Dharmakīrti] has shown that it is not possible that either of the two, the pot or the body, is a second [factor for the subject]”).

factor for the subject (*dharmin*); that is, neither can be a thing other than the subject of the thesis and the subject of the exemplification. Thus, Dharmakīrti proceeds to refute their thesis further on the grounds that neither of the members referred to by the word *anyatara* can satisfy the limitation ([3.b.2]) that *anyatara* is a thing other than both subjects⁴⁴.

[The limitation implied by the thesis taken as a universal, namely —] *anyatara*'s being a thing other than [the subject] (*anyatarārthāntarabhāva*) —, which [is taken] generally (*sāmānyena*) in such a way that either of the two, i.e., the pot or the body, is a thing other than [both subjects, the subject of the thesis and the example] (*ghaṭaśarīrayor anyatarad arthāntarabhūtam*), could be [what is to be proved], if one of the two [i.e., one of the pot and the body] were accepted to be so (*tayor ekasya tathābhyupagame*) [i.e., to be a thing other than both subjects]. The latter [statement that one of the two, the pot or the body, is a thing other than the pot and the wall], however, is not [accepted by the Cārvākas themselves] in the case [where one of the two is] the body, because there is a room for doubt as to whether [being accompanied by the body as the companion] might fail to be co-present (*ananvayaśaṅkā*) [with the reason, being not a blue lotus, in the example, the wall⁴⁵]; in the case [where one of the

⁴⁴ Cf. Dh 23a7f. = Skt. ms. 18b3f. (ad PVin III 290a2): *pūrvam ghaṭapuruṣasamudāyo dṛṣṭāntāt sādhyadharminaś ca nārthāntaram, ataḥ sāmānyasādhyābhāva⁽¹⁾ uktaḥ. sampraty eko 'pi ghaṭaḥ puruṣo <>pi vā na dvitīyaḥ, tataḥ sāmānyānāśrayaḥ⁽²⁾ (⁽¹⁾obhāvā ms. ⁽²⁾Tib. 23a8: *spyi la* (D 20a5; *pa la*) *brten* (D; *bstan* P) *pa ma yin te /*)* (“In the former [refutation, i.e., in PVin III 289b5ff., it is shown that] the combination of the pot and the person [which are referred to by the word *anyatara*] is not a thing other than the example and the subject of the thesis; therefore it is said that [with respect to the object of the word *anyatara*] there is no universal [property, i.e., being a second factor,] to be proved. In the present [refutation, it shall be shown that] even one [of the two members referred to by the word *anyatara*], be it the pot or the person, is not a second [factor]; therefore, [the object of the word *anyatara*] has no universal [i.e., the universal property, being a second factor,] as [its] basis”); Bu 364,6f. (ad PVin III 290a2): *yañ (ca) źes pa śnar lus bum tshogs pa dpe dañ chos can las don gzan bkag nas bsgrub bya 'gog la 'dir lus bum so so bkag nas 'gog pas so //*. In his commentary to Dharmakīrti's concluding remark on the refutation of the Cārvākas' thesis (see PVin III 290b5f.) Dharmottara observes very truly: “Or it is impossible that this particular [member referred to by the word *anyatara*], too, is a thing other than [the object that] pervades both subjects [, the subject of the thesis and the example]” (Dh 26b8 = Skt. ms. 21b4: ⁽¹⁾*tad api vā⁽¹⁾ viśiṣṭam ubhayadharmivyaṅgyarthāntaram nopapadyate. ⁽¹⁾de yañ* (P; *ni* D 23a7)).

⁴⁵ See Dh 24a1f. = Skt. ms. 19a3f.: *sa⁽¹⁾ ity arthāntarabhāvo na śarīrasya tathābhūtasya dṛṣṭānte <>nanvayaśaṅkayā svayam abhyupagataḥ* (⁽¹⁾Tib. *de ltar*). The doubt arises because the Cārvākas in their indication of the example merely assume that the pot as one of the two is accompanied by the wall

two is] the pot, [the statement that one of the two is a thing other than both subjects is] not [accepted either], because it is contradictory [that the pot is a thing other than the pot that is the subject of the thesis].⁴⁶

Since neither of the members referred to by the word *anyatara* can be a second factor, it is impossible for the Cārvākas to assume a universal property “being a second factor”⁴⁷; this

and hence a thing other than the wall, but do not in any way say that their version of the material person characterized as the body is accompanied by the wall and is a thing other than it.

⁴⁶ PVIin III 290a4f.: *de bzin du de gñis gcig* (P; om. D 192a4) *de ltar khas len na bum pa dañ lus dag las gañ yañ ruñ ba'i don gžan du gyur pa zes spyir gañ yañ ruñ ba'i don gžan gyi no bor* (P; bo D) *'gyur ba yin na /* ⁽¹⁾*de lta ma yin te*⁽¹⁾*/ lus rjes su 'gro ba med par* ⁽²⁾*dogs pa bum pa dañ yañ*⁽²⁾ *'gal ba'i phyir ro // =* Skt. MsII 36a6f.: *tathā ghaṭaśarīrayor anyatarad arthāntarabhūtam iti sāmānyenānyatarārthāntara-bhāvas tayor ekasya tathābhyupagame syāt.* ⁽¹⁾*sa ca na*⁽¹⁾ *śarīrasyaṅnanvaya*⁽²⁾ *śaṅkayā, na ghaṭasya*⁽²⁾ *virodhāt* ⁽¹⁾Tib.: *de lta ma yin te* for *sa ca na.* ⁽²⁾Tib. diviates from Skt.). Against Dharmakīrti's refutation through the argument that none of the two members referred to by the word *anyatara* can be a second in the context of the Cārvākas' inference, an objection is raised: There is no fault of denying two cases when one says that either Devadatta or Yajñadatta is to be provided with meals, but not Devadatta and not Yajñadatta, because one intends that it is not the case that only Devadatta is provided with meals (see PVIin III 290a6f.: *lha sbyin 'ba' žig la ma yin no sñam du bsams pa'i phyir* = Skt. MsII 36a7f.: *na devadatta evety abhiprāyāt*). Dharmakīrti replies that according to the context the meaning of the word *anyatara* does not entail determinacy of this kind and admits that here the word is used in the sense of the alternative: “When, for example, one prescribes that either of the two be provided with meals (*anyatarabhojana*), [the word *anyatara* has a proper meaning] when [not only both of the two but also] one [of the two] is provided with meals (*ekabhojane*), because this (word *anyatara*) has the alternative (*vikalpa*) as [its] object” (PVIin III 290a7f.: *dper na gcig za* (D 192a7; *zas* P) *yañ*⁽¹⁾ *gañ yañ ruñ ba za'o zes brjod pa bzin no // 'di'i yul ni rnam par brtag* (D; *brtags* P) *pa yin pa'i phyir ro //* ⁽¹⁾*yañ* has no equivalent in Skt. MsII 36b1, MsI 38a3).

⁴⁷ See PVIin III 290a2f.: *'di'i phyir yañ spyi la brten pa ma yin te / gsal ba thams cad yod par mi srid na de'i spyi mi 'thad pa'i phyir ro // dper na bram ze la sogs pa ma yin pa ñid la rigs* (P; *rig* D 192a2) *ñid dam / ... bzin no // =* Skt. MsII 36a4f.: *itaś ca na sāmānyāśrayaḥ, sarvavyakti*⁽¹⁾ *saṃbhavābhāve tat-sāmānyāyogāt, yathābrāhmaṇādīve*⁽²⁾ *varṇatvasya*⁽³⁾ ... ⁽¹⁾*vyakti*^o MsI; *vyakta*^o MsII ⁽²⁾*brāhmaṇādīve* MsI; *'bāhmaṇatvādīve* MsII ⁽³⁾*varṇatvasya* MsII; *varṇasya* MsI (“For the following [reason], too, [the object of the word *anyatara*] has no universal [i.e., the universal property ‘being a second factor’] as [its] basis, [namely it is] because, as far as there is no possibility for all substances [i.e., members referred to by the word *anyatara*, to have their particular properties ‘being a second factor’], it is impossible [for them to have] the universal of the [particular properties], for example, when [for people] there is no

automatically shows that the word *anyatara* cannot be used also in the second sense ([4.b]), namely in the sense of the alternative indicating the possibility for an object to be a second. Consequently their thesis based on the second meaning of the word *anyatara* does not hold.

Dharmakīrti summarizes the above-mentioned two arguments based on the two meanings of the word *anyatara* as follows:

In addition, since it is impossible to establish (*vidher ayogāt*) [any of the two referred to by the word ‘either of the two’ as a second factor], then for [each] one of the two that is to be established (*dvayor ekasya vidhīyamānasya*) [in the Cārvākas’ thesis], neither the alternative [i.e., the disjunctive statement that this one or the other is a second factor] nor the collection [i.e., the conjunctive statement that this one and the other are a second factor] is possible (*vikalpasamuccayāyoge*). How then can [they] now establish (*vidheḥ sāmāthyam*) [generally that either the pot or the body is a second for both subjects]?⁴⁸

The meaning of the word *anyatara* in the context of the Cārvākas’ thesis, as has been pointed out, consists of either the indeterminacy with respect to which of the two is a second ([4.a.2]) under the condition that both of the two can be a second ([4.a.1]) or the possibility for one of the two to be a second ([4.b]). Since the indeterminacy with respect to one of the two implies the possibility for both of the two to be a second (see [5.a]), and the latter means the possibility of the conjunction of the two, broadly speaking, the first meaning of the word *anyatara*, i.e., an undetermined one of the two ([4.a’]), would imply the possibility of the conjunction of the two. On the other hand the second meaning of the word *anyatara*, i.e., a possible one of the two ([4.b’]), implies that one of the two can be at least a second (see [5.b]), and does not presuppose the condition necessary for the first meaning of the word *anyatara*, i.e., the condition that both of the two can be a second. In this sense the second meaning of the word *anyatara* ([4.b’]) might roughly correspond to the possibility of the disjunction of the two. In their thesis, however, none of the meanings can be established. This is the logic of Dharmakīrti’s refutation of the Cārvākas’ thesis taken as a universal.

II.2.3. Refutation of the Cārvākas’ thesis on account of the nonexistence of *anyatara* in general

[particular properties] to be Brahmins and so on, [it is impossible for them to have the universal] to belong to a class”, translated in Tillemans 2000, 62, n.216).

⁴⁸ PVin III 290a8-b1: *sgrub pa mi ’thad pa ’i yañ phyir te / gñis gcig la bsgrub* (D 192b1; *sgrub P*) *pa la yañ⁽¹⁾ rnam par brtag pa dan bsdu ba yañ⁽²⁾ mi ’thad pa yin na da ci zig sgrub par nus te / ⁽¹⁾yañ* has no equivalent in Skt. Ms II 36b1 = MsI 38a3 ⁽²⁾*yañ* has no equivalent in Skt. Ms II 36b1: *vikalpasamuccayāyoge*; MsI 38a4: *°samuccayo yoge /*.

or its qualification *arthāntara* “a thing other than” in general

We may note, in passing, that there is another type of refutation of their thesis taken as a universal. According to the limitation ([3.b.2]) — either of the two (*anyatara*) is a thing other than (*arthāntara*) both subjects (*dharmin*) —, *anyatara* is qualified by “a thing other than”. In order for their property to be proved, *anyatarasadviṭiyatva*, to be universal (*sāmānya*), *anyatara* in general is to be assumed. Let us look at it from the angle of the universality of its qualification. The latter means the invariance of the content of the qualification “a thing other than the subject”.

When the property to be proved, *anyatarasadviṭiyatva*, is universal, the content of the qualification of *anyatara* — a thing other than (*arthāntara*) the subject — must be invariable regardless of which member of the two is referred to by the word *anyatara*.

[6]

In the context of their inference, however, the content of the qualification “a thing other than the subject” is variable in accordance with the difference whether *anyatara* is the pot or the body. This is because they do not accept that both of the two members referred to by the word *anyatara*, the pot and the body, are qualified by the same qualification, namely, both of the two are a thing other than one and the same subject. Rather they maintain that each member is a thing other than its own corresponding subject. In consequence, there is no universality of the qualification of *anyatara*:

It is because it is impossible that both [of the pot and the body] are a thing other than [the same subject (*dharmin*)]. When namely [the subject is] the example [i.e., a wall], the pot [referred to by the word *anyatara*, being a companion of the wall,] is a thing other than [this subject as the wall], but when [the subject is] the subject of the thesis [i.e., the pot], the body [, being a companion of the pot, is a thing other than this subject as the pot]; therefore, [each member, which is] a thing other than [its own corresponding subject,] is specific [and hence] not universal.⁴⁹

Thus, the property, being a thing other than the subject, becomes different in accordance with the difference of the member referred to by the word *anyatara*, as mentioned before ([4.a.3]); therefore, *anyatara* qualified by “a thing other than the subject” is not universal. In consequence, their universal thesis based on the word *anyatara* is not established.

⁴⁹ Dh 26b7f. = Skt. ms. 21b3 (ad PVin III 290b5f.): *arthāntarabhūtasya* ⁽¹⁾*dvayasya* ⁽¹⁾*nupapatteḥ. dṛṣṭānte hi ghaṭo <>rthāntaram sādhyadharmiṇi ca dehaḥ, tena viśiṣṭam evārthāntaram, na sāmānyam* ⁽¹⁾Skt. words (*śarīram ghaṭo vā*) which contextually belong to the preceding phrase are translated together with *dvayasya* in Tib.: *lus sam bum pa gñis ...*).

II.3. Application of the idea of the refutation of the *sadvitīyaprayoga* to another case

The logical analysis of the refutation of *sadvitīyaprayoga* holds also in other cases, for example, when an opponent formulates an inference that sound is eternal because it is either of the two, i.e., the subject of the thesis or the similar instances (*pakṣasapakṣānyatara*), Dharmakīrti negates this reason based on the expression “being either of the two” in the same way as mentioned above:

In addition, if it were not contradictory that [one and the same subject of the thesis (*sādhyadharmin*), i.e., sound,] could be [each of] the two [i.e., the subject of the thesis and the similar instances] (*dvayor api saṃbhavāvirodhe*), [then] this [reason, *pakṣasapakṣānyataratva*,] would thus be [established in the sound as the subject of the thesis]; otherwise, however, this would not be established (*asiddha*) at all [as present] in sound, because the sound in question is exclusively the subject of the thesis (*pakṣa eva*), but not either of the two, i.e., the subject of the thesis or the similar instances (*na pakṣasapakṣayor anyatarah*), since it is contradictory that [it is on the one hand] an [arbitrary] alternative [of the two] and [on the other hand] simply determined [as a specific one of the two] (*vikalpaikapratiniyamayor virodhāt*).⁵⁰

Here the meaning of the word *anyatara* presupposes not the possibility for the subject of the thesis to be an arbitrary one of the two ([4.b’]), but the indeterminacy with respect to one of the two ([4.a’]), namely, the possibility for the subject of the thesis to be both the subject of the thesis and the similar instances (as in [5.a]). In short, the word *anyatara* is used not in the disjunctive but in the conjunctive sense. Dharmakīrti negates the opponent’s reason using the word *anyatara* on the grounds that the presupposition for the usage of the word *anyatara* — the subject of the thesis can be both the subject of the thesis and the similar instances — does not hold.

Summary

Dharmakīrti introduces a new interpretation of the word *iṣṭa* in the definition of the thesis,

⁵⁰ PVin III 290b2f.: *gṣan yañ gñi gar yañ srid pa mi ’gal na de de ltar ’gyur gyi /* ⁽¹⁾*de lta ma yin na ni de sgra la ma grub pa ñid do //* ⁽¹⁾*’di ltar rnam pa de lta bu’i sgra de ni phyogs ñid yin gyi* (P; te D 192b2) / *phyogs dañ mthun pa’i phyogs dag las gañ yañ ruñ ba ni ma yin te /* (P; no // D) *rnam par brtag pa dañ gcig tu so sor ñes pa ’gal ba’i phyir ro //* ⁽¹⁾*anyathā tv asiddham* (MsI 38a5; *athānyatvasiddham* MsII 36b2) *eva tac* (MsII; *etac* MsI) *chabde* . For the various usage of the *sadvitīya*-type argumentation see Tillemans 2000, 59.

which is not found explicitly in Dignāga. Through this interpretation, namely the rule that what the proponent really intends to prove is the thesis, not anything that is merely stated, he intends to refute those theses which are stated ambiguously with a view to avoiding a criticism. In his PVin III he gives several examples of the inference in which the thesis is stated ambiguously and shows that, if the above mentioned rule were not accepted, it would follow either that the opposite of the intended property to be proved is proved or that the proof itself is useless. He illustrates the first undesirable consequence, namely the proof of the opposite, by means of an argument formulated by the Avyutpattivādins against the Vyutpattivādins in favor of the thesis based on *Vākyapadīya* I 67 that the word has its proper object before its connection with the named. As for the second undesirable consequence, uselessness of the proof, he exemplifies it in his refutation of the Sāṃkhya's inference of the existence of the Self. Further, he takes as an example the Cārvākas' formulation of the proof of their thesis – “A pot is accompanied by a second (*sadvitīya*), namely by either of the two (*anyatara*) – a person characterized as a body, or a pot” – in order to show that on the basis of his interpretation of the word *iṣṭa* such pseudo-proofs formulated by means of the word *anyatara* can be refuted. He divides the property to be proved into two types — the particular property to be proved and the universal property to be proved — and indicates faults in these two forms of the thesis.

It is typical of his reasoning that in some cases without alluding to a detailed explanation he uses examples which are quite difficult to grasp. In this paper I have analyzed examples of this sort, namely the above-mentioned first and third examples, with the help of commentaries. In my analysis of Dharmakīrti's refutation of the Cārvākas' statement, with a view to clarifying his refutation, I have enumerated the limitations which context imposes on the terms, *anyatara*, *dvitīya* and the subject of the thesis, as used in their statement. These limitations serve as the basis for explaining Dharmakīrti's reference to contradiction or inconsistency in the Cārvākas' statement. For the determination of the limitations, Dharmottara's extensive discussion is very useful. In particular, his interpretation of the key word, *anyatara*, by means of the introduction of the modal concept of possibility (*sambhava*) facilitates our analysis of Dharmakīrti's method of refutation. That is, his interpretation allows us to grasp that his long excursus on the refutation in PVin III, which seems at first glance to be verbose because of the repetitive treatment of similar topics, in fact reflects a systematic aim to refute the Cārvākas' thesis from two angles that are based on two meanings of the word *anyatara*.

Abbreviations

Ci' Ci'e

Ce'e	For the types of the citation see Lasic, Horst. <i>Jñānaśrimitras Vyāpticarcā</i> . Wien 2000. 25ff.
D	Derge dge edition of the Tibetan canon.
ms.	manuscript.
P	Peking edition of the Tibetan canon.
Skt.	Sanskrit
Tib.	Tibetan
{}	deletion
◇	emendation
◊	insertion in the margin
Jñ	<i>Pramāṇaviniścayaṭīkā</i> (Jñānaśrībhadrā): P 5728.
Dh	<i>Pramāṇaviniścayaṭīkā</i> (Dharmottara): P 5727; Skt. ms.: photocopies from microfilms kept in the library of the China Tibetology Research Institute, Beijing.
NBṬ(Dh)	<i>Nyāyabinduṭīkā</i> (Dharmottara): Malvania, Dalsukhbhai, ed. <i>Paṇḍita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa</i> . Patna 1971 (second edition).
NBhūṣ	<i>Nyāyabhūṣana</i> (Bhāsarvajña): Yogīndrānandaḥ, Svāmī, ed. <i>Śrīmad-ācārya-Bhāsarvajña-praṇītasya Nyāyasārasya svopajñam vyākhyānam Nyāyabhūṣanam</i> . Vārāṇasī 1968.
PV	<i>Pramāṇavārttika</i> (Dharmakīrti): Miyasaka, Yūsho. "Pramāṇavārttika-kārikā (Sanskrit and Tibetan)." <i>Acta Indologica</i> 2 (1971/72): 1-206.
PV IV	<i>Pramāṇavārttika</i> (Dharmakīrti), chapter IV (<i>parārthānumāna</i>): see PV and Tillemans 2000.
PVin III	<i>Pramāṇaviniścaya</i> (Dharmakīrti), chapter III (<i>parārthānumāna</i>): P 5710; Skt. ms. = MsI and MsII (photocopies from microfilms kept in the library of the China Tibetology Research Institute, Beijing).
PVṬ(Ś)	<i>Pramāṇavārttikaṭīkā</i> (Śākyabuddhi): P 5718.
PVP	<i>Pramāṇavārttikapañjikā</i> (Devendrabuddhi): P 5717b.
PVBh	<i>Pramāṇavārttikabhāṣya</i> (Prajñākaragupta): Sāṅkṛtyāyana, Rāhula, ed. <i>Pramāṇavārttikabhāṣyam or Vārtikālaṅkāraḥ of Prajñākaragupta</i> . Patna 1953; ms. = Watanabe, Shigeaki ed. <i>The Sanskrit Commentaries on the Pramāṇavārttikam from the Rāhula Sāṅkṛtyāyana's Collection of Negatives I. Sanskrit Manuscripts of Prajñākaragupta's Pramāṇavārttikabhāṣyam. Facsimile Edition</i> . Patna/Narita 1998.

- PVV *Pramāṇavārttikavṛtti* (Manorathanandin): Shastri, S. Dwarikadas, ed. *Pramāṇavārttika of Acharya Dharmakīrti with the Commentary 'Vṛtti' of Acharya Manorathanandin*. Varanasi 1968.
- PVV¹ *Pramāṇavārttikavṛtti* (Manorathanandin): Sāṅkṛityāyana, Rāhula. “Dharmakīrti’s *Pramāṇavārttika* with a commentary by Manorathanandin.” Appendix to *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 24-26 (1938-1940): 1-531.
- Bu *Tshad ma rnam par nes pa’i ſik tshig don rab gsal* (Bu ston Rin chen grub): Chandra, Lokesh, ed. *The Collected Works of Bu ston*, Vol. 24. New Dehli 1971.
- VP I, III *Vākyapadīya*, chapter I, chapter III, see Rau 2002.
- VPV Iyer, K. A. Subramania, ed. *Vākyapadīya of Bhartrhari with the Vṛtti and the Paddhati of Vṛṣabhadeva*. Poona 1995.
- SyVR *Syādvādaratnākara* (Vādidēvasūri): Lādhājī, Motīlāl, ed. *Śrīmad-Vādidēvasūri-viracitaḥ Pramāṇanayatattvālokālaṅkāraḥ tadvyākhyā ca Syādvādaratnākaraḥ*. Poona 1926-1930.
- Akamatsu 1998 Akamatsu, Akihiko. *Koten indo no gengo tetsugaku* (Philosophy of language in classical India) 1. Tokyo 1998.
- Houben 1995 Houben, Jan E. M. *The Saṃbandha-Samuddesa (Chapter on Relation) and Bhartrhari’s Philosophy of Language*. Groningen 1995.
- Iwata 2006 Iwata, Takashi. “Dharmakīrti’s interpretation of the word *iṣṭa* in the definition of the thesis.” Festschrift for Prof. Michael Hahn (forthcoming).
- Iyer 1965 Iyer, K. A. Subramania. *The Vākyapadīya of Bhartrhari with the Vṛtti, Chapter I, English Translation*. Poona 1965.
- Ogawa 1999 Ogawa, Hideyo. “Go sorejishin no katachi to sono benbetsu — shohyo.” (The form of the language itself and its discrimination — book review). *Bukkyogaku Seminar* (Otani Daigaku Bukkyo-gakkai) 69 (1999): 21-46.
- Rau 2002 von Hinüber, Oskar, ed. *Wilhelm Rau, Bhartrharis Vākyapadīya*. Stuttgart 2002.
- Steinkellner 1981 Steinkellner, Ernst. “Philological remarks on Śākyamati’s *Pramāṇavārttikā-ṭīkā*.” *Studien zum Janismus und Buddhismus*. Ed. Klaus Bruhn and Albrecht Wezler. Wiesbaden 1981. 283-295.
- Tani 1984 Tani, Tadashi. “*Pramāṇaviniścaya* III kaishaku no mondai (2).” (*Pramāṇaviniścaya* III, problems of interpretation (2)). *Kochi-kogyokoto-senmon-gakko Gakujiyutu-kiyo* 21 (1984): 1-16.

- Tillemans 1991 Tillemans, Tom J. F. “Dharmakīrti on some sophisms.” *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition. Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference*. Ed. Ernst Steinkellner. Vienna 1991. 403-418.
- Tillemans 2000 Tillemans, Tom J. F. *Dharmakīrti’s Pramāṇavārttika, an annotated translation of the fourth chapter (parārthānumāna) Vol. 1 (k. 1-148)*. Wien 2000.
- Watanabe 1977 Watanabe, Shigeaki. “*Sadvitīyaprayogaḥ* — Indo ronrigaku no ichi-danmen.” (*Sadvitīyaprayogaḥ* — a sample of Indian logic). *Mikkyogaku* 13-14 (1977): 194-209.
- Watanabe 1992 Watanabe, Shigeaki. “*Sadvitīyaprayogaḥ* ni kansuru ni-san no shiryō.” (Some materials for *sadvitīyaprayogaḥ*). *Journal of Naritasan Institute for Buddhist Studies* 15,2 (1992): 657-687.

(This paper contains a portion of the results of the study subsidized by the Grant-in-Aid for Scientific Research (C) of the Ministry of Education, Science, Sports and Culture, 2005-2007.)
 (*Pramāṇakīrtiḥ. Papers dedicated to Ernst Steinkellner on the occasion of the 70th birthday*, Wien 2007, 315-344)

A.3 『知識論決択』での主張命題の定義における「立論者に意図された」なる用語の解釈のテキストのドイツ語翻訳研究

Pramānaviniścaya III (4)

Die Definition der These

- *iṣṭa* in der Definition der These (*pakṣa*) (ad v. 6) -

Takashi IWATA

Bis zum fünften Vers von PVin III erklärt Dharmakīrti die Definition der Schlußfolgerung für einen anderen (*parārthānumāna*) und die in der Definition gebrauchten einzelnen Wörter. In den Versen 6 bis 32 behandelt er die These (*pakṣa*) in der Schlußfolgerung:

I. (Die Definition der Schlußfolgerung für einen anderen [behandelt in IWATA 1995, 1996, 1997])

II. Die Definition (*lakṣaṇa*) der These (*pakṣa*)

II.1. Der Zweck der Darstellung der Definition der These und die Definition selbst (288a8-b1 [PVin III 5ab (=6ab) = PS III 2ab])

II.2. Die Funktion der in der Definition der These gebrauchten Wörter (288b1-299a1)

Allgemeine Darstellung der Funktion der in der These gebrauchten Wörter (288b1-3 [PVin III 5cd (= 6cd) = PV IV 29ab])

II.2.1. Die Bedeutung des Wortes *iṣṭa* (288b3-291a3 [vgl. PV IV 29cd-41])

II.2.1.1 Erklärung der Ansicht, daß die Besonderheit, die zwar nicht direkt ausgesagt aber vom Proponenten beabsichtigt ist, als zu Beweisendes angenommen wird, anhand der von den Sāṃkhyas und von den Avyutpattivādins formulierten Beweise (288b3-289a8)

II.2.1.2. Widerlegung des von den Cārvākas formulierten *sadvitīyaprayoga*

II.2.2 Die Bedeutung des Wortes *svayam* (291a3-293b1 [PVin III 6-24 (= 7-25), vgl. PV IV 42-86])

II.2.3. Die Bedeutung des Wortes *eva* (293b1-294a4 [vgl. PV IV 87-90])

II.2.4. Die Bedeutung des Wortes *anirākṛta* (294a4-299a1 [PVin III 25-31 (= 26-32), vgl. PV IV 91-135])

Analytische Bestimmung der Erkenntnismittel, III Kapitel

II. Die Definition der These (*pakṣa*)

II.1. Der Zweck der Darstellung der Definition der These und die Definition selbst

(P 288a8-b1, D 190a7-b1) [Einwand:] Dann [wenn nämlich bei der Schlußfolgerung für einen anderen die These kein beweisender Faktor ist und daher nicht notwendig als ein Element der Formulierung des Beweises bekannt gemacht werden muß] braucht man in diesem Fall [der Untersuchung der Schlußfolgerung für einen anderen] keine Definition (*lakṣaṇa*) der These (*pakṣa*) zu geben, da der beweisende (Faktor) (*sādhana*) nicht notwendig mit der Mitteilung dieser (These) zusammenhängt (*atannirdeśanāntariyakatvāt*). [Antwort:]¹ [Die Definition der These] ist [zwar nicht als Bestandteil der Beweisführung, aber doch in einem bestimmten

¹ Der Grund dafür, daß zwar die These an sich kein unentbehrlicher Faktor für die Formulierung der Schlußfolgerung ist, aber die detaillierte Erklärung der These von der logisch-erkenntnistheoretischen Schule trotzdem dargestellt wird, liegt nach der Ansicht Dignāgas darin, daß sie an die Unvollständigkeit der Definition der anderen Schulen denkt. Die Naiyāyikas etwa definieren sie wie folgt: „Die Behauptung ist das Aufweisen des zu Beweisenden“ (*sādhyanirdeśaḥ pratijñā* [NS I.1.33]). Das Wort *sādhya* bedeutet das, was zu beweisen ist, nämlich die Negation dessen, was schon bewiesen worden ist. Dies kann aber dasjenige bedeuten, was zukünftig bewiesen wird und noch nicht bewiesen ist. Dann aber ergäbe sich die unerwünschte Konsequenz, daß auch die Formulierung eines Scheingrundes oder eines Scheinbeispiels eine These wäre, weil sie nicht als gültig bewiesen sind, vgl. PS III 3, PSV¹ 43b6-44a1 = PSV² 125b2-4, Kitagawa 1965, 134f. Aus demselben Grund richtet sich die Widerlegung gegen die Definition im Vādaividhi, die besagt: *sādhyaḥ bhidhānam pratijñā* (= NV 282, 10), *vicāraṇāyām iṣṭo 'rthaḥ pakṣaḥ* (= NV 280,11, vgl. Frauwallner 1957 (WZKSO), 135 = Kleine Schriften 747; Kitagawa 1965, 136f. Anm. 197&200). Das Wort *iṣṭa* bedeutet im Vādaividhi bloß das Ausschließen des nicht beabsichtigten (*aniṣṭa*), schließt nämlich das, was überhaupt nicht angenommen wird, aus, wie z.B. offensichtlich widersprüchliche Aussage „Das Wort bezeichnet kein Objekt.“ Die Sache, die überhaupt nicht angenommen wird, ist aber kein Objekt der Untersuchung. Daher kann das Wort *iṣṭa* kein besonderes zu Beweisendes offenbar machen. Ferner, da auch die Sache, die zu untersuchen beabsichtigt ist, Grund, Beispiel usw. sein kann, ergäbe sich, daß die Formulierung eines Scheingrundes eine These wäre, vgl. PSV¹ 44b1-3, PSV² 126a6f. (ad PS III 5cd), Kitagawa 1965, 137f.; Ono 1986, 109f. Um diese Fehler zu beseitigen, definiert Dignāga die These im dritten Kapitel seines Pramāṇasamuccaya (vgl. Kitagawa 1965, 128ff.). Indem Dharmakīrti Dignāga's Lehre der Definition der These folgt, trägt er seine eigenen Auffassungen bei der Interpretation der Funktion der Wörter der Definition nach, vgl. Anm. 17. Der Abschnitt von PVin III (288a8-291a3) ist in Tani 1984 (6ff.) ins Japanische übersetzt.

anderen Sinne] zu geben. Da man nämlich falsche Auffassungen (*vipratipatti*), in denen das zu Beweisende und das nicht zu Beweisende verwechselt werden (*sādhyāsādhyaviparyaya*), sieht, ist [die Definition der These in der Formulierung des Beweises zu geben], um diese (falsche Auffassung) zu beseitigen (*nirāsa*)².

(288b1) Das zu Erschließende (*anumeya*, d.h. die These), ferner,
ist [etwas³, was] ausschließlich seinem Wesen nach⁴ mitzuteilen ist (*svarūpeṇaiva*

² Vgl. NBT(Dh) 176, 10: *tat sādhyāsādhyavipratipattinirākaraṇārthaṃ pakṣalakṣaṇam uktam*; PV IV 28ab: *gamyārthatve 'pi sādhyokter asaṃmohāya lakṣaṇam* / („Obwohl die Mitteilung des zu Beweisenden eine Sache ist, die [aus der Formulierung des Grundes und der Umfassung durch Implikation] erkannt werden kann, [wird] die Definition [der These dennoch gegeben] um die Verwirrung zu beseitigen“); Tani 1984, 6; Tillemans 2000, 48. Als Beispiel für eine Verwirrung führt Manorathanandin den von den Sāṃkhyas vorgetragenen Beweis des Selbst „Augen usw. bestehen zum Zweck eines anderen, weil sie die Zusammensetzung [der Konstituenten] sind“ an (zur Widerlegung dieses Beweises siehe PVin III 288b3ff.): „Es gibt nämlich die Verwirrungen, die darin liegen: Obwohl die Sāṃkhyas das Bestehen zum Zweck des Selbst [in Wirklichkeit] für das zu Beweisende [halten], bezeichnen sie es [bei der Beweisführung] als das Nichtzubeweisende; obwohl sie das Bestehen zum Zweck eines anderen [in Wirklichkeit] für das Nichtzubeweisende [halten], [bezeichnen sie es bei der Beweisführung als] das zu Beweisende“ (PVV 373, 6f.: *tathā hy ātmārthatvaṃ sādhyam api sām̃khyā asādhyam ācakṣate, parārthatvaṃ asādhyam api sādhyam iti santi vipratipattayaḥ*). PVin III (288a8) liest: ... *de bstan pa med* ⁽¹⁾*na med*⁽¹⁾ (D 190a7, ⁽¹⁾om P) *pa ma yin pa 'i phyir phyogs kyi mtshan ñid brjod par mi bya 'o ze na / brjod par bya ba yin* (D 190b1; *ma yin P*) *te /*.

³ Die Schlußfolgerung für einen anderen besteht nach der Definition in der sprachlichen Angabe, mittels derer der Proponent den von ihm selbst erkannten Grund offenbar macht (*prakāśana*). Die Angabe jedoch ist in unmittelbarem Sinne kein beweisender Faktor, weil nur eine wirkliche Sache (*artha*) eine andere wirkliche Sache erkennen läßt (vgl. PVin III 3-4 [= 4-5]; Tani 1984, 3f., Tillemans 2000, 25-29, Iwata 1999, 221-223). M.a.W. vom Standpunkt der wirklichen Sache ist selbst die Angabe des Grundes nicht fähig, irgendeine wirkliche Sache als zu Beweisendes abzuleiten. D.h. was der Proponent mittels der sprachlichen Angabe des Grundes offenbar macht, ist nicht die wirkliche Sache sondern Erkenntnisinhalt, weil der Zweck der Schlußfolgerung für einen anderen darin besteht, daß sie bei einem anderen die Erkenntnis des zu Beweisenden entstehen läßt (vgl. PVin III 285a7f.). Daher handelt es sich auch bei der These um die Information im Sinne des Erkenntnisinhalts oder der Annahme (*abhyupagama*, vgl. PVin III 294a4f.) des zu Beweisenden, womit der Proponent bei einem anderen das von ihm beabsichtigte zu Beweisende mitteilen kann. Dieser Erkenntnisinhalt muß die Information sein, durch welche der andere verstehen kann, was der Proponent beweist. Daher ist er weder der bloße Beschaffenheitsträger noch die

nirdeśyaḥ), vom [Proponenten] selbst [als Folge des Beweises] beabsichtigt/gewünscht ist (*svayam iṣṭaḥ*) und nicht [durch gültige Erkenntnisse, die Rede einer zuverlässigen Person oder eine allgemein bekannte Tatsache] verneint wird (*anirākṛta*). (v. 5ab = 6ab)⁵

bloße zu beweisende Beschaffenheit, sondern der Beschaffenheitsträger, der durch die Beschaffenheit bestimmt ist, vgl. PSV² 111a6 (= PSV¹ 30a1) = PVBh 580,14: *dharmaviśiṣṭo dharmy anumeyaḥ* („Das zu Erschließende ist der durch die Beschaffenheit bestimmte Beschaffenheitsträger“), Hattori 1958, 67, Fragment 4, Kitagawa 1965, 96, Anm. 76, Steinkellner 1979, 32, Anm. 59. Er besteht in der Gesamtheit des Beschaffenheitsträgers und der Beschaffenheit, nämlich der Vereinigung (*samudāya*) von Beschaffenheitsträger und zu beweisender Beschaffenheit, PSV¹ 45b6f. (= PSV² 127b5): *bsdus pa'i don rjes su dpag par bya ba yin par ni snar bsad zin to //* („Es ist [schon] vorher gezeigt worden, daß der Bereich [der Funktion des Grundes, nämlich] die Vereinigung (*samudāyārtha*), das zu Erschließende ist“); PS III 10a = PVBh 580,16: *samudāyārthasādhyatvād*, Hattori 1958, 68, Fragment 7, Kitagawa 1965, 151, Anm. 226, HB II 83f. Der Erkenntnisinhalt als Gesamtheit des Beschaffenheitsträgers und der Beschaffenheit wird in der Form der Proposition/Aussage formuliert. Dies läßt sich bei Dharmakīrtis einleitender Bemerkung zur Definition der These klar sehen: Die These (*pakṣa*) wird dem Sinn nach erkannt (*arthād gamyate*), wenn die Umfangung (*vyāpti*) und die Bedingung, daß der Grund eine Beschaffenheit des Beschaffenheitsträgers ist (*pakṣadharmatā*), festgestellt sind, wie z.B. mittels der Umfangung des Verursachtseins durch die Vergänglichkeit und der Tatsache, daß der Ton verursacht ist, die These „Der Ton ist vergänglich“ (*śabdo 'nityaḥ*) dem Sinn nach erkannt wird (vgl. PVin III 288a6).

⁴ *svarūpa* bedeutet hier das eigene Wesen der zu beweisenden These, nämlich das zu Beweisendens-sein (*sādhyatva*), vgl. Dh 18a2f.; *ño bo (svarūpeṇa) zes bya ba ni rjes su dpag par bya ba'i ste / bsgrub par bya ba'i rañ gi ño bo (sādhyasya svarūpam* Skt. 14a4) *ñid do // de na bsgrub par bya ba ñid du 'dod pa gañ yin pa'o // (tena sādhyatvena ya iṣṭaḥ)*; NB III 39: *svarūpeṇeti sādhyatveneṣṭaḥ //*; NBṬ(Dh) 176, 13: *pakṣasya sādhyatvān nāparam asti rūpam. ataḥ svarūpaṃ sādhyatvam iti.*

⁵ Zitat von PS III 2ab (= Ce'). Indem Frauwallner (1957, 60) die Reihenfolge der einzelnen Wörter in der Erklärung Dignāgas, die in der Definition der These vorkommen, berücksichtigt, rekonstruiert er den Sanskrit-Text wie folgt: *svarūpeṇaiva nirdeśyaḥ svayam iṣṭo 'nirākṛtaḥ / pratyakṣārthānumānāpta-prasiddhena svadharmiṇi //*, vgl. Jambuvijaya 1966 Ṭippanāni, 73,12f.; Katsura 1977, 109; Ono 1986, 109f.; Van Bijlert 1989, 72; Inami 1991, 70; Tillemans 2000, 47. Für das Zitat bzw. die Parallele dieses Verses vgl. PVBh 545,7, PVV 373,7f., ibid. 406,19f. (= PS III 2ab); und PVV 406,12 (*pratyakṣa*^o statt *pratyakṣārtha*^o) (= PS III 2cd), PVBh 546,1 (lies: ^o*āptaprasiddhenānirākṛtaḥ*; ^o*āptasiddhenānirākṛtaḥ* Ms. 268b5; ^o*āptaprasiddhena nirākṛtaḥ* PVBh), PVin III 25ab [= 26ab]. Vgl. auch die Definition in NB

II.2. Die Funktion der in der Definition der These gebrauchten Wörter

(P 288b1f., D 190b2) ⁶In dieser (Definition der These) ist mittels der vier Wörter [in der These], „eigenes Wesen“ (*svarūpa*), die Partikel [„ausschließlich“ (*eva*)], „beabsichtigt“ (*iṣṭa*) und „vom [Proponenten] selbst“ (*svayam*)⁷ zu erkennen:

[Durch die vier Wörter] sind erfaßt, daß [das zu Erschließende] noch nicht bewiesen ist (*asiddha*)⁸, [daß es] kein beweisender (Faktor) ist (*asādhana*)⁹, [daß es] dem Sinn [der Diskussion] nach [als zu Beweisendes] ausgesagt ist (*arthokta*)¹⁰ [und daher vom Proponenten beabsichtigt ist], [und daß es] vom Proponenten [selbst] angenommen

III 38: *svarūpeṇaiva svayam iṣṭo 'nirākṛtaḥ pakṣa iti*; NB III 54: ... *tenaiva svarūpeṇābhīmato vādina iṣṭo 'nirākṛtaḥ pakṣa iti pakṣalakṣaṇam anavadyam darśitaḥ bhavati*.

In Nyāyamukha (= NMu) definiert Dignāga die These: “Die These ist [etwas, was] vom [Proponenten] selbst als zu Beweisendes gewünscht wird und nicht durch [diejenigen] Sachen [z.B. eigene Lehren, die in der Welt bekannten Regeln usw.] verneint wird, die [zu dem zu Beweisenden] in Widerspruch stehen” (*svayam / sādhyatvenepsitaḥ pakṣo viruddhārthānirākṛtaḥ* // [NMu 1b'cd (Ci PVBh 510,23f.)], vgl. Tucci 1930, 5 Anm. 2; Miyasaka 1958, 30; Jambuvijaya 1966 Ṭippanāni, 73, 10f.; Katsura 1977, 109; Inami 1991, 69f.). In NMu fehlt zwar das Wort *eva*, welches in der Definition in PS III 2ab die wichtige Rolle spielt, das in Zukunft zu Beweisende als These auszuschließen, aber nach Dharmakīrtis Interpretation nimmt das Suffix des Partizip Perfekt im Wort *īpsita* diese Rolle, weil das Suffix des Partizip Perfekt im Sinne der Gegenwart an die verbalen Wurzeln in der Bedeutung „achten“ (*mati*), „kennen“ (*buddhi*) usw. angefügt wird (vgl. Pāṇini III.2.188), daher das in Zukunft zu Beweisende ausschließt, vgl. PVin III 293b1f., PV IV 87f., Tillemans 2000, 118-121. Inhaltlich sind also die beiden Definitionen nicht verschieden. In NMu ist aber die These als Bestandteil des Beweises angeführt, während sie in PS so wie in PV und PVin für einen entbehrlichen Bestandteil gehalten wird.

⁶ PVin III 288b1f. - Ci' PVBh 494, 7f. = Ms. 245a1f.: (*tatas tannirākaraṇāya*) *caturbhiḥ svarūpanipāteṣṭasvayampadair asiddhāsādhanārthoktavādyabhyupagamagraho veditavyaḥ* (^ogame graho Ms. 245a2).

⁷ PVin III 288b1f. – Ce'e PV IV 28cd: *tac caturlakṣaṇam rūpanipāteṣṭasvayampadaiḥ* // (vgl. Tani 1984, 6; Ono 1986, 110; Tillemans 2000, 48).

⁸ Vgl. NB III 39: *svarūpeṇeti sādhyatveneṣṭaḥ* (vgl. Kitagawa 1965, 129 Anm. 167); PVBh 494,8: *asiddha eva sādhyāḥ*.

⁹ Vgl. NB III 40: *svarūpeṇaiveti sādhyatvenaiveṣṭo na sādhanatvenāpi*.

¹⁰ Vgl. NB III 45: *iṣṭa iti yatrārthe vivādena sādhanam upanyastam, tasya siddhim icchatā so 'nukto 'pi vacanena sādhyāḥ*.

wird (*vādyabhyupagama*)¹¹ (v. 5cd = 6cd¹²).

(288b2f.) Aufgrund dieses [Erfassens der vier Funktionen dieser Wörter in der Definition] werden [die Folgenden] zurückgewiesen (*nirasta*) [d.h. als These ausgeschlossen]. [Mittels des Wortes *svarūpa* ist etwas, das] schon bewiesen ist (*siddha*)¹³, [zurückgewiesen, weil durch das Wort *svarūpa* das nicht Bewiesene erfaßt ist¹⁴]; wie z.B. [die selbstverständliche Aussage] „Der Ton ist hörbar“ (*śrāvāṇa*) [als These zurückgewiesen ist]. [Mittels des Wortes *eva* ist] auch [etwas, das] noch nicht bewiesen ist, sofern es als ein beweisender (Faktor) (*sādhana*) angenommen wird, [zurückgewiesen]; wie sowohl ein unbewiesener (*asiddha*) Grund (*hetu*)¹⁵ [, d.h. ein Grund, dessen Vorhandensein im Subjekt der Schlußfolgerung nicht erwiesen ist,] als auch ein unerwiesenes Beispiel (*dr̥ṣṭānta*) [der Schlußfolgerung zurückgewiesen sind]. [Mittels des Wortes *iṣṭa* ist eine Sache,] die keine Grundlage des [eigentlich] zur Diskussion Stehenden / der Behandlung ist (*aprakaraṇāśraya*), [zurückgewiesen]. [¹⁶Mittels des Wortes *svayam* ist

¹¹ Vgl. NB III 42: *svayam iti vādinā*, ibid. 43: *yas* (d.h. *vādī*) *tadā* (d.h. *vādakāle*) *sādhanam āha*.

¹² PVin III 5cd (= 6cd) – Ce' PV IV 29ab: *asiddhāsādhanaṛthoktavādyabhyupagama¹grahaḥ* // (¹Tillemans 2000, 48 °*upagata*°), vgl. Ono 1986, 110.

¹³ Vgl. PVV 373,11: ... *siddham cākṣuṣatvādi rūpāder na sādhyam*.

¹⁴ Vgl. Dh 18a7 = Skt. Ms. 14a7-b1: *svarūpa-grahaṇenāsiddhagrahaṇāt siddhasya nirāsaḥ*, 'siddham api yat sādhanatveneṣṭaṃ tan nirastam evaśabdāt.

¹⁵ Vgl. NB III 41: *yathā śabdasyānityatve sādhye cākṣuṣatvaṃ hetuḥ śabde 'siddhatvāt sādhyam. na punas tad iha sādhyatvenaiveṣṭaṃ sādhanatvenābhidhānāt* („[Falls die einschränkende Partikel *eva* in dem Ausdruck 'ausschließlich dem eigenen Wesen nach' nicht vorhanden wäre, könnte die These im allgemeinen Sinne auch als das zu Beweisende, also auch als das, was nicht bewiesen ist, verstanden werden. Dann] wäre z.B. der Grund 'Sichtbarkeit' für die zu beweisende (Beschaffenheit) 'Vergänglichkeit' des Tones eine zu beweisende (These), weil er beim (Beschaffenheitsträger) 'Ton' [nicht vorhanden ist und daher] nicht bewiesen ist. Es ist jedoch nicht der Fall, daß in Bezug auf diesen (Ton) die (Sichtbarkeit) [vom Proponenten] gerade/ausschließlich als die zu beweisende (Beschaffenheit) beabsichtigt ist, weil sie als beweisender (Grund) ausgesagt wird“), übersetzt in Nakamura 1981, 108 und Kimura 1981, 291. PVin III liest (288b3): *med na mi 'byuṅ ba ma yin pa rgol ba'i khas blaṅs pa yin pa* (*khas blaṅs pa ma yin pa* P D 190b3) *bsal ba yin no* //, vgl. Dh 18b2: *med na mi 'byuṅ ba ma yin pa bsgrub par bya ba daṅ ma 'brel ba bstan bcos las mthoṅ ba ni rgol ba'i khas blaṅs pa yin pa bsal ba yin no* // = Skt. Ms. 14b2f.: *śāstre dr̥ṣṭasyānāntariyakasya sādhyenāsaṃbaddhasya ... abhyupagamo vādino nirastaḥ*.

¹⁶ Vgl. NB III 44: *etena yady api kvacic chāstre sthitaḥ sādhanam āha, tacchāstrakāreṇa tasmin dharmiṇy anekadharmābhyupagame 'pi yas tadā tena vādinā dharmāḥ svayaṃ sādhayitum iṣṭaḥ, sa eva*

zurückgewiesen,] daß der Proponent, obwohl er [ein gewisses] Lehrbuch (*śāstra*) annimmt, [als zu Beweisendes eine Beschaffenheit] annimmt, die keine feste Verbindung [mit dem von ihm selbst beabsichtigten zu Beweisenden]“ hat (*anāntariyaka*)¹⁷.

sādhyo netara ity uktaṃ bhavati („Dadurch [daß das Wort *svayam* die Annahme der These von dem Proponenten selbst bedeutet,] ist Folgendes gesagt: Wenn auch ein auf einem Lehrbuch basierender (Proponent) einen Grund formuliert, ist, trotz der Annahme vieler Beschaffenheiten in Bezug auf den Beschaffenheitsträger durch den Verfasser des (Lehrbuchs), bloß die Beschaffenheit, die von dem Proponenten selbst in diesem Falle zu beweisen beabsichtigt ist, das zu Beweisende, nicht aber die andere (Beschaffenheit)“, übersetzt in Nakamura 1981, 109f. und Kimura 1981, 292.

¹⁷ Die vier Wörter der These habe jeweils folgende Funktionen des Ausschließens: (1) Das Wort *svarūpeṇa* bedeutet, daß die These ihrem Wesen nach, nämlich als zu Beweisendes, ausgewiesen wird. Daher ist die These ein zu Beweisendes, nicht aber etwas, das schon erwiesen ist. Infolgedessen wird mittels des Wortes *svarūpa* die These, die selbstverständlich ist und keinen Beweis benötigt, als These ausgeschlossen. (2) Mittels des Wortes *eva* werden diejenigen, die zwar noch nicht bewiesen aber beweisende Faktoren sind, z.B. ein Scheingrund und ein Scheinbeispiel, als These ausgeschlossen (zur Funktion des Wortes *eva* vgl. auch PVin III 293b1f. und PV IV 87-88). Die deutliche Unterscheidung der Funktion des Wortes *svarūpa* von der des Wortes *eva* findet sich nicht bei Dignāgas Interpretation: PSV² 124b7f. (= PSV¹ 43a4f.): *rañ gi ño bo źes bya ba ni bsgrub bya yi ño bos yin gyi* (gyis P) *sgrub byed ma grub pa'i ño bos ni ma yin no // de lta na yañ gtan tshigs ma grub pa dañ dpe ltar snañ ba brjod pa yoñs su spañs pa yin no //* (Kitagawa 1965, 471, 12-15) („Die Wörter ‚ausschließlich ihrem Wesen nach [mitzuteilen ist]‘ (*svarūpeṇaiva*, PSV¹ 43a4: *rañ gi ño bo kho na*) [bedeuten, daß die These] als [diejenige mitzuteilen ist, die] ihrem Wesen nach zu Beweisendes ist, nicht aber ihrem Wesen nach ein Bewiesenes/Erwiesenes [d.h. eine selbstverständige Aussage] oder ein Beweisendes ist (vgl. PST 156a6f.: *grub pa dañ sgrub par byed pa'i ño bos ni ma yin no źes pa* = Skt. Ms. 102b3: *na siddhasādhana-rūpeṇeti*). Und in diesem Fall [d.h. da es die Einschränkung durch die Partikel *eva* gibt, vgl. PST 156b2f. = Skt. Ms. 102b5: *tathā cety avadhāraṇe satīty arthaḥ*] sind die Angaben unerwiesener Scheingründe und unerwiesener Scheinbeispiele (vgl. PST 156b3 = Skt. Ms. 102b5f.: *hetudr̥ṣṭāntābhāsau* (^o*dr̥ṣṭāntā*^o Ms.) *ca tāv asiddhau ceti vighrahaḥ*) [als These] ausgeschlossen“, übersetzt in Kitagawa 1965, 128f., Tillemans 2000, 4f.), vgl. auch NMu 1a14-16, Kitagawa 1965, 129, Anm. 167, Katsura 1977, 112. (3) Mittels des Wortes *iṣṭa* wird die Sache, die nicht zur Diskussion gestellt ist, d.h. vom Proponenten nicht beabsichtigt ist, als These ausgeschlossen (zu der Funktion des Wortes *iṣṭa* vgl. PVin III 288b3-291a3, PV IV 29cd-41). (4) Mittels des Wortes *svayam* wird die Aussage, die nur abhängig von den Lehrbüchern (*śāstra*) der Opponenten angenommen wird und keine feste Verbindung mit der vom Proponenten zu beweisenden These hat, als These ausgeschlossen (vgl. PVin III 291a3-293b1, PVin III 6-24 [= 7-25]; PV IV 42-86).

II.2.1. Die Bedeutung des Wortes *iṣṭa*

II.2.1.1 Erklärung der Ansicht, daß die Besonderheit, die zwar nicht direkt ausgesagt aber vom Proponenten beabsichtigt ist, als zu Beweisendes angenommen wird, mittels des von den Sāṃkhyas formulierten Beweises und des von den Avyutpattivādins formulierten Beweises

(P 288b3-5, D 190b4f.) [Frage: Wenn nach der im Halbvers (PVin III 5cd = 6cd) vorgetragenen Lehre mittels des Wortes „beabsichtigt“ (*iṣṭa*) in der Definition der These auch eine Sache, die zwar nicht ausgesprochen ist, aber als zu Beweisendes beabsichtigt ist, das zu Beweisende ist,] wieso [kann] man in diesem Falle erkennen, daß die [Sache, die vom Opponenten] nicht gehört wird, [vom Proponenten] als zu Beweisendes beabsichtigt ist? [Antwort: Auch diese Sache wird] dem Kontext der Diskussion nach (*prakaraṇāt*)¹⁸ [als zu

Dharmakīrti differenziert also zwischen der Funktion des Wortes *iṣṭa* und der des Wortes *svayam*. Dignāga hingegen interpretiert in PSV die beiden Wörter zusammen, wie Tillemans 2000 (49f.) gezeigt hat: PSV² 125a1 (PSV¹ 43a5f.): *bdag ṅid 'dod pa zes bya ba ni 'dis ni bstan bcos la mi bltos pa'i khas blaṅs pa bstan pa yin no //* - Ci PST 157b3 = Skt. Ms. 103b3: *svayam iṣṭa ity anena śāstrānapekṣam abhyupagamam darśayati* („Mittels dieser [Wörter] *svayam iṣṭaḥ* ist gezeigt, [daß der Inhalt der These, nämlich] die Annahme [d.h. das, was vom Proponenten selbst angenommen wird, vgl. PST 157a8-b1 = Skt. Ms. 103b1f.: *abhyupagamam iti pratijñārtham. sa hy abhyupagamya ity abhyupagamah*] von [gegnerischen] Lehrbüchern nicht abhängt“; übersetzt ins Japanische in Kitagawa 1965, 129 und ins Englische in Tillemans 2000, 49f. Anm. 175). Vgl. PVin III 291a5 - Ci PVBh 495,2 = PVV 374,8 (Kitagawa 1965, 129, Anm. 166; Katsura 1977, 112): *svayam iti śāstrānapekṣam abhyupagamam darśayati*; NV 282, 5f. (Frauwallner 1933 (WZKM 40), 304): *svayaṃsabdena śāstrānapekṣam abhyupagamam darśayati*. Zu Dharmakīrtis Interpretation der Definition der These in PV IV vgl. Ono 1986, 110f. und Tillemans 2000, 47ff.

In PV IV und PVin III gibt Dharmakīrti seine eigene Interpretation der Funktion des Wortes *iṣṭa*. Er vertritt die Ansicht, daß eine Sache, obwohl sie nicht unmittelbar ausgesagt ist, aber vom Proponenten dem Kontext nach beabsichtigt ist, in der These eingeschlossen ist. Dadurch widerlegt er den von den Sāṃkhyas vorgetragene Beweis für die Existenz des Selbst und die von den Cārvākas vertretene Formulierung des Beweises der These, deren zu beweisende Beschaffenheit im „Versehensein mit einem zweiten (d.h. mit einer Begleitung)“ besteht (*sadvitīyaprayoga*), zu der letzteren Widerlegung vgl. PVin III 289a8-290b7 und PV IV 34-37ab.

¹⁸ PVin III 288b4 - Ci' PVBh 494, 18: *prakaraṇāt*, Ce' PV IV 31d: *bhavet prakaraṇād gatiḥ //*; vgl. NB III 46: *tadadhikaraṇatvād vivādasya /*; PVP 328b3: *gnas skabs las ni / rtsod (vivāda) pa'i skabs las rtoḡs par 'gyur ro //*.

Beweisendes erkannt, weil sie die Basis für die Formulierung des logischen Grundes ist¹⁹].
²⁰Wenn z. B. von den Zusammengesetzten (*saṃhata*) das Bestehen zum Zweck eines anderen (*pārārthya*) [im allgemeinen Sinne] bewiesen wird, [dann erkennt man implizit, daß] das Bestehen zum Zweck des Selbst²¹ (*ātmārthatva*) [das zu Beweisende ist, weil es dem Kontext der Diskussion nach von den Sāṃkhyas beabsichtigt ist]. Das Wort „beabsichtigt“ (*iṣṭa*) wird [in der Definition der These gebraucht], um zu zeigen, daß der (von den Sāṃkhyas beabsichtigten Sachverhalt) [nämlich das Bestehen zum Zweck des Selbst in der obigen Formulierung der Sāṃkhyas], [solange] er, obwohl er nicht ausgedrückt ist, [sinngemäß] von der Absicht [des

¹⁹ Vgl Dh 18b3 (= Skt. Ms. 14b4) : *sgrub par byed pa 'god pa'i rten ñid kyis* (P; D *kyi* 15b6) (*sādhano-panyāsāśrayatvena*) *skabs su bab pa (prakṛta) yin no zes bya ba'i don to //*.

²⁰ PVin III 288b4f. - Cī' PVBh 494,17f.: *tad yathā saṃhatānām¹ pārārthye² sādhyā ātmārthatvamṃ tad anuktam apicchayā vyāptam sādhyam iti tat³pradarśanārtham iṣṭagrahaṇam* (¹*saṃhatānām*(?) Ms. 245a4; *saṃghātānām* im Text, *'dus pa'i bdag ñid rnam*s Tib. 174b6 ²Ms.; *parārthye* im Text ³*tar*^o ohne Entsprechung im Tib. 174b7); Cī'e PST 158b2f. (lies: *bsgrub bya yin* (D 138b1; *min* P) *pa bzin* ...). Vgl NB III 47: *yathā parārthās cakṣurādayaḥ saṃghātātvaḥ cchayanāsanādyaṅgavad iti. atrātmārthā ity anuktāv apy ātmārthatā sādhyā. tena noktamātram eva sādhyam ity uktam bhavati* Tani 1984, 7. Zum von den Sāṃkhyas vorgetragenen Beweis des Selbst vgl. Sāṃkhyakārikā 17a; *Les Strophes de Sāṃkhya avec le commentaire de Gauḍapāda*, ed. Anne-Marie Esnoul, Paris 1964, 28, 6-18; *Sāṃkhya-Kārikā of Śrīmad Īśvarakṛṣṇa with Māṭharavṛtti of Māṭharācārya and the Jayamaṅgalā of Śrī Śaṅkara*, ed. Satkāriśarmā Vaṅḡīya, Varanasi 1970, 22, 6-15; *Yuktidīpikā*, eds. Albrecht Wezler und Shujun Motegi, Stuttgart 1998, 168,5-169,15.

²¹ Nach Dharmottara ist das Bestehen zum Zweck eines anderen (*pārārthya*) das allgemeine zu Beweisende, vgl Dh 18b4: ... *'dus pa rnam spyir gzan gyi don yin par grub pa na* / (= Skt. Ms. 14b4: *saṃghātānām pārārthye sāmānyena siddhe sati*) *bdag ñid gzan yin pa'i phyir (ātmaiva para iti) gzan gyi don ni bdag gi don ñid (ātmārthatva) do //*. Sinnesorgane sind dem Wesen nach eine Anhäufung von vielen Atomen, aus denen sie zusammengesetzt sind (vgl PVV 374,13f.: *cakṣurādayo 'nekāṇu-saṃcayātmakāḥ* (Ms. 84b3; °*ātmikāḥ* PVV PVV¹) *kramaṇaikakālam ca saṃhatāḥ*), dagegen ist das Selbst nicht zusammengesetzt, weil es immer die Einheit zum Wesen hat (vgl PVV 374, 15f.: *ātmanaḥ sarvakālam ekatvenāsaṃhatatvāt*). Daher sind die beiden verschieden. Das von den Sāṃkhyas beabsichtigte zu Beweisende liegt, obwohl sie es im allgemeinen ausdrücken, darin, daß die Sinnesorgane zum Zweck des von ihnen verschiedenen, nichtzusammengesetzten (*asaṃhata*) Selbst bestehen, vgl PVV 374, 14f.: *teṣāṃ* (d.h. *cakṣurādīnām*) *parārthānām satām asaṃhataviśayatvam evicchāviśayatvāt sādhyam*.

Proponenten] umfaßt (*icchayā vyāptam*) ist, das zu Beweisende ist²².

²² PVin III 288b4f. – Ci' PVBh 495,10f.: *anuktaṃ apicchayā vyāptaṃ sādhyam*, Ce'e PV IV 29cd: *anukto 'picchayā vyāptaḥ sādhyā ātmārthavan mataḥ //*, vgl. Tillemans 2000, 48, Anm. 170. Um die Existenz des Selbst (*ātman*) zu beweisen, formulieren die Sāṃkhyas folgende Schlußfolgerung: Sinnesorgane (= *sādhyadharmīn*) bestehen zum Zweck eines anderen (*pārārthya*= [*sādhyadharmā*]), weil sie die Zusammensetzung/ das Zusammengesetzte sind (*saṃghātatva*= [*hetu*]), wie z.B. Hilfsmittel von Bett, Stuhl usw., die die Zusammensetzung der Bestandteile sind, zum Zweck eines anderen, nämlich des Körpers, bestehen (= *dr̥ṣṭānta*), vgl. NB III 47 (siehe Anm. 20), 87; Tillemans 2000, 50; PVin III 320b3f. Solange bloß die unmittelbar ausgedrückte These im allgemeinen Sinne das zu Beweisende ist, besteht kein Fehler in dieser Schlußfolgerung, denn mittels eines Beispiels erfährt man, daß Bett, Stuhl usw. sowohl die Zusammensetzung sind als auch zum Zweck eines anderen, nämlich eines Körpers, bestehen, und dadurch kann man das gemeinsam Vorkommen von Die-Zusammensetzung-Sein und Bestehen zum Zweck eines anderen bestätigen. In Wirklichkeit intendieren aber die Sāṃkhyas, die These in der Weise einzuschränken, daß die Sinnesorgane zum Zweck des nicht zusammengesetzten anderen, d.h. des Selbst, bestehen. Sie behaupten nämlich, daß das Selbst existiert. In diesem Fall ist der Grund fehlerhaft, denn das gemeinsam Vorkommen des Grundes „Die-Zusammensetzung-Sein“ und der zu beweisenden Beschaffenheit „Bestehen zum Zweck des nicht zusammengesetzten Selbst“ ist nicht erwiesen. Denn die zusammengesetzten Dinge wie Bett und Stuhl bestehen zwar zum Zweck eines vom Bett usw. verschiedenen Körpers, der Körper aber seinerseits ist zusammengesetzt. Infolgedessen wird die von den Sāṃkhyas beabsichtigte Folge „Sinnesorgane usw. bestehen zum Zweck des nicht zusammengesetzten anderen“ aus dem Grund „weil sie die Zusammensetzung/ das Zusammengesetzte sind“ nicht erschlossen. Um diese Art von Schlußfolgerung zu widerlegen vertritt Dharmakīrti die Ansicht, daß nicht nur die ausgedrückte Sache sondern auch die vom Proponenten nicht ausgedrückte, aber dem Sinn der Diskussion nach beabsichtigte Sache in der These enthalten ist. Dadurch kann Dharmakīrti darauf hinweisen, daß der Fehler dieser Schlußfolgerung in dem von den Sāṃkhyas formulierten Grund besteht, weil die Umfassung „Was immer die Zusammensetzung ist, das besteht zum Zweck des nicht Zusammengesetzten“ nicht stimmt, wie z.B. Bett usw. zum Zweck eines zusammengesetzten Körpers bestehen. Dharmottara nämlich interpretiert wie folgt: Was immer zum Zweck eines anderen Faktors besteht, m. a. W., einem anderen Faktor einen Dienst erweist, das ist eine Nebenursache für die Entstehung des Faktors durch die zeitlich vorangehende materiellen Ursache des Faktors. In diesem Sinne erzeugt das, was zum Zweck eines anderen Faktors besteht, diesen Faktor. Das, was erzeugt wird, ist ferner gleichzeitig oder aufeinander folgend zusammengesetzt, vgl. NBT(Dh) 212, 14f.: *yasmād yo yasyopakārahā, sa tasya janakāḥ, janyamānāś ca yugapat krameṇa vā bhavati saṃhataḥ, tasmāt*

(288b5-7) In Abhängigkeit (*vyapekṣātaḥ*) [davon, ob die vom Proponenten beabsichtigte, aber nicht ausgedrückte Sache auf die zu beweisende Beschaffenheit oder den Beschaffenheitsträger bezogen wird] ist diese (zur Diskussion stehende Sache) selbst als Besonderheit der Beschaffenheit oder des Beschaffenheitsträgers (*dharmadharmiṇor viśeṣaḥ*) bezeichnet²³: Wenn

parārthās cakṣurādayaḥ saṃhataparārthā iti siddham. Aus dem Grund der Sāṃkhyas wird also das Gegenteil der zu beweisenden Beschaffenheit erschlossen, daher ist er ein widersprüchlicher Grund (vgl. PSV¹ 50b7f. = PSV² 133b6f., Kitagawa 1965, 209; PVin III 289a2f., 320b3-6; NB III 88). PVin III liest (288b4): *gṣan gyi don yin par grub pa na* (D 190b4; ni P).

²³ PVin III 288b5 – Ce'e PV IV 31ab: *viśeṣas tad vyapekṣātaḥ kathito dharmadharmiṇoḥ* / (vgl. Tani 1984, 7; Tillemans 2000, 52 u. Anm. 184). PVin III liest (288b5): *'di* (P; *de* D 190b5) *ñid* (... *chos dan chos can gyi khyad par du bśad pa yin te* /). In seiner Erklärung des Wortes *anirākṛta* hat Dignāga auf die Gliederung der aufzuhebenden Thesen in fünf hingewiesen: das Eigenwesen der Beschaffenheit (*dharmasvarūpa*) der These wird verneint; eine Besonderheit der Beschaffenheit (*dharmaviśeṣa*) der These wird verneint; das Eigenwesen des Beschaffenheitsträgers (*dharmisvarūpa*) der These wird verneint; eine Besonderheit des Beschaffenheitsträgers (*dharmiviśeṣa*) wird verneint und Eigenwesen bzw. Besonderheiten sowohl der Beschaffenheit als auch des Beschaffenheitsträgers werden verneint, vgl. PSV¹ 43a6-b6 = PSV² 125a1-b2, Kitagawa 1965, 129ff. In diesem Abschnitt aber äußert er nicht deutlich die Ansicht, daß auch die vom Proponenten beabsichtigte, aber nicht ausgedrückte Sache in der These enthalten sein kann, obwohl er sie in seiner Erklärung der scheinbaren These voraussetzt. Um den Einwand, der besagt, daß die durch die Absicht des Proponenten zugefügte Sache bloß eine Besonderheit sei und diese kein zu Beweisendes sei, zu widerlegen, vertritt Dharmakīrti die Auffassung, daß auch die vom Proponenten beabsichtigte Besonderheit als ein Teil der These angenommen wird.

Yamāri versteht wie folgt: Mit Rücksicht auf die gegnerische Behauptung, daß nur die direkt ausgedrückte These als zu Beweisendes anzunehmen sei, erwähnt Dignāga die Besonderheit in der Weise, daß die vom Proponenten beabsichtigte, aber nicht ausgedrückte Sache eine Besonderheit der Beschaffenheit bzw. des Beschaffenheitsträgers ist, in Wirklichkeit jedoch ist diese Sache, also die Besonderheit, nichts anderes als das zu Beweisende, vgl. PVBhṬ(Ya) Tse 48b4f. [ad PV IV 31ab]: *'dus pa ma yin pa (asaṃhata) gṣan gyi don byed pa'i mtshan ñid khyad par (viśeṣa) de ni / slob dpon phyogs kyi glaṅ po brjod pa tsam (*uktamātra) bsgrub par bya bar yin par smra ba la ltos* (D 40a5; *bltos* P) *nas (vyapekṣātaḥ) chos dan chos can dag gi khyad par (viśeṣo dharmadharmiṇoḥ) yin par brjod kyi, don dam par ni 'di 'dod pas yul du byas pa* (*vāñchayā viśayīkṛtaḥ* [PVBh 495,16]) *yin pa'i phyir bsgrub par bya ba kho na'o* //). Die unterschiedliche Zuordnung (*vyavasthā*) der Besonderheit (z.B. das *asaṃhatatva*) zu dem *dharmin* oder *sādhyadharmā* kommt bloß auf der Ebene des sprachlichen Ausdrucks vor; es gibt keine Relation von zu Bestimmendem und Bestimmendem, die auf den realen Dingen basiert (*vāstavo*

viśeṣyaviśeṣaṇasambandhaḥ), vgl. Dh 18b6: *dños po la (las P D 16a1) ni khyad par dañ khyad par can gyi 'brel pa yod pa ni ma yin gyi / 'on kyañ sgra'i yul ñid do //*, Tillemans 2000, 53f. & Anm. 187.

Von der Seite des Grundes her gesehen werden die Gründe, aus denen sich die Negation dieser Thesen ergibt, für widersprüchlich (*viruddha*) gehalten. Dignāga behandelt diese aufzuhebenden Thesen auch in seiner Darstellung des widersprüchlichen Grundes, vgl. PS III 27 = PS 7b5f.: *chos dañ chos can rañ ño bo // yañ na de yi khyad par rnams // phyin ci log tu sgrub pa'i phyir // gnod pa med la 'gal ba yin //* (= PSV² 134a5f. = Bu 354, 6f. = Kitagawa 1965, 501, 12-15; PSV¹ 51a5f.) („Wenn [die Inhalte der von Proponenten beabsichtigten Thesen] aufgehoben werden (vgl. PST 200b5f.: *gnod pa yod na* = Skt. Ms. 137a4: *sati bādhane*), sind [die Gründe, welche im Rahmen der Formulierung des Beweises nicht widersprüchlich zu sein scheinen,] aufgrund dessen widersprüchlich, daß sie das Gegenteil des Eigenwesens der Beschaffenheit bzw. des Beschaffenheitsträgers oder [das Gegenteil] der [zusätzlichen] Besonderheit der (Beschaffenheit) bzw. des (Beschaffenheitsträgers) beweisen“, übersetzt in Kitagawa 1965, 214f.). Nachdem nämlich Dignāga die neun Gründe in dem Rad der Gründe (*hetucakra*) erklärt hat, erzählt er außer den zwei Sorten des widersprüchlichen Grundes, der in den neun Gründen dargestellt ist, die folgenden vier widersprüchlichen Gründe. Für die ersten drei führt er folgende Beispiele an: der Grund, aus welchem die Aussage erschlossen wird, die der Besonderheit der zu beweisenden Beschaffenheit entgegengesetzt ist (**dharmaviśeṣaviparyayasādhana*), wie der von den Sāṃkhyas vorgetragene Grund „Die Zusammensetzung-Sein“ für die Aussage „Augen usw. bestehen zum Zweck eines anderen“; der Grund, aus welchem die Aussage erschlossen wird, die dem Eigenwesen des Beschaffenheitsträgers der These entgegengesetzt ist (**dharmisvarūpaviparyayasādhana*), wie der Grund „Entstehen unmittelbar nach der Bemühung“ für die Aussage „Der Ton ist kein Ton“ und der Grund, aus welchem die Aussage erschlossen wird, die der Besonderheit des Beschaffenheitsträgers entgegengesetzt ist (**dharmiviśeṣaviparyayasādhana*), wie der Grund „Entstehen unmittelbar nach der Bemühung“ für die Aussage „Der Ton ist nicht hörbar.“ Den letzten, vierten widersprüchlichen Grund, aus dem die Aussage erschlossen wird, die dem Eigenwesen oder einer Besonderheit sowohl des Beschaffenheitsträgers und der Beschaffenheit entgegengesetzt ist, erläutert er durch ein Beispiel, nämlich den Grund „weil sie ihr Objekt erkennen lassen“ (*don rtogs par byed pa'i phyir*), nämlich „weil sie ihr Objekt bezeichnen“, für die Aussage „Alle Wörter haben unwahre Objekte (*mi bden pa'i don can*)“, vgl. PSV¹ 50b7-51a5 = PSV² 133b6-134a5. Bezüglich des Grundes, aus welchem die Aussage erschlossen wird, die dem Eigenwesen der zu beweisenden Beschaffenheit der These entgegengesetzt ist (**dharmaśvarūpaviparyayasādhana*), wie der Grund „Verursachtsein“ für die Aussage „Der Ton ist ewig“, ist er in diesem Abschnitt nicht behandelt, weil dieser Grund offensichtlich zu dem in den neun Gründen dargestellten widersprüchlichen Grund gehört. Diese vier Sorten des Scheingrundes werden von Dignāga außer den üblichen

nämlich [in der Formulierung der Schlußfolgerung der Sāṃkhyas] ausgesagt wird, daß sich das Bestehen der (Augen usw.) zum Zweck eines anderen [nur] auf das nicht zusammengesetzte [Selbst] bezieht (*asaṃhataviṣaya*), [dann] wird [der Bezug auf das nicht zusammengesetzte Selbst] als eine Bestimmung der [zu beweisenden] Beschaffenheit (*dharmaviśeṣaṇa*) [„Bestehen zum Zweck eines anderen“] zum Ausdruck gebracht, daher ist [er] eine Besonderheit der (zu beweisenden Beschaffenheit)²⁴. [Wenn aber ausgesagt wird,] daß Augen usw., sofern sie zum Zweck eines anderen bestehen, zum Zweck eines nicht Zusammengesetzten bestehen (*asaṃhatārtha*), [dann ist das „Bestehen zum Zweck eines nicht Zusammengesetzten“] eine

widersprüchlichen Gründen, d.h. dem vierten und sechsten Grund im Rad der Gründe, deswegen als widersprüchliche Gründe genannt, weil einige von diesen Gründen im Rahmen der neuen Gründe Dignāgas als gültig angenommen werden können. Der Grund „Entstehen unmittelbar nach der Bemühung“ für die Aussage „Der Ton ist kein Ton“ könnte zum Beispiel ein richtiger Grund, d.h. ein achter Grund im Rad der Gründe, sein, denn der Grund ist in einem Teil der Gleichartigen (*sapakṣa*), welche die Beschaffenheit „Nicht-Ton-Sein“ haben, vorhanden, und zugleich kann in keinen Ungleichartigen (*vipakṣa*) vorhanden sein, weil die letzten, d.h. die Beispiele, welche keine Beschaffenheit „Nicht-Ton-Sein“ haben und zugleich kein Subjekt der These „Ton“ sind, überhaupt nicht existieren (vgl. Kitagawa 1965, 211ff.). Der Grund ist aber in Wirklichkeit widersprüchlich, weil er den vom Proponenten beabsichtigten Sachverhalt, das Eigenwesen des Tons, das Tonsein, verneint. Das gleiche gilt auch für den Grund „Die-Zusammensetzung-Sein“, der das vom Proponenten beabsichtigte „Bestehen zum Zweck eines nicht zusammengesetzten anderen“ verneint. Wenn also das, was vom Proponenten beabsichtigt ist, das zu Beweisende ist, können diese Gründe auf den widersprüchlichen Grund reduziert werden. Wahrscheinlich versucht Dharmakīrti die Schwierigkeit, die darin liegt, daß im System der neun Gründe Dignāgas diese spezifischen widersprüchlichen Gründe nicht erklärt werden können, mit Rücksicht auf die Definition der These zu beseitigen. Nämlich aufgrund der durch das Wort *iṣṭa* intendierten Ansicht, daß auch die Besonderheit, die zwar nicht ausgesagt aber vom Proponenten beabsichtigt ist, als zu Beweisendes angenommen wird, reduziert er die von Dignāga angeführten spezifischen widersprüchlichen Gründe, „Die-Zusammensetzung-Sein“ usw., auf einen der normalen widersprüchlichen Gründe, vgl. PVin III 320b3-6. Diese systematische Verbesserung könnte, wie Ono 1986 (111f.) erwähnt, ein Zweck seiner Interpretation der Definition der These sein.

²⁴ PVin III 288b5f. - Ci'e PVV 374, 11f.: ¹*cakṣurādīnām <a>saṃhataviṣayaṃ pārārthyam iti dharmasya viśeṣaḥ sādhyah* (¹PVV PVV¹ Ms. 84b3: *cakṣurādīnām saṃhata*^o), vgl. PVV 374,14f., PSV¹ 50b7f. = PSV² 133b5f. (Kitagawa 1965, 500, 7-9, japanische Übersetzung, *ibid.* 209). PVin III liest (288b5): *'di dag ni 'dus pa ma* (D 190b5; om. P) *yin pa 'i yul can gzan gyi don yin no*; (288b6): *chos kyi khyad par du ñe bar bzuñ ba 'i phyir* (*phyir de* D 190b5; *phyir* om. P) *de 'i khyad par yin la* / (P; no // D).

Besonderheit des Beschaffenheitsträgers (*dharmiṇo viśeṣaḥ*) (d.h. des Subjekts „Augen usw.“ der These). Auf diese Weise wird bloß [die Art und Weise der] Zuordnung (*vyavasthā*) [der Besonderheit] unterschieden, aber nicht die Sache (*artha*) [selbst, d.h. es ist nicht der Fall, daß das vom Proponenten beabsichtigte Bestehen zum Zweck des nicht Zusammengesetzten dem Unterschied der Bestimmung entsprechend verschieden sei].²⁵

(P 288b7-289a1, D 190b6-191a1) Falls, ferner, die zu beweisende Besonderheit (*viśeṣa*) ein anderes Ding als das [eigentlich] zur Diskussion stehende (*prakṛta*) [zu Beweisende] ist²⁶, [dann stellt sich die Frage,] was für eine Verbindung zwischen den beiden (d.h. der Besonderheit und des zu Beweisenden) gibt, durch welche die so (d.h. ohne Besonderheit) ausgedrückte zu beweisende Beschaffenheit (*sādhya*) [die nicht ausgedrückte, beabsichtigte Besonderheit] nach sich zieht²⁷, weil [falls die ausgesagte zu beweisende

²⁵ PVin III 288b6 - Ci' PVV 374,12f.: (¹*parārthasya sādhyatvāt¹*) *parārthāḥ santaś cakṣurādayo 'saṃhatārthā iti dharmiṇo viśeṣaḥ sādhyah¹* (¹ohne Entsprechung im PVin III). PVin III 288b6f. – Ci' PST 158b6 = Ms. 104b2: *vyavasthāmātram bhidyate, nārthaḥ*. PVin III liest (288b6f.): *rnam par g'zag* (D 190b6; *b'zag* P) *pa tsam 'zig tha dad par zad kyi* (D; *gyi* P).

²⁶ Dharmakīrti setzt einen Einwand der Verschiedenheit der Besonderheit von dem beabsichtigten zu Beweisenden voraus. Der Einwand dürfte behaupten, daß, falls trotz der von Dignāga vorgetragene Verschiedenheit der Zuordnung der Besonderheit das beabsichtigte zu Beweisende nicht verschieden ist, die Besonderheit ein anderes Ding als das beabsichtigte sei. Prajñākaragupta läßt einen Gegner einwenden, daß im Falle der Identität der Besonderheit mit dem zu Beweisenden sie nicht mehr eine Besonderheit, d.h. keine Qualifikation des zu Beweisenden, sein kann, vgl. PVBh 495, 13f.: *nanu sa¹ viśeṣo dharmadharminoḥ, na sādhyah. sādhyatve viśeṣatā katham. na ca² sādhyaviśeṣayor ekatā* (¹d.h., *vāñchayā viśayikṛtaḥ* nämlich *asamhataviśayatva*. *sa* ohne Entsprechung im Tib. 175b7 ²Ms. 245b3, om. im Text); Tillemans 2000, 53, Anm. 186. Da es sich um den Unterschied zwischen dem *viśeṣa* und dem beabsichtigten *sādhyā* handelt, ist im Text — PVin III 288b7: *khyad par du gyur pa'i bsgrub* (D 190b7; *sgrub* P) *par bya ba skabs su bab pa las don g'zan yin na* (P; om D) / = Skt. Ms. (MsI 36b6, MsII 35a8) : *arthāntare ca prakṛtād viśeṣe sādhye* — die Apposition *sādhyā* in Bezug auf das Wort *viśeṣa* ist unverständlich. Vielleicht hat Dharmottara aus diesem Grund den Text wie folgt glossiert: Dh 19a5: *skabs su bab pa'i bsgrub bya 'di las don g'zan yin na* = Skt. Ms. 15a4: *arthāntare cāsmāt prakṛtāt sādhyād viśeṣe* (*viśeṣe* ohne Entsprechung im Tib.).

²⁷ Vgl. Dh 19a5f.: *'brel pa gañ gis* (D 16a7; *gas* P) *ma smras pa'i khyad par smras pa'i bsgrub bya'i chos kyi's 'phen par 'gyur ba'i ste / bsgrub bya ñid du byed par 'gyur ba de dag la 'brel pa ci 'zig yod pa* (*pa* wäre *de /* zu lesen) (*de yañ* (P; *de dag* D) *med do //*) = Skt. Ms. 15a4f.: *<ka>s tayoh sambandho yena sambandhenānuktaṃ viśeṣ{na}m uktaḥ sādhyadharmo 'nvākarṣati sādhyam karoti*. Das Wort *tayoh* (in

Beschaffenheit die mit ihr nicht verbundene Besonderheit nach sich ziehen würde] sich die zu weitgehende Konsequenz ergäbe [, daß alle Besonderheiten, die nicht zur Diskussion gestellt und in der Schlußfolgerung negiert werden, bewiesen werden müßten]. So aber würden alle Gründe widersprüchlich (*viruddha*) sein²⁸ und es würde allen Beispielen an den zu beweisenden (Beschaffenheiten) mangeln (*sādhyavikala*), denn eine Ansammlung (*kalāpa*) von Beschaffenheiten von diesem Ausmaß [, welche nicht zur Diskussion stehen aber als Besonderheiten in die These eingeführt werden könnten,] erstreckt sich auf keinen (anderem Beschaffenheitsträger) (*ananvaya*)²⁹. Infolgedessen könnte kein [zu Beweisendes] aus irgendeinem [Grund] erkannt werden³⁰.

(289a1-3) [Einwand:] Dieser Fehler (*doṣa*) [, daß der Grund durch das Gegenteil von der zu beweisenden Beschaffenheit umfaßt wird und es einem Beispiel für die zu beweisende Beschaffenheit mangelt] ergibt sich [nur], wenn sich die ausgedrückte Beschaffenheit nicht erstreckt (*uktadharmānavaya*), aber nicht im anderen Fall [d.h. im Falle der nicht ausgedrückten Beschaffenheit, z.B. „Bestehen zum Zweck des Selbst“ in der These der Sāṃkhyas „Augen usw. bestehen zum Zweck eines anderen“]³¹. [Antwort: Das ist] nicht [richtig], weil [die ausgedrückte Beschaffenheit und die nicht ausgedrückte, vom Proponenten

Ms II 35a8 = Ms I 36b6: *kas tayoh saṃbandho yena ...*) ist ohne Entsprechung im Tib. (PVin III 288b7f: *'brel pa ci zig yod de /*). PVin III liest (288b7): *smras pa'i bsgrub bya'i chos kyis 'phen* (P; *pan* D 190b7) *par 'gyur ba (anvākarṣati) ...*.

²⁸ D.h., falls alle Beschaffenheiten, die nicht zur Diskussion gestellt sind, das zu Beweisende wären (vgl. Dh 19b1: *de ltar yin dañ ste / skabs su gtogs pa ma yin pa'i chos thams cad bsgrub bya ñid yin dañ /* = Skt. Ms. 15a6: *tathā ca sati sarveṣv aprakṛteṣu dharmeṣu sādhyeṣu*), wären alle Gründe widersprüchlich. Nach Dh 19b2: *gtan tshigs thams cad 'gal bar 'gyur la /* und Jñ 279a7 liest PVin III (288b8): *de lta yin dañ* (D 190b7; *na dañ* P) *gtan tshigs <thams cad> 'gal ba dañ*.

²⁹ D.h. der Grund wäre unschlüssig (*anaikāntika*), weil aufgrund des Fehlens der zu beweisenden Beschaffenheit das gemeinsam Vorkommen bei Beispielen zweifelhaft ist, vgl. Dh 19b3f.: *'dir ni bsgrub byas* (D 16b5; *bya* P) *stoñ pas (sādhyavikalatvena) gtan tshigs rjes su 'gro bar* (P; *ba* D) *the tshom za ba'i phyir (saṃdigdhānvayatvāt) ma ñes pa yin no //*. PVin III liest (288b8): *dpe bsgrub* (P; *sgrub* D 190b7) *par bya bas* (P; *byed pas* D) *stoñ par 'gyur te / chos kyis tshogs de sñed (tāvat)* (P; *ñid* D 191a1) *ni 'gar yañ rjes su 'gro ba med pa'i phyir ro //*.

³⁰ PVin III liest (288b8-289a1): *gañ las kyañ rtogs* (D 191a1; *rtog* P) *par (gati) mi 'gyur ro //*.

³¹ Vgl. Dh 19b5: *chos gžan rjes su 'gro ba med pa la ni ma yin no že na //* = Skt. Ms. 15b2: *nānyasya dharmasyānavaye (dharmmamanvaye im Ms.); Bu 356, 4f.: gžan ma smras pa'i chos bkag ciñ rjes 'gro med pa la ni skyon du 'gyur ba ma yin no že na /*.

beabsichtigte Beschaffenheit in dem Sinne] nicht verschieden sind [daß vom Proponenten beide als] zu Beweisendes [angenommen werden] (*sādhyatvāviśeṣāt*)³². Wenn sich aber kein [derartiger] Fehler ergeben würde, [selbst wenn sich die nicht ausgedrückte zu beweisende Beschaffenheit auf keinen Beschaffenheitsträger erstreckt, dann] würde [der Grund, z.B. „weil die Augen usw. die Zusammensetzung sind“,] nicht [widersprüchlich sein³³], obwohl [er] die [nicht ausgedrückte, aber vom Proponenten] beabsichtigte (Beschaffenheit, z.B. „Bestehen zum Zweck des Selbst“,) aufhebt (*iṣṭavighāta*)³⁴, weil [nach dem Einwand] das Merkmal der (Widersprüchlichkeit des Grundes) im Beweis der Umkehrung (*viparyāsasādhanalakṣaṇa*) der (bloßen ausgedrückten zu beweisenden Beschaffenheit) besteht, da [der Grund] nur in demjenigen (Bereich) vorhanden ist (*vr̥tti*), der dem [Bereich der ausgedrückten] zu beweisenden (Beschaffenheit) entgegengesetzt ist (*sādhyavipakṣa*)³⁵. (289a2f.) Jedoch in Bezug

³² Vgl. NB III 92: *na hiṣṭoktayoh sādhyatvena kaścīd viśeṣa iti*. P Vin III liest (289a1): *bsgrub par bya ba ñid du khyad* (P; *khyab* D 191a2) *par med pa'i phyir ro* //.

³³ D.h., falls die Widersprüchlichkeit des Grundes nur auf dem ausgesagten zu Beweisenden basieren würde, dann wäre selbst die Aufhebung des vom Proponenten beabsichtigten zu Beweisenden keine Widersprüchlichkeit, vgl. Dh 19b6f.: *gžan yañ gal te smras pa ñid la brten nas 'gal bar 'gyur ba yin na / 'dod pa la gnod par byed pa yañ 'gal ba ñid du mi 'gyur te* / = Skt. Ms. 15b3: *kiṃ ca yady uktāśrayam eva viruddhatvam, iṣṭasya vighāto 'pi viruddhatvaṃ na syāt*, Jñ 279b3f.: *'dod pa la ni gnod par byed pa la yañ 'gal ba'i skyon med par thal bar 'gyur ro* //.

³⁴ D.h. der Grund der Sām̐khyas, z.B. „weil die Augen usw. die Zusammensetzung sind“, würde nicht für einen widersprüchlichen Grund gehalten werden, obwohl aus ihm die Folge, z.B. „Sie bestehen zum Zweck eines Zusammengesetzten“ erschlossen wird und diese Folge ihrerseits zu der vom Sām̐khya-Proponenten beabsichtigten Folge „Sie bestehen zum Zweck des nicht zusammengesetzten Selbst“ in Widerspruch steht. Nach Dh 19b7 liest P Vin III (289a1f.): *'dod pa la gnod par (pa P D 191a2) byed pa (par P D) yañ mi 'gyur te* /. In Wirklichkeit aber ist die Aufhebung des beabsichtigten zu Beweisenden die Widersprüchlichkeit des Grundes, wie Dignāga in PSV gelehrt hat, vgl. PSV¹ 50b3f. = PSV² 133b1 (s. Anm. 39 infra), PS III 27 (s. Anm. 23 supra). Infolgedessen ergibt sich doch der Fehler des Grundes und des Beispiels auch im Falle, wo sich die nicht ausgedrückte Beschaffenheit auf keinen Beschaffenheitsträger erstreckt, vgl. Dh 19b8-20a1 = Skt. Ms. 15b4f.: ... *yasmāt, tasmān na syād iṣṭavighāto viruddhatvam. iṣyate ca. tasmād anuktānanvaye 'pi viruddhatādidoṣaḥ*.

³⁵ Vgl. Dh 19b7f. = Skt. Ms.: *tasya viruddhatvasya sādhyaviparyaya eva vr̥tṭyā* (v{ya}tyā Ms.) *hetos tad iti sādhyaviparyayasādhanam lakṣaṇam rūpaṃ yasmāt, tasmāt* Die tibetischen Übersetzer haben fälschlich verstanden, daß sich *hetoh* auf *sādhyā*^o bezieht: (Dh 19b8:) *gtan tshigs kyis bsgrub par bya ba de las bzlog pa bsgrub pa'i mtshan ñid* P Vin III liest (289a2): *de ni ... de las bzlog pa bsgrub pa<'i>*

auf die oben erwähnte (zur Diskussion stehende, beabsichtigte³⁶ Bestimmung) [„Nicht-zusammengesetztsein“, nämlich] die Besonderheit (*viśeṣa*) der [zu beweisenden] Beschaffenheit [„Bestehen zum Zweck eines anderen“] und die Besonderheit des Beschaffenheitsträgers [„Augen usw.“] wird der Fehler sicherlich angenommen, der darin besteht, daß sich [die Besonderheit „Nichtzusammengesetztsein“] auf kein [Beispiel (Bett, Stuhl usw.)] erstreckt (*ananvayo*)³⁷. So hat [auch Vasubandhu] gesagt: „Wenn [die Sāṃkhyas mit dem Wort] 'anderer' [im Ausdruck „zum Zweck eines anderen Bestehen“] das Selbst [meinen], dann ist das (Selbst) [im Beispiel] nicht erwiesen“³⁸. Ferner ist [der Grund „Die-Zusammensetzung-Sein/ Das-Zusammengesetzte-Sein“ deswegen] widersprüchlich, [weil er] gerade die [vom Proponenten] beabsichtigte (*iṣṭa*) (zur Diskussion stehende Beschaffenheit „Bestehen zum Zweck des Selbst“) aufhebt (*vighātakṛd viruddhaḥ*)³⁹.

mtshan ñid yin pa'i phyir ro //. Tib.: bsgrub pa (PVin III 289a2, Dh 19b8, Jñ 279b4) für *sādhana* (MsI 37a1, MsII 35b2).

³⁶ Vgl. Dh 20a1f.: (*skyon gñis po de'i phyir na*) *skabs kyi rten du gyur pa 'dod pa'i chos¹ ni chos dan chos can gyi khyad par yin no //* = Skt. Ms. 15b5: *prakaraṇāśraya iṣṭo dharmadharmiviśeṣaḥ* (¹*chos* ohne Entsprechung im Skt.).

³⁷ PVin III 289a2f. – Ce'e PV IV 32ab': *ananvayo 'pi drṣṭānte doṣas tasya ... /*, vgl. Tani 1984, 8; Tillemans 2000, 54f.

³⁸ PVin III 289a3 – Ce' PV IV 32c: (*yathoditam /*) *ātmā paraś cet so 'siddha (iti ... //)* (= PVBh 496,6 [*ātmaparaś* im Text, aber *ātmā paraś* im Ms. 246a1]), vgl. auch PVV 374,21f.: *paraś ced ātmā vivakṣitaḥ so 'siddho drṣṭānte (drṣṭāntaḥ* im Text).

³⁹ PVin III 289a3 – Ce'e PV IV 32d': ... *tatreṣṭaghātakṛt //* (PVV¹ °*ghātavat*), Ce'e PVBh 496,6f.: *tatas (atas* Ms. 246a1) *tasyeṣṭasya viparyayasiddhyāyam¹ iṣṭavighātakṛt* (im Tib. fehlt das dem Skt. *ayam* entsprechende Wort *'di* [176b4]). In der tibetischen Übersetzung von PVin III (289a3) und Dh (20a4) steht *'gal ba'i chos* statt *'gal ba*, aber in Jñ (279b8) nur *'gal ba*. Auch im Skt. (MsI 37a2, MsII 35b2) fehlt das dem Tib. *chos* entsprechende Wort *dharmā*; vielleicht ist *chos* von den tibetischen Übersetzern ergänzt.

Der Terminus *iṣṭavighātakṛd viruddhaḥ* befindet sich in PSV. Dignāga gibt zu, daß der die Absicht des Proponenten aufhebende Grund etwas anderes ist als die normalen widersprüchlichen Gründe. Indem er aber diese Sorte des widersprüchlichen Grundes durch ein Beispiel des von den Sāṃkhyas für den Beweis des Selbst vorgetragenen Grundes „Die-Zusammensetzung-Sein“ erklärt, sagt er, daß dieser in seinen neun Gründen enthalten ist, vgl. PSV² 131b7-132a1 (= PSV¹ 49a7f.): *gañ bsgrub bya la gnod par byed pa bsgrub pa'i 'gal ba gzan yañ yod pa yin te / dper na khyad par rnam lus pa yin na gzan gyi don sgrub par byed par ñid yin la 'dus pa gzan yañ sgrub par byed pa 'aṅ yin / de ni don du ma sgrub par*

byed pas gtan tshigs ñid du 'dus pa'i phyir dgu po las phyi rol tu (du P) gnas pa ma yin no // („Es gibt aber auch einen anderen widersprüchlichen Grund, welcher die Aufhebung des zu Beweisenden beweist (sādhyabādhakasādhana), wie z.B. das Die-Zusammensetzung-Sein der verschiedenen (PSV¹ 49a7: *tha dad rnams kyi 'dus pa ñid gžan gyi don sgrub par byed ñid la*) [Teile des Körpers, nämlich Augen usw. (vgl. PST 190b5), zwar] das Bestehen zum Zweck eines anderen beweist [aber] auch das Bestehen zum Zweck eines zusammengesetzten anderen (PSV¹ *gžan gyi don*) beweist. Dieses (Die-Zusammensetzung-Sein als Grund) ist nicht als von den neun [Gründen] ausgeschlossener [Grund] festgestellt, weil es notwendig in den [widersprüchlichen] Grund einbezogen ist, der mehrere Sachen [welche im Gegensatz zu den vom Proponenten beabsichtigten Sachen stehen] beweist (*anekārthasādhaka*, statt (*sgrub pa byed*) *pas (gtan tshigs)* wäre *pa'i* zu lesen, vgl. PST 191a2f.: *gañ gi phyir don gcig min sgrub par byed pa'i 'gal ba'i gtan tshigs kyi nañ du 'dus pa (anekārthasādhake viruddhahetāv antarbhūtaḥ* [Ms. 129a5]) *de'i phyir*)“, Kitagawa 1965, 191f. Er ist der Meinung, daß der Grund, der die vom Proponenten beabsichtigten Sachverhalte aufhebt, nicht im un schlüssigen (*anaikāntika*) Grund sondern in dem Grund, der die Umkehrung des zu Beweisenden beweist, nämlich im widersprüchlichen Grund, enthalten ist, vgl. PSV² 133b1f. (= PSV¹ 50b3f.): *gal te de lta na 'dod pa la gnod pa byed pa'i (iṣṭavighātakṛt) 'gal ba (viruddha) gañ yin pa de la ci ltar brjod par bya že na / bzlog pa'i gtan tshigs (viparyāsaḥetu) so zes so //*. Der von den Sāṃkhyas vorgetragene Grund „Die-Zusammensetzung-Sein“ ist nämlich von dem un schlüssigen (*anaikāntika*) Grund, der das Gegenteil der durch einen anderen Grund abzuleitenden Folge beweist und zugleich von seiner eigenen Folge nicht abweicht (*viruddhāvyabhicārin*), verschieden, weil erstens bei dem von ihnen angeführten Beweis der einzige Grund angegeben wird, nicht aber zwei verschiedene Gründe; zweitens es bei ihrem Grund keinen Zweifel gibt, ob er ihre beabsichtigte Folge ableiten kann oder nicht, während es bei dem un schlüssigen Grund wegen der Möglichkeit des Beweises der widersprüchlichen Folge der Zweifel daran vorkommt. Daher gehört der Grund „Die-Zusammensetzung-Sein“ nach Dignāga zu dem widersprüchlichen Grund, welcher das, was der Besonderheit der zu beweisenden Beschaffenheit entgegengesetzt ist, beweist (**dharmaviśeṣaviparyayasādhana*), vgl. PSV¹ 50b7 (= PSV² 133b5f.): *'di ltar gžan gyi don byed pa khyad par can las bzlog pa sgrub (P; bsgrub D 47b5) pa'i phyir de ni 'gal ba ñid do //* („Wenn es so ist, [d.h. wenn es nicht der Fall ist, daß nur das, was ausgedrückt ist, das zu Beweisende ist,] ist dieser (Grund) widersprüchlich (*viruddha*), weil er das, was dem Bestehen zum Zweck eines besonderen [d.h. nicht ausgesagten aber beabsichtigten, nämlich nicht zusammengesetzten (*asaṃhata*)] anderen entgegengesetzt ist (*viśiṣṭaparārthatvaviparyaya*), beweist“, übersetzt in Kitagawa 1965, 209), übersetzt in Kitagawa 1965, 209. Wenn nämlich das zu Beweisende darin liegt, daß die Zusammengesetzten zum Zweck eines anderen bestehen, ist dieser Grund, obwohl von den Sāṃkhyas beabsichtigt ist, daß er das

(289a3-7) [Einwand:] [Bei der Schlußfolgerung für einen anderen, die in der sprachlichen Angabe des gültigen Grundes besteht] ist [nicht nur die nicht zur Diskussion stehende Besonderheit sondern] auch die (zur Diskussion stehende beabsichtigte Besonderheit) kein zu Beweisendes, da [die vom Proponenten beabsichtigte Besonderheit „Nicht-zusammengesetztsein (eines anderen)“ bei der zu beweisenden These „Augen usw. bestehen zum Zweck eines anderen“ vom ihm] nicht ausgedrückt ist⁴⁰. [Antwort:] Wenn aufgrund von einem Streitgespräch (*vivāda*) über etwas [z.B. die Existenz des Selbst] ein beweisender (Grund) formuliert wird und dieses nicht zu Beweisendes ist, was ist [dann] das [aus dem

Bestehen zum Zweck des nicht zusammengesetzten anderen (**asam̐hataparārthatva*^o, vgl. PSV²: '*dus pa ma yin pa gzan gyi don byed pa*) beweist, in Wirklichkeit der Grund ausschließlich für das Bestehen zum Zweck eines zusammengesetzten anderen.

Dharmakīrti faßt bei seiner Interpretation des widersprüchlichen Grundes zusammen, daß der widersprüchliche Grund, der das implizit beabsichtigte zu Beweisende aufhebt, von den zwei widersprüchlichen Gründen überhaupt nicht verschieden ist, die in Dignāgas neun Gründen dargestellt sind, und daher bei der Beschreibung des widersprüchlichen Grundes in PVin III nicht erwähnt wird, vgl. PVin III 320b3-6 = Skt. MsII 61b4f.; Ci'e NB III 86-89, 91-92. Da Dignāga den das vom Proponenten beabsichtigte zu Beweisende aufhebenden Grund in Rahmen der vier widersprüchlichen Gründe erwähnt, die er außerhalb der normalen zwei widersprüchlichen Gründe im Detail erläutert, liegt es nahe, daß er den Unterschied zwischen den normalen zwei widersprüchlichen Gründen und dem das beabsichtigte zu Beweisende aufhebenden Grund nicht ganz verneint. Dagegen hält Dharmakīrti diese Unterscheidung für unnötig, weil er der Meinung ist, daß kein Unterschied zwischen den ausgedrückten und beabsichtigten Aussagen besteht, insofern sie das zu Beweisende sind (vgl. PVin III 289a1). Nach seiner Ansicht ist die Verneinung des Unterschieds zwischen dem beabsichtigten und dem ausgesagten zu Beweisenden im Prinzip im Rahmen der Definition der These in der Weise behandelt: auch die vom Proponenten implizit beabsichtigten Besonderheiten sind durch die Bedeutung des Wortes *iṣṭa* in der Definition der These — nämlich die These ist etwas, das vom Proponenten beabsichtigt ist — in dem zu Beweisenden eingeschlossen. Da Dignāga hingegen bei seiner Interpretation der These diese Bedeutung nicht erwähnt, muß er die vier Typen des widersprüchlichen Grundes bei der Beschreibung sowohl der These als auch des widersprüchlichen Grundes behandeln. M.a.W. Dharmakīrtis neue Interpretation des in der These vorhandenen Wortes *iṣṭa* ermöglicht ihm, die widersprüchlichen Gründe, welche die implizite Absicht des Proponenten aufheben, auf die normalen zwei widersprüchlichen Gründe zu reduzieren. Dies ist seine systematische Verbesserung von Dignāgas Beschreibung des widersprüchlichen Grundes.

⁴⁰ Vgl. Dh 20a4f. = Skt. Ms. 15b7: *na keva<la>m aprakṛto viśeṣo na sādhyah, prakṛto 'py anukṛtatvāt parārthe 'numāne na sādhyah.*

Grund] zu Beweisende? So aber [d.h. wenn bloß die ausgedrückte Beschaffenheit das zu Beweisende wäre⁴¹], könnte [entweder] das Gegenteil [des beabsichtigten zu Beweisenden] bewiesen werden (*viparyayasiddhi*)⁴² oder [der Beweis] wäre in der Tat nutzlos⁴³. [Der Fehler, daß die entgegengesetzte Folge bewiesen wird, wird z.B.] wie folgt [gezeigt. Der Proponent, Avyutpattivādin, der behauptet, daß nicht alle Wörter auf eine Etymologie zurückgeführt werden können, formuliert die folgende Schlußfolgerung⁴⁴: Die These] „Die Form des Wortes (*śabdarūpa*) hat ihr Objekt (d.h. Bedeutung) (*arthavat*) [schon] vor der Verbindung (*abhisambandha*) zwischen [dem Wort und] dem Benannten (*saṃjñin*) [, d.h. vor der durch die konventionelle Vereinbarung (**saṃketa*)⁴⁵ bestimmten Verbindung des Wortes mit dem

⁴¹ Vgl. Dh 20a7 = Skt. Ms. 16a1f.: *tathety uktamātrasya ca sādhyatve viparyayasiddhiḥ ...*

⁴² Vgl. PVV 374, 26: *anyathā vivādaviṣayo yadi na sādhyam tadāniṣṭam viparyayasiddhiḥ syāt.*

⁴³ PVin III 289a4 – Ce’e PV IV 33: *sādhanaṃ yadvivādena nyastaṃ tac cen na sādhyate / kiṃ sādhyam anyathāniṣṭam bhaved vaiphalyam eva vā //* (=Tillemans 2000, 56), vgl. Tani 1984, 9. PVin III (289a4) liest: *gal te gaṇ la rtsod pas* (D 191a4; *pa P*) *sgrub par byed pa bkod pa ...*; PVin III 289a4: *bsgrub par bya ba ci yin /*, Skt. Ms.: *kin tatsādhyam MsI 37a2; tadā kim idāniṃ sādhyam / MsII 35b3.*

⁴⁴ Nach der Auffassung Dharmottaras und Bu stons ist der Proponent der Schlußfolgerung ein Vertreter der Behauptung, daß nicht alle Wörter auf eine Etymologie zurückgeführt werden können (*avyutpattivādin*), und vertritt die Meinung, daß das Wort als Name vor der Verbindung mit dem Benannten bloß auf seiner eigenen Form basiert (d.h. seine eigene Form zum Objekt hat), vgl. Dh 20b2: *bye brag tu bśad pa ma yin par smra ba dag ni miṅ gi* (P; *gis D 17b2*) *sgra miṅ can daṅ ’brel pa’i* (*ba’i P D*) *śnon rol tu* (P; *du D*) *raṅ gi ṅo bo tsam gyis mthar thug par* (*svarūpamātraniṣṭha*) *’dod do //*, Bu 358, 5f. und PVV 375, 5-7 (*°śabdavādinā PVV*¹ 426, 19; *°śabdādinā PVV*).

⁴⁵ Vgl. Jñ 280a4f.: *miṅ <can> daṅ ’brel pa* (*ba P D 234b2*) (*saṃjñinābhisambandhaḥ*) *ni brdar* (**saṃketa, *samaya*) *byas pa’o //* *de’i śnon rol* (*prāk*) *ni de ma grub pa na yaṅ ṅo //*; Bu 358,6f.: *... miṅ gi sgra’i ṅo bo ni chos can / miṅ can daṅ ’brel pa brda byas pa’i śnon rol brda ma byas pa na don daṅ ldan pa ste /*. Als Beleg dafür, daß vor der konventionellen Verbindung zwischen dem Wort und seinem Objekt die Form des Wortes ihr Objekt besitzt, referiert Bu ston die Auffassung Jñānaśrībhadrās, der Bharṭṛhari’s Vers zitiert: VP III 3.1 (= Jñ 280a3f. = Bu 358,2f. = Rau 2002, 174): *jñānaṃ prayoktur bāhyo ’rthaḥ svarūpaṃ ca pratīyate / śabdair uccaritais teṣāṃ sambandhaḥ samavasthitaḥ //* („Durch ausgesprochene Wörter werden [drei Sache] erkannt: [nämlich] die Erkenntnis (d.h. Absicht) des Sprechers, ein äußeres Objekt [des Wortes] und die eigene Form [des Wortes]. Die Verbindung zwischen diesen ist festgelegt [d.h. bloß ihrem Eigenwesen nach entstanden ist und nicht von Menschen eingeführt ist])“, übersetzt in K. A. Subramania Iyer, *The Vākyapadīya of Bharṭṛhari, Chapter III. pt.1, English Translation*, Poona 1971, 76; Jan E. M. Houben, *The Sambandha-Samuddeśa (Chapter on Relation) and*

Benannten,]“ ist das zu Beweisende [aus dem Grund] „weil man sieht, daß [die Form des Wortes] die Kasusendung (*vibhakti*) [hat]“⁴⁶. [Wenn nach dem Einwand nur die ausgedrückte

Bharṭhari's Philosophy of Language, Groningen 1995, 145. Nach dem Kommentar Helārājas verteilt sich die Verbindung in drei: die hauptsächliche Verbindung (*mukhyasambandha*) zwischen dem Wort und seiner eigenen Form; die Verbindung als Verhältnis von Benennendem und zu Benennendem (*vācya-vācakasambandha*) bei dem Wort und sowohl seiner eigenen Form als auch seinem Objekt (d.h. seiner Bedeutung) und die Verbindung als Verhältnis von Ursache und Wirkung bei der Absicht des Sprechers und dem Wort, vgl. den Kommentar Prakāśa, K. A. Subramanina Iyer ed., *Vākyapadīya of Bharṭhari with the Commentary of Helārāja, Kāṇḍa III, Part 1*, Poona 1963, 122, 9-12.

⁴⁶ Vgl. PVIin III 289a4f. – Cī'e PVV 375,6f.: ⁽¹⁾*saṃjñīsambandhāt prāg*⁽¹⁾ *arthavac chabdarūpaṃ vibhaktidarśanāt* ⁽²⁾*tadanyaśabdavat*⁽²⁾ ⁽¹⁾*prāk saṃjñīnābhisambandhād* PVIin III ⁽²⁾ohne Entsprechung im PVIin III). Der Grundgedanke dieser Schlußfolgerung geht auf einen Vers Bharṭharis zurück, vgl. VP I 67 (Rau 2002, 16): *prāk saṃjñīnābhisambandhāt saṃjñā rūpapadārthikā / śaṣṭhyāś ca prathamāyāś ca nimittatvāya kalpate* // („Der Name besitzt seine [eigene] Form als sein Objekt bevor er sich mit dem [von ihm] Benannten verbindet. [Daher] wird er eine Ursache für die [Formulierung der] Genitiv- und Nominativendungen“), übersetzt in Iyer 1965 (K. A. Subramania Iyer, *The Vākyapadīya of Bharṭhari with the Vṛtti, Chapter I, English Translation*, Poona), 69; Akamatsu 1998 (Akihiko Akamatsu, *Koten Indo no Gengo Tetsugaku (Philosophie der Sprache in klassischem Indien)* 1, Tokyo 1998), 124; Hideyo Ogawa, „Go Sorejishin no Katachi to sono Benbetsu — Shohyo (Die Form des Wortes selbst und dessen Unterscheidung [von der Form] — Beschprehcung)“, *Bukkyogaku Seminar* (Otani Daigaku Bukkyo-gakkai), 69, 1999, 33 und Rau 2002, 16. Ich bedanke mich bei Prof. Ogawa für den Hinweis auf diese Parallele. Die in PVIin III als Beispiel genannte Schlußfolgerung lautet: „Die Form des Wortes besitzt ihr Objekt vor der konventionell bestimmten Verbindung zwischen dem Wort und seinem Benannten, weil bei der Form des Wortes die Kasusendung erfahren wird.“ Hier steht die Form des Wortes anstelle des Namens als Subjekt der These, aber insofern es sich im Beweis darum handelt, daß vor der konventionellen Verbindung des Wortes mit seinem Benannten das Wort, das aus seiner Form besteht, seine eigene Form als Objekt hat, gibt es keinen Unterschied zwischen den beiden.

Diese Schlußfolgerung wird nach der als eigener Kommentar Bharṭharis angesehenen Vṛtti wie folgt interpretiert: Es ist bekannt, daß der Name das von ihm Benannte als seine Bedeutung nicht besitzt, wenn er sich mit dem Benannten nicht verbunden ist. Nun nimmt man den Fall an, wo ein Name zum erstmalig gebraucht wird, nämlich das von ihm Benannte noch nicht festgestellt ist. Falls er in diesem Fall das von ihm Genannte als Bedeutung überhaupt nicht besitzen würde, dann wäre er kein Nominalstamm (*prātipadika*), daher würde keine Kasusendung besitzen, vgl. den Kommentar Vṛtti zu VP I 67, K. A. Subramania Iyer ed., *Vākyapadīya of Bharṭhari with the Vṛtti and the Paddhati of*

These das zu Beweisende wäre, wäre] aber [bei der obigen Formulierung der Schlußfolgerung

Vṛṣabhadeva, Pune 1995, 125,5-7: *yāvat saṃjñinā tu saṃjñā na sambaddhā tāvan na saṃjñipadārthikety arhāntarābhāve tasyāḥ prātipadikasamjñābhāvād vibhaktiyogo na syāt* („Da aber der [benennende] Name, insofern er sich mit dem [von ihm] Benannten nicht verbindet, kein Benanntes zum Objekt hat, könnte die Kasusendung [, falls es] beim Nichtvorhandensein eines anderen Objekts [auch die eigene Form als Objekt des Namens nicht gäbe, an den Namen] nicht angefügt werden, weil er [in diesem Fall] nicht als Nominalstamm genannt würde“), übersetzt in Iyer 1965, 69; Akamatsu 1998, 124.

Am Anfang des Sūtra Pāṇinis steht aber die Definition der Terminologie *ṛddhi*: *ṛddhir ādaic*. Das Wort *ṛddhiḥ* hat die Nominativendung. Da die Kasusendung an das Wort *ṛddhi* angefügt wird, ist das Wort *ṛddhi* ein Nominalstamm. Was immer der Nominalstamm ist, hat sein Benanntes als Objekt. Das Objekt eines Wortes verteilt sich in drei: die Form des Wortes (d.h. das innere Objekt), die auf einer konventionellen Vereinbarung basierende Bedeutung und das durch das Wort bezeichnete Objekt. Im Fall des oben genannten Sūtra ist die Verbindung zwischen dem Wort *ṛddhi* und der konventionellen Bedeutung „Wachsen“ als auch dem bezeichneten Objekt, *ā*, *ai* und *au*, noch nicht festgelegt, weil es sich um die Erklärung einer neuen Verbindung handelt. Von den drei Möglichkeiten ist also nur die Form des Wortes das Objekt des Wortes, vgl. den Kommentar Paddhati (ad VP I 60) VPP 118, 12-14: *ṛddhir ādaicity atra saṃjñāsaṃjñivvyutpattikāle ṛddhiśabdasya na laukiko 'rthaḥ, virodhāt. na cādaicaḥ, saṃjñitvasya vyutpādyamānatvāt. tataḥ svarūpam evārthaḥ* („Wenn in diesem [sūtra] — *ā*, *ai* und *au* heißen *ṛddhi* — der benennende [Name] und das Benannte erklärt werden, gibt es bei dem Wort *ṛddhi* kein alltägliches Objekt (d.h. die Bedeutung ‚Wachsen‘), weil es widersprüchlich ist, [daß das Wort bei seiner Definition ein alltägliches Objekt hat]; *ā*, *ai* und *au* sind kein [Objekt des Wortes *ṛddhi*], weil [die Bestimmung,] daß [diese Vokale sein] Benanntes sind, [gerade] erklärt wird. Infolgedessen ist nur die eigene Form [des Wortes *ṛddhi* sein] Objekt“); Ogawa 1999, 33. Infolgedessen hat in diesem Fall der Nominalstamm seine eigene Form als Objekt. Auf diese Weise ist bewiesen, daß vor der konventionell bestimmten Verbindung zwischen dem Wort und seinem benannten Objekt das Wort bloß seinem Wesen nach, d.h. durch seine eigne Form, sein inneres Objekt besitzt, d.h. die Form des Wortes selbst a priori sein Objekt ist.

Dieser Gedanke, daß das Wort, das aus seiner Form besteht, seine eigene Form als sein Objekt hat, und daher ein Nominalstamm sein kann, an welchen die Kasusendung angefügt wird, kann mittels der folgenden Kausalität verstanden werden: die Tatsache, daß das Wort als Nominalstamm seine eigene Form als Objekt hat, verursacht die Anfügung der Kasusendung an den Nominalstamm, wie z.B. „Dieser ist Devadatta“ (*ayaṃ devadattaḥ*). Vom logischen Aspekt her gesehen, wird die Folge als Ursache „die Tatsache, daß die Form des Wortes bloß ihrem Wesen nach ihr Objekt besitzt“ aus dem Grund als Wirkung „Erkenntnis der Kasusendung“ erschlossen.

die vom Proponenten beabsichtige These, daß die Form des Wortes] bloß ihrem eigenen Wesen nach (*svarūpamātra*) [d.h. unabhängig von einem äußeren Ding durch die Form des Wortes allein] ihr Objekt hat, nicht [das zu Beweisende, weil die vom ihm beabsichtigte Besonderheit „(Die Form des Wortes hat) bloß ihrem eigenen Wesen nach (ihr Objekt)“ bei der Formulierung der Schlußfolgerung nicht ausgedrückt ist, und nach dem Einwand das, was nicht ausgedrückt ist, kein zu Beweisendes ist]⁴⁷. [In der Schlußfolgerung ist] außerdem [ohne die Besonderheit des zu Beweisenden bloß ausgesagt⁴⁸, daß, weil bei der Form des Wortes die Kasusendung erkannt wird, die Form des Wortes ihr] Objekt hat⁴⁹. Daher könnte die [für den Proponenten, Avyutpattivādin,] unerwünschte (*aniṣṭa*) [Folge bewiesen] werden, daß [die Form des Wortes nicht ihrem eigenen Wesen nach sondern nur] durch ein äußeres Ding (*bāhyenārthena*) ein Objekt hat (*arthavat*)⁵⁰. Genauso [wird gegen den Einwand, daß nur die ausgedrückte

⁴⁷ Die Übersetzung folgt dem Skt.: *yathā prāk saṃjñinābhisambandhād arthavac chabdarūpaṃ vibhaktidarśanāt sādhyam*, (°*śanāt sādhyam* / MsI 37a3; °*śanāta* / *sādhyah* // MsII 35b3f.) *na ca svarūpamātrārthavat*, ..., vgl. Dh 20b3: *des ni sgra'i no bo (śabdarūpa) rañ gi no bo tsam gyis don dañ ldan par mi 'gyur la* / = Skt. Ms. 16a4 *tato na svarūpamātreṇārthavac chabdarūpam* (°*vata śabda*° im Ms.); der Satzkonstruktion ... *sādhyam, na ca ...* entspricht die tibetische Übersetzung nicht, vgl. PVin III 289a4f.: *dper na sgra'i no bo ni ... don dañ ldan pa yin te / rnam par dbye ba dañ ldan par mthoñ ba'i phyir ro zes bya ba la rañ gi no bo tsam gyis don dañ ldan par ni bsgrub par bya ba* (D 191a5; *ba om. P*) *ma yin la* /. Tibetische Übersetzer dürften den Text *sadhyam ca na svarūpamātrārthavat* gelesen haben.

⁴⁸ Vgl. Dh 20b3: *don tsam zig (arthamātra) smras kyi bye brag (viśeṣa) ni ma smras te* /.

⁴⁹ Im Skt. (MsI 37a3, MsII 35b4:) *arthavac ca. (tato bāhyena ...)*; im Tib. (PVin III 289a5f.:.): *don dañ ldan par yañ mthoñ ba de'i phyir* („Und weil man sieht, daß [die Form des Wortes ihr] Objekt hat“). Tib. *mthoñ ba* ohne Entsprechung im Skt.

⁵⁰ Wenn der Avyutpattivādin behauptet, daß die Form des Wortes ihr Objekt hat, weil bei ihr die Kasusendung gesehen wird (= Grund), beabsichtigt er zwar die These „Die Form des Wortes hat ihrem Wesen nach ihr Objekt“, aber drückt die Besonderheit „ihrem Wesen nach“ nicht direkt aus. Nach Dharmakīrtis Verständnis der These kann auch die Aussage, in der eine implizierte Besonderheit vorgenommen wird, für das zu Beweisende gelten, obwohl die letztere nicht ausgedrückt wird. Wenn nun nach dem Einwand, so argumentiert Dharmakīrti, nur die ausgedrückte These das zu Beweisende wäre, würde die zu beweisende These für den Avyutpattivādin die Aussage „Die Form des Wortes hat ihr Objekt“, weil der Avyutpattivādin die Besonderheit „ihrem Wesen nach“ nicht ausdrückt. Diese Aussage ihrerseits wird auch von dem Opponenten, Vyutpattivādin, angenommen. So aber, ergäbe sich die unerwünschte Konsequenz, daß die Aussage, welche der von dem Proponenten, Avyutpattivādin, beabsichtigten These „Sie hat bloß ihrem Wesen nach ihr Objekt“ entgegengesetzt ist, seine Folge würde,

weil mit/nach dem Vyutpattivādin aus dem Grund „Erkenntnis der Kasusendung“ die These „Die Form des Wortes hat nur durch ein äußeres Ding ihr Objekt“ erschlossen wird. Der Schluß auf die letztere These wird von Jñānaśrībhadrā und Bu ston, die VP III 3.1 zitieren (s. Anm. 45, *supra*), wie folgt interpretiert: wenn man das Wort *gauḥ* hört, werden zwar vor der auf der konventionellen Vereinbarung basierten Verbindung des Wortes mit seinem Objekt sowohl die Absicht des Sprechers als auch die eigene Form (*svarūpa*) des Wortes, d.h. *g*, *au* und *ḥ*, erkannt, vgl. Jñ 280a5f., Bu 358, 3f. (lies: *go bar nus* statt *'gog par nus*). Das äußere Objekt (*bāhyo 'rthaḥ*) wird aber nur durch die Erkenntnis der Kasusendung erkannt. Die letzte Erkenntnis beweist jedoch gerade das Gegenteil der vom Proponenten, Avyutpattivādin, beabsichtigten These, daß die Form des Wortes ihrem Wesen nach ihr Objekt hat, denn sie besitzt ihr Objekt, wie im folgenden Paragraph erklärt wird, nicht ihrem Wesen nach sondern bloß mittels eines anderen Faktors, nämlich eines äußeren Dings, das durch die „Erkenntnis der Kasusendung“ impliziert ist, vgl. Jñ 280a7f.: *'dir rañ gi ño bo tsam gyi<s> don dañ ldan par sgrub* (D 234b4; *bsgrub* P) *par 'dod la rnam par dbye bas (vibhakti) ni phyi rol gyi don gyis (bāhyenārthena) don* (D; *gyis don* om. P) *dañ ldan par (arthavat) 'gyur ba 'i phyir mi 'dod pa (aniṣṭa) bsgrub pa 'am /*; Bu 358, 4. PVin III liest (289a6): *phyi rol gyi don <gyis don> dañ ldan pa*. Die Übersetzung von PVin III 289a5f. folgt dem folgenden Skt.: *arthavac ca, tato bāhyenārthenārthavattvam aniṣṭam syāt (°vatv{e?}am aniṣṭam syāt / MsI 37a3, °vatvem(?) iṣṭam syāta / MsII 35b4; Tib. 289a6: mi 'dod pa grub par 'gyur ba 'am /*, vgl. Jñ 280a7f.: *mi 'dod pa bsgrub pa 'am /*), vgl. Dh 20b3f. = Skt. Ms. 16a4f.: *arthavac ca vibhaktidarśanāt. tato bāhyenaivārthenārthavattvam (°vatvam Ms.) aniṣṭam avyutpattivādinaḥ* (Tib. 20b4: *bye brag tu bśad pa <ma> yin par smra ba) sidhyati*; PVV 375, 9-11: *arthamātram* (Ms. 84b6; *arthamātrajam* PVV PVV¹ 426,22f.; *arthavattvam* oder *arthavattvamātram* zu lesen?) *ca sādhyatvenoddiṣṭam, na tu svarūpenārthenārthavattvam* (PVV; °vatvam PVV¹ Ms.), *tato dṛṣṭānte vibhakyantasya bāhyārthavattvena (vākyārtha° PVV; vākyārthavattvena PVV¹ Ms.) vyāptisiddhe* (¹*devadattādāv api pakṣīkṛte saṃjñāśabde devair datto devadatta*) (¹PVV¹ Ms.; *devadatto devadatta* PVV) *iti bāhyārthavattvam (vākyārtha° PVV; vākyārthavattvam PVV¹ Ms.) svarūpārthavattvena (°vatve PVV; °vatve PVV¹ Ms.) viruddham sidhyati*.

Der Grund dafür, daß das Wort, das ohne seine eigene Form nicht vorhanden ist, durch ein äußeres Ding sein Objekt hat, wird in PVV (375,7-9) wie folgt erklärt: *atra gacchatīti gaur* (PVV Ms.; *gor* PVV¹) *ity ekārthasamavāyāt kriyopalakṣitena bāhyasāmānyenārthavān gośabdaḥ siddho vyutpannavādinaḥ* (Ms. 84b6; *'vyutpanna°* PVV PVV¹), *na tu* (Ms.; *nanu* PVV PVV¹) *svarūpamātreṇārthenārthavān* („In diesem Fall [d.h. bei der Annahme der ewigen Verbindung zwischen Wort und seinem Objekt (vgl. PVV¹ 426, Anm. 4: *nītye śabdārthasambandhe*)] ist für denjenigen, der behauptet, daß [alle Wörter] etymologisiert [werden können], [die These] bewiesen, [die besagt, daß] das Wort ‚Kuh‘ [bloß] auf Grund von der [in

Beschaffenheit das zu Beweisende sei, der Fehler der Nutzlosigkeit des Beweises gezeigt]: [Bei der Schlußfolgerung der Sāṃkhyas] ist zwar [die These] „Augen usw. bestehen zum Zweck eines anderen (*parārtha*)“ [aus dem Grund] „weil sie zusammengesetzt sind (*saṃhatastvāt*)“ erwiesen (*siddha*), [aber die von ihnen beabsichtigte These] „[Sie] bestehen zum Zweck des [nicht zusammengesetzten (*asaṃhata*)] Selbst (*ātmārtha*)“ [ist] nicht [erkannt], da keine Besonderheit [„Nichtzusammengesetztsein (eines anderen)“] des „Bestehens zum Zweck eines anderen“ [in Worte gefaßt wird]⁵¹. [In diesem Fall] wird [nämlich] angenommen (*upagama*), daß diese (Augen usw.) [weil sie zusammengesetzt sind] zum Zweck eines

Einzelndingen befindlichen] äußeren Allgemeinheit [der Kuhheit], auf die durch die Tätigkeit [des Gehens] implizit hingewiesen wird, sein Objekt hat, weil, wenn [das Wort ‚Kuh‘ mittels der Tätigkeit in der Weise etymologisiert wird,] daß angesichts der [Tatsache], daß etwas geht, [es als] ‚Kuh‘ [bezeichnet wird], [die Tätigkeit ‚gehen‘ einerseits eine etymologische Ursache für das Wort ist (vgl. Dh 20b1: *'gro ba'i phyir ba lañ zes (gamanād gaur iti) rigs kyi sgra (jātiśabda) bya ba'i rgyu mtshan <can> (kriyānimitta)* [Bu 358,5] *yin pa*) andererseits mit der Allgemeinheit ‚Kuhheit‘] in ein und demselben Ding (Kuh) inhäriert. Jedoch ist [die vom Proponenten beabsichtigte These, daß das Wort ‚Kuh‘] durch das [innere] Objekt, das bloß aus seiner eigenen Form besteht, sein Objekt hat, nicht [bewiesen]“, vgl. den Kommentar *Paddhati* (ad VP I 44) VPP 101, 11-13: *vyutpattipakṣe tv iti, tatra hi gośabdo viśiṣṭaṃ gamanaṃ gojātyekārthasamavāyartham tannimitatvenāpekṣate, tac ca svarūpād bhidyata iti* (Diese Parallel ist von Prof. Ogawa schriftlich mitgeteilt). Gemeint wäre folgendes: Da die Ursache für die Etymologie des Wortes ‚Kuh‘ in der Tätigkeit ‚gehen‘ liegt und diese ihrerseits mit der Kuhheit in äußeren Kühen inhäriert, verbindet sich das Wort „Kuh“ mittels der Kuhheit mit seinem Objekt. Weil die Kuhheit und die Tätigkeit andere Entitäten als die Form des Wortes sind, kann das Wort nicht seinem Wesen nach, d.h. nicht durch die Form des Wortes allein, sondern nur durch diese äußeren Entitäten sein Objekt bezeichnen.

⁵¹ Nach PVI III 289a6: *de bzin du mig la sogs pa ni gzan gyi don yin te / 'dus pa yin pa'i phyir zes bya ba la / gzan gyi don tsam khyad par med par* (D 191a6; *med par* om. P) *grub kyañ* bezieht sich das Wort *siddha* (*grub pa*) auf das Wort *pārārthyāviśeṣa* (*gzan gyi don tsam khyad par med pa, tsam* ohne Entsprechung im Skt.); im Skt. steht aber MsII 35b4: *tathā parārthās cakṣurādayaḥ saṃhatastvāt* (MsII; °*hātatvāt* MsI 37a4) *siddhā api pārārthyāviśeṣe* (MsI; *pārārthyaviśeṣe* MsII) *nātmārthāḥ*, d.h. das Wort *siddha* bezieht sich auf die Darstellung der Schlußfolgerung der Sāṃkhyas nicht aber auf das Wort *pārārthyāviśeṣa*. Diese Konstruktion des Satzes ist in Dh belegt, vgl. Dh 20b4f. (= Skt. Ms. 16a5f.): *'dus pa ñid kyi phyir (saṃghātatvāt) gzan gyi don grub kyañ (parārthāḥ siddhā api) bdag gi (gis P D 17b4) don mi rtogs so (nātmārthā gamyante) // gzan gyi don tsam khyad par med pa ... ñe bar bzuñ ba na bdag gi don gyi* (P; *gyis* D) *rtogs pa ma yin pa bzin no // (parārthatvāviśeṣe ... upādīyamāne nātmārthatvaṃ gamyate. tsam* ohne Entsprechung im Skt.; *parā.tvā>rthāviśeṣe* im Ms.).

zusammengesetzten anderen [d.h. der Erkenntnis⁵², nicht aber zum Zweck des nicht zusammengesetzten Selbst] eine Tätigkeit ausüben (*saṃhataparārthakriyā*). Infolgedessen ist [ihr] Beweis fruchtlos (*vaiphalya*) [da der Grund die beabsichtigte zu beweisende Beschaffenheit „Bestehen zum Zweck des Selbst“ nicht beweist].

(289a7f.) Somit ist das, was zwar nicht [direkt] ausgedrückt (*anukta*), aber von der Absicht [des Proponenten] umfaßt ist (*icchayā vyāptaḥ*), das zu Beweisende⁵³. Die Unvollständigkeit (*vaikalya*) dieser (beabsichtigten zu beweisenden Beschaffenheit) [in Bezug auf ihr Vorhandensein in gleichartigen Beispielen] ist ferner ein Fehler des Beispiels (*dr̥ṣṭānta*)⁵⁴; und [der Beweis der Umkehrung der beabsichtigten Beschaffenheit] ist ein Fehler [des Grundes⁵⁵].

⁵² Vgl. Dh 20b6 = Skt. Ms. 16a6f.: *saṃhatasya parasya vijñānasyārthakaraṇopagamād* (*vivijñā*^o Ms.) *eṣām* ...; Bu 359, 5: *mig la sogs de dag 'dus pa* (*pas* im Text) *gzan rnam śes* (*vijñāna*) *kyi don byed par* ...; PVV 375,12f.: *ātmārthatvasyāsaṃhatapārārthyasyāsādhyatvāj jñānahetutvena saṃhatapārārthyasya* (Ms. 84b7; ^o*pārārthasya* PVV PVV¹ 427, 2) *bauddhenāpiṣṭeḥ* (Ms.; ^o*iṣṭe* PVV PVV¹) *sādhana-vaiphalyam eva vā syāt* („Oder, da das ‚Bestehen [der Augen usw.] zum Zweck eines nicht zusammengesetzten anderen‘, d.h. das [vom Sāṃkhya-proponenten beabsichtigte aber nicht ausgedrückte] ‚Bestehen zum Zweck des Selbst‘, [nach dem Einwand] nicht das zu Beweisende ist, ergäbe sich, daß [sein] Beweis bloß ergebnislos wäre, da auch die Buddhisten das ‚Bestehen [der Augen usw.] zum Zweck eines zusammengesetzten anderen‘ [in der Weise] annehmen, daß [die Augen usw.] eine Ursache [für die Entstehung] der Erkenntnis sind“).

⁵³ Vgl. PVin III 288b4f.

⁵⁴ Tib. 289a8: (*dpe*) *bsgrub par bya bas stoñ pa* (*la sogs pa 'i ñes pa yin no //*) ist ohne Entsprechung im Skt. *dr̥ṣṭāntādidoṣāḥ*.

⁵⁵ D.h.: Der Fehler, daß der Grund, aus welchem die der Absicht des Proponenten entgegengesetzte Folge erschlossen wird, ein widersprüchlicher Grund ist, vgl. Dh 20b8-21a1 (= Skt. Ms. 16b1): *tadvaikalyam ādir yeṣāṃ tadviparyāsanādinām, te dr̥ṣṭāntādidoṣāḥ. tadvaikalya*<*ṇi*> *dr̥ṣṭāntadoṣaḥ, tadviparyāsanāṇ viruddhatvaṃ hetudoṣaḥ* und Bu 359,6f.: *sogs pa de phyin ci log tu bsgrubs na rtags 'gal ba 'i ñes pa can yin no //*. Zu den beiden Fehler vgl. PVin III 289a4-7. PVin III 289a7f. – Ci'e PST 158b7f.

II.2.1.2. Widerlegung des von den Cārvākas formulierten *sadvitīyaprayoga*

(289a8-b5 = MsII 35b5-36a1) Durch die (obige Widerlegung) ist [auch] bei den Formulierungen [der Gründe] für [die zu beweisende Beschaffenheit,] das Versehen[sein] mit einem zweiten (Faktor), (*sadvitīyaprayoga*)⁵⁶ der Fehler, daß sich [die zu beweisende Beschaffenheit] nicht [auf einen Beschaffenheitsträger] erstreckt (*niranvayadoṣa*), erklärt (*vyākhyāta*),⁵⁷ wie etwa bei der [den Cārvākas zugeschriebenen Formulierung:] „Der Topf ist mit einem zweiten (d.h. mit einer Begleitung [*sahāya*⁵⁸]) versehen, [nämlich] mit einem von den beiden, einem Menschen, der als Körper charakterisiert ist⁵⁹, dem eine [durch die vier konstituierenden Elemente (*bhūta*)] manifestierte Geistigkeit zukommt⁶⁰, oder einem Topf

⁵⁶ Tib. 289a8 (: *sbyor ba rnams la*) *yañ* ist ohne Entsprechung im Skt. *sadvitīyaprayogeṣu*.

⁵⁷ Vgl. PV IV 34abc'; Watanabe 1977, 197, Tani 1984, 9, Tillemans 2000, 57f. & Anm. 204.

⁵⁸ Vgl. Dh 21a4: (*de dag las gañ yañ ruñ bas*) *gñis pa dañ bcas pa ste zla bo dañ bcas pa'o* // = Skt. Ms. 16b3: (*tayor anyatareṇa*) *sadvitīyaḥ saśahāyaḥ*.

⁵⁹ Die Cārvākas vertreten die Ansicht, daß nur die vier konstituierenden Elemente (*bhūta*) in Wirklichkeit existieren, vgl. PVT(Ś) 316a4 (ad PVP 329a3, PV IV 34): *dper na bum pa chos can la zes bya ba la sogs pa la sbyor ba* (d.h. *sadvitīyaprayoga*) *'di ni 'byuñ ba tsam du smra ba dag* (**bhūtamātravādīn*) *gi yin no* // Ihrer Ansicht nach besteht der Mensch bloß aus dem Körper, vgl. PVBh 497,1f.: *āvīrbhūta-caitanya viśiṣṭaḥ kāyaḥ puruṣaḥ. nānya ātmādiḥ paralokī* („Der Mensch ist [bloß] der Körper, welcher durch die Geistigkeit, die [durch die Elemente] manifestiert ist, bestimmt ist. Es gibt keine anderen [Entitäten, nämlich] das Selbst usw., die in eine weitere Existenz gehen [*paralokin*]“) und NBhūṣ 228,7. Zu dieser fundamentalen Ansicht der Cārvākas, nämlich der Lokāyatas oder Bārhaspatyas, vgl. das Fragment des Bārhaspatyasūtra in Namai 1995, 7: *caitanya viśiṣṭaḥ kāyaḥ puruṣaḥ* (übersetzt in *ibid.*, 37).

⁶⁰ In Bezug auf die Geistigkeit gibt es zwischen den Cārvākas einen Unterschied, der darin liegt, daß die älteren Cārvākas vertreten, daß die Geistigkeit nichts anderes ist als die konstituierenden Elemente, während die späteren annehmen, daß sie ein anderes Wesen als die Elemente hat (vgl. Steinkellner, *Dharmottara's Paralokasiddhi. Nachweis der Wiedergeburt*, Wien 1986, 8-12). Nach Śākyabuddhi sind die Vertreter des vorliegenden *sadvitīyaprayoga* der Meinung, daß die Geistigkeit dem Wesen nach bloß eine bestimmte Manifestation der Elemente ist, wie die Fähigkeit eines Rauschtranks eine Manifestation der konstituierenden Elemente des Rauschtranks ist, vgl. PVT(Ś) 316a5: *sems yod pa ñid* (*caitanya* ad PVP 329a3: *sems pa yod pa can*) *ces bya ba cuñ zad kyañ yod pa ma yin gyi / 'on kyañ* (¹*sems yod pa ñid* (ni P D 257a4) *'byuñ ba ñid kyi mñon par gsal ba'i bye brag yin te / chañ gi nus pa bzin no*¹) // (¹*Ci'* PVV¹ Appendix 526,10f. (= Steinkellner 1981, 293,3f. = Tillemans 1991, 416,21): *mahābhūtānām evābhivyaktiviśeṣo madaśaktivac caitanyam. mahā*^o ohne Entsprechung im Tib.) und Bu 360,2. Sie sind also, wie in Tillemans 1991, 417 gezeigt ist, der Meinung der älteren Cārvākas. Zu der Ansicht der

(*abhivyaktacaitanyaśarīralakṣaṇapurusaḡhaṭānyatarasadvitīya*), weil [der Topf] kein blauer Lotus ist (*anutpalatvāt*), wie eine Wand (*kuḍya*).⁶¹ [Der Fehler liegt vor], weil nicht erwiesen

Cārvākas, daß die Geistigkeit aus den vier Elementen manifestiert wird, siehe die Fragmente in Namai 1995, 7: *tebhyas caitanyam; kiṇvādibhyo madaśaktivat* (übersetzt in *ibid.*, 25). Zur Auflösung des Kompositums vgl. Dh 21a3: „ein Mensch, dessen Merkmal, nämlich Eigenwesen, in dem Körper besteht, dem eine [durch die Elemente] manifestierte, nämlich als dem Wesen nach Manifestation [der Elemente] festgestellte, Geistigkeit zukommt, und ein Topf“ (*mñon par gsal ba ste gsal ba'i rañ bzin du rnam par gnas pa'i sems can gyi lus gañ yin pa de'i mtshan ñid de rañ bzin gañ la yod pa'i skyes bu'o // de dañ bum pa (de dag las ...)*) = Skt. Ms. 16b2f.: *abhivyaktaṃ vyaktirūpenāvasthitaṃ caitanyam yasya śarīrasya, tal lakṣaṇaṃ svabhāvo yasya puruṣasya, sa ca ghaṭas ca*.

⁶¹ PVin III 289a8-b1 – Cī' PVBh 496,31-497,1: *yathābhivyakta¹caitanyaśarīralakṣaṇapurusaḡhaṭānyatarasadvitīyo ghaṭaḡ, anutpalatvāt², kuḍyavad iti* (¹Ms. 246a6; *yathā vibhakta^o* im Text ²Ms.; *anutpana(?nna)tvāt* im Text. Vgl. Watanabe 1977, 194 & 205, Anm. 1; Steinkellner 1981, 292,26-293,1; Tani 1984, 9, Anm. 16; Tillemans 1991, 416, 3ff.; Tillemans 2000, 58 & Anm. 210); Cī' SyVR 538,23f. (Watanabe 1992, 660); Cī'e PVV 375,16 (*anutpalatvāt* (Ms. 85a1; *anutpannatvāt* PVV PVV¹ 427,7)); Cī'e NBhūṣ 228,5f. PVin III (289b1) liest: *mñon par gsal* (D 191b1; *bsal P*) *ba'i sems pa* (D; om. P) *can; gñis pa dañ bcas pa* (P; *pas* D) *yin te /*. Dharmakīrtis Beschreibung des *sadvitīyaprayoga* (PVin III 289a8ff.) ist in Tani 1984, 9ff. und Watanabe 1992, 672ff. ins Japanische übersetzt. Diese Formulierung wird zwar den Cārvākas zugeschrieben, aber nach Dharmakīrti wird die Argumentation von *sadvitīyaprayoga*-Typ auch von den Mimāṃsakas zum Beweis der Ewigkeit des Tons verwendet, vgl. VN 20,10-13 (übersetzt in Much 1991, 46f.; Tillemans 1991, 410). Sie ist auch von den Naiyāyikas als gegnerische Meinung behandelt, vgl. Tillemans 1991, 410f.

Der von den Cārvākas behauptete Beweis des aus dem bloßen Körper bestehenden Menschen besteht aus den folgenden Beweisgliedern. 1) These: „Der Topf ist mit einem zweiten (Faktor, d.h. einem Begleiter des Topfs) versehen, nämlich einem von den beiden, entweder [einem als Körper charakterisierten] Menschen (*puruṣa*) oder einem Topf“, vgl. PVṬ(Ś) 316a8 (ad PVP 329a3f., PV IV 34): *de dag las gañ yañ ruñ ba ste bum pa dañ skyes bu gñis pa dañ bcas par 'jug pa'i phyir gñis pa dañ bcas pa'o //* - Cī' PVV¹ Appendix 526,13f. (= Steinkellner 1981, 293,8f. = Tillemans 1991, 416,25): *tayor anyatareṇa ghaṭena puruṣeṇa vā saha dvitīyena vartata iti sadvitīyaḡ (ca dvitīyaḡ* im Text); 2) Grund: „weil der Topf kein blauer Lotus ist“; 3) Beispiel: „wie eine Wand kein blauer Lotus ist und zugleich mit einem von den beiden, entweder einem Menschen oder einem Topf, versehen ist.“

Nach der Behauptung der Cārvākas, so interpretiert Dharmottara, ist das gemeinsam Fehlen (*vyatireka*) von Grund und zu beweisender Beschaffenheit erwiesen, da bei den nicht wirklich existierenden Dingen keine wirklich existierenden Beschaffenheiten vorkommen können: „Wenn [die zu

wird, daß die Wand [als Beschaffenheitsträger des Beispiels] mit einem zweiten (Faktor), [nämlich] dem so beschaffenen (d.h. von ihnen gemeinten, als Körper charakterisierten)

beweisende Beschaffenheit] ,Versehensein mit einem zweiten, [nämlich] einem von den beiden, einem Topf oder einem [als Körper charakterisierten] Menschen‘ von denjenigen [Ungleichartigen (*vipakṣa*), wie etwa] dem Äther (*ākāśa*) usw., welche nicht wirkliche Dinge sind, ausgeschlossen ist, ist von denen auch [die beweisende Beschaffenheit] ,kein blauer Lotus zu sein‘, die ja von wirklicher Natur ist, ausgeschlossen“ (Dh 21a5f. = Skt. Ms. 16b4: *yataś cā¹kāśāder avastuno² ghaṭapurūṣānyatarasadvitīyatvaṃ vyāvṛttam³, tato⁴ <>nutpalatvam api vasturūpaṃ vyāvṛttam. ¹fehlt im Tib. ²*avastunaḥ* im Ms. ³*vyāccam* im Ms. ⁴Tib.: *de ñid las*), vgl. auch Bu 360,5 (lies: *nam mkha' la sogs pa <las>(?) gaṅ ruṅ gi gñis bcas log pa la*). Auch das gemeinsam Vorkommen (*anvaya*) von dem Grund und der zu beweisenden Beschaffenheit ist erwiesen, denn „[bei den Gleichartigen, wie etwa] einer Wand, hingegen sind beide (d.h. Grund und zu beweisende Beschaffenheit) vorhanden“ (Dh 21a6 = Skt. Ms. 16b4f.: *kuḍye tu dvayor api sambhavaḥ⁽¹⁾* (⁽¹⁾Tib.: *yod pa*)). D.h. wenn eine Wand, die kein Blauer Lotus ist, wenigstens mit einem Faktor von den beiden, nämlich mit dem Topf, versehen ist, ist im allgemeinen erwiesen, daß die Wand mit einem der beiden versehen ist, vgl. PVT(Ś) 316a8-b1 – Ci' PVV¹ Appendix 526,15f. (= Steinkellner 1981, 293,9-11 = Tillemans 1991, 416,25-27): *asti hi dṛṣṭāntē¹ 'nutpalātmakasya¹ (kudyasyā¹)nyatareṇa ghaṭena sadvitīyatvam, ekenāpi sadvitīyatve 'nyatareṇa sadvitīyatvaṃ sāmānyena siddham* (¹ohne Entsprechung im Tib.), übersetzt in Tillemans 1991, 417; Bu 360,4: *bum pa daṅ ldan pa'i rtsig pa la gaṅ ruṅ gi spyi'i gñis bcas su grub ciṅ /*. Die *pakṣadharmatā*, nämlich die Voraussetzung, daß der Grund „kein blauer Lotus zu sein“ eine Beschaffenheit des Subjektes der These „Topf“ ist, ist erwiesen, weil der Topf ein anderes Ding als ein blauer Lotus ist.*

Ferner besteht ihre Behauptung dem Kontext nach (*sāmarthyāt*) lediglich darin, daß der Topf als Subjekt der These mit dem von ihnen intendierten Menschen versehen ist: „Aber aufgrund [der Tatsache] daß der Topf nicht mit dem zweiten (d.h. mit einer Begleitung), nämlich mit dem Topf selbst; versehen sein [kann, da kein Topf dessen Begleiter sein kann, der ein anderes Ding als der Topf selbst ist], wird [der Topf] dem Kontext nach [nur] mit dem so beschaffenen (bloß als Körper charakterisierten) Menschen versehen sein“ (Dh 21a7: = Skt. Ms. 16b5f.: ⁽¹⁾*ghaṭas tu na ghaṭenaiva sadvitīya² iti¹* *sāmarthyāt³ tathābhūtena puruṣeṇa bhaviṣyati.* ¹Tib.: *bum pa ñid ni bum pa gñis* (P; ñid D 18b6) *pa daṅ bcas pa yin pa'i phyir. ñid* ohne Entsprechung im Skt.; *n{ā}a* Ms. *na* fehlt im Tib. ²*dvitīya* Ms. ³*sāmarthyāt* Ms.), übersetzt in Tillemans 2000, 61, Anm. 215; Bu 360,5f.: ... *bum pa ñid bum bcas su 'gal ba'i śugs kyis bum pa lus sems rdzas gcig pa'i skyes bu gñis bcas su grub ciṅ* Dadurch vertreten sie die Ansicht: Der Mensch, der eine Manifestation der Elemente und daher bloß der Körper ist, stirbt, wenn der Körper stirbt, also wandert er nicht durch die verschiedenen Geburten. Zur Interpretation des *sadvitīyaprayoga* vgl. Tillemans 1991: 406ff., Tillemans 2000, 59f.

Menschen, versehen ist^{62 63}.

⁶² PVin III 289b1f. - Ci'e SyVR 539,1f. = Watanabe 1992, 661: (¹*atha prayoge*¹) *tathābhūtena puruṣeṇa tathā¹ kuḍy¹(¹ādau¹) sadvīṭiyatvāsiddher anvayadoṣaḥ¹* (¹ohne Entsprechung im PVin III; statt *anvayadoṣaḥ* wäre *ananvayadoṣaḥ* oder *niranvayadoṣaḥ* zu lesen, vgl. Dh 21a7-b1 = Skt. Ms. 16b6f.: ... *tathābhūtenety abhivyaktacaitanyena sadvīṭiyatvam ... kuḍyasya yato na sidhyati, tato 'na>nvayadoṣaḥ* (Tib.: *rjes su 'gro ba med pa'i skyon du 'gyur ba*) und PVT(Ś) 316b4f. (ad PV IV 34ab) – Ci' PVV¹ Appendix 526,20 = Steinkellner 1981, 293,15f. = Tillemans 1991, 416,31: *tasya* (d.h. *puruṣasya*) *cāsiddhatvād dṛṣṭānte 'nanvayadoṣaḥ*). Siehe auch Ci' PVP 329a4f. (lies: *rtsig pa la (las P D 276a7)*). PVin III (289b1f.): liest: *rtsig pa ni ... gñis pa dañ bcas par* (P; *pa D 191b2*) *ma grub pa bzin no // (ma grub pa (bzin no //)* für *°asiddheḥ*). Die Kommentatoren weisen auf das Fehlen der zu beweisenden Beschaffenheit „Versehensein mit einem zweiten (Faktor)“ im Beispiel „Wand“ wie folgt hin. Die als Beispiel angeführte Wand ist nach Ansicht der Cārvākas mit dem zweiten Faktor, nämlich einem Topf, versehen, daher ist sie nicht mit demjenigen zweiten (d.h. Begleiter der Wand) versehen, welcher der von den Cārvākas intendierte, d.h. durch die Identität des Körpers mit der durch die Elemente manifestierten Geistigkeit charakterisierte, Mensch ist; vgl. PVV 375,19-21 (übersetzt in Tillemans 2000, 60, Anm. 213) und rGyal 75,6: *bum ldan rtsig pa ni de lta bur gyur pa'i lus sems rdzas gcig pa'i skyes bus gñis pa dañ bcas par ma grub pa yin pa'i phyir /*. Nach Jñ liegt der Grund für die Verneinung des Versehenseins der Wand mit dem Menschen darin, daß es zweifelhaft ist, ob der Körper von der Geistigkeit nicht verschieden ist (vgl. Jñ 280b8-281a1: *lus ni sems las tha mi dad par the tshom za ba'i phyir ro //*) also der durch diesen Körper charakterisierte Mensch in Wirklichkeit existiert: Nach der Behauptung der Cārvākas ist der Mensch wesentlich bloß der Körper und dieser ist von der durch die Elemente manifestierten Geistigkeit nicht verschieden, also sind der Mensch und die Geistigkeit die Umwandlung der konstituierenden Elemente und von dem Körper nicht verschieden, vgl. Jñ 280b5f.: *sems dañ skyes bu yañ 'byuñ ba yoñs su gyur pa ñid yin gyi 'byuñ ba'i lus las gzan ma yin no zes bya'o //*). Die Existenz des so beschaffenen Menschen ist aber für die Buddhisten zweifelhaft. Infolgedessen ist nicht erwiesen, daß sich die zu beweisende Beschaffenheit „Versehensein mit dem zweiten (Faktor), dem Menschen“ auf die Wand erstreckt.

⁶³ Obwohl die Cārvākas bei ihrer Formulierung des *sadvīṭiyatva*, um die Dreiformigkeit des Grundes zustande zu bringen, das von ihnen beabsichtigte bestimmte „Versehensein“ nicht explizit aussagen, ist es eben das zu Beweisende, weil das, was nicht ausgedrückt aber von der Absicht des Proponenten umfaßt ist, das zu Beweisende ist. Da sich diese bestimmte Beschaffenheit „Versehensein des Topfs mit dem als Körper charakterisierten Menschen“ nicht auf den Beschaffenheitsträger erstreckt, gibt es bei ihrer Formulierung den Fehler des Beispiels, vgl. PVT(Ś) 316b3f. – Ci' PVV¹ Appendix 526,19f. =

(289b2f. = MsII 35b6f.) [Dagegen wenden die Cārvākas ein:] [Nur das] im allgemeinen [formulierte „Versehensein des Topfs mit einem zweiten Faktor, entweder einem Menschen oder einem Topf“] ist als zu Beweisendes angenommen (*sāmānyena sādhyam iṣṭam*), daher ist [in dieser Formulierung des zu Beweisenden] keine Besonderheit angedeutet (*viśeṣākṣepa*) [, d.h. die These ist nicht in der Weise eingeschränkt, daß der Topf nur mit dem zweiten, als Körper charakterisierten Menschen versehen ist]⁶⁴. [Antwort:] Gegen diesen (Einwand) [haben wir schon die Widerlegung] gezeigt⁶⁵: Falls die (Besonderheit) nicht angedeutet wird [d.h. die Cārvākas bei der Interpretation der Alternative in der zu beweisenden Beschaffenheit „Versehensein mit einem zweiten Faktor, entweder einem Menschen oder einem Topf“ den von ihnen gemeinten „Menschen“ in die „Alternative“ nicht einbeziehen], was für ein Ergebnis des Beweises (*sādhanaḥ*) gibt es [denn das Versehensein mit einem beliebigen der beiden ist selbstverständlich und schon erwiesen⁶⁶]? Oder [im Falle des Fehlens der Besonderheit] ergibt

Steinkellner 1981, 293,14-16 = Tillemans 1991, 416,30f.: *tādrśasya puruṣasya <gñis pa daṅ bcas pa>¹ anuktāv apicchāvīyāptasya sādhyatvāt tasya cāsiddhatvād drṣṭānte 'nanvayadoṣaḥ* (¹*gñis pa ñid* wäre zu lesen), übersetzt in Tillemans 1991, 417; Dh 21a7-b1 (= Skt. Ms. 16b6f.).

⁶⁴ Vgl Dh 21b1 = Skt. Ms. 16b7: *atha sāmānyena sāmānyavat <sa>dviīyatvaṃ¹ sādhyam, na² viśeṣasya puruṣagatadviīyatvasyā³ {p}kṣepaḥ* (¹Tib.: *gñis pa ñid* ²*na* ohne Entsprechung im Tib.: *khyad par 'phen pa yin no ze na* ³Tib.: *gñis pa daṅ bcas pa*). Die Cārvākas wenden ein: Obwohl im Beschaffenheitsträger des Beispiels, d.h. einer Wand, zwar die Beschaffenheit „Versehensein mit dem zweiten Faktor, nämlich dem Topf“ vorkommt, aber die von ihnen gewünschte Beschaffenheit „Versehensein mit dem bestimmten zweiten Faktor, nämlich dem Menschen, der als mit der Geistigkeit wesentlich identischer Körper charakterisiert ist“ nicht vorkommt, ist es kein Fehler für sie, denn sie formulieren die zu beweisende Beschaffenheit ganz im allgemeinen. Sie drücken nämlich nicht die eingeschränkte Beschaffenheit „Versehensein mit dem so beschaffenen Menschen“ als zu beweisende Beschaffenheit aus und da, was nicht direkt ausgedrückt ist, kein zu Beweisendes ist, ergibt sich kein Fehler, selbst wenn die nicht ausgedrückte Beschaffenheit widerlegt wird. PVIin III 289b2 (MsII 35b6f.) - Cī'e SyVR 539,2f. = Watanabe 1992, 661f.: *atha sāmānyena sādhyam iti na* (¹*puruṣadvīyatvasyā¹*)*kṣepa* (¹*iti cet¹*) (¹ohne Entsprechung im PVIin III); vgl PV IV 34c'd; Tani 1984, 9, Tillemans 2000, 57f. & Anm. 204.

⁶⁵ Vgl PVIin III 289a4 = MsII 35b3: *tathā ca viparyayasiddhir vaiphalyam eva vā*. Der Einwand wird zurückgewiesen genauso wie bei der Zurückweisung des von den Sāṃkhya vorgetragenen Nachweises der Existenz des Selbst, vgl Jñ 281a3-6 und Bu 361,3f. (s. Anm. infra).

⁶⁶ Vgl Dh 21b1f. = Skt. Ms. 16b7-17a1: *tasya¹ viśeṣasyānākṣepe sādhanasya na kiñcit phalam, yena kenacit sadviīyatvaṃ yataḥ siddham* (¹*tasya* ohne Entsprechung im Tib.); SyVR 539,6f. = Watanabe 1992, 662f.: *aparatra tu siddhasāadhanam, yena kenacit sadviīyatvasya siddhatvāt*.

sich eine unerwünschte [Konsequenz]⁶⁷.⁶⁸ (289b3f. = MsII 35b7f.) Wenn ferner das (Versehensein mit dem bestimmten Zweiten, nämlich dem von den Cārvākas intendierten Menschen) von dem [durch diese formulierten] beweisenden (Faktor, d.h. Grund) überhaupt nicht zum [Funktions-]Bereich genommen würde⁶⁹, wieso ist der Nachweis des (von ihnen gewünschten bestimmten zu Beweisenden „Versehensein des Topfs mit einem Menschen als Begleitung“) aus diesem (Grund) [möglich]?⁷⁰ Oder wenn es [doch] bewiesen wird, wieso ist es nicht der [Funktions-]Bereich [des Grundes]? Wenn [es] der [Funktions-]Bereich ist, wieso kommt [der Grund] nicht mit [dieser] Art von Fehlern (*doṣagati*) in Berührung, welche auf

⁶⁷ Die von den Cārvākas selbst angenommene Ansicht, daß die Wand als Beispiel der Umfassung mit einem Topf versehen ist aber nicht mit dem von ihnen intendierten Menschen, impliziert, daß die zu beweisende Beschaffenheit im „Versehensein mit dem Topf als Begleitung“ besteht. Dadurch ergibt sich die unerwünschte Konsequenz, daß diese Beschaffenheit auch im Subjekt der These „Topf“ vorkommt, mit anderen Worten, nur der Widerspruch, daß der Topf mit dem Topf selbst versehen ist, bewiesen wird, nicht aber das von ihnen intendierte zu Beweisende „Versehensein des Topfs mit dem zweiten Faktor, nämlich dem Menschen“; vgl. Dh 21b2f. = Skt. Ms. 17a1: *yādrśam kevalenaiva ghaṭena sadvitīyatvaṃ dr̥ṣṭānte siddh{ā}am, tādr̥śenaiva (tādr̥śam eva?) kevalena ghaṭena sadvitīyatvaṃ virodhād aniṣṭaṃ prāpnoti* („Wenn ein so beschaffenes Versehensein mit dem zweiten (Faktor), einem Topf allein, im Beispiel (d.h. bei der Wand) erwiesen ist, würde sich für das nur so beschaffene Versehensein mit dem zweiten (Faktor), dem Topf allein, [das im Subjekt der These, d.h. im Topf, vorhanden sein soll,] eine unerwünschte (Konsequenz) ergeben, weil widersprüchlich ist [daß der Topf selbst der zweite Faktor des Topfs, d.h. die von ihm selbst verschiedene Begleitung, ist]“) - Ci'e SyVR 539,5f. (= Watanabe 1992, 662). Vgl. auch Bu 361,4: *yañ na ni mi 'dod pa bum pa bum pa'i gñis bcas su grub par 'gyur zes de lta yin na* (PVin III 289a4: *tathā ca*) *zes bśad zin to* // und Jñ 281a4-6.

⁶⁸ PVin III 289b2f. (= MsII 35b7) - Ci' PVBh 497,22: *tadanākṣepe kiṃ sādhanaphalam aniṣṭaṃ vā*¹ (¹Im PVin III *vā* (Ms. C), *ca* (MsI, MsII). Im PVBh(Tib) (178b1) steht *yañ na ni*, acuh im Tib. (PVin III 289b2) steht *yañ na ni (mi 'dod par 'gyur ro)*; aber in Dh *ca*, vgl. Dh Skt. Ms. 17a1: *aniṣṭañ ca* = Tib. 21b2: *yañ na ni mi 'dod par 'gyur ro*).

⁶⁹ *ca* und *eva tat* sind ohne Entsprechung im Tib. (PVin III 289b3), aber belegt in Dh, vgl. Dh Skt. Ms. 17a2: *yadi ca ... na viṣayikṛtam* (*viṣayayikṛtam* Ms.) *eva tad iti, puruṣaviśeṣasadvitīyatvaṃ (na vyāpārāspadaṃ kṛtaṃ) hetunā* = Tib. 21b3f.: *gal te ... skyes bu'i khyad par can gyi gñis pa dan bcas pa de gtan tshigs kyis (kyi P D 18b2) yul du byas pa ma yin te* / (*ca* und *eva* ohne Entsprechung im Tib.), vgl. SyVR 539,7f. = Watanabe 1992, 663: *kiṃ ca yadi puruṣaviśeṣasadvitīyatvaṃ hetunā na svavyāpārāspadikṛtaṃ ...*

⁷⁰ PVin III 289b3 (MsII 35b7) - Ci' SyVR 539,8 = Watanabe 1992, 663: *katham atas tatsiddhiḥ*.

(diesem Funktionsbereich) selbst basiert (*svāśraya*)?⁷¹ (289b4f. = MsII 35b8-36a1) ⁷²[Sollten sie] aber [behaupten,] daß der nämliche (Proponent) mittels des beweisenden (Faktors) mit dem auf der (Besonderheit „Versehensein mit dem bestimmten zweiten Faktor, dem Menschen, der als Körper charakterisiert ist“) basierenden Nachweis (*siddhi*) überlebt (*upajīvati*)⁷³, der Opponent [jedoch] nicht mit der Widerlegung (*dūṣaṇa*) [des auf der Besonderheit basierten Beweises], [dann] ist das offensichtlich eine königliche Festlegung (*rājakulasthiti*)⁷⁴. Wenn

⁷¹ D.h., es besteht der Fehler, daß sich die von den Cārvākas intendierte besondere zu beweisende Beschaffenheit „Versehensein mit dem Menschen als Begleitung, der den Körper zum Wesen hat“, auf den Beschaffenheitsträger des Beispiels, d.h. eine Wand, nicht erstreckt (vgl. Bu 361,6f.: *lus kyi gñis bcas chos can / de mthun dpe la rjes 'gro med na rañ la brten pa'i ñes pa'i rnam pa ste / bye brag chos rjes 'gro med pa'i skyon gyis ji ltar ma reg ste reg par 'gyur /*), oder der Fehler, daß die Erstreckung der zu beweisenden Beschaffenheit zweifelhaft ist, weil der so beschaffene Körper, dem eine durch die Elemente manifestierte Geistigkeit zukommt, zweifelhaft ist (vgl. Jñ 281b2: *sems can du gsal ba'i lus (abhivyaktacaitanyaśarīra) su the tshom za ba'i phyir rjes su 'gro ba la the tshom za ba'o //*). PVin III 289b3f. (MsII 35b7f.) - Cī'e SyVR 539,9f. = Watanabe 1992, 663: *siddho¹ vā katham aviṣayas tasya¹. viṣayaś cet, svāśrayāṃ doṣagaṭiṃ katham na spr̥śet* (¹ohne Entsprechung im PVin III).

⁷² Dharmakīrti setzt den folgenden Einwand voraus: das besondere zu Beweisende „Versehensein mit dem Zweiten als dem von den Cārvākas intendierten Menschen“ ist in der Formulierung der Schlußfolgerung bloß dem Sinn nach (*sāmarthyāt*) das zu Beweisende, aber nicht explizit in Worte gefaßt (*śabdopātta*); das allgemeine zu Beweisende „Versehensein mit einem Zweiten, entweder einem Menschen oder einem Topf“ hingegen ist explizit in Worte gefaßt und letzteres ist eben das Objekt, an dem allein der Opponent Kritik üben darf, vgl. Dh 21b8-22a1.

⁷³ Vgl. Dh 22a1f. = Skt. Ms. 17a6: *sa ca vād{i}i nāma tadāśrayāṃ iṣṭi puruṣagaṭadvitīyatvāśrayāṃ siddhiṃ niścayaṃ sādhanād upajīvati pratilabhate, ...* PVin III liest (289b4): *des de la brten pa'i grub pa (siddhi) ni* (P; *grub pa ni om. D 191b4) sgrub par byed pa las rñed par 'gyur zin /*.

⁷⁴ D.h.: Obwohl die Cārvākas mittels des Grundes „kein blauer Lotus zu sein“ die besondere zu beweisende Beschaffenheit „Versehensein mit dem von ihnen beabsichtigten Menschen, der als mit der Geistigkeit identischer Körper charakterisiert ist,“ erlangen, behaupten sie, daß der Opponent nur das in Worte gefaßte allgemeine zu Beweisende zum Objekt der Widerlegung nehmen darf, nicht aber dieses Versehensein mit dem Menschen, das nicht mit Worten ausgesagt ist, wenn der Opponent gegen sie die Kritik vorbringt, daß sich das Versehensein mit dem Menschen auf ein Beispiel, eine Wand, nicht erstreckt, vgl. Bu 362, 1f. Diese Behauptung der Cārvākas ist wie eine Entscheidung, die bei einem Königsgeschlecht, dem die Untersuchung mittels richtiger Argumentation fehlt (*yuktiparīkṣāvīkala*), nur mit Gewalt (*balāt*) getroffen wird, vgl. Dh 22a3 (= Skt. Ms. 17a7). PVin III 289b4 (= MsII 35b8) - Cī'e

daher der beweisende (Faktor) mittels [seiner] Fähigkeit (*sāmarthyena*) [die vom Proponenten wirklich gemeinte Sache bei anderen erkennen zu lassen⁷⁵] eine gewisse Menge von Sachverhalten umfaßt [d.h. zu ihrem Funktionsbereich hat] (*yāvatīm arthagatīm sādhanam ... vyāpnoti*), weil er den Nachweis [dieser Sachverhalten] andeutet (*siddher ākṣepāt*), [umfaßt] auch die Widerlegung des (beweisenden Faktors) diese Menge (*tāvatīm taddūṣaṇam api*)⁷⁶.

(289b5-7 = MsII 36a1f.) Ferner, [wenn die Cārvākas behaupten, daß das „Versehensein mit einem zweiten als Begleitung“ bloß im allgemeinen Sinne das zu Beweisende ist, dann ergibt sich nicht nur der Fehler des Beweises dessen, was schon erwiesen ist, sondern auch, daß] der Beweis [des Versehenseins mit einem zweiten als Begleitung] sogar im allgemeinen (*sāmānyenāpi sādhanam*) nicht möglich ist⁷⁷, wenn nicht angenommen wird (*anabhyupagama*), daß der so beschaffene (d.h. die durch die Elemente manifestierte Geistigkeit besitzende) Körper (*deha*) ein anderes Ding ist als der Topf [als Subjekt der These] (*arthāntarabhāva*). [Damit] nämlich [einer von den beiden (*anyatara*), entweder einem Körper oder einem Topf, im allgemeinen ein zweiter (*dvitīya*), das Subjekt der These, den Topf, begleitender Faktor sein

SyVR 539,10-12 = Watanabe 1992, 664: *so* ⁽¹⁾*yaṃ vādī puruṣagatasadvitīyatvā*⁽¹⁾*śrayāṃ siddhiṃ sādhanād upajīvati, na dūṣaṇam iti vyaktam iti* ⁽¹⁾*rājakulasthitiḥ*⁽²⁾ (⁽¹⁾ohne Entsprechung im PVin III. statt *iti* wäre *iyam* zu lesen? ⁽²⁾*rgyal po'i gra sa'i rnam par g'zag* (D 191b1; *b'zag P*) *pa* für *rājakulasthiti*, statt *gra sa* wäre *gras* oder *grwa sa* zu lesen?).

⁷⁵ Vgl. Dh 22a5f. = Skt. Ms. 17b2: *yāvatīm arthagatīm* (^(o)*gatiḥm* Ms.) ... *sāmarthyena gamakatvena viṣayīkaroti* (Die tibetische Wiedergabe des Skt. *yāvatīm arthagatīm* ist an eine andere Stelle, nämlich unmittelbar vor der Wiedergabe des *tāvatīm*, verschoben).

⁷⁶ PVin III 289b4f. (= MsII 35b8-36a1) - Cf'e SyVR 539,13f. = Watanabe 1992, 665: *tasmād yāvatīm arthagatīm¹ sādhanam sāmarthyena vyāpnoti, tāvatīm taddūṣaṇam² api* (⁽¹⁾ PVin III Tib.: *don gyi* (P; *gyis* D 191b4) *rnam pa* ⁽²⁾*tat^o* entspricht nicht dem PVin III Tib. (: 289b5: *de thams cad ni*) *sun 'byin pas kyañ yin no //*, ist aber belegt in Dh, vgl. Dh 22a6= Skt. Ms. 17b2f.: *tāvatīm tasya sādhanasya dūṣaṇam sāmarthyena vyāpnoti* (*vyā{pte} <pyā> (?)nati* Ms.)).

⁷⁷ In der vorigen Widerlegung des Beweises des im allgemeinen Sinne interpretierten Versehenseins mit einem zweiten als Begleitung (*sadvitīyatva*) hat Dharmakīrti gezeigt, daß sich eine unerwünschte Konsequenz des Beweises des Erwiesenen ergibt (vgl. PVin III 289b2: *tadanākṣepe kiṃ sādhanaphalam*), in diesem Fall ferner weist er den Fehler hin, daß in Bezug auf den von den Cārvākas gemeinten, als Körper charakterisierten Menschen das allgemeine zu Beweisende selbst unmöglich ist, vgl. Dh 22a8-b1 = Skt. Ms. 17b5: *kiṃ ca sāmānye sādhye siddhasādhanam ity uktam, etasmiṃs tu viṣaye na sāmānyam api sādhyam bhavati*; PVV¹ 526,22f.: *sāmānyenānyatarasadvitīyatvaṃ dharmiṇo vaktum iṣṭam ... ity asāram, sāmānyasyaivābhāvāt*.

kann, ist es notwendig, daß beide ein anderes Ding als Subjekt der These sein können⁷⁸. Daß aber] einer der beiden ein anderes Ding [als Subjekt, d.h. der Topf] ist (*anyatarā-rthāntarabhāva*), ist nicht [möglich, insofern der so beschaffene Körper nicht vorhanden bzw. zweifelhaft ist]⁷⁹. Wenn nämlich die beiden (d.h. Körper und Topf) so [d.h. ein vom Subjekt der

⁷⁸ Die allgemeine Formulierung des zu Beweisenden „Versehensein des Topfs mit einem zweiten, nämlich einem von den beiden (*anyatarasadvitīyatva*), entweder einem Körper oder einem Topf“ setzt voraus, daß einer der beiden (*anyatara*) ein zweiter (*dvitīya*) als Begleitung des Topfs, d.h. des Subjekts der These, ist. Diese Voraussetzung basiert ferner auf der Bedingung, daß einer der beiden ein anderes Ding (*arthāntara*) ist als Topf (Subjekt der These), vgl. PVT(Ś) 316b7 (ad PVP 329a7): *ji skad du bśad pa'i skyes bu dañ bum pa bsgrub par bya ba'i bum pa la ltos* (D 257b4; *blos P*) *nas don gźan du gyur pa yod pa gañ yin pa de spyi gañ yañ ruñ ba ñid kyi* (D; om P) *rten du 'gyur te /* („[Wenn die Cārvākas das allgemeine Versehensein des Topfs (als Subjekt der These) mit einem zweiten (Faktor), nämlich einem von den beiden, entweder einem Mensch als Körper oder einem Topf, behaupten, dann] ist [die Bedingung] daß der so [von ihnen] vertretene Mensch und der Topf [d.h. der eine der beiden] in Bezug auf den zu beweisenden Topf [d.h. Subjekt der These] ein anderes Ding (*arthāntara*) sind, die Grundlage für das allgemeine Einer-der-beiden-Sein (*anyataratva*)“). Also kommt das *anyataratva* im Sinne vom *dvitīyatva* durch das *arthāntaratva* zustande. Da jedoch die Bedingung, daß der eine — der Körper, der eine durch die Elemente manifestierte Geistigkeit besitzt — ein anderes Ding als Topf ist, nicht angenommen wird, wird das Ein-zweiter-Sein auch im allgemeinen Sinne nicht erwiesen, vgl. Dh 22b1f. = Skt. Ms. 17b5f.: *tathāvidhasyābhiviyaktacaitanyasya ghaṭād arthāntarabhāvasyānyatvasyānabhyupagame sāmānyenāpi dvitīyatvasya na siddhiḥ*. Bezüglich des Begriffs „allgemeiner *anyatarārthāntarabhāva*“ gibt es zwei Auffassungen: der *arthāntarabhāva*, welcher sowohl für den Körper als auch den Topf gelten kann, und derjenige, welcher entweder für den Körper oder den Topf gilt. Hier widerlegt Dharmakīrti die erste Auffassung. Bei dieser Auffassung handelt sich um die Unbestimmtheit (/die Negation der Feststellung) in Bezug darauf, welcher von den beiden, unter der Voraussetzung, daß die beiden ein anderes Ding sein können, ein anderes Ding als Subjekt der These ist (vgl. Dh 22b3f. = Skt. Ms. 17b7, s. Anm. infra). Da aber zumindest der eine, der Körper, kein anderes Ding als Subjekt der These sein kann, ist die Voraussetzung, d.h. die Möglichkeit, für die beiden ein anderes Ding zu sein, nicht erfüllt. Infolgedessen kommt der allgemeine Begriff, Das-ein-anderes-Ding-Sein bei einem der beiden, nicht vor, also ist auch die darauf basierende allgemeine These sinnlos. Zu den zwei Auffassungen des Wortes *anyatara*, vgl. Dharmottaras Interpretation (Dh 24b8ff. s. Anm. 105 infra).

⁷⁹ PVin III 289b5 – vgl. PV IV 35ab: *tad* (d.h. *sadvitīyatvam*) *evārthāntarābhāvād dehānāptau na sidhyati /*, vgl. Tillemans 2000, 58 & Anm. 208. Der eine von den beiden — der von den Cārvākas beabsichtigte Körper, nämlich der durch die Elemente manifestierte Geistigkeit besitzende Mensch — ist

These verschiedenes Ding] sein können (*dvayor hi tathābhāvasaṃbhave*), kann der Ausdruck „einer der beiden“ (*anyatarokti*) [einen treffenden Sinn haben]⁸⁰, wie z.B. der Ausdruck „Verköstige (*bhojaya*) einen von den beiden, Devadatta oder Yajñadatta“⁸¹ [nur sinnvoll ist, wenn die Möglichkeit besteht, beide zu verköstigen und es keine Einschränkung auf einen der

nach SyVR für ihren Opponenten nicht vorhanden, oder nach Jñ 281b8-282a1 (: *khas mi len na (anabhyupagame) zes bya ba ni sems pa can du gsal bar (abhivyaktacaitanya) the tshom za ba'i phyir de lta bu ñid du khas mi len no //*) ist der so beschaffene Körper zweifelhaft, daher ist auch die Verschiedenheit, daß dieser unmögliche Körper als Begleiter des Topfs ein anderes Ding als der Topf ist, nicht angenommen. Der eine von den beiden kann also überhaupt kein zweiter Faktor für das Subjekt der These sein. Infolgedessen kann man das Wort „einer der beiden“ (*anyatara*) im Kontext, daß der Topf mit einem zweiten, nämlich mit einem von den beiden, einem Körper oder einem Topf, versehen ist, nicht gebrauchen, vgl. SyVR 539,14-16 = Watanabe 1992, 666f.: *kiṃ ca kathaṃ sāmānyasya sādhanam saṃbhavati. pravādinō 'bhivyaktacaitanyasya puruṣasyābhāvād eva ghaṭād arthāntarabhāvānabhyupagamenānyataraśabdaprayogāsaṃgateḥ*. Nach Bu wäre aber wie folgt zu interpretieren: Falls die Cārvākas gegen den Zweifel, daß eine Wand als Beispiel, da sie ihrer Ansicht nach mit dem Topf versehen ist, nicht mit dem Körper, nämlich dem von ihnen beabsichtigten Menschen, versehen wäre, behaupten, daß diese Wand auch mit dem Körper, der mit dem Geist identisch ist, versehen sein kann, wie sie mit dem Topf versehen ist, und, um dieses Verhensein der Wand mit dem Körper zu etablieren, annehmen, daß der Körper wesentlich kein anderes Ding als der Topf ist (vgl. Bu 362,6f.: *lus sems rdzas gcig pa'i rnam pa de lta bu'i lus mthun dpe la rjes 'gro med par dogs nas bum pa las don gzan gyi no bor khas mi len ciñ med do ze na /*), dann ist die ihrem zu Beweisenden zugrundeliegende, allgemeine Formulierung „Einer von den beiden, einem Körper oder einem Topf, ist ein anderes Ding als der Topf“ wegen der Nichtverschiedenheit des Körpers von dem Topf nicht möglich.

⁸⁰ D.h.: „Denn das Wort ‚einer der beiden‘ (*anyatara*) drückt keinen bestimmten von den beiden aus; aber der Körper (d.h. der von den Cārvākas intendierte Mensch) ist [in Wirklichkeit zweifelhaft daher] kein zweiter (Faktor). Infolgedessen kann [das Wort ‚(der zweite Faktor als) einer von Körper oder Topf‘] keinen [treffenden Sinn haben]“ (Dh 22b3f. = Skt. Ms. 17b7-18a1: ⁽¹⁾*anyataraśabdo*⁽¹⁾ *hi* (Tib.: *gañ yañ ruñ ba ni sgra ni*) ⁽²⁾*dvayor ekam aniyatam āha*⁽²⁾, *na ca deho dvitīya ity asamarthaḥ*. ⁽¹⁾Tib.: *gañ yañ ruñ ba'i (ba ni P D19b1) sgra ni* ⁽²⁾Tib.: *gcig tu ma ñes par gñi ga brjod* (D 19b1; *rjod P) pa yin pas*), vgl. Bu 363,1f. P Vin III 289b6 (= Ms II 36a1f.) - Ci' SyVR 539,16f. (= Watanabe 1992, 667): *dvayor hi tathābhāvasaṃbhave 'nyataroktiḥ samarthā bhavati*; Ci'e PVP 329a7.

⁸¹ P Vin III 289b6 – Ci'e SyVR 539,17f. (= Watanabe 1992, 668): *yathā devadattayajñadattayor anyataram bhojayed¹ iti* (⁽¹⁾P Vin III Tib. *gañ yañ ruñ ba zig za'o* (P; *pa'o* D 191b6) für Skt. *anyataram bhojaya*).

beiden gibt⁸²]; wenn [hingegen] bei einem nicht die Möglichkeit besteht, ihn zu verköstigen, oder [der Sprecher von dem einen] nicht wünscht [daß er verköstigt wird] (*anākāṅkṣā*), [kann dieser Ausdruck] keinen [treffenden Sinn haben]⁸³.

(289b7-290a2 = MsII 36a2-4) Auch aus dem folgenden (Grund) ist [die für die Formulierung der Cārvākas „Versehensein des Topfs mit einem zweiten als Begleitung“ erforderliche Voraussetzung] daß einer der beiden (Körper oder Topf) [der zweite, den Topf als Subjekt der These begleitende Faktor ist und daher] ein anderes Ding [als dieser Topf] ist (*anyatarārthāntarabhāva*), nicht [möglich]⁸⁴: Da sie nicht annehmen, daß der Topf ein von sich selbst verschiedenes Ding ist (*ghaṭasya svato 'rthāntarabhāvasyānabhyupagamāt*)⁸⁵,

⁸² Vgl. Dh 22b4f. = Skt. Ms. 18a1: *yathetyādi devadattayajñadattayor api bhojanavidhisambhave hy aniyata ekasmin (ekasmina Ms.) bhojanaṃ vidhīyate (gcig tu ma nes par brjod pa im Tib.), tato 'nyataroktiḥ saṃgatārthā - Cī'e SyVR 539,18f. (= Watanabe 1992; 668).*

⁸³ Vgl. Dh 22b5f. = Skt. Ms. 18a1f.: *na punar ekatarasya (Tib. gcig) kutaścin nimittād bhojanāsambhave 'nākāṅkṣyāṃ* (¹*vā vaktur*¹) *ekatarabhojanasya* (¹*vāstur Ms.*) – Cī'e SyVR 539,19f. (= Watanabe 1992, 668f.). PVin III Tib. (289b7:): *gañ yañ ruñ ba gcig (D 191b6; cig P) za mi srid pa* für Skt. *ekasya bhojanāsambhave*, vgl. auch Jñ 282a2: *gcig (za ba mi srid pa ni)*. Somit ist das allgemeine „Versehensein des Topfs mit einem zweiten (als Begleitung), entweder einem Körper (d.h. Mensch) oder einem Topf“ nicht das zu Beweisende, solange der so beschaffene Körper für den buddhistischen Opponenten nicht vorhanden ist und daher kein anderes Ding als der Topf, d.h. kein zweiter als Begleitung, sein kann, vgl. Dh 22b6 = Skt. Ms. 18a2: *tad anenānvayakāle prativādino 'nyatareṇa sadvītyatvaṃ na siddham. ato na sāmānyam sādhyam <an>anvayād* (Tib.: *rjes su 'gro ba med pa'i phyir*) *ity uktam* („Somit ist bei [der Behauptung des] gemeinsam Vorkommens [des Grundes] mit diesem [allgemeinen zu Beweisenden(?)] im Beschaffenheitsträger] das Versehensein mit einem zweiten, nämlich einem der beiden, für den Opponenten nicht erwiesen. Infolgedessen ist gesagt, daß das allgemeine [Versehensein] nicht das zu Beweisende ist, weil es das gemeinsam Vorkommen [mit dem allgemeinen Versehensein im zu beweisenden Beschaffenheitsträger] nicht gibt“).

⁸⁴ Dharmakīrti zeigt, daß in den vorangehenden Paragraphen das im allgemeinen aufgefaßte „Versehensein mit einem zweiten als Begleitung“ für den Opponenten der Cārvākas nicht möglich ist, in diesem Paragraphen hingegen für sie selber in Bezug auf den Beschaffenheitsträger „Topf“ nicht angenommen wird, vgl. Dh 22b7 = Skt. Ms. 18a3: *saṃprati tu sādhyadharmiṇi vādino 'nyatareṇa sadvītyatvaṃ nābhimatam iti darśayitum āha*.

⁸⁵ Vgl. Dh 22b8 = Skt. Ms. 18a4: *ghaṭasya svata* (¹*ātmano 'nyatvasyānabhyupagatatvāt*¹) (¹Tib. *bdag ñid kyī don gzan du khas blaṅs pa'i phyir ro //*); Dh 23a1 = Skt. Ms. 18a4f.: *ghaṭād ghaṭo nārthāntaram tasmād¹ deha² evārthāntarabhūta iti* (¹*nārthāntara*{*d*} *desmād Ms.* ²Tib. *lus (D 19b6; lus de P)*) – Cī'e

und da [andernfalls] ein Widerspruch besteht (*virodha*), wird die Bedeutung des Satzes (*vākyārtha*) dem Kontext nach (*sāmarthyena*) [in der Wiese] festgestellt, daß der Körper allein [der zweite begleitende Faktor und daher] ein anderes Ding [als der Topf] ist (*deha evārthāntarabhūtaḥ*). Infolgedessen ist der Ausdruck „einer der beiden“ sinnlos.⁸⁶ (289b8 = MsII 36a3f.) Andernfalls [d.h. wenn die Cārvākas wegen der allgemeinen Auffassung nicht den Körper allein sondern auch den Topf selbst als vom Topf verschieden annehmen] wäre diese Aussage widersprüchlich (*vipratīṣiddha*), weil es dem Wesen des Topfs widerspricht, daß er [zugleich] dies [d.h. Topf] und ein anderes Ding ist (*tadbhāvārthāntarabhāva*)⁸⁷. Falls [nämlich nach ihrer Ansicht der Topf als Subjekt der These] ein anderes Ding als der Körper allein sei, dann könnten [sie] sagen, daß nur der (Körper) so (d.h. ein anderes Ding als der Topf) ist, [aber] aufgrund des impliziten Sinnes des Ausdrucks „[Das Subjekt der These, der Topf, ist mit] einem von den beiden [nämlich einem Körper oder einem Topf, versehen]“ [wird] das (Ein-anderes-Ding-Sein, d.h. Verschiedensein vom Topf als Subjekt der These) [nicht nur für den Körper] sondern auch für den Topf [angenommen, und im letzten Fall ergibt sich, daß der Topf ein anderes Ding ist als der Topf selbst]. Infolgedessen [ist die Aussage der Cārvākas]

SyVR 539,21 (= Watanabe 1992, 669); PVV 375,25 - 376,7: *na hi ghaṭaḥ svarūpeṇaivānyatarasadvīṭīyaḥ* („denn der Topf ist eben seiner Natur nach nicht mit einem zweiten (Faktor), [nämlich] mit dem einen der beiden, versehen“); *ibid.* 376,9: *yataḥ ca na ghaṭasya svarūpeṇaiva sadvīṭīyatvasaṃbhavaḥ*.

⁸⁶ Die Bedeutung des Satzes — Einer von Topf und Körper ist ein zweiter als Begleitung des Topfs (d.h. des Subjekts der These), nämlich ein anderes Ding als der Topf — hat die Bestimmung in Bezug darauf, daß nur der eine, d.h. der Körper, ein zweiter ist (vgl. Dh 23a1 = Skt. Ms. 18a4f.: ... *deha evārthāntarabhūta itī dvīṭīyatvaniyamo vākyārtho* 'vatiṣṭhate). „Daher ist nicht [der Fall, daß] einer der beiden als zweiter das zu Beweisende ist, so daß das allgemeine [Versehensein mit einem zweiten, d.h. einem der beiden,] das zu Beweisende wäre“ (Dh 23a1f. = Skt. Ms. 18a5: *tasmān nānyataradvīṭīyatvaṃ¹ sādhyam, yataḥ sāmānyam sādhyam syāt.* ¹*anyataradvīṭīya*^o Ms. Tib. 23a2: *gañ yañ ruñ bas gñis pa dañ bcas pa ñid*). PVin III liest (289b7f.): ... *bum pa rañ ñid kyis don gzan gyi no bor khas ma blañs pa'i phyir dañ 'gal ba'i phyir* / (P; *phyir ro* // D 191b7) *śugs kyis ... ñag gi don du rnam par gnas pa'i phyir* (D; *pa'i P*) ...

⁸⁷ Vgl. Dh 23a4 = Skt. Ms. 18a7-b1: *ghaṭasyātmanā svarūpeṇa saha virodhāt tadbhāvaś* (¹*ca ghaṭatvam* (^o*tvaṃ* Ms.) *arthāntarabhāvaś cānyatvaṃ tayoh.* (²*yadi tasyaiva ghaṭasya*¹ *sa eva ghaṭo dvīṭīyaḥ, tadā ghaṭatvam api tasyā*³ *nyatvaṃ ca syāt*²) (¹Fehlt in P aber ergänzt in D 20a1f. *anyatvaṃ* ohne Entsprechung auch in D ²Cī'e SyVR 539,21f. = Watanabe 1992, 669 ³*tasya* fehlt im Tib.). PVin III Tib. (289b8-290a1: *bum pa bdag ñid ni*) *de ma yin pa* (*don gzan gyi no bor 'gal ba'i phyir ro* //) entspricht dem Skt. *tadbhāva(-arthāntarabhāvavirodhāt)* nicht.

widersprüchlich⁸⁸.

(290a2-4 = MsII 36a4-6) ⁸⁹Aus dem folgenden (Grund) ferner hat [das Objekt des Wortes „einer der beiden“ in der zu beweisenden Beschaffenheit „Versehensein des Topfs mit einem zweiten als Begleitung, nämlich einem der beiden, entweder einem Menschen oder einem Topf“] keine Allgemeinheit (*sāmānya*) [i. e., die allgemeine Beschaffenheit, ein zweiter zu sein] als Grundlage, [nämlich] weil es unmöglich ist, daß, insofern bei allen (einzelnen) Dingen keine

⁸⁸ PVin III 290a1: *gañ yañ ruñ ba smos* (D 192a1; *ma smos* P) *pa'i śugs kyis bum pa yañ de ltar*¹ 'gyur *ba'i phyir* (¹*de ltar* für (*ghaṭasyāpi*) *sa (iti)*, vgl. Dh 23a6: *bum pa yañ der*). PVin III 290a2f. ist übersetzt in Tillemans 2000, 62, Anm. 216.

⁸⁹ In der vorigen Widerlegung hat Dharmakīrti gezeigt, daß, weil die Gesamtheit von den beiden, einem Körper und einem Topf, kein anderes Ding sein kann als das Subjekt der These und das Subjekt des Beispiels, da wenigstens der Körper kein anderes Ding als der Topf ist, die allgemeine zu beweisende Beschaffenheit, das Ein-anderes-Ding-Sein (*arthāntarabhāva*), also das Ein-zweiter-Sein (*dvitīyatva*), bei der Gesamtheit des Körpers und des Topfs nicht vorhanden ist. Dabei wird das Wort *anyatara* in der Weise aufgefaßt, daß die beiden ein anderes Ding sein können, wobei es aber keine Bestimmung gibt, welcher von den beiden ein anderes Ding ist. In dieser Widerlegung zeigt er, daß es keine Grundlage für die Allgemeinheit, Ein-zweiter-Sein, gibt, weil keiner von den beiden ein anderes Ding als das Subjekt der These und das Subjekt des Beispiels, also ein zweiter als Begleitung dieser Subjekte, sein kann; vgl. Dh 23a7f. = Skt Ms. 18b3f.: *pūrvam ghaṭapurūṣasamudāyo dṛṣṭāntāt sādhyadharmināś ca nārthāntaram, ataḥ sāmānyasādhyābhāva* (^o*bhāvā* Ms.) *uktaḥ. saṃpraty eko 'pi ghaṭaḥ puruṣo 'pi vā na dvitīyaḥ, tataḥ sāmānyānāśrayaḥ* (Tib. *spyi la* (D 20a5; *pa la* P) *brten* (D; *bstan* P) *pa ma yin te /*). „In diesem Fall nämlich ist die allgemeine [Beschaffenheit], ein zweiter [als Begleitung] zu sein, unmöglich, weil es keine bestimmte [Beschaffenheit], ein zweiter [als Begleitung] zu sein, welche in dem Topf oder in dem Menschen vorhanden sein [soll], gibt“ (Dh 23b1 = Skt. Ms. 18b4f.: *iha ca dvitīyatvaviśeṣasya ghaṭagatasya puruṣagatasya* ¹*vābhāvād dvitīyatvasāmānyāyogaḥ*. ¹Tib. (*bum par gyur pa*) *dañ* (*skyes bur gyur pa gñis ñid kyi khyad par med pa'i phyir*)), übersetzt in Tillemans 2000, 62, Anm. 216. Bei der Widerlegung ihrer allgemeinen These ist die Verneinung der Möglichkeit, daß jeder ein zweiter sein kann, nur dann erforderlich, wenn die Aussage „Einer von den beiden (*anyatara*) ist ein zweiter“ nicht bedeutet, daß beide gemeinsam ein zweiter sein können, sondern daß jeweils nur einer der beiden ein zweiter sein kann. Denn die Tatsache, daß alle möglichen Fälle des Ein-zweiter-Seins verneint werden, impliziert, daß das Wort *anyatara* im Sinne einer Alternative gebraucht wird. Also widerlegt Dharmakīrti hier (PVin III 290a2-8) den im allgemeinen erfaßten Sachverhalt, daß einer von den beiden (*anyatara*) ein anderes Ding als beide Subjekte ist, auch wenn das Wort *anyatara* im Sinne der Alternative, nämlich in der Weise aufgefaßt wird, daß einem der beiden die Möglichkeit, ein anderes Ding zu sein, zukommt.

Möglichkeit [die bei jeweiligen einzelnen Dingen vorkommenden bestimmten Beschaffenheiten, ein zweiter zu sein, zu besitzen] besteht (*sarvavyaktisaṃbhavābhāve*), bei diesen die Allgemeinheit [der einzelnen bestimmten Beschaffenheiten vorkommt], wie [es unmöglich ist, daß,] wenn [bei Menschen] keine [bestimmten Beschaffenheiten,] Brāhmaṇa zu sein, [Kṣatriya] usw. [zu sein], vorhanden sind, bei ihnen [die Allgemeinheit der Beschaffenheiten, nämlich] die Zugehörigkeit zu einer Kaste (*varṇatva*) [vorhanden ist]; oder wie [es unmöglich ist, daß] bei vorstellender Erkenntnis (*nitīraṇājñāna*) die Sinnlichkeit (*aindriyakatva*) [d.h. die Abhängigkeit auf den Sinnesorganen, vorkommt],⁹⁰ denn die (vorstellende Erkenntnis) ist nicht von den Augen [als beherrschender Nebenursache (*adhipatipratyaya*)] abhängig (*cākṣuṣa*), weil [sie erstens] das Objekt der (Augenerkenntnis) [d.h. das Einzelding (*svalakṣaṇa*)] nicht [so unmittelbar] erkennt (*apratipatti*), wie die [Augen-]Erkenntnis [es wahrnimmt]; [zweitens sie] die Änderung (*vikāra*) der (Augen) [durch den Kontakt zwischen Objekt und Augen] nicht nachbildet (*ananukāra*)⁹¹ und [drittens] entsteht [sie selbst] ohne die (Augen). Genauso ist [die vorstellende Erkenntnis] auch nicht von den Ohren, [Nasen] usw. (*śrāvaṇādi*) abhängig. Somit ist [sie] nicht von den Sinnesorganen abhängig⁹².

(290a4-8 = MsII 36a6-b1) Der [Sachverhalt], daß einer der beiden ein anderes Ding ist, [welcher] mit der Allgemeinheit (*sāmānyenānyatarārthāntarabhāvaḥ*) in der Weise versehen ist, daß einer der beiden, entweder ein Topf oder ein Körper, [ein zweiter als Begleitung des Subjektes der These, d.h. des Topfs, und des Subjektes des Beispiels, d.h. der Wand, ist und] so ein anderes Ding ist [als dieser Topf und diese Wand], könnte [das zu Beweisende] sein, falls [wenigstens] einer von diesen beiden [in Wirklichkeit] auf solche Weise [als anderes Ding] angenommen würde (*tayor ekasya tathābhyupagame*)⁹³. Der [letzte Sachverhalt, daß wenigstens

⁹⁰ PVI III liest (290a2): *bram ze la sogs pa ma yin pa ñid la rigs* (P; *rig D 192a2*) *ñid* (*abrāhmaṇāditve varṇatvasya*) *dam* /. PVI III 290a2f. ist in Tillemans 2000, 61, Anm 216 übersetzt.

⁹¹ Die Sinneserkenntnis entsteht zwar mittels ihres Gegenstandes und bildet dessen Gestalt nach, aber sie bildet auch die Änderung der Sinnesorgane nach, z.B. die Klarheit (*prasāda*) der Sinnesorgane, Krankheit (*upaghāta*) usw. (vgl. PV III 398, PVV 217,15; PV III 400, Tosaki 1985, 79-81), die Vorstellung (*kalpanā*) hingegen bildet keine Änderung der Sinnesorgane nach. Infolgedessen basiert sie nicht auf den Sinnesorganen. Zur Definition der Vorstellung siehe PVI I 40,5-8 (ad PVI I 4b'c').

⁹² PVI III liest (290a4): *rna* (P; *snan D 192a3*) *ba la sogs pa* (P; *pa la log pa D*) *las byuñ ba* (*śrāvaṇādi*) *yañ ma yin pa'i phyir* (P; *phyir om D*).

⁹³ Vgl. Dh 23b8-24a1 = Skt. Ms. 19a3: ... *evaṃ sāmānyena sāmānyavān arthāntarabhāvaḥ syāt sādhyas tayor ghaṭaśarīrayor ekasyāpi¹ tatheti bhāvāntarābhyupagame sati²* (¹*gcig kyañ* (P; *dañ D 20b4*) ²Tib. 23b8: (*dños po gzan*) *ñid* (*du khas len pa yin*) *nam* (/) ohne Entsprechung im Skt.). PVI III Tib. (290a4:) *de gñis gcig* (P; om. D 192a4) *de ltar khas len na* = Skt. (MsII 36a6 :) *tayor ekasya tathābhyupagame*.

einer von den beiden, nämlich Topf und Körper, ein anderes Ding ist als die beiden Subjekte, d.h. der Topf und die Wand] ist jedoch beim Körper [von den Cārvākas selbst] nicht [angenommen], weil Zweifel daran besteht, daß sich [die Beschaffenheit, mit dem Körper als Begleitung versehen zu sein,] nicht [auf die Wand] erstreckt (*ananvayaśaṅkayā*); [auch] beim Topf wird nicht [angenommen, daß er ein anderes Ding ist als die beiden Subjekte, d.h. Topf und Wand], weil es widersprüchlich ist [daß der Topf ein anderes Ding als er selbst ist]⁹⁴. Somit ist [der Sachverhalt, daß einer der beiden ein anderes Ding ist — und daher das von den Cārvākas behauptete zu Beweisende, daß der Topf mit einem der beiden, entweder einem Körper oder einem Topf, versehen ist, —] auch im allgemeinen [Sinne] nicht möglich⁹⁵. Ist [die Sache] einer solchen [Aussage] in Wirklichkeit möglich „Einer der beiden, entweder Devadatta oder Yajñadatta, ist zu verköstigen (*bhojanīya*), [aber] Devadatta ist nicht [zu verköstigen] und Yajñadatta ist nicht [zu verköstigen]“? [Einwand] [Mit dem Ausdruck, daß Devadatta nicht zu verköstigen ist und Yajñadatta nicht zu verköstigen ist,] ist [die Negation der Einschränkung] beabsichtigt, [nämlich, daß es] nicht [der Fall], daß Devadatta allein [zu verköstigen ist]⁹⁶, deswegen begehen wir keinen Fehler [, der darin besteht, daß weder Devadatta noch Yajñadatta zu verköstigen ist]. [Antwort] Es ist nicht [richtig], weil durch die Formulierung „einer der beiden [zu verköstigen ist]“ die (unerwünschte) Konsequenz [der Einschränkung (*niyama*), daß nur der eine zu verköstigen ist, von Anfang an] nicht gezogen wird (*aprasaṅgāt*)⁹⁷. (290a7f. =

⁹⁴ Die Wiedergabe *dogs pa bum pa dañ yañ 'gal ba* in der tibetischen Übersetzung (PVIin III 290a5: *de lta ma yin te / lus rjes su 'gro ba med par dogs pa bum pa dañ yañ 'gal ba'i phyir ro //*) ist wohl eine Korruption der Überlieferung; der Skt. Text (MsII 36a6f.) lautet: *sa ca na śarīrasya, ananvayaśaṅkayā, na ghaṭasya, virodhāt*.

⁹⁵ PVIinIII 290a5: *de'i phyir* (¹*yañ spyi*¹) *srid pa ma yin no //* (¹*yañ spyi* für Skt. (MsII 36a7: *iti*) *sāmānyenāpi* (*na sambhavati*)).

⁹⁶ Der Einwand besagt: der Ausdruck „Einer von den beiden, Devadatta oder Yajñadatta, ist zu verköstigen“ in dem Sinne verstanden, daß weder Devadatta noch Yajñadatta zu verköstigen sind, bedeutet nicht die Ausschließung der bloßen Etablierung, sondern die Ausschließung der Einschränkung, daß Devadatta bzw. Yajñadatta allein zu verköstigen sind, vgl. Dh 24a5f. = Skt. Ms. 19a7-b1: *yasmān na vidhimātranivṛttyartham idaṃ vacanaṃ <na> devadatto <na> yajñadatta iti, kiṃ tu niyamanivṛttyartham, tam eva* (¹*niyamaṃ*¹) *darśayitum āha: na devadatta eva* (²*bhojayitavya*²) *iti*³ *niyamo vyāvartyate* (¹*ñes pa* (*de ñid*) im Tib.; (*tam eva*) *nivṛttyanrtham niyamaṃ* Ms. ²Ohne Entsprechung im Tib. ³*zes de ltar* (*ñes par*) für *iti* (*niyamo*)). Also ist damit nicht die totale Negation der für die beiden gegebenen Möglichkeit, verköstigt zu werden, verneint.

⁹⁷ Vgl. Dh 24a7f. = Skt. Ms. 19b2: *na, anyā< tara> grahaṇenāprasaṅgān niyamasya*. Der Einwand ist

MsII 36a7-b1) Aus diesem Grund⁹⁸ hat dieser Ausdruck „einer der beiden“ (*anyatara*) einen treffenden Sinn (*samartha*), wenn [mit dem Ausdruck nicht nur die beiden sondern] auch einer [davon als Objekt des Ausdrucks] erfaßt wird (*ekaparigrahe*), insofern [das Erfassen des einen] nicht widersprüchlich ist⁹⁹. Wenn man z.B. vorschreibt, einen der beiden zu verköstigen (*anyatarabhajanacodanā*), [hat dieser Ausdruck „einer der beiden“ einen treffenden Sinn] wenn man [nicht beide sondern auch] einen verköstigt (*ekabhjana*), weil dieser (Ausdruck) die Alternative zum Objekt (*vikalpaviṣaya*) hat¹⁰⁰. ¹⁰¹Bei der (von den Cārvākas formulierten These

nicht stimmig, denn der Ausdruck „einer der beiden ist zu verköstigen“ bedeutet in diesem Kontext eine Alternative (*vikalpa*, vgl. PVin III 290a7f.), nämlich die Möglichkeit, bei einem der beiden das Verköstigen zu etablieren. Daher schließt er selbstverständlich die Einschränkung, daß der eine allein zu verköstigen ist, aus, vgl. Dh 24a8 = Skt. Ms. 19b2: *anyataraśabdasya ca¹ vikalpārthasyopādāna-prasaṅgo² (sic) niyamasya* (¹Ohne Entsprechung im Tib. ²Nach dem Tib.: *rnam par brtag pa'i don can gañ yañ ruñ ba'i sgra bkod pa ñid kyis thal ba med pa yin no* // wäre etwa °*ādānenaivāprasaṅgo* zu lesen(?)). PVin III (290a7) liest: *gañ yañ ruñ ba smos pa ñid¹ kyis* (D 192a6; *kyi P*) *thal ba med ...* (¹*ñid* ohne Entsprechung im Skt. *anyataragrahaṇena*).

⁹⁸ D.h. weil sich beim Gebrauch des Ausdrucks *anyatara* die Einschränkung der Etablierung des einen allein nicht ergibt, vgl. Dh 24a8-b1 = Skt. Ms. 19b2f. (s. Anm. infra)

⁹⁹ Vgl. Dh 24a8-b2 = Skt. Ms. 19b2f.: *yato 'nyataraśabdasyopādāne niyamasyāprasaṅgaḥ, tasmād idam aniyatam* (*anyatam* Ms., fehlt im Tib.) *anyataragrahaṇaṃ na kevalaṃ dvayoḥ parigraha* (°*grahe* Ms.) *ekaparigrahe 'pi saṅgatārtham. kadā. avirodhe sati ekaparigrahasya.*

¹⁰⁰ Nach Dharmottara wendet der Gegner ein, daß das Wort *anyatara* nicht gebraucht werden kann, wenn einer der beiden zur Diskussion stehenden nicht ein zweiter sein kann, weil sich das Wort *anyatara* auf beide bezieht, vgl. Dh 24b3 = Skt. Ms. 19b4f.: *nanu ca dvayoḥ prakrāntayor ekasyāsambhave (ekasya sambhave Ms.) dvayaviṣayo 'nayataraśabdo* (°*śabdayo* im Ms.) *na yuktaḥ*. Dieser Einwand scheint die Auffassung vorauszusetzen, daß das Wort *anyatara* bedeutet, daß bei den beiden die Möglichkeit, verköstigt zu werden, besteht, also die Auffassung, daß das Wort, nach Dharmottara, einen nicht festgestellten von den beiden ausdrückt (vgl. Dh 22b3f., s. Anm. supra), d.h. die Unbestimmtheit des zu etablierenden Objekts bedeutet (zu Dharmakīrtis Widerlegung dieser Auffassung vgl. PVin III 289b5ff.). Darauf antwortet Dharmakīrti, daß es bei diesem Beispiel des Verköstigens um eine Person geht, bei der die Möglichkeit, verköstigt zu werden, besteht. D.h., wenn es sich um die Etablierung, einen der beiden zu verköstigen, handelt, wird bloß die Bedeutung der möglichen Alternative erfaßt, nicht aber die Einschränkung, vgl. Dh 24b4 = Skt. Ms.: *anyatarabhajanavidhāne hi vikalpārtho gamyate, na niyamah.* PVinIII (290a7f.) liest: *gcig za* (D 192a7; *zas P*) *yañ (gañ yañ ruñ ba za'o zes brjod pa)*, *yañ* ist ohne Entsprechung im Skt. MsII 36b1, MsI 38a3: *ekabhjane; rnam par brtag* (D; *brtags P*) *pa*. Bei der

„Der Topf ist mit einem zweiten als Begleitung, nämlich mit einem von den beiden, entweder einem Körper oder einem Topf, versehen“) werden in der Tat [die folgenden Einschränkungen]

Annahme der möglichen Alternative läßt sich die eine Person, die verköstigt wird, erfassen, selbst wenn die andere nicht verköstigt werden kann. Infolgedessen stimmt der Einwand nicht, der voraussetzt, daß bei der Verwendung des Wortes *anyatara* bei den beiden die Möglichkeit, verköstigt zu werden, bestehen muß.

¹⁰¹ Beim Beweis des *anyatarasadvitīyatva* des Topfs ist vorausgesetzt, daß einer der beiden (*anyatara*) ein zweiter (*dvitīya*) als Begleitung des Topfs und der Wand als des Beispiels ist. Diese Voraussetzung besteht theoretisch aus vier Fällen: (1) Der Körper allein ist ein zweiter; (2) Der Topf allein ist ein zweiter; (3) Der Körper oder der Topf ist ein zweiter; (4) Die beiden sind ein zweiter. Bei den ersten zwei Fällen ist das Wort „allein“ (*eva*), d.h. der Begriff der Einschränkung (*niyama*), verwendet, während die letzten zwei die Einschränkung ausschließen. Dieser Begriff seinerseits ist mit dem Begriff der Möglichkeit (*saṃbhava*) in der Weise verbunden, daß, wenn es nur zwei Sachen, A und B, gibt, „A allein“, nämlich die Einschränkung auf A, die Möglichkeit von B ausschließt. In der gleichen Weise schließt die Einschränkung auf B die Möglichkeit von A aus. Außer der Einschränkung auf A und der Einschränkung auf B bleiben die Möglichkeit von B und die Möglichkeit von A übrig. Bezüglich der Relation zwischen den letzten zwei gibt es zwei Fälle, die jeweils aus der Disjunktion und der Konjunktion der beiden Möglichkeiten bestehen: die Möglichkeit von A oder die Möglichkeit von B; die Möglichkeit von A und die Möglichkeit von B. Also könnte man den dritten und vierten Fall jeweils wie folgt formulieren: (3') Einer der beiden könnte ein zweiter sein; (4') Die beiden können ein zweiter sein. Diese Interpretation des Wortes *anyatara* mittels des modalen Begriffs der Möglichkeit läßt sich in der Tat bei Dharmottara finden (vgl. Dh 24b8ff., s. Anm. infra). Von den vier Fällen werden die ersten beiden ausgeschlossen, weil das Wort *anyatara* im Kontext der Behauptung der Cārvākas die Einschränkung auf den bestimmten einen ausschließt. Auch die letzten beiden Fälle werden von den Buddhisten nicht angenommen, weil in Wirklichkeit jeder einzelne kein zweiter als Begleitung sein kann, vgl. Dh 24b7f. = Skt. Ms. 19b7-20a1: *yato (tato? vgl. Tib.: des na) yasya saṃbhavo 'sti sa eva grhyata iti syād anyataraśabdaprayogaḥ, pūrvoktena tu krameṇa naikasyāpi saṃbhavatīty anyataraśabdasyāsāmarthyāt tadapekṣaṃ sadvītyatvasāmānyam* (°*sāmānyam* Ms.) *api na sādhyam (sādhyam* Ms.) („Daher könnte der Ausdruck ‚einer der beiden‘ gebraucht werden, [wenn man] davon [ausgeht], daß [mit dem Ausdruck] gerade einer, dem die Möglichkeit [ein zweiter als Begleiter zu sein] zukommt, erfaßt wird. Da aber nach der zuvor vorgetragenen Reihe [der Widerlegungen die Beschaffenheit, ein zweiter als Begleitung zu sein,] selbst bei [jedem] einzelnen [der beiden] nicht möglich ist, hat der Ausdruck ‚einer der beiden‘ keinen treffenden Sinn, infolgedessen ist auch die davon abhängige Allgemeinheit, das Verhensein mit einem zweiten [nämlich einem der beiden], kein zu Beweisendes“), vgl. auch Bu 367,2.

nicht angenommen¹⁰², [daß nämlich der Topf als Subjekt der These] mit dem zweiten [als Begleitung], [nämlich] dem Topf allein, versehen sei (*ghaṭenaiva sadvīṭiyah*) oder daß [der Topf] mit dem zweiten, [nämlich] dem Körper allein, [versehen sei].

(290a8-b1 = MsII 36a1f.) Wenn, außerdem, aufgrund der Unmöglichkeit, [jeden von beiden, entweder einen Körper oder einen Topf, als zweiten Faktor] zu etablieren (*vidher ayogāt*)¹⁰³, in Bezug auf jeden einzelnen von den beiden, welcher [als zweiter, nämlich als Begleitung des Subjekts der These und des Subjekts des Beispiels] etabliert wird, sowohl die Alternative als auch die Gesamtheit (*vikalpasamuccaya*) nicht stimmt[möglich ist]¹⁰⁴, wieso ist dann die Etablierung [der Allgemeinheit, ein zweiter als Begleitung des Subjekts zu sein, und daher der Allgemeinheit des “Versehenseins mit einem zweiten als Begleitung, einem der beiden, entweder einem Körper oder einem Topf“] möglich (*vidheḥ sāmārthyam*)?¹⁰⁵ Deswegen

¹⁰² Vgl. Dh 24b6f. = Skt. Ms. 19b7: *tatra <hi> sadvīṭiyaprayoge ghaṭenaiva dehenai<va> veti niyamo neṣyate.*

¹⁰³ Vgl. Dh 25a8-b1 = Skt. Ms. 20b1: *dvīṭiyatvavidher ayogāc ca na sāmānyāśrayaḥ.*

¹⁰⁴ D.h. „Nämlich weder [die Disjunktion], daß entweder der Körper oder der Topf ein zweiter [als Begleitung des Subjekts der These, des Topfs,] sein [kann], noch [die Konjunktion], daß sowohl der Körper als auch der Topf [ein zweiter] sein [kann], ist [möglich], weil sich der Körper [d.h. das Versehensein mit dem Körper, auf das Beispiel der Schlußfolgerung] nicht erstreckt und es widersprüchlich ist, daß der Topf [das Subjekt der These, den Topf, begleitet und daher] ein anderes Ding ist als dieser Topf“ (Dh 25b2f. = Skt. Ms. 20b2f.: *na hi dvīṭiyatvaṃ dehasya ghaṭasya vāsti, (1)nāpi dehasya ca ghaṭasya ca*¹, *dehasyānavayāt, ghaṭasya ghaṭād arthāntaratvavirodhāt*². ¹Tib.(: *lus dan bum pa*) *gñis pa ñid (kyañ ma yin te /)* ohne Entsprechung im Skt. ²Tib.(: *don gzan du gyur pa ñid*) *kyañ ('gal ba'i phyir ro /)* ohne Entsprechung im Skt.).

¹⁰⁵ Nach Dharmottara wird Dharmakīrtis Widerlegung des *anyatarasadvīṭiyaprayoga* wie folgt interpretiert. Dharmakīrti erklärt seine Widerlegung der allgemeinen These der Cārvākas mittels der Auffassung über den Zweck des Wortes *anyatara*: Das Wort *anyatara* wird dem Kontext (*artha*), dem Diskussionszusammenhang (*prakaraṇa*) usw. entsprechend auf zweierlei Weise aufgefaßt: Es wird gebraucht zum Zweck, entweder die Unbestimmtheit (*anīyama*) des Objekts der Etablierung oder die Möglichkeit des Objekts, bei dem eine Beschaffenheit etabliert wird (*vidhivīṣayasambhava*), zu zeigen. (a) Es handelt sich nämlich um die Unbestimmtheit in dem Sinne, daß, obwohl die beiden sicherlich die Beschaffenheit, ein zweiter als Begleitung zu sein, besitzen können, nicht bestimmt wird, welcher von den beiden in Bezug auf welchen Beschaffenheitsträger ein zweiter ist, oder (b) die Möglichkeit, daß einer der beiden die Beschaffenheit, ein zweiter zu sein (*dvīṭiyatva*), besitzen kann.

(b) Wenn das Wort *anyatara* diese Möglichkeit der Etablierung des *dvīṭiyatva* bei einem der

beiden bedeutet, dann schließt es die Einschränkung aus, die darin liegt, daß nur der eine ein zweiter ist. Daher wird es gebraucht, wenn schon einer ein zweiter sein kann: „Wenn, ferner, das Wort ‚einer der beiden‘ zum Zweck [gebraucht wird], die Möglichkeit des Objektes der Etablierung zu zeigen, [wie zum Beispiel, die Aussage, daß] einer der beiden, Devadatta oder Yajñadatta, zu verköstigen ist, [wen es also bedeutet], daß einer der beiden die Person, bei der die Etablierung des Verköstigens besteht, sein kann, [d.h. die Aussage die Person, die verköstigt werden kann, zeigt], dann ist das Wort ‚einer der beiden‘ stimmig, wenn schon bei einem die Möglichkeit, verköstigt zu werden, besteht“ (Dh 24b8-25a2 = Skt. Ms. 20a1f.: *anyataragrahaṇam ca yadā vidhiviśayasambhavakhyāpanārtham¹ devadattayajñadattayor anyataro bhojanīyo² nyatarabhojanīyo viddhi²*(sic) *sambhavatīty arthaḥ, tadaikasyāpi bhojanasambhave <>nyataraśabdaḥ sa{rtha}marthaḥ. ¹vidhiviśayasambhava^o Ms. ²Tib. 25a1: (zan sbyin par bya ba yin no źes bya ba) zan sbyin pa sgrub pa'i yul gañ yañ ruñ ba (srid do źes bya ba'i don yin pa), read: 'nyataro bhojanavidhiviśayaḥ(?)', vgl. Bu 367,3: za ba srgub pa'i yul srid par ston pa'i gañ ruñ gi sgra ni gcig za yañ nus la /. Diese Bedeutung des Wortes *anyatara* ist aber von den Cārvākas nicht intendiert, weil sie behaupten, daß jeder von den beiden in unbestimmter Weise der zweite sein kann. Unter der Annahme dieser Bedeutung ist jedoch die Widerlegung ihrer These in dem Abschnitt (PVin III 290a2-8) dadurch gezeigt, daß keiner der beiden ein zweiter sein kann, vgl. Dh 25a6f. = Skt. Ms. 20a6f.: *saṃprati tv anabhipretam api vidhiviśayasambhavakhyāpanārtham anyataraśabdā abhyupagamyānyatarasya dvitīyatvaṃ ghaṭasya dehasya vā na sambhavatīti darśitam.**

(a) Nun „wenn hingegen [unter den Umständen, daß, obwohl] bei den beiden die Möglichkeit, das Verköstigen zu etablieren, vorhanden ist, das Verköstigen in unbestimmter Weise etabliert ist, das Wort *anyatara* in dem Sinne gebraucht wird, daß es die Unbestimmtheit des Objekts des zu etablierenden Verköstigens zeigt, dann ist [dieses Wort] stimmig, [nur] wenn es bei allen beiden die Möglichkeit, das Verköstigen zu etablieren, gibt“ (Dh 25a2f. = Skt. Ms. 20a3f.: *dvayor bhojanavidhisambhave tv aniyamena bhojane vidheye <>nyataraśabdo vidheyabhojana¹viśayāniyamakhyāpane vartate, tadā dvayor api² bhojanavidhānasambhave samarthaḥ. ¹Tib. zan za bar bsgrub (D 21b4, bsgrubs P) pa'i (yul) für vidheyabhojana^o ²api fehlt im Tib.), vgl. Bu 367,3: gñis ka za ba srid pa nes pa med par sgrub pa'i gañ ruñ gi sgra ni gñis ka za srid na nus pa yin zin de'añ skabs dañ ſugs kyis źes par bya'o // . Bei dem *anyatarasadvitīyaprayoga* nehmen die Cārvākas in der Tat an, daß jeder von den beiden die Beschaffenheiten, *dvitīyatva*, und ein anderes Ding als das Subjekt der These oder das Subjekt des Beispiels zu sein (*arthāntarabhāva*), besitzt. „Deshalb sollten sie annehmen, daß alle beiden ein anderes Ding [als Subjekte] sind, [zugleich] aber erkennen, daß einer der beiden [von Topf und Körper] in unbestimmter Weise ein anders Ding ist, [nämlich] der Topf [ein anderes Ding als] der Beschaffenheitsträger des Beispiels [nämlich eine Wand,] ist und der Körper [ein anderes Ding als] der zu*

fehlt der angemessenen Rede (*vācoyukti*) [, d.h. dem mittels der Allgemeinheit formulierten Satz (*vākya*), an dem konkreten Inhalt]¹⁰⁶.

(290b1-3 = MsII 36b2-3) Durch diese (Argumentation)¹⁰⁷ ist auch [die Beschaffenheit] „eines von den beiden, entweder das Subjekt der These oder das Gleichartige zu sein“ (*pakṣa-sapakṣānyataratva*) [für die Folge „Ewigkeit des Tons“ als unerwiesen] widerlegt (*pratyukta*)¹⁰⁸.

beweisende Beschaffenheitsträger [nämlich der Topf] ist“ (Dh 25a5f. = Skt. Ms. 20a5: *tena dvayor apy arthāntaratvam abhyupagantavyam¹, aniyamena tu tad arthāntaratvam anyataratra pratipattavyam, drṣṭāntadharṁiṇi ghaṭe sādhyadharṁiṇi ca dehe.* ¹Tib. *khas blañ no //*). Diese Etablierung des *dviṭiyatva* und *arthāntarabhāva* in unbestimmter Weise ist jedoch schon im vorigen Abschnitt (PVin III 289b5-290a2) widerlegt, vgl. Dh 25a6 = Skt. Ms. 20a5f.: *tasmād dvayoḥ sambhave 'niyamena dviṭiyavidhāne pūrvaṁ doṣa uktah*). Der Grund dafür liegt darin, daß selbst einer der beiden kein zweiter sein kann, vgl. Bu 367, 3f.: *khyed kyis* (d.h. die *Cārvākas*) *ni lus bum gñis ka don gzan du 'dod dgos na gcig kyañ mi srid do // zes bya'i don to //*.

Auf diese Weise gibt es keine Grundlage für die allgemeine zu beweisende Beschaffenheit, *anyatarasadviṭiyatva*, weil aufgrund der Unmöglichkeit, jeden einzelnen der beiden als zweiten und daher als anderes Ding zu etablieren (vgl. Dh 25a8-b1 = Skt. Ms. 20b1: *dviṭiyatvavidher ayogāc ca na sāmānyāśrayaḥ*), sowohl die Disjunktion als auch die Konjunktion der beiden kein zweiter sein kann. PVin III (290a8-b1) liest: (¹*gñis gcig la bsgrub* (D 192b1; *sgrub* P) *pa la yañ¹*) *rnam par brtag pa dañ bsdu ba yañ² mi 'thad pa yin na* (¹*yañ* ohne Entsprechung im Skt.: *dvayor ekasya vidhīyamānasya* MsII 36b1 ²*yañ* ohne Entsprechung im Skt.: *vikalpasamuccayāyoge* MsII).

¹⁰⁶ D.h. das allgemeine „Versehensein mit einem zweiten (als Begleitung)“ ist kein zu Beweisendes, vgl. Dh 25b3f. = Skt. Ms. 20b3: *tasmād (¹riktā vidheyavācyavastuśūnyaṁ¹) vācoyuktir vākyaṁ. tasmān na sāmānya<ṁ> sādhyam* (¹*vidheya*^o und ^o*vastu*^o ohne Entsprechung im Tib.: *brjod par bya bas srog* (D 22a5; *gsog* P) *tu gyur pa brjod par bya bas ston pa ñid yin no // riktābhidheyena vācyavastu^o* zu lesen ??).

¹⁰⁷ D.h. bei dem mittels der Alternative „einer der beiden“ (*anyatara*) formulierten Ausdruck gibt es keine Grundlage für die Allgemeinheit der Beschaffenheiten, ein zweiter zu sein (*dviṭiyatva*), weil jede einzelne Beschaffenheit, ein zweiter zu sein, nicht möglich ist, d.h. weil weder die Beschaffenheit bei entweder dem Körper oder dem Topf noch die Beschaffenheit bei sowohl dem Körper als auch dem Topf etabliert werden können, vgl. Dh 25b4 = Skt. Ms. 20b3f.: *eteneti vidhyasambhavāt sāmā<nyā>śrayanirākaraṇena*.

¹⁰⁸ D.h. beim Beweis eines Opponenten, daß der Ton ewig ist, weil er entweder das Subjekt der These oder das Gleichartige ist, ist dieser Grund unerwiesen: „Es ist nämlich weder [der Fall], daß der Beschaffenheitsträger, der Ton genannt ist, sowohl das Subjekt der These als auch das Gleichartige ist,

Ferner (*api ca*), falls es nicht widersprüchlich wäre, daß [bei ein und demselben Subjekt der These, dem Ton,] die Möglichkeit, alle beiden (d.h. das Subjekt der These und das Gleichartige) [zu sein], besteht, wäre diese (Beschaffenheit, eines der beiden zu sein) so (d.h. erweisen); in anderem Fall ist aber die (Beschaffenheit, eines der beiden, entweder das Subjekt der These oder das Gleichartige, zu sein) bei dem Ton völlig unerwiesen, denn der so beschaffene (vom Opponenten als ewig vorgestellte) Ton ist ausschließlich das Subjekt der These (*sapakṣa eva*), nicht aber eines der beiden, das Subjekt der These oder das Gleichartige, weil es widersprüchlich ist, daß [dieselbe Sache einerseits] eine [beliebige] Alternative [von den beiden] ist und [andererseits als bestimmte eine der beiden] eindeutig festgestellt ist (*vikalpaika-pratiniyama*)¹⁰⁹.

(290b3-5=MsII 36b3f.) Ferner¹¹⁰, [bei der Formulierung der Cārvākas „das Versehensein des Topfs mit einem zweiten als Begleitung, nämlich einem der beiden, einem Körper oder einem Topf“ entsteht durch das Wort „einer der beiden“] nur die Erkenntnis des Körpers, nicht aber [die] des Topfs, weil, obwohl [durch dieses Wort *anyatara* verschiedene] Objekte im allgemeinen etabliert (d.h. mitgeteilt)¹¹¹ sind (*vihita*), durch die dem Kontext nach gezogene

noch [der Fall], daß er entweder das Subjekt der These oder das Gleichartige ist. Infolgedessen ist die Etablierung eines Tons als Subjekt der These und/oder Gleichartiges weder in Form der Gesamtheit [d.h. der Konjunktion] noch der Alternative [, d.h. der Disjunktion, möglich]. Somit ist [das Vorhandensein der Beschaffenheit], eines der beiden zu sein, im Ton [als Subjekt der These] widerlegt“ (Dh 25b4-6 = Skt. Ms. 20b4f.: *śabdākhyo hi dharmī na pakṣas ca sapakṣas ca, nāpi pakṣo vā sapakṣo veti śabdasyaikasya pakṣasapakṣatvavidhir na samuccayena na vikalpeneti tayor anyataratvaṃ śabde pratyākhyātam*). Zur Widerlegung dieses Beweises vgl. PVI in III 287a5ff. und Iwata 1999, 214ff. PVI in III (290b2) liest: (*gaṇ yaṇ ruṇ ba ṇid*) *kyaṇ bsa* (P; *gsal* D 192b2) *ba yin no* //.

¹⁰⁹ PVI in III liest: ... *de lta bu 'i sgra de ni phyogs ṇid yin gyi* (P; *te* D 192b2) / ... *gaṇ yaṇ ruṇ ba ni ma yin te* / (P; *no* // D) ...

¹¹⁰ Nach der Interpretation Dharmottaras ist bei der Formulierung des *anyatarasadvitīyatva* der Cārvākas nicht nur die Grundlage für die Allgemeinheit, ein zweiter als Begleitung zu sein, welche dem Objekt des allgemeinen Wortes „einer der beiden“ zukommen soll, weder möglich noch annehmbar, sondern auch das Objekt des allgemeinen Wortes ist nicht vorhanden, vgl. Dh 26a5 = Skt. Ms. 21a2: *na kevalaṃ¹ sāmānyāśrayo² 'yukto 'niṣṭas ca, api tu śabdārtho 'pi na bhavati* (¹'*ba*' *zig tu ma* (D 22b5; *sa* P) *zad kyi* / ²*spyi* (D; *spyi pa* P) *la brten pa*). Dem Kontext nach wird nämlich festgestellt, daß der bestimmte eine der beiden, d.h. der Körper allein, ein zweiter als Begeleitung des Topfs, des Subjekts der These, ist.

¹¹¹ Vgl. Dh 26a3 = Skt. Ms. 20b7-21a1: *sāmānyena ... śabdena jñāpitesv artheṣu*; Dh 25b2 = Skt. Ms. 20b2: *vidhir* (PVI in III 290b1) *ajñātajñāpanam*.

Implikation [die Bedeutung des Wortes] in der Besonderheit besteht (*sāmarthyād viśeṣa-sthiteḥ*)¹¹², wie z.B., wenn [man hört] „Irgend einer ist gekommen“ (*ko 'py āyātaḥ*), man keinen Zweifel (*śaṅkā*) daran hegt, daß ein Berg oder ein Baum (gekommen ist), denn nicht nur die Annäherung eines die Besonderheit [bezeichnenden] Wortes (*viśeṣasabdasaṃnidhi*) [an Worten, die eine Allgemeinheit bezeichnen,] sondern auch der Diskussionszusammenhang (*prakaraṇa*), die dem Kontext nach gezogene Implikation (*sāmarthyā*)¹¹³ usw. sind die Ursache dafür, daß die eine Allgemeinheit [bezeichnenden] Worte auf eine Besonderheit beschränkt werden [d.h.

¹¹² D.h. ein Topf als alternativer Faktor beim Ausdruck „Versehensein (des Topfs als Subjekts der These) mit einem zweiten, als Begleitung, einem Körper oder einem Topf“ kann nicht die Begleitung des Topfs als Subjekts der These sein, weil es widersprüchlich ist, daß der Topf ein anderes Ding als der Topf selbst ist. Deswegen wird durch den Satz der Behauptung festgestellt, daß nur der Körper ein anderes Ding als der Topf und dessen Begleitung ist, nicht aber der Topf. Dies ist die dem Kontext nach gezogene Implikation (*sāmarthyā*), vgl. Dh. 26a3-5 = Skt. Ms. 21a1f.: ... *sāmarthyād viśeṣe sthiteś ca śabdārthasya kāraṇād* ⁽¹⁾*dehe saṃpratyayaḥ,* ⁽¹⁾ *na ghaṭe, ghaṭād* ⁽²⁾ *ghaṭasyārthāntarabhāvānupapatter deha evārthāntarabhūtaḥ pratijñāvākyaṭ sādhyo 'vasiyate, na ghaṭa iti sāmarthyam* (¹Tib.: *lus ñid rtogs* (D 22b4; rtegs P) *par 'gyur gyi. ñid* ohne Entsprechung im Skt.; °*pratyayo* im Ms. ²Tib.: (*bum pa ni*) *bum pa ñid las* (*don gzan gyi ño bo*). *ñid* ohne Entsprechung im Skt.). PVin III (290b3) liest: *don rnam la* (P; *la yañ* D 192b3) *spyir brjod kyañ* ⁽¹⁾ *śugs kyi* (P; *kyi* D) *khyad par gnas pa 'i phyir* (*viśeṣasthiteḥ*) *yañ* (¹*kyañ* ohne Entsprechung im Skt.: *sāmānyena vihiteṣv artheṣu*).

¹¹³ Nach Dharmottara besteht der Unterschied zwischen *prakaraṇa* und *sāmarthyā* darin, daß sich das letztere auf der Bedeutung eines mit dem betreffenden Wort kontextuell verbundenen Wortes basiert, das erstere aber nicht, vgl. Dh 26b3-5 = Skt. Ms. 21a7-b1: *prakaraṇam* ⁽¹⁾*śabdaṃ s(?)aṃbhāvamātram* (sic)⁽¹⁾, *yathā mrgayā* ⁽²⁾*prakaraṇam bhojanaprakaraṇam ca saindhavaśa* <*bda*>*sya lavaṇa* ⁽³⁾*viśeṣe 'śvaviśeṣe ca pravṛttihetuḥ. sāmarthyam* ⁽⁴⁾ *punaḥ śabdārthāśrayam, yathāyātaśabdārthasāmarthyāt* ⁽⁵⁾ *kiṃśabdasya viśeṣavṛttitvam* (¹Ms.; Tib. 26b3: *sgra med pa 'i rtsom pa tsam ñid de /*, nach Tib. wäre *śabdārambhā-mātram* zu erwarten ²*ri dwags* (*dags* P D 23a3) *śor ba* ⁽³⁾*tshwa* (*tsha* P D) ⁽⁴⁾*sāmārthyam* Ms. ⁽⁵⁾*yathā āyāta*° Ms., °*artha*° ohne Entsprechung im Tib.) („Der Diskussionszusammenhang besteht bloß darin, daß er ohne [zusätzliche] Worte anfängt [jemanden ein eine Allgemeinheit bezeichnendes Wort im Sinne einer Besonderheit gebrauchen zu lassen], wie der Diskussionszusammenhang mit der Jagd und der Diskussionszusammenhang mit der Mahlzeit jeweils die Ursache dafür sind, daß das Wort *saindhava* im Sinne der Besonderheit des Pferdes und der Besonderheit des Salzes gebraucht wird. Dagegen basiert die dem Kontext nach gezogene Implikation auf der Bedeutung eines [dem Kontext nach verbundenen] Wortes, wie das Wort *kim* ‚irgend einer‘ aufgrund von der Implikation der Bedeutung des Wortes *āyāta* ‚gekommen‘ im besonderen Sinne [einer Person] gebraucht wird“).

eine Besonderheit bedeuten] (*sāmānyaśabdānām viśeṣāvasthitihetuḥ*)¹¹⁴.

(290b5f. = MsII 36b4f.) Somit ist es nicht [der Fall, daß] einer von den beiden [Körper und Topf] im allgemeinen Sinne ein anderes Ding ist (*nānyatarat sāmānyenārthāntarabhūtam*) [nämlich, daß er im allgemeinen ein zweiter als Begleitung sowohl des Subjekts der These als auch des Subjekts des Beispiels ist], weil die paarigen [Zweiten als Begleitung, d.h. Körper und Topf], die [unabhängig von dem Unterschied der beiden Beschaffenheitsträger] das[selbe] andere Ding [als diese] sein [sollen], nicht möglich/stimmig sind (*arthāntarabhūtaadvayāyogāt*); oder es ist nicht [der Fall, daß] ein [bestimmter von den beiden, nämlich ein Körper bzw. ein Topf] ein anderes Ding ist (*na vā kaścīd arthāntarabhūtaḥ*) [als das Subjekt der These und das des Beispiels], weil selbst [jeder] einzelne von den beiden [wegen der durch die Annahmen der jeweiligen Alternativen verursachten, unerwünschten Konsequenz] nicht [als anderes Ding als

¹¹⁴ Man könnte Bedenken erheben: Ein eine Allgemeinheit bezeichnendes Wort könne nur dann auf eine Besonderheit hinweisen, wenn es mit einem die Besonderheit bezeichnenden Wort verbunden ist, vgl. Dh 26a8-b2 = Skt. Ms. 21a5f.: (*syād etat.*) *sāmānyaśabdasyārtho¹ yadi viśeṣaśabdenopāttaḥ, syād viśeṣavṛttitvam, yathā rāmo jāmadagnya iti rāma{sa}śabdasya sāmānyārthasya² jāmadagnyaśabdasaṃnidhānād viśeṣavṛttitvaṃ bhavati (ity āśaṅkyāha. na hīti)* (¹*spyi'i sgra'i don* (D 23a1; *don byed* P) ²*spyi'i don tsam*) („Wenn das Objekt eines eine Allgemeinheit [bezeichnenden] Wortes in einem eine Besonderheit [bezeichnenden] Wort gefaßt wäre, könnte [das die Allgemeinheit bezeichnende Wort] im Sinne der Besonderheit gebraucht werden, wie z.B. [bei dem Ausdruck] ‚Rāma, der von Jamadagni stammt‘ das Wort Rāma, das die Allgemeinheit zum Objekt hat, aufgrund der Annäherung an das Wort Jāmadagnya im Sinne der Besonderheit gebraucht wird“). Bei dem mittels des die Allgemeinheit bezeichnenden Wortes „einer der beiden“ (*anyatara*) formulierten Beweis der Cārvākas hingegen bedeute das Wort das bestimmte Objekt, nämlich den als Körper charakterisierten Menschen, nicht, da es mit keinem zusätzlichen Wort, das die Alternative „einen der beiden“ als Körper allein bestimmt, verbunden sei, vgl. Jñ 284a4f.: *gal te lus kho na brjod pa'i bye brag gi sgra cuñ zad kyañ med pa'i phyir ma yin no zes na /*. D.h. bei der Formulierung des *anyatarasadviṭiyatva*-Beweises sei doch möglich, daß das Wort „einer der beiden“ die Allgemeinheit zum Objekt habe. Deshalb stimme die buddhistische Widerlegung nicht, die besagt, daß das die allgemeine Alternative ausdrückende Wort *anyatara* immer im Sinne der Besonderheit gebraucht wird und daher sinnlos ist. Dieses Bedenken wird beseitigt, weil die allgemeinen Worte nicht nur mittels der Zufügung eines die Besonderheit bezeichnenden Wortes sondern auch aufgrund der anderen Ursachen, nämlich durch den Diskussionszusammenhang (*prakaraṇa*), die Implikation (*sāmarthya*) usw., im Sinne der Besonderheit gebraucht werden können. PVin III (290b4) liest: *khyad par rnam par 'jog* (D 192b4; *rnam par om P*) *pa'i rgyu (viśeṣāvasthitihetu) ma yin gyi /*.

eins der beiden Subjekte] angenommen wird¹¹⁵.

(290b6f. = MsII 36b5f.) [Einwand] [Der Hinweis auf die unerwünschten Konsequenzen, die sich bei der Formulierung des *sadvitīyatva*-Beweises ergeben, gilt] in gleicher Weise auch für die Nichtewigkeit [des Tons, i.e., das zu Beweisende für die Buddhisten], wenn man sich [diese Nichtewigkeit] aufgrund des Unterschiedes zwischen dem Ton [als Subjekt der These] und dem Topf [als Subjekt eines Beispiels in Hinblick auf ihre unterschiedliche Verbindung mit der in ihnen vorhandenen Nichtewigkeiten, nämlich des Unterschiedes zwischen den in beiden

¹¹⁵ Nach Dh faßt Dharmakīrti seine Widerlegung des *sadvitīyatva*-Beweises zusammen. Bei der Formulierung des *sadvitīyatva*-Beweises durch die Cārvākas ist folgendes vorausgesetzt: im Ausdruck „Der Topf als Subjekt der These ist mit einem zweiten [als Begleitung] versehen, [nämlich] mit einem der beiden, entweder einem Körper oder einem Topf“ ist der alternative Faktor, einer von den beiden, die Begleitung des Subjekts der These und des Subjekts des Beispiels. Daher muß er ein anderes Ding als diese Subjekte sein. Für die Cārvākas aber kann diese Voraussetzung nicht erfüllt werden. Zuerst ist der allgemeine eine der beiden (einer der beiden überhaupt), welcher ein anderes Ding ist als die beiden Subjekte, nicht möglich: „Im Falle des [Subjekts des] Beispiels [nämlich einer Wand, ist ihrer Meinung nach der alternative Faktor, der ein zweiter als Begleitung dieser Wand ist, nicht der Körper sondern der Topf. Also] ist der Topf [als Begleitung der Wand] ein anderes Ding [als diese]. Beim Subjekt der zu beweisenden (Beschaffenheit) [nämlich dem Topf] aber ist der Körper [als Begleitung dieses Topfs angenommen und daher ist er ein anderes Ding als dieser]. Deswegen ist [jeder alternative Faktor, der] ein anderes Ding [ist als das jeweilige Subjekt, dem Unterschied des Subjekts entsprechend verschieden und] immer bestimmt, nicht [aber] allgemein“ (Dh 26b7f. = Skt. Ms. 21b3: ... *dr̥ṣṭante hi ghaṭo <^>rthāntaram sādhyadharmiṇi ca dehaḥ, tena viśiṣṭam evārthāntaram, na sāmānya<m>*). Auch der bestimmte eine der beiden, sei er Körper oder Topf, ist nicht möglich: „Oder es ist unmöglich, daß auch der bestimmte [eine der beiden] ein anderes Ding ist [als das Objekt, welches] die beiden Subjekte (d.h. Beschaffenheitsträger) umfaßt, [d.h. ein anderes Ding ist als die beiden Subjekte]“ (Dh 26b8 = Skt. Ms. 21b4: ¹*tad api vā¹ viśiṣṭam ubhayadharmivyāpyarthāntaram nopapadyate.* ¹*(khyad par can) de yaṅ* (P; ni D 23a7)), weil der Topf kein anderes Ding als er selbst, und weil sich der Körper auf eine Wand als Beispiel nicht erstreckt, d.h. der Körper nicht die Begleitung einer Wand ist und daher nicht angenommen wird, daß er ein anderes Ding als eine Wand ist, vgl. Dh 27a1f. = Skt. Ms. 21b4f.: *ekasyāpīti* ¹*ghaṭasya¹ ghaṭād arthāntarabhāvavirodhād* ²*dehasya cānanvayād² arthāntarabhāvānabhyupagamāt* (¹*bum pa de ni* ²Ms.: *°sya nanvayād*; Tib.: *lus kyaṅ rjes su* (D 23b1; om P) *'gro ba med pa'i phyir*). PVIin III (290b5) liest: *don gžan du gyur pa* (D 192b5; *'gyur ba* P) *gñi ga* (P; *ga'i* D) *mi 'thad pa'i phyir ro //* (*arthāntarabhūtadvayāyogāt*).

Subjekten vorhandenen spezifischen Nichtewigkeiten] vorstellt¹¹⁶. [Antwort] Nein, weil man

¹¹⁶ D.h. aufgrund des Unterschiedes zwischen der in dem Ton als Subjekt der These vorhandenen Nichtewigkeit und der in einem Topf als Subjekt eines Beispiels vorhandenen Nichtewigkeit, werden die unerwünschten Konsequenzen vorgestellt, die darin bestehen, daß die in dem Topf vorhandene Nichtewigkeit nicht in dem Ton vorhanden und sich die in dem Ton vorhandene Nichtewigkeit nicht auf den Topf erstreckt. Dharmottara beschreibt den Einwand kurz und bündig wie folgt, welcher aus den zwei Aspekten, nämlich aus der allgemeinen Folge (a) und der konkreten Folge (b), erhoben wird: (a) [Unmöglichkeit der im allgemeinen formulierten Folge:] „Wenn nämlich das zu Beweisende [der Cārvākas] aus dem ‚Versehensein [des Tons] mit einem beliebigen [vom einem mit dem Körper identifizierten Menschen und einem Topf]‘ besteht [d.h. wenn sie ganz im allgemeinen Sinne aufgefaßt wird], dann ist [die Formulierung ihres] Grundes zwecklos [weil das Versehensein mit einem beliebigen der beiden selbstverständlich und schon erwiesen ist]. Deswegen besteht das zu Beweisende [nur] aus dem Körper, da er [allein] ein anderes Ding [als Topf, i.e., das Subjekt der These,] ist [und daher ein zweiter als Begleitung des Topfs ist], nicht aber aus dem Topf. Auf Grund von diesem Unterschied zwischen dem Körper und dem Topf [d.h. von dem Unterschied zwischen der durch den Körper bestimmten Beschaffenheit, ein zweiter zu sein, und der durch den Topf bestimmten] ist zurückgewiesen, daß das zu Beweisende aus der Allgemeinheit [der Beschaffenheit], ein zweiter zu sein, besteht⁽¹⁾. [Ferner, schon] die in dem Körper vorhandene [Beschaffenheit], ein zweiter zu sein, [also das Versehensein mit diesem zweiten] erstreckt sich nicht [gemeinsam auf das Subjekt der These und das Subjekt des Beispiels]. (b) [Unmöglichkeit der im konkreten formulierten Folge:] Genauso ist das <Versehensein> [des Topfs] mit dem zweiten (Faktor) als Topf kein zu Beweisendes, weil es widersprüchlich ist [, daß der Topf seine Begleitung, welche ein anderes Ding ist als er selbst, ist]. [Auch das Versehensein des Topfs] mit dem zweiten Faktor] als Körper ist kein [zu Beweisendes], weil sich [das Versehensein mit dem Körper auf das Subjekt des Beispiels, eine Wand,] nicht erstreckt. Genauso [gilt dieses] auch für die vorliegende [buddhistische Formulierung ‚Der Ton ist nichtewig, weil er erzeugt ist, wie ein Topf, nämlich,] (a’) wenn das zu Beweisende aus der [reinen] Allgemeinheit [, die mit dem Subjekt der These nicht zu tun hat,] bestünde, wäre der Grund zwecklos, daher besteht das zu Beweisende aus der [allgemeinen] Nichtewigkeit des Tons, diese [ihrerseits] erstreckt sich nicht [gemeinsam auf das Subjekt der These, den Ton, und das Subjekt des Beispiels]. (b’) Genauso ist auch die in dem Ton vorhandene [spezifische Nichtewigkeit] kein zu Beweisendes, weil sie sich nicht [auf die Beispiele, die anders als der Ton sind,] erstreckt. Auch die in [einem Beispiel,] einem Topf, vorhandene [spezifische Nichtewigkeit] ist [kein zu Beweisendes], weil es widersprüchlich ist, daß [die nur im Topf vorhandene Nichtewigkeit auch] im Ton [vorhanden ist]“ (Dh 27a3-7 = Skt. Ms. 21b6-22a1: *tathā hi yena kenacit <sa>dviṭṭiyatve² sādhye*

[bei dem buddhistischen Beweis der Nichtewigkeit] auf Grund der Nichtewigkeit, die [im allgemeinen sowohl bei dem Subjekt der These, dem Ton, als auch bei dem Subjekts des Beispiels, einem Topf] etabliert (d.h. erkannt) ist, beweist¹¹⁷, daß der Ton diese (auch in allen Gleichartigen vorhandene allgemeine Nichtewigkeit) besitzt¹¹⁸. Falls [wie bei der

sādhanaivaiphalyam iti deho 'rthāntarabhūtaḥ sādhyo na ghaṭa iti dehaghaṭabhedenā dvitīyatva-sāmānyam sādhyam (³*nirādhyam ananvayāt* (sic)³). *dehagatasya dvitīyatvasyānanvayaḥ*⁴. *tathā na ghaṭena <sa>dvitīyatvaṃ*⁵ *sādhyam, virodhāt. na* (⁶*dehena, ananvayāt*)⁶. *evam ihāpi sāmānye sādhye sādha<na>vaiphalyāc chabdānityatvaṃ sādhyam*⁷, *tasyānvayābhāvaḥ. tathā śabdagatam*⁸ *api na sādhyam, <an>anvayāt, ghaṭagatam*⁸ *api, śabde virodhād (iti sarvaṃ tulyam)*). ¹D.h. die allgemeine Beschaffenheit, ein zweiter zu sein (*dvitīyatva*), ist nicht möglich, denn sie ändert sich, je nachdem sie dem einen von Körper und Topf oder dem anderen zukommt. Wenn sie nämlich dem Körper zukommt, bedeutet sie, daß der Körper ein zweiter als Begleitung des Topfs (d.h. des Subjekts der These) ist, wenn sie aber dem Topf zukommt, bedeutet sie, daß der Topf ein zweiter als Begleitung einer Wand (d.h. des Subjekts des Beispiels) ist. ²Tib. 27a3: (*gañ yañ ruñ ba zig gis*) *gñis pa dañ bcas par (bsgrub na)* ³Ms.; Tib. 27a4: (*gñis pa ñid kyi spyi bsgrub par bya ba yin pa* (P; par D 23b3)) *de bsal* (D; *gsal* P) *ba yin la*. Statt *nirādhyam ananvayāt* wäre etwa *nirastam* zu erwarten ⁴Tib.: (*gñis pa ñid*) *de yañ (rjes su 'gro ba med pa yin no //)* ohne Entsprechung im Skt. ⁵Ms.: *ghaṭena dvitīyatvaṃ* = Tib.: *bum pas gñis pa ñid* ⁶*dehānānvayāt* Ms. ⁷ Ms.: *°dhyam{ma}*; Tib. 27a6: (*bsgrub par bya ba*) *ma (yin no //)* ohne Entsprechung im Skt. ⁸*la brten pa* für *°gata*.

¹¹⁷ Vgl. Dh 27a7f. = Skt. Ms. 22a1f.: *siddhayeti jñātayā. tad ity anityatvavataḥ <sāadhanāt>*¹ *pratipādanāt* (¹Tib.: *sgrub* (D 23b6; *grub* P) *pa 'i phyir te /*); *ibid.* 28a1 = Skt. Ms. 22b2: *aviśeṣeṇaivānityatā siddhā, tayā*¹ *śabdasya tadvattā sādhyate* (¹Tib.: *de grub pas*).

¹¹⁸ PVin III 290b6 – Ce'e PV IV 36: *tulyam nāṣe 'pi cec chabdaghaṭabhedenā kalpane / na siddhena vināśena tadvataḥ sādhanād dhvaneḥ //*, vgl. Tani 1984, 14; Tillemans 2000, 62 (Übersetzung) & Anm. 218. Der Einwand behauptet, daß derselbe Grund für die buddhistische Widerlegung der Möglichkeit der allgemeinen zu beweisenden Beschaffenheit beim von den Cārvākas vorgetragene Beweis des *anyatarasadvitīyatva* auch für die buddhistische zu beweisende Beschaffenheit, die Nichtewigkeit des Tons, gilt. Diese Nichtewigkeit ist nämlich verschieden je nachdem sie durch den Ton als Subjekt der These oder durch den Topf als Subjekt des Beispiels bestimmt wird. Der Einwand stimmt aber nicht, weil dieser Unterschied beim buddhistischen Beweis der Nichtewigkeit nicht vorliegt: „Zunächst ist die Nichtewigkeit, nämlich das Nichtbestehen, des Dinges erwiesen. Ferner ist die Bestimmung [der Nichtewigkeit] durch den Topf und den Ton weder in Worte gefaßt noch vom Proponenten angenommen. Daher ist die mit der Allgemeinheit versehene Nichtewigkeit das zu Beweisende. [Infolgedessen] ist weder stimmig, daß man sich die (Nichtewigkeit) mittels des Unterschiedes zwischen dem Ton und dem

buddhistischen Formulierung] ebenso [auch bei der Formulierung des *sadvitīyatva*-Beweises] irgendein [alternativer Faktor als Begleitung des Subjekts der These], der [im allgemeinen] ein anderes Ding ist [als das Subjekt der These und das des Beispiels], angenommen würde, dann könnte das [allgemeine] Ein-Anders-Ding-Sein eines von den beiden (*anyatarārthāntarabhāva*),

Topf vorstellt, noch daß man auf die Fehler hinweist. [Beim Beweis des *anyatarasadvitīyatva*] hingegen ist das Versehensein mit einem zweiten, welches [in der Weise] in Worte gefaßt ist, [daß es] durch den Körper und den Topf bestimmt ist, das zu Beweisende. Daher [kann] man es sich mittels des Unterschiedes zwischen dem Körper und dem Topf vorstellen und auf die Fehler hinweisen“ (Dh 27a8-b2 = Skt. Ms. 22a2f.: *anityatvam anavasthāyitvaṃ vastunas tāvat siddham*.¹ *na ca śabdō ghaṭo vā śabdavad viśeṣaṇam iṣṭaṃ vādinas*¹), *tat sāmānyenānityatvaṃ sādhyam, tasya śabdaghaṭabhedenā*² *vikalpo na yukto doṣopanyāsaś ca. dehaghaṭābhyāṃ tu viśiṣṭaṃ śabdopāttaṃ sadvitīyatvaṃ sādhyam, tato dehaghaṭābhedena vikalpo doṣopanyāsaś ca*.¹ Ms.; Tib. 27a8: *bum pa dañ sgra'i khyad par ni sgras zin pa ma yin la / rgol ba 'dod pa yañ ma yin te /*. Nach Tib. wäre etwa *na ca śabdopāttaṃ ghaṭaśabdābhyāṃ viśeṣaṇam, na ceṣṭaṃ vādinaḥ* zu erwarten² (*sgra dañ bum pa'i*) *khyad par gyis* (P; gyi D 23b7)). Der buddhistische Beweis begeht keine Fehler des Fehlens des gemeinsam Vorkommens (*ananvayoḍa*) und des Beweises von bereits Bewiesenem (*siddhasādhana*). Da nämlich die buddhistische zu beweisende Beschaffenheit aus derjenigen Nichtewigkeit besteht, die mittels der Ausschließung der Verbindung mit anderen als der Ton (*anyayogavyavaccheda*) nicht bestimmt ist, ist nicht ausgeschlossen, daß die Nichtewigkeit auch in anderen als dem Ton, im Topf, vorhanden ist, d.h. die Nichtewigkeit mittels der Ausschließung der Nichtverbindung mit dem Ton (*ayogavyavaccheda*) bestimmt ist; und da es noch nicht bewiesen ist, daß diese Nichtewigkeit in dem Ton vorhanden ist, gibt es keinen Fehler eines Beweises von bereits Bewiesenen, vgl. PV IV 39: *sāmānyam eva tat sādhyam na ca siddhaprasāadhanam / viśiṣṭaṃ dharmiṇā tac ca na niranvayoḍavat //*, übersetzt in Tillemans 2000, 65; PVin II 13 (= 14) = PV IV 194, Steinkellner 1979, 34. Bu ston erklärt die buddhistische Antwort wie folgt: Bu 369,6f.: *sgra bum gyis gzan ldan rnam gcod kyis khyad par du ma byas pa'i mi rtag pa ñid tshad mas grub pas na de bsgrub bya'i chos yin la chos can sgra mi rtag pa de dañ ldan par tshad mas ma grub pa sgrub cin rtogs par byed pa'i phyir grub zin pa'i skyon med do //* („[Bei dem buddhistischen Beweis der Nichtewigkeit des Tons] ist [diejenige] Nichtewigkeit durch gültige Erkenntnis bewiesen, die durch den Ton oder den Topf mittels der Ausschließung der Verbindung mit anderen [als jeweils Ton oder Topf] nicht bestimmt ist, daher ist diese (Nichtewigkeit) die zu beweisende Beschaffenheit; und es ergibt sich kein Fehler eines [Beweises von bereits] Bewiesenem, weil man den Beschaffenheitsträger, d.h. den mit der Nichtewigkeit versehenen Ton, der durch gültige Erkenntnis noch nicht bewiesen ist, beweist und erkennen läßt.“¹ vgl. Dh 28a2 = Skt. Ms. 22b2f.: *nāpi siddhasādhyaṭā, ayogavyavacchedasyāsiddhatvāt*; PVV 377, 13-15, übersetzt in Tillemans 2000, 66).

[das zu Beweisende] sein¹¹⁹. [In Wirklichkeit ist es aber nicht der Fall, deswegen ist das Versehensein mit einem zweiten als Begleitung, nämlich mit einem von den beiden, der ein anderes Ding ist als beide Subjekte, kein zu Beweisendes.]¹²⁰

c (290b7-291a3 = MsII 36b6-b8) Mittels dieses Ausdrucks, daß [etwas, das vom Proponenten selbst] beabsichtigt [ist,] das zu Beweisende ist, ist [der Opponent] widerlegt (*pratyākhyāta*), der zurückweist (*nirākurvat*), daß die durch einen Beschaffenheitsträger bestimmte (*viśiṣṭa*) Beschaffenheit [das zu Beweisende ist] und der durch eine Beschaffenheit bestimmte Beschaffenheitsträger [das zu Beweisende ist],¹²¹ z.B. [der Opponent, der den buddhistischen Beweis der Nichtewigkeit des Tons in der Weise zurückweist — Aus dem Erzeugtsein (*kṛtakatva*) als Grund kann die Folge] nicht [erschlossen werden, die darin besteht,] daß der [eine] Ton den [anderen] nichtewigen Ton [„nichtewig“] hat (*nānityaśabdaḥ śabdaḥ*) [d.h. der eine Ton mit dem anderen Ton versehen ist]¹²², oder [aus demselben Grund kann die Folge] nicht [erschlossen werden, die darin besteht,] daß [der eine Ton] die in dem [anderen] Ton [„nichtewig“ vorhandene] Nichtewigkeit hat (*na śabdānityatvavān*)¹²³ [— wird widerlegt],

¹¹⁹ PVin III 290b6f. – Ce'e PV IV 37ab': *tathārthāntarabhāve syāt tadvān kumbho 'py*. Vgl. Tani 1984, 14; Tillemans 2000, 63, Anm. 221. PVin III (290b7) liest: 'ga' žig don gžan du gyur par (P; pas D 192b6) *khas len na*.

¹²⁰ Vgl. Dh 28a3f. = Skt 22b3f.: *tatheti yathānityatā siddhā¹, tathā yadi dehaghaṭayoh kasyacid arthāntarabhūtasyābhyupagamaḥ syāt, syāt sāmānyavad arthāntaratvaṃ (arthā²nta³ra⁴{tv}ratvaṃ im Ms.) sādhyam, dvayor (d.i. dehaghaṭayor) api tv arthāntaratvābhāvān na sāmānyam sādhyam* (¹Tib. 28a3: (*mi rtag pa ñid grub pa*) *ma (yin pa)* ohne Entsprechung im Skt.

¹²¹ PVin III 290b7f. – Ce'e PV IV 40abc': *etena dharmidharmābhyāṃ viśiṣṭau dharmadharmināu / pratyākhyāto nirākurvan ... //*, vgl. Tillemans 2000, 66f. & Anm. 231. PVin III Tib. (290b7: *chos dan chos can dag 'gog pa*) *yañ (bsal ba yin te)* ohne Entsprechung im Skt. MsII 36b6: ... *dharmadharmināu nirākurvan pratyākhyātaḥ*.

¹²² Vgl. Dh 28a6 = Ms. 22b7: *anityaḥ śabdo yasya śabdasya so 'nityaśabdaḥ. anityena śabdāntareṇa yukta ity arthaḥ* (s. nächste Anm.).

¹²³ PVin III 290b8 – Ci'e PVV 377,19f.: *yathā na śabdānityatvavān śabdo nānityaśabdavān vā śabda iti*, vgl. Tillemans 2000, 67, Anm. 232. Nach der Ansicht der Buddhisten besteht bei dem Beweise der Nichtewigkeit des Tons das zu Beweisende aus derjenigen Vereinigung, die darin liegt, daß der Beschaffenheitsträger, der Ton als Subjekt der These, durch die Beschaffenheit, die Nichtewigkeit, bestimmt ist, vgl. PSV² 111a6 (= PSV¹ 30a1) = PVBh 580,14: *dharmaviśiṣṭo dharmy anumeyaḥ* (Hattori 1958, 329, Fragment, Kitagawa 1965, 96, Anm. 76, Steinkellner 1979, 32, Anm. 59); PS III 10a = PVBh 580,16: *samudāyārthasādhyatvāt* (Hattori 1958, 328, Kitagawa 1965, 151, Anm. 226). Oder von der Seite

der Beschaffenheit gesehen besteht das zu Beweisende aus der durch den Ton bestimmten Allgemeinheit der Nichtewigkeit, wobei der Beschaffenheitsträger, der Ton, die Beschaffenheit, die Nichtewigkeit, im Sinne der Ausschließung der Nichtverbindung (*ayogavyavaccheda*) bestimmt, nämlich in dem Sinne, daß zwar die bloße Nichtverbindung der Nichtewigkeit mit dem Ton ausgeschlossen ist, aber die Verbindung der Nichtewigkeit mit anderen Beschaffenheitsträgern möglich ist, so daß die Nichtewigkeit nicht nur im Subjekt der These sondern auch im Subjekt des Beispiels vorhanden sein kann, vgl. PV IV 39 (Tillemans 2000, 65), PVin II 6,2-8 (Steinkellner 1979, 34); PV IV 194 = PVin II 13 (= 14). Um den buddhistischen Beweis der Nichtewigkeit des Tons zu widerlegen, faßt der Gegner, nämlich die Cārvākas (vgl. PVV 377,18f.), diese Ansicht absichtlich auf andere Weise auf: An dem Ton werde die durch einen anderen Ton bestimmte Nichtewigkeit oder ein anderer, durch diese Nichtewigkeit bestimmter Ton bewiesen, vgl. PVB 500, 29f.: *śabdaviśiṣṭam anityatvaṃ śabde sādhyam iti prāptam, anityatvaviśiṣṭo vā śabda (śabdaṃ im Text) iti*. Konkret gesagt seien mit der These „Der Ton ist nichtewig“ folgende zwei Aussagen gemeint. Nämlich der eine Ton ist mit dem anderen nichtewigen Ton „nichtewig“ versehen, oder der eine Ton hat die Nichtewigkeit des anderen nichtewigen Tons „nichtewig“. Bei der ersteren Aussage sei ein Beschaffenheitsträger, nämlich ein anderer Ton, durch eine Beschaffenheit „nichtewig“ bestimmt; bei der letzteren hingegen sei eine Beschaffenheit „Nichtewigkeit“ durch einen Beschaffenheitsträger, nämlich einen anderen Ton, bestimmt. Ein durch eine Beschaffenheit bestimmter Beschaffenheitsträger und eine durch einen Beschaffenheitsträger bestimmte Beschaffenheit, d.i., eine bestimmte Gesamtheit einer Beschaffenheit und eines Beschaffenheitsträgers, seien am Subjekt der These vorhanden.

Vom Standpunkt der Buddhisten ist aber diese Gesamtheit kein zu Beweisendes, vgl. PVBh 501,2: *na hi dharmīṇy aparāḥ śabdānityatvasamudāyaḥ śabde sādhyāḥ* („denn eine andere Vereinigung von dem [anderen] Ton [,nichtewig‘] und der [in diesem Ton vorhandenen] Nichtewigkeit an dem [einen] Ton als Beschaffenheitsträger ist kein zu Beweisendes“, übersetzt in Tillemans 2000, 68, Anm. 235). Für sie ist nämlich nicht die Vereinigung von dem anderen Ton ‚nichtewig‘ und der in diesem Ton vorhandenen, d.h. durch diesen Ton bestimmten Nichtewigkeit sondern die Vereinigung von dem Beschaffenheitsträger als Subjekt der These, dem Ton, und der zu beweisenden Beschaffenheit, der bloßen Nichtewigkeit, das zu Beweisende. Daher wird von ihnen weder das Verbundensein des einen Tons mit dem anderen Ton noch das Verbundensein mit der in dem anderen Ton vorhandenen Nichtewigkeit als zu Beweisendes anerkannt, vgl. Dh 28b3 = Ms. 23a3: *na ca śabdāntarayuktatvaṃ tadanityatvayuktatvaṃ vā sādhyam iṣṭam*. Nachdem der Gegner das buddhistische zu Beweisende auf eigene Weise verdreht, kritisiert er die Buddhisten, daß gerade die Negation der verdrehten Aussagen aus dem buddhistischen Grund „Erzeugtsein des Tons“ erschlossen wird, vgl. Dh 28a6-b1 = Skt. Ms. 22b6-23a1: *dharmaviśiṣṭadharminirākaraṇam udāharati, yathā¹ nānityaśabdaḥ śabda iti. anityaḥ śabdo*

weil der Tadel der [von dem Gegner aufgefaßten] Vereinigung (*samudāyāpavāda*) [von einer Beschaffenheit und einem Beschaffenheitsträger] an dem Beschaffenheitsträger [nämlich dem Subjekt der These,] nicht [zu dem Vorhandensein der zu beweisenden Beschaffenheit an dem Subjekt der These] in Widerspruch steht¹²⁴. [Die buddhistische These, daß] der Ton nichtewig ist, ist nämlich nicht [die Behauptung, daß] der [eine] Ton den [anderen] nichtewigen Ton

yasya śabdasya so 'nityaśabdaḥ, anityena śabdāntareṇa yukta ity arthaḥ, tādrśo na bhavatīti sādhyam. dharmiviśiṣṭadharmanirākaraṇaṃ darśayati, na śabdānityatvavān iti. ²*śabdasyānyasyānityatvaṃ yat tadvān² anyah śabdo na bhavaty etad api sādhyam. kṛtakatvād iti {gha}hetuḥ. ghaṭavad iti dr̥ṣṭāntaḥ³ (¹yatheti (nānitya° ... iti) im Ms.; Tib. 28a6f.: dper na (sgra mi rtag pa'i sgra dañ ldan pa ma yin pa'am zes bya ba'o //) ²Tib. 28a8: sgra gzan gyi mi rtag pa gañ yin pa de (ni sgra gzan ma yin no zes bya ba). mi rtag pa für anityatva; de für tadvān ³Ohne Entsprechung im Skt.)* („[Dharmakīrti] führt ein Beispiel für die [gegnerische] Zurückweisung des durch eine Beschaffenheit bestimmten Beschaffenheitsträgers an: der Ton hat z.B. einen nichtewigen Ton nicht. Wenn an dem einen Ton [d.h. dem Subjekt der These] ein [anderer] nichtewiger Ton vorkommt, ist der (eine Ton) einer, der einen nichtewigen Ton hat. [Dies] bedeutet: [der eine Ton] ist mit einem anderen Ton, [der] nichtewig [ist], verbunden. Das [von dem Gegner aufgefaßte] zu Beweisende besteht darin, daß [der eine Ton doch] nicht so ist. [Ferner, Dharmakīrti] führt [ein Beispiel für] die [gegnerische] Zurückweisung der durch einen Beschaffenheitsträger bestimmten Beschaffenheit an: [der Ton] hat die Nichtewigkeit eines Tons nicht. [D.h.] der eine Ton hat diejenige Nichtewigkeit nicht, die an dem anderen Ton [,nichtewig'] vorhanden ist. Auch diese (Aussage) ist das zu Beweisende. Der Grund dafür ist: weil er erzeugt ist. Das Beispiel ist: wie ein Topf“). Das gemeinsam Vorkommen von dem Grund und den beiden zu beweisenden Beschaffenheiten ist nicht möglich, wie Manorathanandin es erklärt: „denn an keinem [Beschaffenheitsträger des] Beispiels, einem Topf usw., kommt [der Grund,] das Erzeugtsein, mit der in dem Ton [,nichtewig'] vorhandenen Nichtewigkeit oder mit dem [Versehensein mit dem] nichtewigen Ton [,nichtewig'] zusammen vor“ (PVV 377, 20-21: *na hi śabdānityatvenānityaśabdena vā kvacid ghaṭādau dr̥ṣṭānte kṛtakatvasyānvayo 'sti, (tata iṣṭaviparyāsanād viruddhaṃ kṛtakatvam iti. sa evaṃ vadan pratyākhyātaḥ)*); Tillemans 2000, 67, Anm. 232.

¹²⁴ PVin III 290b8 – Ce'e PV IV 41ab: *samudāyāpavādo hi na dharmiṇi virudhyate /*, Tillemans 2000, 67f. D.h. selbst wenn an dem einen Ton das Vorhandensein des anderen nichtewigen Tons „nichtewig“ oder das Vorhandensein der durch den anderen Ton „nichtewig“ bestimmten Nichtewigkeit verneint wird, steht dies nicht zu dem buddhistischen Beweis des Vorhandenseins der durch den anderen Ton „nichtewig“ nicht bestimmtem Nichtewigkeit, d.h. der bloßen Nichtewigkeit, an dem einen Ton als Subjekt der These in Widerspruch.

[„nichtewig“] hat.¹²⁵ Falls [die Behauptung], daß [der Ton] so ist [d.h. der eine Ton mit dem anderem Ton „nichtewig“ verbunden ist]¹²⁶, als das zu Beweisende] beabsichtigt wäre, dann wäre [die von den Buddhisten angenommene These, daß] der Ton nichtewig ist, nicht [bewiesen], weil [nach dieser Auffassung nur] bewiesen wird, daß an dem einen Ton das Versehensein mit dem [anderen] nichtewigen Ton [„nichtewig“ vorkommt]¹²⁷ (*śabde 'nityaśabdatva-*

¹²⁵ Der Gegner versteht die These der Buddhisten auf die Weise, daß an dem einem Ton der andere nichtewige Ton ‚nichtewig‘, welcher durch die Beschaffenheit, die Nichtewigkeit, bestimmt ist, vorkommt, oder an dem einen Ton die durch den anderen Ton ‚nichtewig‘ bestimmte Nichtewigkeit vorkommt, d.h., daß das zu Beweisende aus einer spezifischen Vereinigung von einem Beschaffenheitsträger und einer Beschaffenheit besteht, und verneint das Vorhandensein dieser Vereinigung am Subjekt der These. Indem er die buddhistische These auf diese Weise auffaßt, übt er zwar an dem Beweis der buddhistischen These Kritik, aber für die Buddhisten ist sie kein berechtigter Tadel, denn das zu Beweisende besteht nach der buddhistischen Ansicht weder aus dem Versehensein mit dem nichtewigen Ton ‚nichtewig‘ noch aus dem Versehensein mit der durch den Ton ‚nichtewig‘ bestimmten Nichtewigkeit, sondern aus der bloßen Nichtewigkeit an dem Beschaffenheitsträger der These, dem Ton, vgl. PVV 377,23: *anityatvamātrasya śabde sādhyatveneṣṭatvāt*; PVBh 500,32-501,1: *na hi śabde 'nityaśabdatvaṃ sādhyate* (Ms. 248b1; *prasādhyate* im Text), *anityatāmātrasya prasādhant*. Da die vom Gegner aufgefaßten Aussagen von derjenigen These ganz verschieden sind, welche die Buddhisten selber intendieren, wird trotz der Verneinung der ersten die letztere buddhistische These nicht zurückgewiesen: „[Die buddhistische These, daß der Ton nichtewig ist, m.a.W.] der Ton [bloß] durch die Nichtewigkeit bestimmt ist, ist nicht [die Behauptung, daß] der [eine] Ton den [anderen] nichtewigen Ton [„nichtewig“] hat, d.h. nicht, daß [er] mit dem anderen, nichtewigen Ton [„nichtewig“] verbunden ist. Deswegen ist der [von den Buddhisten angenommene] Ton, der durch die [bloße] Nichtewigkeit bestimmt ist, nicht widerlegt, selbst wenn [der Gegner] den anderen Beschaffenheitsträger [den Ton ‚nichtewig‘] zurückweist, der [mit dem einen Beschaffenheitsträger, nämlich dem Ton als Subjekt der These] verbunden ist“ (Dh 28b6f. = Skt. Ms. 23a6: *yasmād anityatvaviśiṣṭaḥ śabdo nānityaśabdaḥ śabda iti nānityaśabdāntarasambandhī, ataḥ sambandhidharmyantarānirākarāṇe¹ 'pi nānityatvaviśiṣṭaḥ² śabdo nirastaḥ* (¹Tib. 28b7: *chos can gzan dan 'brel ba* (P; *pa D 25a3) bkag (kyañ)*), aber die tibetische Wiedergabe des Skt. *sambandhidharmyantara^o* wäre *'brel ba 'i chos can gzan* ²Tib. 28b7: *mi rtag pa 'i (khyad par can* (D 25a3; om P) *gyi sgra*) für *anityatva^o*). PVin III Tib. (290b8: *sgra de (mi rtag pa yin gyi)* für *(anityo hi) śabdaḥ*.

¹²⁶ Vgl. Dh 28b8 = Skt. Ms. 23a7-b1: *tadbhāvasyānityaśabdāntarasambandhitvasyeṣṭau*. PVin III (291a1) liest: *de* (D 193a1; *da* P) *ltar gyur par 'dod na*.

¹²⁷ Vgl. Dh 29a1 = Skt. Ms. 23b1: *śabde 'dhikarāṇe 'nityaśabdāntarasambandhitvaprasādhant¹*

prasādhānāt); [in diesem Fall] wäre [aber nur] der [eine] Ton, der den [anderen] nichtewigen Ton [„nichtewig“] hat, [bewiesen]. Dieser [Ton, der mit dem anderen Ton versehen sein soll,] ist aber [in Wirklichkeit von den Buddhisten] nicht beabsichtigt.¹²⁸ Deswegen [ergibt sich durch die von dem Opponenten vorgetragene Zurückweisung dieses bestimmten Tons] keine Aufhebung dessen, [was von den Buddhisten] beabsichtigt ist (*neṣṭavighātaḥ kaścit*)¹²⁹.

e (291a2f.= MsII 36b7f.)¹³⁰ Somit ist nur die Beschaffenheit allein am Beschaffenheitsträger [durch einen Grund] zu beweisen¹³¹ oder [durch einen widersprüchlichen Grund] umzukehren (*viparyāsaniya*). Auf diese Weise wird entweder der Nachweis (*siddhi*) der Gesamtheit [, die von dem Proponenten] beabsichtigt ist (*iṣṭasamudāya*), oder [deren] Aufhebung (*vighāta*) geführt. [Es ist nicht so, daß aufgrund von der Umkehrung eines Teils der Gesamtheit allein der Grund widersprüchlich ist,] denn in allen Fällen [von widersprüchlichen Gründen] werden [sie] nur deswegen [als] widersprüchlich [festgestellt], weil sie die Gesamtheit des [beabsichtigten Beschaffenheitsträgers und der beabsichtigten Beschaffenheit] umkehren (*tatsamudāyaviparyāsanāt*). Diese (Umkehrung der Gesamtheit) wird [aber] in einigen Fällen mittels der [Umkehrung der] Beschaffenheit (*dharmamukhena*), mittels [der] des Beschaffenheitsträgers oder mittels [der] der Bestimmung der (Beschaffenheit oder des Beschaffenheitsträgers) (*tadviśeṣamukhena*) geführt. Daher werden mittels der [verneinten Elemente der These, nämlich des verneinten Beschaffenheitsträgers oder der verneinten Beschaffenheit,

(^{1o}*prasādhānāt* im Ms.; Tib.: *sgrub* (P; *bsgrub* D 25a5) *pa'i ... phyir*).

¹²⁸ PVin III 291a1 – Ce'e PV IV 41c: *sādhyam yatas tathā neṣṭam*, Tillemans 2000, 67.

¹²⁹ Genauso ergibt sich keine Aufhebung dessen, was von den Buddhisten beabsichtigt ist, selbst wenn der Gegner die Aussage, daß der [eine] Ton die in dem anderen Ton „nichtewig“ vorhandenen Nichtewigkeit hat, verneint, nämlich die durch einen Beschaffenheitsträger bestimmte Beschaffenheit an dem zu beweisenden Beschaffenheitsträger verneint, vgl. Dh 29a4 = Skt. Ms. 23b3f.: *evam śabdānitya-tvavān iti dharmiviśiṣṭasya nirākaraṇa¹ iṣṭavighātābhāvo yojyaḥ* (^{1o}*ākaraṇe* im Ms.; Tib. ('*gog pa la*) *yañ* ohne Entsprechung im Skt.).

¹³⁰ D.h. nur das nichtewige Wesen des Tons ist zu beweisen, nicht aber das Verbundensein des einen Tons mit dem anderen nichtewigen Ton „nichtewig“, und selbst bei der Widerlegung des letzteren ist die von den Buddhisten beabsichtigte, wesentliche Nichtewigkeit des Ton nicht verneint, vgl. Dh 29a5f. = Skt. Ms. 23b4f.: *yasmāc chabdasya rūpam anitya<tva>ṃ sādhyatavyam, na punaḥ śabdāntarasambandhitvam, śabdā{ra}ntarasambandhi<tva>nirākaraṇe¹ ca na ni<ja>rūpagatam² anityatvaṃ śabdasya nirākṛtam bhavati, tasmāt ...* (¹Tib. 29a5: *sgra gzan dan 'brel ba ñid bkag (kyañ)* ²Tib.: (*sgra'i*) *rañ bzin du gyur pa'i (mi rtag pa ñid)*). PVin III (291a2) liest: *spyi grub pa'am* (P; *pa ma* D 193a2) *gnod par byas pa*.

¹³¹ PVin III 291a2 (= MsII 36b7) – Ci' PVBh 501, 5: *tasmāt kevala eva dharmo dharmiṇi sādhyah;* vgl. PV IV 41d: *sādhyo dharmo 'tra kevalaḥ //*, Tillemans 2000, 67.

wodurch die Gesamtheit verneint wird,¹³² die Gründe als widersprüchlich] bezeichnet (*vyapadiśyate*).¹³³

¹³² Dh 29b5 = Skt. Ms. 24a3f.: *sarvathā yena dharmeṇa dharmiṇā vā nirākṛtena samudāyo nirākṛto bhavati, tena viruddho vyavahriyate.*

¹³³ PVin III 291a3 – Cī'e PST 165a7 = Skt. Ms. 109b3f.: *sa kadācid dharmamukhena¹ dharmimukhena tadubhayamukhena² tadviśeṣamukhena³ vā kriyata iti tena vyapadiśyate* (¹o mukhenā Ms. ²ohne Entsprechung im PVin III ³tatviśeṣa° Ms.), Cī'e PST 158b5f. = Skt. Ms. 104b1f.

Nach Dharmottara wird der widersprüchliche Grund in vier geteilt (vgl. Dh 29b5-8 = Skt. Ms. 24a3-6).

(a) Der Grund, der den Widerspruch zu dem Wesen der Beschaffenheit der These beweist, ist ein dem Wesen der Beschaffenheit widersprüchlicher (*dharmavarūpaviruddha*) Grund: z.B. bei dem Beweis „Der Ton ist ewig, weil der erzeugt ist, wie der Äther (*nityaḥ śabdaḥ, kṛtakatvāt, ākāśavat*)“ beweist der Grund die Umkehrung des Wesen der Beschaffenheit „Nichtewigkeit“.

(b) Der Grund, der den Widerspruch zu dem Wesen des Beschaffenheitsträgers beweist, ist ein dem Wesen des Beschaffenheitsträgers widersprüchlicher (*dharmisvarūpaviruddha*) Grund: z.B. bei dem von einem Vertreter der Existenz des Äthers (*sadākāśavādin*) formulierten Beweis „Der Äther ist ewig, weil er nicht erzeugt ist (*nityam ākāśam, akṛtakatvāt*), wie Hasenhorn“ sind die beiden Beschaffenheiten, Ewigkeit und Nichterzeugtsein, bei den nichtexistenten Hasenhörner vorhanden. Daher beweist der Grund, Nichterzeugtsein, auch die Nichtexistenz des Äthers, des Beschaffenheitsträgers (*ākāśasyāpi dharmiṇo 'bhāvaṃ sādhayati*).

(c) Der Grund, der den Widerspruch zu einer vom Proponenten beabsichtigten Besonderheit beweist, welche die zu beweisenden Beschaffenheit bestimmt, ist ein der Besonderheit der Beschaffenheit widersprüchlicher (*dharmaviśeṣaviruddha*) Grund: z.B. bei dem Beweis der Sāṃkhyas „Diese (Augen usw.) bestehen zum Zweck eines anderen [und zwar in dem Sinne, daß sich das Bestehen zum Zweck eines anderen nur] auf das nicht zusammengesetzte [Selbst] bezieht (*asaṃhataviśayaṃ pārārthyam eṣām*), weil sie die Zusammensetzung sind“ wird aus diesem Grund die umgekehrte Folge, daß die Augen usw. zum Zweck eines zusammengesetzten anderen bestehen, bewiesen, wodurch die von den Sāṃkhyas beabsichtigte, an die zu beweisende Beschaffenheit angefügte Besonderheit „Bezug auf das nicht Zusammengesetzte“ verneint.

(d) Der Grund, der den Widerspruch zu einer vom Proponenten beabsichtigten Besonderheit beweist, die den Beschaffenheitsträger bestimmt, ist ein der Besonderheit des Beschaffenheitsträgers widersprüchlicher (*dharmiviśeṣaviruddha*) Grund: z.B. bei dem Beweis der Sāṃkhyas „[Die Augen usw.] bestehen zum Zweck eines anderen, sofern sie zum Zweck des nicht zusammengesetzten [Selbst] bestehen (*asaṃhatārthāḥ¹ santaḥ parārthāḥ*), weil sie die Zusammensetzung sind“ verneint der Grund die

von den Sāṃkhyas beabsichtigte Besonderheit, das Bestehen zum Zweck des nicht zusammengesetzten Selbst, das den Beschaffenheitsträger, Augen usw., bestimmt (¹Dh 29b8: 'dus pa ma yin pa'i don dag ni; Skt. Ms. 24a6: *saṃhatāḥ*), vgl PVin III 288b5f. = MsII 25a7.

Wenn ein Grund die Gesamtheit der Beschaffenheit und des Beschaffenheitsträgers mittels der Zurückweisung eines Teils, nämlich der Beschaffenheit oder des Beschaffenheitsträgers, umkehrt, dann wird der Grund je nach dem Unterschied der zu verneinenden Teile unterschiedlich bezeichnet. In Wirklichkeit gibt es aber nur die Zurückweisung der Gesamtheit, vgl PVBh 501, 6-8: *katham tarhi dharmadharmitatsamudāyaviśeṣanirākaraṇābhedaḥ. taddvāreṇa nirākaraṇāt. yadvāreṇa¹ hi samudāyo nirākriyate², tena vyapadiśyate. paramārthataḥ samudāyanirākaraṇam eva* (¹Tib. 182a8: *de'i sgo nas² nirā³misa(?)kriyate* Ms. 248b3). Insofern nämlich aufgrund des Wortes *iṣṭa* („[vom Proponenten] beabsichtigt“) in der Definition der These die von ihm beabsichtigte Besonderheit, die an den Beschaffenheitsträger oder die zu beweisenden Beschaffenheit implizit angefügt ist, auch in der These enthalten ist, gibt es keinen Unterschied zwischen den normalen widersprüchlichen Gründen, d.h. den vierten und sechsten Gründen im *hetucakra*, und den widersprüchlichen Gründen, welche die Besonderheiten, die den Beschaffenheitsträger oder die zu beweisenden Beschaffenheit bestimmen, umkehren. Von der Seite der These gesehen sind die Thesen, welche durch diese widersprüchlichen Gründe umgekehrt werden, Scheinthesen. Zur Unterteilung der Scheinthese vgl PSV¹ 43b2f. = PSV² 125a5f. (ad PS III 2): *'di yañ chos kyi rañ gi no bo dañ 'gal bas sel ba'i sgo tsam žig bstan pa yin la / phyogs 'dis ni chos dañ chos can gyi khyad par dañ rañ gi no bo sel bar byed pa rig par bya ste / (= Kitagawa 1965, 472, 14-17)* („[Die These wird zurückgewiesen, wenn die Gesamtheit der zu beweisenden Beschaffenheit und des Beschaffenheitsträgers umgekehrt wird.] Diese [oben erwähnten vier Beispiele¹ der Scheinthese — ‚Der Ton ist nicht hörbar‘, ‚Der Topf ist ewig‘ usw. —] sind jedoch bloß mittels der Zurückweisung des Wesens der [zu beweisenden] Beschaffenheit (*dharmasvarūpanirākaraṇamukhena*)² [als ein Typ der Scheinthese] gezeigt. Auf diese Weise sind aber [die anderen Typen der Scheinthese mittels] der Zurückweisung sowohl einer Besonderheit der [zu beweisenden] Beschaffenheit und des Beschaffenheitsträgers als auch des Wesens [des Beschaffenheitsträgers] (*dharmadharmiviśeṣasvarūpanirākaraṇa*) zu erkennen³“, übersetzt in Kitagawa 1965, 131) (¹Vgl PST 165a7f. = Skt. Ms. 109b4: *etat tūdāharaṇacatuṣṭayam* ²PST 165a8 = Skt. Ms. 109b4; PSV² (Tib.:) *dañ 'gal bas* ist ohne Entsprechung im Skt. und fehlt auch in PSV¹ 43b2: *chos kyi rañ gi no bo bsal ba'i sgo* ³Vgl PST 165a8-b1 = Skt. Ms. 109b4f.: *anayā tu diśā dharmadharmiviśeṣāṇāṃ ... dharmisvarūpasya ca nirākaraṇamukhena prakārāntarāṇi veditavyāni*).

Verzeichnis der Abkürzungen und der Literatur

Cī' Cī' Cī'e

Ce Ce' Ce'e Für die Typen der Zitat siehe Horst Lasic, *Jñānaśrīmitras Vyāpticarcā*. Wien 2000, 25ff.

D Ausgabe von Derge

Ms. Manuskript

P Ausgabe von Peking

Skt. Sanskrit

T Taishō shinshū daizōkyō. Ed. J. Takakusu, K. Watanabe. Tokyo 1924-1929.

Tib. Tibetisch

WZKS Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd(- und Ost-)asiens

{ Tilgen

◇ Ergänzung

◊ Ergänzung auf dem Rand

Jñ Pramāṇaviniścayaṭīkā (Jñānaśrībhadrā): P 5728.

Dh Pramāṇaviniścayaṭīkā (Dharmottara): P 5727; Skt. Ms.: Photokopie des Mikrofils, der in der Bibliothek China Tibetology Research Institute erhalten ist.

NB III Nyāyabindu (Dharmakīrti) Kapitel III: s. NBṬ(Dh).

NBṬ(Dh) Nyāyabinduṭīkā (Dharmottara): Malvania, Dalsukhbhai, ed. *Paṇḍita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa*. Patna 1971 (second edition).

NBhūṣ Nyāyabhūṣana (Bhāsarvajña): Yogīndrānandaḥ, Svāmī, ed. *Śrīmad-ācārya-Bhāsarvajña-praṇītasya Nyāyasārasya svopajñam vyākhyānam Nyāyabhūṣanam*. Vārāṇasī 1968.

NMu Nyāyamukha (Dignāga): T 1628.

NS Nyāyasūtra (Gautama): *Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspatimiśra's Tātparyāṭīkā and Viśvanātha's Vṛtti*. Rinsen Sanskrit Text Series I-1 and I-2. Kyoto 1982.

PV Pramāṇavārttika (Dharmakīrti): Miyasaka, Yūshō. "Pramāṇavārttika-kārikā (Sanskrit and Tibetan)." *Acta Indologica* 2, 1971/72, 1-206.

PV III, IV Pramāṇavārttika (Dharmakīrti), Kapitel III (*pratyakṣa*), Kapitel IV (*parārthānumāna*): see PV and Tillemans 2000.

- PVin III Pramāṇaviniścaya (Dharmakīrti), Kapitel III (*parārthānumāna*): P 5710; Skt. Ms. = MsI and MsII (Photokopie des Mikrofims, der in der Bibliothek China Tibetology Research Institute erhalten ist).
- PVṬ(Ś) Pramāṇavārttikaṭikā (Śākyabuddhi): P 5718.
- PVP Pramāṇavārttikapañjikā (Devendrabbuddhi): P 5717b.
- PVBh Pramāṇavārttikabhāṣya (Prajñākaragupta): Sāṅkṛityāyana, Rāhula, ed. *Pramāṇavārttikabhāṣyam or Vārtikālaṅkāraḥ of Prajñākaragupta*. Patna 1953; Skt. Ms. = Watanabe, Shigeaki ed. *The Sanskrit Commentaries on the Pramāṇavārttikam from the Rāhula Sāṅkṛityāyana's Collection of Negatives I. Sanskrit Manuscripts of Prajñākaragupta's Pramāṇavārttikabhāṣyam. Facsimile Edition*. Patna/Narita 1998.
- PVV Pramāṇavārttikavṛtti (Manorathanandin): Shastri, S. Dwarikadas, ed. *Pramāṇavārttika of Acharya Dharmakīrti with the Commentary 'Vṛtti' of Acharya Manorathanandin*. Varanasi 1968.
- PVV¹ Pramāṇavārttikavṛtti (Manorathanandin): Sāṅkṛityāyana, Rāhula. "Dharmakīrti's *Pramāṇavārttika* with a commentary by Manorathanandin." Appendix zu *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 24-26, 1938-1940, 1-531.
- PS III Pramāṇasamuccaya (Dignāga), Kapitel III (*parārthānumāna*): P 5700.
- PST Pramāṇasamuccayaṭikā (Jinendrabbuddhi): P 5766
- PSV¹ *Pramāṇasamuccayavṛtti* (Dignāga), Übersetzung von Vasudhararakṣita and Señ (ge) rgyal (po): P 5701.
- PSV² *Pramāṇasamuccayavṛtti* (Dignāga), Übersetzung von Kanakavarman and Dad pa(°i) śes rab: P 5702.
- Bu *Tshad ma rnam par nes pa'i ṭik tshig don rab gsal* (Bu ston Rin chen grub): Chandra, Lokesh, ed. *The Collected Works of Bu ston*, Vol. 24. New Dehli 1971.
- VN Vādanyāya (Dharmakīrti): Much, Michael Torsten ed. *Dharmakīrtis Vādanyāyaḥ Teil I Sanskrit-Text* (= VN); *Dharmakīrtis Vādanyāyaḥ Teil II Übersetzung und Anmerkungen*. Wien 1991 (= VN II).
- VP I, III Vākyapadīya, Kapitel I, Kapitel III, siehe Rau 2002.
- VPP *Paddhati* (Vṛṣabhadeva): siehe VPV.
- VPV Vākyapadīyavṛtti (Bhartṛhari): Iyer, K. A. Subramania, ed. *Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Vṛtti and the Paddhati of Vṛṣabhadeva*. Poona 1995.
- SyVR Syādvādaratnākara (Vādidevasūri): Lādhājī, Motīlāl, ed. *Śrīmad-Vādidevasūri-viracitaḥ Pramāṇanayatattvālokālaṅkāraḥ tadvyākhyā ca Syādvādaratnākaraḥ*. Poona 1926-1930.

- HB II Steinkellner, Ernst. *Dharmakīrti's Hetubinduḥ Teil II Übersetzung und Anmerkungen*. Wien 1967.
- Akamatsu 1998 Akamatsu, Akihiko. *Koten indo no gengo tetsugaku* (Philosophie der Sprache in dem Klassischen Indien) 1. Tokyo 1998.
- Frauwallner 1933 Frauwallner, Erich. „Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker im Nyāya-vārttikam.“ *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 40, 281-304.
- Frauwallner 1957 Frauwallner, Erich. Besprechung. „*Pramāṇavārtikabhāṣyam or Vārtikā-lāṅkāraḥ of Prajñākaragupta (Being a Commentary on Dharmakīrti's Pramāṇavārttikam)*. Deciphered and edited by Tripiṭakācārya Rāhula Sāṅkṛityāyana (Tibetan Sanskrit Work Series, published under the patronage of the Government of the State of Bihar, General Editor Prof. A. S. Altekar. Volume I). Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1953.“ *Journal of the American Oriental Society* 77, 1957, 58-60.
- Hattori 1958 Hattori, Masaaki. „Fragments of *Pramāṇasamuccaya*.“ *Journal of Indian and Buddhist Studies* 7,1, 1958, 66-71.
- Houben 1995 Houben, Jan E. M. *The Saṃbandha-Samuddēśa (Chapter on Relation) and Bhartṛhari's Philosophy of Language*. Groningen 1995.
- Inami 1991 Inami, Masahiro. „On *pakṣābhāsa*.“ *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition*. Ed. Ernst Steinkellner. Wien 1991, 69-83.
- Iwata 1999 Iwata, Takashi. „*Pramāṇaviniścaya* III (3). Die Bedeutung der Wörter *artha* und *prakāśana* in der Definition des *parārthānumāna*.“ *WZKS* 43, 1999, 213-230.
- Iwata 2006 Iwata, Takashi. „*Dharmakīrti's* interpretation of the word *iṣṭa* in the definition of the thesis.“ *Indica et Tibetica Festschrift für Michael Hahn. Zum 65. Geburtstag von Freunden und Schülern überreicht*. Ed. Konrad Klaus und Jens-Uwe Hartmann, Wien 2007, 275-288.
- Iyer 1965 Iyer, K. A. Subramania. *The Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Vṛtti, Chapter I, English Translation*. Poona 1965.
- Jambuvijaya 1966 Jambuvijaya, Muni. *Dvādaśāraṃ Nayacakram of Ācārya Śrī Mallavādi Kṣamāśramaṇa* with the commentary *Nyāyāgamānusāriṇi* of Śrī Siṃhasūri Gaṇi Vādi Kṣamāśramaṇa. Part I, edited with critical notes by Muni Jambūvijayajī. Bhavnagar 1966.
- Katsura 1977 Katsura, Shōryū. „Inmyō shōrimonron kenkyū I.“ *Hiroshima Daigaku Bungakubu Kiyō* 37, 1977, 106-127.
- Kimura 1981 Kimura, Toshihiko. *Dharmakīrti shūkyō tetsugaku no genten kenkyū*. Tokyo

- 1981.
- Kitagawa 1965 Kitagawa, Hidenori. *Indo Kotenronrigaku no kenkyū*. Tokyo 1965.
- Miyasaka 1958 Miyasaka, Yushō. „Vasubandhu oyobi Dignāga no danpen.“ *Journal of Indian and Buddhist Studies* 6,1, 1958, 23-33.
- Nakamura 1981 Nakamura, Hjime. „I Dharmakīrti Nyāyabindu.“ *Hokke bunka kenkyū*, 7, 1981, 1-178.
- Ogawa 1999 Ogawa, Hideyo. „Go sorejishin no katachi to sono benbetsu — shohyō.“ (Die Form des Wortes selbst und deren Unterscheidung — Beschreibung). *Bukkyogaku Seminar* (Otani Daigaku Bukkyo-gakkai) 69, 1999, 21-46.
- Ono 1986 Ono, Motoi. „Dharmakīrti ni okeru shuchōmeidai no teigi ni tsuite.“ *Journal of Indian and Buddhist Studies* 34,2, 1986, 109-112.
- Rau 2002 von Hinüber, Oskar, ed. *Wilhelm Rau, Bharṭṛharis Vākyapāḍīya*. Stuttgart 2002.
- Steinkellner 1981 Steinkellner, Ernst. „Philological remarks on Śākyamati’s *Pramāṇavārttika-ṭīkā*.“ *Studien zum Janismus und Buddhismus*. Ed. Klaus Bruhn und Albrecht Wezler. Wiesbaden 1981. 283-295.
- Tani 1984 Tani, Tadashi. „*Pramāṇaviniścaya* III kaishaku no mondai (2).“ (*Pramāṇaviniścaya* III, Probleme der Interpretation (2)). *Kochi Kogyō-kōtō-senmon Gakkō Gakujyutu Kiyō* 21, 1984, 1-16.
- Tillemans 1991 Tillemans, Tom J. F. „Dharmakīrti on some sophisms.“ *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition. Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference*. Ed. Ernst Steinkellner. Vienna 1991, 403-418.
- Tillemans 2000 Tillemans, Tom J. F. *Dharmakīrti’s Pramāṇavārttika, an annotated translation of the fourth chapter (parārthānumāna) Vol. 1 (k. 1-148)*. Wien 2000.
- Tosaki 1985 Tosaki, Hiromasa. *Bukkyō ninsikiron no kenkyū*. Toyo 1985.
- Tucci 1930 Tucci, Giuseppe. *The Nyāyamukha of Dignāga*. Heidelberg 1930.
- Van Bijlert 1989 Van Bijlert, Vittorio A. *Epistemology and spiritual authority*. Wien 1989.
- Watanabe 1977 Watanabe, Shigeaki. „*Sadvitīyaprayogaḥ* — Indo ronrigaku no ichi-danmen.“ (*Sadvitīyaprayogaḥ* — ein Schnitt der indischen Logic). *Mikkyogaku* 13-14, 1977, 194-209.
- Watanabe 1992 Watanabe, Shigeaki. „*Sadvitīyaprayogaḥ* ni kansuru ni-san no shiryō.“ (Einige Materialien für *sadvitīyaprayogaḥ*). *Journal of Naritasan Institute for Buddhist Studies* 15,2, 1992, 657-687.

B 仏教論理学における悲愍の実践の可能性の論証

法称は、仏教論理学それ自身を探求したが、他方で、仏教の宗教論についても、積極的に提言を行っている。特に、仏教の実践論の重要な部分である悲愍の実践について、『知識論評釈』(Pramānavārttika) 第二章に詳しく論じている。世尊が法を説かれたのは、世尊の有情に対する悲愍の思いの故である。その悲愍は、誰しも心の本性として有するのであるが、実際には、その悲愍の実践されない場合がしばしば経験される。法称は、悲愍の思いが心において涵養され、持続し増長することが如何に可能なのかを、理論的に示すことを同書において試みている。以下に、法称の悲愍についての基本的な考え方、それに対する注釈者の解釈を一瞥し、その理論構造の一端を分析した。これらは、仏教論理学派が、悲愍という宗教的なテーマに対しても、可能な限り理性的な思考に基づいて理論を構築していたことを如実に示すものである。

B.1 仏教論理学における悲愍 — プラジュニャーカラグプタの解釈に基づく法称の
悲愍説

Compassion in Buddhist logic
Dharmakīrti's view of compassion as interpreted by Prajñākaragupta
Takashi IWATA, Waseda University

It is commonly assumed that the follower of the Buddhist path who has succeeded in stepping beyond all suffering has compassion for sentient beings. While schismatic and Mahāyāna Buddhism do maintain this, it does not necessarily hold true for early Buddhism. In fact, the idea that compassion for others always develops subsequent to one's release from suffering cannot be found in early Buddhist texts.¹ The emphasis placed on the origins of compassion and its results is not always the same throughout the different stages of the development of Buddhist philosophy. Thus, we need to clarify how the concept of compassion developed during the early, schismatic, and later Mahāyāna stages of Buddhism by examining how it is discussed in different texts. Recent research by Maithrimurthi (1999) and Schmithausen (2000) has already shed light on the concept of compassion from the early stages of Buddhism up to the time of early Mahāyāna thought. They describe the special features of compassion as it is presented in the framework of the five precepts and the four unlimited (contemplations) (*apramāṇa*).² This paper will focus on compassion as viewed by the Buddhist logical school.

The scholars of this school, while carrying on the traditional Buddhist teachings on compassion, sought to prove their own theories regarding compassion using logical standards. They theorize that the Buddha is an authority (*pramāṇa*) because he taught the truth to the world and became its saviour. In other words, they state that just as *pramāṇa*, namely perception and inference, illuminates unknown objects and is non-belying, i.e., reliable, the Buddha illuminates the four noble truths which had not been known before and is reliable; therefore he

*I would like to express my thanks to Prof. Ernst Steinkellner and Prof. Lambert Schmithausen for their valuable comments and to Dr. Anne MacDonald and Mr. Scott Spears who kindly corrected my English. This paper is a revision and expansion of my Japanese paper Iwata 2002.

¹ See Schmithausen 2000: 127f.

² Cf. Maithrimurthi 1999: 47ff., Schmithausen 2000: 126ff.

is a *pramāṇa*.³ Compassion is introduced as the fundamental cause for the authority of the Buddha. The Buddha, because of his compassion, wishes for the salvation of sentient beings caught in the suffering of existence, and in fact saves them by teaching them the truth. In consequence, he is an authority. It is with this more proof-oriented approach that the Buddhist logical school discusses compassion.

The main point in this proof is the explanation of the cause and effect relationship between compassion as the origin of the teaching of the truth and its result, the salvation of sentient beings. To explain this, Dignāga (ca. A.D. 480-540) places several factors between this cause and its effect. Dharmakīrti (ca. A.D. 600-660) was responsible for including these factors in a chain of causes and effects and organizing the factors into a theory. Prajñākaragupta (latter half of the 8th century A.D.) explains Dharmakīrti's theory on the basis of his own interpretations.⁴

On a basic level the Buddhist logical school includes the various concepts of compassion set forth in early and schismatic Buddhism, but it uses its own reasoning to explore the functioning of compassion. In schismatic Buddhism compassion was presupposed, whereas in the Dharmakīrtian tradition the unlimited operation of compassion is taken as an object of examination. To be more specific, in order to refute opponents' arguments which state that compassion does not operate effortlessly even if it is practised, or that compassion ends with the death of the body, scholars in this tradition find it necessary to demonstrate that compassion, which has been generated through practice (*abhyāsa*), operates effortlessly (*svarasena pravartate*) and hence increases in the mind, as will be discussed below (II.2). The characteristic feature of their description of compassion is contained in their demonstration of the ultimate increase of compassion. It is the intention of this paper to explain the Buddhist logical school's definition of compassion and its argumentation for its ultimate increase, mainly through an analysis of Prajñākaragupta's commentary.

According to the traditional explanation of the four unlimited contemplations, the two altruistic acts for the welfare of others, namely, *maitrī* "friendliness" and *karuṇā* "compassion", differ in definition. The essential difference can be recognized from the angle of the mode of cognitive action (*ākāra*): The mode of cognitive action of *maitrī*, i.e., the way in which *maitrī* takes sentient beings as its object, is to conceive (*manasi√kr*) that sentient beings are being pleased, that is, that they should be pleased, while that of *karuṇā* is to conceive of sentient beings as suffering, that is, that they should be released from suffering. In short, *maitrī* looks at its objects from the perspective of bestowing pleasure, whereas *karuṇā* looks at them from the

³ For the interpretation of the meaning of the term *pramāṇabhūta*, see Helmut Krasser, On Dharmakīrti's understanding of *pramāṇabhūta* and his definition of *pramāṇa*. WZKS 45 (2001) 174ff.

⁴ Cf. Iwata 2001: 46ff.; Iwata 2004: 364ff.

perspective of alleviating suffering.⁵ The Buddhist logical school, in the context of explaining the authority of the Buddha on the basis of altruistic behaviour, as will be explained below, mainly examines altruistic behaviour from the standpoint of saving sentient beings from suffering. As such, the altruistic behaviour referred to the aforementioned proof is, in most cases, not the bestowal of pleasure as in *maitrī* “friendliness”, but rather is compatible with the alleviation of suffering as in *karuṇā* “compassion”. In the passages where Dharmakīrti and Prajñākaragupta seek to prove the authority of the Buddha, words such as *kṛpā* and *dayā* are used as equivalent terms for *karuṇā*. In the following, all of their occurrences will be translated as “compassion”.

I Compassion

In order to survey how the Buddhist logical school looks at compassion, let us first look at how the school defines compassion and then examine how it distinguishes it from passion (*rāga*).

I.1. Defining compassion

According to Dharmakīrti, the Buddha can be proved to have compassion by way of an inference. The basis for this inference is the fact that he teaches. In other words, it can be inferred that because the Buddha teaches the world in order to save it, he must have compassion.

[His] compassion (*dayā*), [or his] giving priority to the benefit of others (*parārthantra*), is [inferred] from that [fact that the Buddha teaches].⁶

⁵ Cf. AK VIII 30a'b, AKBh 453,3, AKVy 1171, 17f.; Hajime Sakurabe, *Kusharon*. Tokyo 1983, 346ff.; AMV 421a18f.; Nakamura 1994:19ff. In pre-Buddhist texts, words cognate to *maitrī* such as *mitrá*, *maitrá*, and *mitradhéya* are used in the meaning of friend/ally, friendship and alliance; the friendships and alliances referred to by *maitrá* and *mitradhéya* often function as a form of self-defense. The establishing of the alliances is motivated by fear and anxiety and is directed towards dangerous things in order to protect from them; see Lambert Schmithausen, *Maitrī and Magic*. Wien 1997, 25ff. This defensive aspect of *maitrī* recedes into the background when it is included in the four unlimited contemplations and its aspect of bestowing pleasure is emphasized. *karuṇā*, on the other hand, is not motivated by fear and anxiety. It is directed towards suffering sentient beings for the sake of alleviating their plight; see Maithrimurthi 1999: 117.

⁶ PV II 281b'c: (^{1*}*dayā / tataḥ*^{1*}) *parārthatantratvaṃ ... //* (^{1*}*tataḥ / dayā* PVV PVV¹). The numbering of PV II follows Vetter 1990. For a translation of PV II, cf. Kimura 1981, and Vetter 1990 (vv. 131cd-285); for a translation of verses (PV II vv 120-131) relevant to the practice of compassion, cf. Inami 1986: 138ff., Namai 1996: 296ff. and Kimura 1998: 218ff.

Compassion consists in doing things for the benefit of others, that is, in aiding them (*paropakāra*).⁷ However, the stress is laid not on the act of saving others from suffering or of accomplishing help for others, but rather on the wish (*icchā*) to help others. Specifically, compassion is the wish that sentient beings be relieved of suffering.

Wishing that others (sentient beings) [are distanced] from the cause of suffering (*duḥkhahetu*), likewise, [wishing that they are] distanced from suffering (*viyogecchā*) is compassion (*kṛpā*).⁸

Devendrabuddhi (late 7th century) considered compassion to be the wish for the avoidance of suffering, and defines it simply as follows:

Compassion does not rely on gratitude (*pratyupakāra*), [fame,] etc.; [it approaches] all sentient beings equally; [it] has as its mode of cognitive action (*ākāra*) the wish that [all sentient beings be] distanced from great suffering (*atiduḥkha*); [and it] is free from hatred (*adveṣa*).⁹

The Buddhist logical school does not see compassion as the accomplishment of the benefit of living beings, but as the wish to help them. It desires only their benefit without reliance on gratitude, fame, etc. Its object is not specific, but is rather all sentient beings. Compassion

⁷ Cf. PVBh 53,13: *karuṇāvān hi paropakāravirahito na bhavati*, Iwata 2001: 56 & n.40.

⁸ PVBh 53,11: *duḥkhahetos tathā duḥkhād viyogecchā parasya yā / sā kṛpā (tadvatas tena tadupāyārjane matiḥ //)*, translated in Inami 1997: 17, n.4. PVBh 53,6-82,31 is translated in Franco 1997: 159ff. Cf. PVBh 53,15: ... *karuṇā sarvatrāṇecchālakṣaṇā*; BhKr I 500 (= 190),7ff.: *svayam atyantaduḥkhoddharaṇecchākārā svarasavāhini ... kṛpā bhavati* (for the correction of the text, see H. Yaita, *Žal shahon Bhāvanākrama shohen ni tsuite* (On the first version of the *Žal* Manuscript of the *Bhāvanākrama*). *Taishō-daigaku Sōgō-bukkyō Kenkyūjo Nenpō* 20 (1998) 115). Compassion (*karuṇā*) in the four unlimited contemplations also has the intention of extinguishing the suffering of sentient beings (*duḥkhāpānayanādhyāśaya*) as a feature, see BoBh 242,7-9 = Maithrimurthi 1999: 307,4-6, and *ibid.* 116.

⁹ PVP 18a1f. (ad PV II 34ab): *phan btags pa'i lan la sogs pa la ltos* (D 16a4; *bltos P*) *pa med pa can / sems can thams cad la sñoms pa śin tu sdug bśnal dañ bral bar 'dod pa'i rnam pa can ze sdañ med pa ni thugs rje yin te /* (translated in Inami 1997: 17, n.4). For the non-reliance of compassion on gratitude, see for example BoBh 135,18-20: *kāruṇyacitto 'nukampācitto bodhisattvo dānaṃ dadan na parataḥ pratyupakāraṃ pratyāśamsate*; Maithrimurthi 1999: 236, and n. 53. According to Śākyabuddhi, Devendrabuddhi's interpretation supplies four items for analyzing compassion: intention, object of operation, mode of cognitive action and essence, see PVT(Ś) 107b4-108a1. For the analysis of compassion by means of essence, mode of cognitive action, etc., cf. also AMV 420b7ff. and AKBh 452,4ff. (ad AK VIII 29-31).

includes even those to whom one is indifferent (*udāsīna*), as well as enemies¹⁰. The mode of cognitive action of compassion, that is, the way in which compassion conceives of sentient beings, is to wish for sentient beings' freedom from suffering. The essence of compassion is not being hateful¹¹

1.2. The difference between compassion and passion

As stated, compassion does not act out of hope for rewards or personal gain. It only aims to wish for the benefit of sentient beings, and to do this without any interference from the defilements of passion (*rāga*), attachment and so on. Compassion is thus different from passion. What exactly is the difference between the two? According to the description of the four unlimited contemplations in the *Abhidharmakośa*, friendliness (*maitrī*) and compassion (*karuṇā*) are based on non-hatred; and equanimity (*upekṣā*), that is, a balanced state of the mind, for example not distinguishing between friend and foe, is based on non-greed (*alobha*).¹² According to this text, compassion is based on not hating, but it does not say that compassion does not include passion. This brings up the question of their relationship. As long as compassion is defined as the wish for the salvation of sentient beings, it could be argued that in

¹⁰ Cf. PVT(Ś) 107b7: *mdza' bo dañ dgra bo dag la rjes su chags pa dañ khoñ khro ba mi mña' ba'i phyir / khams gsum gyi khoñs su gtogs pa'i sems can thams cad la sñoms pa'o* // ("Compassion [approaches all] sentient beings belonging to the three realms equally, because it has neither fondness (**anunaya*) for friends nor resistance (**pratigha*) to enemies") and PVBh 53,15f. (infra n. 33). For the way in which friendliness and compassion are practised to extend to close friends, when one is a beginner, and progressively on to enemies and eventually towards all sentient beings, cf. AMV 421c15-422a13; ŚrBh 209,7-13 = Maithrimurthi 1999: 278,1-5 (translated in ibid. 296), ŚrBh 426,20 -427,12 = Maithrimurthi 1999: 281,12–282,4 (translated in ibid. 301).

¹¹ Śākyabuddhi bases Devendrabuddhi's statement that compassion's mode of cognitive action consists in the wish for sentient beings' freedom from suffering on the fact that "that (compassion), further, has non-occurrence as its nature" (**anutpattidharmaka*), see PVT(Ś) 107b8-108a1: *de yañ mi skye ba'i chos can ñid yin pa'i phyir śin tu sdug bsñal dañ bral ba gañ yin pa de 'dod pa'i rnam pa že sdañ med pa ...*). It is suggested here that the freedom from great suffering remains in the future and does not become reality, and that because of this unreality compassion consists merely in the wish for the extinction of suffering but not in the extinction itself. In AKBh friendliness and compassion are regarded as thought endowed with longing (*adhimukti*, *adhimokṣa*), see AKBh 453,5f. The essence of compassion is stated to be non-hatred, as in AKBh (452,10-13 (ad VIII 29c): *maitry adveṣaḥ* (29c), *adveṣasvabhāvā maitrī, api karuṇā* (29c), *karuṇāpy evam*), but according to the other interpretation in AMV, the essence of compassion is non-harm (不害), see AMV 420b19f.

¹² Cf. AK VIII 29bc-30a', AKBh 452,10ff.; AMV 420c5f.

order to save sentient beings one makes them one's object, and as a result creates attachment to them. This could mean that compassion (*karuṇā*) is passion (*rāga*). Incidentally, there did exist the view that equanimity in the four unlimited contemplations is responsible for eliminating the attachment to sentient beings that could develop from friendliness, compassion, and joy (*muditā*).¹³ In order to respond to the argument arising from this view, the Buddhist logical school needed to prove their theory that compassion is not passion. Dharmakīrti proves their difference by basing his explanation on the difference in their causes. Passion arises from a reversed view, for example, from the wrong view of self, whereas compassion does not rely on such a reversed view. Therefore, compassion is not passion. To analyze this line of thought, let us first see how he defines passion.

Passion is the mind's attachment (*abhiṣvaṅga*) [which is] attracted by way of [wrongly] viewing (*darśana*) [things as] permanent, pleasant, self, and one's own (*nityasukhātmāmīya*), [and it is the attachment which] has as its object defiled constituent elements (*sāsravadharma*) [in which defilements increase].¹⁴

Passion is attachment which is produced by the reversed view (*viparyāsa*), i.e., by viewing impermanent and unpleasant things reversely as being permanent and pleasant as well as thinking of things which are non-self and not one's own reversely as self and one's own. In other words, passion relies on the reversed view, and if there is no reversed view, passion does not arise. In contrast, compassion does not arise from a reversed view such as assuming the existence of self, etc.

Compassion, [friendliness,] etc., [for one without passion] are not like this [i.e., they do not arise from the wrong view of assuming the existence of self], because it is also possible [that they arise] in another way [, namely, they have the constituent elements as their objects (*dharmāmbana*)].¹⁵

¹³ See MPPU 210b12-14: 復次、如慈悲喜、心愛深故、捨衆生難。入是捨心故、易得出離 (“Furthermore, [for the first three unlimited contemplations] namely, friendliness, compassion, and joy, it is difficult to abandon [the conceptualization of] living beings because the attachment [to them] in mind is deep. On account of [the fact that one] is immersed in this mind of equanimity, it is easy [for one] to attain freedom [from it]”).

¹⁴ PVSV 9,5f.: *nityasukhātmāmīyadarśanākṣiptaṃ sāsravadharmaviṣayaṃ cetāso 'bhiṣvaṅgaṃ rāgaṃ (āhuh)*, PVin III 319a5f. For Dharmakīrti's view on passion and a translation of the relevant passage in PVSV 9,3ff., see Dunne 1996: 535ff.

¹⁵ PVSV 9,6f.: *naivaṃ karuṇādayo 'nyathāpi saṃbhavād (iti nivedayiṣyāmaḥ)*, cf. PVin III 319a6f.; PVT(Ś) 28b6f., PVSVT 52,12-14: *naivaṃ karuṇādaya iti. na sattvāmbanā vītarāgāṇāṃ karuṇādayaḥ, anyathāpi saṃbhavāt*, (^{1*} *dharmāmbanānām api saṃbhavāt*^{1*}) (^{1*} in the margin).

According to the traditional teaching, friendliness, compassion, etc., have three different objects.¹⁶ This idea is used to counter the opponent argument that compassion is a product of the reversed view. It is true that for someone who conceitedly imagines himself to be free of passion, compassion would have sentient beings as its object (*sattvāmbana*), which would thus make it a product of the reversed view. The compassion of saints who are without passion, however, does not take sentient beings as its object, but rather the five aggregates (*skandha*); it is therefore not a product of the reversed view. What is meant here is that sentient beings are constituted of the five *skandhas*, and compassion recognizes the latter alone as suffering. Furthermore, compassion in the Buddha and Bodhisattvas who are freed from attachment to the grasped and grasper can arise even without having an object. In these cases, the reversed view regarding the illusion of “sentient beings” or their existence does not occur.

While passion is a product of the reversed view, compassion does not come from it. Dharmakīrti clearly explains this:

As [compassion] derives from [the cause which is] not the reversed view, there is no fault [i.e., that it would be passion]. Even without attachment to self (*ātmagraha*), compassion does arise from the force of practice (*abhyāsa*), through the mere seeing of specific suffering (*duḥkhaviśeṣadarśanamātra*).¹⁷

Through understanding that things are conditioned by causes and are impermanent, thus, that they are suffering, the compassion which wishes for other beings’ release from suffering is produced, and through its continued practice, compassion grows stronger. In this way compassion operates. Self-attachment does not enter in.

Further, as these (four unlimited contemplations) occur (*vr̥tti*) due to the [continuous] practice of the similar [four unlimited contemplations which are produced by the immediately preceding four unlimited contemplations], they do not rely on passion. [However] passion, etc., are not like this [, that is, they do not occur due to previously developed passion, etc.], because without the reversed view [passion, etc.] do not occur.¹⁸

¹⁶ Cf. PVSV 9,14f., PVT(Ś) 29b2-4, and Dunne 1996: 539. For the three kinds of objects of the four unlimited contemplations, i.e., sentient beings as object; *dharmas* as object and no object as the object, cf. MPPU 209b22-c17, Nakamura 1994: 105ff.; BoBh 241,15-242,21, Wakahara 1996: 94ff., Maithrimurthi 1999: 306f.

¹⁷ PVSV 9,12-14: *aviparyāsasamudbhavān na doṣaḥ. asaty apy ātmagrahe duḥkhaviśeṣadarśanamātreṇābhyāsabalotpādinī bhavaty eva karuṇā*, see also PVin III 319b2f.

¹⁸ PVSV 9,15f.: *etās ca sajātiyābhyāsavṛttayo na rāgāpekṣiṇyaḥ. naivaṃ rāgādayo viparyāsābhāve ’bhāvāt*, see PVin III 319b3f.

Thus, according to Dharmakīrti, passion arises in reliance on the reversed view, but compassion does not, which means that compassion and passion are different. Here, compassion is said to be generated from the practice of compassion in the past, and therefore does not involve the reversed view, but this does not completely explain why compassion is free of the reversed view. There is in fact the counter-argument that friendliness and compassion are involved with the reversed view. That is, friendliness bestows pleasure, but as such, it conceives sentient beings as being pleased even if in reality they are not, meaning it is reversed (*viparīta*).¹⁹ Another argument is that when compassion wishes for the alleviation of suffering, it conceives sentient beings as being free of suffering even if they are not, meaning it too is reversed. This clearly is a problem for the traditional idea that compassion is not involved with the reversed view.

The response to this from the Buddhist logical school has already been hinted at by Dharmakīrti's view that compassion arises from seeing certain suffering. Compassion arises from directly understanding all conditioned things as suffering. Because compassion's seeing of suffering is direct cognition, it does not have room for the reversed view which assigns a certain way of being to things which are not that way, whereas passion arises from superimposition, i.e., viewing in a reversed manner.

Passion [arises] from superimposing (*samāropa*) other natures (i.e., permanence,

¹⁹ See AKBh 453,5: *atadvatāṃ sukhādhimokṣatvāt kathaṃ na viparītatvaṃ bhavati*. In AKBh two reasons for the negation of the reversedness of friendliness are given: "Because [friendliness] intends, 'Would that [living beings] be [pleased]', or because the intention [of friendliness] is not reversed, since [friendliness] conceives thought [as it is]" (AKBh 453,5f.: *santv ity abhiprāyāt. āśayasyāvīparītatvād vādhimuktisaṃjñānāt*). That is, since the mode of cognitive action of friendliness is a concentrated thought which is endowed with longing, friendliness takes no notice of reality, or since friendliness recognizes the thought for what it is, namely as contemplation (*manaskāra*) that consists of a concentrated thought endowed with longing (*ādhimokṣika*), but not as something different from what it is, friendliness is not reversed (cf. AKVy 1172,17-19, Pūrṇavardhana's commentary *Lakṣaṇānusāriṇī* (Tibetan translation, P 5594) Ņu 354b5f.; Maithrimurthi 1999: 195). For the definition which states that friendliness consists in a concentrated thought endowed with longing, see ŚrBh 207,7-208,1 = Maithrimurthi 1999: 277,4-6: (*tatra maitrī katamā.*) *yo mitrapakṣe vāmitrapakṣe vodāsīnapakṣe vā hitāśayam upasthāpya mṛdumadhyādhimātrasya sukhasyopasaṃhārāyādhimokṣaḥ samāhitabhūmikah* ("Friendliness is a thought which belongs to a stage of concentration [and conceives living beings] with the view of bestowing weak, middle or strong pleasure on the basis of having established the intention of benefiting groups of friends, enemies or [those to whom one is] indifferent", translated in German in Maithrimurthi 1999: 295).

pleasure, being the self, etc.) upon things (i.e., the five aggregates) [which in reality] do not possess such (natures) as [their] essence. The occurrence of compassion [, however, does not come from superimposing fictions onto things, but derives] solely from the mere coming into contact with the continuum (*saṃtāna*) of suffering [which is the five aggregates (*skandha*)].²⁰

“The [five] aggregates that are trapped by the cycle of birth and rebirth (*saṃsārin*) are suffering”.²¹ The continuum of this suffering is the continual origination of the five *skandhas* from the preceding similar five *skandhas* which are existent in the immediately preceding moment. When compassion comes into direct contact with the reality which is this stream of suffering, compassion manifests itself from its previous residual force formed earlier through practice. The illusion that sentient beings exist does not occur.

For (one who), recognizing [the five aggregates, which are caught in the circle of birth and rebirth,] as suffering [on the ground of their impermanence, suffering, emptiness and selflessness], has [dispelled hatred, gained balance and] been unimpeded [by hatred], the arising of compassion is realized by its previous formative force (i.e., the potential formed due to earlier practice) [and] is a feature of [real] things (*vastudharma*); [therefore] this (arising of compassion) is not subject to [the illusion that] sentient beings [exist].²²

The five aggregates, i.e., suffering, are real things (*vastu*) in the sense that they are objects of compassion and are directly perceived by it, while living beings are not real things because they are only a product of conceptual construction; they do not exist over and above the five aggregates. Looked at from the stance of compassion, the arising of compassion is a feature of the five aggregates. In other words, compassion takes these real things as its object and arises merely as a result of directly realizing them as suffering.²³ Accordingly, compassion neither possesses the illusion that things constituted of the five aggregates are sentient beings nor superimposes the concept “living beings” onto the five aggregates through passion. In consequence, Dharmakīrti asserts, compassion is different from passion.

²⁰ PV II 195: *ātmāntarasamāropād*^{(*)1} *rāgo dharme 'tadātmake*^{(*)2} / *duḥkhasaṃtānasamsparsa-mātreṇaiva*^{(*)3} *dayodayaḥ* // ^{(*)1}°*āropāt* PVBh ^{(*)2}*tadātmake* PVBh ^{(*)3}°*mātreṇaivaṃ* PVV PVV¹).

²¹ PV II 146c: *duḥkhaṃ saṃsāriṇaḥ skandhāḥ*.

²² PV II 194: *duḥkhajñāne 'viruddhasya pūrvasaṃskāravāhini* / *vastudharmo dayotpattir*^{(*)1} *na sāvastvānurodhini*^{(*)2} // ^{(*)1}°*dharmadayotpattir* PV-k(S) °*dharmodayotpattir* PVBh ^{(*)2}°*satvānu*° PV-k(S) PVV¹).

²³ See PVP 96b7: *de yañ dños chos te / rañ bzin yin te / goms pa las* (P; la D 84a6) *sdug bsñal tsaṃ mñon du byed pa'i (sākṣātkaraṇa) sgo nas 'jug pa'i phyir ro* //.

This can be explained as follows. The direct contact of compassion with reality is the cognition of suffering from three aspects, that is, the cognition that things are suffering because pain prevails in them; that things are suffering because they are prone to change into what is undesirable; and that things are suffering because they are conditioned things in which unsatisfactoriness is essentially existent. Thus, when all things are directly realized (*sākṣātkṛta*) as suffering, craving vanishes²⁴ and hence attachments are eliminated. That is, the directness of the cognition of them as suffering excludes conceptualization of unreal things; therefore, the reversed view, too, does not occur, which conceptually imagines things which are impermanent, without self, etc., as being permanent, with self, etc. Naturally, during direct cognition, passion, which depends on this wrong conceptualization, does not occur either. In short, compassion comes from the direct realization (*sākṣātkaraṇa*) of the mere continuum of suffering, but does not superimpose the idea of “living being” upon the five aggregates²⁵ and hence is not accompanied by passion.

II The manifestation of compassion

Friendliness and compassion, according to the *Abhidharma*, have non-hatred as their essence. Non-hatred is a mental factor (*caitta*) which functions with the mind (*citta*). Friendliness and compassion are similarly mental factors. The Buddhist logical school also recognizes compassion as a property of the mind (*cittadharmā*) or a feature of the mind (*manoguna*).²⁶ According to Prajñākaragupta, compassion relies on the body (*dehasaṃśraya*)

²⁴ See PVBh 138,14f.: *yadā hi sakalam eva duḥkham iti sākṣātkṛtaṃ triduhkhatāyogī, tadāsyā*^(1*) *samudayalakṣaṇā trṣṇāpaiti* (^(1*)*asya* om. in Tib. 152a8) (“Namely, when it is directly realized that all (things) are suffering (i.e., unsatisfactory), [that is,] connected with the three states of suffering, for him craving characterized by origination (i.e., the main cause of suffering) vanishes”). For the three kinds of suffering, see Lambert Schmithausen, *Zur buddhistischen Lehre von der dreifachen Leidhaftigkeit. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Supplement III.2 (1977) 918ff.; Schmithausen 1987: 66f. and nn. 455, 456, 457, 459.

²⁵ According to Prajñākaragupta’s interpretation compassion even aims to abandon attachment to living beings, i.e., a cause of suffering; cf. PVBh 138,24f.: *dayā tu duḥkhasaṃtatimātrasākṣātkaraṇād eva mithyābhimānavyapagamāya* (“Compassion, however, [operates] exclusively through directly realizing the mere continuum of suffering with a view to being distanced from false [self-]conceit”), PVT(R) 233b7 and PVBh 138,16f.: *tathābhūtasattvagrahaparityājanāya ya āśayaḥ sā dayā* (“The intention to abandon such kind of grasping [to the existence of] living beings is compassion”), PVT(R) 233b2f.

²⁶ Cf. PV II 130 (infra n. 31); PVBh 106,12f. (infra n. 46) & 21.

of the mind (*buddhi*), i.e., on the essence of the mind.²⁷ That which depends on the essence of the mind is its feature and its essential property (*svabhāva*). The fact that compassion is an essential property of the mind is to be noted for the explanation of the increase of compassion. This is because, as will be pointed out later (II.2), this fact, i.e., that compassion generated through continuous practice does not depend on external causes, namely functions effortlessly (*svarasena pravṛt*), and becomes an essential property of the mind, allows compassion to originate from its own seed, so that compassion can, if nothing interferes, always approach a state of excellence. This implies an unlimited or ultimate increase of compassion. The unique thinking of the Buddhist logical school concerning compassion can be seen in their examination of the operation of compassion from the viewpoint of ultimate increase. For the Buddhist logician, compassion no longer remains a mere matter of faith but becomes a subject of logical consideration. This leads us to the question of how the inevitability of the increase of compassion can be logically explained. In order to make this point clear let us first examine the logical school's view on the cause for the appearance of compassion and then analyze this school's proof of the ultimate increase of compassion.

II.1. The cause for the appearance of compassion

Passion (*rāga*) arises from the reversed view (*viparyāsa*), for example, from viewing things which are non-self reversely as self, but compassion does not. This constitutes the difference between the two. What then causes compassion to arise? As noted above, Dharmakīrti asserted that the coming into direct contact with the five *skandhas* that are suffering causes compassion to arise. Ravigupta states that interaction with good companions or having a major spiritual experience can inspire compassion for sentient beings.²⁸ However, while a realization of suffering, associating with good companions and such may help to generate compassion, they are not its direct cause, since they are more or less contingent on external conditions and hence cannot be the main basis for the manifestation and increase of compassion. If this is the case, what is compassion's direct cause? The answer is implied in the theory put forth by Dharmakīrti as discussed in the first section: that compassion occurs in each instant due to the continuous

²⁷ See PVBh 53,9.: *buddher yo dehas tadāśrayaṇāt (sā karuṇābhyāsaparikarā parāṃ prakarṣagatim āsādayati)*, for the corrections of text, see n. 51. Yamāri paraphrases the verse 34b': *buddher dehasaṃśrayāt* as follows: PVBhT(Ya) 54a8: *blo lus (buddher dehaḥ) te blo'i rañ bzin (*svarūpa, *svabhāva) gañ yin pa de la brten pa'i phyir*. Here he does not understand *deha* in the sense of physical body, but as essence. Franco 1997 (160, n. 2) also alludes to the possibility of this interpretation.

²⁸ See PVṬ(R) 164b4f. (ad PV II 34ab): *dge ba'i bśes gñen (kalyāṇamitra) gyis yoñs su zin pa (*parigrhīta) 'am / rañ ñid kyis ñams su myoñ ba chen pos sems can rnams la sñiñ rje skyes te (D 316b3; skye ste P) /*.

practice of a similar compassion produced by the immediately preceding instant of compassion. Compassion occurs and disappears in each instant, but is followed by the appearance of a similar kind of compassion in each consecutive instant if there is no impeding factor. This continuous flow forms the continuum of compassion. The compassion present in the last instant of the continuum is the direct cause of the appearance of compassion in the next instant, that is, it serves as its seed (*bīja*). Dharmakīrti says “compassion is born of [its] own seed (*svabījaprabhava*)”.²⁹ The origination of compassion from its seed is noteworthy, because, as will be discussed later (II.2), this kind of “self-caused” origination leads to his idea that compassion accompanied by practice increases to a state of perfection.

According to Dharmakīrti, compassion accompanied by practice is born from its own seed, i.e., it originates from the immediately preceding compassion alone. The question then arises as to the cause of its first arising. In regard to the original arising of compassion, the Buddhist logical school seems not to deny the traditional explanation, that is, compassion existed and continues to exist in consciousness with no beginning³⁰. In other words, it is not the case that compassion is generated newly in the mind due to external conditions. Rather, compassion has continued to appear and disappear in each instant along with the mind, and this continuum of compassion, which exists in each moment perfumed by the respective preceding seed, brings about the appearance of compassion when presented with supplemental conditions.

The cause of the operation of compassion is given as practice, but this actually means that through practising compassion over and over it becomes stronger and clearer,³¹ and not that practice is the cause for creating a completely different kind of compassion from that which came before. Prajñākaragupta interprets:

²⁹ PV II 129a: *ḥṛpā svabījaprabhavā*. See also PV II 126a'-c' (n. 37).

³⁰ The opponent counters by saying that the proposition that compassion only arises from a similar seed and this seed has existed since time immemorial entails the inconsistency that consciousness is accompanied only by compassion. Prajñākaragupta responds to this by saying that compassion accompanies consciousness only as long as there is nothing to obstruct it, and therefore there is no inconsistency. Here, he does not deny that compassion exists from time immemorial; see PVBh 107,29-108,3 (as for the text *anādiś ca kālaḥ*, one might suggest **anādikā* (*/*anādikālikā*) *ca*).

³¹ See PV II 130: *tathā hi mūlam abhyāsaḥ pūrvāḥ pūrvāḥ parasya tu / ḥṛpāvairāgyabodhādeś cittadharmasya pāṭave* // (“[Through practising compassion, non-greed, etc., these attain a state of effortless functioning, i.e., autonomous operation, in the continuum of the mind,] because the practice [of compassion, non-greed, etc., in] each preceding [instance does not cause compassion, etc., to be generated anew later on,] but is the base (i.e., cause) for intensifying features of the mind, [namely, each] succeeding [instance of] compassion, non-greed, apprehension, etc.”).

The reason is that only the intensity of [compassion, etc., that] have already arisen from their own seeds should merely be made by practice. [This is] because the arisal [of compassion, etc.,] is present.³²

As stated, there is no need to generate compassion which is already present. The generation of compassion by practice implies the manifestation of compassion from its own seed. This seed of compassion is the latent power, or residual force (*vāsanā*), which allows the generation of a similar compassion at a later time. Accordingly, the generation of compassion from its own seed refers to the appearance of compassion from the awakening (*prabodha*) of an earlier residual force. In order to explain the appearance of compassion the question of how this residual force is awakened is raised. The impetus for this awakening is, as stated before, the cognition of suffering (*duḥkhadarśana*). Prajñākaragupta describes the awakening of residual force as follows:

[Compassion is generated by practice.] Namely, by recognizing one's own [group, or friends,] as suffering, the previous residual force [that has been perfumed through practice] is awakened; accordingly compassion is generated, [and] through further [repeated] practice [compassion] proceeds even toward the two parties, [those to whom one is] indifferent and enemies.³³

Compassion being generated from the cognition of suffering can be interpreted as follows. Through understanding that the mundane world in total is suffering, the thought that it is unbearable to see this world embroiled in suffering is generated. This awakens the wish that the world be saved from suffering, a wish that has been perfumed by practice in past lives. Thus,

³² PVBh 108,8: *utpannasya hi svabijāt^(1*) pāṭavam eva kevalam vidhātavyam abhyāsenā, vidyamānatvād utpatteḥ* (^(1*)PVBh(Tib) 119b2: *skye ba snar gyi rgyu las yin pas* (“because the occurrence [of compassion] is [already realized] by [its] preceding cause”), cf. PVṬ(R) 207a3f. and PVV 49,19-21.

³³ PVBh 53,15f.: *karuṇā hi* (^(1*)*duḥkhadarśanād ātmīyeṣu*^(2*) *pūrvavāsanāprabodhād*^(3*) *utpadyate.* (^(4*)*punarabhyāsād*^(1*) *udāsīnaśatrupakṣayor*^(5*) *api pravartate* (^(1*)ms. 20b6; *duḥkhābhyāsād* in text (^(2*)PVBh(Tib) 55a1: *bdag gi ba rnams la; ātmīye* in ms. (^(3*)*pūrva* om. in Tib. (^(4*)*punar* om. in Tib. (^(5*)*udāsīne śatru*^o ms.), for translations, see Franco 1997: 161 and Iwata 2001: 57. The generation of compassion from residual force in the form of a seed is likely based on the idea of the specific change of the continuum (*saṃtatipariṇāmaviśeṣa*) (see AKBh 64,4ff.; 477,15ff.). The residual force of compassion continues to exist as a potential and changes in each instance. This changing continuum, in combination with the realization of the five *skandhas* as suffering, reaches a special state in which all the conditions necessary for awakening compassion are fulfilled. As a result, compassion manifests itself and begins to operate.

compassion as the wish for an alleviation of suffering appears.³⁴

To summarize, compassion exists along with the mind. That is, as long as the existence of a continuum of the mind without beginning is affirmed, the existence of a continuum of compassion can also be affirmed. This compassion, with the introduction of supplementary conditions such as interacting with good companions, can appear only from its own seed. This appearance from its seed is due to the awakening of the residual force of compassion left from a previous point in time. The main cause for this awakening of the residual force is the cognition that all things to which one is attached due to the habitual grasping of objects as “mine” are suffering.

II.2. The ultimate increase of compassion

That compassion works for the good of all sentient beings without distinction and is everlasting is a premise of the Buddhist theory of salvation. How is this continuous activation of compassion explained? Compassion is a mental factor of the mind. Since mental factors disappear with every instant, there could be the concern that compassion cannot always be generated. How can one in possession of compassion, even after extinguishing suffering and attaining enlightenment, work for the benefit of others? In an attempt to answer these questions, the Buddhist logical school took the following stance regarding the problem. When the feeling of compassion is amplified through practice, compassion functions on its own, without human intervention.

Compassion, [non-passion,] etc., which have been generated through practice, operate effortlessly (*pravartante svarasena*) within the mind (i.e., continuum of the mind).³⁵

The effortless functioning of compassion means that it does not depend on external causes, that is, its generation is self-caused. This implies that at every instant compassion originates

³⁴ The idea that the awakening of compassion is based on the realization of suffering may find a parallel in what has been called the Buddhist Golden Rule, which, as seen in the *Dhammapada* (129f.), states that like oneself, others fear death and love life, and implies that one should not kill (see Schmithausen 2000, 127). Similar thinking is also found in *BhKr I* (499,20ff.), where it is said that one should realize that just as oneself does not like suffering, others do not like suffering either; therefore, one should be compassionate towards others.

³⁵ PV II 124b'-d: *cetasi*^(1*) / *abhyāsajāḥ pravartante svarasena kṛpādayaḥ* // ^(1*)*cetasāḥ* PVV). For Dharmakīrti's practice of compassion, see Inami 1986: 137ff., Namai 1996: 294ff. and Kimura 1998: 218ff.

from its seed, i.e., from the compassion of the immediately preceding instant.³⁶ Because of this, compassion continues to be magnified and its increase is not limited. Dharmakīrti states:

Further, as the mental factors of compassion, etc., are magnified (*pravṛddhi*) by their similar preceding seeds, how [could] they halt [with a limited amount of increase]

³⁶ See PVBh 107,3f.: *pūrvasajāṭīyakṛpādibuddhiprabhavā eva kṛpādayaḥ, na viśayādisaṃnidhānādi-sāpekṣāḥ* ("Compassion, [non-greed,] etc., [at each point in time] are solely generated from the mental factors of previous and similar compassion, etc., [and] do not rely on the proximity of [their] object, etc., [and on other conditions such as gratitude, fame,] etc., [for their generation]").

(*kutaḥ sthitiḥ*), when they are practised?³⁷

³⁷ PV II 126: *yasmāc ca tulyajātīyapūrvabījappravṛddhayaḥ / kṛpādibuddhayaḥ tāsāṃ* (^{1*}*saty abhyāse*^{1*}) *kutaḥ sthitiḥ* // (^{1*}*satyābhyāse* PV-k(S) PVBh). Devendrabuddhi paraphrases the words *kutaḥ sthitiḥ* as follows: PVP 60b2f.: (... *brtse ba la sogs pa'i blo de dag ni / goms pa yod yin na gnas gañ las* //) *khyad par du rnam par gnas pa can te / śin tu 'phel ba ñid ces bya ba'i don to* // (“[How could the mental factors of compassion, etc.] have a limited superiority (**vyavasthitaviśeṣatā*, or possibly **-utkarṣatā*)? It means that [they] possess the ultimate increase (**atyantavṛddhitā*)”). In his formulation of the following syllogism, however, he expresses the property to be proved in an alternative form — either the ultimate increase or negation of an increase to a limited grade: “Those which increase by their similar preceding seeds have ultimate increase as their feature (**atyantavṛddhidharma*) or do not have an increase to a limited grade, if there is no obstruction (**vyavadhāna*) that is characterized by impediment (**pratibandha*) or consists of insufficiency of causes (**kāraṇavaikalya*), just as grains of rice [develop by way of their similar preceding seeds and grow to an ultimate state of ripening, or grow without a limit to their ripening]; and compassion and so on increase by their similar seeds. [The reason ‘increase by their similar preceding seeds’ is] a reason as essential property” (PVP 60b3-5: *gañ dañ gañ rigs mtshuñs pa'i sa bon śna ma las 'phel ba can yin pa de dag ni gegs byed pa'i mtshan ñid can nam rgyu* (D 53b1; *sgyu* P) *ma tshañ ba'i bar chad med na śin tu* (D; *du* P) *'phel ba'i chos can nam 'phel ba tshad ñes pa can ma yin te / dper na 'bru la sogs pa lta bu'o // brtse ba la sogs pa yañ rigs mtshuñs pa'i sa bon las 'phel ba can yin no źes bya ba ni rañ bźin gyi gtan tshigs so* //), see TS 3413-3414. According to Devendrabuddhi (PVP 60b5f.) and Śākyabuddhi (PVT(Ś) 142b2f.), the reason for the second property to be proved as “not having an increase to a limited grade” is a reason which is the cognition of the contradictory to the pervading factor (*vyāpakaviruddhopalabdhi*), see PVP 60b5f.: *bsgrub par bya ba gñis pa la ltos* (D 53b2; *bltos* P) *nas khyab par byed pa 'gal ba dmigs pa'o //* (P; *so* // D). That something has an increase to a limited grade is pervaded by the fact that it is deprived of the function by its similar preceding seeds (see PVT(Ś) 142b2 [ad PVP 60b3ff., PV II 126]: *'phel ba tshad ñes pa can la rigs mtshuñs pa'i śnar gyi sa bon 'jug pa dañ bral ba ñid kyis khyab pa yin la*). In other words, the “absence of the function by its similar preceding seeds” pervades the “having an increase to a limited grade” which is the property to be negated in the consequence. The reason “having increase by its similar preceding seeds” is the cognition of that which is contradictory to this pervading factor “absence of the function by its similar preceding seeds”. Since the reason negates the pervading factor, it also negates the pervaded factor, namely the reason “having increase by its similar preceding seeds” negates the pervading factor “absence of the function by its similar preceding seeds” and hence also the pervaded factor “having an increase to a limited grade”. They would probably insist that the second property to be proved “negation of having an increase to a limited grade” is formulated in a negative form, namely that it consists of the mere negation of having a limited increase, while the first property to be proved “having ultimate increase” is formulated in a positive form by means of the implicative negation (*paryudāsa*). They do not indicate, however,

from its seed, i.e., from the compassion of the immediately preceding instant.³⁶ Because of this, compassion continues to be magnified and its increase is not limited. Dharmakīrti states:

Further, as the mental factors of compassion, etc., are magnified (*pravṛddhi*) by their similar preceding seeds, how [could] they halt [with a limited amount of increase]

³⁶ See PVBh 107,3f.: *pūrvasajātīyakṛpādibuddhiprabhavā eva kṛpādayaḥ, na viṣayādisaṃnidhānādi-sāpekṣāḥ* ("Compassion, [non-greed,] etc., [at each point in time] are solely generated from the mental factors of previous and similar compassion, etc., [and] do not rely on the proximity of [their] object, etc., [and on other conditions such as gratitude, fame,] etc., [for their generation]").

(*kutaḥ sthitiḥ*), when they are practised?³⁷

³⁷ PV II 126: *yasmāc ca tulyajāṭīyapūrvabijappravṛddhayaḥ / kṛpādibuddhayas tāsām* (^{1*}*saty abhyāse*^{1*}) *kutaḥ sthitiḥ* // (^{1*}*satyābhyāse* PV-k(S) PVBh). Devendrabuddhi paraphrases the words *kutaḥ sthitiḥ* as follows: PVP 60b2f.: (... *brtse ba la sogs pa'i blo de dag ni / goms pa yod yin na gnas gaṅ las* //) *khyad par du rnam par gnas pa can te / śin tu 'phel ba ṅid ces bya ba'i don to* // (“[How could the mental factors of compassion, etc.] have a limited superiority (**vyavasthitaviśeṣatā*, or possibly **-utkarṣatā*)? It means that [they] possess the ultimate increase (**atyantavṛddhitā*)”). In his formulation of the following syllogism, however, he expresses the property to be proved in an alternative form — either the ultimate increase or negation of an increase to a limited grade: “Those which increase by their similar preceding seeds have ultimate increase as their feature (**atyantavṛddhidharma*) or do not have an increase to a limited grade, if there is no obstruction (**vyavadhāna*) that is characterized by impediment (**pratibandha*) or consists of insufficiency of causes (**kāraṇavaikalya*), just as grains of rice [develop by way of their similar preceding seeds and grow to an ultimate state of ripening, or grow without a limit to their ripening]; and compassion and so on increase by their similar seeds. [The reason ‘increase by their similar preceding seeds’ is] a reason as essential property” (PVP 60b3-5: *gaṅ daṅ gaṅ rigs mtshuṅs pa'i sa bon śna ma las 'phel ba can yin pa de dag ni gegs byed pa'i mtshan ṅid can nam rgyu* (D 53b1; *sgyu P*) *ma tshaṅ ba'i bar chad med na śin tu* (D; *du P*) *'phel ba'i chos can nam 'phel ba tshad ṅes pa can ma yin te / dper na 'bru la sogs pa lta bu'o* // *brtse ba la sogs pa yaṅ rigs mtshuṅs pa'i sa bon las 'phel ba can yin no źes bya ba ni raṅ bźin gyi gtan tshigs so* //), see TS 3413-3414. According to Devendrabuddhi (PVP 60b5f.) and Śākyabuddhi (PVT(Ś) 142b2f.), the reason for the second property to be proved as “not having an increase to a limited grade” is a reason which is the cognition of the contradictory to the pervading factor (*vyāpakaviruddhopalabdhi*), see PVP 60b5f.: *bsgrub par bya ba gñis pa la ltos* (D 53b2; *bltos P*) *nas khyab par byed pa 'gal ba dmigs pa'o* // (P; *so* // D). That something has an increase to a limited grade is pervaded by the fact that it is deprived of the function by its similar preceding seeds (see PVT(Ś) 142b2 [ad PVP 60b3ff., PV II 126]: *'phel ba tshad ṅes pa can la rigs mtshuṅs pa'i śnar gyi sa bon 'jug pa daṅ bral ba ṅid kyis khyab pa yin la*). In other words, the “absence of the function by its similar preceding seeds” pervades the “having an increase to a limited grade” which is the property to be negated in the consequence. The reason “having increase by its similar preceding seeds” is the cognition of that which is contradictory to this pervading factor “absence of the function by its similar preceding seeds”. Since the reason negates the pervading factor, it also negates the pervaded factor, namely the reason “having increase by its similar preceding seeds” negates the pervading factor “absence of the function by its similar preceding seeds” and hence also the pervaded factor “having an increase to a limited grade”. They would probably insist that the second property to be proved “negation of having an increase to a limited grade” is formulated in a negative form, namely that it consists of the mere negation of having a limited increase, while the first property to be proved “having ultimate increase” is formulated in a positive form by means of the implicative negation (*pariyudāsa*). They do not indicate, however,

Compassion as a property of the mind, when accompanied by practice, occurs effortlessly and hence is magnified by its seed, i.e., through practice compassion becomes distinguished; therefore it does not have a limited increase, or it increases gradually and develops to an ultimate innate nature in the continuum of the mind.³⁸ This is Dharmakīrti's fundamental view. But how can an unlimited increase or an ultimate level of compassion be proved logically? Let us use Prajñākaragupta's commentary as a reference and analyze the proof.

Compassion which wishes for the alleviation of the suffering of others is a special state of the mind. Seen in this light, it can be said to be a special characteristic (*viśeṣa*) of the mind. Generally, however, one cannot assert that every special characteristic can, through practice, have unlimited (*avyavasthita*) increase (*utkarṣa*). Even if a special characteristic of something increases, there is usually a limit to it. For instance, when someone jumps, they reach a higher position. Jumping is also a special feature of the body, but no matter how much a person

whether the negative formulation of the property to be proved implies an infinite increase of compassion or whether the positive formulation of the property to be proved implies compassion's increase to a certain highest point. One may say that from the aspect of the function of compassion, namely the function by its similar preceding seeds, compassion increases infinitely in the sense that through practice it functions effortlessly and its intensity (*pāṭava*) increases gradually; in contrast, from the aspect of the property of the mind, compassion does not increase infinitely, but, having become a distinguished property of the mind through practice, it develops to the highest innate nature of the mind.

³⁸ See PV II 129: *kṛpā svabījaprabhavā svabījaprabhavair na cet / vipakṣair bādhyate citte prayāty atyantasāmatām* // (“If mercy which originates from its respective seed is not impeded by opposing forces which [also] originate from their respective seeds, it develops to highest innate nature in the [continuum of the] mind” (translation from Steinkellner 1991: 725). At the beginning of his interpretation of Dharmakīrti's view of the practice of compassion, Devendrabuddhi formulates two syllogisms for the derivation of the consequence that compassion develops to the highest innate nature. In his second syllogism (for the first, see n. 50), he derives the consequence “compassion becomes an innate nature of human beings” from the reason “because it is a property of the mind that becomes distinguished through practice” by means of the pervasion “those which are properties of the mind that become distinguished through practice become an innate nature of human beings when gradually intensively practised, like the pitilessness (**nairghṛṇya*) of the Kāpālika in the case of the orthodox brahmin [who has adopted the Kāpālika path]” (PVP 58b3f. [ad PV II 120]: *gaṅ daṅ gaṅ yid kyi yon tan goms pa las khyad par can du 'gyur ba de ni rim bzin du sin tu* (D 51b6; du P) *goms pa las skyes bu de 'i bdag ñid du 'gyur te / dper na gtsaṅ sbra* (P; sbras D) *spyod pa thod pa can de ñid yid 'byuṅ ba med pa lta bu'o* //). I would like to express my thanks to Professor Alexis Sanderson for his valuable comments on the term *śrotṛiyakāpālika* and *nairghṛṇya*.

practises, they cannot jump to an infinite height. The magnification of jumps has a limited range.³⁹ Conversely, as will be discussed below, Buddhist logicians claim that compassion increases to its ultimate completion. In short, there are two kinds of special characteristics: those with a limit on their magnification and those without. What, then, is the basis for the difference between the two? Dharmakīrti describes the difference as follows.

If that (special characteristic) were created [by an outside cause], [that special characteristic] would depend on further [repeated] effort (*punaryatna*) [in order to be created again. Consequently it would not increase. For example, in order to jump again, further repeated effort is required]. Also, should [that special characteristic] not have a

³⁹ See PVBh 106,8-11: ^(1*)*na khalu viśeṣa ity evāvyavasthitotkarṣabhāgi^{1*}*. *na hi laṅghanodakā-tāpaviśeṣaḥ svasaṃtānamātrabhāvenaiva^(2*) tathā, api tu punaryatnāpekṣaṇād āhitasyāpi^(3*) laṅghanasya. na hi laṅghanam^(4*) ^(5*)pūrvaprayatnalabhyaṃ punaḥprayatnāntaranirapekṣam^(5*), api tu prāgdeśa^(6*) eva punaryatnam apekṣate. udakatāpas tv asthirāśrayaḥ punaryatnāpekṣi ca ^(1*)na ... eva vyavasthitotkarṣabhāgi ms. 44b1 and text; read *na ... evāvyavasthitotkarṣa^o*, two negations are suggested in PVBh(Tib) 117a6: *khyad par min (pa min P; par yin D 98b3) no cog ni bogs 'byuñ ba rnam par gnas pa la brten par 'gyur ba ma yin no // (khyad par min no cog for na khalu viśeṣa ity eva ...)* ^(2*)*svasattāmātrabhāvenaiva* ms. and text, but according to PVBh(Tib) (117a6: *rañ gi rgyud 'gyur ba tsam*) read *svasattāna^o* ^(3*)*ahitasyāpi* ms. ^(4*)*laṅghanam* / ms. and text ^(5*)ms.; *pūrva^o ... punaḥ prayatna^o ...* in text. The Tibetan translation does not correspond to the Sanskrit, see PVBh(Tib) 117a7: *mchoñs pa ni śnar gyi rtsol ba dañ / mchoñs pa dag las gzan pa 'i rtsol ba la ltos (D 98b4; bltos P) pa med pa ma yin no //*. It may have read something like **pūrvayatnalāṅghanābhyaṃ yatnāntaranirapekṣam. ^(6*)prā{pte}gde?śa* ms.; *prāyaśa* in text, PVBh(Tib) 117a8: *śnar gyi yul (ñid du)* ("Indeed, it is not that just because [something is a] special characteristic [that it will] have an unlimited increase. [This is] because it is not [the case that] special characteristics such as jumping [for the body] and boiling for water [continue to increase] in that way just through nothing but their own continuum (i.e., a continuum of something similar to that generated before); rather, jumping, though created [by previous effort], relies on further [continued] effort [in order to increase], since it is not that jumping does not depend on [any] effort which is different from the previous effort and jumping, but rather that it depends on further effort right in the previous place. On the other hand, water's boiling does not [even] have a stable foundation and relies on further [continuous] effort"). Presenting an objection that compassion as a property of the mind cannot increase ultimately even through practised just like jumping, Śākyabuddhi cites a verse from Kumārila's *Bṛhaṭṭikā* = PVT(Ś) 142a4 [ad PVP 58b7, PV II 120] = TS 3167: *daśahastāntaram vyomno yo nāmotplutya gacchati / na yojanam asau gantum śakto 'bhyāśasatair api //* ("[Even] a man who [is able to] jump ten *hastas* into the sky cannot jump to the height of a *yojana* no matter how much he practises", translated in Japanese in Inami 1986: 141).*

stable foundation (*asthirāśraya*), [such as the special characteristic of boiling for water, that] special characteristic would never increase (\sqrt{vrdh}). However, that kind [of characteristic] is not the essential property (*svabhāva*) [of things].⁴⁰

In order to jump higher, repeated effort is needed. Higher jumping will not develop indefinitely. Boiling water requires heat, which is also produced by continued effort. With jumping, the body provides a stable foundation (*sthirāśraya*), whereas the boiling of water does not even have that. This is because water becomes vapor and disappears. In this case, even if the special characteristic of boiling appears, this characteristic neither repeatedly magnifies itself nor turns into the state of burning.⁴¹ In other words, jumping for the body and boiling for water cannot magnify themselves beyond a certain point. These kinds of special characteristics are, however, not the essential property of the things they are connected with. Compassion, on the other hand, is not a special characteristic of this kind. Dharmakīrti's idea of the ultimate increase of compassion can be explained as follows: Compassion is a feature (*guṇa*) of the mind or a property of the mind (*cittadharmā*). Hence, through practice, it functions effortlessly; it thus becomes an essential property (*svabhāva*) of the mind.⁴² That is, it is magnified by its similar preceding seed alone; in consequence, it does not halt with a limited amount of increase.⁴³ Thus, compassion advances to its own ultimate nature in the continuum of the mind if no impeding factors such as hatred occur.⁴⁴

On the basis of Prajñākaragupta's commentary, Dharmakīrti's view can be logically described in the following way. Compassion, which is a feature of the mind, when accompanied by practice, does not require continued effort and does possess a stable foundation. In consequence, compassion does not have a limited increase. The outline of the proof as described by Prajñākaragupta is schematized as follows.

subject of inference (<i>sādhyadharmin</i>):	compassion (<i>karuṇā</i> , <i>kṛpā</i> , <i>dayā</i>), non-passion (<i>vairāgya</i>), etc.
logical reason (<i>hetu</i>):	not relying on further effort (<i>punaryatnān-</i>

⁴⁰ PV II 120d'-121: *āhitaḥ sa cet // punaryatnam apekṣeta yadi* ^(1*)*syāc cāsthirāśrayaḥ / viśeṣo naiva vardheta*^(2*) *svabhāvaś ca na tādrśaḥ //* ^(1*)*syād asthira*° PVBh ^(2*)*varddheta* PV-k(S) PVV¹).

⁴¹ Cf. PVP 58b7f. and PVV 47,12: *nāpy udakam ekāntaṃ tāpyamānaṃ dahanībhavati*.

⁴² See PV II 125ab: *tasmāt sa teṣāṃ*^(1*) *utpannaḥ svabhāvo jāyate guṇaḥ /* ^(1*)*caiṣām* PV-k(S)) ("On account of the (effortless function of compassion) this feature [, i.e., compassion, that] has arisen in these [i.e., living beings, who practise compassion,] becomes an essential property [of the mind]").

⁴³ See PV II 126 (n. 37 supra).

⁴⁴ See PV II 129 (n. 38 supra).

apekṣaṇa) and having a stable foundation
(*sthirāśrayatva*)

property to be proved (*sādhyadharmā*): negation of having a limited increase (*vyavasthitotkarṣatā*)

Let us now look at this proof in detail. First, in order to determine the pervasion of the reason by the property to be proved, the next logical connection is drawn from the previous examples of special characteristics, which do not magnify themselves indefinitely.

Because of this, that [a special characteristic] has an [excellent] increase which has not attained the ultimate [state] is [logically] pervaded (*vyāpta*) by [its] relying on further [continued] effort and [its] not having a stable foundation.⁴⁵

Whatever has a limited increase relies on further continued effort, like the jumping of the body. Or, whatever has a limited increase does not have a stable foundation, like the boiling of water. That is, whatever has a limited increase relies on further continued effort or does not have a stable foundation. To rephrase this, whatever does not rely on further continued effort and has a stable foundation does not have a limited increase. This relationship is the premise for the derivation of the negation of a limited increase of compassion; it is then applied to compassion.

Because compassion, [non-passion,] etc., that are features of the mind do not have these (i.e., relying on further effort and not having stable foundations), and can [in fact] be the opposite (i.e., they do not rely on further effort and have a stable

⁴⁵ PVBh 106,11f.: *tato vyavasthitotkarṣatā^(1*) punaryatnāpekṣaṇenāsthirāśrayatvena ca^(2*) vyāptā*, cf. also PVT(R) 204b2f., PVV 47,24. ^(1*)The Sanskrit does not correspond to the Tibetan translation PVBh(Tib) 117b1: *'phel ba mthar thug pa ma yin pa ñid*, since Sanskrit *vyavasthita-utkarṣa* (PVBh 106, 13, see the next note) is translated into Tibetan as: *bogs 'byuñ ba gnas pa* (PVBh(Tib) 117b2). A Sanskrit original such as **niṣṭhita-utkarṣatā(?)* might be suggested. ^(2*)Logically speaking, *ca* is to be understood in the sense of “or” because in the case of the example of jumping, the body provides a stable foundation; therefore it shows a special characteristic which relies on further effort and does have a stable foundation, whereas the example of the boiling of water shows its relying on further effort and its not having a stable foundation. Accordingly, these two examples which have a limited increase indicate that having a limited increase is pervaded either by relying on further effort or by not having a stable foundation.

foundation), they do not have a limited increase.⁴⁶

Whatever does not rely on further effort and has a stable foundation increases limitlessly. This is the pervasion, i.e., the logical basis of this proof. The first condition for the validity of the reason, namely, that the reason, not relying on further effort and having a stable foundation, belongs to the subject of inference, is established by the fact that compassion is a feature of the mind (*manoguṇa*). That is, whatever is a feature of the mind and an essential property (*svabhāva*) of the mind does not have to rely on any effort beyond its own seed; and the fact that compassion is a feature of the mind implies that compassion has a stable foundation for its continuum. Thus, compassion, being a feature and an essential property of the mind, has both not relying on further effort and having a stable foundation. That is, both of these properties as the logical reason belong to compassion as the subject of inference. Since compassion, which has been generated through practice, does not rely on further effort and has a stable foundation, it is proved that compassion does not have a limited increase.

It is true that if one would argue that compassion increases without limit only because it is a special characteristic (*viśeṣa*), then this reason would be inconclusive, but the reason for the

⁴⁶ PVBh 106,12f.: *tadabhāvād viparyayasambhavāc*^(1*) *ca kṛpādīnām manoguṇānām na vyavasthitotkarṣatā* ^(1*)Following PVBh(Tib) (117b2: *srid pa'i phyir* = PVBhṬ(Ya) 172a8), I read °*sambhavāc* for °*sadbhāvāc*. See also PVṬ(R) 204b3: *thugs rje la sogs pa yid kyi yon tan (manoguṇa) rnams brtan pa la brten* (D 349a4; *rten P*) *pa (sthirāśraya) ñid dan / slar 'bad pa la ltos* (D; *bltos P*) *pa med pa'i (*punaryatnānapekṣin) phyir mthar phyin pa (*prakarṣaniṣṭha) ñid du 'gyur ro //*. This argument can be traced to Devendrabuddhi, who derives compassion's advance to an ultimate state from the same reason, i.e., having a stable foundation and not relying on further effort, see PVP 60a5-7 (ad PV II 125): *gañ žig brtan* (D53a3; *bstan P*) *pa'i rten can gyi chos yin pa dan / gañ*^(1*) (P; *gañ la D*) *ji lta ba bžin du skyes pa yañ 'bad rtsol la ltos* (D; *bltos P*) *pa med pa*^(2*) *ni goms pa las śin tu mthar thug par 'gro ba yin te / dper na śiñ la sogs pa la tshos pa las skyes pa'i gzugs la sogs pa lta bu'o // skyes bu rnams kyi sñiñ rje chen po śin tu* (D; *du P*) *goms pa yod pa can yañ brtan pa'i rten can yin pa dan / khyad par skyes pa* (P; *pa la D*) *yañ 'bad rtsol la ltos* (D; *bltos P*) *pa med par yod pa yin* (P; *bžin D*) *no žes bya ba ni rañ bžin gyi gtan tshigs so //* ("Whatever is a property having a stable foundation and, having arisen in such a way [once] does not depend on further effort [to maintain its nature], attains ultimate culmination (**atyantaniṣṭhā*) through practice, for example, colour and form, etc., [which are] generated in firewood, etc., from burning, [are reduced to ash, etc.]; and the great compassion of living beings that is uninterruptedly practised has a stable foundation [i.e., the mind] and has arisen [as?] a special characteristic (*viśeṣa*) [of the mind and hence] does not depend on further effort. [This is] a reason as essential property". ^(1*)The preceding relative pronoun *gañ žig* makes the construal of the second *gañ* difficult, see also TSP 1079,19-22. ^(2*)A demonstrative pronoun is to be added: *pa de* (?)).

derivation of the unlimited increase, Prajñākaragupta explains, is in fact qualified by being an essential property, which implies not relying on further effort,⁴⁷ and having a stable foundation;⁴⁸ therefore it is not inconclusive, but does lead to the unlimited increase of compassion. Thus, the proof of the unlimited increase of compassion has as its premise two points: The first is the idea that compassion is a feature of the mind and its essential property in the sense that it does not depend on further effort, that is, it functions effortlessly (*svarasavāhin*).⁴⁹ The second is the idea that compassion is a feature of the mind and has the

⁴⁷ Cf. PVBh 106,13: *yaś ca punaryatnāpekṣi sa svabhāva eva na bhavati*, and *ibid.* 106,18 (read *abhivṛddhim* (ms. 44b3) for *ativṛddhim*).

⁴⁸ Cf. PVBh 106,13f.: *ayaṃ tu saviśeṣaṇo hetuḥ. yaḥ sthirāśrayaḥ svabhāvaś ca na sa vyavasthitotkarṣaḥ, tad yathā śrotṛiyakāpālikaghṛṇā* (“[The special characteristic, namely,] this logical reason [for the derivation of the negation of a limited increase of compassion], however, has limiting factors. [That is, any special characteristic that] has a stable foundation as well as is an essential property [of the mind] does not have a limited increase. For example, abhorrence in the case of an orthodox brahmin [who has become a] Kāpālika [is an essential property of the mind and has the mind as a stable foundation; hence, it increases without limit]”). Dharmakīrti also uses the example of *śrotṛiyakāpālikaghṛṇā* in order to show that without effort an essential property of the mind cannot be annulled, see PVSV 111,1f.: *na hi svabhāvo ‘yatnena vinivartayitum śakyah, śrotṛiyakāpālikaghṛṇāvat* (translated in Vetter 1990: 110).

⁴⁹ Cf. PVBh 106,19: *na hi hetusaṃnidhānatāpekṣi svabhāvo yuktaḥ, svarasavāhinas tathā vyapadeśāt* (“[Whatever depends on further effort is not an essential property,] because it is not proper that [any special characteristic that] depends on the nearness of causes is an essential property, since [the special characteristic that] functions effortlessly is called so [i.e., an essential property]”) and 106,29f.: *kṛpādayas tu kāṣṭha ivāgnikṛtā viśeṣāḥ svarasavāhinaḥ* (“Contrary to [the special characteristics of jumping, water’s boiling, etc.], compassion, etc., function effortlessly, just as the special characteristics [of burning, etc.,] made by fire in firewood [function effortlessly]”).

mind as its foundation.⁵⁰ If compassion were not a feature of the mind, in other words, if it were to have its foundation in the body, then compassion would cease with the death of body. If this would happen, it could not be practised over different lifetimes, and would not be able to increase. Therefore, in order for compassion to increase, it must be a feature of the mind and have the mind as its foundation. In fact, Prajñākaragupta anticipated the counter-argument that the mind as well as compassion is founded in the physical body, and therefore ceases with it, which would make it impossible to practise compassion through many lives, and explains that compassion is founded in the essence of the mind:

This compassion, accompanied by practice, achieves the supreme development into an excellent state (*prakarṣa*) because it possesses the body (i.e., essence) of the mind as

⁵⁰ For the idea that being a feature of the mind is a reason for the unlimited increase of compassion, see also TSP 1077,20-22: *ye ye manoguṇāḥ, te 'bhyāsātīśaye sati saṃbhavatprakarṣaparyantavṛttayaḥ, yathā śrotriyajōṭiṅganairghṛṇyam* (°*jōṭiṅga*° in the text). *manoguṇāś ca prajñēti svabhāvahetuḥ*. Devendra-buddhi also applies this reason to his fundamental interpretation of the argument for the unlimited increase of compassion: at the beginning of his interpretation he argues that the consequence that compassion becomes the highest nature of living beings is derived from the reason “being a feature of the mind”, see PVP 58b1-3: *yid kyi yon tan gaṅ yin pa de dag ni śin tu* (D 51b5; du P) *goms pa yod na / skyes bu śin tu de'i bdag ñid du 'gyur ba* (P; *gyur pa* D) *thob par 'gyur te / dper na gtsaṅ* (D; *gcaṅ* P) *sbra can thod pa can du gyur pa na yid 'byuṅ ba med pa lta bu'o // sñiṅ rje chen po* (pos P D) *ji skad du bśad pa'i mtshan ñid can yaṅ yid kyi yon tan yin no źes bya ba ni raṅ bźin gyi gtan tshigs so //* (“Whatever is a feature of the mind advances to the highest nature of human beings through uninterrupted practice, for example, the pitilessness of the Kāpālika in the case of an orthodox brahmin (**śrotriya*) [who has adopted the Kāpālika path]; and the great compassion that has the above-mentioned characteristic is a feature of the mind. [This is] a reason as essential property”), translated in Inami 1986: 140.

its foundation.⁵¹

Even if the mind is momentary, it leaves its seed for the next instant, from which the mind then forms. As a result, the mind continues. Since compassion has the essence of the mind as its foundation, it continues on along with the mind. In consequence, compassion is guaranteed a stable foundation in the mind.

Further, compassion's having a stable foundation in the mind implies that just as the mind originates from its seed compassion originates from its own seed. Compassion's not relying on further effort also implies that compassion independent of external causes originates from its own seed alone. Accordingly, not relying on further effort and having a stable foundation imply compassion's origination from its own seed alone, which through continuous practice leads to a gradual magnification of compassion and finally results in the unlimited increase of

⁵¹ PVBh 53,9: *buddher yo dehas tadāśrayaṇāt* (ms. 20b4; °*āśrayāt* in text) *sā karuṇābhyāsaparikarā parāṃ (parāṃgati ms.) prakarṣagatim āsādayati*, translated in Franco 1997: 160, M. Inami, *Pramāṇavārttika Pramāṇasiddhi-shō no kenkyū* (A study of the Pramāṇasiddhi-chapter) (6). *Tōkyō Gakugei-daigaku Kiyō, Dai 2 Bumon, Jinbun-kagaku* 48 (1997) 18, n. 9 and Iwata 2001: 59. According to the context of PV II, however, the relevant phrase (*buddher dehasaṃśrayāt / asiddho 'bhyāsa iti cet*, PV II 34b'c) does not express Dharmakīrti's own thesis, but an objection that practice of compassion is not established, because the mind has the physical body as its foundation, and compassion as a characteristic of the mind also has the body as its foundation. Prajñākaragupta changes the meaning of the phrase in order to derive from the phrase his consequence that compassion increases limitlessly; that is, he understands that the foundation of compassion is not the physical body but the essence of the mind (see n. 27 *supra*).

compassion.⁵² This forms an apparent contrast to the case of jumping where jumping does not originate from a previous similar jumping alone and has a limited amount of increase. In this sense it can be said that the fact that compassion, through practice, originates only from its own seed and is magnified by it is the direct reason for the proof that compassion does increase without limit.

In this way, compassion accompanied by practice activates itself effortlessly and magnifies itself without limit; it does not cease to occur even if one achieves release from this world⁵³. This is one of the reasons why the Buddha taught the world the way to escape suffering that he had discovered.

To summarize, compassion as viewed by the Buddhist logical school is the wish that sentient beings be free of suffering. However, it does not have any attachment to living beings, because compassion arises only from the direct realization that the five aggregates are suffering, and that direct realization does not produce any attachment. Compassion arises from the

⁵² Looked at from the standpoint of cause and effect, the generation of compassion only from its own seed means there is no reliance on other external factors. In other words, the seed of compassion becomes the material cause for the generation of later compassion, and is also the complete cause needed for the later generation of compassion, if there is no impeding condition. According to Dharmakīrti's thinking, reliance on this complete cause is the logical reason as essential property for deriving the consequence of the possibility of the occurrence of an effect. Compassion, etc., has its own seed as a complete cause, making it possible for later compassion to be generated (see Steinkellner 1991: 724-726). In this way previous compassion generates later compassion, bringing this compassion to a supreme level. Logically stated, as Devendrabuddhi formulates it (see PVP 60b3-5), having the magnification by a similar previous seed (*sajātiyapūrvaḥijapraṇḍhi*) is the reason for compassion's unlimited increase. He explains this reason as follows: "This is because, depending on the similar, in each preceding [point in time] practised seeds [of compassion, etc.], [that are] the material cause [for compassion, etc.], the mental factors of compassion, etc., attain [the state of increase], provided that there is the complex of causes [for generating compassion, etc.]. [This is] a reason as essential property (*svabhāvahetu*) [for the derivation of the possibility of the effect of an unlimited increase of compassion]" (PVP 60b1f. (ad PV II 126): *gañ gi phyir rigs mtshuñs pa'i sa bon śna ma śna ma goms pa'i ñe bar len pa'i rgyu (upādānakāraṇa) la ltos (D 53a6; bltos P) nas brtse (D; rtsol P) ba la sogs pa'i blo (kṛpādibuddhi) rgyu tshogs pa (hetusāmagrī) yod na 'thob par 'gyur ro zes bya ba ni rañ bzin gyi gtan tshigs so //*).

⁵³ Cf. PV II 281d: *siddhārthasyāvīrāmataḥ // (°sya virāmataḥ PVBh)* ("[The consequence that compassion was present in the Buddha before completing the goal is inferred] from [the fact that the Buddha] having achieved the goal [of release but] does not stop [helping others; that is, even after having completed the goal, the Buddha's compassion remains]"); Vetter 1990: 170, Kimura 1998: 229.

awakening of latent force, i.e., from compassion's own seed. The chief cause for the awakening of this latent force is seeing the things to which one is attached in the form of "mine" as suffering. Compassion is mind's special characteristic that occurs through practice in the continuum of the mind. Because this characteristic is a feature of the mind and an essential property of the mind, it "does not rely on further continuous effort apart from its own seed". In addition, being a feature of the mind, compassion "has a stable foundation for its continuum". Special characteristics that do not rely on continuous effort and have stable foundations can increase without limit. Compassion is just such a special characteristic. This proof explains why compassion, through practice, always magnifies itself in the continuum of compassion. As a result, it explains the ultimate increase of compassion and its development to an ultimate innate nature in the continuum of the mind.

Abbreviations

{}	contain deleted <i>akṣara</i> (s)
<>	contain emendation in the upper margin
D	sDe dge edition of the Tibetan canon.
P	Peking edition of the Tibetan canon.
Taishō	<i>Taishō Shinsū Daizōkyō</i> (Taishō edition of the Tripiṭaka in Chinese)
WZKS	<i>Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens</i>
AK	Abhidharmakośa (Vasubandhu): <i>Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu</i> , ed. Prahlada Pradhan. Patna 1967.
AKBh	Abhidharmakośabhāṣya (Vasubandhu): see AK.
AKVy	Abhidharmakośavyākhyā (Yaśomitra): <i>Abhidharmakośa & Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra</i> , ed. Swāmī Dwārikādās Śāstrī. Varanasi 3rd ed. 1987.
AMV	A-pi-da-mo da-pi-po-sha lun (阿毘達磨大毘婆沙論 <i>Abhidharmamahāvibhāṣā-śāstra</i>): Taishō 27.
TS	Tattvasaṅgraha (Śāntarakṣita): <i>Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarakṣita with the Commentary 'Pañjikā' of Shri Kamalashila</i> , ed. Swāmī Dwārikādās Śāstrī, 2 vols. Varanasi 1968.
TSP	Tattvasaṅgrahapañjikā (Kamalaśīla): see TS.
PV	Pramāṇavārttika: Yūshō Miyasaka, <i>Pramāṇavārttika-kārikā</i> (Sanskrit and Tibetan). <i>Acta Indologica</i> 2 (1971/72) 1-206.
PV II	Pramāṇavārttika (Dharmakīrti), II (pramāṇasiddhi): s. PV.
PV-k(S)	Pramāṇavārttika-kārikā (Dharmakīrti): <i>Pramāṇavārttikam</i> by Ācārya Dharmakīrti, ed. Rāhula Sāṅkṛtyāyana. In: Appendix to <i>Journal of the Bihar and Orissa Research Society</i> 24 (1938).
PVin III	Pramāṇaviniścaya (Dharmakīrti), III (parārthānumāna): P 5710.
PVṬ(R)	Pramāṇavārttikaṭīkā (Ravigupta): P 5726.
PVṬ(Ś)	Pramāṇavārttikaṭīkā (Śākyabuddhi): P 5718.
PVP	Pramāṇavārttikapañjikā (Devendrabbuddhi): P 5717 (b).
PVBh	Pramāṇavārttikabhāṣya (Prajñākaragupta): <i>Pramāṇavārttikabhāṣyam or Vārttikālaṅkāraḥ of Prajñākaragupta</i> , ed. Rāhula Sāṅkṛtyāyana. Patna 1953. Ms = <i>The Sanskrit Commentaries on the Pramāṇavārttikam from the Rāhula Sāṅkṛtyāyana's Collection of Negatives I. Sanskrit Manuscripts of Prajñākaragupta's Pramāṇa-</i>

vārttikabhāṣyam. Facsimile Edition, ed. Shigeaki Watanabe. Patna/Narita 1998.

- PVBh(Tib) Tibetan translation of PVBh: P 5719.
- PVBhṬ(Ya) Pramāṇavārttikālaṃkāraṭīkā Suparīśuddhā (Yamāri): P 5723.
- PVV Pramāṇavārttikavṛtti (Manorathanandin): *Pramāṇavārttika of Acharya Dharmakīrti with the Commentary 'Vritti' of Acharya Manorathanandin*, ed. Swāmī Dwārikādās Śāstrī. Varanasi 1968.
- PVV¹ Pramāṇavārttikavṛtti (Manorathanandin): Dharmakīrti's Pramāṇavārttika with a commentary by Manorathanandin, ed. Rāhula Sāṅkrīyāyana. In: Appendix to *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 24 (1938) – 26 (1940).
- PVSV Pramāṇavārttikasvavṛtti (Dharmakīrti): *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti. The first Chapter with the Autocommentary*, ed. Raniero Gnoli. Roma 1960.
- PVSVṬ Pramāṇavārttikasvavṛttiṭīkā (Kaṛṇakagomin): *ācārya-Dharmakīrteḥ Pramāṇavārttikam (svārthānumānaparicchedaḥ) svopajñāvṛtṭyā Kaṛṇakagomiviracitayā taṭṭīkayā ca sahitam*, ed. Rāhula Sāṅkrīyāyana. Allahabad 1943.
- BoBh Bodhisattvabhūmi: *Bodhisattvabhūmi*, ed. Unrai Wogihara. Tokyo 1936 (repr. 1971)
- BhKr I Bhāvanākrama (Kamalaśīla): Giuseppe Tucci, The Sanskrit and Tibetan Texts of the First Bhāvanākrama. *Minor Buddhist Texts*. Delhi 1986, 495-539.
- MPPU Da-zhi-du lun (大智度論 Mahāprajñāpāramitopadeśa): Taishō 25.
- ŚrBh Śrāvakabhūmi: *Śrāvakabhūmi of Ācārya Asaṅga*, ed. Karunesha Shukla. Patna 1973.
- Dunne 1996 John D. Dunne, Thoughtless Buddha, Passionate Buddha. *Journal of the American Academy of Religion* 64/3 (1996) 525-556.
- Franco 1997 Eli Franco, *Dharmakīrti on Compassion and Rebirth*. Wien 1997.
- Inami 1986 Masahiro Inami, Dharmakīrti no jihi no shujyū no giron” (Dharmakīrti's discussion on the practice of compassion). *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 35.1 (1986) 137-141.
- Inami 1997 Masahiro Inami, Pramāṇavārttika, Pramāṇasiddhi-shō no kenkyū (6). *Tokyo Gakugei-daigaku Kiyō, Daini-bumon, Jinbun-kagaku* 48 (1997) 11-34.
- Iwata 2001 Takashi Iwata, Seson no ryōshō no shōmei no ichi-kaishaku (An interpretation of the proof of the Buddha's authority). *Indotetsugaku Bukkyōgaku* 16 (2001) 44-74.
- Iwata 2002 Takashi Iwata, Bukkyō-ronri-gakuha ni yoru seson no ryōshō no shōmei ni okeru himin (Compassion in proving the Buddha's authority within the

- Buddhist logical school). *Tōhōgaku* 104 (2002) 125-140.
- Iwata 2004 Takashi Iwata, Prajñākaragupta's Proof of the Buddha's Authority. *Three Mountains and Seven Rivers. Prof. Musashi Tachikawa's Felicitation Volume*, ed. Shōun Hino and Toshihiro Wada. Delhi 2004, 355-374.
- Kimura 1981 Toshihiko Kimura, *Dharmakīrti Shūkyō Tetsugaku no Genten Kenkyū* (A study of the text on Dharmakīrti's religious philosophy). Tokyo 1981.
- Kimura 1998 Toshihiko Kimura, *Dharmakīrti ni okeru Shūkyō to Tetsugaku* (Dharmakīrti, on Philosophy and Religion). Tokyo 1998.
- Maithrimurthi 1999 Mudagamuwe Maithrimurthi, *Wohlwollen, Mitleid, Freude und Gleichmut*. Stuttgart 1999.
- Nakamura 1994 Hajime Nakamura, *Jihi* (Compassion). Kyoto 11th ed. 1994.
- Namai 1996 Chishō Namai, *Rinne no Ronshō* (Demonstration of saṃsāra). Osaka 1996.
- Schmithausen 1987 Lambert Schmithausen, *Ālayavijñāna. On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy, Part I, II*. Tokyo 1987.
- Schmithausen 2000 Lambert Schmithausen, Gleichmut und Mitgefühl. *Der Buddhismus als Anfrage an Christliche Theologie und Philosophie*. Mödling 2000, 119-136.
- Steinkellner 1991 Ernst Steinkellner, Dharmakīrti on the Inference of Effect (*kārya*). *Papers in Honour of Prof. Dr. Ji Xianlin on the Occasion of His 80th Birthday (II)*. Jianxi 1991, 711-736.
- Vetter 1990 Tilmann Vetter, *Der Buddha und seine Lehre in Dharmakīrtis Pramāṇavārttika*. Wien 1990.
- Wakahara 1996 Yūshō Wakahara, Muen no jihi (Compassion which has no object). *Nihon Bukkyō Gakkai Nenpō* 61 (1996) 91-108.

(This paper is part of the result of research subsidized by the Grant-in-Aid for Scientific Research (C) of the Ministry of Education, Science, Sports and Culture, 2005-2007)(forth coming in Proceedings of the Fourth International Dharmakīrti Conference)

B.2 プラジュニャーカラグプタの悲愍増長説

プラジュニャーカラグプタの悲愍修習論（1）

岩田 孝

世尊は法を説き有情を救済された。それは、有情に対する慈悲の故である。慈悲が仏教実践の根本たることの所以はここにある。仏教の慈悲に関しては、種々の視点から研究がなされてきた。更に、最近では、文献学的な研究成果も上梓されている¹。筆者は、後期大乘仏教の仏教論理学派が悲愍²の実践の可能性をどのように証明したのかについて若干の考察を行ってきた³。その考察を補う文献学的な研究の一環として、本稿では、法称 (ca 600-660 AD) の著作『知識論評釈』(Pramāṇavārttika = PV) に対するプラジュニャーカラグプタ (Prajñākaraḡupta, 八世紀後半) の注釈『知識論評釈莊嚴』(Pramāṇavārttikālamkāra = PVBh) の一節を和訳し、プラジュニャーカラグプタの悲愍についての見解を分析する。

法称は、PV において、悲愍による世尊の説法を、次の様な文脈に組み込んでいる。有情救済の為の四諦の説示は、未知であった事柄の開示であり、しかも、欺誤のないものである。未知の開示と無欺誤なる二条件を具備する知が認識根拠 (pramāṇa, 量) である。従って、この二条件を具備する世尊は量に例えられる。そして、この世尊の量性を能証する要因 (sādhana) は、世尊が悲愍 (karuṇā) を有することである、と法称は論じている。プラジュニャーカラグプタによると、悲愍は次の如く定義される。「その(悲愍)とは、他者(有情)が苦の原因[である渴愛を離れ]、同様に、苦を離れることを願うことである⁴」。抜苦の願としての悲愍こそが世尊の量性の根本的能証要因である、と

¹ Franco 1997; Lambert Scmithausen, *Maitrī and Magic*, Wien 1997; Mudagamuwe Maithrimurthi, *Wohlwollen, Mitleid, Freude und Gleichmut*, Stuttgart 1999.

² アビダルマの定義では、他者の利益を願う概念として、慈 (maitrī) と悲 (karuṇā) を列挙する。慈は、有情に対して楽を与える心的作用であり、悲は、有情の苦を除く心的作用である (see AK VIII 30a'b, AKBh 453,3; 岩田 2002, n.5)。仏教論理学派では、大方、与楽の慈ではなく、抜苦の悲が論題となり、karuṇā なる語と同義の語として、krpā, dayā などの語も用いられている。これらの心的作用を以下では「悲愍」と訳すことにする。

³ 岩田 2002、及び、それを増補した英文論文 Iwata (Compassion) 参照。仏教の慈悲に関する諸研究については、岩田 2002 参照。

⁴ See PVBh 53,11: duḡkhahetos tathā duḡkhād viyogecchā parasya yā / sā krpā (稲見 1997, 17, n.4; 岩田 2002, 138 に和訳、PVBh 53,6 - 82,31 は、Franco 1997, 159ff.に英訳); PVV 20,10f.: ^(1*)duḡkhād duḡkhahetos^(1*) ca samuddharanākāmatā karuṇā (^(1*)duḡkhāduḡkha° PVV¹) (稲見 1997, 11 に和訳)。

仏教論理学派は定説するのである。

抜苦を願う悲愍は、生死を繰り返した多くの生存において修習すること (abhyāsa) により体得される⁵、と法称は説く。しかし、悲愍の修習に関しては問題がないわけではない。次の反論⁶が出されるからである。心は身体に依存しており、身体の滅と共に、心も滅するので、その心を拠り所とする悲愍も滅することになる。従って、悲愍を多生において修習することは、不可能である、との反論である。これに対して、法称は、PV の第二章 (= PV II) の第 34 偈以降において、心が身体を拠り所とする説を否定し、心相続の存在を説いている。即ち、心が各刹那に変化しつつも、直前の刹那の心が、次の刹那の心の質料因となり、直前の刹那の心と同類の心を次の刹那に生起させる、この様にして各刹那の心が連続する、という意味での心相続が存在することを自説とする⁷。更に、PV II 120-131ab では、生死を繰り返す輪廻においては、悲愍の思いは、この心相続を拠り所にして生じて作用し、修習により順次高まる、その結果、悲愍は、住止することなく増長し、心の究極的な本性に至る、と説いている (see PV II 126, 129)。プラジュニャーカーラグプタは、この法称説を踏まえて、既に PV II 34a の一つの解釈として、悲愍は、心の体 (本質) を拠り所にするので、修習が可能であり、その修習により、悲

⁵ PV II 34: *sādhanam karuṇābhyāsāt sā buddher dehasaṃśrayāt // asiddho 'bhyāsa iti cen nāśraya-pratiśedhataḥ* // (「[世尊の量たることを]能証する要因は[世尊の]悲愍である。その(悲愍)は[多生における]修習による。もし[それに対して]心は身体を拠り所とするので、[しかも、身体の滅にて心も滅するので、悲愍の多生における]修習は成立しない、と[反論]するならば、[それは正しく]ない。[身体としての心の]拠り所は否定されるから」)。木村 1981, 61, 稲見 1997, 11f., Franco 1997, 159 に訳される。PV II の偈文番号は、Vetter 1990 に従う。なお、前半偈文は、プラジュニャーカーラグプタによると次の様にも解釈される。「[世尊の量たることの]能証は、悲愍の修習によって[成立する]。その[悲愍]は、心の体 (本質) を拠り所とするので[修習を伴うと、殊勝状態への最高の進行を達成する]」、see PVBh 53,8f.: *tasya prāmānyasya sādhanam kuto bhavati. karuṇābhyāsāt, sā ca karuṇā buddher dehasaṃśrayāt. buddher yo dehas tadāśrayāt sā karuṇābhyāsaparikarā parām prakarṣagatim āśādayati* (Franco 1997, 160, 稲見 1997, 注 9; 岩田 2001, 58f. に訳出)。

⁶ PVV 20,18ff. などの注釈によると、反論者は、チャールヴァーカーで、心が身体に依存する、と主張する。その論拠は、次の如くである。心は、身体より生じた結果 (kārya) であるから、身体有能力 (śakti) を本性とするから、身体の属性 (guṇa) であるから、身体に依存する。これらの主張は、生井 1996 (37ff.) による Bārhaspatyasūtra A5 に大方対応する。Bārhaspatya の思想の梗概については、生井 1996, 1ff. 参照。

⁷ PV II 35-119 参照。これらの偈文の翻訳と解説については、木村 1981, 62ff, 木村 1998, 189ff., 稲見 1997, 12ff., Franco 1997, 166ff. 等参照、また、法称の心相続説については、Tilman Vetter, *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti*, Wien 1964, 20ff.; 生井 1996, 69ff. など参照。

愍は殊勝状態に至る、と解説している⁸。

PV II の注解者の中で、この悲愍の増長説を最初に論理的な方法で記述したのは、デーヴェーンドラブッディ (Devendrabuddhi, 七世紀後半) である。彼は、注釈 (Pramānavārttikapañjikā = PVP) において、悲愍が人の本性となることを導く論拠として、悲愍が心の特性 (manogūṇa) であることを用い、二つの論証式を構成する。別稿にて示した如く⁹、その第二番目の洗練された論式の骨子は次の如くである。

悲愍は、修習によって特殊となる心の特性である。それ故に、悲愍は、順次に十全に修習されると人の本性となる¹⁰。

この論証式を以下の如く略記する。なお、A: (X → Y) なる略式で、A は証明されるべき主題を示し、(X → Y) は、論証因である X が所証特性である Y に包摂される論理的関係を示し、コロンは、その包摂関係が主題に適用されることを示す。

大悲愍：(修習にて特殊となる心の特性たること → 十全修習にて人の本性となること)

この論証での論証因を単に「心の特性」とせずに「修習にて特殊となる」という限定を付したのは、「心の特性のみ」という論拠からは、悲愍が人の本性にはならない、との反論を論破するためである。

同様に、プラジュニャーカラグプタも、悲愍が制限なく増進することの論理的証明を試みている。その制限なき増進の論拠として、悲愍が心の優れた特性であるという意味で、「悲愍が特殊な性質 (特殊性 viśeṣa) であること」を用いている。つまり、およそ特殊性なるもの、それは、修習を重ねると、制限なく増進する、という考え方を基本としている。本論においては、この悲愍の増長説が PVBh においてどの様に理論的に整備された形で記述されているのかを考察する。

PVBh の刊本 (= R) には、誤植や誤読が多く、それらを訂正するために、西蔵語訳を参照し、また、PVBh に対するヤマーリ (Yamāri) の注釈 (PVBhT(Ya)) 及び ジャヤンタ (Jayanta) の注釈 (PVBhT(Ja)) を参考にした。更に、PVBh の内容を理解するために、ラヴィグプタ (Ravigupta) の注釈 (PVṬ(R)) をも参考資料とした。

⁸ PVBh 53,8f., 注 5 参照。

⁹ デーヴェーンドラブッディによる悲愍の究極的増長説の分析については、岩田 2007, II 参照。

¹⁰ See PVP 58b3-5 (岩田 2007, II.1 に和訳)。なお、この論証因「心の特性であること」により、智慧 (prajñā) なる心的作用が殊勝の極み (prakarsaparyanta) に至り得る、という論証式は、TSP にも見られる。「およそ心の特性なるものは、修習が卓越すると殊勝の極みに至ることが可能である。例えば、バラモンである苦行者に存する残酷さの如し。そして、智慧は心の特性である、[それ故に、智慧は殊勝の極みに至り得る]という[論証での論証因は]自性論証因である」(TSP 1077,20-22: ye ye manogūṇāḥ, te 'bhyāsātīsaye sati sambhavatprakarsaparyantavṛttayaḥ, yathā śrotriya-jodiṅganairghṛṇyam (read: °jotiṅga°). manogūṇas ca prajñeti svabhāvahetuḥ).

悲愍の増長説に対して、「心の特性 (manogūṇa)」ということだけから、人の本性になることはない、という反論が予想される¹¹。悲愍は、心の特性であり、心の優れた特性、心の特殊な性質 (特殊性 viśeṣa) である。プラジュニャーカラグプタは、反論者をして、この特殊性に着目させ、或るものが、特殊性であるというだけで、制限なく増進する、ということはない、と反論させている。例えば、跳躍を例にすると、人は、修練により、より高く跳躍することができる。この跳躍は、身体に属する一つの特殊性である。しかし、修練を重ねても、無限に高く跳躍することはできない。その如く、悲愍も制限なく増進することはない。これが反論の趣旨である。プラジュニャーカラグプタは、こうした反論を批判する為に、悲愍が制限なく増進することを導く場合に用いる「心の特性」「特殊性」なる論拠は、跳躍などの特殊性とは異なる、と答える。即ち、悲愍の増進性を導く論拠は、単なる「心の特性」「特殊性」ではなく、以下に示される如く、更に二つの条件が付加される限りでの「心の特性」「特殊性」であり、一方、跳躍などの特殊性は、その二条件を欠いている。後者の特殊性は、自らの在り方を連続的に可能にするという意味での自性 (svabhāva) ではない。このことを以下に述べる。

(PVBh 105,32, MS. 44a7) 修習 (abhyāsa) があるとしても [つまり悲愍や智慧などの心的作用は心の特性 (manogūṇa) であり、そうした心の特性を輪廻の間に修習することが可能であることを認めるとしても]、[その修習により] その (心の特性) はどうして究極的な殊勝状態に至るのか (atyantaprakaraṣaṇiṣṭha)。何故ならば、[増進に関して] 僅かな程度を有した (kiṃcinmātra) 特殊な性質 (特殊性、viśeṣa) が [修習により心に生じると] 経験的に知られるからである。

[それは] 恰も、[身体の特異性としての] 跳躍 (laṅghana) [が、増進に関して或る一定の僅かな程度を有した特殊性であり、それが修習により生じるが如く、また]、水の沸騰 (udakatāpa) [が、水にとって、一定の程度を有した特殊性であり、それが熱する作用により生じる] 如くである。それに対して [定説者は] 答える。

もし [他者が次の如く反論するならば、即ち] 修習によって [悲愍や智慧などの優れた特性としての] 特殊性 (viśeṣa) が [生じる] としても、[その特殊性は、一定の限度をもって作用する] 自性 (svabhāva) を決して越えることはないはずである。[それは] 恰も [身体に具わる特殊性である] 跳躍や水 [にと

¹¹ 心の特性であるもの、修習によって特殊となる心の特性であるものは、必ずしも、人の本性とはならない、つまり、この論証での「修習にて特殊となる心の特性たること」という論証因は不定因である、と反論者は論難する、see PVP 58b5 (= D 51b7-52a1, ad PV II 120): gal te goms pas zes bya ba la sogs pas ma ñes pa'i (anaikāntika) dogs pa bsu ba yin te /.

って]の沸騰が[一定限度をもって増進する自性を超えない]如くである¹²[と反論する]ならば、[それに対して定説者は答える。]それ(特殊性)が[努力などの外的要因により]形成される (*āhita*) というならば、[その特殊性が更に作られる為には、その特殊性は]更なる努力に依存することになるろう (*punaryatnam apekṣeta*)¹³。[恰も跳躍は更にそれがなされる為には、更なる努力に依存する如くである。]また、[或る特殊性が]安定した拠り所を有しない (*asthirāśraya*) ならば、[水にとっての沸騰という特殊性の場合の如く、その]特殊性は決して[究極的殊勝状態に至るまでは]増長しないであろう (*viśeṣo naiva vardheta*)。[即ち、程度の限定された形で増長するであろう¹⁴。つまり、水は沸騰すると蒸発する。従って沸騰は、水なる拠り所を欠く。しかも、沸騰は、増進しても、燃焼に至るほどまでに究極的に増進することはない。]しかし、その様な[他に依存した、任運に作用して (*svarasavāhin*) いない特殊性]は自性ではない (*svabhāvaś ca na tādrśaḥ*)¹⁵。(PV II 120-121)

心の相続に存する特殊性としての悲愍や智慧 (*prajñā*) などは、心の自性である。定説者は、そうした悲愍は、ひとたび涵養されると、連続的に作用し、順次増進して、究極

¹² シャーキヤブッディによると、跳躍を例にして、心の特性であるからといって、必ずしも究極的な増長に至ることはない、と反論する敵者は、クマーリラ (*Kumārila*) であり、その典拠は *Bṛhaṭṭikā* からの次の偈文である。PVT(Ś) 142a4 [ad PVP 58b7, PV II 120] = TS 3167: *daśastāntaram vyomno yo nāmotplutya gacchati / na yojanam asau gantum śakto 'bhyāśatāir api* // (稲見 1986, 141 に和訳)。

¹³ See PVP 59a1f.: *de byas pa na yañ yañ bya ba'i phyir / (^{1*}'bad rtsol la yañ ltos^{1*})* (D 52a4; bltos P) *yin te / (^{1*})punaryatnam apekṣeta* なる *pratīka* によれば、*yañ 'bad rtsol la ltos* となるべきであろう。

¹⁴ See PVP 59a4 (= D 52a5f.): *de'i tshē phyi ma'i khyad par ñid ni mi 'phel na / rnam par gnas pa* (**vyavasthita*) *ñid 'phel bar 'gyur ro žes bya ba'i don to* //。

¹⁵ See PVBh 106,13: *yaś ca punaryatnāpekṣī sa svabhāva eva na bhavati*, PVT(R) 204b3f.; PVV 47,19: *tādrśaś ca viśeṣo naiva svabhāvaḥ*, PVV¹ n.2: ... *anyānapekṣatvāt svabhāvasyākāśavat* (「自性は、虚空の如く他に依存しないからである」)。即ち、他に依存する様な特殊性は自性ではない (see PVBhT(Ya) 171b7f.: *yañ 'bad rtsol la ltos* (D 150a3; bltos P) *pa gañ yin pa de 'dra* (*tādrśa*) *žes bya bar sbyar ro* //)。また、任運に作用しない (*asvarasavāhin*) 様な特殊性は、自性ではない、see PVP 59a4 (= D 52a6, ad PV II 121): *rañ bžin dag ni de 'dra min / gañ rañ gi ñaṅ gis 'jug pa ma yin te / dper na 'dod chags la sogs pa lta bu'o* // (「およそ任運に作用しないそうした[特殊性]は自性ではない。例えば、貪 (*rāga*) などの[煩惱は任運に作用せず心の自性ではない]如し)、PVP 59a7f. (= D 52b1, ad PV II 123): ... *khyad par 'phel ba yin na'añ / ... rañ bžin min phyir* (*asvabhāvatvāt*) *te de ñid rañ gi ñaṅ gis 'jug pa med pa ñid kyi phyir* (see 岩田 2007, II.1)。従って、定説者にとっての自性とは、他に依存せず、任運に作用するものである (see PVBh 106,19; PVT(R) 205a2)。

的殊勝状態に至る、と説く。それに対して他者は反論する。他者にとってのその自性とは、それぞれ先行する刹那にあるものと同類なものが後続の刹那に連続して生じることではなく、その間に異類のものが入り込み (*vipakṣasamkīrṇa*)¹⁶、その流れが連続しないことである。悲愍はその自性を超えること (*svabhāvātikrama*) はない。もし悲愍なる特殊性がその異類の混入という自性を超えるならば、定説者の意図する如く、悲愍には異類の心的作用の混入がなく、悲愍は、各刹那に同類なものとして連続して増進するであろう。しかし、実際には、特殊性がその自性を超えることはない、つまり、心の特殊性としての悲愍は任運に作用する (*svarasavāhin*) わけではない¹⁷、従って、悲愍が制限なく増進することは不可能である、と反論する。例えば、身体の特種性である跳躍は、更なる努力に依存しているので、制限なく増進するわけではない如くである、と。それに対して、法称は、他者の例示した特殊性は自性ではない、と答える。プラジュニャーカラブプタは、次の様に説明する。自性とは、他の外的原因に依存せずに任運に作用するものである、従って、その様に他に依存し、増進の程度の限定された様な特殊性は、自性ではない、と。

ここで、プラジュニャーカラブプタは、身体にある跳躍としての特殊性や、水にとっての沸騰としての特殊性が、或る一定の程度にしか増進しないことの原因を分析する。その分析を介して、何故に悲愍などには、跳躍などの場合と異なり、制限される様な増進がないのかを理論的に証明する。

まず、他者の例示した跳躍と水の沸騰の場合に、究極的増進が成立しないことを説明する。

(106,5, MS. 44a8) [更なる努力に依存した特殊性 (身体の跳躍) には究極的増進はない、そして、安定した拠り所のない特殊性 (水の沸騰) には究極的増進はないという] このことは何故なのかというならば、[それに] 答える。

それ (以前に増進して得られた、例えば以前の跳躍¹⁸の如き特殊性) に対して

¹⁶ See PVV 47,9f.: *svabhāvasya kṛpādes tadvipakṣasamkīrṇatvasya* (「[他者にとっての] 自性、即ち、悲愍など [の相續] がそれ [自身] とは異類のものによって混入されること」)。

¹⁷ See PVP 58b5f. (= D 52a1): *rañ bñin las 'das te / rigs mi mthun pa* (P; om D) *las 'das pa rañ gi ñān gis 'jug pa'i mtshan ñid can sñin rje la sogs pa'i bdag ñid du 'gyur ba* (D; gyur pa P) *min* (D; yin P) *no //* (「[特殊性が] 自性を超えること [はないはず] とは、異種類 [の混入] を越えること [はない]、即ち、任運作用を特相とした、悲愍などが[人の] 本性となることはないはずである [という意味である]」) ; PVV 47,9f.: *svabhāvasya ... atikramo vipakṣavyavakīrṇasvarasapravṛttakṛpādimayatā sātmiḥbāvo mā bhūt ...* (「[特殊性が] 自性を超えること、つまり、[その特殊性が] 異類のものによって混入されずに任運に作用している悲愍などからなること [という意味で]、[特殊性が心の] 本性となること [それは] ないはずである」)。

¹⁸ See PVṬ(R) 204b5f. (= D 349a6): *mchoñs pa la sogs pa sñar bogs phyuñ ba de ñid la* (*phan 'dogs par*

[のみ] 有効な能力 (śakti) を有する諸能成因 (sādhana) [例えば跳躍のための以前の努力など] は、[その] 後 [に生じる跳躍の如き] 特殊性に対しては効力を有しない (asāmarthya) ので[更なる努力に依存する跳躍の如き特殊性は究極的に増長することはない¹⁹]。また、[例えば水の沸騰なる特殊性の場合、水は、沸騰すると消失する。従って] 常に[沸騰の所属すべき] 拠り所が存続していない (anāśrayasthiti) ので[沸騰の如き特殊性は究極的に増長することはないのである]。(PV II 122)
 (106,8, MS. 44b1) 実に [或るものが] 特殊性 [である] というだけで [そのものが程度の] 制限されることのない増進を伴う (<a>vyavasthitotkarṣabhāgin)²⁰、

nus pa gañ yin pa de dag sgrub par byed pa rnam te /).

¹⁹ See PVBhṬ(Ya) 172a2 (= D 150a5): sgrub par byed pa rnam la ... nus pa med pa'i phyir yan 'bad pa la ltos (D; bltos P) pa'i khyad par 'phel ba ma yin no //.

²⁰ 悲愍の増長を説く法称説「それら(悲愍など)は ... どうして住止しようか [いや、住止しないはずである]」(tāsām ... kutaḥ sthitiḥ // 126c'd) での sthiti (住止) が、PVV (48,22) では、sthitir vyavasthitotkarṣatā (制限された増進を有すること) とパラフレーズされているので、vyavasthita は、「[一定の程度に] 制限された」を意味する。当該の箇所本文意は、特殊性があるからといって、その特殊性の増進が、無制限となるわけではない、つまり、[一定の程度に] 制限されない (avyavasthita) わけではない、ということである。従って、vyavasthita° (R MS.) を <a>vyavasthita° と訂正する。PVBh(Tib) 117a6 (= D 98b3): khyad par min (pa min P; par yin D) no cog ni bogs 'byuñ ba mam par gnas pa la brten par 'gyur ba ma yin no // では、北京版に、khyad pa<r> min と 'gyur ba ma yin とに二つの否定詞があり、梵文に二つの否定詞のあること (na ... avyavasthita°) を示唆する。恐らく、khyad pa<r> min の否定詞は na khalu viśeṣa ity eva ... での否定詞 na の誤訳であろう。PVT(R): 204a8 (= D 349a2f.): khyad par zes bya ba rab kyi mthar phyin med par gnas pa'i char gyur pa ni ma yin te / でも、二つの否定詞が付されている。ただし、西藏語訳の文脈では、最初の否定詞 med pa は、rab kyi mthar phyin pa (*prakarṣaṇiṣṭhā, *atyantaprakarṣaṇiṣṭhā) を否定している。原文としてはおよそ次の如き梵文が想定されよう。*na khalu viśeṣa ity evāvyavasthitaprakarṣaṇiṣṭhābhāgī. また、PVBhṬ(Ya) 172a3f.でも、反論者は、身体の特異性である跳躍の場合の如く、「およそ特殊性なるものは、すべて、[一定の程度に] 定められた増進を有する」(gañ dañ gañ khyad par yin pa de thams cad ni 'phel ba gnas pa can yin te / PVBhṬ(Ya) 172a3 = D150a6)、「それ故に、それら [心の特性である悲愍なども]、どうして [程度の一定に] 制限されない増進を有することがあろうか」(PVBhṬ(Ya) 172a4: des na de dag 'phel ba gnas pa med pa ji ltar 'gyur sñam na) と論難する。つまり、反論者は、「特殊性であるだけで、制限なく増進する」という説を定説者の説と見なして、制限なき増進は不可と批判するが、定説者は、「特殊性のみから制限なき増進あり」とは主張していない、と論駁する。制限なき増進を導くには、特殊性に更に限定条件が必要である、と定説者は論じるのである。

というわけではない。何故ならば、[身体の] 跳躍や水の沸騰としての特殊性は、自らの相続 (svasamtāna)²¹ (前時点と同類なものが後続する次々の時点に生じることによって構成される同類のものの流れ) のみが存在することだけで、その様に [増進を伴うという] わけではなく、むしろ、跳躍は、[それが以前の努力によって] 形成されたとしても、[その後の] 更なる努力に依存 (punaryatnāpekṣaṇa) して [はじめて増進する] からである。というのは、跳躍は、以前の努力と跳躍とは別な努力に依存しないこと²²はなく、同じ以前の場所において (prāgdeśa eva)²³ 更なる努力に依存するからである。一方、水の沸騰は、安定した拠り所を有せず (asthirāśraya)、しかも、更なる努力に依存する (punaryatnāpekṣin)²⁴。この (水の沸騰は)、火との結び付きがなくともある²⁵、というわけではないからである。[もし水の沸騰が火との結び付きなしにあるとすれば²⁶] それによって、[水の沸騰には、程度の] 制限されない殊勝性があることになろうが²⁷ [実際にはそうではない]。

²¹ PVBh(Tib) 117a6 (= D 98b3): rañ gi rgyud 'gyur ba tsam (svasamtānamātra°) に従って訳した。svasattāmātra° R, MS.

²² 写本 MS. と刊本 R はそれぞれ pūrvaprayatnalabhyam punaḥprayatnāntaranirapekṣam MS.; °labhyam punaḥ prayatna° R に作るが、Tib 117a7: (mchöns pa ni) snār gyi rtsol ba dañ / mchöns pa dag las gžan pa'i rtsol ba la ltos (D 98b4; bltos P) pa med pa (ma yin no //) に従って訳出した。

²³ Tib 117a8 (= D 98b4): snār gyi yul ñid du, PVBhT(Ja) 340a1 (= D 293b5): yul sña ma ñid la により、prāyaśa eva R を prāgdeśa eva と訂正 (prā{pte}°gde?°śa eva MS.)。

²⁴ See PVV 47,17f.: kvāthyamānaṃ hy udakaṃ kṣīyata evety asthirāśraya udakatāpaḥ punaryatnāpekṣī ca svarasavāhitvābhāvāt (「実に、水は、沸かされると、全く滅尽する。従って、水の沸騰は安定した拠り所を有しない。しかも、[水の沸騰は] 更なる努力に依存する、任運に作用することがないからである」)。

²⁵ Tib. 117a8 (= D 98b5): me dañ 'brel pa log kyañ de yod pa ni ma yin no //; PVBhT(Ja) 340a2 (= D 293b6): 'di dañ me dañ 'brel pa (D; ba P) med kyañ yod pa ni ma yin no により、asau saṅgatāgnisamparko R; asau saṅgatāgni° MS. を asāv <a>saṅgatāgnisamparko と訂正。

²⁶ See PVBhT(Ya) 172a7 (= D 150b2): gañ las zes by ba ni me dañ 'brel pa log (D; logs P) kyañ gnas pa las so //.

²⁷ 刊本 R と MS. は yato 'vyavasthitokarṣatā に作るが、PVBhT(Ya) の pratika (172a6: gañ las (P; la D 150b1) 'phel ba rnam par gnas pa med par 'gyur la //) によると、原文には、yato *'vyavasthita-prakarṣatā とあったのであろう。Tib 117b1: de'i phyir 'phel ba (D 98b5; 'brel pa P) mthar thug pa mi 'gyur ba ñid do // によると、増長の極みに至らないことになろう、という意味になり、増長に

(106,11, MS. 44b1) 以上により、究極に至る殊勝性を有しないことは²⁸、更なる努力に依存すること (punaryatnāpekṣaṇa) によって [論理的に] 包摂される (vyāpta)、また (ca)、安定した拠り所を有しないこと (asthirāśrayatva) によって [論理的に包摂される]²⁹。[しかし]心の特性 (manogūṇa)³⁰である悲愍 (krpā) などには、それ (包摂する方の事柄³¹) がない故に (tadabhāvāt) [つまり、更なる努力に依存することもなく、安定した拠り所を有しないこともない故に]、そして、[その包摂する方とは] 逆のこと [つまり、更なる努力に依存しないことと、安定した拠り所を有すること³²] が可能である故に (viparyayasambhavāt)³³、[悲愍などには、一定の程度に] 制限された増進を有すること (vyavasthitotkarṣatā) はないのである。そして、更なる努力に依存するもの [即ち、任運に作用しないもの³⁴] は、決して自性 (svabhāva) ではない。一方、この論

限定がないことになろう、という本文の文脈とは逆になる (de'i phyir は yato の誤訳)。

²⁸ 刊本 R と MS. では、vyavasthitotkarṣatā に作る。しかし、PVBh(Tib) 117b1 (= D 98b5): 'phel ba mthar thug pa ma yin pa ñid ni ... に従って訳した。これは PVBhT(Ya) 172a7f. にも pratīka として引用される。原文は、*apariniṣṭhitaprakarṣatā? の様に、否定詞を含む合成語であろう。

²⁹ See PVV 47,24: punaryatnāpekṣitvenāsthirāśrayatvena vyavasthitotkarṣatā vyāptā.

³⁰ 悲愍の制限なき増進性の論拠として、悲愍が心の特性であることは、デーヴェンドラブツディが既に述べている、see PVP 58b1-5; 岩田 2007, II.1.

³¹ See PVBhT(Ja) 340a3f. (= D 293b6f.): **de med pa'i phyir ni khyab par byed pa med pa'i** (vyāpākābhāva) phyir ro //.

³² 悲愍には、包摂する方のもの (努力に依存すること、また、安定した拠り所のないこと) とは矛盾した特性の存することが可能である、とジャヤンタは説明する、see PVBhT(Ja) 340a4 (= D 293b7): **de las bzlog pa srid pa'i phyir zes bya ba ni khyab par byed pa 'gal ba** (vyāpakaviruddha) yin no //。つまり、悲愍には、更なる努力に依存しないことと、安定した拠り所を有すること、という二つの特性が可能になる、see PVBhT(Ya) 172a8-b1 (= D 150b3): **bzlog pa srid pa'i phyir ro zes bya ba ni rten brtan pa ñid** (sthirāśrayatva) la sogs pa srid pa'i phyir ro //。恐らく、「それ (包摂する方) がない」という場合には、包摂する方の事柄の純粹否定が意図され、「それとは逆のことが可能」という場合には、否定されるものとは別な、上記の二つの特性の存在を肯定することが意図されているのであろう。

³³ Tib. 117b2 (= D 98b6): srid pa'i phyir = PVBhT(Ya) 172a8 により、°sadbhāvāc R MS. を °sambhavāc と訂正。

³⁴ See PVBhT(Ya) 172b1f. (= D 150b3f.): ... **yañ rtsol ba la ltos** (D; bltos P) **pa gañ yin pa zes bya ba'o** // rañ gi ñaṅ gis 'jug par mi 'gyur ro zes bya ba'i don to //。

証因 [つまり、「悲愍が制限なく増進する」という定説を導く、「特殊性」という論証因] は、限定条件を有している (*saviśeṣaṇa*)³⁵。 [つまり] およそ安定した拠り所を有した (*sthirāśraya*)、しかも、自性 (*svabhāva*) である [という限定条件の付せられた特殊性が論証因であり]、そうした [特殊性なる論証因] は、 [一定の程度に] 制限された増進を有することはない (*yaḥ sthirāśrayaḥ svabhāvaś ca, na sa vyavasthitotkarṣaḥ*)。例えば、バラモン [から転向した] カーパーリカ (*śrotriyakāpālīka*) の嫌悪 (*ghṛṇā*) [が、心の自性となり制限なく増進する] 如くである³⁶。

反論者は、悲愍が制限なく増進することは不可能であることを示す為に、身体にとっての跳躍や水にとっての沸騰は、究極的には増進しない、と反例を示す。それに対して、法称は、その両方の例は、悲愍が増進することを可能にする条件を欠いている、それ故に、反論者の喩例は、反証する例にはならない、と論破する。つまり、人がより一層高く跳躍する為には、更なる努力が必要である。沸騰の場合であれば、沸騰のためには加熱なる更なる努力が必要である。しかも、水は沸騰すると消えてなくなるので、沸騰なる特殊性の所属するべき拠り所さえ存在しない。この様に、更なる努力に依存するものには、制限された増進が結果として生じる。また、安定した拠り所を有しないものには、制限された増進が結果する。以上を論理的に記述すると次の様になる。

³⁵ ジャヤンタによると、「制限された増進」なる包摂される方 (所遍) の特性を包摂するもの (能遍) は、努力に依存すること、また、安定した拠り所のないことである。その能遍の非存在 (*vyāpakābhāva*)、又は、その能遍と矛盾する (*vyāpakaviruddha*) 特性が、限定条件 (*viśeṣaṇa*) である、see PVBhṬ(Ja) 340a6 (= D 294a1): **khyad par byed pa dañ bcas pa źes bya ba ni khyab par byed pa med pa'am khyab par byed pa dañ 'gal ba'o //**。悲愍に制限されない増進のあることを証明するための論証因である「[心の] 特殊性」(*viśeṣa*) は、この限定条件を伴っている。自性とは、この文脈では、更なる努力に依存しない任運作用と解される (注 15 参照)。この自性は、安定した拠り所の有と並列して列挙されるので、安定所依の有とは別な概念と見なされている。なお、PVP (60a2-4, ad PV II 125) では、両方の概念によって自性が成立すると解されている (岩田 2007, II.2 参照)。

³⁶ PVP 58b1-5 (ad PV II 120) にも、心の特性であるものは、十全に修習されると人の本性となる、という包摂関係の例として、バラモンから転向したカーパーリカの残酷さが用いられている (岩田 2007, II.1 参照)。See also PVT(R) 204b4f. (= D 349a5f.): **gañ brtan pa la brten pa dañ / no bo ñid yin pa de ni mthar phyin pa can te / dper na gtsaṅ sbra can dañ / thod pa can la mi gtsaṅ ba bźin no //**。ここでは、バラモンとカーパーリカの嫌悪が実例となる (なお、Skt. は、PVBh の場合の如く、**śrotriyakāpālīka*- が想定される。その場合には、「バラモン [から転向した] カーパーリカ」の訳も可能であろう。この訳については、PVSVT 400,10f. (ad PVSV 111,1f.), 岩田 2007, II.1 参照)。

およそ制限された増進を有するもの (vyavasthitotkarṣa) は、更なる努力に依存する (punaryatnāpekṣin)、恰も身体にとっての跳躍の如し。また、制限された増進を有するものは、安定した拠り所を有しないもの (asthirāśraya) である、恰も水にとっての沸騰の如し。

この両者をまとめると、

およそ制限された増進を有することは、更なる努力に依存することによって包摂される、又は、安定した拠り所を有しないことによって包摂される³⁷。

これの対偶は次の如くなる。

更なる努力に依存しないこと (punaryatnānapekṣaṇa) と安定した拠り所を有すること (sthirāśrayatva) は、制限された増進を有しないこと (avyavasthitotkarṣatā) によって包摂される。

この包摂関係は、プラジュニャーカラグプタによると、バラモンから転向したカーパーリカの嫌悪によって例示される。カーパーリカの嫌悪は、バラモンの時より心に存し、心の自性となっていて、努力せずとも生じる、しかも、心を拠り所として有する。従って、その嫌悪は、制限された増進を有しない、つまり、制限なく増進する。この他者にも認められる実例に基づいた包摂関係が、悲愍の制限なき増進を証明する論拠となる。上記の包摂関係を主題である悲愍 (kṛpā) に適用すると、次の論証式が得られる。

kṛpā: (punaryatnānapekṣaṇa and sthirāśrayatva → avyavasthitotkarṣatā)

心の特性である悲愍は、一度、修習により心に涵養されると、任運に作用する、即ち、心の自性となる。従って、悲愍は、それが更に作用する為に更なる努力を必要としない。しかも、悲愍は、心の相続としての安定した拠り所を有する³⁸。それ故に、悲愍は、制

³⁷ See PVV 47,24 (see n.29); PVT(R) 204b2f. (= D 349a4, ad PV II 120-122): 'di ltar rab kyi mthar ma phyin par gnas pa'i cha ñid slar 'bad pa la ltos (D; bltos P) pa (*punaryatnāpekṣaṇa) dan / mi brtan (P; brten D) pa la brten (D; rten P) pas (*asthirāśrayatva) khyab (vyāpta) kyi / (gnas を「決定した」の意味に解して、「究極的殊勝状態に到らないことの決定した ...」と西蔵語訳者は考えて、否定詞 ma を付したのではないか。 *(vyava)sthitaprakarṣaṇiṣṭhābhāgitā の如き Skt. が想定される)。包摂関係は次の如くである。究極に至る殊勝性を有しないもの、即ち、程度の一定に制限された増進を有するもの (包摂される方) は、必ず、更なる努力に依存し、安定した拠り所を有しない (包摂する方)。この場合、論理的には、包摂する方は、「更なる努力に依存すること、または、安定した拠り所を有しないこと」であろう。程度の制限された増進を有するものは、更なる努力に依存することだけの場合もあり得るからである。例えば、程度の限定された増進を有する身体の跳躍は、身体という安定した拠り所を有するので、更なる努力に依存するだけである。

³⁸ TSP によると、菩薩は、悲愍の思いを有し、有情救済のために、涅槃に入らない。その菩薩が心の相続の拠り所となる。「即ち、来世 [の存すること] は証明されており、しかも、[心の]

限されることのない増進を有し、殊勝状態に至る³⁹。

以上の論難では、「悲愍は心の特殊性である」という定説者の論拠からは、「悲愍は制限なく増進する」という帰結を必ずしも証明できない、と他者は反論する。それに対して、プラジュニャーカラグプタは、悲愍が、単に心の特性 (manogūṇa) であることのみから、または、単に心の特殊性 (viśeṣa) であることのみから、悲愍に制限のない増進がある、と主張しているわけではない、と答える。その増進を導く特殊性には、上記の二つの限定が必要である、つまり、「任運に作用する自性である、即ち、更なる努力に依存しない」、及び、「安定した拠り所を有する」という限定が必要である、と主張する。悲愍はこうした限定の付された特殊性である、という論証因こそが、悲愍の制限なき増進を論理的に証明する論拠である、と説明するのである。以上を次の様に略記する。

悲愍：（更なる努力に依存しない自性でありかつ安定所依を有する特殊性たること → 制限された増進を有しないこと）

反論者は、跳躍が身体に属する特殊性であり、また、水の沸騰が水に属する特殊性である、という例によって、跳躍や水の沸騰が制限なく増進することはない如く、悲愍にも制限なき増進は不可能である、と反証するが、跳躍や水の沸騰は、たとい特殊性であるとしても、少なくとも上記の二条件のいずれかを欠いている。従って、他者の提示する反例は、悲愍の制限なき増進を反証する例にはならない。このように定説者は他者の反論を論駁するのである。

(106, 15, MS. 44b2) しかし、更なる努力に依存する所の、そうした〔跳躍など

本性となった大悲愍を有する菩薩達は、輪廻する限り、すべての有情を救済するために〔世間に〕住する。それ故に、それら（菩薩）の拠り所に存する心相続は、極めて安定した拠り所を有する（TSP1082,13-15: *tathā hi paralokasya prasādhitatvād bodhisattvānām ca sātmbhūtamahākṛpānām āsaṃsāram aśeṣasattvoddharaṇāyāvasthānāt tadāśrayavartinī cittasaṃtātir atitarāṃ sthīrāśrayā*）。そうした心相続が悲愍にとっての安定した拠り所となる。

³⁹ See PVT(R) 204b3 (= D 349a4f.): *thugs rje (karuṇā) la sogs pa yid kyi yon tan (manogūṇa) mams brtan pa la brten (D; rten P) pa ñid (sthīrāśrayatva) dañ / slar 'bad pa la (D; las P) ltos (D; bltos P) pa med pa'i (*punaryatnānapekṣaṇa) phyir mthar phyin pa (*prakarṣaniṣṭha) ñid du 'gyur ro //*. TSP では次の論証式が構成される。「およそ安定した拠り所に存するもの、しかも、一度或る形で涵養された特殊性であって、違害する条件のない限り、それ〔自身〕であるために更なる努力に依存しないもの、それらは、潜在形成力の〔順次高まる〕特定な増進〔を受けること〕により、殊勝の極みに至り得る、例えば、黄金の純化などの如し。智慧や悲愍なども、上述の特性を有する、〔それ故に、殊勝の極みに至り得る〕という〔論証での論証因〕は自性論証因である」(TSP 1079,19-22: *ye sthīrāśrayavartināḥ sakṛc ca yathā kathamcid āhitaviśeṣāḥ santo 'sati virodhipratyaye tadbhāvāyāpunaryatnāpekṣiṇāḥ, te saṃskārotkarṣabhedena saṃbhavatprakarṣaparyantavṛttayaḥ, tad yathā kanakaviśuddhyādayaḥ. yathoktadharmāṇaś ca prajñākṛpādaya iti svabhāvahetuḥ*).

としての] 特殊性 (*viśeṣa*) は、たとい増長する (*vṛddhi*) としても、自性ではない (*asvabhāva*) ので [つまり、任運に作用しないので⁴⁰、究極的に増進することはない⁴¹]。[一方、ある努力によって] 形成された (特殊性) が [生じた後に更に存在する為に] 更なる努力に依存することがない場合には、[即ち、その生じた特殊性が任運に作用する場合には⁴²、その特殊性を形成したときの努力より後の] 別な努力は [以前の特殊性より更に高まった] 特殊性を作り上げる (*viśeṣakṛt*) であろう。(PV II 123)

(106,18, MS. 44b3) 更なる努力に依存する (特殊性) は、確かに大いなる増長 (*abhivṛddhi*)⁴³ を得る [ことがある] としても、それでもその (特殊性) は [程度の制限されない作用を行う] 自性 (*svabhāva*) ではない。何故ならば、[他の] 原因の接近 (*hetusaṃnidhāna*) に依存する (特殊性) は、自性では有り得ないからである。というのは、任運に作用するもの (*svarasavāhin*) が、その様に [自性であると⁴⁴] 表現されるからである。それ故に [即ち、自性ではない故に⁴⁵]、それ (外的な更なる努力に依存する特殊性) は、増長したとしても、究極的に増長する (*atyantaṃ vṛddhiḥ*) わけではない。[それは] 恰も跳躍と水の沸騰 [が、それぞれ増長しても無限に増長するわけではない] 如くである。

更なる努力に依存するものは他の原因に依存するものであり、それは、任運に作用しないものである、それは、自性ではない。そうした特殊性は究極的には増長しない。一方、特殊性が最初の或る努力により生じ、それが、更なる人為的な努力に依存せずに、任運に作用する場合がある。その場合には、最初の努力と同類の努力が次々と連続して心に存する。それらは、同類の努力の流れであり、人為的に加える更なる努力とは別なものである。そして、その流れの上にある後続の努力は、順次高まる特殊性を作り上げてい

⁴⁰ See PVP 59a7f. (= D 52b1): **rañ bzin min phyir** te de ñid rañ gi ñañ gis 'jug pa med pa ñid kyi phyir.

⁴¹ See PVBhṬ(Ya) 172b4f. (= D 150b6): **khyad par 'phel yañ mthar thug par 'phel ba ma yin no zes bya ba ni lhag ma'o //**; PVV 47,23f.: **viśeṣasya ... vṛddhāv api vyavasthitotkarṣataiva.**

⁴² See PVV 47,25-48,9: **yadā tu viśeṣa āhito nāpekṣeta punaryatnaṃ prāgutpannasyātmano lābhāya, api tu svarasavāhī bhavati.**

⁴³ *abhivṛddhim* MS. 44b3 (Tib 117b5: mñon par 'phel ba) により *ativṛddhim* R を訂正。

⁴⁴ See PVBhṬ(Ya) 172b7 (= D 150b7-151a1): **de skad ces** (D; zes P) **bya ba ni rañ gi ño bo ñid yin pa'i phyir ro //**; PVT(R) 205a2 (= D 349b2): **rañ gi ño bo ñid ni rañ gi ñañ gis 'jug pa** (*svarasavāhin*) **la tha sñad 'dogs pa'i** (*vyavahāra*) **phyir ro //**.

⁴⁵ See PVBhṬ(Ya) 172b7 (= D 151a1): **des na zes bya ba ni ño bo ñid ma yin pas na'o //**.

る⁴⁶。そうした特殊性は究極的に増長することが可能である⁴⁷。後に言及される如く、この場合、悲愍に一層高まる特殊な状態が生じるが、それは、悲愍が全く新たなものとして、各時点に生じることを意味してはいない。悲愍は、それぞれ先行する時点の悲愍を質料因として、それと同類なものとして後続の時点に存している、つまり、その同類なものの流れとしての悲愍の存在は既に成り立っているからである。それぞれの時点での悲愍の修習は、後続の時点の悲愍の思いに対して、より鮮明となり強まることとしての明利性 (pāṭava) を与えるのみである⁴⁸。

以上、プラジュニャーカラグプタによる悲愍の増長論証の論理は次のようにまとめられる。特殊性は二種に分けられる、つまり、他に依存しない、かつ、安定した拠り所を有する特殊性と、それらのいずれかを欠くものとの二種である。心の特性としての、心の特殊性は、前者の特殊性である。およそそうした他に依存しない、かつ、安定した拠り所を有する、という二条件を有するものは、程度の制限された増進を有しない。この論理的包摂関係が論証の大前提である。悲愍などの心の特性は、将に、この二条件を有する心の特殊性である。それ故に、悲愍は、限定された増進を有しない、と帰結するのである。(本稿は文部科学省研究補助(基盤研究 C)の研究成果の一部である)(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』52, 2006, 45-57)

略号

(以下に記されていない略号については、岩田 2001、岩田 2002、Iwata (Compassion) の略号を参照)

- 岩田 2001 岩田 孝「世尊の量性の証明の一解釈」『印度哲学仏教学』16 (2001) 44-74。
- 岩田 2002 岩田 孝「仏教論理学派による世尊の量性の証明における悲愍」『東方学』104 (2002) 125-140。
- 岩田 2007 岩田 孝「デーヴェンドラブッディによる悲愍増長の論証(上)」『日本仏教学会年報』72 (2007) (近刊)。

Iwata (Compassion) Takashi Iwata, “Compassion in Buddhist Logic, Dharmakīrti’s Compassion Based on Prajñākaragupta’s Interpretation”, Proceedings of the

⁴⁶ PVV 48,9f.: yatno ’nyaḥ kriyamāṇo viśeṣakṛt (sic) yathābhyāsam uttarottaraviśeṣādhāyī bhavati ([「後に」行われるであろう別な努力は特殊性を作り上げる、[つまり] 修習に応じて順次高まる特殊性を与える)。

⁴⁷ See PVBhṬ(Ya) 172b6 (= D 150b7): de lta bur gyur pa’i khyad par ni śin tu (P; du D) ’phel bar ’gyur ro zes bya ba’i don to //.

⁴⁸ See PV II 130, PVBh 108,7f.; PVV 49,19-21.

Fourth Dharmakīrti Conference (forthcoming).
木村 1998 木村俊彦『ダルマキールティにおける宗教と哲学』東京 1998。
生井 1996 生井智紹『輪廻の論証』大阪 1996。

PVBhṬ(Ja) Pramānavārttikālamkāraṭīkā (Jayanta): P 5720.

MS. manuscript

R Rāhula Sāṅkṛtyāyana 校訂の PVBh の刊本

{ MS.での消去

<> MS.での欄外における挿入

<> 補遺

B.3 デーヴェーンドラブッディの悲愍増長説

デーヴェーンドラブッディによる悲愍増長の論証（上）

岩田 孝

法称（七世紀中葉）の主著である『知識論評釈』（Pramāṇavārttika = PV）の第二章（PV II）における主たる論題は、世尊の認識根拠（pramāṇa, 量）たることの証明に存する。即ち、認識根拠は、欺誤のない（avisamvādin）知であり、未知の事柄を顕示するもの（ajñātārthaprakāśa）である。その如く、世尊も、説示した四諦に関して欺誤なく、これまで他者に未知であった四諦を教示する方である¹、ということを証明する点にある。この証明では、悲愍（karuṇā）の故にこそ、世尊は四諦を教示して解脱道を示し有情を救済する、と論じる。従って、世尊が認識根拠たることを能証する根拠は、有情の苦からの遠離を願う悲愍に存する²。

悲愍により有情を救済するためには、悲愍を連続的に実践する必要がある。悲愍の実践に際しては、そのためのその都度の努力が必要となろう。しかし、もしそうであれば、努力を厭うや否や、悲愍の思いが断じられることになるのではないか。或いは、自己への貪りなどの煩惱のために、悲愍が退転するのではないか。こうした悲愍の実践可能性に対する疑問が生じるであろう。これに答えるためには、悲愍の連続的作用が如何に可能となるのかを証明しなければならない。本論では、悲愍の作用に関する若干の問題点を取り上げて考察したい。

I 悲愍の修習とその結果についての基本的見解

悲愍は修習によって生じ作用する、と法称は PV II 34a'b' において説くが、後の PV II 120 以降の論述によつて、それは、単に悲愍が作用することではなく、悲愍が修習により心の本性、人の本性になることを含意している。そのことは、デーヴェーンドラブッディ（Devendrabuddhi, 以下 Dev と略記）による PV II 34 への注釈において、既に述べられている。

悪趣などに墮するという障害がないと、その場合には、悲愍は、修習された後、

¹ See PVV 9,16 (ad PV II 7a: tadvat pramāṇam bhagavān): yathābhīhitasya satyacatuṣṭayasyāvisamvādanāt, tasyaiva parair ajñātasya prakāśanāc ca. 稲見正浩『プラマーナ・ヴァールティカ』プラマーナシンディ章の研究」(3)『島根県立国際短期大学紀要』1 (1994) 17 に和訳。

² See PV II 34ab': sādhanam karuṇābhyāsāt sā (「[世尊の量性を] 能証する要因は悲愍である。その[悲愍]は、修習による」)、岩田 2006, n.5. 仏教論理学派での悲愍の定義については、稲見 1997, 17, n.4、岩田 2002, I.1 参照。

[更に] その様に次々に修習されて [人の] 本性となる (*sātmībhūta)、かくの如き (悲愍) は、[増長の³] 究極に到達し (mthar phyin pa)、退滅しない (ldog pa med pa)であろう⁴。 [1]

輪廻での過去の多くの生存において悲愍が繰り返し行じられると、「[その悲愍は、人の] 死後も、[その] 以前に修習された力により、[悲愍の] 作用への願いとその意向を伴うであろう⁵」。そうした悲愍は、今生にて修習の後、心の本性となり、増長の極みに到達して、退転することがない、というのである。

ここには、法称が後の PV II 120 以降において展開するであろう、悲愍の作用に関する二つの論点が、既に示唆されている。第一は、悲愍が、修習により、増長の究極に達すること、第二は、悲愍の作用は、特別な障害の無い限り、退滅しないことである。究極到達は、悲愍が一定の程度に制限された (vyavasthita) 増長を有するのではなく、最終に至るまで増長することを示唆する。悲愍の退滅の否定については、法称自身が既に PV の第一章 (PV I) にて論じた、と Dev は見なし、それを説明するために、PV の第一章の第 221 偈の前半を引用する⁶。この偈文を参考にすると、悲愍が退滅しないとは、次の意味である。煩惱に対しては、それを拒斥することが可能であるが、悲愍については、それが修習により任運に作用する (svarasavāhin) 限り、それを拒斥 (bādha) できない、という意味である。Dev が第二章 (PV II 34) の注釈において、悲愍の拒斥不可能性の典拠とした PV の第一章の偈文 (PV I 221) は、そのまま第二章に PV II 210 として組み込まれている。この様に法称が両章にて悲愍の拒斥不可能性を論じたことは、悲愍が何故に拒斥されないのかという問題が重要であったことを示している。

以上、Dev は、法称の悲愍修習説に対する注釈の冒頭において、悲愍が人の本性となることを説き、それを説明する二つの側面、即ち、悲愍の究極的増長と拒斥不可能性を明示した。これらは、悲愍が連続的に作用するために不可欠な条件である。本論では、究極的増長の側面から、悲愍の実践可能性の根拠について考察を進めたい。

仏教論理学派での悲愍の増長説に関して基本となるのは、法称の見解である。これは既に考察されているので⁷、法称の主要な論説のみを要約しておこう。

³ See PVT(Ś) 108a8 (= D 89a1): mthar phyin pa ni 'phel ba'i mthar phyin pa'o //.

⁴ PVP 18a4f.: ñan soñ la sogs par 'gro ba (P; bar D 16a6) gags byed pa med pa de'i tshe goms par byas śiñ de ltar yañ dañ yañ goms par byas pa de'i bdag ñid du gyur pa'i thugs rje gañ yin pa de 'dra ba mthar phyin pa ldog pa med par 'gyur ro // . PVP 18a3-6 は、稲見 1997, 18, n.6 に和訳。

⁵ PVP 18a4 (= D 16a6): śi nes kyañ sñon goms par byas pa'i dbañ gis 'jug par 'dod pa dañ de'i bsaṃ pa dañ lhan cig ldan par 'gyur te / (ad PV II 34).

⁶ See PVP 18a6 = PV I 221ab. 稲見 1997, 19, n.6 に訳出。

⁷ 法称の悲愍の修習説 (PV II 120–131ab) については、稲見 1986, 137ff., 木村 1981, 111-117, 木村 1998, 218-221, 生井 1996, 296-299, nn. 126-127, 129 等参照。

悲愍は、心の特性 (guṇa) である (PV II 125ab)。その悲愍は、修習により生じる (abhy-
āśaja) と、任運に作用する (pravartante svarasena) (PV II 124)。それ故に、人々に生じた
心の特性としての悲愍は、心の自性 (svabhāva) となる。悲愍は、この様に任運に作用
するが、先行した修習より後のそれぞれの努力 (yatna) は、悲愍に対して、次々に一
層勝れた特殊状態を与える (viśeṣasya vidhāyakaḥ) (PV II 125)。

悲愍は、先行する同類の種子から生じて増長する (tulyajātiyapūrvabījapraṇyāddhi)。つま
り、それぞれ先行する時点の悲愍が原因となり、それから、その次の時点の悲愍が順次
生じ、それが連続することにより、悲愍が増長する。そうした悲愍は、順次に修習され
ると、住止すること (sthiti) はない (PV II 126)。

自らの種子から生じた悲愍は、心の究極的な本性となる (prayāty atyantasātmatām) (PV
II 129)。悲愍をそれぞれ先行する時点で修習すること (abhyāsaḥ pūrvāḥ pūrvāḥ) は、そ
れぞれ後続する時点の悲愍が強く鮮明であること (pāṭava) を可能にする要因だからで
ある (PV II 130)。

II 悲愍の増長の論拠

上述の法称の悲愍修習説においては、悲愍の修習を重ねて行くと、悲愍は、順次に高
まって、心の本性、つまり、任運に作用する本性になることが示されている。しかし、
これらは、論理的な論拠とその帰結という形では表現されていないので、何を論拠にし
て、どのような結論を導いたのかについては、明快ではない部分が残されている。一方、
Dev の注釈 PVP では、主要な論述が論証式の形で表現されているので、何を結論とす
るのかを読み取ることが可能である。以下では、PVP を基本にして、悲愍の増長の論証
を検討しよう。

II.1 悲愍は、修習にて特殊となる心の特性である故に、人の本性となる (ad PV II
120-121, see PV II 125ab, 129)。

上述の Dev の言説 ([1]) によると、PVP では、悲愍が人の本性であることから、悲
愍の究極到達と不退滅が説かれている。この「悲愍が人の本性であること」は如何に証
明されるのか。この証明のために、Dev は、「心の特性」 (manoguṇa) を論証因として
用いて、二つの論証式を構成する。悲愍や捨 (upekṣā) などの心的作用は、心の特性で
あり、それは優れた在り方としての特殊性 (viśeṣa) である。およそ特殊性としての特性
は、順次修習されると人の本性になる。これが論証の骨子である。二論証式の第一の論
証において、論拠として「心の特性」を用いるが⁸、その論拠が一般的であると懸念し

⁸ See PVP 58b1-3 (= D 51b5f., ad PV II 120): sbyor ba ni yid kyi yon tan gañ yin pa de dag ni śin tu (D; du P) goms pa yod na / skyes bu śin tu de'i bdag űid du 'gyur ba (P; gyur pa D) thob par 'gyur te / dper na gtsaṅ (P; gcaṅ D) sbra can thod pa can du gyur pa na yid 'byuṅ ba med pa lta bu'o // sñiṅ rje chen po (pos P D) ji skad du bśad pa'i mtshan űid can yaṅ yid kyi yon tan yin no źes bya ba ni raṅ bzin gyi gtan tshigs

たためであろう、第二の論証では、「修習により特殊となる」という限定を「心の特性」に付して、これを論証因として、悲愍が人の本性となることを以下の如く証明している。

修習によって特殊となる (goms pa las khyad par du 'gyur ba) 心の特性 (manogūṇa)は、順次に十全に修習されると、人の本性となる (*sātmībhavanti)。例えば、[カーパーリカの道に入った] そのバラモン (śrotriya) の場合のカーパーリカ (kāpālīka) の残酷さ (*nairghṛṇya) [は、心の特性であり、以前からの習慣により生じてその者の本性となる] 如し。そして、人々の大悲愍は、修習により特殊となる[心の特性である、それ故に、十全修習にて人の本性となる]。こうした[論証での「修習にて特殊となる心の特性たること」なる論証因]は自性論証因である⁹。 [2]

この論証式を以下の如く略記する。なお、A: (X → Y) なる略式で、A は証明されるべき主題を示し、(X → Y) は、論証因である X が所証特性である Y に包摂される論理的关系を示し、コロンは、その包摂関係が主題に適用されることを示す。

大悲愍：(修習にて特殊となる心の特性たること → 十全修習にて人の本性となること) [2a]

悲愍が心の特性であることから、悲愍は修習により人の本性となる、という帰結を導く

so // (「論式は [以下の如くである]。心の特性 (manogūṇa) であるものは、十全に修習される (*atyantābhyāsa) と人の究極的本性に至る (*atyantasātmībhāvaṃ prayānti)。例えば、[カーパーリカの道に入った] バラモンの場合のカーパーリカの残酷さ (*nairghṛṇya) [は心の特性であり、以前からの習慣により生じてその者の本性となる] 如し。そして、既述の如き特相を有した大悲愍 (mahākaruṇā) は、心の特性である。[それ故に、十全修習にて人の究極的な本性に至る。] こうした [論証での「心の特性たること」なる論証因] は自性論証因 (svabhāvaḥetu)である)。稲見 1986, 140 に訳される。梵語 sātmībhāva が de'i bdag ŋid du 'gyur ba と西蔵訳されるので (see PVBh 108,1 = PVBh(Tib) 119a7), śin tu de'i bdag ŋid du 'gyur ba の梵語としては、*atyantasātmībhāva の如きが想定されよう。Alexis Sanderson 教授からの私信によると、カーパーリカは、その実践道においては、無恥であり (nirlajja) 残酷である (nirghṛṇa) ことを徳目としている。従って、この論式での「残酷さ」は人の本性となるべき徳目の例となる。カーパーリカに関する貴重なコメントを提供下さった同教授に感謝の意を表します。

⁹ PVP 58b3-5 (= D 51b6f., ad PV II 120): gañ dañ gañ yid kyi yon tan goms pa las khyad par can du 'gyur ba de ni rim bzin du śin tu (D; du P) goms pa las skyes bu de'i bdag ŋid du 'gyur te / dper na gtsaṅ sbra (P; sbras D) spyod pa thod pa can de ŋid yid 'byuñ ba med pa lta bu'o // skyes bu rnam kyi sñiñ rje chen po yañ goms pa las khyad par can du 'gyur ro zes bya ba ni rañ bzin gyi gtan tshigs so //。この論証因「心の特性であること」により、智慧なる心的作用が殊勝の極み (prakarṣaparyanta) に至り得る、という論証式は、TSP (1077,20-22) にも見られる (see Iwata (compassion) n.50)。

第一の論証でも、「心の特性であるものは、修習により人の本性となる」という包摂関係を例示する実例として、バラモンから転向した、髑髏を抱く苦行者カーパーリカの残酷さが用いられている。他者にも認められるこの実例は次の如く解される。カーパーリカのバラモンであったときの残酷さは、習性化してその者の本性となり除滅されない¹⁰、その如く、心の特性は、繰り返し実践されると人の本性となる、即ち、任運に作用し¹¹、特別な努力なしには除滅され得ない様な本性となる¹²、と解される。

Dev は、論証 ([2a]) において、「修習にて特殊となる」という限定の付いた「心の特性たること」という論証因は、確実に「人の本性となる」という帰結を導く、と論じているのであるが、その論証因が妥当であることを示すには、「修習にて特殊となること」とは何を具体的に意味するのかを示さねばならない。それは、次に示す反論への批判を介して間接的に知られ得る。

II.2 悲愍は、安定した拠り所を有し、しかも、更なる努力に依存しない、心の特性であるので、究極的究竟に到達する (ad PV II 124-125)。

論証 ([2a]) によると、悲愍は、心の特殊な特性であるから、修習により人の本性となる。また、上述の言説 ([1]) によると、修習にて本性となる悲愍は、増長の究極に達する。この両説の連立により、PVP では、次の説が自説となる。悲愍は心の特性であり、その悲愍は、修習にて特殊な状態となると、人の本性となり、そのことから増長の極みに至る、という説である。これに対して、反論が予想される。或るものに修習による特殊性があるとしても、その特殊性には程度の制限された増長のみが認められる。例えば、跳躍は身体に属する特殊性であるが、その跳躍は、無限に増進するわけではない。この様に、或るものに修習による特殊性があるとしても、その特殊性の制限なき増長は必ずしも成立しない。従って、「悲愍は、修習にて特殊となる心の特性であるから」と

¹⁰ See PVSVT 400,10f.: (śrotriyakāpālikaghrṇāvad iti) yaḥ śrotriyāḥ san kāpāliko bhavati, tasya śrotriyāvasthāyām yā ghrṇā, sā yathā yatnam antareṇa na śakyate nivartayitum (tadvat) (「バラモンであるがカーパーリカとなっている者のバラモンであったときの嫌悪は、努力なしには滅除され得ない如く」)、PVT(Ś) Je 298a6f.

¹¹ PVP では、定説者にとって、本性となること、つまり、自性 (svabhāva) となることは、努力に依らずに任運に作用することであると換言されている (PVP 60a3f. (ad PV II 125 ab), 本論の注 14 参照)。See also PVP 59a7f. (ad PV II 123): śnar 'byuñ ba de'i khyad par 'phel ba yin na'añ (viśeṣasya ... vṛddhāv api) / cuñ žig tsañ 'phel ba yin na (D 52b1; gyi P) yañ rañ bzin min phyir (asvabhāvatvāt) te de ñid rañ gi ñañ gis 'jug pa med pa ñid kyi phyir ... (「以前に生じたその特殊性[例えば、人の跳躍という特殊性]は、増長するが、[つまり] 僅かは (*kiñcinmātra) 増長するが、自性ではない故に、[つまり] その [特殊性] そのものは任運に作用しない故に、[その様な特殊性も更なる努力によって成立するものである]」)。

¹² See PVSV 111,1f.: na hi svabhāvo 'yatnena vinivartayitum śakyāḥ, śrotriyakāpālikaghrṇāvat.

いう論証因は、必ずしも「悲愍は、修習により人の本性となり増長の極みに至る」という所証を導かない、つまり、不定 (anaikāntika) 論証因となる、という反論である。

PVP を始めとする諸注釈は、この反論を論破するために、「悲愍が心の特性である」という論証因に限定条件を付している。跳躍は更なる努力に依存する。その結果、跳躍の増進は制限される。悲愍は、究極的に増長するためには、跳躍の様に更なる努力に依存するものであってはならない。また、水は、沸騰すると蒸発して消失するので、沸騰なる特性のための安定した拠り所にはならない。沸騰は、加熱という更なる努力に依存し、安定した拠り所を有しない。その結果、沸騰には究極的増長が成立しない。悲愍は、究極的に増長するためには、沸騰の様に安定した拠り所を欠いたものであってはならない。Dev は、これらを考慮に入れて、「心の特性」という論証因に、「安定した拠り所の有」と「更なる努力への非依存」という条件を付して、次の論証式を構成する。

およそ安定した拠り所を有した (sthirāśraya) 特性 (dharma) で、しかも、その様に生じていて、更なる努力に依存しない (*punaryatnānapekṣin) [特性]、それは、修習により究極的究竟 (śin tu mthar thug pa) に到達する。例えば、[火による] 燃焼作用によって木などに生じた物質 (rūpa) など [は、木などを拠り所とし、ひとたび焼かれると、燃焼のための外的な原因に依存しない、しかも、一層進んだ燃焼状態に至り、やがて灰などの最終的状态に至る] 如くである。そして、人々の大悲愍は、十全に修習されると、安定した拠り所を有し、特殊性として生じて、更なる努力に依存せず存する。[それ故に、大悲愍は、修習により究極的究竟に到達する。] こうした [論証での論証因] は自性論証因である¹³。 [3]

ここでは、「安定した拠り所のある、更なる努力に依存しない特性たること」が論証因で、それにより、「修習にて究極的究竟到達」なる所証が導かれている。

大悲愍：(安定した拠り所を有する、更なる努力に依存しない特性たること → 修

¹³ PVP 60a5-7 (ad PV II 125): (sbyor ba ni) gañ zig brtan (D 53a3; bstan P) pa'i rten can gyi chos yin pa dañ / gañ (P; gañ la D) ji lta ba bzin du skyes pa yañ 'bad rtsol la ltos (D; bltos P) pa med pa ni goms pa las śin tu mthar thug par 'gro ba yin te / dper na śiñ la sogs pa la tshos pa las skyes pa'i gzugs la sogs pa lta bu'o // skyes bu rnams kyi sñiñ rje chen po śin tu goms pa yod pa can yañ brtan pa'i rten can yin pa dañ / khyad par skyes pa (P; pa la D 53a5) yañ 'bad rtsol la ltos (D; bltos P) pa med par yod pa yin (P; bzin D) no žes bya ba ni rañ bzin gyi gtan tshigs so // 西蔵語訳 śin tu mthar thug pa の梵文としては、*atyantaniṣṭhā (?) の如きが想定されよう。プラジュニャーカラグプタによる同類の論証については、岩田 2006 での PVBh 106,11-14 の和訳、及び、その解説を参照。因みに、木の燃焼の実例の他には、例えば、金を精錬する場合に、金の純化状態なる特性が究極に至ることなども実例となる (TS 3420-3422ab, TSP 1079,19-22 参照)。

習により究極的究竟に到達)

心の特殊性である悲愍などは、更なる努力に依存しない。即ち、ひとたび心に生じて作用すると、それは、人為的な努力などの他の外的要因に依存することなく、それ自身にて連続して作用する。そのことから、修習により生じた、心の特性たる悲愍は、任運に作用する。しかも、悲愍は心の特性であるから、心を拠り所とする、即ち、心の相続を安定した拠り所とする。こうした「安定所依の有」と「更なる努力への非依存」なる二条件を伴った心の特性としての悲愍は、心の自性 (svabhāva) となり任運に作用する¹⁴。その様に任運に作用する場合でも、更に続いて悲愍の思いに努めることは、悲愍のより高まる特殊な状態を作り上げる。つまり、後続の悲愍を究極まで至らしめる¹⁵。

この論証では、「悲愍は心の特性である」という論証因での「特性」には、上記の二条件からなる限定が付されている。即ち、悲愍は、「安定所依を有し、更なる努力に依存しない」心の特性である。この様に「心の特性」なる論証因は、特定の限定を有するので、悲愍が人の本性となること、つまり、増長の極みに至ることを確実に導く、それ故に、不定論証因ではない¹⁶、と Dev は論破する。この論証を参考にすることにより、先述の問い、即ち、悲愍が人の本性となることを確実に導くために、「心の特性」なる論証因に付した「修習にて特殊となる」という条件は何か、という問いに対しては、心の特性に付加された上記の二条件、「安定所依の有、更なる努力への非依存」という二条件である、と答えることができるのである。

以上、Dev による「悲愍は、修習にて人の本性となり、増長の究極に達する」という説の論証を一瞥した。悲愍は、心の特性、しかも、修習により、上記の二条件、「心相続なる安定所依を有し、更なる努力に依存しない」という条件を伴う特性である。それ故に、悲愍は、人の本性となる。そのことから、悲愍は増長の究極に達する、と論じる

¹⁴ See PVP 60a2-4 (ad PV II 125): gañ gi phyir brtse ba la sogs pa goms pa las skyes śiñ 'byuñ ba'i (P; ba D 53a2) yon tan yañ sbyor ba la ltos (D; bltos P) pa can ma yin pa dañ / rten brtan (D; bstan P) pa can yin pa de'i phyir de'i rnam skyes yon tan de ni rañ bñin ñid du 'gyur te / 'bad rtsol la ltos (D; bltos P) pa med par rañ (D; pa rañ rañ P) gi ñañ (D; rañ P) gis 'jug pa (de'i tshe yañ /) (「修習より生じ [更に続いて] 生じる [心の] 特性である悲愍などは、更なる [人為的な] 加行に依存せず、安定した拠り所を有する。それ故に、それら [の人々] に生じたその特性は [心の] 自性 (svabhāva) となる、即ち、努力に依存することなしに任運に作用する」)。

¹⁵ See PVP 60a4f. (ad PV II 125): ... de'i tshe yañ /... 'bad rtsol śña ma śña ma las 'bad rtsol phyi ma phyi ma'i sbyor ba gañ yin pa de ni / khyad par phyi ma' phyi ma mthar phyin pa'i bar du byed pa yin (P; ma yin D 53a3) no // (「その [悲愍の任運作用の] 場合でも、それぞれ先行する努力より後に後続する努力を實踐することは、それぞれ後続する特殊な状態を究極にまで至らせる」)。

¹⁶ See PVP 60a7f. (ad PV II 125): de ltar khyad par dañ bcas pa (*saviśeṣaṇa) ñid yin pa'i phyir gtan tshigs ma ñes pa (anaikāntika) ma (P; om. D 53a3) yin no //.

のである。本論にては、悲愍の増長説を論理的な視点から説明したが、悲愍が実際にどのような因果の過程を通して増長するのか、また、上記の Dev の基本的見解 ([1]) での「悲愍が退滅しないこと」は如何にして証明されるのか、という点については別稿にて論じる予定である。(本稿は、文部科学省研究補助(基礎研究 C)の研究成果の一部である) (『日本仏教学会年報』72, 2007, 39-50)

略号(略号については岩田 2006 の略号参照)

岩田 2006 岩田 孝「プラジュニャーカラグプタの悲愍修習論 (1)」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』52 (2006 年度) 45-57.