

STUDIA TIBETICA No. 27

STUDIES IN TIBETAN LOGIC

Volume 5

Tshad ma rigs pa'i gter of Sa skya Paṇḍita,

Chapter 4 (2)

— Text, Translation and Notes —

THE TOYO BUNKO

1993

まえがき

本書は、東洋文庫において1961年以来行なわれている「チベット人との共同によるチベットの言語・歴史・宗教・社会の総合的研究」の成果の一部である。『チベット論理学研究』の、これまでの巻と同様、チベット研究室で行なわれている『リクテル』の講読会の研究成果である。本年度の講読会には、早稲田大学大学院野武美弥子氏、東京大学大学院西脇直人氏および福田が参加した。週に一度の会である上、『リクテル』の本文が極めて簡潔であるため関連した内容についての討議やダルマキールティの著作に遡って検討するなどの基礎的作業に時間を取られ、今年度の講読会では本書所収の和訳の半分ほどしか進まず、後半部分は福田が独自に訳を進めた。

『チベット論理学研究』の方針は、仏教論理学の精緻な理論を、できる限り理解可能な日本語に移植するということにあった。抽象的・哲学的思考力さえあれば、特に予備知識を前提とせずに、本文を読み、理解し、あるいはまたその内容を検討・考究することができるような資料を提供することを目指してきた。特に本巻では、ともすると一部の専門家のみにしか意味を持たないような問題設定を行ないたくなるのを抑えて、序論・訳文・注解を含め、これまで以上に一般的・普遍的な記述を心掛けたつもりであるが、それが成功したか否かは読者の判断に委ねるほかはない。ただ、個々の問題については十分な考察を加える時間的余裕がなく、常に問題提起ないし見通しを述べるにとどまらざるを得なかったのは残念である。また、訳者が指摘していない論点も数多くあることであろう。本書が踏み台となり、仏教論理学の哲学的解明が進むことを期待したい。

さて、本巻の注解には、もう一つ従来のものとは異なった点がある。ダルマキールティからの引用部分のいくつかについて、インドの諸注釈ないしチベット人の注釈を多数引用している点である。仏教論理学の文献の大半はダルマキールティの著作、とりわけその主著である『プラマーナ・ヴァールティカ』への注釈である。現在それらの文献は容易に入手できる状況にある。しかし、その大部分はチベット語の大蔵経の一部としての木版本のままであり、ダルマキールティの詩に対応している一々の箇所を探し出すのも容易ではない。いわんや、それぞれの注釈を対比して論じられるような基礎作業は皆無に等しい。偶々か、あるいは外的な事情の故にかはともかく、一部の文献のみしか視野に収めないままにその思想を語るという状況は、哲学研究自体がまだ未熟な段階にあることを示している。哲学的にものを考えるためにも、(理想的には)基礎となる全てのテキストが、目の前に〈現前するもの〉として、統一的な規格のもとに、並んでいゝことは、是非とも必要なことである。もちろん、今述べたことは理想的な状況を考慮

してのことであり、それを行なおうとすれば大蔵経を編纂し直す必要が出てくるであろう。そこで、現段階として実現可能な次善の策は、傾向の異なった、かつ歴史的に古い、主要な注釈、およびチベット人の重要な注釈を対比したテキストを作成することである。そのことによって、ダルマキールティの詩を正確に読解する基礎資料を手にするとともに、諸注釈者の解釈の異同をも目のあたりにすることができるようになるだろう。チベット人注釈書を重視する理由は、折にふれこれまでも述べてきてはいるが、まだ十分な理解を得られるには到っていないようである。チベット人たちは現代のチベット学仏教学の研究よりもはるかに長い時間をかけて、ダルマキールティの著作の隅々に至るまでを視野に納めて、その体系的統一性を見出そうとして研究しているのである。その解釈や理解は、現代のわれわれにとって、素手でダルマキールティの著作に向かうことでは見逃してしまう様々な局面に注意を向けさせてくれるのである。このようなチベット人の解釈の先取性を実証することは、逆説的だが、上に述べたような諸注釈対応テキストを目の前にして始めて可能となるであろう。

また、『プラマーナ・ヴァールティカ』の自注の存在する第一章に対する、シャーキャブッディによって書かれた権威ある注釈は、完全な形ではチベット語訳にしか残されていないが、後代のカルナカゴーミンのサンスクリット語の注釈の語釈部分からかなりの程度サンスクリット原文を回収できるので、これら両者を対校させ、サンスクリット文を再構成する必要があるであろう（このシャーキャブッディの注釈については、稲見・松田・谷氏らの手によってサンスクリット語断片の研究が東洋文庫から刊行され、全体の十分の一程度のサンスクリット語原文を手に行うことができる）。

本書の注解部分で、やや煩瑣に諸注釈を引用したのは、ダルマキールティの詩が難解であるためばかりではなく（実際われわれの講読会ではこれら諸注釈を参照しながら読解を進めたのだが）、以上のような基礎作業の試みとしてでもあった。この作業を続けていくのが容易でないことは言うまでもないが、人類の知的遺産を闇の中に埋もれさせないためには是非とも実現する必要があるであろう。多くの人がそのような基礎作業に取り組むことを期待したい。

本巻では前巻に比べてチベット文字、デーヴァナーガリー文字の使用を控えた。単にそれらを印字できるから使うというのではなく、読みやすいテキストを作成することを念頭に置いた結果であるが、まだ工夫の余地はあるであろう。ご意見をお寄せいただければ幸いである。

平成五年三月

福田 洋一

目 次

まえがき	v
目 次	vii
略 号 表	ix

序 論

サパンの〈他者の排除〉理論（承前）

〈他者の排除〉の分類	3
語による〈他者の排除〉と分別知による〈他者の排除〉	4
特質と名称と具体例	5
存在を定立する〈他者の排除〉と非存在を定立する〈他者の排除〉の特質	6
非存在の存在論的資格	7
二種の否定	8
非存在を定立する〈他者の排除〉	10
名称同士は排除し合わない	11

本 文

H3 それぞれの規定

I1 存在〔を定立する〕〈他者の排除〉	17
J1 特質	17
J2 分類	17
K1 現前しているものの確定としての〈他者の排除〉	17
K2 隠れているものの確定としての〈他者の排除〉	
L1 特質	19
L2 分類	19
M1 正しい〔対象〕に対して働いている推理知としての〈他者の排除〉	
N1 自〔説が正しい〕理由を述べる	19
N2 他者の考察を否定する	19
N3 我々の批判に対する、妥当ではないとの論難を斥ける	21
M2 誤謬知としての〈他者の排除〉	23
M3 疑惑知としての〈他者の排除〉	23
I2 非存在〔を定立する〕〈他者の排除〉	23
J1 特質	23
J2 分類	23
J3 実在しないものは顕現対象ではない〔ことを論証する〕	
K1 顕現対象たり得ない道理	23
K2 以上〔の説〕に対して妥当ではない〔という論難〕を斥ける	25

L1	実在するものについても同じことになる〔という論難〕を斥ける	25
L2	正しい認識手段〔による認識〕と矛盾する〔という論難〕を斥ける	27
L3	世間で承認されていることと矛盾する〔という論難〕を斥ける	27
L4	聖典と矛盾する〔という反論〕の排斥	31
F3	〈他者の排除〉に対する論難を斥ける	
G1	普遍が存在しないならば、言語使用は不可能である〔という論難〕を斥ける ..	37
G2	〈他者を排除する〉とすれば、相互依存しあうことになる〔という論難〕を斥ける	
H1	論難	45
H2	答論	
I1	同じ〔理屈〕で〔上の反論を〕否定する	47
I2	直接的な答	49
G3	排除されるものがない〔語〕には〈他者の排除〉は働かないという論難を斥ける	53
G4	〈他者の排除〉が実在しているものである〔場合と〕、実在していないものである〔場合のそれぞれを〕考察すると〔〈他者の排除〉は〕妥当ではない〔ことが分かるという論難を〕斥ける	
H1	論難	55
H2	その〔論難〕に対する答	
I1	他の人の答を批判する	55
I2	我々の答	57
G5	〔複数の〕〈他者の排除〉に〔基体としての〕普遍がないならば、同格表現はあり得なくなる〔という論難〕を斥ける	61
	テキスト校注	66
訳	注	69

略 号 表

- RTR : *Tshad ma rigs pa'i gter gyi rang 'grel*. サキヤ・パンデイタ著『リクテル』、『サキヤ全書』第五卷所収、東洋文庫刊。
- RT : *Tshad ma rigs gter*. 同上書、民族出版社（北京）1988年刊。
- RT(P) : *Tshad ma rigs gter rtsa 'grel*. 同上書、Sakya Center (Dehra Dun) 1985年刊、Glo bo Manuscript (Golden Manuscript)。
- RT(M) : *Tshad ma rigs pa'i gter gyi rang 'grel*. 同上書、(Bagra) 1960年代の刊行。
-
- G11 : Go rams pa bSod nams seng ge. *sDe bdun mdo dang bcas pa'i dgongs pa phyin ci ma log par 'grel pa Tshad ma rigs pa'i gter gyi don gsal bar byed pa*. 『サキヤ全書』第十一卷所収。
- G12 : -----. *Tshad ma rigs pa'i gter gyi dka' ba'i ngas rnam par bshad pa sDe bdun rab gsal*. 『サキヤ全書』第十二卷所収。
- S10 : gSer mdog pan chen Sh'akya mchog ldan. *Tshad ma rigs pa'i gter gyi dgongs rgyan*. 『シャーキャチョクデン全集』第十卷所収。
- S19 : -----. *Tshad ma rigs pa'i gter gyi rnam par bshad pa*. 『シャーキャチョクデン全集』第十九卷所収。
- L : Glo bo mkhan chen bSod nams lhun grub. *Tshad ma rigs pa'i gter gyi 'grel pa'i rnam par bshad pa Rigs pa ma lus pa la 'jug pa'i sgo*. 中国蔵学出版社刊。
-
- PV. : Dharmakīrti. *Pramāṇavārttika*. Ch.1, svārthānumāṇapariccheda. 『プラマーナ・ヴァールティカ』第1章「自己のための推理」、PVSV 所収。
- PV.IV. : *Pramāṇavārttika*. Ch.4, parārthānumāṇapariccheda. 『プラマーナ・ヴァールティカ』第4章「他者のための推論」、『インド古典研究』II、成田山新勝寺、1971-1972年刊所収。
- PV.Tib. : PV. のチベット語訳。同上書所収。
- PVSV. : Dharmakīrti. *Pramāṇavārttika*, svavṛtti. 『プラマーナ・ヴァールティカ』第1章の自注。
The Pramāṇavārttika of Dharmakīrti, The first chapter with autocommentary. Edited by R. Gnoli. Serie Orientale Roma 23. 1960.
- PS : Dignāga. *Pramāṇasamucchaya*. 『プラマーナ・サムツチャヤ』。“The Pramāṇasamucchayavṛtti of Dignāga, with Jinedrabuddhi's Commentary, Chapter Five : Anyāpoha-parīkṣā, Tibetan Text with Sanskrit Fragments”. Edited by Masaaki Hattori. *Memoirs of the Faculty of Letters, Kyoto University*. No. 21 (1982) 所収。
- J : Jinedrabuddhi. *Viśālamālavatī*. 『プラマーナ・サムツチャヤ』自注への複注。“The Pramāṇasamucchayavṛtti of Dignāga, with Jinedrabuddhi's Commentary, Chapter Five : Anyāpoha-parīkṣā, Tibetan Text with Sanskrit Fragments”. Edited by Masaaki Hattori. *Memoirs*

- of the Faculty of Letters, Kyoto University. No. 21 (1982) 所収。
- PVT : Śākyabuddhi. *Pramāṇavārttikaṭīkā* (*Tshad ma rnam 'grel gyi 'grel bshad*). Peking Edition, No. 5718.
- PVV : *Pramāṇavārttika of Ācārya Dharmakīrti; with the Commentary Vṛtti of Ācārya Manorathanandin*. Buddha Bharati Series 3. Ed. by D. Shastri. Varanasi (1968).
- K : *Ācāryadharmakīrteḥ Pramāṇavārttikam (svārthānumānaparicchedaḥ) : svopajñāvrtyā, Karṇakagomi-vircitayā taṭṭikayā ca sahitam*. Rāhulasāṃkṛtyāyānena smpūritam sampāditañ ca. Allahabad (1943).
- M : Mi pham rgya mtsho. *Tshad ma rigs pa'i gter mchan gyi 'grel la phyogs las rnam par rgyal ba'i ru mtshon*. Collected Works, Vol. 10.
- U : U yug gi dge slong Rigs pa'i seng ge (-1253). *rGyas pa'i bstan bcos tshad ma rnam 'grel gyi 'grel pa Grub mtha" sna tshogs kyis longs spyod kyis gtams pa'i rigs pa'i mdzod*. Dedge Edition. Pub. by Lama Sonam Gyaltzen. 2 vols. Delhi (1982).
- Darma : Dar ma rin chen (1363-1432). *Tshad ma rnam 'grel gyi rnam bshad Thar pa dang thams cad mkhyen pa'i lam phyin ci ma log par gsal bar byed pa*. Zhol Edition. 全集 Cha volume.
- G12 : Go ram pa bSod nams seng ge (1429-1489). *bsTan bcos tshad ma rnam 'grel gyi rnam par bshad pa Kun tu bzang po'i 'od zer*. Dedge Edition. 『サキヤ全書』第十二卷所収。

序

論

サパンの〈他者の排除〉理論（承前）

本巻は、〈他者の排除〉の分類および、〈他者の排除〉理論に対する批判への反論が述べられる。しかし、話題は前巻以上に広範多岐にわたり、それらを網羅的に説明することは難しい。また、サパン自身の議論、あるいは〈他者の排除〉論の諸側面は、本文そのものを読むことでも十分触れることができると思われる。そこで、本序論では、いくつかの隠れたトピックスについて、集中的に考察を加えることにしたい。これらは何かを論証するという性格の研究ではなく、訳者の理解を重点的に説明するための断章である。

*

〈他者の排除〉の分類

〈他者の排除〉は、『リクテル』では、存在を対象とするものと非存在を対象とするものに分けられる。この分類の意味していることを考えてみよう。

今、「対象とする」という表現を使ったが、原文でそのような語が用いられているわけではなく、単に「存在の〈他者の排除〉 *yod pa'i gzhan sel*」ないし「無の〈他者の排除〉 *med pa'i gzhan sel*」と言われているに過ぎない。存在にしても無にしても、また〈他者の排除〉にしても、『リクテル』のこれまでの巻から、取り敢えずその意味を理解できることとしよう。するとこの表現で最も困難な問題をなしているのは、「の *kyi*」という属格の部分である。

この「の」の意味は、〈他者の排除〉のもう一つの分類、即ち「語の〈他者の排除〉」と「意識の〈他者の排除〉」という分類と比較することによって解釈の手がかりが得られる。語の〈他者の排除〉とは、より詳しく言えば「語による〈他者の排除〉」であり、意識の〈他者の排除〉とは「意識による〈他者の排除〉」である。即ち、これは〈他者の排除〉を行なう主体の観点からの分類である。〈他者の排除〉は前巻でも論じたように、基本的には、〈対象を有するもの〉の〈対象〉への〈働きかけ方〉であった。ここで語および意識は〈対象を有するもの〉であり、〈他者の排除〉は〈働きかけ方〉であるのだから、〈対象〉にあたるものが、今問題となっている存在および非存在であると類推することは十分に可能である。最初に「存在を対象とする〈他者の排除〉」と「非存在を対象とする〈他者の排除〉」と言及したのは、以上を考慮してのことである。

ただし、ここで言う〈対象〉が、サパンの存在論で認められている真の意味での対象

yuIであるわけではない。既に『リクテル』第一巻から繰り返し述べてきたように、サパンにとって対象たりうるのは、実際の効果を生み出す力のある実在個物のみであり、それを直接把握するのは直接知覚であって、分別知はそれを一般的なものとして間接的にしか認識することはできない。とするならば、存在を対象とする〈他者の排除〉はあり得るとしても、非存在を対象とする〈他者の排除〉はあり得ないことになるであろう。なぜならば、今ここで対象と言われている非存在はまさにサパンの言う意味での〈対象〉ではないからである。従って、ここで〈対象を有するもの〉に対比して〈対象〉と言われている存在および非存在は、真の意味での対象ではなく、語が言い表そうとし、分別知が認識・判断しているところのもの・こと、であると考えなければならない。それは、〈他者の排除〉という働きによって成立するところのもの・ことと言ってもいいであろう。例えば、「壺」という語は存在を定立する〈他者の排除〉である。この〈他者の排除〉によって何が言明されているのか、あるいは何が成し遂げられているのだろうか。それは何らかの場所に壺があるということの言明であり定立であろう。このように、語による〈他者の排除〉は、単に〈対象〉と〈対象とするもの〉との静態的な関係なのではなく、既に繰り返し述べたように、〈対象を有するもの〉の〈対象〉への働きかけ方であることから当然予想されることとして、ある効果を生み出すような作用をなすものである。またその対象とは、その作用が目指すところのもの、それによって生み出される（そうでなければ存在していないような）効果に他ならない。即ち語の〈他者の排除〉という働きによって存在ないし非存在が定立されるのである。同様のことは分別知についても妥当する。分別知自体は主体であり、行為者であるが、〈他者の排除〉はその働き・作用である。それによって成し遂げられるのは、認知ないし判断という行為であり、対象はそのように認知ないし判断される事柄としての、ある特定のものの存在・非存在である。従って、このような存在・非存在の認知・判断も、それらを定立する働きと捉えることができるであろう。

そこで、〈対象〉という紛らわしい言い方よりは、「存在を定立する〈他者の排除〉」ないし「非存在を定立する〈他者の排除〉」とした方が、より内実に相応した表現になる。本文の訳では、この「定立する」という語を補って訳してある。それでもなお、この存在ないし非存在が〈もの〉であるのか〈こと〉であるのかは、明確でないままである。これについては、後でもう一度考え直すことにしよう。

*

特質と名称と具体例

チベット論理学書では、まず、特定の術語について定義が述べられ、その分類が挙げられ、その上で各論が展開される、という形式をとることが多い。本書『リクテル』

のこれまでの巻でもそのような構成をとってきた。ここで分かりやすく「定義」と述べたが、その原語 *mtshan nyid* はむしろ「特質」とでも訳した方が原義には近い（本書の和訳でも「特質」と訳している）。「特質」は、そのものがそのものであることを示すところのもの、であるが、そのようなものは、また、そのものを〈定義する〉ものでもあると言える。この場合、〈定義〉は、それを言語表現したものと区別される、対象自身に存する所のもの、と考える必要がある。以下、「特質」と「定義」という訳語は同じ意味のものとして使用することにする。さて、この〈特質〉とそれによって〈特質付けられるもの〉（名称ないし観念）、およびその特質の〈具体的担い手〉という三者について、チベット論理学では独立の一章を設けて考察される場合が多い。『リクテル』でも第八章がそれに当てられている。そこでサバンの与える、それぞれの定義は次の様なものである。

〈特質〉とは、それによって理解させるものであり、〔対象を〕規定するための根拠である。例えば喉の垂れ肉〔は、それを牛として知らしめるものであり、それを牛であると規定することのできる根拠でもある、という意味で牛の特質である〕。それは実在するものである。〈特質付けられるもの〉とは、理解されるところのものであり、規定された結果である。例えば「牛」という言語表現〔がそれ〕である。それは意識上の存在である。特質の〈具体的担い手〉とは、それにおいて〔特質が〕認識されるところの基体である。例えば〔具体的な牛である〕白斑牛〔がそれ〕である。これらは三つとも実在物の個別相の一部として〔設定される〕のではなく、〈他者の排除〉〔によって設定されるもの〕にすぎない。

མཚན་ཉིད་ནི་འདིས་གོ་བར་བྱེད་ལ་ནམ་འཇོག་གི་རྒྱ་ལྷོ་ཚོག་ཤོག་གལ་ལྷ་བྱ་དོན་གྱི་ཚམས་སོ། ། མཚན་བྱ་ནི་འདི་གོ་བར་བྱ་བ་ནམ་གཞག་གི་འབྲས་བུ་ལ་ལང་གི་ལ་སྣང་ལྷ་བྱ་སྤོང་ཚམས་སོ། ། མཚན་གཞི་ནི་འདི་ལ་གོ་བར་བྱ་བའི་རྟོན་ཉིད་ཀྱི་ལུས་ལྷ་བྱ་སོ། ། གསུམ་པོ་འདི་འདྲ་དོན་རང་མཚན་གྱི་ཚ་ནམ་སི་འབྱུང་གྱི། གཞན་སེལ་ཉིད་ཡིན་སོ། ། (RT, p. 181)

ここで重要なことは、特質が対象において成立している存在であるのに対し、特質付けられるものは、意識によって構想されただけのものであり、その主要なものは名称だと考えられていることである。現代人の我々からすれば、牛というものが〈実在〉であり、その説明方式である「喉の垂れ肉を持っているもの」という特質・定義・本質は、〈概念〉であって、それこそ意識上の存在であると考えられる傾向があるが、しかしチベット論理学の主張はそれとは異なったものである。根拠となり、実在に属するものと考えられているのは特質ないし定義の方であり、それに対応する、いかにも実在でありそうな「壺」や「牛」は名称であって意識上の存在にすぎず、事後的に構想されたもの、規定された結果であるものである。

*

存在を定立する〈他者の排除〉と非存在を定立する〈他者の排除〉の特質

存在を定立する〈他者の排除〉と非存在を定立する〈他者の排除〉とは、それぞれ「効果を生む能力のないものを否定排除するもの」と「効果を生む能力のあるものを否定排除するもの」として特質付けられ、あるいは定義されている。これは何を意味しているのだろうか。この定義をどのように理解すればよいだろうか。

これらの定義はそれぞれの〈他者の排除〉の具体例、例えば「壺の存在を定立する〈他者の排除〉」や「壺の非存在を定立する〈他者の排除〉」などの場合をも含むようなものでない。言い換えれば、これらの定義は、端的に「存在を、ないし非存在を定立する〈他者の排除〉」を特質付けているのであって、その具体例となる個々の〈他者の排除〉に関しては何も述べていないのである。このことは〈特質〉と〈特質付けられるもの〉と特質の〈具体的担い手〉との関係を考えれば、納得がゆく。個々の〈他者の排除〉は、特質の担い手であって、特質ないしそれによって特質付けられる名称とは別次元のものであり、一対一に対応しているのは特質と特質付けられる名称とであるからである。ここで特質付けられているのは「存在を定立する〈他者の排除〉」ないしは「非存在を定立する〈他者の排除〉」であるので、それらの特質が下位概念たる具体例の特質と異なっているのは当然であると言える。

「存在を定立する〈他者の排除〉」という表現は二つの部分からなっている。即ち「存在」という部分と「〈他者の排除〉」という部分である。「を定立する」という部分は和訳に際して補った部分であり原文には存在しないので考慮の外に置くとすると、これらの特質、即ち定義は二つの部分からなっていることが分かる。即ち「効果を生む能力のないもの」と「否定排除」である。ところで〈他者の排除〉は「〈それでないもの〉（＝排中関係にある対立項）の否定排除」と定義されるが、この定義に、〈それでないもの〉である「存在しないもの」、即ち「効果を生む能力のないもの」が代入、ないし置換され、「効果を生む能力のないものの否定排除」という定義が形成されたと考えることができる。同様に、非存在を定立する〈他者の排除〉についても、それにとっての〈それでないもの〉である存在、ないしその定義である「効果を生む能力のあるもの」の否定排除として定義されることになる。

このように、この二者の定義は、まさに存在を定立する、ないし非存在を定立する〈他者の排除〉自体の定義に他ならない。このことは、もし定義されるものが、「壺の〈他者の排除〉」であったとしたならば、それは「〈それでないもの〉の否定排除」という定義の〈それでないもの〉に「壺でないもの」の定義が置換されて形成されるということの意味している。例えば、「水を入れて運ぶという効果を生む能力のないものの

否定排除」とでも定義されることになるであろう。このように、定義はそれぞれの名称に相対的に形成されるが、そのことと、壺の〈他者の排除〉が存在を定立する〈他者の排除〉の具体的例であることとは、全く別の問題であることを明瞭に示していると言える。

*

非存在の存在論的資格

非存在、ないしは無というのは、哲学においては神秘的な影響力を持っている。「無とは何か」を問題にし始めると、それは一段と深い思想を語りだしたかのような印象を与える。存在を第一義に問い続けてきた西洋哲学でも、時折は無が取りざたされるが、それは大抵、神秘思想と抱き合わせである。そのため、例えばベルグソンは無とは何かという問いが似非問題であることを鋭く指摘することになる。

『リクテル』では、本章において、この無ないし非存在の問題が、ダルマキールティの理論を援用しつつ論じられる。その主張の結論（と筆者が考えるもの）を先取りして言うならば、無ないし非存在は、述語以外ではあり得ず、決して主語になることはない、とまとめることができる。これを念頭において、サパンの主張を再構成してみよう。

かれの議論の中心は以下の諸点にある。非存在ないし無は、実質のあるものではないので、個別相と同じような在り方をしているものでは決してなく、従って〈知覚に現われること〉を通じては把握されることはない。以上はネガティブな規定であるが、ポジティブに言えば、非存在（即ち、存在しないもの）とは、存在するものが否定排除されていることに対して名付けられた仮設的名称にすぎない。即ち、まず非存在は単に意識によって構想された「存在するものの否定」という事態に対して、肯定的言語表現が与えられただけのものにすぎない、ということになるが、それは裏を返せば、非存在は何らかの存在するものの否定に還元される、ということになるであろう。このことは、何らかのものの否定でない無、単なる無、純粋な無を考えることは誤っている、という主張を含んでいると考えられる。これは極めて重要な提言である。上述したように、西洋哲学の中で神秘的に問われる「無とは何か」という問いは、何か特定のものの無でないような、無規定的な純粋な、いわば宙に浮いた無を問題としている、と解釈することができるようになるからである。無一般と純粋な無とは異なっている。無一般とは、正確には、各々のものの無の全てに対する総称である。しかし、純粋な無は、何かの無ではなく、そもそも単に無としか規定できないものである。前者には神秘的なところは何もなく、何ものかの否定という意識の所作に対して付けられた略称にすぎない。それに対し、後者は実体的な存在とは区別されるといってみても、何ものかを否定するという

意識の能作とは独立に考えられ、単なる名称に還元されないようなものであるとするならば、それは無を実体化しているという批判を避けることはできない。

以上のことから、非存在は、決して主語となるようなものではなく、「〈ある主題となっているものが存在すること〉が否定される」という文に展開されるような事態に他ならないことが必然的に帰結する。実際サバンは、実質の成り立っていないものである無について、それが常住であるか無常であるか、同一であるか異なっているか、などの述定を考えることはできないことをダルマキールティに倣って論述している。即ち、〈存在しないもの〉は、正しくは「〈存在するもの〉ではないということ」であり、決して何らかの〈もの〉にはならないのである。何らかの〈もの〉ではないので、それを主語として何らかの属性の述定をすることはできないことになる。換言すれば、主語になり得るのは、存在するものとして定立されるものに限られ、存在しないものについてはいかなる述定もできないのである。

ただし、言語表現の上では、いかにも無や非存在は（チベット語における *med pa* という語も含めて）名詞であり、主語にすることが文法的には可能であることが、非存在を真の意味で主語的存在にすることができるという誤解を誘発する原因になっているのであろう。しかし、サバンも言うようにそれはあるものの存在の否定に対して「無」という名前が与えられただけであり、逆に言えば、それはある主題についての述定の縮約した表現に過ぎないことを銘記しなければならないのである。従って、もし「壺の無」が主語になっていたとしても、それは「壺がないこと」ないし「壺のないもの（例えば壺を欠いている机など）」を指していると考えなければならない。残念なことにチベット語の語彙は、名詞と動詞、形容詞、さらに具象名詞と抽象名詞、〈もの〉と〈こと〉などの区別がつかないような形をしているため、日本語以上に実体化の進む度合いが大きいかもしれない。日本語は、柔軟な表現が可能であるが、しかし漢字熟語（例えば、「存在」や「非存在」など）を使用するときには、主語化・実体化を忍び込ませることになる。同様の事情は西洋の形而上学にも見られ、その点が現代哲学から一斉に攻撃されることになっていることは周知のことであろう。このことは逆に言えば、仏教論理学からの現代哲学への貢献の可能性を示唆しているのである。

*

二種の否定

〈他者の排除〉というのは（現代のゲールク派の論理学では明示的に指摘されているように）否定の働きの別名に他ならない。ところで、〈他者の排除〉には二種類（存在を定立するものと非存在を定立するもの）があったのであるから、同様にして、否定にも、存在を定立するものと非存在を定立するものがある、ということになる。さら

に、全ての語は〈他者を排除するもの〉であるのだから、全ての語は存在を定立するものと非存在を定立するものとに分けられることにもなる。

仏教論理学では一般に否定は二種に分類される。即ちその否定が何か他のものを肯定するような相対的否定 (*paryudāsa*, *ma yin dgag*) と、否定のみで何も定立されないことのない絶対的否定 (*prasajyapratiṣeda*, *med dgag*) とである。サンスクリット語の文法学の議論に端を発するこの区別は、前者が名詞派生語における否定、後者が動詞に対する否定とに対応付けられることもある。いずれにせよ、サンスクリット語における否定辞の働きの区別であった。それは仏教論理学に取り入れられてからでも変わらなかつたらしく、この議論がもっとも頻繁に登場するのも、独立のであるか、それとも (例えば「不〜」や「無〜」というように) 複合語の一部となっているかはともかく、何らかの否定辞の意味をどのように解釈するか、という場面であった。現代の研究者も、これら二種の否定をそのような文脈で説明している⁽¹⁾。

しかし、〈他者の排除〉理論とはまさに全ての語、全ての思考が否定的作用によって機能しているという主張ではなかつたろうか。そうであるならば、結局全ての語、全ての思考は二種の否定のいずれかとして機能していると考えなければならないはずである。この点についてコラムバが大変重要な示唆を与えてくれる。かれによれば、〈他者の排除〉について存在を定立するか非存在を定立するかという分類は対象の視点からの分類であり、それに対して相対的否定であるか、絶対的否定であるかは、〈対象を有するもの〉即ち意識ないし語の視点からの分類であるが、実はその絶対的否定と非存在を定立する〈他者の排除〉は、定義、すなわちその概念は異なるが、同じものを指しているというのである⁽²⁾。残念ながら、もう一方の相対的否定と存在を定立する〈他者の排除〉については、特に指摘されていないが、そもそも分類というものはある概念を下位概念に過不足なく分割することである (ただし、少なくとも後代のゲールク派の議論では、必ずしも下位概念のいずれかであるとは限らないのだが) と言えるであろうから、残る相対的否定と存在を定立する〈他者の排除〉も同じものを指していると考えことは十分に可能であろう。そもそも相対的否定とは、否定ではなく、否定辞を媒介として何か他の概念を表示する表現手段であったが、そのようにして表現されるものはまさに存在するものであるはずである。従ってそれは存在を定立する否定、すなわち存在を定立する〈他者の排除〉であると言えるであろう。

もし以上の推理が正しいとするならば、否定辞の解釈に限られていたはずの二種の否定の理論は、仏教論理学においては、全ての語・全ての思考がその二種類の否定のいずれかであるということになるであろう。そしてその違いは、それによって定立される事柄、対象となっている事態の違いである、ということになるであろう。このことは、

〈他者の排除〉機能がそもそも否定排除の機能であったことからすれば、当然帰結するような理解であったのではないだろうか。また、逆にこのように理解するならば、ここでのサパンが議論している、存在を定立する〈他者の排除〉と非存在を定立する〈他者の排除〉を、より具体的に表象することができるようになり、本文の理解に資することであろう。

*

非存在を定立する〈他者の排除〉

非存在を定立する〈他者の排除〉の例としてサパンが挙げているのは、「壺の無」と「兎の角の無」と「常住なものの無」と「虚空」・「択滅」・「非択滅」という三種の無為法である。このうち、「壺の無」と三種の無為法は、排除されるものが实在領域に存在するところの非存在であり（ただし無為法についてはサパンは明言していないが、有為法の否定として規定していることからこの分類が可能であることが分かる）、「兎の角の無」と「常住なものの無」は排除されるものが实在領域には存在していない非存在である。確かにこの分類は、非存在を定立する〈他者の排除〉の分類として妥当なものではあるだろうが、ここではむしろ別の違いを取り上げたい。それは、当の表現に「無」という表現が含まれているか、含まれていないか、という違いである。それは換言すれば、排除されるものが明示的に示されているか否か、という違いでもある。例えば「壺の無」は「無」という語をそれ自身の内に含んでいる〈他者の排除〉であるが、また同時にそれは排除されるもの、否定されるもの、即ち「壺」が明示的に示されているのである。一方、「虚空」という語は「無」という語を含まないし、その否定対象である「物体の占める空間」を明示的には示していない。

まず、前者から考察しよう。「無」という語を含んでいる〈他者の排除〉も、サパンの挙げている例からすると二つの場合に分けられる。即ち、排除されるものが实在領域に存在している場合と存在していない場合である。後者は「兎の角の無」などである。「壺の無」の場合には、〈壺〉という概念は、それ自体では非存在を含意していないが、〈兎の角〉は、それ自体で非存在を含意している。従ってこの二つの場合の「無」という表現の働きは若干異なっている。「壺の無」の場合には、「無」は壺の存在を否定する積極的な働きを持っているが、「兎の角の無」の場合には、兎の角が存在しないことを叙述しているだけの付加的な働きをしているだけである。このような解釈は確かに我々にとって理解しやすいものであるし、またサパンが挙げた分類（排除されるものが实在領域に存在しているか否かという分類）にも合致している。

しかし、この「無」は実は〈他者の排除〉のうちの〈排除〉すなわち否定の部分を使い換えているにすぎないのではないだろうか。そして〈他者〉即ち〈それでないもの〉

は、例えば〈壺〉であったり、〈兎の角〉であったり、〈常住なもの〉であったりする。このような構造は、その、排除されるものがどのようなものであれ変わらない。もしこのように「無」が〈排除〉を指しているのであれば、その働きはいずれの場合にも等しいはずである。とするならばそれによって排除されるものも、この構造の中では同じ働きをしていると考えることができる。実は、「壺の無」は正しくは「壺の存在の無 (=否定)」であり、「兎の角の無」は「兎の角の存在の無 (=否定)」である。この場合には、壺や兎の角が実在するものであるのかどうかは問題ではない。それはダルマキールティおよびサパンが、「〈実在しないもの〉である」という表現は正しくなく、正しくは「〈実在するもの〉ではない」と言わなければならない、と主張することからも伺うことができる。

次に、「無」という語が含まれない場合を考えてみよう。例えば、「虚空」という表現は、物体の占める空間の存在の否定に対して与えられた〈名称〉に他ならない。これは明示的に「無」という表現を使用する場合に比べて、なお一層〈名称〉としての性格が明瞭である。逆に言えば、否定的な意味が肯定的な名称の裏に隠れてしまっている。この名称がこのような非存在を定立する〈他者の排除〉であるかどうかは、従ってその言語表現からは理解することはできず、その名称に対する〈定義〉あるいは〈特質〉を知ることによって始めてそれが非存在の言明であることが理解されることになる。そのため、一般には、それは肯定的存在の一種であるように表象されているのである。これらが結局は何らかの存在の単なる否定に他ならない、ということは普段は全く忘れ去られているので、これらが非存在を定立する〈他者の排除〉であるというサパンの言葉には違和感を感じるようになるが、そのものの〈特質〉即ち〈定義〉まで遡って考えることで、「虚空」などがそのような特質によって〈特質付けられるもの〉であるという構造を理解することができるようになるのである。

*

名称同士は排除し合わない

「アポーハ論（「アポーハ」は本書では「〈他者の排除〉」という訳語に統一している——引用者注）においても、ある語は他のすべての語の表示対象を否定すると説かれるのではない。〈A〉という語が表示するアポーハの否定対象は non-A であるが、non-A を否定対象とする語は、〈A〉のほかにもあるからである。Dignāga は、アポーハという語の対象表示機能が制限される場合を概括して、『〔語は〕異なっても、(1) 普遍をあらわす語〔は、その普遍に従属する特殊をあらわす語の表示対象を〕、(2) 特殊をあらわす語〔は、その特殊を包摂する普遍をあらわす語の表示対象を〕、(3) 同義語は〔他の同義語の表示対象を〕否定しない』と述べている。」これは、本章の最後に引用され

ているディグナーガの詩について服部正明博士が解説されたものであ⁹⁾。サパンがこの詩を引用した意図は、普遍を言表する語、特殊を言表する語、同格関係を言表する語が、同一個物ないし一つの基体において相互に排除することなく機能する、ということの典拠としてであると考えられる。「相互に」というのは服部博士が補訳されているように、普遍と特殊とが排他的でないことと、同義語同士（即ち、同格関係にある語同士）が排他的でないこと、を意味している。この詩をこのように解釈する限りにおいては、それはサパンの意図とも合致し、引用の目的は達せられている、と言えるであろう。

しかし、なぜこれらの語は相互に排他的ではないのであろうか。また、排他的ではない、ということとはどのようなことなのであろうか。私の理解するところでは、〈他者の排除〉理論においては、全て（正確にはそれぞれ相對應する一対の語を除く全て）の語は相互に排他的であることはないはずである。ある語の行なう〈他者の排除〉機能とは、〈それでないもの〉の否定排除であり、またそれ以外ではない。語が直接何らかの個物を指示ないし排除することあり得ない。なぜならば、語によって表現されているのは個物ではなく、ある（仏教論理的な意味で）普遍的な〈差異〉なのであり、その〈差異〉は、謂わば普遍的なレベルにおいて他の、もう一つの項と対比されているにすぎないからである。それは決して、個体領域が二つに分けられる、という意味ではない。もし、〈他者の排除〉によって形成される差異が単に個体領域の区分に過ぎないのだとしたら、外延の等しい二つの概念は区別することができなくなってしまうであろう。それらが区別できないことが、それらが同義語である所以である、と言うならば、それならば、それら二つの概念、あるいは名称の違いは何に由来するのであろうか。そうではなく、二つの名称の違いは、（その物質的基礎はあるにせよ）他の何にも還元することのできない〈差異〉、言い換えれば〈異なっている〉という事実に存するのであり、ある語はそれ自体で〈それでないもの〉という他者を排他的に識別するのである。もしそうであるとするならば、その語は唯一その対立項を排斥するが、他のいかなる概念とも対立することはあり得ないであろう。

それに対して、実際には火と水とは相容れないではないか、と言うかもしれない。しかし、火と水とが相容れないのは、実物としての火と水とが拒斥するもの・されるものの関係にあるからであって、「火」という語が「水」という語を斥けているわけではない。「火」という語が述べられたときに、それは「水」の排除を含意してはいるが、しかし、それは火という語の意味（即ち、その語の表現している差異）に含まれているのではなく、その意味に基づいて理解される実在の持っている実際上の特質に拠るものなのである。

以上のように、（一つの例外を除いて）それぞれの語同士は相互に排除するものでな

く、どの語ないし概念が当該個物に適用できるかどうかは、個々の個物の実際の在り方に従って始めて決定されるのである。

また、上のディグナーガの詩で言うところの普遍と特殊も、少なくともサパンの意図においては、外延の包摂関係にあるものとして考えられているのではない。サパンの文脈においては普遍と特殊とは、多くの場合（ダルマキールティにも共通する意味であるが）特殊が個物を意味し、普遍は属性を意味している。一つの個物は複数の属性＝差異を有している。その属性のうちどれを選択するか、また選択したものを他の属性を捨象して述べるのか捨象しないで述べるのか、ということによって使用される語の形態が決まってくる。そのうち、他の属性を捨象して排他的に特定の属性を強調して述べるならば、それは属性を言表する語であり、他の属性を捨象せずに全ての属性の基体として述べるならば、それは基体を言表する語となる。その場合の基体は、それ自体として言えば、当該個物それ自身に他ならないが、一方属性は、他のものとの共通性の相貌で見られた、ある特定の属性であり、それは属性を言表する語によって言表される。このようにサパンの言う普遍と特殊は、複数の差異のうちからの選択の仕方と表現の仕方の違いに還元される。従って、それらが同じ一つの実在を見る視点の相違以外のものではない。

「牛でないものの否定」は牛以外の馬や犬や鳥や人も否定する、という〈他者の排除〉の外延主義的な理解は、以上の議論からも適切でないことが分かるであろう。そもそも、本序論で述べてきた全ての内容は、この外延主義の否定に繋がっていると言ってもいいかもしれない。それでは、外延主義でないとするならば、それは内包主義とでも言うことのできるような理論なのであろうか。もちろん、そのような単純な解釈は成り立たないであろう。そもそも、内包は外延と相即的にしか成立しない。外延主義が否定されるということは、内包・外延という視点が維持できない、ということの意味しているのではないか。今、前途を瞥見して言うならば、〈他者の排除〉理論は言語行為論として解釈すべきものであると筆者は考えている。そのことについての示唆は、本文に対する注釈の中でも、いくどか行なったが、それを主題的に語るには至らなかった。その作業は、ダルマキールティの〈他者の排除〉を中心として、より包括的に行なう必要がある。

*

本書は、〈他者の排除〉論の重要な議論を多数含んでいるが本序論では極めて限られた論点しか取り上げられなかったのは残念である。しかし、本書の『リクテル』本文の内容は、〈他者の排除〉論にある程度親しんでいる場合には、比較的理解し易いので、

本文をできる限り参照していただくことで、その欠を補えることと思う。

- (1) 梶山雄一「インド仏教の論理学」p.142, 『仏教における存在と知識』紀伊国屋書店、1983年刊。
- (2) G12, 34-4-5~6.
- (3) 服部正明「Mīmāṃsāslokavārttika, Apohavāda 章の研究」下『京都大学文学部研究紀要』16、昭和五十年、p.39。

本 文

གསུམ་པ་སོ་སོའི་རྣམ་གཞག་ལ་གཉིས་ལས། དང་པོ་ཡོད་པའི་ (182-2-3) སྐྱ་དང་སྐྱོ་གཉིས་འཇུག་ཚུལ་
གཅིག་པས་སྐྱོགས་གཅིག་ཏུ་བཟོད་ན་གཉིས་ལས། མཚན་ཉིད་དང་། དབྱེ་བ་དང་། སོ་སོའི་དོན་རྟོ། །

དང་པོ་ནི།

དངོས་པོའི་གཞན་སེལ་དངོས་མེད་གཅོད། །

དངོས་པོའི་གཞན་སེལ་གྱི་མཚན་ཉིད་ནི་དོན་བྱེད་མི་རྣམས་པ་གཅོད་ (182-2-4) པའོ། །

དེས་ན་ཡོད་པའི་སྐྱ་དང་རྣམ་པར་རྟོག་པ་ཐམས་ཅད་རྣམ་གཅོད་ཀྱི་ (P95) ཡུལ་ཅན་ཡིན་ནོ། །

གཉིས་པ་ནི།

སྣང་བ་དང་ནི་མི་སྣང་བའི། ། ཡུལ་གྱི་སྐྱོ་ནས་དབྱེ་ན་གཉིས། །

ཡོད་པའི་གཞན་སེལ་ལ་དབྱེ་ན་གཉིས་ཏེ། མཛོན་གྱུར་ལ་ངེས་པ་དང་ (182-2-5) རྟོག་གྱུར་ལ་ངེས་པའོ། །

དང་པོ་ནི།

རང་གི་མཚན་ཉིད་སྣང་བ་ (P96) ལ། ། རྗེས་ཀྱི་ངེས་ཤེས་ཇི་སྟེད་པ། །

སྐྱ་དང་རྟོག་པས་སྐྱེ་བས་ན། ། སེལ་བ་ཆ་ཡི་ཡུལ་དུ་འགྱུར། །

དབང་པོའི་ཤེས་པས་བྱམ་པའི་རང་མཚན་མཐོང་བ་མཛོན་སྲུམ་ཡིན་ལ། དེ་ལ་སྡོན་པོ་ (182-2-6) དང་སྡོ་མ་
ཡིན་དང་རྟོག་མི་རྟོག་ལ་སོགས་པར་མིང་བཏགས་ཤིང་རྟོག་པས་ཡིན་པ་དང་མ་ཡིན་པར་ངེས་པར་བྱེད་པས་

(1) རྟོག་གཞན་སེལ་ཉིད་ཡིན་ཏེ།

མཐོང་བ་འགའ་ལ་འང་ (2) ཤེས་པ་གང་། ། སྤྱི་ཡི་དོན་ཅན་རྣམས་རྟོག་པ། །

གཞན་གྱི་ཆ་སྐྱོ་མ་བཏགས་པ། ། དེ་ (182-3-1) ཅམ་སེལ་བའི་སྡོད་ཡུལ་ཅན། ། (PV.48)

* PV.48 : क्वचित् दृष्टेऽपि यज्ज्ञानं सामान्यार्थं विकल्पकम् । असमारोपितान्यांशे
तन्मात्रापोहगोचरम् ॥

H3 それぞれの規定

I1 存在〔を定立する〕〈他者の排除〉

存在〔を定立する〕語及び〔存在を定立する〕意識(1)は二つとも〔対象への〕働きかけ方が同じであるので、一緒に説明する。

J1 特質

実在〔を定立する〕〈他者の排除〉は非実在を否定排除するものである。

実在〔を定立する〕〈他者の排除〉の特質は、「実際の効果を生み出す能力のないものを否定排除すること」である。従って、存在〔を定立する〕語および分別知〔であつても、それは〕全て、否定排除〔によって〕対象を有するもの（＝認識するもの・意味するもの）である(2)。

J2 分類

対象が〔直接知覚に〕現われているか現われていないかという点から分類するならば二種類である。

存在〔を定立する〕〈他者の排除〉を分類するならば、二種類である。すなわち、現前しているものの確定〔としての〈他者の排除〉(3)〕と、隠れているものの確定〔としての〈他者の排除〉〕である。

K1 現前しているものの確定としての〈他者の排除〉

個別相が〔知覚に〕現われたものに対して、その後に〔生じる〕確定知は全て、〈他者の排除〉〔によって分節された個物の一〕側面を対象とするものである。なぜならば、〔先の個別相は、〕語あるいは分別知〔の〈他者の排除〉機能〕によって〔諸部分へと〕分割されるからである(4)。

感覚知によって壺の個別相が見える（＝現われる）のは直接知覚であるが、〔その後に生じる確定知は〕それに対して「青・非青」あるいは「常住・無常」などの名称を付け、分別知によって〔それはA〕であり〔それ以外のものはA〕でないと確定（＝限定）するので(5)、〔その確定知は〕〈他者を排除するもの〉に他ならない。〔それは『プラマーナ・ヴァールティカ』に〕

（対論者：）知覚されたものに対して普遍を対象とする分別知が生じることもある〔が、それは、直接知覚の直後であるので誤った内容はまだ付託されていない。従って、その分別知は誤った内容を排除する作用を行なっていないのではないか〕。

ཞེས་གསུངས་པས་སོ། །

སྣང་བ་དང་སེལ་བ་གཉིས་ཐོག་མ་མེད་པའི་བག་ཆགས་ཀྱིས་གཅིག་ཏུ་བསྐྱེ་བ་ཡིན་པས་སྐྱ་སྒྲེགས་བྱེད་
དབང་ཤེས་ལ་རྟོག་པའི་ལོག་རྟོག་འབྱུང་བའང་དེ་ཡིན་ནོ། །

གཉིས་པ་སྒྲོག་གུར་ལ་ངེས་ (182-3-2) པའི་གཞན་སེལ་ལ་གཉིས་ལས་མཚན་ཉིད་ནི།

རང་གི་མཚན་ཉིད་མི་སྣང་བ། ། རྟགས་ལ་ལྟོས་པའམ་མི་ལྟོས་ཀྱང་། །

སྐྱ་དང་རྟོག་པའི་ཡུལ་ཡིན་པས། ། ངེས་པ་དེ་ཡང་གཞན་སེལ་ཡིན། །

རང་གི་མཚན་ཉིད་མི་སྣང་བ་སྐྱ་རྟོག་གིས་ངེས་པའོ། །

གཉིས་པ་ (183-3-3) དབྱེ་ན།

བདེན་དང་མི་བདེན་མཐའ་གཉིས་པ། ། རྟོག་པའི་འཇུག་པ་རྣམ་པ་གསུམ། །

བདེན་པ་ལ་འཇུག་པ་རྗེས་དཔག་གི་གཞན་སེལ་དང་། རྟོན་པ་ལ་འཇུག་པ་ལོག་ཤེས་ཀྱི་གཞན་སེལ་དང་གཉིས་
ཀར་དོགས་པ་ཐེ་ཚོས་བྱི་གཞན་སེལ་ལོ། །

དང་པོ་ལ་ (183-3-4) གསུམ་ལས། རང་གི་འཐད་པ་བརྗོད་ན་རྗེས་སུ་དཔག་པའི་ཚོས་གསུམ་ཀ་གཞན་

སེལ་ཡིན་ཏེ། དགག་སྐྱབ་རྟོག་པས་སྐྱོ་བཏགས་ནས་དོན་ལ་སྐྱུར་བའི་ཕྱིར་རོ། །

གཉིས་པ་གཞན་གྱིས་བརྟག་པ་དགག་ན། བོད་འགའ་ཞིག་སྐྱ་དང་མི་རྟག་པ་དང་བྱས་པ་གསུམ་ཀ་རྗེས་

(ダルマキールティ：) 他のもの〔であるという〕誤った内容が付託されていない〔場合、その分別知は〕それ (=誤った内容の付託) 全ての排除を働きの対象としている(6)。

と述べられているからである。

〈〔知覚への〕現われ〉と〈他者の排除〉の二つは、〔我々の日常的な意識の中では、〕無限の過去から〔蓄積されてきた〕潜在記憶によって一つのものとして混ぜ合わされているので、〔それを正しく分析することができない。〕非仏教徒が感性的知覚を分別知であると誤解するのも、その〔ため〕である。

K2 隠れているものの確定としての〈他者の排除〉

L1 特質

〔その〕個別相が〔知覚に〕現われていないもの (=隠れたもの) は、論証因に依拠しているか否かに関わりなく(7)語や分別知の対象であるので、その〔隠れたものの〕確定も〈他者の排除〉である。

個別相が〔直接知覚に〕現われていないもの (=隠れているもの) は、語ないし分別知〔の〈他者の排除〉の働き〕によって確定される (=規定される)。

L2 分類

〔分別知の対象には〕正しいもの (=推理知の対象)、正しくないもの (=誤謬知の対象)、その両者 (=疑惑知の対象) があるので、分別知の〔対象への〕働きかけ〔方〕は三種類である。

正しい〔対象〕に対して働いている推理知としての〈他者の排除〉と、誤った〔対象〕に対して働いている誤謬知としての〈他者の排除〉と、その両者〔のいずれであるか〕を疑っている疑惑知としての〈他者の排除〉〔という三種類〕がある(8)。

M1 正しい〔対象〕に対して働いている推理知としての〈他者の排除〉

N1 自〔説が正しい〕理由を述べる

推理〔を構成する〕三つの項 (=論証の主題・論証因・論証対象) はいずれも〈他者を排除するもの〉である。なぜならば、〔それら推理を構成する三つの項についての〕否定〔判断〕・肯定〔判断〕は、〔まず〕分別知〔の〈他者の排除〉の働き〕によって構想され実在物に結び付けられるからである。

N2 他者の考察を否定する

(あるチベット人：) 〈言葉〉と〈無常なもの〉と〈作られたもの〉という三者はい

ཡིན་པས་སྐྱའི་རྩམ་ཚེས་ཅན་ལ་སོགས་པར་འདོད་དོ། །

འདི་མི་འཐད་དེ། རྩམ་ལ་གྲུབ་མ་གྲུབ་ཆ་གཉིས་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །

དེ་སྐད་དེའང་།

དེ་ཕྱིར་དངོས་དངོས་མེད་རྟེན་ཅན། ། ཕྱི་རོལ་རྟེན་མིན་སྐྱའོན་ལ། །

བརྟེན་ནས་འདིར་ནི་སྐྱབ་པ་ (182-3-6) དང་། ། དགག་པ་ཐམས་ཅད་འདོད་པ་ཡིན། །

(PV.IV.228)

ཞེས་གསུངས་པས་སོ། །

གསུམ་པ་བཀག་པ་ལ་མི་འཐད་ (P97) པ་སྐད་བ་ནི། འོ་ན་སྐྱའོན་ལྡོག་པ་ཡིན་ལ་དེ་དངོས་མེད་ཡིན་
པས་དོན་ལ་མི་གནས་པ་ལ་དགག་སྐྱབ་བྱས་པས་དོན་རང་མཚན་ལ་དགག་སྐྱབ་བྱས་ (182-4-1) པར་མི་འགྱུར་
ཏེ། དེ་དང་རང་མཚན་ལ་འབྲེལ་པ་གཉིས་ཀ་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ་ཤེ་ན།

མ་ཡིན་ཏེ་སྐྱའོན་ལ་རང་མཚན་དུ་ཞེན་པ་ལ་དགག་སྐྱབ་བྱས་པའི་ཕྱིར་རོ། ། དེས་ན་དང་པོ་
བད་བྱེད་པ་ནའང་དོན་རང་མཚན་དང་སྐྱའོན་སོ་སོར་མ་སྐྱེ་བར་བྱེད་ལ། ཕྱིས་སྐྱེ་སྐྱུར་བ་ནའང་མ་སྐྱེ་བར་
(182-4-2) འཇུག་པའི་ཕྱིར་རོ། །

སོ་སོར་མི་འབྱེད་པའི་རྒྱ་མཚན་ཡང་ཐོག་མ་མེད་པའི་བག་ཆགས་ཀྱིས་གཅིག་ཏུ་འབྲུལ་པ་ཡིན་ཏེ།

འབྲུལ་པས་དངོས་པོ་གཅིག་ལྟར་རྟོག། ། (PV.121d)

ཅེས་གསུངས་པ་ལྟར་རོ། །

འོ་ན་འཆད་པ་ནའང་ (182-4-3) ཅི་སྟེ་གཅིག་ཏུ་མི་བྱེད་ཅེ་ན། འཆད་པ་པོ་དང་ཐ་སྐྱོད་སྐྱུར་བ་གཉིས་
ཐ་དད་པར་གསུངས་ཏེ། འཆད་པས་ནམ་པར་འབྱེད་ལ་ཐ་སྐྱོད་ལ་འཇུག་པ་ན་འབྲུལ་ནས་གཅིག་ཏུ་(3) འཇུག་

* PV.IV.228 : तस्मादाश्रित्य शब्दार्थं भावाभावसमाश्रयम् । अबाह्याश्रयमत्रेष्टं सर्वं विधिनिषेध-
नम् ॥

* PV.121d : भ्रान्तयैकं वस्त्ववेक्षते ॥

ずれも〔同じ〕実体〔の一部〕であるのだから、〈言葉〉としての実体が属性の基体（＝論証の主題）〔であり、〈無常なもの〉としての実体が論証対象であり、〈作られたもの〉としての実体が論証因〕となる。

（サパン：）それは正しくない。なぜならば、成立しているもの（＝論証因）と成立していないもの（＝論証されるべきもの・論証対象）という二つの〔相容れない〕部分が〔同じ一つの〕実体に存在することはないからである。同様に〔『プラマーナ・ヴァールティカ』に〕も

従って、実在〔であるとの同一錯視〕ないし非実在〔であるとの同一錯視〕を拠り所としているが、外界〔の個別相〕には依拠していないものである語の意味、これに依拠して、この〔日常的な言語活動〕における肯定〔判断〕と否定〔判断〕全てが〔行なわれる〕と認められる(9)。

と述べられているからである。

N3 我々の批判に対する、妥当ではないとの論難を斥ける

（対論者：）それでは、語の意味は〈異なり〉である〔とすると〕、それは〈実在しないもの〉であるので、実在物においては存在しない〔。そのような〕ものに関して肯定〔判断〕や否定〔判断〕を行なった〔としても〕、実在物の個別相に対して肯定・否定を行なったことにはならないであろう。なぜならば、それ（＝異なり）と個別相との間には、〔必然性を持った〕二種類の関係（＝同一性の関係ないし因果関係(10)）はいずれも成立しないからである。

（サパン：）そうではない。個別相であると同一致錯されたものとしての語の意味について否定や肯定が行なわれるからである。従って、最初に〔ものに〕名称が付けられるときにも、実在物の個別相と語の意味とが別々に区別されることなく名称が付けられるのであり、後にその語が使用されるときにも、〔個別相と語の意味とが〕区別されることなく機能するからである(11)。また、〔個別相と語の意味が〕別々に区別されない理由は、無限の過去から〔蓄積されてきた〕潜在記憶によって〔それらが〕一つのものであると錯誤されるからである。〔それは『プラマーナ・ヴァールティカ』に〕

錯誤によって同一物であるかのように分別しているのである。

と述べられている通りである。

（対論者：）それならば、〔哲学的に〕説明するときにもどうして一つのものであると言わないのか。

（サパン：）〔哲学的な〕説明をする者と〔実際に〕言語を使用する者とは別ものと〔ダルマキールティは〕述べている(12)。なぜならば、〔哲学的に〕説明する者は〔個

པའི་བྱིར་རོ། །

གཉིས་པ་ཡོག་ཤེས་ཀྱི་གཞན་སེལ་ནི་བདེན་པ་གཙོ་བོ་པའི་སྐྱོ་དང་ནམ་པར་རྟོག་ (182-4-4) པས་ངེས་
པ་ཐམས་ཅད་ཡིན་ནོ། །

གསུམ་པ་ཐེ་ཚོན་ (P98) ཡང་རྟོག་པ་ཡིན་པས་སེལ་བའི་སྐྱོ་ནས་གཉིས་ཀར་དོགས་པའི་བྱིར་རོ། །

གཉིས་པ་མེད་པ་གཞན་སེལ་གྱི་སྐྱོ་དང་སྐྱོ་གཉིས་འཇུག་ཚུལ་གཅིག་པས་སྐྱོགས་གཅིག་ཏུ་བརྗོད་ན།
གསུམ་པས་དང་པོ་མཚན་ (182-4-5) ཉིད་ནི།

མེད་པ་གཞན་སེལ་ཡོད་པ་གཙོ་བོ། །

དེའི་མཚན་ཉིད་ནི་དོན་བྱེད་རྣམས་པ་གཙོ་བོ་པ་ཞེས་བྱ་བའོ། །

གཉིས་པ་དབྱེ་ན།

དགག་བྱ་ཡོད་དང་མེད་པ་ཡི། ། སྐྱོ་ནས་སེལ་བ་ནམ་པར་གཉིས། །

སེལ་བ་ལ་རོ་བོ་བྱུང་བ་མེད་པས་བསལ་བྱའི་སྐྱོ་ནས་དབྱེ་ན་ (182-4-6) གཉིས་ཏེ། བསལ་བྱ་ཤེས་བྱ་ལ་ཡོད་
པ་བུམ་མེད་ལ་སོགས་པ་དང་། ཤེས་བྱ་ལ་མེད་པ་རི་བོང་གི་རྩ་མེད་དང་རྟོག་པའི་དངོས་མེད་ལ་སོགས་པའོ། །

གསུམ་པ་དངོས་མེད་སྐྱང་ཡུལ་མ་ཡིན་པ་ལ་གཉིས་ཏེ། སྐྱང་ཡུལ་དུ་མི་རུང་བའི་འཐད་པ་དང་། (183-
1-1) དེ་ལ་མི་འཐད་པ་སྐྱང་བའོ། །

དང་པོ་ནི།

དངོས་མེད་རོ་བོ་ཡོད་མིན་པས། ། རོ་བོ་མེད་པས་ཤེས་བྱ་མིན། །

別相と語の意味とを] 区別するが、言語使用の段階においては [それらを] 一つのものであると錯誤して使用されるからである。

M2 誤謬知としての〈他者の排除〉

誤謬知としての〈他者の排除〉というのは、正しい [対象] を否定排除する (=正しい対象とは反対のものを指す) 語あるいは分別知によって [対象が不正に] 確定されている [確定知] 全て [を指す]。

M3 疑惑知としての〈他者の排除〉

疑惑知もまた分別知であるので、[他のものを] 排除することを通じて二つの場合の [いずれであるかを] 疑うから [〈他者の排除〉に他ならない]。

I2 非存在 [を定立する] 〈他者の排除〉

非存在 [を定立する] 〈他者の排除〉である語と意識の二者は、[対象への] 働きかけ方が同一であるので、一緒に述べる。

J1 特質

非存在 [を定立する] 〈他者の排除〉は、存在を否定排除する。

それ (=非存在を定立する〈他者の排除〉) の特質は、「実際的効果を生み出す能力のあるものを否定排除すること」である。

J2 分類

[〈他者の排除〉によって] 否定されるものが存在しているか存在していないかという点から、[非存在を定立する] 〈他者の排除〉は二種類 [に分けられる]。

〈他者の排除〉 [によって定立される非存在] は、実質(13)の成立しているものではないので、[それ自身の在り方に基づいて分類することはできない。従って、] 排除されるものの点から分類するならば二種類ある。即ち、排除されるものが知の対象 [の領域] に存在しているもの、例えば壺の無、および、知の対象 [の領域] に存在していないもの、例えば兎の角の無や常住なる実在の無である。

J3 実在しないものは顕現対象ではない [ことを論証する]

K1 顕現対象たり得ない道理

実在しないものは、〈実質の存在するもの〉ではないので、〈実質のないもの〉であり、従って知の対象とはならない。従って、

དེས་ན་དངོས་པོ་བསལ་བ་ལ། ། དངོས་མེད་ཅེས་ནི་བཏགས་པར་ཟད། །

དངོས་མེད་ལ་རང་གི་ངོ་བོ་གྲུབ་པ་མེད་པས་སྣང་བའི་སྣོན་ནས་ཤེས་བྱར་མི་འགྱུར་རོ། ། (183-1-2)

འོན་ཀྱང་དངོས་པོ་བསལ་བ་ཅམ་ལ་དངོས་ (P99) མེད་ཅེས་རྟོག་པས་བཟུང་ཞིང་སྐྱུས་བཟོད་པར་ཟད་
དེ། བྱམ་པ་བསལ་བ་ལ་བྱམ་མེད་དང་། རི་པོང་གི་མགོར་འབྲིགས་པར་རྒྱས་པའི་དངོས་པོ་བསལ་བ་ལ་རྩ་
མེད་དང་། ལྷི་རོལ་ན་གཟུགས་ཀྱི་གོ་བསལ་བ་ལ་ནམ་མཁའ་ཞེས་ (183-1-3) གཞན་སེལ་གྱི་སྣོན་ནས་འདོགས་པ་
མ་གཏོགས་པ་དེ་དག་ལ་ངོ་བོ་གྲུབ་པ་ཅི་ཡང་མེད་དོ། །

གཉིས་པ་ལ་བཞི་ལས། དང་པོ་དངོས་པོ་དང་མཚུངས་པ་སྣང་བ་ནི། གལ་ཏེ་དེ་དག་ལ་དངོས་པོའི་ངོ་བོ་
མ་གྲུབ་ཀྱང་དངོས་མེད་རང་གི་ངོ་བོར་གྲུབ་པས་ཅིར་ཡང་མ་གྲུབ་པ་མ་ཡིན་ (183-1-4) རོ། །

དངོས་པོའི་ངོ་བོ་མ་གྲུབ་པས་མ་གྲུབ་པར་འགྱུར་ན། འོ་ན་དངོས་པོ་ལའང་དངོས་མེད་ཀྱི་ངོ་བོ་མ་གྲུབ་
པས་ངོ་བོ་མ་གྲུབ་པར་འགྱུར་རོ་སྟུང་ན།

དངོས་པོ་རྒྱ་ལས་གྲུབ་པ་ནི། ། དངོས་པོ་མེད་ལ་སྟེས་མི་དགོས། །

དངོས་མེད་རྒྱ་ཡིས་མ་བསྐྱེད་པས། ། དངོས་ (183-1-5) པོ་བཀག་ནས་སྣོང་ར་བསྐྱབ། །

དངོས་པོ་ནི་རང་གི་རྒྱ་ལས་གྲུབ་པས་དངོས་མེད་བཀག་པ་ལ་མི་སྟེས་པར་རྟོག་(4) མེད་ཀྱི་ངོར་སྣང་བས་གྲུབ་
ཅིང་། རྟོག་པའི་ངོར་སེལ་བས་བསྐྱབ་ལ། དངོས་མེད་རྒྱ་ལས་མ་སྐྱེས་པས་ངོ་བོ་ (P100) མ་གྲུབ་པའི་ཕྱིར། ལྷང་
བས་མི་འགྲུབ་ (183-1-6) ཅིང་དངོས་པོ་བཀག་ནས་སེལ་བས་བསྐྱབ་པ་ཡིན་རོ། །

〈実在が排除されていること〉に対して「実在しないもの」という名称が与えられたにすぎない。

実在しないものにおいては、それ自身の実質が成立していないので、〈知覚に現われること〉を通じて知の対象となることはない。そうではなく、〈〔何らかの〕実在するものが排除されていること〉〔そのこと〕だけを指して「実在しないもの」とであると分別知によって捉え、言葉によって〔そのように〕言表しているにすぎないのである。すなわち、壺〔の存在〕が排除されているのを指して「壺の無」といい、あるいは尖ったもの（＝角の定義）の兎の頭における〔存在〕が排除されているのを指して「〔兎の〕角の無」といい、あるいは外界において物体が場所〔を占めること〕の排除を指して「虚空」と〔名付けているのである〕。このように、〔これらは〕他者（＝否定対象）が排除されることを通じて名付けられているだけであり、それらには実質として成立しているものは何もないのである。

K2 以上〔の説〕に対して妥当ではない〔という論難〕を斥ける

L1 実在するものについても同じことになる〔という論難〕を斥ける

（対論者：）それら〔実在しないもの〕には実在するものの実質は成立していないけれども、実在しないもの自体の実質は成立しているので、いかなる〔実質〕も成立していないわけではない。もし、実在するものの実質が成立していない〔という理由で、何も〕成立していないということになるならば、それならば、〔同様に、〕実在するものについても、実在しないものの実質は成立していないので、〔いかなる〕実質も成立していないということになってしまうであろう。

（サパン：）

原因に基づいて成立している実在は、実在しないものを前提とする必要はない。実在しないものは、原因によって生じたものではないので、実在するものが否定されることによって意識の上で定立される〔必要がある〕。

実在するものは、自らの原因に基づいて成立するものであるので、実在しないものの否定を前提とする必要はなく、また無分別知においては〈知覚に現われること〉によって成立し、分別知においては〈他者を排除すること〉によって定立される。それに対して実在しないものは、原因から生じることはないので、〔その〕実質は成立していない。従って〈知覚に現われること〉によっては成立せず、実在するものが否定され排除されることによって定立される〔だけ〕である。

གཉིས་པ་ཚད་མ་དང་འགལ་བ་སྤང་བ་ནི།

རི་བོང་རྩ་སོགས་མེད་མོད་ཀྱི། ། འདུས་མ་ (M48b) བྱས་དང་འབྲུལ་ཡུལ་གཉིས། །

དེར་སྤང་བ་ཡི་སྒྲོབས་ཉིད་ལས། ། དེ་ཡུལ་ཡོད་པར་གྲུབ་ཅེ་ན། །

རི་བོང་གི་རྩ་ (183-2-1) དང་མོ་གཤམ་གྱི་བྱ་ལ་སོགས་པ་རོ་བོ་མེད་མོད། རྣམ་མཁའ་དང་ཟླ་གཉིས་དང་དོན་སྤྱི་
ལ་སོགས་པ་དེ་འཛིན་སྤྱོད་བའི་ཤུགས་ལ་རྟོགས་པས་དོན་ལ་གྲུབ་པ་མ་ཡིན་ནམ་ཞེ་ན།

དེར་སྤང་བ་དེ་ཤེས་པ་ཡིན། ། སྤྱིར་(5) འདོད་ཚད་མས་གཞལ་མི་ (183-2-2) ལྟས། །

དེས་ན་འདུས་མ་བྱས་གསུམ་དང་། ། འབྲུལ་ཡུལ་གཉིས་ལ་ཚད་མ་མེད། །

རྣམ་མཁའ་དང་སོ་སོར་བརྟག་པ་དང་བརྟག་མིན་གྱི་འགོག་པ་སྟེ། འདུས་མ་བྱས་པ་གསུམ་པའང་འདུས་བྱས་
བཀག་པའི་སྐོ་ནས་ཡུལ་དུ་བྱེད་པ་ནི་རྟོག་པ་ཡིན་པས་གཞལ་ (183-2-3) སེལ་ལས་མ་འདས་ཤིང་། མེད་པ་
གསལ་བ་དང་དོན་སྤྱི་སྟེ་རྟོག་མེད་དང་རྟོག་པ་འབྲུལ་པ་གཉིས་ལ་(6) སྤང་བའང་གསལ་བའི་ཆ་ནི་ཤེས་པ་ཉིད་
ཡིན་ལ། སྤྱི་རོལ་དུ་བརྒྱུང་བ་ནི་སྐོ་བརྟགས་པ་ཡིན་པས་ (P101) ཅི་ཡང་མེད་པ་ཉིད་ཡིན་ནོ་ཞེས་བཤད་ཟེན་
རྟོ། །

གསུམ་པ་གྲགས་ (183-2-4) པ་དང་འགལ་བ་སྤང་བ་ནི།

རྣམ་མཁའ་མེད་ན་འཛིག་རྟེན་དང་། ། བརྟན་བཅོས་གཉིས་དང་འགལ་ཞེ་ན། །

གལ་ཏེ་རྣམ་མཁའ་མེད་ (M49a) ན་རྣམ་མཁའ་སྤང་ཅོམ་དང་རྣམ་མཁའ་ལ་དཔེར་བརྗོད་པ་ཐམས་ཅད་མི་སྤྱིད་
པར་འབྱུར་རོ་སྒྲུམ་ན།

རང་མཚན་མེད་ཕྱིར་མཛོན་ (183-2-5) སྐུམ་མིན། ། འབྲེལ་པ་མེད་ཕྱིར་རྗེས་དཔག་མེད། །

L2 正しい認識手段〔による認識〕と矛盾する〔という論難〕を斥ける

(対論者：)

兎の角など〔の絶対的な無〕は確かに存在してはいないけれども、無為法および二つの錯誤の対象は、それがく知覚に現われること〕に基づいて、その対象の存在することが成立する。

兎の角や石女の子など〔の絶対的な無〕は実質の存在しないものであるけれども、虚空(=無為法)や〔錯覚で〕二重〔に見える〕月(=非存在顕現)、あるいは実体的普遍(14)などは、〔現に〕それらを把握している〔知〕を感受している〔直接知覚としての自己認識〕の力によって間接的に〔その存在が〕認識されるので、〔それらは〕実在物において成立している〔と言える〕のではないか。

(サパン：)

そ〔のようなものとして〕現われているもの〔、それ自体〕は知である。〔それは〕外界〔に存在している〕と主張される(=同一錯視される)。〔しかしそれらは〕正しい認識手段によっては認識することができない。従って三つの無為法と二つの錯誤の対象とに対しては正しい認識手段は存在しない。

虚空と択滅、非択滅という三つの無為法(15)もまた、作られたもの(=因果関係の上にあるもの)であることを否定することを通じて〔それらを〕対象とする(=認識する)ものは分別知であるので、〔それらは〕〈他者の排除〉に他ならない。また錯誤した無分別知に現われる非存在顕現、および分別知に現われる〈実体的普遍〉という二者についても、〔それらが〕明瞭に現われ出ている部分は知自身に他ならず(16)、外界のものであると把握されている〔部分〕は虚構されたものであるので、〔それらは〕いかなる意味でも存在していないと既に〔第一章で〕説明した(17)。〔従ってこれらは実在の否定としての非存在を定立する〈他者の排除〉に他ならない。〕

L3 世間で承認されていることと矛盾する〔という論難〕を斥ける

(対論者：)

虚空が存在しないならば、常識とも論書とも矛盾する。

虚空が存在しないというならば、〔常識的理解において〕虚空〔も〕最も広い意味では現われ〔であると考えられていること〕、および〔論書の中で〕虚空が喩例として述べられていること、〔これら〕全てが有り得ないことになってしまう。

(サパン：)

〔虚空は〕個別相が存在していないのであるから直接知覚されるものではない。〔虚空に対する必然的〕関係がないので、推理さ

དེས་ན་ནམ་མཁའ་ཡོད་དོ་ཞེས། ། ལྷུ་བ་པར་བྱེད་ལ་ཚད་མ་མེད། །

འདུས་མ་བྱས་ནམ་མཁའ་ཞེས་གྲགས་པ་དེ་ཚད་མས་མི་འདུག་པོ། །

གལ་ཏེ་གྲུབ་ན་རང་རིག་གིས་གྲུབ་ན་ནམ་མཁའ་ཤེས་པར་འགྱུར་ལ། (183-2-6) དོན་རིག་མིག་ལ་
སོགས་པས་གྲུབ་ན་ནམ་མཁའ་གཟུགས་ལ་སོགས་པར་འགྱུར་དགོས་སོ། །

རྗེས་དཔག་གིས་ཀྱང་མི་འགྲུབ་སྟེ་ནམ་མཁའ་དང་ཚོས་གང་ཡང་བདག་གཅིག་པ་དང་དེ་ལས་བྱུང་བའི་
འབྲེལ་པ་མེད་པའི་སྦྱར་རོ། །

དོ་ན་ནམ་མཁའ་སྟོན་པོར་སྤང་བ་དང་ (183-3-1) ཁང་པ་དང་བྱམ་པ་ལ་སོགས་པའི་ནང་གི་བྱ་ག་ན་
ནམ་མཁའ་སྤང་བ་འདི་དག་མངོན་སུམ་གྱིས་མཐོང་ངོ་སྟུམ་ན།

སྟོན་པོར་སྤང་བ་ཁ་དོག་ཡིན། ། བྱ་ག་གཟུགས་མ་མཐོང་བ་ཡིན། །

དེས་ན་རྒྱན་དང་བྱ་ག་ཡི། ། ནམ་མཁའ་ནམ་མཁའི་ལྷུ་བ་བྱེད་མིན། །

རྒྱན་ནམ་མཁའ་ (183-3-2) སྟོན་པོར་སྤང་བ་ནི་རི་རབ་ལ་སོགས་པའི་འོད་ལ་སྟོན་པོར་མཐོང་བ་ཡིན་པས་སྟོན་
པའི་རྒྱལ་གྱི་ཁ་དོག་གཟུགས་ཡིན་པའི་ (M49b) སྦྱར་ནམ་མཁའ་མི་རུང་ངོ།

ཁང་པ་དང་བྱམ་པའི་ནང་གི་བྱ་ག་ནམ་མཁའ་དེའང་བྱེད་དང་རྗེས་ལ་སོགས་པའི་སོགས་བཅས་ཀྱི་
གཟུགས་ཀྱི་གོ་སྟེ་བ་ཅུམ་ལ་ (183-3-3) ནམ་མཁའ་རྣོ་མ་པར་ཟད་ཀྱི་ནམ་མཁའ་གཟུགས་ལ་སོགས་པ་གང་
དུའང་གྲུབ་པ་མེད་ངོ། ། གྲུབ་ན་སྤར་གྱི་སྟོན་ལས་མི་འདེད། ། དེས་ན་ནམ་མཁའ་གཞན་སེལ་གྱིས་བརྒྱང་བ་(7)
མ་གཏོགས་པ་ངོ་བོས་གྲུབ་པ་གང་ཡང་མེད་ངོ། །

དེ་ཉིད་རྣམ་འགྲེལ་ལས།

དངོས་མེད་ངོ་བོ་ (183-3-4) མེད་པའི་སྦྱར། ། ངོ་བོ་བརྗོད་པ་དཔུང་བྱ་ཉིད། །

མ་ཡིན་སྐྱ་ནི་དེ་དག་ཉིད། ། རྣམ་གཅོད་རྗོད་པར་བྱེད་པར་གྲུབ། ། (PV.185)

* PV.185 : रूपाभावाद्भावस्य शब्दा रूपाभिधायिनः । नाशंक्या एव सिद्धास्तेऽतो
व्यवच्छेदवाचकाः ॥

れることはない。従って虚空が存在していると論証するための正しい認識手段はない。

無為の（＝作られたものではない）虚空として一般に認められているものは正しい認識手段によって〔その存在が〕確認されるものではない(18)。もし〔正しい認識手段によって存在が〕確認されるとすると、〔まず、〕自己認識によって確認されるならば、虚空は知であるということになってしまうであろうし、また視覚〔知〕などの対象認識によって〔その存在が〕確認されるならば、虚空は物体など（＝物体、音声、香り、味、感触、即ち声色香味触）であるということになってしまうであろう〔が、いずれも妥当ではない〕。また推理によって〔その存在が〕確認されるものでもない。なぜならば、いかなるものも、虚空と一体であったり、それから生じたりという〔推理を可能にする二種の必然的〕関係を持たないからである。

（対論者：）虚空（＝空）が青く輝いていたり、家屋や壺などの内部の空間に虚空が現われていたりする、これらは直接知覚によって知覚されている〔のではないか〕。

（サパン：）

青く輝いているのは色彩である。〔内部の〕空間は、〔そこにおいて〕物体〔の存在〕が認められないもの〔の謂〕である。従って莊嚴〔虚空が青く輝いていること〕や〔内部〕空間の虚空は、
虚空〔の存在〕を論証するものではない。

莊嚴虚空が青く輝いているのは、須弥山などの光〔のため〕に青く見えているのであるから、青の原子の色彩〔、即ち〕物体〔に属するもの〕であるので、〔その青い色は〕虚空とは言えない。家屋や壺の内部の空間としての虚空もまた、単に、土壁や材料などの、抵抗のある物体が〔その〕場所を占めていないというだけのことであるのを〔実体的な〕虚空であると誤っているにすぎないのであって、虚空は、物体などのいかなるものとしても〔その存在が〕確認されない。もし〔何らかの仕方で〕確認されるとするならば、前述の誤りを免れることはできない〔であろう〕。従って虚空は〈他者の排除〉によって把握されるもの以外に、実質をもって成立している、いかなるものも存在しないのである。

そのことは『プラマーナ・ヴァールティカ』に

実在しないものには〔その〕実質は存在しないので、〔それを言表する語が〕実質を言表するものである〔かどうかに〕検討する必要はない。〔当然、それは実質を言表する語ではない。従って、実在しないものを言表する語も含めて、全ての〕語は否定排除を言表していると成立する(19)。

ཅེས་གསུངས་པ་ལྟར་རོ། །

བཞི་པ་ལྷང་དང་འགལ་བ་སྤང་བ་ནི།

འདུས་མ་བྱས་ནམས་མ་གྲུབ་ན། ། ཉམ་པར་བཤད་པ་འགལ་ཞེ་ན། །

གལ་ཏེ་འདུས་ (183-3-5) མ་བྱས་ (P103) རྣམས་རོ་བོས་མ་གྲུབ་ན་ཤེས་བྱ་ལ་འདུས་བྱས་མ་བྱས་དང་ཉམ་མི་
ཉམ་དངོས་འགལ་ཡིན་པས་འདུས་མ་བྱས་ཉམ་དགོས་ལ། ཚོས་ཀྱི་གྲགས་པས་ཀྱང་ཉམ་པའི་དཔེ་ནམ་མཁའ་
ལ་མཚན་པ་མ་ཡིན་ནམ་ཞེ་ན།

སྤྱི་གྲགས་བྱེད་དང་ཉན་ཐོས་ཀྱི། ། ཉམ་སྤྱི་གཉིས་ (183-3-6) པོ་ཉམ་པར་འདོད། །

ཚོས་ཀྱི་གྲགས་པ་མི་ཉམ་པ། ། ཡོག་ལ་ཉམ་པའི་བྱ་སྤྱད་འདོདགས། །

བྱེ་བྲག་ལ་སོགས་པའི་སྤྱི་གྲགས་འགའ་དང་། བྱེ་བྲག་དུ་སྤྱི་བ་ལ་སོགས་པའི་ (M50a) ཉན་ཐོས་འགའ་ཞིག་
ཚོས་བམས་ཅད་རྣམས་སྤྱི་བྱེད་པའི་ཕྱིར་ནམ་མཁའ་ཉམ་པའི་རྣམས་སྤྱི་ (183-4-1) འདོད་དེ། ལྷོང་བྲག་བྱེད་དང་
བཞི་པ་ལས།

ནམ་མཁའ་ལ་སོགས་པ་ཉམ་པ་དག་དུ་འདོད་པ་དག་གི་རྟོག་པ་གང་ཡིན་པ་དེའང་དེའི་
རང་བཞིན་ཅན་དུ་གྱུར་པ་མ་ཡིན་ནོ། །

ཞེས་གསུངས་པ་ལྟར་རོ། །

ཚོས་ཀྱི་གྲགས་པས་སྤྱབས་འགའ་ཞིག་དུ་ (183-4-2) རྣམ་མཁའ་ཉམ་པར་གསུངས་པ་ནི། རྗེ་ཀ་བྱེད་པ་
ལ་ཅིག་ན་དེ་

དུལ་སྤྱན་དང་། རྣམ་མཁའ་ཉམ་པར་གསུངས་པ་ལ་སོགས་པ་རང་ཉིད་མི་བཞེད་པ་དེ་དག་པལ་
ཆེ་བ་གཞན་གྱི་བསམ་པ་ལ་དཔེ་བཟོད་པ་ཡིན་ (P104) ནོ། །

ཞེས་གསུངས་ལ། དེ་ལྟར་ཡང་འགལ་བ་མེད་ཀྱི་འོན་ཀྱང་མི་ (183-4-3) ཉམ་པ་ཡོག་པ་ཅམ་ལ་ཉམ་པར་སྤྱོད་
བཏགས་ནས་གསུངས་ཀྱི་ཉམ་པ་ཉིད་ནི་མ་ཡིན་ཏེ། རྣམ་འགྲེལ་ལས།

* PVS.V.151.12~13 : या अपि एता नित्याभिमतेषवाकाशादिषु प्रतिपत्तयस्ता अपि न
तत्स्वभावभाविन्यः ।

と説かれている通りである。

L4 聖典と矛盾する〔という反論〕の排斥

(対論者：)

〔三つの〕無為〔法〕が〔実質をもって〕成立していないとするならば、〔それらが〕常住であると〔聖典に〕説かれていることと矛盾する。

もし〔虚空などの三つの〕無為〔法〕が実質をもって成立しているものでないとするならば、知の対象は、有為〔法〕であるか無為〔法〕であるかのいずれかであり、また常住であるか無常であるかのいずれかである〔が、有為法は無常なものである〕ので、無為〔法〕は常住〔な存在〕であるはずである〔と聖典に説かれているのと矛盾する〕のではないか。また、ダルマキールティも虚空を常住なものの喩例にしているのではないか(20)。

(サパン：)

常住論者である、非仏教徒および声聞の二者が〔無為法を〕常住なものであると主張している〔のであって、〕ダルマキールティは無常なもの欠如に対して「常住」という名称を与えている〔にすぎない〕。

ヴァイシェーシカ学派などの非仏教徒の一部と、説一切有部などの声聞の一部が、全ての存在は実体として成立しているものであるもので、虚空〔も〕常住なる実体であると主張している〔にすぎない。そのことは〕『プラマーナ・ヴァールティカ』第一章自注に虚空などが常住であると主張する者にとっての〔虚空などの〕認識、それもまた〔彼らの主張とは逆に〕その〔虚空など〕の固有存在(21) (=実在する虚空それ自身)に基づいて〔生じた〕ものではない(22)。

と述べられている通りである。

ダルマキールティが、虚空が常住であると述べたことがあることについて、ある復注の作者は

原子や虚空は常住である、などとおっしゃっているのは、自分で〔自説として〕承認しているのではなく、それらはたいてい他者の意見についての喩えを述べているのである。

と述べており、そのように〔解釈して〕も矛盾はないけれども、しかし〔ダルマキールティの意図では、〕「無常でないもの一般」に対して〈常住なもの〉〔という肯定的形象〕を想定して〔、それについて「常住である」と〕述べたのであって、〔他者の見解についてであっても、〕常住なものそれ自体〔という意味でその語を使ったの〕ではな

མེད་པ་རྟག་ཉིད་ག་ལས་(8) ཡིན། | (PV.274d)

ཞེས་བྱ་བ་དང་། དེ་ཉིད་ཀྱི་འབྲེལ་པར།

འཛིག་པ་(9a) ལྷ་མེད་པ་ཅན་ཡིན་ན་དེ་གདོན་མི་ཟ་བར་རྟག་པ་ཡིན་པས་དངོས་པོ་དང་
དེ་འཛིག་(183-4-4) པའི་ལྷ་དངོས་པོ་མེད་པ་དག་ལྷན་ཅིག་ཏུ་འབྱུང་བར་འགྱུར་རོ་ཞེ་ན།
མ་ཡིན་ཏེ་དེ་ལ་རྟག་པ་དང་མི་རྟག་པ་འགལ་བའི་སྤྱིར་རོ། | དངོས་པོ་མེད་པ་ལ་རྣམ་
པར་རྟོག་པ་འདི་ཡོད་པ་མ་ཡིན་ཏེ། དེ་དག་ནི་(M50b) དངོས་པོའི་ཚོས་ཡིན་པའི་སྤྱིར་
རོ། | (9) (PVSV.144.17~20)

ཞེས་བྱ་བ་དང་། དེས་ན་འཛིག་(183-4-5) པ་ཞེས་བྱ་བའམ་མེད་པ་ཞེས་བྱ་བའི་ཚོས་མིང་ཅམ་མ་གཏོགས་པ་
དོན་ལ་གྲུབ་པ་མེད་དེ།

དེ་ཡི་ཅུང་ཟད་འགྱུར་མེད་དེ། | མེད་པར་གྱུར་པ་ཅམ་ཞིག་ཡིན། | (PV.277cd)

ཞེས་གསུངས་ལ། དེས་ན་རྟག་མི་རྟག་དང་གཅིག་དང་ཐ་དང་ལ་སོགས་པ་ཐམས་ཅད་དངོས་པོ་ལ་འཇུག་(183-
4-6) ལྷ་དངོས་མེད་ལ་མི་འཇུག་པའང་།

ཡོད་ལ་རྣམ་རྟོག་འདིར་འགྱུར་ཏེ་(10)། | བསྐྱབ་པ་དངོས་དང་འབྲེལ་སྤྱིར་རོ། | (PV.278ab)

ཞེས་གསུངས་པས་(11) སོ། |

སློབ་དཔོན་(P105) ལྷོགས་ཀྱི་སྤང་པོས་དངོས་པོ་མེད་པར་འགྱུར་བར་གསུངས་པའི་དགོངས་པའང་

དངོས་མེད་ཡིན།ཞེས་གསུངས་(184-1-1) པ་ནི། དངོས་པོ་མིན་ཞེས་བྱ་བ་ཡིན། | (PV.278cd)

ཞེས་གསུངས་པས་སོ། |

* PV.274d : असतो नित्यता कुतः ॥

* PVSV.144.17~20. : स्यादेतद्यस्यापि विनाशोऽहेतुकः सोऽवश्यं नित्य इति

भावस्तदभावलक्षणो विनाशश्च सह स्यातामिति । न । तस्य नित्यानित्यधर्मायोगात् । न
ह्यसत्ययं विकल्पः संभवति । तयोर्वस्तुर्धमत्वात् ।

* PV.277cd : न तस्य किञ्चिद्भवति न भवत्येव केवलम् ॥

* PV.278ab : भावे ह्येष विकल्पः स्याद् विधेर्वस्वनुरोधतः ।

* PV.278cd : न भावो भवतीत्युक्तमभावो भवतीत्यपि ॥

いのである。〔即ち〕『プラマーナ・ヴァールティカ』に
存在しないものはどうして常住でありえようか。

とあり、またその注釈に

（対論者：）消滅が原因を持たないとするならば、それは必ず常住なものである⁽²³⁾。従って、実在するものと、原因の実在しない消滅というものが一緒に一緒に存立していることになってしまうであろう⁽²⁴⁾。

（ダルマキールティ：）そうではない。なぜならば、その〔消滅という実在しないもの〕は常住である〔と言う〕ことも無常である〔と言う〕ことも矛盾するからである。実在しないものに対しては、そのような選択肢（＝常住であるか無常であるかのいずれか）は存在しない。なぜならば、それら（＝常住性・無常性）は実在するものの属性であるからである。

と述べられている。従って、消滅といわれるものも無といわれるものも、単なる名称にすぎず、実在領域において成立しているものではない。〔それは『プラマーナ・ヴァールティカ』に〕

〔消滅といっても〕そのものに何らかの〔無というような〕ものが生じるのではない。ただ〔その対象が〕存在しなくなるということにすぎない。

と述べられている。従って「常住なもの」や「無常なもの」、あるいは「同一」や「別異」⁽²⁵⁾など〔の名称〕は全て実在するものに対して用いられるのであって、実在しないものに対して用いられることはないのである。そのことについても〔『プラマーナ・ヴァールティカ』に〕

存在しているものについて〔のみ〕、その〔同一であるか別異であるかという〕選択肢がある。なぜならば、〔ある属性の〕定立は実在するものに基づいているからである⁽²⁶⁾。

と述べられているからである。また論師ディグナーガが「実在しないものとなる」と述べている⁽²⁷⁾ことの意図についても、〔ダルマキールティが『プラマーナ・ヴァールティカ』に〕

「実在しないものである」と言う〔場合でも、それは〕「実在するものではない」という〔意味〕である。

と述べているからである。〔即ち〕「〈実在しないもの〉である」あるいは「〈実在し

དངོས་མེད་ཡིན་ཞེས་བྱ་བའམ་(12) དངོས་པོ་མེད་པར་འགྱུར་རོ་ཞེས་གསུངས་པའང་དངོས་པོ་མ་ཡིན་
 ཞེས་བྱ་བ་དང་། དངོས་པོར་མི་འགྱུར་ཞེས་བྱ་བ་ལ་དགོངས་ཀྱི། དངོས་མེད་ཅེས་བྱ་བའི་ཚོས་ཡོད་པའམ་
 (184-1-2) དངོས་མེད་ཏུ་འགྱུར་རྒྱུ་གཞན་ཅི་ཡང་མེད་དེ། དེ་ལ་ངོ་བོ་མ་གྲུབ་པའི་བྱིར་རོ། །

དེ་ཉིད་སྟོང་སྟག་སྟེང་དང་བཞི་པ་ལས།

ད་ནི་རི་བོང་གི་རྩ་མེད་དོ་ཞེས་བྱ་བ་ལ་སོགས་པ་ཇི་ལྟར་ཐ་སྟོན་ཏུ་བྱེད་པ་ཡིན་ཞེས། རི་
 བོང་གི་རྩ་ནི་རྩུང་ཟད་ཀྱང་ཡོད་དོ་ཞེས་ (M51a) མི་བཤོད་ཀྱི། འོན་ཀྱང་འདི་ (184-1-3)
 ལྟར་འདི་མེད་དོ་ཞེས་ཡོད་པའི་ཐ་སྟོན་འགོག་པར་བྱེད་པ་ཉིད་ཡིན་ནོ། །

(PVS.V.146.21~23)

ཞེས་བྱ་བ་དང་།

གཞན་ཡང་རྣམ་པ་འགའ་ཞིག་གིས་ཐ་སྟོན་འདོགས་པས་འདི་ལྟར་བྱ་བ་དང་ལྡན་པ་
 བཞིན་ཏུ་སྐྱོ་བཏགས་ནས་སྟོན་པར་བྱེད་ཀྱི་དེ་ནི་དེ་ལྟར་མ་ཡིན་ནོ། །དེ་ལ་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ནི་
 དོན་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་ (184-1-4) དབེན་པ་ཡིན་གྱི་ངོ་བོ་ (P106) འགའ་ཞིག་དང་ལྡན་པ་མ་
 ཡིན་ནོ། ། (PVS.V.146.23~26)

ཞེས་གསུངས་པས་སོ། །

གཞན་ཡང་དངོས་མེད་ངོ་བོས་གྲུབ་པ་ཞིག་ཡིན་ན་དེ་ཉིད་དང་གཞན་ཉིད་ལས་མ་འདས་ཏེ་བྱེད་དང་
 བཞི་པ་ལས།

དེ་བས་ན་རང་གི་ངོ་བོའི་རང་བཞིན་ལ་དེ་ཉིད་དང་གཞན་ཉིད་ཅེས་བྱ་བའི་ (184-1-5)
 རྣམ་པར་རྟོག་པ་གཉིས་ལས་འདས་པ་མ་ཡིན་ལ། དེ་ཉིད་མ་ཡིན་པའི་རང་བཞིན་ནི་
 གཞན་ཉིད་ཡིན་ནོ། (PVS.V.146.28~147.2)

ཞེས་གསུངས་པས་སོ། །

* PVS.V.146.21~23 : कथमिदानीं भवत्यभावः शशविषाणमित्यादिव्यवहारः। न वै शशविषाणं
 किञ्चिद्भवतीत्युच्यते। अपि त्वेवमस्य न भवतीति भावप्रतिषेध एव क्रियते।

* PVS.V.146.23~26 :अपि च। व्यवहर्तार एव एतदेवं व्यापारवदिव समारोप्यादर्शयन्ति
 प्रकरणेन केनचित्। न तु तत्तथा। सर्वार्थविवेचनं हि तत्र तत्त्वं न कस्यचित्समावेशः।

ないもの〉となる」と述べられているのも、「〈実在するもの〉ではない」ということ、あるいは「〈実在するもの〉とならない」ということを意図している〔、即ち〈実在するもの〉であることが否定されている〕のであって、〈実在しないもの〉というようなものがあるわけでもなく、またそれ自身が実在しないものとなるところの〔基体〕が何か別にあるわけでもないのである。なぜならば、その〔「実在しないもの」と呼ばれているもの〕には実質が成立していないからである。

そのことは『プラマーナ・ヴァールティカ』第一章自注に

（対論者：）それでは、「兎の角は〈存在しないもの〉である」などの〔言語表現〕を日常生活においてどうして使用することができるのか。

（ダルマキールティ：）「兎の角は〈何らかのもの〉である」とは決して言わない。そうではなく、そのようなものとしては「それ（＝兎の角）は存在しない」と、存在するという言語表現を否定しているだけである。

とあり、また

さらに、言語表現を行なう人が、それ（＝兎の角）を、そのように（＝「〈存在しないもの〉である」というように）〔特定の効果を生み出す〕働きを持っている（＝実在である）かのように想定し、〔時々文脈に応じた〕仕方でも〔、例えば「兎の角は〈存在しないもの〉である」というように〕表現しているのであるが、〔実際には〕それはそのようなものではない。それにとって真実であるのは、一切の実在物の欠如であって、何らかの実質を有するものではないのである(28)。

と述べられているからである。

さらにまた〈実在しないもの〉が、実質をもって成立している〈何か〉であるとするならば、〔それは〕それ自身であるか他のものであるか〔のいずれか〕以外にはない。というのも『プラマーナ・ヴァールティカ』第一章自注に

従って、それ自体で成立している固有存在については、それ自身であるか他のものであるかという二つの選択肢〔のいずれか〕以外にはない。〔即ち〕固有存在にとって、それ自身でないことこそが、他のものであることである(29)。

と述べられているからである。

* PVS.V.146.28~147.2 : तस्मात्स्वयं भवन्स्वभावो विकल्पद्वयं नातिवर्तते तत्त्वमन्यत्वमिति ।

अतत्त्वमेव स्वभावस्यान्यत्वम् ।

དེས་ན་དངོས་མེད་ཏུ་སྐྱོད་བཏགས་པ་ཐམས་ཅད་ཀྱང་གཞན་སེལ་གྱི་སྐྱོད་ནས་ཤེས་བྱར་བྱེད་གྱི་སྐྱེད་བའི་
སྐྱོད་ནས་ཤེས་བྱར་བྱེད་མི་སྲིད་དོ། (184-1-6)

དབང་ཤེས་སྐྱབས་པ་མིག་ཅན་འདྲ། ། རྟོག་པ་ལོང་བ་སྐྱེ་མཁས་འདྲ། །

རང་རིག་དབང་པོ་ཚང་བ་ཡིས། ། གཉིས་པོ་དེ་ཡི་བརྟེན་བྱེད། །

ཅེས་བྱ་བ་བར་སྐབས་ཀྱི་ཚིགས་སུ་བཅད་པ་དོ། །

གསུམ་པ་སེལ་བ་ལ་ཚུད་པ་སྤང་བ་ལ་ལྟ་སྟེ། སྤྱི་ (M51b) མེད་ན་བརྟེན་བ་མི་ (184-2-1) སྲིད་པ་
སྤང་བ། གཞན་སེལ་ཡིན་ན་ཕན་ཚུན་རྟེན་པར་ཐལ་བ་སྤང་བ། གཅད་བྱ་མེད་པ་ལ་གཞན་སེལ་མི་འཇུག་པ་
སྤང་བ། སེལ་བ་དངོས་པོར་བྱུང་མ་བྱུང་བ་ཏུ་གསུམ་ན་མི་འཐད་པ་སྤང་བ། སེལ་བ་ལ་སྤྱི་མེད་ན་གཞི་མཐུན་མི་
སྲིད་པ་འི་ (184-2-2) ཚུད་པ་སྤང་བ་དོ། །

དང་པོ་ནི།

སྤྱི་མེད་ཕྱིར་ན་དེ་ཡི་སྐྱེ། (P107) ། ལྷ་མེད་ཅན་ཏུ་འགྱུར་ལེ་ན། །

བྱི་བྲག་པ་ན་རེ། སྤྱི་དངོས་པོར་མ་བྱུང་བ་ལ་དེས་གཞག་པ་འི་སྤྱི་སྐྱེ་མི་སྲིད་པས་སྤྱི་འི་ཐ་སྐྱེད་ཐམས་ཅད་ལྷན་
ཅད་དེ། ལྷ་མེད་པར་འགྱུར་བ་ཞིན་ནོ་ཞེས་སྐྱོད་དོན་དངོས་པོའི་འབྲེལ་ (184-2-3) པར་བསམས་ནས་སྐྱེདོ། །

འདིའི་ལན་ལ།

བརྟེན་འདོད་དབང་གིས་འཇུག་པའི་ཕྱིར། ། ལྷ་ནམས་ཡུལ་ལ་ལྟོས་པ་མེད། །

ལྷ་ནམས་ནི་ཡུལ་གྱིས་ཚུར་བཞག་པ་མ་ཡིན་གྱི་བརྟེན་འདོད་ཀྱིས་ཕར་སྐྱུར་བ་ཡིན་ནོ། །

དེ་ལྟ་ཡིན་ན་ཚོས་ཚོས་ཅན། ། བརྟེན་པ་དོན་ (184.2.4) མེད་འགྱུར་ལེ་ན། །

གལ་ཏེ་ལྷ་ནམས་དོན་གྱི་སྐྱོད་ནས་མ་བཞག་ན་བརྟེན་པ་བ་དག་གིས་ཚོས་བརྟེན་པའི་སྐྱེ་དང་ཚོས་ཅན་བརྟེན་
པའི་སྐྱེ་གཉིས། དངོས་པོ་བརྟེན་པ་དང་ཇམ་བརྟེན་པའི་ (13) སྐྱོད་ནས་སྐྱེར་བ་འགལ་ཏེ། དཔེར་ན་བ་ལང་ཉིད་
ཅེས་བརྟེན་པ་ (M52a) ཚོས་བརྟེན་པ་ (184-2-5) ལྟེ་དངོས་པོ་བརྟེན་པའི་སྐྱེ་དང་བ་ལང་ཞེས་ཚོས་ཅན་དང་ཇམ་
བརྟེན་པའི་སྐྱེ་ཐ་དང་ཏུ་སྐྱེར་བ་དོན་མེད་པར་འགྱུར་ཏེ། དོན་ཐམས་ཅད་རང་གི་མཚན་ཉིད་མ་འདྲེས་པ་རྒྱུད་པ་
སྤྱི་དང་བུལ་བ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ་ལེ་ན། མི་འགལ་ཏེ།

従って、実在しないものとして虚構されたものも〔実在するものとして虚構されたものと同様に〕全て〈他者を排除すること〉を通じて知の対象とされるのであって、〈知覚に現われること〉によって知の対象とされるのではないのである。

感性的知覚は目の見える唾のようなものであり、分別知は口の利ける盲のようなものである。感覚器官を全部備えた人〔に喩えられる〕自己認識が、その二者に説明〔の橋渡し〕を行なう(30)。

以上は中間の詩である。

F3 〈他者の排除〉に対する論難を斥ける

G1 普遍が存在しないならば、言語使用は不可能である〔という論難〕を斥ける
(ヴァイシェーシカ学派：)

〔あなたの見解では〕普遍は存在していないのだから、それを
〔言表する〕語は原因のないものになってしまうであろう。

ヴァイシェーシカ学派は、語と対象(=普遍)とは実在上の〔依存〕関係にあると考えて、「普遍が実在するものとして成立していない〔というあなたの見解〕においては、それ(=対象たる普遍)によって措定される〔はずの、〕〈普遍〔を言表する〕語〉は有り得ないことになるので、普遍に関する言語使用は全て途絶えてしまう。〔あなたの見解は、〕原因がない〔のに、ものが〕隆起する〔と主張している〕のと同じことになる。」と主張する。

(サパン：) それに対する〔我々の〕答〔は以下の通りである〕。

諸々の語は〔話者の〕表現意図の力によって機能するものである
ので、対象〔の存在〕を前提とするものではない。

諸々の語は対象によってこちらに(=意識の中に)措定されるものではなく、〔話者の〕表現意図によってあちら(=対象)に適用されるものである。

(対論者：)

もしそうであるならば、属性と基体とを〔分節して〕述べる語は
意味のないものになってしまうであろう。

もし、諸々の語が対象〔の在り方〕に応じて措定されるのでないとするならば、言語使用者が、属性を言表する語と基体を言表する語の二つを、状態(=普遍)を言表するものと実体(=個物)を言表するものとして用いるのは矛盾していることになる。例えば、「牛性」という属性を言表する〔語〕、即ち状態を言表する語と、「牛」という基体、即ち実体を言表する語とを区別して用いることは意味のないことになってしまうであろう。なぜならば、全ての実在物は個別相であり〔他のものと〕共通性を持たず単独のものであり、普遍とは何の関係もないものであるからである(31)。

དོན་གྱི་རོ་བོ་གཅིག་ཉིད་ལ། (P108) | བརྗོད་འདོད་ (184.2.6) ལྟོབས་ཀྱིས་སྐྱ་གཉིས་སྦྱར། |

དོན་ཅོག་སྐྱོག་གལ་ལྟ་བུ་གཅིག་ཉིད་ལ་བ་ལང་མ་ཡིན་པའི་ཁྱད་པར་གཞན་ཐམས་ཅད་སྦྱོང་བའི་བརྗོད་འདོད་
ཀྱིས་སྦྱོར་ན་ཚོས་བརྗོད་པའི་སྐྱུ་འམ་དངོས་པོ་བརྗོད་པའི་སྐྱ་དཔེར་ན་བ་ལང་ཉིད་ཅེས་བྱ་བའམ་བུམ་པ་ཉིད་ལ་
སོགས་པ་ལྟོག་ (184-3-1) པ་སྦྱོན་པའི་སྐྱ་སྦྱོར་ལ། ཡང་ཅོག་སྐྱོག་གལ་དང་ལྟན་པ་དེ་ཉིད་ལ་བ་ལང་མ་ཡིན་
པའི་ཁྱད་པར་གཞན་རྣམས་མི་སྦྱོང་བའི་བརྗོད་འདོད་ཀྱིས་སྦྱོར་ན། ཚོས་ཅན་བརྗོད་པའི་སྐྱུ་འམ་རྣམས་བརྗོད་པའི་
སྐྱ་དཔེར་ན། བ་ལང་དང་བུམ་པ་ལ་སོགས་པ་ལོག་པ་སྦྱོན་ (184-3-2) པར་བྱེད་པའི་སྐྱ་སྦྱོར་བ་ཡིན་ནོ། |

དེ་བཞིན་དུ་ལུང་ལས་བྲགས་པའི་དམིགས་པ་དང་རྣམ་པ་ཞེས་བྲགས་པ་དེའང་དམིགས་པ་བརྗོད་ན་
ཚོས་ཅན་བརྗོད་པ་རྣམས་ཀྱི་སྐྱ་ལོག་པ་སྦྱོན་པ་བྱེད་བྲག་གོ་བར་བྱེད་པའི་བད་ཡིན་ལ། རྣམ་པ་བརྗོད་ན་ཚོས་
བརྗོད་པ་དངོས་པོའི་སྐྱ་ (184-3-3) ལྟོག་པ་ (M52b) ལྟོན་པ་སྤྱི་གོ་བར་བྱེད་པའི་བད་ཡིན་ནོ། |

དེས་ན་ལྷ་སྤྲེགས་བྱེད་སྤྱི་དང་བྲེ་བྲག་གཉིས་ཀ་དོན་ལ་བྱུབ་པར་འདོད་པ་དག་གིས་ཚོས་བརྗོད་པ་དང་
ཚོས་ཅན་བརྗོད་པའི་སྐྱ་གཉིས་ཀ་དོན་གྱི་སྐོ་ནས་སྦྱོར་བར་འདོད་ལ། སངས་རྒྱས་པ་སྤྱི་རོལ་ན་བྱུབ་པ་མེད་པས་
(184-3-4) (P109) ལྷ་གཉིས་ཀ་གཞན་མེལ་གྱིས་སྦྱོ་བཏགས་ཏེ་བརྗོད་འདོད་ཀྱིས་ (14) ལྟོར་བར་འདོད་ཅིང་།
ཁྱད་པར་གཞན་སྦྱོང་བ་དང་། མི་སྦྱོང་བའི་སྐྱ་ཡིན་པར་སྡེ་བ་གཉིས་ཀ་མཐུན་པས་སྦྱོན་མེད་དོ། |

པོད་ལ་ཅིག་ཚོས་དང་ཚོས་ཅན་བརྗོད་པའི་དཔེར་བརྗོད། རྟོག་གོ་ལ་ (184-3-5) བྲགས་པའི་སྐྱའི་མི་རྟག་
པ་དང་། མི་རྟག་པའི་སྐྱ་ལ་སོགས་པ་ལ་བྱེད་པ་ནི་སྐྱའི་ཐ་སྦྱད་ལ་མ་འདྲིས་པར་ཟད་དེ། མཚོ་སྤྲེལ་གྱི་སྐྱ་སྐལ་
པ་ལ་འཆད་པ་ལྟར་རྣམ་པར་འབྲམས་པ་ཡིན་ནོ། |

འདི་དག་གི་ཁྱད་པར་རྣམས་འགྲེལ་ལས།

(サパン：) 矛盾しない。

実在物の同じ一つの実質に対して、〔話者の〕表現意図の力によつて〔その〕二通りの語が用いられる。

例えば、喉の垂れ肉〔を特質としている〕同じ一つの実在物（＝牛個物）に対して、〈牛である〉という〔差異〕以外の他の差異全てを捨象して〔述べようという〕表現意図によつて〔語が〕用いられるならば、〔それは〕属性を言表する語、あるいは状態を言表する語である。例えば「牛性」あるいは「壺性」などという〔語の〕ように、〔他のものとの〕〈異なり〉を言表する語が用いられる。一方、その同じ、喉の垂れ肉を持っているもの（＝牛個物）に対して、〈牛である〉という〔差異〕以外の他の差異を捨象することなく〔述べようという〕表現意図によつて〔語が〕用いられるならば、〔それは〕基体を言表する語、あるいは実体を言表する語である。例えば「牛」や「壺」などの、〔他のものから〕〈異なったもの〉を言表する語が用いられるのである。同様に聖典の中でよく用いられる「認識対象」と「形象」という〔二つの語〕についても、「認識対象」と言えば、基体を言表するものであり、実体〔を言表する〕語であり、〔他のものから〕〈異なったもの〉を言表するものであり、特殊（＝個物）を理解させようとする表現であるのに対し、「形象」と言えば、属性を言表するものであり、状態〔を言表する〕語であり、〔他のものとの〕〈異なり〉を言表するものであり、普遍を理解させる表現である。

従つて、普遍と特殊が二つとも実在領域において成立していると主張する非仏教徒たちは、属性を言表する〔語〕と基体を言表する語は二つとも、実在の〔在り方〕に応じて用いられると主張するが、仏教徒は、〔普遍や特殊は〕外界に成立しているものではないので二種類の語はともに〈他者を排除すること〉によつて虚構された上で、表現意図によつて〔対象に対して〕適用されると主張するのである。〔しかし、二種類の語はそれぞれ、当のもの〕以外の他の差異を捨象して〔述べる語〕と捨象しないで〔述べる〕語であるとする点は両派（＝非仏教徒と仏教徒）に共通であるので、〔その点については両派に〕過失はないのである。

あるチベット人が、属性〔を言表する語〕と基体を言表する〔語〕について、論理学者に広く知られている「音声の無常〔性〕」という〔表現〕と「無常なる音声」という〔表現〕を例にするのは、言葉の使い方に習熟していないに過ぎない(32)。〔蓮華の美称である〕「湖生」という語を、〔言葉の使い方を知らずに〕蛙のことであると説明するのと同じく誤謬を犯しているのである。

これら〔二種類の語〕の違いについては『プラマーナ・ヴァールティカ』に

また、その場合 (= <他者の排除> 理論) においても、他のものからの <異なり> [を対象とする語や確定知] と、他のものから <異なったもの> [を対象とする] 語や確定知 [の区別] は、[語の意味の] 約定に従って [行なわれたものである] (33)。

と言って、<異なり> [を言表する語] と <異なったもの> [を言表する語] の二つは、[話者の] 表現意図によって [使い分けられて対象に] 適用されるのであって、実在物 [の在り方に従って] 適用されるのではないと論証している。また

[属格表現で使われる] 二つ [の語] は、同じ一つ [の实在物] を表現しているとしても、表現対象 [について、意味の約定の際に分割された] 別々の側面に基づいて、[対象を] 異なったものとして [言表する] 格表現が、対象を分離したもの [同士の関係] であるかのように表現する(34)。

と言って、属性 [を言表する語] と基体 [を言表する語] が二つとも同一の实在物を表現しているけれども、「牛の [有する] 牛性」という場合のように、属格表現を用いることの習慣化した潜在記憶によって、[牛という基体と牛性という属性とが] 相異なっているかのように理解される様子を説明している。また

[当の対象に存する複数の <異なり> のうち、] 他の差異を捨象するか、他の差異を捨象しないかという [違いこそ] が、認識者 (=聞き手) の必要とするところに従って行なわれる [属性を言表する語と基体を言表する語という] 二種 [の語] の意味の約定の違いの基盤である(35)。

あらゆる場合に (= 普遍と普遍を持つもの、性質とその基体、働きとその基体などについての表現形態において)、実体 (= 基体) を言表する語と状態 (= 属性) を言表する語の相違は、上述の点 (= 他の差異を捨象するか捨象しないかという違い) だけである。従って、それら [二種の語] の表現対象には、いかなる違いもない。

と言って、属性 [を言表する語] と基体 [を言表する] 語という二 [種類の] 語には、表現意図によって他の差異を捨象するか捨象しないかという [違いがあるだけで] それ以外に实在領域における違いがあるわけではないと論証している。また

その対象を [他者に] 伝達したいと思う人が、[その対象を] 語の様々な派生形によって表現したとしても(36)、[他の <異なり> を捨象するかしないか、という] 上述 [の違い] 以外に [対

ཞེས་ཀྱང་པར་གཞན་སྔོང་མི་སྔོང་གི་བཅོམ་འདོད་ཡོད་ན། སྤྱི་ཚུན་ཐ་དང་པ་དེ་མན་ནམ་བྱེད་ལྡན་ནམ། ཡིན་
བྱེད་ལ་སོགས་པ་གང་གིས་བཅོམ་ཀྱང་ཚོས་དང་ཚོས་ཅན་བཅོམ་པ་ (184-4-5) ལས་མ་འདས་པར་སྤྱོན་ཏེ།
དཔེར་ན་བ་ལང་དཀར་པོ་ཞེས་བཅོམ་ན་(20) ཀྱང་པར་གཞན་མི་ (M53b) སྔོང་ལ། བ་ལང་གི་དཀར་པོ་ཞེས་
བཅོམ་ན་སྔོང་བ་བཞིན་ནོ། །

ཡང་།

དེ་སྤྱིར་གཞན་སེལ་ཡུལ་ལ་ནི། ། དེ་ལྡན་སྤྱོགས་ཀྱི་ཉེས་པ་(21) བསལ། ། (PV.64ab)

ཞེས་ལྟོག་པ་དང་ (P111) ལྟོག་ལྡན་ (184-4-6) གཅིག་པ་དེའི་སྤྱིར། སངས་རྒྱས་པ་ལ་རིགས་སམ་སྤྱི་སྤྱི་རོལ་ན་
ཡོད་པ་ལ་བཅོམ་པའི་སྤྱོན་གྱིས་མི་གཞོན་པར་བསྐྱབས་(22) ལ།

རིགས་དང་དེ་དང་ལྡན་པ་དག ། ཐ་དང་ཉིད་ན་ཉེས་པར་འགྱུར། ། (PV.64cd)

ཞེས་སྤྱི་དང་བྱེ་བྲག་གཉིས་དོན་ལ་ཐ་དང་དམ་ཐ་དང་གཉིས་རྗེས་གཅིག་པ་ལ་ (185-1-1) སྤྱོན་ཡོད་པར་
བསྐྱབས་སོ (23)། །

ཡང་།

གང་དག་གི་ཚིག་དངོས་པོའི་དབང་། ། ལྷུར་བཅོམ་བཅོམ་འདོད་མི་རྟེན་ན།(24) །

དེ་དག་ལ་ནི་དུག་པ་དང་། ། ཚིག་དབྱེ་ལ་སོགས་ལྟན་ཀའི་གནས།(25) ། (PV.65)

ཞེས་སྤྱི་ཐམས་ཅད་བཅོམ་འདོད་མིན་པར་དངོས་པོའི་དབང་གཙོ་བོ་ཡིན་ན། དུག་པ་འབྲེལ་ (185-1-2) པའི་སྤྱི་
དང་། གཞན་ནམ་པར་དབྱེ་བ་ཐ་དང་ནམས་དང་། སོགས་ཀྱི་སྤྱི་དངོས་པོ་སྤྱོན་པ་ལ་དེ་མན་གྱི་ཚུན་(27) ཡོད་
མེད་འཚོལ་པ་མི་རིགས་ཏེ། སྤྱི་དངོས་པོ་དང་འབྲེལ་ན་གཞན་དུ་མི་འཐད་པའི་སྤྱིར་མིག་གིས་སྤྱི་བཞིན་ནོ་ཞེས་

* PV.64ab : तेनान्यापोहविषये तद्वत्पक्षोपवर्णनम् ।
* PV.64cd : प्रत्याख्यातं पृथक्त्वे हि स्याद् दोषो जातितद्धतोः ॥
* PV.65 : येषां वस्तुवशा वाचो न विवक्षापराश्रयाः । अष्टीवचनभेदादि चोद्यं तान् प्रति
युक्तिमत् ॥

象の側に] 相違は存在しない。

と言って、名詞を派生する接尾辞や動詞を派生する接尾辞など様々な接尾辞のいずれを使って言表したとしても、他の差異を捨象する、あるいは捨象しないという表現意図があるならば、[その語は] 属性 [を言表する語か] 基体を言表する [語ののいずれか] 以外にはならない、と示している。例えば「白い牛」と言うならば、[それはその牛の持つ] 他の差異を捨象する [語である] が、「牛の持つ白」と言うならば、[それは白以外の差異を] 捨象しているのである。また、

以上によって〈他者の排除〉が [語および分別知の] 対象である [という我々の主張] を、それ (= 〈他者の排除〉) を有するもの [が語の表現対象であるという] 主張である [と解して] 述べられた [批判] は斥けられた。(37)

と言って、仏教徒 [の主張する〈他者の排除〉論] においては、〈異なり〉と〈異なりを有するもの〉とが同じものであるので、種ないし普遍が外界に存在しているという [非仏教徒の主張] に対して述べられた過失に [〈他者の排除〉論が] 害されることはない、と論証している。また

種とそれを有する [基体] とが別体であるとするならば、誤りになる。

と言って、普遍と特殊の二者が实在領域において相異なっているか、あるいは相異なつた二つのものが同一実体である場合に [こそ] 過失が生じると論証している。また、

語は实在の力によって [その存在が] 制約されるものであり (38)、[話し手の] 表現意図を主要な基盤としているものではない [と主張する] 人達にとっては、[分離した二つの实在の間の関係であるかのような] 属格表現や [単数のものを] 複数形 [で表現するような、実態に照応しない表現形態] など [がどうして成立するのかという] 非難が妥当する。

と言う [。即ち]、全ての語が、表現意図ではなく实在の力を主要 [な基盤] としているとするならば、属格という、[異なつた二つのもの間の] 結合関係 [を言表する] 語や、他の様々な格表現、および「など」 [のように、名詞に接尾辞として付加されるその他の] 語、[これらの語] によって实在を表示する場合、[名詞を派生するために付加される] 第一次接尾辞 [など] を有する [語] と [それを] 有さない [語との] 区別がなくなってしまう [が、それは] 正しくない(39)。なぜならば、語が实在 [個物] によって [その存在を] 制約されているならば、[その語は] 別のものを [表現することは] 不合理であることになるからである。例えば、目で音を [捉えようとするのと] 同

様〔不合理〕である(40)。このように非仏教徒に対して過失を指摘したのち、さらに、語は、外界の实在物を前提することなく、話者が表現しようとする〔して使用〕するその通りの仕方です〔対象を〕言表する。

即ち、語の意味は外界〔の实在物〕に制約されるのではなく、分別知が、一つのもを分節して〔複数のもとして言表しようとしたり〕、普遍・特殊〔関係〕などとして言表しようとするところの、その意図の通りに〔、实在の在り方とは直接対応することなく〕語が用いられる、と論証している。〔話者の〕表現意図によって〔实在の在り方とは異なった仕方です語が〕用いられる例〔は次のようなものである〕。即ち

婦人達、あるいは六都市など〔のように事実とは異なった〕複数・単数の設定が行われたり、また空間の本質が空間性であると
言われるこの〔表現〕の根拠は何であるのか。

と言って、次のことを示している。婦人あるいは砂など〔のように〕一つのものに対して複数〔形を用いたり〕、また六都市やお屋敷街 (khang bzangs phreng) など〔のように〕複数のもに対して単数〔形〕の語が〔用いられたり〕、また空間と〔その〕本質とは別のもではないのに、〔「空間の有する空間性」というように、異なった二つのもの間の関係を表示するための〕属格〔形〕の語によって〔それらが〕分け隔てられたり、別々の基体を持つ、接尾辞のついた語が派生すること(41)などの過失は「表現意図に従って〔語が〕用いられる」〔という我々の説〕においては〔生じ〕ないが、〔語の意味が〕实在において成立していると主張している非仏教徒にとっては、このような表現方法を採用することはできない〔ことになる〕。

従って、対象が一つであることによって一つの語が生じ、対象が異なっていることによって異なった語が生じるのではなく、〔話者の〕表現意図によって一個〔のもの〕を複数のもとして表現する〔場合〕などの〈他者を排除するもの〉〔としての〕四種類の語が〔使われる〕のである(42)。

G2 〈他者を排除する〉とすれば、相互依存しあうことになる〔という論難〕を斥ける
H1 論難

(ミーマンサー学派：) (43)

〈他者を排除するもの〉である語は、〔排中関係にある〕対立項を否定排除するものである〔が、そのとき〕それ〔ら排除するものとされるものと〕は相互依存の関係になるので、〔どちらか〕一方が〔先に〕成立することはない。従って〔それに依存している他方も成立せず、結局〕両者とも〔成立することは〕ない。従って〈他者の排除〉は有り得ない。

རྒྱལ་དཔོག་པ་ན་རེ། གཞན་སེལ་ལ་སན་ (185-2-2) ཚུན་བརྟེན་པའི་སྐྱོན་ཡོད་དེ་གིང་གོ་བ་གིང་མ་ཡིན་པ་ལ་
 ལྟོས། ། གིང་མ་ཡིན་པ་གོ་བ་གིང་ལ་ལྟོས་པས་གང་རུང་གཅིག་འཛིན་པ་མི་སྲིད་ཅིང་། གཅིག་མ་བཟུང་ (M54b)
 ན་མཐར་གཉིས་ཀ་མི་འཛིན་པས་ཐ་སྐྱད་ཐམས་ཅད་རྒྱུ་ཆད་དོ་ཞེས་ཟེར་རོ། ། དེ་ཉིད་རྣམ་འགྲེལ་ལས། (185-
 2-3)

གིང་མ་ཡིན་ལས་ལྟོག་པ་ཡིས། ། གིང་དོན་འཛིན་ན་གཉིས་པོ་དག། (PV.113cd)

སན་ཚུན་བརྟེན་པས་གཅིག་འཛིན་པ། ། མེད་ན་གཉིས་ཀ་མི་འཛིན་འགྱུར། །

དེ་ཡི་ཕྱིར་ན་བདར་གདགས་པ། ། མི་སྲིད་དོ་ཞེས་ཁ་ཅིག་སྒྲ། (PV.114)

ཞེས་གསུངས་པ་བཞིན་ནོ། །

འདིའི་ལན་ལ་གཉིས་ལས། (185-2-4) མགོ་མཚུངས་ཀྱིས་དགག་པ་ནི།

ཁྱེད་ཀྱང་དངོས་འགལ་མི་གཅོད་ན། ། དེ་ཡི་ངོ་བོ་རྟོགས་མི་སྲིད། །

གཅོད་ན་འགལ་ལྷ་མི་རྟོགས་པས། ། ཐ་སྐྱད་ཐམས་ཅད་མེད་པར་འགྱུར། །

དངོས་པོའི་རིགས་ཉིད་ལ་བདར་འདོགས་པ་ཁྱེད་ཀྱི་འད་། གིང་གི་བདར་དེས་གིང་མ་ (185-2-5) ཡིན་མི་གཅོད་ན་
 གིང་མི་རྟོགས་ཏེ་དེ་དང་འགལ་བ་མི་གཅོད་པའི་ཕྱིར། དཔེར་ན་གིང་ལོན་ཅིག་ཅེས་བརྗོད་པས་ཅན་ན་དང་
 (P114) ག་པ་ལ་སོགས་པ་ལ་འཇུག་པ་བཞིན་ནོ། །

གཅོད་ན་བདའི་སྲ་རོལ་དུ་གིང་གི་དོན་འཛིན་ནམ་མི་འཛིན། འཛིན་ན་གིང་གི་བདར་སྐྱུར་མི་དགོས་པར་
 འགྱུར་ (185-2-6) ལ། མི་འཛིན་ན་གིང་མེད་མི་ཤེས་པར་འགྱུར་ཏེ། གིང་མེད་གོ་བ་གིང་ལ་ལྟོས་པའི་ཕྱིར་རོ།
 ། དེ་ལྟར་ན་གིང་ (31) རྒྱང་དོར་གྱི་ཐ་སྐྱད་ཐམས་ཅད་ཁྱེད་ལ་འད་རྒྱུ་ཆད་དོ། །

* PV.113cd : अवृक्षव्यतिरेकेण वृक्षार्थग्रहणे द्वयम् ॥

* PV.114 : अन्योन्याप्रयमित्येकग्रहाभावे द्वयाग्रहः । सङ्केतासम्भवस्तस्मादिति केचित् प्रचक्षते ॥

〈他者の排除〉〔説〕には相互依存の過失がある。即ち〈木〉の理解は〈木でないもの〉に依存し、〈木でないもの〉の理解は〈木〉に依存するので、どちらか一方を把握するということは不可能であり、また〔どちらか〕一方が把握されないならば結局両者とも把握することができないので、言語使用は全て途絶えてしまうのである。それは『プラマーナ・ヴァールティカ』に

（反論者：）木でないものからの〈異なり〉によって木という実在物を把握するとすれば、〔木の理解と木でないものの理解という〕二つは相互に依存していることになる。従って、一方が把握されなければ、両方とも把握されないことになる。それ故、もの〔の〈異なり〉に基づいてそれ〕に名称を付けることはできないことになる。

と説かれている通りである。

H2 答論

I1 同じ〔理屈〕で〔上の反論を〕否定する

あなたにとっても、〔排中関係にある〕対立項を否定排除しなければ、その〔対象の〕在り方を理解することはできない。もし〔対立項を〕否定排除していると言うならば、〔あなたの主張では、否定排除されるべき〕対立項は理解されないのであるから、〔あなたにとっても〕言語使用は全て〔成り立た〕ないことになってしまおう。

実在の有する〔実体的な〕種（＝普遍）自体に名前が付けられる〔と主張する〕あなたにとっても、〔例えば〕「木」というその名称によって〈木でないもの〉が否定排除されていないとするならば、〈木〉というものを理解することはできない。なぜならば、それ（＝〈木〉）と対立するものが否定排除されていないからである。例えば、「木を持って来い」と言う〔命令〕によって柀檀あるいはシンシャパー樹などに向かって〔行動を〕起こすようなものである(44)。

〔対立項を〕否定排除とするならば、命名以前に〈木〉というものの意味を把握しているか把握していないか〔のいずれかであるが、まず〕把握しているとするならば、「木」という名称を使用する必要はなくなってしまうであろう。また〔〈木〉の意味を〕把握していないとするならば、〈木でないもの〉を知ることはできなくなってしまうであろう。なぜならば、〈木でないもの〉の理解は〈木〉〔の理解〕に依存している〔とあなたは主張する〕からである。そうなる、木を取ったり捨てたり〔するという行動を起こさせるための日常生活における全ての〕言語使用は途絶えてしまうであろう

དེ་ལ་སྤྱི་དངོས་པོར་སྐྱབ་བ་རྣམས་ན་རེ།

དངོས་འགལ་བསལ་ནས་དངོས་པོ་དེ། ། མི་བསྐྱབ་ (185-3-1) འོན་ཀྱང་གཅིག་མཐོང་བས། །

དེ་ལ་བད་བྱེད་ཐ་སྐྱད་གྱི། ། ཏུས་ནའང་དེ་ཉིད་རྟོགས་ཤེ། (M55a) ཅ། །

ཁོ་པོ་ཅག་དགག་པ་སྡོན་ཏུ་འགྲོ་བའི་བསྐྱབ་པ་མི་འདོད་ཀྱི་བསྐྱབ་པ་རྒྱུ་པ་འདོད་པས་ཡལ་ག་ཡོ་འདབ་དང་
ལྡན་པའི་ཤིང་གཅིག་མཐོང་ནས་འདི་ཤིང་ཡིན་ནོ་ཞེས་བད་བྱེད་ལ། སྤྱིས་ (185-3-2) ཐ་སྐྱད་འདོགས་པའི་ཚེ་
ནའང་སྤྱིའམ་དེ་དང་འབྲེལ་བའི་རང་མཚན་རྟོགས་པར་འགྱུར་བས་སྡོན་མེད་དོ་སྐྱམ་ན་མ་ཡིན་ཏེ།

བདའི་ཏུས་ན་ཤིང་མ་ཡིན། ། མ་བཀག་ན་ནི་ཤིང་མི་འགྲུབ། །

གལ་ཏེ་བཀག་ན་ཤིང་འགྲུབ་མོད། ། འོན་ཀྱང་དེ་ནི་གཞན་སེལ་ཡིན། །

བདའི་ (185-3-3) ཏུས་ན་ཡལ་ག་ཡོ་འདབ་དང་ལྡན་པ་གཅིག་ (P115) མཐོང་ནས་འདི་ཤིང་ཡིན་ནོ་ཞེས་བད་
བྱེད་པའི་ཚེ་འདིའང་ཤིང་ཡིན་ལ་གཞན་ཡང་ཤིང་ཡོད་ཅེས་མི་ལྡན་རྣམ་གཅོད་ཏུ་སྦྱོར་རམ། འདི་ཁོ་ན་ཤིང་
ཡིན་གྱི་གཞན་ཤིང་མ་ཡིན་ནོ་ཞེས་གཞན་ལྡན་རྣམ་གཅོད་ཏུ་སྦྱོར། དང་པོ་ལྟར་ན་ (185-3-4) གཞན་ཤིང་ཡིན་
པ་མ་བཀག་པས་ཐ་སྐྱད་གྱི་ཏུས་སྤྱོད་དང་པོར་བ་ལ་སོགས་པའང་ཤིང་ཏུ་རྟོགས་པས་འདོད་པའི་ཤིང་མི་
འགྲུབ་པོ། །

གཉིས་པ་ལྟར་ན་ཡལ་ག་དང་མི་ལྡན་པ་གཞན་ཤིང་ཡིན་པ་བཀག་པས་ཐ་སྐྱད་གྱི་ཚེ་དེ་དང་འདྲ་བ་
ཐམས་ཅད་ཤིང་ཏུ་གྲུབ་མོད་གྱི་འོན་ཀྱང་དེ་ (185-3-5) གཞན་སེལ་ཏུ་འགྲུབ་པོ། །

གཉིས་པ་དངོས་པོའི་ལན་ནི།

ཡལ་ག་ཡོ་མ་ལྡན་མཐོང་ནས། ། དེ་ལ་ཤིང་གི་བད་བྱེད་པ། །

བད་དེ་རིགས་ལ་སྦྱོར་བར་བྱེད། ། རིགས་ནི་གཞན་སེལ་ལས་ (M55b) གཞན་མིན། །

う。

それに対して普遍実在論者は〔次のように〕言う。(普遍実在論者：)

〔排中関係にある〕対立項を排除した後に当の実在を定立するのではなく、〔最初〕ある一つのものを知覚した人がそれに対して名前を付け、〔後に〕その名前を実際に使用する時にも、その同じものが理解されるのである。

我々は、否定を前提条件とする定立作用を認めず、独立した定立作用〔のみ〕を認めるのである。従って、枝葉を有する〔ことを特質としている〕一本の木を見たのち、「これは木である」と名前を付け、後にその名前を実際に使用する時にも、普遍あるいはそれと結びついている個別相が理解されることになるので、〔我々の見解に〕過失はない。

(サパン：) そうではない。

〔最初に〕名前を付けるときに、〈木でないもの〉が否定されていないならば、〔そもそも〕〈木〉というもの〔の理解〕は成立しない。もし否定されるとするならば、〈木〉というもの〔の理解〕は成立するが、しかし、それは〈他者の排除〉〔に他ならない〕。

〔ものに最初に〕名前を付ける場合に、枝葉を備えた一つの個体を知覚して、「これは木である」と名付けるとき、「これも木であるが、他にも木がある」と〔「木」という名称が目前の個体に〕結び付かないこと〔のみ〕を否定排除して名付けるのか、あるいは「これ(=枝葉を有するという特質を備えたもの)だけが木であって、他は木ではない」と〔「木」という名称が枝葉を備えていない〕他のものに結び付くことを否定排除して名付けるのか〔のいずれかである〕(45)。

前者であるならば、他のものも木であることが否定されていないため、〔後にその〕名前を使用するときに石や土塊などもまた木ではないかと疑われるので、〔その命名で〕意図されている木〔の理解〕は成立しない。後者であれば、枝葉を備えていない他のものが木であることは否定されているので、〔後にその〕名前を使用するとき、それと類似した全てのものが木であると成立するけれども、しかし〔それは〕〈他者の排除〉として成立しているのである。

12 直接的な答

枝葉を備えたものを知覚して、それに対して「木」と名付ける。その名称は種(=普遍)に対して付与される。〔その〕種は〈他者の排除〉他ならない。

ཁོ་པོ་ཅག་བད་བྱེད་པ་ན་བདའི་སྡེ་རོལ་དུ་ཡལ་ག་དང་ལྷན་མི་ལྷན་མཚན་ (185-3-6) ཉིད་རྣམ་པར་སྐྱེ་ནས་
 ལྷན་པ་རྣམས་ལ་རྟོག་བཅས་ཀྱི་སློབ་རིགས་གཅིག་ཏུ་ཞེན་ཅིང་གིང་མ་ཡིན་ལས་ཐ་དང་དུ་གཉེས་ཏེ། གཞན་སེལ་
 ཀྱི་སློབ་མེད་གི་བད་བཏགས་ལ། དེ་བཞིན་དུ་ཡལ་ག་དང་མི་ལྷན་པ་ལ་རིགས་ཐ་དང་དུ་ཞེན་ཅིང་གིང་
 (P116) ལས་ཐ་དང་དུ་གཉེས་ནས་གིང་ (185-4-1) མ་ཡིན་ཞེས་བད་བཏགས་སོ། །

དེ་ལྟར་བད་དེ་དག་དོན་རང་མཚན་ལ་མ་སྦྱར་ཡང་རྟོག་པ་རོ་པོ་ཉིད་ཀྱིས་འབྲུལ་པ་ལ་སྦྲང་བ་དེ་ཉིད་
 རྩེ་རོལ་གྱི་དངོས་པོར་ཞེན་ནས་སྦྱར་ལ། སྤྱིས་ཐ་སྦྱད་ལ་འཇུག་པའི་ཚེ་འང་འབྲུལ་པས་དོན་དེ་ཉིད་ལ་འཇུག་སྟེ།
 རྣམ་ (185-4-2) འབྲེལ་ལས།

དེ་དང་དེ་མིན་རྒྱ་དོན་རྣམས། །བདག་ཉིད་རྣམ་པར་འབྱེད་པར་བྱེད། །(PV.119cd)

སློབ་དེ་ལ་ནི་ཡོད་པའི་དངོས། །སློབ་རྒྱ་ཉིད་དུ་སྦྲང་བ་དང་། །

རྒྱ་མིན་རོ་པོ་བྲལ་བ་དང་། །རོ་པོ་གཅིག་འདྲར་བདག་ཉིད་ཀྱིས། །(PV.120)

ཐ་དང་པར་ནི་གཉེས་གྱུར་ནས། (32) །ཐ་དང་པ་ལ་སྦྱང་སྦྱོར་ཏེ། ། (185-4-3)

དེ་ལས་དེ་རྟོགས་འབྱུར་བའི་སློབ། །འབྲུལ་པས་དངོས་པོ་གཅིག་ལྟར་རྟོགས། །(PV.121)

ཞེས་གསུངས་སོ། །

དོན་སྦྱར་ཐམས་ཅད་གཞན་སེལ་ཁོ་ནས་སྦྱོན་ན་ངེས་བཟུང་གི་སྦྱར་གཞན་ལྷན་རྣམ་གཅོད་ཁོ་ནས་སྦྱར་
 དགོས་སོ་ཞེ་ན།

གཞན་ལས་བརྗོག་ནས་དེར་འཇུག་ཕྱིར། (185-4-4) །ཚིག་ཀུན་ངེས་བཟུང་སྦྱོན་པོ་ཅན། །

* PV.119cd : प्रपत्ता तदतद्धेतूनर्थान् विभजते स्वयम् ॥
 * PV.120 : तदबुद्धिवर्तिनो भावान् भातो हेतुतया धियः । अहेतुरूपविकलानेकरूपानिव
 स्वयम् ॥
 * PV.121 : भेदेन प्रतिपद्येतेत्युक्तिर्भेदे नियुज्यते । तं तस्याः प्रतियती धीर्भ्रान्त्यैकं
 वस्त्विवेक्षते ॥

我々は、〔最初にものに〕名前を付けるとき、〔その〕命名に先だって、枝を備えているか備えていないかという〔相互に排他的な〕特質を区別したのち、〔それを〕備えている一群のものを、分別〔作用〕を持つ意識によって同じ種類のものであると同一錯視し、〈木でないもの〉とは別のものと知って、〈他者を排除する〉〔働き〕を通じて「木」という名称を与える。またそれと同様に、枝を備えていないものを別の種類のものであると同一錯視して、〈木〉とは別のものと知り、「木でないもの」という名称を与えるのである。

このようにそれらの名称は実在物の個別相に対して付与されるものではないけれども、本質的に錯誤している分別知に現われてくるものを外界の実在であると同一錯視して〔それに対して名称を〕付与し、後に言語使用〔の場面でその名称が〕機能するときにも、〔その名称によって喚起される表象を外界の個別相であると〕錯誤することによって、他ならぬその実在物に向けて〔人は〕活動を起こすのである。〔そのことは〕『プラマーナ・ヴァールティカ』に、

〔ある特定の一群のものを同一のものと判断する認識者は、〕その原因である実在物とその原因でない実在物とを、自然に（＝他の知を必要とすることなく）区別している。その〔同じものだと判断している〕意識に現われ出ている諸物は、〔その〕意識の原因であるかのように、〔その〕原因でないものから異なったものであるかのように、〔外界の実在と〕同一のものであるかのように現われてくるが、〔のちにその語を使用する人は〕自然に（＝他の知を必要とせず）それらを〔他のものから〕〈異なったもの〉として表象するであろう、と〔考えて、最初に命名する人は〕語を〔他のものからの〕〈異なり〉に結び付ける。その〔語〕に基づいて〔〈異なり〉〕を表象する意識は、錯誤することによって〔意識に現われている諸物を〕同一の実在であるかのように思いなすのである(46)。

と説かれている。

（対論者：）それでは、全ての語が〈他者を排除すること〉によってのみ〔対象を〕言表するとするならば、〔それは〕限定〔の働きをする〕語が〔当該性質の〕他のものとの結び付きを否定排除することによってしか〔対象に〕適用されない〔ということの意味するのではないか〕。

（サパン：）

〔語は〕他のものを斥けて、それ（＝自らの対象）に対して機能するので、全ての語は限定作用を主要〔な機能〕としている

ལྷ་སྐྱོད་པ་ཐམས་ཅད་གཞན་རྣམ་པར་ (M56a) བཅད་ནས་དེ་དངོས་སུ་སྐྱོན་པས་ངེས་བཟུང་གི་སྐྱོལ་ན་ཡོད་པ་
 ལོ་ན་སྟེ། དཔེར་ན་བྱམ་པར་ལྷ་འོན་ཅིག་ཅེས་བརྗོད་པ་ལྟ་བུ་ལའང་ (33) བྱམ་པ་ལོ་ནར་ (P117) ལྷ་ལོ་ན་ཁྱེར་
 རས་འོང་དགོས་པ་ལོ་ན་ཡིན་ལོ། ། (185-4-5) གཞན་དུ་ན་བྱམ་པ་ངེས་པར་མི་དགོས་ན་ལྷ་འོན་ཅིག་ཅེས་བྱ་བ་
 དང་། ལྷ་མི་དགོས་ན་བྱམ་པ་འོན་ཅིག་ཅེས་བྱ་བ་དང་། གཉིས་ཀ་ངེས་པར་མི་འཛིན་ན་ཅིའང་རུང་བ་འོན་ཅིག་
 ཅེས་བྱ་བ་ལ་སོགས་པའི་ཚིག་ཐོབ་པར་འགྱུར་རྟེ།

ལྷ་འོན་འགའ་ལས་རྣམ་བཞོག་ནས། (185-4-6) །འོན་འགའ་ཞིག་ལ་འཇུག་བྱའི་སྐྱིར། །

ལྷ་ནི་རབ་ཏུ་སྐྱོར་བྱེད་དེ། །དེ་འོན་ངེས་པར་གཟུང་སྐྱིར་རོ། །(PV.122)

ཞེས་གསུངས་པ་ལྟར་རོ། །

གསུམ་པ་གཅད་བྱ་མེད་པ་ལ་གཞན་སེལ་མི་འཇུག་པའི་རྩོད་པ་སྐྱོང་བ་ནི་

་ཤེས་བྱ་སོགས་སྐྱ་གཅད་བྱ་མེད། །དེ་ལ་རྣམ་གཅད་ (186-1-1) འགལ་ཞེ་ན། །

གལ་ཏེ་དེ་མ་ཡིན་གཅད་རྒྱ་མེད་པ། ་ཤེས་བྱ་དང་ཐམས་ཅད་དང་མཐའ་དག་དང་། མ་ལུས་པ་ལ་སོགས་པའི་
 ཚིག་རྣམས་ལ་གཞན་སེལ་མི་སྲིད་དོ་ཞེ་ན།

དེ་ལ་ (34) གཞན་དངོས་མེད་ནའང་། །བརྟགས་པའི་སྐྱོ་རྣམ་རྣམ་གཅད་ཡོད། །

་ཤེས་བྱ་ལ་སོགས་ (186-1-2) བར་མ་འདུས་པའི་ཚོས་མེད་མོད་ཀྱི་འོན་ཀྱང་དེ་མིན་སྐྱོ་བརྟགས་པའི་སྐྱོ་རྣམ་
 གཅོད་དེ།

དེས་ན་ཤེས་བྱ་ལ་སོགས་ཚིག་། བྱ་སྐྱོད་དུ་ནི་འཇོག་རྣམས་ལ། ། (P118)

རྣམ་པར་གཅོད་པ་འགའ་ཞིག་ཡོད། །(PV.123bcd) (M56b)

* PV.122 : क्वचिन्निवेशनायार्थं विनिवर्त्य कुतश्चन । बुद्धेः प्रयुज्यते शब्दस्तदर्थस्यावध
 रणात् ॥

* PV.123bcd : तज्ज्ञेयादिपदेष्वपि । व्यवहारोपनीतेषु व्यवच्छेद्योऽस्ति कश्चन ॥

(47)。

語を使うということは、常に、他者を否定排除してから当のものを直接的に表現することであるので、限定作用〔を行う〕語のみが存在しているにすぎない。例えば、「壺に水を持って来い」と述べる場合でも、「他ならぬ壺に他ならぬ水を必ず持って来なければならない」〔という意味に解されなければならない〕。もしそのように〔限定する必要がないならば、〔例えば、〕「壺」に限定する必要がないならば、〔単に〕「水を持って来い」と言う〔だけで十分であるはずであり〕、また「水」に〔限定する〕必要がないならば、「壺を持って来い」と言う〔だけですむし〕、またその両者とも限定しないならば、「何でもいから持って来い」などの表現を得ることになるであろう。

〔そのことは『プラマーナ・ヴァールティカ』に〕

意識を、ある〔一群の〕ものから回避させ、ある〔一群の〕実在物へと向かわせるために語が使われるのである。なぜならば、それ〔＝語〕は〔当の〕実在物を〔他のものから区別して〕限定する〔働きを持つ〕からである(48)。

と説かれている通りである。

G3 排除されるものがない〔語〕には〈他者の排除〉は働かないという論難を斥ける
(対論者：)

「知られ得るもの」などの〔外延の最も広い〕語には排除されるべきものは存在しない。その〔ような語〕に対して否定排除〔が働くというの〕は矛盾する。

排除されるべき〈それでないもの〉が存在しないような「知られ得るもの」や「全てのもの」や「一切のもの」、「全部」などの語については〈他者を排除すること〉はできない〔のではないか〕。

(サパン：)

それ〔らの語〕に、〔〈それでないもの〉としての〕他者は(49)実在していなくとも、〔〈それでないもの〉が意識の上で〕虚構されることによって否定排除が〔行なわれる〕。

「知られ得るもの」など〔の外延の最も広い語〕に含まれないものは存在しないけれども、〔意識の上で〕〈それでないもの〉が虚構された〔のち、それ〕について否定排除が行なわれるのである。〔それは『プラマーナ・ヴァールティカ』に〕

従って、日常の言語活動で使用されている〔最も普遍的な〕「知られ得るもの」などの語にも、何らかの否定排除されるべき〔〈それでないもの〉が〕存在するのである。

ཅེས་གསུངས་པ་ལྟར་རྟོ། །

བཞི་པ་སེལ་བ་དངོས་པོར་གྲུབ་མ་གྲུབ་བརྟག་ན་མི་ (186-1-3) འཕྲད་པ་སྤང་བ་ནི།

གལ་ཏེ་ཁྱེད་གྱི་ལྷོག་པ་དེ། །དངོས་པོ་ཡིན་ན་སྤྱི་དང་མཚུངས། །

དངོས་མེད་ཡིན་ན་དགོས་ལྷན་མེད། །དེས་ན་ལྷོག་པ་མི་དགོས་ལོ། (35) །

ལྷོག་པའང་གཞན་སེལ་དེ་དངོས་པོ་ཡིན་ན་སྤྱི་དངོས་པོར་འདོད་པ་ལ་བརྗོད་པའི་སྐྱོན་མཚུངས་ལ། དངོས་མེད་
(186-1-4) ཡིན་ན་ཅིའང་མེད་པས་དགོས་ལྷན་མེད་དོ་ཞེ་ན། འདིའི་ལན་ལ་གཉིས་ལས་གཞན་གྱི་ལན་དགག་ན།

འདི་ལ་བོད་རྒྱལ་ས་ལ་ཆེར་ནི། །དངོས་པོའི་ལྷོག་པ་དངོས་པོར་འདོད། །

ཁ་བ་ཅན་གྱི་རྟོག་གི་བར་རྣམས་པ་ཕལ་ཆེ་བ་རྣམས་དངོས་མེད་གྱི་ལྷོག་པ་དངོས་མེད་ (186-1-5) ཡིན་ལང་
དངོས་པོའི་ལྷོག་པ་དངོས་པོ་ཡིན་ཏེ་དངོས་པོ་དང་ཇོ་བོ་དབྱེར་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ་ཞེས་ཟེར་རོ། །

དེ་ལྟ་ཡིན་ན་སྤྱི་ཡི་སྐྱོན། །བརྗོད་པ་འདི་ནི་གདོན་པ་ (36) དཀའ། །

རྗེ་ལྟར་དཀའ་ཞེ་ན་

ཤིང་མིན་ལས་ལྷོག་དངོས་པོ་དེ། །ཤ་པ་ཡིན་ན་གཞན་ཤིང་མིན། །

གཞན་ཤིང་ཡིན་ (186-1-6) ན་ཤ་པ་མིན། །དེ་ཡི་རང་བཞིན་གཞན་མིན་གྱིར། །

ཤིང་མ་ཡིན་ལས་ལྷོག་པ་དེ་དངོས་པོ་ཡིན་ན། ལྷོག་པའི་ཤིང་ཤ་པ་ (p119) དང་གཅིག་གམ་ཐ་དད། གཅིག་ན་
ཤ་པའི་རང་བཞིན་དེ་གཞན་ལ་རྗེས་སྤྱི་མི་འགྲོ་བའི་ཕྱིར་ཅན་དན་ལ་སོགས་པ་གཞན་ཤིང་མ་ཡིན་པར་ (186-

と説かれている通りである。

G4 〈他者の排除〉が実在しているものである〔場合と〕、実在していないものである〔場合のそれぞれを〕考察すると〔〈他者の排除〉は〕妥当ではない〔ことが分かるという論難を〕斥ける

H1 論難

(対論者：)

あなたの〔主張する〕〈異なり〉が実在するものであるならば、
〔実体的〕普遍〔の場合〕と同じ〔過失が出来る〕。実在しないものであるならば、〔そのようなものには〕有効性はない。
従って〈異なり〉〔を想定する〕必要性はない。

〔あなたの主張する〕〈異なり〉も、〈他者の排除〉が実在するものであるならば、普遍実在論者について述べられた過失が等しく〔出来る〕。また実在しないものであるとするならば、何も存在しないのだから〔そのようなものには〕必要性・有効性は存在しない。

H2 その〔論難〕に対する答

I1 他人の答を批判する

それに対して多くのチベット人は、実在するものの〔他者から
の〕〈異なり〉は実在する、と主張する。

有雪国 (=チベット) の論理学者を自認している多くの者は〔次のように〕主張する。
「実在しないものの有する〈異なり〉は実在しないが、実在するものの有する〈異なり〉は実在する。なぜならば、〔後者は〕実在と一体のものであるからである。」

(サパン：)

もしそうであるならば、〔実体的〕普遍〔論者の〕誤謬を指摘する
ことは難しくなる。

なぜ難しいのかと言えば、

〈木でないもの〉からの〈異なり〉〔が実在するものである場合、〕もし、それがシンシャパー樹〔と同一〕であるならば、それ以外のものは木でないことになる。またもし、他のものが木であるならば、シンシャパー樹は〔木で〕ないことになる。なぜならば、その〔シンシャパー樹の〕固有存在は他のものとは別ものであるからである。

その、〈木でないもの〉からの〈異なり〉が実在であるならば、木という〈異なり〉は、シンシャパー樹と同一であるか別異であるか〔のいずれかである(50)。まず〕同一であるとするならば、シンシャパー樹の固有存在は他のものといかなる共通性も持たない

2-1) འགྲུར་ལ། (M57a) མི་གཅིག་ན་ག་པ་ཤིང་མ་ཡིན་པར་འགྲུར་རྟེ་ཤིང་མ་ཡིན་ལས་ལྡོག་པ་ལས་ཐ་དང་
པའི་ཕྱིར་རྟོག་དུས་བྱ་བ་ཞིན་ནོ། །

དེ་སྐད་དུ།

དེ་ཉིད་ཕྱིར་འདི་དོན་དམ་མིན། ། གཞན་དུ་དངོས་པོ་ལས་ལྡོག་པ། །

དངོས་པོར་མི་འགྲུར་འདི་འདི་ལས། (186-2-2) ། ཐ་དང་ཅེས་ནི་བརྗོད་ཕྱིར་རོ། ། (PV.128)

ཞེས་གསུངས་པ་ལྟར་རོ། །

དེས་ན་ལྡོག་པ་དང་སྤྱི་དངོས་པོར་ཁས་སྐྱེས་པ་དེས་ཚོས་ཀྱི་གྲགས་པས་གང་བཀག་པ་དེ་སྤྱིང་ནད་
ཀྱིས་ཁས་སྐྱེས་པ་ཡིན་ནོ། །

ཚོས་ཀྱི་གྲགས་པའི་གཞུང་བཟུང་ནས། ། བདག་ཉིད་ཆེན་པོའི་རིགས་པ་ (186-2-3) འགོག།

ནགས་ལ་གནས་པའི་སྤྱིའུ་དག། ། ལྡོག་པའི་ཤིང་ལ་མི་གཙང་འཕྱོར། །

ཞེས་བྱ་བར་སྐབས་ཀྱི་ཚིགས་སུ་བཅད་པའོ། །

གཉིས་པ་རང་གི་ལན་ནི།

ལྡོག་པ་དངོས་པོར་མ་གྲུབ་ཅིང་། ། ལྡོག་པའི་འཇུག་ཚུལ་དཔྱད་པ་ན། (37) །

དངོས་པོ་ཀྱན་ལ་ཡོད་པའི་ཕྱིར། (186-2-4) ། གཞན་སེལ་ལ་ནི་སྤྱོད་འདི་མེད། །

དེ་མ་ཡིན་ལས་ལྡོག་པ་དོན་ལ་མི་གནས་ཀྱང་རྟོག་པའི་དོར་ལྡོག་པ་མཚུངས་པའི་ (P120) ལྡོག་པ་སྤྱི་གཅིག་དུ་
འཆར་རྟེ། ལྡོག་པའི་ལ་དོག་ཐ་དང་ཀྱང་གིས་མའི་ལ་དོག་གཅིག་དུ་སྐྱང་བ་བཞིན་ནོ། །

དེས་ན་སྤྱི་སྤྱོད་བཏགས་པ་ཡིན་གྱི་དོན་ལ་ (186-2-5) མི་གནས་པས་སྤྱི་དང་བྱེ་བྲག་གཅིག་གམ་ཐ་དང་
ཀྱི་སྤྱོད་ལས་གྲོལ་ལོ། །

* PV.128 : तेनैवापरमार्थोऽसावन्यथा न हि वस्तुनः । व्यावृत्तिर्वस्तु भवति
भेदोऽस्यास्मादित्तीरणात् ॥

ので、梅檀などの他のものは木でないということになってしまうであろう。また〔木という〈異なり〉がシンシャパー樹と〕同一でないならば、シンシャパー樹は木ではないということになってしまうであろう。なぜならば、〔シンシャパー樹は〕〈木でないもの〉からの〈異なり〉とは別のものであるからである。〔木という〈異なり〉とは異なっている〕岩の塊〔が木とは別のものであるの〕と同じことである。

〔そのことは〕同様に〔『プラマーナ・ヴァールティカ』にも〕

それ故に、これ（＝〈異なり〉）は本当の意味（＝個物の存在と同じ意味）での存在ではない。もしそうではなく〔〈異なり〉が実在するものである〕とするならば、実在の有する〈異なり〉は〔当の〕実在とは別ものだということになってしまうであろう。なぜならば、「このものは、これこれのものからの〈異なり〉を有している」と〔〈異なり〉とそれを有する基体とが別体であるかのように〕表現されるからである。

と説かれている通りである。

従って、〈異なり〉および普遍が実在するものであると承認する者は、ダルマキールティによって否定されたそのことを心の病によって承認している〔にすぎない〕のである。

ダルマキールティの典籍を〔楯に〕とって聖人（＝ダルマキールティ）自身の論理を否定する〔ものは、〕森林に住む猿たちが森の木に対して汚物を蒔き散らす〔のと同じく自分で自分の首を絞めているのである〕。

これは中間の詩である。

12 我々の答

〈異なり〉は実在しているものではない。意識の〔対象への〕働き方を考察するときには、全ての実在において〔〈異なり〉は〕存在する（＝成立する）〔と言える〕ので、〈他者の排除〉には上述の誤謬はない(51)。

〈それでないもの〉からの〈異なり〉は実在領域に存在してはいないが、分別知においては、〈異なり〉が等しいということを通じて〔ある一群の実在個物が〕同じ普遍〔を持つもの〕として現れる。人間の〔肌の色、あるいは着ているものの〕色が異なっても、影の色は同一のものとして現れるのと同様である。従って、〔我々の立場では〕普遍は虚構されたものであり、実在領域には存在していないので、普遍と特殊が同一である〔場合〕および別異である〔場合に指摘される〕誤謬からは免れているのである。

देःक्षदन्तु।

क्ष्वण'प'द'व'श्रि'द'भे'द'स्रि'र' । ग'क्ष'द'द'भ'ि'ग'क्ष'स'क्ष'ण'प'भ'ि'र' ।

क्षु'य'क्ष'य'द'व'क्ष'द'प' (M57b) य'ि' । दे'स्रि'र'स्र'द'द'व'य'द'भ'े'द' । (PV.169)

तेस'व्र'व'द' ।

क्ष्वण'प'गु'क'य'य'द'प'दि' (186-2-6) स्रि'र' । स्र'य'द'व्र'द'भ'े'द'प'द'द'व'भ'े'द' । (PV.136bc)

तेस'व्र'व'द' ।

क्ष'व'य'क्ष'द'व'भ'े'द' । दे'क्ष'स'क्ष'य'य'द'भ'ि'र' । (PV.139ab)

तेस'व्र'व'द' ।

क्ष'य'द'व'भ'े'द' । (PV.125d)

तेस'व्र'व'द' ।

क्ष'य'द'व'भ'े'द' । (186-3-1) ग'क्ष'स'क्ष'य'य'द' ।

क्ष'य'द'व'भ'े'द' । (186-3-2) स्रि'र' ।

क्ष'य'द'व'भ'े'द' ।

क्ष'य'द'व'भ'े'द' । (PVSV.63.11~13)

क्ष'य'द'व'भ'े'द' ।

क्ष'य'द'व'भ'े'द' ।

क्ष'य'द'व'भ'े'द' ।

(P121) क्ष'य'द'व'भ'े'द' ।

* PV.169: निवृत्तेर्निःस्वभावत्वान्न स्थानास्थानकल्पना । उपप्लवश्च सामान्यधि यस्तेनाप्यदूषणा ॥

* PV.136cd: सर्वत्र भावाद् व्यावृत्तेर्नैते दोषाः प्रसंगिनः ॥

* PV.139ab: यद् रूपं शाबलेयस्य बाहुलेयस्य नास्ति तत् ॥

* PV.125d: रूपं नास्यापि किञ्चन ॥

* PVSV.63.11~13: अत एव च शब्दस्य न द्वौ व्यापारौ । तदन्यव्यावर्तनं स्वार्थभिधानं च ।

同様に〔『プラマーナ・ヴァールティカ』に〕

〔我々の主張するところの、他者の〕否定は実質のないものであるので、〔それが消滅せずに〕存続するのか、存続しないのか、ということは問題にならない。また〔複数のものを同一のものと把握している〕普遍の意識は、惑乱したものである。従って、〔その対象が存続しているのか否かという二者択一によって〕非難されるような点は存在しないのである。

とあり、また、

〈異なり〉は〔ある特定の一群のもの、すなわち同類のもの〕全部に〔共通に〕存在〔し得る〕ので、〔普遍と個物が別体であったり一体であったりという主張における〕これらの過失は〔我々には〕帰結しない。

とあり、また、

白斑牛の固有存在は、黒斑牛には存在しない。

とあり、また、

この〔〈異なり〉〕には、〔個物と同じ意味での〕実質はまったく存在しない。

とおっしゃっているからである。

従って、一語しか述べなかったとしても、〔その語には〕否定と定立という二種類の力が存在している。

「木」という表現には、〈木〉を定立する〔力〕と〈木でないもの〉を否定排除する〔力という〕二つの力があるのであるが、二つの作用があるわけではない(52)。なぜならば、『プラマーナ・ヴァールティカ』第一章自注に

まさにそれ故、言葉には、それ以外のものを排斥する〔作用〕と自らの対象を言表する〔作用〕という二つの作用があるわけではない。

と説かれているからである。

(対論者：) それならばその二つの力が、〈異なったもの〉 (= 基体) 〔を言表する語〕と〈異なり〉 (= 属性) を言表する語という二つ〔の語〕を、直接的に異ならしめるものとなるのではないか(53)。

(サパン：) そうはならない。

〔相対立する〕二つの存在は同一なものではあり得ない。また

ཚོས་གཉིས་གཅིག་པ་མི་སྲིད་ཅིང་། །ལྷོག་པ་ངོ་བོ་མ་གྲུབ་པས། །

ལྷོག་པ་བརྗོད་པ་ཉིད་ཀྱིས་ནི། །ལོག་པའི་དངོས་པོ་གྲུབ་ (186-3-3) པར་གསུངས། །

ཚོས་གཉིས་ངོ་བོ་གཅིག་པ་མི་སྲིད་པས་ལྷོག་པ་ཞེས་བྱ་བའི་ཚོས་དོན་ལ་གྲུབ་པ་མེད་པའི་སྲིད་བརྟགས་པ་སློ་
ཚོས་དང་མཐོང་བ་དོན་ཚོས་གཉིས་འབྲུལ་པས་གཅིག་ཏུ་རྟོགས་ནས་སྐྱ་དེས་དོན་རང་མཚན་གོ་བར་འགྱུར་ཏེ།
ནས་འབྲེལ་ལས།

སྐྱ་གཉིས་བྱེད་པའང་ (186-3-4) མ་ཡིན་ཏེ། །ཕན་ཚུན་ཡོད་པ་མིན་སྲིད་འདི། །

དངོས་མེད་དངོས་པོ་ལྷན་ཉིད་དུ། །མཐོང་བ་སློ་ (M58a) ཡིས་བསྟན་པ་ཡིན། ། (PV.127)

ཞེས་བྱ་བ་དང་། །ཡང་སྲིད་དང་བཞི་པ་ལས།

ལྷོག་པ་མེད་པ་ཅན་གྱི་ཇེས་སྲུ་འགོ་བ་ཡང་མེད་ལ་ཇེས་སྲུ་འགོ་བ་མེད་པ་ཅན་གྱི་ལྷོག་པ་ཡང་

མེད་དོ་ (PVSV.63.14~15)

ཞེས་གསུངས་ (186-3-5) པ་བཞིན་ནོ། །

ལྷ་པ་སེལ་བ་ལ་སྲི་མེད་ན་གཞི་མཐུན་གྱི་སྐྱ་མི་སྲིད་པ་སྲང་བ་ནི་

ཐ་དད་ནམས་ལ་སྲི་མེད་ན། །ཉུང་ལ་སྲོན་པོ་ལ་སོགས་པ། །

ཚོས་ནམས་གཅིག་ལ་མི་འདྲུ་བས། །གཞི་མཐུན་མེད་པར་འགྱུར་ཞེ་ན། །

བྱེ་བྲག་པ་ལ་སོགས་པ་ནམས་ན་རེ་སྲི་གཅིག་ལ་ (186-3-6) བྱེ་བྲག་ནམས་ཇེས་གཅིག་པའམ་ (P122) འདྲུ་བའི་
འབྲེལ་པས་སྲིལ་བ་ཞིག་མེད་ན་ཉུང་ལ་སྲོན་པོ་འམ་བ་ལང་དཀར་པོ་ལ་སོགས་པ་གཞི་མཐུན་མི་སྲིད་དེ། གཅིག་
ཡིན་ནའང་མཐུན་པའི་ཚོས་གཞན་མེད་ལ་ཐ་དད་ནའང་མཐུན་ས་གཞི་མེད་པའི་སྲིད་རོ་ཞེ་ན།

* PV.127 : न चापि शब्दो द्वयकृदन्योन्याभाव इत्यसौ । अरूपो रूपवत्त्वेन दर्शनं
बुद्धिविप्लवः ॥

* PVSV.63.14~15 : न ह्यन्वयोऽव्यतिरेकोऽनन्वयो वा व्यतिरेकः ।

〈異なり〉は実質をもって成立しているものではないので、〈異なり〉を述べるというまさにそのことによって、〈異なっているもの〉である実在が成立する（＝認識される）と説かれたのである。

〔〈木〉と〈木でないもの〉というような(54)相対立する〕二つの存在は同一なものではあり得ないので、〔それら二つの間の関係としての〕〈異なり〉という存在は、实在領域においては成立しないものである。従って、構想された、意識の上での存在（＝〈異なり〉）と、知覚された、実在物としての存在の二つを錯誤して同一であると認識することで〔始めて、〕語によって実在物の個別相が理解されることになるのである。〔そのことは〕『プラマーナ・ヴァールティカ』に

語は〔他のものの排除と自らの対象の表現という〕二つの作用をするわけではない。なぜならば、〔当のものとそうでないものとの二者は〕相互に非存在の関係にある（＝相互に他者の否定の上にたって設定される関係にある）からである。この実在しない〔〈異なり〉〕を实在性を有するものであるとみているのは意識の錯誤である。

と説かれ、また『プラマーナ・ヴァールティカ』第一章自注に

否定的遍充関係を伴わない肯定的遍充関係もないし、肯定的遍充関係を伴わない否定的遍充関係もない(55)。

と説かれている通りである。

G5 〔複数の〕〈他者の排除〉に〔基体としての〕普遍がないならば、同格表現はあり得なくなる〔という論難〕を斥ける

（ヴァイシェーシカ学派など：）

相異なったもの（＝属性・〈異なり〉）に対して〔共通する基体としての〕普遍が存在しないならば、蓮華〔や〕青などの複数の属性が一つ〔の基体〕に属するということがあり得なくなるので、同格関係は〔あり得〕ないことになってしまうであろう(56)。

一つの普遍（＝基体）に複数の特殊（＝属性）が、同一実体〔として〕あるいは結合関係によって結びつくということがないならば、「青-蓮華」や「白-牛」などの同格関係はあり得ないことになる。なぜならば、〔蓮華と青とが〕同一であるとすれば、〔青は蓮華とのみ同一であるので、青と〕共存する〔、蓮華以外の〕他の属性は存在しないことになるし、〔蓮華と青とが〕相異なっているとすれば、〔それらが〕等しく〔属する〕

སྔོ་ལས་ (186-4-1) ལྷུང་ལ་གཞན་མིན་ཡང་། །སེལ་བའི་དབྱེ་བསྐྱུས་རྟོག་པའི་ངོར། །

གཞི་མཐུན་ཉིད་འགྱུར་རང་མཚན་ལ། །འཇུག་ཕྱིར་དབང་པོའི་སྔོད་ལྷུང་མིན། །

ལྷུང་ལ་ལས་གཞན་པའི་སྔོན་པོ་དོན་ལ་མེད་ཀྱང་སྔོ་མིན་གཅོད་པའི་སྔོ་སྐྱེས་ཀྱི་སྐྱེ་དེ་ལྷུང་ལ་ (186-4-2) མི་
གཅོད་པར་གནས་ལ། སྔོན་པོ་དང་ལྷུང་ལ་སྔོ་ངོ་ལ་འདྲེས་པར་གཅིག་ཏུ་སྣང་བ་དེ་ལྷ་བུའི་སྔོ་ངོར་གཞི་མཐུན་ཏུ་
འགྱུར་གྱི་སྐྱེ་སྐྱེགས་འདོད་པ་ལྟར་གཞི་མཐུན་པའི་སྐྱི་གཅིག་མི་དགོས་ཤིང་རང་མཚན་བཅོད་བྱ་མ་ཡིན་གཞན་
སེལ་དབང་པོའི་ (M58b) སྔོད་ལྷུང་མ་ཡིན་ནོ། །

དེ་སྐད་དུ། (186-4-3)

དེ་ཚེ་སྔོ་ཡི་ངོར་བྱས་ནས། །གཞི་མཐུན་པ་ནི་ཉིད་ཏུ་འགྱུར། ། (PV.132ab)

ཞེས་གསུངས་པས་སོ། །

དེ་ལྷ་བུའི་ཁྱད་པར་དང་ཁྱད་པར་གྱི་གཞིའམ་གཞི་མཐུན་གྱི་སྐྱེ་དེའང་ལྷུང་ལ་ཉིད་སྔོན་པོ་ཉིད་ཅེས་བྱ་
བ་ལྷ་བུ་ཚོས་བཅོད་པའི་སྐྱེ་ལ་མི་འཇུག་གི་ལྷུང་ལ་ (P123) སྔོན་པོ་ཞེས་བྱ་བ་ལྷ་བུ་ཚོས་ཅན་བཅོད་ (186-4-4)
པ་ལ་འཇུག་གོ། །

དང་པོ་ནི་འདི་ལྟར་ཚོས་གཉིས་དང་ལྟན་པའི་ཚོས་ཅན་གཅིག་སྣང་བ་ལ་སྐྱེ་གཉིས་ཀྱིས་སྐྱེད་པའི་སྔོ་
གཅིག་སྐྱེ་ན་གཞི་མཐུན་ཏུ་འགྱུར་མོད་ཀྱི་ལྷུང་ལ་ཉིད་སྔོན་པོ་ཉིད་ལ་དེ་མི་སྲིད་དེ། སྔོ་ལྷུང་ལ་ཉིད་དང་སྔོན་པོ་
ཉིད་ཅེས་བྱ་བ་ཚོས་གཉིས་དང་ལྟན་པའི་ཚོས་ཅན་ (186-4-5) གཅིག་འཛིན་པར་མི་སྣང་བའི་ཕྱིར་ངོ། །

འདི་ལྷུང་ལ་ཉིད་ཅེས་སྔོར་བ་ན་སྔོ་སྔོན་པོ་ངོ་ཤེས་པར་བྱེད་པའི་སྔོ་སྐྱེ་སྐྱེ། དེ་གཞི་མཐུན་མ་ཡིན་ལ།

* PV.132ab : सामानाधिकरण्यं स्यात् तदा बुद्ध्यनुरोधतः ।

ところの基体は存在しないからである。

(サパン：)

蓮華は青〔という属性〕とは別のものではないけれども、〔その
ような単一なる個別相が、〕分別知の上で〈他者の排除〉〔の働
き〕によって分節〔された上で、それらが一つの基体に〕帰属さ
れることによって、〈基体を共通とするもの〉になるのである。
〔感覚器官は、〕個別相に対して機能するものであるので、
〔〈他者の排除〉は〕感覚器官の働く対象ではない。

〔青蓮華という場合、〕蓮華とは別の青〔なるもの〕が実在しているわけではない（＝実在としてはそれらは一つの存在にすぎない、あるいは蓮華と青の区別は実在領域には存しない）。そうであっても(57)、〈青でないもの〉を否定排除する「青」などの語は蓮華を否定排除することなく機能し、〔一方〕意識の上で、青と蓮華とが混ざり合っ
て一つのものとして現れたものが、その意識において、〔複数の属性の〕共通の基体となるのであって、非仏教徒が主張するように、〔諸属性に〕共通の基体である一つの普遍〔が存在する〕必要はない。また個別相は〔言葉による〕表現対象ではなく、〔一方〕〈他者の排除〉は感覚器官の働く対象ではない〔ので、個別相自身が共通基体となることもないのである〕。同様に〔『プラマーナ・ヴァールティカ』に〕

〔ある差異を意味しながら、他の差異を捨象しないために、その
差異が他の差異を包括して一個のものとして意識に現われる〕
(58)そのとき、意識に現れ出たものに従って共通基体性が〔成り
立つ〕ことになる。

と説かれているからである。

また、このような、修飾・被修飾〔関係にある語〕や同格〔関係にある〕語は、「蓮華性」や「青性」などの属性を言表する語において機能するのではなく、「青蓮華」などの基体を言表する〔語〕において機能するのである(59)。

前者（＝属性を言表する語）において、〔基体を言表する語と〕同様に、二つの属性を有する一個の基体が現われているときに、〔属性を言表する〕二つの語が一つの意識を生じさせるならば〔それらの語は〕同格関係であるということになるであろうが、「蓮華性」や「青性」にはその〔ような意識を生じさせること〕はない。なぜならば、〔「蓮華性」や「青性」という表現においては〕意識は〈蓮華性と青性という二つの属性を有するところの一個の基体〉を把握しているものとしては現われないからである。「これは青性(60)である」と言うときには、青を認知する意識が生じるが、それが共通の基体となるわけではなく、また修飾される基体になるわけでもない。なぜならば、〔同じその基体に属する〕他の属性を捨て去ったというまさにそのことによって、青という

ཡང་ཁྱད་པར་གྱི་གཞིར་ཡང་མི་འགྱུར་ཏེ། ཚོས་གཞན་སྤངས་པ་ཁོ་ནས་སློ་དེ་ཡས་གཞན་པའི་ཁྱད་པར་མི་
(186-4-6) འདོད་པའི་སྤྱིར་རོ། །

གཉིས་པ་ཚོས་ཅན་བརྗོད་པའི་སྐྱེ་ལ་གཞི་མཐུན་དང་ཁྱད་པར་དང་ཁྱད་པར་གྱི་གཞིའི་དངོས་པོ་ཡོད་དེ།
རྣམ་གཅོད་ཁྱད་པར་གཞན་མ་སྤངས་པ་ལ་ཚོས་ཅན་གྱི་སྐྱེ་བརྗོད་བཏགས་པའི་རྗེས་སུ་འབྲང་བའི་སྤྱིར་དཔེར་
ན་ཤུགས་སློན་པོ་ཞེས་བྱ་བ་ལྟ་བུའོ། ། (187-1-1)

ཡང་ཁྱད་པར་དང་ཁྱད་པར་གྱི་གཞིར་ཡང་འགྱུར་ཏེ། ཚོས་ཅན་གྱི་སྐྱེ་ཁྱད་པར་མི་ (M59a) སློང་བས་
འཇུག་པའི་སྤྱིར། དཔེར་ན་ཤུགས་སློང་མ་དམར་ཞེས་བརྗོད་པ་ལྟ་བུའོ། །

དཔལ་ལྷན་སྤྱོད་ཀྱི་སྤྱང་པོས།

སྤྱི་དང་ཁྱད་པར་ (P124) རྣམ་གྲངས་སྐྱེ། །གཞན་ཉིད་ཡིན་ཡང་སེལ་ (187-1-2) མི་བྱེད། །

(PS.25cd)

ཅས་གསུངས་པའང་སྤྱི་དང་བྱེ་བྲག་དང་རྣམ་གྲངས་ཀྱི་སྐྱེ་རྣམས་དོན་གཞན་ཡིན་ཡང་མི་སེལ་ཏེ། མི་འགལ་
བའི་སྤྱིར་རོ། ། ཞེས་དགོངས་པའང་དེ་ཉིད་ཡིན་ནོ། །

གཞན་འཐད་པའི་རིགས་པ་མང་པོ་ཡོད་དེ་རེ་ཞིག་གཞན་གྱོ།

བསྐྱེད་དང་གཞན་སེལ་རྣམ་ (187-1-3) དག་གི། །མིག་དང་སློ་བྲོས་གསལ་ལྡན་པ། །

རྟོག་གེ་པ་དེ་ཤེས་བྱ་ཡི། །དེ་ཉིད་ལྟ་བ་ཀྱང་མཁྱེན་འདྲ། །

ཞེས་བྱ་བ་བར་སྐབས་ཀྱི་ཚིགས་སུ་བཅད་པའོ། །

ཚད་མ་རིགས་པའི་གཏིར་ཡས་བསྐྱེད་པ་དང་གཞན་སེལ་གྱི་རབ་ཏུ་བྱེད་པ་བཞི་པའོ། །

* PS.25cd: अन्यत्वेऽपि न सामान्यभेदपर्यायवाच्यनुत् ॥ Cf. note(22). サパンは Kanakavarman 訳の『プラマーナ・サムツチャヤ』チベット語訳を使用している。

その〔抽象された属性〕以外の差異（＝属性）は認められないからである。

後者の、基体を言表する語においては、同格関係や修飾・被修飾の関係が〔成立する〕。なぜならば、まず、他の差異（＝属性）が捨象されていない否定排除（＝〈他者の排除〉）に対して基体〔を言表する〕語を名付けられた〔、というその意味の約定〕に従うことによって〔同格表現が成り立つ〕。例えば「青蓮華」という場合である。また修飾・被修飾〔の関係〕になるというのは、〔他の〕差異（＝属性）を捨象することなく基体〔を言表する〕語によって働きかけられる（＝言表される）からである。例えば「青い蓮華」あるいは「赤い〔蓮華〕」と言う場合である。

また、吉祥なるディグナーガが

普遍、差異(61)、同義語〔これら〕は別のものに他ならないが
〔相互に〕排除するものではない。

と説かれたことの次のような意図、「普遍や特殊、同義語〔を言表する〕語は、意味は相異なっているが、〔相互に〕排除するものではない、なぜならば〔一つの個物に〕両立不可能なものではないからである(62)」「このような意図」も、上述のことなのである。

他に〔提示することのできる〕正しい論理はたくさんあるけれども、今は〔この位に〕しておく。

肯定的存在と〈他者の排除〉について純粹なる目と明瞭なる意識
を有する論理学者、彼は知るべきことの真実を見る一切知者と
同じである。

というのは中間の詩である。

『正しい認識手段に関する論理の宝庫』のうち、肯定的存在と〈他者の排除〉の第四章〔終り〕。

テキスト校注

テキスト校注

*以下の校訂は、『サキヤ全書』所収のデルゲ版RTRを定本とし、他に別行単行本二種RT(M), RT(P)を対校させたものである。このうちRT(M)は上記デルゲ版を元に所写したもので、ほとんど違いはない。一方、RT(P)は、David Jackson 氏の御教示によると、古い *glo bo Manuscript* と呼ばれる古い写本であり、時々貴重な読みを保存している。ただし、この写本は誤記が極めて多く、それらを全て再現すると、テキストととしては極めて読みづらくなるので、基本的には、定本を訂正した場合にのみ注記した。また、変化形に類するものは挙げていない。『プラマーナ・ヴァールティカ』のチベット語訳は、『インド古典研究』所収のテキストによった。

(1) བས་ は校訂者の挿入。

(2) RTR, RT(M) は ལ་ཡང་。PV. チベット語訳は ལ་འད་

(3) RTR, RT(M) は བཅའི་ལྷོ་ を欠く。

(4) RTR, RT(M) は རྟོགས་

(5) RTR, RT(M) は ལྷོར་。ただし、『リクテル』の詩のみのテキストでは ལྷོར་

(6) RTR, RT(M) は ལས་

(7) RT(P) は、ཅས་ を挿入している。

(8) RTR, RT(M) は ལ་ལ་、PV. チベット語訳は ལང་ལས་

(9) D.ed, 345a3~4 : དེ་ལྟར་ནི་འགྲུར་ན་གང་གིས་འཛིག་པ་རྒྱ་མེད་པ་ཅན་ཡིན་ན་ཡང་དེ་གདོན་མི་བར་རྟག་པ་ཡིན་
བས་ན་དངོས་པོ་དང་འཛིག་པ་དེ་མེད་པའི་མཚན་ཉིད་ཅན་དག་ལྟན་ཅིག་འགྲུར་བར་འགྲུར་རྩི་ན། མ་ཡིན་ཏེ། དེ་ལ་རྟག་
པ་དང་མི་རྟག་པའི་ཚོས་མི་རུང་བའི་ལྷོར་རོ། ། མེད་པ་ལ་རྣམ་པར་རྟོག་པ་འདི་ནི་ཡོད་པ་མ་ཡིན་ཏེ། དེ་དག་ནི་དངོས་
པོའི་ཚོས་ཉིད་ཡིན་པའི་ལྷོར། འཛིག་པ་ནི་ཅི་ཡང་མ་ཡིན་པ་ཉིད་ཀྱི་ལྷོར་རོ། །

(10) RTR, RT(M) は ལྱི་

(11) RT(P) は བས་ を欠く。

(12) RT(P) は、མེད་པ་ཞེས་བྱ་བའི་ཚོས་ を挿入している。

(13) RTR, RT(M) は、རྗེས་བརྗེད་པ་ と དངོས་པོ་བརྗེད་པ་ の順序が逆である。

(14) RTR, RT(M) は、ཀྱི་

(15)(16) RTR, RT(M) は、ལ་。PV のチベット語訳も ལས་

(17) RTR, RT(M) は、བསྐྱབ་

- (18) RTR, RT(M) は、ལྷ་
- (19) RTR, RT(M) は、བསྐྱབ་
- (20) RTR, RT(M) は、བས་
- (21) PV. チベット語訳は ལ་བརྗོད་པ་
- (22) RTR, RT(M) は、བསྐྱབ་
- (23) RTR, RT(M) は、བསྐྱབ་པོ་
- (24) PV. チベット語訳は བརྗོད་པ།
- (25) PV. チベット語訳は ལྷ་ཀ་རིགས།
- (27) RTR, RT(M) は、སྐྱོན་
- (28) RTR, RT(M) は、བསྐྱབ་ལྟེ་
- (29) RTR, RT(M) は、ལྷ་
- (30) RTR, RT(M) は、ལྷ་ལྟ་ を挿入している。
- (31) RT(P) は、ལྷ་ を欠く。
- (32) PV. チベット語訳は ལྷ་རྒྱས་བས།
- (33) RT(P) は、ལྷ་ のみ。
- (34) RT(P) は、ལྷ་
- (35) RT(P) は、སོ།
- (36) RT(P) は、བས་
- (37) RTR, RT(M) は、ནི།

訳 注

- (1) 〈他者の排除〉の分類については、本巻序論参照。
- (2) 〈他者の排除〉はサバンの存在論的枠組みにおいては、〈対象を有するもの〉の〈対象〉への働きかけ方であったはずであるが、一方ではサバンは〈他者の排除〉の特質を述べる際にも、分別知および言葉は〈他者の排除〉を対象としている、と受け取れるような表現をしていた。これが文字通りの意味なのか、それとも厳密さを欠いた言い方をしているにすぎないのかを決定するのは容易ではないように思われるが、これはアポーハ論の本質に関わる問題であるので、解決の努力を続ける必要がある。
- (3) 「確定 *niścaya*, *nges pa*」は、〈確定された状態〉であると同時に、〈確定していること〉でもある。
- (4) この詩の解釈は難しい。シャーキャチョクデンは小註で次のように述べている。

「志向対象である個別相の形象が直接知覚に現われたものに対して〔生じる〕後続の確定知全ての対象となっているもの、それは、〈他者の排除〉という側面的対象となるものである。なぜならば、〔それは〕語あるいは分別知によって〔他のものから〕区別されたものであるからである。」 *'jug yul rang gi mtshan nyid kyi rnam pa mngon sum la snang ba la / rjes kyi nges shes ji snyed pa' i yul du gyur pa ni chos can / sel ba' i cha' i yul du 'gyur ba yin te / sgra dang rtog pas phye ba' i chos yin pa' i phyir / (S19, 516.3~4)* (下線・太字は『リクテル』の詩の部分。)

即ち、知覚されたものについて、後続の瞬間に生じる確定知はどのようなものでも、〈他者を排除すること〉によって対象を有するものであるが、そのような確定知の対象となっているものは、語あるいは分別知の働きによって他のものから区別されたものであり、従って確定知の〈他者の排除〉という側面での対象となるものである。サバンの詩においては、主語は「確定知全て」であり、それに対する述語は「*sel ba cha*の対象となる」である。しかし、通常対象とは知の対象であるのだから、確定知が対象ではおかしいことになる。それに対してシャーキャチョクデンは「確定知全ての対象となっているもの」と補って主・述の対応をとっている。一方、ミバンは次のよう注釈している。

「感覚知に壺の個別相が現われているのは直接知覚であるが、それに対して、青と非青、常住と無常などの名前を付け、分別知によってそうであるかそうでないかを区別する後続の確定知全ては、語と分別知によって分節されたものであるので、〈他者の排除〉を通じて別々に分節された〈異なり〉たる部分の対象となる。」 *dbang shes la bum pa rang gi mtshan nyid snang ba mngon sum yin la / de la sngo sngo min rtag mi rtag sogs ming brtags shing rtog pas yin min 'byed pa' i rjes kyi nges shes ji snyed pa sgra dang rtog pas rnam par phye bas na / gzhan sel ba yi sngo nas ldog cha so sor phye ba yi yul du 'gyur / (M, kha, 20a4~5)*

このミバンの注釈では、主語は「後続の確定知全て」であり、それに対する述語は「別々に分節された部分の対象となる」である。少なくとも、訳者の現在の理解では、確定知ないし確定が対象となる、という解釈には納得できないので、シャーキャチョクデンのように、個別相が知覚に現われたものが、後続の確定知の対象になる、という解釈に立って訳した。

- (5) *nges par byed pas na* と、*pas*を補って訳した。
- (6) この『プラマーナ・ヴァールティカ』の詩は、『リクテル』第四巻 p.?? に引用されている。この詩に対するダルマキールティの自注は次の通りである。

「(対論者：) 物体などの知覚の直後に、論証因に依拠せずに、確定知が生じることがある。その〔確定知に〕は虚構の付託は存在していないのであるから、どうして〔虚構の〕排除を対象としていることになるのか。

(ダルマキールティ：) 虚構の付託されている対象に対しては、その〔虚構を排除するという働き〕存在していないからである。というのも、ある〔差異〕について、例えば常住であるとか、アートマンを有する、などの虚構が〔付託されて〕いる場合、その差異に対しては確定〔知〕は存在していない。」 *yad rūpādiraśanāmamtararam alīṅgaṃ niścayañānaṃ bhavati / tat katham asati samārope bhavad vyavacchedaviśayaṃ bhavati / samāropaviśaye tasyābhāvāt / yatra hy asya samāropo yathā sthiraḥ sātmaḥ iti vā / na tatra bhede niścayo bhavati / (PVSV, 28.8-11)*

- (7) 論証因に依拠している場合が、正しい認識手段としての推理知であり、論証因に依拠していない場合が、誤謬知と疑惑知である。
- (8) 誤謬知および疑惑知について詳細は『リクテル』第二巻を参照。サバンの意識形態論においては、意識は正しい認識手段と正しい認識手段でないものに大別された後、後者が更に正しい内容とは逆の内容を有する誤謬知、正しい内容と正しくない内容の両者を確定しかねている疑惑知、既に認識したものを重ねて認識するなど真の認識の成立していないものとしての認識不成立知、という三種に分類される。このうち認識不成立知はそもそも認識が成立していないわけであるから、〈他者の排除〉としても成り立っていないので、〈他者の排除〉の分類を説くこの箇所では言及されなかったのであろう。
- (9) この詩の解釈は難しい。注釈者によっていくつかの異なった説明が与えられている。以下に代表的なものをいくつか挙げておこう。まず、『プラマーナ・ヴァールティカ』の最も古い注釈、デーヴェーンドラ・ブッディの注は次のようになっている。

「実在と非実在を拠り所としているが、外界の物に依拠することのない語の意味、即ち、実在であると同錯視する意識に現われるものが、実在を拠り所としているものであり、非実在であると同錯視〔する意識〕に現われるものが、非実在を拠り所としているものである。それ〔ら〕に依拠してとは意識に現われる対象〔に対して〕である。ここでの (=日常的な言語活動における)、肯定〔判断〕および否定〔判断〕の全てが認められるのであって、外界の事物に依拠して〔それらが認められる〕のではない。」 *ḍngos dang ḍngos med rten can / phyi rol rten min^(*) sgra'i don la ḍngos por zhen*

*pa can gyi blo la snang ba de ni dngos po la brten pa'o // (***) dngos po med par (***) zhen pa can
la snang ba ni med pa la brten pa'o // de la brten nas blo la snang ba'i don to // 'dir bsgrub pa
dang dgag pa thams can 'dod pa yin / phyi rol gyi don la brten nas ma yin no // (PVP,
314b2~3) [(*) D.ed : ming rten; (**)(***) D. ed. : pa'i.]*

また、後代のマノーラタナンデインのサンスクリット語の注釈は次のようになっている。

「それ故、外界のものとして虚構されているが、他者の否定排除〔に他ならず、〕外界のものに依拠していない、即ち外界の対象から離れている語の意味、ほかならぬそれが、肯定〔判断をする分別知〕の認識対象である存在と否定〔判断〕をする分別知の認識対象である非存在との拠り所なのであり、それに依拠して、この日常世界における肯定〔判断〕・否定〔判断〕の全てが認められる。」 *tasmāc chabdasyārtham ār-
opitabahīrūpam anyavyavacchedam abāhyāśrayaṃ bāhyaviṣayarahitaṃ ya eva bhāvāvayor
vidhipratīṣedhavikalpapratipādyayoḥ samāśrayas tam āśritya vyavahāre sarvaṃ vidhiniṣed-
hanam iṣṭam / (PVV, p. 439)*

また、ゲールク派のダルマリンチェンは次のように注釈している。

「否定〔判断〕肯定〔判断〕の直接の拠り所は外界の個別相でないことが帰結する。なぜならば、否定判断・肯定判断の基体であるならば、それは全て実在である、と主張することから多くの過失が生じるからである。それ故、語の意味という、その直接の拠り所に依拠して、学者達はこの〔日常的言語活動〕において、肯定判断・否定判断の全てが行なわれると認めている。なぜならば、否定判断および肯定判断をするための直接の拠り所、それは分別知の顕現対象であるからである。語の意味には複数のものが区別され得る。即ち、実在であるとの同一錯視に依拠している分別知の把握対象、非実在であるとの同一錯視〔に依拠している分別知のそれ〕、および両者であるとの同一錯視〔に依拠している分別知のそれ〕とがあるからである。」 *dgag sgrub
byed pa'i dngos rten de phyi rol rang mtshan min par thal / dgag sgrub kyi tha snyad kyi gzhi
yin na dngos po yin pas khyab par 'dod pa nyes pa du ma'i 'byung khungs yin pa de'i phyir /
dngos rten de sgra don yin pa la brten nas mkhas pa rnams 'dir ni bsgrub pa dang dgag pa
thams cad byed par 'dod pa yin te / dgag sgrub byed pa'i dngos rten de rtog pa'i snang yul yin
pa'i phyir / sgra don la du ma dbyer rung ste / dngos por zhen pa dang / dngos med du zhen pa
dang / gnyi kar zhen pa la brten pa can gyi rtog pa'i gzung yul rnams su yod pa'i phyir / (D,
421a6~b2)*

サパンと同じサキヤ派の論師コラムバの注釈では、

「(対論者：) 実在しているものが主題〔となっている場合それ〕が否定判断・肯定判断の基体であるというのは正しいが、実在しないものが主題〔となっている場合、それ〕は、どうして否定判断・肯定判断の基体となりえようか。(ダルマキールティ：) 実在しないものが否定判断や肯定判断の基体となり得ないとするならば、過失が生じる。それ故、外界に依拠せず、実在であるとの同一錯視する意識に現われるも

のたる**実在**を拠り所とする〔語の意味〕と、非実在であると同一錯視する意識に現われるものたる**非実在**を拠り所とする語の意味、これ〔ら〕に依拠して否定〔判断〕肯定〔判断、即ち日常的言語活動が問題である〕この場合に、肯定〔判断〕と否定〔判断〕の全てが行なわれると認められるのである。なぜならば、〔語の意味は、〕否定判断および肯定判断を行なう意識に否定および肯定の二者と〔それに〕依拠して現われるところの基体であるからである。」 *dnegos por yod pa'i chos can dgag sgrub kyi tha snyad kyi rten du 'gyur bar rigs kyang / ci ltar na dnegos por med pa'i chos can dgag sgrub kyi tha snyad kyi rten du 'gyur zhe na / dnegos med dgag sgrub kyi rten du mi rung na skyon yod pa de'i phyir / phyi rol la brten pa min pa'i dnegos por zhen pa can gyi blo la snang ba dnegos po la brten pa dang dnegos med du zhen pa can gyi blo la snang ba dnegos med la brten pa can gyi sgra don chos can / khyod la brten nas dgag sgrub kyi skabs 'dir ni sgrub pa dang dgag pa thams cad byed par 'dod pa yin te / dgag sgrub byed pa'i blo la dgag sgrub gnyis dang 'brel bar snang ba'i gzhi yin pa'i phyir / (G12, 188-1-2~4)*

以上を見ると、マノーラタナンデインの注釈がやや異なっているほかは、基本的には皆同じ解釈を採っていることがわかる。さらに、それだけでは理解しづらいデーヴェンドウラブッディの注釈もチベット人たちの注釈を参照することで、理解が容易になったり、またテキストの訂正をすることができるようになったりすることがわかる。本文では以上のデーヴェンドウラブッディ系統の解釈に基づいて訳出した。サパンがこの詩を引用した意図は、肯定や否定の判断としての推理がすべて、外界に直接の根拠を持たず、分別知に現われるものにすぎない語の意味に基づいてのみ行なわれる、と主張することにあつたと考えられる。

- (10) 『リクテル』第一巻、p. 29ff参照。
- (11) ここに同一錯視の二つの形態が、特に区別されることなく述べられている。即ち、あるものを、それとは別のものと思ひなす、という形と、あるものと別のものが区別されない、という形態である。これらについては、『リクテル』第四巻序論参照。
- (12) 「〔哲学的に〕説明するもの達がそのように（＝差異が普遍であると）区別するのであって、実際に言語を使用するもの達がそうするのではない。かえってかれらは自分の対象を、実際的な効果を生み出す能力のあるものと考え、知覚の対象と分別知の対象を同一視して〔その対象に向けて〕活動を起こすのである。」 *vyākhyātāraḥ khalv evaṃ vivecayanti na vyavahartāraḥ / te tu svāmbanam evārthakriyāyogyam manyamānā dṛśyavikalpyāv arthāvekīkṛtya pravartante / (PVS.39.5~8)*
- (13) ここで「実質」と訳したのは、チベット語の *ngo bo*、サンスクリット語の *rūpa* という語である。この語は元々は形態や内容、性質などを意味するが、サパンやダルマキールティのコンテキストでは、「当のものそれ自体」というような意味を持っているように思われる。*ngo bo* が存在しない、というのは、あれこれの属性や抽象的な本質が存在していないのではなく、それがなければ当のものが存在しえないような、そのものの核のようなもの自体が否

定されているのである。

- (14) 非存在顕現 *med pa gsal ba* と実体的普遍 *don spyi* は、『リクテル』第一巻で否定された二種類の対象である。これらを把握している知は錯誤した知であり、直前の詩で「二つの錯誤の対象」と言及されたものである。前者は誤謬知の対象となっているもので存在しないにもかかわらず知に現われているもの、後者は分別知の対象となっているものである。詳しくは『リクテル』第一巻、pp. 35~38 参照。
- (15) 無為法は、因果関係によって作られたものではない、従って常住なるダルマである。基本的には無と考えてよい。アビダルマの分類法では、この無為法には三つある。「虚空」は物体の存在しないものとしての空間。「択滅」は解脱としての非存在のこと。「非択滅」は生起しないまま過去のものとなってしまった、従って永遠に現実のものとならない事態。
- (16) 「明瞭に〔現われつつ〕認知すること *gsal zhing rig pa*」というのは、意識の特質である。この存在界において何かが立ち現われるとすれば、それは意識のこの働きによってできかあり得ない。この定義については拙論「*gsal zhing rig pa* と自己認識理論」『印度学仏教学研究』32-2 (1984) 参照。
- (17) 『リクテル』第一巻、p. 41 参照。
- (18) ここで「その存在が確認される」と訳した *'grub pa* は、他の箇所では「成立する」と訳している。この「成立する」という訳語は、文字通りの訳ではあるが、必ずしも適切なものではないかも知れない。特にこの箇所の「あるものが正しい認識手段によって成立する」というコンテキストでは、「成立する」というのは、その正しい認識手段によって「その存在が確認される」ないし「それが存在していることが認識される」という意味である。因みに現在のゲールク派の論理学綱要書では、*gzhi grub* 「基体成立」は、*tshad mas dmigs pa* 「正しい認識手段によって認識されるもの」として定義される。
- (19) この詩は、『プラマーナ・ヴァールティカ』第一章の〈他者の排除〉論の最後に位置する詩であり、チベット人注釈家のサチューでは、〈他者の排除〉論を構成する第40詩から第185詩までのうち、最初の三つの総論的な詩を除いて、第43詩から第184詩までが存在〔を定立する〕〈他者の排除〉を扱い、唯一この第185詩が非存在〔を定立する〕〈他者の排除〉について述べている詩である、と考えられている。この詩の内容に関しては、ダルマキールティの自注で以下のように敷衍されている。

「実在に対して機能する語の表現対象は、実質であるのか、それとも差異であるのか、という問いはありえよう。しかし、非存在は〔存在の〕否定を特質としているものにほかならない。なぜならば、〔言語表現の〕根拠とされるべき何らの実質も〔それには〕存在しないからであり、また、その〔実質が〕存在しているものは非存在たりえないからであり、また、存在するものは、その〔言語表現の根拠となるべき実質〕があるということ的特質としているからである。従って、それ（＝非存在）は、純粋な否定に他ならない。その〔非存在〕が、そのような在り方（＝存在の否定）であることを言表する語は否定を対象としているか〔否か〕、という疑問の起こる余地

はない。従って、語および分別知は全て否定を対象としていると〔論理的に〕確認される。」 *vastuvṛttinām śabdānām kiṃ rūpm abhideyam āhosvid bheda iti śaṅkā syāt / abhāvas tu vivekalakṣaṇa eva nimittikartavyasya kasyacid rūpasyābhāvāt / tadbhāve 'bhāvāyogāt / tadbhāvalakṣaṇatvād bhāvasya / tasmād ayam eva sa mukhyo vivekaḥ / tasya tathābhāvākhyāpinaḥ śabdāḥ kiṃ vivekaviṣayā ity asthānam evaitad āśaṅkāyāḥ / tasmāt siddham etat sarve śabdā vivekaviṣayā vikalpās ca / (PVSV, 92.18~93.1)*

(20) 典拠未詳。以下の議論の、『プラマーナ・ヴァールティカ』の複注作者の典拠も未詳。今後の研究に期する。

(21) 「固有(の)存在」は、チベット語の *rang bzhin*、サンスクリット語の *svabhāva* の訳である。この語は個物实在それ自身を意味する。従来、「自性」と漢訳されてきたが、これは全くの直訳であって、その意味を表すものではない。この語の意味、とりわけ仏教論理学における意味については様々な論稿があり、議論のあるところである。ここではそれらを検討することは避けて、やはり文字通りの訳である「固有存在」という造語を使用しておく。

(22) この自注に対するシャーキャブツディ（およびそれに対応するカルナカゴーミンのサンスクリット語）の注釈は次の通りである。

「そうであるならば、虚空などの常住なものからも、何らかの意識が生じることがある〔のではないか〕、と言うならば、それ故者たちの云々と〔自注の本文で〕答えて言う。常住であると主張する者たちのと言うときの主張すると言っているのは、〔ダルマキールティの立場では〕実体的なものとしての常住なものは存在しない、ということを示すためである。虚空などの認識が生じると主張する者にとっての〔その認識〕、それもまた、それを固有存在として〔生じた〕ものではない、即ち、〔それらの認識は〕虚空などの有する固有の存在に基づいて生じるものではない。なぜならば、常住なものは同時に、順次にも効果を生み出すこととは相容れないからである。」 *de ltar ni 'gyur na nam mkha' la sogs pa rtag pa dag las kyang 'ga' zhig gi tshe 'ga' zhig gi blo dag skye bar 'gyur ro zhe na / de'i phyir de dag gi zhes bya ba la sogs pa smos te / rtag pa nyid du 'dod pa dag gi zhes bya ba'i 'dod pa smos pa ni de dag la dngos po'i gnas skabs kyi rtag pa nyid yod pa ma yin no zhes bstan pa'i phyir ro // nam mkha' la sogs pa la rtogs pa 'byung bar 'dod pa gang yin pa de yang de'i rang bzhin [can] du 'gyur ba ma yin pa ste / nam mkha' la sogs pa'i rang bzhin la rag lus pa can gyi skye ba ma yin te / rtag pa dag ni rim dang cig car don byed pa 'gal ba'i phyir ro // (PVT, Nye, 9a6~b1)*

yā apy etā nityābhimateṣv ākāśādiṣu pratipattayo buddhayo bhaviṣyantītiṣyate / tā api na tatsvabhāvabhāvinyo nākāśādisvabhāvāyattajanmānaḥ / nityānām kramyaugapdyām arthakriyāvirodhāt // (K, 439.15~17)

(23) 「原因のないものは常住である」およびそれと対になる「何かに依存するものには時間的限定性が生じる」という命題はダルマキールティの因果理論の基本原則の一つである。何物にも依存しないということは、いかなる変化も生じないということであるので、必然的に

常住であることになる。一方、何らかの原因に依存するならば、それはその原因の有無によって生起が左右されるので、常住ではあり得ない。「原因を持たないものは常に存在しているか存在しないかのいずれかである。なぜならば、他のものに依存しないからである。実際には諸々の事物は〔他のものに〕依拠しているので、〔存在の〕時間限定性が生じる。
nityam sattvam asattvam vā 'hetor anyāpekṣaṇāt / apekṣāto hi bhāvānām kādācitkatvasaṃbhavaḥ /
/ (PV.35)』

(24) サバンが引用している対論者の非難の部分は、現行の『プラマーナ・ヴァールティカ』自注のサンスクリット原文およびそのチベット語訳とは異なっている。ただし、テキスト脚注に挙げたサンスクリット原文も、大蔵経に収録されているチベット語訳と異なった部分がある。サンスクリット語テキストでは *yasyāpi* となっている箇所がチベット語訳では *na yang*、即ち *yady api* とあったことになっている。*yasyāpi* であれば、その関係代名詞は消滅を有しているところの基体を指し、それの消滅に原因がないので、それは常住なものとなる、という文脈になる。常住であるのは、その基体であることになる。しかし、次の文では、その〈存在するもの〉とそれの〈消滅〉とが共存することになってしまう、と批判されることになるので、ここでは、〈存在するもの〉と〈消滅〉という二つの項が前提されていることがわかる。なぜ〈消滅〉が共存することになるのかと言えば、それは前の文で、〈消滅〉が常住であると結論されているからでなければならない。もし *yady api* という読みを採用するならば、「たとえ、消滅というものに原因がない（＝これは、『プラマーナ・ヴァールティカ』におけるダルマキールティの主張そのものである）と〔認めたと〕しても、〔そのときには〕その〔消滅〕は常住なものとなるであろう」という意味になり、後続の文脈にスムーズに接続する。従って、このサンスクリット原文はチベット語訳に合わせて *yady api* と訂正すべきである。

さて、サバンの引用している自注のテキストは、特に *de 'jig pa'i rgyu dngos po med pa* の箇所が理解しがたい。文法的には *de 'jig pa'i rgyu* と *dngos po med pa* とが同格になっているのであろう。従って普通に読めば、「それ（＝実在するもの）が消滅するための原因である無」ないしは「それが消滅するための原因の無いもの」という意味になるであろうが、これでは文意は通じない。引用の最初にある、*'jig par rgyu med pa can yin na* を異本の一つに基づき *'jig pa rgyu med pa can yin na* と訂正し、「消滅が原因のないものであるならば」と読んだ場合、その後にくる *de* は「消滅」を指し、それが「必然的に常住である」ことになるので、「実在するもの」と「消滅」とが「同時にあることになってしまう」、という文脈で解釈するならば、理解可能である。そこで、問題の部分を、*de 'jig pa rgyu dngos po med pa* と訂正し、「原因の実在しないところの、その消滅」というように *de 'jig pa* と *rgyu dngos po med pa* を同格に解して本文を訳出した。これは内容的にはサンスクリット文と一致する。

(25) この「同一」と「別異」という名称は次に引用される『プラマーナ・ヴァールティカ』の詩の内容に合わせて言及されたのであって、上乗のサバンの議論とは直接関係がない。

(26) この部分のシャーキャブッディの注釈のチベット語訳は、かなり乱れており、カルナカ

ゴーミンのサンスクリット語注釈から回収される原文を参照して次のように訂正した。

「従って、存在していないものはいかなるものでもないので、〔存在するものと〕同じように同一であるか別異であるかという分別〔は生じ〕ない。それ故、存在、即ち、実在が生じる場合には、同一であるか別異であるかという、この分別が〔出来る〕であろう。なぜかと言えば、成立、即ち〔実在の〕生起は実在に基づくからである。」 *de bas na med pa ni cir yang mi rung ba nyid kyi phyir / de nyid dang gzhan nyid kyi rnam par rtog pa mtshung pa ma yin no // de'i phyir yod pa ste / dngos po 'byung ba la de nyid dang gzhan nyid kyi rnam rtog 'dir 'gyur ro // ci'i phyir zhe na / 'byung ba sgrub pa dngos po dang 'brel ba'i phyir / (PVT, 398a4~5)*

tasmād abhāvasyākimcittvāt tattvānyattvavikalpo na tulyah / ato bhāve vastuno bhavane eṣa tattvānyattvavikalpaḥ syāt / kiṃ kāraṇam / bhavanasya vidher vastvanurodhataḥ / (K, 545.30~546.9)

これに対するダルマリンチェンの注釈は次の通りである。サンスクリット語では、*anurodha* 即ち「依拠する、依存する」という語が、チベット語訳で '*brel ba* 「結合する」という一般的な意味の語で訳されたため、シャーキャブッディとはやや異なった解釈となっている。

壺の消滅が実体として存在していると認めた場合、〔壺と〕一体であるのか別体であるのかを考察したならば、前述の過失のこの分別が生じることになる。なぜならば、消滅が、〔壺が生じてから〕後に生じた原因によって引き起こされると主張する説においては、〔その消滅は〕必ず、実在と一体のものとして結合していなければならないからである。」 *bum pa'i bzhig pa rdzas yod du 'dod pa la rdzas gcig dang tha dad brtags na / sngar bshad pa'i skyon gyi rnam rtog 'di 'byung bar 'gyur te / 'jig pa phyis byung gi rgyus sgrub par 'dod pa'i lugs la nges par dngos po dang rdzas gcig tu 'brel dgos pa'i phyir / (Darma, 114b4~5)*

(27) 典拠未詳。次の『プラマーナ・ヴァールティカ』の詩は必ずしもディグナーガの言葉を意図して述べられているわけではなく、「実在しないもの」という表現一般についての説明である。

(28) この自注に対するシャーキャブッディの注釈は次の通りである。

「さらに、『兎の角などは存在しないものである』あるいは『存在しない』と、文脈に応じた仕方で、言語表現を行なう人が、その兎の角などは、このように『存在しないものである』と、〔効果を生み出す〕働きを持っているかのように構想し表現しているのであるが、その兎の角などは、言語表現のみであって、そのように働きをもっているものなのではない。なぜならば、その兎の角などにとって真実であるのは、一切の実在物の欠如、すなわち一切の実在物の固有存在を離れていること、であって、何らかの実質的な働きを有しているものではない。」 *gzhan yang ri bong gi rva la sogs pa med par 'gyur ba'am mi 'gyur ba zhes bya ba'i skabs skabs la brten pa'i rnam pa 'ga' zhig skyes bu tha snyad 'dogs pa pos ri bong gi rva la sogs pa de 'di ltar med pa yin no zhes bya ba*

dang ldan pa bzhin du sgro btags nas ston par byed mod kyi ri bong gi rva la sogs pa de ni tha snyad tsam gyis de ltar bya ba dang ldan par 'gyur ba ma yin no // 'di ltar ri bong gi rva la sogs pa de la de kho na nyid ni don thams cad kyi dben pa ste / don thams cad kyi rang bzhin dang bral ba yin gyi dngos por gyur ba'i bya ba 'ga' zhig dang ldan pa ni ma yin no // (PVT, Je, 398b5~8)

api ca vyavaharttārah puruṣāḥ / etac chaśaviṣāṇādikam evam abhāvo bhavatīti vyāpāravad iva samāropyādarśyanti / kenacit prakaraṇena / kiṃ(?) śaśaviṣāṇādikam abhāvo bhavati na bhavatīti prastāvasamāśrayeṇa / na tu tac chaśaviṣāṇādikaṃ vyavahāramātreṇa tathā vyāpārayuktam bhavati / yasmāt sarvārthasvabhāvavirahas tatra śaśaviṣāṇādau tattvaṃ / na tv asataḥ kasyacid bhavanādeḥ samāveśaḥ / (K, 526.26~31)

(29) 『プラマーナ・ヴァールティカ』自注のこの箇所は、svabhāvaの意味を考えるうえで示唆に富んでいる。各々の個物には、それぞれのsvabhāvaがあり、それは決して他のものと共通性を持つことがない。言い換えれば、svabhāvaが等しいのはそれ自身とのみであって、他の一切のものとの共通性を持っていない。即ち、svabhāvaとは、それ固有の、独自の存在を指しているのである。

(30) この自己認識の部分について、ミパンは次のように注釈している。

「自己認識が存在しないならば、知覚も分別知も言語活動もいずれも存在し〔得〕ないが、自己認識によって感受されたものに基づいて、無分別知の対象に対して〔後続の〕分別知が働きかける〔ことができる〕ので、感覚器官を全て備えたひと〔に喩えられる〕自己認識によって、分別知と無分別知というそれら二者の理解の橋渡しをするようなものである。*rang rig med na mthong rtog tha snyad ji snyed kyang med la rang rig gis myong ba la brten nas rtog med kyi yul la rtog pas 'jug pas na rang rig dbang po tshang ba yis rtog rtog med kyi shes pa gnyis po de yi brda sprod par byed pa lta bu'o / (M, kha, 22a2~4)*」

自己認識が直接知覚と分別知とを橋渡しするものである、という主張は、新たな内容を含んでいる。サパンにとって自己認識は仮説的なものであり、意識が物質的なものとは異なっているということを意味するものである。（「自己認識しているもの、というのも、認識するものと認識されるものとに分析できるようなものとしての自己認識ではなく、物質的なものではないところの、認知として生じた限りのもののことを指している。*rang rig pa'ang rig bya rig byed du phyé ba'i rang rig pa ma yin gyi / bems po las logs nas rig pa skyes pa tsam de nyid yin / (RTR, p.245)*」）。そのことは、自己認識が意識の、物質と異なるものとしての徴表であり、全ての意識に普遍的に成立している事柄であるということの意味していると考えられる。即ち、分別知にも無分別知にも共通に成立しているところの意識の意識性のことである。従ってそれが、直接知覚知にも分別知にも、その根底に常に存しているものであり、そのため個々の知としてはその両者は異なっても、根底においてそれらを等しく支える基盤として、両者を橋渡しする、と考えることも可能であろう。このような意味では、この自

己認識は、カントにおける純粹統覚に対応する働きをしていると言えるかも知れない。

- (31) 対論者は、個物＝特殊＝基体＝実体、普遍＝属性＝状態という等式を念頭に置いているようである。この最後の箇所では述べられているのは、この二つの系列が全く関連を持たない、という点であり、それが、文法学派の、基体を言表する語が対象としての実体を言表し、属性を言表する語が対象としての状態を言表するという説と抵触する、という理解であろう。普遍と特殊とが何の関係もなければ、同じ一つの実在物における基体と属性の関係を言表しているはずの語が、全く関係のない二つのものを言表していることになってしまう、と対論者は考えているのであろう。
- (32) ここで批判されているチベット人は、音声は常に基体であり、無常〔性〕は常に属性である、と固定的に考えている者のことである。このような批判からサパンの立場を再構成すると、「AのB」という表現形態において、「A」が限定詞、「B」が被限定詞となるが、その限定詞の位置に来るものが、この表現における属性であり、被限定詞の位置に来るものがこの表現の基体であって、基体と属性の関係は外界の在り方を直接反映したものではないとサパンは考えていたことがわかる。
- (33) この詩に対するシャーキャブツディの注釈は次の通りである。

「〈他者の排除〉が語の意味であるその場合にも、他のものからの〈異なり〉がある、〔あるいは〕これは他のものから異なったものである、という属性あるいは基体を言表する語、およびその二つを対象とする確定は〔意味の〕約定に従っ〔て行なわれた〕ものである。これらは、〔意味の〕約定に従って、属性〔を対象とするもの〕と基体を対象とするものとに区別されるのであって、本当の意味では、〈異なり〉と〈異なったもの〉は別のものではない、という意味である。」 *sgra gzhan sel ba'i don can de la yang gzhan las ldog pa dang / gzhan las 'di log pa zhes bya ba'i sgra chos chos can brjod par byed pa dang / nges pa gnyi ga'i yul can gang dag yin pa de dag ni brda'i rjes su byed pa yin / brda dang mthun par 'di dag gi yul chos dang chos can rnam par dbye'i / don dam par ni ldog pa dang log pa dag tha dad pa med do zhes bya tha tshig go //* (PVT, Je, 84a3~5)

カルナカゴーミンの注釈から、かなりのサンスクリット原文を回収できるが、一致しない点もある。特に最後の「本当の意味では」以降の部分は、大きくことなる。上ではチベット語訳に合わせて訳出したが、カルナカゴーミン注では「本当の意味では、〈異なり〉の方は存在しない、という意味である。」となっている。ダルマキールティの自注では、〈異なり〉と〈異なったもの〉とは別のものではない、と言及されているので、上のチベット語訳の方が正しいように思われる。

tatrāpi cānyāpohe śabdārthe / anyasmād vyāvṛttir anyasmād vyāvṛtto 'yam ity api / ye śabdā dharmadharmivacanāḥ niścayāś cobhayaviṣayās te saṃketam anurundhate / saṃketānuvidhānenaiṣāṃ dharmadharmiviṣayavibhāgaḥ kalpitāḥ paramārthatas tu vyāvṛttir eva nāstity arthah / (K, 146.14~17)

(34) これに対するダルマキールティの自注は次の通りである。

「従って、『牛』〔という語も〕『牛という性質』〔という語も〕同一の対象を言表しているが、しかし、ある特定の対象を理解させるために様々な〔意味の〕約定が行なわれることによって、対象を異にしている格表現が、〔対象を〕相異なったものであるかのように表現しつつ現われることになる。〔それは、〕異なった対象ではなくとも、そのように（＝異なった対象であるかのように）〔語が〕用いれる経験が積み重ねられることによる。」 *tena gaur gotvam ity ekārthābhīdhāne 'pi kasyacid viśeṣasya pratyāyanārtham kṛte saṃketabhede vyatirikṭārthā vibhaktir arthāntaram ivādarśayanti pratibhāty anarthāntare 'pi tathā prayogadarśanābhyāsāt / (PVSV, 32.27~33.2)*

とある。また、シャーキャブッディは、詩の部分を次のように解説している。

「まず、格表現が〔成り立た〕なくなるという過失〔があるとの非難〕を斥けるために二つとも〔云々〕と言う。属性〔を言表する語〕と基体を言表する語とは、同じ一つの実在物を表現しているとしても、〔対象を〕異なったものとして〔言表する〕格表現、即ち分離したものを言表する属格表現が、——『のように』という語は語順を変える〔必要がある〕——実在物を分離したものであるかのように成就する（＝チベット語訳 *sgrub par byed pa* による）、即ち表現する。〔それは〕表現対象に対して〔意味の〕約定によって分割された側面、即ち断片に関して違いがある、そのことを原因として、であって、本当の意味で実在が相異なっていることによってではない。」 *re zhig rnam par dbye ba med 'i nyes pa spangs pa'i phyir gnyi gas zhes bya ba smos te / chos dang chos can brjod par byed pa'i sgra dag gis don gcig cig brjod mod kyi / brjod par bya ba la brdas tha dad par byas pa'i shan tsam gyi khyad par yod pa gang yin pa'i rgyu des yin gyi don dam par dngos po tha dad pa'i sgo nas ni ma yin te / rnam dbye tha dad 'byed pas tha dad par brjod par byed pa'i drug pas bzhin zhes bya ba'i sgra rim pa bzhin du sbyar ba ste / don tha dad pa bzhin du sgrub par byed cing ston par byed do // (PVT, Je, 85a~b1)*

vibhaktiyabhāvadoṣan tāvat pariharann āha / dvayor ityādi / dharmadharmivācinoḥ śabdayor ekasyārthasyābhīdhāne 'pi vibhaktir vyatirekiṇī / vyatirekasya vācikā ṣaṣṭhī / ivaśabdo bhinnakrama / bhinnam ivārtham anveti darśayati / vācye saṃketabhedakṛtena leśena mātrayā yo viśeṣas tataḥ kāraṇān na tu paramārthato vastubhedāt / (K, 146.13~16)

(35) この詩は、言語表現において、属性と基体の分節が行なわれる機構を示す重要な詩である。これに対するダルマキールティの自注は次のように述べている。

「この認識者が、個物において馬の否定排除のみを知りたく、それ以外のものの否定排除の在り方には無関心である場合、そのような在り方を知らせるために、それを〔示すもの〕として意味の約定された言葉によって、『これにはく馬でないという性質〕がある』と理解させられる。一方、その〔馬でないこと〕を知りたいが、他の否定排除にも関心がある場合には、そのように示すために他の否定排除の捨象されていない馬の否定排除に対して『これは馬ではない』という〔語を〕を用いる。」

yadāyaṃ pratipattā tadanyavyavacchedabhāvānapekṣaḥ piṇḍaviśeṣe 'śvavyavacchedamātram jīñāsate tathābhūtajñāpanārthaṃ tathākṛtasamketena śabdena prabodhyata anaśvatvam asnyāstīti / yadā punar vyavacchedāntarānirākāṅkṣas taṃ jñātum icchati tadā 'parityaktavyavacchedāntare tatraivāśvavyavacchede tathāprakāśanāya prayuñjate 'naśvo 'yam iti / (PVSV, 33.9~14)

また、この詩に対するシャーキャブッディの語釈は次の通りである。

「その必要性（＝同じ一つのものに対して、属性を言表する語と基体を言表する語とが用いられる必要性）も確かに存在する。牛であるという性質を基準にして、実体であるという性質や土からできているという性質などは他の諸差異である。それら、他の諸差異を捨象するとは自分のものとはしないことであり、捨象しないとは自分のものとするのである。捨象するか捨象しないかというその〔違いこそ〕が、順に属性を言表する語と基体を言表する語についての、認識する人の必要とするところに従って行なわれる、即ち理解する人が望んでいることに従って行なわれる意味の約定の違いの基盤、即ち根拠なのである。」*dgos pa de yang yod pa kho na te / ba lang nyid las bltos nas rdzas nyid dang sa las gyur pa nyid la sogs pa ni khyad par gzhan no // de dag spang ba ni rang gir mi byed pa'o // mi spang ba ni rang gir byed pa ste / spong ba dang mi spong ba de dag ni go rim bzhin du chos dang chos can brjod par byed pa'i sgra de gnyis kyi brda bye brag / khyad par ji lta bu can zhig gi zhe na / rtogs pa po'i 'dod pa'i rjes su byed pa rtogs par byed pa'i 'dod pa'i rjes su byed pa gang yin pa de'i gzhi ste rgyu yin no // (PVT, Je, 86b4~6)*

このテキストもカルナカゴーミンの注釈からサンスクリット語を回収することができる。

tad api prayojanam asty eva / gotvāpekṣayā bhedāntarāṇi dravyatvapārthitvādīni / teṣāṃ pratikṣepo 'svikārah / tau pratikṣepāpratikṣepau yathākraman tayor dvayor dharmadharmivācinoḥ śabdāyor yaḥ samketabhedas tasya / kim viśiṣṭasya / jñātṛvāñchānurodhinaḥ pratipatṛicchānuvidhāyinaḥ padam prayojanam // (K, 147.23~27.)

- (36) 原文では、サンスクリット語の接尾辞が言及されているが、それらの個々の名称は本質的なものではなく、和訳では必要ないと考えて、名称を挙げずに意識した。この後の自注の部分も同様である。原文に言う *kṛt* (*byed pa dang ldan pa*) および *taddhita* (*de la phan pa*) は語根から名詞を派生するための接尾辞。辻直四郎『サンスクリット文法』岩波全書、p.210ff 参照。自注に言及される *yin byed* は、シャーキャブッディの注釈 (PVT, 89a5) およびカルナカゴーミンの注釈 (K, 151.17) から回収されるそのサンスクリット語によれば、*tiṇ* である。これは語根に付いて動詞語幹を派生する接尾辞を指す。

- (37) この詩に対するダルマキールティの自注は次の通りである。

「〈他者の排除〉が語の意味である〔という説〕においても、それ（＝〈他者の排除〉）によって修飾された〔基体〕が言表されることになるのであるから、〔語によって属性の〕基体〔が理解されるという〕説に対して述べられた帰謬が全て同じく〔〈他者の排除〉説にも妥当することになる〕という〔批判〕、これもまた以上のこ

と (= <他者の排除>あるいは属性と、それを有する基体とは表現意図による差異以外には対象の側には何の違いもない、ということ) で反駁された。」 yad āhuḥ / an-yāpohe 'pi śabdārthe tadviśiṣṭasyābhidhānāt tadvatpakṣoditāḥ sarvaḥ prasaṅgaḥ samāna iti tad apy anena prativyūḍham / (PVSV, 34.19~21)

(38) サンスクリット語のpratibandhaは、単なる「関係」ではなく、その存在がそれによって左右される、という意味で制約されていることである。この術語については様々な議論があるが、訳者の見解は拙論「ダルマキールティにおけるsvabhāvapratibandhaの意味について」『印度学仏教学研究』34-2 (1985) に述べてある。

(39) この箇所論理の流れは明瞭ではなく、和訳は誤訳の可能性がある。サバンと同時代の著名な弟子であるウユクパの『プラマーナ・ヴァールティカ』注の当該詩節の箇所次のように述べられている。

「同じ一つの実在に対して、属格表現を用いることはできないことになってしまうし、また、格表現や『など』、即ち『<その性質> [という名詞派生語] は、そのものの状態 [を意味する] 』という場合に、接尾辞を [語根に] 付加して [<その性質> という派生語を形成すること] はできないことになってしまうであろう。例えば、火と煙のように、それらは相異なった実在と結合関係を持つことになるからである。」 dngos po tha dad med pa la drug pa'i sgra sbyar du mi rung bar thal ba dang tshig dbye ba dang sogs pa ste de'i dngos po de nyid ces pa de la phan pa'i rkyen sbyor du mi rung bar 'gyur te me du bzhin du de dag dngos po tha dad kho na dang 'brel ba'i phyir ro zhes pa'o // (U, Ma, 60b4~5)

(40) この例は極めて簡略であるが、例えば、シャーキャブツディの注釈にある次のような説明を参考に理解することができるであろう。

「実在に [その存在が] 制約されているから、即ち実在に依拠しているからである。煙などのように、即ち火に [その存在が] 制約されている煙は火を理解させる力があるが、それとは逆の水を理解させるために用いることはできない [のと同様に、である]。そのとき、即ち語が実在に [その存在を] 制約されているとき、以下の非難が存在するであろう、即ち、相異なった物でないならば、どうして属格表現などがありえようか、と。そのようなものはないので、一方云々と [次の詩を] 述べるのである。」 du ba la sogs pa bzhin du me dang 'brel pa'i du ba me go bar byed pas de las bzlog pa chu la sogs pa shes par bya ba la sbyar bar mi nus pa bzhin du / dngos po dang 'brel pa'i phyir dngos po tha dad pa la rag las pa'i phyir bya bar mi nus na / sgra rnam dngos po dang 'brel pa de'i tshes / tha dad pa med na ji ltar drug pa la sogs par 'gyur zhes pa'i klan ka 'di 'gyur ba zhis na / de nyid med pas gang gi tshes zhes bya ba la sogs pa smras so // (PVT, Je, 94a4~6)

vastupratibandhāt / vastvāyattatvāt / dhūmādivat / na hy agnipratibaddho dhūmo vahnipratyāyanasamarthas tadvaiparityena jalapratyāyane niyoktuṃ pāryate / tadā vastupratibaddhatve śabdānām ayam upālambhaḥ syād asati vyatireke katham ṣaṣṭhyādaya iti /

etad eva nāstīty āha / yadā punar ityādi / (K, 157.25~28)

この例においては、煙は火によってその存在が制約されているので、火を理解させるために使用することはできるが、水とは何の関係もないので、水を理解させることはできない、それと同様に、語がある特定の实在によってその存在が制約されているとき、それ語は当の实在を理解させることはできるが、属格表現においては、そのような分離した实在は存在していないので、一つのものについての属格表現は使用することができないことになってしまう、という意味である。目は同様に物体と必然的關係を有しているので、目で物体を把握することはできるが、目と音は何の関係もないので、目で音を捉えることはできない、というのがサバンの言及した比喻の意味であろう。

- (41) この「別々の基体を持つ、接尾辞のついた語が派生する」という部分は、原文のままでは十分には理解できなかった。前後関係からも、内容からも、次のようなシャーキャブッディの注釈がサバンの文章の下敷きになっていると思われる。

「従って、『虚空-性という、別々の基体を持つ〔名詞形成〕接尾辞 (= 「性」) 〔を付加して派生語が〕形成されることはないことになってしまう』というのは〔属格表現が別々の基体を有するのとは〕別の意味である。即ち『虚空の本性が虚空-性である』というこの語源解釈によって、〔あるものの〕性質〔を意味する〕語尾〔を付加して〕形成される〔語〕は、〔あるものとそれの有する性質という〕別々の基体を持っている〔ことが述べられている〕。』」*des na mkha' nyid ces de la phan pa dang tha dad pa'i brten can 'byung bar mi 'gyur ro zhes bya ba 'di don gzhän yin te nam mkha'i ngo bo ni nam mkha' nyid do zhes bya ba'i bye brag du bshad pa 'dis dngos po'i rkyen 'byung ba ni tha dad pa'i rten can nyid yin no // (PVT, Je, 99a6~7)*

tenāyam aparō 'rthaḥ khatvam iti vyatirekāśrayā taddhitotpattir na syād iti khasya svabhāvaḥ khatvam ity anayā vyutpattiyā bhāvapratyayasotpatter vyatirekāśrayatvam / (K, 162.25~26)

ただし、このシャーキャブッディの注釈も補訳をしないと十分には理解できないので、なお検討の余地がある。

- (42) 四種の〈他者の排除〉については、『リクテル』第四巻参照。
- (43) 服部正明「Mīmāṃsā ślokaṅkārikā, apoha 章の研究(下)」『京都大学文学部紀要』16巻(昭和50年) pp. 14~15 参照。
- (44) この例はあまり適切でないように思われる。もし〈木〉にとっての対立項が否定排除されていないために〈木〉というものが理解されないことを例示するならば、「木を持ってこい」という命令を聞いても、それによって〈木でないもの〉が否定排除されていないために木でないものに向かって行動を起こすことになってしまう、と言うべきではないだろうか。このサバンの例は正しい場合を述べていると言っても問題はないように思われる。
- (45) ここで使われている二種類の否定排除は、ダルマキールティが(おそらくは最初に)言及した三種類の否定排除のうちの一つである。ダルマキールティの挙げている例で説明する

ならば次のようになる。「チャイトラは弓の射手である」という文について、もし「チャイトラは弓の射手のみである」と弓の射手という属性に限定詞が付くと解釈されるならば、それはその属性が基体と〈結び付かないことの否定排除〉 *mi ldan rnam gcod* (ayogavyavaccheda) として機能する。もし「チャイトラのみが弓の射手である。」とチャイトラに限定詞が付くならば、それは〈他のものとの結び付きの否定排除〉 *gzhan ldan rnam gcod* (anyayogavyavaccheda) として機能し、弓の射手という属性が他の基体に所属することが否定される。もし「チャイトラは弓の射手であるのみである。」と動詞に限定詞が付くと解釈されるならば、それは〈結び付かないことの最も広い意味での否定排除〉 (atyantāyogavyavaccheda) として機能し、「でないことはない」という意味になり、蓋然性を表現する。このような否定排除は、否定詞の機能、ないしは限定詞の機能ではなく、全ての語の機能であり、この三種の区別はコンテクスト、即ち表現意図に依存する。これについては、稲見正浩「vyavaccheda再考」『印度学仏教学研究』39-1 (1990), pp.407-410に指摘されている。また、序論参照。

- (46) この一連の詩には、(他にも同様の記述をいくつも見つけることができるが、) ダルマキールティのアポーハ論をめぐる主張が簡明に示されているので、ここで少し詳しく見ておくことにしよう。まず、この詩に対するシャーキャブッディの注釈は次の通りである。

「それという〔語〕によってある一つの判断が含意されている。それでないものという語によって、それ(=ある判断)とは逆〔の判断〕が〔含意されている〕。

(・・・) それとそれでないものの原因、それらを識別する。即ち、自然に、〔ものに〕名前を付ける以前にも、枝などを備えたものという内容の同じ一つの判断の原因となっているものとそうでないものとを区別する。(中略)

その認識者の意識にある云々と言う。それ(=同一判断)の原因でないものから、その原因であるものを識別して定立する意識、その意識の中に存在している、即ちそれに現われ出ている諸々のもの、〔それは〕分別〔作用を〕持つ意識の原因として現われる、即ち現前する。後出の『かのように』という語と結び付くので、原因であるかのように〔現われる〕と〔補って〕読むべきである。とは言え、分別知に現われているそれらは、〔本当の〕原因であるわけではない。なぜならば、それらは外界の実在ではないからである。単に認識者がそのように同一錯視して外界に存在する原因であるかのように語っているにすぎない。〔さて、同一判断の〕原因でないものとは分離している〔かのように〕現われている、とここでも〔『現われている』という語が〕結び付けられる。『であるかのように』という語が付くのも前と同じである。同一であると判断する意識の原因でないものと分離しているかのように、即ち、見られたものと思考されるものが同一視され、外界のものと同じのものであるかのように、現われている、とここでも〔『現われている』という語が〕結び付く。命名の後でも自然に、それら諸存在を、その〔働きを〕行なわないものから異なったものとして〔聞き手が〕認知するようににさせるために、分別知に現われている〈他者の排除〉

が、同類のもの全てにおいて同一のものとして虚構されたところのものである差異に、名称、すなわち語を結び付け、名付けるのである。〔その語を実際に〕使うとき、その名称から、〔その語によって〕述べられたそれ、即ち〈他者の排除〉を表象し理解する意識は錯誤したものであるので、分別〔作用〕を持つ意識に現われているものを、同じ〈他者の排除〉を有する外界の实在であると虚構して同一实在であるかのように思いなすのである。それ故、同一であるという判断の原因となっているもの全てについて『〔これは〕木である』と〔等しく〕理解されることになるのである。』 *de zhes bya 'dis ni rtogs pa gcig bsdus so // de min zhes bya ba'i sgras ni de las bzlog pa'o // de dang de ma yin pa ni de dang de min dag go // de dag gi rgyu rnams ni de dang de min rgyu ste / de dag brda'i mdun rol du yang bdag nyid rnam par 'byed bar byed / yal ga la sogs pa dang ldan pa'i rnam pa can gyi rtogs pa gcig gi rgyu de dang de las bzlog pa tha dad du 'byed do // (PVT, Je, 158a7~b1)*

rtogs pa po de'i ste / blo de la ni yod pa'i zhes bya ba la sogs pa ni de'i rgyu ma yin pa dag las de'i rgyu rnams rnam par phye nas 'jog par byed pa'i blo gang yin pa de ni blo de ste / de la yod pa ni de la snang ba'o // rnam par rtog pa can gyi blo'i rgyu nyid du snang zhing mngon pa ste / 'og nas 'dra bar zhes 'byung ba dang 'brel pa'i phyir rgyu nyid 'dra bar snang ba zhes bya bar blta bar bya'i / rnam par rtog pa la de snang ba de rnams rgyu nyid du ma yin te de rnams phyi rol na med pa'i phyir rtogs pa po de lta lhag par zhen pa kho nas de skad du bshad par zad do // rgyu min dngos po bral ba dang zhes bya ba 'dir yang 'dra bar zhes bya ba dang / snang zhes bya ba'i sgra sbyar ba yang snga ma bzhin du sbyar te / gang dag rnam pa gcig tu rtogs pa'i blo'i rgyu ma yin pa de dag gi ngo bo dang bral ba 'dra bar snang ba'o // snang ba dang rnam par brtag par bya ba dag gcig tu byed pa'i phyir phyi rol gyi dang lhan cig ngo bo gcig pa 'dra bar ste 'dir yang snang zhes bya bar sbyar ro // brda'i 'og rol gyi dus su yang bdag nyid kyis / dngos po de rnams de mi byed pa dag las tha dad par ni shes 'gyur bas bya ba'i phyir tha dad pa rnam par rtog pa la snang ba'i gzhan sel ba rigs mthun pa thams cad la gcig pa nyid du sgro btags pa la skad ces bya ba sgra sbyor zhing brdar 'dogs so // skad de las tha snyad kyi tshe ji skad bshad pa'i gzhan sel ba de rtogs shing khong du chud par 'gyur ba'i blo de ni 'khrul pas dngos po gcig ltar rtogs rnam par rtog pa pa can gyi blo la snang ba de nyid phyi rol gyi gsal ba rigs mthun pa rnams la sgro btags nas dngos po gcig pa lta bur rtog go // de'i phyir gcig tu rtog pa'i rgyu thams cad la shing ngo zhes bya bar rtogs par 'gyur ro //

以上のシャーキャブツディの注釈は次のカルナカゴーミンの注釈から大部分サンスクリット語原文を回収できる。

tad ity anenaikāḥ parāmarśo gṛhyate 'tacchabdēna tadviparītaḥ / sa cāśāś ca tadatau / tayor hetavas tadataddhetavaḥ / tān vibhjate / ekaśākādīmadākāraparāmarśahetūn tadviparītaṃś ca pṛthak karoti svayam eva saṃketāt / pṛāg api (K, 238.27~239.7)

tasya pratipatturs tadbuddhiparivartina ityādi karmapaḍaṃ pratipadyetety etat kriyā-

padāpekṣam / ataddhetubhyas taddhetūn vibhajya sthāpyati yā buddhiḥ sā / tadbuddhis
 tatparivartninas tadārūḍhān / vikalpikāyā dhiyo hetutayā bhāto bhāsamānān / ivaśabdasya
 vakṣyamāṇasya sambandhād dhetutayeveṭi draṣṭavyam na tu te vikalpapratibhāsino hetavas
 teśām bahir asattvāt / kevalam pratipattus tathādhyavasāyād evam ucyate / aheturūpavika-
 lān bhāta ity atrābhisambandhaḥ / ivaśabdayoḡaś ca pūrvavat / ekākāraparāmarśabuddher
 ye na hetavas teśām rūpeṇa vikalān iva / dṛśyavikalpayor ekikarānād bāhyena sahaikarūpān
 iva / bhāta ity atrābhisambandhaḥ / svayam saṃketād uttarakālam api / atakāribhyo
 bhedena tān bhāvān pratipadyeteti kṛtvā / ukṭiḥ śabdo bhede vijātiyavyāvṛtte svabhāve
 vikalpena svākārbhedenādhyaste niyujyate saṃketyate / tam bhedaṃ yathoktaṃ / tasyāḥ
 śruteḥ sākāśād vyavahāre pratiyati pratipadyamānā paridhīr bhrāntyaikam vastv ivekṣate /
 sajātiyavyaktiṣu tam vijātiyavyāvṛttaṃ svabhāvaṃ svākārbhedena pratiyati dhīr ekam iva
 vastu prekṣata ity arthaḥ / tataḥ sarveṣv ekaparāmarśahetuṣu vṛkṣa iti pratipattir / (K,
 239.14~28)

- (47) 対論者の述べていることと、サパンのこの答論の違いは何であろうか。訳者の理解では、対論者は、語の限定作用を、当該性質が他のものと結び付くことを否定することと考えているのに対し、〈他者の排除〉論における否定は、当のものとくそうでないもの〉とが異なっていることの上になつて、認識者の注意をくそうでないもの〉から当のものへと向け換える、という働きを指している。この否定の働きは、特定の語の特定の働きではなく、あらゆる語に普遍的であり、従つて語にとって本質的な働きである。この点が対論者の理解と異なっている点であるように思われる。
- (48) この詩、およびその上に述べられたサパンの主張は、言葉の働きについての〈他者の排除〉論の見解を明瞭に示している。それによると言葉はまさにその作り出す効果によつて規定される。その場合の効果というのも、話者の期待、即ち何かを他者に伝えよう、あるいは伝えることによつて何らかの行動(=効果!)を引き起こそうという意図によつて規定される。話者は必要性があるとき、言葉を使用して聞き手にある効果を生み出そうとする。話者が期待しているのは、その言葉によつて聞き手にある行動を促すことである。その行動の内容を限定するために言葉が使われる。文字通り「限定する」のである。一つの発言を構成する全ての語は、それぞれ自らの限定の内容を持っている。ある一つの語が述べられるのは、行動の中のある部分について、限定を加えるためである。「壺に水を入れて持つてこい」という命令文の解釈がそのことを雄弁に物語っている。言葉の意味というのは、このような限定された行動を引き起こすという効果のことである、とさえ(ダルマキールティもサパンも直接には言っていないが)言えるのではないだろうか。
- (49) この箇所は異本では *de las gzhan* 「それ以外のものが」となっているが、意味的には、その読み方も可能である。その場合には本文で補つたものが地の文となり、逆に「それらの語においては」という部分を括弧に入れることになる。
- (50) 二つの實在、言い換えれば二つの固有存在については、同一であるか、別異であるかの

いずれか以外にはない、という命題は既に非存在を定立する〈他者の排除〉についての議論において、存在しないものについては同一であるとも別異であるとも言えない、と論証する際に言及されていた。

(51) この詩に対するミバンの注釈は次の通りである。

「〈それでないもの〉からの〈異なり〉、それは意識上の存在に過ぎないのであって、实在領域に存在しているものではない。従って、实在するものとしては成立していない。また意識の働き方、あるいはそのような意識上の存在が、そのようなものとして構想され考察されたとき、全ての实在において、〈それ自身でないもの〉からの〈異なり〉が虚構された側面がそれぞれに存在するので、〈他者の排除〉〔説〕においては、直前で述べた誤謬は存在しない。〔〈異なり〉は〕实在しないものであっても、独自のものである個別相に対して、知覚における〈現われ〉と構想されたものとを同一錯視して理解することは妥当であるので、必要性・有効性がないわけではないのである。」
de min las ldog pa de ni blo chos tsam las don la mi gnas pas na dngos por ma grub cing blo yi 'jug tshul lam blo chos de 'dra ba 'di ltar brtags cing dpyad pa na / dngos po kun la rang min las ldog pa sgro btags kyi cha re yod pa 'i phyir / gzhan sel ba la ni bshad pa thag pa 'i skyon 'di med de / dngos med yin kyang thun min rang mtshan la snang btags gcig tu 'khrul nas go ba 'thad pa 'i phyir dgos num med pa min no // (M, kha, 25a2~3)

(52) 力、能力、可能性とは、何らかの効果を引き起こすことのできる潜在的能力である。ダルマキールティの哲学での基本原理である「実際的な効果を生み出す力」(arthakriyāsāmatya, *don byed nus pa*) も、そのような潜在的能力の一種である。ただし、ここではむしろ、言語行為の持っている潜在的な力と、現象面での行為の対比である。一つの行為が二つの効果を生み出すことが可能であり、そのことは、その二つの効果に対応して二つの内在的な力があることを示している。一方、行為が二つであるとすれば、それは必ず時間的に前後しなければならない。今の場合で言えば、他者の否定が先行し、それに基づいて対象の指示が行なわれることになるが、もしそうであると、相互依存の誤謬に陥ってしまうであろう。現実には行為は時間的に一つであり、そこから二つの異なった効果が生みだされるのである。

(53) この対論者の反論の文章は十分には理解できない。ロオケンチェンは、『リクテル』本文と同じ言葉を繰り返すのみであり、他にはこの反論者に言及している注釈者はいない。これに対するサバンの答論は、〈異なり〉即ち他のものの否定を述べることで当のもの、即ち〈異なったもの〉たる实在が定立される、というように、否定と肯定という二つの力が同一の効果として結実することを主張している。それが反論に対する答釈となっている、ということから考えれば、対論者は、それら二つの力が別々の効果を生み出す、あるいは別々の作用をなす、あるいは別の対象を定立することになる、という主旨の反論をしているはずであろう。文法的に、あるいはイディオムとしてどのように解釈できるのかは不明であるが、取り敢えず以上のような意図のもとに意識した。

(54) ロオケンチェンの注釈に *chos shing dang shing min pa gnyis lta bu* (L, 119.6~7) とあるのに

拠る。

- (55) ここで肯定的遍充関係あるいは否定的遍充関係と言われているのは、基本的な意味は同じであるにせよ、論理的指示関係について述べられるものとは若干ニュアンスが異なっているように思われる。ここでは、ある普遍（仏教論理学の立場ではそれは〈他者の排除〉ないし〈異なり〉に他ならないが）が、一群の個物に共通に妥当することが肯定的遍充関係であり、その普遍が、それら妥当なる諸個物以外のものには存在しないことが否定的遍充関係と言われているのであろう。この二つが〈異なり〉において相即的に成立することは言うまでもない。直前に引用されている『プラマーナ・ヴァールティカ』の詩で「相互非存在」と言われているのは、この肯定的遍充関係と否定的遍充関係の関係であろう。
- (56) 本節の訳文で、「同格表現」、「同格関係」、「共通の基体」、「基体を共通にすること」などと訳したものの原語は大抵同じ *gzhi mthun* である。これはサンスクリット語の *sā-mānādhikarānya* に対応し、文字通りには「共通の基体、あるいは共通の主題を有すること」という意味である。言語表現における在り方としては同格関係、ないし同格表現であるが、その同じものが、ものの在り方としては共通の基体を有することとなる。即ち、二つの属性が同一の基体に属しているような在り方が後者であり、それが成立するときその二つの属性を言表する二つの語は文法的に同格で表現される。本和訳では、適宜訳し分けているが、それらの間に絶対的な違いがあるわけではない。
- (57) 文字通りには「そうではなくとも」であるが、その意味するところは、蓮華とは別の青なるものが実在していなくとも」という意味である。チベット語としてはそれで通じるが、日本語では逆の意味となってしまうので、ここでは意識した。
- (58) この補訳は『プラマーナ・ヴァールティカ』の先行する詩に基づいている。 *vicchedam sūcayan ekam apratikṣipya vartate / yadānyam tena sa vyāpta ekatvena ca bhāsate // (PV, 131)*
- (59) 修飾・被修飾の関係とは、修飾する語が修飾される語を限定する関係にある場合であり、ものの在り方としては一つの基体とそれを限定するものとの関係である。同格関係とは、いずれが基体であるかが問われることなく二つの語が並列された場合を指す。属格などの格表現は、属性として抽象化された抽象名詞に格語尾が付加されることよって、二つの異なったもの間の関係を表現していたが、それに対し、修飾・被修飾表現や同格表現は、抽象化されない、全体を表示するような名詞どうしの関係と考えられる。
- (61) 以下の文脈では、青蓮華における蓮華性と青性のうち「青性」の認識が問題となっているので、テキストの「蓮華 *utpala*」を「青 *sngon po*」に訂正して訳した。
- (62) 次の自注で言い換えているように、この「差異」は、〈異なり〉という意味での差異ではなく、普遍と特殊という対比における特殊を指している。この解釈は、デイグナーガの『プラマーナ・サムッチャヤ』に対するジネーンドラブッディの注釈のチベット語訳に基づいている。そこでは、 *spyi dang bye brag dang rnam grangs kyi sgra'i don* として、この『プラマーナ・サムッチャヤ』の詩に言及している (J, 188.1)。
- (63) サバンの参照しているカナカヴァルマン訳の『プラマーナ・サムッチャヤ』の自注では

次のようになっている。

「普遍、特殊、同義語〔を言表する〕語の意味は〔それぞれ〕別のものであるけれども、〔それらの〕語によって〔対象が相互に〕排除されてしまうということはない。なぜならば、〔相互に〕斥けあうものではないからである。」 *spyi dang khyad par dang rnam grangs kyi sgra rnams kyi sgra don ni gzhan nyid yin yang sgras sel ba ma yin no* // *ci'i phyir zhe na / 'gal ba med pa'i phyir ro* // (PS, 129.7~8)

平成5年3月26日 発行

非 売 品

チベット論理学研究（第五巻）

著 者 チベット論理学研究会
発行者 北 村 甫
印刷所 有限会社 日 本 興 業 社
土 田 等
東京都練馬区大泉町3丁目34番10号
発行所 財団法人 東 洋 文 庫
東京都文京区本駒込2丁目28番21号

本書は東洋文庫に対する平成四年度文部省補助金の一部により刊行された。