

法称の論理学の伝統における 帰謬還元法について： プラジュニャーカラグプタとツァンナクパ

岩田 孝（著） 藤本 庸裕（訳）

帰謬法（*prasaṅga*）とは、立論者が対論者の主張を仮に認めた上で、その主張から不合理な帰結を導き出す仮言的論法の一つである。帰謬法の適用に関しては、清弁（*Bhāvaviveka*, 6世紀）^①と月称（*Candrakīrti*, 7世紀）の間に見解の相違のあったことが広く知られており、この相違は中観派（*Mādhyamika*）における個々の学匠の哲学的立場を分類するための一つの基準となっている。仏教論理学・認識論（*pramāṇa*）学派^②に属する法称（*Dharmakīrti*, 7世紀）の論理学の伝統においても、帰謬法をめぐる問題から、個々の学匠の哲学的立場の違いについて同じような情報を引き出すことができると思われる。というのも、この学派は論理それ自体の考究を目的とし、帰謬法を論理的な議論を行うための有効な一手段と見なしているからである。だが、帰謬法は中観派において関心事の一つであり、チベット仏教において詳細に分析された一方で^①、法称の後継者たちは帰謬法に対してそれほど関心を抱いていない。これは恐らく、彼らが帰謬法を自明のものとして捉えていたからであろう。しかしながら、帰謬法をめぐる問題が仏教論理学・認識論学派において論じられなかったわけではない。帰謬法の論理的構造、帰謬法の論式化の目的、そして帰謬法の妥当性に関して、法称は『量決択』（*Pramāṇaviniścaya* = *PVin*）の散文の箇所において自身の主要な見解を詳述している。近年の研究によると^②、法称の後継者たちの注釈のなかに、帰謬法から帰謬還元法（*prasaṅgaviparyaya*）が論式化される可能性について異なる見解のあることが判明している。そこで問題となるのは、帰謬法はインドとチベットの論理学・認識論（*pramāṇa*）の伝統においてどのように用いられたのかということである。本稿では、法称の論理学の伝統における帰謬法と帰謬還元法を分析するための前段階として、帰謬還元法に関するプラジュニャーカラグプタ（*Prajñākaragupta*, 8世紀）の見解を、ダルモータラ（*Dharmottara*, 8世紀）の見解と比較しつつ明らかにしたい。さらに、プラジュニャーカラグプタの見解が、*PVin*に注釈を施した初期のチベット人注釈家ツァンナクパ・ツォンドゥーセンゲ（*gTsang nag pa brTson 'grus seng nge*, 12世紀）の見解と極めて相似している点

も指摘する。

I. 法称の帰謬法の構造と目的

最初に法称が帰謬法による論証をどのように記述しているのかを確認しておく。

【A】 対論者に [のみ妥当なものとして] 構想されている (*paraparikalpita) [所撰特性 (vyāpyadharmā)、すなわち論証因 (P)] から不合理な帰結を導出する論証 (*prasāṅgasādhana) は、……もしある [所撰] 特性 (P) が [論証主題 (S, dharmin) に存在していると] 想定されるならば、他の [能撰] 特性 (*vyāpakadharmā) が [ありえない (mi srid pa)⁽³⁾ 帰結 (Q) として同じく] 想定される、ということを示すため [に構成されるの] である。【B】 こ [の帰謬法の帰結] が [論証主題に存在することが実際にはありえず、それゆえに] 想定されないならば、二つの特性 (すなわち論証因 (P) と帰結 (Q)) [が論証主題に存在すること] は否定されよう (PVin III 286a5–7: gzhān gyis kun brtags (D; btags P) pas thal ba bsgrub pa ... gang yin pa de ni chos geig khas blangs pa na chos gzhān khas blangs par bstan pa'i phyir yin te / de khas mi len na ni chos gnyi ga ldog par 'gyur ro //)⁽³⁾。

引用【A】を論理的に分析すると次のようになる。立論者は暫定的に対論者の立場を取り、論証因の主題所属性 (pakṣadharmatā)、すなわち所撰特性である論証因 (P) が論証主題 (S) に存在することを想定する。したがって、論証因の主題所属性は立論者にとって真ではない。これは“gzhān gyis kun brtags pa”という表現によって示されている。次に立論者は、対論者の教義によれば能撰特性 (Q) が論証主題に存在するはずがない (mi srid pa) にもかかわらず存在してしまう、という矛盾を明らかにする。帰結 (Q) が正しく導出されるためには、その前提として包撰関係 (vyāpti) が真であること、つまり「能証特性 (P) が存在するところには必ず所証特性 (Q) が存在する」(P → Q) という二つの特性の肯定的随伴 (anvaya) が論者双方にとって真でなくてはならない⁽⁴⁾。この帰謬法を次の図式によって論式化してみよう。

S × (論証因 (P) → 帰結 (Q)) 【1】

“S”は論証主題 (dharmin) を表す。記号“×”は主題所属性が立論者自身に認

められていないことを意味する。

帰謬法における所証特性 (Q) は論証主題に存在しえないゆえに、論証主題における能証特性 (P) の存在も否定されることになる。この推論過程の論理的構成は次のようになる。「帰謬法における帰結 (Q) の非存在」と、「帰結 (Q) が存在しないところには必ず論証因 (P) は存在しない」という換質換位された包摂関係 (vyatireka, 否定的随伴) とにもとづいて、帰謬法の論証因 (P) は論証主題に存在しない、という結論が導出される。この論法は帰謬法を換質換位した論法、すなわち「帰謬還元法」(prasaṅgaviparyaya) と呼ばれている。この論法を図式化すると次のようになる。

S: (帰結の否定 ($\sim Q$) \rightarrow 論証因の否定 ($\sim P$)) [2]

引用 [B] (de khas mi len na ni chos gnyis ga ldog par 'gyur ro //) は帰謬法の論式における論証因 (P) と帰結 (Q) の二つが共に否定されることを表しているから、これは帰謬還元法の論式化を意味している。したがって、法称の記述 ([A] と [B]) は、帰謬法は帰謬還元法の論式化を目的とする、ということを示唆しているのである。この見解は法称の次の言説からも確認することができる。

[C] こ [の帰謬法] は、[帰謬還元法の論式における] 本来的論証因 (maulo hetuh) [とその帰結] に関して [確立されるべき関係]、つまり所撰 [特性 (すなわち本来的論証因)] と能撰 [特性 (すなわちその帰結)] の関係を成立させる要因の一種である (PVin III 286b6: 'di ni rtsa ba'i gtan tshigs kyi khyab par bya ba dang khyab (D; khyad P) par byed pa'i dngos po sgrub par byed pa'i rnam pa (D; par P) yin gyi / =NBhūs p. 232, 30: maulasya heter vyāpyavyāpakabhāvasādhanaprakāra eṣah)⁽⁵⁾。

ここで法称は、帰謬法は、帰謬還元法の本来的論証因 (maulo hetuh) — 妥当な論証因であるための三条件を満たす — とその帰結との関係を成立させるもの (sādhana, sgrub par byed pa) である、換言すれば、帰謬法は帰謬還元法を論式化するために必要な基盤を確立するものである、と述べている。このことから、法称の見解によると、帰謬法の目的は帰謬還元法にあるということになる。

II. プラジュニャーカラグプタが解釈する帰謬法と帰謬還元法

法称は帰謬法から帰謬還元法が論式化されると主張しているものの、両論証を

概略的にしか説明しておらず、帰謬還元法の論式化に際して逢着する具体的な問題を提示していなかった。解決が待たれた主な問題の一つは、主題所属性の取り扱ひである。ある論証主題に関して対論者の主張が誤っていることを立証するために帰謬法が用いられる場合、この論証主題は通常立論者によって否定されるべき対象であり、それゆえに存在しないものとして考えられている。しかしながら、非存在はいかなる特性の拠り所にもなりえない。言い換えれば、どのような特性であれ、それは非存在に論証因として所属することはできず、ゆえに主題所属性という条件は満たされないことになる。これは帰謬還元法の論式の場合において問題となる。なぜなら、帰謬還元法において立論者が本来的 (maula) 論証因から自説を導き出す場合、その論証因は主題所属性を満たしていなければならないからである。法称の後継者であるダルモータラとブラジュニャーカラグプタはこの問題を取り上げて議論しているが、帰謬還元法の論式化の解釈に関して見解を異にしている。その相違を明らかにするために、まずダルモータラの見解を簡潔に説明しておこう。

ダルモータラ

ダルモータラはヴァイシェーシカ学派やニャーヤ学派などが唱える普遍 (sāmānya) という具体化された実体を否定するために次のような帰謬法を論式化する。「もし [対論者の教説にしたがって] 普遍 [や単一の全体者] などが多く [の個物] に存在する (anekavṛtti) ものとして認められるならば、[この帰結は論者双方にとって真であると] 認められないけれども、そ [の普遍] は多である (aneka) ことになろう」(Dh 7b3: spyi la sogs pa du ma la yod par 'dod pa na / mi 'dod kyang du ma nyid du thal ba ... /)。ダルモータラの帰謬法は次の図式によって論理的に表すことができる。

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

この帰謬法では、主題所属性という条件、すなわち論証因である anekavṛttitva が論証主題である sāmānya に存在することは、仏教徒である立論者にとって真ではない。これは記号 “×” によって表される。また、普遍は多であるという帰結は対論者の教義に違背する。なぜなら、対論者は、普遍は不可分な単一であると主張しているからである。

普遍が多であることの否定 (∼anekatva) と「多性が存在しないところには多個物存在性がない」という換質換位された包摂関係にもとづいて、普遍は多くの個物に存在しない (∼anekavṛttitva) という帰結が導かれる。これがダルモータラ

タラの帰謬還元法である⁽⁶⁾。それは図式化すると次のようになる。

sāmānya (S) : (\sim anekatva \rightarrow \sim anekavṛttitva) 【4】

しかしながら、この論証因が主題所属性を満たすことは難しいと思われる。なぜなら、論証主題である sāmānya それ自体は立論者によって存在するものとして認められず、それゆえに、論証因が所属しているはずの拠り所が成立しない (āśrayāsiddha, 所依不成) という過失が生じることになるからである。

この問題を解決するために、ダルモッタラは論証因「多性 (anekatva) の否定」における否定について、ある限定を導入する。ダルモッタラによれば、ここでの否定は多性の単なる欠如を意味するのであって、「単一性」(ekatva) のような何らかの肯定的な特性を意味するのではない、つまりそれは純粹否定 (prasajyapratishedha) であり、そのような論証因だけが実際には存在しない論証主題に所属することができるというのである。

【D】多性の単なる非存在 (*anekābhāvamātra) のみが、存在しない普遍にも存在する [ことができる] (Dh 9a6: du ma med pa tsam nyid ni spyi med pa <la> yang grub pa yin no //)⁽⁷⁾。

このような種類の帰謬還元法の論証因は、主題所属性を満たし、立論者自身の主張を結論として導出するゆえに、本来的論証因 (maulo hetuḥ) となる⁽⁸⁾。要するに、ダルモッタラの見解は次のようになる。すなわち、帰謬法から帰謬還元法への論式化は、通常の論証主題のみならず、立論者自身の妥当な認識によって認められることのない、存在しない論証主題の場合にも可能である、と。つまりダルモッタラは、原則として、立論者自らの見解を証明する帰謬還元法は帰謬法から論式化することができると考えているのである。

プラジュニャーカラグプタ

プラジュニャーカラグプタは『量評釈註』(Pramāṇavārttikabhāṣya)⁽⁷⁾において、純粹否定は本来的論証因となりうるとするダルモッタラの見解を批判する⁽⁹⁾。プラジュニャーカラグプタは次のように主張する。純粹否定は単なる非存在に過ぎず、実際に存在しないものはいかなる論証主題とも結び付くことはできない (kenacid asaṃbandha-) ゆえに、それは結論を証明する要因 (sādhyasādhana) ではない、と。したがって、ダルモッタラの帰謬還元法の論式では所依不成 (āśrayāsiddhatā) の過失は依然として解消されないままとなる。

それでは、プラジュニャーカラグプタはどのようにして所依不成の過失に陥ることのない帰謬還元法を論式化するのであろうか。上述の問題を回避するためにプラジュニャーカラグプタが行った工夫は、論証主題が存在する場合と存在しない場合の二つの選択肢を導入した点にある。つまりプラジュニャーカラグプタは、論証主題が立論者の立場から見て存在するのか、あるいは存在しないのかという違いに応じて相異なる二つの帰謬還元法を論式化するのである⁽¹⁰⁾。第一の論式において、プラジュニャーカラグプタは論証主題である普遍 (sāmānya) を存在しないものと見なすが、暫定的に対論者の立場、すなわち普遍は具体的な実体として個々の事物に内属する、つまり個々の事物は普遍の基体であるという対論者の立場を取る。特定の個物 (a₁) から見ると、普遍はその個物 (a₁) に存在している。プラジュニャーカラグプタはこのような前提を論証因に適用して、帰謬法を次のように記述する。「もし [普遍が] そのように個 [物 (a₁)] に依止し (ekavyaktiniṣṭha) [、この個物に限定され] る [とすると] ならば、その場合、[普遍は] 別の場所にある他 [の個物 (a₂, a₃, ... a_n, ...)] とは結び付かないであろう」(na ... anyena yogah) (PVBh p. 481, 21: yady ekavyaktiniṣṭhatvaṃ tadā na deśaviśeṣavatānyena yogah)。この帰謬法は、もし普遍がある特定の個物に依止するならば、普遍は遍在しないであろう、ということを示している。

sāmānya × (ekavyaktiniṣṭhatva → na anyena yogah) 【5】
 (プラジュニャーカラグプタの第一の帰謬法の論証式)

対論者は自説とは相容れないこの結論を否定し、普遍は多くの個物と内属的に結び付いていると主張するであろう。そこで立論者は、このように予想される対論者の主張を利用して、次のような帰謬還元法を論式化することができる。「もし [普遍が] 他 [の多くの個物 (a₂, a₃, ...)] と [内属的に] 結び付くならば、[普遍は特定の] 個 [物 (a₁)] には依止しないであろう」(PVBh p. 481, 22: yady anyena yoga ekavyaktiniṣṭhatvaṃ na syāt)。

sāmānya × (anyena yogah → na ekavyaktiniṣṭhatvaṃ) 【6】
 (プラジュニャーカラグプタの第一の帰謬還元法の論証式)

ここで注目すべき点は、立論者にとって主題所属性が満たされていない帰謬還元法によって対論者説内における矛盾が明らかにされていることである。要するに、プラジュニャーカラグプタは次のように述べる。「[[論証主題が実際には存在しない場合、] こ [の帰謬法と帰謬還元法による論証] は [対論者説内

における] 相互の矛盾を明らかにするためにのみ [論式化されるの] である (parasparavirodhaprakāṣanaparam evaitat) (PVBh p. 481, 28) と。ヤマーリ (Yamāri) はこの点をより明確に解釈する。「つまり、帰謬法と [帰謬] 還元法によって、[仏教徒の立論者は] 対論者によって概念的に構想された [諸の特性] 間の矛盾のみを示すのであって、二つ [の論証法] によって [仏教徒の立論者は] 仏教徒の定説 (*siddhānta) を証明するのではない」(PVBhṬ(Ya) 29b3-4: 'di ltaṛ thal ba dang bzlog pa gnyis kyis ni gzhan gyis yongs su brtags (D; brtag P) pa la 'gal ba +rjod pa tsam zhig byed par⁺ (P; +...+ brjod par bya ba tsam zhig D) zad kyi / 'di gnyis las (P; nyid la D) sangs rgyas pa'i (D; om. P) grub pa'i mtha'i sgrub par byed pa ni ma yin no //) と^⑧。

この場合、どうして帰謬還元法であっても立論者自身の定説を導き出すことがないのであろうか。この問題に対する解答として、論証主題の非存在が指摘できる。つまり、いかなる特性であれ、存在しない論証主題に論証因として所属することはできず、ゆえに論証因の主題所属性が満たされることはない。結果として、帰謬法の論証因のみならず、帰謬還元法の論証因もまた立論者自身の主張を導き出すことはない。したがって、プラジュニャーカラグプタの見解によると、論証主題が実際には存在しない場合、いかなる論証因も本来的 (maula) にはなりえないのである。この解釈は、論証主題が存在しないという前提の下でも帰謬還元法の論証因のみは本来的 (maula) でありうると主張するダルモーッタラの解釈とは明らかに異なっている。

さらにプラジュニャーカラグプタは、自身の考える本来的論証因がダルモーッタラの本来的論証因とは種類が異なることを示すために、論証主題が存在する場合の帰謬法と帰謬還元法を論式化する。この場合、プラジュニャーカラグプタは論証主題である普遍 (sāmānya) を、感官の対象に他ならないという意味で存在するものと見なす (rūpādaya eva sāmānyam iti pakṣe, PVBh p. 483, 25)。つまり、普遍は遍在しない色 (rūpa) そのものに還元される。それゆえ、普遍は多くの個物に遍在しない。したがって、普遍の遍在性 (vyāpitva) は立論者にとって真であるとは見なされない。しかし、対論者はその遍在性を主張する。ゆえにこの仮定を利用して、新たに次のような第二の帰謬法が論式化される。すなわち、もし普遍が遍在するならば、それは一つの個物に依止するものとして認識されることはないであろう、と⁽¹¹⁾。

sāmānya × (vyāpitva → na ekavyaktiniṣṭhatayopalambhaḥ) 【7】

この帰謬法の結論—普遍は一つの個物に依止するものとして認識されない—は、

普遍は存在する色 (rūpa) それ自体に還元されているゆえに、実際には真ではない。しかし、普遍が一つの個物に依止するものとして認識される時、それは遍在していない。これは第二の帰謬還元法の論式である。

sāmānya O (ekavyaktiniṣṭhatayopalambhaḥ → avyāpīva) 【8】

(プラジュニャーカラグプタの第二の帰謬還元法)

論証因「色に還元された普遍が一つの個物に依止していることが認識される」は、知覚によって確定されるから、主題所属性は立論者自身によって認められる。これは記号“O”によって表される。主題所属性は仏教徒である立論者にとって真であるから、結論「色に還元された普遍が遍在しないこと」もまた立論者にとって真である。このような論証因、すなわち主題所属性を満たし、立論者自身の結論を導出する論証因は本来的 (maula) である⁽¹²⁾。したがって、プラジュニャーカラグプタの見解によると、論証因の存在が前提される帰謬還元法は立論者自身の立場の確立を目的とする、言い換えれば、それは自立的 (svatantra) 論証となりうるのである。

以上、プラジュニャーカラグプタの論証式を概観してきたが、ここからダルモッタラの論証式と比較して次のような特徴を抽出することができる。帰謬法に関する限り、論証因は主題所属性を満たさず、ゆえに本来的論証因 (maulo hetuh) ではないという点で両者の見解は一致している。しかしながら、帰謬還元法に関して言えば、両者の間には著しい見解の相違が見られる。ダルモッタラは、論証主題 (dharmin) が立論者にとって存在しない場合であっても帰謬還元法の論証因が純粹否定 (prasajyapratishedha) によって論式化されるならば、その論証因は本来的 (maula) でありうると主張する。一方、プラジュニャーカラグプタはこの見解を否定し、論証主題が存在しない場合には帰謬法の論証因も帰謬還元法の論証因も主題所属性を満たさず、ゆえにいずれも本来的 (maula) ではないという見解を示している。したがって、論証主題が存在しないという条件下では、帰謬法と帰謬還元法は不都合な帰結の導出を指摘するに留まることになる。これとは反対に、論証主題が存在する場合には、帰謬還元法の論証因のみが本来的とされ、この帰謬還元法は自立 (svatantra) 論証となりうるのである。

以上の分析結果を通して思い起こされるのは、帰謬法を換質换位して論式化することは可能であるのかという問題をめぐって提示された、中観派における自立論証派 (Svāntrika) と帰謬論証派 (Prāsaṅgika) の見解の相違との類似性である。すなわち、自立論証派は、論証主題が世俗的なレベルで存在することを認め、帰謬法は換質换位して自立論証式に変換できると主張する⁽¹³⁾。

一方、帰謬論証派は、論証主題は存在しないものであると考へ、帰謬法は単に対論者の見解を否定するためにのみ論式化され (parapatijñāpratiśedhamātraphala)⁽¹⁴⁾、ゆえに立論者自身の立場から帰謬法を換質換位して〔自立論証式に〕変換することはないと主張する⁽¹⁵⁾。このように、論証主題の存在性と帰謬法の換質換位による自立論証の論式化の関係に関して⁽¹⁶⁾、自立論証派とブラジュニャーカラグプタの間には類似した思考形式が認められよう。だが、中観派と仏教論理学・認識論学派における論争点はやや異なっている。第一に、龍樹 (Nāgārjuna) の後継者たちが主に関心を抱いていたのは、中観派は帰謬法から帰謬還元法を論式化できるのか否かという点であった。これに対し、法称の後継者たちにとってそれは問題とはならなかった。なぜなら、法称は既に帰謬還元法の論式化が帰謬法の目的であると述べていたからである。第二に、中観派内における見解の相違は、実際には存在しない論証主題に関して中観派は自らの主張を持つべきではないという哲学的前提に対して、彼らが複数の解釈を有していたことに起因している。この前提は、論証主題が非存在の場合には帰謬還元法の論式化は考慮されないことを示唆している。他方、仏教論理学・認識論学派内における見解の相違は、論証因の所依不成 (āśrayāsiddhata) という過失はどのように避けることができるのかという純粋に論理的な要請に端を発している。したがって、この学派では、存在しない論証主題に関して純粋否定 (prasajyapratīśedha) から成る特殊な論証因を用いて帰謬還元法を論式化していたダルモツタラに見られるように、論証主題が存在しない場合においても、自立論証としての帰謬還元法の論式化が議論されたのである。

Ⅲ. 帰謬還元法に関するツァンナクパの見解

帰謬法の論式を帰謬還元法の論式化との関係から詳細に分析することは、チベットにおける論理学・認識論 (pramāṇa) 研究の伝統において行われている。『量決訳』に対して注釈を施したチベット人注釈家のツァンナクパ・ツォンドゥーセンゲ (以下、ツァンナクパ) は、論証主題の存在は帰謬法—自立的な (svatantra) 帰謬還元法を成立させる要因として機能する—を論式化するための条件であるとし、その問題を論じている (cf. gTsang 159a2-3)⁽¹⁷⁾。ツァンナクパは、帰謬法の論証因、包摂関係、帰結がそれぞれ認められるか否かに応じて、帰謬法を十三種類に分類する (cf. gTsang 158b4-5)。このうち六種類が妥当な帰謬法と見なされる (cf. gTsang 158b6-7)。この六種類の帰謬法のうち、第六の帰謬法は次のような論理的構成を取る (cf. gTsang 159a1-2)。すなわち、論証因の主題所属性は対論者に認められ、帰謬還元法の包摂関係は妥当な認識根拠によって

確立され (phyogs chos khas blangs bzlog khyab tshad ma^[i thal ba])、帰結は妥当な認識根拠によって否認される (tshad mas bsal ba)、という構成である。

さらに、この第六の帰謬法は二種に分けられる。一つは所依 (gzhi)、すなわち帰謬法の論証主題が妥当な認識根拠によって確立されない場合、もう一つは確立される場合である (cf. gTsang 159a2: tshad mas bsal ba la'ang gzhi^[i] tshad mas ma grub pa dang grub pa'i skabs gnyis)。

この二つ目の帰謬法の場合、論証主題は妥当な認識根拠によって確立され、そのまま帰謬還元法の論式に用いられる。ゆえに、この帰謬還元法の論証因は所依不成 (āśrayāsiddhatā) の過失を免れており、したがって、帰謬還元法の主題所属性は満たされることになる。帰謬還元法における主題所属性と包摂関係は共に真であるゆえに、その帰結は立論者にとって真である。このような帰謬還元法は、立論者自身の主張を証明する論証、すなわち自立 (svatantra) 論証である。それゆえ、第六の妥当な帰謬法のうち、二番目の帰謬法は自立的な帰謬還元法を成立させる要因である (sgrub pa'i thal ba)。

第六 [の帰謬法] の一部は、そのこと (自立的な帰謬還元法) を示すという意味で成立させる要因としての帰謬法である。なぜなら、[自立的な帰謬還元法を論式化するための] 全て [の条件] が妥当な認識根拠によって確立しているからである (gTsang 159a3: drug pa'i cha cig ni tshogs pa tshad mas grub pas de 'phen pa sgrub pa'i thal ba yin no //)。

この帰謬法は次のような論理的条件から成り立っている。すなわち、論証因は仮に認められ、包摂関係は妥当な認識根拠によって確立され、帰結は妥当な認識根拠によって否認され、論証主題は妥当な認識根拠によって存在するものとして確立される。ツァンナクパによると、最後の条件は、とりわけ自立的な帰謬還元法を成立させる要因である帰謬法 (sgrub pa'i thal ba) を論式化するために必要なものであるという。この見解は sgrub pa'i thal ba の定義の中で言及されている。「[自立的な帰謬還元法を成立させる要因としての帰謬法の] 望ましい定義とは、[以下の通りである。すなわち、第一に、] 換質换位された (vyatireka) 包摂関係が妥当な認識根拠によって成立していること、[第二に、帰謬法の論証因の] 主題所属性を対論者が真であると執するのにしたがって [立論者がその主題所属性] 認めること、[第三に、帰謬法の] 所依 (すなわち論証主題) が確立しているという条件下で、[立論者が帰謬法の] 主張命題を妥当な認識根拠によって否定すること [、という以上の三条件が成立するような] 論証因を指摘する [言語表現である]] (gTsang 159a8: 'thad pa'i mtshan nyid ni 'di yin te bzlog khyab tshad mas

grub cing phyogs chos pha rol bden zhen gyis khas len zhing (in text: cing) dam bca' la gzhi^[7] grub pa'i steng du tshad mas bsal ba'i (in text: pa'i) rtags ston pa'o //)。

帰謬法は自立的な帰謬還元法を間接的に示すという意味で成立させる要因である、というツァンナクパの考えは、恐らく PVin III 286b6の一節【C】にもとづいている。この箇所について、ツァンナクパは次のように注釈する。「[この帰謬法は、帰謬還元法の論式における] 自立的な本来的 (maula) 論証因 [とその帰結] に関して [決定されるべき論理的] 関係を成立させる要因である」(gTsang 167b3: rang rgyud **rsa ba'i gtan tshigs kyi dngos po**[b]sgrub pa yin gyi ... (太字の部分はプラティーカ (pratīka))。また、「[帰謬法の帰結は矛盾するゆえに論者双方によって] 否定される [という論理的過程] から、[この帰謬法の帰結の否定は帰謬還元法の] 論証因の本質的特性 (すなわち主題所属性) [として使われ、この主題所属性] は [真なるものとして] 確立する。したがって、…… [この帰謬法は] 自立的 [な帰謬還元法] を間接的に示している。ゆえに、それは [自立的な帰謬還元法を] 確立させることを間接的に示す帰謬法であると証明される」(gTsang. 167b4-5: ... bsal bas (in text: pas) rtags kyi ngo bo grub pas ... rang rgyud 'phen pas sgrub byed 'phen pa'i thal bar grub ces bya'o //)。

これとは反対に、第六の帰謬法のうちの一つ目の場合には、論証主題は妥当な認識根拠によって確立されず、ゆえに存在するものとして考えられていない。この帰謬法は帰謬還元法の論式化を示唆するものの、いかなる自立的な帰謬還元法も示すことはない。なぜなら、論証主題が存在しないために帰謬還元法の主題所属性が成立しないので、この帰謬法も他の五つの妥当な帰謬法と同じように対論者説の論駁のためにしか用いられないからである (cf. gTsang 159a3: phyed dang drug ni tshogs pa tshad mas grub pa myed pas rang rgyud ma yin pas 'phen pa sun 'byin pa la //)⁽¹⁸⁾。ここから、ツァンナクパにとって帰謬法の論証主題 (dharmin) の確立が自立的な帰謬還元法の論式化のために重要な役割を果たしていることが明瞭に読み取れるのである。

上來確認してきたように、プラジュニャーカラグプタもまた論証主題が存在するか存在しないかという違いに応じて帰謬還元法を二種に分ける。論証主題が存在する場合、帰謬還元法は立論者自身の見解を表述したものとなる一方、論証主題が存在しない場合、帰謬還元法は対論者説内部における矛盾を指摘するに留まる。このような相似点から、プラジュニャーカラグプタはツァンナクパの帰謬法の分類に影響を及ぼしたのではないかと推測できよう。しかしながら、ツァンナクパの分類がプラジュニャーカラグプタから直接影響を受けたのかどうかは未だ判然としない。というのも、PVin に対するツァンナクパの解釈は、主にダルモータラの考え方、すなわち論証主題が存在しない場合でも主題所属性は確立

され、ゆえにその帰謬還元法は間接的に自立論証と見なされるという考え方に依拠しているからである。プトン (Bu ston) の場合、二つの解釈を用い、その間の差異を統合しようとしていたことがはっきりと分かる (cf. Bu 338, 3-7)⁽¹⁹⁾。ツァンナクパの考え方の起源をインドとチベットの仏教論理学に遡って跡付けることは今後の課題である。

まとめ

法称は『量決択』の第三章において帰謬法を論証として取り上げ、その論理的構成を概説している。法称の見解によると、帰謬法の目的は帰謬還元法の論式化にあるという。この考え方は法称の後継者たちによって一律に支持される一方、龍樹の後継者たちは帰謬還元法の論式化について異なる見解を示している。しかしながら、法称は、どのように帰謬法から帰謬還元法を論式化するかという問題の詳細については触れていない。これらは法称の後継者たちにとって相対立する見解を引き起こす事案となった。本稿では、帰謬法にもとづく帰謬還元法の論式化についての解釈がダルモータラとプラジュニャーカラグプタの間でどのように相違しているのかを論理的な立場から明らかにした。その要点は次の通りである。ダルモータラは、論証主題が立論者にとって存在しない場合でも自立的な帰謬還元法の論式化は可能であると主張する。つまり、論証主題の存在を考慮しなくとも一ゆえに一般的に一、ダルモータラは帰謬法から自立的な帰謬還元法が論式化されることを認めているのである。これとは反対に、そのような帰謬還元法は龍樹の後継者たちによって論じられることはなかった。なぜなら、彼らは、論証主題が存在しなければ自立論証は論式化されないという前提を保持していたからである。ダルモータラの見解とは逆に、プラジュニャーカラグプタは帰謬法の論証主題と帰謬法にもとづく自立的な帰謬還元法の論式化との関係をより体系的に捉え、論証主題が存在する場合には帰謬還元法は自立論証となりうるが、論証主題が存在しない場合には帰謬還元法は対論者説の矛盾の指摘に留まると述べる。この関係は龍樹の後継者たちによってのみ示唆されている。チベットにおける論理学・認識論 (pramāṇa) の伝統では、この論証主題の存在と自立的な帰謬還元法との関係は、『量決択』の注釈における帰謬法の分析の中でツァンナクパによって統合され、そこでツァンナクパは sgrub pa'i thal ba と sun 'byin pa'i thal ba の違いを検討している。

注

- (1) Cf. Ruegg 1991, pp. 288ff.; Onoda 1992, pp. 71ff.; Tani 1992, pp. 288ff.
- (2) Cf. 谷 1987, pp. 10–14, n. [25] (同じ主題を取り扱った谷教授の他の論考については、Tani 1992, p. 301を見よ); Iwata 1993, pp. 37ff.
- (3) 帰謬法に対して「では、どのようにしてあってはならない事柄(帰結)が証明されることになるのか」(PVin III 286a8: da ni ji ltar mi srid pa'i don grub par 'gyur (zhe na)) という反論が示される^④。これについて法称は、帰謬法における二つの特性 (P と Q) は論証主題に存在しえない、という仕方では帰謬法を説明する (cf. ibid. 286a8: gang zhig mi srid pas khyab pa de yang de la mi srid pa ...) ^⑤。
- (4) Cf. Yūichi Kajiyama, *An Introduction to Buddhist Philosophy. An Annotated Translation of the Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta*. 『京都大学文学部研究紀要』10 (1966), p. 117, n. 313.
- (5) Cf. 谷 1983, p. 6. 以上の引用はPVinの次の一節に由来する。「たとえ [帰謬法の論式における] 論証因が [論証主題に] 存在しないとしても、こ [の帰謬法] は [帰謬還元法の論式における] 本来的論証因 [とその帰結] に関して [確立されるべき関係、つまり] 所撰 [特性 (すなわち論証因)] と能撰 [特性 (すなわち帰結)] の関係を成立させる要因の一種である。しかし、反対の事柄を成立させる要因ではない [、つまり、帰謬法の不合理的な帰結を立論者自身の見解として証明するのではない]。なぜなら、[帰謬法の] 論証因 [が論証主題に存在することを成立させるため] の妥当な認識がないからである」(PVin III 286b6–7: gtan tshigs med kyang 'di ni rtsa ba'i gtan tshigs kyi khyab par bya ba dang khyab (D; khyad P) par byed pa'i dngos 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) ^⑥。帰謬法を帰謬還元法に改変しようとする法称の意図は、『量評釈』(Pramāṇavārttika = PV) において明確に述べられている。「二つ [の特性 (すなわち帰謬法における論証因 (P) と帰結 (Q))] の間の [本質的な] 関係にもとづいて、一方 (すなわち帰結 (Q)) が [その不合理性のゆえに論証主題に] 存在しない] 場合、他方 (すなわち論証因 (P)) が否定される、ということ [を示す] ために、帰謬法は [構成されるの] である」(PV IV 12cd: prasaṅgo dvayasambandhād ekābhāve 'nyahānaye //) (cf. Tillemans 1986, p. 156f.)。この箇所から、法称の帰謬法は論証主題における二つの特性 (P と Q) の欠如を、したがって帰謬還元法を目的としていることが分かる。
- (6) ダルモウッタラは次のように述べる。「およそ多くの場所 [や時間] などに存在するものは常に多である。普遍もまたそのような性質を有する (すなわち、多くの場所などに存在する) から、[普遍は] 多であることになろう。[これは帰謬法の構成を表している。] しかし、それは [決して] 多ではない。[したがって、それは多くの場所などに存在することはない。「多であること (多性) の否定」という論証因から「普遍が多くの個物に存在すること (多個物存在性) の否定」を導き出す] こ [の論証] は帰謬還元法である」(Dh 9a5–6: 'ga' zhig yul la sogs pa (D; om. P) du ma la (P; om. D) yod pa de ni du ma nyid yin la / spyi yang de lta yin pa'i phyir du ma nyid du 'gyur na du ma nyid ma yin no zhes bya ba ni thal ba las bzlog pa'o //) (cf. Iwata 1993, p. 46)。
- (7) Cf. Dh 7b5: khyab par byed pa med pa (*vyāpakābhāva) de ni spyi la sogs pa med pa la yang grub pa nyid do //; Dh 12a4: du ma med pa nyid ni spyi la sogs pa dngos po med pa

- (*avastu) la yang grub pa yin no //; Bu 338, 4; Tani 1987, p. 9, n. [19], p. 10f., n. [25]; Iwata 1993, pp. 54ff.
- (8) 「したがって、[純粹否定を用いて構成される論証因「多性 (anekatva) の単なる否定」は、存在しない論証主題「普遍」にも存在することができるので、帰謬還元法の] こ [の論証因、すなわち多性の単なる否定] のみが、こ [の帰謬法の論述] において、本来的論証因 (*maulo hetuḥ) と呼ばれる。なぜなら、[この論証因は、立論者自身によって] 意図された (*abhīṣṭa) [結論] を知らしめる (*gamaka) からである」(Dh 7b5-6: de'i phyir mngon par 'dod pa go bar byed pa'i phyir de nyid 'dir rtsa ba'i gtan tshigs su brjod pa yin gyi /)。
- (9) Cf. Tani 1987, pp. 11ff., n. [25]; Iwata 1993, p. 73ff.
- (10) プラジュニャーカラグプタの帰謬法と帰謬還元法の解釈については、Iwata 1993, pp. 64ff. を見よ。
- (11) Cf. PVBh p. 482, 30: atha vā vyāpītvān naikavyaktiniṣṭhatayopālabhaḥ syād iti prasaṅgārthaḥ (あるいは、[色 (rūpa) に還元されるという意味で普遍 (sāmānya) が存在する場合、] 帰謬法の内容 [は次のようになる]。[すなわち、色に還元される普遍は] 遍在する [と想定される] ことから、[普遍は] ある [個] 物に依止 [し、それに限定され] る [もの] として認識されないであろう [、という矛盾が導出される])。
- (12) Cf. PVBh p. 482, 30f.: viparyayas tu maulo hetuḥ (しかしながら、[帰謬法の帰結とは] 反対の事柄 [、すなわち普遍が一つの個物に依止するものとして認識されること (ekavyaktiniṣṭhatayopālabhaḥ)] は、[普遍の非遍在性 (avyāpītvā) を導出するために用いられる場合には、立論者によって認められるので] 本来的 [論証因] である)。
- (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 pp. 24, 5, p. 34, 4f.
- (15) Cf. PrPa p. 16, 2, p. 16, 11f., p. 23, 3, p. 24, 5f.; Ruegg 1991, pp. 290f.
- (16) Ruegge 1991 (p. 283 and n. 9) によると、ツォンカバ (Tsong kha pa) はこの関係を清弁の思想から継受しているという。
- (17) Onoda 1992は、チャバ・チュキセンゲ (Phya pa Chos kyi seng ge, 12世紀) の後継者たちによって作られた帰謬法の分析に関するサキヤ・パンディタ (Sa skya Paṇḍita) の報告の中に、ツァンナクパの見解と類似した思想が見られると指摘している (cf. Onoda 1992, pp. 71ff.)。
- (18) チャバ・チュキセンゲの後継者たちによって分類された帰謬法を分析した Onoda 1992によると、論証主題 (dharmin) の場合分けをめぐるこの議論、つまり論証主題は妥当な認識 (pramāṇa) によって確立されているか否かという議論は、第十三の帰謬法—論証因が認められ、包摂関係が妥当な認識根拠によって確定され、帰結が対論者の認めるものによって否定される (khas blangs kyi bsal ba) 一に属しているという (cf. Onoda 1992, p. 73 and 75)。しかし、TMRTGに対するコラムパ・ソナムセンゲ (Go ram pa bSod nams seng ge) の注釈にしたがえば、論証主題が妥当な認識根拠によって確立されるかどうかにもとづいて、帰謬法は自立論証を間接的に示すものであるか否かを決める議論は、明らかに第十二の帰謬法—帰結が対論者の認めることではなく妥当な認識根拠によって否定される一に属している (cf. Go ram pa bSod nams seng ge, *Tshad ma rigs pa'i gter gyi dka' ba'i gnas nram par bsad pa sde bdun*

rab gsal, Sa skya pa'i bka' 'bum, vol. 12, Tokyo, 1968–1969, 323a3f.）。この解釈は、サキヤバンディタ (Sa skya Paṇḍita) の自注 TMRTRG における “dam bca' la tshad mas bsal yang” という表現によっても示唆されている (TMRTRG 215a2–3: mi rtag par thal zhes rtags khas blangs khyab pa tshad ma dam bca' la tshad mas bsal yang gzhi chos can ma grub na sgrub byed mi 'phen te bzlog na tshul gsum ma tshang ba'i phyr ro //)。

- (19) Cf. 岩田孝「Pramāṇaviniścaya の註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—」(『インド思想と仏教文化—今西順吉教授還暦記念論集—』春秋社, 1996, pp. (393)–(417))。

参考文献

- TMRTRG *Tshad ma rigs pa'i gter gyi rañ gi 'grel pa* (Sa skya Paṇḍita Kun dga' rgyal mtshan), *Sa skya pa'i bka' 'bum*, vol. 5. Tokyo, 1968–1969.
- Dh Pramāṇaviniścayaṭkā (Dharmottara): P 5727.
- NBhūṣ Nyāyabhūṣaṇam (Bhāsarvajña): *Śrīmad-ācārya-Bhāsarvajñapraṇītasya Nyāyasārasya svopajñam vyākhyānam Nyāyabhūṣaṇam*. Ed. S Yogīndrānanda. Vārāṇasī, 1968.
- PrPa Prasannapadā (Candrakīrti): *Mūlamadhyamakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*. Bibliotheca Buddhica IV. Ed. L. de la Vallée Poussin. St. Pétersbourg, 1903–1913.
- PV IV Pramāṇavārttikam (Dharmakīrti), chapter IV (see PVBh).
- PV in III Pramāṇaviniścayaḥ (Dharmakīrti), chapter III: P 5710.
- PVBh Pramāṇavārttikabhāṣyam (Prajñākaragupta): *Pramāṇavārttikabhāṣyam or Vārtikālaṅkāraḥ of Prajñākaragupta*. Ed. R. Sāṅkrtyāyana. Patna, 1953.
- PVBhṭ (Ya) Pramāṇavārttikālaṅkāraṭkā Suparīsuddhā (Yamāri): P 5723.
- Bu *Tshad ma rnam par nes pa'i ṭik tshig don rab gsal* (Bu ston Ring chen grub), *The Collected Works of Bu ston*, vol. 24. Ed. L. Chandra. New Delhi: 1965–1971.
- gTsaṅ *Tshad ma rnam par nes pa'i ṭi ka legs bsad 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 Iwata Takashi. *Prasaṅga und prasaṅgaviparyaya bei Dharmakīrti und seinen Kommentatoren*. Vienna, 1993.
- Onoda 1992 Onoda Shunzō. *Monastic Debate in Tibet*. Vienna, 1992.
- Ruegg 1991 Ruegg, David Seyfort. “On *pramāṇa* Theory in Tshoñ kha pa's Madhyamaka

- Philosophy.” In *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition. Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference, Vienna, June 11–16, 1989*. Ed. E. Steinkellner. Vienna, 1991, pp. 281–310.
- 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: 1–27.
- Tani 1987 Tani Tadashi. “The Problem of Interpretation on Pramāṇaviniścaya III vv. 1–3.” 『高知工業高等専門学校学術紀要』26: 1–16.
- Tani 1992 Tani Tadashi. “*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*].” In *Tibetan Studies: Proceedings of the 5th Seminar of the International Association of Tibetan Studies, Narita 1989*. Ed. Shōren Ihara. Narita, 1992, pp. 281–301.
- Tillemans 1986 Tillemans, Tom J. F. “Pramāṇavārttika IV (1).” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 30: 143–162.

訳者注

- ① 現在、『般若灯論』の著者である「清弁」の原語は“Bhāvaviveka”ではなく“Bhāviveka”であることが明らかとなっている。この問題については、大竹 1930、江島 1990、Yonezawa 1999, pp. (2)–(3)、斎藤 2005, p. 833, n. 2を参照。
- ② ここに「仏教論理学・認識論学派」という日本語に訳出した英語の原語は“the Buddhist epistemological-logical school”であり、日本語の著述では「仏教論理学派」と表記されることが多い。この学派の称呼については、三代 2014, p. 2, n. 1を参照。
- ③ Cf. PVin III (Skt) p. 4, 4–8: yas tu paraparikalpitaiḥ prasaṅgaḥ ... sa ekadharmopagame ’paradharmopagamasandarśanārthaḥ. tadanabhyupagame cobhayanivṛtīḥ.
- ④ Cf. PVin III (Skt) p. 4, 10: katham idānīm asambhavino ’rthasya pratipattir iti cet ...
- ⑤ Cf. PVin III (Skt) p. 4, 10–11: so ’pi tatrāsambhavī yo ’sambhavinā vyāpta ... ([あってはならない帰結 (Q) のみならず、] あってはならない [帰結 (Q)] によって包摂されているそ [の帰謬法の論証因 (P)] も、そ [の論証主題 (S) (dharmin)] においてはあってはならない……).
- ⑥ Cf. PVin III (Skt) pp. 5, 11–6, 1: asati tu hetau maulasya hetor vyāpya-

vyāpakabhāvasādhanaparakāra eṣaḥ. na viparyayasādhanam, hetor apramāṇatvāt.

- ⑦ プラジュニャーカラグプタによって撰述された“Pramāṇavārttikabhāṣya”（『量評釈注』）と呼ばれる文献は、歴史的には“Pramāṇavārttikālaṅkāra”（『量評釈荘嚴』）と呼ぶのが適切なようである。この称呼の問題については、小野 1995, pp. 161–162を参照。
- ⑧ 『量評釈荘嚴』に対するヤマールの注釈のサンスクリット名は、これまでチベットの伝承にもとづいて“Pramāṇavārttikālaṅkāraṭīkā Suparīsuddhā”とされてきたが、松岡 2016, pp. 84–87によると、ヤマール自身による呼称と写本に記される題名にもとづいて、“Pramāṇavārttikālaṅkāranibandha”と呼ぶのが適当であるという。

訳者注の参考文献と略号

- PVin III (Skt) Pramāṇaviniscayaḥ, chapter III (parārthānumānam): *Dharmakīrti's Pramāṇaviniscaya. Chapter 3*. Ed. Pascale Hugon and Toru Tomabechi. Sanskrit Texts from the Tibetan Autonomous Region, no. 8. Beijing - Vienna: China Tibetology Research Center and Austrian Academy of Sciences, 2011.
- Yonezawa 1999 Yonezawa Yoshiyasu, “**Lakṣaṇaṭīkā*: A Sanskrit Manuscript of an Anonymous Commentary on the *Prasannapadā*.” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 47-2: (1)–(3).
- 大竹 1930 大竹照眞「清辯と分別明」『密教研究』39: 114–126.
- 小野 1995 小野基「仏教論理学派の一系譜—プラジュニャーカラグプタとその後継者達—」『哲学・思想論集』21: 142–162.
- 江島 1990 江島恵教「Bhāvaviveka/Bhavya/Bhāviveka」『印度学仏教学研究』38-2: (98)–(106).
- 斎藤 2005 斎藤明「『中観心論』の書名と成立をめぐる諸問題」『印度学仏教学研究』53-2: (167)–(173).
- 三代 2014 三代舞『仏教論理学派における対象認識論の成立と展開』早稲田大学博士學位提出論文, 2014.
- 松岡 2016 松岡寛子「ヤマール著『プラマーナ・ヴァールッティカ・アラシカーラ・ニバンダ』冒頭部 (P phe 208a7–210b8; D phe 174b1–176a6) の研究」『南アジア古典学』11: 75–126.

訳者付記

本稿は、早稲田大学名誉教授である岩田孝博士の論文、“On *prasaṅgaviparyaya* in Dharmakīrti’s Tradition: Prajñākaragupta and gTsañ nag pa” (*Proceedings of the 7th Seminar of the International Association of Tibetan Studies, Graz 1995, vol. 1*. Ed. Ernst Steinkellner. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1997, pp. 427–437) の日本語訳である。訳出にあたり、原文中で強調を表す隔字体の箇所には傍点を付し、引用を表す太字の箇所には下線を引いた。また、日本語として読みやすくなるよう、適宜補足的な語句を加えて訳出した。特に、題名にある“Dharmakīrti’s Tradition”を「法称の論理学の伝統」と訳出したのは、「法称の伝統」というように人名の後に「伝統」の語を並べた表現は日本語としてあまり一般的ではないからである。著者によると、“Dharmakīrti’s Tradition”という表現は、「仏教論理学派の伝統、特に、陳那 (Dignāga) の見解ではなく法称の見解で規範的なものとして受け継がれているもの」を意図しているという。このような点を考慮に入れ、日本語訳では「論理学」の語を補足して訳出した。

本稿作成に際して行われた読書会に早稲田大学非常勤講師の三代舞氏と野村正次郎氏が参加した。貴重な意見を述べて下さった両氏に謝意を表す。また、翻訳許可を得るのにご助力頂いたオーストリア科学アカデミーのビルギット・ケルナー教授 (Prof. Birgit Kellner) とインゲボルク・ルクス氏 (Ms. Ingeborg Lux) に、そして日本語訳の作成を快諾して下さい下さった岩田孝先生に心より御礼申し上げます。

本稿は、科学研究費補助金基盤研究 (A) (課題番号19H00523) および2019年度仏教伝道協会 (BDK) 日本人留学生奨学金制度にもとづく研究成果の一部である。

A Japanese Translation of Takashi Iwata's "On *Prasaṅgaviparyaya* in Dharmakīrti's Tradition: Prajñākaragupta and gTsañ nag pa"

IWATA Takashi

FUJIMOTO Yosuke (Translator)

This paper is a Japanese translation of the article "On *Prasaṅgaviparyaya* in Dharmakīrti's Tradition: Prajñākaragupta and gTsañ nag pa" by Professor Emeritus Takashi Iwata of Waseda University.

Prasaṅga, or reduction to absurdity, is a hypothetical argument in which the proponent deduces an unwanted consequence from the proposition of the opponent. It is generally understood that the function of *prasaṅga* lies in the negation the opponent's proposition, while that of *prasaṅgaviparyaya*, the contrapositive formulation of *prasaṅga*, is to derive the proponent's own view as a conclusion. These two types of argument have been widely used among Buddhist thinkers since ancient times, and Dharmakīrti, the most influential Buddhist logician in the seventh century, clearly states that the purpose of *prasaṅga* is to formulate the *prasaṅgaviparyaya*. However, when the subject of the argument is non-existent, just as the Self (*ātman*) for Buddhists, there is a large difference of opinion regarding the application of *prasaṅgaviparyaya* among later Buddhist epistemologists both Indian and Tibetan.

The author Iwata first concisely introduces Dharmakīrti's view of *prasaṅga* and then explains in detail the difference regarding how to apply *prasaṅgaviparyaya* between two Dharmakīrti's successors, Prajñākaragupta and Dharmottara. Prajñākaragupta divides *prasaṅgaviparyaya* into two types depending on whether the subject is existent or not. First, when the subject is not existent for the proponent, even the *prasaṅgaviparyaya* does not prove the proponent's proposition. Secondly, when the subject is existent, the *prasaṅgaviparyaya* is able to derive the proponent's own view as a conclusion. On the other hand, Dharmottara argues that the *prasaṅgaviparyaya* can establish the proponent's thesis only when the reason is expressed as pure negation (*prasajyapratishedha*), i.e., "not-P," even in the case of the non-existence of the subject. Furthermore, Iwata points out a close ideological resemblance between Prajñākaragupta and the twelfth century Tibetan scholar gTsañ nag pa brTson 'gus señ ge, who divides *prasaṅga* into thirteen types and considers two alternatives of whether the subject of the reasoning exists or not.