

仏教論理学における推論の構造
— 他者の為の推論の定義について —

研究課題番号 07610019

平成7—8年度科学研究費補助金（基盤研究（C）（2））研究成果報告

平成9年3月

研究者 岩田 孝
（早稲田大学文学部教授）

目次

はしがき

論文

『知識論決択』(Pramānaviniścaya)第三章(他者の為の推論章)和訳研究 ad v.2

— 他者の為の推論の定義の svadr̥ṣṭa について(3) —

— 帰謬(prasaṅga)論証の妥当性 —

1

『知識論決択』(Pramānaviniścaya)第三章(他者の為の推論章)和訳研究 ad v.2

— 他者の為の推論の定義の svadr̥ṣṭa について(4) —

— 帰謬(prasaṅga)論証の妥当性の傍証 —

27

Pramānaviniścayaの注釈における帰謬還元法(prasaṅga-viparyaya)の解釈

— Bu ston による解釈を中心にして —

47

Pramānaviniścaya III (2) - Die Definition des parārthānumāna (ad v.2) -

- die Struktur und Gültigkeit des Beweisverfahrens der Ableitung einer systematisch unmöglichen Folge (prasaṅga) -

76

On prasaṅgaviparyaya in Dharmakīrti's Tradition

- Prajñākaragupta and gTsaṅ nag pa -

111

はしがき

印度後期大乘仏教思想の研究は現在初期の段階にあり、その研究を進める為には、思想的基盤となっている七世紀から九世紀の仏教論理学・認識論・宗教論の解明が、基礎研究として不可欠である。法称(Dharmakīrti ca. 600-660 A.D.)は、これら論理学・認識論などについての厳密な論述を可能にする基盤を築いた学匠である。彼の著作についての解読研究は、日本及び西欧の諸学者によって進められている。就中、オーストリアでは、1960年代から法称の著作の独語訳注を作成する計画を立て、既に、法称の主著である『知識論決択』の直接知覚章(第一章)と自己の為の推論章(第二章)との独語訳注を出版している。今回の研究は、この計画の一環として、第三章「他者の為の推論章」の独語訳注を目的としている。昨年、その訳注の最初の部分をウィーン大学の研究誌、Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens (vol. 39, 1995)に発表し、そこでは、妥当な推論を成立させる為の条件は何か、という問題意識のもとに、他者の為に構成する推論の定義を考察した。推論が当時の印度哲学の世界で重視されたのは、それが他者との対論の為の共通な手段になるという点からであった。この対論の手段という意味では、帰謬法も頻繁に用いられていた。しかし、帰謬法が妥当な論法であることは、暗黙のうちに認められていただけで、その証明は十分になされていなかった。その点を明確に証明したのが法称であり、その証明が上述の著作の第三章に記述されている。本研究はこの帰謬法が仏教論理学者によってどのように解釈され、用いられたのかという問題を主たる論題とした。仏教論理学派では、法称が初めて帰謬法の論証としての妥当性を積極的に証明したのであるが、その妥当性を支持する法称の言説は、極めて難解である。そこで、和訳の場合には、原典の翻訳の直後に、コンテクストに意趣された内容に対して、可能な限り説明を加え、論旨を読み取り易くした。また、独語訳の場合には、アペンディックスにその解説を付した。独語訳に際しては、ウィーン大学のSteinkellner教授に独文を推敲して頂いた。ここに記して感謝の意を表したい。

帰謬法を巡る諸解釈は、印度のみならず、チベット仏教にも影響を与えており、チベットの最初期の注釈者の一人であるgTsañ nag pa(12世紀)は、法称の説をもとにして、詳細な帰謬法論を展開している。その中には、帰謬法から帰謬還元法を構成する仕方に関しての分類が体系的に述べられているが、帰謬還元法の主題についてのgTsañ nag paの見解には、Prajñākaraguptaの解釈と類似する点のあることが判明した。一方、Bu ston(1290-1364)は、帰謬還元法の構成の仕方に関して法称の注釈者達が見解を異にしていることに気付き、その点を『知識論決択』の注釈の中で僅かに言及している。そこで、筆者は、それぞれの注釈を比較検討し、Bu stonの言説に対応する箇所が実際の注釈者の説にまで文献的に遡って跡付けられることを示した。これらの研究により、帰謬法という一つの視点からではあるが、インド仏教論理学からチベット仏教論理学への展開の様子を見ることができた。

研究組織

研究代表者 岩田 孝

研究費

平成七年度	700千円
平成八年度	100千円
合計	800千円

研究発表

『知識論決択』(Pramānaviniścaya)第三章(他者の為の推論章)和訳研究ad v.2 - 他者の為の推論の定義の svadr̥ṣṭa について(3)
- 帰謬(prasaṅga)論証の妥当性 - (『東洋の思想と宗教』13 平成8年3月)

『知識論決択』(Pramānaviniścaya)第三章(他者の為の推論章)和訳研究ad v.2 - 他者の為の推論の定義の svadr̥ṣṭa について(4)
- 帰謬(prasaṅga)論証の妥当性の傍証 - (『東洋の思想と宗教』14 平成9年3月)

Pramānaviniścayaの注釈における帰謬還元法(prasaṅgaviparyaya)の解釈
- Bu ston による解釈を中心にして - (『今西順吉教授還暦記念論集 インド思想と仏教文化』平成8年12月)

Pramānaviniścaya III (2) - Die Definition des *parārthanumāna* (ad v.2) - die Struktur und Gültigkeit des Beweisverfahrens der Ableitung einer systematisch unmöglichen Folge (*prasaṅga*) -, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 41, 1997 (forth coming)

On *prasaṅgaviparyaya* in Dharmakīrti's Tradition - Prajñākaragupta and gTsañ nag pa -, *Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies 1995* (forth coming)

『知識論決択』(Pramānaviniścaya) 第三章 (他者の為の推論章)

和訳研究 ad v. 2

- 他者の為の推論の定義の svadr̥ṣṭa について(3) -

- 帰謬(prasaṅga)論証の妥当性 -

前稿(岩田1994和)での「(I.2.1.1.2)prasaṅga論証についての法称の見解」の第一節(1 帰謬論証の構成と目的)において、法称が示した帰謬論証及び帰謬還元論証の一般的な構成を、その例証と共に、ダルモッタラ(Dharmottara, 八世紀後半)の注解に従って分析した。法称は、その例証を提示した後に、帰謬論証の妥当性が如何に示されるのかという問題を論じている。その論旨は、およそ次の二点に帰せられる。第一は、帰謬論証では、正しい推論の成立する為の条件である主題所属性などが成立しない、従って、帰謬論証はその帰結を正しく導くことができない、という反論を予想し、その反論を論駁することにより、帰謬論証が帰結の導出に関して妥当性を有することを示すという点である。第二の点は、他者の例示する疑似的な帰謬論証と法称自らの挙げる帰謬論証との相違を示し、これにより、間接的に自らの帰謬論証の正しいことを説示するという点である。本稿では、最初の論点、つまり、帰謬論証が帰結の導出に関して論理的な欠陥を有するとする他者からの反論に、法称が答える、という文脈の中で、法称が帰謬論証の妥当性を如何に導いたのか、という点を考察する。

2 帰謬論証の妥当性に対する反論と反論の論破

帰謬論証とは、或る主題(S)に或る特性(P)の所属することを対論者のみが主張する場合、その特性(P)を論証因として援用し、これによって対論者の教義体系にとって不可能な帰結(Q)が主題に所属することを導く論証であった。通常の論証、即ち、立論者自身の立場から認められる論証因を立て、これにより帰結を導出する推論と対比すると、帰謬論証の特徴として次の点が挙げられた。論証因としての特性(P)が主題に所属することは、立論者にとって真ではなく、また、導出された帰結(Q)が主題に所属することは、両論者にとって真ではない、という点である。つまり、帰謬論証を構成する立論者自身の立場からは、論証因も帰結も共に認められないという点である。しかし、このことは、仏教論理学で認める通常の推論では有り得ない。通常の推論では、論証因や帰結は、立論者にとって、必ず主題に所属しなければ

ならないからである。帰謬論証にはこの様な論理構造上の特異性がある為に、次の様な疑問が提出されるであろう。即ち、帰謬論証で帰結を導出する場合、その導出そのものの論理的妥当性を如何に示すのか、という疑問である。例えば、帰謬論証では、論証因は、対論者の説に従って立てられるので、立論者にとっては、帰結を導出する為の必須の条件である「論証因の主題所属性」を満たしていない。そこで、そうした主題所属性を満たさない論証因は帰結を導出できないはずである、などの諸疑問が提起されるであろう。法称は、これらの疑問を反論の形で想定し、以下の論述において、これら諸反論を論破することにより、帰謬論証が帰結の導出に関して妥当性を有することを証明している。

法称は、最初に、次の反論を取り挙げる。帰謬論証では導出される帰結が主題に所属することは、両論者にとって不可能である、ということになるが、その様に現実に有り得ない事象が何故に証明され得るのか、という反論である。なお翻訳では、論証の内容の理解を容易にするために、主としてダルモータラの解釈を参照し、それを挿入した¹。彼の解釈によると、帰謬論証の例は次の如く構成された。単一(eka)かつ常住(nitya)なる普遍(samānya)を主張する対論者の説に従って、普遍が多くの個物に遍在すると仮定すれば、即ち、普遍の多個物存在性(anekavṛttitva)を仮定すれば、普遍は、対応する諸個物と結合することから、諸個物の多性(anekatva)を有することになり、自らの本性である単一性(ekatva)を失うという矛盾になる。これが帰謬論証の例の論旨であった。しかし、ここで反論が想定される。普遍が単一性を本性とする以上、単一性を欠くことは不可能な事柄である。そうした不可能なことがどうして証明されるのか、という反論である。

(P 286a⁸, D 188a⁷-b¹) [反論] [帰謬論証で矛盾を指摘する]
今の場合[、即ち、「単一性を本性とする普遍」という主題(S)に、一方の特性(P)たる「多くの個物に存在すること」を仮認すると、その主題には、本来は不可能なはずの「多性」という他方の特性(Q)が所属することになる、という矛盾を導く帰謬論証を構成し、これによって矛盾を指摘する場合]²、[帰結される「多性」という特性は主題に所属することが] 不可能な(*asambhava)事柄[である。即ち、非多性を本性とする単一者なる普遍には、本来有り得ない特性である。そうした有り得ない特性]が[主題に所属するということは] どうして証明されるのか。[答え] [他方の特性(Q)である「多性」は、主題

(S)である「単一者なる普遍」に所属不可能であるが、そのみならず、一方の特性(P)である「多個物存在性」も単一なる普遍に所属することが不可能である³。即ち、「単一者」なる主題に存在し]得ない[所の特性が多性であり、その多性]によって論理的に包摂される方(*vyāpta)の[特性が多個物存在性であるが、いま、包摂する方(vyāpaka)の多性が主題(単一者なる普遍)に所属しない以上、包摂される方の]この[多個物存在性]も、その[主題]に[所属することは]不可能である⁴。このことから[即ち、「論理的に包摂する方(能遍、Q)がなければ、包摂される方(所遍、P)もない」という関係、つまり、「多性(Q)なければ、多個物存在性(P)もない」という上述の関係に基づいて]、その[一方の特性(P)である「多個物存在性」(=所遍特性)]を仮認(*abhyupagama)すると、他方[の特性(Q)である「多性」(=能遍特性)]を[も]必ず(*avaśyam)[仮認することに]なるであろう[という論理的関係が成立する]。以上により、[他方の特性(Q)である「多性」が主題(S)である「普遍」に存する、という矛盾が導出されることは]除去され難いのである(*durnivāra, *durvyā/vrt)⁵。

帰謬論証に対する反論は次の如くであった。恒常・実有で単一なる普遍を認めるならば、単一性を本性とするはずの普遍なる実有に、多性(=非単一性)が存在することになる、という不合理が、帰謬論証では証明されているが、その多性は、普遍の単一性という本性と矛盾するので、実際には存在不可能である、その様に不可能なものがどうして存在すると証明されるのか、という反論であった。これに対して法称は、反論者の言説の「普遍に多性の存在することが不可能である」という部分を逆に応用して、次の様に答えている。「単一なる普遍に多性が存在不可能なこと」は、立論者である仏教徒も認める真なる事象であるが、そのみならず、「普遍に多性が所属し得ないならば、普遍に多個物存在性(多くの個物に遍在すること)も所属し得ない」という含意関係を示す包摂関係も真である。この真なる包摂関係を根拠にして、帰謬論証での帰結の導出が可能なのである、と答えている。即ち「多性のない所、多個物存在性もなし」というその包摂関係が真なので、これを肯定的に換質换位した包摂関係も真である。つまり「普遍に多個物存在性を仮認すれば、普遍に多性の所属することも仮認される」という含意関係を示す包摂関係も真となる。帰謬論証では、この包摂関係の前件を仮定する。

つまり、「立論者は認めないが、他者説に立って、普遍に多個物存在性を仮に認める」という仮定に立つ。そこで、この仮定と包摂関係とを連立させると、次の様に結論が導き出される。普遍に多個物存在性が所属すると仮認すれば、多個物存在性の所属する所の所にも、必ず多性が所属するので、「普遍に多性が所属することをも仮に認めることになる」という結論が導き出される。かくして、立論者にとって真ではない仮定を論拠にする場合には、立論者の立場からは真ではない「普遍に多性あり」という結論であっても、包摂関係に依拠して論理的に正しく導出されるのである。これが法称の答えである。

この答えに対して反論者からの帰謬論証への更なる論難が提示される。

(P 286a⁸-b¹) [反論] たといその様に [二つの特性(P,Q)が或る主題(S)に所属しないことに基づいて、帰謬論証を構成する]としても、[帰謬論証の論証因は主題所属性の]不成立なる(asiddha)論証因(不成因)となるではないか。何となれば、[帰謬論証を構成する時には、立論者(仏教徒)は、主題(S)に関して]自らの認める(svābhyupagama)[見解]が[対論者の説とは]異なるという立場に立っている(*anyathā sthiti-)からである。[つまり、主題なる普遍を実有⁶と見なす対論者の説とは異なる立場に立つからである。即ち、仏教徒は主題(S)となる普遍自身が実有であることを認めない。その様に実際に存在しない普遍は、論証因(P)を所属させる為の拠所とはなり得ない。従って、その様な拠所とならない普遍(S)に、多くの個物に遍在すること(P)という論証因が「所属すること」もない、つまり、論証因の主題所属性も認められない。その為に、帰謬論証の論証因は不成因になるはずである⁷。] 或は、[普遍(S)が実有であることを認め、多くの個物に遍在することを認めれば、立論者は、普遍を実有とする対論者の説に立つことになる、つまり、普遍は「単一」なる実有である、という対論者説に立つことになる⁸。そうなる、その様に普遍の単一性を]認めること等⁹が[、従って、普遍の多性を否定することが]、[自らが帰謬論証において導出した所の「普遍(S)に多性(Q)有り」という]主張命題(pratijñā)を拒斥する(*bādhana)[という矛盾に陥る]ではないか。

反論の論旨は次の如くである。帰謬論証によって矛盾を指摘する場合、帰謬論証の論証因が主題に所属することを論拠にするのであるが、この主題所属性は、対論者のみが認めるもので、立論者にとっては真ではない。しかし、

このことは、妥当な推論を成立させる為の条件である「論証因は主題所属性を満たす」ということに反する。その為に、帰謬論証の論証因は、主題に所属することの不成立(asiddha)なる論証因となり、欠陥のある論証因となる。逆に、立論者が対論者の説を認めれば、論証因は不成因とはならないが、立論者は、対論者の定説すべてを是認することになる。しかし帰謬論証において立論者が導出した帰結は対論者にとって是認されない事柄である。これは不合理である。即ち、立論者は、対論者の説を一度認めた以上、帰謬論証にても対論者説と矛盾する事柄を導出できないはずである、もし導出できるとすれば、自ら導いた帰結を自らで拒斥することになる、と反論者は論難するのである。それに対して法称は答える。

(P 286b¹⁻³) [答][上記の反論は正しく]ない。何となれば [帰謬論証の範囲内で、対論者の聖言(āgama)を]考察する(parikṣā)場合には[、つまり「普遍(S)に多個物存在性(P)が有る」という事象(主題所属性)や、「普遍(S)に単一性が有る」という事象、これらは、対論者にとって聖言として認められるのであるが、これらの事象の真偽を考察する場合には]、どの様な[聖言]をも[ア・プリーオリに真であると]認めることはないからである(na ... kasyacid apy abhyupagamah)¹⁰。[即ち、どの聖言も、それ自身で初めから真であり、しかも、それが帰謬論証の中の一過程としての事象を無効とする根拠になる、ということ認めないからである。例えば上述の例では、対論者の聖言である「普遍に単一性が有る」という命題が、帰謬論証の結果である「普遍に多性が有る」という結論の導出されることを無効であると決めつける論拠になる、ということ認めはしないからである。]

[それでは、立論者の説に矛盾した事象としての「普遍には多性が有る」という帰謬を何故に証明できるのか¹¹、と問うならば、次の様に答える。]一方の事象(普遍には多個物存在性なる所遍特性(P)が有る¹²という事象)を考察するその[立論]者は、その[所遍特性(P)]を思考することの脈絡から得られた(*sāmarthyāyata)所の他方の事象(= 能遍特性(Q)としての多性)をも仮認する。[即ち、多個物存在性(P)なる所遍は、多性(Q)なる能遍なしには有り得ない¹³、という脈絡から、つまり、普遍に多個物存在性を認める時には、必ず多性も認めることになる、という論理的关系により、「普遍

に多性(非単一性)あり」という他方の事象をも仮認するのである。それは]あたかも[燈火に存する]光(prabhā)を認めれば、[「光りの出てくる所には、必ず燈火有り」という包摂関係に基づいて]燈火(pradīpa)[の存在]を認める場合の如くである¹⁴。それ故に、[「普遍に多性が有ることになる」という帰謬を導くこと]それは、[多性(P)によって論理的に包摂されることが確かな「多個物存在性」(Q)を仮定すると、普遍に多性有り、との帰謬が必ず生じる、ということ]を]思考することのみであって、[それは決して次の様な過失を指摘することではない。即ち、「普遍に多個物存在性が有る」等の事象が、自派または他派における聖言とは]別な見解である、という立場に立って、[それらの事象が単に聖言に矛盾するという理由から、それらの事象を帰謬論証の論証因(P)等として用いるのは、論証上の]過失[である、と]指摘すること[、こうした指摘を帰謬論証が行う、というわけ]ではないのである。[帰謬論証において「普遍」なる主題に「多くの個物に存在すること」という論証因が所属すること(つまり、論証因の主題所属性)を仮認すること]それは、[論証因である「多個物存在性」を論理的に包摂する]その[「多性」]を仮認する場合に[のみ行われるの]である。それ故に、その時には、[それ以外の場合には有り得ない¹⁵という論理、つまり、「多性」などを前提しない場合には、「多個物存在性」も有り得ないという]正理(yukti)に基づいて、[多個物存在性を包摂する所の特性(=多性など)として¹⁶]定立される限りの事柄、それら[の事柄]すべてが、仮りに認められるべきなのである。或は、[包摂する方の特性である「多性」などが普遍に存することは、実際には成立しないという現実の立場からすれば]いかなる[包摂される方の特性「多個物存在性」]も[普遍には認められ]ないのである。

帰謬論証の妥当性に対する反論は次の如くであった。論証因の主題所属性は、対論者のみに是認される、即ち、立論者の聖言の立場からは否定される、それ故に、論証因は不成因になるという反論であり、また、対論者の立場が前提となって帰謬の導出が行われるにもかかわらず、その帰結の導出が対論者の聖言(āgama)により拒斥される不合理に陥るという反論であった。それに対して、法称は上の論述の前半では、次の様に答える。帰謬論証は、聖言の真偽、つまり、信頼され得る人の言葉としての伝承教説の真偽を考察する為に行われているので、自派又は他派の聖言は、それが考察の対象となる

『知識論決択』第三章（他者の為の推論章）和訳研究 ad v.2 (3) (岩田)

ときには、初めから真と見なされることはない。従ってそれら聖言は、自らの説と対立する他の事柄を否定する為の論拠とはならない。未だ論拠として確定されていない聖言は、たといそれが帰謬論証の中の或る要素命題 - 主題所属性や結論 - と対立していても、この要素命題を、帰謬演算上で欠陥のある命題と決める要因にはならない、と答えている。

後半の論述では、帰謬の導出を可能にする本質的な部分は、「論証因(P)は帰結(Q)なしには有り得ない」という論証因と帰結との不離の関係を示す正理(yukti)にある、という点を指摘する。この正理は、「帰結の有る時に限り、論証因が有ること」 - 論証因の方から捉えて換言すれば、「論証因が所属する所に、必ず帰結も所属すること」を意味する。従ってこの正理によって、「論証因(P)が或る主題に所属することを、対論者に譲歩して、仮に認めると、その主題に必ず帰結(Q)も所属することを仮認することになる」という含意関係を示す包摂関係が成立し、これに基づいて、主題に帰結を仮認するという結論の導出が可能になる、と法称は論述するのである。

所で、立論者の立場からすれば、帰謬論証の結論は不合理な事柄なので、実際には主題に帰結が所属するわけではない。そこで、これを論拠にして、対論者に譲歩して認めた論証因も主題には所属しない、ということが導かれる、と法称は述べている。その論旨は次の如である。上述の「論証因が仮認されると帰結も仮認される」という包摂関係を換質換位すると、これと論理的に同義な「帰結が否定されると、論証因も否定される」という包摂関係が得られる。いま、帰謬論証の帰結が両論者にとって不合理な為に否定されている。この様に帰結が否定されるので、論証因も否定される。即ち、帰謬論証の際に対論者に譲歩して論証因(P)を仮に認めたが、実際にはそれも主題には所属しないという形で、立論者は「論証因(P)の否定」を定立することができる、という論旨である。この「帰謬論証に用いた論証因を否定すること」は、論理的には、帰謬を換質換位することにより帰謬還元(prasaṅga-viparyaya)論証を構成して、この論証の帰結を導出することである。従って、この帰謬論証での論証因を否定することは、帰謬論証から帰謬還元論証への変換の可能性を法称が前提していたことを示唆している¹⁷。

更に続いて、法称は、以下において、帰謬論証を成立させる根拠としての、論証因と帰結との論理的結び付きを強調し、その結び付きが正理によって保証される限り、論証因の主題所属性を仮に認めたとしても¹⁸、帰謬の導出に論理的過失は無い、と述べることにより、反論に答えている。

(P 286b³⁻⁶, D 188b⁴⁻⁶) [帰謬論証においては、論証因が]不成 [因という過失のある論証因]となることも[なく]¹⁹、また、[帰結の導出が対論者の聖言にて拒斥されること]もない。何となれば[帰謬論証においては、「主題に論証因が所属する」という事象と「主題に帰結が所属する」という事象とを別々にして、それぞれを真なる命題として捉えている、というわけではなく、むしろ、両事象の間の論理的関係を語っているからである。即ち]もしその様に[主題たる普遍(S)に多個物存在性(P)が所属すると仮認]すれば、[普遍に]この[多性(Q)の所属すること]もあろう、或は[逆に、主題たる普遍に多性が所属し]ないと、[多性(Q)及び多個物存在性(P)という]両方[の特性]すべてが[主題に所属し]ないであろう²⁰、という様に、二つの特性(つまり、論証因(P)と帰結(Q))の[不離の]結び付きを示している(dharmayoh sambandhopadarśana-)からである²¹。もし[それとは逆に、立論者が、帰謬論証の論証因(P)が主題(S)に所属する事象を真とし、また、その主題(S)に帰結(Q)の所属する事象をも真とするならば、即ち、自説を論証する場合と同様に、両方の事象が如何なる帰謬論証の場合でも真であると]決定されている、と捉えるならば、[帰謬論証の論証因は「不成因である」、そして、その帰結は「対論者の聖言によって拒斥される」という]この過失があることになるであろう²²。[しかし、実際には帰謬論証の立論者は、それら両事象を真と捉えてはいない。そうではなく、むしろそれに対して疑いを示しているのである。そして、この疑いを示す場合でも、帰謬論証を成立させる根拠である、論証因(P)と帰結(Q)との論理的包摂関係のみは真となる、ということをも前提にしている²³。それ故に、上述の様な過失に陥ることはないのである。] 或は、[帰謬論証にて導かれた「普遍には多性(Q)有り」という結論は両論者にとって不合理であることから、この結論を否定した「普遍に多性のないこと」を論拠にして、立論者の立場から²⁴、「普遍には、多個物に遍在することも有り得ない」というように、帰謬還元論証を構成することが可能であるが、その場合に、普遍なる主題に所属すると認められる様な]論証因[つまり「多性の否定」²⁵(~Q)という論証因]が有る時には、[「多性の否定」(~Q)なる論証因を正しい論証因とし、それによって導かれる「多個物存在性の否定」(~P)を真なる帰結として決定しても、そこには何等の過失も]無いのである(gtan tshigs yod

na ni ma yin no //)²⁶。[以上のことが成立するのは次の理由による。まず、]正理によって得られた[事象]は、必ず認められるべきだからである。[この点については、或る論者の体系でのみ]認められる[事象]が、正理[によって導出される事象]を拒斥すること(bādhana)は有り得ない、と[後の主張命題の定義において]示すであろう。[そして、]一方の特性[例えば、多個物存在性]を[帰謬論証での普遍なる主題に]仮認すると、それによって他方[の特性、例えば、多個物存在性を論理的に包摂する所の多性]を[も]必ず(*avaśyam) 仮認することになる、ということは[將にその]正理によって[、即ち、両特性が包摂する方(能遍)と包摂される方(所遍)の関係にあると確定する正しい論理によって、定立]されているからである²⁷。

通常の論証、即ち、立論者自身が肯定する帰結を導出する推論の場合には、論証因の主題所属性が真でなければ、不成因という論理的欠陥があると指摘されるであろうし、また、帰結が立論者にとって偽となることは不合理であろう。しかし、帰謬論証は、対論者の説を仮定して対論者の説の矛盾を指摘するのであるから、ここでは、初めから個々の要素命題の真となることは要請されていない。むしろ、ここで真となるのは、正理によって確立される所の、論証因(P)と帰結(Q)との論理的包摂関係である。即ち「論証因が有れば帰結も有ろう」という関係と、これを換質換位した「帰結が無いと論証因も無い」という関係である。將にこの真なる関係が帰謬論証において示されるので、上に指摘された様な過失には陥らない、と法称は答えている。

この見解は次の様に解釈される。論証因と帰結との関係は、主題との関連から捉えると次の様になる。「論証因(P)が主題(S)に所属する」という命題により、「帰結(Q)が同じ主題(S)に所属する」という命題が含意される、という含意関係を示す包摂関係になる。二つの個々の命題についての真偽は、「前の命題によって後の命題が論理的に含意される」という包摂関係の成立する脈絡の中でのみ考察される。ダルモータラの例証で言えば、「普遍(S, 主題)に多個物存在性(P, 論証因)が存する」(S→P)という主題所属性の命題によって「普遍(S, 主題)に多性(Q, 帰結)が存する」(S→Q)という結論の命題が論理的に含意される((S→P)→(S→Q))、という包摂関係を真とする限りにおいて両命題の真偽が考察されるのである。その中で、「普遍(S)に多個物存在性(P)有り」という主題所属性(S→P)は、それ自身と

しては真なる命題ではないが、これを仮に認めて、この主題所属性 $(S \rightarrow P)$ と真なる包摂関係 $((S \rightarrow P) \rightarrow (S \rightarrow Q))$ とを連立させると、帰謬論証の結論となる命題「普遍(S)に多性(Q)有り」 $(S \rightarrow Q)$ を、真ではない命題として導出できる。つまり、帰謬論証での論証因の主題所属性は、単独では偽なる命題でも、帰謬導出を可能にする一つの要素命題である、ということとは否定されない。また、帰謬論証の結論である「普遍(S)に多性(Q)有り」という命題も、それ自身は真ではないが、上の包摂関係 $((S \rightarrow P) \rightarrow (S \rightarrow Q))$ と、偽なる命題「普遍に多個物存在性あり」 $(S \rightarrow P)$ とから、正しく導出された結果であること、これも否定されない。従って、たとい論証因の主題所属性が偽であっても、また、主題に帰結の存することが偽であっても、それだけのことから、この主題に帰結が所属するということの論理的導出が障碍されるということ、それは全く有り得ないわけである。かくして、帰謬論証での論証因の主題所属性が真ではないこと、及び、帰謬論証での結論となる命題が真ではないことから、帰謬論証での帰結導出に欠陥があるとする反論は、論拠のないものである、と法称は論駁するのである。

なお、上述の「或は、論証因が有る時には(gtan tshigs yod na ni)、[過失も]無いのである」という法称の言説から、注釈者は、次のような特殊な帰謬論証も有り得ることを想定している。「論証因が有ること」を「帰謬論証の論証因が主題に所属すること」と解し、特殊な場合として、主題所属性が立論者にとって真となる様な帰謬論証も文脈上本文中に含意される、という解釈を出している(注26参照)。この場合には、真なる主題所属性 $(S \rightarrow P)$ と真なる包摂関係 $((S \rightarrow P) \rightarrow (S \rightarrow Q))$ とから、立論者にとって真となるような結論 $(S \rightarrow Q)$ を導くことができる。帰結が真である以上、上述の反論にて批判された様な欠陥が、帰謬の導出に関して無いことは明白である。

所で、以上の論述によると、帰謬論証においては、特殊な場合を除いて、論証因が主題に所属することは立論者にとって真ではなかった。そこで、この非真性の為に、帰謬論証は立論者の是認する如何なる事柄をも定立させることはない、という様に帰謬論証の機能を消極的に解釈することも可能であろう。実際、中観派の帰謬論証派は基本的にこの見解に立っている。

しかし、仏教論理学派の場合、中観派の帰謬論証派の場合とは異なり、概して、帰謬論証に或る種の積極的な機能を付与している。その発端は、以下に述べる法称の論述にある。それは、帰謬論証は、帰謬論証を換質換位によって変換した論証式を構成する要因になる、という論述である。つまり、

『知識論決択』第三章（他者の為の推論章）和訳研究 ad v.2 (3) (岩田)

帰謬論証を換質换位によって変換した論証式である帰謬還元 (prasaṅga-viparyaya) 論証、この還元論証を構成する為に不可欠な論理的包摂関係を成立させる要因の一種 (sādhana prakāra)、それが帰謬論証である、と説く論述である。特に、法称は、帰謬還元論証の論証因を本来的な (maula) 論証因 (hetu) と名付け、これに対して、注釈者はほぼ一致して、正しい論証因となる為の三条件を備えた論証因と解釈している²⁸。このような論証因は、立論者にとって、主題所属性を満たし、しかも、立論者にとって真となる帰結を導く。つまり、帰謬還元論証でのこの本来的な論証因は、立論者の肯定する命題を自らの立場から提言することを可能にする。この帰謬還元論証は、従って、自立論証としての還元論証である。このように、帰謬論証に積極的な機能を認める法称の論述は、帰謬論証が、単に対論者の説の矛盾の指摘に終わらずに、自立論証としての還元論証を可能にする、という解釈を示唆している。これは、以下の説明に見るように、法称の著作に註解したインドおよびチベットの学匠によって提唱された解釈である。その意味で、この本来的な論証因に関する法称の記述は、後の仏教論理学派における帰謬論証の解釈に大なる影響を与えている、ということが出来る。法称の記述を見よう。

(P 286b⁶⁻⁷, D 188b⁶⁻⁷) たとい [帰謬を導く] 論証因が、[主題に] 存在しないとしても、この [帰謬法/帰謬法の論証因は、例えば「普遍は、多くの個物に存する (P) とすれば、多性を有する (Q) ことになる」という帰謬法/帰謬法の論証因] は、本来的論証因 (つまり、帰謬還元論証での論証因) について [成り立つ論理的関係を可能にする或る種の要因である。即ち、論理的に] 包摂される方 (vyāpya, 所遍) [の特性である「非多性」 (~Q)] と包摂する方 (vyāpaka, 能遍) [の特性である「非多個物存在性」 (~P)] との [間の論理的包摂関係の成立することが、帰謬還元論証には必要であるが、この] 関係を成立させる或る種の要因 (maulasya hetor vyāpyavyāpakabhāvasādhana prakārah) [それが帰謬法/帰謬法の論証因] なのである²⁹。しかし、[それは、] 逆 [の事象、即ち、帰謬論証での帰結である「普遍が多性を有すること」] を [最終的に真なる事柄として] 成立させる要因ではない³⁰。何となれば、[帰謬を導く] 論証因に関しては、[その主題所属性が真であることを証明する] 妥当な認

識 (pramāna) が存在しないからである。

ここでは、法称は、帰謬論証に肯定的な機能のあることを明言する。帰謬還元論証における本来的論証因が、その帰結によって論理的に包摂される、という論理的包摂関係、この真なる包摂関係を成立させる要因が帰謬論証である、と法称は述べている。この個所は、先述の個所 (PVin III 286b³⁻⁵) よりも積極的に、法称が、帰謬論証からの帰謬還元論証の構成を認可していたことを示している。

この論旨を、ダルモッタラが普遍を批判する為に立てた論式を例にして、説明してみよう。まず帰謬を示す論証は次の様に構成される。「もし普遍が多くの個物に遍在すると仮定するならば、普遍がその本性である単一性に反して多性を有する矛盾になろう、という対論者にとっての不合理が生ずる」という帰謬論証が構成される。これを略式化して「普遍×(多個物存在性 → 多性)」と記述する。「×」は論証因の主題所属性が真ではないことを示す記号である。(多個物存在性 → 多性) は、多個物存在性が多性によって論理的に包摂される、という包摂関係を示す。次に、この帰謬論証を換質换位して構成した帰謬還元論証は次の如くなる。「普遍は、多性を欠くので、多個物に遍在することもない」となる。これを略式化して「普遍:(多性の否定 → 多個物存在性の否定)」と記述する。帰謬論証の機能についてダルモッタラは言う。「およそ多[くの個物]に存する(anekavṛtti)もの(= 所遍)、それは、必ず多(aneka)なるもの(= 能遍)である、という包摂関係を[帰謬法/帰謬法の論証因は]示すのみではあるが(vyāptyupadarśanamātra)、[他方、帰謬法/帰謬法の論証因は、その能遍(= 普遍に有り得ない多性)を否定する場合に、所遍(= 多くの個物に存在すること)をも]拒斥する所の妥当な認識(bādhakapramāna)を引き出す(āḥsip)[という機能を有する]。それ故に、[帰謬法/帰謬法の論証因は、「普遍が多くの個物に存在する」という他者説とは逆の事柄を導く論証を可能にする。つまり、立論者の立場からは認される結論を導く論証を、間接的に]成立させる要因(sādhana)なのである」³¹と述べている。

これを参照にすると、法称の意趣は次の如く解される。「普遍に、多くの個物に遍在することがあるとすれば、普遍には、自らの単一性という本性に反して、多性があることになろう」というのが帰謬論証であった。これは図式化すると「普遍×(多個物存在性 → 多性)」となった。これから「普遍には、多性が無いので、多個物存在性も無い」という帰謬還元論証が構成された。それを図式化すると「普遍:(多性の否定 → 多個物存在性の否

『知識論決択』第三章（他者の為の推論章）和訳研究 ad v.2 (3) (岩田定)」となった。この帰謬還元論証の中で大前提となるのが、(多性の否定 → 多個物存在性の否定)という包摂関係である。これは、上述の帰謬論証での包摂関係(多個物存在性 → 多性)を換質换位して変換した包摂関係である。別言すれば、帰謬還元論証が成立する為の論拠である包摂関係、この関係を成立させる要因が帰謬論証での包摂関係である。帰謬論証は、従って、単なる他者説の矛盾の指摘のみに終始するのではなく、本来的論証因による帰謬還元論証を間接的に可能にするという意味で、或る種の能成要因と見なされる。これがダルモータラから見た法称の言説の意趣である。

しかし、法称は、本来的論証因による帰謬還元論証の構成に際して生ずる諸問題については言及していない。これらの問題に取り組んだのが注釈者達である。ダルモータラは、上述の法称の意趣に基づいて、矛盾の指摘ではない帰謬還元論証、つまり、立論者自身の立場からの定言を導くような帰謬還元論証が如何に可能であるのか、という点を考慮に入れつつ、具体的にその帰謬還元論証を構成している³²。彼の示した「普遍は、多性を有さないもので、多くの個物に存在しない」という帰謬還元論証では、論証因は「多性の否定」である。この論証が立論者の定言を帰結する為には、まず、この論証因が主題に所属することを示す必要がある。しかし、いま主題となる「普遍」は、仏教徒である立論者にとって実際には存在しない事柄である。そこで、存在しない主題に果して論証因が所属することは可能なのか、という問題が生じる。この問題に答える為、ダルモータラは、次のような規則を導入する。実際には存在しない事柄が主題になるとき、その主題には、肯定的な事柄は所属できないが、物事の純粹否定であれば所属可能である、という規則を導入する。これにより、「多性の否定」という論証因での「否定」が、多性以外の肯定的なものを定立しない場合、つまり、多性の純粹否定(prasajyapratishedha)である場合には、立論者である仏教徒にとって存在することの認められない「普遍」という主題にも、「多性の純粹否定」なる論証因は所属可能である、というのである。このことにより、「多性の純粹否定」という論証因は、主題所属性を満たすことになる。ダルモータラにとって、こうした主題所属性を満足する論証因が本来的な(maula)論証因である³³。この解釈では、本来的な論証因は、主題所属性を満たすので、包摂関係が正しい限り、立論者にとって真なる帰結を導くことができる。つまり、帰謬論証から自立的な帰謬還元論証が構成可能になるのである。帰謬論証から、こうした自立的な帰謬還元論証の構成を認める、という解釈は、チベットの仏教論理学においても継承されている。『知

識論決撰』に対するチベットでの最初期の注釈者であるツァンナクバ (gTsañ nag pa brTson^cgrus señ ge, 十二世紀) もこの解釈を組み込んで、独自の帰謬論を展開している³⁴。

以上の法称及びその註解者の解釈からすると、帰謬論証に肯定的な機能を認める仏教論理学派の見解は、帰謬論証を他者説の矛盾指摘に限定する中観派の帰謬論証派の見解とは、少なくとも異なるものであることが知られるであろう。

上記の法称説の解説は、ダルモーツタラの解釈を基にしていたが、注釈者が全てこの解釈に立っていたわけではない。むしろ、この解釈に反対する注釈者もいた。それがプラジュニャーカラグプタ (Prajñākaragupta, 八世紀後半) である。両者の見解の相違点を明確にする為に、まず、ダルモーツタラの見解の特徴を挙げてみよう。彼の帰謬論証では、ヴァイシェーシカ学派などの対論者のみに存在が認められ、立論者である仏教徒には認められない「実有としての普遍」が論証の主題となっているが、そうした非存在なる主題には、肯定的な事柄は所属できない。所属可能なのは「・・・が無い」という否定的な事柄のみである。従って論証因は純粹否定形式で表現されるべきである、というのが彼の基本的な見解である。つまり、帰謬還元論証での論証因が主題に所属することを可能にさせる為には、論証因は、「多性の単なる非存在」という如く、純粹否定によって構成されなければならない。その場合に限り、この論証因は本来的論証因となる、即ち、立論者にとって真となる帰結を導く論証因となる。別言すれば、自立論証としての帰謬還元論証が構成される。この見解によれば、主題が存在する場合は言うまでもなく、非存在な場合にも、論証因の主題所属性が保証され、自立的帰謬還元論証が構成されることになる。つまり、帰謬論証から、一般的に自立的帰謬還元論証の構成が可能になる。法称は、本来的論証因による帰謬還元論証が帰謬論証から構成可能である、と見なしたが、ダルモーツタラは、更に一步踏み込んで、それが如何に一般的に構成可能かという問題に具体的な解答を出した、と言うことができよう。この主題となる物事の存在性を認めない場合にも、自立帰謬還元論証が構成され得る、という解釈は、中観派の清弁や月称の見解にも見られない、ダルモーツタラに固有な見解である。

一方、プラジュニャーカラグプタは、すべての帰謬論証から、そうした自説を定立する帰謬還元論証が可能になるのではない、と考える³⁵。特に、主題が立論者にとって非存在である時には、如何に否定形式で表現された論証因でも、非存在なる主題には所属不可能である、という見解に立っている。従って、帰謬還元論証の場合の論証因でさえも、主題が存在しない場合には、

本来的論証因にはならない、それ故に、この種の帰謬還元論証は、帰謬論証と同様に、他者説の矛盾指摘に止どまる、と主張する。逆に主題となる物事が存在すると認められる場合には、帰謬論証から自立的な帰謬還元論証が構成されることを実例をもって示している。この立場は、主題となる物事の存在することを或る場で認め、それについて自立的帰謬還元論証を構成するという点では、中観派の自立論証派の見解に通じる所であろう。以上がダルモータラとブラジュニャーカラグプタの際立った見解の相違点である。この相違点は、十一世紀の仏教論理学者の帰謬論にまで少なからず影響を及ぼしており、その影響関係を解明することは、後期の仏教論理学の学説を分析する際の重要なポイントになると思われる。この点については別稿にて論じたい。

註解

1. プラジュニャーカラグプタは、PVBhにおいて、ダルモータラとは異なる解釈を述べている。この点については、岩田1993, II.3, p. 63ff.を参照されたい。
2. Cf. PVinT(Dh) 10a⁴: spyi du ma la yod par khas len na du ma ñid du (P; om. D) khas blaṅs pa^ci (D; blaṅ ba^ci P) don du thal bar sgrub na
3. Cf. PVinT(Dh) 10a⁵⁻⁶: gcig la du ma mi srid pa^cba^c zig (D; śig P) tu ma zad kyī /... yul la sogs pa tha dad pa^ci rdzas la yod pa zes bya ba^ci chos de yaṅ ... mi srid de /.
4. Cf. PVinT(Dh) 10a⁶: gaṅ zig gcig la mi srid pa^ci du ma ñid (anekatva) des khyab pa yul la sogs pa tha dad pa^ci rdzas la yod pa zes bya ba^ci chos de yaṅ spyi la sogs pa gcig po de la mi srid de /; PVinT(Bu) 339, 6-7.
5. ここでは、他者の説を仮定すると、その様に単一性を本性とする普遍に多性の存する矛盾が必ず導かれる、というだけであって、決して、立論者（仏教徒）が自らの定説を論証する自立論証を立てて、普遍における多性の存在を証明する、というわけではない、cf. PVinT(Bu) 340,1: raṅ rgyud du du ma mi sgrub bo //.
6. Cf. PVinT(Bu) 340, 2: spyi de lta bu yod pa las gzan du ... gnas pa^ci phyir /; PVinT(Jñ) 275a⁸-b¹.
7. Cf. PVinT(Dh) 10b³⁻⁴: saṅs rgyas pa (bauddha) ni spyi med par smra ba (*sāmānyābhāvavāda) la gnas te / thal ba^ci sgrub par byed pa (prasāṅgasādhana) brjod pas, de^ci tshe gzi ma grub pa^ci (āśra-yāsiddha) phyir gtan tshigs du ma la yod pa (anekavṛtti) zes bya ba ma grub par (asiddha) ^cgyur ro //.
8. Cf. PVinT(Dh) 10b⁴⁻⁵: du ma la yod pa ñid du ^cdzin pa na spyir smra ba la brten par ^cgyur ba yin no // de la yaṅ spyi ni gcig yin pas na ...; PVinT(Bu) 340, 2.

9. 「等」とは、多くの個物を、単一相(ekākāra)を有するもの、と認識する経験的事実より、それらの単一性を他者が推論すること、或は、部分を所有する全体者(avayavin)としての粗大な(sthūla)単一実体を他者が直接知覚することを意味する、PVinT(Dh) 10b¹f. 及びPVinT(Bu) 340, 2f. 参照。

10. Cf. NBhūṣ p. 232, 23 and p. 234, 11: nāpi parīkṣākāle kasyacid abhyupagamaḥ (= PVin III 286b¹). 谷1987, p. 12, note 20に指摘される。

11. Cf. PVinT(Dh) 11a²: °o na ji ltar smra ba dañ °gal ba spyi du ma ñid du thal ba sgrub par byed ce na /.

12. Cf. PVinT(Dh)11a²: du ma la yod pa zes bya ba^ci don gañ rtogs par byed pa^ci rgol ba des

13. PVinT(Dh) 11a³: khyab par bya ba^ci chos thos pa las, gzan du mi °thad pa^ci dnos po^ci **sugs kyis** (D; kyī P) 「それ以外には有り得ない」(gzan du mi °thad pa)、つまり、一方(= 所遍)は、他方(= 能遍)なしには有り得ない、という正理(yukti)については、注15及び27参照。

14. NBhūṣ p. 232, 27: prabhābhyupagame pradipābhyupagamavat (= PVin III 286b²). Cf. 谷1987, p. 12, note 21.

15. Cf. PVinT(Dh) 11a¹: gzan du mi °thad pa^ci **rigs** (D; rig P) **pa^ci stobs kyis** ...; PVinT(Bu) 341,2. 正理(yukti)の内容については注27参照。

16. Cf. PVinT(Bu) 341, 2: **rigs pa^ci stobs kyis** du ma la yod pa^ci khyab byed du ñe bar gnas pa ste /.

17. 法称の帰謬論証が帰謬還元論証を目的とすることについては、岩田1993, I.3 (pp. 28ff.)参照。

18. プトン(Bu ston Rin chen grub, 1290-1364)によると、前の段落は、聖言としての定説を認めない立場からの論述であり、以下の段落は、聖言を仮に認める立場からの論述である、と解される。Cf. PVinT(Bu) 340,4: dañ po la / grub mtha^c

khas ma blaṅs pas skyon med par bstan pa (= PVin III 286b¹⁻³) *dañ* / *blaṅs kyañ skyon med par bstan pa* (= PVin III 286b³⁻⁷) *las* /. 聖言を仮認することは、ここでは、論証因の主題所属性を、仮認した聖言に基づいて、認めることを意味する。Cf. *ibid.* 341,3-4: *snar gyi thal 'gyur chos can / rtags ma grub pa* *dañ dam bca' bsal ba'i sgo nas skyon du gyur pa yañ ma yin te / rtags khas blaṅs, khyab pa tshad mas grub pa, rtags chos gñis 'brel pa'i ñe bar ston pa'i (sambandhopadarśana) thal 'gyur yin pa'i phyir /* (イタリックは筆者)。なお、チベット仏教論理学では、主題所属性や包摂関係などの捉え方の相違により、例えば、それらが仮認される (*khas blaṅs*) 場合、妥当な認識 (*tshad ma*) にて成立する場合などの区別により、帰謬論証が分類されている。この分類については小野田1992, pp. 71ff. に詳説されているので参照されたい。因に、このプトンの注に見られる帰謬論証は、論証因が聖言にて仮認され (*rtags khas blaṅs*)、包摂関係が妥当な認識によって成立する (*khyab pa tshad mas grub pa*) という場合で、これは、ツァンナクパの分類 (cf. 小野田1992, p. 76) では、第11番目又は第12番目の類型に該当する。

19. Cf. PVBh p. 481, 20: *prasaṅgasādhanaṃ idaṃ nāśrayāsiddhata tataḥ* / (岩田1993, pp. 109f. 独語訳)。テキストの読み。PVin III 286b³: *ma (P; de ma D) grub pa la sogs par ... de* は PVinT(Dh) 11b⁴, PVinT(Jñ) 275b⁶, PVinT(Bu) 341, 3f. にも記されていない。

20. Cf. PVinT(Dh) 11b⁵; PVinT(Jñ) 275b⁶⁻⁷.

21. Cf. NBhūṣ pp. 232,30-233,1: *yathāivam (yady evam ?) idaṃ api syān na cōbhayaṃ iti dharmayoḥ sambandhopadarśanāt* (= PVin III 286b⁴); PVBh p. 481, 20 (岩田1993, p. 110に独語訳)。法称の同様な見解は、PVin III 286a⁷ にも見られる。テキストを次の様に読む。PVin III 286b⁴: *... ñe bar ston (P; ston pa yin D) pa'i phyir ro //*.

22. Cf. PVBh p. 481, 28: *yady ayam sthitapakṣaḥ syād bhaved dharmyasiddhidosaḥ* (岩田1993, p. 112に独語訳)。

23. Cf. PVinT(Dh) 11b⁶⁻⁷: *sgrub par byed pa'am / bsgrub par bya ba'i chos 'ga' yañ nes pa ñid du mi brjod kyi / 'on kyañ chos gñi*

ga the tshom du bstan pa yin te / (「[帰謬論証においては] 能証 (=論証因) または所証 (=帰結) としての何らかの特性が [主題に所属することが] 確定していると語るのではない、むしろ両特性が [主題に所属することには] 疑いのあることを示すのである」); ibid. 11b⁸-12a¹: thal ba^ci gtan tshigs ni nes par ^cdod pa ma yin gyi / ^con kyañ ^cbrel pa (ba P D) ston pa tsam du zad do // de ni the tshom za ba la yañ nus pa yin no // (「帰謬の論証因は、[能証や所証としての特性が主題に所属することについての] 確定を意図するのではなく、ただ [両特性の] 関係を示すのみである。[そして] そのことは、疑いのある場合でも可能である」)。

24. Cf. PVinT(Bu) 341, 6-7: rañ rgyud kyī **gtan tshigs** tshad mas grub pa yod na /.

25. ヴァイシェーシカ学派の普遍 (sāmānya) の様な主題は、仏教徒である立論者にとって実際に存在するものではない。その場合でも、論証因が、例えば「多性の非存在」という様に、否定形式で構成されるならば、それは主題に所属し得る、とダルモータラは説いている。Cf. PVinT(Dh) 12a⁴: du ma med pa (*anekābhāva) ñid ni spyi la sogs pa dños po med pa (*avastu) la yañ grub pa yin no // ; ibid. 7b⁵; 9a⁶. ダルモータラ説については谷1991, pp. 354ff., 岩田1993, pp. 54ff.参照。

26. 自立論証の場合のみならず、帰謬論証においても、論証因 (Q) の主題 (S) への所属性が真とされるならば、帰結 (Q) が主題に所属することを真と決定しても、そこには論理的な過失は全く無い、とダルモータラ、プトンおよびギェルツァブ (rGyal tshab Dar ma rin chen, 1364-1432) (cf. PVinT(rG) 34, 2f) は注解する。例えば、声常住論にて認められる声の「存在性」を論証因として用いて「声は無常なものになろう」という矛盾を示して、帰謬を論証する場合の如くである (cf. PVinT(Dh) 12a⁴⁻⁶ (谷1991, p. 355に英訳), PVinT(Bu) 341,7-342,1)。声の無常性は、立論者 (仏教徒) も真と認める論証因「存在性」と「存在性を有するものは無常性を有する」という論理的包摂関係とによって、正しく導出されているので、声の無常性は真と決定される。この場合、帰結された声の無常性が、対論者の「声の常住性」なる伝承定説にて破斥されるという過失には陥らない、というわけである。この点を ダルモータラは次の様に述べている。「[この様に帰謬] 還元 [論証] の論証因が [主題に所属すると] 証明されると、[その論証因に関して不成論証因になるという論理的] 過失は無いのであるが、そのみならず、帰謬 [論証] の

論証因の場合にも、[もしそれが主題に所属すると証明されれば、不成論証因となるなどの過失は]無いのである。[それは]例えば[次の例証における場合の如くである。即ち、声]常住論者にて認められる『存在[性]』[なる論証因と、『存在するものは無常である』という包摂関係と]を用いて、『声は無常になる』という帰謬が[声常住論者に対して]証明される[とき、その論証因には過失が無いという場合の]如くである」(PVinT̄(Dh) 12a⁴⁻⁶: bzlog pa^ci gtan tshigs grub na skyon med pa ^cba^o zig tu ma zad kyi / ^con kyañ thal ba^ci gtan tshigs la yañ ma (P; om. D) yin no // dper na rtag par smra ba rnam kyis khas blañs pa^ci yod pas sgra mi rtag par thal bar grub pa bzin no //).

この様に帰謬論証の論証因の主題所属性が立論者にとって真となる場合には、当然、その帰結も立論者にとって真となる。このことは、帰謬論証において、他者説の否定がそのまま自説の定立となる、という場合の可能なことを意味する。即ち、帰謬は単に対論者の矛盾の指摘のみに終わらず、自説を定立することも特定のケースでは有り得ることを示している(谷 1991, p. 355, 岩田1993, pp. 57f. 及びその注62参照)。

27. Cf. PVinT̄(Dh) 12b³⁻⁴: ji ltar khyab par bya ba mthoñ na gzan du mi ^cthad pas khyab par byed pa khas blañ bar bya ba de bzin du tshad ma med par yod pa ñid du khas blañs pas khyab par byed pa gdon mi za bar khas blañs par ^cgyur ba (D; gyur pa P) yin no (zes bya ba^ci tha tshig go //)(「所遍を知ると、[その所遍は]他の場合には[即ち、能遍が無いとすれば]有り得ない(*anyathāyoga-)[という論拠]から、能遍を認容することが有り得る。それと同様に、[或る論証因の主題所属性を示す]妥当な認識がない場合[でも]、[その論証因が主題に]存するというを仮認することから、[それ以外には有り得ないという上述の論拠に基づいて、その論証因を]能遍[する帰結]を必ず仮認することが可能になるのである」)。これはダルモーツタラによる正理(yukti)の説明である。これによると、正理とは、「論証因(P, 所遍)は、帰結(Q, 能遍)なしには有り得ない」という不離の関係(avinābhava)である。それは、論理的には、帰結がない所には、論証因もない、という否定的に表現される論証因と帰結との包摂関係(vyatireka)とも関連する。

28. 岩田1993, pp. 48f. & pp. 54ff.(ダルモーツタラ説)及び ibid. pp. 68ff. (プラジュニャーカラグプタとその注釈者の説)参照。

29. この個所は NBhūs に引用される (cf. 谷 1987 p. 12, note 22)。NBhūs p. 232, 30 and ibid. 234, 21: asati hetau maulasya hetor vyāpya-

vyāpakabhāvasādhanaprakāra eṣaḥ (= PVin III 286b⁶), cf. PVBh p. 482,31: prasaṅgas tu maulasya hetor vyāptisādhanārtha eva. 本文の和訳には次の Bu ston の注解を参照した。PVinT(Bu) 342, 4-5: du ma la yod pa la du mas khyab ces pa ^cdi ni rtsa ba rañ rgyud kyi gtan tshigs kyi khyab bya du mas ston pa+ dañ khyab byed du ma la yod pas ston pa+^ci dños po ste / rañ bzin du sgrub par byed pa^ci rnam pa ste / (+ pa; in text: ba), cf. PVinT(rG) 35, 1f.

30. これは PVinT(Bu) 342, 5 (: ^cdi ni ... sgrub par byed pa^ci rnam pa ... yin la / ldog pa spyi du mar sgrub par byed pa ni ma yin te /) と PVinT(rG) 35,2f. による解釈に従った和訳である。それに対してジュニャーナシュリーバドラ(Jñānaśrībhadra)は別な解釈をする。帰謬論証においては、論証因である「多個物存在性」がある所、帰結である「区分性(非単一性)」がある、という肯定的包摂関係(anvaya)が成立している。帰謬論証は、この肯定的包摂関係に基づいて、それを換質换位した否定的包摂関係(vyatireka)を示す。即ち、帰謬論証にて、不可分な普遍に区分性がある、という矛盾が示されるが、それに対して、普遍には非区分性、即ち単一性が有る、という反論が予想される。そこで、立論者は、この反論を援用して次の帰謬還元論証を構成する。もし普遍の単一性を認めるならば、対論者にとって、普遍が多くの個物に存在するという対論者の自説を否定する矛盾になろう、という帰謬還元論証を構成する。これにより、対論者が普遍について主張する所の「多個物存在性」と「単一性」とが矛盾していることを示す。しかし、帰謬論証は、それとは反対のこと、即ち、対論者の主張する両特性の無矛盾性を示すものではない。これがジュニャーナシュリーバドラの解釈である(cf. PVinT(Jñ) 276a⁵⁻⁷; 岩田1993, p. 61独語訳)。なお、この個所から、彼の解釈として、帰謬還元論証も、対論者説の矛盾を指摘することを主たる目的とする、という見解が読み取られる。これは、ジュニャーナシュリーバドラの帰謬論の解釈の特徴であり、この点については PVinT(Jñ) 275a¹⁻²においてより具体的に述べられている(谷1991, p. 359, 岩田1993, pp. 59ff.参照)。

一方、ダルモータラによれば、次の様に解される。他の仏教徒は、帰謬論証と帰謬還元論証を ダルモータラの構成とは異なった形で構成するが、それらの論証因はすべて肯定的に表現されている。しかし、「実在しない主題には、存在する事柄の否定のみが所属する、即ち、否定的に表現された論証因のみが主題所属性を満たし、肯定的に表現された論証因はそれを満たさない」というダルモータラの説によれば、他の仏教徒が挙げた論証因は不成なる論証因となる。帰謬論証及びその論証因は、本来的論証因についての包摂関係を成立さ

せる要因であるが、「[かかる不成なる論証因が、主題所属性の成立する正論証因によって証明される事柄とは]逆[のこと]を成立させる要因になる、というのではない」と解釈する (cf. PVinT(Dh) 13a²-b¹, 岩田1993, p. 31 note 20; *ibid.*, pp. 51ff.).

31. PVinT(Dh) 12b⁸-13a¹: gañ zig du ma la yod pa de ni du ma ñid do zes khyab pa rab tu ston pa tsam yin yañ gnod par byed pa^ci tshad ma ^cphen pa^ci phyir sgrub par byed pa yin no //. Cf. *ibid.* 13a¹⁻²: thal bar ^cgyur ba^ci sgo nas kyañ gnod par byed pa^ci tshad ma ni ^cphen pa yin pa des na ^cdi ni sgrub par byed pa^ci rnam pa gzan yin no //; SyVR p. 554, 17-18: yat sarvathâikam tan nâ-nekatra sambadhyata iti vyâptidarśanam api hi bādhakam ... akṣi-patīty anyo 'yam sādhanaprakārah.

32. ダルモータラの見解については、岩田1993, pp. 40ff.等参照。

33. 谷1991, pp. 354ff., 岩田1993, pp. 54ff., 岩田1994和、注56参照。

34. ツァンナクパによると、法称の説く「本来的な」論証因は「自立的な」(rañ rgyud)論証因である。彼の見解によると、帰謬法には、二種類あり、一方は批判の為の帰謬法(sun ^cbyin pa^ci thal ba)で、他方は能成する帰謬法(sgrub pa^ci thal ba)である (cf. gTsañ 158b³ff.). 前者の批判の為の帰謬法は、対論者の説の批判のみを目的とした帰謬還元法を構成する。他方、後者の能成する帰謬法から構成される帰謬還元法は、立論者自身が肯定する結論を導出するものである。つまり、能成帰謬法は自立 (svatantra)還元法を成立させる要因である。ここでの「自立」という考え方は、法称の説く「本来的な」論証因という用語の説明において用いられている, cf. gTsañ 167b³ (ad PVin III 286b⁶): ^cdi ni gañ gi don thal ba brjod pa^ci rañ rgyud rtsa ba^ci gtan tshigs kyi dños po [b]sgrub pa yin gyi ... (「その[本来的な論証因の構成]を目的として帰謬法が述べられる[場合、その目的となる]所の自立[論証で]の本来的論証因[, その論証因]に関する[論理的]関係を成立させる要因が、この[帰謬法]であるが、...」)(下線は筆者) 。このことから、ツァンナクパの次の考え方が推察される。法称が、帰謬論証は、本来的な論証因による帰謬還元論証を能成立する、と述べたことを基にして、「本来的論証因」を自立的帰謬還元論証での論証因と解釈し、そうした自立還元論証を「能成する帰謬法」という帰謬法を独自に考案したものと思われる。

『知識論決択』第三章（他者の為の推論章）和訳研究 ad v.2 (3)(岩田)

35. プラジュニャーカラグプタの見解については、岩田1993, pp. 63ff., 岩田1993a, pp. 435ff.参照。

略号(以下に記述されない略号は岩田1994和の略号に従う)

- 岩田1993a: 岩田 孝「Prajñākaraguptaによる *prasaṅga-viparyaya*の解釈」『印仏研』42.1, 1993, pp. 435-441.
- 岩田1994和: 岩田 孝「『知識論決択』(Pramānaviniścaya)第三章(他者の為の推論章)和訳研究 ad v.2」『東洋の思想と宗教』11, 1994, pp. 1-25.
- 小野田1992: Shunzō Onoda, *Monastic Debate in Tibet, A Study on the History and Structures of bsDus grwa*, Wien, 1992.
- 谷1992: Tadasī Tani, *Rang rgyud 'phen pa'i thal 'gyur* [Hypothetical Negative/indirect Reasoning (*prasaṅga*) with the Implication of Independent Direct Proof (*svatantra*)] [Tibetan Commentators' Meta-Interpretations on Dharmakīrti's Interpretation of *prasaṅga*], *Tibetan Studies, Proceedings of the 5th Seminar of the International Association of Tibetan Studies, Narita 1989*, Narita 1992, pp. 281-301.
- gTsañ Tshad ma rnam par ñes pa'i tī ka legs bśad bsdus pa (gTsañ nag pa brTson 'grus señ ge), 『知識論決択広註、善釈要集』, Kyōto 1989.

補遺

PVin III の一偈前半に対する法称の自注、及び、後半偈とその自注の部分の skt.断片がNBhusに見出だされることを山上証道教授より御指摘頂い

『知識論決択』第三章（他者の為の推論章）和訳研究 ad v.2 (3) (岩田)
 た。ここに記して感謝致したい。Pvin III 285a⁷-b¹ = NBhūṣ p.
 150, 16-18. 一偈後半部分に係る skt. は次の如である。NBhūṣ p.
 150, 17-18: svadr̥ṣṭārthagrahaṇam āgamāt paraḍṣṭam na
 sādhanam nāpy anarthataḥ siddhir iti jñāpanārtham iti
 = Pvin III 285a⁸-b¹: ^cdir raṅ giṣ mthoṅ don / zes smos
 pa ni / luṅ las gzan gyis mthoṅ ba ni // sgrub min
 don med las kyaṅ ^cgrub pa min // (1cd) zes ses par
 byed pa^ci phyir / (^cdir に対応する skt. 欠). 第一偈の第四句の
 チベット語訳は二語余分に含むが、それは、次のように解されよう。一偈後
 半の skt. は、āgamāt paraḍṣṭam na / sādhanam nāpy anar-
 thataḥ // で、文意を補う為に siddhiḥ が付されていた。それを、チ
 ベット語訳者がそのまま偈文の中に訳し入れたものであろう。

『知識論決択』(Pramānaviniścaya) 第三章（他者の為の推論章）

和訳研究 ad v. 2

－他者の為の推論の定義の svadr̥ṣṭa について(4)－

－ 帰謬 (prasaṅga) 論証の妥当性の傍証 －

前稿(岩田1996和)では、「prasaṅga論証についての法称の見解」(I. 2.1.1.2)の中の第二節である「2 帰謬論証の妥当性に対する反論と反論の論破」を取り挙げた。法称の帰謬論証説を分析した結果、帰謬論証において帰結を導出する際に論理的な欠陥のないことを法称が積極的に証明していたことが明らかになった。つまり、帰謬論証が論理的に妥当な論法であることを示すという問題意識を持ち、実際にその妥当性を証示したことが明らかになった。帰謬論証の論述の中で、法称は更に、帰謬論証には、帰謬還元 (prasaṅgaviparyaya) 論証で用いる論理的な関係を成立させるという積極的な機能があることを明示した。そのことから、帰謬論証を肯定的に用いる法称の立場も明らかになった。つまり、帰謬論証には、他者説の批判のみという否定的な側面のみではなく、帰謬還元論証の成立に不可欠な論理的包摂関係を成立させるという積極的な側面があるとする法称の見解、即ち、帰謬還元論証での本来的 (maula) 論証因とその帰結との間の論理的な包摂関係 (vyāpti) を成立させる (sādhana) という積極的な側面があるとする法称の見解が明らかになった。これは、仏教論理学派における帰謬法についての基本的な立場を提示したという点で、また、後のチベット仏教論理学での帰謬法の解釈にも影響を与えたという点で、重要な見解である¹。この帰謬論証の妥当性の論述に続いて、法称は、帰謬論証の妥当性の傍証として、他者が提出する疑似的な帰謬論証と、法称自身の立論した正しい帰謬論証との相違を示し、自派の仏教内で用いられる帰謬論証には論理的な誤謬のないことを述べている。本稿では、この帰謬論証の妥当性の傍証を検討する。

3 サーンキヤ学派の論証と帰謬論証との相違

帰謬論証の妥当性を示す傍証を論述するに当たって、法称は、まず、サーンキヤ(Samkhya)学派の説を利用した反論者からの論証を取り挙げる。サーンキヤ学派の見解によると、物質的なものである根本原因(pradhāna)から転変(parināma)して現象した事柄は、すべて根本原因と同様に物質的なものである。対象や感官のみならず、決定判断(adhyavasāya)の作用を行う思考機能としての中枢覚(buddhi)も、根本原因から転変したものである。従ってこの中枢覚でさえも、物質的なもの、非精神なものである、とサーンキヤ学派は主張する。これを証明する為に彼等は次の様な論証を提示した。「中枢覚(buddhi)は、もしそれが生起を有し(utpattimat)、無常(anitya)であるならば(= 論証因)、非精神的なもの(aceta-na)になろう」という論証を示した²。これは、buddhiを精神的なものに見なす仏教徒説に対して、buddhiが精神的なものではないことを証明する為に構成した論証である。この場合に、立論者であるサーンキヤ学派にとって、論証因の主題所属性が不成立である、ということが立論の前提となっていた。つまり、論証因である「有生起性・無常性」が、主題である「中枢覚」に所属することは、対論者である仏教徒説を批判する為に、仏教徒説に譲歩して仮に認めたもので、立論者であるサーンキヤ学派自身にとって真とは認められない、ということが前提になっていた。この主題所属性がサーンキヤ学派に認められない理由は、結果は現象する以前から原因の中に実在するという彼等の因中有果論にある。常住な根本原因から転変した結果である中枢覚も、原因と同じく常住であり、その常住なものが、新しく生起したり、後に無となる、ということは有り得ない、と考えるからである。

所で、帰謬論証の考察で明らかにされた様に、帰謬論証においても、論証因の主題所属性が立論者にとって不成立である、ということが前提となっていた。帰謬論証では、対論者の説の矛盾を指摘する為に、立論者自身にとっては認められない対論者の説を援用し、それを論証因として用いるので、論証因の主題所属性は成立しないからである。このことを前提にして、反論者は次のように論難する。上述のサーンキヤ学派からの論証の論証因も、この帰謬論証の場合と同じように、主題所属性を満たしていない。従って、サーンキヤ学派からの論証、つまり、中枢覚は、有生起性・無常性の故に、非精神的なものである、という論証を帰謬論証と見なすことができる³。次に、

『知識論決択』第三章（他者の為の推論章）和訳研究 ad v.2 (4) (岩田)

帰謬論証を換質換位して、帰謬還元論証を構成する要領で、サーンキヤ学派が次の様に自説を証明できる、と反論者は論難する。即ち、帰謬論証の中の「中樞覚は非精神的なものである」という結論は、対論者である仏教徒に不合理な結論であるので、これを逆にした「中樞覚が精神的なものであること」つまり「中樞覚の有精神性」を仏教徒は主張するであろう。そこで、この「有精神性」をサーンキヤ学派が仮に認容し、それを論証因として、仏教徒に対して、「中樞覚は、有精神性の故に、生起を有するものでもなく、また無常なものでもない」という還元論証を構成できるはずである⁴、と論難する。反論者の論証は次の様に略式化される。"x"印は主題所属性が立論者であるサーンキヤ学派にとって成立しないことを示す。

(1) 中樞覚x(有生起性・無常性 → 非精神性)(帰謬)

(2) 中樞覚x(有精神性 → 非有生起性・非無常性)(帰謬還元)

サーンキヤ学派が、この第二番目の「中樞覚の非無常性」を導出する論証によって、「中樞覚は無常なもの」という仏教説を批判して、「中樞覚は常住なもの」という自説を証明できる、と反論者は論難するのである。

(P 286b¹, D 188b¹) [反論][「中樞覚は、もしそれが生起を有するものであり無常なものであるならば、非精神なものになろう」というサーンキヤ学派からの論証では、論証因の主題所属性、つまり「中樞覚の有生起性・無常性」はサーンキヤ学派にとって真ではない⁵。そこで、主題所属性の不成立な帰謬論証から還元論証を構成できる様に]この場合にも[還元論証を構成できる。即ち、上述の論証式での帰結は「中樞覚の非精神性」であるが、これを]逆にしたもの(*viparyaya)[が「中樞覚の有精神性」であり、これを論証因とすること]により、[「中樞覚は、有精神性の故に、生起を有するものでもなく無常なものでもない」という還元論証を構成できる。この論証では「中樞覚が恒常で、生起しないこと」が導出されるので、この還元論証により、中樞覚が]無常であり生起を有する[ものであるという仏教徒説]を[サーンキヤ学派が]否定する[ことは可能である]。

法称は、この反論に対して、サーンキヤ学派の立場からの論証が疑似的な

論証であることを以下に指摘する。その論旨は次の如くである。サーンキヤ学派の還元論証では、帰謬論証で用いた包摂関係である「有生起性・無常性の所属する所に、非精神性が所属する」という関係を換質換位した、否定形式による包摂関係が大前提になる。それは、「非精神性の所属しない所には、有生起性・無常性も所属しない」という包摂関係である。いま、この関係を還元論証での論証因と帰結される特性とに対応させて換言すると、この包摂関係は次のようになる。論証因である「有精神性」が所属する所には、帰結される特性である「非有生起性・非無常性」が必ず所属する、という包摂関係になる。これを更に換言すると、「有精神性」が所属する所には、「有生起性・無常性」が決して所属しない、と表現される。この包摂関係の真偽は、「有精神性」が「有生起性・無常性」と同時に成立するような場合が決していないことを示せるか否かに依っている。即ち、「有精神性」が「有生起性・無常性」と矛盾関係(virodha)にあることを示すことによって初めて包摂関係は真となり得る。しかし、その矛盾関係は、以下に示される如く、成立していない。従って論証の大前提となる包摂関係も成立しない。それ故に、上述のサーンキヤ学派からの帰謬還元論証は疑似的な論証になる。また、この還元論証を導く前段階として最初に構成した帰謬論証も、同様に疑似的な論証になる。これが反論に対する法称からの論破の論旨である。

(P 286b⁷⁻⁸, D 188b⁷-189a¹) [答]その様に誰も[立論]しない。また、[たとい立論しようとしても]その様に[中枢覚について無常性などを否定]することさえも出来ない。それは次の理由による。[サーンキヤ学派の立場からの還元論証では、論証因である]有精神[性]と、[「非有生起性・非無常性」なる帰結の中の否定される部分である「有生起性」・「無常性」という]二つの[特性]とが、[同時に成立しないこと、従って]矛盾関係(virodha)にあること[が大前提となる。しかし、実際にはその矛盾関係の成立すること]は証明されないのである。それ故に、[他者が仏教徒に対して不合理な帰結を導き得ると思ひ込んだ論証の場合、即ち「中枢覚は、生起を有するものであり無常なものであるとすれば、非精神なものとなろう」という]帰謬(prasaṅga) [論証の場合、この論証]での能証(sādhana) [因である「有生起性・無常性」]は、[その帰結である「中枢覚が非精神的

なものである」ことを]導出する要因(gamaka)にはならない。また、[この帰結を逆にした「中枢覚が精神をもつ」ということを論証因とする論証の場合、即ち、「中枢覚は、有精神性の故に、生起を有するものでもなく、無常なものでもない」という]還元(viparyaya)[論証の場合、その論証]での能証[因である「有精神性」]も、[その帰結である「中枢覚が生起を有するものでもなく無常なものでもない」ことを]導出する要因にはならない。以上が[中枢覚に関する還元論証が正しい論証ではない]理由である⁶。

上述のサーンキヤ学派の立場からの還元論証の場合、そこで用いる包摂関係が真となる為には、「有精神性」と、「有生起性」・「無常性」との間に矛盾対立関係が成立しなければならないのにもかかわらず、実際にはそれは成立しないということが、上の反論を論破する論拠であった。矛盾関係は次の二つの場合に成立する。両者が同じ所に共存しない場合と、両者が互いに他方を排除する場合とである。ここで、法称は、二種類ある矛盾関係のいずれもが、「有生起性」・「無常性」と「有精神性」との間に成立しないことを示す。

(P 286b⁸-287a¹) [上の反論を論破する際に「矛盾対立」関係を用いたが、それは次の二種からなる。まず、第一の矛盾関係は次のように知られる。二つの物(例えば、火と冷触)について、その中の他方(なる冷触)は、一方(なる火)の近づく]以前に[自らが生成する為の]十分な原因を有して生じていたが(avikalakāranasya bhavatah)、[後になって]一方(なる火)が[近くに]存在すると、[そのことによって他方(なる冷触)は]非存在となる(anyabhāve 'bhāvā-)。[このこと]から、[両者に不共存(sahānavasthāna)']なる]矛盾関係(virodha)が[あると]知られる。或は、[第二の矛盾関係として、常住性と無常性との如く]相互排他関係にて定立する特相をもつこと(parasparaparihāras thitalakṣaṇa)により、[両者に排他]矛盾関係が[あると]知られる⁸。然るに、有生起[性]・無常[性]と有精神[性]との間には、そ[の両方の矛盾関係]が成立

しないのである。

反論者の構成した帰謬還元論証の大前提が包摂関係で、その包摂関係の抛り所が矛盾関係である、しかし、この矛盾関係は反論者の論証の場合には不成立である、という論理的な欠陥を法称は指摘した。一方、帰謬論証の論述において法称が自ら構成した例証には、そうした矛盾関係の不成立という過失はないことを以下に示す。法称の提示した例証の骨子は、ダルモータラの解釈によると、次のように記述された(岩田1994和 pp. 11 ff.参照)。他学派の主張する普遍などの単一なる実有は、或る一個物と結び付くとその個物の有する単一性に限定される為に、それとは反対の多性を欠くことになる。単一なる実有は、この多性を欠くが故に、多性を本性とする他の多くの個物と結び付かないことになる。この不合理を指摘することが例証の論旨であった。ここで「多性を欠くこと」という論証因から「他の多くの個物と結び付かないこと」という帰結を導く為には、「多性を欠くこと」と、帰結の中の否定される部分である「他の多くの個物と結び付くこと」とが、同時に成立しないこと、つまり、両者の間に矛盾関係が成立することを示さなければならない。これが、上述の例証の成立の為の条件になる。そこで法称は、その両者の矛盾関係を以下に確認しつつ、次のように説いている。

(P 287a¹⁻²) [一方、我々仏教徒が立論した論証の場合には、即ち「単一者は、他の自性(=多性という自性)を欠く故に(=論証因)、多くの個物と結び付かない(=帰結)」という論証の場合には、論証因は必ず帰結を導出することができる。つまり]単一[者なる主題]に、上述⁹の[如き]他の自性が欠けている(svabhāvantaraviraha)と認めるだけのことから、[その単一者には、多くの個物との結び付きがない、という帰結が導かれる。即ち、単一者が或る特定な一個物と結び付くとすると、それによって、その個物の単一性という自性による限定を受けるが、そうなるとその単一性とは別な他の自性、つまり単一性とは反対の多性なる自性が、単一者に欠けることになる。これを認めるだけのことから、その単一者なる主題に、多くの個物との結び付きが存在しない、という帰結が導かれる。つまり、その特定な一個物が或る空間・時間・状態にある場合、それとは]異なった空間[時間]などに[他の多くの個物は]ある[が、これらの他の多くの個物]と

結び付く事(bhinnadesādiyoga)は[多性なる自性を欠いている単一者には]存在しない[、という帰結が導かれる]。何となれば、[単一者に]それ(=多性なる自性)が存在しないこと(tadabhāva)と、[単一者に]それ(=他の多くの個物との結び付き)が存在すること(tadbhāva)とは、[矛盾関係にあるからである、即ち、多性のないことと、多性を自性とする他の諸個物に遍在して¹⁰多性をもつこととは、]相互排他関係を特相としているので、矛盾関係にあるからである¹¹。

以上の法称の論述の論点は次のように説明される。帰謬論証から帰謬還元論証を構成可能であるが、その時には、論証因と帰結との間に論理的な包摂関係が成立していなければならない。いま、帰結が或る事柄(R)の否定から成る場合、この包摂関係は、「論証因が所属する所に、その或る事柄(R)の否定が所属する」と表現される。後件の部分を否定形式によって換言すると、「論証因が所属する所に、否定されるべき事柄(R)が所属しない」となる。この包摂関係は、「論証因があつて、なおかつ、否定される事柄(R)がある」という場合すべてが除去されることを意味する。つまり、その論証因が、否定される事柄(R)と矛盾関係にあることを意味する。従つて、この矛盾関係が成立すれば、論証因のある所で、否定されるべき事柄(R)のあることを除去するので、「論証因が所属する所に、その事柄(R)の否定(つまり帰結)が所属する」という包摂関係の成立が確証される。

法称の挙げた例証の場合には、この矛盾関係が成り立ち、従つて包摂関係も成立する。即ち、ダルモータラの注解を参考にすると、その例証の論旨はつぎのようであった。「実有とされる普遍などの単一者は、多性を欠く故に、他の多くの個物と結び付かない」という主旨の論証であった。この論証の帰結の部分は、「多くの個物との結び付き」の否定からなっている。「多性を欠くこと」とこの「多くの個物との結び付き」とが同時に成立しないこと、つまり両者が矛盾関係にあること、これが、「多性を欠くものは、多くの個物と結び付かない」という包摂関係を成立させる根拠になる、即ち、例証の大前提となる包摂関係を成立させる根拠となる。この矛盾関係を示す為

に法称は「それ（多性）が存在しないことと、それ（多くの個物との結び付き）が存在することとは、相互排他の特相としているので、矛盾関係にある」と説いたのである。或るものが多くの個物との結び付きは、そのものが個々の個物の多なる在り方をもつこと、従って、そのものが多性を有することを意味する。この「多性をもつこと」と論証因である「多性を欠くこと」とは相互排他の矛盾関係にある。それ故に、論証因としての「多性を欠くこと」は、「多性をもつこと」を意味する所の「多くの個物との結び付き」を排除する。かくして「多性を欠くものには、多くの個物との結び付きがない」という包摂関係、法称の挙げた例証の太前提となる包摂関係が成立する。これによって、普遍などの単一なるものは、或る一個物と結び付くとすると、その個物の単一なる本性の為に多性を欠くので、他の多くの個物と結び付かない、つまり、多くの個物に遍在しない、という論証が成立するのである。

さて、サーンキヤ学派の立場から立てた論証の場合、その妥当性を主張する為には、少なくともここで問題となっている矛盾関係に基づく包摂関係が成立することを示さなければならない。サーンキヤ学派の立場からの論証の包摂関係を調べて見よう。「中枢覚は、有生起性・無常性を有するとすれば、非精神的なもの、精神をもたないものになろう」という論証を彼等は構成したが、これは、反論者の説によると、仏教徒に対する帰謬論証と見なされた。その包摂関係は、前述した如く、「有生起性・無常性が所属する所には、非精神性が所属する」という論理的関係から成っていた。そしてこれを換質換位した包摂関係は、「有精神性が所属する所には、有生起性・無常性が決して所属しない」と換言された。反論者は、上述の帰謬論証での「中枢覚が精神をもたないものになる」という帰結を、仏教徒が否認するであろう、と想定する、つまり、この帰結の逆である「中枢覚が精神を有するものである」という命題を主張するであろう、と想定する。そこで反論者は、「中枢覚が精神を有すること」を論証因として用い、これと「精神を有するものは、生起を有するものでもなく無常なものでもない」という包摂関係の命題とを連立させて、「中枢覚は、精神を有するものであるので、生起を有するものでもなく無常なものでもない」という論証を行う。これにより、仏教徒の「中枢覚は無常である」という主張を否定できると反論者は考える。この論証は、反論者に言わせれば、帰謬論証を換質換位して構成した帰謬還元論証

『知識論決択』第三章（他者の為の推論章）和訳研究 ad v.2 (4) (岩田)

ということになる。

それに対して、この還元論証は、前提となる包摂関係が不成立であるので、正しい論証ではない、と法称は論駁する。還元論証での包摂関係は「有精神性が所属する所には、有生起性・無常性が所属しない」となっており、この関係の後件の部分は、「有生起性」・「無常性」(R)の否定からなっている。この包摂関係が真となるには、前件である「有精神性」と、後件の中の否定される部分(R)である「有生起性」・「無常性」とが、同時に成立せず、矛盾関係にある、ということを示さなければならない¹²。しかし、実際には両者の間には、不共存としての矛盾関係も、また相互排他の矛盾関係も成立し得ない。何となれば、「精神的なものであり、なおかつ、生起するもの・無常なものである」ということを示す事例が存在するからである。例えば、食(rāga)などの心理的作用(心所)は、精神的な要素でありながら、生起し無常であることを示す事例として挙げられるからである。従って、有精神性が、必ず有生起性・無常性と矛盾関係にある、ということは確定されない。それ故に「精神を有するものは、決して生起を有するものでもなく、無常なものでもない」という包摂関係を示す命題が一般的には成立しない。反論者は、サーンキヤ学派の立場から、「中枢覚は、精神を有するものなので、生起を有するものでもなく、無常なものでもない」という論証を帰謬還元論証として構成できると言うが、この論証において大前提となる包摂関係そのものが成立しないので、その様な不成立な包摂関係に基づく論証を正しい帰謬還元論証と見なすことはできない。以上の理由から、反論者がサーンキヤ学派の立場から構成できると見なした帰謬還元論証は、疑似的な還元論証である、と法称は論駁するのである。

また、誰もその様に還元論証を構成することを願わない、と法称は批判している。まず、上述の「中枢覚は、有精神性の故に、有生起性・無常性を有するものではない」という還元論証において、論証因の主題所属性は、「有精神性」なる論証因が「中枢覚」なる主題に所属することであるが、これは、立論者であるサーンキヤ学派自身にとって認められない。何となれば、サーンキヤ学派の説では、中枢覚は、根本原質(prakṛti)を構成する三要素(三徳)から成る(triguṇa)ので、物質的であり、非精神的である¹³、従っ

て、「中樞覚が精神を有するものである」という主題所属性を認めることができないからである。それ故にサーンキヤ学派が、自らにとって不成立なそうした論証因を用いて自説の証明を構成するはずはない、と法称は批判する。他方、仏教徒にとっては「覚 (buddhi) が生起を有するものであり無常なものである」ことは真なる命題なので、仏教徒も、自らの認める「buddhi の有生起性」などを否定する上述の如き還元論証を構成することはないはずである。かくして誰もその様な論証を立てることはない¹⁴、というわけである。それに対して、法称が帰謬論証の論述において例として提出した論証では、包摂関係が成立しているので、反論者の論証に見られたような論理的な過失が存在しない。以上が反論説に対する法称からの論駁である。

4 仏教内の諸論師の立論した帰謬論証に過失はない

前節では、サーンキヤ学派の立場に立って帰謬論証を立て、それを換質换位して、仏教徒の説を否定するような還元論証を構成できる、という反論を取り挙げ、それに対して、法称はそうした他者の立てた論証に論理的な欠陥の有ることをもって、その反論を論破した。ここで、法称は更に次の反論を予想する。法称以前にも仏教内の諸論師が帰謬論証を用いているが、もしサーンキヤ学派の立てた帰謬論証が疑似的な帰謬論証であるとするならば、どうしてそれと同様に仏教徒の立てた帰謬論証も疑似的なものとならないのか、という反論である。そこで、この反論を論破する為に、仏教徒の構成した帰謬論証には上述の様な欠陥は全く無いことを以下に明言する。

(P 287a²⁻⁵, D 189a³⁻⁵) [以前の] 諸論師 (ācārya) も、[ヴァイシェシカ (Vaiśeṣika) 学派の説く] 部分を有する全体 [一] 者 (avyavin) [という単一実有] を否定する [論証]¹⁵ など [を構成しており、その] 場合に、将にこのこと [、つまり他者説の矛盾を指摘し、帰謬を示すこと] を多種の形で構成 [し、それ] によってその様な本性 (= 単一でありながら多くの個物に存在すること¹⁶ という本性) を論破しているのである。[単一実有のそうした本性が否定されるのは次の理由による。他者の説によると、全体一者は、その本性として単一性 (ekatva) を有しながら、同時に多くの個物に存在することになるが、] 単一性と多 [くの個物] に存在する (anekavṛtti) [こと] とは、

矛盾した[特性なので、同時に成立しないという]理由によるのである。[何故ならば]矛盾[関係]にある両者の中的一方(=多個物存在性)の是認が、他方(=単一性)の破棄なくしては[有り得]ないので¹⁷、[全体一者には、多個物存在性と単一性という様な矛盾した]二つの特性が[同時に]存することはないからである。[この様にヴァイシェーシカ学派などの定説(siddhanta)を否定する場合、その定説を真と決定したうえで、否定を行うわけではない。...そうではなく]定説を認容する為の根拠(*abhyupagamanimitta)を[即ちその定説の真偽を]考察する場合に[考察の結果として定説の否定を行うの]である。もしそうではないと、[即ち、彼等の定説を初めから真と認容するならば¹⁸、定説を]是認した後、[その定説の真偽の]考察を行うこと[になるが、それ]は正しくないからである¹⁹。

法称以前の諸論師が単一なる実有の存在を否定する為に構成した帰謬論証の論旨をプトン(Buston)は次の様に説明している。「[法称]以前の論師である世親(Vasubandhu)なども、[次の様に帰謬論証を構成している。]部分を有する全体[一]者(avayavin)で単一[なる実有]は多くの部分と結び付く、とヴァイシェーシカ学派[が主張するのに対して、そ]の見解を否定する[論証を構成し]、また、根本原因(pradhāna)なる単一[実有]は[それから]転変した多くのものと結び付く、とサーンキヤ学派[が主張するのに対して、そ]の見解を否定する[論証]など[を構成している。その]場合に、帰謬自身のこの内容そのものは[次の如くである]。多く[の個物]に存するものは多なるものである。多くの指と結び付く爪の如し。有部分なる全体[一]者なども多く[の部分など]に存する[と他学派が主張するならば、それ]により、[全体一者などは多なるもの(非単一者)になろう]。もし[それを]認めれば[全体一者の本性である]単一である[こと]を否定することになろう²⁰」とプトンは説明している。法称以前にも、仏教内の諸論師が、この実有としての単一者が自らの本性である単一性を保持できないことになる、という帰謬論証を構成している。その帰謬論証が成立する為の論

扱は次の点に帰せられる。単一者に関して他者が仮定した「多くの個物に結び付き、存在すること」という特性が、単一者の本性である「単一性」を排除する、即ち「単一性」と矛盾関係にある、という点に帰せられる。しかも、その矛盾関係が成立することは一目瞭然である。前述の如く「多くの個物と結び付き、そこに存在すること」が、それら個々の個物の多なる在り方をもつことを意味し、この多であることが「単一であること」と矛盾関係にあるからである。矛盾関係が成立するので、「多くの個物に存在するものは、単一ではない」という包摂関係が真となる。従ってこの真なる包摂関係に基づく上述のタイプの帰謬論証は疑似的な論証ではない。一方、サーンキヤ学派から立論され得ると反論者が言う先述の帰謬論証では、この論証の論拠となる矛盾関係が不成立となっていた。従ってそれは疑似的な論証である。仏教徒の帰謬論証には、この論証に見られる様な欠陥は存在しない、そのことは、法称以前の諸論師の構成した他の諸々の帰謬論証においても同様である、と法称は説くのである。

以上が帰謬 (prasaṅga) 論証に関する余論である。この帰謬論証が PVin の第三章において論述されたのは、他者の為の推論の定義に記された論証因の規定を説明する箇所においてであった。即ち、帰謬論証の論述の発端は、他者の為の推論の定義を基準にして帰謬論証を捉えたと、帰謬論証には次のような問題があると予想される点にあった。帰謬論証の場合、論証因が主題に所属することは立論者自身にとって真ではないことが特徴であるが、このような意味で論証因が立論者自身にとって認められないことは、他者の為の推論の定義に抵触するという問題、つまり、その定義の中の「[論証因は立論者]自らにて[妥当と]認識される (svadr̥ṣṭa)」ものであるという規定に抵触するという問題が予想されるという点にあった。そこで法称は、帰謬論証が論理的に欠陥のある論法であるという反論を考慮に入れて、帰謬論証の妥当性をテーマとして取り挙げ、この反論を論破したのである。そこでは、彼は、帰謬論証の構成や構成の目的を明示した。更に法称は、この論証に対する論難への反駁を通して、帰謬論証での帰結の導出に妥当性があることを証示し、併せて、他者の構成した帰謬論証の誤謬を余論において指摘したのである。以上で、他者の為の推論の定義の中の語句 "svadr̥ṣṭa" の説明を終わる。

注解

1. 岩田1996和 p. 15 及び、注34, Takashi Iwata, On prasaṅgaviparyaya in Dharmakīrti's Tradition - Prajñākaragupta and gTsañ nag pa -, *The Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies 1995* (forth coming) 参照。『知識論決択』に対するチベットにおける最初期の注釈者であるツァンナクパ(gTsañ nag pa brTson 'grus señ ge, 十二世紀)による注では、帰謬法の構成の仕方と、その帰謬法から帰謬還元法を構成する方法についての分類が詳細に説明されており、この箇所の解説により、チベット仏教論理学における初期の帰謬法論の分析が可能になると思われる。当該の箇所の訳注を発表する予定である。なお、ツァンナクパの帰謬法の分類の骨子は、既に 小野田1992 pp. 73ff.に紹介されている。

2. PVin III 285b¹⁻²及び岩田1993和、pp. 31ff.参照。

3. Cf. SyVR 554, 18-20: nanv evaṃ prasaṅge 'ṅgikriyamāṇe buddhir acetanā, utpattimattvād ity ayam api sāmḥyena khyāpitaḥ prasaṅgahetur bhaviṣyati.

4. Cf. SyVR 554, 20-22: (tathā hi) yadi buddhir utpattimatī bhavadbhir abhyupagamyate tadānim tadvyāpakam acaitanyam api tasyāḥ syāt, na cāivam, ato nōtpattimaty apīyam (iti cet)(「もし中樞覚は生起を有すると汝(仏教徒)が認めるならば、その時には、その[有生起性]を[論理的に]包摂する所の非精神性[という特性]も、その[中樞覚]に有ることになろう。[これは帰謬論証である。]しかし[実際には汝にとって]そのように[中樞覚が非精神的なものであること]はない。[つまり、それは精神を有する、と仏教徒は考えるであろう。] そうなると[有精神性が所属する所、非有生起性も所属するので]この[中樞覚]は、生起を有さないものにもなる[と、このように還元論証を構成できる]」)。

5. Cf. PVinT(Dh) 13b²: gal te graṅs can gyi sbyor ba (P; ba ni D) 'dir yañ gtan tshigs skye ba can (utpattimat) nam mi rtag pa ñid (anityatva) ma grub pa^ci (asiddha) phyir

6. Cf. SyVR pp. 554,24-555,1: ... nānayoḥ prasaṅgatadviparyaya-
yor gamakatvam. ... caitanyotpattimattvayor virodhābhavāt (=PVin
III 286b⁸). なお、SyVRでは、反論者の還元論証が疑似的な論証であることを、次の二
つの選択肢に従って論述する。まず、中樞覚の有精神性を認めない場合、彼等の論証、「中
樞覚は、精神的なものである故に、生起を有するものではない」という還元論証は、疑似的
なものとなる。それは次の理由による。サーンキヤ学派からの還元論証が彼等の自説を証明
するといふのであるから、「[中樞覚の]精神性といわれる、[彼等の]帰謬還元[論証]の論
証因は、本来的な(maula)[論証因、つまり、主題所属性を初めとする正論証因となる為の
三条件を満たす論証因]となる[はずである。従って中樞覚なる主題に精神性なる論証因の所
属することは真でなければならない。然るに、彼等によれば、精神性という論証因]が中樞覚
[なる主題]に[所属すること]も否定される[という理由]によるのである。何故ならば、そ
[の中樞覚]が、根本原因を本性とする為に、非精神的なものである、と彼ら(サーンキヤ学
派)は認可するからである」(ibid. p. 554, 22-23: prasaṅgaviparyayahetor
maulasya caitanyākhyasya sāmkyānam buddhāv api pratiśiddhatvāt,
taiḥ pradhānadharmataya tasyā acaitanyasvikarāt)。次に、たとひ中樞
覚の有精神性を認める場合でも(caitanyasvikāre 'pi)彼等の論証は疑似的となる。
「帰謬還元[論証]で[用いる]論証因[は帰結となる特性によって論理的に包摂される。この
論証因]についての包摂関係を成立させる為の根拠は、[論証因と帰結の逆とが同時に成立し
ないという意味で、両者に]矛盾した性質[があると]決定する[認識]であり、[それは、]異
類例集合(つまり、帰結となる特性とは逆の特性を有するものの集合)に[論証因が所属する
ことを]拒斥する所の妥当な認識[であるが、この認識]は、いまの[サーンキヤ学派からの還
元論証の]場合に、この帰謬[論証]によっては定立されないからである。何となれば、精神
性[なる論証因]と[非有生起性なる帰結の逆である]有生起性と[が同時に成立しないとい
う]矛盾関係が[確定され]ないからである」(ibid. pp. 554, 25 - 555, 1: anena
prasaṅgenātra prasaṅgaviparyayahetor vyāptisiddhinibandhanasya

viruddhadharmādhyāsasya vipakṣe bādhakapramāṇasyānupasthānāt,
caitanyotpattimattvayor virodhābhāvāt).

7. Cf. PVinT(Bu) 343, 4-5: sñar graṅ reg rgyu ma tshañ ba med pa
can rgyun ldan du 'byuñ ba las gcig me stobs ldan yod pas graṅ
reg med pa^ci phyir lhan cig mi gnas 'gal lam /.

8. Cf. PVSV p. 5, 13-15 = PVin II p. 13, 2-6; NB III 72-75: dvi-
vidho hi padārthānāṃ virodhaḥ / avikalakāraṇasya bhavato 'nyabhā-
ve 'bhāvād virodhagatiḥ / śitoṣṇasparśavat / parasparaparihāra-
sthitalakṣaṇatayā vā bhāvābhāvavat / (NB III 73&75 = PVin III
286b⁸-287a¹); 中村1981 pp. 130-132, 木村1981 pp. 307-310 (和訳) .

9. Cf. PVin III 286a⁵⁻⁶.

10. Cf. PVinT(Bu) 343,7-344,1: du ma de med pa dañ du ma de la
yod pa ni ... 'gal ba^ci phyir ro //.

11. Cf. SyVR p. 555,3-6: ekāntaikarūpasya sāmānyasya pratiniya-
tapadārthādheyasvabhāvād aparasya svabhāvasyābhāvena (i.e. eka-
vyaktisamsargāvyavachinnasvabhāvāntaravirahena) anyapadārthā-
dheyatva-(i.e. bhinnadeśādiyoga-)asambhavāt tadbhāvasya tadabhā-
vasya cānyonyaparihārasthitalakṣaṇatvena virodhāt ... (PVin III
287a² = SyVR p. 555, 5-6).

12. 反論者の立てた帰謬論証での包摂関係、即ち、「有生起性・無常性が所属する所に、
非精神性が所属する」という包摂関係をもとにして言うならば、有生起性・無常性と有精神
性とが、同時に成立せず矛盾関係にあるときのみ、この包摂関係は真となる、cf. PVinT-
(Dh) 13b⁷: gal te sems pa can dañ de (i.e. utpattimattva, anitya-
tva) 'gal ba yin na / de lta na ni de dag sems pa med pas khyab

par ^cgyur gyi, gžan du ni ma yin no //.

13. Cf. Sāṃkhyakārikā 11. 岩田1993和、注46参照。

14. Cf. PVinT(Dh) 13b³f.: bde ba la sogs pa ni graṅs can gyis ni
sems pa (D; om. P) can du mi ^cdod la / saṅs rgyas pa ni skye ba
can daṅ mi rtag par ^cdod pa yin na / de ltar byed pa de su yin /;
PVinT(Bu) 343, 1; PVinT(rG) 36, 1.

15. 世親は、『唯識二十論』にて、全体一者(avayavin)の存在を、それが認識の対象にならないという理由から、否定する。Vimś p. 6, 29-30: na tāvad ekam viṣayo bhavaty avayavebhyo 'nyasyāvayavirūpasya kvacid apy agrahanāt (「まず、単一者(部分を有する全体一者)は、[認識の]対象とはならない。何となれば、[対象の]諸部分とは別に全体[一]者なる物は、どこにも把持されないからである」)。この全体一者を、当該の様な帰謬論証によって否定する、つまり、単一性と多性との矛盾関係を論拠にした帰謬論証によって、否定するという記述は、『唯識二十論』には直接的には見いだされない。しかし単一者と見なされた原子としての極微(paramānu)が、その本性である部分のない単一性を保持できないことになるという理由から、極微を批判する記述は見られる。Vimś p. 7, 19-21: digbhāgabhedo yasyāsti tasyāikatvam na yujyate / (v. 14ab) anyo hi paramāṇoḥ pūrvadigbhāgo yāvad adhodigbhāga iti digbhāgabhedo sati katham tadātmakasya paramāṇor eka-tvam yokṣyate (「方分(方向によって表される部分)により分化されるもの[、つまり、空間的部分に分けられるもの]には、単一性は有り得ない。即ち、極微の東側の方分は[西側などの他の方分とは]別であり、下方の方分は[上方の方分とは]別である」とこの様に、もし方分による分化が[極微に]あるとするならば、そ[の諸方分]を本性とするような極微には、どうして単一性が有り得ようか[有り得ない]」)。

16. Cf. PVinT(Dh) 14a⁸: rnam pa de lta bu žes bya ba ni (P; om. D) gcig du ma la yod pa^co //; PVinT(Bu) 344, 3.

17. テキストを次の様に読む。PVin III 287a⁴: (l ˆgal ba dag¹) (P; (l...l) gzan dag D) ni gcig khas blaṅs pa gzan (P; om. D) btaṅ ba med na med pa^ci phyir. ˆgal ba dag ni は PVinT(Jñ) 277a⁶に pratika として記されている⁽¹⁾。ˆgal ba ni に対応する Skt. 語の格は、Skt. 文の構文では、主格になっていないと思われる。和訳に際しては次の Skt. を想定した。viruddhayor eka-(=anekavṛttitva⁽¹⁾) abhyupagamasya anya-(=ekatva⁽¹⁾) parityāgābhāve 'bhāvāt.

(1) Cf. PVinT(Jñ) 277a⁶⁻⁷: ˆgal ba dag ni zes bya ba smos te du ma la ˆjug pa zes bya ba du ma^ci raṅ bzin gcig khas blaṅs na / gcig ñid yoṅs su gtoṅ ste / spoṅ ba med na ... du ma raṅ bzin du khas blaṅs mi ˆbyuṅ ste / ...; PVinT(Bu) 344, 4-5.

18. Cf. PVinT(Bu) 344, 6: de lta ma yin par bden pa^ci don can du khas blaṅs na; PVinT(rG) 39,6-40,1.

19. 定説の真偽を考察することなく、それを真と認めることは妥当ではない、という意趣である。Cf. PVinT(Bu) 344, 7: yid ches su khas blaṅs nas ˆthad mi ˆthad rnam par dpyod pa mi ˆthad de / de ma dpyad par khas blaṅs par ˆgyur ba^ci phyir ro //。この点については既に PVin III 285b⁴⁻⁵ 及び 286b¹⁻³にて説かれている。一方、Jñānaśrībhadrā は「定説とは異なって、普遍[なる一者(主題)]が存在しないと認めた上で、普遍について考察するのは正しくないからである」(PVinT(Jñ) 277b¹⁻²: grub pa^ci mtha^c las gzan du spyi med par khas blaṅs (P; blaṅ D) nas spyi dpyad pa ni mi rigs pa^ci phyir ro //)と解する。

20. PVinT(Bu) 344, 1-3: sñon gyi slob dpon dbyig gñen la sogs pa dag gis kyaṅ bye brag pa yan lag can (avayavin) gcig yan lag du ma (anekāvayava) daṅ ˆbrel pa (ba in Text) daṅ graṅs can pa

gtso bo gcig rnam 'gyur (pari/nam) du ma la [°]brel par [°]dod pa **dgag**
pa la sogs pa rnam su thal rañ gi don [°]di ñid gañ du ma la yod
pa (anekavṛtti) de ni du ma (aneka) yin te / sor mo (aṅguli) du
ma dañ [°]brel pa[°]i sen mo (nakha) bzin / yan lag can la sogs pa
rnam kyañ du ma la yod pas so // [°]dod na gcig yin pa ñams so
(zes sogs so) //.

『知識論決択』第三章（他者の為の推論章）和訳研究 ad v.2 (4) (岩田)

略号（以下に記述されない略号は岩田1996和の略号に従う）

- 岩田1996和 岩田 孝「『知識論決択』(Pramānaviniścaya)第三章(他者の為の推論章)和訳研究 ad v.2 - 他者の為の推論の定義のsvadr̥ṣṭaについて(3) - 帰謬(prasaṅga)論証の妥当性 -」『東洋の思想と宗教』13, 1996 pp. 1-23.
- 木村1981 木村俊彦『ダルマキールティ宗教哲学の原典研究』東京 1981。
- 中村1981 中村 元「インド論理学の理解のために - I ダルマキールティ『論理学小論』(Nyāyabindu)」、『法華文化研究』第七号、1981 pp. 1-178.
- Vimś Vimśatikā (Vasubandhu): *Vijñaptimātratāsiddhi, Deux Traités de Vasubandhu, Vimśatikā (La Ving-taine) Accompagnée d'une Explication en Prose, et Trimśikā (La Trentaine) avec le Commentaire de Sthiramati*, ed. S. Lévi, pp. 3-11, Paris 1925.

補遺

PVin IIIの次の箇所がNyāyabhūṣaṇa (NBhūṣ)に引用されていることを山上證道教授より御教示頂いた。ここに記して感謝の意を表したい。

PVin III 285a⁷-b¹ = NBhūṣ p. 150, 16-18 (PVin III 285a⁸-b¹ = NBhūṣ p. 150, 17-18: svadr̥ṣṭārthagrahaṇam, āgamāt paradr̥ṣṭam na sādhanam nāpy anarthataḥ </> (PVin III lcd) siddhir iti jñāpanārtham.

『知識論決択』の注釈における帰謬還元法

Pramānaviniścayaの注釈における帰謬還元法

(prasaṅgaviparyaya)の解釈

- Bu stonによる解釈を中心にして -

帰謬法(prasaṅga)とは、間違っただ見解により対論者が或る事柄を主張する場合、その事柄を前提にして、それより矛盾した帰結が導き出されることを指摘する論法である。帰謬法によって導かれた帰結は、対論者の説自身と矛盾するなどの理由から必ず否定されることになる。そこで、この矛盾した帰結を否定し、その帰結の否定を論証因として立て、これを論拠にして、対論者によって最初に主張された間違っただ事柄を論破することができる。この論証が帰謬還元法(prasaṅgaviparyaya)である(以下では、還元法と略記する)。前者の帰謬法は、他者の説を論難する際に有効な手段として用いられている。また、後者の還元法は、対論者が帰謬法の帰結を真であると認めない時に、対論者に対して更に矛盾を示す為に構成されるが、或る場合には、還元法が、対論者説の矛盾の指摘を越えて、立論者の自説を積極的に表述することも可能である。この場合には、還元法は、立論者の立場からの定説を証明する論証、つまり、自立(svatantra)論証になる。しかし、還元法が常に自立論証となるわけではない。自立論証としての還元法を構成する場合には、解決しなければならない次の様な問題が存するからである。

帰謬法はその本来の目的として対論者説の批判を行うので、帰謬法で取り挙げられる主題が対論者の教理体系では成立しても、その主題が立論者の教理体系では認められない、という場合が少なくない。その場合、帰謬法により他者説の矛盾を指摘したり、還元法を構成して自説を定言することを願っても、その主題が、実際に立論者にとって存在しなければ、架空のものにはいかなる事柄をも言明できないのと同様に、主題の存在しない場合に、それについて何等かの言明を述べることは不可能になる。逆に、主題自身が存在すると前提すれば、その存在する主題を帰謬法と還元法によって、否定することさえ不可能になる¹。帰謬法から還元法を構成する場合には、こうした自己矛盾が含まれている。ここに、主題をどのように捉えるのか、或は、論証因の方から見れば、論証因がそうした主題に所属することをどのように成立させるのか、また、そうした主題についての言明はどの様であるべきか、などの問題が提起されるのである。

中観派の諸論師は、この点に関して関心を示し、空の思想と矛盾しないようにする為には、この両方の論法をどのように構成し、使用すべきかという問題意識のもとに、両論法に関しての解釈を提示したが、その解釈には大きな相違点が存在した。その相違が中観派の思想史的な立場を自立論証派と帰謬論証派とに分類する要因となったのは周知の如くである。一方、論理学を専門とする仏教論理学派の場合には、法称(Dharmakīrti ca. 600-660) が帰謬法について論述を行ったが、そこには、こうした議論は、中観派での論難の場合の様には、明瞭な形で述べられていなかった。その為、仏教論理学派が両論法の解釈に関心を示すことはない、と思われていた。しかし、法称の著作に対する諸注釈を丹念に調べていくと、やはり、両論法に関する見解の相違が議論されていたことが明らかになってきた。特に、最近の研究²において、両論法の場合、論証因が主題に所属することの解釈に関して、注釈者が異なった見解を主張していた、ということが解明されているのである。

帰謬法と還元法におけるこの主題所属性の問題は、仏教論理学派の論理系で別言すると、次の様になる。両論法が、それぞれの帰結を導出することに関して、論理的な妥当性を有する為には、その論証は、少なくとも、仏教論理学の論理系における公理を満たさねばならない。つまり、それぞれの論証因は、仏教論理学派で定められた、正しい論証因となる為の三条件(因の三相)を満たさねばならない。然るに、上述の如く、主題自身の存在が立論者にとって確定されないものであるときには、その様な主題に関しては、その主題に属する特性として如何なる論証因をも立てることはできない。このことは、「論証因は主題に所属すべきである」という正しい論証因の為の第一条件(因の第一相)が成立しないことを意味する。従って、正しい論証因の三条件を必ず満たすべきであるという論理系の公理に抵触するのではないか、という問題である。

この問題は、帰謬法の場合には、より一般的に次の様に提起されよう。帰謬法では、立論者は、対論者の説を援用して論証因を立てるので、その論証因が主題に所属することは、立論者にとって真なる事柄ではない。そうした主題所属性を満たさない論証因が帰謬法での帰結をどうして導くことができるのか、という問題が提起される。これに対する答えはおおよそ次の様になる。帰謬法は矛盾を指摘する論法なので、その帰結は立論者にとって真なる事柄ではない。そうした立論者にとって真ではない帰結を導く場合には、論証因が主題に所属することも立論者にとって真ではないはずである。つまり、論証因の主題所属性と帰結とが共に真ではないとしても、論証因から帰結が導かれることそのものは真となり得る。従って、帰謬法の場合には、主題所属性を真とする条件を満たさないことが、帰謬の導出に際して論理的な欠陥になるということはない、とこの様

『知識論決択』の注釈における帰謬還元法

に答えることができよう。実際、法称は、こうした論旨からなる説明を、帰謬法の妥当性を論述する所で、詳しく述べている³。これについては、紙面の都合上、別稿を期したい。

一方、還元法の場合には、帰謬法の場合の様に帰結が立論者にとって常に偽となるわけではなく、むしろ、真なる帰結を導くことが十分に予想される。帰結を真とする為には論証因の主題所属性も真でなければならない。真なる帰結を導く還元法は、自説を定言する自立還元法である。ここに、帰謬法から還元法を構成する際の次の問題が生じるのである。還元法が自説を定言する自立論証となる為には、還元法の論証因は、正しい論証因となる必要があり、従って、正論証因の為の第一条件である主題所属性をも満たさねばならない。しかし、上述の様に、還元法の場合、主題自身が存在しない事柄であると、論証因がその主題に所属することは成り立たない。従って、この第一条件に抵触するという矛盾をどのように解決するのか、という問題が生じるのである。これは、自立還元法の構成に際して、不可避な問題である。これが、仏教論理学派の諸学匠にとって、還元法での論証因の主題所属性が問題となった所以である。しかも、この問題が、還元法の成立に関する本質的な論題と見なされていたことは、インドの仏教論理学においてのみならず、チベット仏教論理学においても詳しく論じられた⁴ということから、知られるのである。本論で取り扱うのは、この論証因の主題所属性の視点からの還元法の諸解釈である。

帰謬法と還元法に関するこの問題は、仏教論理学派においては、法称が帰謬法に言及したことを契機として始まる。法称は、主著『知識論決択』(Pramānaviniścaya)(= PVin)において、帰謬法が論理的に妥当であることを肯定的に論じ、その際に、帰謬法と還元法に関する規定を、例証をもって説明した。法称の著作に注釈した諸学匠は、その規定に基づき、両論法を解釈したが、その中で、還元法の構成に関して異なる見解を主張した。特に、そこで顕著な対照を示したのが、八世紀後半に活躍したDharmottaraとPrajñākara Guptaである。両者の見解の相違については、既に論じたので⁵、以下の論述では必要な範囲に限定して述べることにする。この両者の見解は、チベット人の注釈にも影響を与えており、或る注釈は、インドの論師の名前を挙げてその見解の相違点を問題にしている。また、この見解の相違を踏まえて、チベット仏教論理学も、還元法においてどのようにすれば自立論証が成立するのか、その為には、論証因の主題所属性をどのように証示すべきか、という問題を、帰謬法の論述の中で考察している⁶。

こうした帰謬法と還元法に関するインド仏教論理学派の見解を分析すること、及び、それがチベット仏教論理学に与えた影響を歴史的に辿ること、これが、本論の基本的な問題意識である。本論では、その最初の段階として、インドの注釈者の解釈が、チベット人にどのように捉えられていたのかを検討してみたい。この点に関して興味のある見解を示したのが、PVinに注釈を付したBu ston Rin chen grub (1290-1364) (以下Bu stonと略記)である。彼は、上述のインドの注釈者であるDharmottaraとPrajñākaraguptaの間に見解の相違があることを意識しつつ、それらを比較的簡潔に言及し、更に、それらの見解を合糅して自らの解釈を述べているからである。先に、或る注釈は、インドの論師の名前を挙げてその見解の相違点を問題にした、と述べたが、実は、その注釈が、Bu ston のPVinに対する注釈なのである。Bu stonが、如何にインド人の注釈を参考にしながら、還元法に関する自説を構成したのか、その過程を文献的に調べ、Bu ston の見解の特徴を取り出すこと、これが本論の直接の目的である。以下では、まず、帰謬法に関する法称の説を述べ、DharmottaraとPrajñākaraguptaによる帰謬法と還元法の解釈をBu stonがどのように捉えたかを論じ、そして最後に、Bu ston自身の見解を分析する、という順序で考察を進める。

帰謬法についての法称の見解

法称は、『知識論決択』において、帰謬法の定義と使用目的を論じ⁷、更にその後、帰謬法の論理的な妥当性を詳細に論じている⁸。これまで、帰謬法は、論難の際に有効な手段として用いられてきたが、その妥当性については、暗黙のうちに前提されたままであった。その妥当性が明確に示されたことにより、帰謬法は一つの正しい論証方法と見なされたことになる。法称は、この帰謬法に対して、「帰謬論証」(thal ba (b) sgrub pa, *prasaṅgasādhana)なる用語を用いている。更に、帰謬法の機能を次の様に規定している。帰謬法は、本来的な(maula) 論証因(hetu)とその帰結との間の論理的な包摂関係を能成する要因(sādhana, sgrub pa)の一種である⁹、と述べている。本来論証因とその帰結との間の論理的包摂関係が成立すれば、本来論証因による論証も成立可能である。従って、この法称説は、帰謬法が、本来論証因による論証を能成する要因である、ということ述べていることになる。法称自身は、この本来論証因について説明をしていないが、Dharmottara¹⁰によると、ここでの「本来的」とは次のことを意味する。帰謬法が、ただ他者説の矛盾を示す為のみでは

『知識論決択』の注釈における帰謬還元法

なく、或る目的の為に構成されるとき、その目的となるものが、帰謬法の構成に先立って存在し、それは、帰謬法の構成の為に基本となるものである。そうした「基本となるものに関しての」ということが「本来的」という語の意味である。つまり、「本来的」とは、帰謬法の構成に際して「基本となり、目的となるものについての」という意味である。いまの場合、帰謬法が目的とするのは還元法である。従って、本来的な論証因とは、還元法で用いる論証因ということになる。注釈者は、更に、この本来的論証因を、次の意味で、帰謬法の論証因とは異質なものと捉えている。即ち、帰謬法の論証因は、その定義からすると、対論者の立場から認められた事柄である。従って、その論証因が主題に所属することは、立論者にとっては真ではない。それに対して、以下の注釈者の解釈に見る様に、本来的論証因は帰謬法から換質換位して構成した還元法での論証因で、その論証因の主題所属性は立論者にとって真となる。この様に、還元法での本来的論証因は、帰謬法の論証因とは、主題所属性に関して異なった在り方をすると捉えている。本来的論証因の場合、その論証因の主題所属性が真なので、正しい論証因となる為の第一条件は満たされる。また、論証因とその帰結との包摂関係は、論証の大前提となるので、これは真となり、これによって、正しい論証因となる為の第二と第三条件が満たされる。従って、本来的な論証因は、正しい論証因となる為の三条件（因の三相）を備えた論証因である。本来的な論証因が、因の三相を満たすので、その論証因によって導かれる結論は、立論者にとって真なる命題である。つまり、注釈者の見解に拠ると、この本来的論証因による還元法は、立論者の是認する結論を導出するので、自立(svatantra)論証になる¹¹。

以上をまとめると次の様になる。法称の帰謬法説の特色として、帰謬法は本来的な論証因による還元法を能成するものである、という見解が挙げられる。注釈者の見解によると、このことは、帰謬法が自立還元法を能成する要因であると解釈される。つまり、帰謬法から自立還元法が構成され得ると解釈される。仏教論理学において、自立還元法の構成の可能性が認められたことは、中観派において、自立還元法を構成するか否かが議論の対象となったことと異なる点である。

この帰謬法を「能成する要因」(sādhana, sgrub pa)とする法称の見解は、「帰謬論証」(thal ba (b) sgrub pa)という用語の語義解釈にも影響を及ぼすことが想定される。即ち、法称は、一方において、帰謬法について、還元法を能成する要因(sādhana, sgrub pa)であると解し、他方、帰謬法に対して「帰謬論証」(thal

ba (b)sgrub pa)なる用語を用いている。これによると、帰謬法は、「還元法を能成する要因」であり、また、「帰謬論証」でもある。後者の「帰謬論証」という合成語は、通常、依主釈により「帰謬を論証するもの」と解されるが、いまの場合には、この解釈は、適合しない。何となれば、これによると、帰謬法とは、「帰謬」を能成するものとなり、先の「還元法」を能成するもの、というもう一方の解釈と合致しないからである。そこで、「帰謬を論証」するものという解釈とは別な解釈として、帰謬法は「帰謬を導きつつ、論証するものである」という持業釈による解釈が考えられる。ここで、「論証するもの」という部分に「還元法を論証する」という解釈を含めると、帰謬法は「帰謬を導きつつ、還元法を論証するものである」となり、後半の「還元法を論証するもの」という部分は、もう一方の帰謬法の規定である「還元法を能成するもの」に対応することができる。即ち、帰謬論証が還元法を能成する要因である、という法称の見解からは、「帰謬論証」での「帰謬」と「論証」とを並立させて、「帰謬(を導きつつ、還元法を)証明する(成立させる)要因」と見なす解釈の可能性が考えられる。勿論、この解釈は、法称説には見られないが、これと類似した解釈は、実際に、法称以降の諸注釈者によって提出されている¹²。更に、この解釈に、注釈者の「帰謬は自立還元法を能成する」という解釈を加えると、帰謬法は「帰謬(を示しつつ、自立還元法を)論証(するもの)」という解釈も可能になるう。

以上において、帰謬法を、「帰謬の証明」とするのではなく、帰謬の指摘を越えて、積極的に還元法を能成する要因である、とする解釈が、法称説にあること、そして、注釈者によれば、帰謬法が自立還元法を成立させるという解釈も可能であることを示したが、帰謬法に、自立還元法を能成する要因を組み込むこの解釈は、チベットの仏教論理学にも引き継がれている。こうした解釈は、既に、PVinに対するチベットでの最初期の注釈者、gTsañ nag pa brTson^ogrus señ ge (12世紀後半)(以下、gTsañ nag paと略記)の見解に見られる。彼は、帰謬法を詳細に論じ、その分類に際して、妥当な帰謬法を二種類に分けている。一つは、自立還元法を能成する帰謬法(sgrub pa^oi thal ba)であり、他の一方は、自立還元法を構成せずに他者説の批判のみに終始する所の、破斥する帰謬法(sun^obyin pa^oi thal ba)である¹³。更に、「能成なる帰謬法」の「能成」(sgrub pa)を、上述のPVinでの「帰謬法が能成要因(sādhana, sgrub pa)である」という場合の「能成要因」(sgrub pa)に関連づけているのである¹⁴。

以上、法称説では、帰謬法から自立還元法が構成可能であることが暗に示されたが、

『知識論決択』の注釈における帰謬還元法

法称自身は、それが如何に構成されるのか、という具体的な問題にまで言及することはなかった。そこで、法称の見解を引き継いだ諸注釈者は、それぞれの自立還元法の具体的な構成を模索したのであるが、その際に問題となったのが、上述の主題所属性の件なのである。

Bu stonの捉えたDharmottaraの解釈

法称は、PVinで、帰謬法を構成する際に、ヴァイシェーシカ学派などが認める、単一なる実在を主題にした例証を挙げている。そこでは、単一実在に対して彼等が想定した諸特性の中の或る一方を認めると、他方の特性を否定する矛盾になることが示されている。しかし、その例証自身が、かなり複雑に表現されており、その為に、それをどのように論理的に形式化すべきか、という点についての自由度が残されていた。法称の著作の注釈者たちは、この例証をもとにして、それらをより簡単な論式に変形し、その中に、それぞれ独自の解釈を組み込んでいる。PVinへの浩瀚な注を著述したDharmottaraは、この例証に対して、多くの興味ある論点を提示しているが、その中でも、帰謬法から還元法を構成する多種の場合を考察し、それらには正しくない構成の仕方もあることを明示したこと、そして、自らにとって妥当とされる論式を示したこと、これらの点は、帰謬法と還元法とに関して後に展開された議論の基盤になったという意味で、有益な論述である¹⁵。

Dharmottaraが立てた論式を以下に簡単に紹介しておこう。単一なる実在としての普遍(sāmānya)は、多くの個物に存在する(anekavṛtti)、と他学派の人々が主張するが、もしそうであるならば、多くの個物に存在するものは、その個物の多数性を特性として有することになるので、多性(anekatva)を本性とする。それゆえに、その普遍は、本来の単一性(ekatva)という本性に反して、多性を有する、という矛盾になる。これが帰謬法の論理的な内容である。対論者は、単一実在なる普遍は多性を有することがない、と主張する。そこで、そうした普遍は、多性を有さないなので、多くの個物に存在することができない、という論証が構成される。これが還元法の論理的な内容である。いま、還元法が、対論者の説の矛盾を示す論法として用いられる場合には、この論法によって、「単一実在なる普遍は、対論者の自説に反して、多くの個物に遍在することが出来ない矛盾に陥る」ということが指摘される。一方、還元法が、対論者の説の矛盾の指摘に終わらずに、更に立論者の自説を定言する論法であるときには、この論法

によって、「単一実在なる普遍は、多くの個物に存在しない」という説が仏教徒である立論者の説として証明される。

法称の提示した例証では、この両者のいずれが意図されているのかは明言されていないが、Dharmottaraは、この例証の解釈に際して、この例証では還元法による立論者の自説が定言されている、という立場を採用する¹⁶。そうすると、先述の主題に論証因が所属することを如何に示せるか、という問題がここに生じてくる。いま、論題になっているのは、ヴァイシェシカ学派などの認める単一で遍在する「実在」としての普遍である。しかし、このような普遍は、立論者である仏教徒にとっては、全く存在に入らないものである。仏教論理学派にとって、普遍が存在に入らないのは、普遍とは、概念的に想定された表象に過ぎず、実在してはいないからである。例えば、青なる特性としての青性という普遍は、青ではないものを排除して概念上で想定された表象であり、それに対応する外界のものが存在するわけではない、と考えるのである。さて、還元法では、こうした立論者にとって存在しない物事を主題にして、それについて或る特性を論証因として立て、それによって帰結を導くことになる。しかし、存在しない主題には、如何なる特性も論証因として所属することはできない。そこで、この普遍なる主題に論証因を立てること自身が果たして可能なのか、という先述の問題が生じてくるわけである。もしこれが解決されなければ、主題に論証因が所属すべきである、という推論の為の第一条件(因の第一相)を満たすことができないことになり、その為、この還元法は、その論証因が不成(asiddha)因になる、という論理的に欠陥のある論証になるからである。

そこで、Dharmottaraは、こうした難点を解決する為、Dharmottara特有の補助定理を導入する。それは、主題自身が存在する事柄ではない場合には、肯定的な形で表現される論証因は、その主題に所属しないが、論証因が或る事柄の純粹否定(prasajyapratishedha)によって構成される場合には、そうした存在性の確定されない主題にも所属可能である、という考え方をを用いるのである。具体的には、Dharmottaraは、上述の還元法を構成する際に、「実在する普遍は、多性を有さない故に、多くの個物に存在しない」という様に、論証因を「多性の否定」として構成する。ここでは、多性の否定を通して、単一性などの肯定的な事柄を立てることのない、多性の非存在のみ(med pa tsam)¹⁷という純粹否定が意図されている。この様に構成された論証因のみが、存在性の確定されない、対論者のみの認める「普遍」なる主題においても、所属可能である、と考える。つまり、存在しない主題には、非存在そのものとしての論証

『知識論決択』の注釈における帰謬還元法

因ならば、所属可能とするわけである。こうして、論証因の主題所属性が満たされると、その論証因と帰結との論理的な包摂関係が真である限り、論証因は立論者にとって真となる帰結を導き出すことができる。かかる論証因が、本来的な論証因である、と Dharmottara は解釈するのである。別言すれば、実在とされる普遍の如く、仏教徒である立論者にとって、存在に入らない事柄を主題にする場合、もし多性の否定を、肯定的に単一性と捉えて、「単一性」なる論証因を立てるならば、存在しない主題に肯定的な特性が所属できないので、この「単一性」なる論証因は、主題所属性を満たさない。従ってそれは本来的な論証因にはならない、というわけである。

Bu ston は、この Dharmottara の説の意図する所を考慮に入れて、Dharmottara 説を説明する際に、Dharmottara が他者説として批判した論証式を次の様に列挙している。Bu ston によると、その他者とは、Vinitadeva と Santabhadrā である¹⁸。まず、Vinitadeva の説が挙げられる。対論者の主張する実在なる普遍を批判する為に、立論者は帰謬法と還元法を構成するのであるが、その大前提となるのは、論理的な包摂関係である。ここでは、「多く[の個物に]存在するもの(du ma la yod pa)は、多なるもの(非単一なもの)である」という包摂関係が真であることを大前提とする。これを換質换位した命題も、論理的に等価なので、真となる。つまり、「単一なるものは、多くの個物に存在しない」という包摂関係も真となる。後者の包摂関係を、主題たる「普遍」に適用して、

「Vinitadeva は [次の様に論式を]述べる。普遍なる主題について、[それは]多く[の個物]に存在しない[という矛盾に]なろう。[他者説によると、その普遍は]単一[とされる]からである。[これが帰謬法の論式である。その]帰謬法から[次の還元法を構成できる。その普遍は]単一ではない。何となれば、[普遍は]多く[の個物に]存在する[とされる]からである[という還元法を構成できる]。この様に、帰謬法[では、その論証因を]能遍非認識(vyāpakānupalabdhi)[なる論証因とし、その帰謬法]から[構成する]自立[還元法では、その論証因を]矛盾所遍認識(viruddhavyāptopalabdhi)[としての論証因]とする」(Bu 338, 1-2: dul lha na re / spyi chos can / du ma la yod par mi ^cgyur bar thal / gcig yin pa^ci phyir / thal ba las gcig ma yin te / du ma la yod pa^ci phyir / zes thal ^cgyur

khyab byed mi dmigs pas rañ rgyud 'gal khyab dmigs par
byed do //).

この帰謬法では、「普遍は、単一とすると、多くの個物に存在しないことになる」という矛盾が示される。ここでは、「多くの個物に存在するものは、多なるもの(非単一なもの)である」という論理的な包摂関係が大前提になる。その包摂関係の中で「多個物存在性」を論理的に包摂する特性、つまり、能遍(vyāpaka)特性は「多性(非単一性)」である。この能遍特性なる「多性」が認識されない(anupalabdhi)とき、つまり、「単一性」が成り立つとき、所遍特性である「多個物存在性」も認識されないで、「多くの個物に存在すること」は否定される。この「普遍が多くの個物に存在すること」を否定したものが、帰謬法の帰結である。この帰結を導く論証因は、「多性」の非認識としての「単一性」である。つまり、否定されるべき「多個物存在性」を能遍する所の「多性」を認識しないことから構成された「単一性」である。従って、この帰謬法の論証因は、能遍非認識(vyāpakānupalabdhi)なる論証因である。

次に、この帰謬法から「普遍は、多くの個物に存在するので、単一ではない」という形の還元法が構成される。この還元法で、帰結は「単一性」の否定からなる。この否定される事柄である「単一性」とは矛盾したこと(viruddha)が、「多性(非単一性)」であり、その「多性」によって論理的に包摂される所遍(vyāpta)特性が「多くの個物に存在すること」である。別言すれば、所遍特性である「多くの個物に存在すること」が成り立つ所では、必ず能遍特性である「多性(非単一性)」が成り立ち、この多性(非単一性)により、それと矛盾した単一性が否定される。この単一性の否定が、還元法での帰結である。こうした帰結を導く論証因が「多くの個物に存在すること」である。それは、否定されるべき「単一性」とは矛盾した「多性(非単一性)」によって包摂された所遍特性「多個物存在性」の認識からなる。従って、この論証因は矛盾所遍認識(viruddhavyāptopalabdhi)なる論証因である。

以上が Vinitadeva に帰せられる帰謬法と還元法の内容である。これらと論理的にほぼ同じ論法が、Dharmottara の列挙する第一番目の他者説の中に見られる。ただし、そこでは、Dharmottara は、帰謬法での論証因をより厳密に能遍矛盾認識(vyāpakaviruddhopalabdhi)と解している¹⁹。つまり、「多くの個物に存在しないこと」という帰謬法の帰結の中で、否定される部分が「多くの個物に存在すること」で、この「多くの個物に存在すること」を能遍する(vyāpaka)特性が「多性」で

『知識論決択』の注釈における帰謬還元法

あり、その「多性」と矛盾する(viruddha) 特性が「単一性」である。帰謬法においてはこの単一性が論証因である。つまり、能遍特性「多性」と矛盾する「単一性」を論証因として立てることにより、「多性」を否定し、能遍であるこの「多性」の否定を通して、所遍である「多くの個物に存在すること」をも否定できる。これにより、「普遍は、多くの個物に存在しないことになる」という帰謬法の命題を導くことができる。この様な能遍と矛盾した「単一性」が帰謬法の論証因となるので、その論証因は、能遍矛盾認識というのである。

更に、Dharmottaraは、これら「帰謬法での能遍矛盾認識[なる論証因]と、還元法での矛盾所遍認識[なる論証因]は、共に、不成なる(asiddha)[論証因]である」(Dh 13a⁴: thal bar ^cgyur ba khyab par byed pa ^cgal ba dmigs pa dañ / bzlog pa ^cgal bas khyab pa dmigs pa gñi ga ma grub pa)、と批判する。つまり、主題所属性を満たさない論証因である、と批判する。他者は、論証因として「単一性」や「多くの個物に存在すること」を用いるが、主題である実在なる普遍が、立論者である仏教徒にとって存在しない以上、そこにこれら肯定的な特性が所属することは有り得ない、と批判するわけである。

次に、Bu stonは、Śāntabhadraの説として、次の論式を挙げる。

「Śāntabhadraは述べる。[実在する]普遍という主題について、[それは]一つの個物のみと結び付くことになろう。何となれば、[その普遍は]単一[であるとされる]からである。[これが帰謬法の論式である。ここでの『単一性』という論証因は、帰結である『一個物のみと結び付くこと』とそれ自体の関係にあるという意味で、自性(svabhāva)としての論証因である。その]帰謬法から[次の還元法を構成する。その普遍は]多なるものである。多く[の個物]と結び付くからである。[ここでの『多くの個物と結び付くこと』という論証因は『多性』とそれ自体の関係にあるという意味で、自性論証因である。]この様に、両方[の論証の論証因]を自性論証因とする」(Bu 338, 2: rab tu źi bzañ na re / spyi chos can / gsal ba gcig kho na dañ ^cbrel par thal / gcig yin pa^ci phyir / thal ba las du ma yin te / du ma dañ ^cbrel pa^ci phyir / źes gñis ka rañ bźin rtags su byed pa ... /)。

この両方の論式も、Dharmottaraの挙げる第二番目の他者説の論式と近似する²⁰。上述のDharmottaraによる他者説批判の論理によれば、主題が立論者にとって、存在しない以上、そこに肯定的な特性を論証因として立てることはできない、ということであった。ここでの論式でも、Śantabhadraは実在する普遍を認めないにもかかわらず、その主題に、帰謬法では「単一性」という特性を立て、また、還元法では、「多なるものとの結び付き」という肯定的な特性を立てているので、これらの論証因が、主題に所属することは成立しない。従って、これらも不成なる論証因となる。Bu stonの記述には、こうした論証因を不成因として批判する言葉は見られないが、当然、Dharmottaraの述べた批判を念頭に置いていたと思われる。それは、以下に示すごとく、Dharmottaraの説を紹介する際に、Bu stonは、VinitadevaとŚantabhadraが構成した自立還元法の論証因がいずれも不成なる論証因である、と指摘するからである。Bu stonによるDharmottaraの説を見ることにしよう。

「Dharmottaraは[次の様に]述べる。[VinitadevaとŚantabhadraの二人が構成した]二つの自立[還元法]の論証因は、[主題所属性に関して、共に]不成なる[論証因]であり、[PVinの]論書[の意図する所]と適合しない。それ故に、[還元法は次の様に構成されるべくである。]普遍なる主題について、[それは]多なるものになろう。何となれば、多く[の個物]に存在する[とされる]からである。[これは帰謬法である²¹。ここでの『多くの個物に存在すること』という論証因は、自性論証因である。この]帰謬法から[還元法を構成する。普遍は]多く[の個物]に存在しない。何となれば、[普遍は]多[性]を欠くからである。[ここで、『多くの個物に存在すること』を能遍する特性が『多性』で、『多性の欠如』という論証因は、この『多性』なる能遍特性の非認識からなる。]この様に、帰謬法での自性論証因により、自立[還元法]での能遍非認識[なる論証因]を引き出す²²。その場合、能遍の無いこと[である『多性の欠如』という]その[論証因]は、[多性の純粹否定であり、多性の非存在そのものである。そうした非存在が、立論者にとって]非存在である普遍[という主題]にも[所属すること、このことは]成立するのである²³。[従って、この還元法の論証因は、これまでの論証因と異なり、主題所属性を満たす本来的な論証因である]」(Bu 338, 3-4: chos mchog na re / gñis ka^ci rañ rgyud kyi rtags ma grub ciñ

『知識論決択』の注釈における帰謬還元法

gzuñ dañ mi ˘grig go // des na / spyi chos can / du mar
thal / du ma la yod pa˘i phyir / thal ba las du ma la med
de / du mas ston pa˘i phyir / zes thal ˘gyur rañ bzin
rtags kyis rañ rgyud khyab byed mi dmigs pa ˘phen la /
khyab byed med pa de spyi med pa <la?> ˘añ grub bo ze˘o
//).

Bu stonの解釈は次の如くである。帰謬法から還元法を構成する際に、VinitadevaとŚantabhadraは、主題所属性に注意を払わなかった。その為、還元法の論証因は、立論者の自説を導く論証因である本来的な論証因にはならなかった。しかし、これは、法称の説に適合しない。つまり、本来的な論証因による還元法が帰謬法から構成され得る、という法称の説に適合しない。そこで、Dharmottaraがこの点を改良して、還元法での論証因を本来的な論証因とするように論式を構成した。ここでは、普遍という立論者に存在しない主題の場合、還元法の論証因が、「多性の否定のみ」という様に、非存在そのものであるならば、還元法の論証因は主題所属性を満たすことができる、という考え方がその論拠になっている。これがBu stonの捉えたDharmottara説である。いまのところ、VinitadevaとŚantabhadraとによる論式を示す文献が見当たらないので、両者が上述の様な説を実際に述べていたのかを確定できない。しかし、Bu stonによってDharmottaraが言及したとされる上述の他者説の二つの論式は、Dharmottaraの論述のなかで列挙された他者説の論式に相当すること、また、Bu stonがDharmottara説として挙げた論式の論理内容は、PVinに対するDharmottara自身の注釈の中に見出せること²⁴、これらのことから、Bu ston によるDharmottara説の理解は妥当なものである、とすることができる。

Bu stonの捉えたPrajñākaraguptaの解釈

非存在なる主題には或る事柄の純粹否定のみが所属可能、という見解が上述のDharmottara説の論拠であるが、それに対して、非存在なものについては、たとい否定そのものからなる在り方によってであろうとも、それを限定することはできない、と考えることは自然なことであろう。実際に、非存在からなる論証因をそうした非存在な

る主題に立てることは不可能、という立場から、Prajñākaraguptaは批判を述べている。この批判の内容が最近の研究で明らかになっている²⁵。Bu stonもこのPrajñākaraguptaからのDharmottara 説への批判を予想したものと思われる。それは、Bu stonの次の論述から示唆される。Bu ston は、帰謬法について法称が例示した論証についてのDharmottaraによる解釈を述べた後に(Bu 338, 3-4)、Prajñākaragupta の見解を次の様に解している。

「[A]『[知識論評釈] 莊嚴』[の著者Prajñākaragupta]は[次の様に]述べる。[他者によって実在すると見なされた]普遍が主題であると、[Dharmottara型の還元法の帰結、つまり]多く[の個物]に存在しないこと[という帰結が普遍に所属すること]は不成立であり、[また、その還元法での]論証因が、[物事の純粹否定のみから構成され] 実際 [に存在する] 事柄ではない場合に、[その論証因がそこに所属すべき所としての主題、その主題たる] 普遍が実際の物事[という場]で成立することはない。[B] [しかし、主題が] 言葉の対象[という場]で成立する[と見なす]と、論証因は[上述のDharmottara型の論式の場合のそれとは]異なる[形になる]であろう」(Bu 338, 4-5: rgyan na re / spyi chos can yin na / du ma la med pa mi ^cgrub ciñ / rtags dños med yin na spyi dños po la mi ^cgrub / sgra don la grub na rtags gñan du ^cgyur ro //)。

この記述の[A]の前半の部分は、普遍を主題にする時、それが立論者にとって実際に存在する物事ではないと、Dharmottaraの主張する様な帰結が主題に所属することは成立しない、と批判したものである。Bu ston によると、Dharmottara説は次の如くであった。まず、帰謬論証を次の様に構成する。「普遍は、多なるもの(aneka)になろう。何となれば、[それは、] 多く[の個物]に存する(anekavṛtti) [と対論者が想定する] からである」(Bu 338, 3)。これは、自性論証因(svabhāvahetu)による帰謬法である。次に、「[その] 帰謬法から、[普遍は] 多く[の個物]に存在しない。何となれば、多[性]を欠くからである」(Bu 338, 3)という還元法を構成する。後者は、能遍非認識(vyāpakānupalabdhi)からなる論証因による還元法であり、しかも、自立(rañ rgyud)論証である(cf. Bu 338, 3-4)。このBu stonによるDharmottara説の梗概は、前述の如く、Dharmottara がPVinの注

『知識論決択』の注釈における帰謬還元法

解において述べている説に一致している。この「普遍が多くの個物に存在しない」という還元法の結論に対して、Prajñākaraguptaが、「多くの個物に存在しないこと」という特性が普遍なる主題には所属できない、と批判していると、Bustonは捉えるのである。これが資料[A]の前半の内容である。

このPrajñākaraguptaの説に直接対応する個所はPVBhには見られないが、その論点は、次のPVBhの論述から取り出すことが出来よう。即ち、主題が立論者にとって存在する事柄ではない場合、論証因としては、純粹否定からなる「単なる非存在」のみが可能である、とするDharmottara説に対して、Prajñākaraguptaが論駁している次の論点から取り出せるであろう。

「普遍が主題となるならば、この[主題]について、非遍在性[なる帰結]を証明することになる。[その場合、Dharmottaraの主張する様に]論証因が非存在のみから[構成]されるならば、如何なる[帰結]を何に関して如何なる[論証因]により証明できるのか[、できないはずである]」(PVBh p. 483, 5: *sāmānyam yadi dharmi syāt tatrāvyāpitvasāadhanam / abhāvamātrake hetau kva kim kena prasādhyatām //*)。

ここでも、主題となる普遍は仏教徒である立論者にとって非存在であることが前提にあり、そうした主題に対する論証因も非存在から構成されるというDharmottara型の説を反論説とし、それに対して、普遍なる主題には、非遍在性（多くの個物に遍在しないこと）という帰結が成立不可能である、と指摘している。従って、この論述は、上述のBustonの解するPrajñākaragupta説 - つまり、非存在なる普遍が主題となるとき、そこに、多くの個物に存在しないこと（非遍在性）という帰結が成立しない、という説 - の趣旨に相応する個所と言えよう。

次に、上述の資料[A]の後半では、Bustonは、論証因が実際に存在しない場合、主題となる普遍は実際に存在しないものになる、という説を挙げているが、その論旨は文脈上明確に把握できない。それは次の理由からである。[A]の文脈では、その前半で、Dharmottara型の論証の帰結についての不合理を指摘しているので、後半では、その論証の論証因への批判を示すと考えられる。つまり、後半は、論証因に関するDharmottara説を批判するPrajñākaraguptaの立場を紹介する個所と考えられる。従って、この後半の個所では、Prajñākaraguptaからの批判の本質的な論点を示されること

を期待するのであるが、つまり、存在しない様な主題には、Dharmottara型の純粹否定によって構成された論証因でさえも所属不可能である、という論点が明示されることを期待するのであるが、実際にはその点は述べられていない。この資料の後半では、ただ「論証因が実際の事柄ではないと、主題は実際の事柄ではない」と述べられているだけである。これに対応するPrajñākaragupta説の論述としては、「何故ならば、論証因が存在しない[事柄である]ときには、実際の物事からなる様な主題[が、論証因の所属すべき所となる、ということ]は認められないからである」(PVBh p. 483, 1-2: na hy abhāve hetau vasturūpo dharmy abhyupagamyate)という記述があるが、これは、主題の非存在のとき、論証因も非存在から構成されるというDharmottara説を前陳する部分である。従って、資料[A]の後半の論旨は、それを文字通りに解する限り、Dharmottara説に近い考え方を示してはいても、それに対する批判にはなっていない。Bu stonがPrajñākargupta説と見なしたこの記述の論旨が明確には把握されない、といったのはこの意味においてである。

上述の様な不明な点が残るが、Dharmottaraに対してPrajñākaraguptaが次の如く批判した点を、Bu stonが肯定的に受け止めた、ということは確かである。つまり、Dharmottaraの様に主題なる普遍を全くの非存在とする前提に立つ限り(cf. Dh 9a⁶: du ma med pa tsam (= hetu) ŋid ni spyi med pa (= dharmin) <la?> yañ grub pa yin no //)、主題に如何なる論証因も所属不可能である、と説くPrajñākaragupta説は、Dharmottara説批判の本質的な論点である、とBu stonが考えていたことは確かである。それは、Bu stonが、主題の在り方を規定する際に、後に示す様にPrajñākaragupta説をも自説に取り入れていた、という事実から知ることができる。一方、Bu stonは、PVinの注釈では、主にDharmottara説に依存している。恐らく、この矛盾 - PrajñākaraguptaからのDharmottara批判を妥当なものとしながら、Dharmottaraの注解を踏襲するという矛盾 - に直面した結果であろう、Bu stonは、普遍なる主題が全くの非存在ではなく、何らかの形で存在するものである、と見なす立場を、Prajñākaraguptaの説に組み込んでいる。そうした見方はPrajñākaraguptaに無いわけではない。何となれば、主題を実在とは別なレベルで認めるというこの考え方は、主題なる普遍を、他者の主張する如く実在するものではなく、意識のなかに立てられたものである、と見なす次のPrajñākaraguptaの見解に通じるからである。

『知識論決択』の注釈における帰謬還元法

「[普遍なる主題に適用される論証因は、全くの非存在ではなく、] 別な個物との結び付きを欠く[という意味での非存在]である、と[反論する]ならば、なおその場合にも、どのような[在り方をする普遍(主題)]にこの[論証因]が[所属するの]か、ということが必ず規定されるべきである。[普遍は、直接知覚されず、単なる妄分別の所産である。そしてそうした普遍には、自説を定立させる如何なる論証因も所属することはない。] そのことから、他者が[実在と]主張する普遍は、必ず意識(= 分別)において存在するものとされるべきである。...] (PVBh p. 483,6-8: atha vyaktyantarasamsargavirahas tadâpi kasyâsav iti nirûpyam eva. tasmân niyamena paroktena sāmānyena buddhisthena bhāvyaṃ. ...)

そこで、Bu stonは、上述の資料[B]において、Prajñākaragupta説として、主題となる普遍が、全くの非存在ではなく、言葉の対象として(sgra don)成立する場を取り挙げ、この場合の論証因が、主題の存在性を認めない場合の論証因とは異なる形で構成される、という説を紹介している。主題の有無についての選択肢を考慮するこの考え方は、將にPrajñākaraguptaが、自らにとって妥当となる自立還元法での本来的論証因を示す為に、しかも、Dharmottara説とは異なる所の論証因を示す為に、導入した考え方である。即ち、主題が存在しないものである場合には、如何なる形の論証因も主題所属性を満たす本来的な論証因にはならない、しかし、主題が存在するものであれば、本来的な論証因が可能である、ということを示す為に、Prajñākaraguptaは、主題の存在性を認めない場合と、認める場合とに分け、それぞれの場合に、異なった帰謬法と還元法を構成している²⁶。Bu ston は、主題が存在するという選択肢の場合のPrajñākaraguptaの論証式を次の様に説明する。

「他者によって認識された形相そのものが[主題たる] 普遍と認められる²⁷[が、そうした]形相[という形で存在する普遍]が主題[となる場合、その形相としての普遍]は、[或る] 一個物に基づくものとして認識されることがない[という矛盾に]なろう(nāikavyaktiniṣṭhatayôpalambhaḥ)。何となれば、[その普遍は] すべての個物に遍在する(vyāpitva) [と見なされる] からである。[これが帰謬法の内容である。]この様に帰謬法²⁸[を立て]、更に、[それより、形相として存在する普遍という主題に関して、本来的論証因による] 自立還元法

を構成する²⁹」(Bu 338, 5-6: pha rol pos dmigs pa^ci rnam pa ñid spyir khas blañs pa^ci rnam pa chos can / gsal ba gcig gi[s] mthar thug pa dmigs pa min par thal / gsal ba thams cad la khyab pa^ci phyir / zes thal ^cgyur dañ ldog pa rañ rgyud du byed do //).

ここでは、主題を何らかの形で存在させる為に、Bu stonは、主題となる普遍を形相としての普遍と捉えている。主題を言葉の対象とする先の論述と合わせると、Bu stonの解するPrajñākaragupta説は、次の様になる。他者が実在すると主張する普遍が論題となる場合、その普遍を、言葉の対象、或は、知の中の内的な形相という形での普遍と捉え、この普遍を主題とすることにより、普遍なる主題が言葉の対象または形相として存在すると見なすことができる。この様に、主題の存在性を認める場合に、帰謬法から自立還元法が可能になる、という説である。

以上のことから、次の様なBu stonの見解が想定される。即ち、Pvinでの帰謬法説に対する注釈においては、Dharmottara説に依止するが、自立還元法を構成する際には、Dharmottara説の中に、主題所属性に関して不十分な点があると見なした、という見解である。実際、Bu stonは、自ら還元法を構成する場合には、このDharmottara説の不備を改良する為に、上述のPrajñākaragupta説を応用しているのである。

「ここで[Pvinの]本論[を注する]場合には、[基本的な立場としては]Dharmottara[の見解]に同意しつつ、[一方]自立[還元法]での主題については、[主題となる]普遍[は、Dharmottara説の場合の様に全く存在しないものではなく、むしろ]言葉の対象[としては存在するものであり、それ]を『[知識論評釈] 莊嚴』[の著者の見解]に従い、形相と[見な]して、[Pvinの解釈を]説示する」(Bu 338,6: ^cdir gzuñ la chos mchog ltar ^cgrig ciñ rañ rgyud kyi chos can ni spyi^ci sgra don rgyan ltar rnam pa la byas la bśad de //).

即ち、Bu stonは、帰謬法から還元法を導き、しかもそれを自立論証とさせる場合、主題がDharmottaraの如く全くの非存在とすると、論証因の所属する場所がなく、主題所属性を満たせないなので、それを成り立たせる為に、主題を言葉の対象、または、形

『知識論決択』の注釈における帰謬還元法

相とするという立場を用いているのである。この点は、PVin IIIの本文(286a⁵)の例証を説明する際に「帰謬法から[還元法を立てる場合]、形相、または、普遍なる顕現が主題となり . . . 」(Bu 339,1: *thal ba las rnam pa^cam spyir snañ ba chos can / . . .*)と注解し、主題を形相、或は、知における顕現であると捉えていることから知られるのである。

以上の Bu stonの注釈の分析の結果、その解釈の特色として次の点が挙げられる。Dharmottaraの説く「立論者にとって主題が存在しない事柄である場合、自立還元法の論証因は、必ず、物事の否定のみから、即ち、肯定的な事柄を定立しない否定から構成される」という見解を一方において意識しながら、他方においてPrajñākaraguptaからのDharmottara説批判を念頭に置いて、後者をも自説の中に取り込んでいる。つまり、Dharmottaraは、その解釈の力点を、特に、主題が実際に存在しない場合に置いて、還元法での論証因の主題所属性を成立させようと試みた。別言すれば、主題が存在しないものである場合でも、還元法での論証因は、自説を導く本来的論証因となることができると考えた。それに対して、Prajñākaraguptaは、そうした実際に存在しない主題について、還元法の論証因の主題所属性を成立させることはできずとし、反対に、主題が立論者にとって実際の物事である場合にこそ、主題所属性を満足させることができると考えた。Bu stonは、この点を考慮に入れて、主題が全くの非存在ではなく、言葉の対象、或は、意識の中の形相といった在り方で、何らかの形で存在に入る場合に、主題所属性が成立可能であり、そうした主題に関してのみ自立論証としての還元法が構成される、と解釈したのである。

Bu stonの解釈にPrajñākaraguptaの見解が考慮されていたことが、上述の考察で或る程度明らかになった。しかし、この主題を「言葉の対象」とするという考え方は、PVBhにおけるPrajñākaraguptaの論式の中で直接述べられていたわけではない。むしろ、そこでは、主題なる普遍の捉え方として、他者の言う様な、個物とは別個に実在する普遍ではなく、個物としての色(rūpa)そのものになった普遍³⁰という選択肢を導入し、これによって、普遍が、仏教徒にとって全くの非存在になるのではなく、個物と同じ在り方をする限りで存在するということを可能にさせ、このことにより自立還元法を構成できると論じている。つまり、Prajñākaragupta説では、主題の存在性を立てる為に、言葉の対象というよりは、具体的な個物としての色というレヴェ

ルでの存在性が考えられている。ここには、主題の存在性の捉え方に関して、言葉の対象として主題を認めるという先のBu stonの立場との僅かな相違が見られるのである。このことから、Prajñākaragupta以上にBu stonの説に影響を与えた学匠がいたのではないかという想定が可能であろう。この点に関して注目されるのが、gTsañ nag paによるPVinへの注釈である。ここには、帰謬論に関するgTsañ nag pa自身による詳細な分析があり、それがPVinの第三章への注解の導入部分に付せられている。そこには、主題の在り方に関する議論も記述されており、しかも、主題を言葉の対象とする見解が自説として明示されているからである。Bu stonが帰謬論について上述の見解を抱くようになった経緯は、gTsañ nag paがインド人の注釈をどの様に応用して、帰謬法と還元法を規定したのかという問題を解明することにより、明らかにされるであろう。gTsañ nag paの帰謬論については、テキストの校訂と翻訳を進めており、併せて上述の問題についても考察する予定である。

注解

1. 例えば、PVinの注釈者であるgTsañ nag pa brTson ^cgrus señ ge(12世紀後半)は、帰謬法を適用する対象に関して次の様な反論を予想している。「[或る対象に或る特性が所属すると間違って対論者が分別するのに対して、その]分別した[対象(主題)]を[帰謬法によって]否定する場合に、[その帰謬法は、自立還元法を]能成する[様な]帰謬法[では有り]得ない。何となれば、もし[対論者の]分別したその様な[対象]自身が成立しているとすれば、[いかなる論証によっても、それを]否定することは不可能だからであり、[逆に、その対象が]成立していないとすれば、[論証因が所属するべき所の主題(=所依)そのものが成立しないことになり]その[存在しない主題]に関して[論証因を立てることはできないので、その対象を]否定する為の論証因[を構成しようとしても、その論証因]が不成立になるからである、と[この様に反論する]ならば . . .」(gTsañ 163b²⁻³: gal te brtags pa dgag pa la [b]sgrub pa^ci thal ba mi run ste / brtags pa de ñid grub na dgag (in text: dag) mi nus la ma grub na de la ^cgog pa^ci gtan tshigs mi ^cgrub pa^ci phyir ro ze na . . .).
2. Cf. 谷1983, p. 15ff.; 谷1987, p. 10ff., note [25]; 谷1991, p. 354ff.; 谷1992, p. 284ff.; 岩田1993, p. 40ff.; 岩田1993印, p.108ff.; 岩田1994, p. 33ff.
3. Cf. PVin III 286a⁸-b⁷. 帰謬法の論法としての妥当性に関する法称の見解については、別稿にて考察する予定である。
4. 例えば、Sa skya pañḍita Kun dga^c rgyal mtshan (1182-1251) (Sa skya pañḍitaと略記)のTshad ma rigs pa^ci gterの注(TMRTRG)には、Phya pa Chos kyi señ ge (1109-1169)の系統に属する学匠の説く帰謬法が言及されている。そこでは、帰謬法から自立論証としての還元法が構成されるか否か、という問題も論題とされ、その構成の成否は、論証の主題となる事柄が、認識根拠によって成立するか否かに拠る、という見解が紹介されている。小野田1986, p. 344; 小野田1992, p. 72f. 参照。

同様な見解は、gTsañ nag paによるPVinの注釈においても論じられている。帰謬法の分類の中で(cf. gTsañ 158b³ff.), 自立還元法を可能にする帰謬法の場合には、帰謬法の主題は妥当認識によって成立する事柄であることを述べている, cf. ibid. 159a³: drug pa^ci cha cig ni tshogs pa tshad mas grub pas de ^cphen pa sgrub pa^ci thal ba yin no // (「[妥当帰謬法の分類で]第六番目[に挙げられたタイプの中]の一部[の帰謬法は、次の様な帰謬法である。即ち、帰謬法の帰結の否定が妥当認識によって成立する場合で、しかも、帰謬法の論証因の主題所属性が対論者の認容によって成立し、包摂関係が妥当認識によって成立する第六番目のタイプの中で、特に、主題となる事柄の存在することが妥当認識によって成立している様な帰謬法である。つまり、所依(=主題)が妥当認識にて成立しない場合と成立する場合という二通りの場合(ibid. 159a²: gzi^[c] tshad mas ma grub pa dan grub pa^ci skabs gñis)の中で、主題が成立することを満たした帰謬法である。この帰謬法]は、それ(=自立還元法)を含意する[という意味で]能成する帰謬法である。[それは次の理由による。まず、この帰謬法での帰結の否定が妥当認識にて成立し、更に、主題自身も存在することが確認されるので、この帰結の否定が還元法での論証因として、その主題に所属することが可能になる。次に、包摂関係が妥当認識にて成立している。この様に還元法が自立還元法となる為の条件、つまり、主題所属性と包摂関係なる条件]全体が妥当認識にて成立するからである」)。また、この主題の存在することこの必要性は、自立還元法を能成する帰謬法の定義の中にも含まれている、cf. ibid. 159a¹: ^cthad pa^ci mtshan ñid ni ^cdi yin te bzlog khyab tshad mas grub cin phyogs chos pha rol bden zen gyis khas len zin (in text: cin) dam bca^c la gzi^[c] grub pa^ci steñ du tshad mas bsal ba^ci (in text: pa^ci) rtags ston pa^co // (「[自立還元法を能成する帰謬法の]正しい定義は次の如くである。[第一に]還元法の包摂関係が妥当認識にて成立し、[第二に]対論者が[帰謬法での論証因の]主題所属[性]を真なる[事柄]と執着することから、[その主題所属性を対論者に従って仮に]認め、[第三に、帰謬法で導出される]命題を、[その命題の]所依(=主題)が成立する[限り]において、妥当認識にて否定する[というこれら三項目を満たす様な]論証因を示す[言語表現、これが、自立還元法を能成する帰謬法である]」)。この能成する帰謬法の規定は、Sa skya pandita にも認められている(cf. TMRTRG 216a²⁻³)。gTsañ nag paの帰謬法及び還元法に関しては、

『知識論決択』の注釈における帰謬還元法

別稿にて考察する予定である。

5. Cf. 岩田1993, p. 40ff.

6. gTsañ nag paによる注釈では、帰謬法が自立還元法を能成することはない、という反論説を論破する際に(cf. gTsañ 159b¹ff.), 一方において、帰謬法から自立還元法の論証因を構成する方法を説示し(cf. ibid. 160a¹ff.), 他方において、帰謬法から常に自立還元法を構成できるわけではない、という自説、特に、帰謬法の帰結の否定が、必ずしも自立還元法での論証因になるのではない、という自説を証明している。その過程で、自立還元法の論証因の成否を、主題の存在性の成否によって示すという形で、論証因の主題所属性を問題にしている(cf. ibid. 160b⁸-162a⁵).

7. Cf. PVin III 286a⁵⁻⁸; 岩田1993, p. 22f.

8. Cf. PVin III 286a⁸-287a⁵.

9. Cf. PVin III 286b⁶: asati hetau maulasya hetor vyāpyavyāpaka-bhāvasādhanaprakāra eṣaḥ (= NBhūṣ p. 232, 30, cf. 谷1987, p. 12, note 22).

10. Cf. Dh 12b⁶⁻⁷ (ad PVin III 286b⁶); 岩田1993, p. 48.

11. 例えば、Bu stonは、本来的論証因を自立[論証の]論証因と解している, cf. Bu 342, 4f.; 岩田1993, p. 31, note 22.

12. JayantaとYamāriの解釈は、この解釈に近似する、cf. PVBhT(Ja) 269b⁸-270-a¹; PVBhT(Ya) 29a⁸-b¹; 岩田1993, p. 32ff., note 23. なお、PVBhの注釈者名rGyal ba canの還梵は"Jina"とされてきたが、小野基博士のウイーン大学提出学位論文にて、正確な名前は"Jayanta"であることが明らかにされた、との私信をSteinkellner教授より頂いた。私信に感謝の意を表したい。

13. 能成する帰謬法と破斥する帰謬法とについては、gTsañ 158b⁸ff. (ad ibid. 158b³: yañ dag la [b]sgrub pa sun ^cbyin gyi dbye ba ...)参照。
14. Cf. gTsañ 167b³⁻⁵ (ad PVin III 286b⁶). 帰謬法が能成要因であるという法称説をgTsañ nag paが説明する際に、その説明の後半の部分で、帰謬法が自立還元法を能成するものであることを次の如く説いている。普遍を主題にした場合の帰謬法は、普遍が、多くの個物と結合するならば、多性を有することになろう、という形で表現される。この帰謬法での帰結は多性である。「[その『多性』なる帰結の]否定を通して[構成した『多性の欠如』なる特性が、還元法での]論証因の本性[となり、それ]が[主題である普遍に]成立する。これにより、多性の欠如[がある所]に、多くの[個物]との結合の欠如[が成立する]という形での自立[還元法]を[帰謬法は]含意する[ことができる]。このことにより[帰謬法が、自立還元法の]能成を含意する[様な]帰謬法[になる]と成立するのである」(ibid. 167b⁴⁻⁵: bsal bas (in text: pas) rtags kyi ño bo grub pas du mas stoñ pa^ci du ma dañ ^cbrel pas stoñ zes pa^ci rañ rgyud ^cphen pas sgrub byed ^cphen pa^ci thal bar grub ces bya^co //)。
15. Dharmottaraの解釈については、谷1987, p. 10ff., note [25], 谷1991, p. 354ff., 岩田1993, p. 63ff.を参照。
16. Cf. 岩田1993, p. 42ff.
17. Cf. Dh 7b⁵, 9a⁶(: du ma med pa tsam ñid ni spyi med pa <la?> yañ grub pa yin no //), 12a⁴; 谷1987, p. 9, note [19], ibid. p. 10f., note [25]; 岩田1993, p. 54ff.
18. Cf. 谷1991, p. 358; 谷1992, p. 292f.; 岩田1993, p. 50ff.
19. Cf. Dh 13a³⁻⁴; 岩田1993, p. 51f.
20. Cf. Dh 13a⁴⁻⁶.
21. Dharmottaraによる帰謬法の論式の構成については、Dh 7b³, 8a⁵, 9a⁵,

9b¹を参照。

22. Dharmottaraによる還元法の論式の構成については次の箇所を参照。Cf. Dh 9a⁴⁻⁶ (ad PVin III 286a⁵f.): de (= *viruddhadharmayoga) yañ du ma ñid yin pa^ci phyir du ma^ci bdag ñid kyis kyañ khyab par ^cgyur ro // khyab par byed pa mi dmigs pa (vyāpakānupalabdhi) ^cdi ni grub pa (siddha) yin pa^ci phyir, thal ba bzlog pa^ci (prasāṅgaviparyaya) gtan tshigs ni ^cdi (= vyāpakānupalabdhi) ñid las rtogs par bya ba yin te / ^cga^c žig yul la sogs pa (D; om. P) du ma la (P; om. D) yod pa de ni du ma ñid yin la / spyi yañ de lta yin pa^ci phyir du ma ñid du ^cgyur na (i.e. prasāṅgaprayoga) du ma ñid ma yin no zes bya ba ni thal ba las bzlog pa^co //(谷1991, p. 355; 岩田1993, p. 45f.); ibid. 8a⁷-b¹.

23. Cf. Dh 7b⁵: khyab par byed pa med pa de ni spyi la sogs pa med pa la yañ grub pa ñid do //.

24. 本論でのBu 338, 3-4の和訳への注参照。

25. Prajñākaraguptaからの批判(cf. PVBh p. 483, 4ff.)を考察したものとしては、 谷1987, p. 13, note [25]; 谷1991, p. 357; 岩田1993, p. 74ff.等を参照。

26. Cf. PVBh p. 481, 21f.; ibid. p. 482, 30f.; 岩田1993 p. 63ff.

27. Cf. PVBh p.482,28f.: pareṇākṛtir eva sāmānyam abhyupagatam.

28. Cf. PVBh p. 482,30: atha vā vyāpitvān nāikavyaktiniṣṭhatayôpalambhaḥ syād iti prasāṅgārthaḥ.

29. Cf. PVBh p. 482, 30-31: viparyayas tu maulo hetuḥ. Prajñā-
karaguptaによるこの還元法の解釈については、岩田1993, p. 70ff.参照。

30. Cf. PVBh 483, 25: rūpādaya eva sāmānyam iti pakṣe

略号

- D デルゲ版西藏大蔵経
P 北京版西藏大蔵経
- 岩田1993 Takashi Iwata, *Prasaṅga und prasaṅgaviparyaya bei Dharmakīrti und seinen Kommentatoren*, Wien 1993
- 岩田1993印 岩田 孝「Prajñākaraguptaによるprasaṅgaviparyayaの解釈」『印度学仏教学研究』42 No. 1, 1993, pp.106-112.
- 岩田1994 岩田 孝「初期仏教論理学の研究動向管見」『仏教学』36, 1994, pp. 19-54.
- 小野田1986 小野田俊蔵「チャパ=チューキセングによるプラサンガの分類」『チベットの仏教と社会』、東京 1986, pp. 341-364.
- 小野田1992 Shunzo Onoda, *Monastic Debate in Tibet*, Wien, 1992.
- 谷1983 谷 貞志「プラサンガ・サーダナ(帰謬論証)導入による論理系の構造変換」『仏教学』15, 1983, pp. 1-27.
- 谷1987 Tadashi Tani, "The Problem of Interpretation on Pramānaviniścaya III ad vv. 1-3 - with the Text and a Translation", 『高知工業高等専門学校学術紀要』26, 1987, pp.1-16.
- 谷1991 Tadashi Tani, "Logic and Time-ness in Dharmakīrti's Philosophy", *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition, Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference Vienna*, Wien 1991, pp. 325-401.
- 谷1992 Tadashi Tani, "Rang rgyud 'phen pa'i thal 'gyur [Hypothetical Negative/Indirect Reasoning (*prasaṅga*) with the Implication of Independent Direct

- Proof (svatantra)], *Tibetan Studies, Proceedings of the 5th Seminar of the International Association of Tibetan Studies*, Narita 1989.
- TMRTG Tshad ma rigs pa^ci gter gyi rañ ^cgrel (Sa skya paṇḍita Kun dga^c rgyal mtshan), *Sa skya pa^ci bka^cbum*, 15 Vols, Tokyo 1968-9, Vol. 5, pp. 167-264.
- Dh Pramānaviniścayaṭikā (Dharmottara): P 5727.
- NBhūṣ Nyāyabhūṣaṇam (Bhāsarvajña): *Śrīmad-ācārya-Bhāsarvajñapraṇītasya Nyāyasārasya svopajñam vyākhyānam Nyāyabhūṣaṇam*, ed. S. Yogīndrānanda, Vārāṇasī 1968.
- PVin III Pramānaviniścayaḥ, chapter III: P 5710.
- PVBh Pramānavārttikabhāṣyam (Prajñākaragupta): *Pramānavārttikabhāṣyam or Vārtikalāṅkaraḥ of Prajñākaragupta*, ed. Rāhula Sāṅkrtyāyana, Patna 1953.
- PVBhT(Ja) Pramānavārttikālaṅkāraṭikā (Jayanta): P 5720.
- PVBhT(Ya) Pramānavārttikālaṅkāraṭikā Suparīśuddhā (Yamāri): P 5723.
- Bu Tshad ma rnam par ñes pa'i ṭik, Tshig don rab gsal (Bu ston Rin chen grub), *The Collected Works of Bu ston*, Vol. 24, ed. Lokesh Chandra, New Delhi 1965-1971.
- gTsañ Tshad ma rnam par ñes pa^ci ṭi ka legs bśad bsdus pa (gTsañ nag pa brTson ^cgrus señ ge), 『知識論決撰広註、善釈要集』、京都 1989.

Pramānaviniścaya III (2)

- Die Definition des *parārthānumāna* (ad v. 2) -
- die Struktur und Gültigkeit des Beweisverfahrens
der Ableitung einer systematisch unmöglichen Folge (*prasaṅga*) -

Analyse der übersetzten Stelle des PVin III (v. 1-2)

- I. Die Definition der Schlußfolgerung für einen anderen (*parārthānumāna*)
 - I.1. Angabe der Definition der Schlußfolgerung für einen anderen
 - I.2. Erklärung der Definition der Schlußfolgerung für einen anderen
 - I.2.1. Die Bedeutung des Wortes *svadṛṣṭārtha*
 - I.2.1.1. Die Bedeutung des Ausdrucks *svadṛṣṭa*
 - I.2.1.1.1. Exkurs (1) Der nur vom Gegner anerkannte Grund ist nicht Beweisendes (z.B. der von den Sāṃkhya-Anhängern formulierte Grund, *utpattimattva* und *anityatva* der *buddhi*, des *sukha* usw., für den Beweis der These "*buddhi* usw. sind nicht geistig (*acetana*)")
 - I.2.1.1.2. Exkurs (2) *prasaṅga*

ANALYTISCHE BESTIMMUNG DER ERKENNTNISMITTEL

III. KAPITEL

- I.2.1.1.2. Exkurs (2) *prasaṅga* (P 286a5-287a5)

(P 286a5-8) Der Beweis einer [für den Opponenten] systematisch unmöglichen Folge (**prasaṅgasādhana*) aus dem [Grund, der nur] vom Opponenten [als gültig] vorgestellt ist (*paraparikalpita*)^{1,2} hat den Zweck, zu zeigen, daß, wenn [in Bezug auf einen Beschaffenheitsträger] die eine Beschaffenheit angenommen würde, die andere Beschaffenheit [als unmögliche Folge] angenommen werden [müßte]³; [und] die beiden Beschaffenheiten werden negiert (**ni√vṛt*), wenn diese [unmögliche Folge von beiden Disputanten] nicht anerkannt wird⁴. Es ist nämlich nicht möglich, daß [die eine (d.h. die umfaßte, *vyāpya*, Beschaffenheit) von der anderen (nämlich der umfassenden, *vyāpaka*,)] getrennt wäre (**aśakyavibhāgatvāt*), weil die [eine] mit der anderen doch [in der aus dem zweiten Kapitel bekannten Weise] wesentlich [d.h. durch die wesentliche Verbindung, entweder Identität (*tādātmya*) oder Kausalität (*tadutpatti*)] verbunden ist (*saṃbaddha*)⁵. [Dieser Beweis der unmöglichen Folge wird anhand des folgenden] Beispiels [gezeigt]: "[These:]⁶ Die einheitliche [Entität, z.B. die von den Vaiśeṣikas, den Naiyāyikas usw. behauptete einheitliche teillose⁷ Gattung⁸], die in vielen [individuellen Dingen (a, b, c, d, ...)] vorhanden sein (*anekavṛtti*) [soll], ist nicht mit anderen (d.h. von einem bestimmten Ding (a) verschiedenen) [Dingen (b, c, d, ...)] verbunden, welche in [Zeit] Ort und [Zustand] verschieden sind⁹ (*anekavṛtter ekasya*

na deśādiviśeṣavatānyena yogaḥ). [Grund:] Denn [bloß] dadurch, daß [diese einheitliche Entität] mit dem einen hinsichtlich des besonderen Ortes, der Zeit und des Zustandes festgelegten Ding (a) verbunden ist [und daher schon die *eine* wesentliche Beschaffenheit hat, sich mit diesem Ding (a) zu verbinden], fehlt [der einheitlichen Entität] die andere wesentliche Beschaffenheit [sich mit den anderen Dingen (b, c, d, ...) zu verbinden, d.h. die Nichteinheit¹⁰], welche [durch diese Verbindung mit dem Ding (a)] nicht qualifiziert ist¹¹ (*deśakālāvasthāviśeṣaniyataikavyaktisaṃsargāvyavacchinnasvabhāvāntaravirahāt*)¹². [Begründung des Grundes:] Weil es widersprüchlich ist, daß [die unteilbare einheitliche Entität – welche schon] eine derartige wesentliche Beschaffenheit (d.h. die Einheit¹³ oder das Fehlen der Vielheit) hat – [außerdem noch die andere wesentliche Beschaffenheit, d.h. die Nichteinheit hätte, sich also die unteilbare einheitliche Entität] mit den [Dingen (b, c, d, ...)] verbände, welche an verschiedenem Ort [zu verschiedener Zeit] und [in verschiedenem Zustand] vorhanden sind (*tathābhūtasvabhāvasya virodhād bhinnadeśādiyogena*)^{14, 15}.

(P 286a8) [Einwand:] Wieso könnte in diesem Fall (d.h. beim *prasaṅga*, also dem Hinweis auf einen Widerspruch) die unmögliche Sache (**a-saṃbhavārtha*) bewiesen werden?¹⁶ [Antwort:] [Nicht nur die unmögliche Folge (Q), sondern] auch der [Grund (P) des *prasaṅga*], welcher durch die unmögliche [Folge (Q)] umfaßt ist, kann in dem [Beschaffenheitsträger des *prasaṅga*] nicht [vorhanden sein]¹⁷. Deswegen¹⁸ müßte man, wenn man den [Grund (P)] annimmt, [auch] die andere [Sache, d.h. die Folge (Q)] notwendigerweise (**avaśyam*) [annehmen]. Somit ist es schwierig, [die Ableitung der unmöglichen Folge aus dem unwahren Grund] abzuweisen (**durnivāra, *durvyāvṛt*)¹⁹.

(P 286a8-b1) [Einwand:] Selbst wenn es sich so verhält (d.h. selbst wenn man den *prasaṅga* formuliert, um zu zeigen, daß die beiden Beschaffenheiten, der Grund (P) und die Folge (Q) des *prasaṅga*, im Beschaffenheitsträger nicht vorkommen können)²⁰, ist der Grund nicht erwiesen, weil man [beim *prasaṅga*] auf [dem Standpunkt] steht, daß die eigene Annahme (**svābhyupagama*) (d.h. die vom Proponenten des *prasaṅga* selbst anerkannte Ansicht) anders [als die vorläufige Annahme des Beschaffenheitsträgers (S) und des Grundes (P)] ist (**anyathā sthiti*-o.ä.), (d.h. weil die Annahme des Vorhandenseins des Grundes im Beschaffenheitsträger, *pakṣadharmatā*, in Widerspruch zu der eigenen Ansicht des Proponenten steht)²¹, oder [wenn der Proponent zugäbe, daß die *pakṣadharmatā* des Grundes (P) erwiesen sei, würde er auf dem Standpunkt des Opponenten stehen, und damit, indem er einen der überlieferten Grundsätze

des Opponenten annimmt, mittels des *prasaṅga* die Folge (Q), die zu diesem Grundsatz in Widerspruch steht, ableiten. Von dem jeweils eigenen Grundsatz her gesehen, ergäbe sich der Widerspruch, daß der Proponent] aufgrund des [vom Opponenten] angenommenen [überlieferten Grundsatzes, einer Schlußfolgerung des Opponenten] usw.²² die Behauptung [des *prasaṅga*, die der Proponent selber ableitet] zunichte machen würde (*bādhana*)²³. (P 286b1-3) [Antwort 1:] Das ist nicht [richtig]; wenn man nämlich [mittels des *prasaṅga* die vom Opponenten angenommenen überlieferten Grundsätze] überprüft (*parīkṣākāle*), nimmt man [sie] keinerlei [als Grundlage für die Annullierung der Behauptung des *prasaṅga*] an (**na hi ... kasyacid apy abhyupagamaḥ* o.ä.)²⁴. [Beim *prasaṅga* setzt man die einzelnen Grundsätze des Opponenten nicht als wahr voraus, sondern nur ihren logischen Zusammenhang, nämlich die logisch notwendige Verbindung zwischen Grund (P) und Folge (Q):] Derjenige [Proponent, der die] eine Sache (d.i. den Grund (P) des *prasaṅga*, die umfaßte Beschaffenheit) erkennt, nimmt auch die andere Sache (d.i. die Folge (Q) des *prasaṅga*, die umfassende Beschaffenheit) an, welche kraft der Erkenntnis der [einen Sache (P)] mittelbar erlangt wird (**tatpratītisāmarthyāyāta*, o.ä.)²⁵, z.B. nimmt man, wenn man das Licht [einer Lampe] annimmt (*prabhābhyupagama*), [auch] die Lampe (*pradīpa*) an²⁶. Deswegen besteht dieser [*prasaṅga*, die Ableitung der unmöglichen Folge (Q)] zwar bloß in der Erkenntnis [der Folge (Q) des mit ihr (Q) logisch untrennbar verbundenen Grundes (P)], nicht aber darin, daß man, indem man der [jeweils] anderen Ansicht [als der Annahme der gegnerischen bzw. der eigenen Grundsätze] ist, [wegen des Widerspruchs des Grundes bzw. der Folge zu dieser Ansicht] äußern würde, [daß der Grund bzw. die Folge] fehlerhaft [wäre]. Da die [hypothetische Annahme, daß der Grund des *prasaṅga* im Beschaffenheitsträger vorkomme, nur] zu der Zeit [möglich] ist, wenn man das [Vorkommen der Folge (Q) des *prasaṅga* im Beschaffenheitsträger] annimmt, muß man in diesem [Fall] jegliche Sache (Q), die kraft des richtigen Argumentes (*yukti*)²⁷ [als umfassender Faktor des Grundes] festgelegt wird, ausnahmslos annehmen, oder [man muß, wenn man diese Sache nicht annimmt] überhaupt nichts (d.h. weder den Grund (P) noch die Folge (Q)) [annehmen]. (P 286b3-6) [Antwort 2:] Ferner: [Selbst wenn man beim *prasaṅga* eigene bzw. gegnerische Ansichten voraussetzt²⁸, ergeben sich] keine [Fehler, welche darin liegen würden, daß der Grund, die umfaßte Beschaffenheit (P)] nicht erwiesen (*asiddha*) wäre, und [daß die Folge (Q), die umfassende Beschaffenheit, durch einen der vom Opponenten angenommenen Grundsätze zunichte gemacht würde] usw. [Beim *prasaṅga*] wird nämlich die [logische] Verbindung zwischen den zwei Beschaffenheiten (P und Q) in der Weise gezeigt (**dhar-*

mayoh sambandhopadarśanāt o.ä.), daß, wenn es so wäre (d.h. die umfaßte Beschaffenheit (P) in einem Beschaffenheitsträger (S) vorhanden wäre), [dann] auch diese [umfassende Beschaffenheit (Q) in ihm (S)] vorhanden wäre, oder daß, insofern [die umfassende Beschaffenheit (Q) in ihm] nicht vorhanden ist, alle beide [Beschaffenheiten (P und Q)] nicht vorhanden sein können²⁹. Falls [der Proponent des *prasaṅga* es] für festgestellt (**niścita*) hielte [daß Grund und Folge des *prasaṅga* für ihn wahr seien], wären ihm die [vom Gegner beanstandeten] Fehler unterlaufen [daß nämlich der Grund nicht erwiesen sei³⁰ oder die Folge durch die Grundsätze des Gegners zunichte gemacht werde. In Wirklichkeit hält er dies nicht für festgestellt, deswegen begeht er diese Fehler nicht]³¹. Oder: Wenn [man annimmt] daß der Grund [im Beschaffenheitsträger] vorhanden sei, [begeht er] keinen [der beiden oben genannten] Fehler [selbst wenn er aus diesem Grund die Folge ableitet]³², weil das, was mittels der richtigen Argumentation (*yukti*) erlangt wird, notwendigerweise anzunehmen ist - [bezüglich dieser Einsicht] werden wir zum Ausdruck bringen, daß es nicht möglich ist, aufgrund der [bloßen] Annahme [der überlieferten Grundsätze des Opponenten] die richtige Argumentation zunichte zu machen³³ - [und] weil [der Sachverhalt] daß aus der Annahme der einen Beschaffenheit (d.h. des Grundes P) die Annahme der anderen [Beschaffenheit (d.h. der Folge Q)] notwendigerweise [abgeleitet wird], durch die richtige Argumentation zustandegebracht worden ist³⁴. (P 286b6-7) Selbst wenn der Grund (P) [des *prasaṅga* im Beschaffenheitsträger] nicht vorhanden ist, ist dieser [*prasaṅga*] so etwas wie ein Beweisendes für das in Bezug auf einen eigentlichen Grund³⁵ (*maulasya hetoh*) [zu etablierende] Verhältnis zwischen der umfaßten und der umfassenden [Beschaffenheit] (*vyāpyavyāpaka-bhāvasādhanaparakāra*)³⁶, [er ist] aber nicht das Beweisende für das Entgegengesetzte (d.h. nicht das Beweisende, das die unmögliche Folge (Q) des *prasaṅga* als eigene wahre Ansicht etablieren würde)³⁷, weil es kein Erkenntnismittel für [den Beweis des Vorhandenseins des] Grundes (P) [im Beschaffenheitsträger] gibt.

(P 286b7-287a2) ³⁸[Einwand:] Auch bei der [Argumentation der Sāṃkhya-Anhänger "*buddhi: (anīyatva und utpattimattva → acetanatva)*"]³⁹ wurden [die Gründe, nämlich] 'die Vergänglichkeit und das Versehensein mit Entstehen', eben mittels der Entgegensetzung (*viparyaya*) [der Folge der Argumentation (d.i. der Nichtgeistigkeit) - aufgrund der Geistigkeit -] verneint⁴⁰. [Antwort:] Niemand führt [diesen Beweis] auf diese Weise. Es ist sogar unmöglich, auf diese Weise [den Beweis] zu führen. Der Grund dafür liegt darin: Da der Widerspruch (*virodha*) zwischen [der Negation der Folge, nämlich] dem 'Versehensein mit Geist' (*sacetanatva*), und den beiden [Gründen, nämlich der 'Vergänglichkeit' und dem 'Versehensein mit

Entstehen'] nicht bewiesen ist, [können] weder [die Beschaffenheiten, nämlich das *anityatva* und *utpattimattva*, welche von den Sāṃkhya-Anhängern als] beweisender [Faktor] (*sādhana*) für die Ableitung der [für die Buddhisten] unmöglichen Folge (d.i. *acetanatva*) [fälschlich vorgestellt werden], noch [die Negation des *acetanatva*, welche von den Sāṃkhya-Anhängern als] beweisender [Faktor] für die [Folge der] Kontraposition (*viparyaya*) [der Ableitung der unmöglichen Folge (d.i. für die Negation des *anityatva* und *utpattimattva*) fälschlich vorgestellt wird, ihre Folgen] erkennen lassen (*gamaka*)⁴¹. Die Erkenntnis eines Widerspruchs (**virodhagati*) stellt sich entweder dadurch ein, daß [eine Sache, welche] vollständige Ursachen [für die Entstehung] besitzt (*avikalakāraṇasya*), vor [der Annäherung einer anderen Sache] entsteht [und dann] nicht [mehr] vorhanden ist (*bhavataḥ ... abhāvāt*), wenn eine [andere Sache] vorhanden ist,⁴² oder dadurch, daß [zwei Sachen] den Charakter haben, der sich ergibt, wenn [sie] sich gegenseitig ausschließen (*parasparaparihāra-sthitalakṣaṇa*).⁴³ Zwischen [den Gründen, nämlich] dem Versehensein mit Entstehen und der Vergänglichkeit, und [dem Gegenteil der Folge, nämlich] dem Versehensein mit Geist, ist aber dieser [Widerspruch] nicht vorhanden; in der einheitlichen [Entität] (d.h. im Beschaffenheitsträger des von uns vorgetragenen *prasaṅga*) kommt im Gegensatz⁴⁴ [zur Argumentation der Sāṃkhya-Anhänger das Gegenteil der Folge, nämlich] die 'Verbindung mit [anderen Dingen], die an verschiedenen Orten usw. vorhanden sind' (*bhinnadeśādiyoga*), bloß aufgrund der Annahme [des Grundes] nicht vor, daß [der einheitlichen Entität] die so erwähnte⁴⁵ wesentliche Beschaffenheit (d.h. die Vielheit) fehlt (**yathoktasvabhāvāntaraviraha*), denn das Nichtvorhandensein der [wesentlichen Beschaffenheit (d.h. der Vielheit)] (*tadabhāva*) und das Vorhandensein der [Verbindung mit anderen Dingen] (*tadbhāva*) sind durch den Charakter widersprüchlich, der sich ergibt, wenn [die beiden] sich gegenseitig ausschließen⁴⁶.

(P 287a2-5) Auch [die früheren] Lehrer widerlegten eine derartige wesentliche Beschaffenheit (d.h. das Vorhandensein der einheitlichen Entität in vielen Dingen), indem sie bei der Widerlegung des Ganzen (*avayavin*)⁴⁷, [der materiellen Ursache (*pradhāna*)]⁴⁸ usw. eben diese Sache (d.h. den *prasaṅga*)⁴⁹ auf vielfältige Weisen formulierten, weil die Einheit und das Vorhanden[sein] <in> vielen [Dingen] widersprüchlich sind; denn es ist nicht [der Fall, daß] die beiden Beschaffenheiten [in der einheitlichen Entität, wie z.B. der Gattung, dem Ganzen usw., zusammen] vorhanden wären, weil sich bei [zwei] widersprüchlichen [Beschaffenheiten] die Annahme der einen ohne den Ausschluß der anderen nicht einstellt⁵⁰. [Die Widerlegung der einheitlichen Entität mittels

des *prasaṅga* führen wir eben] zu der Zeit, wo wir die Grundlage (*nimitta*) für die Annahme der [gegnerischen] Grundsätze (*siddhānta*) untersuchen (*vicāra*); denn andernfalls (d.h. wenn wir sie *a priori* als wahr annehmen würden)⁵¹ würden wir [den Wahrheitswert der Grundsätze] untersuchen, [erst] nachdem wir [die Grundsätze] angenommen haben, [dies] ist aber nicht richtig (*ayukta*)⁵².

APPENDIZES

I (ad n. 2)

Auf die Frage nach der Gültigkeit des Beweisverfahrens des *prasaṅga-sādhana* wäre mit den Kommentaren folgendermaßen zu antworten: Falls der Proponent behauptete, daß aus dem nur vom Opponenten als gültig vorgestellten Grund (d.h. aus dem nicht im allgemeinen wahren Grund) die Folge als seine eigene Ansicht, also eine wahre Folge, abgeleitet werde, müßte er zugeben, daß dieser Grund fehlerhaft sei, nämlich daß der Einwand den Kern der schwächsten Stelle des *prasaṅga* treffen würde, daß für den Proponenten selbst der Fehler bestehe, daß der Grund beim *prasaṅga* nicht im Subjekt der Schlußfolgerung vorkomme, d.h. der Fehler, daß die *pakṣadharmatā* des Grundes nicht erwiesen sei. Beim *prasaṅga* hält aber der Proponent weder den Grund (P) für wahr, weil er die nur vom Opponenten anerkannte Beschaffenheit als Grund verwendet, noch beweist er die Folge (Q) als eigene Ansicht, weil er mittels des *prasaṅga* eine für beide Disputanten als unmöglich anzusehende Folge ableitet. Vielmehr zeigt er, daß aus dem von den Opponenten vorgestellten, unwahren Grund (P) eine unmögliche, unwahre Folge (Q), d.h. der Widerspruch zwischen dieser Folge und einer der vom Opponenten vorausgesetzten Grundsätze, notwendig abgeleitet wird; vgl. PVP 323a2-3 (Komm. zu PV IV 12bc): **g'zan gyis brtags pa yi** (P; D *gis*) (**parakalpitaḥ**) / *sgrub par byed pas / thal ba (prasaṅga) gañ yin pa 'dis brjod pa 'di* (P; D *gañ*) *gtan tshigs nes par bsgrub par byas nas des d o n 'g a' 'z i g s g r u b p a n i m a y i n n o* // "Mit der Ableitung einer systematisch unmöglichen Folge aus den beweisenden [Faktoren] (d.h. den Gründen), die [nur] vom Opponenten [als wahr] vorgestellt werden, ist folgendes gelehrt (? ['dis brjod pa 'di ist nicht klar]): [Sie wird] nicht [in der Weise geführt], daß [der Proponent], indem er beweist, daß der Grund [in Bezug auf das Vorhandensein im Beschaffenheitsträger der Schlußfolgerung, d.h. auf die *pakṣadharmatā*] festgestellt (*niścita*) sei, aus diesem [Grund] irgendeine [vom ihm selbst als wahr anerkannte] Sache beweisen würde", Jñ 274b3-4: **thal bar 'gyur ba ni pha rol gyis kun brtags pa ste** / *'gal ba'i chos khas blaṅs pas de'i 'gal ba ston par zad kyī bsgrub par bya ba sgrub (bsgrub P D) pa ni ma yin no ...* // "Die Ableitung einer unmöglichen Folge [hat] zwar bloß [die Funktion, zu] zeigen, daß aus dem vom Opponenten vorgestellten [Grund], d.h. dadurch daß [der Proponent] eine [für ihn als] widersprüchlich [angesehene] Beschaffenheit [als Grund] annimmt (*viruddhadharmābhyupagāma*), der Widerspruch (*virodha*) der [vom Opponenten vorgestellten anderen Beschaffenheit zur unmöglichen Folge abgeleitet wird], aber sie beweist die zu beweisende [Beschaffenheit] (*sādhya*) nicht [welche vom Proponenten für wahr gehalten wird]" und Dh 9a7 (zur Übersetzung s. App. III).

Der Ableitung der unmöglichen Folge aus dem unwahren Grund wiederum liegt die festgestellte logische Verbindung zugrunde, daß kein Grund ohne

die Folge möglich ist, d.h. der Grund durch die Folge umfaßt ist (vgl. PVin III 286a7-8). Deswegen ist es, insofern diese Ableitung vom Aspekt der vollständigen Argumentation aus betrachtet logisch wahr ist, nicht richtig, daß man bloß deswegen, weil der Grund des *prasaṅga* nicht im Beschaffenheitsträger vorkommt, den Beweis selbst als fehlerhaft ansehe. D.h.: Da der Proponent beim *prasaṅga* die Wahrheit sowohl des Grundes als auch der Folge in Bezug auf das Vorhandensein im Beschaffenheitsträger nicht voraussetzt, und die Ableitung dieser Folge selbst für wahr gehalten wird, begeht er keinen Fehler, obwohl er im Rahmen der logischen Ableitung der unwahren Folge den unwahren Grund benutzt.

Bei der Schlußfolgerung der Sāṃkhya-Anhänger - "*buddhi, sukha* usw. sind nicht geistig (*acetana*), weil sie mit Entstehen versehen (*utpattimat*) oder vergänglich (*anitya*) sind, wie z.B. Materielles (*rūpa*), Ton usw." - hingegen halten sie zwar die Gründe, nämlich *utpattimattva* und *anityatva*, im Hinblick auf deren Vorhandensein im Beschaffenheitsträger, *buddhi, sukha* usw., für unwahr, behaupten aber die Wahrheit der Folge, nämlich des *acetanatva* der *buddhi* usw. Infolgedessen sind ihre Gründe fehlerhaft, denn die Ableitung der wahren Folge ist nicht möglich, ohne daß der Grund die *paśadharmatā*, d.h. das Vorhandensein des Grundes im Beschaffenheitsträger, erfüllt. Zum Unterschied zwischen der Schlußfolgerung der Sāṃkhya-Anhänger und dem gültigen *prasaṅga* vgl. PVin III 286b7 - 287a2.

II (ad n. 2)

Dadurch, daß die abgeleitete Folge im *prasaṅga* für beide Disputanten systematisch unmöglich, also nicht wahr ist, läßt sich nicht nur das Vorhandensein dieser Folge, sondern auch das nur vom Proponenten angenommene Vorhandensein des Grundes beim Beschaffenheitsträger verneinen. Denn aufgrund der wesentlichen Verbindung (*svabhāvapratibandha*), d.h. von Identität, die darin besteht, daß auf der ontischen Ebene das dem Grund entsprechende Objekt ein und dasselbe ist (*tādātmya*) wie das der Folge entsprechende Objekt, oder von Kausalität in dem Sinne, daß das dem Grund entsprechende Objekt aus dem der Folge entsprechenden Objekt entsteht (*tadutpatti*), wird die feste Verknüpfung, daß kein Grund, getrennt von der Folge, d.h. ohne die Folge, möglich ist, festgestellt (vgl. PVin III 286a7-8 und Dh 10a1-2 [s. Anm. 5]). Und diese impliziert ihrerseits das gemeinsame Fehlen, d.h. daß bei der Negation der Folge (d.i. der umfassenden Beschaffenheit) die Negation des Grundes (d.i. der umfaßten Beschaffenheit) vorkommt, also die erste Negation durch die letztere umfaßt wird.

An der vorliegenden Stelle des PVin (286a7-8) ist zwar dieses gemeinsame Fehlen des Grundes und der Folge nicht deutlich als Zweck des

prasaṅga zum Ausdruck gebracht, aber mit Hilfe der anderen Stellen (Pvin III 286b4) läßt sich erkennen, daß sich der *prasaṅga* auf das gemeinsame Fehlen richtet. In PV IV ist dieser Zweck noch deutlicher zu beobachten: "Der *prasaṅga* [wird] zu dem Zweck [formuliert], daß man aufgrund der [festen] Verbindung zwischen zwei [Beschaffenheiten (d.h. dem unwahren Grund und der unmöglichen Folge)] beim Fehlen der einen [Beschaffenheit (d.h. der unmöglichen Folge)] die andere [Beschaffenheit (d.h. den unwahren Grund)] verneinen [kann]" (PV IV 12cd: *prasaṅgo*^{1*} *dvayasam-bandhād* ^{2*} *ekābhāve 'nyahānaye* //) (1* *prasaṅge* PVBh 2* *ekāpāye* PVV; vgl. PV-k(M) p. 164, Anm. 12, 1 und 2).

Aus diesen Stellen geht folgende grobe Charakterisierung des *prasaṅga* hervor:

1. Die *pakṣadharmatā*, d.h. das Vorhandensein des Grundes im Beschaffenheitsträger, ist unwahr, weil der Grund n u r vom Opponenten anerkannt wird, nicht aber vom Proponenten selbst.
2. Die Folge beim *prasaṅga* ist für den Opponenten oder für beide Disputanten unwahr, weil sie systematisch unmöglich ist.
3. Die Umfassung des Grundes durch die unmögliche Folge und die kontraponierte Umfassung, nämlich die Umfassung der Negation der unmöglichen Folge durch die Negation des Grundes, sind wahr, weil die logische Beziehung zwischen den beiden Faktoren durch die wesentliche Verbindung (*svabhāvaprati-bandha*) gesichert ist.
4. Der *prasaṅga* wird zum Zweck der Etablierung des gemeinsamen Fehlens des Grundes und der Folge formuliert, wodurch impliziert wird, daß der auf dem gemeinsamen Fehlen basierende *prasaṅgaviparyaya* aus dem *prasaṅga* formuliert werden kann (vgl. Anm. 4 und IWATA 1993: I.3).

III (ad n. 14)

Dharmottara erklärt den Widerspruch zwischen der Einheit und der Verbindung mit anderen Dingen wie folgt: Dh 8a7-8: *yul tha dad pa dañ ldan pa ni du ma'i bdag ñid can gyi<s>* (*gyi* P; D om.) *khyab pa yin no // de la gcig ñid ni khyab par byed pa du ma'i dños po* (D; P om.) *ñid dañ 'gal ba'i phyir / khyab par bya ba* (P; D *byed pa*) *rdzas du ma dañ ldan pa <dañ>(?) yañ 'gal ba dños po la yod pa yin te /* "Die Verbindung mit [Dingen], die [jeweils] an einem verschiedenen Ort vorhanden sind (*bhinnadeśayoga*), wird [weil sie mit verschiedenen Beschaffenheiten dieser Dinge versehen ist] durch die Nichtein[heit] selbst (**anekātman* o.ä.) umfaßt (**vyāpta*) (vgl. Dh 9a3-4). Dabei steht die Einheit (*ekatva*) [der einheitlichen Entität, z.B. der Gattung] in der Tat (*eva*) im Widerspruch

zur umfassenden [Beschaffenheit], d.h. der Nichteinheit (**anekabhāva*). Infolgedessen ist der Widerspruch auch <zu> der umfaßten [Beschaffenheit], d.h. der Verbindung mit vielen Dingen, in Wirklichkeit vorhanden". Aus dieser Stelle lassen sich die folgenden gedanklichen Schritte Dharmottaras entnehmen.

1. Die 'Verbindung mit jeweils an einem verschiedenen Ort vorhandenen Dingen', d.h. das 'Vorhandensein in vielen Dingen' (*anekavṛttitva*) (P), wird durch die Nichteinheit (*anekatva*) (Q) umfaßt (vgl. auch Dh 9b1). Bei der Formulierung der Widerlegung der einheitlichen Gattung setzt nämlich Dharmottara die Umfassung (*vyāp-ti*) voraus:

anekavṛttitva (P) → *anekatva* (Q)

2. Die Nichteinheit (*anekatva*, Q), d.h. die umfassende Beschaffenheit, steht aber im Widerspruch zur Einheit (*ekatva*) der einheitlichen Entität, der Gattung.

3. Daher steht auch das 'Vorhandensein in vielen Dingen' (*anekavṛttitva*, P), das durch die Nichteinheit umfaßt ist, zur Einheit im Widerspruch.

Beim zweiten und dritten Schritt setzt Dharmottara die Einheit der einheitlichen Entität voraus und richtet seine Aufmerksamkeit auf den Widerspruch der abgelehnten Nichteinheit (d.h. der umfassenden Beschaffenheit Q) zur Einheit. Damit äußert er den Widerspruch der Einheit der Gattung auch zum 'Vorhandensein der Gattung in vielen Dingen' (d.h. der umfaßten Beschaffenheit P). Aufgrund dieser Widersprüche werden die 'Nichteinheit' der Entität und deren 'Vorhandensein in vielen Dingen' abgelehnt. Aus diesem Grunde ist er der Auffassung, daß an der vorliegenden Stelle des Beispiels der Widerlegung der einheitlichen Entität folgende Aussage von Dharmakīrti dargestellt ist: (*des na 'gal ba'i phyir ro* (= PVin III 286a6) *žes bśad do // des na 'dir*) *khyab par byed pa du ma ñid med pas khyab par bya ba du ma la yod pa ñid med par (brjod pa yin no //)* [Dh 8a8-b1] "Da [bei der einheitlichen Gattung] die umfassende [Beschaffenheit], d.h. Nichteinheit (*anekatva* Q), fehlt, fehlt [dort] die umfaßte [Beschaffenheit], d.h. das Vorhandensein in vielen [Dingen] (*anekavṛttitva* P)". Aus dieser Aussage geht hervor, daß Dharmakīrtis Beispiel der Widerlegung der einheitlichen Entität von Dharmottara als der folgende Beweis aufgefaßt wird.

In der Gattung (*sāmānya*) (= Subjekt des Beweises) kommt die umfaßte Beschaffenheit (*vyāpyadharmā*) "Vorhandensein in vielen Dingen" nicht vor (= Folge), weil ihr wegen ihrer wesentlichen Beschaffenheit, der Einheit, die umfassende Beschaffenheit (*vyāpakadharmā*) "Nichteinheit" fehlt (= Grund).

Dharmakīrtis Pramānaviniśayaḥ

Im Vergleich mit der Aussage Dharmakīrtis läßt sich die Auffassung Dharmottaras folgendermaßen schematisieren:

	Dharmakīrti	Dharmottara
<i>pakṣa</i> (S)	<i>eka</i>	<i>sāmānya</i>
<i>hetu</i> (X)	- <i>svabhāvāntaraviraha</i>	Negation des <i>anekatva</i> (~Q)
<i>sādhyadharmā</i> (Y)	<i>na ... anyena yogaḥ</i>	Negation des <i>anekavṛttitva</i> (~P)

$$\text{sāmānya}(S): (\sim\text{anekatva}(\sim Q)[=X] \rightarrow \sim\text{anekavṛttitva}(\sim P)[=Y])$$

Der Doppelpunkt bedeutet, daß die Umfassung für den Beschaffenheitsträger angewendet wird. Da die 'Negation der Nichteinheit' (=Grund) zu der vorausgesetzten Einheit der Gattung nicht in Widerspruch steht, kann die *pakṣadharmatā* – die Nichtbeobachtung (*anupalabdhi*) der umfassenden Beschaffenheit, d.h. des *anekatva*, bei der einheitlichen Gattung, für Dharmottara als wahr anerkannt werden. Anhand dieser wahren *pakṣadharmatā* (Negation der Nichteinheit) und der wahren kontraponierten Umfassung

"Negation der Nichteinheit → Negation des Vorhandenseins in vielen Dingen"

wird die zu beweisende These "Die Gattung ist nicht in vielen Dingen vorhanden" als *wahr* bewiesen. Dieser Beweis besteht nämlich *nicht* in der Ableitung der *unmöglichen* Folge, d.h. dem *prasaṅga*, sondern in der Darstellung der *Ansicht Dharmottaras*, entspricht also der Kontraposition des *prasaṅga* (*prasaṅgaviparyaya*). Bei dem letzteren Beweis besteht der Grund aus der Nichtbeobachtung der umfassenden Beschaffenheit (*vyāpakānupalabdhi*) (vgl. Dh 9a3-6).

Der *prasaṅga* läßt sich dadurch konstituieren, daß man die zu verneinende Beschaffenheit der Folge beim *prasaṅgaviparyaya* (nämlich das *anekavṛttitva* der Gattung) als Grund für den *prasaṅga* verwendet und mittels der Umfassung (*anekavṛttitva* → *anekatva*) die Nichteinheit (*anekatva*) der einheitlichen Gattung als Folge, welche für beide Disputanten unerwünscht ist, erschließt; vgl. Dh 9a5: '*ga*' *ḥig yul la sogs pa* (D; P om.) *du ma la* (P; D om.) *yod pa de ni du ma ṅid yin la / spyi yañ de lta yin pa'i phyir du ma ṅid du 'gyur na*, PVV 367, 17: *yathā sāmānyasya paropagatānekavṛttitvād anekatvam āpādyate* (vgl. Tillemans 1986: 156f.), NVT 476, 23-24: *yat punar yad anekavṛtti tan nānā, anekavṛttiś cāvayavy abhyupagata iti prasaṅgasādhanaṃ svabhāvahetuḥ. nānātvābhāvād anekavṛttitvābhāva iti prasaṅgaviparyayo vyāpakānupalabdhir iti* (T. FUNAYAMA hat mir diese Stelle mitgeteilt) und TarBh 26,29-27,2 (vgl. KAJIYAMA 1966: 117). Dieser *prasaṅga* wird wie folgt schematisiert:

$$\text{sāmānya}(S) \times (\text{anekavṛttitva}(P) \rightarrow \text{anekatva}(Q))$$

Die Stellungnahme, daß die *pakṣadharmatā* für den Proponenten nicht wahr

ist, wird durch das Zeichen "x" bezeichnet. Daß Dharmottara diesen Beweis für den *prasaṅga* hält, ist am Anfang seines Kommentars zum vorliegenden Text belegt, vgl. Dh 7b3: *spyi la sogs pa du ma la yod par 'dod pa na / mi 'dod kyañ du ma ñid du thal ba ('am)*. Dieser *prasaṅga* ist nach seiner Auffassung an der vorliegenden Stelle von PVin III nicht unmittelbar dargestellt, sondern mittels des Wortes *anekavṛtti* im Ausdruck *anekavṛtter ekasya na ... anyena yogaḥ* (PVin III 286a5) indirekt gezeigt (vgl. Dh 8a5-6).

Diese Auffassung Dharmottaras ließe sich wie folgt erklären, wenn man die Beziehung zwischen dem *prasaṅga* und dem *prasaṅgaviparyaya* in Betracht zieht, von der er meint: "Der Beweis der Ableitung einer [für den Opponenten] unmöglichen Folge (*prasaṅga*) aus dem [Grund, der nur] vom Opponenten [als gültig] vorgestellt ist (*parikalpita*), wird nicht vom eigenen Standpunkt [des Proponenten] aus (**svatantra*) formuliert, weil es nicht erwiesen [ist, daß] der Grund [im Beschaffenheitsträger des *prasaṅga* vorkäme]. [Der *prasaṅga* wird] eher [formuliert], um zu zeigen, daß [dieser] auf den *prasaṅgaviparyaya* abzielt (**niṣṭha*)" (Dh 9a7: *g'zan gyis kun brtags pas thal bar sgrub pa gañ yin pa ni rañ rgyud du bya ba ma yin te / gtan tshigs ma grub pa'i phyir ro // 'on kyañ thal ba bzlog pa'i mthar thug pa yin no 'zes bstan pa'i phyir ro //* [Übersetzt in TANI 1987: 8, Anm. [19]). Der *prasaṅga* wird nicht vom Standpunkt des Proponenten aus formuliert, sondern er wird deswegen formuliert, weil er den Zweck hat, daß man damit darauf hinweist, daß der *prasaṅga* auf dem vom Standpunkt des Proponenten aus anzuerkennenden *prasaṅgaviparyaya* basiert und sich auf diesen richtet. Infolgedessen "wird der *prasaṅgaviparyaya*, welcher [gewöhnlich] mittelbar (**arthāt*) [aus dem *prasaṅga*] erkannt werden kann, [in diesem Text] als Beispiel angeführt, hingegen wird der *prasaṅga*, dessen Beispiel [dem Kontext des Textes nach] direkt angeführt werden muß, [aus dem *prasaṅgaviparyaya* indirekt] erkannt" (Dh 9a8 [ad PVin III 286a5f.]: *don gyis rtogs par bya ba'i thal ba bzlog pa ni dper brjod par byas la / dños su dper brjod par bya ba'i thal bar 'gyur ba ni rtogs par byas [D; P bya bar byas] pa yin no //*), vgl. Bu 338,6: *thal ba ldog pa'i mthar thug par bstan pa'i phyir, thal 'gyur 'sugs la bstan nas rañ rgyud dños su bstan pa la* und rGyal 27,4.

Bezüglich der Formulierung des *prasaṅga* und *prasaṅgaviparyaya* sind Jñānaśrībhadrā, Bu ston und rGyal tshab Dar ma rin chen derselben Auffassung, vgl. Jñ 277a3-5 (s. App. V), Bu 338,6-339,5, rGyal 28,1-29,3, TarBh 26,29 - 27,3 (s. KAJIYAMA 1966: 117).

Bei der Formulierung des *prasaṅgaviparyaya* entsteht ein Problem: Die Folge des *prasaṅgaviparyaya* ist vom Standpunkt des Proponenten aus wahr. Damit die Ableitung der wahren Folge richtig wird, muß auch der

Dharmakīrtis Pramāṇaviniścayaḥ

Grund wahr sein, m.a.W. die *pakṣadharmatā*, das Vorhandensein des Grundes im Beschaffenheitsträger, wahr sein. Da aber der Beschaffenheitsträger, die Gattung, für den Proponenten, die Buddhisten, nicht in Realität existiert, und daher ein Grund im nicht existenten Beschaffenheitsträger nicht vorkommen kann, ist die *pakṣadharmatā* nicht als wahr erwiesen. Bei Dharmakīrti findet sich dieses Problembewußtsein im Rahmen der Darstellung des *prasaṅga* nicht. Seine Kommentatoren sind sich hingegen des Problems bewußt und vertreten verschiedene Auffassungen. Da die Auseinandersetzung zwischen ihnen in IWATA 1993 (Kap. II) ausführlich behandelt ist, gebe ich hier nur einen Abriß von ihren Auffassungen.

Dharmottara faßt, in Rücksicht auf dieses Problem, bei der Formulierung des *prasaṅgaviparyaya*

sāmānya(S): (Fehlen des *anekatva*(~Q) → Negation des *anekavṛttitva*(~P)) den Grund als reine Negation (*prasaṅgyapratishedha*) des *anekatva* auf, wobei die Negation die Funktion hat, die Nichteinheit nur zu verneinen, nicht aber etwas zu bejahen, was nicht einheitlich ist, weil er der Ansicht ist, daß im nicht existenten Beschaffenheitsträger nicht irgendeine affirmative Beschaffenheit, sondern nur die so beschaffene Negation vorkommen kann, vgl. Dh 7b3-5, 9a6 und TANI 1987: 9, Anm. [19].

Prajñākaragupta hält dieser Deutung entgegen, daß Dharmottaras Grund kein richtiger, eigentlicher (*maula*) Grund sein kann, weil der in der negativen Form "bloße Verneinung des *anekatva*" zum Ausdruck gebrachte Grund weder in dem nicht existenten Beschaffenheitsträger vorkommen noch mit seiner erwünschten Folge, die auch aus der Verneinung der Beschaffenheit besteht, in Verbindung stehen kann (vgl. PVBh 482, 31 - 483, 24, TANI 1983: 15ff., TANI 1987: 10ff., Anm. [25], TANI 1991: 356ff. und IWATA 1993: 73ff. & 122ff.). Prajñākaragupta widerlegt nicht nur die Deutung Dharmottaras, sondern zeigt auch, daß der von ihm selbst anzuerkennende Grund beim *prasaṅgaviparyaya* formuliert werden kann. Der Grund kann eigentlich (*maula*) sein, wenn er nicht aus der bloßen Verneinung, nämlich dem bloßen Ergebnis der Vorstellung, besteht, sondern aus der positiven Beschaffenheit, die einem in Realität vorhandenen Ding entspricht, und wenn die *pakṣadharmatā* vom eigenen Standpunkt aus anerkannt wird. Damit der Grund des *prasaṅgaviparyaya* ein vollständiger Grund wird, nimmt er bei der Formulierung die zwei alternativen Auffassungen über den Beschaffenheitsträger, die Gattung, an: sie ist nichts anderes als ein Individuelles oder etwas anderes.

Geht man von der ersten Alternative aus, nämlich der Auffassung, daß der Beschaffenheitsträger, die Gattung, genauso wie Materielles (*rūpa*), Ton (*śabda*) usw., existent ist, und zwar völlig auf diese Indivi-

duellen reduziert, dann kann man weder die Beschaffenheit "Durchgängigkeit" (*vyāpitva*) der Gattung noch die aus dieser Beschaffenheit als dem Grund zu erschließende Beschaffenheit "Nichtbeobachtung [der Gattung] als auf einem Ding basierend" (*nāikavyaktiniṣṭhatayôpalambhaḥ*) als wahr anerkennen, weil Materielles, Ton usw. nicht durchgängig vorhanden sind und als auf einem Ding basierend beobachtet werden. Der Beweis der Folge, *nāikavyaktiniṣṭhatayôpalambhaḥ*, aus dem Grund, *vyāpitva*, wird nämlich für den *prasaṅga* (Ableitung einer unmöglichen Folge) gehalten, weil weder Grund noch Folge vom Proponenten selbst als wahr angesehen werden. Geht man aber von der Negation der Folge – "Beobachtung [der Gattung] als auf einem Ding basierend" (*ekavyaktiniṣṭhatayôpalambhaḥ*) – aus, kann man diese Beschaffenheit als wahr anerkennen. Wenn man diese zu bejahende Beschaffenheit als Grund verwendet und daraus die erwünschte Folge "Nichtdurchgängigkeit" (*avyāpitva*) der Gattung ableitet,

sāmānya (nichts anderes als *vyakti*): (*ekavyaktiniṣṭhatayôpalambhaḥ*
→ *avyāpitva*)

erfüllt dieser Grund die Bedingung der *pakṣadharmatā*, ist also einwandfrei, nämlich ein eigentlicher Grund (*maulo hetuḥ*). Dieser Beweis ist kein *prasaṅga* (vgl. PVBh 483, 25), sondern ein *prasaṅgaviparyaya* (vgl. ib. 482, 30f.).

Wenn man aber von der zweiten Alternative, daß die Gattung etwas anderes ist als ein Individuelles, welches nach der buddhistischen Lehre allein in Realität existiert, d.h. daß sie nicht existiert, ausgeht, nämlich von der Nichtexistenz des Beschaffenheitsträgers, dann ist Prajñākaragupta der Auffassung, weder der Grund des *prasaṅga* noch der des *prasaṅgaviparyaya* seien der eigentliche Grund. In diesem Fall, d.h. wenn der Beschaffenheitsträger nicht existiert, wird nicht nur der Beweis des *prasaṅga*, sondern auch der des *prasaṅgaviparyaya* nur zum Zweck des Hinweises auf einen Widerspruch innerhalb der gegnerischen Ansichten formuliert (vgl. PVBh 481, 21f. & PVBhT(Ya) Tse 29b3-5 [s. IWATA 1993: 67f.] und PVBh 483, 23f. & PVBhT(Ya) 33b5-6 [s. IWATA 1993: 80]).

IV (ad n. 31)

"[Beim *prasaṅga* des Proponenten] sagt [dieser] überhaupt nicht aus, daß irgendeine beweisende oder zu beweisende Beschaffenheit [bei allen Argumentationen grundsätzlich als wahr] festgestellt wären (**niścita*), wodurch sich [aufgrund der spezifischen Struktur des *prasaṅga*] ergäbe, daß [der Grund des *prasaṅga* (d.i. die beweisende Beschaffenheit, P)] nicht [als im Beschaffenheitsträger vorhanden] erwiesen wäre, oder [die Folge des *prasaṅga* (d.h. die zu beweisende Beschaffenheit, Q)] durch die Annahme [der gegnerischen überlieferten Grundsätze] zunichte gemacht

würde (*yenāsiddho 'bhyupagamena vā bādhanam syāt, o.ä [vgl. PVin III 286a8-b1]). Er zeigt vielmehr, daß die beiden Beschaffenheiten (P und Q) [in Bezug auf das Vorhandensein im Beschaffenheitsträger] zweifelhaft sind, denn der Ausdruck 'wenn es so wäre [d.h. die beweisende Beschaffenheit (P) im Beschaffenheitsträger vorhanden wäre], [dann wäre auch diese zu beweisende Beschaffenheit (Q) vorhanden]' (PVin III 286b4) [bedeutet, daß der Proponent des *prasaṅga* an der Wahrheit des Vordersatzes und Nachsatzes des Ausdrucks] zweifelt" (Dh 11b6-7: *gañ gis ma grub pa 'am / khas blañs pas gnod par 'gyur ba, sgrub par byed pa 'am / bsgrub par bya ba'i chos 'ga' yañ nes pa ñid du mi brjod kyi / 'on kyañ chos gñi ga the tshom du bstan pa yin te / gal te de lta<r> yin na zes bya ba ni the tshom yod* (? [im Text: *the tshom med*], vgl. Bu 341, 6: ... *de lta<r> yin na zes the tshom brjod pas ...*) pa yin [P; D pa yin om.] pa'i phyir ro //). Damit wird der Einwand - man müsse annehmen, daß der Grund des *prasaṅga* im Beschaffenheitsträger vorhanden sei - zurückgewiesen: "Zwar sollte [die beweisende Beschaffenheit (d.i. Grund)], wenn sie [in Wirklichkeit] mit der Feststellung [der Wahrheit des Grundes] versehen ist, [so] angesehen werden, daß sie [als im Beschaffenheitsträger vorhanden] erwiesen ist; der Grund des *prasaṅga* aber wird nicht als festgestellt angesehen, sondern er zeigt bloß die [logische] Verbindung [zwischen der beweisenden und der zu beweisenden Beschaffenheit]. Dies ist selbst [beim *prasaṅga*] möglich [dessen Vordersatz und Nachsatz hinsichtlich der Wahrheit] in Zweifel gezogen werden" (Dh 11b8-12a1: *nes pa dañ ldan pa ni grub par 'dod par bya dgos na / thal ba'i gtan tshigs ni nes par 'dod pa ma yin gyi / 'on kyañ 'brel pa [ba P D] ston pa tsam du zad do // de ni the tshom za ba la yañ nus pa yin no //*). Da es sich im *prasaṅga* "Falls der Grund (P) im Beschaffenheitsträger (S) vorkäme, käme die Folge (Q) in ihm vor" um eine hypothetische Aussage handelt, ist es nicht nötig, daß der Vordersatz und der Nachsatz des *prasaṅga*, also der Grund und die Folge, vom Proponenten für wahr gehalten werden. Deswegen ergibt sich kein Fehler, selbst wenn dieser Grund nicht im Beschaffenheitsträger vorhanden ist und die Folge im Widerspruch zu einem der gegnerischen Grundsätze steht.

V (ad n. 32)

"[Einwand:] Wieso hält man dann [die einzelnen Elemente des Beweises, der in der] Kontraposition der Ableitung der unmöglichen Folge (*prasaṅgaviparyaya*) [besteht], für vollkommen [wahr] festgestellt? [Zur Erwiderung wird folgendes] gesagt: Wenn der Grund [im Beschaffenheitsträger] vorhanden ist, d.h. [als 'in ihm vorhanden'] erwiesen ist, begeht man keinen

Fehler, selbst wenn man ihn als festgestellt auffaßt. [Beim Beispiel des *prasaṅgaviparyaya* Dharmakīrtis – dem Beweis "Die Gattung ist, weil sie nicht vielheitlich ist, nicht in vielen Dingen vorhanden" (zu Dharmottaras Auffassung des *prasaṅgaviparyaya* s. App. III) –] ist [der Grund] "Negation der Viel[heit]" selbst in dem [Beschaffenheitsträger] vorhanden, der wie z.B. die Gattung usw. keine Entität (d.i. ein reales Ding) ist (*avastu*). Es ist nicht nur so, daß, wenn der Grund des [*prasaṅga*]*viparyaya* erwiesen ist, kein Fehler [in dem Grund] vorhanden ist, sondern es ergibt sich auch kein [Fehler] in dem Grund des *prasaṅga* [wenn er als wahr erwiesen ist]. Wenn z.B. aus dem [Grund] '[Der Ton ist] vorhanden (*sat*)', welcher von den Vertretern der Ansicht der Nichtvergänglichkeit [aller Gegebenheiten] anerkannt wird, die [für diese Vertreter] unmögliche Folge 'Der Ton ist vergänglich' [mit Hilfe der Umfassung, daß alles Seiende vergänglich ist] bewiesen wird, [ist dieser Grund nicht fehlerhaft]" (Dh 12a3-6: '*o na ji ltar thal ba las bzlog pa gcig tu nes par 'dzin ce na / bśad pa / gtan tshigs yod na ni ste grub na ni nes par yoṅs su gzuñ [P; D bzuñ] na yañ skyon du 'gyur ba ma yin no // du ma med pa ñid ni spyi la sogs pa dños po med pa la yañ grub pa yin no // bzlog pa'i gtan tshigs grub na skyon med pa 'ba' žig tu ma zad kyi / 'on kyañ thal ba'i gtan tshigs la yañ ma (P; D om.) yin no // dper na rtag par smra ba rñams kyis khas blaṅs pa'i yod pas sgra mi rtag par thal bar grub pa bzin no //*). Nach Dh wäre die obige Stelle Dharmakīrtis folgendermaßen zu übersetzen. "Wenn der Grund [– nicht nur der Grund des *prasaṅgaviparyaya*, sondern auch der des *prasaṅga* – im Beschaffenheitsträger] vorhanden ist, [begeht er] keinen Fehler [selbst wenn er diesen Grund und die daraus zu erschließende Folge für wahr hält]". Die Ansicht, daß der Grund beim *prasaṅga* wahr sein kann, wird aber im betreffenden Grundtext Dharmakīrtis nicht direkt geäußert, obwohl sie dem Kontext nach nicht ausgeschlossen ist.

Dieser Erläuterung des *prasaṅga* läßt sich entnehmen, daß Dharmottara der Meinung ist, auch bei einem *prasaṅga* könne der Grund vom Pronomiten anerkannt, d.h. für wahr gehalten werden. Da auch die Folge dieses *prasaṅga* wegen der Wahrheit des Grundes als wahr angesehen wird, liegt es nahe anzunehmen, daß Dharmottara gelten läßt, in einem speziellen Fall könne selbst der *prasaṅga* zum Zweck der Darstellung der eigenen Ansicht des Proponenten verwendet werden. Bu ston äußert dieselbe Meinung etwas deutlicher, vgl. Bu 341,6-342,1: *th al ba la 'a ṅ r ta g s g r u b na nes par 'dzin yañ skyon med de / dper na / rtag par smra bas khas blaṅs pa'i yod pas sgra mi rtag par thal bar sgrub pa bzin no //*.

In Bezug auf die Auffassung über den Grund des von Dharmakīrti angegebenen *prasaṅga* – daß nämlich der Grund aus der Beschaffenheit

‘Vorhandensein in vielen Dingen’ bestehe – ist Jñānaśrībhadrā mit Dharmottara und Bu ston einer Meinung, vgl. Jñ 277a3–4: ... *thal ba du ma la 'jug pa'i phyir tha dad (*bheda, d.h. anekatva) de, sñon po dañ / ser po lta bu'o // spyi yañ du ma la 'jug pa yin no ...* . An der vorliegenden Stelle des PVin III (*gtan tshigs yod na ...*) ist er der Auffassung, daß dieser Grund im Beschaffenheitsträger vorhanden sein kann: "Oder: Wenn der Grund – das ‘Vorhanden[sein] in vielen [Dingen]’ (*anekavṛtti*) (d.i. der Grund des *prasaṅga*) usw. – im Sinne der Wirklichkeit [im Beschaffenheitsträger (d.i. der Gattung)] vorhanden (d.h. als vorhanden erwiesen) ist, ist es richtig, daß man diejenige [Folge des *prasaṅga*], welche kraft des richtigen Argumentes; daß [diese Folge] den Grund umfaßt, erlangt (d.h. abgeleitet) wird, für festgestellt (nämlich für wahr) hält, obwohl [die Folge] zu einem Grundsatz [des Opponenten des *prasaṅga*] in Widerspruch steht" (Jñ 275b8–276a1: *yañ na gtan tshigs du ma la 'jug pa la sogs pa dños po'i don du yod na grub pa'i mtha' dañ 'gal yañ rtags la khyab pa'i rigs pa'i stobs las thob pa ni ñes par yoñs du gzun bar rigs te /*).

Obwohl Jñānaśrībhadrā keine eingehende Begründung für das Vorhandensein des Grundes des *prasaṅga* im Beschaffenheitsträger vorbringt, läßt sich, vom formalen logischen Aspekt aus betrachtet, seinem Kommentar folgendes entnehmen: Auch Jñānaśrībhadrā läßt bezüglich der Wahrheit des Grundes des *prasaṅga* gelten, daß im Einzelfall auch der Grund wahr sein kann, wobei er die Ansicht – auch der Grund des *prasaṅgaviparyaya* könne wahr sein – nur andeutet –, vorausgesetzt, daß er mit dem Wort "usw." (*ādi*) den Grund des *prasaṅgaviparyaya* meint. Diese Voraussetzung ließe sich dadurch unterstützen, daß Jñānaśrībhadrā den *prasaṅga* und den *prasaṅgaviparyaya* grundsätzlich in folgendem Sinne für einen gleichartigen Beweis hält, daß der Proponent in den meisten Fällen nicht nur mit dem *prasaṅga*, sondern auch mit dem *prasaṅgaviparyaya* lediglich auf einen Widerspruch zwischen dem vorausgesetzten Grundsatz des Gegners und den gegnerischen Ansichten hinweist; vgl. Jñ 275a1–2 (ad PVin III 286a7): *de ltar na gcig ñid dañ 'gal lo // gal te tha dad pa ñid khas mi len na ste (P; D sta) gcig ñid du 'dod na tha dad pa (par P D) ldog par 'gyur bas du ma la 'jug pa dañ 'gal lo //* "[Falls die Gattung in vielen Dingen vorhanden wäre, würde sie ein vielheitliches Wesen haben (= *prasaṅga*).] Dann [ergäbe sich, daß dieses Wesen] in Widerspruch zu [dem Wesen der Gattung, d.i.] der Einheit, stünde. Wenn aber die Mannigfaltigkeit (d.i. die Vielheit) (= die umfassende Beschaffenheit) [der Gattung] nicht angenommen wird, [die Gattung] nämlich als *einheitlich* angesehen wird (**ekavenēsta-*), ergäbe sich, daß [diese Einheit] in Widerspruch zum ‘Vorhan-

den[sein der Gattung] in vielen [Dingen]' (*anekavṛtti*) (nämlich zur umfaßten Beschaffenheit) stünde (= *prasaṅgaviparyaya*), weil die Mannigfaltigkeit (d.i. die Vielheit, und zwar die Nichteinheit der Gattung) [durch die Einheit der Gattung] ausgeschlossen wird". Und Jñ 276a5-6 (zur Übersetzung s. App. VI); zur Ansicht Jñānaśrībhadras siehe auch TANI 1991: 359 und IWATA 1993: 59ff. Seine Stellungnahme zur Anwendungsweise der beiden Beweise impliziert jedoch, daß auch der Grund des *prasaṅgaviparyaya* in der Regel vom Proponenten nicht für wahr gehalten wird. Wenn Jñānaśrībhadrā also an der vorliegenden Stelle die Wahrheit des Grundes beim *prasaṅgaviparyaya* voraussetzt, könnte man annehmen, daß er sie als Ausnahme ansieht.

VI (ad n. 37)

Nach Jñānaśrībhadrā bedeutet *bzlog pa* die Nicht-Widersprüchlichkeit zwischen den vom Opponenten angenommenen Beschaffenheiten, nämlich dem "Vorhandensein in vielen Dingen" - dem Grund (P) - einerseits und der "Einheit" - der wesentlichen Beschaffenheit des Beschaffenheitsträgers (S) (d.i. der Gattung) - oder der Negation der Folge (Q) (d.i. der "Nichteinheit") andererseits. Der *prasaṅga* beweist die Umfassung des Grundes (P) durch die Folge (Q), wodurch die Kontraposition der Umfassung (d.i. die Umfassung der Negation der Nichteinheit durch die Negation des Vorhandenseins in vielen Dingen) gezeigt wird. Diese weist zwar nur auf die Widersprüchlichkeit zwischen dem "Vorhandensein in vielen Dingen" und der "Einheit" hin, beweist aber nicht die umgekehrte Nichtwidersprüchlichkeit. Damit betont er, daß auch der *prasaṅgaviparyaya* den Hinweis auf einen Widerspruch zum Ziel hat: "Mittels des [Beweises der Umfassung des 'Vorhandenseins in vielen Dingen' (d.i. des Grundes des *prasaṅga*) durch die 'Vielheit' (d.i. die Folge des *prasaṅga*)] zeigt man die Umfassung in Form des gemeinsamen Fehlens (*vyatireka*), nämlich [die logische Verbindung, daß] bei der Negation der Vielheit auch das Vorhanden[sein] in vielen [Dingen] fehlt. Dadurch zeigt man zwar [die Tatsache], daß [die beiden, vom Opponenten anerkannten Beschaffenheiten, nämlich] das Vorhanden[sein] in vielen [Dingen] und die Einheit [miteinander] widersprüchlich sind, aber man beweist nicht den dem entgegengesetzten [Sachverhalt], daß das Vorhanden[sein] in vielen [Dingen] und die Ein[heit] nicht [miteinander] widersprüchlich wären" (Jñ 276a5-7: *des ni ldog pa'i khyab pa tha dad pa med na du ma la 'jug pa'i yañ ldog par ston pas du ma la [D; P las] 'jug pa dañ gcig ñid 'gal bar ston par byed kyī / de las bzlog pa du ma la 'jug pa dañ gcig mi 'gal ba sgrub par byed pa ni ma yin te /*), vgl. Jñ 275a1-2 (s. App. V).

Nach Dharmottara handelt es sich hier um die Widerlegung der von

anderen buddhistischen Kommentatoren formulierten zwei Beispiele für den falschen *prasaṅga* und *prasaṅgaviparyaya*, wobei die *pakṣadharmatā* jeweils (beide Male) nicht erfüllt ist, vgl. Dh 13a2–6 und IWATA 1993: 51ff. Legt man die Interpretation Dharmottaras zugrunde (vgl. Dh 13a7–8: *thal ba'i gtan tshigs sam bzlog pa'i gtan tshigs ma grub pa dag gis gtan tshigs grub pa kho nas 'grub par 'gyur ba'i dgos pa khas blaṅs pa las bzlog pa sgrub par byed pa ni ma yin te* / [*dgos pa* ist unklar. Ich verstehe es im Sinne von '*grub par 'gyur bar dgos pa* (*-*tavya*)]), könnte man den Grundtext folgendermaßen übersetzen: "[Der *prasaṅga*] ist aber nicht [in dem Sinne] das Beweisende [daß er mittels des nichterwiesenen (*asiddha*) Grundes des *prasaṅga* und des nichterwiesenen Grundes des *prasaṅgaviparyaya* diejenige Folgen beweisen würde, die zu der Annahme, welche aus dem gültigen Grund allein abgeleitet werden sollte, im] entgegengesetzten [Verhältnis stehen]".

ANMERKUNG

1. Vgl. PV IV 12bc''d' (= PVin III 286a5): *parakalpitaḥ / prasaṅgo (dvaya-saṃbandhād ekābhāve 'nyahānaye //)* (zur Übersetzung s. App. II), TarBh 27, 5, KAJIYAMA 1966: 118, Anm. 315, MIMAKI 1976: Anm. 224, TILLEMANS 1986: 156ff. und TANI 1987: 10, Anm. 18. Der *prasaṅga* ist eine Beweisführung der systematischen Inkonsequenz, bei welcher aufgrund der hypothetischen Annahme einer gegnerischen Ansicht, die *n u r* beim Opponenten als wahr gilt, also vom Proponenten selbst nicht anerkannt wird, eine systematisch unmögliche Folge abgeleitet wird, die im Widerspruch zu den gegnerischen Grundsätzen steht. Die Struktur des *prasaṅga* wird aus der kurzgefaßten Interpretation Dharmottaras klar ersichtlich: "Beim Beweis der Ableitung der systematischen Inkonsequenz nennt man die unmöglichen Folge, daß die umfassende Beschaffenheit (*vyāpakadharmā* Q) [im Beschaffenheitsträger des Beweises] vorkäme (*prasaṅga*), da man sieht, daß die [nur] vom Opponenten angenommene (**iṣṭa*, **upagata*) umfaßte Beschaffenheit (*vyāpyadharmā* P) [im Beschaffenheitsträger vorkommt], obwohl [die umfassende Beschaffenheit nach den Lehrsystemen beider Widersacher] nicht gebilligt wird; die umfaßte [Beschaffenheit] kommt nämlich ohne die umfassende nicht vor (d.h. jene ist mit dieser fest verbunden)" (Dh 7b2-3: *thal bar sgrub [P; D bsgrub] pa la ni khyab [D; P khyad] par bya ba 'i chos g'zan gyis 'dod par mthoñ nas mi 'dod kyañ khyab [P; D khyad] par byed pa 'i chos grub par thal bar brjod pa yin te / khyab par bya ba ni khyab par byed pa med par mi 'byuñ ba 'i phyir ro //*). Dharmakīrti hält, obwohl beim *prasaṅga* das Vorhandensein von Grund und Folge im Beschaffenheitsträger, vom Standpunkt des Proponenten aus betrachtet, *n i c h t w a h r* ist, die Ableitung der Folge aus dem Grund selbst für *g ü l t i g*, solange zwischen diesen beiden eine feste Verbindung, nämlich die wesentliche Verbindung (*svabhāvapratibandha*), besteht, welche auf der Ebene der realen Dinge vorhanden ist (vgl. PVin III 286a7-8).

2. Im vorangehenden Textstück (vgl. PVin III 285b1-286a5) hat Dharmakīrti die Gültigkeit des von den Sāṃkhya-Anhängern formulierten Beweises deswegen abgelehnt, weil der Grund dieses Beweises *n u r* vom Opponenten anerkannt, d.h. *n i c h t* im allgemeinen *w a h r* ist. Hier läßt sich die Frage stellen: Wenn beim Beweis die *pakṣadharmatā* des Grundes von den beiden Disputanten als wahr anerkannt werden muß, wieso können dann die Buddhisten bei der Polemik gegen die Opponenten den Beweis einer unmöglichen Folge (*prasaṅgasādhana*) benutzen, weil auch in diesem Beweis die unmögliche Folge aus demjenigen Grund abgeleitet wird, der nur von den Opponenten als wahr vorgestellt wird? (vgl. Dh 7b1 = SyVR 553, 9-10: *nanv evaṃ kathāṃ bhavadbhiḥ paraparikalpitair dharmair dharmāntarasya prasaṅgaḥ kriyate.*) Zur allgemeinen Antwort auf die Frage nach der Gültigkeit des *prasaṅga* s. App. I. Um darauf zu antworten erklärt Dharmakīrti in dem folgenden Textstück den Unterschied zwischen dem von ihm formulierten *prasaṅga* (Ableitung einer systematisch unmöglichen Folge) und dem von den Sāṃkhya-Anhängern formulierten Beweis und stellt die Struktur des *prasaṅga* dar. Zur groben Charakterisierung des

Dharmakīrtis Pramāṇaviniścayaḥ

prasaṅga siehe App. II.

3. Vgl. SyVR 553, 14–15: *ekadharmopagate dharmāntaropagamasandarśanamātratat-paratvenâsya* (d.i. *prasaṅgasya*) (= PVin III 286a7) *vastuniścāyakatvābhāvāt*. Beim *prasaṅga* wird der Grund nur vom Opponenten als wahr anerkannt, und die Folge wird vom Proponenten und Opponenten nicht als wahr anerkannt, vgl. KAJIYAMA 1966: 117, Anm. 313 und MIMAKI 1984: 239f.

4. Weil, daß die Folge (Q) des *prasaṅga* sowohl für den Opponenten als auch für den Proponenten selbst nicht wahr ist, d.h. nicht im Beschaffenheitsträger vorhanden sein kann, kann der Proponent auch das Vorhandensein des Grundes (P), der durch die Folge (Q) logisch umfaßt ist, in demselben Beschaffenheitsträger, verneinen, denn wo immer die umfassende Beschaffenheit, die Folge (Q), nicht vorhanden ist, dort kann auch die durch diese umfaßte Beschaffenheit, der Grund (P), nicht vorhanden sein. Damit zeigt er das gemeinsame Fehlen (*vyatireka*) von Grund und Folge im Beschaffenheitsträger. Die logische Formulierung dieses Beweisverfahrens ist eine Umkehrung der unmöglichen Folge (*prasaṅgaviparyaya*), wobei die Umfassung vorausgesetzt wird, daß die Negation der Folge (Q) durch die Negation des Grundes (P) umfaßt ist. Nach Ansicht Dharmakīrtis hat die Formulierung des *prasaṅga* die Funktion, diese logische Umfassung bei der Formulierung des *prasaṅgaviparyaya* zu etablieren, vgl. PVin III 286b6–7.

5. Vgl. Dh 10a1–2: *rnam par dbye ba ni tha dad par gnas pa ste / khyab par byed pa gcig las khyab par bya ba so sor gnas bzod pa ni ma yin no khyab par bya ba de ni khyab par byed pa'i chos gzan du 'brel pa'i phyir ro // dños su zes bya ba ni no bo ñid kyis (D; P gyis) te / de'i bdag ñid (tādātmya) dañ de las byuñ ba'i (tadutpatti) mtshan ñid kyis so //*. Zu Dharmakīrtis Lehre, daß das Fehlen des Grundes und der Folge durch die wesentliche Verbindung bedingt ist, vgl. auch PVSV 16,28 – 17,13 (ad PV I 23–25), PVin II 45,26 – 46,20 (ad PVin II 71–73 [= 70cd, 71ab, 72, 73]) und STEINKELLNER PVin II (Teil II): Anm. 521. Zu Dharmakīrtis Lehre von der wesentlichen Verbindung (*svabhāvaprati-bandha*), die in Identität (*tādātmya*) und Kausalität (*tadutpatti*) besteht, vgl. STEINKELLNER 1974: Kap. II & III, STEINKELLNER 1984: Kap. II, II & IV, IWATA 1988: Kap. II und IWATA 1995: Anm. 34. *yañ* im Ausdruck *de lta yañ* (PVin III 286a7) ist unklar.

6. Um die Struktur des *prasaṅga* klarzumachen, führt Dharmakīrti eine Widerlegung der Ansicht der Vaiśeṣikas, der Naiyāyikas oder der Mīmāṃsakas als Beispiel an, nämlich der Ansicht, daß sich die einheitliche Entität, z. B. die Gattung (*sāmānya*), trotz ihrer Einheit mit vielen individuellen Dingen, welche an verschiedenen Orten, zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Zuständen (*avasthā*) vorkommen, gleichzeitig verbinde, also in diesen Dingen existiere, vgl. Bu 338,7: *dpyod pa pa dañ bye brag pa spyi gcig yul dus gnas*

skabs tha dad kyi gsal ba (im Text: *pa*) *thams cad la tha dad du gcig car 'brel par 'dod pa* (*dgag pa ni / ...*). Unsere Übersetzung basiert auf den Kommentaren Dharmottaras und Bu stons.

7.Vgl. PVBhT(Ya) 19b6: *du ma la yod par khas blañs pa'i cha med (anamśa) pa'i gcig bu ...* (Komm. zu PVBh 476, 1f.).

8.Vgl. Dh 7b3: *spyi la sogs pa du ma la yod par 'dod pa na* und Jñ 274b7: *gsal ba du ma la* (P; D om.) *'jug pa spyi gcig po ...*

9.Nach Dh 7b8 (: *yul la sogs pa ñes pa dañ 'brel pa g c i g l a s gźan pa'i rdzas de dañ ldan pa* [P; D *pa ni*] *ma yin te /*) wird die vorliegende Stelle wie folgt übersetzt: "Die einheitliche [Entität] ... ist nicht mit [Dingen (b, c, ...)] verbunden, welche anders sind als [ein bestimmtes Ding (a)], das [zu einer bestimmten Zeit] an einem bestimmten Ort und [in einem bestimmten Zustand] vorhanden ist". Dharmottara dürfte etwa folgender Sanskrit-Text vorgelegen sein: *ekasya na deśādiviśeṣavato 'nyena yogaḥ* statt des in PVBh (476, 2) zitierten Skt.-Textes: *ekasya na deśādiviśeṣavatānyena yogaḥ*. In Jñ ist der vorliegende Text wie folgt wiedergegeben: Jñ 274b7: *gcig po de yul la sogs pa ... ñes pa'i bye brag bźin du gźan du te / du mar ni rigs pa ma yin te /*. Tibetische Übersetzer haben das possessive Suffix -*vat* als adverbiales Suffix des Vergleichs "wie" und das Wort *yoga* als "richtig / möglich" verstanden. Die Wiedergabe *gźan du ... rigs pa ...* ist offensichtlich mißlungen.

10.Dharmottara interpretiert das Wort *svabhāvāntara* wie folgt: Dh 8a3: *gtan tshigs kyi don ni ñes pa'i rañ bźin gyi* (P; D *gyis*) *gsal ba dañ 'brel pa'i rañ bźin las rañ bźin gźan med pa'i phyir ro źes bya ba yin no //* "Der Grund bedeutet: Weil es [bei der einheitlichen Gattung] keine andere wesentliche Beschaffenheit gibt als die wesentliche Beschaffenheit, die in der Verbindung mit dem Ding (a), das ein [hinsichtlich des Ortes, der Zeit und des Zustandes] festgestelltes [bestimmtes] Wesen hat, besteht". D.h. *svabhāvāntara* bedeutet die Verbindung mit anderen Dingen (b,c,d,...), die anders sind als das bestimmte Ding (a). Daß etwas (X) mit vielen anderen Dingen (b,c,d..) verbunden ist, impliziert, daß es (X) die Vielheit der Dingen zum Wesen hat. Die Verbindung mit anderen Dingen bedeutet also die Vielheit. In diesem Sinne hat Bu ston *svabhāvāntara* als "Vielheit" aufgefaßt, vgl. Bu 339, 2-3: *rañ bźin gźan gyis stoñ pa ste d u m a s stoñ pa'i phyir /*, ib. 339, 3 und rGyal 28,5.

11.Vgl. Dh 8a2: *rnam par ma bcad ciñ khyad par du ma byas pa'i rañ bźin gźan gañ yin pa des stoñ pa ...* und PVBhT(Ya) 19b8 (Komm. zu PVBh 476,1f.).

12.rGyal tshab Dar ma rin chen interpretiert: "[Wenn die einheitliche Entität, nämlich die Gattung] dadurch qualifiziert wird, daß sie sich nur mit einem [bestimmten] Ding durch Inhärenz völlig verbindet, dann wird sie eins; wenn sie sich hingegen, ohne durch diese [Verbindung] qualifiziert zu sein,

mit [anderen] vielen Dingen durch Inhärenz völlig verbindet, dann wird sie vielfältig (d.h. nichteinheitlich). Deswegen fehlt [der Gattung die Beschaffenheit, nämlich] die Nichtein[heit], welche durch die Verbindung nur mit dem [bestimmten] einen [Ding] nicht qualifiziert ist [falls man annimmt, daß sich die einheitliche Gattung mit ihm verbände]" (rGyal 28, 5–6: *gsal ba gcig kho na dañ 'phrod 'du rdzogs par 'brel bas⁺ khyad par du byas na gcig tu 'gyur la, des khyad par du ma byas par gsal ba du ma dañ 'phrod 'du rdzogs par 'brel [im Text: 'bral] na du mar 'gyur bas, gcig kho na dañ 'brel bas⁺ khyad par du ma byas pa'i du mas ston* (zés pa'o //)). +pas (: bas).

13.Vgl. Dh 8a6: *de lta bu'i (tathābhūta) zés bya ba ni gcig gi ran bzin no //* und Jñ 274b8: *gcig bu'i ran bzin-de lta bu'i ran bzin can gyi spyi ni ...*

14.Wegen der umfangreichen Darlegung des Grundes und der Folge des von Dharmakīrti als Beispiel für den *prasaṅga* angeführten Beweises ist es schwierig festzustellen, ob mittels des Beweises ein *prasaṅga* oder ein *prasaṅgaviparyaya* formuliert ist, oder in welchen logischen Elementen der *prasaṅga* und der *prasaṅgaviparyaya* bestehen. In der Tat vertreten die Kommentatoren jeweils verschiedene Auffassungen von der logischen Formulierung des Beweises. Die Auffassungen sind grob skizziert von zweierlei Art. Nach der ersten handelt es sich im Text um eine Formulierung des *prasaṅgaviparyaya*, nicht aber des *prasaṅga*. Dies vertreten Dharmottara, Bu ston und rGyal tshab Dar ma rin chen. Unsere Übersetzung basiert auf dieser Interpretation. Auch Jñānaśrībhadrā vertritt eine ähnliche Auffassung. Prajñākaragupta und seine Kommentatoren hingegen sind der anderen Auffassung, daß der Beweis je nach dem Unterschied in der Auffassung des Beschaffenheitsträgers (*sādhyadharmin*) unterschiedlich verstanden wird, nämlich entweder als *prasaṅga* oder als *prasaṅgaviparyaya*. Zu den unterschiedlichen Auffassungen bei Dharmottara und Prajñākaragupta siehe App. III. Zur detaillierten Interpretation der Formulierung des Beweises vgl. IWATA 1993: Kap. II.

15.Zitiert in PVBh 476, 1–3 (= PVin III 286a5–6), vgl. NBhūṣ 231, 6f. Zur parallelen Stelle vgl. TANI 1987: 10, Anm 19.

16.D.h.: Obwohl die Buddhisten den *prasaṅga* in der Weise führen, daß man aus der hypothetischen Annahme, daß in der Gattung (S), welche die Einheit zum Wesen hat, eine Beschaffenheit "Vorhandensein in vielen [Dingen]" (*anekavṛt-titva*, P) vorkäme, eine unmögliche Folge "Vielheit" (*anekatva*, Q) der Gattung ableiten könnte, ist bei diesem *prasaṅga* die zu beweisende Beschaffenheit "Vielheit" in der einheitlichen Gattung überhaupt nicht möglich (vgl. Dh 10a4–5). Wieso kann dann diese unmögliche Sache als Folge bewiesen werden?.

17.D.h. nicht nur die umfassende Beschaffenheit "Vielheit" (Q), sondern auch die umfaßte Beschaffenheit "Vorhandensein in vielen Dingen" (P) ist im Beschaffenheitsträger "der einheitlichen Gattung" nicht möglich, vgl. Dh

10a5-6: *gcig la du ma mi srid pa 'ba' zig (D; P sig) tu ma zad kyi / gañ zig
gcig la mi srid pa'i du ma ñid des khyab pa yul la sogs pa tha dad pa'i rdzas
la yod pa zes bya ba'i chos de yañ spyi la sogs pa gcig po de la mi srid de
/.*

18. Nach Dh (10a6-7: ... *de la mi srid de / de'i phyir ... de khas len na ...*)
lese ich den Text (Pvin III 286a8) wie folgt: ... *de la mi srid pa'i phyir
[ro //] de khas len na ...* . Ich verstehe nämlich den vorangehenden Satz "...
mi srid pa'i phyir" als Begründung für den Satz "*de khas len na ...*": Die
Tatsache - Wenn die umfassende Beschaffenheit (Q) im Beschaffenheitsträger
(S) verneint wird, dann wird auch die umfaßte (P) in ihm (S) verneint - ist
wegen des kontraeronierten Verhältnisses mit der Aussage - Wenn die umfaßte
Beschaffenheit (P) in ihm (S) angenommen würde, würde auch die umfassende (Q)
angenommen - logisch gleichbedeutend. Infolgedessen ist die Wahrheit dieser
Aussage, d.h. des *prasaṅga*, durch die wahre Tatsache begründet.

19. D.h. der Proponent zeigt mittels des *prasaṅga*, daß die unmögliche Folge
(z.B. die Vielheit der einheitlichen Gattung) aus dem unwahren Grund (z.B.
dem Vorhandensein der Gattung in vielen Dingen) notwendigerweise abgeleitet
werden könnte; damit aber intendiert er nicht, die Folge als Grundsatz, der
von ihm selbst für wahr gehalten wird, zu beweisen (vgl. Bu 340, 1: *rañ rgyud
du du ma mi sgrub bo //*). Die Wahrheit der Ableitung der unwahren Folge und
die Unwahrheit der Folge stehen nicht miteinander in Widerspruch.

20. Vgl. Dh 10a7-8: *gal te yañ chos gñis ldog par bstan pa'i don du 'dod pa
yin pa de lta na yañ ...* . Lesart des Pvin III (286a8): *de lta na yañ (D; P
de lta na om.)*.

21. Der Gegner meint: "[Der Proponent,] der Buddhist, soll auf dem Standpunkt
stehen, daß [der Beschaffenheitsträger, nämlich] die Gattung, [in Wirklich-
keit] nicht existiere, und den Beweis der unmöglichen Folge (*prasaṅgasādhana*)
[d.h. die Vielheit (*anekatva*) der nichteinheitlichen Gattung] vortragen.
Deswegen sei in diesem Fall der Träger [der Beschaffenheit] nicht vorhanden.
Somit ergebe sich, daß [die *pakṣadharmatā*, nämlich] daß der Grund 'Vorhan-
den[sein] in vielen [Dingen]' (*anekavṛtti*) [im Beschaffenheitsträger, der
Gattung, vorkommt], nicht erwiesen werden könne" (Dh 10b3-4: *sañs rgyas pa ni
spyi med par smra ba la gnas te / thal ba'i sgrub par byed pa brjod pas de'i
tshe gzi ma grub pa'i phyir gtan tshigs du ma la yod pa zes bya ba ma grub
par 'gyur ro //*).

22. Als Beispiel für eine Erkenntnis, die eine im *prasaṅga* aufgestellte These
(d.i. die Nichteinheitlichkeit der Gattung, des Ganzen usw.) zunichte macht,
gibt Dharmottara zwei Beweise an, nämlich den Beweis durch "die Schlußfolge-
rung (*anumāna*) - [Die Gattung] ist einheitlich, weil man die Einsicht er-
fährt, daß sie in vielen [Dingen durchgängig vorhanden ist und] eine ein-
heitliche Gestalt (**ekākṛti*) hat" - und den Beweis, der darin besteht, daß

"es durch eine unmittelbare Wahrnehmung (*pratyakṣa*) erwiesen ist, daß ein Ding als Ganzes (*avayavin*) eine grobe (**sthūla*) (d.h. einheitliche) [Gestalt hat]", vgl. Dh 10b1-2: *mañ po dag la rnam pa gcig tu śes pa mthoñ ba'i phyir* (P; D *phyir /*) *gcig ñid rjes su dpag* (D; P *dpags*) *pa yin te / des na rjes su dpag pa gnod pa dañ / yan lag can gyi rdzas rags pa ñid ni mñon sum du grub pa yin te / des na mñon sum gyis* (P; D *gyi*) *gnod pa gzuñ ño //*, Bu 340, 2-3 und rGyal 31,3ff.

23.D.h.: Oder der Gegner ist der folgenden Meinung: "Falls [der Proponent der Meinung] anhängt, [die Gattung] sei in vielen [Dingen] vorhanden, würde er der Ansicht, [daß] die Gattung [als einheitliche Entität existiert], unterliegen. [Dann ergäbe sich aber eine unerwünschte Konsequenz] daß die [abgeleitete] Behauptung (*pratiññā*) - '[Die Gattung ist] aufgrund des Vorhandenseins in vielen [Dingen] nicht-einheitlich' - durch die Annahme der Einheit [der Gattung] zunichte gemacht würde (**bādhana*), weil auch für den [Proponenten der Grundsatz vorausgesetzt wird, daß] die Gattung einheitlich ist" (Dh 10b4-6: ... *du ma la yod pa ñid du 'dzin pa na spyir smra ba la brten par 'gyur ba yin no //* *de la yañ spyi ni gcig yin pas na du ma la yod pa'i phyir du ma ñid yin par dam bcas pa la / gcig ñid du khas blañs pas gnod pa yin no //*).

24.Vgl. NBhūṣ 232, 23 und 234, 11 (= PVin III 286b1): *nāpi pariṣākāle kasyacid abhyupagamaḥ* (vgl. TANI 1987: 12, Anm. 20) und Dh 10b7: *luñ gi don brtag* (P; D *brtags*) *pa'i dus na luñ 'ga' yañ khas blañs pa med pa'i phyir ro //*.

25.Vgl. Jñ 275b1-2: *rtags kyi don gañ rtogs na de* (d.i. *rtags*) *rtogs nas rañ* (d.h. *rtags*) *gi khyab* (D; P *khyad*) *par byed pa* (*vyāpaka*) *mi 'dor ba'i phyir* (**atyāgatvāt* o.ä.) *śugs kyis gzan med de khyab par byed pa'i chos kyañ rtogs te / khyab par bya ba gañ khas blañs pas khyab par byed pa de khas blañs par 'gyur te'o //*. *gzan med de* ist unklar. Vielleicht ist damit die logische feste Verbindung gemeint, daß die umfaßte Beschaffenheit (P, d.i. Grund) andernfalls, nämlich ohne die umfassende Beschaffenheit (Q, d.i. Folge), nicht möglich ist, vgl. Dh 11a3: *gzan du mi 'thad pa'i* (**anyathāyoga- / *anyathānupapatti-*) *dños po'i śugs kyis* (D; P *kyi*), 11a7 und 11b1 (s. Anm. 27).

26.Zitiert in NBhūṣ: 232, 27: *prabhābhyupagame pradīpābhyupagamavat* (= PVin III 286b2), vgl. TANI 1987: 12, Anm. 21. Zwischen Licht und Lampe besteht im übertragenen Sinne ein Verhältnis von Wirkung und Ursache, also die feste Verbindung, daß ohne Lampe kein Licht möglich ist. Aufgrund dieser festen Verbindung nimmt man eine Lampe (Q) an, wenn man ein Licht (P) sieht. Genauso nimmt man, wenn man die umfaßte Beschaffenheit "Vorhandensein in vielen Dingen" (P) im Beschaffenheitsträger, der Gattung, voraussetzt, die umfassen-

de Beschaffenheit "Vielheit" (Q) an, weil jene (P) ohne diese (Q) nicht möglich ist.

27.D.h. daß der Grund (d.i. das Umfaßte, P) ohne die Folge (d.i. das Umfassende, Q) nicht möglich ist, vgl. Dh 11a7: *g'zan du mi 'thad pa'i rigs* (D; rig P) *pa* ..., ib. 11b1: *khyab par bya ba ni khyab par byed pa med par mi 'gyur ba yin te* / und Bu 341,2.

28.D.h. "Ferner: Selbst wenn [der Proponent] der jeweils anderen Ansicht [als der Annahme der gegnerischen bzw. eigenen Grundsätze] ist, ..." (Dh 11b4: *g'zan yañ khas blañs pa g'zan du gnas kyañ (ma grub pa la sogs par 'gyur ba ma yin no //)*), und er diesen jeweiligen Standpunkt beim *prasaṅga* nur hypothetisch annimmt. Vgl. auch Bu stons analytische Einleitung dieses Textstücks (Bu 340,4): *grub mtha' khas ma blañs pas skyon med par bstan pa* (= PVin III 286b1-3) *dañ / b l a ñ s k y a ñ skyon med par bstan pa* (= vorliegende Stelle, PVin III 286b3ff.).

29.Vgl. NBhūṣ 232,30 - 233,1 (= PVin III 286b4): *yathâivam (yady evam (?)) idam api syān na cōbhayam iti dharmayoḥ saṃbandhopadarśanāt* und PVBh 481, 20: *prasaṅgasādhanam idaṃ nâśrayāsiddhatā tataḥ / yady etat (im Text: evaṃ) syād idam api ("na cōbhayam itīṣṭataḥ") //*. (1* Die tibetische Übersetzung entspricht dem überlieferten Sanskrit nicht: *der // min na gñi ga'añ zes 'dod 'dir //*. Die Wörter *min na ... 'dod* sind in PVBhT(Ya) 29b2-3 als *pratīkas* belegt, nicht aber *der* und *'dir*. Könnten *der* und *'dir* jeweils eine Korruptel der Wiedergabe *'gyur* und *phyir* (-taḥ) sein? Vgl. IWATA 1993: *Pramāṇavārttikabhāṣya* Text, Anm. 3). Lesart des PVin III (286b3-4): *ma* (P; D *de ma*) *grub pa la sogs par 'gyur ba yañ ma yin te / ... ñe bar ston* (P; D *ston pa yin pa'i phyir ro //*).

30.Vgl. PVBh 481, 28: *yady ayaṃ sthitapakṣaḥ syād bhaved dharmyasiddhidoṣaḥ. yoñs su 'dzin pa* (PVin III 286b4): besser wäre *yoñs su 'dzin na* (= Bu 341,5).

31.Nach Dharmottara (Dh 11b6-12a1) ist damit gemeint: Im *prasaṅga* wird nur der Zweifel an der Wahrheit des Vorhandenseins des Grundes und der Folge in Beschaffenheitsträger gezeigt. Selbst wenn diese Wahrheit in Zweifel gezogen ist, kann der Hauptzweck des *prasaṅga*, d.h. die Etablierung der logischen Verbindung zwischen dem Grund und der Folge, erfüllt werden. Daher ergeben sich die vom Gegner beanstandeten Fehler nicht, wenn im *prasaṅga* die *pakṣad-harmatā* nicht als wahr erwiesen ist und die Folge zu den gegnerischen Grundsätzen in Widerspruch steht. Zur Übersetzung der Stelle (Dh 11b6-12a1) s. App. IV.

32.Nach Dharmottara und Bu ston ist an dieser Stelle von der Kontraposition des *prasaṅga*, nämlich dem *prasaṅgaviparyaya*, die Rede (vgl. Dh 12a3ff. und Bu 341,6f.), wobei sie der Auffassung sind, daß dieser Satz des PVin III (*gtan tshigs yod na ni ma yin no //*) auch beim *prasaṅga* gilt, d.h., daß die *pakṣad-harmatā* des Grundes im *prasaṅga* wahr sein kann. Dies impliziert, sie lassen

gelten, daß aufgrund der Wahrheit der *pakṣadharmatā* auch die Folge des *prasaṅga* wahr ist, also der *prasaṅga* zum Beweis der eigenen Ansicht verwendet werden kann. Zu den Auffassungen der Kommentatoren s. App. V.

33. Bezieht sich auf P Vin 292b3 ?

34. Nach Dharmottara besteht die richtige Argumentation im folgenden Gedankengang: "Wenn man [das Vorhandensein] einer umfaßten [Beschaffenheit (P) im Beschaffenheitsträger (S)] sieht, kann man [das Vorhandensein] einer umfassenden [Beschaffenheit (Q) in demselben Beschaffenheitsträger] annehmen, weil [die umfaßte Beschaffenheit (P)] andernfalls (d.h. ohne die umfassende Beschaffenheit (Q)) nicht möglich ist" (Dh 12b3-4: *khyab par bya ba mthoñ na gzan du mi 'thad pas khyab par byed pa khas blañ bar bya ba ...*), vgl. auch Dh 11a3f, 11a7 und 11b1 (s. Anm. 25 und 27). Da der Satz - *chos gcig ... phyir* (P Vin III 286b5-6) - keine Begründung für den unmittelbar vorangehenden Satz - *khas blañs pas ... bśad par bya'o //* - ist, fasse ich den ersten Satz als Begründung für den Satz - *gtan tshigs yod na ni ma yin no //* - auf. Gemeint ist folgendes: Was durch die richtige Argumentation erlangt wird, wird notwendigerweise angenommen. Aufgrund dieser Argumentation - "Ohne jene (Q) ist diese (P) nicht möglich" - kommt die vollständige Ableitung der Aussage "Q kommt in S vor" aus der Aussage "P kommt in S vor" zustande. Deswegen wird diese Ableitung für wahr gehalten, auch wenn beide Aussagen nicht jede für sich durch ein richtiges Erkenntnismittel als wahr erkannt werden. Da die Ableitung der Folge im *prasaṅga* durch die richtige Argumentation gesichert wird, besteht im *prasaṅga* der logische Fehler nicht, der besagt, daß die Folge des *prasaṅga* durch die Annahme der gegnerischen Grundsätze zunichtegemacht wird.

35. Wenn ein *prasaṅga* - z.B. "Die Gattung wäre, falls sie in vielen Dingen vorhanden wäre (P), nichteinheitlich (Q)" - formuliert wird, kann dieser *prasaṅga* bzw. die Umfassung des *prasaṅga* ($P \rightarrow Q$) eine logisch kontraponierte Umfassung ($\sim Q \rightarrow \sim P$) etablieren, welche eine logische Grundlage für die Formulierung der Kontraposition des *prasaṅga* ist, d.h. des *prasaṅgaviparyaya* - z.B. "Die Gattung ist nicht in vielen Dingen vorhanden ($\sim P$), weil ihr die Nichteinheitlichkeit fehlt ($\sim Q$)". Dabei kann der Grund des *prasaṅgaviparyaya* (z.B. Fehlen der Nichteinheitlichkeit ($\sim Q$)) vom Standpunkt des Proponenten des *prasaṅga* aus formuliert werden (*svatantra*), d.h. ein als wahr anzusehender eigentlicher (*maula*) Grund sein, weil dieser Grund in der Negation der für den Proponenten unmöglichen Folge des *prasaṅga* besteht, vgl. Bu 342, 4f.: *thal ba'i gtan tshigs tshad grub med kyañ du ma la yod pa la du mas khyab ces pa 'di ni rtsa ba r a ñ r g y u d ky i g tan tshigs ky i khyab bya du mas stoñ pa⁺ dañ khyab byed du ma la yod pas stoñ pa⁺ 'i dños po ste / rañ bzin du sgrub par byed pa⁺ 'i rnam pa ste / (pa⁺ (:ba))* und rGyal 35,1f. Dharmakīrtis Ansicht, daß die Funktion des *prasaṅga* in der Etablierung der logischen Verbindung

zwischen dem eigentlichen (*maula*) Grund und seiner Folge, nämlich der Umfassung beim *prasaṅgaviparyaya*, besteht, impliziert, daß für ihn aus jedem *prasaṅga* theoretisch der *prasaṅgaviparyaya*, dessen Grund vom Proponenten selbst als wahr angenommen wird, d.h. ein eigentlicher Grund ist, konstruiert werden kann. Dabei problematisiert Dharmakīrti einzelne Schwierigkeiten bei der konkreten Formulierung des *prasaṅgaviparyaya* nicht. Eine logisch besondere interessante Schwierigkeit ist folgende: Beim *prasaṅga* steht das Subjekt der Argumentation, nämlich der Beschaffenheitsträger (*sādhyadharmin*), für etwas, das vom Proponenten des *prasaṅga* nicht als existent angesehen wird. Zwar ist es für die *pakṣadharmatā* des *prasaṅga*, nicht nötig, daß sie vom Proponenten als wahr angesehen wird, weil beim *prasaṅga* eine bloß hypothetische Aussage als Grund verwendet wird, aber die *pakṣadharmatā* des *prasaṅgaviparyaya* muß vom Proponenten für wahr gehalten werden, weil er damit seine eigene Ansicht als Folge ausdrückt, welche nur aus dem wahren Grund abgeleitet werden kann. Die Feststellung der *pakṣadharmatā* ist jedoch deswegen schwierig, weil der Beschaffenheitsträger tatsächlich für den Proponenten nicht existiert, und in dem von ihm als Subjekt der Schlußfolgerung bezeichneten, in Wirklichkeit aber nichtseienden Ding keine Beschaffenheit als Grund vorkommen kann. Dieses Problem wird erst von Dharmakīrtis Kommentatoren behandelt. Zur Beseitigung dieser Schwierigkeiten durch die Kommentatoren s. App. III und IWATA 1993: II.

36. Zitiert in NBhūṣ 232, 30 und 234, 21: *asati hetau maulasya hetor vyāpya-vyāpakabhāvasādhanaprakāra eṣaḥ* (= PVin III 286b6), vgl. PVBh 482, 31: *prasaṅgas tu maulasya hetor vyāptisādhanārtha eva* (vgl. TANI 1987: 12, Anm. 22). Dharmottara interpretiert die Funktion des *prasaṅga* mittels des *bādhakapramāṇa* (gültige Erkenntnis für die Annullierung des Grundes bei der Umkehrung der Folge) und versteht unter dem *prasaṅga* eine Art von beweisendem Faktor, weil der *prasaṅga* einen Anlaß zum Auftreten dieses *bādhakapramāṇa* gibt: "Obwohl [der Grund des *prasaṅga* oder der *prasaṅga* selbst] die Umfassung [(P → Q), wie z.B.] 'Was in vielen [Dingen] vorhanden ist (P), ist ausschließlich nichteinheitlich (Q)', bloß aufzeigt, ist er ein beweisender Faktor (*sādhana*), weil er die gültige Erkenntnis nach sich zieht (*ākṣip*), welche [im Gegenteil der zu beweisenden Folge (~Q) (*sādhyaviparyaye*) den Grund] annulliert (~P) (*bādhakapramāṇa*)" (Dh 12b8-13a1: *gañ źig du ma la yod pa de ni du ma ñid do źes khyab pa rab tu ston pa tsam yin yañ gnod par byed pa'i tshad ma 'phen pa'i phyir sgrub par byed pa yin no //*), vgl. SyVR 554, 17f.: *yat sarvathāikaṃ tan nānekatra saṃbadhyata iti vyāptidarśanam api hi bādhakaṃ viruddhadharmādhyāsam ākṣipatīty anyo 'yaṃ sādhanaprakāraḥ*. Das Auftreten des *bādhakapramāṇa* hat bei Dharmakīrti die Funktion des Nachweises, die Umfassung, nämlich das gemeinsame Vorkommen (*anvaya*) von Grund und Folge, festzustellen, vgl. HB 4, 3ff.

37. So nach Bu 342, 5: *ldog pa spyi du mar* (Folge des *prasaṅga* "*sāmānya: anekavṛttitva → anekatva*") *sgrub par byed pa ni ma yin te /*. Vgl. auch rGyal 35,

2-3: *rañ rgyud las bzlog pa thal ba'i rtags kyis ba lañ gi spyi cha du ma dañ bcas par [b]sgrub par byed pa ni ma yin te /*. Zu anderen Auffassungen bei Jñānaśrībhadrā und Dharmottara siehe App. VI.

38. Das folgende Textstück stellt den entscheidenden Unterschied zwischen der logisch falschen Argumentation der Sāṃkhya-Anhänger und dem von Dharmakīrti vorgetragenen, gültigen *prasaṅga* dar.

39. D.h.: Zentral Sinn (*buddhi*), Lust (*sukha*) usw. sind nicht geistig (*acetana*), weil sie mit Entstehen versehen (*utpattimat*) oder vergänglich sind (*anitya*), wie Materielles (*rūpa*), Ton (*śabda*) usw., vgl. PVin III 285b1-2.

40. Der Gegner ist der Meinung: Wie beim *prasaṅga* die Folge wegen ihrer U n w a h r h e i t umgekehrt (d.h. verneint) und dadurch auch der Grund vom Standpunkt des Proponenten des *prasaṅga* aus verneint wird, wodurch die eigene Ansicht des Proponenten etabliert werden kann, genauso wird auch bei der Argumentation der Sāṃkhya-Anhänger "*buddhi: (anityatva und utpattimattva → acetanatva)*", welche von ihnen für einen *prasaṅga* gegen die Buddhisten gehalten wird, der Grund (*anityatva* usw.) mittels der Umkehrung der für die Buddhisten u n w a h r e n Folge (d.h. aufgrund der Negation des *acetanatva* der *buddhi*) verneint und damit wird die eigene Ansicht der Sāṃkhya-Anhänger (d.h. die Negation des *anityatva* und des *utpattimattva* der *buddhi*) bewiesen, d.h. die folgende Argumentation wird formuliert: "*buddhi: (sacetanatva → nityatva und anutpattimattva)*". Vgl. SyVR 554,18-22: *nanv evaṃ prasaṅge 'ṅgīkriyamāne buddhir acetanā, utpattimattvād ity ayam api sāmkyena khyāpitaḥ prasaṅgahetur bhaviṣyati. tathā hi yadi buddhir utpattimatī bhavadbhir* (d.h. von den Opponenten der Sāṃkhya-Anhänger) *abhyupagamyate tadānīm tadvyāpakam acaitanyam api tasyāḥ syāt* (d.h. Formulierung des *prasaṅga*), *na cāivam ato nōtpattimaty apīyam* (d.h. Formulierung des *prasaṅgaviparyaya*) *iti cet*.

41. Vgl. SyVR 554,24-555,1: *caitanyasvīkāre 'pi nānayoḥ prasaṅgatadviparyayayor gamakatvam. ... caitanyotpattimattvayor virodhābhāvāt* (= PVin III 286b8). Damit der Grund der Schlußfolgerung "Beschaffenheitsträger: (Grund → Folge)" gültig wird, muß die Umfassung (Grund → Folge) wahr sein. Diese Wahrheit der Umfassung bedeutet die Wahrheit der Aussage – wenn der Grund im Beschaffenheitsträger vorhanden ist, ist dort zwingend die Folge vorhanden –, m.a.W. die Wahrheit der folgenden Aussage: Es gibt keinen Fall, wo trotz des Vorhandenseins des Grundes die Folge nicht vorhanden wäre. Bei der Argumentation der Sāṃkhya-Anhänger ist aber der Ausschluß des Falls nicht zu beweisen, wo die Negation der Folge, d.i. das Versehensein mit Geist (*sacetanatva*), und der Grund, d.i. die Vergänglichkeit (*anityatva*) und das Versehensein mit Entstehen (*utpattimattva*), gemeinsam in einem Beschaffenheitsträger vorhanden sind; d.h. der Widerspruch der Vergänglichkeit und des Versehenseins mit Entstehen zum Versehensein mit Geist wird nicht bewiesen. Es gibt also kein

widerlegendes Erkenntnismittel, das den Grund bei der Negation der Folge verneint (*sādhyaviparyayaye bādhakapramāṇa-*). Da die Umfassung der Argumentation der Sāṃkhya-Anhänger nicht wahr ist, ist der Grund ihrer Schlußfolgerung nicht schlüssig. Damit ist folgendes gemeint: Obwohl bei ihrer Argumentation, wie beim von den Buddhisten vorgetragenen *prasaṅga*, die *pakṣadharmatā* nicht allgemein für wahr gehalten wird, liegt der Unterschied zwischen den beiden Beweisen in dem Punkt, daß die Argumentation der Sāṃkhya-Anhänger mittels einer *unwahren* Umfassung geführt wird, während der buddhistische *prasaṅga* auf einer *wahren* Umfassung basiert. Daraus läßt sich entnehmen, daß der gültige *prasaṅga* immer mittels der *wahren* Umfassung geführt werden muß, obwohl die Annahme, daß der Grund im Beschaffenheitsträger vorhanden ist, nicht immer wahr ist.

42. D.h. der konträre Gegensatz, der dadurch charakterisiert ist, daß beide Gegensatzglieder nicht zusammen vorkommen können (*sahānavasthāna*) wie z. B. Hitze und Kälte, vgl. Bu 343, 4-5: *lhan cig mi gnas 'gal lam /*.

43. Vgl. NB III 72-75: *dvividho hi padārthānām virodhaḥ. avikalakāraṇasya bhavato 'nyabhāve 'bhāvād virodhagatiḥ. śītoṣṇasparśavat. parasparaparihārasthitalakṣaṇatayā vā bhāvābhāvavat* (NB III 73 & 75 = PVin III 286b8-287a1), PVSV 5, 13-15 = PVin II 13, 2-6. und TANI 1987: 14 Anm. 23.

44. *ni* in der tibetischen Übersetzung *gcig la ni* wäre die Wiedergabe von Skt. *tu* (oder *ca*). Jñ hat aber das *pratīka: gcig pa'i y a ṅ*. Jñānaśrībhadrā interpretiert: "[Einwand:] Wieso [kommt] <bei> deinem *prasaṅga* der Widerspruch zwischen [dem Grund, nämlich] dem Vorhandensein in vielen [Dingen], und [der Negation der Folge, nämlich] der Ein[heit, zustande]? [Antwort:] [Dharmakīrti] sagt: 'Auch in [dem Beschaffenheitsträger, nämlich] der einheitlichen [Entität ...]'. Das Wort 'auch' (*api, yañ*) bedeutet daß nicht nur [der Widerspruch zwischen] der Ewig[keit] und Nicht-ewig[keit], sondern auch der Widerspruch zwischen der Einheit und dem Vorhandensein in vielen Dingen vorkommt]" (Jñ 277a1-2: *gal te khyod kyi (kyis P D) thal ba <la> (?) du ma la 'jug pa dañ gcig pa dag ji ltar 'gal ze na / gcig pa'i yañ zes bya ba smos te / (P; D te) rtag pa dañ (P; D dañ /) mi rtag pa 'ba' žig tu ma zad do zes bya ba ni yañ gi don to //*). Die Lesart *api* scheint aber sekundär zu sein, weil an dieser Stelle des PVin III vom Widerspruch zwischen der Ewigkeit und Nicht-ewigkeit nicht die Rede ist.

45. Vgl. PVin III 286a5-6.

46. Vgl. SyVR 555, 3-6: *ekāntaikarūpasya sāmānyasya pratiniyatapadārthādheyasvabhāvād aparasya svabhāvasyābhāvena* (d.h. *ekavyaktisamsargāvyavacchinnaśvabhāvāntaravirahena*) *anyapadārthādheyatva-*(d.h. *bhinnadeśādiyoga*) *asambhavāt tadbhāvasya tadabhāvasya cānyonyaparihārasthitalakṣaṇatvena virodhāt ...* . PVin III 287a2 = SyVR 555, 5-6.

47. Vasubandhu widerlegt das von den Vaiśeṣikas behauptete Ganze in seiner Viṃśatikā Vijñaptimātratāsiddhiḥ, vgl. Vś 6,29-30: *na tāvad ekam viṣayo bhavaty, avayavebhyo 'nyasyāvayavirūpasya kvacid apy agrahaṇāt* "Eine Einheit kann zunächst nicht Objekt [der Erkenntnis] sein, weil sich ein von den Teilen verschiedenes Ganzes nirgends erfassen läßt" (Frauwallners Übersetzung, s. Frauwallner 1969: 374). In der Vś findet sich der direkte Hinweis auf die unerwünschte Folge der Annahme des Ganzen selbst nicht, welche aus dem Widerspruch zwischen der Einheit des Ganzen und dessen Vorhandensein in vielen Dingen abgeleitet wird. Vasubandhu stellt aber die Widerlegung der Existenz des Atoms, das als einheitliche Entität angesehen wird, mittels des Widerspruchs der Einheit mit dem Vorhandensein in verschiedenen Teilen dar, vgl. Vś 14ab und seinen Kommentar dazu 7, 19-21: *digbhāgabhedo yasyāsti tasyāikatvaṃ na yujyate / (14ab) anyo hi paramāṇoḥ pūrvadigbhāgo yāvad adhodigbhāga iti digbhāgabhedo sati katham tadātmakasya paramāṇor ekatvaṃ yokṣyate* "Was nach Raumteilen gegliedert ist, kann unmöglich eine Einheit sein. Ein anderer ist nämlich der östliche Raumteil des Atoms [usw.] bis ein anderer der abwärts gelegene Raumteil. Wieso kann also, wenn eine Gliederung nach Raumteilen vorliegt, das Atom, das doch aus diesen (Teilen) besteht, eine Einheit bilden?" (Frauwallners Übersetzung, s. Frauwallner 1969: 375).

48. Vgl. Bu 344, 1-2: ... *bye brag pa yan lag can gcig yan lag du ma dañ 'brel pa* (im Text: *ba*) *dañ grañs can pa gtso bo gcig rnam 'gyur du ma la 'brel par 'dod pa dgag pa la sogs pa rnam su ...* "... bei der Widerlegung der Annahme der Naiyāyikas, daß sich das einheitliche Ganze mit [seinen] vielen Teilen verbindet, der Annahme der Sāṃkhyas, daß sich die einheitliche Urmaterie mit vielen [Elementen, die sich aus ihr] umwandeln, verbindet, usw. ...".

49. Vgl. Bu 344, 2-3: (*thal rañ gi don 'di ñid*) *gañ du ma la yod pa de ni du ma yin te / sor mo du ma dañ 'brel pa'i sen mo bzin / yan lag can la sogs pa rnams kyañ du ma la yod pas so // 'dod na gcig yin pa ñams so (zes sogs so //)* "Was in vielen [Dingen] vorhanden ist, ist nicht einheitlich, wie Nägel, die sich mit vielen Fingern verbinden. Da auch das Ganze [der Naiyāyikas, die Urmaterie der Sāṃkhyas] usw. in vielen [Dingen] vorhanden sein [sollen, wären sie nicht-einheitlich]. Wenn [diese Nicht-Einheit] angenommen würde, gingen [das Ganze, die Urmaterie usw. ihrer wesentlichen Beschaffenheit, nämlich] der Einheit, verlustig".

50. Lesart des PVin III (287a3): *du ma <la> yod pa* (vgl. Bu 344,3) und ib. (287a4): *'gal ba dag* (P; D *gzan dag*) *ni gcig khas blañs pa gzan* (P; D om.) *btañ ba med na med pa'i phyir* (*'gal ba dag ni* ist in Jñ [277a6] als *pratīkas* belegt). (*'gal ba dag*) *ni* ist schwer zu konstruieren. Wir gehen davon aus, daß diese Stelle auf etwa folgende Skt.-Vorlage zurückgehen könnte: **viruddhayor eka-(d.i. anekavṛttitva-)*abhyupagamasya anya-(d.i. ekatva-)*tyāgābhāve 'bhāvāt.* (1* Vgl. Jñ 277a6-7: *du ma la 'jug pa zes bya ba du ma'i*

rañ b'zin *gcig khas blañs na / gcig ñid yoñs su gtoñ ste / spoñ ba med na ...*
du ma<'i> rañ b'zin du khas blañs mi 'byuñ ste / mi srid pa'i *phyir* / [D; P /
om.] und Dh 14b4).

51.Vgl. Bu 344, 6: *de lta ma yin par bden pa'i don can du khas blañs na /*.

52.Vgl. PVin III 285b4-5.

Dharmakīrtis Pramāṇaviniścayaḥ

ABKÜRZUNGEN UND LITERATUR

Primärliteratur

- NVTI Nyāyavārttikatātparyaṭikā (Vācaspatimiśra): *Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyaṭikā and Viśvanātha's Vṛtti*. Vol.I, ed. TARANATHA NYAYA-TARKATIRTHA, AMARENDRAMOHAN TARKATIRTHA, Vol.II, ed. AMARENDRAMOHAN TARKATIRTHA, HEMANTAKUMAR TARKATIRTHA. Calcutta 1936-44 (Neudruck: Rinsen Sanskrit Series I-1, I-2. *Nyāyadarśanam* Kyōto 1982).
- PV-k(M) Pramāṇavārttika-kārikā (Sanskrit and Tibetan), ed. Y. MIYASAKA. *Acta Indologica* 2 (1971-72) 1-206.
- Vś Viṃśatikā Vijñaptimātratāsiddhiḥ (Vasubandhu): *Vijñaptimātratāsiddhi. Deux traités de Vasubandhu: Viṃśatikā (La Vingtaine) acc. d'une explication en prose et Triṃśikā (La Trentaine) avec le commentaire de Sthiramati*, ed. S. LÉVI. Paris 1925.

3. Sekundärliteratur

- FRAUWALLNER 1969 E. FRAUWALLNER, *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin 1969.
- IWATA 1993 T. IWATA, *Prasaṅga und prasaṅgaviparyaya bei Dharmakīrti und seinen Kommentatoren*. Wien 1993.
- IWATA 1995 id., *Pramāṇaviniścaya III* (1). WZKS 39 (1995) 151-179.
- MIMAKI 1976 K. MIMAKI, *La réfutation bouddhique de la permanence des choses (sthiraśiddhidūṣaṇa) et la preuve de la momentanéité des choses (kṣaṇabhāṅgasiddhi)*. Publications de l'Institut de Civilisation Indienne Fascicule 41. Paris 1976.
- MIMAKI 1984 K. MIMAKI, Setsunametsu-ronshō (Beweis der Augenblicklichkeit). In: *Kōza Daijō Bukkyō* 9 (Ninshikiron to ronrigaku [Erkenntnistheorie und Logik]). Tōkyō 1984, 217 - 254.
- TANI 1983 T. TANI, *Prasaṅga-sādhana Dōnyū niyoru ronrieki no kōzōhenkan, Dharmottara to Prajñākaragupta no kaishaku no sai* (Transformation des logischen Systems durch die Einführung des *prasaṅga-sādhana*, Unterschied in der Auffassung Dharmottaras und der Prajñākaraguptas). In: *Bukkyōgaku* 15 (1983) 1-27.
- TANI 1991 Logic and Time-ness in Dharmakīrti's Philosophy - hypothetical negative Reasoning (*prasaṅga*) and momentary Existence (*kṣaṇikatva*). In: *Studies in the Bud-*

*dhist Epistemological Tradition, Proceedings of the
Second International Dharmakīrti Conference Vienna,
June 11-16, 1989, d. E. STEINKELLNER. Wien 1991, 85-
96.*

Andere Abkürzungen folgen den von IWATA 1995.

Für Rat und Verbesserungen bei der Übersetzung danke ich Herrn Prof. Dr. Ernst Steinkellner, Herrn Dr. Helmut Krasser und Herrn Dr. Roland Steiner. Diese Arbeit kam mit der Unterstützung von dem Forschungsfonds des japanischen Unterrichtsministeriums für die allgemeine Forschung C 1995-6 (Monbushō kagaku-kenkyū-hi ippan-kenkyū C 1995-6) zustande.

On *prasaṅgaviparyaya* in Dharmakīrti's Tradition

- Prajñākaragupta and gTsañ nag pa -

Prasaṅga is a type of hypothetical reasoning by means of which the proponent deduces unreasonable consequences from the hypothesis proposed by the opponent. It is well known that with respect to the application of *prasaṅga* there is a difference of view between Bhāvaviveka (6th century) and Candrakīrti (7th century), and this difference provides a basis for the classification of philosophical standpoints in the Madhyamaka school. In Dharmakīrti's (7th century) tradition of the Buddhist epistemological-logical (*pramāṇa*) school we also expect that the *prasaṅga*-problem offers the same information on the difference of philosophical standpoints, since this school aims at the study of logic itself and regards *prasaṅga* as an useful means of the logical argument. But, in comparison with the fact that it was a matter of concern in the Madhyamaka school and it was analyzed in detail in Tibetan Buddhism¹, Dharmakīrti's followers pay little attention to it, probably because they hold *prasaṅga* to be selfevident. This does not, however, mean that the *prasaṅga*-problem was not dealt with in the *Pramāṇa* school. Regarding the logical structure of *prasaṅga*, the purpose of its formulation and the validity of *prasaṅga*, Dharmakīrti expounds his key idea in a prose part of his *Pramānaviniścaya* (= PVin). According to the recent studies² even in the commentaries of Dharmakīrti's followers there are different views on the possibility for the formulation of *prasaṅgaviparyaya*. Then the problem arises how *prasaṅga* is used in the Indian and Tibetan *pramāṇa*-tradition. As a preliminary step to the analysis of *prasaṅgaviparyaya* in Dharmakīrti's tradition in this paper I shall make clear Prajñākaragupta's (8th century) views on *prasaṅgaviparyaya* in comparison with that of Dharmottara (8th c.) and attempt to point out a close resemblance of views between Prajñākaragupta and the early Tibetan commentator on *Pramānaviniścaya* (= PVin), gTsañ nag pa brTson 'grus

¹ Cf. Ruegg 1991, pp. 288ff.; Onoda 1992, pp. 71ff.; Tani 1992, pp. 288ff.

² Cf. Tani 1987, pp. 10-14, note [25] (for the other papers written by Prof. Tani on the same subject see Tani 1992, p. 301); Iwata 1993, pp. 37ff.

señ ge (12th c.).

I Structure and purpose of Dharmakīrti's *prasaṅga*

At first let us look at Dharmakīrti's description of the *prasaṅga*-argument.

[A] The proof of reduction to impossibility (**prasaṅgasādha-na*) by means of [the pervaded property (*vyāpyadharmā*) as reason (P), which is] conceptually constructed [as valid only] by an opponent (**paraparikalpita*) ... is [formulated] in order to show that, if one [pervaded] property (P) were assumed [to be present in a subject (S, *dharmin*)], then the other [pervading] property (*vyāpakadharmā*) [as an impossible (*mi srid pa*)³ consequence (Q)] would also be assumed. [B] As this [consequence of *prasaṅga*] is [in reality impossible to be present in the subject, and hence] not assumed, it will be rejected that both of the two properties (i.e. reason (P) and consequence (Q)) [are present in the subject] (Pvin III 286a⁵⁻⁷: *g'zan gyis kun brtags (D; btags P) pas thal ba bsgrub pa ... gañ yin pa de ni chos gcig khas blañs na chos g'zan khas blañs par bstan pa⁶i phyir yin te / de khas mi len na ni chos gñi ga ldog par⁶gyur ro //*).

The passage [A] is analyzed logically as follows: The proponent takes provisionally the position of the opponent and assumes *paḥsadharmatā* of the reason, namely that a pervaded property as reason (P) is present in a subject (S). Therefore *paḥsadharmatā* of the reason is not true for the proponent. This is shown by the expression "*g'zan gyis kun brtags pa*". Then he reveals the inconsistency that in the subject a pervading property (Q) would be present, which is impossible to be present (*mi srid pa*) according to opponent's own doctrine. The premise for the sound derivation of the consequence (Q) is that the pervasion (*vyāpti*) is true, namely, the concurrent presence (*anvaya*) of two properties "Wherever the inferring property (P) is present, the property to be inferred (Q)

³ Cf. the objection against *prasaṅga* "Now how is the impossible matter (consequence) is to be proved?" (Pvin III 286a⁸: *da ni ji ltar mi srid pa⁶i don grub par⁶gyur (že na)*). The two properties (P and Q) of the *prasaṅga*-argument cannot be present in the subject, cf. *ibid.* 286a⁸: *gañ žig mi srid pas (i.e. consequence of prasaṅga) khyab pa de (i.e. reason of prasaṅga) yañ de (i.e. dharmin) la mi srid pa ...*

is present" ($P \rightarrow Q$) is true for both of the disputants⁴. Let us formulate this *prasaṅga* in the following schema.

S × (reason (P) → consequence (Q)) [1]

"S" stands for subject (*dharmin*). The cross "×" denotes that *pa-ksadharmatā* is not acknowledged by the proponent himself.

From the fact that the property to be inferred (Q) in *prasaṅga* cannot be present in the subject, it can be drawn that the presence of the inferring property (P) in the subject also is negated. The logical formulation of this process is as follows. From the "absence of the consequence (Q) of *prasaṅga*" and the contrapositive pervasion (*vyatireka*) "Wherever consequence (Q) is not present, reason (P) is not present" one can deduce the conclusion that the reason (P) of *prasaṅga* is not present in the subject. This argument is called the contrapositive formulation of *prasaṅga* (*prasaṅga-viparyaya*). Let us describe it in the following schema.

S:(negation of consequence($\sim Q$) → negation of reason($\sim P$)) [2]

As the passage [B] (*de khas mi len na ni chos gñi ga ldog par °gyur ro //*) shows the negation of both reason (P) and consequence (Q) of the *prasaṅga*-formula, it indicates the formulation of *prasaṅgaviparyaya*. Accordingly, Dharmakīrti's statements (A and B) imply that *prasaṅga* aims at the formulation of *prasaṅgaviparyaya*. This idea can be confirmed by his following statement:

[C] This [*prasaṅga*] is a kind of establishing factor for the relation [which is to be determined] with respect to the fundamental reason (*maulo hetuh*) [in the formula of *prasaṅga-viparyaya* and its consequence, namely for the relation] of the pervaded (i.e. fundamental reason) and the pervading (i.e. its consequence) (Pvin III 286b6: °*di ni rtsa ba°i gtan tshigs kyi khyab par bya ba dañ khyab* (D; *khyad P*) *par byed pa°i dños po sgrub par byed pa°i rnam pa* (D; *par P*) *yin gyi / = NBhūs p. 232, 30: maulasya hetor vyāpyavyāpakabhāvasādhana-prakāra esah*)⁵.

⁴ Cf. Yūichi Kajiyama, *An Introduction to Buddhist Philosophy. An Annotated Translation of the Tarkabhāṣā of Moksākaragupta*, Memoir of the Faculty of Letters, Kyoto 1966, p. 117, note 313.

⁵ Cf. Tani 1983, p. 6. This quotation belongs to the following passage in the Pvin. "Even though the reason [of the *prasaṅga*-formula] is not present [in the subject], this [*prasaṅga*] is a kind of establishing factor for the relationship [which is to be determined] with respect to the fundamental reason [in the formula of

Here Dharmakīrti states that *prasaṅga* establishes (*sādhana*, *sgrub par byed pa*) the relation between *prasaṅgaviparyaya*'s fundamental reason (*maulo hetuh*), which fulfills the three conditions for the valid reason, and its consequence, in other words that it establishes the necessary base for the formulation of *prasaṅgaviparyaya*. From this it follows that according to his opinion the purpose of *prasaṅga* lays in *prasaṅgaviparyaya*.

II *prasaṅga* and *prasaṅgaviparyaya* interpreted by Prajñākaragupta

Though Dharmakīrti advocates the formulation of *prasaṅgaviparyaya* from *prasaṅga*, he has described both arguments so generally that he has not posed concrete problems which one meets in the formulation of the *prasaṅgaviparyaya*. One of the central problems awaiting a solution consists in the treatment of *pakṣadharmatā*. When *prasaṅga* is used for the sake of disproving an opponent's doctrine with respect to a subject, this subject is usually the object to be negated by him, and hence is held nonexistent. Nonexistence, however, can not be the locus of any property, in other words, no property as reason can be present in nonexistence, so that the condition of *pakṣadharmatā* is not fulfilled. This raises a problem in the case of the *prasaṅgaviparyaya*-formula; because, when in

prasaṅgaviparyaya and its consequence, namely, for the relation] of the pervaded (i.e. fundamental reason) and the pervading (i.e. its consequence). But it is not an establishing factor for the contrary[, namely, it doesn't prove the impossible consequence of *prasaṅga* as proponent's own view], because there is no valid cognition [to establish the presence of the *prasaṅga*'s] reason [in the subject]" (Pvin III 286b⁶⁻⁷: *gtan tshigs med kyañ °di ni rtsa ba°i gtan tshigs kyi khyab par bya ba dañ khyab* (D; *khyad* P) *par byed pa°i dños po sgrub par byed pa°i rnam pa* (D; *par* P) *yin gyi / bzlog pa sgrub par byed pa ni ma yin te / gtan tshigs la tshad ma med pa°i phyir ro //*) (cf. Tani 1992, p. 282). Dharmakīrti's intention to transform *prasaṅga* into *prasaṅgaviparyaya* is stated explicitly in his *Pramānavārttika* (= PV). "*Prasaṅga* is [formulated] in order to [show] that on the basis of the [essential] relation between the two [properties (i.e. reason (P) and consequence (Q) of *prasaṅga*)] the other (i.e. the reason (P)) is negated, when the one (i.e. the consequence (Q)) is [because of its unreasonability] not present [in the subject]" (PV IV 12cd: *prasaṅgo dvayasambandhād ekābhāve 'nyahānaye //*) (cf. Tillemans 1986, p. 156f.). Here we can see that his *prasaṅga* aims at the absence of the two properties (P and Q) of *prasaṅga* in the subject, and hence at *prasaṅgaviparyaya*.

prasaṅgaviparyaya the proponent deduces his own statement from the fundamental (*maula*) reason, this reason must fulfill *pakṣadharmatā*. Dharmakīrti's followers, Dharmottara and Prajñākaragupta, take up this problem for discussion but differ in opinion about the interpretation of the formulation of *prasaṅgaviparyaya*. In order to make clear the difference let us state Dharmottara's view briefly.

Dharmottara

Dharmottra formulates *prasaṅga* in order to negate the reified entity of the universal (*sāmānya*) proposed by the Vaiśeṣikas, Naiyāyikas and so on. "If [according to opponent's doctrine] the universal, [the unitary whole] and so on were accepted to exist in many [particular things] (*anekavṛtti*), then it would be nonunitary (*aneka*), although [this conclusion is] not accepted [to be true for both of the disputants]" (Dh 7b³: *spyi la sogs pa du ma la yod par °dod pa na / mi °dod kyañ du ma ñid du thal ba ... /*). Dharmottara's *prasaṅga* is written logically in the following schema:

$$sāmānya(S) \times (anekavṛttitva(P) \rightarrow anekatva(Q)) \quad [3]$$

In this *prasaṅga* the condition of *pakṣadharmatā*, i.e. the presence of the reason "*anekavṛttitva*" in the subject "*sāmānya*", is not true for the Buddhist proponent. This is marked by the symbol "×". The conclusion that the universal is nonunitary is against the doctrine of the opponent because he insists on the indivisible oneness of the universal.

From the negation of the nonunity (*~anekatva*) of the universal and the contrapositive pervasion "Wherever the nonunity is absent, the existence in many is absent" it is derived that the universal does not exist in many things (*~anekavṛttitva*). This is Dharmottara's *prasaṅgaviparyaya*⁶. It is schematized as follows:

⁶ Dharmottara says: "Something, which exists in many [points in] space [and time] and so on, is always nonunitary. As the universal too is of such character (i.e. existent in many places and so on), [the universal] would be nonunitary. [This shows a formulation of *prasaṅga*.] It is however not nonunitary [at all. Therefore it does not exist in many places and so on. [This] argument of the 'negation of the existence of the universal in many' from the reason 'negation of the nonunity'] is *prasaṅgaviparyaya*" (Dh 9a⁵⁻⁶: *°ga° žig yul la sogs pa (D; om. P) du ma la (P; om. D) yod pa de ni du ma ñid yin la / spyi yañ de lta yin pa°i phyir du ma ñid du °gyur na du ma ñid ma yin no žes bya ba ni thal ba las bzlog pa°o //*) (cf. Iwata 1993, p. 46).

sāmānya(S): (*~anekatva* → *~anekavrttitva*) [4]

It seems, however, to be difficult to fulfill *pakṣadharmatā*, because the subject "*sāmānya*" itself is not acknowledged as existent by the proponent, accordingly there is a fallacy that the locus to which the reason should belong is not established (*āśrayāsiddha*).

In order to overcome this difficulty Dharmottara introduces a restriction on the negation in the reason "negation of *anekatva*". According to him the negation means only the absence of the nonunity and does not imply any affirmative property like "unity" (*ekatva*), in other words, it is the pure negation (*prasaṅgyapratishedha*). Such a reason alone can be present in the subject which is not existent in reality.

[D] The mere nonexistence of the nonunity (**anekābhāvamātra*) alone is [to be] present even in the universal which is not existent (Dh 9a⁶: *du ma med pa tsam ñid ni spyi med pa <la> yañ grub pa yin no //*)⁷.

This kind of reason of *prasaṅgaviparyaya*, which fulfills *pakṣadharmatā* and deduces the proponent's own view as a conclusion, is a fundamental reason (*maulo hetuh*)⁸. In short Dharmottara is of the following opinion: The formulation of *prasaṅgaviparyaya* from *prasaṅga* is possible not only with respect to the normal subject but also to a nonexistent subject which is not approved by the proponent's own valid cognition. That is to say, he holds that in principle *prasaṅgaviparyaya* which proves the proponent's own view can be formulated from *prasaṅga*.

Prajñākaragupta

⁷ Cf. Dh 7b⁵: *khyab par byed pa med pa (vyāpakābhāva) de ni spyi la sogs pa med pa la yañ grub pa ñid do //*; *ibid.* 12a⁴: *du ma med pa ñid ni spyi la sogs pa dños po med pa (avastu) la yañ grub pa yin no //*; Bu 338,4; Tani 1987, p. 9, note [19], p. 10f., note [25]; Iwata 1993, pp. 54ff.

⁸ "Therefore [, i.e., as the reason formulated by means of the pure negation 'mere negation of *anekatva*' can be present even in the nonexistent subject '*sāmānya*',] this [reason of *prasaṅgaviparyaya*, i.e. mere negation of *anekatva*,] alone is denoted as a fundamental reason (*maulo hetuh*) in this [description of *prasaṅga*], because [this reason] enables to know (*gamaka*) [the conclusion, which is] intended (*abhīsta*) [by the proponent himself]" (Dh 7b⁵⁻⁶: *de^c i phyir mñon par^c do^d pa go bar byed pa yin pa^c i phyir de ñid^c dir rtsa ba^c i gtan tshigs su brjod pa yin gyi //*).

Prajñākaragupta criticizes Dharmottara's opinion on the fundamental reason, which consists in the pure negation, in his *Pramāṇa-vārttikabhāṣya*⁹. Prajñākaragupta argues: The pure negation is nothing but a mere nonexistence, and what does not exist in reality can not be connected with any subject (*kenacid asambandha-*), hence it is not a proving factor for the conclusion (*sādhyasādhana*) (cf. PVBh p. 483,6). Therefore in Dharmottara's *prasaṅgaviparyaya*-formula the fallacy of *āśrayāsiddhatā* remains still unresolved.

How can Prajñākaragupta then formulate *prasaṅgaviparyaya* which is free from the fallacy of *āśrayāsiddhatā*? His device to avoid this difficulty consists in the introduction of the alternative of existence and nonexistence of the subject, namely, he formulates two different *prasaṅgaviparyayas* in accordance with the difference whether the subject is existent or not from the proponent's standpoint¹⁰. In his first formulation he regards the subject, the universal (*sāmānya*), as nonexistent, but takes provisionally the opponent's position that the universal inheres as a reified entity in individual things, that is to say, these things are the basis of the universal. Judging from the angle of a particular individual thing (a_1), the universal resides in that thing (a_1). Applying this assumption to the reason, Prajñākaragupta states *prasaṅga* as follows: "If [the universal] were [held to be] based on the individual [thing (a_1)] (*ekavyaktiniṣṭha*) in such a way [and limited by this thing], then the universal would not be related with any other [individual things ($a_2, a_3, \dots a_n, \dots$) (*na ... anyena yogah*), which are] in different loci" (PVBh p. 481,21: *yady evam ekavyaktiniṣṭhatvam tadā na deśaviśeṣavatānyena yogah*). This *prasaṅga* shows that the universal would not be omnipresent, if it is based on a particular individual thing.

sāmānya × (ekavyaktiniṣṭhatva → na anyena yogah) [5]

(Prajñākaragupta's first formulation of *prasaṅga*)

The opponent will deny this contradictory conclusion and insist on the inherent relation of the universal with many things. Then, making use of his assumption, the proponent can formulate the following *prasaṅgaviparyaya*: "If [the universal] were related with other [individual things (a_2, a_3, \dots) through inherence], then [the

⁹ Cf. Tani 1987, pp. 11ff., note [25]; Iwata 1993, p. 73ff.

¹⁰ For Prajñākaragupta's interpretation of *prasaṅga* and *prasaṅgaviparyaya* see Iwata 1993, pp. 64ff.

universal] would not be based on the [particular] individual [thing (a₁)]" (ibid. p. 481,22: *yady anyena yoga ekavyaktiniṣṭhatvam na syāt*)".

sāmānya × (*anyena yogah* → *na ekavyaktiniṣṭhatvam*) [6]

(Prajñākaragupta's first formulation of *prasaṅgaviparyaya*)

The remarkable point to notice is that by means of *prasaṅgaviparyaya*, where *pakṣadharmatā* is not fulfilled for the proponent, an inconsistency within the opponent's doctrine is revealed. In brief, Prajñākaragupta says: "[In the case of the subject which is not in reality existent] this [argument of *prasaṅga* and *prasaṅgaviparyaya* is formulated] only for the purpose of making clear the mutual contradiction [within opponent's doctrines] (*parasparavirodhaprakatanaparam evāitat*)" (PVBh p. 481, 28). Yamāri interprets this point more explicitly: "Namely by means of *prasaṅga* and [*prasaṅga*] *viparyaya* [the Buddhist proponent] indicates only contradictions between [properties which are] conceptually constructed by the opponent, but by means of the two [arguments the Buddhist proponent] does not prove the established thesis (*siddhānta*) of the Buddhist" (PVBhT(Ya) 29b³⁻⁴: °*di ltar thal ba dañ bzlog pa gñis kyis ni gzan gyis yoñs su brtags* (D; *brtag* P) *pa la °gal ba* (°*rjod pa tsam žig byed par*°) (P; +...+ *brjod par bya ba tsam žig* D) *zad kyī / °di gñis las* (P; *ñid la* D) *sañs rgyas pa*°i (D; om. P) *grub pa*°i *mtha*°i *sgrub par byed pa ni ma yin no* //).

Why then does even *prasaṅgaviparyaya* not derive proponent's own established thesis? As a solution to this problem, the nonexistence of the subject is pointed out. No property as reason, namely, can be present in any nonexistent subject, and hence *pakṣadharmatā* of the reason is not fulfilled. Consequently not only the reason of *prasaṅga* but also that of *prasaṅgaviparyaya* does not derive the proponent's own thesis. Therefore, according to Prajñākaragupta's view no reason can be fundamental (*maula*) when the subject of the argument is not existent in reality. This interpretation is apparently different from that of Dharmottara who insists that even on the assumption of the nonexistence of the subject the reason of *prasaṅgaviparyaya* alone can be *maula*.

Further Prajñākaragupta formulates *prasaṅga* and *prasaṅgaviparyaya* in the case of the existence of the subject in order to show that his fundamental reason is of a different kind from that of Dharmottara. In this case Prajñākaragupta regards the subject, the universal (*sāmānya*), as existent in the sense that it is nothing

but objects of the sense (*rūpādaya eva sāmānyam iti pakse*, PVBh p. 483,25). The universal is reduced to *rūpa* itself which is not omnipresent. Consequently it is not existent in many particular things. So its omnipresence (*vyāpitva*) is not held to be true by the proponent. But the opponent insists it. Accordingly by means of this hypothesis the second alternative *prasaṅga* is formulated: If the universal were omnipresent, then it would not be recognized as the one that is based on a particular thing¹¹.

sāmānyā × (vyāpitva → na ekavyaktiniṣṭhatayôpalambhah) [7]

The conclusion of *prasaṅga* - the universal is not recognized as based on a particular thing - does not hold in reality, because it is reduced to the existent *rūpa* itself. But when the universal is recognized as based on a particular individual, then it is not omnipresent. This is the second formulation of *prasaṅgaviparyaya*.

sāmānyā 0 (ekavyaktiniṣṭhatayôpalambhah → avyāpitva) [8]

(Prajñākaragupta's second *prasaṅgaviparyaya*)

Because the reason "being recognized that the universal reduced to *rūpa* is based on a particular thing" is ascertained by perception, *paksadharmatā* is acknowledged by the proponent himself. It is denoted by the symbol "0". Since *paksadharmatā* is true for the Buddhist proponent, the conclusion "the non-omnipresence of the universal which is reduced to *rūpa*" is also true for him. This kind of reason, which satisfies *paksadharmatā* and deduces the proponent's own conclusion, is fundamental (*maula*)¹². Therefore according to Prajñākaragupta's view *prasaṅgaviparyaya*, where the existence of the subject is presupposed, aims at the establishment of proponent's own position, in other words, can be an autonomous (*svatantra*) inference.

¹¹ Cf. PVBh p. 482,30: *atha vā vyāpitvān nāikavyaktiniṣṭhatayôpalambhah syād iti prasaṅgārthah* ("Or [when *sāmānyā* is existent in the sense that it is reduced to *rūpa*] the content of *prasaṅga* [is following]: From [the assumption that the *sāmānyā* reduced to *rūpa* is] omnipresent, [the contradiction is derived that *sāmānyā* would not be recognized as [the one that is] based on a [particular] individual [thing and limited to it]").

¹² Cf. PVBh p. 482, 30f.: *viparyayas tu maulo hetuh* ("The contrary [to the consequence of *prasaṅga*, i.e., the cognition of *sāmānyā* as being based on a particular thing (*ekavyaktiniṣṭhatayôpalambhah*)], however, is [acknowledged by the proponent and hence is] a fundamental [reason, when it is used for the derivation of the non-omnipresence (*avyāpitva*) of *sāmānyā*]").

From the above-mentioned survey of Prajñākaragupta's formulations we can extract the following characteristic features in comparison with those of Dharmottara: In the case of *prasaṅga* they are of the same opinion that the reason does not fulfill *pakṣadharmatā*, therefore it is not a fundamental reason (*maulo hetuh*). In the case of *prasaṅgaviparyaya*, however, there is a remarkable difference of opinion between them. While Dharmottara insists that the reason of *prasaṅgaviparyaya* can be *maula* even with respect to the subject (*dharmin*) which is not existent for the proponent when it is formulated by means of the pure negation (*prasaṅgyapratishedha*), Prajñākaragupta denies this opinion and makes his position clear that in the case of the nonexistent subject neither the reason of *prasaṅga* nor that of *prasaṅgaviparyaya* fulfills *pakṣadharmatā*, and hence both of them are not *maula*. Accordingly, on the condition of the nonexistence of the subject, *prasaṅga* and *prasaṅgaviparyaya* continue to point out the deduction of undesired consequences. On the contrary, in the case of the existent subject only the reason of *prasaṅgaviparyaya* is to be fundamental and this *prasaṅgaviparyaya* can be an autonomous (*svatantra*) inference.

These results remind us of the similar difference of views on the contrapositive formulation from *prasaṅga* in the Svāntantrikas and Prāsaṅgikas of the Madhyamaka school. The Svāntantrikas admit, namely, the existence of the subject (*dharmin*) on the level of conventional truth and insist that *prasaṅga* is to be transformed into the contrapositive formulation which is an autonomous inference¹³, whereas the Prāsaṅgikas hold the subject nonexistent and insist that *prasaṅga* is formulated only for the sake of the mere negation of an opponent's views (*parapratijñāpratishedhamātraphala*)¹⁴ and hence do not formulate from their own standpoints *prasaṅga*'s contrapositive transformation¹⁵. Thus, with respect to the relationship between the existence of the subject and the contra-

¹³ Cf. *Prajñāpradīpa*, *Bibliotheca Indica*, work 226, new series no. 1396, ed. M. Walleser, Calcutta 1914, pp. 10,20 - 11,2; PrPa pp. 25,9 - 26,1.

¹⁴ Cf. PrPa p. 24,5, p. 34,4f.

¹⁵ Cf. PrPa p. 16,2, p. 16,11f., p. 23,3, p. 24,5f.; Ruegg 1991, pp. 290f.

positive formulation of the autonomous inference from *prasaṅga*¹⁶, there might be a parallel thought pattern between the Svāntrikas and Prajñākaragupta. Nevertheless, the arguing point in the Madhyamaka school and the Pramāṇa school is somewhat different. Firstly, followers of Nāgārjuna are mostly concerned about the possibility of whether the Mādhyamikas formulate *prasaṅgaviparyaya* from *prasaṅga* or not. On the contrary, for Dharmakīrti's followers it is not a matter of concern, because Dharmakīrti has already mentioned the formulation of *prasaṅgaviparyaya* as the purpose of *prasaṅga*. Secondly, the difference in the views within the Madhyamaka school is ascribed to their interpretations of the philosophical premise that, with respect to the subject which does not exist in reality, Mādhyamikas should not have their own thesis. This premise implies that in the case of the nonexistence of the subject the formulation of *prasaṅgaviparyaya* is not taken into consideration. The difference in views within the Pramāṇa school comes rather from the pure logical requirement of how one can avoid reason's fallacy of *āśrayāsiddhatā*. Therefore in this school, even in the case of the nonexistence of the subject, the formulation of *prasaṅgaviparyaya* as an autonomous inference is discussed as we have seen in Dharmot-tara's formulation of *prasaṅgaviparyaya* with respect to the non-existent subject by means of the special reason which consists of the pure negation (*prasaṅgyapratishedha*).

III gTsañ nag pa's view on *prasaṅgaviparyaya*

The detailed analysis of the *prasaṅga*-formula in connection with the formulation of *prasaṅgaviparyaya* is made in the tradition of *pramāṇa* studies in Tibet. gTsañ nag pa brTson °grus señ ge (= gTsañ nag pa, ca. 12th c.), a Tibetan commentator on the *pramāṇaviniścaya*, deals with the issue of the existence of the subject as a condition for the formulation of *prasaṅga* which functions as the establishing factor for an autonomous (*svatantra*) *prasaṅgaviparyaya* (cf. gTsañ 159a²⁻³)¹⁷. By means of the difference whether the reason, the per-

¹⁶ Ruegg 1991 (p. 283 and note 9) points out that Tsoñ kha pa draws this relation from Bhāvaviveka's thought.

¹⁷ Onoda 1992 points out that in Sa skya pandta's report on an analysis of *prasaṅga* made by followers of Phya pa Chos kyi señ ge (12th century) there is a parallel idea with the view of gTsañ nag pa, cf. Onoda 1992, pp. 71ff.

vasion and the conclusion of *prasaṅga* are accepted or not, he divides *prasaṅga* into thirteen types (cf. *ibid.* 158b⁴⁻⁵). There are six types which are regarded as valid *prasaṅga* (cf. *ibid.* 158b⁶⁻⁷). Among these six types the logical construction of the sixth *prasaṅga* is as follows (cf. *ibid.* 159a¹⁻²): *pakṣadharmatā* of the reason is assumed by the opponent, the pervasion of *prasaṅgaviparyaya* is established by *pramāṇa* (*phyogs chos khas blaṅs bzlog khyab tshad ma(°i thal ba)*) and the consequence is rejected by *pramāṇa* (*tshad mas bsal ba*).

Further this sixth type is divided into two cases: the first case where the locus (*gzi*), namely the subject of *prasaṅga*, is not established by *pramāṇa* and the second where it is established (cf. *ibid.* 159a2: *tshad mas bsal ba la°an gzi[°c] tshad mas ma grub pa dan grub pa°i skabs gñis*).

As in the second case the subject is established by *pramāṇa* and the same subject is used in the formulation of *prasaṅgaviparyaya*, the reason of the latter is free from the nonestablishment of the basis for the discussion (*āśrayāsiddhata*) therefore *pakṣadharmatā* in *prasaṅgaviparyaya* can be fulfilled. Because both *pakṣadharmatā* and *vyāpti* of *prasaṅgaviparyaya* are true, its consequence is true for the proponent. This *prasaṅgaviparyaya* is an inference which proves the proponent's own thesis, namely an autonomous (*svatntra*) inference. Therefore the second case of the sixth valid *prasaṅga* is the establishing factor for the autonomous *prasaṅgaviparyaya* (*sgrub pa°i thal ba*).

One part of the sixth [*prasaṅga*] is the *prasaṅga* which is an establishing factor in the sense that it implies that (autonomous *prasaṅgaviparyaya*), because the total [conditions for the formulation of the autonomous *prasaṅgaviparyaya*] are established by *pramāṇa* (gTsañ 159a³: *drug pa°i cha cig ni tshogs pa tshad mas grub pas de °phen pa sgrub pa°i thal ba yin no //*).

This *prasaṅga* consists of the following logical conditions: the reason is assumed, the pervasion is established by *pramāṇa*, the consequence of the *prasaṅga* is rejected by *pramāṇa* and the subject of *prasaṅga* is established to be existent by *pramāṇa*. gTsañ nag pa holds the last condition to be necessary especially for the formulation of *prasaṅga* which is the establishing factor (*sgrub pa°i thal ba*) of the autonomous *prasaṅgaviparyaya*, as it is mentioned in his definition of *sgrub p°i thal ba* (gTsañ 159a³): *°thad pa°i mtshan*

*ñid ni °di yin te bzlog khyab tshad mas grub ciñ phyogs chos pha rol bden zen gyis khas len zin (in text: ciñ) dam bca° la gzi°(c) grub pa°i steñ du tshad mas bsal ba°i (in text: pa°i) rtags ston pa°o // "The agreeable definition [of *prasaṅga* as establishing factor of an autonomous *prasaṅgaviparyaya*] is as follows: [it consists of the verbal expression which] points out the reason [which makes possible that firstly] the contrapositive (*vyatireka*) pervasion is established by *pramāṇa*, [secondly] following the opponent's adherence that *paksadharmatā* [of *prasaṅga*'s reason] is true, [the proponent] assumes [the *paksadharmatā*] and [thirdly the proponent] rejects by *pramāṇa* the thesis [of *prasaṅga*] under the condition that the locus (i.e. subject) [of *prasaṅga*] is established".*

gTsañ nag pa's idea that *prasaṅga* is an establishing factor in the sense that it implies an autonomous *prasaṅgaviparyaya* is based probably on the passage [C] in PVin III 286b⁶. His interpretation runs (gTsañ 167b³): *rañ rgyud rtsa ba°i gtan tshigs kyi dños po [b]sgrub pa yin gyi ...* (the underlined part is *pratīka*) "[This *prasaṅga*] is an establishing factor for the [logical] relation [which is to be determined] with respect to the autonomous fundamental (*maula*) reason and its consequence in the formula of *prasaṅgaviparyaya*] ..." and (ibid. 167b⁴⁻⁵): ... *bsal bas (in text: pas) rtags kyi ño bo grub pas ... rañ rgyud °phen pas sgrub byed °phen pa°i thal bar grub ces bya°o // " ... through [the logical process that *prasaṅga*'s consequence is on account of its inconsistency] rejected [by both of the disputants, this negation of *prasaṅga*'s consequence is used as] the essential character (i.e. *paksadharmatā*) of [*prasaṅgaviparyaya*'s] reason [and this *paksadharmatā*] is established [to be true], therefore ... [this *prasaṅga*] implies an autonomous [*prasaṅgaviparyaya*]. Accordingly it is proved as the *prasaṅga* which implies the establishment [of the autonomous *prasaṅgaviparyaya*]"*.

On the contrary in the first case of the sixth *prasaṅga*, of which the subject is not established by *pramāṇa* and hence held not to be existent, although this *prasaṅga* implies the formulation of *prasaṅgaviparyaya*, it does not imply any autonomous *prasaṅgaviparyaya*, because on account of the nonexistence of the subject *paksadharmatā* of the *prasaṅgaviparyaya* is not established, consequently just like the other five valid *prasaṅgas* this *prasaṅga* is also used only for the purpose of the refutation (cf. ibid. 159a³: *phyed dan drug ni*

*tshogs pa tshad mas grub pa myed pas rañ rgyud ma yin pas °phen pa sun °byin pa la ... /)*¹⁸. Here we can see clearly that for gTsañ nag pa the establishment of the subject (*dharmin*) of *prasañga* plays an important role for the formulation of the autonomous *prasañgaviparyaya*.

As we have seen, Prajñākaragupta also divides the formulation of *prasañgaviparyaya* into two in accordance with the difference of whether the subject is existent or not: in the case of the existence of the subject *prasañgaviparyaya* is a statement of the proponent's own view, and in the case of nonexistence it results only in the indication of a contradiction within opponent's doctrines. On account of this parallel we can infer that Prajñākaragupta might have had an influence on gTsañ nag pa's classification of *prasañga*. It is however not yet clear whether it is directly influenced by Prajñākaragupta, because gTsañ nag pa's interpretation of the *Pramānaviniścaya* is mainly based on Dharmottara's idea, who insists that *paksadharmatā* is to be established even in the case of nonexistence of the subject, and hence regards indirectly this *prasañgaviparyaya* as an autonomous inference. In case of Bu ston it is

¹⁸ According to Onoda 1992's analysis of *prasañga* classified by followers of Phya pa Chos kyi señ ge, this discussion of the alternative case of the *dharmin*, namely of whether the *dharmin* is established by *pramāna* or not, belongs to the thirteenth type where the reason is assumed, the pervasion is established by *pramāna* and the consequence of *prasañga* is rejected by what the opponent assumes (*khas blañs kyis bsal ba*) (cf. Onoda 1992, p. 73 & 75). But by means of the commentary of Go ram pa bSod nams señ ge on the TMRTRG, this discussion of whether *prasañga* implies the autonomous proof or not according to the difference whether *dharmin* is established by *pramāna* or not belongs clearly to the twelfth type where *prasañga*'s consequence is rejected not by opponent's assumption but by *pramāna* (cf. TMRTKN 323a³f.). This interpretation is also implied by the phrase "dam bca° la tshad mas bsal yañ" in Sa skya pañdita's autocommentary TMRTRG 215a²⁻³: *mi rtag par thal zes rtags khās blañs khyab pa tshad ma dam bca° la tshad mas bsal yañ gzi chos can ma grub na sgrub byed mi °phen te bzolg na tshul gsum ma tshañ ba°i phyir ro //*.

gTsañ nag pa alludes also to the *prasañga* which implies an autonomous *prasañgaviparyaya* on account of the establishment of total conditions (i.e. of subject, *paksadharmatā* and pervasion) by *pramāna*, cf. gTsañ 159a³: *drug pa°i cha cig ni tshogs pa tshad mas grub pas de* (i.e. *bzlog pa rañ rgyud*) *°phen pa sgrub pa°i thal ba yin no //*.

clear to be seen that he makes use of both interpretations and tried to integrate the difference between them (cf. Bu 338,3-7)¹⁹. To trace back the origin of gTsañ nag pa's idea in the indian and tibetan Buddhist logic is our next task.

Summary: In PVin III Dharmakīrti takes up *prasañga* as a topic and describes its logical construction in general way. According to his view the purpose of *prasañga* consists in the formulation of *prasañgaviparyaya*. This idea is unanimously supported by his followers, whereas followers of Nāgārjuna are of different opinions on the possibility of its formulation. Dharmakīrti does not, however, touch upon detailed problems of how to formulate *prasañgaviparyaya* from *prasañga*. For his followers these are matters of controversial opinion. In this paper the differences of the interpretation on the formulation of *prasañgaviparyaya* from *prasañga* between Dharmottara and Prajñākaragupta are made clear from the logical standpoint. The points to be noticed are as follows: Dharmottara insists on the possibility of the formulation of an autonomous *prasañgaviparyaya* even in the case where the subject is not existent for the proponent. This means that without taking into consideration the existence of the subject, therefore in general, he admits the formulation of autonomous *prasañgaviparyaya* from *prasañga*, whereas this kind of *prasañgaviparyaya* is not treated by followers of Nāgārjuna because of their premise that without the existence of the subject no autonomous inference is to be formulated. In opposition to Dharmottara's view Prajñākaragupta considers the relationship between the subject of *prasañga* and the formulation of the autonomous *prasañgaviparyaya* from *prasañga* more systematically and states that in the case of the existence of the subject *prasañgaviparyaya* can be an autonomous inference, but in the case of its nonexistence *prasañgaviparyaya* remains to be the indication of contradictions. This relationship is only implied by the followers of Nāgārjuna. In the Tibetan tradition of *pramāṇa* this relationship between a subject's existence and autonomous *prasañgaviparyaya* is integrated in the analysis of *prasañga* by gTsañ nag pa in his commentary on the PVin when he considers the difference between *sgrub pa'i thal ba*

¹⁹ Cf. Takashi Iwata, "Interpretation of *prasañgaviparyaya* in the commentaries of the *Pramānaviniścaya* - with particular emphasis on Bu ston's interpretation", *Imanishi Junkichi kyōju kanreki-kinenronshū Indo-shisō to Bukkyō-bunka* Tokyo 1996.

and sun °byin pa°i thal ba.

Abbreviations

- TMRTKN *Tshad ma rigs pa°i gter gyi dka° ba°i gnas rnam par bśad pa sde bdun rab gsal* (Go ram pa bSod nams señ ge), *Sa skya pa°i bka° °bum* (= SSKB), 15 Vol., Tokyo 1969-9, Vol. 12.
- TMRTRG *Tshad ma rigs pa°i gter gyi rañ gi °grel pa* (Sa skya pañdita Kun dga° rgyal mtshan), SSKB, Vol.5, Tokyo 1968-9.
- Dh *Pramānaviniścayatīkā* (Dharmottara): P 5727.
- NBhūs *Nyāyabhūṣaṇam* (Bhāsarvajña): *Śrīmad-ācārya-Bhāsarvajña-praṇī-tasya Nyāyasārasya svopajñam vyākhyānam Nyāyabhūṣaṇam*, ed. S. Yogīndrānanda, Vārāṇasī 1968.
- PrPa *prasannapadā* (Canrakīrti): *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, *Bibliotheca Buddhica* IV, ed. L. de la Vall'e Poussin, St. P' tersbourg 1903-13.
- PV IV *Pramānavārttikam* (Dharmakīrti), chapter IV (s. PVBh).
- PVin III *Pramānaviniścayah* (Dharmakīrti), chapter III: P 5710.
- PVBh *Pramānavārttikabhāṣyam* (Prajñākaragupta): *Pramānavārttikabhāṣyam or Vārttikālaṅkārah of Prajñākaragupta*, ed. R. Sāṅkrtyāyana, Patna 1953.
- PVBhT(Ya) *Pramānavārttikālaṅkāratīkā Suparīśuddhā* (Yamāi): P 5723.
- Bu *Tshad ma rnam par ñes pa°i tīk, tshig don rab gsal* (Bu ston Rin chen grub), *The Collected Works of Bu ston*, Vol. 24, ed. L. Chandra, New Delhi 1965-1971.
- gTsañ *Tshad ma rnam par ñes pa°i tī ka legs bśad bsdus pa* (gTsañ nag pa brTson °grus señ ge), Otani University Collection no. 13971, Otani University Tibetan Works Series, Vol. 2, Kyoto 1989.
- IWATA 1993 Takashi Iwata, *Prasaṅga und prasaṅgaviparyaya bei Dharmakīrti und seinen Kommentatoren*, Wien 1993.
- Onoda 1992 Shunzo Onoda, *Monastic Debate in Tibet*, Wien 1992.
- Ruegg 1991 David Seyfort Ruegg, "On *pramāna* Theory in Tsoñ kha pa's Madhyamaka Philosophy", *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition, Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference Vienna, June 11-*

- 16, 1989, ed. E. Steinkellner, Wien 1991.
- Tani 1983 Tadashi Tani, "Prasaṅga-sādhana (Kibyūronshō) dōnyū niyoru Ronrikei no Kōzō-henkan", *Bukkyōgaku* 15, pp. 1-27.
- Tani 1987 Tadashi Tani, "The Problem of Interpretation on Pramānaviniścaya III vv. 1-3", *The Bulletin of the Kochi National College of Technology* 26, 1987, pp. 1-16.
- Tani 1992 Tadashi Tani, "Rang rgyud °phen pa°i thal °gyur [Hypothetical Negative/Indirect Reasoning (prasaṅga) with the Implication of Independent Direct Proof (svatantra), *Tibetan Studies, Proceedings of the 5th Seminar of the International Association of Tibetan Studies*, Narita 1989, pp. 281-301.
- Fillemans 1986 Tom. J. F. Tillemans, "Pramānavārttika IV (1)", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 30, 1986, pp. 143-162.