

無自性性論証における 能遍の無知覚因の機能について

計良 龍成

I. はじめに

Kamalaśīla (A. D. 740-795) は彼の主著 *Madhyamakāloka* (MĀ) において自己の無自性性論証を五つの論証式の形に整理した¹⁾。彼の論証の目的は、「勝義において自性が存在すること」の否定を論証することではなく、又「無自性性」を肯定的に論証することでもない。それは世俗の諸事物の自性等に対して、他者によって勝義のあり方のもの等として概念的に想定〔増益〕(samāropita, āropita) されたり、概念的に規定(parikalpita)されたりした「勝義の自性」等を排除することにある²⁾。そのために、その勝義の自性等に対して「真実の認識手段³⁾」としての推論によって排撃(bādhā)をなすのである。そして中観派展開史上、その様な論証の目的を有するKamalaśīlaの第一～第五論証式を中心とした彼独自の無自性性論証の論理の特色を考察した場合、現在のところそれはおそらく次の三項目に整理することが出来ると思われる。

1. 無自性性論証に否定的対立論証(bādhakapramāṇa)が導入されていること。
2. 五つの論証式のうち、第四以外の論証式の理由概念(hetu)が全て「能遍の無知覚(vyāpakānupalabdhi)」であること。
3. 同類例(sapakṣa)が非実在物であること。

そこで本論文では、順序は逆になるが、特色の2である「五つの論証式のうち、第四以外の論証式の理由概念が全て『能遍の無知覚』であること。」について⁴⁾、その「能遍の無知覚因」の論証式における実際の機能を、不成立(asiddha)因の誤謬回避と prasajya-pratishedha(prasajya-p) への影響という観点から考察し、Kamalaśīlaが「能遍の無知覚」という理由概念の特性を最も有効に生かして、「不成立」という誤謬を除去していること、Kamalaśīlaも Dharmottara同様 vyāpakānupalabdhi-vādinであること、彼の無自性性論証式は帰謬(prasaṅga)を本質とする自立論証式(svatantra-anumāna)であること、そしてその理由概念こそが、彼の論証の目的を支え、達成せしめるものであることを明らかにして行きたいと思う。

II. 無自性性論証における理由概念

「能遍の無知覚」という理由概念による「不成立因」の誤謬回避の考察に入る前に、此处でまず前提として、Kamalaśīlaは無自性性論証の論理における「理由概念」を如何なるものと考えていたのか特に「無知覚因」を中心に据えたいと思う。KamalaśīlaはDharmakīrti に従い、理由概念として「自性因(svabhāva-hetu)」と「結果因(kārya-hetu)」

と「非知覚(anupalabdhi)」の三つを認めている。自性因と結果因とは、Dharmakīrtiにより事物を論証するもの(vastu-sādhana)であると規定される⁵⁾が、Kamalaśīlaによればその二つは真実の事物の自性を論証するものではなく、又無自性なるものも〔肯定的〕論証根拠となり得るのであるから、その二つの論証根拠も無自性を論証し得ると承認され得るのである(MĀ D176a5-b2, P192b5-193a2)。又他の箇所(MĀ D220a4-6, P244a2-5)においても、証因(linga)の確定知だけが第一義として「理解せしめるもの(gamaka)」であり、論証根拠と論証対象(sādhya)とが無自性なものであっても、言語表現としての証因の確定知は言語表現としての論証対象の形象(ākāra)に対して確定を生ずる原因であることが説かれている⁶⁾。このことは「無知覚因」それ自体についても妥当することである。

無知覚因の無自性性論証における主題所属性(pakṣadharmatva)の成立については、Kamalaśīlaは、事物にだけではなく主宰神(iśvara)等の他者によって概念的に規定されたものにも「無知覚」という属性があるとし、無自性性論証において基体不成立(āśrayāsiddhi)という誤謬が指摘された場合でも、無知覚因の概念的に規定された基体における主題所属性が成立することを彼は説いている(MĀ D177a1-2, P193b2-3)。何故成立するのか？その根拠の説明は次の「理由概念の不成立」の項目に譲るが、この場合その「概念的に規定されたもの〔基体〕」とは、言語表現としての知の形象を意味している。Kamalaśīlaは基体不成立の誤謬を論じる箇所、概念的に想定〔増益〕された属性の単なる排除のみ(vyavaccheda-mātra)を論証する場合、日常的な正しさ(vyavahāra)としても、事物である基体を必要としないと主張し、基体としての知の形象も事物であることは無いと述べる⁷⁾。彼はその様な基体としての知の形象は、概念的に規定された虚偽なものであっても、立論者と対論者との双方において顕現するから、不成立性等の誤謬は起こり得ないというのである⁸⁾。

さて、非知覚論証はDharmakīrtiによって「実際に見られ得るものの非知覚(drśyānupalabdhi)」即ち「知覚の条件を獲得したものの非知覚(upalabdhilakṣaṇaprāptasya anupalabdhi)」と定められている⁹⁾。何故ならば、見られ得ないもの(adrśya)には「矛盾関係(virodha)」・「因果関係(kāryakāranabhāva)」・「遍充するもの(vyāpaka)」が非存在である場合、遍充されるもの(vyāpya)も非存在であること」の三つが不成立であるからである¹⁰⁾。そこで反論者は「Kamalaśīlaの論証において勝義無自性と決してどんなものも矛盾することはなく、因果関係も遍充関係も不成立であるので、無自性性を論証し得ないものである」と論難して来るのである¹¹⁾。Kamalaśīlaは「それら三つは言語表現(vyavahāra)された事物〔知の形象〕のみに依拠して述べられるのであって、真実〔實在〕のものに依拠して確立されるのではない」と説き、その三つが成立したとしても実在物が確定されることにはならないと答える¹²⁾。しかしその場合矛盾関係の成立においては、定義上次の問題が生じて来ることになるのである。何故ならば、周知の如く「矛盾」には「相互に排除し合って存在することを特徴(parasparaparihārasthithilakṣaṇa)とする矛盾〔＝特徴上(lākṣanika)の矛盾〕」と「同時には存在し得ないことを特徴とする矛盾〔＝同時的共在不可能の矛盾(sahānavasthānavirodha)〕」とがあり、前者は非事物においても適用され

るが、後者は或る若干の事物のみにおいて適用されると定義されているからである¹³⁾。だがそれに対してもKamalaśīlaは、後者の矛盾が成立したとしても、事物であることは妥当し得ないと主張するのである。

冷触等の原因が完備していることから、火等の事物は〔同時に〕近くには又非存在と見られるから、その二者〔冷触と火〕は「同時には存在し得ないことを特徴とする矛盾」として設定されるのである。

まさにその〔同時には存在し得ないことを特徴とする〕矛盾が成立したとしても、燈火等が確定的に事物であることは妥当し得ないのである。〔何故ならば、〕幻等の虚妄なものも生起と消滅等の属性〔をもつこと〕が認められるからである。

諸師によって、勝義に入るべきために、その様に燈火〔と冷触〕等の〔同時には存在し得ないことを特徴とする〕二つのものに対しても、恒常や無常等という諸属性の〔相互に排除し合って存在することを特徴とする〕矛盾が〔知に〕顕現するがままのものに応じて(yathābhāsa)設定されたのである。(MĀ D177b3-5, P194a5-8)

つまり例えば、これは無自性性第二論証の根拠となっていることであるが¹⁴⁾、一つの事物において同一時に「存在」と「非存在」とは「相互に排除し合って存在することを特徴とするもの」であるので、存在しているものが「非存在性」を有することは無く、又存在していないものが「存在性」を有することも無い。もし「それらは『同時には存在し得ないことを特徴とする矛盾』であり、順次には矛盾しないのである。」と考えるとしても、しかしその事物が有自性性である場合、「存在」と「非存在」とは順次にも矛盾することになる。自性は他に变化する〔縁起する〕ことは無く、变化するならば自性が相互に排除し合って存在することを特徴とする矛盾した二つの属性を有することになってしまうからである。従って、「矛盾しないのは無自性なるものにおいてのみ」ということになるのである¹⁵⁾。Kamalaśīlaは「相互に排除し合って存在することを特徴とする矛盾」の確立を前提として、その矛盾を自性の不变化性の観点から、「同時には存在し得ないことを特徴とする矛盾」に対して適応し、後者の矛盾を前者の矛盾の問題に還元しているのである。彼は無知覚因によって無自性性を論証する場合、その無知覚因における矛盾関係として「相互に排除し合って存在することを特徴とする矛盾」こそを第一義として使用し、無自性性論証の重要な下地又は論点と成しているのである。

又その無知覚因による無自性性論証に関して、Kamalaśīlaは『聖入楞伽經(Ārya-Lankāvatāra)』を典拠に、空性理解を「相互空性〔彼々空性〕(itaretaraśūnyatā)」と「特徴の空性〔相空性〕(lakṣaṇaśūnyatā)」との二つ分類¹⁶⁾し、前者を日常的な正しさ(vyavahāra)の真理に依拠した、又凡夫によって概念的に規定(parikalpita)されたものに依拠して述べられた最も劣った空性理解として批判し、又Dharmakīrtiの「それ自体の非知覚(svabhāvānupalabdhi)」の理論はその「相互空性」を論証するものに他ならないとして、その非知覚因による論証を勝義の無自性性論証から除外し、世俗に位置付けている¹⁷⁾。中観派は「特徴の空性」によって勝義において一切法無自性と認めるのである。Dharmakīrtiにおける非知覚の理論は、「地面における壺の欠如」という様な「相互空性」を内容とし、

「地面」という「他の存在(anyabhāva)」を定立する点で、「非知覚(anupalabdhi)」という語の否定詞(nān)が定立的否定(paryudāsa)と解釈されるのであるが、Kamalaśīlaは「相互空性」を論証する「それ自体の非知覚」を勝義の無自性性論証から除去しているので、「能遍の無知覚」によって勝義の論証をなす場合、その理由概念の主題所属性の確認は「それ自体の非知覚」によってはなされ得ない、つまり定立的否定によってはなされ得ないと考えているのである。

その主題所属性の成立根拠等の詳細を含め、Kamalaśīlaは理由概念の不成立(asiddha)という誤謬をどの様にして回避しているのか？次に考察していきたいと思う。

Ⅲ. 理由概念の不成立(asiddha)

Dharmakīrti は「疑似論証因(hetvābhāsa)」としての「不成立因(asiddha-hetu)¹⁸⁾」を次の様に分類している。

1. 主題所属性が不成立である場合

〔付論：主張命題の内容の一部(pratijñārthaikadeśatva)である場合〕

2. 主題所属性が曖昧である場合

〔付論：基体不成立(āśrayāsiddhi)である場合〕

1. 主題所属性が不成立である場合

NBの中では、主題所属性が不成立である場合として形式的に不成立因が「双方において不成立(ubhayāsiddha)」・「対論者において不成立(prativādyāsiddha)」・「立論者において不成立(vādinō' siddha)」という三つに分類され、それぞれNB III-58, 59, 60 で例示されている。そしてNBの中では述べられていないが、Pramānaviniścayaの中の該当箇所(P 315a6-318a2)においては、付論として「〔理由概念が〕主張命題の内容の一部であること(pratijñārthaikadeśatva)」という誤謬が、この主題所属性不成立の場合に収められている¹⁹⁾。さて、このことについてKamalaśīlaは自己が提示する無自性性論証式の理由概念は全て「双方において成立したもの(ubhayāsiddha)」であると主張し、又「主張命題の内容の一部であること」も無いと説いている。〔「主張命題の内容の一部」ではないことについては既に発表済みであるので省略する²⁰⁾。〕

i. 双方において成立していることについて

Kamalaśīlaは自己が提示する五つの無自性性論証式それぞれについて理由概念の双方にとっての成立性を多くの紙面を割いて詳細に説明している。その内、「離一多性」を証因(linga)とする第五論証式に関しては、反論者によって前主張(pūrvapakṣa)において「他の者達はその様に〔一切の存在は一・多の自性を離れていると〕承認し得ないから、証因は不成立である。」(MĀ D138b6-7, P149b5)と説かれているように、理由概念の双方にとっての成立性について問題があったように思われる。そこで此处では、離一多性論証式を通して無自性性論証における理由概念の双方にとっての成立性の根拠、即ち主題所属性の成立根拠を考察してみたいと思う。最初にKamalaśīlaはその根拠を次のように述べている。

その場合、これを帰謬(prasaṅga)として論証するならば、証因は不成立でもないのである。というのは、もし敵者達によって諸事物は一・多〔の自性〕を離れていると承認されていないと認められるとしても、むしろそれ〔離一多性〕によって遍充されている属性(dharma)が承認されているから、論理的な含意に基づいて(sāmarthyāt)²¹⁾、それ〔離一多性〕も承認されるに他ならないのであって～ (Mā D215b2-3, P238b1-2) Kamalaśīlaはこの様に理由概念の双方にとっての成立性の根拠を述べて、各々の学説について「離一多性」が論理的な含意に基づいて承認されることを立証していくのである。

Kamalaśīlaは次にその様な離一多性の無知覚因が主題(pakṣa)の属性(dharma)として所属することを示していくのであるが、その際、彼は主題が知覚可能(aparokṣa)なものである場合と知覚不可能(parokṣa)なものである場合とに分けて立証している。知覚可能なものである場合の理由概念の主題所属性について彼は、離一多性という理由概念が、非知覚の観点からではなく、直接知覚の観点から基体(dharmin)において成立すると確定されることを述べる (Mā D218a2-4, P241a8-b2)。

それに対し、主題が知覚不可能なものである場合の主題所属性については、

この様にまず、感官によって捉えられないアートマン等であるそれらのものは、それ〔離一多性〕によって遍充された「順次〔に生ずる〕結果に対して作用する」等の属性が承認されているから、〔論理的な含意に基づいて〕離一多性も承認せられるに他ならないのである。さてもし、「まさにその基体(dharmin)が不成立ならば、どんなものについてそれ〔一・多〕を離れていることを論証するのだろうか？」と考えるならば、そのことは論理的に妥当しないのである。〔何故ならば、〕その様な存在が否定される場合、常に基体は概念的に規定(kalpita)されたものに他ならないからであって、まさにそれ〔概念的に規定されたもの〕にとって無知覚(anupalabdhi)という属性があるのであると以前説明済みである。 (Mā D217b5-7, P241a3-5)

と基体が感覚を超越したものであっても、その基体に対して敵者が承認している属性が離一多性によって遍充されていることに基づき、論理的な含意に基づいて離一多性も承認されるに他ならないという理由概念の双方にとっての成立性の根拠を述べ、その根拠に基づいて、基体不成立でも概念的に規定された言語表現としての知の形象という基体において離一多性が承認されることは論理的に妥当するので、事物ではなく、概念的に規定された基体にとっても無知覚という属性があると主張するのである。このことはKamalaśīlaが Dharmakīrtiの「実際に見られ得るものの非知覚(drśyānupalabdhi)」という「非知覚」の定義を破っていることを示している。そのような定義を有する Dharmakīrtiの「非知覚」は感覚を超越した(parokṣa)対象に対して適用されることは許されないからである。

Dharmakīrtiの HBの中では、「非知覚」は「原因(kāraṇa)の非知覚」・「能遍の非知覚」・「それ自体の非知覚」の三種に分類され、その「原因」と「能遍」との〔主題における〕非存在という言語表現(abhāva-vyavahāra)は、「それ自体の非知覚」において成立することが述べられている。つまり「それ自体の非知覚」において、他の存在の成立に基づいてのみ、「原因」・「能遍」という「それ自体(svabhāva)」には「存在していないと

いう言語表現(asad-vyavahāra)」が成立するのである²²⁾。この「他の存在(anyabhāva)の成立に基づいてのみ」という言葉によって、「それ自体の非知覚」の「非知覚(anupalabdhi)」という語の否定詞(nān)は定立的否定の形を採ることが分かるのである。「他の存在」とは、「それ自体」の知覚の定立的否定によって意味指示されるところのものであるからである²³⁾。そしてこの「能遍の非知覚因」等の主題所属性を成立せしめる「それ自体の非知覚」は、「知覚のための条件を獲得したものの非知覚(upalabdhi lakṣaṇaprāptasya anupalabdhi)」と定義され、その適用は実際に見られ得る対象に対してのみと制限されている²⁴⁾。そのことから「能遍の非知覚」等も実際に見られ得る対象に対してのみとその適用が制限されることになるのである。

だが此処で、Kamalaśīlaは無自性性論証においてその「実際に見られ得るものの非知覚」という定義を破ってしまっているのである。彼は主宰神等の知覚不可能なものに対しても無自性性を論証しなければならないからである。勝義の無自性性論証においても、感覚を超越した知覚不可能な対象に対して「それ自体の非知覚」を適用することは出来ない。又既に見たように、Kamalaśīlaは「相互空性」を論証するものである「それ自体の非知覚」を勝義の論証から除外している。従って、勝義の無自性性論証における能遍の無知覚因の主題所属性は、「それ自体の非知覚」に基づいて即ち定立的否定に基づいて成立することを根拠にはしていないのである。「それ自体の非知覚」を主題所属性の成立根拠としていないのは、知覚可能な主題についても同様である。基体とその基体の属性とが直接知覚されるかされないかの区別はあっても、その属性を離一多性と判断し、主題に離一多性があると判断するのは「誤認の原因が正しく排除された直接知覚知」と「事物の真実を対象とする推論知」に基づくのであり、「それ自体の非知覚」に基づくのではない²⁵⁾。さもなくば、「それ自体の非知覚」によって「他の存在」を定立することになってしまい、「他の存在」の離一多性を論証し得ないことになってしまうからである。以上のことによって、Kamalaśīlaも PrajñākaraguptaによりPramāṇavārttika-bhāṣyaの中で批判された Dharmottaraと同様、「それ自体の非知覚」即ち定立的否定を主題所属性の成立根拠とするsvabhāvānupalabdhi vādinではなく、「それ自体の非知覚」(定立的否定)を主題所属性の成立根拠とは認めず、直接知覚知と推論知に基づいて主題所属性の成立を認め、「それ自体の非知覚」によって定立されるところの「他の存在」の否定をも論証するvyāpakānupalabdhi vādinであることが理解されるのである²⁶⁾。この点で、Kamalaśīlaの無自性性論証の論理は、Dharmottaraと同様、Dharmakīrtiの論理学を発展させたものであるのである。

Kamalaśīlaはこの離一多性論証のように「能遍の無知覚」という理由概念に依る場合、たとえ主題が知覚不可能なものであるとしても論理的な含意に基づいて理由概念がその主題において承認されることを根拠にして、理由概念は主題所属性が不成立なものではなく、それを満たすものであり、「双方において成立したもの」であることを説いている。「離一多性」以外の他の無自性性論証式の理由概念についても、離一多性論証における主題所属性の成立根拠がそのまま根拠として適応されると考えられる。この様に、「それ自体の非知覚」即ち定立的否定に依らず、直接知覚知と推論知に基づいて、理由概念が主題にお

いて承認されたならば、意図された論証対象を確実に論証し得ることが「能遍の無知覚」の持つ特徴の一つなのであり、従って、この理由概念を採用することは知覚不可能な主宰神等の形而上学的な存在者の無自性性論証をも可能にすることを意味しているのである。

又この理由概念を採用するということは、例えば、諸存在の不生起を説くことによって無自性性を論証する場合、「異性質の喩例(vaidharmya-drṣṭānta)」による肯定論証の如くに「自性の無」が「生起の無」に遍充している²⁷⁾のではなく、あくまでも、「自性」に対して「生起」が遍充し、「生起」が勝義として排除されることによって「自性」も完全に排除されることの論証を意味するのであるから、諸存在には勝義としてどんな「生起」のあり方も「自性」のあり方もその存在の余地が許されないことになるのである。

2. 主題所属性が曖昧である場合

Dharmakīrti は主題所属性が曖昧である場合として、NB III-61 で示すように、理由概念自体が曖昧である場合と基体(āśraya)が曖昧である場合とに分けているが、Kamalaśīla は既に主題所属性が成立していることを立証しているので、理由概念も基体も曖昧であることは無いのである。だが、NBの中で付論として出された、基体(dharmin) が非実在であることによる「基体不成立」の誤謬²⁸⁾はMāの中で非常に問題とされている。無自性性論証は世俗の基体に依拠するとしても、世俗としても認められない主宰神等を基体として無自性性を論証する場合もあるからである。この「基体不成立」の誤謬回避については既に二三の論文があるので、紙面の都合上此处での考察は控えることにする²⁹⁾。だが付け加えるならば、Kamalaśīlaは vyavaccheda-mātraとしての prasajya-pを根拠にしてこの誤謬を回避するのであるが、それを根拠にするにしても、彼のこの prasajya-pの使い方には注意を要する。Bhāviveka のその使い方のように単純ではないのである。彼はこの prasajya-pについてかなりの批判を加えており、或る面ではこれの使用を拒否しているからである³⁰⁾。次の項目では、この否定の問題とその背後にある「能遍の非知覚因」との関係について論述することにする。

IV. 無自性性論証における否定の問題

本論文の冒頭で述べたように、Kamalaśīlaの論証の目的は、他者によって勝義のあり方のもの等として概念的に想定された勝義の自性等を排除することである。では何故、「勝義として自性が存在すること」の否定を論証することや「無自性性」を肯定的に論証することではないのだろうか？ 此处から話を始めて行きたいと思う。Kamalaśīlaの理由は次のように考えられる。SSと又Sāntaraksitaも同じ見解を表明しているので、MAKの中の記述を見ることにする³¹⁾。

「生起」等は非存在であるから、「不生起」等もあり得ない。〔「不生起」は〕それ「生起」というあり方(rūpa)の否定であるから、その単語〔「生起」〕を有する言葉〔「不生起」〕はあり得ない。

(MAK 71)

非存在なる対象に対して否定辞(pratisedha)を適用するのは正しいものではない。

概念的思考(vikalpa)に依拠したとしても、〔「不生起」が〕世俗としてあるのは正しくないのである。(MAK 72)

他の者達が「この言葉は動詞概念の否定を主とするもの(kriyā-pratisedha-parama)が説かれたのである。」と言う彼らのそのことも又論理的に妥当しないのである。

〔何故ならば、〕勝義においてどんな事物も不生起であるからである。(略)

この「不生起」は又勝義〔そのもの〕の把握に資する(anukūla)から、「勝義」といわれるのである。というのは、「生起」等のどんな否定対象(pratisedhya)も全く成立しないから、非存在なる対象に対して非存在〔否定辞〕を適用し得ないから、「生起の非存在」等として把握するのは戯論(prapañca)に他ならないのであって、

〔それは〕「認識せしめるもののみにすぎないこと〔唯識性〕(vijñaptimātratā)」等として概念的に思考する如くである。(SS D285b7-286a3, P329b2-8)

KamalaśīlaとŚāntarakṣitaによると、勝義においてどんな事物も不生起であるから、「生起」という勝義の否定対象を中観派が承認することは不可能である。否定対象が承認され得ない場合、非存在なるそれに対して否定辞を適用することは出来ない。「生起の非存在」・「無生起」等として把握するのは戯論に過ぎず、概念的思考の範囲を越えていないというのである。この場合の否定辞とは「動詞概念の否定を主とするもの」つまり、“prasajya-p”のことである。勝義において「生起」は全くあり得ないのだから、非存在なる「生起」という否定対象の概念を一応適用して(prasajya), その後で否定をなすことも出来ないというのである。KamalaśīlaとŚāntarakṣitaは prasajya-pを「動詞概念の否定を主とするもの」として用いる限り、非存在なる「勝義の生起・自性」等という否定対象に対して存在すると自ら概念的に想定してそれを適用せざるを得ないと考えていたのである。概念的に自ら勝手に想定したものを否定するということは、それは戯論に他ならず、そのような戯論から生じた知は勝義に適合するものではないというのである。従って以上のことから、「勝義において自性が存在すること」の否定〔動詞概念の否定〕を論証することや「無自性性」を肯定的に論証することは、非存在なる「生起」等の勝義の否定対象に対する自らの概念的想定を承認することになってしまい、そのような戯論から生じた知は勝義に適合し得ないので、そのことを根拠にして他者によって勝義のあり方のもの等として概念的に想定された勝義の自性等の排除を目的にしているのである。

さて周知の如く、prasajya-pはMahābhāṣyaの中で次のように説明されている。

“prasajyāyaṁ kriyāguṇau tataḥ paścān nivr̥ttim karoti ³²⁾”

これは〔否定対象である〕行為或いは属性を適用してみて、その後で〔その適用の〕否定をなすのである。

Kamalaśīlaは論証の目的に基づいて、論証対象と論証根拠との否定の形に prasajya-pを採択し、それにより「特徴の空性(lakṣaṇa-śūnyatā)」を論証しようと意図したことは既に述べたが、ではこの「動詞概念の否定を主とするもの」ではなく、概念的に想定されたもの〔属性(dharma)〕を否定する prasajya-pとは、一体どのような否定なのであろうか？そのことに対するKamalaśīla・Śāntarakṣitaの明確な答えはどこにも見出せない。だが、

上記Mahābhāṣyaの説明からすると、「行為(動詞概念)(kriyā)」を適用して否定するだけでなく、「属性(guṇa)」をも適用し得ることが理解される。従って、文法学派の規定を適応することが許されるならば、Kamalaśīlaの言う prasajya-pとは、「特徴の空性」を意図している点から、「属性の否定(guṇa-pratiśedha)」と定めることが出来るのではないと思われる。

Kamalaśīlaの無自性性論証式は、論証対象と論証根拠の否定の形に定立的否定を採った場合でも、その論証に支障が無いように構成されている³³⁾。彼は「定立」・「非定立」の点で、その二種の否定を選択しているのではなく、むしろ想定され得る限りの一切のあり方を「属性」として一まとめにして排除しているのである³⁴⁾。否定辞が「動詞概念」と関連すること無く、想定され得る限りの一切のあり方を一挙に排除する「属性の否定」としての用法に prasajya-pを性格付けているのは、言うまでもなく、「能遍の無知覚」という理由概念なのである。従って、prasajya-pを根拠に基体不成立の誤謬を回避することについても、その背後には「能遍の無知覚因」があり、その理由概念がその誤謬回避を可能にせしめているのである。

以上のように、「能遍の無知覚」によって「動詞概念の否定」ではなく、「属性の否定」という使用法に限定された prasajya-pが、非存在なる勝義の否定対象に対する自らの概念的想定を承認すること無く、Kamalaśīlaの論証の目的を忠実に果たして行くのであるが、しかし、「属性の否定」として使用するにしても、否定対象は適用されねばならない。事実、彼の論証式の中では「生起」等の勝義の否定対象が適用されているのである。これはどういうことなのであろうか？このことを最後に問題にしたいと思う。結論から先に言ってしまうと、「属性の否定」として使用される場合、「生起」等の勝義の否定対象とは、「他者のみにおいて成立したもの(parasiddha)」なのである。Kamalaśīlaの論証の目的を見れば分かるように、彼は他者によって勝義のあり方のもの等として概念的に想定された「勝義の自性」等を排除しているのである。勝義の否定対象に対する自らの概念的想定を否定することは戯論となるが、それに対する他者のみの概念的想定を排除することは戯論とはならないのである。そしてその様な「他者のみにおいて成立した勝義の否定対象」を否定することによって、証因は「双方において成立したもの」となるのである。

「帰謬(prasanga)」の定義は既に梶山雄一氏によって、Ratnakīrtiの『刹那滅論』のニヤーヤ学派の反論の中に見出されるものから再編成されている³⁵⁾が、Kamalaśīlaも同様に

1. 理由概念が他者のみにおいて成立したものの(parasiddha)であること
2. 双方にとって望ましくないもの〔結果〕になってしまうこと(anīṣṭāpatti)

と帰謬を定義付けている³⁶⁾。Kamalaśīlaの無自性性論証式はこの1と2両方の定義を満たすことは無いが、しかし内実は、否定対象が「他者のみにおいて成立したもの」であるので、本質的には帰謬なのである。彼の無自性性論証は否定的対立論証(bādhakapramāṇa)によってなされるが、それが自立論証の形式を採るにもかかわらず、本質的には帰謬であると言われ得るのは、「能遍の無知覚」というその基本となる理由概念の点から考察した場合、論証対象と論証根拠がその様な他者のみにおいて成立した否定対象を採ることに基

づいているのである。従って、Kamalaśīla等の後期中観派の無自性性論証式は、帰謬を本質とした自立論証(svatantra-anumāna)であるので、「自立論証派(svātantrika)」としての後期中観派に対して「帰謬論証派(prāsaṅgika)」を対置することは、それはあくまでも二真理説の問題であろうが、論理学的には全く無意味なのである。

V. 結論

我々はKamalaśīlaの第一～第五論証式を中心とした無自性性論証の彼独自の論理の特色の2である「五つの論証式のうち、第四以外の論証式の理由概念が全て『能遍の無知覚』であること」について、その「能遍の無知覚」の論証式における実際の機能を主に、不成立(asiddha)因の誤謬回避と prasajya-p への影響という二観点から考察し、以下のことを明らかにし得たのであった。

1. 主題が感覚を超越した知覚不可能なものであっても、その基体に対して敵者が承認している属性が離一多性によって遍充されていることに基づき、論理的な含意に基づいて(sāmarthyāt)離一多性も承認されるに他ならないということを理由概念の「双方にとっての成立」の根拠としている。この点で、Kamalaśīlaは Dharmakīrtiの「実際に見られ得るものの非知覚」という非知覚の定義を破り、知覚不可能な主宰神等の形而上学的な存在者の無自性性論証をも可能としている。

2. 「それ自体の非知覚」即ち定立的否定を能遍の無知覚因の主題所属性の成立根拠とはせず、「誤認の原因が正しく排除された直接知覚」と「事物の真実を対象とする推論知」に基づいて成立するとし、定立的否定によって意味指示されるところの「他の存在」の無自性性をも「特徴の空性」の点から論証している。この点で、Kamalaśīlaは Dharmottara同様、svabhāvānupalabdhi-vādinではなく vyāpakānupalabdhi-vādinであり、彼の無自性性論証の論理は Dharmottara同様 Dharmakīrtiの論理学を発展させたものである。

3. 「能遍の無知覚」によって prasajya-pが「動詞概念の否定」ではなく、「属性の否定」という使用法に限定されることにより、基体不成立の誤謬回避の根拠になっている。その結果、概念的に想定された属性の単なる排除のみ(vyavaccheda-mātra)を論証する場合には、日常的な正しさとしても事物である基体は不必要となった。

4. 他者のみにおいて成立した(parasiddha)「勝義の否定対象」を排除する「能遍の無知覚」という理由概念とその論証対象がその様な否定対象を採ることによって、Kamalaśīlaの無自性性論証式は帰謬を本質とする自立論証式となっている。従って、「自立論証派」としての後期中観派に対して「帰謬論証派」を対置させることは、論理学的には全く無意味である。

以上四点が本論文で明らかにしたことである。そして以上四点によって、「能遍の無知覚」という理由概念が、主題所属性の成立の面で、「双方にとっての不成立」・「基体不成立」という不成立因の誤謬回避の面で、他者によって概念的に想定された勝義の否定対象の排除という面で、あらゆる面でKamalaśīlaの無自性性論証の「論証の目的」を支え、達成せしめるものであるということが理解して頂けたと思う。

それから、この「能遍の無知覚」という理由概念を勝義の論証において採用するためには、「生起」が「自性」に対して遍充していること、つまり「遍充されるものと遍充するものとの関係(vyāpya-vyāpaka-bhāva)」が既に確定されていなければならない。この関係が世俗の基体又世俗真理に依拠して確定されていることは既に発表済みである³⁷⁾。Kamalaśīlaの無自性性論証式は、本人は明言していないが、世俗として「生起」が「自性」に対して遍充することを根拠に、諸存在から「勝義の生起」を排除すれば、必然的に「勝義の自性」も排除されることになるので、つまり遍充関係(vyāpti)は喩例(drṣtānta)の有無に関わらず、常に論理系の内部で完結しているので、理由概念の主題所属性だけが立証されれば、おのずと論証も成立することになる実質的又構造的に内遍充論(antarvyāpti)の立場を採っていると考えられる。

又最後になるが、「能遍の無知覚」という理由概念は否定的対立論証と関連して、遍充関係の確定(論証)のためには欠くことの出来ないものである³⁸⁾。今回は、遍充関係の確定という観点から「能遍の無知覚」を取り上げることはしなかった。又「帰謬」の問題にしても、否定と否定対象という観点のみからしか言及しなかった。それらのことはKamalaśīla独自の無自性性論証の論理の特色の1である「無自性性論証に否定的対立論証が導入されていること」という項目の中で否定的対立論証の問題として考察したいと思う。

(略号及び使用テキスト)

- AAApv Haribhadra: *Abhisamayālamkāraḥ Prajñāpāramitāvyākhyā*, ed. by U. Wogihara, Tokyo 1973.
- D The Sde dge edition; The Tibetan Tripiṭaka, Sde dge edition, Bstan Hgyur, preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo, compiled and edited by Hayashima, Takasaki, Yamaguchi, Ejima, Dbus 1-17, Tokyo 1977-79.
- DP Durveka Miśra: *Dharmottarapradīpa*, ed. by D. Malvania, Patna 1971.
- HB Dharmakīrti: *Hetubindu*. E. Steinkellner, Dharmakīrti's *Hetubindu*. Teil I: Tibetischer Text und rekonstruierter Sanskrit-Text, Wien 1967.
- HBt Bhaṭṭa Arcata: *Hetubindu-ṭīkā*, ed. by S. Sanghavi and M. S. Jinavijayaji, Baroda 1949.
- MĀ Kamalaśīla: *Madhyamakāloka* (P No. 5287, D No. 3887).
- MAK Śāntarakṣita: *Madhyamakālamkāra-kārikā* (P No. 5284, D No. 3884).
- MAP Kamalaśīla: *Madhyamakālamkāra-pañjikā* (P No. 5286, D No. 3886).
- MAV Śāntarakṣita: *Madhyamakālamkāra-vṛtti* (P No. 5285, D No. 3885).
- NB(†) Dharmakīrti: *Nyāyabindu* (Dharmottara: *Nyāyabindu-ṭīkā*).
- Durveka Miśra's *Dharmottarapradīpa* (DP), ed. by D. Malvania, Patna 1971.
- P The Peking edition; The Tibetan Tripiṭaka, Peking edition — kept in the Library of the Otani University, Kyoto —, reprinted under the supervision of the Otani University, edited by Daisetz T. Suzuki, Tokyo-Kyoto 1954-1963.

- PV Dharmakīrti: *Pramāṇavārttika* (*Pramāṇavārttikabhāṣyam* or *Vārttikālaṅkāraḥ* of Prajñākara Gupta, ed. by T. R. Sāṅkṛityāyana, Patna 1953).
- SS Kamalaśīla: *Sarvadharmanīḥsvabhāvasiddhi* (P No. 5289, D No. 3889).
- TS(P) Śāntarakṣita: *Tattvasaṅgraha* (Kamalaśīla: *Tattvasaṅgraha-pañjikā*).
Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita. With the Commentary of Kamalaśīla, ed. by E. Krishnamacharya, Baroda 1926, reprint 1984 .

(注記)

本論文中においてテキストの和訳・引用文に際して使用した〔 〕は、理解し易いように筆者が補った部分である。

- 1) 江島[1980] 227-239. cf. 森山[1991].
- 2) MĀ D179b5-180a2, P196b3-8.

TSP : kin tu tāttvikatvam dharmo yaḥ parais tatra āropyate tasya niśedhaḥ kriyate/ (277 2-3).

- 3) Kamalaśīlaは特に、推論を主とした認識手段(pramāṇa)は勝義に入るためのものであることを強調し(D171b7-172a2, P187b5-7), その様に勝義を指向する認識手段を、

我々も又、言明のみによって一切法は無自性であると論証するのでもないし、又単なる帰謬論証(prasaṅga-sādhana)だけによって〔一切法無自性性を論証するの〕でもないのである。それでは、何によって〔論証するのか〕？というならば、まさに真実の認識手段によって論証するのである。 (D181a6, P198a5-6)

とこの様に「真実の認識手段」と説いているのである。又その「真実の認識手段」である推論は「一切法無自性を理解する瑜伽行者の直接知覚(yogi-pratyakṣa)」によってその推論の認識手段としての斉合性が保証されている(D168a1-171a2, P183a2-3 ; D179a3-b5, P195b8-196b3)ので、一切法無自性を理解する瑜伽行者の直接知覚とそれを論証する推論が、「真実の認識手段」として認められていたと考えられる。

- 4) 「縁起」を理由概念とする第四論証式は第二論証式を否定的対立論証としている。そのことについては、拙稿[1991] 参照。

- 5) NB II-11, II-18.
- 6) 拙稿[1992], 岩田[1989].
- 7) MĀ D172a6-b1, P188a3-6 ; D173b2-175a2, P189b3-191a6.
- 8) MĀ D174b7-175a1, P191a4-5.
- 9) HB 71 18-19.
NBṭ 101 8.
- 10) NB II-46.
NBṭ 145 5-10.
- 11) 矛盾関係の成立についての議論は, MĀ D177a3-178a5, P193b4-195a1.
遍充関係の成立についての議論は, MĀ D178a5-b2, P195a1-6.

因果関係の成立についての議論は, MĀ D178b2-5, P195a6-b2.

12) (矛盾関係) MĀ D177a7-b1, P194a2-3 : D178a3, P194b6-7.

(遍充関係) MĀ D178a5-6, P195a1-3.

(因果関係) MĀ D178b2-3, P195a6-7.

13) NB III-72.

NB III-73, NBt 199 3.

NB III-75, NBt 206 1.

NBt 207 4-7.

14) MĀ D203a2-5, P223b7-224a3 : D203b6-204a4, P224b7-225a6.

15) cf. MĀ D228b5-7, P254b1-4 松本[1980] 154.

16) 松本[1983], 森山[1990] 61 註(204e), (204g).

17) MĀ D169b6-170a1, P185a4-7.

MĀ D177a2-3, P193b3-4 森山[1990].

18) NB III-57.

19) 小野[1987] 14.

20) 拙稿 [1992].

21) この “sāmarthya” の用法は, 次のNBの用例と同じである.

NB : yasmāt sādharṃyaprayoge 'pi—yad upalabdhi-lakṣaṇaprāptam san nopalabhyate
so 'sadvyavahāra-viśayaḥ/ nopalabhyate cātropalabdhi-lakṣaṇaprāpto ghaṭa
ity ukte sāmarthyād eva neha ghaṭa iti bhavati// (III-35)

NBt : tathā ca sati drśyānupalambho 'sadvyavahārayogyatvena vyāpto darśitah/
nopalabhyate ca ityādinā sādhyadharminī sattvam līṅgasya darśitam/ yadi
ca sādhyadharṃsa tatra sādhyadharminī na bhavet sādhanadharṃsa 'pi na
bhavet/ sādhyaniyatatvāt tasya sādhanadharṃsyeti sāmarthyam//

(p. 174 7-175 3)

「『その論証根拠(sādhana)の属性(dharma)は, 論証対象(sādhya)にとって確定的なものであるから, 』ということが論理的な含意(sāmarthya)である. 」というNBt の注釈下線部から分かるように, この「論理的な含意」とは「或る基体(dharmin)において遍充関係(vyāpti)が論理的に確定していること」を意味し, その結果として, 或る基体において遍充されるもの(vyāpya)が確定されれば, 遍充するもの(vyāpaka)もその基体に在ることが論理的に確定されることになるというのである. MĀのこの場合においても, その様な “sāmarthya” の意味内容に基づいて, 結果的に, 或る基体において「離一多性によって遍充された属性」という「遍充されるもの」が承認されているならば, 「遍充するもの」である「離一多性」という属性もその基体において必ず承認されることになる」と説いているのである.

又 MAPにおいては, この後で述べる様な “vyavaccheda-mātra” による基体不成立の誤謬回避は未だ説かれず, 帰謬論証(prasaṅga-sādhana)という方法によってその誤謬を

回避しているが、この“sāmarthya”の意味内容によって主題所属性を成立せしめる方法は既に MAP の段階で認められる。MAP D88a5-7, P90a1-3.

22) HB 85 7-9.

HB† 202 21-26.

23) NB : amūḍhasmṛtisamskārasyātītasya varttamānasya ca pratipattipratyaksasya nivṛttir abhāvavyavahārapravarttanī// (II-28)

NB† の中では、「〔実際に見られ得るものの〕非知覚(anupalabdhi)」はこの「直接知覚されるものの否定」との関係で二つの意味内容を持って使われている。それは「非知覚は直接知覚されるものの否定を確定する原因である」と言われる場合と「〔実際に見られ得るものの〕非知覚は直接知覚されるものの否定を自性とする」と言われる場合とである。第一の意味内容については、

従って、同一の知と関与した実際に見られている他のものとその認識とは、
直接知覚されるものの否定を確定する原因であるから、直接知覚されるものの否定
といわれると見られるべきである。 (119 6-7)

と述べられ、そしてDPによると、

anupalabdhiśabdenāpi vivakṣitakartrkarmadharmopalabdhiparyudāsenānyad eka-
jñānasamsargi vastu tajjñānam ca vivakṣitam/ (119 9-10)

と注釈されているので、「非知覚(anupalabdhi)」はその語の否定詞(naṇ)に「行為主体と行為対象の存在の知覚を意図した定立的否定(paryudāsa)」の形を採り、「直接知覚されるものの否定を確定する原因」と規定されているのである。

第二の意味内容については、

又、同一の知に関与した直接知覚されるもの〔地面〕において、壺が現に存在していなくても、直接知覚されることが概念的に想定されるように、その様に〔壺の〕混乱していない記憶の保持能力を有する過去のその同一の知に関与したもの〔地面〕と現在のもの〔地面〕に対して、壺が現に存在していなくても、その形(rūpa)が概念的に想定されるのであると見られるべきである。そしてこのことよって、実際に見られ得るものの非知覚は、直接知覚される〔ものとして概念的に想定された〕壺の否定を自性とするものと言われるのである。 (120 1-3)

と述べられているので、「実際に見られ得るものの非知覚」は「直接知覚されるものとして概念的想定されたものの否定を自性とするもの」と規定されるのである。そして、「〔直接知覚されるものとして〕概念的に想定されたものの否定」と言われる場合のその否定は、DPの中で、

prasajyapratīṣedha lakṣaṇanivṛttiniścaya hetutvāt pratyakṣaghaṭanivṛttih pratyakṣaghaṭānupalabdhīh/

直接知覚される壺の非知覚は、prasajya-pを特徴とする否定を確定する原因であるから、直接知覚される壺の否定である。 (121 16-17)

と注釈されていることから、prasajya-pの形を採るものと考えられる。

以上のことから、NBt, DPによると、定立的否定(paryudāsa)の形を採る非知覚は、
prasajya-pを特徴とする否定を確定する原因であり、prasajya-pを特徴とする否定を自
性とすると言うことが出来ることになるのである。

24) HB 85 11-15.

NB 11-27.

25) MĀ D218a5-b6, P241b4-242a6 : D218a1-2, P241a7-8.

又このことはHaribhadraの AAApv (634 21-28) の中でも簡潔に説かれている。

26) svabhāvānupalabdhi-vādinとvyāpakānupalabdhi-vādinとの相違、そして Dharmottara
の理論については、谷[1983],[1984]を参照。

27) NBt 165 9-10, 166 5, 166 11.

28) NB 111-65. NBt 194 15-17.

この様に、「基体不成立」には、基体(dharmin)が曖昧である場合と不成立である場
合との二種類があるのである。此処では後者の場合が問題とされているのである。

29) 小林[1987], 船山[1991].

30) 江島[1980] 236-237.

31) Haribhadraの AAApv(639 12-15)の中でも、以下と同様の見解が提示されている。

32) The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali, ed. by F.Kielhorn (2nd ed.1892),
Vol. I, 412 3-4.

33) 拙稿 [1991],[1992].

34) この点で、定立的否定による解釈の問題は能遍の無知覚因によって「属性の否定」の
「属性」の問題に還元されている。

35) 梶山[1961] 258-259.

36) Kamaśāstraは離一多性という理由概念を「帰謬論証」と「自立論証」とに分けて、
不成立(asiddha)ではないことを証明する際、前者の場合(D215b2, P238b1)は証因が
「他者のみにおいて成立したもの」であることだけを立証し、後者の場合(D217b2, P240
b6)には「双方において成立したもの」であることを強調するので、帰謬の理由概念は
「他者のみにおいて成立したもの」であることを承認していると考えられる。そして又
MĀの中では帰謬の定義として常に「〔双方にとって〕望ましくないもの〔結果〕となっ
てしまうこと」という語が出されている(D171a5, P186b7 : D222b3, P246b8 etc)。

従って、Kamaśāstraは「帰謬」を梶山雄一氏が提示した二定義と同義のものとして定
義付けているのである。

37) 拙稿 [1992].

38) NBt 145 11-146 1.

(参考文献)

岩田 孝 [1989] 言語と論理, 『岩波講座東洋思想第10巻インド仏教3』 186-222,
岩波書店.

- 江島恵教 [1980] 『中観思想の展開』, 春秋社.
- 小野 基 [1987] ダルマキールティの疑似論証因説, 『仏教学』21, 1-21.
- 梶山雄一 [1961] ラトナキールチの帰謬論証と内遍充論の生成, 『塚本博士頌寿記念仏教史学論集』256-272, 春秋社.
- 計良龍成(隆世) [1991] Madhyamakālokaにおける不確定因の誤謬回避について,
『印度学仏教学研究』40-1, 392-390.
- [1992] 不確定因の誤謬回避における gamya-gamakabhāvaの確立と否定の問題について, 『印度学仏教学研究』41-1, 442-440.
- 小林 守 [1986] カマラシーラの離一多論証——『中観明』試訳(上)——, 『東北印度学宗教学会『論集』』13, 90-72.
- [1987] 無自性性論証と所依不成(āśrayāsiddha)の問題——カマラシーラの『中観明』を中心として——, 『東北大学文学会『文化』』50-3, 4, 41-60.
- [1989] カマラシーラの離一多論証——『中観明』試訳(下)——, 『東北大学文学会『文化』』53-1, 2, 92-74.
- 谷 貞志 [1983] プラカンガ・サーダナ(帰謬論証)導入による論理系の構造変換——ダルモッタラとプラジュニャーカラグプタの解釈の差異——, 『仏教学』15, 1-27.
- [1984] A Conflict between Logical Indicators in the Negative Inference (Svabhāvanupalabdhi-vādin versus Vyāpakānupalabdhivādin), 『印度学仏教学研究』32-2, 1106-1100.
- 船山 徹 [1991] On Āśrayāsiddha, 『印度学仏教学研究』31-2, 1027-1021.
- 松本史朗 [1980] Ratnākaraśāntiの中観派批判(上), 『東洋学術研究』19-1, 148-174.
- [1983] Laṅkāvatāra on itaretaraśūnyatā, 『駒沢大学仏教學部論集』14, 350-343.
- 森山清徹 [1990] 後期中観派とダルマキールティ(2)——「空」を巡る論争:LakṣaṇaśūnyatāとSvabhāvanupalabdhi——, 『仏教大学研究紀要』74, 27-64.
- [1991] Madhyamakālokaの無自性性論証と『仏性論』, 『印度学仏教学研究』40-1, 409-404.

1992.12.28 稿

けいら りゅうせい 東京大学大学院博士課程

Functions of "vyāpakānupalabdhi-hetu"
in Kamalaśīla's demonstration of niḥsvabhāvatā

KEIRA, Ryusei

Kamalaśīla (A.D. 740-795) systematized the niḥsvabhāva-siddhi into the five syllogisms (prayogas). His aim in terms of the five syllogisms was to point out a contradiction (bādhā) in the svabhāva, which is supposed to be not conventional things but the ultimate reality (paramārtha) seen by others. Kamalaśīla's niḥsvabhāvasiddhi, with such an aim, has three logical characteristics as follows.

- I. Bādhaka-pramāṇa, which was devised by Dharmakīrti, is introduced into the niḥsvabhāva-siddhi.
- II. Vyāpakānupalabdhi is adopted as a reason into the five syllogisms, except for the fourth.
- III. Unreal things such as māyā, ākāśotpala, etc., are adopted as sapakṣa.

In this article I refer to the second characteristic, and the functions of vyāpakānupalabdhi-hetu (VH) are considered from two viewpoints: the fallacy of asiddha-hetu and the influence of VH on the negation as prasajya-pratiśedha. As a result, we reach the following four conclusions:

1. By making the best use of the characteristic of VH, Kamalaśīla avoids the fallacy of asiddha-hetu, especially that of ubhayaśiddha. He insists that ekāneka-viyoga-hetu is ubhayaśiddha, even if a locus (pakṣa) is invisible (parokṣa), by reason of the necessary implication (sāmarthyā). Kamalaśīla breaks a rule of dr̥śyā-nupalabdhi.
2. Kamalaśīla is not a svabhāvanupalabdhivādin but a vyāpakānupalabdhivādin like Dharmottara. Pakṣadharmatva of VH is not determined by svabhāvanupalabdhi or by the negation as paryudāsa. It is confirmed by pratyakṣa without the cause of an optical illusion (bhrānti), or by anumāna with the intention of deciding the truth of things.
3. The use of prasajya-pratiśedha is restricted by VH not to kriyā-pratiśedha but to guṇa-pratiśedha as vyavaccheda-mātra. That is the reason Kamalaśīla was able to avoid the fallacy of āśrayāśiddha. For he thought that an unreal entity can be a locus, when only the elimination (vyavaccheda-mātra) of a property (dharma) supposed by others is proved.
4. The syllogisms composed by Kamalaśīla for the niḥsvabhāva-siddhi take the form of svatantra-anumāna. But they are prasāngas in substance, since objects of negation (pratiśedhyas) of the ultimate reality in VH and an object of proof (sādhya) are things acknowledged only by others (parasiddha).