

ダルマキールティの帰謬論証の再解釈

著者	吉水 千鶴子
著者別名	YOSHIMIZU Chizuko
雑誌名	哲学・思想論集
巻	42
ページ	86(33)-65(54)
発行年	2017-03-28
URL	http://doi.org/10.15068/00145931

ダルマキールティの帰謬論証の再解釈

吉水千鶴子

本稿の目的は二つ、前稿（Yoshimizu 2016）の修正とダルマキールティ（Dharmakīrti, 7世紀）が『プラマナーヴィニシュチャヤ』第3章（以下 PVin 3）で提示する帰謬の例証の再解釈である¹。筆者は前稿で、この帰謬の例証は、帰謬論者自らが理解した（svadṛṣṭa）論証因（hetu）を用いて実在（vastu）にもとづいた正しい遍充関係を示すことにより、対論者の主張の矛盾を指摘し論駁するものである、と結論づけた。この点は誤りではないと考えるが、主題所属性（pakṣadharmatā）の問題などなお検証すべき課題が残されている。ダルマキールティの意図するところをさらに明らかにしたい。

そもその疑問は、彼が示したこの論証がまったく仮言論証ではないことから起こった。「もし～ならば」（yadi / iti cet）「～となろう」（syāt / prasaṅgāt / prasajyate）などの表現を含まず、次のように理由と結論が明示されている。

[引用 A] [三種の論証因による推論に] 対して (tu)²、[他者によって] 構想された諸

¹ 前稿および本稿の議論は、岩田孝氏、谷貞志氏によって積み重ねられた多くの研究、Tom Tillemans 氏による PV 4（Tillemans 2000）の研究を踏まえながらも、とくに渡辺俊和氏からの情報提供と意見交換に支えられている。厚く御礼申し上げたい。本稿で扱う PVin 3, PS 3 の議論は Watanabe forthcoming でも検討されている。しかしながら、筆者はダルモッタラ（Dharmottara, 8世紀）の註釈はダルマキールティの意図をそのまま反映したものではないと考えるので、先行研究と異なり、註釈に従った解釈は採用していない。前稿および本稿に対して Harunaga Isaacson 氏、桂紹隆氏、小野基氏からも貴重なコメントをいただいた。感謝の意を表したい。前稿の修正箇所は適宜注に示す。

² 前稿（p.1252, n.3）で筆者は、この tu を “on the contrary” と訳し、帰謬論証は「自らが理解したものと反対に他者によって構想されたものによる」と述べたが、これは不適切なので訂正したい。それは筆者自身の結論、「帰謬の論証因は『自らが理解した』『実在に基づく』ものであり、対論者にも成立するという限りでは他者のための推論の論証因の特質を逸脱していない」ということにも合致しない。そもそもこの「他者のための推論」（parārthānumāna）章は、ティグナーガ（Dignāga, 5-6世紀）による定義（PS 3.1ab: parārthānumānam tu svadṛṣṭārthaprakāśanam）に従い、論証因が「自らが理解したもの」であることをまず論じる。そこでサーンキヤ学派による「他者すなわち仏教徒によって理解された（paradrṣṭa）論証因」を用いた論証式「衆等あるいは理性は精神的なものではない、何故ならば生起するから、あるいは無常だから、色等のごとし」（acetanāh sukhādayo buddhir vā, utpatter anityatvād vā rūpādivat）への批判を展開する。この文脈で帰謬論証が導入される。推論と異なり帰謬では「他者によって構想された諸属性」とそれをもつ主題を借りて論証式を立てるが、ダルマキールティはその属性を用いながらも、そこから両者に成立する論証因となるものを導き出しているのである。それではこの tu によって対比されるものは何か。下記注 8 に引く直前の言明における三種の論証因にもとづく推論に「対比して」帰謬論証があり、それによる二つの属性の関係の理解がある、とダルマキールティは述べようとしたのであろう。それは PV 4.12 に読み取れる（parenāpy anyato gantum ayuktam parakalpitaiḥ | prasaṅgo dvayasambandhād ekābhāve nyahānaye || 「他者 [すなわち仏教徒] も [三種の論証因とは] 別のものによって [所証を] 理解することはできない。[対して] 他者によって構想された [諸属性] により、二つのものの結びつきにもとづいて一方がなければ他方も否定される [ことへの理解の] ために帰謬がある。』）。ab 句（parenāpy anyato gantum ayuktam）を諸註釈はサーンキヤ側からの反論ととる（Tillemans 2000: 21f. 参照）。

[属性] によるものが帰謬である。例えば [次のように]。

[1] [あなたが言うところの] 複数に存在し [かつ] 単一であるものは³、[3] 特定の場所、時、状態に限定された [ある] 一つの実体との結合によって制限されない別の自性⁴を欠くので、[2] 特定の場所などを持つ他のものと結合しない。[4] そのような [単一の] 自性をもつものが場所などが異なるものと結合することは矛盾するからである。

[5] これ [すなわち帰謬] は、一つの属性を承認すれば他の属性が [必然的に] 承認されることを示すためのものである。そしてそれ [すなわち後者が] 承認されなければ両方とも否定される。別々にすることはできないからである。それ [すなわち前者] は実在にもとづいて他方 [すなわち後者] に結びつけられているからである。(PVin 3: 4, 4-9 : yas tu paraparikalpitaiḥ prasaṅgaḥ, yathā [3] deśakālāvasthāviśeṣaniyataikadravyaśamsargāvya vacchinnasvabhāvāntaravirahād [1] anekavṛtter ekasya [2] na deśādiviśeṣavatānyena yogaḥ, [4] tathābhūtasvabhāvasya virodhād bhinnadeśādiyogena, [5] sa ekadharmopagame 'paradharmopagamasandarśanārthaḥ. tadanabhyupagame cobhayanivṛttiḥ, vivekasya kartum aśakyatvāt, tasyānyatra vastutaḥ pratibandhāt.)

前稿で分析したようにこの帰謬論証は、[1] 他者によって構想された二つの属性 (dharma) をもつ基体 (dharmin) を主題 (pakṣa) とする、[2] その主題が異なった場所、時間などにある他のものと結びつかないという帰結を示す、[3] その理由を示す、[4] 矛盾を指摘する、という構成になっている。[5] には帰謬の目的が述べられる。[3] は論証因 (hetu) であり、他者によって構想された「単一性」(ekatva) という属性を用いながらも、対論者と帰謬論者両方に成立する単一性の定義とも言えるものが提示される。「別の自性」(svabhāvāntara) とは「単一性とは別の性質」といった属性を指すのではなく、ものの存在そのものとしての本質を指し、単一なものは自分自身以外の自性⁵をもたないことを意

³ 前稿 (Yoshimizu 2016: 1246) で “that which presents in a multitude were single” という訳を与えたが、“presents” は “is present” に訂正されねばならない。さらに本稿では、この二つの属格を「[あなたが言うところの] 複数に存在し [かつ] 単一であるものは」と主語として訳す。後述するように、ここで言われる「複数に存在し [かつ] 単一なもの」とは「普遍」あるいは「全体」(avayavin, PVin 3: 6, 9 参照) のような特定のものを指し、「何であれ複数に存在するものは必ず単一である」あるいは「何であれ単一なものは必ず複数に存在する」という遍充関係を意味するものではない。それを明確にするために「複数に存在するものが単一であるならば」という翻訳を避けた。「(あなたの言うようにあるものが) 複数に存在しかつ単一であるならば」という訳も可能であろう。「単一なものが複数に存在するならば」という解釈は、「もしあなたが言うようにある単一なものが複数に存在すると仮に認めるならば、それは単一だから複数に存在しないという不合理になる」という帰謬論証となり、仮に認めた前提条件を根拠 (論証因) として不合理な帰結を導く通常の帰謬の立て方とは一致せず、帰結によって前提条件を否定する論証となってしまう。この場合はダルモッタラが理解するように (注9参照)、「それは複数に存在するのだから単一ではないことになろう」という帰謬が立てられるべきである。

⁴ 前稿では svabhāva を “self-existence” と訳した。属性ではなく、それ自身の存在を指すことを示したかったためである。本稿では日本語にするに当たって一般的な訳語「自性」を用い、それに合わせて英語も “self-nature” を使用するが、意味するところは同じである。

⁵ 前稿で “A single entity has no other self-existence than itself” (pp. 1248, 1249, 1250) という説明を与えたが、英語として不適切である。“A single entity has no other self-nature (or self-existence) than its own” と訂正する。

味する。主題の単一性を認める以上、対論者もこのことを認めねばならない。そして自分自身以外の自性をもたないものは、一度ひとつのものと結びつけば他のものと結合することができる別の自性をもたないので、他のものと結合し得ない。この論証因の内容と帰結の内容は実在にもとづいて (*vastutaḥ*) 結びついている。1 個のリングが二つの皿に同時に存在することはない、ということである。この論証因を認めれば帰結も認めねばならない。帰結を認めなければ単一性も認められない。ふたつは肯定的否定的遍充関係 (*anvayavyatireka*)⁶にあるのである。帰謬の目的はこの必然的結びつきを示すことにある。その結果、帰結「他のものと結合しない」と複数存在性 (*anekavṛttitva*) は矛盾するので、対論者は自らの主張「あるものが複数に存在しかつ単一であること」を捨てざるをえない。単一性をとれば複数存在性を捨てざるをえず、複数存在性をとれば単一性を捨てざるをえないからである。そしてこの帰謬の論証因は、論駁する帰謬論者、論駁される対論者双方に自ら理解され (*svadṛṣṭa*)、成立している (*ubhayasiddha*)⁷。だからこそ対論者に自らの誤りを理解させることができ、論駁が可能なのである。

ここまでは前稿で論じた。論証因について付け加えるならば、帰謬は、推論式の論証因である「自性」(*svabhāva*)、「結果」(*kārya*)、「特定の非認識」(*anupalambhaviśeṣa*)とは異なり、他者によって構想された属性を用いるが、推論と同様に帰謬の論証因も「実在にもとづき成立していることを特質とする理解の要因 (*pratipattyāṅga*)」として機能する⁸。

本稿で論じるのは、次の二つに集約される。末尾には付録 (Appendix) として当該箇

⁶ 通常の推論式での論証因と所証 (*sādhya*) との遍充関係に相当する。後代、帰謬論証の帰結も「所証」と呼ばれるようになるが、ダルマキールティはその呼称を帰謬には用いていない。なお、前稿で *anvayavyatireka* に “positive and negative concomitants” (pp.1251, 1252) という訳を与えたが、これは単純に “positive and negative concomitances” の誤りである。訂正したい。

⁷ デイグナーガは論証 (*sādhana*) であれ論駁 (*dūṣaṇa*) であれ、立論者と対論者両方に成立する論証因が必要であると述べている。NM (PVSV 153, 19f. における引用、PSP 1: 190, 2f. に同様の引用がある。MacDonald 2015: 136, n.272 参照) : *ya eva tūbhayaniścitavācī sa sādhanam dūṣaṇam vā nānyataraprasiddhasamdigdhavācī punaḥ sādhanāpeṅkaṣatvād.* 「しかるに、両方 [の論者] によって確認されたものを述べるものだけが証明あるいは論駁であり、一方に [のみ] 成立することや疑いを述べるものは [そうでは] ない。」; PS 3.12 [Katsura 2009: 160]: *nāniṣṭer dūṣaṇam sarvaṃ prasiddhas tu dvayor api | sādhanam dūṣaṇam vāsti sādhanāpeṅkaṣaṇāt punaḥ ||* (イタリックは還梵を示す。)[すべての [論証因] が論駁となるのではない。[あるものは] 承認されていないので、さらなる証明を必要とするからである。しかし、両方 [の論者] にとって成立しているものは証明するもの、あるいは論駁するものである。]ダルマキールティはこのデイグナーガの言明に従い、帰謬式にも両方の論者によって承認される論証因を立てようとしたのではないかと考えられる。

⁸ 次に引く直前の議論では推論式の論証因が述べられ、そこでは論証因は立論者の「所証」(*sādhya*) を理解させるもの、という対比はあるので注意が必要である。PVin 3: 4,1ff: *uktam ca - na kāryasvabhāvānupalambhaviśeṣebhyo 'param pratipattyāṅgam asītī. tad vastutaḥ siddhilakṣaṇam asiddham kim ātmanah | pareṅpy anyataḥ pratipattum ayuktam eva ||.* 「[我々は] また言った。『結果、自性、特定の非認識以外に理解の要因はない。』実在にもとづき成立していることを特質とするそれ (*pratipattyāṅga=hetu*) が、どうして [サーンキヤ] 自身にとって成立しないであろうか [成立する]。他者 [すなわち仏教徒] にとってもまた、別の [証因] によって [所証の] 理解はありえない。」また PV 4.11 (*līṅgam svabhāvah kāryam vā dṛṣyādarsanam eva vā | sambaddham vastutaḥ siddham tad asiddham kim ātmanah ||*) 参照。この議論は、これとは別の理解の要因として、他者によって構想された属性による二つの属性の関係の理解を起させる帰謬の導入へと続く (PV 4.12 [注 2 参照] そこでは *pareṅpy anyato gantum ayuktam* は註釈者たちによってサーンキヤ側からの反論と理解されている)。

所 (PVin 3: 4, 4-6, 12) の英訳と和訳を付す。

1. 帰謬論証と主題所属性 (pakṣadharmatā)、反対のことの証明 (viparyayasādhana)
2. 承認 (abhyupagama/ upagama)、論理 (yukti) によって得られたこと、是認 (parigraha)、考察 (parīkṣā/ vicāra) と論証因 (hetu)

1. 帰謬論証と主題所属性 (pakṣadharmatā)、反対のことの証明 (viparyayasādhana)

1.1 この帰謬論証の性格

上記の帰謬論証 [引用 A] は帰謬 (prasāṅga) であり、帰謬還元論証 (prasāṅgaviparyaya) ではない⁹。何よりもまず著者ダルマキールティがこれを *prasāṅga* と呼んでいる。そしてこれは、同一の基体に「単一性」と「複数存在性」が属すると考える対論者の主張を、その二つが矛盾することを指摘して論駁するものである。この主題は対論者によって構想されたものであり、仏教徒にとって成立しないので、論証因の主題所属性は充たせない。故に因の三相をともなった推論の論証因とは異なる。だが一方で、論証因をともなっているため、この帰謬論証は正しい遍充関係の提示によって対論者の主張と「反対のことの証明」(viparyayasādhana) を間接的に成立させる。

ダルマキールティが提示したこの帰謬論証は、ディグナーガが示した帰謬の定義を踏襲し、そこに (因の三相を充たす三種の論証因とは区別されとしても) 他者のための推論の規定に倣って自ら理解し対論者にとっても成立する論証因を加えることによって、仮言論証から実在に根拠を得た遍充による論証式へと変貌を遂げたものである。以下詳しく見ていこう。

1.2 論証因の主題所属性を充たさない帰謬論証

ディグナーガは『プラマーナサムツチャヤ』第3章 (以下 PS 3) で、帰謬論証が対論者の主張命題と論証因にもとづく論駁であることを述べた後¹⁰、それが主題所属性を充た

⁹ 周知のように註釈者ダルモッタラはこれを非複数性 (すなわち単一性) にもとづいて「普遍」(sāmānya) の非複数存在性を論証する帰謬還元論証と解釈する。一方、帰謬は、複数存在性にもとづいて「普遍」の単一性を否定し、複数性を導くものとする (PVinT Ms.9a5)。詳しくは Iwata 1993: 40-42, Watanabe forthcomingなどを参照のこと。「普遍」という仏教徒が承認しない主題を立てることによる主題所属性の問題を解決すれば、形式的には帰謬還元論証は可能である。だが、筆者がそもそも疑問に思うのは、仏教徒が自分たちによって認められない主題の属性を、自分たちの主張ではないにもかかわらず、なぜ推論式によって証明する必要があるのか、ということである。「普遍は存在しない」という命題は仏教徒の主張になり得る。しかし「普遍は単一であるか否か、複数に存在するか否か」という論証は「兎の角は1本か複数か」という論証と同様仏教徒にとっては無意味である。さらに「複数に存在しない」あるいは「単一ではない」ならば、それはもはや「普遍」と呼べるものではないであろう。

¹⁰ PS 3.14 (Katsura 2009: 160; Kitagawa 1973: 485): *hetupratijñādvāreṇa yatrāniṣṭiḥ prasajyate | tadvāreṇa prayogāt sa parihāra itīṣyate ||* (イタリックは桂紹隆とそのチームによる還梵であることを示す。) (Vasudhararakṣita 訳) *dam bca' rtags kyi ngag gis gang || mi 'dod pa la thal ba rtsom || de ni len zhes shes bya ste || de yi sgo nas sbyor phyir ro ||*; (Kanakovarman 訳) *dam bca' gtan tshigs sgo nas ni || gang zhig mi 'dod thal 'gyur || de sgo nyid nas thal ba'i phyir || de ni lan zhes shes par bya ||*. 拙稿 (Yoshimizu 2013: 433, n.47) では、ヴァスダララクシタ訳 *sbyor* に相応する *prayogāt* よりも、カナカヴァルマン訳 *thal ba* に相応する *prasāṅgāt* の読みを提案した。だが、*prayoga* が因の三相を具えた論証因をもつ推論式を意味するのではなく、広く論式を立てることであれば、*prayogāt* であっても問題はないと現在は考える。

す論証因をもたないことを以下のように明記している。このテキストをリコンストラクトしている桂紹隆氏とそのチームにより、次の新たな読みが提示された¹¹。

[引用 B] 実際、以上のものは間接論証 (āvīta) ではない。なぜならば、
帰謬は主題所属性 [を充たす論証因] をもたないので、[間接論証とは] 異なる。[対
論者の] 主張命題と論証因について、[それらの] 承認を前提として、過失を述べる
のであるから、論駁であると知られる。

(PS 3.17: na hy ayam āvītaḥ | yasmāt
prasaṅgo 'pakṣadharmatvād anyo hetupratijñayoḥ ||
doṣoktyā dūṣaṇam jñatam pūrvatropagame sati |)¹²

この新しい読みでは、「異なる」(anyo) という語が復元された。文脈より見れば、間接論証 (āvīta) において論証因の主題所属性を認めるディグナーガの主張に対し、論証因の主題所属性を充たさない帰謬論証はどうか、という疑念が出され、それに答えたのがこの偈である¹³。帰謬は主題所属性を充たす論証因をもたないため、間接論証とは「異なる」のである。ここで āvīta と呼ばれる論証式の詳細には立ち入らないが¹⁴、これも帰謬論証の一種であるため、ディグナーガは帰謬に、主題所属性を充たす論証因をもち、同じ遍充関係にもとづいて自立的なものごとを立証する論証式 (sādhana) である vīta 式に変換し得る āvīta 式と、論証因の主題所属性を充たせない論駁のみである帰謬論証 (prasaṅga) を区別していたことがわかる¹⁵。

ディグナーガのこの区別に従えば、上述のダルマキールティの帰謬論証 [引用 A] は、

¹¹ この箇所の読みと文脈については Watanabe forthcoming 参照。また渡辺俊和氏より丁寧な教示をいただいたことに感謝申し上げます。この修正バージョンは MacDonald 2015: 54, n.120 にすでに引用されている。

¹² イタリックは還梵であることを示す。Watanabe forthcoming は PS 3 の偈の新しい数え方を提案し、この偈を 16cd-17ab とする。(Vasudhararakṣita 訳) 'di ni bsal te 'ongs pa ma yin te | gang gi phyir | thal 'gyur phyogs chos can min phyir || khas blangs sngon du song ba las || de bzhan (D de bzhin) rtags dang dam bca' yi || skyon brjod sun 'byin du shes bya ||; (Kanakavarman 訳) 'di ni bsal te 'ongs pa ma yin te | gang gi phyir | thal 'gyur phyogs chos can min phyir || sngon du khas blangs yod na ni || rtags dang dam bca' gzhan dag la || skyon brjod sun 'byin shes par bya ||. 旧稿 (Katsura 2009: 160) では次のように復元されていた。prasaṅgo 'pakṣadharmatvāt pūrvatropagame sati | hetupratijñayoḥ teṣām doṣoktyā dūṣaṇam gatam ||.

¹³ PST (B123a2ff. 渡辺氏の教示による) 参照: na hy ayam āvītaḥ. katham ity āha - yasmād ityādi. āvīto hi pakṣadharmā iti pratipāditam. ayam tu prayogo yasmād apakṣadharmatvād āvītād anyaḥ. tasmān nāyam āvītaḥ. kas tarhy ayam ity āha - dūṣaṇam iti. kasyety āha - hetupratijñayoḥ iti. katham punar jñāyate dūṣaṇam etad ity āha - doṣoktyeti. doṣāvīkṣkaraṇenety arthaḥ. uktiśabda 'tra bhāvasādhanaḥ. sā ca doṣoktiḥ. pūrvābhyupagame sati bhavātītādam uktam - pūrvatropagame satīti. 先行するサーンキヤ学派の pradhāna の存在をめぐる議論については Watanabe forthcoming に詳しく紹介されている。

¹⁴ āvīta 式については Watanabe 2013, Kano 1999, Franco 1999 など参照。

¹⁵ PS 3.16 (Katsura 2009: 158, Watanabe 2013: 1229) 参照: hetvabhāvaprasaṅgas tu yatrāvītena kathyate | sa dṛṣṭāntadvayāt siddhes tasmād vītān na bhidyate || (イタリックは還梵を示す。)[他方、ある論証においては [vīta 式で示される] 論証因の否定は āvīta 式によって帰謬として述べられる。それは二つの喩例による [肯定的否定的遍充の] 成立にもとづくので、vīta 式と異ならない。]

対論者の主張する「複数のものに存在しかつ単一なもの」という主題の承認にもとづき、論証因の主題所属性を充たさないものであったので¹⁶、āvīta 式ではない「論駁」としての帰謬となる。故にこのままでは vīta 式への変換はできない。

1.3 反対のことの証明 (viparyayasādhana)

しかしながら、ダルマキールティは続く一連の議論の中で「反対のことの証明」(viparyayasādhana, i.e., viparyayasya sādhanam と解釈する)に言及する。「論証因がなければ帰謬は反対のことの証明ではない」という言明においてである (PVin 3: 6,1)。この言明を含む論証因の有無についての議論はのちに検討することとし、まず、この一文が示唆する「論証因があれば帰謬は反対のことを証明できる」ということに注目したい。「反対のこと」とは何か。対論者の主張は「普遍のようなある特定のものは複数に存在しかつ単一である」ということであり、その反対は、文字通りには「それは単一であるので複数に存在しない」という帰結であるが、これを証明するためにダルマキールティが用意したのは「何であれ単一なものは決して複数に存在しない」「何であれ複数に存在するものは決して単一ではない」という遍充関係の提示であり、[引用 A] で「一つの属性を承認すれば他の属性が必然的に承認される」「後者が承認されなければ両方とも否定される」という肯定的否定的遍充の形で、実在にもとづく論証因と帰結の結びつきとして示されたものである。すなわち対論者は、基体の単一性を認める限り「特定の場所、時、状態に限定さ

¹⁶ 帰謬論証 [引用 A] の提示に続く以下の文章は、ダルマキールティが主題所属性の欠如を認め、それでも遍充関係は成立することを述べたものと考えられる。PVin 3: 4, 10-12: *katham idānim asambhavino 'rthasya pratipattir iti cet. so 'pi tatrāsambhavī yo 'sambhavinā vyāpta iti tadabhyupagame 'paro niyataprāptir iti durnivārah.* 「[疑問] この場合、そのようなあり得ないものの理解がどうしてあろうか? [答え] あり得ないものによって遍充されているもの、それがまたそこには [すなわち複数のものに存在しかつ単一であるものには] あり得ないのである。故にそれ [すなわち遍充されているもの] が承認されれば、他方 [すなわち遍充するもの] は必ず得られる、ということとは否定できない。」この疑問の意味は次のように解釈できよう。「複数に存在しかつ単一なもの」という主題は他者によって構想されたものであり、仏教徒自ら承認するものではない。存在しないそのようなものについていかなる帰結も仏教徒にとっては不可能である。どうやって不可能な帰結の理解があるのか。答えて述べられるように、「一度ひとつのものと結びつけば他のものと結合する別の自性をもたない」という論証因も同様にこの主題にはあり得ない。しかし、この論証因を認めれば必ず「他のものと結びつかない」という帰結が得られる。つまり、遍充関係は成立する、とダルマキールティは述べるのである。

上の疑問文で、彼が artha という語を用いていることには注意が必要かもしれない。ディグナーガの他者のための推論の規定により、論証因は「自ら理解したもの」(svadr̥ṣṭārtha) でなくてはならない。この artha を註釈してダルマキールティは「概念によって付託されたものは論証因ではない」(PVin 3: 7, 1: **anarthaḥ** khalv api kalpanāsamāropito na liṅgam ad PVin 1cd: āgamāt paraḍṣṭam na sādhanam nāpy anarthatah) と述べている (cf. PV 4.13: tad arthagrahaṇam śabdakalpanāropitātmanām | alīngatvaprasiddhyartham arthād arthaprasiddhitah ||)。上の答えの文に artha の語は現れないが、それは単に省略されているだけであれば、帰謬の論証因と帰結が artha であることを示唆していることになる。それらは「(当該の主題に) あり得ない」(asambhavin) としても「概念によって付託されたもの」ではない、つまり「実在に根拠をもつ artha」であること、そして帰謬においても論証因である artha にもとづき帰結である artha の理解があること、を意味することになろう。

れた [ある] 一つの実体との結合によって制限されない別の自性を欠く」(deśakālāvasthāviṣeṣāniyataikadravyaśamsargāvyavacchinnaśvabhāvāntaraviraha) という属性を認めなくてはならない。するとその論証因と実在にもとづいて結びついている帰結「特定の場所などを持つ他のものとの結合がないこと」をも認めざるをえない。これによって上記の遍充関係を承認することとなり、自らが主張する「あるものが複数に存在しかつ単一であること」が否定されるだけでなく、そのようなものの存在も否定される。「いかなるものも複数に存在しかつ単一であるということはない」ことが成立するからである。「反対のこと」とは、最終的には「複数に存在しかつ単一なものが存在しないこと」を含意するのである。ダルマキールティの帰謬論証 [引用 A] は論証因をもつことによってこのことを間接的に証明する。ではこれは推論式に転換可能なのだろうか。その可能性を次の式 (下線部) によって考えてみたい。

[引用 C] 一方、[我々の論証では矛盾にもとづく否定は成立する]。[あなたが言うところの] 単一なものは、述べられた通りの [特定の場所、時、状態に限定されたある一つの実体との結合によって制限されない] 別の自性を欠くとまさに承認されるので、異なった場所など [を持つ他の] ものと結合しない。なぜならば、それ [すなわち他との結合] がないこととそれ [すなわち他との結合、複数存在性] があることは、相互に排除しあうことに定まっていることを特質としているので、矛盾するからである。(PVin 3: 6, 6-8: ekasya tu yathoktasvabhāvāntaravirahopagamād eva bhinnadeśādibhīryogābhāvaḥ, tadabhāvasya tadbhāvasya cānyonyaparihārasthitalakṣaṇatvena virodhāt.) (下線は筆者による。)

下線部の式は、当該の帰謬論証 [引用 A] と論証因と帰結が同一なため、そのパラフレーズと考えられてきた。相違は 1 点、属格が「複数に存在し単一なもの」(anekavṛtter ekasya) から「単一なもの」(ekasya) だけに変えられていることである。帰結と矛盾する一方の属性「複数存在性」はすでに棄却されているのである。ダルマキールティがここで anekavṛtter の語を除いた理由は、文脈から見るにおそらく相互排除によって「複数存在性」が否定されることを示そうとしたためかと考えられる。つまり、「相互排除」の矛盾によって「他との結合がないこと」は「他との結合があること」を排除するので、「複数存在性」は棄却されるのである¹⁷。主題は [引用 A] と同じく対論者が考えるところの「(普遍のような) ある特定の単一なもの」であり、基本的に帰謬式と解釈すべきだと筆者は考える。だが、主題が ekasya だけになっていることには仕掛けがあって、それは [引用 A] の肯定的遍充「何であれ単一なものは決して複数に存在しない」にもとづく限り、「普遍のような特定の単一なもの」だけではなく、「すべての単一なもの」を意味し得る。このとき、主題「単一なもの」は仏教徒にとっても成立するものとなる¹⁸。その主題に「他と結びつき得る別の自性を欠く」という論証因が認められ、主題所属性を充たすならば、この式は「単一なものは決して複数には存在しない」ということを証明する推論式となるであろう。これは遍充関係を証明する推論式と理解することも可能である。この論式 [引用 C] を āvīta 式と呼ぶべきか否か、筆者は判断しかねるが、少なくともそのような「間接論証」と「異なる」と言えるのではないだろうか。

この論式 [引用 C] がもつ推論式と異なる性格が、[引用 A] の帰謬論証を還元論証と理解するダルモッタラの解釈¹⁹、あるいはその主語を「単一なもの」と理解する現代の研究者の解釈に影響を与えた可能性は否定できない²⁰。だが、それらの解釈がダルマキールティの意図にそったものとは筆者には思えない。彼は [引用 A] を帰謬論証の例として挙げているのであり、「他者によって構想された (属性) による」(paraparikalpitaiḥ) ことを前提としているので、主題は他者が考える「複数に存在しかつ単一であるという属性をもったあるもの」である。そしてダルマキールティは自らにとっても成立する「単一性」を論証因として利用し、他者が「複数存在性」を捨てざるをえない帰結を導く。ただ、そこで提示した「何であれ単一なものは決して複数に存在しない」「何であれ複数に存在するものは決して単一ではない」という遍充は、対論者の主張と「反対のことの証明」(viparyayasādhana)、つまり「いかなるものも複数に存在しかつ単一であることはない」ことを間接的に証明する。これはさらに「そのような (普遍のような) ものは存在しない」ことを含意するのである。

¹⁷ tadabhāva, tadbhāva における tad が指示するものは、相互排除の矛盾の場合、同一のものと解釈するのが妥当である。この直前にダルマキールティは二種の矛盾 (virodha) を挙げる (PViN 3: 6, 4ff., 付録参照)。他の著作 (NB 3, kk.72-75 (198-203), PVSV 5,12-15, PViN 2: 60, 3-9, 詳しくは Kyuma 1997, 1999 参照) の記述も参考にすれば、sahānavasthāna と呼ばれ、「熱さの感触」と「冷たさの感触」のように同じ場所に同時に相容れない「共存不可能」という矛盾、「常」と「無常」のように属性概念とその否定である「相互排除」を特質とする (parasparaparīhārasthitalakṣaṇatā) 矛盾である。当該の帰謬論証 [引用 A] では、論証因となる属性すなわち単一性と「他と結びつく」ことの矛盾が指摘された。これは他者が主張する二つの属性「単一性」と「複数存在性」が同一の基体に共存不可能という矛盾にも思えるが、彼はわざわざ二種の矛盾に言及した後で「相互排除」の方の矛盾であると明示した。なぜか。「複数存在性」と「単一性」は、他者によっては同一基体の本性であると考えられており、矛盾とは認められていない。一方、論証因と帰結の関係は実在にもとづいており、他者も認めざるを得ない。帰結「他と結びつかない」が承認されれば、それと反対の「複数存在性」は相互矛盾するものとして排除されるのである。

¹⁸ 「ひとつのリング」のように知覚される粗大な単一の存在を想定してもよいし、厳密に一刹那の存在を想定してもよい。「普遍」などの他者によって構想されたものではない単一なものである。Watanabe forthcoming は “form” (rūpa) を挙げる。

¹⁹ 注9参照。ダルモッタラが [引用 A] の帰謬論証をなぜ還元論証としたのか、その理由は筆者には明らかではないが (注21参照)、彼が [引用 C] を帰謬論証と解釈しているのか、それとも還元論証と解しているのかも次の註釈からは判断し難い。PViN Ms.11a1-3 (渡辺氏の校訂に従う) : bhavatas tarhi katham gamakāv ity āha — ekasya tv iti. yathoktaṃ saṃsargāvyavacchinnaṃ yat svabhāvāntaram, tena virahād eva bhinnā deśādayo yeṣāṃ dravyāṇāṃ tair yogābhāvaḥ. kutaḥ. tad iti svabhāvāntarābhāvasya tadbhāvasya cānyonyasya vyavacchedena sthitaṃ rūpaṃ tattvena virodhāt. nānādeśādiyogo hi pūrvavan nānātvena vyāptaḥ. ekasya ca nānāvābhāvaḥ. nānātvaṃ cānekavrttāv astīti gamakaḥ prasaṅgaḥ. tadgamakatve ca viparyayahetur api gamaka ukto bhavafīti punar noktaḥ.

²⁰ Watanabe forthcoming は、ダルマキールティがここで “the method of paraphrase” によって論証因の「基体不成立」(āśrayāsiddha) による欠陥を回避していると指摘している。そして [引用 A] の帰謬論証の主語として「単一なもの」を提案する。しかし、「単一なものが複数に存在するならば」とするならば、注3で指摘したように、「それは複数に存在するのだから単一ではなくなるだろう」という帰謬が立てられるべきではないか、と考える。[引用 C] では、「複数存在性」は前提から除かれているので、このような齟齬は起こらない。

しかし、これによって「普遍は単一であるから複数に存在しない、あるいは複数であるから単一ではない」と論証することは、脚注9で指摘したように、意味があることとは思われぬ。また、[引用 C] が推論式と読み換え可能であったとしても、「すべての単一なものは複数に存在しない。他と結合する別の自性をもたないから。」と仏教徒が自ら主題所属性を充たす論証因による推論を別に立てることに必要性があるとは思えない。これはあくまで他者が考える「単一なもの」を前提とし、それを論駁するために用いられる遍充関係である。そして、もしここで論じたように、帰謬論証が遍充関係の提示によって「反対のことの証明」を間接的になしうるならば、還元論証による推論も不要であり²¹、帰謬だけで十分にその役割を果たすことができる。ダルマキールティがここで示そうとした帰謬論証はそのようなものであったのではないだろうか。

ダルマキールティは換質換位 (contraposition) による還元を知っていたはずである。その証拠に、サーンキヤ学派の提示した推論式を換質換位によって逆に帰謬に変換する可能性を示唆している。「反対のことの証明」(viparyayasādhana) への言及と [引用 C] との間に次のサーンキヤ学派の反論が挿入される。

[引用 D] [反論] この [サーンキヤの推論式] でも、[所証と] 反対のこと [すなわち精神的なものであること] によって同様に [楽等あるいは理性の] 無常性と生起の否定がなされる。(PVin 3: 6,2f.: ihāpi yadi viparyayaṇaivam anityatotpattiṇīṣḍhaḥ kriyate.)

サーンキヤ学派が最初に提示したのは推論式「楽等あるいは理性は精神的なものではない、何故ならば生起するから、あるいは無常だから、色等のごとし」(PVin 3: 1, 9f.:

²¹ もし [引用 A] の帰謬論証から還元論証を想定すると、帰謬の帰結である「非複数存在性」の反対概念である「複数存在性」(anekavṛttitva) が推論の論証因となり、それによって非仏教徒が考える「普遍」のようなあるものが「単一であること」を否定する論証となる。ここでも「何であれ複数に存在するものは単一ではない」「何であれ単一なものは複数に存在しない」という遍充関係が前提とされ、帰謬論証の場合と同一である。それがすでに帰謬で示されている限り還元論証の提示は不要なのではないだろうか。

また、筆者が疑問に思うのは、「複数存在性」は「普遍」といった仏教徒には認められないもの以外の何かの属性たりうるのであろうか、ということである。赤色のものが多数あるからといって、赤色に複数存在性があるのだろうか。あるいは赤色が複数のものと結合していると言えるのだろうか。竈にもストーヴにも火があるからといって、火が竈とストーヴと結合していると言えるのだろうか。赤性、火性という普遍を考えなければ、そのようには言えないと思う。すると還元論証を作っても、「複数存在性」という論証因は「単一性」のようには仏教徒にとって成立するものにはならない。推論式の論証因としては「単一性」の方が適切である。この問題がダルモツラに、「単一性」を論証因とする [引用 A] の帰謬式を還元式に解釈させ、「複数存在性」を論証因として帰謬式を再構成させたのかもしれない。だが、その場合、彼は帰謬の論証因は仏教徒にとって成立しなくてもよい、と考えていたことになるのではないか。

ダルモツラをはじめ註釈者たちが還元論証を求めた理由は、その歴史的思想的背景を検討することによってはじめて明らかになると思うが、ダルマキールティがおそらくはディグナーガに従って考えた推論式と同等の効力を果たせる帰謬論証とその論証因についての解釈を彼らは継承しなかった、と言えるのかもしれない。

acetanāḥ sukhādayo buddhir vā utpatter anityatvād vā rūpādivat) である。この論証因は他者である仏教徒によって理解されたもの (paradr̥ṣṭa) であるため、正しい推論の論証因ではない²²。この批判に答えて、では「反対の事」によって仏教徒からの借り物である「生起すること」「無常性」を否定すればよいではないか、と言うのである。ここで「反対の事」は具格で用いられており、否定の手段を指す。推論式の遍充関係を用いて「無常性」等を否定するのであるから、所証「非精神的なもの」(acetana) の反対であろう。意図されているのは「楽等と理性は〔仏教徒が主張するように〕精神的なものであれば、生起せず、無常ではない(常住である) ことになろう」という仏教徒にとって不合理な帰結を導く帰謬論証ではないか、と推測される。さらにこの帰謬論証から「反対の事の証明」を想定するならば、「楽等と理性は生起せず、常住である。精神的なものだから。」となる。

この反論に対して、ダルマキールティは、そもそも仏教徒にとって「精神的なもの」と「生起すること」「無常性」の間に矛盾は存在しないのだから、サーンキヤの論式が「帰謬」であれ「反対の事の証明」であれ、「精神的なもの」という論証因によって「生起があること」「無常性」を否定することは不可能である、と一刀両断する²³。「精神的なもの」はそもそも生起し、無常であるから、それらを排除しないのである。そして彼は、このサーンキヤの帰謬による無効な否定に対比して、自らの帰謬による否定は相互排除の矛盾にもとづき成立する、と示すため、[引用 C] でその帰謬式 [引用 A] を再度引いたと推測される。

1.4 仮言論証から実在にもとづく論証へ

上記の帰謬論証 [引用 A] [引用 C] のいずれも表現に仮言的要素はない。だが、ダルマキールティはそのような表現も用意している。

[引用 D] 「もしそのようであればこのようにもなろう、あるいはどちらでもない」と言っ二つの属性の結びつきを示すからである。(PVin 3: 5,7f.: yady evam idam api syān na vobhayaṃ iti dharmayoḥ sambandhopadarśanāt.)

帰謬論証 [引用 A] に当てはめれば、「もし複数に存在するものが単一ならば、場所等が異なる他のものとは結びつかないことになろう。あるいは両方ではない(すなわち他のものと結びつかならば単一ではないことになろう)。>(*yady anekavṛttim ekaṃ na deśādiviśeṣavatānyena yogaḥ syān na vobhayaṃ) という論式である。これだけでは論証因がないので、「単一性」と帰結「他のものと結びつかない」との遍充関係を示すにとどまり、帰結を対論者に承認させることはできない。論証因「特定の場所、時、状態に限定された〔ある〕一つの実体との結合によって制限されない別の自性を欠く」(deśakālāvasthāviśeṣāniyataikadravyasaṃsargāvyavacchinnaśvabhāvāntaraviraha) を加えることで、主題の「単一性」を承認する対論者はこの論証因を承認しなければならない。するとそれと実在

²² 注 2 参照。

²³ PVin 3: 6, 2ff. (付録参照)。

にもとづいて結びついた帰結を承認せざるを得ず、「(普遍のような) あるものが複数に存在しかつ単一である」という主張は論駁される。と、同時に「いかなるものも複数に存在しかつ単一であるということはない」が成立するので、そのようなものの存在は否定され、対論者の主張と「反対のことの証明」(viparyayasādhana) が間接的に成立する。この論証因は、[引用 A] では主題所属性を充たさない、[引用 C] では主題所属性を充たしうる、とも言えるが、いずれの式も実在にもとづく遍充関係を提示するので仮言的表現をもたないのではないだろうか。

以上がこれまでの議論のまとめである。ダルマキールティにとって、帰謬論証とは何よりもまず「他者によって構想された属性」によって構成されるもの、と定義され、論証因もそのひとつを借りて利用する。その限りで三種の論証因にもとづく推論とは異なる。だが、帰謬の論証因も、帰謬論者にとって「自ら理解されたもの」(svadṛṣṭārtha) であり、両方の論者にとって成立する (ubhayasiddha) ものであり、「他者のための推論」(parārthānumāna) の「理解の要因」(pratipattyāṅga) としての論証因の機能をもつ。他者に遍充関係を承認させることによって他者が承認していた二つの属性の間の矛盾を理解させ、帰結と矛盾する属性を捨てさせる。帰謬は他者を正しい理解へ導くものであるから、他者のための推論の一種なのである。そしてこの論証因は主題所属性を充たさない限り、因の三相をもつ推論の論証因とは区別されるが、実在にもとづく遍充関係を提示することで、他者の主張と「反対のことの証明」(viparyayasādhana) を間接的に成立させることができる。帰謬式は推論式へと読み換え可能な「間接論証」となるのである。あるいは主題所属性を充たせば、推論式にもなりうるであろう。

だが、ダルマキールティが、この仮言的表現をとまなわない帰謬論証式を例に挙げて主張したかったことは、それを推論式に変えることではなく、帰謬は帰謬のまま他者のための推論の一種として推論式と同等の機能もちうる、ということではなかったかと筆者は考える。正しい遍充関係の提示ができれば、それは推論式と同じことを間接的に証明できる。ただ、あくまで他者から借りた属性を用いて構成される限り、さらに他者の主張の否定を目的とする限り、それは他者にとって不合理あるいは反対の帰結を導く「帰謬論証」なのである。

さて、上記の [引用 D] の理由句は、「論証因の不成立等の誤りはない」ということへの理由である。なぜ誤りがいいのか。この問題を、「承認」(abyupagama / upagama)、「是認」(parigraha)、「考察」(parīkṣā / vicāra) などの語の意味と合わせて次に検討したい。

2. 承認 (abyupagama / upagama²⁴)、論理 (yukti) によって得られたこと、是認 (parigraha)、考察 (parīkṣā / vicāra) と論証因 (hetu)

七
六

2.1 abyupagama / upagama, yuktikṛta, parigraha, parīkṣā / vicāra

デイグナーガは [引用 B] で、対論者の主張命題と論証因を一度承認した上で (pūrvatropagame sati) 論駁すると述べている。このように他者によって構想されたものを

²⁴ abyupagama, upagama の二つの語は同義で使用されていると考えられる。動詞は abhy-upa√gam が用いられている。

仮に承認し、その矛盾を指摘するのが帰謬のやり方である。ダルマキールティも当該の帰謬論証〔引用 A〕で「複数に存在しかつ単一であるもの」(anekavṛtter ekasya) について仮に認めた上で、その矛盾を明らかにする。だが、彼は同時に帰結についても「承認」という語を用いている。「なにものかが単一である」という前提を承認すれば、「他のものと結合しない」という帰結は必然的に承認されねばならない。誰によってか。帰謬論者、対論者、そして誰によってもである。なぜならば、その結びつきは実在にもとづいており、誰もが単一性を認める限りその内容を認める論証因によって証明されるからである。このとき、その帰結は「論理によって得られたこと」となり、「仮の承認」は誰によっても等しく得られる「承認」へと変わり、肯定的積極的「是認」(parigraha) ともなる。前稿で論じたように、「承認」という語は、一時的な仮の承認、あるいは特定の学説にもとづくドグマティックな承認を意味し、「是認」という語と対比されている²⁵。しかし、ダルマキールティが主張したかったことは、ほんとうの「承認」とは論理(yukti)による考察(parīkṣā / vicāra) をへて双方の論者が等しく得るものだ、ということではないだろうか。さもなくば帰謬による論駁は成り立たない。それは以下に述べられていると筆者は考える。

〔引用 E〕〔反論〕しかしそうであっても²⁶、論証因は成立しないし、主張命題にも〔仏教徒によって〕承認されていることなどによる諸々の抵触があろう。〔仏教徒〕自ら異なった承認に依拠しているのだから。

〔答え〕〔1〕そうではない〔すなわち仏教徒が異なった承認に依拠していることはない〕。なぜならば、考察のときには誰にも承認はないからである。人は〔まず〕あるものを理解し、それを理解しながら間接的に得られる他方もまた承認する。光を認めたときに灯火を認めるがごとくである。というこのことは理解²⁷に他ならず、異なった見解に立つ人の欠点をあげつらうことではない。何となれば、これが彼〔すなわち考察者〕にとって承認のときだからである。この場合、論理によって得られたことは何であれすべて承認されるべきである。さもなくば何物も〔承認されるべき〕ではない、というのである。(PVin 3:5,1-7: nanu tathāpy asiddhir hetoh pratijñāyās cābhyupetādibādā, svayam abhyupagamāntarāvasthānāt. [1] na, parīkṣākāle kasyacid anabhyupagamāt. sa yam arthaṃ pratipadyate, taṃ pratipadyamāno 'param api sāmartyāyātam abhyupagacchati, prabhābhyupagame pradīpābhyupagamavad iti pratipatti eva sā, na darśanāntarāvasthitasya doṣodbhāvanam. sa hi tasyopagamakālah. tatra yāvān artho yuktisāmartyād āpatati, sa sarvo 'bhyupagantavyaḥ, na vā kaścid iti.) (下線は筆者による。)

²⁵ Yoshimizu 2016: 1250 参照。ダルマキールティにとって「仮の承認」(abhyupagama) は、超感覚的なもの(atyantaparokṣa) を主題とする「聖典にもとづく推論」(āgamāpekṣānumāna) においても重要な役割を果たすことが Moriyama 2013 に論じられている。

²⁶ PVin 3: 4, 10-12 (注 16 に引用) に続く (付録参照)。

²⁷ 二つの属性の関係すなわち遍充関係による帰結の「理解」(pratipatti) であり、推論式における「所証の理解」に相当する。PVin 3: 4, 1ff. (注 8 に引用) 参照。

反論者は「承認」の語を自派の学説によるドグマティックな「承認」という意味で用いている。それに対してダルマキールティは「考察のとき」(parīkṣākāla)には誰にも「承認」はない、「論理によって得られたこと」のみが「承認」に値し、そのときが「承認のとき」(upagamakāla)であると述べる。この言明は、帰謬における「承認」の意味を革新的に変えたものと思う。他者が構想するものの仮の「承認」に始まる帰謬論証が、論理によって誰もが二つの属性の関係を正しく理解し、帰結を「承認」することで決着する。それのみによって帰結と矛盾する他者の主張が論駁されるのである。それを可能にするのが帰謬への論証因 (hetu) の導入である。

2.2 論証因の成立

上記 [引用 E] の反論では、論証因が成立しないという過失が指摘されていた。それを排除するため、[引用 D] を含む次の議論が示される²⁸。

[引用 F] [2] 不成 [因] などの [過失] もまたない。[2.1 = 引用 D] 何となれば、「もしそのようであればこのようにもなろう、あるいはどちらでもない」と言って二つの属性の結びつきを示すからである。一方 [の属性] を是認するならばその過失もあろうが [そうではない]。[2.2] そして論証因が提示されていれば、[その過失は] ない。論理によって得られたことは必ず是認に値するからである。さらに我々は、承認は論理を妨げることはできないと言うのである。すなわち、一方の属性を承認した者は、必ず他方 [の属性] も承認することは論理にもとづくからである。[2.3] 一方、論証因が提示されていない場合、この [二つの属性の結びつきの提示、すなわち 2.1 の論式] が²⁹、本来の論証因がもつ遍充されるものと遍充するものとの関係の証明に類するものとなるが、[他者の主張と] 反対のことを証明するものにはならない。論証因が正しい認識によって成立していないからである。(PVin 3: 5, 7-6, 1: [2] nāpy asiddhādayaḥ, [2.1] yady evam idam api syān na vobhayaṃ iti dharmayoḥ sambandhopadarśanāt. ekāntaparigrahe syād eṣa doṣaḥ. [2.2] na vā sati hetau, yuktiḥ prāptasyāvaśyaṃ parigrahārhatvāt. na cābhyupagamo yuktibādhane samartha iti vakṣyāmaḥ. abhyupagataikadharmaṇo 'vaśyaṃ aparābhyupagamo yuktikṛta iti. [2.3] asati tu hetau maulasya hetor vyāpyavyāpakabhāvasādhanaprakāra eṣaḥ, na viparyayasādhanam, hetor apramānatvāt.) (下線は筆者による。)

ここでは3通りのケースが示される。[2.1] [引用 D] の仮言論証は「仮に A ならば B という帰結になろう」という表明だけである。これにはなぜそうなるのかという論拠 (論証因) がない。「A ならば」という前提を仮の論証因と扱うとしても、これは他者が構想した属性であるため、論者にとって成立していなければ正しい論証因ではない。それではな

²⁸ この部分は前稿 (Yoshimizu 2016: 1250) で論じた通りであるが、若干の修正を加える。論証因には、主題が仏教徒にとって成立しない場合「基体不成立」(āśrayāsiddha) の過失、それ自身が主題属性として成立しない場合等において「不成因」(asiddhahetu) の過失が該当する。

²⁹ eṣaḥ が指すものを sambandhopadarśana と取る。それはすなわち 2.1 の帰謬 (prasāṅga) の論式に等しい。

ぜ不成立 (asiddha) という過失にならないのか。これは前提と帰結の二つの属性の結びつきを示すのみで、一方を自分の立場として「是認」(parigraha) しないので過失はない、とダルマキールティは述べる。あくまで借り物の仮定を提示しているに過ぎないのである。

[2.2] しかし論証因によってこの結びつきが根拠づけられれば、「仮の承認」は「是認」へと変わる。すでに見てきたように、論式も仮言的表現を捨て、「反対のことの証明」(viparyayasādhana) も可能となる。帰謬論者も対論者も誰もが帰結を論理的に理解し、承認せねばならない。「承認は論理を妨げることはできない」とは、いかなる学説にもとづくドグマティックな承認も論理の前では無効である、という意味であろう。

一方、論証因を欠いては [2.3] で言われるように「反対のことの証明」は不可能であるし、対論者は帰結を承認せず、論駁すら不可能である。論証因がなければ、この式は前提と帰結の肯定的否定的 (anvayavyatireka) 遍充関係 (vyāpyavyāpakabhāva) の証明—それはあるべき本来の論証因 (maulahetu)³⁰ が持っている働きであるが—に類するもの (prakāra) にすぎない。prakāra という語によってダルマキールティは「証明の一種、一つのあり方」ではあるが、「証明」そのものではないし、厳密に証明の能力をもつものでもない、ということを示唆しているのではないだろうか。その能力をもつのは論証因のみなのである。この場合、論証因の不成立という過失に該当しない理由は、[2.1] で述べられたことと同じであろう。

ダルマキールティが目指した帰謬論証とは、あくまで [2.2] 論証因をともなったものであり、それのみによって誰もが帰結の必然性を理解し、承認することへと導かれるのである。帰謬による論駁においても、必ず論理 (yukti) が優先し、考察あるいは検証 (parīkṣā / vicāra) が優先する。その後はじめて承認 (abhyupagama) があるべきなのである³¹。彼は過去の論師たちが行ってきた論証もこうしたものであった、と述べている。ダルマキールティの帰謬についての議論は以下の文で締めくくられている。

[引用 G] 検証が先立つ確立された立場の承認についての [論師たちの] 著述において、そうではなくて、承認した後に検証するということはありえないからである。
(PVin 3: 6, 11f.: *siddhāntopagamanibandhaneṣu vicāraprastāveṣu, anyathābhyupagamya vicārāyogāt.*)

³⁰ 前稿 (Yoshimizu 2016: 1251) において maulahetu は帰謬還元式の論証因に限定されるものではなく、帰謬論者「自らが理解したこと (svadṛṣṭa) に根ざす」論証因ではないかと論じた。だが、maula の語に svadṛṣṭa の意味を読み込む必要はないと今は考える。もちろんそれは論証因である以上「自ら理解されたもの」であるはずだが、「あるべき本来の論証因」(a proper logical reason) という意味で maula と呼ばれ、また、直前に「一方、論証因が提示されていない場合」(asati tu hetau) と述べられるため、その「ここに実際にはない」が、本来提示されるべきである論証因を意図して maula という形容詞を加えたのではないかと推測する。

³¹ ダルマキールティは先行する議論においてもこの点を指摘しており、彼にとって重要な主張であったと推測される。PVin 3: 2, 5f.: *tan nābhyupagamāt parīkṣāvṛttih, api tu parīkṣāyā abhyupagama iti na paropagatena sādhanam.* 「従って (des na, PVin 3, Tib., D187b5) 承認にもとづいて考察が起こるのではない。そうではなくて、考察によって承認がある。故に [サーンキヤ学派の者が提示するような] 他者によって認められた [論証因] による証明はない。」

参考文献

一次資料

- NB Dharmakīrti, *Nyāyabindu*. *Pañḍita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa. Being a sub-commentary on Dharmottara's Nyāyabinduṭīkā. A commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu*. Ed. Pañḍita Dalsukhhai Malvania. Patna, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1971.
- NM Dignāga, *Nyāyamukha*.
- PS Dignāga, *Pramāṇasamuccaya*. See Katsura 2009 and Kitagawa 1973.
- PsP1 Candrakīrti, *Prasannapadā Madhyamakavṛtti*, chapter 1. Anne MacDonald, *In Clear Words. The Prasannapadā: Chapter One*, vol.1, Vienna: Austrian Academy of Sciences.
- PST Jinendrabuddhi, *Pramāṇasamuccayaṭīkā*. Manuscript.
- PSV Dignāga, *Pramāṇasamuccayavṛtti*. See Kitagawa 1973.
- PV 4 Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika*, chapter 4. See Tillemans 2000.
- PVin 2 Dharmakīrti, *Pramāṇaviniścaya*, chapter 2. *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya, chapter 1 and 2*. Ernst Steinkellner (ed.), China Tibetology Publishing House, Austrian Academy of Sciences Press 2007.
- PVin 3 Dharmakīrti, *Pramāṇaviniścaya*, chapter 3. *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya, chapter 3*. P. Hugon and T. Tomabechi (eds.), China Tibetology Publishing House, Austrian Academy of Sciences Press 2011. Tib. (チベット語訳) D4211, P5710.
- PVinT Dharmottara, *Pramāṇaviniścayaṭīkā*. Manuscript.
- PVSV Dharmakīrti, *Pramāṇavārttikasvavṛtti. The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti. The First Chapter with the Autocommentary, Text and Critical Notes*. Ed. R. Gnoli. Rome 1960.

二次資料

- Iwata Takashi 岩田孝 1993. *prasaṅga und prasaṅgaviparyaya bei Dharmakīrti und seinen Kommentatoren*. Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien.
- Franco, Eli, 1999: "āvīta and āvīta." *Asiatische Studien/ Études Asiatiques* LIII.1, 563-577.
- Kano Kyo 狩野恭 1999: "On anyathānupapatti and avīta/ āvīta." *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy. Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference, Hiroshima, November 4-6, 1997*. Shoryu Katsura (ed.), Wien, 173-184.
- Katsura Shōryū 桂紹隆 2009: "Rediscovering Dignāga through Jinendrabuddhi." E. Steinkellner, Duan Qing, H. Krasser (eds.), *Sanskrit manuscripts in China. Proceedings of a panel at the 2008 Beijing Seminar on Tibetan Studies, October 13 to 17*. Beijing, 155-168.
- Kitagawa Hidenori 北川秀則 1973. *Indo koten ronrigaku no kenkyū, Jinna (Dignāga) no taikai* 『インド古典論理学の研究、陳那 (Dignāga) の体系』 (*Study of Indian Classical Logic, System of Dignāga*). Suzuki Gakujutsu Zaidan 鈴木学術財団. Tokyo.
- Kyuma Taiken 久間泰賢 1997: "Incompatibility and Difference – virodha and anyonyābhāvavyabhicāra." *Journal of Indian and Buddhist Studies* 45-2, 1016-1019.
- 1999: "bheda and virodha." *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy. Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference, Hiroshima, November 4-6, 1997*. Shoryu Katsura (ed.), Wien, 225-232.
- MacDonald, Anne, 2015: *In Clear Words. The Prasannapadā: Chapter One*, vol.2, Vienna: Austrian Academy of Sciences Press.
- Moriyama Shinya 2013: "On the role of *abhyupagama* in Dharmakīrti's scripturally based inference." *Scriptural authority, reason and action. Proceedings of a panel at the 14th World Sanskrit Conference, Kyoto sept.1-5, 2009*. Wien, 183-207.

- Tillemans, Tom J.F., 2000. *Dharmakīrti's Pramāṇāvārttika. An annotated translation of the fourth chapter (parārthānumāna), vol. 1 (k.1-148)*. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien.
- Yoshimizu Chizuko 吉水千鶴子 2013: "Reasoning-for-others in Candrakīrti's Madhyamaka thought." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 35, Number 1-2, 2012 (2013), 413-444.
- 2016: "Dharmakīrti's Statement of Consequence (*prasāṅga*) in the Third Chapter of the *Pramāṇaviniścaya*." *Journal of Indian and Buddhist Studies* 64-3, 2016, 1246-1254.
- Watanabe Toshikazu 渡辺俊和 2013: "Dignāga on *Āvīta* and *Prasāṅga*." *Journal of Indian and Buddhist Studies* 61-3, 1229-1235.
- forthcoming: "Dharmakīrti and his successors on *āśrayāsiddha* and *prasāṅgaviparyaya*." *The Proceedings of the Fifth International Dharmakīrti Conference, Vienna, August 2014*. Wien.

付録

Appendix: English and Japanese translations of PVin 3, p.4, l.4 – p.6, l.12³²

(1) Statement of consequence (4, 4-9)

yas tu paraparikalpitaiḥ prasaṅgaḥ, yathā [3] *deśakālāvasthāviśeṣaniyataikadravyasamsargāvyavacchinnavabhāvāntaravirahād* [1] *anekavṛtter ekasya* [2] *na deśādiviśeṣavatānyena yogaḥ*, [4] *tathābhūtasvabhāvasya virodhād bhinnadeśādiyogena*, [5] *sa ekadharmopagame 'paradharmopagamamasandarśanārthaḥ. tadanabhyupagame cobhayanivṛttiḥ, vivekasya kartum aśakyatvāt, tasyānyatra vastutaḥ pratibandhāt.*

In contrast [to formal inference by means of three kinds of logical reason],³³ it is [a statement of] consequence that is [formulated] by means of [the properties] constructed by the other. For instance:

[1] That which [according to you] is present in a multitude and single [2] would not unite with another [substance] in a different place, etc., [3] because it lacks another self-nature that is not qualified by the unification with a single substance restricted to a particular place, time and state, [4] for it is contradictory that that which has such a [single] self-nature unites with [another thing in] a different place, etc.

The [statement of consequence] aims to show that when one property is accepted, the other property is [necessarily] accepted. And when the [latter] is not accepted, both are negated, because they cannot be separated from each other. This is because the [former] is substantially bound to the other [i.e., the latter].

[引用 A] [三種の論証因による推論に] 対して、[他者によって] 構想された諸 [属性] によるものが帰謬である。例えば [次のように]。

[1] [あなたが言うところの] 複数に存在し [かつ] 単一であるものは、[3] 特定の場所、時、状態に限定された [ある] 一つの実体との結合によって制限されない別の自性を欠くので、[2] 特定の場所などを持つ他のものと結合しない。[4] そのような [単一の] 自性をもつものが場所などが異なるものと結合することは矛盾するからである。これ [すなわち帰謬は]、一つの属性を承認すれば他の属性が [必然的に] 承認されることを示すためのものである。そしてそれ [すなわち後者が] 承認されなければ両方とも否定される。別々にすることはできないからである。それ [すなわち前者] は実在に基づいて他方 [すなわち後者] に結びつけられているからである。

七〇

³² Here I have revised my previous English translation in Yoshimizu 2016.

³³ Cf. PVin 3: 4,1ff. and PV 4.11-12 cited in n.2 and n.8 above. My previous interpretation (Yoshimizu 2016: 1252, n.3) of the word *tu* as “on the contrary” in the sense that *prasaṅga* is formulated by the conceptual constructs by the other on the contrary to a formal inferential proof by means of that which is understood by the proponent himself (*svadṛṣṭa*) is corrected.

(2) Answer to an objection to the understanding of an impossible state of affairs (4, 10-12)
katham idānīm asambhavinō 'rthasya pratipattir iti cet. so 'pi tatrāsambhavī yo 'sambhavinā vyāpta iti tadabhyupagame 'paro niyataprāptir iti durnivārah.

[Objection:] In this case, how [can] be [such] an impossible state of affairs understood?
 [Answer:] A [state of affairs] that is precluded by an[other] impossible [state of affairs] is also impossible [to occur] in that [which is considered to be present in a multitude as well as single]. Therefore [i.e., for there is a pervasion between them], it is irrefutable that when one is accepted another is necessarily obtained.

[反論] この場合、ありえないものの理解がどうしてあろうか？
 [答え] ありえないものによって遍充されているもの、それがまたそこには [すなわち複数のものに存在しかつ単一であるものには] ありえないのである。従って [遍充関係はあるのだから] それ [すなわち遍充されているもの] が承認されれば、他方の [遍充するもの] は必ず得られることは否定し難い。

(3) Answers to objections to the statement and logical reason (5, 1-6, 1)
nanu tathāpy asiddhir hetoḥ pratijñāyās cābhyupetādibādḥā, svayam abhyupagamāntarāvasthānāt.
 [1] *na, parīkṣākāle kasyacid anabhyupagamāt. sa yam arthaṃ pratipadyate, taṃ pratipadyamāno 'param api sāmāthyāyātam abhyupagacchati, prabhābhyupagame pradīpābhyupagamavad iti pratipattir eva sā, na darśanāntarāvasthitasya doṣodbhāvanam. sa hi tasyopagamakālah. tatra yāvān artho yuktisāmāthyād āpatati, sa sarvo 'bhyupagantavyaḥ, na vā kaścid iti.*
 [2] *nāpy asiddhādayaḥ, [2.1] yady evam idam api syān na vobhayam iti dharmayoḥ sambandhopadarśanāt. ekāntaparigrahe syād eṣa doṣaḥ. [2.2] na vā sati hetau, yuktiprāptasyāvaśyaṃ parigrahārhatvāt. na cābhyupagamo yuktibādḥane samārtha iti vakyāmaḥ. abhyupagataikadharmaṇo 'vaśyaṃ aparābhyupagamo yuktikṛta iti. [2.3] asati tu hetau maulasya hetor vyāpyavyāpakabhāvasādhanaprakāra eṣaḥ, na viparyayasādhanam, hetor apramāṇatvāt.*

[Objection:] Even so, the logical reason is not established and the thesis is invalidated by, for instance (*ādī*), what is accepted [by the Buddhist], because [the Buddhist] himself rests on a different acceptance.

[Answer:] [1] It is not the case [that the Buddhist rests on a different acceptance], because at the time of an investigation no one has an acceptance. [When] one understands a state of affairs, understanding this [state of affairs], one also accepts the other [state of affairs] that is obtained indirectly in the same manner that one accepts [the existence of] a lamp when one accepts [the existence of] light. Hence, this is none other than an understanding, not the blame of a fault of one who rests on a different view, because this is the time of acceptance for him [i.e., one who has investigated]. In that situation, whatever state of affairs is obtained by virtue of a rational argument should be accepted. Or [if it is not by virtue of a rational argument] any [state of affairs can] not [be accepted].

[2] [The logical reason's fault of] being non-established and so on does not occur, [2.1] because it shows the relation between two properties by [the formula], "If it were so, then it would also follow that ... ; or both would be impossible." The fault would occur if one fully approved one of [the two properties]. [2.2] And ($v\bar{a}$), when a logical reason is present, [the fault does] not [occur], because what[ever] is obtained by a rational argument necessarily deserves to be fully approved. We would also like to say that the acceptance [of a dogmatic position] is not capable of invalidating a rational argument. One who accepts one property necessarily accepts the other [property], [for] the [acceptance] is made by a rational argument. [2.3] When a logical reason is not present, however, this [presentation of the relation between the two properties, i.e., this formula] is an [alternative] manner of the proof—which belongs to a proper logical reason³⁴—of the relation between the pervading and pervaded. This is not a proof of the opposite [of the opponent's thesis], because [in this case] any logical reason is not established by a valid cognition.

[引用 E] [反論] しかしそうであっても、論証因は成立しないし、主張命題にも [仏教徒によって] 承認されていることなどによる諸々の抵触があろう。[仏教徒] 自ら異なった承認に依拠しているのだから。

[答え] [1] そうではない [すなわち仏教徒が異なった承認に依拠していることはない]。なぜならば、考察のときには誰にも承認はないからである。人があるものを理解する [場合]、それを理解しながら間接的に得られる他方もまた承認する。光を認めたときに灯火を認めるがごとくである。ゆえにこのことは理解に他ならず、異なった見解に立つ人の欠点をあげつらうことではない。何となれば、これが彼 [すなわち考察者] にとって承認の時だからである。この場合、論理によって得られたことは何であれすべて承認されるべきである。さもなくば何物も [承認されるべき] ではない、というのである。

[引用 F] [2] 不成 [因] などの [過失] もまたない。[2.1] 何となれば、[引用 D] 「もしそのようであればこのようにもなろう、あるいはどちらでもない」と言って二つの属性の結びつきを示すからである。一方 [の属性] を是認したならばその過失もあろうが [そうではない]。[2.2] そして論証因が提示されていれば、[その過失は] ない。論理によって得られたことは必ず是認に値するからである。さらに我々は、承認は論理を妨げることはできないと言うのである。すなわち、一方の属性を承認した者は、必ず他方 [の属性] も承認することは論理にもとづくということである。[2.3] 一方、論証因が提示されていない場合、この [二つの属性の結びつきの提示、すなわち 2.1 の論式] が、本来の論証因がもつ遍充されるものと遍充するものとの関係の証明に類するものとなるが、[他者の主張と]

³⁴ I would like to revise the interpretation of *maulahetu* (i.e., *maulasya hetor*) in my previous paper (Yoshimizu 2016: 1251) as “an independent logical reason that roots in his own understanding.” Although the *maulahetu* must be that which is understood by the proponent himself (*svadr̥ṣṭa*), the word *maula* does not have the meaning of “having a root in his own understanding.” Now I interpret *maulahetu* in the sense of “a proper logical reason that should be stated.” Dharmakīrti added the adjective *maula* to *hetu* presumably in order to make it clear that this is a logical reason that is not actually stated (i.e., *asati tu hetau*) but should properly be stated.

反対のことを証明するものにはならない。論証因が正しい認識によって成立していないからである。

(4) Fault in the Sāṅkhya's statement of consequence (6, 2-6)

ihāpi yadi viparyayeṇaivam anityatotpattiniṣedhaḥ kriyate, na kaścīd evaṃ karoti. na ca śakyam evaṃ kartum, caitanyenānāyor virodhāsiddheḥ prasaṅgaviparyayasādhanāyor agamakātvāt. ekasya bhāve 'vikalakāraṇasya prāg bhavato 'bhāvād virodhaḥ, parasparaparīhārasthītalakṣaṇatayā vā. na cāyam utpattivināśābhyāṃ caitanyasya prasidhyati.

If [you say that] with regard to this [Sāṅkhya's proof statement] too, the negation of the impermanence and origination [of the intellect] is likewise [i.e., in the way of *prasaṅga*] made by means of the opposite [of the property to be proven, i.e., being mental], no one makes such, nor is capable to do so, because, since no incompatibility is established between [the property of] being mental and the two [properties of impermanence and origination], neither the statement of consequence nor the proof of the opposite cause the understanding [of the negation]. Incompatibility is [established] from [the fact that] when one [thing] comes to exist, that which has previously come to exist having a complete cause becomes absent; or [it is established] as that which has the characteristic of being established by mutual exclusion. And yet (*ca*), the [incompatibility] does not hold between [the property of] being mental and the [properties of] origination and perishment.

[反論] この[サーンキヤの推論式]でも、[所証と]反対のもの[すなわち精神的なもの]によって同様に[帰謬によって知の]無常性と生起の否定がなされる。

[答え] 誰もそのように為さないし、また為すことはできない。精神的なもの[という属性]とそれら二つ[の属性すなわち無常性と生起]の間に矛盾は成立しないので、帰謬も反対のことの証明も[その否定を]理解させるものにはならないからである。一方が起こったとき、原因が揃って前に存在していたものが存在しなくなることから、[両者の間に]矛盾が[成り立つ]。あるいは、[二つのものが]相互に排除しあうことに定まっていることを特質とするものとして[矛盾がある]。然るに、こうした[矛盾]が生起と滅の[二つの属性]と精神的なもの[という属性]の間には成立しない。

六七

(5) Negation based on incompatibility and acceptance after examination (6, 6-12)

ekasya tu yathoktasvabhāvāntaravirahopagamād eva bhinnadeśādibhir yogābhāvaḥ, tadabhāvasya tadbhāvasya cānyonyaparīhārasthītalakṣaṇatvena virodhāt. ayam eva cācāryair avayavipratīṣedhādiṣu bahumukhair upanyāsair ekatvānekavṛtīyor virodhāt tathāvidhasvabhāvāniṣedhaḥ kriyate. viruddhāyor ekopagamasyāparatyāganāntarīyakātvān nobhayadharmāstīti. siddhāntopagamānibandhaneṣu vicāraprastāveṣu, anyathābhyupagamyā vicārāyogāt.

[In our statement] on the contrary, [the negation based on incompatibility holds as follows:] that which [according to you] is single has no unification with [that which is] in a different place and so on, precisely because it is accepted that [such a single entity] lacks the aforementioned other self-nature, for there is an incompatibility characterized as being established by mutual exclusion between the absence of the [unification with many substances] and the presence of the [unification with many substances] [i.e., the presence in a multitude].

Exactly this is [the negation] that [earlier] teachers have also done as the negation of this kind of nature [i.e., the nature of being single as well as present in a multitude] when negating entirety (*avayavin*) and so on with various instances on the ground of the incompatibility between [the properties of] being single and present in a multitude. Because the acceptance of one from two incompatible [properties] subsumes the abandonment of another, that which bears the two properties never exists. Thus (*iti*), [they examined and then negated], for, in [their] compositions on the acceptance of an established position which is preceded by examination, it is impossible that [they] conversely examine after having accepted.

[引用 C] 一方、[我々の論証では矛盾にもとづく否定は成立する]。[あなたが言うところの] 単一なものは、述べられた通りの [特定の場所、時、状態に限定されたある一つの実体との結合によって制限されない] 別の自性を欠くとまさに承認されるので、異なった場所など [を持つ他の] ものと結合しない。なぜならば、それ [すなわち他のものとの結合] がないこととそれ [すなわち他のものとの結合、複数存在性] があることは、相互に排除しあうことに定まっていることを特質としているので、矛盾するからである。

こうした [否定] こそ、論師たちが全体の否定などの際に、単一性と複数に存在することの矛盾にもとづいて、そのような [単一にして複数に起こる] 自性の否定として多くの例証をあげながら行ってきたものである。二つの [属性] のうち、一方の承認は他方の棄却を含意するので、両方の属性をもつものは存在しない、と [論師たちは検証して否定した]。というのも、[引用 G] 検証が先立つ確立された立場の承認についての著述において、そうではなくて、承認した後に検証するということはありえないからである。

Dharmakīrti's Statement of Consequence (*prasaṅga*) Revisited

Chizuko YOSHIMIZU

Summary

The present paper aims to reinterpret Dharmakīrti's statement of consequence (*prasaṅga*) that appears in his *Pramāṇaviniścaya* 3 (PVin 3: 4, 4-9, see Appendix (1)), revising my previous paper on the same subject (Yoshimizu 2016). The main points I have discussed anew are the followings:

- i Dharmakīrti presents this *prasaṅga* statement as that which is formulated by means of the properties constructed by the other (*paraparikalpita*) in contrast to a formal inferential proof (*anumāna*) endowed with either *svabhāva*-, *kārya*-, or *anupalabdhihetu*. Cf. footnotes 2 and 8.
- ii Following Dignāga's view that both proof (*sādhana*) and refutation (*dūṣaṇa*) need a logical reason that is established for both parties, Dharmakīrti sets forth in his *prasaṅga* statement a logical reason that is established for both parties (i.e., "it lacks another self-nature that is not qualified by the unification with a single substance restricted to a particular place, time and state"), though it is the property borrowed from the other.
- iii This *prasaṅga* also works as an indirect proof of the opposite (*viparyayasādhana*) of the other's thesis. The opposite of the other's thesis here means that that which is present in a multitude and single is impossible, or never exists. This can be proven on the basis of the pervasion in terms of positive and negative concomitances, i.e., "whatever is single cannot be present in a multitude," and "whatever is present in a multitude cannot be single."
- iv Dharmakīrti, in my view, intends to show that a *prasaṅga* reasoning works as a kind of inference-for-others (*parārthānumāna*) in terms of both refutation and indirect proof if it is endowed with a proper logical reason. Hence, he does not seem to think it necessary to reformulate the *prasaṅga* into a formal inferential proof or *prasaṅgaviparyaya*.
- v With regard to "acceptance" (*abhyupagama* / *upagama*), though it is understood to refer to a dogmatic acceptance or the tentative acceptance of the opponent's presupposition, Dharmakīrti's emphasis seems to be on it that an acceptance should be gained equally by both parties only after examination (*parīkṣā*, *vicāra*) through argument (*yukti*).
- vi This means that both parties should justly accept the consequence through the examination that the consequence necessarily follows the acceptance of the logical reason, because the pervasion is established in reality.

*The English and Japanese translations of Dharmakīrti's discussion on *prasaṅga* in PVin 3 (p.4, 1.4 – p.6, 1.12) are given in Appendix above. I have added the revisions of my previous reading in footnotes to the body of the present paper and the Appendix.