

STUDIA TIBETICA No. 19

チベット論理学研究

第二卷

サキヤ・パンディタ著

『正しい認識手段についての論理の宝庫』

第二章「意識」テキスト・和訳・注解

財団法人 東洋文庫

1990

STUDIA TIBETICA No. 19

STUDIES IN TIBETAN LOGIC

Volume 2

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

Chapter 2

— Text, Translation and Notes —

THE TOYO BUNKO

1990

仏教論理学（インドのものにせよ、チベットのものにせよ、また仏教に限らず、他のインド哲学の論理学は皆そうであるが）が近づき難いのは、そのほとんど全てのタームを単純に日本語に置き換えて理解するということができないばかりではなく、私たちの考え方の中に知らず知らずのうちに浸透している西洋哲学の問題意識や用語法にも直接的な対応を持っていないことが大きな理由だろう。私たちはそれぞれのタームについて、始めて出合うものとして、その定義から理解しなければならない。しかもその「定義」も、タームごとに独立しているのではなく、全体系の中での位置付けにおいて理解しなければならない。ということは、「定義」を理解するには、結局その論理学全体の諸概念の構造を理解しなければならないことを意味している。そしてまた、論理学書において展開される議論は、仏教論理学に特有の、相互依存的に定義された概念構造を前提としてのみ理解されるものであるから、なおさら専門的知識のない読者を辟易させるものとなるのである。

しかし翻って考えてみると、これは何も仏教論理学に限ったことではない。西洋論理学ないし西洋哲学を理解する場合にも、私たちはその伝統の中に身を置き、そこでの問題意識を恰も自らの問題であるかのように取り組まなければ、少しでも理解することはできないはずである。ただ私たち現代の日本人は、ヨーロッパ流の思考方法に慣れてしまっているので、仏教論理学を極めて異質、あるいは奇異なものと感じ、それを理解するためには意識的な努力を必要とするようになってしまったのである。

確かに、原理的に言うならば、同じ議論領域の問題であるならば、すべての概念を（西洋のものも東洋のものも）同列の概念構造の中へ翻訳して、同じ立場で議論できてしかるべきであるように思われる。そのような概念構造というのは、特定の哲学的伝統からはできるだけ解放されているはずであり、むしろ議論の対象となっている事象そのものに即して、それに対するそれぞれの把握の仕方（個々の思想のタームというのは、そのような特定の把握の仕方に他ならないだろう）を柔軟に表現できるようなものであって欲しいのである。そのような議論地平の上においてはじめて、様々な思想の意味が正確に位置付けられることになるだろう。しかし、もちろんこれは現在の段階では理想に止まっている。

現在私たちに許されているのは、仏教論理学をそれ自身の伝統的概念構造に即しつつも、その議論をできるだけ普遍的な論理によって（つまり、常識的な論理によってと言ってもいいのだが、）厳密に理解する努力を続けることであるように思われる。そしてその議論が問題としている〈事象それ自体〉を私たちの言葉でよく考え、表現していくことであるように思われる。本書は（もちろん、既刊の第1巻も含めて）チベット論理学の名著の一つに関して、以上のような姿勢で取り組んだものである。ここでは、仏教論理学について専門的知識を持っている人を読者として予想していない。私たちの言葉で問題を考えようとする以上、出発点は専門的知識にあるのではなく、明晰な思索力に

あると思うからである。本巻の議論は特に第1巻に比べてより伝統的な仏教論理学の概念体系に依存的である。と同時にそこで直接主題となっている意識形態論は、従来ほとんど研究されて来なかったものでもあるので、本巻に関する適切な参考書は存在しない。そのためサバンの議論を追跡するのは極めて困難なものとなっている。私たちが訳文を作成・検討する途上でかなりの難渋を経験した。本書がそれを少しでも普遍的なレベルで分かりやすく解析できたかどうかは読者の判断を待たなければならない。

訳文は、前巻と同様、福田がたたき台を作成し、研究会の席で主に木村誠司氏と検討を加えた上、最終的に福田の判断で書き直した。研究会には途中から東京大学大学院の李鐘徹氏も参加され、有益な助言を頂いた。序論、注、その他は福田が作成した。以上の経緯から、本巻は基本的には福田一人の責任に帰す。

第2章は第1章に比べて短いので、昨年よりは容易に執筆することができるだろうと考えていたが、いざ仕事にとりかかってみると、昨年同様極めて難渋した。結局研究会では最後まで訳を付けることができず、後半は福田一人の訳となった。第1巻と異なり、注も全て福田が作成したので、その執筆方法にかたよりがあることと思う。文献学的な情報に類する事項は極度に少ないので、その点を期待される方は失望されるかもしれない。私は自らの業績として本書を準備したのではなく、サバンおよびチャパの哲学を彼らとともに語りあうために本書を作ったつもりである。本書の主演は私ではなく、サバンあるいはチャパであるところを強く主張しておきたい。

本書では、『リクテル』のテキスト部分と巻末のサチューを除いて、岩波書店から発売されたパソコン用ソフト『数学用ワープロ SPE』を使用して版下を作成した。私たちインド学仏教学の研究者は、市販のワープロ・ソフトを使用する際、特にサンسكريット語の表記に不便を感じている。この『数学用ワープロ SPE』は、数学用と銘うっているが、半角の外字を自由に作成できるほか、通常のエディターおよびワープロ（日本語変換機能も含まれている。）としても強力な機能を有しているうえに、安価である。ただし残念ながら、半角のフォントが24ドットしか用意されていない。本書は32ドットのレーザープリンターで打ち出しているため、24ドットをエミュレートしているため、アルファベット文字の品位がやや落ちている。今後改良されることを期待したい。

今年度を通じて研究会での討議に加わられた木村氏の助力なくしては本書の訳をまがりなりにも完成させることはできなかった。氏にまず第一の感謝を捧げたい。また、今年度からチベット研究室に外国人研究員として来日されたチベット人学僧ゲシェー・テンパ・ゲンツェン師には、チベット論理学一般および『リクテル』の難読の箇所をいろいろ御教示いただいた。そのため本巻は第1巻に比べてはるかに理解が進んだように思う。師に深甚の謝意を表したい。本章のテキスト校訂においては、昨年度同様、西川氏がダラムサラの図書館で複写された写本および、VanarasiのTibetan Instituteで研究をされている Jampa Samten 氏から贈られたペチャ・スタイルの出版本（ただし残念ながら、出版情報を記載してあるはずのページが欠けているので、素性は不明

である。)を参照することができた。西川氏およびジャンパ・サムテン氏に深く感謝いたします。その他、本書は仏教論理学の基本的な事項についても必要な範囲で説明を加えているが、それらを執筆するに際して、多くの参考書を用いた。注記においてそれら全てに言及することはできなかつた。ご寛恕をお願いしたい。その他、言及すべき御研究や、参照すべき御訳業も私の勉強不足のために触れていないことが多いことと思われる。これらの優れた諸先生方のご寛恕を乞うと同時に識者の御教示をお願いしたい。

福 田 洋 一

目 次

まえがき	5
目 次	9
序 論	13
第1節 意識形態論について	15
第2節 チャバによる意識の分類	16
(2-1) 構造的分類	17
(2-2) 分節の基準の抽出	21
第3節 サバンによるチャバ説批判	23
(3-1) 推測の批判	23
(3-2) 不確定顕現の批判	24
(3-3) 既定知の批判	25
第4節 サバンの意識分類	26
序論注	28
本 文	31
(E2) 〈知るもの〉としての意識の〔内容〕決定	
(C1) 意識すべて〔に共通する〕特質	33
(C2) 知の分類と統合	33
(C3) 諸々の知の意味内容の決定	
(D2) 正しい認識手段でないもの	
(E1) 他の者の説の批判	
(F1) 批判の対象を総括して示す	34
(F2) 妥当でないものの批判	
(G1) 推測の批判	
(H1) 対論者の主張の陳述	
(I1) 推測の特質	34
(I2) 分類	34
(H2) 推測を正しい認識手段でない知の分類項目であるとする 説の批判	
(I1) 総括的な批判	
(J1) 選択支に分けて検討するならば妥当ではない	35
(J2) 過大適用に陥る	36

(J3) 逆のものと同じことになるという誤謬	39
(I2) 個々の推測の批判	
(J1) 理由のない推測の批判	40
(J2) 間違っただ理由による推測の批判	
(K1) 不確定擬似論証因に基づく推理が推測になってしまう	41
(K2) 不成立擬似論証因に基づく推理が推測になってしまう	41
(J3) 聖典に説かれた教説は推測であるとする主張の批判	41
(G2) 不確定顕現の批判	
(H1) 対論者の主張	
(I1) 不確定顕現の特質	43
(I2) 分類	43
(H2) 以上の説の批判	
(I1) 総括的に批判	44
(I2) 特に不鮮明なく像)を持つ対象の不確定顕現について	44
(G3) 既定知の批判	
(H1) 対論者の主張	
(I1) 既定知の特質	45
(I2) 分類	45
(H2) 既定知の批判	
(I1) 総括的批判	46
(I2) 特に直接知覚の既定知を批判する	
(J1) 批判の本論	
(K1) 直接知覚と既定知とは矛盾するので、それらに 共通基体はない	47
(K2) 直接知覚は同類のもの連続体に対して正しい認識 手段であるという説の批判	48
(J2) 反批判の排斥	50
(E2) 自説の説明	
(F1) 正しい認識手段でない知全部に共通する一般的特質	51
(F2) 第一義的分類の項目数を設定する分類と統合	51
(F3) 個々の設定	
(G1) 認識不成立知	52
(G2) 誤謬知	53
(G3) 疑惑知	54
訳注	57

付 表 87
文 献 表 97

序 論

第1節 意識形態論について

『リクテル』第一巻で述べたように、『リクテル』全体は、〈知られるもの〉である対象と〈知るもの〉である意識、および意識の対象に対する機能のしかた、という三部から構成されている。本章はその第二番目の主題であり、『リクテル』のサチューにおいては「〈知るもの〉である意識〔の内容〕決定」と題されている部分である^[1]。

本章の構成は、「意識の特質ないし定義」と「意識の分類」という二つの主題に分けられているが、議論の大部分は後者に当てられている。「意識の特質」というタイトルの意味は分かりやすいと思うので、ここではまず「意識の分類」という言葉の意味を簡単に説明しておこう。私たちが現代語で「意識」と言うときには、次のようなものを頭に浮かべるであろう。即ち、そのときどきの志向対象を写し出すけれども、それ自体としては不定形で連続している入れ物かスクリーンのようなもの、である。それに対して、チベット論理学（仏教論理学全般についても妥当する。）でいう「意識」とは、基本的には、ある特定の対象を認知しているところの、ある特定の意識の断面の各々を指している。言い換えれば、「何かを知っている」ということ、「何かを認知している」ということ、それ自体を指している。現代の言葉で言えば、それは「認識」（行為そのものとしての意味でも、また行為の結果としての意味でも）という語が、チベット論理学で言う「意識」に最も近い内容を持っている。そのような、「認識行為および認識結果」としての「意識」を、チベット論理学では別に「知」という言葉で表現することが多いということも付け加えておこう。

以上のことを念頭に置くならば、本章で言う「意識の分類」とは、むしろ「認識の分類」である。あるいは、「認識」に様々な区別が設けられるとするならば、それは、「認識の仕方」についての区別であるから、「認識の仕方の分類」あるいは「認識形態の分類」という意味であると言える。本章で議論されているのは、様々な認識が対象とどのような関係にあるかによって、どのように区別され、規定されるべきであるか、という「認識形態論」である。

さて、本章でも第1章と同様、批判の対象となっているのは、サパン以前のチベット論理学の主流であったチャパ・チューキセンゲの思想である^[2]。次節でまとめて紹介するようなチャパの思想は、オーソドックスなダルマキールティの論理学からすれば、かなり奇異な印象を与える。しかし、ダルマキールティの思想を祖述するという立場を離れて、その意味するところを考察してみるならば、私たちの日常行っている認識行為にとって、極めて有益な展望を与えているものと思われる。そこで本序論では、まずチャパの立場をできる限り明らかにし、次にそれに対するサパンの批判の意味とその議論の成否を検討し、最後に、チャパとの対比によってサパンの認識形態論の特質を簡単に素描することにしよう。

第2節 チャパによる意識の分類

チャパによるならば、意識の認識形態、あるいは知は全部で7種類に分けられる。即ち、

- I. 正しい認識手段としての知 (tshad ma)
 - (1) 直接知覚 (mngon sum)
 - (2) 推理 (rjes dpag)
- II. 正しい認識手段ではない知 (tshad min)
 - (3) 推測 (yid dpyod)
 - (4) 不確定顕現 (snang la ma nges pa)
 - (5) 既定知 (bcad shes)
 - (6) 誤謬知 (log shes)
 - (7) 疑惑知 (the tshom)

これらの術語の訳語には既成の訳語のないものもあり、これらの言葉だけではそれが何を意味しているのか理解できないと思われるので、最初に簡単に各々の知の説明をしておこう。正しい認識手段およびその下位項目の直接知覚と推理については、第1巻の序論等で説明したので、ここでは繰り返さない。正しい認識手段でない知は、言うまでもなく正しい認識手段以外の知全てである。それを「正しくない認識手段」あるいは「不正な認識手段」と考えるのは、正確ではない。正しくない知とはむしろ誤謬知を意味していることになってしまうが、上の分類表から分かるように、誤謬知は「正しい認識手段ではない知」の下位項目である。従って、「正しい認識手段ではない知」を「正しくない認識手段」と同一視することはできない。以上を考慮して、やや煩雑ではあるが、正しい認識手段以外の知は「正しい認識手段ではない知」と、直訳しておきたい。

そのうち、まず「推測」とは、今見えていないような対象について、きちんとした根拠にもとづかずに推量し、しかもそれが偶然当たっているような知である。その推量が当たっていなければ、それは正しくない知、即ち「誤謬知」である。推測の例としては、離れたところに古い井戸があるとき、何の根拠もなく、あの井戸の中には水があるに違いないと推量し、実際井戸の中に水があるような場合である^[3]。

「不確定顕現」とは、対象が意識に顕現してはいるが、それを明瞭に認知していないような知である。例えば、素晴らしい音楽に聞き入っているときには、まわりのものは目には見えていても、全く意識されていない。そのような意識されていない対象についての直接知覚が「不確定顕現」である。あるいは、遠く離れたところで光るものが見えるとき、実際にはそれは貝殻であるのに、それを銀であると誤認しているような場合、確かに視覚知には、ある光るものが現れ出ているのであり、それは銀が現れているのではないことも確かであるのだから、私たちがそれを貝殻であると認知していないだけで、やはり貝殻が知に現れ出ていると考えなければならない。これも貝殻であると確定され

てはないが、知に貝殻が顕現している、という意味で「不確定顕現」に分類される。

「既定知」とは、既に認識の成立している対象を繰り返し、あるいは重ねて認識するような知である。仏教論理学の定説では、正しい認識手段と言われる知は、必ずそれまでに知られていないような、新たな情報を提供する知でなければならない。従って、たとえその内容が正しいとしても、それが過去の認識の繰り返しであるならば、それは「既定知」に分類される。例えば、同じものをずっと見続ける場合の知や、過去に認識したことを想起する知、あるいは直接知覚の直後に起こる、「これは、何々である。」というような言語表現を伴った確定判断である。この最後の場合、直接知覚で既に認識は成立しているのだから、その同じことをぐ言語表現を媒介として改めて確認しても、新たな情報は何ら増加しない。そのように新しい情報の付け加えられない知は、正しい認識手段ではないとされる。

誤謬知は、知識内容が対象と一致していない知である。

疑感知は、Aであるか、Aでないか決めかねている知である。二つの選択支の前で、いずれの立場も選ぶことができないような場合である。

ここで以上のようなチャバ説の本章での位置を知るために、サパンの説も簡単に触れておくことにしたい。サパンにとっても正しい認識手段の設定は上述のチャバの場合と同じである。正しい認識手段ではない知については、「認識不成立知」「誤謬知」「疑感知」の三種のみであると主張する。このうち、誤謬知と疑感知はチャバ説とほぼ同じと見てよい。「認識不成立知」とは、文字通りには、「認識されないこと (martogs)」であるが、対象が存在しなかったり、様々な理由でその知が対象に関与する力がないために、その対象についての認識が成立していないような知を意味している。例えば、上で既定知に分類されたような知は、過去の対象を認識しているのであるが、厳密に考えれば、過去の対象は現在は存在していないのであるから、サパンによれば、そのような過去の対象を認識する既定知は認識不成立知であるとされる。また実在しているかどうか誰も知ることができない幽霊のようなものについても、認識は成立していないので、認識不成立知である。

さて以上のような知の設定方法について、まずチャバの説を検討していくことにしよう。

(2-1) 構造的分類

上のような7種の知についてチャバは、サチエーにも似た構造的分類を行っている。それをシャーキャチョクデンによって引用されたチャバの言葉に見てみよう^[4]。

一般に実在対象を認知するに際して二つ〔のあり方が区別される〕。即ち、〔当の対象を〕矛盾する対立項から異なったものとして区別できず、ある一つの立場を〔選択せずに〕認知する〔知〕と、〔当の対象を対立項から〕異なったも

のとして区別し、ある特定の立場を〔選択して〕認知する〔知〕とである。前者が、「疑惑知」である。なぜならば、無常ではないかと疑っているまさにそのときに、常住ではないかとも疑うので、〔無常性を〕それ（＝常住なもの）から異なったものとして区別して〔認知でき〕ないからである。

後者は〔更に〕二つ〔に分けられる。〕即ち、〔その知の知識内容が〕認識対象と一致していない認知と、一致している認知である。前者は「誤謬知」である。

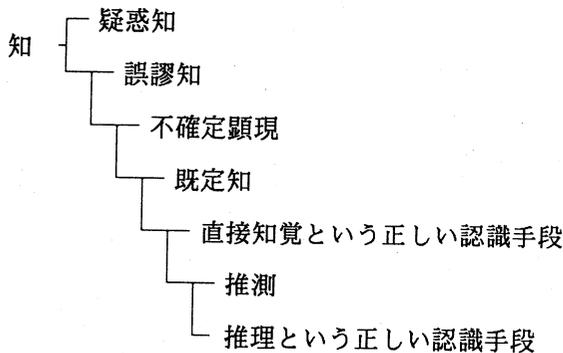
後者もまた、〔事実とは〕反対の想定^[6]に対して矛盾せず〔、それを排斥する力がないような知〕と、〔事実と反する想定に対して〕矛盾し〔それを排斥する力のある知〕の二つ〔に分けられる。その〕うち前者が、「不確定顕現」である。

後者は、以前に認識の〔成立した対象〕に対して作用する〔知〕とそれ以前に認識が〔成立していない対象〕に対して作用する〔知〕の二つ〔に分けられる。その〕うち前者が既定の対象を有する知（＝既定知）である。

後者もまた、個別相が〔知に対して〕現れることによって、〔その対象について持たれる誤った想定を排斥する力のある〔知〕と、〔直接〕知覚されないが〔誤った想定を〕排斥する力のある〔知〕の二つ〔に分けられる。その〕うち、前者は「直接知覚という正しい認識手段」である。

後者は、論証因に従う〔知〕と〔論証因に〕従わない〔知〕の二つ〔に分けられる。その〕うち前者が、「推理という正しい認識手段」であり、後者が「推測」である。

この説明は、それぞれの知の内容を知っている人に対して、全体がどのように構造的の分化していくかを厳密に規定したものであるので、最初は極めて難解であるかもしれない。まず以上の7種の知の関係を図示してみよう。



このように図示してみると、チャパの行った構造的分化による分類が極めて整然としたものであったことが分かる。そこで、今度は個々の分節点の正確な規定を取り出してい

くことにしよう。

まず最初、何の認識も得られていないときには、その認識内容に関して、あらゆる可能性が私たちの前にある。その段階では何も決定されてはいないし、何も知り得ていない。そこである特定の可能性を選び取って、他の可能性を全て捨て去るとき、ある特定の立場・主張・結論を採択したことになる。このとき、ある立場を選び取るということと、他の可能性を捨て去ることとは同じ一つの行為の両面であって、別のことではない。何らかの立場を選び取るということは、認識内容を特定のものへと「限定」していることである^[5]。一方、何らかの立場なり主張なり結論なりを選び取っていないような知、即ち、問題を前にして逡巡しているような知は、上述の分類では「疑感知」と呼ばれる。「疑わしい」と思っているときには、いずれの立場に対しても、これが正しいという確信が持てないので、何の選択も行っていないという点で他の知から区別される。

そこで、ある一つの立場、あるいはある一つの主張が選ばれたとしよう。そのときに問題となるのは、その選ばれた内容が正しいかどうかである。そこで、疑感知を除いた知は、その知識内容が実在対象と一致している知（＝内容が正しい知）と一致していない知（＝内容が誤っている知）とに分けることができる。後者が「誤謬知」であることは言うまでもない。

さて、チャバによるならば、知識内容が事実と一致しているために誤謬知でないような知が、更に、その対象について持ち得る、事実と反する誤った想定と矛盾するか矛盾しないかによって、「不確定顕現」とそれ以外の知に二分されることになる。ここで「知識内容が事実と一致している」ということと、「事実と反する誤った想定と矛盾しない」ということとの「違い」を説明しよう。最初に挙げた不確定顕現の例をもう一度ここで思い出していただきたい。例えば、遠くで光っているものを見て、実際には貝殻であるのに、銀であると思っている場合、その人の直接知覚に現れているものは銀ではない。「銀である」というのは単にそう「思われている」にすぎないのであり、しかもそれは知に現れているものについて、銀であると「思っている」のであるから、知に現れているもの自体は銀であるわけではない。もしこの人が「貝殻である」と思ったとしたら、それは正しい判断であることになるだろう。そのときには知に現れているものは、他ならぬ貝殻であることは明らかである。この、「貝殻である」と正しく判断する場合と「銀である」と誤って想定する場合とで異なっているのは、知に現れているものをどのように解釈するかという点であって、現に遠くに光るものとして知に現れているものには違いがない。即ち、最初から貝殻が知に現れていたのであって、それをある人は、貝殻であると認知していなかったにすぎない。このとき、直接知覚としての知識内容は貝殻の現れであるから事実と一致しているが、同時に「銀である」という誤った想定も行われているのだから、この場合の正しい知識内容は、誤った想定と矛盾することなく誤った想定と両立していることになる。

同様のことは、他の不確定顕現の例についても成り立つ。刹那毎に生滅する壺を私た

ちは現に見ているはずであるが、そのようには認知せずに、一定期間持続的に存在しているものと「思っている」。この場合にも、知に現に現れているものと、私たちの「思いなし」とにはくい違いがある。直接知覚には事実通り刹那に生滅する壺が現れているのに、それは「持続的である」という誤った想定を排斥することなく両立している。これが「不確定顕現」の特徴であるので、上述の分化過程でこの点が不確定顕現を分離する基準となったのである。

ここで少し別の観点から説明しておきたい。私たちの日常の認識活動には、意識的に行われる認識もあれば、意識的には行われていない認識もある。また、何かが「見える」あるいは「聞こえる」等という直接知覚と、直接には知覚できないもの・ことについて「思う」ことや「考える」こともある。この直接知覚するという意識の働きと思考するという意識の働きは全く異なったものである。このうち「思考」というのは仏教論理学では「分別知」と呼ばれる。一方「直接知覚」は、対象が存在しない場合をも含めて「無分別知」と呼ばれる。ところで、「思考」は必ず「意識的な」働きであると考えられる。なぜならば、目の前にないものを「思考」するときには、その対象に思いをこらして「思考」自身の力によってその対象を浮かび上がらせなければならないからである。それに対し「知覚」には意識的な知覚と無意識的な知覚があり得る。その対象に意識を集中して見ているときには、そのものは明瞭に現れるだけではなく、明瞭に認知され、他のものとまちがえることはない。しかしぼんやり何かが見えているときには、容易に他のものと見間違えるか、でなければ、何も見ていないに等しい。もちろん何も見ていないに等しいと言っても、それは比喩的な言い方にすぎず、実際にはその対象が見えてはいるが、「それ」として認知されていないということに他ならない。この、見えてはいても、「それ」として認知していないような知覚が「不確定顕現」であることは言うまでもない。またこの「不確定顕現」のみが意識的ではない認識行為であるということも以上のことから分かるであろう。このように、不確定顕現においては、知は自らの知識内容に関して明晰な意識を持っていないために誤った想定と矛盾することなく、それと両立してしまうのである。

さて次に、疑感知でもなく、誤謬知でもなく、不確定顕現でもない知、言い換えれば、ある特定の立場を選択しており、その内容が実在対象と一致しており、更に事実とは反対の〈誤った想定〉を排斥できる力を持っているような知についてもまた、次のような基準で二つに分けることができる。即ち、以前に認識したことのある事柄を重ねて認識している知であるのか、それともその対象について新たな情報を提供する知であるのかという基準によって二分することができる。既に以前に認識した事がまだ妥当であるような段階で重ねてその同じものを認識するような知を「既定知」と言う。既定知には直接知覚の既定知も分別知の既定知もあり得ることは、上述の通りである。また定義上、この知の内容は、対象のあり方と一致しており、しかも明晰な意識を持って行われた認識であることは言うまでもない。

疑感知でもなく、誤謬知でもなく、不確定顕現でもなく、既定知でもない知として残

された知、即ち、特定の立場を選択しており、その内容は正しく、明晰な意識を持っており、その対象についての新たな情報を提供するような知について、個別相が現われる知と、個別相が現われない知とに二分することができる。個別相が現れる知は、直接知覚であり、しかも正しい認識手段である。一方個別相が現れない知についても、正しい根拠に基づいた認識と、何の根拠にも依らずに推量しているだけの知とを区別することができる。正しい根拠に基づく認識は、推理であり、正しい認識手段たる資格も備えている。何の根拠にも依らずに推量している知は、「推測」と呼ばれる。

このようにして、チャバの言葉に従って7種の知を構造的に位置づけることができる。これは極めて整然とした分類体系であるように思われる。次節では、この構造的な分類体系を成り立たしめている分節の基準を抽出してみることにしよう。

(2-2) 分節の基準の抽出

チャバによる上述の分類体系においては、6回分化が行われている。従って、分節の基準も6つあると考えることができる。以下に列挙してみよう。

1. ある一つの可能性のみが選び取られているか、それとも一つの可能性への選択が行われていないか。
2. その知識内容は、実在対象の実際のあり方と一致しているか、それとも一致していないか。
3. 〈誤った想定〉と矛盾するのか、それとも矛盾しないのか。
4. 以前に認識の成立している対象についての認識か、それとも初めての認識か。
5. 実在対象の個別相が顕現しているのか、それとも個別相が顕現していないのか。
6. 正しい根拠に依拠しているか、依拠していないか。

基準1において、一つの可能性が選択されていない知が「疑惑知」として分離される。基準2において、知識内容が実在対象と一致していない知が「誤謬知」として分離される。基準3において、誤った想定と矛盾しない知が「不確定顕現」として分離される。基準4において、以前に認識の成立した対象について重ねて認識する知が「既定知」として分離される。基準5において、個別相が顕現している知が「直接知覚という正しい認識手段」として分離される。基準6において、正しい根拠に依拠していない知が「推測」、依拠している知が「推理という正しい認識手段」として分割される。

逆に言えば、この分化過程の最後に位置する「推理」ないし「推測」は、基準1から基準6までの6つの限定要素によって限定されたものである、ということもできる。例えば、「推理」とは、特定の立場が選択され、実在対象と一致し、誤った想定と両立せず、新たな情報を提供し、個別相が顕現せず、正しい根拠に基づく知と規定することができる。この規定に含まれる6つの限定要素は、それぞれ他の6種の知を排除する働き

を持っている。実際には正しい認識手段としての推理がこのように定義されることはないが、少なくとも推理が以上の諸性質を持っていることは事実である。また、「推測」も同様に分化の最後に位置し、多くの限定要素によって修飾されているが、これについてはロオケンチェンがチャバの言葉として次のような規定を伝えている^[7]。

〔推測とは、〕それ以前に認識されていない実在対象の真実なる〔あり方〕を、正しい認識手段によって確認された論証因に基づくことなく〔ある特定の内容のものとして〕確定する知である。「確定する」〔という限定辞〕によって直接知覚と疑感知を排除する。「真実なる〔あり方〕」〔という限定辞〕によって誤謬知を排除する。「それ以前に認識されていない」〔という限定辞〕によって想起を対象とする〔既定知〕を排除する。「正しい認識手段によって確認された論証因に基づかずに」〔という限定辞〕によって推理を排除する。

この資料では、「確定する」という限定辞によって単に不確定顕現のみならず直接知覚すべてが排除され、更には疑感知も排除されると述べられているが、この点は、私たちの今までの考察の内容と一致しない。シャーキャチョコクデンの引用したチャバの言葉と、ロオケンチェンの引用しているチャバのこの言葉とのどちらが正当であるのかを簡単に決定することはできないが、少なくとも理論的な一貫性という点からは、このロオケンチェンの引用の正当性には疑義が残る。この点を除けば、この推測の定義は、上に私たちが予想したように、それぞれが何らかの他の知を排除するような、いくつかの限定要素の組み合わせによって規定されているのが分かる。

推測のように、分化過程の一番深いところに位置するものは、このように多くの限定要素を必要とするが、より浅いところに位置する知は、より少ない限定要素によって規定されるのは言うまでもない。例えば、一番最初に分離される疑感知は、上述の基準1によってのみ区別される。即ち「ある特定の立場に限定され得ないような知」である。チャバ自身の規定は現在伝わっていないが、サパンを始めサキャ派の文献では、疑感知の設定方法はチャバ等のものと異ならないと言われているので、それを参照するならば、「これであると把握しても、そうでないことがあり得る〔知〕」^[8]とされる。即ち、ある立場とそうでない立場の両方の可能性があって、一方に確定することができない知と考えられるが、それは「ある特定の立場に限定され得ないような知」というのと同じことと考えられる。

それぞれの知の規定について詳しく見ていくならば、それぞれの論者や彼らの引用する諸説には様々な相違点があることが分かってくるが、それらが結局どれかの規定に還元されるのか、あるいは真に異なったものであるのかということについての検討は、あまりにも膨大な議論になるので、ここでは取り上げないことにする。

次節では、以上のようなチャバ説をサパンがどのように批判したかを見ていくことにしよう。

第3節 サバンによるチャバ説批判

サバンはチャバの提出した7種の知の分類のうち、推測と不確定顕現と既定知を批判した。ここでまずサバンが推測ないし既定知を批判した、と言うときの「批判」の意味を述べておこう。サバンは推測や不確定顕現や既定知と言われるような認識形態が存在しない、と言っているわけではない。チャバが推測と言っている知はサバンの理解では疑感知と言うべきものである。チャバが推測に分類するような、古井戸の中に水があるのではないかと推量する知それ自体の「存在」は経験的な事実であって、誰もそれを否定することはできない。問題は、チャバの提示した推測ないし既定知の「定義」にある。サバンはその錯綜した議論を通じて、チャバの提示した定義が内部矛盾を含んでいる、あるいはダルマキールティの記述と一致しない、ということを示そうとしているのである。そしてそのようにして「定義」が崩壊するならば、それによって定義づけられていたそれぞれの項目の存在意義も消滅する。しかしサバンは、その定義によって規定されていた個々の知自体には全く手を触れることはない。このことを念頭に置いておかなければ、サバンが錯綜した議論を通して一体何をしようとしているのかを理解することは難しくなる。

次節では、サバンのチャバ説批判の本質を提示したのち、その批判が本当にチャバ説の矛盾点を衝いているかどうかを考察することにしよう。

(3-1) 推測の批判

上述したように、チャバは推測を、適切な根拠に基づかないにもかかわらず、たまたまその知識内容が対象と一致しているような知として定義していた。それに対し、サバンは、適切な根拠に基づかない限り、たまたま当たっているような知は、疑わしい知と言うべきであって、何か肯定的な評価を与えることができるようなものではない、と批判している。

チャバの立場に立つならば、サバンの批判に対して次のように反論を述べることができる。たとえ何の根拠に基づいていなくとも、そのとき、その知の内容が対象と一致しているか一致していないか、という違いがあることは否定できないのであり、その「違い」に対してこそ、一方を推測、もう一方を誤謬知と名付けることができる。また確かに信頼性という点に関して言えば、推測も疑感知と同程度であるが、しかし知識内容がいずれか一つの立場に確定されない知と、根拠はなくともある一つの立場を選択し、それが事実と一致している知との間には「違い」があることは否めない。異なっているものに対して、その「相違」に「名まえ」を付ける、というのが、仏教論理学の言語理論の定説であることからすれば、当然、これらの「違い」に異なった名称が与えられるべきである。

しかしサパンの観点からすれば、適切な根拠に基づかないような知は何も論証したことにもならず、その知の有効性に関しては疑惑知と何ら変わりがない。知識の正しさを厳密に理論化しようとしたダルマキールティの立場に立っても恐らく同様のことが言えるであろう。その意味ではサパンの姿勢はダルマキールティの精神をよく受け継いでいると言える。しかし、効果、信頼性の点で問題があっても、二つの立場の前で逡巡している場合と、確かな根拠はなくとも一つの立場を正しいものとして選択している場合とでは、私たちの心のあり方に違いがあるのも事実である。また、認識したそのときに、認識者が、知識内容が正しいかどうかを知り得ないとしても、実際には、その知の内容は実在対象と一致しているか一致していないかのどちらか以外にはない。従って、そのときにその知が正しい内容を持つ知であるか誤謬知であるかは、当の認識者に分からないだけで、既に決まっていると考えることができる。根拠に基づかなくとも、知識内容が正しい知を「推測」として取り出したチャバの意図は、以上の点にある。

私たちはここでチャバとサパンがそれぞれ異なった観点から知を分類しようとしていることを理解することができる。その違いをわきまえるならば、どちらの立場が正当であるかなどと考える必要はない。むしろ彼らの考え方が異なっているが故に、私たちはより深く、知のあり様について思いを巡らすことができるのである。

(3-2) 不確定顕現の批判

さて、次に不確定顕現について検討してみよう。チャバにとって不確定顕現とは、正しい認識手段としての直接知覚とは異なり、個別相が知に顕現していても〈誤った想定〉と矛盾しないような知である。それに対してサパンは次のようにチャバを批判する。直接知覚は、正しい認識手段のものも含めて全て対象を確定する働きはない。従って、この場合を特別に「不確定な」顕現と名付けて別扱いをする必要はない。ここでサパンが使用している「確定」という語には特別な意味がこめられている^[9]。それは、分別知の働きによって対象をある特定の内容のものとして他のものから区別する働きを指している。他のもの、とは何らかの錯誤の原因によって事実の上に〈誤って想定されている〉ような虚像のことである。このような〈誤った想定〉の排除とは、実は〈他者の排除〉としてのアポーハそのものである。従って、それは分別知に固有の働きであって、直接知覚にはそのような虚像を排除する力はない。とするならば、直接知覚はすべて対象を「確定」することができないのだから、「不確定顕現」を特に他の直接知覚から区別する必要はない。以上がサパンの不確定顕現批判である。

これに対してチャバの言う「確定」とは、不確定顕現を説明する際に言及したように、〈誤った想定〉と両立しないように明晰にその対象を意識していることである。〈誤った想定〉と矛盾するというのは、〈誤った想定〉を排除してある特定の場面に限定する、という分別知の働きを指しているのではなく、自らの知識内容に明晰な意識を持っているために、〈誤った想定〉が同時に存在し得ない、という事態を指している。

従って、直接知覚にも確定的な知と不確定の知とがあり得るのである。

このように、不確定顕現をめぐるチャバとサバンの対論は、「確定」という語の理解の相違に起因することが分かる。サバン自身がそのことを意識して次のように言っている。「対象が不鮮明であることと、意識が〔対象を〕鮮明に把握できないことを混同してはならない。」サバンによれば、全ての直接知覚には対象は鮮明に顕現しているが、錯覚を引き起こすような何らかの原因が存在している場合には、対象をはっきり把握することができない。しかしそれは直接知覚の側の相違ではなく、何らかの別の原因があるからである。それを直接知覚の種類が異なっていると考えるべきではない、ということになる。

しかしチャバの立場においては、対象を明晰な意識で知覚している場合と、注意が他のものに注がれているために、見えてはいても「これ」として判別できない場合とに「違い」があることは否定できないのだから、その前者を正しい認識手段としての直接知覚、後者を不確定顕現と名付けることは妥当である、ということになる。

ここまで来ればチャバとサバンの見解の相違点のはっきりしてくる。サバンは直接知覚に対象の認知の働きを全く認めず、単に個別相が直接顕現している、という点へと直接知覚を還元してしまうのに対し、チャバは直接知覚にも対象を明晰な意識で認知している場合とそうでない場合の違いがあることを指摘し、それを異なった種類の知として立てているのである。

(3-3) 既定知の批判

最後に、既定知についてのサバンの批判を検討しよう。既定知は既に認識の成立した対象に対し、〈誤った想定〉と対立するように働く知である。この場合〈誤った想定〉と対立するように働く、とは、対象の真のあり方をありのままに、かつ意識的に把握するということと考えてよいであろう。それに対して、サバンは次のように批判している。厳密に考えるならば、そのように繰り返し同じものを認識するということとはあり得ない。なぜならば、全ての存在者は絶えず変転しているのであるから、一つの状態は刹那に消滅していると言える。従って、ある時点で認識された対象は次の刹那には消滅してしまうので、繰り返し同じものを認識するということとはあり得ない。ところが既定知は現在存在していない過去の対象を認識していると思い込んでいるのであるから、認識不成立知であるか、ないしは誤謬知である。これがサバンの既定知批判の骨子である。

確かに厳密な意味で刹那滅を主張するのであれば、「同じもの」を認識し続けるということとはあり得ない。しかし、チャバがこの既定知を設定した意味は別の点にある。ダルマキールティによる正しい認識手段の定義は「対象に関して人を欺くことのない、始めての対象を明らかにする知」である。ここに「始めての」あるいは「新たな」という限定辞が加えられているのは、既に成立しているようなこと、既に知られているような

ことについて改めて認識を行ったとしても、それを「正しい認識手段」と言うことはできない、ということを用意してのことである。それまでに知られていなかったこと、というのは、既に知られていることを繰り返し認識するような知を排除するために加えられた限定である。とするならば、このような限定が有意味であるためには、この規定によって排除されるような認識、即ち既に成立していることを繰り返し認識するような知がなければならない。もしそうでないとするならば、なぜダルマキールティは「初めての認識」という限定を付ける必要があったのか。また、「初めての認識」ということと「人を欺くことのない認識」ということとは異なった限定辞であるので、人を欺くことはないが、しかし初めての認識でないような知があることが予想される。それが他ならぬ既定知なのである。

もしサパンのように刹那滅理論を厳密に適用して考えるならば、あらゆる知は決して繰り返されることはなくなる。同じものを見続けても、それはすべてその都度新たな直接知覚であることになる。しかしダルマキールティが上の正しい認識手段の定義を考えていたのは、そのような原理主義的な場面ではなく、私たちの日常的な認識を検討する場面であったように思われる。そこでは新しい情報をもたらす知と、新たな情報をもたらさず単に繰り返されるだけの知との区別が有効な意味を持っている。その意味でチャパの既定知の設定は日常的な知の分類に有意義なものであると言える。

以上でサパンのチャバ説批判の本質とそれに対比してのチャバ説とを検討してきた。その際サパンの見解とチャパの見解の相違が生じる根本を明らかにするよう努力した。『リクテル』の本論はサパンの立場からの一方的な批判であるので、以上の解説でチャバ説の積極的な面をより正確に評価することができれば、幸いである。

第4節 サパンの意識分類

最後に、サパン自身の知の分類はどのような視点に立ち、どのような意味を持った分類であったかを見てみることにしよう。

最も原理的に言って、サパンは正しい認識手段でない知は、結局のところ全て「認識不成立知」、即ち、何も認識していないに等しいとする。なぜならば、正しい認識手段でない知の定義は「無欺性（＝その知が当の対象に関して人を欺かないこと）の成立しない知」である^[10]。即ちまさに正しい認識手段を定義する「無欺性」の成立しないことによって、正しい認識手段の反対概念を定義しているのである。従って、正しい認識手段でなければどのような知であれ、何らの認識も成立していないことになる。結局、正しい認識手段でない知は、その本質から言うならば、認識不成立知に他ならないことになる。

しかし、認識不成立知と言っても、対象との関係の仕方には三通りが区別できる。即ち、そもそも認識の働き、あるいは認識の能力そのものが欠如しているために認識が成立していないような知。これが狭義の認識不成立知である。次に二つの立場の前で迷

い、一つの結論を選び出すことのできないために認識が成立していない知。これは疑惑知である。最後に事実とは反対の内容を選択しているために、正しい認識が成立していない知。これが誤謬知である。この三者は、その結論と対象のあり方との関係に「違い」が認められる。事実と逆の内容を導き出している場合と、ある特定の内容の結論を導き出すことのできない場合と、そもそも認識の能力が欠如している場合とを区別することができるからである。従って、根本的には認識不成立知であるが、対象への関与の仕方に基づいて三種の正しい認識手段でない知が設定される、という。

サパンによれば、直接知覚は対象をいかなる意味でも確定することができないのだから、それが対象を逆の内容のものとして認識させることもないし、また既に顕現し見えていることだけで認識が成立しているのだから、認識が不成立であるということもない。また見えているものについて、その見えている限りのことについては、疑惑が起ることもない。サパンの見解では、不確定顕現と正しい認識手段としての直接知覚の区別はないのだから、それらはともに正しい認識手段としての直接知覚に含まれることになる。ただし錯誤した無分別知は誤謬知に含まれる。これを除けば、サパンにとっての、正しい認識手段ではない知の分類は全て分別知の認識形態に関するものと言える。この三種が、ある場合には、三種の擬似論証因のそれぞれに基づいて導き出される知であると言われることから、分別知のあり方との対応が密接であることを伺うことができる。サパンの視点がそのような分別知による判断作用に重点を置いたものであることは、逆に言えばサパンの分類の有効性が現実的な知の形態の分類という点を余り考慮に入れていなかったことを示しているように思われる。

本章のサパンの個々の議論は、極めて形式的な論争形態をとっており、そのいちいちの意味を理解しようと努力していると、サパンの批判の意図もチャパの知の分類の意味も忘れられてしまいかねない。そこで本序論では、細かい議論を本文注に譲って、その代わりチャパおよびサパンの知の分類に関する基本的な姿勢を明らかにするよう努めた。しかし同時に、本文を読んだのちに再び本序論に戻るならば、より一層理解を深めることができると思われるので、本文をお読みになったのち、序論を再読されることを希望したい。

序 論 注

[1] 本書は、第1巻の序論を前提としている。従って、サパンやチャパや『リクテル』、その注釈者、あるいは仏教論理学についての基本的な説明は前巻に譲ることにする。しかし、それらの事柄について知悉している必要はない。数人の固有名詞および、いくつかのテクニカル・タームに馴染みがあれば十分である。

[2] 本書の批判対象であるチャパの認識形態論については、Kuijp (1978) が最初に紹介した。

[3] この例も含め、以下の知についての具体例のいくつかは『リクテル』本文から採用した。本文には、より多くの例が述べられているので、それらも併せて参照していただきたい。本書の目次には、『リクテル』のサチエーが訳出されているので、該当箇所を見つけるのは容易である。

[4] 原文は以下の通り。ただし注記しているように、シャーキャチョクデンは2箇所でのこのチャパの言葉を引用しているが、語句の若干の異同が見られる。ここではやや詳しい小注のテキストを訳出した。

spyir ⁽¹⁾don yongs su gcod pa la gnyis¹⁾ te / dngos 'gal las tha dad du ma ⁽²⁾phyed pa²⁾ phyogs gcig ma yin par gcod pa dang / tha dad par phyed⁽³⁾ pa phyogs gcig tu gcod pa'o // dang po ni the tshom ⁽⁴⁾ste / mi rtag par dogs pa nyid na rtag par yang dogs (480.6) pas / de las tha dad du ma phye ba'i phyir ro⁴⁾ //

gnyis pa la gnyis te / shes bya dang mi mthun⁽⁵⁾ par ⁽⁶⁾yongs su⁶⁾ gcod pa dang / mthun⁽⁷⁾ par gcod pa'o // dang po ni log shes so //

gnyis pa la'ang⁽⁸⁾ / bzlog pa'i zhen pa dang mi 'gal ba dang / 'gal (480.7) ba gnyis las⁽⁹⁾ / dang po ni snang la ma nges pa'o //

gnyis pa la / sngar rtogs zin la 'jug pa dang / sngar ma rtogs pa la 'jug pa gnyis las⁽¹⁰⁾ / dang po ni / bcaad pa'i yul can no //

gnyis pa la'ang⁽¹¹⁾ / rang gi mtshan nyid mthong bas (481.1) sgro 'dogs la gnod pa dang / ma mthong bas gnod ⁽¹²⁾pa gnyis las¹²⁾ / dang po ni mngon sum tshad ma'o //

gnyis pa la / rtags kyi rjes su 'brangs pa dang / ma 'brangs ⁽¹³⁾pa gnyis las¹³⁾ / dang po ni rjes dpag (481.2) dang⁽¹⁴⁾ //

gnyis pa ni yid dpyod do // de ltar tshad min gyi blo lnga / tshad
ma gnyis te bdun du grangs nges pa yin no // (S19)

- (1) blo thams cad gnyis su 'dus S10.74.4. (2) phye ba S10.74.
4. (3) gnas S10.74.4 (4) mo S10.74.4. (5) 'thun S10.
74.5. (6) S10.74.5. omits. (7) 'thun S10.74.5. (9)
S10.74.5 omits. (10) S10.74.6 omits. (11) la S10.74.6.
(12) pa'o S10.74.6. (13) pa'o S10.74.7. (14) go S10.74.7.

[5] 「限定」という働きの重視は、仏教論理学の特徴の一つである。「限定」については本文注62参照。

[6] 本文では〈誤った想定〉と訳した。漢訳では「増益（そうやく）」と訳される。事実とは異なる虚像を対象の上に附託すること。本章において重要な意味を担っている概念である。詳しくは本文注27参照。

[7] slob dpon cha pa na re / sngar ma rtogs pa'i don bden
pa rtags tshad mas nges pa la ma brten par nges pa ste / nges pas
ni mngon sum dang the tshom gcad do // bden pas log shes gcad do
// sngar ma rtogs pas bden (READ dren OR bcad) pa'i yul can gcad
do // rtags tshad mas nges pa la ma brten pas rjes dpag bcad ces
gsungs so // (L, 81.2-3)

[8] サパンによる。本文当該箇所参照。

[9] 詳しくは本文注27, 29, 62等を参照。

[10] 正しい認識手段の定義については、本文注91参照。

本 文

(B2) GNYSIS PA SHES BYED KYI BLO GTAN LA DBAB PA la gsum las (C1)
DANG PO BLO TSAM GYI MTSHAN NYID ni /

blo'i mtshan nyid rig pa (172-2-3) yin //
'ga' zhig yul rig par 'dod pa ni mi 'thad de / yul gyi mtshan nyid blo'i
rig bya yin par mgo bsgre la / de 'dod na lHa sbyin pha⁽¹⁾ bus mtshon pa
ltar phan tshun ltos pas gang yang ngos mi zin la /⁽²⁾ gzhan yang rang
rig la yul med pas shes pa'i mtshan nyid (172-2-4) med par 'gyur ro //
rang nyid⁽³⁾ yul yin no zhe na / rang la yul dang yul can 'gal lo // des
na rang rig la yul yod par bshad pa ni btags pa ba yin no //

(C2) GNYSIS PA DE'I DBYE BSDU ni /

yul⁽⁴⁾ sogs⁽⁵⁾ sgo nas du mar 'gyur //
shes pa'i sgo nas rang rig (172-2-5) gcig //
yul gyi sgo nas dbye na rtog bcas rtog med gnyis dang shes pa'i ngo bo'i
sgo nas dbye na 'khrul pa dang ma 'khrul pa gnyis dang / 'jug tshul gyi
sgo nas dbye na shing gcod pa ltar yul la ma zhugs pa dang / 'jug bzhin
pa dang zhugs zin pa gsum mo // (172-2-6)

de ltar las byed pa⁽⁶⁾ po bya ba'i sgo nas dbye na⁽⁷⁾ sgo gsum po
de'ang yul can gyi sgo nas bsdu na⁽⁸⁾ rang rig pa kho nar 'du la / des
na don thams cad rang mtshan dang shes pa thams cad rang rig tu⁽⁹⁾ 'du'o
//

(1) RT(P) pa. (2) RTR & RT(M) omit /. (3) RTR & RT(M) rig.

(4) RT(P) insert la after yul. (5) RT(P) stsogs. (6) RT(P) omit pa.

(7) RT(P) omit na. (8) RT(P) omit bsdu na. (9) RT(P) du.

(B2) 〈知るもの〉としての意識の〔内容〕決定

(C1) 意識すべて〔に共通する〕特質

第二「〈知るもの〉としての意識の〔内容〕決定」は三節〔に分かれる。その〕うち第一節「意識すべて〔に共通する〕特質」は、

意識の特質は、「知ること」^[1]ある。

「〔意識の特質は〕対象を知ることである」と主張するもの^[2]もあるが、それは妥当ではない。〔即ち、そのような主張は、〕対象の特質が「意識〔によって〕知られること」であるというのと同じ理屈〔を適用していること〕になるが^[3]、もし「その通りである」と言うならば、デーヴァダッタ父子〔の例〕によって示されるように、〔二つの被定義項が〕お互いに依存しているので、いずれのものも確認 (identify) することができない^[4]〔ことになるかれである〕。また、自己認識には対象は存在しないので^[5]、〔自己認識には〕知の特質が存在しないことになってしまう〔からである〕。〔知〕それ自身^[6]が〔自己認識の〕対象である、と言うならば、自己 (=一つの知) に、〈対象〉と〈志向性を有するもの〉〔という異なった二者があること〕は矛盾している〔ので、自己認識には対象は存在しないのである〕。従って、自己認識に対象が存在していると〔ダルマキールティが〕述べているのは、比喩的な〔意味にすぎない〕^[7]のである。

(C2) 知の分類と統合

第二節「それ (=意識あるいは知) の分類と統合」は〔次の通りである〕。

対象などの点から〔見れば、〕多くの〔種類に分けられる〕。知の点から〔見れば、全ての知は〕自己認識一つ〔に統合される〕。

対象の点から分類するならば、有分別知・無分別知という二つ^[8]〔に分けられる。〕知〔それ自身の〕質の点から分類するならば、錯誤している〔知〕と錯誤していない〔知〕という二つ^[9]〔に分けられる。対象に対する〕関わり方^[10]の点から分類するならば、木を切る〔場合〕と同様に、〔まだ〕対象に対して〔何ら〕関与していない〔知〕と、現に〔対象に〕関わって〔活動して〕いる〔知〕と、すでに〔活動を終え〕関わっていない〔知〕という三つ〔に分けられる〕。

このように〔作用〕対象・作用主体・作用〔それ自身〕という〔三項関係を〕通して分類するならば、〔以上の〕三つの点〔からの分類〕となるが、その〔同じもの〕についても〈志向性を有するもの (=知それ自身)〉としての点から統合するならば〔全ての知は〕自己認識一つに統合される。従って、全ての実在対象は個別相に〔統合され〕、全ての知は自己認識に統合されるのである^[11]。

(C3) GSUM PA DE DAG GI DON GTAN LA DBAB PA la gnyis las / (D1) TSHAD MA'I (172-3-1) MTSHAN NYID 'og tu 'chad la / (D2) TSHAD MA MA YIN PA la gnyis te / (E1) GZHAN LUGS DGAG PA dang / (E2) RANG LUGS BRJOD PA'o //

(E1) DANG PO la gnyis las (F1) DGAG PA'I YUL SPYIR BSTAN na / Pandita 'ga' zhig mtha' yas pas dbye ba med do zhes zer ba'ang thos / Bod (172-3-2) phal cher blo lngar sdud de /

yid dpyod snang la ma nges dang //

bcad shes log shes the tshom lnga /

zhes⁽¹⁾ zer ro //

(F2) GNYSIS PA MI 'THAD PA'I CHA DGAG PA la gsum ste / (G1) YID DPYOD dang / SNANG LA MA NGES PA dang / (G2) BCAD SHES DGAG PA'o //

(G1) DANG PO la gnyis te (172-3-3) (H1) PHYOGS SNGA MA BRJOD PA dang / (H2) DE DGAG PA'o //

(H1) DANG PO la gnyis las (I1) MTSHAN NYID ni rtags la ma ltos par sngar ma rtogs pa'i lkog gyur don dang mthun⁽²⁾ par nges pa'o //

(I2) DBYE na rgyu mtshan med pa'i yid dpyod khron pa rnying pa na chu yod snyam⁽³⁾ pa lta bu /

rgyu mtshan phyin ci log (172-3-4) sha bsregs pa'i gsur la 'dus pa'i sbrang bu'i tshogs las⁽⁴⁾ mer⁽⁵⁾ nges pa lta bu /

(1) RT(P) ces. (2) RT(P) 'thun. (3) RT(P) omit snyam.

(4) RTR la. (5) RT(P) me.

(C3) 諸々の知の意味内容の決定

(D2) 正しい認識手段でないもの

(E1) 他の者の説の批判

(F1) 批判の対象を総括して示す

第三節「それらの意味〔内容〕の決定」は二節〔に分かれる。その〕うち、「正しい認識手段」は後に〔第8章以下で〕説明する〔ので、今は第二節〕「正しい認識手段でないもの」〔を説明しよう。それは更に〕二節〔に分かれる。〕即ち「他の者の説の批判」と「自説の提示」とである。

第一節〔「他の者の説の批判」は更に〕二節〔に分かれる。その〕うち、〔第一節〕「批判の対象を総括して示す」ならば〔次の通りである〕。

ある学者が〔正しい認識手段ではない知の種類は〕無数にあるので分類はない〔にも等しい〕と言うのも聞いている^[12]〔が、〕チベットの大部分〔の学者〕は意識を五〔種類〕にまとめて〔次のように〕言う^[13]、

推測、不確定顕現、既定知、誤謬知、疑感知の五つである。

(F2) 妥当でないものの批判

(G1) 推測の批判

(H1) 対論者の主張の陳述

(I1) 推測の特質

第二節「〔正しい認識手段でない五種の知のうち〕妥当でないものの批判」は三節〔に分かれる。〕即ち、「推測〔の批判〕」と「不確定顕現〔の批判〕」と「既定知の批判」とである。

〔そのうち、〕第一節〔「推測の批判」〕は二節〔に分かれる。〕即ち「対論者の主張の陳述」と「その批判」とである。

〔そのうち、〕第一節〔「対論者の主張の陳述」〕は二節〔に分かれる。その〕うち、〔第一節「推測の」特質〕は、

〔正しい〕論証因に基づかずに、予め知られていない〔隠れた状態にある〔個物〕〕^[14]を、実在対象と一致する〔ある特定のものとして〕確定する〔知〕である。

(I2) 分類

〔第二節〕「分類する」ならば、

(1) 理由のない推測、例えば古い井戸の中に水があると思う場合。

(2) 間違った理由〔による推測、〕例えば肉を焼く臭いに集まった蠅の群れを〔煙

rgyu mtshan ma nges pa tshul gsum mi shes kyang byas pa'i rtags las
mi rtag pa rtogs⁽¹⁾ pa lta bu'o zhe'o⁽²⁾ //

(H2) GNYSIS PA DE DGAG PA la gnyis te / (I1) SPYIR DGAG PA dang /
(I2) SO SOR DGAG PA'o // (172-3-5)

(I1) DANG PO la'ang gsum las / (J1) BRTAGS NA MI 'THAD PA ni /

yid dpyod rtags la ltos⁽³⁾ mi ltos //

dam bca' tsam yin the tshom 'gyur //

yid dpyod rtags su bkod pa⁽⁴⁾ tsam la ltos sam mi ltos / mi ltos⁽⁵⁾ na
dam bca' rkyang pa yin pas nges pa mi srid de rNam nges (172-3-6) las /
yul bltar⁽⁶⁾ mi rung ba'i bdag nyid kyis the tshom gyi rgyu yin
pa'i phyir ro⁽⁷⁾

zhes bya ba dang /

phyogs kyis tshig las ni don la the tshom za bar mthong gi nges
pa ma yin pa'i phyir⁽⁸⁾ dngos su sgrub^(8a) par byed pa ma yin
no⁽⁹⁾

zhes bya ba dang /

med ces bya ba'i tshig ⁽¹⁰⁾gis kyang⁽¹⁰⁾ // (172-4-1)

de med kho na min gal te //

ji ltar med rigs⁽¹¹⁾ de brjod⁽¹²⁾ na //

de tshe med ces bya bar rtogs //⁽¹³⁾

zhes⁽¹⁴⁾ gsungs pas so //

rtags la ltos na yang dag gam //

ltar snang gsum las 'da' ba med //

(1) RTR & RT(M) rtog. (2) RT(P) ce na. (3) RT(P) gtan. (4) RT(P)
omit pa. (5) RT(P) ltas. (6) RT(P) ltar. (7) I can't identify this
passage in PVin. (8) PVin.III insert ro / after phyir. (9) PVin.III
190a1. (10) RT(M) gi. (11) RTR & RT(M) rig. (12) RT(P) rjod.
(13) PVin.II.69. Cf. PV.I.17.:na ca nāstīti vacanāt tan nāsty eva yathā
yadi / nāsti sa khyāpyate nyāyas tadā nāstīti gamyate //. (14) RT(P)
ces. (8a) RT(P) grub.

と間違えて)、火があると確定する場合^[15]。

(3) 確定されていない理由〔による推測、〕例えば〔論証因の〕三条件を知らないにもかかわらず、「作られたもの」という論証因に基づいて「無常性」を認識するような場合^[16]。

(H2) 推測を正しい認識手段でない知の分類項目であるとする説の批判

(I1) 総括的な批判

(J1) 選択支に分けて検討するならば妥当ではない

第二節「それ(=推測を正しい認識手段でない知の分類項目であるとする説)の批判」は二節〔に分かれる。〕即ち、「総括的な批判」と「個別的な批判」とである。

〔そのうち、〕第一節〔「総括的な批判」〕も〔更に〕三節〔に分かれる。その〕うち〔第一節〕「選択支に分けて検討するならば妥当ではない」〔という批判は次の通りである〕。

推測〔と言ってもそれ〕は、論証因に基づいているか基づいていないか〔のどちらかであろう。もし後者であるならば〕主張命題のみである〔ので、推測とあなたが呼んでいるものは〕疑感知であることになる。

推測〔と言ってもそれ〕は、〔正しいかどうかはともかく〕何らかの、論証因として提示されたものに基づいているか^[17]、〔それとも何の論証因にも〕基づいていないか〔のどちらかであろう。もし〔何の論証因にも〕基づいていないとするならば、〔推測は〕主張命題だけなので、〔対象をある特定の内容のものとして〕確定することはできない。なぜならば、『プラマーナ・ヴィニシュチャヤ』に次のように述べられているからである。即ち

それ自体知覚に適する条件を満たさない対象であるので、疑感知の原因となるからである^[18]。

また、

主張命題〔のみ〕に基づいては、実在対象に対して疑惑のあることが経験されるのであって、〔対象をある特定の内容のものとして〕確定することは〔でき〕ない。従って、実際に〔結論を〕論証することはできないのである。

また、

〔単に〕「存在しない」と言葉で〔言っただけでは〕、必ず存在しないということにはならない。なぜ存在しないのかという、その理由を述べて〔始めて、確かに〕存在していないと認識できるのである。

論証因に基づいているとするならば、〔その論証因は〕正しい〔論証因〕および三種の擬似〔論証因〕^[19]のいずれか以外にはない。

gal te yid dpyod rtags la ltos na bzhi (172-4-2) las mi 'da' ste /
(chos can¹) la rtags ma grub na ma grub pa'i rtags ltar snang ngo //

grub nas² mthun³ phyogs kho na la 'jug na yang dag / mi
mthunphyogs kho na la 'jug na 'gal ba / gnyis ka la 'jug pa'am mi 'jug
na ma nges pa'o //

dper na (⁴khron pa⁴) na chu yod de ci'i phyir (172-4-3) zhes
dris⁵ pa na / rtags mi 'god par yod do zhes dam bca' rkyang pa ni the
tshom du sngar bshad zin la / rgya mtsho'i ngogs yin pa la sogs pa ma
grub pa bkod na phyogs la mthu med pas ma rtogs pa nyid yin pa'i phyir
nges pa mi srid do //

chu 'dren pa la sogs pa'i rtags (172-4-4) nges na yang dag go //
du ba la sogs pa bkod na 'gal ba'o //

snga phyi'i chu len pa la sogs pa bkod na ma nges pas rtags sam blo
bzhir ma 'dus pa'i lkog gyur rtogs pa'i yid dpyod mi srid do //

(J2) GNYSIS PA HA CANG THAL BA ni /

rgyu mtshan can gyi yid dpyod gnyis // (172-4-5)

ltar snang gsum du mi 'du na //

gtan tshigs ltar snang bzhi par 'gyur //

yid dpyod 'gal ma nges ma grub gsum la brten pa'i blo gsum du mi 'du na
yid dpyod skyed pa'i rtags zhes bya ba ltar snang bzhi pa srid par 'gyur
ro //

(1) RT(P) mtshon. (2) RTR & RT(M) na. (3) RT(P) 'thun. (4) RTR &
RT(M) khung. (5) RT(M) bris.

〔あなたが〕推測〔と呼んでいるもの〕が、もし〔何らかの〕論証因に基づいているとするならば、〔その論証因は以下の〕四つ以外にはない^[20]。即ち、論証の主題において論証因が成立しないならば、不成立擬似論証因である。〔論証の主題において論証因が〕成立したのち、〔更に、その論証因が〕所証を有するものにおいてのみ存在するならば、正しい〔論証因〕である。〔また〕所証を持たないものにおいてのみ存在するならば、反対論証〔の疑似論証因〕である。その両者〔のいずれ〕にも存在しているか、あるいは〔そのいずれにも〕存在していないならば、不確定〔疑似論証因〕である。

例えば、井戸に水がある〔と主張したのに対し〕、それはなぜかと問われた場合、論証因を提示することなく単に「存在しているのである」と主張命題〔を述べる〕だけでは疑惑〔が生じる〕と既に上で説明した。

「海際であること」など〔この主題たる井戸において〕成立していない〔論証因〕を提示するならば、〔それは〕主張内容（＝この井戸の中に水があること）に対して何の効力もないので、〔それに基づく知は〕認識不成立知に他ならない、故に〔対象をある特定の内容のものとして〕確定することは〔でき〕ない。

「水を引いていること」などの論証因が〔論証因の三条件を満たしている〕と確定されるならば、〔それは〕正しい〔論証因〕である。

煙などを〔論証因として〕提示するならば、反対論証〔即ち水とは反対の火を論証する疑似論証因〕となる。

「過去何度か^[21]水を引いたこと」などを〔論証因として〕提示するならば、〔それは〕不確定〔疑似論証因〕である。

〔以上で論証因として可能なものは尽きる〕ので、四種の論証因（＝三種の疑似論証因と正しい論証因）あるいは〔それらに基づく四種の〕知〔のいずれにも〕含まれず、〔かつ〕〈隠れた状態にある〔個物〕〉を認識する〔とあなたの主張する〕〈推測〉はあり得ないのである。

(J2) 過大適用に陥る

(1) ^[22]

第三節「過大適用^[23]に陥る」〔という批判は、次の通りである〕。

〔あなたの分類による三種の推測のうち〕理由のある推測二種（＝間違った理由による推測と確定されていない理由による推測）は、もし三種の疑似論証因に含めることができないならば、〔それは〕第四の疑似論証因であることになってしまう。

推測が、反対論証・不確定・不成立という三種〔の疑似論証因〕に基づく三種の知（＝誤謬知、疑惑知、認識不成立知）〔のいずれにも〕含まれないとするならば、「推測を生じる論証因」という第四の疑似論証因がありうることになってしまうであろう。

(2) ^[24]

yid dpyod ltar snang ma yin na //

tshad (172-4-6) ma gsum pa srid par 'gyur //

ltar snang gsum la brten pa'i blo gsum du ni mi 'du / tshad ma gnyis ni
ma yin / don bden pa nges pa ni yod pas yid dpyod tshad ma gsum par
'gyur ro //

bden pa nges kyang tshad min na //

rjes su dpag pa'ang min par 'gyur // (173-1-1)

don bden pa gsar du nges kyang tshad ma ma yin na rjes su dpag pa⁽¹⁾
la'ang mtshungs so //

nges kyang sgro 'dogs⁽²⁾ mi gcod na //

gnod bya gnod byed min par 'gyur⁽³⁾ //

nges pa ni yod sgro 'dogs ni mi gcod na gnod bya gnod byed ma yin par
'gyur la / 'dod na

nges pa dang ni (173-1-2) sgro 'dogs yid //

gnod bya gnod byed ngo bo'i phyir //⁽⁴⁾

zhes bshad pa dang 'gal lo //

de'i phyir nges⁽⁵⁾ na sgro 'dogs mi gcod pa 'gal bas tshad ma gsum
par grub bo //

gal te lkog gyur la rjes dpag ma yin pa gang gis rtogs kyang tshad
ma'i tha snyad mi 'jug go zhe⁽⁶⁾ na /

(1) RT(P) insert tshad ma after pa. (2) RT(M) 'dog. (3) RT(P)
insert ro after 'gyur. (4) PV.I.49ab. :*niścayāropamanasor bādhya-*
bādhakabhāvatah //. (5) RT(P) des. (6) RT(P) ce.

もし推測が擬似〔論証因に基づく知〕でないならば、第三の正しい認識手段があり得ることになってしまうであろう。

推測〔が第四の擬似論証因でないとするならば、それ〕は三種の擬似〔論証因〕に基づく三種の知に〔も〕含まれず、二種の正しい認識手段（＝直接知覚と推理）でもなく、〔しかも〕真実なる対象を確定する〔働き〕がある〔という〕のだから、〔それは〕第三の正しい認識手段であるということになってしまうであろう。

(3) [25]

〔推測は〕真実〔なる対象〕を〔ある特定の内容のものとして〕確定するものであっても、正しい認識手段であるわけではない、と言うならば、推理も〔正しい認識手段では〕ないということになる。

〔推測は、確かに〕真実の対象を〔ある特定の内容のものとして〕新たに確定するけれども、正しい認識手段ではないのだ、と言うならば、推理についても同様に〔正しい認識手段でないこと〕になってしまうであろう。

(4) [26]

〔対象をある特定のものとして〕確定しても、〈誤った想定〉^[27]を断ち切ることができないと言うならば、〔〈確定〉と〈誤った想定〉とは〕〈阻害するもの〉と〈阻害されるもの〉〔の関係^[28]には〕ないということになってしまうであろう^[29]。

〔推測は、対象をある特定のものとして〕確定する〔が、〕〈誤った想定〉を断ち切る〔力は〕ないと言うならば、〔〈確定〉と〈誤った想定〉とは〕〈阻害するもの〉と〈阻害されるもの〉〔の関係には〕ないということになってしまうであろう。それを認めるならば、〔『プラマーナ・ヴァールティカ』に〕次のように述べられていることと矛盾する。即ち、

〔対象の内容を〕確定する〔心〕と〈誤った想定〉をする心とは、〈阻害するもの〉と〈阻害されるもの〉の関係にあるからである。

従って、〔あなたの言う通り、推測が対象をある特定のものとして〕確定するならば、〔そのときには〕〈誤った想定〉が断ち切られていないことは矛盾するので、〔推測は〈誤った想定〉を断ち切るものであるはずであり、従って〕第三の正しい認識手段であることが論証される〔てしまうであろう〕。

〔反論者：〕〈隠れた状態にある〔個物〕〉を推理以外のどのような〔知〕によって認識したとしても、〔その知に〕「正しい認識手段」という名称は与えられない〔ので、それが第三の正しい認識手段になってしまうという誤りはない〕。

(173-1-3) 'o na tshu rol mdzes pa ba ltar / don rang mtshan martogs
na bden pa rtogs kyang tshad ma'i tha snyad mi 'jug pas / rjes su dpag
pa'ang tshad ma ma yin no //

rang mtshan ma rtogs kyang bden pa rtogs pas tshad ma'i don grub bo
zhe⁽¹⁾ na / rtags med kyang bden pa rtogs pas (123-1-4) kho bo cag
gi'ang tshad ma grub bo //

mi mtshungs te rjes dpag brtags kyang the tshom med la yid dpyod⁽²⁾
ni brtags na the tshom du 'gyur bas so zhe⁽³⁾ na / de lta na the tshom
gyi lhag ma lus pas lhag ldan du 'gyur gyi yid dpyod nyams so //

nges pa⁽⁴⁾ med kyang bden brdzun dang // (173-1-5)

som nyi'i blo gsum mi 'gal na //

gal te nges pa med kyang khron pa na chu yod dam snyam pa yid dpyod yin
la med dam snyam pa log shes yin zhing⁽⁵⁾ gnyis kar 'dzin pa the tshom
mo zhe⁽⁶⁾ na /

nges pa med na yid dpyod nyams //

gnyis su 'gyur na the tshom dka' //

nges pa (173-1-6) mi dgos na yid dpyod kyi mtshan nyid nyams la / yod
dam med dam snyam pa la yid dpyod dang log shes su byed na the tshom
rnyed pa mi srid do //

(1) RT(P) ce. (2) RT(P) spyod. (3) RT(P) ce. (4) RT(P) kyang.
(5) RT(P) cing. (6) RT(P) ce.

〔サバン：〕それならば、インドの唯物論者（＝チャールヴァーカ派）〔が主張するの〕と同様に、真実〔なる対象〕を認識したとしても〔実在対象の個別相〕を認識しないならば、〔そのような知に〕「正しい認識手段」という名称が与えられることはない〔ということになり、〕従って、推理もまた「正しい認識手段」ではない〔ことになってしまおう〕^[30]。

〔反論者：〕〔推理は〕個別相を認識していなくとも、真実〔なる対象〕を認識しているので「正しい認識手段」である〔と言える〕資格は〔十分に〕成立している。

〔サバン：〕〔それならば〕われわれの〔言う通り、推測〕についても同様に、論証因〔に基づいてい〕なくても、真実〔なる対象〕を認識しているのであるから、正しい認識手段であることが成立して〔しまうのである。〕

〔反論者：〕〔推測と推理とは〕同じではない。なぜならば、推理は詳しく検討してみても疑問〔のわく余地〕はないが、推測は詳しく検討するならば疑わしものになるからである。

〔サバン：〕〔あなたの言う〕通りならば、〔推測は〕疑問の余地が残っているので「余地を持つもの」^[31]となって、〔あなたの述べた〕推測〔の定義〕は侵害されるのである。

(5) ^[32]

〔反論者：〕

真〔なる対象を持つ意識〕と偽〔なる対象を持つ意識〕と疑問〔を抱いている〕意識という三者は〔いずれも対象をある特定のものとして〕確定する〔働き〕を持たないけれども、〔それぞれを異なったものとして設定することに〕矛盾はない。

〔推測と誤謬知と疑感知の三者は、いずれも対象をある特定のものとして〕確定する〔働き〕を持たないけれども、井戸に水があるのではないかと思うのが推測であり、〔水は〕ないのではないかと思うのが誤謬知であり、〔あるだろうか、ないだろうか〕両方〔の可能性〕を考えているのが疑感知である。〔このように、それぞれを異なったものとして設定することに矛盾はない〕。

〔サバン：〕

〔推測が対象をある特定のものとして〕確定する〔働きを持た〕ないとするならば、〔あなたの主張する、対象を確定するものとしての〕推測〔の定義〕は侵害されるであろう。〔また、あるだろうと思うこととないだろうと思うこととがそれぞれ〕二つのもの（＝推測と誤謬知）となるならば、疑感知〔を設定すること〕は困難である。

〔推測も対象をある特定のものとして〕確定する必要がないと言うならば、〔あなたの主張する、対象を確定するものとしての〕推測の特質は侵害されるであろう。あるだろうか、ないだろうかと思うこととを、〔それぞれ〕推測知および誤謬知であると言うな

phyogs rer nges na de bden yang yid dpyod dang log shes gnyis yul
gcig la res 'jog tu 'jug pa nyid la the tshom gyi (173-2-1) tha snyad
'dogs so zhe⁽¹⁾ na / brtag⁽²⁾ na nges pa mi rnyed pa'i tshod dpag⁽³⁾
nyid la mkhas pa rnams the tshom du mdzad do //

(J3) GSUM PA BZLOG PA DANG MTSHUNGS PA ni /

yang na bden pa'i yid dpyod ltar //

log pa'i yid dpyod cis mi 'thad //

khyed 'dod pa (173-2-2) las blzog ste / log pa'i yid dpyod kyi mtshan
nyid rtags la ma ltos par sngar ma rtogs pa'i lkog gyur don dang mi
mthun par nges pa yod ces brjod na cir 'gyur⁽⁴⁾ /

'dod na yid dpyod bden pa nyams //

min na snga ma'ang min par mtshungs //

'di bden na yid (173-2-3) dpyod mi srid la / mi 'thad na yid dpyod nyid
kyang mi 'thad do //

gnyis kar dogs na the tshom 'gyur //

gal te srid na grangs nges 'jig //

log pa'i yid dpyod gnyis kar dogs pas / the tshom du gyur⁽⁵⁾ na bden
pa'i yid dpyod la'ang mtshungs la / gnyis ka (173-2-4) bden par 'dod na
/ 'gal ba la mi 'khrul ba srid par 'gyur zhing tshad ma ma yin pa drug
par 'gyur⁽⁶⁾ bas lnga'i grangs nges 'jig go //

(1) RT(P) ce. (2) RT(P) brtags. (3) RT(P) dpags. (4) RT(P) gyur.

(5) RT(P) 'gyur. (6) RT(M) insert bar 'gyur after 'gyur.

らば、〔その両者であるところの〕疑感知を得る（＝設定する）ことはできないであろう。

〔反論者：〕〔有無の〕どちらか〔一方〕の立場に確定（＝限定）されるならば、〔推測および誤謬知と異なったものとして疑感知を設定できないというのは〕正しいが、同一の対象について推測と誤謬知の二つが交互に生じる〔ことがあり、それ〕に対して「疑感知」と名付けている〔ので、問題はない〕。

〔サパン：〕〔疑惑とはそのようなものではない。〕詳しく検討すると確定が得られない^[33]ような憶測（＝推測）のことを識者たちは疑感知と呼ぶのである。

(J3) 逆のものと同じことになるという誤謬

第三節「逆のものと同じことになる〔という誤謬〕」は〔次の通りである〕。

あるいは、真実〔なる対象を認識する〕推測知と同様に、誤った推測知〔を設定すること〕は、どうして妥当でないのか。

あなたの主張するところとは逆の〔推測〕、即ち「〔正しい〕論証因に基づかずに、予め知られていない〔隠れた状態にある〔個物〕〕を、実在対象と一致しないような〔ある特定のものとして〕確定する〔知〕」という〔誤った推測〕の特質^[34]があると言うならば、どのように〔それに答える〕のか。〔あなたの立場からはそれは否定できないのではないか。〕

〔誤った推測を〕認めるならば、真実〔なる対象をある特定のものとして確定するという、あなたの主張する〕推測〔の定義〕は侵害される。そうでない（＝誤った推測の特質は成立しない）と言うならば、前のもの（＝真実を確定する推測）も同様に、そうではない（＝その特質が成立しない）。

この〔誤った推測の定義〕が正しいとすれば、〔真実なる対象を認識するものとあなたが定義する〕推測は存在し得ない。〔誤った推測の設定は〕妥当でないと言うならば、〔真実なる対象を認識する〕推測自体〔の設定〕も妥当ではない〔ことになる〕^[35]。

〔誤った推測が〕二つ〔の立場〕の前で迷うものであるならば、〔それは〕疑惑である。もし〔それと同様に、二つの立場を真実と考える推測が〕あり得るとするならば、〔あなたの主張する、正しい認識手段でない知の分類項目の〕数の限定^[36]は崩壊する。

誤った推測は、二つ〔の立場〕を前にして迷うものであるので疑惑になるのであると言うならば、真実の推測についても同様〔のことが成り立つ〕。即ち、二つ〔の立場〕が〔二つ〕とも真実であると認めるならば、矛盾している〔二つもの〕に対して錯誤していない〔知というもの〕があり得ることになり、第六の正しい認識手段でない〔知があるという〕ことになってしまうので、〔正しい認識手段でない意識は〕五つ〔のみ〕であるという〔あなたの主張する分類項目の〕数の限定は崩壊してしまうのである。

log shes yin na⁽¹⁾ yid dpyod kyang //
 tshad ma nyid 'gyur mtshungs phyir ro //
 blo de log shes su 'du na yid dpyod kyang tshad mar (173-2-5) 'du'o //
 myong ba dang rtags la ma brten pas yid dpyod tshad ma ma yin no
 zhe⁽²⁾ na / blo bslad pa dang rtags 'gal ba la ma brten pas log pa'i yid
 dpyod kyang log shes su mi 'du ba mtshungs so //
 de nyid rNam nges las kyang /
 ji ltar ma nges pa las⁽³⁾ nges par 'gyur //(4) (173-2-6)
 zhes^(4a) bya ba dang /
 yod kyang ma grub pa la yod pa'i tha snyad mi rigs⁽⁵⁾ pa'i
 phyir ro⁽⁶⁾
 zhes bya ba dang /
 yod kyang dngos pos ma byas pa'i rtogs pa ni med pa⁽⁷⁾ rtogs pa
 dang khyad par yod pa ma yin te⁽⁸⁾ yid ches pa med pa'i phyir
 ro //(9)
 zhes gsungs pas so //

(I2) GNYSIS PA (173-3-1) SO SOR DGAG PA la gsum las / (J1) DANG PO
RGYU MTSHAN MED PA DGAG na /

gal te rgyu mtshan med pa yi //
 yid dpyod bden na kun bden 'gyur //
 rgyu mtshan med kyang don bden pa rtogs na rang gi 'og na rin po che yod
 pa la sogs pa tshod dpag thams cad kyang (173-3-2) bden par 'gyur ro //
 the tshom za'o snyam na / rgyu mtshan med pa'i yid dpyod bden
 panyams so //
 khron pa'i chu'ang rgyu mtshan gtan med pa ma yin te sngar chu
 mthong ba tsam rgyu mtshan du byed pa'i phyir ro //

(1) RT(M) insert yin na after na. (2) RT(P) ce. (3) PVin.III. la.
 (4) PVin.III. 218b2. (5) PVin.I. dmigs. (6) PVin.I.96.16-17.
 (7) PVin.III. par. (8) PVin.III. no //. (9) PVin.III. 188a3-4.
 (4a) RT(P) ces.

〔誤った推測は〕誤謬知であると言うならば、〔真実を認識する〕推測も正しい認識手段に他ならないことになるであろう。なぜならば〔理由が〕同じだからである。

その意識（＝誤った推測）は誤謬知に含められると言うならば、〔真実を認識する〕推測についても〔それは〕正しい認識手段に含められることになる。

〔反論者：〕推測は、〔直接知覚による〕経験にも論証因にも基づいていないので、〔真実なる対象を認識しているとしても〕正しい認識手段ではないのである。

〔サバン：〕〔推測が正しい認識手段に含められないのと〕同様、誤った推測も、欠陥のある意識あるいは矛盾〔を帰結する疑似〕論証因に基づいていないので、誤謬知に含められないのである^[37]。

これは『プラマーナ・ヴィニシュチャヤ』においても次のように述べられている。

不確定な〔論証因〕に基づいて、どうして〔対象が〕確定されることがあるのか。

また、

〔たとえ実際に〕存在しているとしても、〔確実な存在性が〕確立（＝確定）されていないものに「存在」と名付けるのは理に合わないから。

また、

〔その対象が実際に〕存在しているとしても、実在の力によって生み出されたのではない認識^[38]は、存在していないものを認識しているのと同じことなのである。なぜならば、〔存在していないものの認識と同様〕信頼性がないからである。

(I2) 個々の推測の批判

(J1) 理由のない推測の批判

第二節「個々の〔推測の〕批判」は三節〔に分かれる。その〕うち、第一節「理由のない〔推測〕を批判する」ならば、〔次の通りである。〕

もし、理由のない推測が真実〔なる対象を認識できる〕とするならば、あらゆる〔知〕が真実〔なる対象を認識できること〕になる。

理由がなくとも真実なる対象を認識する〔ことができる〕とするならば、自分の下に宝が存在しているなど〔と考えるような〕当て推量も全て、真実〔なる対象を認識していること〕になって〔しまうであろう〕。

〔反論者：〕疑惑が生じる〔ので、真実なる対象を認識していることにはならない〕。

〔サバン：〕〔それならば、〕理由のない推測が真実〔なる対象をある特定のものと〕して確定するという、あなたの主張は侵害されることになる。

〔また、〕井戸の〔中に〕水が〔あると推測する場合〕にも理由が全くないわけではない。なぜならば、単に以前〔その井戸の中の〕水を見たことがあるという〔ような〕

gal te rgyu mtshan de ma nges pa yin no zhe⁽¹⁾ na / ma nges pa
nyid(173-3-3) kyis the tshom du 'gyur ro //

(J2) GNYIS PA RGYU MTSHAN PHYIN CI LOG DGAG na /
gal te log pa'i rgyu mtshan can //
yid dpyod yin na gzhung dang 'gal //

'di la gnyis las (K1) MA NGES PA⁽²⁾ YID DPYOD DU THAL BA ni / mnyan
byasmi rtag pa bsgrub⁽³⁾ pa thun mong ma yin pa'i (173-3-4) ma nges pa
dang / gzhal byas mi rtag pa bsgrub^(3a) pa dngos kyis ma nges pa dang /
⁽⁴⁾Has byin⁽⁴⁾ gyi bu las sngo bsangs bsgrub⁽⁵⁾ pa yang dag gi lhag ldan
la sogs pa thams cad khyed ltar na yid dpyod du 'gyur ba las slob dpon
gyis the tshom du bsdus pa'i phyir ro //

(K2) GNYIS PA MA (173-3-5) GRUB PA YID DPYOD⁽⁶⁾ DU THAL BA^(6a) ni /
mig gi⁽⁷⁾ gzung byas sgra mi rtag par bsgrub⁽⁸⁾ pa'ang yid dpyod du
'gyur ro //

'dod na ma grub pa las rtogs pa mi skye bar gsungs pa dang 'gal te
/
phyogs la mthu med ⁽⁹⁾som nyi⁽⁹⁾ dang //

⁽¹⁰⁾zhes pa⁽¹⁰⁾ ltar ro //

(J3) GSUM PA LUNG GI CHOS (173-3-6) YID DPYOD DU 'DOD PA DGAG na /
rang gzhan sde pa'i lung las rtogs //
blo rigs bzahir 'dus yid dpyod min //

(1) RT(P) ce. (2) RTR & RT(M) pa'i. (3) RT(P) sgrub. (4) RT(P)
lHa sbyin. (5) RT(P) sgrub. (6) RT(P) spyod. (7) RT(P) gis
(8) RT(P) sgrub. (9) RTR & RT(M) sam nyi, RT(P) som nyid. (10) RT(P)
ces. (3a) RT(P) sgrub. (6a) RT(P) na.

ことを理由にしているからである。

〔反論者：〕その理由は〔正しい論証因として〕確定されたものではない〔ので、「理由のない推測」と言ったのである〕。

〔サパン：〕〔正しいものとして〕確定されたものではないからこそ、〔理由のない推測は〕疑感知に他ならないのである。

(J2) 間違っただ理由による推測の批判

第二節「間違っただ理由による〔推測〕を批判する」ならば、〔次の通りである。〕

もし、誤った理由〔による〕推測が〔ある〕と言うならば、〔それはインドの論師たちの〕典籍と矛盾する。

(K1) 不確定擬似論証因に基づく推理が推測になってしまう

この〔節は更に〕二節〔に分かれる。その〕うち、〔第一節〕「不確定〔擬似論証因に基づく推理〕が推測になってしまう」〔という誤りは次の通りである〕。

聴覚対象であること〔を理由に〕無常であることを論証するという、共通性のない不確定〔論証因^[39]に基づく推理〕も、認識対象であること〔を理由に〕無常であることを論証するという、本当の意味での不確定〔論証因^[40]に基づく推理〕も、デーヴァダッタの子供であることから青いことを論証するという本当の〔余地のある〔論証因^[41]〕に基づく推理〕なども、全てあなたの観点からは推測になってしまうが、〔インドの〕論師は〔それらを〕疑感知に含めているからである^[42]。

(K2) 不成立擬似論証因に基づく推理が推測になってしまう

第二節「不成立〔擬似論証因に基づく推理〕が推測になってしまう」〔という誤りは次の通りである。〕

視覚器官の対象であること〔を理由に〕音声は無常であると論証する〔不成立論証因^[43]に基づく推理〕もまた、推測であることになってしまう。もしそれを認めるならば、「不成立〔論証因〕から正しい理解は生じない」と言われたことと矛盾する。即ち次のように言われている通りである。

主張に対して効力のない〔知〕と疑惑と^[44]。

(J3) 聖典に説かれた教説は推測であるとする主張の批判

第三節「聖典〔に説かれた〕教説は推測であるとする主張を批判する」ならば、〔次の通りである。〕

自派（＝仏教）および他学派の聖典に基づく認識は、四種類の意識（＝正し

lung thos pa las⁽¹⁾ byung ba'i shes rab yid dpyod do zhe⁽²⁾ na / mi
'thad de /rang gi lung la drang don nges don gnyis⁽³⁾ / gzhan gyi lung
la⁽⁴⁾ 'thad mi (173-4-1) 'thad gnyis las / dper na bden pa bzhi dang
bdag med gnyis la sogs pa sgrub byed yod na tshad ma yin te rNam 'grel
las /

yid ches tshig ni mi slu ba'i //
spyi las rjes su dpag pa nyid //⁽⁵⁾

ces pa^(5a) dang /

yid ches tshig ni mi (173-4-2) slu ba'i //
spyi las 'di yul lkog gyur na⁽⁶⁾ //
go skabs med pa'i phyir blo ni //
rjes su dpag (⁷pa'i tshad mar⁷) gsungs //⁽⁸⁾

zhes⁽⁹⁾ bya ba dang /

blang dang dor bya'i de nyid ni //
thabs bcas rab tu rig⁽¹⁰⁾ pa yis //
gtso bo'i don la mi slu'i phyir //
gzhan la rjes (173-4-3) su dpag pa yin //⁽¹¹⁾

zhes⁽¹²⁾ gsungs pa ltar ro //

khrus dang dka' thub kyis sdig pa 'dag pa la sogs pa gnod byed yod
pas log shes / sgrub byed gnod byed gnyis ka med pa'i lung las⁽¹³⁾ gzhi
grub pa rnam the tshom / ma grub pa⁽¹⁴⁾ ma rtogs pa nyid de / rNam
'grel (173-4-4) las /

tshad mas ma grub don can gyi //
grub mtha'i rjes su 'brang ngam ci //⁽¹⁵⁾

(1) RTR & RT(M) la. (2) RT(P) ce. (3) RT(P) insert dang after gnyis.
(4) RTR & RT(M) las. (5) PS.II.5ab. :*āptavādāvisamvādasāmānyād anumā-
natā*. (PVS.V.108.1) (6) PV.I.216b. *na'añ*, RT(P) na yang. (7) PV.I.
216d. pa nyid du. (8) PV.I.216. :*āptavādāvisamvādasāmānyād anumānatā /
buddher agatyābhihitā parokṣe 'py asya gocare //*. (9) RT(P) ce.
(10) PV.I.217b. nges. (11) PV.I.217. *heyopādeyatattvasya sopāyasya
prasiddhitāḥ / pradhānārthāvisamvādād anumānaḥ paratra vā //*.
(12) RT(P) ce. (13) RT(P) la. (14) RT(P) omit pa. (15) PV.II.46ab.
:*asiddhārthāḥ pramāṇena kiṃ siddhānto 'nugamyate //*. (5a) RT(P) omit
pa.

い認識手段としての推理、誤謬知、疑惑知、認識不成立知)〔のいずれか〕
に含められる。〔従って〕推測ではない。

(1) [45]

〔反論者：〕聖典を聞いたことから生じる知恵は推測である。

〔サバン：〕それは妥当ではない。〔なぜならば〕我々の聖典(=仏典)には、了義のものと未了義のものとの二つ^[46]があり、他学派の聖典の中に〔も〕妥当なものと妥当でないものの二つがある。〔それらの〕うち、例えば四つの聖なる真理(=四聖諦)や二つの無我(=人無我・法無我)^[47]など〔のようにそれを〕論証する〔正しい論証因〕があるならば、〔それらの聖典の言葉は〕正しい認識手段である。〔そのことは〕次のように『プラマーマ・ヴァールティカ』に述べられている通りである^[48]。即ち、信頼のおける〔人〕の言葉は、一貫した有効性という〔正しい認識手段の特質が、知覚および推理の場合と〕等しく〔成立して〕いるので、〔正しい〕推理に他ならない^[49]。

また、

信頼のおける〔人〕の言葉は、一貫した有効性という〔正しい認識手段の特質が、知覚および推理の場合と〕等しく〔成立して〕いるので、〈隠れた状態にある〉対象(=超越的な事柄^[50])に対しては〔他に〕方法がないために〔その信頼のおける人の言葉に基づいて得られる〕知は、〔そのような超越的なものを対象と〕していても、〔正しい〕推理であると〔ディグナーガ師が〕おっしゃったのである^[51]。

また、

取られるべき〔真実〕(=四つの聖なる真理のうち滅諦)と捨てられるべき真実(=苦諦)を、〔それらについての〕方便(=道諦と集諦)とともに正しく理解しているので、〔知られるべきことの〕根本の事柄に対して一貫して有効性を有している。従って、〔信頼のおける人の言葉は〕他の〔超越的な事柄〕に対して〔正しい〕推理である。

(2) [52]

沐浴や苦行によって罪を清浄にすること〔ができる〕などの〔記述〕は、〈反証するもの〉^[53]があるので誤謬知である。〈論証するもの〉および〈反証するもの〉の両方も存在しない聖典において、〔存在〕根拠が成立している(=実在している^[54])〔と説かれている〕様々なもの〔についての知〕は疑惑知である。〔根拠が〕成立していないようなもの〔についての知〕は認識不成立知にほかならない。以上のことは『プラマーマ・ヴァールティカ』に次のように詳しく説かれている通りである。即ち、

正しい認識手段によって内容が確立されていないような学説に、どうして従

zhes⁽¹⁾ bya ba dang /

des na lung dang dngos ⁽²⁾rnam^s la⁽²⁾ //
rtogs pa po yis⁽³⁾ rnam 'gar yang⁽⁴⁾ //
med na mi 'byung mi 'grub pas⁽⁵⁾ //
⁽⁶⁾de don nges pa de gang las⁽⁶⁾ //⁽⁷⁾

zhes^(7a) bya ba dang /

'gal (173-4-5) ba kun du⁽⁸⁾ ma bsal⁽⁹⁾ zhing //
bstan bcos⁽¹⁰⁾ don yang ma bstan par //
de bden don zhes⁽¹¹⁾ khas len pa //
g-yem ma mu cor gyis rgyal lo //⁽¹²⁾

⁽¹³⁾zhes bya ba⁽¹³⁾ rgyas par gsungs pa ltar ro //

tshad ma ma yin pa'i lung las⁽¹⁴⁾ 'jug ldog ni / the tshom gyi sgo
nas byed (173-4-6) par gsungs pas mi 'gal lo //

(G2) GNYSIS PA SNANG LA MA NGES PA DGAG PA la gnyis te / (H1) PHYOGS
SNGA MA dang / (H2) DE DGAG PA'o //

(H1) DANG PO la'ang gnyis las⁽¹⁵⁾ (I1) MTSHAN NYID ni // sgro 'dogs
dang mi 'gal ba'i don rang gi mtshan nyid snang ba zhes zer la /

(I2) GNYSIS (174-1-1) PA DBYE na gsum ste / yul rnam pa mi gsal ba
bum pa'i skad cig lta bu / yid nye bar ma gtad pa dmigs pa 'ga' zhig la
yid bsdus pa na gzugs mthong ba lta bu / 'khrul pa'i rgyu mtshan gyis
zin pa nya physis la dngul du 'khrul pa'i tshe nya physis su ma nges (174-
1-2) pa lta bu'o zhes zer ro //

(1) RT(P) ces. (2) PV.I.338a. po rnam. (3) PV.I.338bDC. yi.

(4) RT(P) yod. (5) PV.I.338c. na. (6) PV.I.338d. de las don gang
nges pa yin. (7) PV.I.338.: *vastubhir nāgamās tena kathāmcin nāntari-
yakāḥ / pratipattuḥ prasidhyanti kutas tebhyo 'rthaniścayaḥ //*

(8) PV.I.334a. tu. (9) RT(M) & RT(P) gsal. (10) RT(P) chos.

(11) RT(P) ces. (12) PV.I.334.: *virodham asamādhyāya śāstrārtham cāpra-
darśya saḥ / satyārtham pratijānāno jayed dhārṣṭyena bandhakim //*

(13) RT(P) ces. (14) RT(P) la. (15) RTR & RT(M) la. (7a) RT(P)

ces.

うであろうか。

また、

従って（＝言葉が実在の存在によって拘束されるという関係が存在しないので^[55]）、聖典（＝言葉）と諸実在の間にはくそれなくしてはあり得ない」という関係^[56]が認識者が証明することは全くあり得ないので、その〔聖典の〕内容〔を正しいものとして〕確定する〔認識〕は、何に基づく〔と言えるのか。何にも基づき得ないのではないか。〕^[57]

また、

〔正しい認識手段との〕矛盾を明示することなく、また論書の〔三〕条件も示すことなく^[58]、それは真実であると承認する者は、不貞を働いた夫人の虚言よりもっと〔質が〕悪い。

正しい認識手段ではない聖典に基づいて活動を起こしたり回避したりするのは、疑惑知を通じて活動しているのだと〔論書に〕言われているので、〔その点に〕矛盾はない^[59]。

(G2) 不確定顕現の批判

(H1) 対論者の主張

(I1) 不確定顕現の特質

第二節「不確定顕現の批判」は二節〔に分かれる。〕即ち「対論者の主張」と「その批判」とである。

〔そのうち〕第一節〔「対論者の主張」〕も二節〔に分かれる。その〕うち、〔第一節「不確定顕現の」特質〕は、次のように言われている。即ち、

〈誤った想定〉と矛盾することなく^[60]、〈实在対象の個別相〉が顕現すること

(I2) 分類

第二節「分類する」ならば三つになると言われている。即ち、

(1) 〈像〉が不鮮明な対象、例えば、刹那〔毎〕の壺^[61]。

(2) 注意が向けられていないもの、例えば、ある一つの知覚対象に注意が向けられているときに〔他の〕物体が見えること。

(3) 錯誤する原因があつて把握されたもの、例えば、貝殻を銀であると錯誤しているとき、貝殻であると確定していないこと。

(H2) GNYSIS PA DE DGAG PA la gnyis las (I1) SPYIR DGAG na /
gal te snang la⁽¹⁾ ma nges pa //
tshad ma min na mngon sum kun //
tshad ma min 'gyur mngon sum la //
nges pa nyid ni bkag phyir ro //

mngon sum la mtshan nyid zhugs pa'i (174-1-3) phyir⁽²⁾ de tshad ma ma
yin par 'gyur te / *rNam 'grel stong phrag phyed dang bzhi pa las /*
da ni ji ltar ma nges pa mngon sum gyis kyang gzung⁽³⁾ ba yin
zhe na / mngon sum ni gang ^{(4)gis kyang⁴⁾} nges par byed pa ma
yin te / des gang zhig 'dzin pa de'ang nges pas ni ma yin (124-
1-4) no // 'o na ci yin zhe na der snang bas so // des na⁽⁵⁾
nges pa dang ma nges pa'i dbang gis mngon sum gyis 'dzin pa
dang mi 'dzin pa dag ma yin no // nges pa rnam kyis ni de lta
ma yin te / 'ga' zhig nges kyang gzhan ma nges pas 'jug pa tha
dad pas 'dzin pa (124-1-5) dang mi 'dzin pa yin no //⁽⁶⁾
zhes^(6a) so //

'o na ma nges na mngon sum tshad mar ji ltar 'gyur zhe⁽⁷⁾ na /
'di la 'og tu bshad par bya'o //

(I2) GNYSIS PA BYE BRAG TU YUL RNAM PA MI GSAL BA'I SNANG LA MA
NGES PA MI 'THAD de, rdzas gcig la rnam pa gsal mi gsal (174-1-6) 'gal
ba'i phyir ro /

'o na bum pa mthong ba'i tshe de'i skad cig rnam pa migsal ba ma
yin nam zhe na /

(1) RT(P) ba. (2) RT(P) insert phyir after phyir. (3) RT(P) bzung.
(4) RT(P) gi yang. (5) RT(M) ni. (6) PVS.V.31.20-25.: *katham idānim*
aniściyamānaṃ pratyakṣeṇāpi grhitāṃ nāma / na pratyakṣaṃ kasyacin niścā-
yakam / tad yam api grhṇāti tan na niścayena / kiṃ tarhi / tatpratibhā-
sena / tan na niścayāniścayavaśāt pratyakṣasya grahaṇāgrahaṇe / naivaṃ
niścayānāṃ kiṃcin niścinvato 'py anyatrāniścayena pravṛttibhedād graha-
nāgrahaṇam //. (7) RT(P) ce. (6a) RT(P) ces.

(H2) 以上の説の批判

(I1) 総括的に批判

第二節「以上の説の批判」は二節〔に分かれる。そのうち、第一節〕「総括的に批判する」ならば、〔次の通りである。即ち、〕

もし、不確定顕現が正しい認識手段でないとするならば、直接知覚〔も〕全て正しい認識手段でないことになってしまう。なぜならば、直接知覚に〔対象をある特定のものとして〕確定〔する働きがあること〕は否定されているからである^[62]。

直接知覚に〔も、不確定顕現の〕特質が適用されるので、それ（＝直接知覚）は正しい認識手段でないことになってしまう。即ち、『プラマーナ・ヴァールティカ』第一章〔に対する〕自注に次のように述べられているのである。

〔反論者：〕さてそれでは、どうして〔対象がある特定のものとして〕確定されることがなくとも直接知覚によって把握された〔と言われる〕のか。

〔ダルマキールティ：〕直接知覚はいかなる仕方でも〔対象をある特定のものとして〕確定するものではない。それ（＝直接知覚）が何らか〔の対象〕を把握していても、それは〔その対象をある特定のものとして〕確定することによって〔把握しているのでは〕ない。

〔反論者：〕それならばどうであるのか。

〔ダルマキールティ：〕それ（＝対象）が〔知に対して〕顕現することによって〔その対象を把握している〕のである。従って、〔対象がある特定のものとして〕確定されているか確定されていないかという〔違い〕に基づいて、直接知覚によって〔その対象が〕把握されているか把握されていないかが〔規定される〕のではない。確定すること〔による対象の把握〕は、そのようなもの（＝顕現を通じての把握）とは異なる。即ち、〔対象の〕ある特定〔の性質〕を確定したとしても、他の〔性質〕を確定することにはならないので、〔確定された性質と確定されていない性質とでは、それらに対する〕活動〔の仕方〕に違いが出て来る。従って、把握されているものと把握されていないものと〔の違いが成立する〕のである。

〔反論者：〕それでは、〔直接知覚は、対象を〕確定しないとするならば、直接知覚が、どうして正しい認識手段となるのか。

〔サバン：〕それについては、後に〔〈他者の排除〉の箇所^[63]で〕説明しよう。

(I2) 特に不鮮明な〈像〉を持つ対象の不確定顕現について

第二節「特に不鮮明な〈像〉を持つ対象の不確定顕現〔を取り上げて批判するなら

de ni 'khrul pa'i rgyu mtshan gyis zin pas ma nges pa yin te / rNam
'grel las /

gzugs chos mthun⁽¹⁾ pa mthong ba las //

nya phyis la dngul ⁽²⁾snang ba⁽²⁾ (174-2-1) ltar //

gal te 'khrul pa'i rgyu mtshan gyis //

yon tan gzhan sbyor mi byed na //⁽³⁾

zhes gsungs pas so //

'o na

mthong yang gsal ba med pa'i phyir ro⁽⁴⁾

zhes kyang bshad pa mayin nam zhe na / de ni yul mi gsal bas ma yin gyi
'dra ba (174-2-2) gzhan 'byung la sogs pa 'khrul pa'i rgyu mtshan gyi
sgo nas blos gsal bar 'dzin ma nus pas gzhan sel gyi sgo nas nges par
bya ba la dgongs pa yin no // des na yul mi gsal ba dang blos gsal mi
nus pa gnyis 'dres par mi bya'o //

(G3) ⁽⁵⁾GSUM PA⁽⁵⁾ BCAD PA'I YUL (174-2-3) CAN DGAG PA la gnyis te /
(H1) PHYOGS SNGA MA dang (H2) DE DGAG PA'o //

(H1) DANG PO la gnyis las / (I1) MTSHAN NYID⁽⁶⁾ ni / sngar rtogs
zin gyi byed pa^(6a) ma nyams pa la bzlog phyogs kyi sgro 'dogs dang 'gal
bar 'jug go⁽⁷⁾ //

(I2) GNYSIS PA DBYE na gnyis te / mngon sum bcad shes zhes (174-2-4)
bya ba sngar sngon po mthong ba'i rjes la⁽⁸⁾ sngon po mthong ba lta bu
dang / rtog pa bcad shes zhes⁽⁹⁾ bya ba mngon sum gyi rjes su skyes pa'i
nges padang / rjes dpag la sogs pa rtogs⁽¹⁰⁾ pa'i rjes su skyes pa'i
dran pa yin no zhes zer ro //

(1) RT(P) 'thun. (2) PV.I.44b. rnam pa, RT(P) rnam ba.

(3) PV.I.44.: *no ced bhrāntinimittena saṃyojyeta guṇāntaram / śuktau
vā rajatākāro rūpasādharmyadarśanāt* //. (4) PVin.II.31.19-20. mthong
na yang gsal ba med pa'i phyir ro // (Cf. *darśane 'pi pāṭavābhāvād.*

PVSV.100.5-6.) (5) RT(P) omit gsum pa. (6) RT(P) omit nyid. (7)

RT(P) pa'o. (8) RT(P) su. (9) RT(P) ces. (10) RT(P) rtog.

(6a) RT(M) insert la after pa.

ば、次の通りである。即ち、それは〕妥当ではない。なぜならば、一つのものについて、〔その〕〈像〉が鮮明なことと不鮮明なこととは矛盾するからである^[64]。

〔反論者：〕それならば、〔刹那毎に生滅しているはずの〕壺を見ているとき、その一刹那〔毎の壺の像をそれと確認できないのだから、その〕〈像〉は不鮮明なのではないか。〔これは〈像〉が不鮮明な不確定顕現といえるのではないか。〕

〔サバン：〕それは、〔そのように〕錯誤（＝錯覚）してしまう原因があって把握しているので〔対象をある特定のものとして〕確定できないのである。〔それは〕『プラマーナ・ヴァールティカ』に次のように述べられているからである。即ち、

類似した物の姿を知覚することにより、貝殻を〔対象としていながら、それが知に対して〕銀として現われるのと同様に、もし、錯誤する〔何らかの〕原因（＝例えば、姿が似ていること）〔があること〕によって、他の性質が付託されるということがないならば、〔云々^[65]〕。

〔反論者：〕それならば、

知覚されても鮮明でないからである。

とも説明されているのではないか。〔これは〈像〉が不鮮明な不確定顕現を認めていることを示すのではないか。〕

〔サバン：〕それは、対象が不鮮明であるから〔「鮮明でない」と言ったの〕ではなく、〔後続の〕類似した別のものが〔次々に連続して〕生じることなどの錯誤の原因〔がある〕ために、意識が鮮明に〔対象を〕把握することができないので、〈他者の排除〉を通じて〔対象をそのようなものとして〕確定しなければならないのだ、ということを用意しているのである。従って、対象が不鮮明であること（＝反論者の言う不確定顕現）と意識によって鮮明に〔把握することが〕できないこと（＝サバンの主張する、錯誤の原因のある認識）、この二つの事柄を混同してはならないのである^[66]。

(G3) 既定知の批判

(H1) 対論者の主張

(I1) 既定知の特質

第三節「すでに決定されたものを対象とする〔知、即ち既定知〕の批判」は二節〔に分かれる。〕即ち「対論者の主張」と「その批判」とである。

〔そのうち〕第一節〔「対論者の主張」〕は〔更に〕二節〔に分かれる。その〕うち、〔第一節「既定知の」特質〕は、〔次の通りである。即ち、〕

以前に認識したときの〔認識〕作用が失壊していない〔その対象〕に対して、〔事実と〕反対の内容の〈誤った想定〉と矛盾するように機能する〔知〕^[67]。

(I2) 分類

(H2) GNYSIS PA DE DGAG PA la gnyis las (174-2-5) (I1) SPYIR DGAG na

/

bcad shes rigs⁽¹⁾ pas mtha' bcad na //
ma rtogs pa dang log rtog⁽²⁾ dang //
yang na tshad ma nyid 'gyur gyi //
de las gzhan pa'i blo mi srid //

dpyod⁽³⁾ na bcad shes ma rtogs par 'du ste / tshad ma'i yul skad cig ma nyid kyis 'gag pa'i (174-2-6) phyir dang ma 'gags su zin kyang blos sngar rtogs zin pa'i phyir phyis rtogs par bya⁽⁴⁾ rgyu med de / shing bcad zin pas sta re gcod byed ma yin pa'am grub zin pas ma grub par 'du ba bzhin no // blta bya med pa'i lta byed dang / shes bya med kyang shes byed du 'dod (174-3-1) pa grangs can gyi lugs so //

gal te ma rtogs pa rtogs rgyu med kyang rtogs zin nyid la bsnan⁽⁵⁾ nas dran par byed pas bcad shes kyis blos rtogs pa yin no zhe⁽⁶⁾ na / 'o na gtan tshigs kyis skyon yang gsum las gzhan pa du bas tshang mang⁽⁷⁾ gi me sgrub pa lta bu grub zin pa⁽⁸⁾ (174-3-2) bsgrub⁽⁹⁾ pa zhes bya ba skyon bzhi pa yod pa cis dgag / de ni grub zin pa nyid kyis shes 'dod med pa'i ma grub par 'du'o zhe na / 'dir yang sngar rtogs zin pa nyid kyis ma rtogs pa nyid do //

yang sngar rtogs pa de nyid da ltar yang⁽¹⁰⁾ rtogs so snyam na / de ma yin la der 'dzin (174-3-3) pa'i phyir log shes nyid do //

(1) RTR & RT(M) rig. (2) RT(P) rtogs. (3) RT(P) dpyad. (4) RT(P) omit bya. (5) RT(P) brnan. (6) RT(P) ce. (7) RT(P) bang. (8) RT(P) omit pa. (9) RT(P) sgrub. (10) RT(P) insert ma after yang.

第二節「分類する」ならば、二つになると言う。即ち、

(1) 直接知覚の既定知というもの。例えば、先に青いものを知覚した後、〔さらに重ねてその同じ〕青いものを知覚する場合。

(2) 分別の既定知というもの。例えば、直接知覚の後に生じる〔内容〕確定〔の働きをする分別知〕と、推理など〔によって対象を〕認識した後に生じる想起。

(H2) 既定知の批判

(I1) 総括的批判

第二節「以上の説の批判」は二節〔に分かれる。その〕うち、〔第一節〕「総括的に批判する」ならば、〔次の通りである。〕

既定知を論理によって論議決定するならば、認識不成立知、誤謬知、あるいは正しい認識手段〔のいずれか〕となり、それ〔ら〕より他に〔既定知と言われるべき〕意識は存在しない。

よく検討してみるならば、既定知は認識不成立知に含められる。なぜならば、正しい認識手段の対象は〔それが把握されたその〕一刹那で消滅してしまうから〔、その同じ対象を次の刹那に既定知が認識することはできない〕。また、たとえ〔対象が各刹那毎に〕消滅しないと譲歩したとしても、〔その対象は、最初の正しい認識手段の〕意識によって既に認識されてしまっているので、その後〔新たに〕認識される必要のあるものは〔何も残されて〕いない。それは、既に木が切られてしまっているので、斧が木を切る〔働きをする〕ものではないのと同様である。また〔論証すべきことが〕既に成立しているので〔それを更に論証しようとする論証因は〕不成立〔擬似論証因〕に含められるのと同様である^[68]。「見られるべきもの」を持たない「見るもの」〔を主張し、〕また「知られるべきもの」が存在しないのに「知るもの」を主張するのは、サーンキャ説にほかならない^[69]。

〔反論者：〕認識不成立知には、認識されるべき〔対象〕が存在しない〔のは確かだ〕が、〔それとは異なり、既定知は〕過去に認識したその同じものを重ねて想起するものであるので、〔それは〕既定知の意識によって認識しているのである。

〔サバン：〕それならば、論証因の過失も、〔不成立、不確定、反対論証という〕三種〔の擬似論証因〕以外のもの、例えば煙〔を論証因〕として台所の火（台所に火があることは改めて論証する必要のない既定の事実である。）を論証する場合のように、既定の事実を〔更に〕論証するという第四の過失（＝擬似論証因）がある〔と言ったとして、それを〕何によって否定できるのか。

〔反論者：〕それは既定〔の事実〕であるから〔新たに〕知りたいという欲求が存在しない〔ので〕不成立〔擬似論証因〕に含められるのである。

〔サバン：〕この〔既定知の〕場合にも、〔その対象についての〕認識は既に以前に成立しているので、〔新たな認識欲求は起こらず、従って〕認識不成立知に他ならないのである。

da lta dran pa'i rtags kyis sngar gyi myong ba dpog na ni rnal'byor
(¹spyod pa ba dag¹) gi 'bras bu'i rtags so //

da lta dran pa yod pa nyid ni de la ltos nas rang rig pa'i tshad ma
nyid las ma 'das so //

des na rNam 'grel las /

gzhan dang mtshams (174-3-4) ni sbyor (²ba yi²) //

zhen pa mkhas pas dran par shes //(3)

zhes gsungs pas so //

(I2) BYE BRAG TU⁽⁴⁾ MNGON SUM BCAD SHES DGAG PA la gnyis te / (J1)
DGAG PA DNGOS dang / (J2) BKAG PA LA MI 'THAD PA SPANG BA'o //

(J1) DANG PO la gnyis las (K1) 'GAL BA LA (⁵) GZHI MTHUN⁽⁶⁾ DGAG⁽⁷⁾
(174-3-5) na /

mngon sum rtog⁽⁸⁾ bral da ltar ba //

bcad shes 'das pa dran pa yin //

yul dus 'dzin stangs 'gal ba la //

gzhi mthun⁽⁹⁾ pa ni ga la srid //

mngon sum ni ngo bo rtog bral / yul rang mtshan / dus da ltar ba⁽¹⁰⁾ /
'dzin stangs gsal ba ma 'dres (174-3-6) pa 'dzin pa (¹¹yin la¹¹) / bcad
shes ni ngo bo rtog pa / yul sgra don dus 'das pa / 'dzin stangs mi gsal
ba 'dres pa 'dzin pas mngon sum yang yin la / bcad shes kyang yin no
zhes bya ba'i gzhi mthun⁽¹²⁾ mi srid de / rNam nges las /

brda dran (¹³pa yi¹³) rgyu (174-4-1) can gyi⁽¹⁴⁾ //

mthong ba sdud pa'i bdag (¹⁵nyid can¹⁵) //

snga phyi 'dzin pas stong pa yi //

mig shes la ni ji ltar 'gyur //(16)

zhes gsungs la / *Chos mngon pa* las kyang / dran pa ni 'dris pa'i dngospo
ma brjed pa dus 'das pa la 'jug gi da ltar ba (174-4-2) la mi 'jug par
bshad do //

(1) RT(M) spyod pa bdag, RT(P) dpyod pa bdag. (2) RT(P) ba'i.

(3) PV.III.122ab.: *sandhiyamānaṃ cānyena vyavasāyaṃ smṛtiṃ viduḥ* //.

(4) RT(P) du. (5) RTR & RT(M) las. (6) RT(P) 'thun. (7) RTR &
RT(M) 'gag. (8) RTR & RT(M) rtogs. (9) RT(P) 'thun. (10) RT(P)
bar. (11) RT(P) omit yin la. (12) RT(P) 'thun. (13) RT(P) pa'i.

(14) RTR & RT(M) ni. (15) P.Vin.I.8b. can de. (16) Cf. PV.III.174.:
*saṃketasmaranopāyaṃ dr̥ṣṭasaṃkalanātmakam / pūrvāparaparāmarśāsūnye tac
cākṣuṣe katham* //.

また、以前に認識したその同じものを現在もまた認識しているのである、と考えるならば、〔そのような知は〕Aでないもの（＝現在認識しているもの）をA（＝かつて認識したもののそのもの）であると把握しているの、誤謬知に他ならない。

現在の〔時点での〕想起を論証因として以前の経験を推理しているのであると言うならば、〔それは〕瑜伽行派（＝唯識派）にとっての〈結果〔から原因を推理する〕論証因〉〔即ち、正しい認識手段〕である^[70]。

現在〔、過去の経験についての〕想起があるということそれ自体は、それ（＝現在の時点での想起）についての自己認識という正しい認識手段〔によって確立されること〕に他ならない^[71]。

従って『プラマーナ・ヴァールティカ』に次のように述べられているからである。

〔現在の対象を〕他の〔対象（＝過去の対象）〕と結びつけて同一錯視する^[72]〔再認識〕を、識者たちは想起であると考える。

(I2) 特に直接知覚の既定知を批判する

(J1) 批判の本論

(K1) 直接知覚と既定知とは矛盾するので、それらに共通基体はない

〔第二節〕「特に直接知覚の既定知〔を取り上げて〕批判〔する〕ならば、それ〕は二節〔に分かれる。〕即ち「批判の本論」と「その批判が妥当ではない〔という反批判〕の排斥」とである。

〔そのうち〕第一節〔「批判の本論」〕は〔更に〕二節〔に分かれる。その〕うち、〔第一節〕「〔直接知覚と既定知という〕相矛盾するものに共通基体^[73]〔が存在すること〕を否定する」ならば、〔次の通りである。〕

直接知覚は、分別知を離れ、現在のもの〔を対象とするもの〕である。〔一方〕既定知は、過去のもの〔を対象とし、それ自体は〕想起である。対象〔も〕時間〔も〕把握形態〔も〕相容れない〔これら二つのもの〕に共通基体がどうしてあろうか。

直接知覚は、それ自身は分別知を離れたものであり、対象は個別相であり、〔認識の行われる〕時〔に、その対象は〕現在のものであり、把握形態は鮮明で〔対象を他の全てのものと〕融合することなく（＝絶対的な個物として）把握するものである。〔一方〕既定知は、それ自身は分別知であり、対象は語の意味対象であり、〔認識の行われる〕時〔に、その対象は〕過ぎ去ったものであり、把握形態は不鮮明で〔対象を他の同類のもの〕と融合して（＝区別できないような仕方）^[74]把握するものである。従って、直接知覚でもあり、既定知でもある、というような〔それら両者の〕共通基体はあり得ない。それは『プラマーナ・ヴィニシュチャヤ』に

命名協約を想起することを原因とし、〔命名協約を行なったときに〕知覚されたもの〔と、現在〕知覚されているものを同一視することを本質とするような〔知〕が、時間的な先後のない視覚知にどうしてあり得ようか。

(K2) GNYSIS PA DBANG SHES RIGS LA TSHAD MA DGAG na /

rigs rgyun 'dzin pa mngon sum ste //

rjes shes bcad shes yin zhe na //

rigs ni mngon sum yul ma yin //

mthong ba'i don la rjes shes med //

yang rigs kyi rgyun la (174-4-3) mngon sum tshad ma yin no zhes⁽¹⁾ zer
ba'ang⁽²⁾ mi 'thad de / rigs de ci^(2a) sngon po'i skad cig gi phreng
ba'am / mu stegs byed ltar spyi'am / 'on te gzhan sel la zer brtag /
dang po ltar na skad cig so so'i phreng ba ni rdzas yin gyi rigs ma yin
no //

skad cig gi (174-4-4) rgyun gnas pa ni⁽³⁾ mi srid de / skad cig re
re la 'jig pa'i phyir ro //

mu stegs 'dod pa'i spyi ni mi srid cing / gzhan sel gyi spyi'ang
sgro btags yin pas dngos por med la des na rigs dbang po'i yul ma yin
pas ji ltar mngon sum tshad ma yin /

de ltar (174-4-5) rigs rgyun la tshad mar 'gror chug na'ang skad
cig gi go ma stongs pa tsam las gzhan pa'i rgyun mi srid la de 'dzin pa
thams cad tshad ma yin pas mngon sum bcad shes gang la byed /

gal te skad cig dang po mthong ba mngon sum yin la phyis mthong ba
thams cad bcad (174-4-6) shes yin no zhe na / skad cig dang po de dus
mtha'i skad cig la byed na skad cig thams cad dus mtha'i skad cig yin
pas bcad shes mi srid la bya rdzogs la byed na'ang yul dang dbang po ma
bral gyi bar de srid du mngon sum gyi bya ba mi rdzogs pas thams cad
mngon sum (175-1-1) du song gi bcad shes mi srid do //

(1) RT(M) zhis. (2) RT(P) ba. (3) RT(P) na. (2a) RT(M) hi.

とあり、また『アビダルマ・コーシャ』^[75]にも

想起とは、かつて慣れ親しみ、忘れられていない過去の事物に対して起こるのであって、現在のものに対して起こるのではない。

と説明されている。

(K2) 直接知覚は類の連続体に対して正しい認識手段であるという説の批判

第二「直接知覚は〔同〕類のもの〔の連続体〕^[76]に対して正しい認識手段であるということを批判する」ならば、〔次の通りである。〕

直接知覚は〔同〕類のものの連続体を把握するものであり、〔それに〕後続する知が既定知である、と言うならば、〔同〕類のものは直接知覚の対象ではない。〔また〕知覚の対象には後続の知は存在しない。

〔反論者：〕〔同〕類のものの連続体に対して直接知覚は正しい認識手段である。

〔サバン：〕それも妥当ではない。その〔同〕類のものというのは、（１）刹那〔に消滅する〕青いものの連なり〔を指しているのか、〕（２）非仏教徒の立場における〔実在する〕実体的普遍^[77]〔を指しているのか、〕（３）〈他者の排除〉を指しているのか〔、以上の三つの〕選択肢を設けて考察する。

（１）第一の観点においては、個々の刹那〔に生滅するもの〕の連なりは、実在ではあるが、〔同〕類のもの〔とは言え〕ない。〔また、〕刹那〔に生滅するもの〕の連続体が〔一定期間持続して〕存在し〔続ける〕ということはある得ない。なぜならば、各刹那毎に消滅しているからである。

（２）非仏教徒の主張する実体的普遍はあり得ない。

（３）また〈他者の排除〉という普遍^[78]も〈誤って想定されたもの〉であるので、実体として存在しているものではない。

従って、〔同〕類のものは感覚器官〔によって捉えられる〕対象ではないので、どうして直接知覚という正しい認識手段〔によって認識される〕であろうか。

〔あるいは〕そのように、〔同〕類のものの連続体に対して正しい認識手段になると認めたとしても〔、その〕連続体とは、単に刹那の間断のないこと^[79]以外にはあり得ないが、その〔ようなもの〕を把握する〔知〕は全て正しい認識手段であるので、直接知覚の既定知というのは、何を指して言い得るのか〔。そのようなものはあり得ない。〕

〔反論者：〕最初の刹那〔の対象〕を知覚するのが直接知覚であり、後に〔その対象を〕知覚するもの全てが既定知である。

〔サバン：〕最初の刹那^[80]というそれは、最小の時間としての刹那を指して言っているのだとするならば、〔その意味では〕刹那は全て最小の時間としての刹那であるので〔各刹那が全て直接知覚となり〕、既定知の存在する余地はない。

また、行為の完了〔としての刹那〕を指して〔刹那と〕言っているのだとしても、対象と感覚器官が分離しない間は、直接知覚の行為が完了していないので、〔その間の認

gal te skad cig de ltar mi 'byed de yul de sngon por nyams sumyong
ba tsam gyis tshad ma'i bya ba rdzogs la da gzod⁽¹⁾ sngon po'o⁽²⁾ snyam
du sngar gyi rtog pas nges pa'am dran par⁽³⁾ byed pa man chad bcad shes
so snyam na / nges pa'am dran pa rtog (175-1-2) pa yin pas mngon sum
dang gzhi mthun⁽⁴⁾ mi srid do //

'on te dang po sngon po mthong ba la tshad ma dang / phyi nas
mthong ba thams cad bcad shes su ming 'dogs so snyam na ming du 'dogs
pa⁽⁵⁾ la rag mod / dang po'i sngon po dang phyi nas kyi sngon po⁽⁶⁾
gnyis la sngar⁽⁷⁾ ma mthong ba'i don (175-1-3) rang⁽⁸⁾ mtshan ma 'khrul
bas⁽⁹⁾ mthong bar khyad par med pas yang na gnyis ka tshad ma yang na
gnyis ka tshad ma ma yin par mtshungs⁽¹⁰⁾ pas tshad ma dang bcad shes
kyi⁽¹¹⁾ ming gis ci zhis bya /

gal te 'dra ba mthong ba bcad shes yin no zhe na / 'dra ba don la
med par⁽¹²⁾ spyi 'gog pa'i (175-1-4) skabs su 'chad do //

yang mngon sum gyi yul ma 'gags na rtag par 'gyur la / 'gags na
bzung⁽¹³⁾ ba 'dzin pa med cing sngar gyi sngon po'o snyam pa rtog pa yin
pas / rang mtshan dang 'brel pa med do //

'gal ba'i phyir na gzhi mthun⁽¹⁴⁾ med //
mngon sum yin (175-1-5) phyir dran pa min //
rigs ni dbang po'i yul du 'gal //
mthong na snga phyi khyad par med //
nges pa yod na mngon sum min //
'dra bar 'dzin pa rtog pa yin //
des na mngon sum bcad shes dang //
gzhi mthun⁽¹⁵⁾ rigs pa shes pas bkgag //

(1) RT(P) bzod. (2) RT(P) po'i. (3) RT(M) pa. (4) RT(P) 'thun.
(5) RT(P) omit pa. (6) RT(P) insert dang after po. (7) RT(P) snga.
(8) RT(P) 'ang. (9) RT(P) bar. (10) RT(M) thsungs. (11) RT(M)
omit kyi. (12) RT(P) pa'i. (13) RTR & RT(M) gzung. (14) RT(P)
'thun. (15) RT(P) 'thun.

識は] 全て直接知覚となり、〔しかも次の刹那には新たな直接知覚が始まるので、直接知覚に後続するはずの〕既定知の存在する余地はない。

もし、刹那〔の意味〕をそのように〔二つに〕分けずに、単に、当の対象を青いものとして感受したということだけで正しい認識手段としての〔直接知覚の〕行為は完了しているものであり、〔その後、〕先行する（＝直接知覚直後の）分別知によって「今〔見えるこれは、他ならぬ〕青いものである」と〔内容の〕確定〔を行なう知〕、あるいは〔その最初の分別知を〕想起する〔知〕以降〔現在までの知〕が既定知である、と思うならば、〔その内容の〕確定〔を行なう知〕や想起は分別知であるので、〔それらと〕直接知覚とに共通基体はあり得ないのである。

それならば、最初〔の刹那に〕青いものを知覚したことを指して正しい認識手段〔としての直接知覚〕と言ひ、後の知覚全てを既定知と名付けるのだと考えるならば、〔そのような理解は〕名前を〔どのように〕付ける〔のか〕ということに依存するけれども、〔それら二つの知は〕それぞれ、最初の〔刹那の〕青いものと、それ以降の〔諸刹那の〕青いもの、という二つ〔を対象〕として、〔いずれも〕それ以前に知覚されていない（＝新たな）「実在物の個別相」〔に対して〕錯誤していない〔知である〕ので、〔両者とも、直接〕知覚であるという点に区別はない。従って、〔その両者は〕二つとも、等しく正しい認識手段となってしまうか、あるいは二つとも等しく正しい認識手段ではないことになってしまうかのどちらかである。従って、〔一方を〕正しい認識手段、〔他方を〕既定知と〔別々に〕名前〔を付けたとしても、それ〕によって何の意味があるのか。

もし、似ているものを知覚することが既定知であると言うならば、「類似性」〔なるもの〕は、実在対象においては存在しない、と実体的普遍を批判する箇所の説明しよう^[81]。

また、直接知覚の対象が消滅しないならば、常住なものとなってしまう、消滅するならば〔一度直接知覚によって〕把握された〔その同じ〕ものを〔重ねて既定知で〕把握するということとはなくなる。〔その場合、〕以前〔見たのと同じ〕青いものである、と考える〔知〕は分別知であるので、〔それは〕個別相と〔の間〕に〔何の〕必然的關係も存在しない^[82]。

〔直接知覚と既定知は性質も対象も時間も把握形態も〕矛盾しているので、〔それらに〕共通基体は存在しない。

〔直接知覚は〕直接知覚であるので、〔本質的には〕想起〔であるところの既定知〕ではあり〔得〕ない。

〔同〕類のものは感覚器官の対象〔であること〕に対して矛盾する。

知覚されていることに関しては、〔時間的な〕前後の相違（＝先行する知覚が正しい認識手段であり、後続の知が既定知であるという違い）はない。

〔既定知に〕確定〔の働き〕があるするならば、直接知覚ではない。

〔既定知が、過去の対象と現在の対象を〕似ていると把握するもの〔である

ces bya ba ni (175-1-6) bsdu ba'i tshigs su bcad pa'o //

(J2) GNYSIS PA BKAG PA LA MI 'THAD PA SPANG BA ni / 'o na mngon sum rdzas skad cig kho nar zad pas so so'i⁽¹⁾ skye bo la mngon sum tshad ma mi srid do snyam na /

yul dang dbang po'i rdul phra rab //

tshogs pa'i skad cig ji snyed kyis⁽²⁾ // (175-2-1)

myong⁽³⁾ ba'i rnam shes gang bskyed pa //

so so'i⁽⁴⁾ skye bo'i mngon sum yin //

so so skye bo'i mngon sum tshad ma ni rdul phran so so la mi 'jug gi / rdul phran 'dus pa'i yul dang dbang po dang yid la byed pa la sogs pa ji snyed cig gis⁽⁵⁾ rnam shes (175-2-2) bskyed pa de tsam zhig yin no //

des na rdul phran bsags pa la dmigs pa zhes gsungs pa'ang de la dgongs so //

de ltar gzhan 'dod pa'i tshad ma ma yin pa'i gsal ba'i cha⁽⁶⁾ cung zad tsam la brten nas blo rigs tha dad du 'jog na Chos kyi grags pa'i⁽⁷⁾ dgongs pa'i tshad ma dang (175-2-3) tshad ma ma yin pa dang / gtan tshigs dang ltar snang ba'i⁽⁸⁾ grangs nges thams cad 'jig ste / nang tshan gyi dbye ba cung zad la brten nas /⁽⁹⁾ spyi rigs tha dad du 'jog pa'i phyr ro //

dper na glo bur pa'i rjes dpag rjes dpag tu mi⁽¹⁰⁾ 'du ba dang / khyed rang ltar na mngon sum (175-2-4) shugs rtogs mngon sum du mi 'du ba dang / ldan pa'i 'brel pa de las byung bar mi 'du ba la sogs pa mgo bsgre nus la khongs su 'du ba'i rtags kyi rnam gzhag thams cad kyang nub par 'gyur ro //

grangs kyi dbye bsdu ji snyed pa //

rigs kyi dbye bas byas pa yin // (175-2-5)

nang gi dbye bsdu ji snyed pa //

de yi khongs su gtogs par bzhed //

bar skabs kyi tshigs su bcad pa'o //

(1) RT(P) so. (2) RTR & RT(M) kyi. (3) RT(P) med. (4) RT(P) so.
(5) RT(M) gi. (6) RT(M) chu. (7) RT(P) pas. (8) RT(P) gi
(9) RT(P) ci. (10) RT(M) omit mi.

とすれば、それ〕は分別知である。

従って、直接知覚が既定知と共通なる基体〔を有するということ〕は、論理を知る〔学者〕によって否定される。

これは要約の詩である。

(J2) 反批判の排斥

第二節「〔以上の〕批判に対する「妥当ではない」〔という反批判〕を排斥〔するならば、次の通りである〕。

〔反批判者：〕それならば、直接知覚は、一刹那の实在のみ〔を対象とするもの〕に尽きるので、普通の人には、正しい認識手段としての直接知覚はあり得ない〔ことにならないのではないか^[85]〕。

〔サバン：〕

対象と感覚器官の原子が集合して〔知の原因となるのに必要な〕諸刹那の間の〔原因〕全体によって生じられた、〔その対象を〕感受するところの知が、普通の人の直接知覚である。

普通の人の正しい認識手段としての直接知覚は、個々の原子に対して働きかけるものではなく、〔諸〕原子が集合して〔出来て〕いる対象および感覚器官と注視作用などの全体によって生じられる知、その限りのもの〔を指しているの〕である。従って、「原子の集積したものを知覚対象とする」と〔論師たちによって〕言われたことも^[84]、上のことを意図していたのである。

以上のように他の者の主張する正しい認識手段でない〔知の種類のうち〕目につく項目^[85]若干のみを基にして、意識の種類の間違を設定するならば、ダルマキールティの意図している、正しい認識手段とそうでないもの、あるいは〔正しい〕論証因と擬似的論証因という〔第一義的分類の項目〕数の限定は全て崩壊することになってしまう。なぜならば、下位区分^[86]〔に属するもの〕の一部を基にして、〔領域の〕全体〔を分割する〕種類の相違を設定している^[87]からである。

例えば、突然起こった推理^[88]を推理〔一般〕に含めないこと、あるいは、あなたの立場において、直接知覚の間接的認識^[89]を直接知覚に含めないこと、あるいは内属関係をくそれから生じること〕という〔因果〕関係に含めないこと^[90]など、〔皆〕同じ理屈を適用できる（＝下位区分のはずなのに種類の異なったものとして設定できる）ことになって〔しまう〕し、〔また、〕下位区分に含められる〔はずの〕論証因の設定全ても消滅してしまうであろう。

〔第一義的分類の項目〕数〔を設定する〕分類と統合は全て、〔質における同類・異〕類の区分によって作られるのである。〔二次的〕下位〔区分〕の分類と統合は全て、そのなかに（＝第一義的な種類の下位に）属するものであると説く。

(E2) GNYSIS PA RANG GI LUGS la gsum ste / (F1) TSHAD MA MA YIN PA'I PHYI'I MTSHAN NYID (F2) GRANGS KYI DBYE BSDU (F3) SO SO'I RNAM GZHAG go //

(F1) DANG PO ni /

mi slu⁽¹⁾ ma⁽²⁾ grub tshad (175-2-6) ma min⁽³⁾ //
tshad ma min pa'i mtshan nyid ni shes pa gang la mi slu ba ma grub pa zhes bya ba yin te / ba lang⁽⁴⁾ ma yin par mtshon pa la nog lkog shal bkag pa ltar 'khrul pa med do //

(F2) GNYSIS PA GRANGS KYI DBYE BSDU ni /

ma rtogs log rtog⁽⁵⁾ the tshom ste //
tshad ma'i (175-3-1) 'gal zla rnam pa gsum //
'jug tshul sgo nas phye ba yin //
ngo bo'i sgo nas bsdu na gcig //
tshad ma ma yin pa'i blo la 'jug tshul gyi sgo nas dbye na gsum kho na'o //
//

de lta bu'i tshad ma ma yin pa'i blo gsum dang gtan tshigs kyi skyon gsum rigs pa'i gnad gcig⁽⁶⁾ (175-3-2) ste /
phyogs la mthu med som nyi dang //
mi 'dod 'dod pa'i nges sgrub byed //

ces gsungs pa ltar / gtan tshigs ma grub pas bsgrub⁽⁷⁾ bya la mthu med pa ltar ma rtogs pa la'ang blo gang du'ang 'jug pa'i mthu med do //

ma nges pas yin nam ma yin som nyi (175-3-3) skyed pa ltar / the tshom yang gnas lugs las mtha' gzhan du dogs par byed la 'gal bas gang mi 'dod pa bsgrub⁽⁸⁾ pa ltar log (⁹rtog gis⁹) kyang gang ma⁽¹⁰⁾ yin pa de rtogs par byed do //

(1) RT(M) bslu. (2) RT(P) mi. (3) RT(P) yin. (4) RT(P) glang.

(5) RT(P) rtogs. (6) RT(P) cig. (7) RT(P) sgrub. (8) RT(P) sgrub.

(9) RT(P) rtogs kyis. (10) RT(P) omit ma.

これは中間の詩である。

(E2) 自説の説明

(F1) 正しい認識手段でない知全部に共通する一般的特質

第二節「自説〔の説明〕」は三節〔に分かれる。〕即ち「正しい認識手段でない〔知全部に共通する〕一般的特質」と「〔第一義的分類の項目〕数〔を設定する〕分類と統合」と「個々の設定」である。

〔そのうち〕第一節〔「正しい認識手段でない〔知全部に共通する〕一般的な特質」は次の通りである〕。

一貫した有効性の成立しない〔知〕が、〈正しい認識手段でない〔知〕〉である。

正しい認識手段でない〔知〕の特質は、「一貫した有効性の成立しない知」である^[91]。〔例えば〕牛でないことを示すとき、〔牛の特質である〕喉の垂れ肉を否定する〔ことによってそれを示すのと〕同様に、〔この定義は〕錯誤していない。

(F2) 第一義的分類の項目数を設定する分類と統合

〔第二節〕「〔第一義的分類の項目〕数〔を設定する〕分類と統合」は〔次の通りである〕。

認識不成立知と誤謬知と疑惑知。正しい認識手段の対立項〔となるの〕は〔以上の〕三種類である。〔これらは知の対象への〕関わり方の点から分けたものである。それ自身の質の点から統合するならば、〔それらは〕一つである。

正しい認識手段でない意識を、〔対象への〕関わり方の点から分類するならば、三〔種類〕のみである。このような、正しい認識手段でない三〔種類〕の意識と、論証因の三〔種類〕の過失（＝三種の擬似論証因）とは、各々の類の本質（＝同類・異類がそれに従って分けられるところの、その本質）は同一である。〔それは次のように〕述べられている通りである。

（１）主張に対して効力の無いもの、（２）疑惑、（３）〔主張にとって〕望ましくない〔内容を帰結するもの〕、（４）〔主張にとって〕望ましい〔内容〕を確定する論証因〔という四つ〕がある^[92]。

（１）不成立〔擬似〕論証因が論証されるべき事柄に対して効力が無いのと同様に、認識不成立知においても、〔その〕意識はいかなる〔対象〕に対しても働きかける力を持たない。

（２）不確定〔擬似論証因〕が「そうであるのか、そうでないのか」という疑いを生むのと同様に、疑惑知もまた、本当のあり方とは別の結論かもしれないと疑わしめる。

（３）反対論証〔擬似論証因〕が〔その論証を提示する人にとって〕望ましくない

yang dag gi rtags kyis gang 'dod pa'i don sgrub pa ltar tshad mas
kyang don de rtogs (175-3-4) so //

des na rtags su bkod tshad la bzhi las mi srid la gcig skyon med
yin⁽¹⁾ pas skyon can gsum las mi srid pa ltar blo'i 'jug tshul mtha' dag
la⁽²⁾ bzhi las mi srid la gcig tshad ma yin pas tshad ma ma yin pa'i blo
gsum kho nar grangs nges so //

ngo bo'i sgo nas bsdu (175-3-5) na log rtog⁽³⁾ dang the tshom gnyis
kyang ma rtogs pa nyid yin pas tshad ma ma yin pa'i blo gcig tu 'du ste
/ tshad ma gnyis ka'ang⁽⁴⁾ rang rig mngon sum du 'du la / yul gnyis
ka'ang⁽⁵⁾ gzhal bya rang mtshan du 'du bar gsungs pa bzhin no //

Bod rnam's kyis tshad ma ma (175-3-6) yin pa'i gtso bor gyur pa ma
rtogs pa'i blo phar dor nas / don med pa la tshad ma ma yin pa'i blo
ltar phye bar zad do //

(F3) GSUM PA SO SO'I RNAM GZHAG la (H1) MTSHAN NYID dang (H2) DBYE
BA GNYIS GNYIS las (G1) MA RTOGS PA'I MTSHAN NYID ni /

de dang de min 'dzin pas stong // (175-4-1)

ma rtogs pa yin dbye na gsum //

ma zhugs pa dang ma rdzogs dang //

rdzogs par gyur kyang ma rnyed pa'o //

yul de la gtan ma zhugs nas ma rtogs pa de la blo kha ma phyogs pa ste /
rtog ge mi shes pa la tshul gsum gyi 'gro ldog gam / (175-4-2) sgra mi
shes pa la su ban ta dang⁽⁶⁾ ti ngan ta lta bu'o //

zhugs kyang tshol ba'i bya ba ma rdzogs nas ma rtogs pa sgra rtag
gam mi rtag dris pa na dpyod pa lta bu'o //

⁽⁷⁾tshol ba'i bya ba rdzogs kyang ma rnyed nas ma rtogs pa dpyad
kyang blo yul du ma byung ba ste /

(1) RT(P) insert la after yin. (2) RTR & RT(M) omit la. (3) RT(P)
rtogs. (4) RT(P) ka yang. (5) RT(P) ka yang. (6) RT(M) dar.
(7) RT(P) insert zhugs gnas before tshol.

〔内容〕を論証するのと同様に、誤謬知もまた、〔事実〕ではない〔内容〕を認識させる。

(4) 正しい論証因が〔その論証を提示する人にとって〕望ましい内容を論証するのと同様に、正しい認識手段もまたその〔望ましい〕内容を認識する。

従って、論証因として提起される限りのものは〔上述の〕四つ以外にはあり得ず、〔その四つのうち〕一つ(=正しい論証因)が過失を持たないので、過失のある〔論証因〕は〔残りの〕三つ以外にはあり得ない。それと同様に、意識の〔対象への〕関係の仕方全ては〔上述の〕四つ以外にはあり得ず、〔そのうち〕一つが正しい認識手段であるので、正しい認識手段でない意識は三つのみであると〔〔第一義的分類の項目〕数が限定されるのである。

それ自身の質の点から統合するならば、誤謬知と疑惑知の二つもまた認識不成立知に他ならないので、正しい認識手段でない意識は、〔認識不成立知〕一つに統合される。〔それはちょうど、直接知覚と推理という〕正しい認識手段が二つとも自己認識という直接知覚〔一つ〕に統合され^[93]、〔個別相と共通相という〕対象が二つとも認識対象たる個別相〔一つ〕に統合されると述べられているのと同様である。

〔推測、既定知、不確定顕現を主張する〕チベット人たちは、正しい認識手段でない〔意識〕の根本をなすところの認識不成立知を捨てて、〔分類する〕意味のない〔下位区分に属する〕ものを、正しい認識手段ではない五つの意識に分けたにすぎないのである。

(F3) 個々の設定

(G1) 認識不成立知

第三節「個々の設定」はそれぞれ「特質」と「分類」と〔に分かれる。その〕うち、〔第一節〕「認識不成立知の特質」は、

これである、あるいはこれでないと把握することの欠如している〔知〕が認識不成立知である。分類するならば、三つある。即ち(1)未だ〔対象に対して何ら〕働きかけていないものと、(2)未完了のもの、(3)完了したけれども獲得していないもの、である。

(1) その対象に対して、〔何ら〕働きかけていない〔ために〕認識が成立していない〔知。即ち〕その〔対象〕に対して意識が向けられていない〔知〕。例えば、論理学を知らない人にとっては、〔論証因の〕三条件を満たしている肯定的・否定的遍充関係^[94]〔を聞いても何の理解も成立せず〕、また言葉(=サンスクリット語)を知らない人にとっては、「スバンタ」や「ティガンタ」という〔サンスクリット語を聞いても何も理解されないような場合〕である。

(2) 〔その対象に対して〕働きかけたとしても、探求の行為(=認知作用)が完了していない〔ために〕認識が成立していない〔知〕。例えば、音声は常住であるか、無常であるかを尋ねられて、〔それを〕思案している〔最中の知〕である。

de la dbye na gsum / rtogs (175-4-2)bya'i yul med nas ma rtogs pa
bcad shes lta bu / rtogs byed kyi blo bslad nas gzhan sel gyi ngor ma
rtogs pa skad cig ma lta bu / shes byed kyi yul ma yin nas ma rtogs pa
yul dang dus dang rang bzhin gyis bskal pa'i dngos po lta bu'o //

gal te 'di dag the tshom (175-4-4) dang log shes la'ang khyab
ches⁽¹⁾ pa ma yin nam zhe na / de dag kyang ngo bo ma rtogs pa nyid du
'du bar sngar bshad zin la / 'on kyang shes pa rang rig las don rig tha
dad du 'jog pa ltar / 'jug tshul gyi sgo nas yul gcig nyid la 'dzin pa'i
nus pas stong pa dang / (185-4-5) der 'dzin yang de min du srid pa dang
/ der 'dzin yang de min gyis gnod pa'i ldog pas tha dad do //

(G2) LOG ⁽²⁾RTOG GI⁽²⁾ MTSHAN NYID ni /

de⁽²⁾ 'dzin pa la de min gyis //

gnod pa log shes dbye na gnyis //

rtog pa dang ni rtog med de //

so sor phye na rnam pa lnga //

zla (175-4-6) gnyis lta bu dbang shes bslad pa dang / yid shes bslad
pa'i⁽⁴⁾ rmi lam gyi shes pa lta bu rtog med la gnyis dang / thag pa la
sbrul du 'khrul pa lta bu rnam pa la log par rtog⁽⁵⁾ pa dang / da ltar
gyi sngon po la 'das pa'i sngon po'o snyam pa bcad shes su bgrang ba
(176-1-1) dus la 'khrul pa dang / sha pa 'di'ang tsan dan dang spyi gcig
pa yin no snyam pa spyi 'dzin pa'i shes pa yul la 'khrul pa ste rtog pa
la rnam pa⁽⁶⁾ gsum mo //

(1) RT(P) ces. (2) RT(P) rtogs kyi. (3) RT(P) der. (4) RT(P) pa.

(5) RT(P) rtogs. (6) RT(P) omit pa.

(3) 探求の行為は完了しているけれども、〔その対象が〕獲得されない〔ために〕認識が成立していない〔知〕。〔例えば、〕考察はされたけれども、〔その対象が〕意識の対象として出現していない〔知〕である。これを〔更に細かく〕分類するならば、三つある。即ち、

(3-1) 認識されるべき対象が存在しない〔ために〕認識が成立しない〔知〕。
例えば、既定知。

(3-2) 認識する意識に欠陥がある〔ために〕〈他者の排除〉においてしか認識が成立しない^[95]〔知〕。例えば、刹那〔毎に生滅するもの〕。

(3-3) 認識主体にとっての対象〔となり得〕ない〔ために〕認識が成立していない〔知〕。例えば、空間的、時間的、本質的に〔認識主体から決定的に〕遠く離れている〔ために認識できないような〕もの^[96]〔についての知〕。

〔反論者：〕これらは疑感知や誤謬知においても妥当する（＝過大遍充^[97]）のではないか。

〔サパン：〕それら（＝疑感知や誤謬知）も、それ自身の質においては他ならぬ認識不成立知に統合されると前に〔自説における分類と統合を述べた箇所〕で説明した。しかし、〔本質的には〕知の自己認識〔であるが、純粋な自己認識〕とは別のものとして対象認識〔なるもの〕を設定するのと同様に^[98]、〔対象に対しての〕働き方の点から、同一の対象について、〔それを〕把握する能力を欠いた〔知〕（＝認識不成立知）と、これであると把握しても、そうでないこともあり得る〔ような知〕（＝疑感知）と、これであると把握しても、〔実際には〕そうでないことによって反証される〔知〕（＝誤謬知）という、区別（＝差異^[99]）〔があること〕によって、〔それら三種の知は〕異なったもの〔として設定しているの〕である。

(G2) 誤謬知

第二節「誤謬知の特質」は、

これであると把握していることに対して、〔実際には〕そうでないということによって反証される〔知〕が誤謬知である。分類するならば二つ。即ち、分別知〔の誤謬知〕と無分別知〔の誤謬知〕である。それぞれを〔更に〕分けるならば五種類ある。

〔五種類の誤謬知とは〕（1）月が二重〔に見える知〕のような、欠陥のある感性的知覚。（2）欠陥のある心的知覚^[100]、例えば夢における知。〔以上が〕無分別知における二つ〔の誤謬知〕である。

（3）繩を蛇と錯誤するような、像に関する誤った理解。（4）現在の青いものを過去〔に経験したものと同一〕の青いものであると思うような、既定知に数えられる、時間に関して錯誤している〔知〕。（5）この木も梅檀と同一の普遍を有すると思うところの、普遍を把握する知のような、対象に関して錯誤している〔知〕。〔以上が〕分別知における三種類の〔誤謬知〕である。

(G3) THE TSHOM GYI MTSCHAN NYID ni /

der 'dzin na yang de min srid //

the tshom nyid yin dbye na gnyis //

mngon du (176-1-2) gyur dang bag la nyal //

cha mnyam pa dang shas⁽¹⁾ cher 'dzin //

mngon du rgyu⁽²⁾ ni the tshom dngos su zhugs pa ste / sbyin sreg⁽³⁾ las
mtho ris thob bam mi thob snyam pa lta bu'o //

bag la nyal ni sgrom nang gi sa bon lta bu rkyen dang phrad na nus
pa⁽⁴⁾ yod pa ste / de la'ang (176-1-3) rtags su bkod pa la ltos pa mnyan
bya dang gzhal byas sgra mi rtag par bsgrub⁽⁵⁾ pa la sogs pa ma nges
pa'i rtags mtha' dag dang / rtags la ma⁽⁶⁾ ltos pa 'ga' zhid yid dpyod
du 'dod pa khron pa na chu yod snyam pa'am / la la log shes su 'dod pa
khron pa na chu med snyam (176-1-4) pa lta⁽⁷⁾ bu ste / mdor na rtags la
ma⁽⁸⁾ ltos pa'i lkog gyur la 'jug pa'i blo ni don bden yang rung brdzun
yang rung brtags na the tshom yin no //

de lta⁽⁸⁾ na log shes kyang der 'gyur ro zhe na / mi mtshungs te
log shes ni der 'dzin yang de min gyi gnod byed brjod pas 'gog (176-1-5)
nus la / the tshom la sgrub byed dang gnod byed gnyis ka med pas dgag
sgrub kyi mthar mi thug pas ga la mtshungs / gzhan gnyis po ni go sla'o
//

tshad ma'i shes pa gnyis po yang⁽⁹⁾ //

rang rig⁽¹⁰⁾ tshad ma kho nar 'dus //

tshad ma min pa gsum po yang⁽¹¹⁾ //

ma (176-1-6) rtogs pa las don gzhan min //

zhes ⁽¹²⁾bya ba ni⁽¹²⁾ bsdu ba'i tshigs su bcad pa'o //

⁽¹³⁾tshad ma rigs pa'i⁽¹³⁾ gter las blo brtag pa'i rab tu byed pa
gnyis pa'o//

(1) RT(M) shes. (2) RT(P) rgyur. (3) RT(P) bsreg. (4) RT(P) insert
sa after pa. (5) RT(P) sgrub. (6) RT(P) omit ma. (7) RT(P) omit
lta. (8) RT(P) insert rtogs after ma. (9) RT(P) 'ang. (10) RT(P)
rigs. (11) RT(P) 'ang. (12) RT(M) omit bya ba ni, RT(P) bya ba.
(13) RT(P) rigs. (8a) RT(P) lta.

(G3) 疑惑知

第三節「疑惑知の特質」は、

これであると把握しても、そうでないことがあり得る〔知〕が疑惑知に他ならない。分類するならば、二つ。即ち、(1) 顕在的なものと(2) 潜在的なものである。〔また、〕二つの立場が等分に〔疑われている知〕と〔一方の立場の可能性が〕高いと思われている〔が、考察するならば疑わしい知〕とがある^[101]。

(1) 顕在的なものとは、疑惑が実際に起こっているものである。例えば、火を焚くことに基づいて天界〔に生れるという果報〕が得られるのか得られないのか、と〔現に思惑〕しているような〔知〕。

(2) 潜在的なものとは、箱の中にある種子と同様、〔適切な〕条件が調うならば〔認識する〕能力のある〔知〕である。それについても〔、二つある。即ち、〕

(2-1) 論証因として提示されるものに基づくもので、「聴覚の対象であること」や「認識の対象であること」によって音声が無常であると論証する〔場合〕のような、不確定〔論証因〕の全て。

(2-2) 論証因に基づかないもので、〔これには更に二つある。即ち、〕

(2-2-1) 推測だと主張する者もある〔知〕。例えば、井戸の中に水があるのではないかと思う〔ような知〕。

(2-2-2) 誤謬知だと主張する者もある〔知〕。例えば、井戸の中に水がないのではないかと思う〔ような知〕。

要するに、論証因に基づかずに〈隠れた状態にある〔個物〕〉に対して生起する意識は、対象が真実であれ(=推測と言われるもの)、誤っているものであれ(=誤謬知と言われるもの)、考察するならば疑惑知である。

〔反論者：〕それならば、〔結果的に〕誤謬知〔になる知の中に〕もそれ(=疑惑知)であるもの(=上の2-2-2)があることになってしまう〔のではないか〕^[102]。

〔サパン：〕〔誤謬知と疑惑知とは〕同じではない。即ち、誤謬知は、これであると把握しても、そうでないという反証を述べることによって否定することができるが、疑惑知においては、〈論証するもの〉も〈反証するもの〉もいずれも存在しないので、否定の結論にも肯定の結論にも到達しない。従って、どうして〔誤謬知と疑惑知は〕同じものであろうか。他の二つ(=二つの立場が等分に疑われている知と一方の立場の可能性が高いと考えている知)は理解しやすい。

正しい認識手段の二つの知(直接知覚と推理)もまた、自己認識という正しい認識手段のみに統合される。正しい認識手段でない三つのもの(認識不成立知、誤謬知、疑惑知)も、認識不成立知と別のものではない。

これはまとめの詩である。

『正しい認識手段についての論理の宝庫』の中の第二章「意識の考察の章」〔を終える〕。

[1] 「rig pa」は本書第1巻では「認知」と訳したが、認知という言葉は強い意味での認識作用を指しているように響くので、本章では「知ること」と訳した。意識一般の特質として考えられる「rig pa」は何か意識の前で明らかになって知られていることと考えられる。知の特質として第1章で言及されたように、一般的には知 (shes pa) の特質は「鮮明であり、かつ知ること (gsal zhing rig pa)」であるとされる。RT1, p.49 および注76参照。また RT1, p.52 の議論にあるように、その場合の「知ること」は「知る主体」を意味しているのでもなく、勿論「知られる客体」を意味しているのでもなく、そのように限定されることのない「知ること／知られていること」という事実それ自体」を指していると考えられる。

[2] ロオケンチェンの注によれば、これはチャバの弟子であるツァンナクパ (gTsang nag pa brTson 'grus seng ge, 12世紀, Kuijp 1989 参照) の説である (L, 76.3)。

[3] 「mgo bsgres」は『蔵漢大辞典』では《同じ論理を適用する、あるいは論理を等しくする (rigs mtshungs sbyar ba'am rigs mtshungs par byas pa)》と説明されている。対象を規定する際に、意識の規定を前提として、それを参照することによって対象を定義していたが、今意識を規定する際にも、対象の存在を前提としてそれを参照することで意識を定義とするならば、自らの相関者に基づいて自らを定義するという「論理」は対象を規定する場合と同じであるため循環論に陥ってしまう、と批判しているのである。

[4] ロオケンチェンは《デーヴァダッタの父とは何であるかを述べる場合に、息子の父〔のこと〕であると言い、また息子とは何であるかを述べる場合に、父の子供〔のこと〕であると言う (lHas sbyin gyi pha gang yin zhes brjod pa na bu'i pha'o zhes dang / bu gang yin zhes brjod pa na pha'i bu'o zhes. L, 76.4)》と説明する。辞書で「父」を引くと「子の父」とあり、「子」を引くと「父の子」と出てくるので、意味の説明が循環してしまい、最初から両方とも知っていなければ、結局理解することができないのと同様だ、という例を考えればよいであろう。

[5] 自己認識は、文字通りには、知が自らを対象として認識することを指しているように見えるが、サパンの見解では、自己認識には対象は存在しないのであり、従って「自己認識」という表現は比喩的なもの (btags pa ba) にすぎない。その真に意味するところは知が物質的なものと異なるというその「差異」にある、とされる。RT1 注6, 44, 54、本書注11参照。。

[6] 底本のデルゲ版は「自己認識が対象である (rang rig yul yin

no) 」であるが、別の版では「自分自身が対象である (rang nyid yul yin no) 」であり、またロオケンチェンの注もその読みを採用している (L, 76.5)。内容上もその方が素直である。

[7] 直接知覚における認識結果の設定方式を巡っての議論を指していると思われる (L, 76.5)。『プラマーナ・ヴァールティカ』直接知覚章の後半を占める認識結果の設定方式の解説は戸崎下に詳しい。チベット人による解釈の一例として福田 (1988) は、ゲールク派の代表的論理学者ケドゥブジェ・ゲレーベルサンポ (1385-1438) の説を取り上げ概説している。この問題についてもサキャ派とゲールク派との間に大きな相違があった。その一つが、自己認識に認識対象が存在するか否かという問題である。ダルマキールティによれば、認識には認識対象と認識手段 (= 認識確立者、当の知の内容を確定させる働きのあるもの) と認識結果 (= その働きの結果として生じた認知) という三つの契機がある。それらがそれぞれ何であるかという点を巡り、いくつかの立場が区別される。まず、知に対象像が現れ出、かつ外界の認識が可能であると主張する経量部と、同じく知に対象像が現れ出るが、外界の認識はあり得ないと主張する唯識思想がある。ダルマキールティによるならば、そのいずれの立場においても、本質的観点からするならば、直接知覚による認識はすべて自己認識を結果としている。何か自己以外の対象を認識した、と見えても実はそれは知が自己を認識したのに他ならない。言い換えれば、対象認識もすべて自己認識に還元される。サバンもこの説に従っている (これに対してケドゥブジェは対象認識と自己認識を峻別する解釈を取っている。その点については福田, 1988 参照)。この自己認識が認識を構成する三契機のうちの「認識結果」であるとするならば、それに対する「認識対象」となるものについて、経量部と唯識、また後者の中でも「実像派 (rNam bden pa、形象真実派)」と「虚像派 (rNam rdzun pa、形象虚偽派)」に見解の相違がある。サバンによれば、唯識派の中での実像派と虚像派とは、認識結果として文字通りの自己認識を認めるか、それとも自己認識というのは比喩的な表現にすぎず、文字通りの自己認識は存在しない、と主張するかという点に違いがある。前者は自己認識の認識対象として、知に現れ出ている対象像 (知の対象契機) が実在している (その意味で実像派と呼ばれる) と主張するのに対し、後者は自己認識には知の対象契機と主観契機と認識作用との三者は分立して存在していない、従って対象像もそれ自体としては存在していないので、自己認識には本当の意味での認識対象は存在せず、それに伴って自己を対象とした認識たる本当の意味での自己認識も成立しない、と主張するとされる。本質的な立場では、知は全一なるものであって、それを上述の三契機に分割して理解するのは錯誤である、というダルマキールティの主張 (PV. III. k. 353、戸崎 1985 p. 40f 参照) を拡張するならば、自己認識には本当の意味での対象は存在しない、というサバンの解釈が導き出されることは理解できる。以上の点についてサバンは次のように述べている。《有像派 (= 実像派) は、客観〔成分〕となって現れるところの自己認識が認識対象、それを把握する〔主観成分〕となって現れる〔自己認識〕が認識手段、自己認識そのも

のが〔認識〕結果であると主張するので、認識対象と認識結果は苦楽〔等の自己の状態〕を感受する〔自己認識〕と同様に、〔それを把握している知と〕同一時かつ同体であると主張する。〔一方、〕虚像派は、実在対象として現れる〔が、実は〕誤った想定〔にすぎないもの〕が認識対象、それを把握する知が認識手段、自己認識と表現されている〔が実は〕仮設的な存在〔にすぎないもの〕が〔認識〕結果であると主張するので、認識対象と認識結果の二つは、〔眼病者に対して〕現れる〔存在しないはずの〕髮網などと同様〔、知と〕同一であることが否定される〔のみ〕であると主張する。
 (rnam bcas pa dag gzung bar snang ba'i rang rig gzhal bya / de 'dzin par snang ba tshad ma / rang rig mtshan nyid pa 'bras bur 'dod pas gzhal bya dang tshad 'bras bde sdug myong ba ltar dus dang ngo bo gcig tu 'dod do // rnam rdzun pa don du snang ba'i sgro btags gzhal bya de 'dzin pa'i shes pa tshad ma / rang rig btags pa'i tha snyad 'bras bur 'dod pas gzhal bya dang tshad 'bras gnyis skra sogs snang ba ltar gcig pa bkag par 'dod do // RTR, 230.1.3-5) 》

[8] 対象が個別相と共通相の二種であるから、知もそれに対応して二種である、という意味(L, 77.6)。『プラマーナ・ヴァールティカ』直接知覚章の最初の詩に《認識対象が二種類であるので、認識手段は二種類である。(mānaṃ dvividhaṃ meyvadvividhyāt, PV.III.labc)》とある。仏教論理学の最初の命題は、正しい認識手段は直接知覚と推理の二種類であり、かつそれのみに限られる、ということである。正しい認識手段についてばかりでなく、更にどのような知についても、知の形態としては直接知覚を含む無分別知と推理を含む有分別知のいずれか以外にはない。この基本命題は、認識対象の種類が二種類に限られるということによって根拠づけられる。二種類とは、個別相(rang mtshan, svalakṣaṇa, 自相)および共通相(spyi mtshan, sāmānyalakṣaṇa, 共相)である。本書第1巻では前者は個別的な存在者、後者は普遍的な存在者と訳した。この二つの概念の正確な規定は困難であるが、次のように考えれば理解しやすいだろう。物が見えているときの知と、物が現に目の前になく思考の上だけで「思われて」いるときの知とでは、その対象の現れ方、あるいは対象への関わり方に「違い」がある。その現れ方ないし関わり方の違いに対応して認識のあり方自体も異なっていると考えられる。これが「認識対象が異なった二種類であるから、それに対する認識手段が二種類である」という命題の意味であるように思われる。この場合、「対象が二種類である」と言うのと「対象の現れ方が二通りである」と言うのでは意味が異なるように見えるが、ダルマキールティはまさに「対象が二種類である」ことを「対象の現れ方が二通りである」という意味に解している。《しかし、認識対象は一つ、すなわち個別相である。〔多くの人にとってその個別相の〕有無〔こそ〕がものを考える〔ときの主題〕だからである。というのも、実際の効果を生み出す働きは、その〔個別相〕に基づいて〔始めて〕成り立つからである。その〔同じ個別相〕が、それ

自身の姿〔によって知られる場合と、〕他の姿（＝他のものと共通の姿）によって知られる〔場合がある〕ので、認識対象が二種類であると考えられたのである。（meyam tv ekam svalakṣaṇam // tasmāt arthakriyāsiddheḥ sadasattāvicāraṇāt / tasya svapararūpābhyām gater meyadvayaṁ matam // PV.III.53d-54、戸崎上 pp.123-126 参照）》このように見てくると、実は真に対象たるべきものは、それが二通りの現れ方をするところの個別相、すなわち個物であり、それがそれ自身の姿、すなわち個別相と、他のものと共通の姿、すなわち共通相によって知に対し現れてくるのである。この元となる個物とそれ自身の姿の現れる相とが共に「個別相」という言葉で表現されるところに、このダルマキールティの難語語法の原因がある。ダルマキールティはこの語に「個別的な物」と「それ自身の相」という二つの意味を負わせている。前巻でこの語を「個別的な存在者」と訳したのは、この前者の意味であるが、本巻ではより原語に近い「個別相」という訳に変更した。

[9] 対象自身の相違でもなく、対象への関与の仕方の違いでもなく、知それ自身の性質において問題となることと言えば、その知が正しいか正しくないか、という点以外にはない。そしてその知が正しいというのは、その把握内容が対象に合致していることであり、正しくないというのは、その把握内容が対象に合致していないことである。それがそれぞれ「無錯誤」と「錯誤」に対応する。RI1, pp.35-36 参照。

[10] チベット語の「jug pa」は自動詞と他動詞とは意味が異なるが、ここでは（完了形 zhugs pa から判断するに）自動詞として使われている。『蔵漢大辞典』によれば、《後に従うことあるいは行くこと (rjes su 'brang ba dang 'gro ba)》、また『新編蔵文字典』では《行くあるいは到達するの意 ('gro ba'am slebs pa'i don)》とある。またサンスクリット語では pravṛtti が対応するが、これも元々は「moving onwards, advance, progress」の意味であり、更に転じて「appearance, activity, function, employment, practice」の意がある (Monier, p.694)。漢訳で「現起、転起、現行」と訳されるのはこの派生した意味においてであろう。現代語で対応する訳をするのは難しい。本書では、それぞれのコンテキストに応じて、「関わる」「関与する」「機能する」「働きかける」等と訳した。

[11] サパンにとって自己認識とは、知が自らを対象として認識するということを意味していない（なぜならば、自己認識には対象は存在しないから）。サパンは自己認識を説明する箇所次第のように述べている。《自己認識と言っているのも、〔一つの知を〕〈知られるもの〉と〈知るもの〉に分けた上で〔〈知るもの〉としての自己が〈知られるもの〉としての〕自己を知る〔、という意味〕ではなく、単に〈物質的なもの〉から区別されたものとして〈意識〉が生じてくる〔という、意識の物質性からの〈差異〉〕そのものを〔意味している〕のに他ならない。「知識は物質的な諸々のものからは区別されたものとして生じてくる。非物質的であること、それこそが、その〔知識の〕自己認識〔とされているもの〕なのである (Cf. vi jñānam jaḍarūpebhyo

vyāvṛttam upajāyate / iyam evātmasamvittir asya yā 'jaḍarūpatā,
 TS, k.1999) 」と〔シャーントラクシタの〕『中観莊嚴論』に言われている通りである。
 (rang rig pa'ang rig bya rig byed du phye ba'i rang rig pa ma
 yin gyi / bems po las logs nas rig pa skyes pa tsam de nyid yin te
 / "rnam shes bems po'i rang bzhin las // bzlog pa rab tu skye ba
 ste // bems min rang bzhin gang yin pa // deng 'dir bdag nyid rig
 pa yin (MA, p.70, k.16. Var. d: de 'di'i bdag nyid shes pa yin)" //
 zhes rGyan las gsungs pa ltar ro, RTR, 222.1.3-5) 》RT1, p.72 注54参
 照。すなわち、自己認識とは非物質的なものである意識が、物質的なものから区別され
 るその「徴表」として考えられているのであって、文字通り知が自己を認識するという
 分節形態が考えられているわけではない。すべての知がそれ自体としては自己認識であ
 る、というのはこのような事態を指している。なお、実在対象は個別相(=個別的存在
 者、個物)のみである、という命題については RT1, p.12, p.39 参照。

[12] この説について、ロオケンチェンは《ジュニャーナシュリー
 (Jñānaśrīmitra, ca 980-1030, Minaki, 1976および梶山, 1983参照)とシ
 ャーキャシュリーバドラ (Śākyaśrībhadrā, Jackson, pp.107-110) であると古
 い注釈に書いてあるが、この〔テキスト〕でも〔サパンは〕「と言うのも聞いている」
 と述べているので、妥当であると思われる。(Dznya na shri dang / Shākya
 shri bha dra'o zhes mchan rnying pa rnam las 'byung zhing / 'dir
 yang zer ba thos zhes gsungs pas 'thad par sems so // L, 79.6) 》と
 注釈している。シャーキャシュリーバドラはサパンの師であり、またサパンは彼からジ
 ュニャーナシュリーミトラの著作についての講義を受けているので、サパンが口頭でそ
 れらの説を聞いたことは十分あり得る。但しロオケンチェンによれば、この説は本章の
 後の方に出てくる《〔第一義的分類の項目〕数〔を規定する〕分類と統合は全て、〔質
 における同類と異〕類の区分によって作られるのである。〔二次的〕下位〔区分の〕分
 類と統合は全て、そのなかに(=第一義的な種類の下位に)属するものであると説
 く。》という中間の詩によって否定されていると解している。

[13] この説は序論でも述べたように、チャパによって提唱されたものである。
 この五種類の知のうち、サパンは前三者を批判するが後二者は承認している。その
 ため、それぞれの定義は、前三者については異説批判の前主張として、後二者につい
 てはサパンの自説の提示における個々の設定の箇所に述べられることになる。ここでサ
 パンが批判しようとしているのは、これらの正しい認識手段でない知の存在ではない。推
 測や不確定顕現や既定知に相当するような意識の働き方があるのは事実である。サパン
 もそれを批判しているのではない。ただこれらが、正しい認識手段ではない知の「分類
 項目」であるということ、これこそが批判の対象となっているのである。これらは、第
 一義的な分類項目ではなく、高々それら第一義的な分類の下位項目にすぎない、という

のがサパンの主張である。ロオケンチェンは、他にリクレル (Riggs ral) 等の説として、実在対象と一致しているが故に正しい認識手段と類似していると言える、既定知・想起・錯誤知という三種の意識と、認識不成立知・誤謬知・疑惑という〈誤った想定〉を行う三種の意識、合わせて正しい認識手段でない知が六種、それと正しい認識手段が二種、全部で意識には八種ある、という説を紹介している (L, 80.3-4)。

[14] 〈隠れた状態にある〔個物〕〉とは、元々のサンスクリット語では知覚の範囲外にあるもの (parokṣa) を意味する。それ自体は知覚可能な個物が知覚できない場所にあるとき、それを指して言う。そのような状態にあるものは直接知覚では捉えることができず、何らかの他のものを媒介とした分別知によって把握できるのみである。RT1, p.39, p.64 注30, p.65 注34、本書注8参照。

[15] 煙は、火から生じた結果であるから、火の存在を論証するための正しい論証因である。一方、蠅の群と火の間には必然的關係はないので、それから火の存在を推理することはできない。従って、蠅の群を煙と見間違えて、そこに火があると推理したとしても、それは正しい論証因に基づいた正しい推理と言うことはできない。しかし、偶々そこには火が存在していたため、この擬似的な推理も結果的には正しい結果を持ったことになる。そこで、推測の定義にあるように「実在対象と一致して確定する」ことができたことになるので、推測に含められるのである。

[16] 「存在しているものは全て無常である」という仏教の基本命題を論証する場合、「作られたものであること」というのは正しい論証因である。しかし、それは、論証因の備えるべき三条件 (RT1, p.27) を満たしていることを確認して始めて〈確定〉することができる。今の場合は、この人は論証因の備えるべき三条件を知らないのだから、「作られたものであること」が正しい論証因であることは〈確定〉されていない。従って「確定されていない理由による」ものであることになる。しかし、この場合も、たとえ本人が知らなくとも結果的には正しい帰結を述べていたのだから、推測に含められることになる。

[17] 推測の定義によれば、「論証因に基づかずに」と言われていたのだから、ここで推測が何らかの論証因に基づくか、何の論証因にも基づかないか、という選択支を設けて批判するのは不自然ではないか、という疑問が湧くかもしれない。ロオケンチェンもその点に言及して、おおよそ次のように説明している。即ち、論証因と言っても、論証因の三条件を満たしている正しい論証因と、擬似論証因がある。従って、推測の定義において「論証因に基づかずに」と言及される論証因は、正しいものであれ、正しくないものであれ、いやしくも論証因として提示される、いかなるものにも基づかないのか、それとも正しい論証因のみに基づかないのか、と選択支を設けて問い質すことには意味がある、と (L, 82.2-5)。しかしこの説明はサパンの議論の意図を正確に汲み取っていないように思われる。サパンのここでの議論は、単に相手の定義を文字

通りに受け取って批判するのではなく、より包括的に、漏れなく選択支を設定して、予想される様々な設定の可能性を全て否定するというやり方を取っている。このような議論の説得力は、相手の言い分を的確に批判するという点にあるのではなく、その組織的、包括的な選択支の設定方法の妥当性にあるのであり、それがどれほど原理的かつ包括的に行われているかという点が、批判の成否の鍵となるのである。

[18] この詩は『プラマーマ・ヴィニシュチャヤ』からの引用とされているが、残念ながら『プラマーマ・ヴィニシュチャヤ』の中に見出すことができなかった。また内容的にも、前後のコンテキストとの関係は十分には理解できない。

[19] 三種の擬似論証因とは、論証因が論証の主題において成立していない「不成立擬似論証因 (ma grub pa'i gtan tshigs, asiddhahetu)」、相反する二つの帰結のいずれかに確定できない「不確定擬似論証因 (ma nges pa'i gtan tshigs, anaikāntikahetu)」、望ましい帰結とは反対の結論を導いてしまう「反対論証擬似論証因 ('gal ba'i gtan tshigs, viruddhahetu)」である。RT1, p.28 参照。以下の本文の説明は、上のような意味の擬似論証因が、論証因を有するものの集合と所証（即ち、その存在を論証することが期待されているもの）を有するものの集合とがどのような関係にあるかという観点から記述されている。次注参照。

[20] まず、その論証因が当の論証の主題となるものにおいて成立していなければならない（論証因の三条件のうちの「主題所属性」）。これが成立しなければ不成立擬似論証因である。それが成立しているとして、その論証の主題となっているものを除いて、全存在者の集合は所証を有するもの集合とその補集合、即ち所証を持たないものの集合とに二分される。論証因を有するものが、その所証を有するものみに属する場合には正しい論証因である。逆に論証因を有するものが所証を持たないものみに属する場合には反対論証の擬似論証因である。論証因を有するものが所証を有するものとその補集合のいずれにも属しているか、あるいはいずれにも属していない場合には、不確定擬似論証因である。

[21] 文字通りには「前後の水を引くこと」。この「前後」は「以前に何度か」の意味であることは、東洋文庫外国人研究員ゲシェー・テンパ・ゲンツェン師の御教示による。

[22] ロオケンチェンおよびシャーキャチョクデンはこの節の議論を更に五つの小節に分けている (L, 83.3-4; S10, 78.1-2)。これらは『リクテル』自体のサチュー（サチューについてはRT1, p.58, 注2参照）ではないが、読解の参考のために、本文に（1）等の番号を挿入して彼らの分節を示した。サチュー自体は注に掲載した。（1）《〔推測が〕第四の擬似〔論証因〕となってしまう (ltar snang bzhi par thal ba. L, 83.3)》。《擬似論証因が三種であるという〔種類の〕数の限定が侵害されることになる (gtan tshigs ltar snang gsum gyi grangs nges

nyams par thal ba. S10, 78.1) 》。

[23] 「過大適用」とは、その主張を認めると、それ以外の不都合な命題もすべて成り立ってしまうというような誤謬である。RT1, p.74 注60参照。

[24] 《そうでないならば、第三の正しい認識手段となる。(min na tshad ma gsum par gyur pa. L, 83.3) 》。《正しい認識手段が二つであるという〔種類の〕数の限定が侵害されることになる(tshad ma gnyis kyi grangs nges nyams par thal ba. S10, 78.2) 》。

[25] 《〔推測は〕論証因に基づきつつ真実なる対象を、〔ある特定の内容のものとして〕新たに確定するけれども、しかし正しい認識手段ではないと言うならば、推理についても同様のことが当て嵌まることになる(rtags la ltos nas don bden pa gsar du nges kyang tshad ma ma yin na rjes dpag la'ang mtshungs par thal ba. L, 83.3) 》。《推理が正しい認識手段ではないということになる(rjes dpag tshad ma ma yin par thal. S10, 78.2) 》。

[26] 《〔真実なる対象をある特定の内容のものとして〕確定しても、〈誤った想定〉を断ち切れないならば、それら二つは〈阻害するもの〉〈阻害されるもの〉の〔関係〕にはないことになる。(nges kyang sgro 'dogs mi gcod na de gnyis gnod bya gnod byed ma yin par thal ba, L, 83.3-4) 》。《〈誤った想定〉を排除するような対抗者が存在しないことになる(sgro 'dogs sel byed kyi gnyen po med par thal ba. S10, 78.2) 》。

[27] 「誤った想定(sgro 'dogs, adhyāropa, 増益)」とは、存在していないものを存在しているかのように思い做すこと(Cf.《存在していないのに存在していると捉える虚想(med par yod 'dzin gyi kun btags)》『蔵漢大辞典』)。元々は「損減(apavāda)」即ち存在しているものを存在していないと思い做すことと対にして使われていたが、仏教論理学では専ら〈誤った想定〉のみが、分別知によって虚構されたにすぎないものという意味で使われるようになった。ある主題について虚構され得る〈誤った想定〉を断ち切ることこそ、正しい認識が成立すること、あるいは対象を〈確定〉することに他ならない。なぜならば、〈確定〉とは意識のある特定の場合のみに制限し限定することを意味し、また限定するとは、それ以外のものの否定あるいはそれ以外のものからの区別を意味しているが、その場合の否定排除される「それ以外のもの」とはまさにその主題について「誤って想定されたもの」に他ならないからである。本文のすぐ後で〈確定〉と〈誤った想定〉とが矛盾関係にあると言われているのは、以上のことを意味している。後注29参照。

[28] 「阻害するもの」とは、その存在が他のあるものの存在を許さない、それを無くさせる、という仕方での、他者への否定的関係である。特にある認識

が、他の命題に対して否定的な関係にあって、その命題を成り立たなくさせるように働くときには「反証」と訳した。それによって否定されるものが「阻害されるもの」である。RT1, p.64 注33, p.67 注42参照。

[29] 〈確定〉と〈誤った想定〉とは矛盾関係にあるので、一方が存在する場合、他方は存在し得ない。この原理はサパンの論理学にとって（ダルマキールティにとっても）極めて重要な原理である。この〈確定〉と〈誤った想定〉の関係について、サパンは『リクテル』第8章で正しい認識手段を論じる際に、詳しい説明を行っている。また表立ってではないが、〈誤った想定〉の排除としての「他者の排除」（それは本質的には〈確定〉と同じものである。）を論じる際にも上の原理が念頭に置かれている。サパンによれば、〈確定〉とは《疑惑を断ち切ること（the tshom chod pa nyid, RTR, 213.3.2）》である。疑惑とは本章で後に《これであると把握しても、そうでないことがあり得る知》と定義される。これは論証因に準えれば「不確定擬似論証因」に対応する。それを考慮して言い換えるならば、疑惑とは二つの立場の前で迷っていてどちらか一方に決定できないような知を指していると言える。それを断ち切るとは、ある一つの境界線を設けることによってできる二つの立場のうち一方を否定し他方を肯定することに他ならない。これは言い換えれば、正しくないもの、事実にあらざるものを排除することによって正しいものを〈確定〉すること、あるいは「限定」することである。一方《正しい確定の対立項である〈誤った想定〉についても、その特質は、事実のあり様とは反対の立場として理解すること（yang dag pa'i nges pa'i 'gal zla sgro 'dogs la'ang / de yi mtshan nyid gnas lugs las // mtha' gzhan du rtogs, RTR, 213.3.3f）》である。とするならば、〈確定〉と〈誤った想定〉とは、疑惑という未決定の状態における二つの立場の各々であり、あるいは逆に疑惑を断ち切るとは、〈誤った想定〉を否定することによって、それとは反対の立場を肯定することとも言えるだろう。この場合〈確定〉対〈疑惑〉と〈確定〉対〈誤った想定〉とではそれぞれ互いに非両立の関係にあるのは同じだが、対立の仕方が異なっている。疑惑は不確定とは言えても、〈誤った想定〉は不確定とは言えない。従って、疑惑を断ち切ることと〈誤った想定〉が〈確定〉の存在によって斥けられることとは異なったことである。

[30] サパンはこの前後の議論で、相手の主張の一部のみを取り上げ、それを認めるとすれば、他の不都合なことも成立してしまうという過大適用の誤謬を指適しようとしている。しかし批判されている相手の主張も、元々は部分に切り離すことのできないものであるから、コンテキストを無視してその一部のみを批判したとしても、説得力に乏しい印象を与える。例えば、反論者が「〈隠れたもの〉については、推理による以外の他の何によって認識したとしても正しい認識手段とは言えない」と言うのに対し、サパンはその言い方を真似て「個別相を認識しないのであれば、対象の真実態を認識したとしても正しい認識手段とは言えない」と言い換えているが、これは論理的に言

えば、反論者の主張から導き出すことはできない。そのようなことは反論者も意図しているはずはないのだから、サバンは故意に誤解をしてみせていることになる。もちろん『リクテル』はサバンの著作であるのだから、ここに登場してくる反論者も、そのようなサバンの戦略に忠実にはまり込む役を引き受けている。それに続く議論も同じ形式を取っている。即ち反論者は個別相を認識していなくても真実態を認識していることが正しい認識手段の証なのだ、と言えば、サバンはその言い方を踏襲して、論証因に基づかなくても真実態を認識しているのだから、推測も正しい論証因となる、という不都合を導き出す。そこで反論者は推理と推測の違いを、後者はよく考えると疑惑が生じるという点にあると主張することになるが、これは取りも直さず推測が疑感知であることを反論者自身が認めてしまったことになる。しかし、そこで反論者は再び、窮余の策として、疑感知と推測が異なった概念であることを主張してみるのだが、それが益々身動きのとれない深みに入り込んでしまうことになる。この反論者にはもっと別の答え方があり得たはずであるが、サバンにとって都合のいいようにしか答えていない点に、このサバンの議論の弱味があるように思われる。

[31] 「余地を持つもの」とは、ここでサバンが言っているように「疑惑・疑問の余地の残っている」論証因で、不確定擬似論証因の一種である。後注41参照。

[32] 《〔推測と誤謬知と疑感知という〕三者は〔対象のある特定のものとして〕確定してはいないが、〔それらを異なったものとして設定することに〕矛盾はないと言うならば、〔あなたの述べた〕推測〔の定義〕は侵害されるし、疑惑というものを把握するのは困難になる。(nges pa med kyang cha gsum mi 'gal na yid dpyod nyams shing the tshom gzung dka' bar bstan pa. L, 83.4)》。《疑惑を、意識の別の種類として区別して設定することができないことになる(the tshom de blo rigs logs su bzhag mi nus par thal ba. S10, 78.2)》。

[33] 〈確定〉が得られないとは、一つの立場に限定できない、という意味である。論証因で言えば、不確定擬似論証因に当たる。二つに立場にまたがって一つに確定できないような状態こそ、AかAでないかを迷っている疑感知に他ならない。

[34] この誤った推測が最初に提起されていた推測の規定と異なっているのは、「实在対象と一致しないように」確定するという点である。例えば、古井戸の中に、実際には水があるのに「水はない」と推測するような場合を考えればよい。

[35] この箇所のサバンの批判は極めて簡略であり、十分に理解することができない。コラムは次のように注釈している。《論証因に基づかず〈隠れた状態にある〉認識対象を、实在対象と一致しないように確定するもの、それが〈推測〉であることになる。なぜならば、論証因に基づかずに〈隠れた状態にある〉認識対象を、实在対象と一致するように確定するものが〈推測〉であり、かつ〔それら二つの推測は〕根拠が等しい(=両方とも論証因に基づかない点で等しい)からである。それを認めるなら

ば、最初〔にあなたの挙げた推測の〕特質と矛盾する。(rtags la ma ltos par lkog gyur gyi gzhal bya don dang mi mthun par nges pa de yid dpyod du thal / rtags la ma ltos par lkog gyur gyi gzhal bya don dang mthun par nges pa de yid dpyod gang zhig // rgyu mtshan mtshungs pa'i phyir / 'dod na / rtsa ba'i mtshan nyid dang 'gal lo // G12, 19.1.3-4) 》これは、「論証因に基づかずに〈隠れた状態にある〔個物〕〉を認識する」という、それぞれの知の成立するための根拠が両方に共通するから、それによる帰結が対象と一致していようと一致していまいと同じように〈推測〉に他ならないと言うべきである、という意味であろう。

[36] 「数の限定」とは、領域全体を、相互に重なることなく完全に分割した場合、その種類の数がそれ以外ではないとして確定されていること。しかもそれは、たまたま分割できるというようなものではなく、そのものの本質に則った、原理的なものでなければならない。例えば正しい認識手段は、直接知覚と推理の二つであり、かつそれのみに限られるという場合、数の限定がなされたことになる。なぜならば、認識手段は、それによって認識されるものの違いによって分類されるべきであるが、そのような認識対象は二種類あり、しかも二種類のみであるので、それを認識する正しい認識手段もそれら二つ以外にはなく、かつそれらは重なり合うことが全くないからである。このような重なり合うことのない分類を、以下「第一義的分類ないし区分」などと言うことにする。この問題は後にサパンの自説を展開する箇所に取り上げられる。

[37] この箇所の議論によれば、サパンは「誤謬知」を、単なる誤まった知というのではなく、ある正しくない根拠に基づいて得られた知と考えていたように思われる。「ある正しくない根拠」とは、欠陥のある意識あるいは望ましい結論と矛盾する帰結を導きだすような論証因を指している。これは、誤謬知が、反対論証という擬似論証因に対応するものであることを考えれば納得がいく。反対論証による推理は、正しくない論証因である擬似論証因に依拠した推理であって、何の理由もない推理であるわけではないからである。反論者の言う推測は、その定義にあるように「論証因に基づかない」のだから、サパンの観点からは誤謬知に含めることはできない。

[38] 「實在によって生み出された推理 (vastubalotpattānumāna)」とは、ダルマキールティの論理学において次のような意味を担っている。推理知を含む分別知は、原則的には實在との間に何らの必然的關係も持たない(注55, 82参照)。實在が目の前になくとも、自由に対象を思い浮かべることができるからである。しかし、ある種の分別知は、實在対象に対して依存関係があり、そのため、ある特定の場合にしかその知が生じないという限定性がある。これは、正しい論証因に基づく推理においてのみ認められる。實在との間の依存関係とは、その推理知が實在の持つ力によって生み出されることによって、その實在に束縛されていることを指している。

[39] 「共通性のない不確定論証因」とは、不確定擬似論証因の一種で、その論証因が当該論証の主題となっているものにしか属さず、それが正しいかどうかを他のものにおいて検証することができないような擬似論証因を指す。サパンは次のように定義している。《主題所属性が成立し、かつ所証を有するものの集合とその補集合のいずれにおいてもその論証因が成立しているのが見られ〔るため〕、逆〔の可能性〕を切り捨てることができないもの (phyogs chod grub phyogs gnyis ka la ma mthong nas bzlog pa mi chod pa, RIR, 243.4.6)》本文の例で言えば、論証の主題として想定されているのは「音声」であり、それが「無常であること」を論証しようとして「聴覚対象であること」を論証因として提示した場合、その「聴覚対象であること」は論証の主題たる「音声」においてしか成り立たない属性であるので、「聴覚対象であること」と「無常であること」との間の必然的関係は、一般的には（即ち「音声」以外のものにおいては）確認することはできない。従ってその遍充関係が正しいかどうかを確認することができないので、不確定擬似論証因になってしまうのである。

[40] 「認識対象であるもの」は「無常である」とも「常住である」とも確定できない。なぜならば、認識される対象の中には無常なもの（実在）も常住なもの（普遍）もあり得るからである。これは通常「共通なる不確定擬似論証因 (thun mong ba'i ma nges pa)」と言われる。即ち、論証因が、所証を有するものにおいても、その補集合においても成立してしまうものである (mthun phyogs mi mthun phyogs gnyi ga la 'jug pa, RIR, 244.1.2)。

[41] 「余地のある論証因」と言われる擬似論証因は、ディグナーガやダルマキールティの文献では不確定論証因に数えられることはない。元々「余地のある論証因」という名称はニヤーヤ学派の主張する論証因の一つであったが、その意味はここで考えられているものとは異なっている（北川，1965，pp.370ff）。むしろダルマキールティの次のような言葉が念頭に置かれていると考えられる。《あるものA（＝論証因と目されるもの）が、〔あるものB（＝所証と目されるもの）のないところで〕単に知覚されなかったということだけで、〔Bの非存在によるAの〕排除が示された場合、そのA〔の排除は〕疑惑の原因であるので、それは「余地あるもの」であると言われるのである。》(yasyādarśnamātreṇa vyatirekaḥ pradarśyate / tasya saṁsayahetutvāc cheṣavat tad udāhṛtam // PV.I.14) この場合の「余地あるもの」とは、明らかに疑惑の余地のあるものという意味である。あるいは次のようにも言われている。《順次に作用することと無常性とは矛盾しないので、所証を持たないものから〔完全に〕排除されている〔と言えるかどうか〕には疑問がある。従って、これは「余地のある」属性であると認められる。(kramakriyā 'nityatayor avirodhād vipakṣataḥ / vyāvṛtteḥ saṁsayād eṣa śeṣavad bheda iṣyate // PV.IV.146)》サパンによれば、共通性のある不確定論証因は、本当の不確定論証因と余地のあるものとしての不確定論証因とに分かれる。前者は、《〔所証を有するも

の、およびそれを持たないものの〕両方ともに見られ、逆〔の可能性〕を切り捨てられないもの (gnyis ka la mthong bzlog mi chod, RTR, 244.1.3) 》。後者はさらに、正しい余地のあるもの (yang dag lhag ldan) と反対の余地のあるもの ('gal ba'i lhag ldan) とに分かれる。そのうち前者は《〔論証因の成立が〕所証を有するものにおいて見られ、それ以外のものにおいては見られないけれども、逆〔の可能性〕を切り捨てることができないもの (mthun phyogs la mthong // mi mthun phyogs la ma mthong yang bzlog pa mi chod pa, RTR, 244.1.6) 》である。後者、即ち「反対の余地あるもの」は、《〔論証因の成立が〕所証を持たないものにおいて見られ、所証を有するものにおいて見られていないけれども、逆〔の可能性〕を切り捨てることができないもの (mi mthun phyogs la mthong / mthun phyogs la ma mthong yang bzlog pa mi chod pa, RTR, 244.2.2-3) 》である。簡単に言えば、「余地あるもの」とは「疑惑の余地が残されているために結論を確定できないもの」である。どうして疑惑の余地が残っているのかと言えば、所証を有するもの、あるいはそれを持たないもののいずれかにおいて論証因が成立することが経験されるが、それぞれの場合にその反対のものにおいて論証因の成立・不成立のいずれも経験されていないために、何らかの結論を確定することができないからである。

[42] ディグナーガの『ブラマーナ・サムツチャヤ』に次のような記述がある。《〔正しい論証因と反対論証の擬似論証因〕以外のものは不確定〔擬似論証因〕である (PS. II. k. 22d) 》。残り五種の〔論証因と所証の関係の仕方〕は、正しい論証因とも反対論証の〔論証因〕とも確定できない、即ち疑惑の原因である、という意味である。(gzhan rnam ma nges pa'o (PS. II. k. 22d) // lhag ma rnam pa lnga po ni gtan tshigs sam / 'gal ba nyid du ma nges pa ste / the tshom gyi rgyu'o zhes pa'i tha tshig to // 北川 p. 494) 》これは、所証を有するものの集合と、所証を持たないものの集合という二つの集合のそれぞれ、あるいはその両者において論証因の成立する可能性を九つのパターンに分けて包括的に論じた「九句因」説の説明中に述べられている。九つの可能的な組み合わせのうち、正しい論証因が二種、反対論証擬似論証因の可能なパターンが二種で残りが不確定擬似論証因のパターンである。そして不確定論証因は「疑惑の因」とも呼ばれている。「九句因」については北川 pp. 27-39 参照。

[43] 「音声」という主題において、「視覚器官の対象である」という属性は成立しない。従って不成立論証因である。

[44] この詩は後により詳しく引用される。注92参照。しかし、その正確な出典は残念ながら不明である。ロオケンチェンは、『ブラマーナ・サムツチャヤ』からの引用とし (mDo las. L, 88.3)、またシャーキャチョクデンもディグナーガの言葉とするが (S19, 484.5)、『ブラマーナ・サムツチャヤ』の中には見つけれなかった。Kui.jp (1978) p. 368, n. 39 参照。

[45] この節の議論についても、ロオケンチェンは更に二つの小節に分けている。《自派(=仏教)の信頼における聖典に基づく意識は推理〔に含められる〕と示す。(rang gi yid ches kyi lung la brten pa'i blo rjes su dpag tu bstan pa. L, 88.4)》。

[46] 仏教の經典は長い間様々な段階を経て徐々に形成されてきた。従って、それらはすべて釈迦の説法であるとしても、その内容には文字通りに理解すると多くの矛盾が含まれている。もちろん仏教徒にとって釈迦の言葉に誤りがあると認めることはできない。そこで後世の人たちは、それぞれの立場に基づいて様々な經典を、その經典の真の意図が文字通り表現されている經典と、言葉の裏に釈迦の真の意図が隠されているような經典とに分け、前者を「了義」の經典、後者を「未了義」の經典であると呼んだ。その場合「了義」とは《他の意味に導くことのできないもの。(don gzhan du drang bar mi nus pa, LR, p.570)》という意味であり、また「未了義」とは《その意味を説かれた通りに捉えるのは適切ではなく、密意を説いて他の意味へと導かれる必要があるか、あるいは文字通りに捉えていいとしても、単にそれだけのことが究極の真実ではなく、それよりも他になお、その〔意味の〕真実を求める必要があるもの('di'i don ji ltar bstan pa ltar gzung du mi rung bar dgongs pa bshad nas don gzhan la drang dgos pa'am sgra ji bzhin par bzung bas chog kyang de tsam zhig ni mthar thug pa'i de kho na nyid ma yin gyi / de las gzhan du da dung de'i de kho na nyid btsal dgos pa, LR, p.570)》を意味する(長尾 pp.107-108参照)。

[47] 「四聖諦」とは、仏陀の最初の説法で説かれたとされる仏教の最も基本的な教説の一つ。苦諦、集諦、滅諦、道諦の四つからなる。苦諦とは「生存はすべて苦である」という真理、集諦とは「その苦には原因がある」という真理、滅諦は「その原因を滅することができる」という真理、道諦は「それを滅するための道(=方法)がある」という真理である。これらの間には、集諦と道諦とが原因、苦諦と滅諦とが結果という因果関係が存在する。この後で引用される PV.I.217 では、この四聖諦について、滅諦が取られるべき真実、苦諦が捨てられるべき真実、集諦と道諦とが「方便」即ち手段として言及されている。「無我説」も仏教の根本思想の一つ。執着の対象としての実体的存在の否定を内容とする。実体的存在には自己や他者の人格を実体視する人我と、人の行為の対象である「物」を実体視する法我とがあり、それらの否定をそれぞれ人無我、法無我という。

[48] 以下の三つの詩の内容は直前のサパンの主張と一致していない。サパンは、聖典から得られた知識も単にそれだけでは正しい認識であるとは言えず、直接知覚ないし推理によって確証された限りにおいて妥当であると認められる、と述べていた。このような見解は、以下の三つの詩を除けば、その前後の記述でも一貫しているよ

うに思われる。それに対しこの三つの詩の内容はより宗教的なものとなっている。即ち、真に知るべき事柄を知っている人の言葉は、他の超越的な事柄に関しても正しい認識手段であると言える主張している。超越的な対象は普通の認識手段、即ち直接知覚や推理によっては認識することができない。従って、そのような対象に対しては正しい認識手段として信頼のおける人の言葉を必要とする。その場合、その人の言葉が信頼できる根拠は、他の認識手段と同様、それによって得られる知が無欺性（＝その知が対象の生み出す効果に関して人間の期待を裏ぎることが決してないこと）を有している点（注58, 91参照）に求められている。これは、信頼のおける人の言葉を、直接知覚と推理以外の第三の正しい認識手段と認めるといふ趣旨であると言える。一方サパンの見解は、どのような人の言葉であれ、正しい認識手段たる直接知覚あるいは推理によって確認されない限り、妥当であるとは認められないというのであるから、直接知覚と推理以外には正しい認識手段は認めていないことは明らかである。後注58参照。

[49] この詩をサパンは『プラマーナ・ヴァールティカ』からの引用としているが、実際には『プラマーナ・サムツチャヤ』の詩である。北川 p.92f、若原 p.53参照。ダルマキールティは、『プラマーナ・ヴァールティカ』第1章「自己のための推理」の自注にこの詩を引用し（PVSV, 108.1）、その意味を解釈するという形で以下の詩を書いている。

[50] 〈隠れた状態にあるもの〉は普通、個別相が知覚の範囲外にあつて、推理の対象となったものを指すが、ここでは直接知覚の対象でもなく推理の対象でもないもの、そのいずれからも隠れたもの、即ち普通の人間の認識能力を越えた「超越的对象（shin tu lkog gyur, atyantaparokṣa）」を意味している。

[51] 上の『プラマーナ・サムツチャヤ』の引用を指している。

[52] ロオケンチェンによるサチュー。《他学派の聖典に基づく意識は認識不成立知かあるいは疑惑知であると示す。（gzhan gyi lung la brten pa'i blo ma rtogs pa'am the tshom du bstan pa. L, 88.4-5）》。

[53] 〈反証するもの〉は別の文脈では〈阻害するもの〉と訳した。注28参照。

[54] 「〔存在〕根拠が成立している」とは、チャパの論理学を受け継いだゲールク派の文献では「対象」「存在しているもの（yod pa）」「知られるもの（shes bya）」「認識対象（gzhal bya）」などと同義語であるとされる。YMS, 11b5-6参照。

[55] PV.I.213 に次のように述べられているのを指している。《言葉は実在と無媒介的関係を持たないので、それ（＝言葉）に基づいて対象〔の本質の理解〕は

確立されない。なぜならば、それら（＝言葉）は話し手の意図を表出するものであるからである。（*nāntariyakatā'bhāvāc chabdānām vastubhiḥ saha / nārthasiddhis tatas te hi vaktrabhiprāyasūcakāḥ // cf. 若原 p.57*）》

[56] 論理的指示関係が成立しているときには常に成立している関係。例えば煙は火なくしてはあり得ない。従って煙があるからにはそこに火もなければならぬ、と正しく推理することができる。遍充関係が、所証と論証因の間の集合の包摂関係に還元できるのに対し、この〈それなくしてはあり得ない〉という関係は、一方が他方の存在を束縛するような関係として捉えられる。集合の包摂関係では、それら二者が内的な関係にあることは表現されていないが、〈それなくしてはあり得ない〉という関係は、両者が内的に密接な関係にあることを明確に表現している。

[57] サバンの引用と『プラマーナ・ヴァールティカ』のチベット語訳原文との間には若干の相違がある。ここでは『リクテル』に採用された読みに基づいて訳した。『プラマーナ・ヴァールティカ』の原文に基づけば《従って、認識者にとって、聖典と実在の間にはいかなる点でも〈それなくしてあり得ない〉という関係が成立しないならば、それら〔聖典〕に基づいて、どうして対象が確定されるのか。》と訳することができる。

[58] ここには、聖典が正しい認識手段であるために備えるべき条件と聖典の正しい認識手段としての妥当性という、ダルマキールティの聖典観にとって重要な概念が言及されている。まず、聖典は三つの条件を備えていなければならない。即ち、第一に諸々の文章が統一的な意味に奉仕すること、第二にその対象に到達する手段があること、第三に人間にとって効果のあることである。『プラマーナ・ヴァールティカ』に次のように言われている。《〔全体の統一的意味に〕結び付いており、〔結果に到達するための〕適切な手段があり、人間にとっての有効性を表現している文章は、考察の対象（文字通りには考察の主題）となるが、それ以外の〔文章は考察の〕対象とされることはない。（*sambaddhānugunopāyaṃ puruṣārthābhīdhāyakaṃ / parikṣādhikṛtaṃ vākyam ato 'nadhikṛtaṃ param, PV.I.214*）》「正しい認識手段との矛盾を明示することなく」と簡潔に言及されているのは、次のような思想である。上に述べた聖典の備えるべき三条件（＝チベット人たちによって「*bstan bcos kyi chos gsum*」と言われる。）をある聖典が備えていたとき、その聖典は〈超越的なもの〉に対して正しい認識手段であり得る。その場合その認識手段の「認識の妥当性」は、他の知と同様、無欺性によって定義される。聖典の持つ無欺性・妥当性とは、直接知覚によっても、二種類の推理、即ち実在に基づく推理と聖典に基づく推理のいずれによっても〈反証されない〉ことである。正しい認識手段によって反証されないこととは、「正しい認識手段と矛盾しないこと」である。逆に「正しい認識手段と矛盾する」場合には、その聖典は当然真実なものではなくなる。この詩で「矛盾を明示することなく」と言っているのは、以上のようなその聖典の妥当性を示さずに、という意味で

ある。この、三種の正しい認識手段によって反証されないこととしての認識の妥当性について、ダルマキールティは次のように述べている。《それでは何がこの〔聖典による〕認識の妥当性（＝知の無欺性）なのか。〔直接知覚の〕対象たる知覚されるもの、および〔推理の〕対象たる知覚されないもの（＝〈隠れているもの〉および〈超越的なもの〉）が、直接知覚および二種類の推理のいずれによっても反証されないこと〔、それ〕が、この〔聖典の〕認識〔手段として〕の妥当性なのである。（kaḥ punar asyāvisamvādaḥ / pratyakṣeṇānumānena dvividhenāpy abādhanam / dr̥ṣṭādr̥ṣṭārthayor asyāvisamvādas tadarthayoḥ // PVSV.108.16-17, k. 215）》ここで二種類の推理と言われているのは、実在の力によって生じた推理と聖典に依拠する推理（āgamāpekṣānumāna）である。このような三種の正しい認識手段のいずれによっても反証されないということは、また《考察可能な全ての対象に関して清浄であること（śakyaparichedāśeṣaviṣayaviśuddhi, PVSV.109.3-4）》とも言い換えられている。この条件は後にチベットで「三種の考察に関して清浄なる聖典（dpyad gsum gyis dag pa'i lung）」と言われ重視された。若原、木村(1987)、Yaita参照。

[59] 正確な典拠は不明だが、次のような議論がおおよそそれに当たるように思われる。ディグナーガは、論証因としての条件を備えた二つの論証因が、相容れない帰結を導き出してしまう場合を「矛盾したものの同時論証（viruddhāvyabhicāri、相違決定）」と称し、不確定論証因のうちに含めた。それは例えば、北川 pp.35-36 によれば、同じ「音声」という主題について、「聞かれるものであること」を理由に音声の常住性を論証する論証因と、「作られたものであること」を理由にそれが無常であることを論証する論証因とは、実体的普遍を認める人たちにとっては、両方とも正しい論証因になってしまう。問題のある第一の論証因について言えば、「聞かれるものであること」という論証因は、所証を有するものである常住なものにおいて（例えば、音声性において）成立し、また論証の主題たる現実の音声においても成立するものであるから、「聞かれるものであること」は正しい論証因であることになる。すると、同一の主題に矛盾する二つの帰結が導出されることになる。このような論証因は疑惑の原因であるから、不確定論証因に含められることになる。それに対して、ダルマキールティは、このような論証因は、厳密な論理的指示関係の理論のもとでは起こりえないとして、これを不確定擬似論証因のうちにも含める必要はないと主張した（NB. III.110-113）。それならば、なぜディグナーガはこのような「矛盾したものの同時論証」を不確定擬似論証因に分類したのかという問いに対して、『ニヤーヤ・ビンドウ』で次のように答えている。《従って〔實在に基づく論証因にはこのような矛盾したものの同時論証〕は起こり得ないので、〔聖典の〕対象〔となっている〈超越的なもの〉〕を考察する場合に、實在の知覚から生じたのではない、聖典に根拠を置く推理に基づくことによって、矛盾したものを同時に論証してしまうという論証因の過失が〔ディグナーガ師によって〕述べられたのである。なぜならば、聖典の作者た

ちは錯誤によって、倒錯した本質を対象に結び付けることがあり得るからである。
(*tasmād avastudarśanabalapravṛttam āgamāśryam anumānam āsṛitya tadarthavicāreṣu viruddhāvyaḥcārī sādhanadoṣa uktaḥ // śāstrakārāṇām artheṣu bhrāntyā viparītasvabhāvopasamhārasambhavāt // NB. III.114-115*) 》即ち、「矛盾したものの同時論証」が起こり得るのは、事実に基づくことができず、聖典に説かれたことのみに基づいて論証を行う場合である。ダルマキールティはこのような論証を不確定擬似論証因に分類することを避けているが、ディグナーガは、これを不確定論証因、即ち疑惑の因に分類しているのだから、彼は正しい認識手段として成立していない聖典は疑惑知であると主張していたと見るように思われる。

[60] 「〈誤った想定〉と矛盾する」とは、〈誤った想定〉と対立し、それを排除することを指す。言い換えれば、正しくないものを排除することによって、正しいものを確定することである。逆に「〈誤った想定〉と矛盾することなく」とは〈誤った想定〉と対立することがない、ということであるから、正しいことと正しくないこととの区別をつけることはできないことになる。それは「対象を確定すること」ができないということの意味している。この知が「不確定」顕現と言われる所以である。序論参照。

[61] 第1巻でもサパンが述べていたように、ダルマキールティの論理学においては、究極的には全ての存在者は瞬間的な存在であり、二瞬間にわたって同一であることはあり得ない(RT1, pp.52-55)。従って、今、目の前に存在している個物も、本当は一瞬毎に生滅しているはずであり、私たちもそれを現に知覚しているはずであるが、私たちの直接知覚の能力は劣っており、また刹那毎のものが極めて類似した形態で生じてくるので (*sadrśāparāparotpatti*, PVS.26.20-21, = 錯誤の原因)、その一瞬毎の生滅を鮮明に認知できないのである。そのような諸存在者の刹那滅性は、普通の人にとっては、直接知覚によってではなく、正しい論証因に基づく推理によってしか知ることのできない事柄である。

[62] 不確定顕現は、文字通りには対象が顕現してもそれを正しく確定することができない知であるが、一方直接知覚についても、サパンの次の引用が示すように対象を確定する働きがないと言われている。すると、正しい認識手段であるはずの直接知覚も不確定顕現であるということになってしまうのではないか、というのが反論者の論難である。このダルマキールティの自注の文脈は次のようである (PVS, pp.26-29)。直接知覚は対象の個物を全体的に一挙に把握することができるが、しかしその個物に属する様々な属性の各々については、明瞭に識別して理解することはできない。そのためには分別知が必要とされる。分別知は、分割することのできない全一なものである個物から、様々な他者との区別に基づき、様々な性質を抽象し、そのようなある限定された内容のものとして (*kenacid rūpeṇa*) その個物を認識する。このように他の

ものから区別し、それを排除することによって、特別な内容のものに限定することがとりもなおさず「確定」ということなのである。また、そもそも〈他者の排除（アポーハ）〉とはまさに、「誤った想定排除」に他ならず、従って、それはまた「確定」と同じものである。もしそうであるならば、直接知覚による認識には対象を確定する作用はなく、いかなる意味においてもその個物を規定することはできないことになるだろう。従って、その個物について得られる情報は極めて貧弱なものにちがいない。しかし本当に直接知覚に〈確定〉という効果がないと言えるのだろうか。例えば、『プラマーナ・ヴァールティカ』直接知覚章の後半を占める認識結果の設定に関する議論では、ダルマキールティ自身が直接知覚における「対象の確定」を直接知覚における認識結果と考えている（PV.III.339, 345; 戸崎 1985 p.24, 30 参照）。これらの問題は、より詳しい考察に値すると考えられるので、別の機会に検討することにしたい。

[63] サパンの思想体系において、対象の意識への与えられ方は〈顕現〉と〈排除〉の二種に峻別される。前者は個別相が無分別知に現れてくることであり、後者は分別知が共通相を通じて対象に関わることである。ここのダルマキールティの引用にもあったように、また注29で述べたように、〈確定〉という働きは全体を二つに分けた上で一方を排除することによって、もう一方を浮かび上がらせることである。その意味で〈他者の排除〉と本質的に同じものであると言える。従ってまた、それは分別知にのみ属する機能であるので、直接知覚には〈確定〉の働きは存在しないことになる。ここでサパンが指摘している〈他者の排除〉の箇所とは、『リクテル』第四章「顕現と排除の考察」の章の「直接知覚は〔対象を特定の内容のものとして〕確定しないことの論証」という節の中にある「〔その知が〕直接、〔対象を特定の内容のものとして〕確定しないならば、〔その知が〕正しい認識手段であるというのは矛盾である〔という反論を〕排斥する」という項目（RTR, 180.1.2-4.2）を指している。

[64] 以下のサパンの批判を考慮するならば、サパンにとって何かが顕現しているということは、その像が鮮明に現れ出ていることと同義であると考えられる。それは恐らく分別知における共通相、あるいは対象として錯視されている観念像との相違点の一つと考えられているのだろう。後に直接知覚の既定知を批判する箇所で、分別知と直接知覚の相違点を数え挙げている中に、それを見て取ることができる。もしそうであるとするならば、直接知覚において鮮明に現れているはずの対象像が不鮮明であることはあり得ない。なぜならば、同一の物について、鮮明であることと不鮮明であることは矛盾するからである。

[65] この詩は、仮定を示しているだけなので、これに対する帰結を引用しておこう。《単一なものである実在対象それ自身はそれ自体として直接知覚されるのだから、〔もし錯誤する何らかの原因があることによって、他の性質が附託されるということがないならば（＝サパンによって引用された詩の主要部分）〕、そのようなものに、〔他の何らかの〕認識手段によって詳しく検討され〔なければならない〕ような、

未だ知覚されていない部分がどうして残っているであろうか。》
 (ekasyārthasvabhāvasya pratyakṣasya saṭaḥ svayam / ko 'nyo na
 dr̥ṣṭo bhāgaḥ syād yaḥ pramāṇaiḥ parikṣyate // PV.I.43)。簡単に言う
 ならば、直接知覚によって個物の存在それ自体が知覚されてしまうのだから、もし錯誤
 を引きおこすような何らかの原因によって事実と反するような想定がなされるのでない
 ならば、今後その個物に関して新たな認識は何も起こり得ないことになってしまうだろ
 う。逆に言えば、実際にはたとえ直接知覚によって物それ自体が認識されたとしても、
 常に誤った想定があり、それを排除するためにこそ分別知による様々な認識が起こり得
 るのである。

[66] この二つのうち前者は反論者の立場であり、後者はサバンの立場であ
 る。サバンのここでの見解を考慮するならば、前者の意味での「鮮明」は直接知覚的に
 現れ出ていることを指しているのに対し、後者の意味での「鮮明」は分析的思惟（＝分
 別知）によって他のものからの区別（＝他者の排除）をはっきり識別することを指
 していると考えられる。ロオケンチェンは次のような説明を付け加えている。《もしそ
 うでないなら、他ならぬ個別相を「鮮明（＝個物という意味での gsal ba）」と同義
 語として説明しているのはどうなるのか、よく考えてみよ。また「分別知の網を破り去
 っているので、鮮明に顕現するのである。(vidhūtakaḥ paṇā jālaṃ spaṣṭam
 evāvabhāsatē // PV.III.281cd)」という説明等は、論師〔ダルマキールティ〕
 の典籍ではないと認めなければならなくなるだろう。(gzhan du na rang mtshan
 nyid gsal ba dang ming gi rnam grangs su bshad pa cir 'gyur legs
 par soms shig // gzhan yang / rtog pa'i dra ba rnam bsal bas //
 gsal ba nyid du snang ba yin // zhes bshad pa rnam slob dpon gyi
 gzhung ma yin no zhes khas blangs dgos par 'gyur ro // L, 96.1-
 2) 》。

[67] 既定知は、〈誤った想定〉に対して矛盾するものであるのだから、そ
 の意味では対象を正しく確定していることになる（誤った想定と確定の対立関係につい
 ては、注29参照）。しかしそれが正しい認識手段と異なるのは、既に過去に認識され
 た事柄についての知であるために、何ら新しい情報を与えるものではないという点にあ
 る。正しい認識手段の定義は《真実なる対象について人を欺かないこと、あるいは、未
 だ知られていないことを明らかにする知》である（注91参照）。言い換えれば、その
 対象について新たな正しい情報をもたらすところの知である。しかるに既に過去に認識
 が成立してしまっている既定知は、この「新たな情報をもたらす」という点で正しい認
 識手段とは異なることになる。

[68] 不成立擬似論証因とは、元々その論証因が論証の主題において成立し
 ていないような論証因を指している。この場合のように、既に既定の事実として成り立
 っているような事柄を論証しようとする論証因は、たとえ事実としては論証の主題にお

いて成立しているとしても、新たな情報をもたらすものではないので、妥当な論証因とは認められない。従って、結局のところ論証の主題においても妥当な論証因として成立していないと看做され、不成立擬似論証因に数えられることになる。

[69] サーンキャ派の思想は、物質的な根本原質（プラクリティ、prakṛti）とそれから全く独立し、それ自体は不動である純粹な認識機能にすぎない純粹精神（プルシャ、puruṣa）とを根本的実在と主張する二元論である。『リクテル』の本文で「知られるものない知るもの」と言われているのは、このうち純粹精神を指していると思われる。

[70] 現在の想起は過去の経験の結果であるということ。唯識派の思想では、経験は全て潜在記憶を残しそれが発現することによって現在の経験が形成されると主張することを指しているように思われる。過去の経験と現在の想起の間に因果関係が成立するならば、結果から原因を推理するのは正しい認識手段である。ディグナーガおよびそれを受けたダルマキールティは、知が単に対象像を持つだけではなく、その知自身の像をも有していること、ひいては知の認識は全て自己認識であることを、様々な論理によって論証している。現在の想起から、過去における対象認識の経験の存在を論証する議論もその一環である。過去の想起が可能であるためには、単に過去の経験のときに意識が対象に没頭しているのではなく、自分が対象を知覚しているということをも意識しており、現在の時点での想起は直接過去の対象を想起するのではなく、その自己意識をこそ想起することによって始めて、それが現在の時点での対象の経験ではなく、過去の対象を経験したことの想起であるということを知り得るのである。Hattori p. 108f、および戸崎下 pp. 63-66 参照。但しこのような、過去の想起を基にしての自己認識の存在証明は、必ずしも唯識思想を前提しているものではない。

[71] 想起自体は認識あるいは知の一形態であるわけだから、それを対象とした知は自己認識だということになる。自己認識は正しい認識手段としての直接知覚の一つであるから、想起の存在は正しい認識手段によって確認されることになる。あるいはサキャ派では自己認識は知自身を対象としたものではなく、知の非物質性を指していることを考慮するならば、想起はそれ自身知の一形態に他ならないのだから、それが知であるということだけで、それが自己認識であるということになり、従って正しい認識手段であるということになる。このことは、現在のコンテキストにおいて次のような位置を占めているように思われる。ここでの議論は、本文の少し前に述べられた「以前に認識した〔その同じ〕ものを現在もまた認識しているのである」という既定知の理解を批判するために展開されている。サバンによれば、このような知は想起に他ならない。ところで想起は、現在知覚している対象を、過去の対象と同じものであると思いなしているのだから誤謬知であるか、あるいは過去の経験の結果としての現在の想起から過去の経験を推理しているのだと考えれば（結果から原因の存在を論証する）という正しい論証因による正しい認識になるだろう（勿論このときは、過去に経験したのと同じ対象

を知覚していると言うことはできない。単に過去の知覚の存在を確認できるだけである)。そこでそもそも現在の想起自体は、それが知であることによってそれ自体自己認識であることになり、従って想起それ自体は正しい認識手段であるということになる。しかし勿論それは過去の対象に対しても、また現在知覚している対象に対しても正しい認識手段でないことは言うまでもない。

[72] 「同一錯視」とは、分別知において現れた単なる観念像にすぎないものを外界に実在している対象それ自身であると思ひなし、同一視することを言う。shen pa はサンスクリット語では *adhyavasāya* であるが、この言葉自身については、RT1, p.63 注22で言及したように、梶山雄一氏がインド後期の仏教論理学の研究に基づき、純粹な直接知覚でも分別知でもなく、その中間にあるものとして「間接的決定」と訳しつつ注目された(梶山 pp.134-138)。また近時桂紹隆氏は、その「間接的決定」という考え方がダルマキールティ(その後の私信ではディグナーガ)にまで遡り得ると考察されている(桂, 1990)。しかし、ここで(そしてより詳しくは後の〈他者の排除〉に関する章で)言及される shen pa (*adhyavasāya*) は、分別知が、自らに対して現れた観念像を外界に実在している物そのものであると「思ひなし」「同一錯視する」ことによって対象に関わっていく働きを指している。分別知の直接的対象はそれに対して現れている観念像にすぎないが、そのような分別知が外界の対象と関わり得るための契機となるのが、この「同一錯視」という働きなのである。

[73] 「共通基体」とは、二つの語が共通に対象としているもののこと。あるいはそれら二つの語によって指示される属性がともに帰属している基体である。それは文法的には「同一主語」と訳される。あるもの x がAでもありBでもある、という場合、その x が「共通基体」である。Aでもあり、Bでもあるようなもの、である。

[74] 各々の個物は、絶対的に個別的なものであり、他のものとの間には実在する何の普遍性も類似性も存在しない。そのような個物をそれ自身の相貌によって、即ち他のものと混和させることなく、把握するのが直接知覚である。一方分別知は、その同じ個物をそれ自身の相貌によってではなく、他の同類のものとの共通の相貌によって、即ちそれらと融合した像によって、把握する。このような把握の仕方から、前者には対象の鮮明な像が現れ、後者には、当の対象の不鮮明な像しか現れないことになる。ダルマキールティは次のように述べている。《それ以外のものからの区別を有する諸々の個物を基盤として分別知として生じてくる知は、自らが生じるための潜在記憶の〔それぞれの〕性質に従って、それら〔個々の個物の、相互に異なった〕内容を隠蔽して、〔知〕自身に属する〔にすぎない〕無区別なる現れ(=普遍的な観念像)を虚構して〔対象に〕附託し、それら〔個々の異なった個物〕を〔無区別なる相へと〕融合させて現わし出すのである。(buddhiḥ khalu tadanyavyatirekiṇaḥ padārthān āsṛityotpadyamānā vikalpikā svavāsanāprakṛtim anuvidadhatī bhinnam eṣām rūpam tirodhāya pratibhāsam abhinnam ātmīyam adhyasya tām

[75] 『アビダルマ・コーシャ』*Abhidharmakośa* は小乗仏教の哲学を体系的に記述した名著。唯識派の巨匠ヴァスバンドゥ *Vasubhandu* が大乘に転向する以前に書いた初期の作品である。基本的には説一切有部の立場に立って書かれているが、最終的な立場は経量部に置かれている。ただし以下の引用の典拠は不明。

[76] ここで言われる〈類〉はすぐ後にサパンがいくつかの選択支を挙げているように一義的ではない。ここで想定される反論者の意見はどのようなものか判然としない。直接知覚が〈類〉を対象としていたとしても、そのことから直接知覚の既定知があるということにはならないだろう。ここでは次のように解釈した。この前の議論では、直接知覚は刹那滅のものを対象にしているため、次の刹那には同じ対象は存在せず、それに引き続く既定知は想起となるか、でなければ存在し得ないことになっていた。あるいは普通の人の直接知覚は刹那の対象を把握することができないということも言われた。そこで一刹那の存在ではなく、ある種の時間的広がりを持った〈類〉なるものを想定し、それを把握する正しい認識手段としての直接知覚があると主張することとなった。それはまず、〈類〉の連続体であるから、十分普通の人の直接知覚で認識することができ、また連続しているものであるから、後続の既定知が同じ連続体に属する〈類〉を後に把握することも可能となる。しかもそれは最初の知覚と同様、〈類〉に対する直接知覚と言えるから、直接知覚の既定知の存在が保証されることになる。しかしそのためには、まず〈類〉というものが存在すること、次にそれに対して直接知覚があり得ることが証明されなければならない。以下はその点をめぐっての議論である。

[77] ある種の非仏教徒の実在論者、例えばインド哲学のミーマーンサー学派やヴァイシェシカ学派等は、言葉の〔意味〕対象として実体的な普遍が対象に内在していると主張する。

[78] 非仏教徒が言葉の対象として外界に実在していると考えた実体的普遍は仏教論理学においては否定され、〈他者の排除〉がそれに代わるものとして考えられた。それは、他のものとの区別、あるいは差異そのものであり、しかもそれ自体として外界に存在しているのではなく、分別知によって始めて想定されるようなものである。仏教徒にとって、この他者との区別による他者の排除こそが「普遍」なのである。詳しくは『リクテル』の「顕現と排除の考察」の章に述べられる。

[79] 文字通りには、「刹那〔毎に生滅しているもの〕の場が単に空にならないこと」である。連続しているとは、途切れないということであり、従ってそこにずっと場を占めていることを意味していると考えられる。そのような「空き」の否定として「連続体」が考えられる。

[80] ここに二種類の刹那が考えられている。即ち「時間の最小単位として

の刹那 (*dus mtha'i skad cig ma*) 」と「一つの行為が完成するのに要する最短時間としての刹那 (*bya rdzogs kyi skad cig ma*) 」とである。これらは考え方としては『アビダルマ・コーシャ』の中に典拠がある。即ち《時間の極限が刹那である。・・・力のある人が指を弾くだけの間に65刹那が過ぎる、とアビダルマ論者は言う。 (*kālasya paryantaḥ kṣaṇo...balavatpuruṣādhaṭamātreṇa pañcaśaṣṭiḥ kṣaṇā atikrāmantīty ābhīdhārmikāḥ. AKBh, 176.11-14*) 》。しかし「最小時間としての刹那」と「行為の完了としての刹那」という術語は見られない。特に後者に関しては、現在までの調査では『アビダルマ・コーシャ』のチベット人注釈書にもその言及を見つけないことができなかった。『蔵漢大辞典』では次のように説明されている。まづ前者は《時の長さの究極で、健康で力のある人が指を弾く間の時間の65分の1であると『アビダルマ・コーシャ』に説かれている。 (*dus yun thung ba'i mthar thug pa ste / skyes bu nad med stobs dang ldan pas se gol gcig gtoḡ pa'i yul la cha drug cu re lngar phyed ba'i cha gcig yin zhes mngon pa'i gzhung las gsal*) 》。しかし次のような「行為の完了としての刹那」の説明は適切でないように思われる。《如何なるものであれ、何らかの行為がなされ、完了すること、あるいは成就したこと。 (*bya ba gang yang rung ba zhiḡ byas nas rdzogs pa'am grub zin pa*) 》

[81] 『リクテル』第3章「普遍と特殊の考察」で他学派の説の批判を展開する中にある「類似性としての普遍の批判 (*mtshungs pa'i spyi dgag pa*) 」という節 (RTR, 178.1.5-3.3) を指している。実体的普遍というものを人々が想定したくなる一つの理由は、同類と見られるものが互いに相似していることによる。しかし真実には個物は皆それぞれ絶対的に異っており、それらに実体的普遍の存在する余地はないのだから、それらを相似していると考えるのは事実そのままの認識ではなく、分別知によって想定された虚構にすぎない。

[82] 分別知と個別相との間には必然的關係は存在しない。分別知は個別相が目の前に存在していなくとも、自由にものを考えることができるという点で個別相、即ち實在にその活動を制約されていない。これは言葉と實在との間の關係と同じである。ダルマキールティは次のように述べている。《諸々の言葉は、實在する対象の実体に依拠して働くということは全くない。なぜならば、〔もし言葉が實在するものに制約されて機能するのだとすると、話し手が自らの〕意図にもとづいて〔自由に言葉を〕使用するということがあり得ないということになってしまうからである。 (*na vai śabdānām kācid viśayasvabhāvāyattā vṛttir icchāto vṛtṭyabhāvavprasāṅgāt. PVSV, 32.24-25*) 》また注55参照。

[83] もし、直接知覚は〈類〉の連続体を対象としているのでないならば、真実には、個物は刹那的な存在者であるので、普通の人の直接知覚という行為は、少なくとも「最小時間としての刹那」においては完了しない。従って普通の人には直接知覚

はあり得ないことになってしまうのではないか、というのがこの反論者の問いである。

[84] 『アビダルマ・コーシャ』に《五感の意識は、〔原子の〕集積したものを依り所および知覚対象とする (sañcitāśrayālanbanatvāt pañcānām vijñānakāyānām, AKBh, 34.1-2; 戸崎上, p.295)》とある。これについてダルマキールティは次のように解釈している。《他のものと結びつくことによって、他の〔多数の〕原子が生じる。それらが〔『アビダルマ・コーシャ』で〕集積したものと云われたのである。それらは知の生じる契機である。(arthāntarābhisambandhāj jāyante ye 'ṇavo 'pare/ uktās te sañcitās te hi nimittām jñāna.janmanah // PV.III.195)》また次のような詩もある。《あるいは、もし実際に感覚器官など〔の複数のものが集まって知の原因となるの〕と同様に、一度に多数〔集積して〕卓越性の生じた〔諸原子〕が知の原因となったとしても、何の矛盾があるだろうか。(ko vā virodho bahavaḥ samjātātīśayāḥ sakṛd / bhaveyuh kāraṇam buddher yadi nāmendriyādivat, PV.III.223; 戸崎上, p.319)》

[85] 「はっきりしている部分」という訳は確定したものではない。他者の主張する、正しい認識手段ではない知の目についた項目のみで分類してはならない、という意味であろう。

[86] 「二次的下位区分」はコンテキストを考慮しての意識である。全体がその本質、あるいは原理に従って第一義的に分類されたのちの、その下位に属するような分類項目のことであろう。例えば推測はサパンにとっては、正しい認識手段ではない知を原理的に分類したときの一つにはなり得ない。単に疑惑知の一種にすぎないのに、それを第一義的な分類項目とするのは妥当ではない、という意味であろう。

[87] 文字通りには「一般的種類を異なったものとして設定する」と訳し得るが、内容的には「全体を排他的に分割するように分類したとき、それぞれ別の種類を設定する」という意味であろう。

[88] 「突然生じた推理」とは、次のような『ブラマーナ・ヴァールティカ』自注の議論 (PVSV, 27.15-28.5) 参照。もし推理というのが何らかの誤った想定を排除という役割を持つのなら、まず推理が起こる前に何らかの誤った想定がなければならぬはずである。しかるに、何の先入観もないときに突然見えた煙から火の存在を推理した場合、排除されるべき誤った想定がないのだから、推理は誤った想定を排除によって対象を確定するという主張は妥当ではない、という反論が提起される。それに対しダルマキールティは、そのような場合でも何らかの結論が出ているということは、必ずそうでない場合からの区別が成立していなければならないはずであり、従ってそのような推理も誤った想定を排除によって対象を確定をしているのである、と答えている。このように「突然生じた推理」もその本質に従うならば、推理に含められるべきである。即ち推理の下位区分であるものを推理と並列する分類項目にしてしまうのは

正しくない、という意味である。

[89] ここで反論者の立場における直接知覚の間接的認識とされているものがどのようなものかは明らかではない。後のゲールク派の論理学（例えばケードゥブジェの論理学）では直接知覚にも推理にもそれぞれ直接的認識（*dnngos rtogs*）と間接的認識（*shugs rtogs*）とが設定される。直接的認識とは、それぞれの知に対して対象の像が「直接」現れて来ていることを通してその対象を認識することであり、間接的認識とは、その知が直接的対象を認識した力によって、それと同時に、しかも他の知を何ら必要とすることなく、その像が直接知に現れていない対象に対しても認識が成立することである。それぞれの知は、その間接的対象に対して正しい認識手段であるが、しかし、端的に直接知覚ないし推理であるわけではない。一つの知は、もし正しい認識手段であるならば、その直接的対象に対しては直接知覚と推理のいずれかであるが、しかしその間接的対象に対してはその知は直接知覚でも推理でもない、とされている。詳しくは福田（1985）参照。

[90] 「内属関係（*ldan pa, samavāya*）」とは、インドの实在論学派ヴァイシェーシカ学派の立てる結合関係。次のように定義される。《保持されるものと保持する基体としての関係において不可分離に成立せるものの結合関係であって、「ここに在り」という觀念の起る根拠たるもの、——それが内属（和合 *samavāya*）である。（中村，1977-78，p.308）》これに対してダルマキールティおよびそれを祖述したサバンは、この内属関係も本質的には因果関係に還元されると主張した。サバンは『リクテル』第六章「関係の考察」の章で他学派の主張する様々な関係の实在性を否定しているが、そこで内属関係についても次のように批判している。《〔棗が器に載せられている場合、棗と器は支えられるもの・支えるもの関係にあり、従って棗は器に対して内属関係にあることになる。その場合〕もし器が棗に対して〔何らかの〕特別な助力を生み出すことができなかつたならば、棗は〔そこに〕留まることができないことになるだろう。なぜならば、〔棗は器によって何の〕助力も与えられていないからである。もし〔何の〕助力も与えられなくとも〔棗がそこに〕留まるならば、〔そもそも〕棗が落下するということがあり得ないことになる。もし〔ある特定の助力を〕生み出すならば、以前に〔そこに〕存在しなかつたものが後に〔そこに〕存在し続けるような〔助力を〕生み出すので、〔そのような関係は〕因果関係以外のものではない。それは『ブラマーナ・ヴァールティカ』に次のように言われている通りである。「棗等に対しても、器等は、その場所を生み出す能力がある。」》（'khor gzhong gis rgya shug la phan pa'i khyad par mi bskyed na rgya shug mi gnas par 'gyur te phan ma btags pa'i phyir ro // phan ma btags kyang gnas na rgya shug ltung ba mi srid do // bskyed na sngar mi gnas pa phyis gnas par bskyed pas rgyu 'bras las ma 'das te / rNam 'grel las / rgya shug sogs la'ang de yi yul // bskyed pa 'khar gzhong sogs pas

nus (śaktis taddeśajananam kuṅḍāder badarādiṣu, PV.I.144cd) // zhes gsungs pa ltar ro // RTR, 192.3.3-4)

[91] サパンによる「正しい認識手段」の定義は《無欺性》につきる。『リクテル』第八章「特質の考察」の章（この章の題名は「特質の考察」とあるように前半では特質一般の性質が議論されるが、後半では特に「正しい認識手段」の特質・定義が論じられる。）で「正しい認識手段」の特質を次のように定義している。《〔その知の〕無欺性、〔および〕知られていない実在対象を明らかにすること、〔この〕二つは、個別相を認識するという点で同じ意味である。》(mi slu mi shes don gsal gnyis // rang mtshan rtogs par don la mthun // RTR, 212.4.6-213.1.1) 即ち、「正しい認識手段」と言われる知が実在対象たる個別相を常に獲得させるという意味で、その知が人を欺かないこと（＝期待に違わないこと）と、知られていない実在対象（ということは、この知がその対象に関する新たな情報を提供するということであるが）たる個別相を明瞭に知らしめる知であることとは同じ意味であると主張する。このサパンの見解によれば、結局のところ正しい認識手段は「無欺性」のみによって規定されると考えられる。従ってこの本文でサパンは「正しい認識手段」の対立概念である「正しい認識手段ではない知」を「無欺性が成立していないもの」として定義したのである。また、次に述べられる牛の特質とその否定概念の示し方の議論は、ある特質によって定義される概念の否定概念は、その特質の否定によって定義される、という意味であろう。

[92] この詩の典拠は不明である (Kuijp, 1978, p.368, n.39)。サパンは『プラマーナ・ヴァールティカ』や『プラマーナ・ヴィニシュチャヤ』から引用をするときにはその旨明記しているが、この詩の引用には出典を明示してない。何らかの伝承があったのかもしれない。。注44参照。

[93] サパンは『リクテル』第八章「特質の考察」の章の「正しい認識手段」についての節で、正しい認識手段たる直接知覚と推理の二つがどのような関係にあるかを議論している。そこでサパンは次のように述べている。《従って〔直接知覚と推理とは二つとも〕意識である〔点で〕同質であるが、対象について言えば異なったものである。同一の意識が対象について、〔例えば〕背後にあ〔って見えない〕火について見れば推理であり、知それ自身の質について見れば、直接知覚であるので、対象について見れば異なっており、〈志向性を有するもの〉について見れば同一である〔と言える〕。(des na blo yin ngo bor gcig // yul la bltos nas tha dad yin // shes pa gcig nyid yul la rgyab kyi me la bltos nas rjes dpag yin zhing shes pa'i ngo bo la bltos nas / mngon sum yin pas yul la bltos nas tha dad yul can la bltos nas gcig yin no // RTR, 215.1.6-2.1)》ここで意識としては直接知覚も推理も同質である、というのは両者とも意識である点で区別はない、ということであり、さらに意識であることと自己認識であるこ

とは同じことであるので、結局直接知覚も推理もそれ自体について見れば、自己認識という直接知覚であることになる。ここで意識としては同質であるとしか言わず、自己認識という語が現れていないが、上述の引用の前後の議論では「〈志向性を有するもの〉について見れば自己認識と同一であること (yul can la ltos nas rang rig dang gcig pa, RTR, 215.2.2)」について言及がある。なお、対象が個別相一つに還元されることについては、RT1, p.39参照。

[94] 肯定的遍充関係・否定的遍充関係については、第一巻序論5・3参照。肯定的遍充関係とは、あるものAが存在している場合には、必ずBなるものも存在している、という関係であり、否定的遍充関係はその逆、即ちBが存在しない場合にはAも決して存在しないという関係である。このような関係が成り立っているとき、Aの存在からBの存在を推理するのは正しい論証だと言える。この肯定的遍充関係と否定的遍充関係とは、論証因の備えるべき三条件の第二条件と第三条件に当たる。

[95] 『リクテル』の原典では三版とも「〈他者の排除〉において認識が成立しない (gzhan sel gyi ngor ma rtogs pa)」とあるが、先に直接知覚の不確定顕現を批判する際に、刹那毎の壺が直接知覚においては認知されず、推理による〈他者の排除〉においてしか理解されない、という記述があったことと矛盾するので、ここでは「gzhan sel gyi ngor ma gtogs ma rtogs pa」と訂正して訳した。またこの前後で述べられているように、サパンはチャパ等によって推測や不確定顕現や既定知と看做されるものの存在自体を否定しているわけではなく、それらを認識不成立知等の下位区分としているにすぎない。即ちサパンが批判しているのは、そのような区分が全体を原理的・本質的に区分するような分類であるとすることである。サパンの観点からはそれらは認識不成立知、誤謬知、疑惑知、正しい認識手段のいずれかに含まれるべきものなのである。序論参照。

[96] 「時間的・空間的・本質的に認識主体から決定的に遠く離れているもの (deśakālasvabhāvaviprakṛṣṭa)」とは、本質的に知覚できないようなもののこと。ダルマキールティによれば、知覚が可能であるためには次の条件が必要とされる。《知覚の成立するための他の全ての条件とそのもの自体の存在 (upalambhapratya-yāntarasākalyam svabhāvaviśeṣaś ca, NB.II.13, cf. RT1, p.62)》。これが知覚条件と言われるものである。そのものが知覚されないのは、この二つの条件のうち、(1) 知覚が成り立つために必要な諸条件、あるいは(2) そのもの自体のいずれかが欠如するときである。さて、この二条件のうち、後者についてはさらに、単にあるべき所がないために知覚できないが、然るべき所では知覚可能なものと、そもそもそのものの存在自体が認識者から遠く隔たっているために知覚できないものがある。それは例えば、経験をはるかに越える遠い未来のことや遠い所にあるもの、あるいは幽霊のように本質的にそのものの存在が確認されていないものである。そのようなものについては本質的に認識が不可能である (NBT, 148.3-5)。

[97] 過大遍充とは、『蔵漢大辞典』によれば、『範圍が広〔過ぎる〕もの (khyab cha che ba) 』である。即ち、認識不成立知と疑感知と誤謬知は重複することのない、完全に分割された分類項目ではなく、疑感知あるいは誤謬知も認識不成立知の一種であることがあり得る、従って認識不成立知の領域は誤謬知や疑感知の領域をも含むものではないか、という批判である。

[98] 対象認識であっても、知である限り、それ自体としては自己認識である。しかし、純粋な自己認識と対象認識である自己認識には「違い」があることも事実である。従ってそれらを異なったものとして設定する、という意味。

[99] 概念は、それ自体として設定されるものではなく、他のものとどのような「違い」があるのか、という観点から設定されるのである。即ち他者との(差異)、あるいは他者と対立する点に基づいてある特定の概念が他の概念と異なったものとして設定される。この場合にも、対象への関わり方という観点において、この三種の知に「違い」があるので異なったものとして設定することができるのだ、という意味。

[100] 心的知覚とは、直接知覚であって、しかも五感に依らずに心を感覚器官として外界の対象を認識する知のこと。ここで「心」とは「意根」という第六番目の感覚器官のことである。この心的知覚の存在については諸説があり、問題を孕んでいる。シチュエルバツキーは、名著 *Buddhist Logic* の中でジャムヤンシェーパの『ローリ』の「心的知覚」の箇所を訳出し、この点をめぐる議論があることを紹介した。松本にも簡単な紹介がある。『リクテル』の当該箇所の和訳は、木村(1984)でなされている。サパンの説は次の通りである。サパンが「心的知覚」と考えているのは、『消滅した直後の感性的知覚を意根とし、・・・その意根に依存して〔生じ〕た錯誤していない知 (dbang po'i shes pa 'gags ma thag pa de nyid yid kyi dbang po yin ... yid kyi dbang po la brten pa'i shes pa ma 'khrul ba'o, RTR, 221.1.6-2.1) 』である。即ち、感性的知覚としての直接知覚の直後に、その直前の知に依拠して生じ、その直前の直接知覚が捉えた対象に続く第二刹那目の対象を把握するような直接知覚のことである。しかし、ここでは、それとは異なり、夢や幻のように、感覚器官に依らないが対象像が鮮明に現れる無分別知を欠陥のある心的直接知覚と考えている。

[101] 後のゲールク派の論理学書 (JBR, 14a4-5) で疑感知は (1) 肯定的に疑っている疑感知 (don 'gyur gyi the tshom)、(2) 否定的に疑っている疑感知 (don mi 'gyur gyi the tshom)、(3) そうであるかそうでないか決め兼ねているような疑感知 (cha mnyam pa'i the tshom) と分類される。『リクテル』本文に挙げられている二種類の疑感知は、上のゲールク派の分類のうち前者が「一方の可能性が高いと考えている疑感知」に、第三番目が「二つの立場が等分に疑われている疑感知」に対応する。ツォンカパの『論理学入門』にはサパンと同様、(1)

顕在的なもの、(2)潜在的なもの、と分けた後、その前者に(1-1)二つの立場を等分に疑う疑感知と(1-2)一方の可能性が高いと考える疑感知があるとする(DJG, 6a4)。

[102] 即ち、疑感知には、結果的に正しい場合と誤っている場合があるわけだから、そのうち後者はそれ自体としては誤謬知であることになるのでないか、という反論。

付 表

1. 『リクテル』(RTR)

B2. shes byed kyi blo gtan la dbab pa:

C1. blo tsam gyi mtshan nyid (172-2-2)

C2. de' i dbye ba bsdu (172-2-4)

C3. de dag gi don gtan la dbab pa:

D1. tshad ma' i mtshan nyid (Chapters 9, 10, 11)

D2. tshad ma ma yin pa:

E1. gzhan lugs dgag pa:

F1. dgag pa' i yul spyir bstan pa (172-3-1)

F2. mi ' thad pa' i cha dgag pa:

G1. yid dpyod:

H1. phyogs snga ma brjod pa:

I1. mtshan nyid (172-3-3)

I2. dbye ba (172-3-3)

H2. de dgag pa:

I1. spyir dgag pa:

J1. brtags na mi ' thad pa (172-3-5)

J2. ha cang thal ba (172-4-4)

J3. bzlog pa dang mtshungs pa (173-2-1)

I2. so sor dgag pa:

J1. rgyu mtshan med pa dgag pa (173-3-1)

J2. rgyu mtshan phyin ci log dgag pa (173-3-3):

K1. ma nges pa' i yid dpyod du thal ba (173-3-3)

K2. ma grub pa yid dpyod du thal ba (173-3-4)

J3. lung gi chos yid dpyod du ' dod pa dgag pa (173-3-5)

G2. snang la ma nges pa:

H1. phyogs snga ma:

I1. mtshan nyid (173-4-6)

I2. dbye ba (173-4-6)

H2. de dgag pa:

I1. spyir dgag pa (174-1-2)

I2. bye brag tu yul rnam pa mi gsal ba' i snang la ma nges pa mi ' thad pa (174-1-5)

G3. bcad pa' i yul can dgag pa:

H1. phyogs snga ma:

I1. mtshan nyid (174-2-3)

I2. dbye ba (174-2-3)

H2. de dgag pa:

I1. spyir dgag pa (174-2-5)

I2. bye brag tu mngon sum bcad shes dgag pa:

J1. dgag pa dngos:

K1. ' gal ba las gzhi mthun ' gag pa (174-3-4)

K2. dbang shes rigs la tshad ma dgag pa (174-4-2)

J2. bkag pa la mi ' thad pa spang ba (175-1-6)

E2. rang lugs brjod pa:

F1. tshad ma ma yin pa' i spyi' i mtshan nyid (175-2-5)

F2. grangs kyi dbye bsdu (175-2-6)

F3. so so' i rnam gzhas:

G1. ma rtogs:

- H1. mtshan nyid (175-3-6)
- H2. dbye ba (175-4-2)
- G2. log rtog:
 - H1. mtshan nyid (175-4-5)
 - H2. dbye ba (175-4-5)
- G3. the tshom:
 - H1. mtshan nyid (176-1-1)
 - H2. dbye ba (176-1-1)

2. コラムバ小注 (G11)

- B2. shes byed kyi blo:
 - C1. mtshan nyid (295.3.1)
 - C2. dbye bsdu (295.3.2)
 - C3. de dag gi don gtan la dbab pa:
 - D1. dgag pa:
 - E1. 'dod pa brjod pa (295.3.3):
 - F1. yid dpyod:
 - G1. mtshan nyid (295.3.4)
 - G2. dbye ba:
 - H1. rgyu mtshan med pa'i yid dpyod (295.3.5)
 - H2. rgyu mtshan phyin ci log gi yid dpyod (295.3.6)
 - H3. rgyu mtshan ma nges pa'i yid dpyod (295.3.6)
 - F2. snang la ma nges pa:
 - G1. mtshan nyid (295.4.1)
 - G2. dbye ba:
 - H1. yul rnam pa mi gsal ba'i snang la ma nges pa (295.4.2)
 - H2. yid ma gtad pa'i snang la ma nges pa (295.4.2)
 - H3. 'khrul pa'i rgyu mtshan gyis zin pa'i snang la ma ges pa (295.4.3)
 - F3. bcad shes:
 - G1. mtshan nyid (295.4.3)
 - G2. dbye ba:
 - H1. mngon sum bcad shes (295.4.4)
 - H2. rtog pa bcad shes (295.4.5)
 - F4. log shes ('og tu)
 - F5. the tshom ('og tu)
 - E2. de dgag pa:
 - F1. yid dpyod rang gi ngo bo dgag pa:
 - G1. spyir dgag pa (295.4.6)
 - G2. bye brag tu dgag pa:
 - H1. rgyu mtshan med pa'i yid dpyod dgag pa (296.1.4)
 - H2. rgyu mtshan phyin ci log gi yid dpyod dgag pa (296.1.5)
 - H3. lung la brten pa'i shes pa yid dpyod yin pa dgag pa (296.1.5)
 - F2. snang la ma nges pa tshad min gyi blo yin pa dgag pa (296.2.2)
 - F3. bcad shes ma rtogs pa las tshad min gyi blo gzhan yin pa dgag pa (296.2.3)
- D2. rang gi lugs bzhag pa:
 - E1. tshad ma ('og tu)
 - E2. tshad min gyi blo:
 - F1. spyi'i mtshan nyid (296.2.6)

- F2. grangs kyi dbye bsdu
 G1. 'jug tshul gyi sgo nas gsum du dbye ba (296.2.6)
 G2. ngo bo'i sgo nas gcig tu bsdu ba (296.3.2)
- F3. so so' i rnam gzhang:
 G1. ma rtogs pa'i blo:
 H1. mtshan nyid (296.3.4)
 H2. dbye ba:
 I1. rang yul de la gtan ma zhugs pa (296.3.5)
 I2. zhugs kyang dpyad pa ma rdzogs pa (296.3.5)
 I3. rdzogs kyang ma rnyed nas ma rtogs pa'i blo (296.3.6)
- G2. log shes:
 H1. mtshan nyid (296.4.2)
 H2. dbye ba:
 I1. rtog pa (296.4.3)
 I2. rtog med log shes (296.4.4)
- G3. the tshom:
 H1. mtshan nyid (296.4.4)
 H2. dbye ba:
 I1. mngon gyur ba (297.1.3):
 J1. cha mnyan par 'dzin pa (297.1.4)
 J2. shas cher 'dzin pa:
 K1. don 'gyur (297.1.4)
 K2. don mi 'gyur (297.1.4)
 I2. bag la nyal (297.1.5)

3. コラムバ大注 (G12)

- C2. shes byed kyi blo:
 D1. mtshan nyid (17.4.6)
 D2. dbye bsdu (18.1.3)
 D3. de dag gi don gtan la dbab pa:
 E1. dgag pa:
 F1. 'dod pa brjod pa:
 G1. spyi' i dbye bsdu (18.2.1)
 G2. tshad min gyi blo bye brag tu bshad pa (18.2.5)
- F2. de dgag pa:
 G1. yid dpyod dgag pa:
 H1. spyir dgag pa:
 I1. rnam par btags nas dgag pa (18.4.2)
 I2. ha cang thal ba (19.1.1)
 I3. log pa dang mtshungs pa (19.1.3)
- H2. bye brag tu dgag pa:
 I1. rgyu mtshan med pa' i yid dpyod dgag pa (19.1.6)
 I2. rgyu mtshan phyin ci log gi yid dpyod dgag pa (19.2.1)
 I3. lung la brten pa' i shes pa yid dpyod yin pa dgag pa (19.2.3)
- G2. snang la ma nges pa dgag pa:
 H1. spyir dgag pa (19.2.6)
 H2. so sor dgag pa (19.3.4)
- G3. bcad shes dgag pa:

- H1. spyir dgag pa (19.4.5)
 - H2. mngon sum bcad shes bye brag tu dgag pa (20.1.5)
 - E2. rang gi lugs bzhag:
 - F1. tshad ma ('og tu)
 - F2. tshad min:
 - G1. spyi' i mtshan nyid (20.2.5)
 - G2. grangs kyi dbye bsdu:
 - H1. 'jug tshul gyi sgo nas gsum du dbye ba (20.3.1)
 - H2. ngo bo' i sgo nas gcig tu bsdu ba (20.3.3)
 - G3. so so' i rnam bzhag:
 - H1. ma rtogs pa' i blo:
 - I1. mtshan nyid (20.3.5)
 - I2. dbye ba:
 - J1. rang yul de la gtan ma zhugs nas ma rtogs pa (20.3.6)
 - J2. zhugs kyagndpyad pa ma rdzogs nas ma rtogs pa (20.3.6)
 - J3. rdzogs kyang ma rnyed nas ma rtogs pa' i blo:
 - K1. rtogs bya' i yul med nas ma rnyed pa (20.4.1)
 - K2. rtogs byed kyi blo bslad nas rnyed pa (20.4.1)
 - K3. shes bya' i yul ma yin nas ma rnyed ba' i blo (20.4.2)
 - H2. log shes:
 - I1. mtshan nyid (20.4.2)
 - I2. dbye ba:
 - J1. rtog pa (20.4.3)
 - J2. rtog med log shes (20.4.4)
- H3. the tshom:
 - I1. mtshan nyid (20.4.5)
 - I2. dbye ba:
 - J1. mngon gyur ba (21.1.4):
 - K1. cha mnyam par 'dzin pa (21.1.4)
 - K2. shas cher 'dzin pa:
 - L1. don 'gyur (21.1.5)
 - L2. don mi 'gyur (21.1.5)
 - J2. bag la nyal ba (21.1.6)

4. シャーキャチヨクデン小注 (S19)

- D2. shes byed kyi blo:
 - E1. mtshan nyid (478.6)
 - E2. dbye bsdu:
 - F1. dbye ba (479.7)
 - F2. bsdu ba (480.2)
 - E3. de dag gi don gtan la phab pa:
 - F1. gzhan lugs dgag pa:
 - G1. phyogs snga ma brjod pa (480.4)
 - G2. de sun 'byin pa:
 - H1. gzhung las bshad pa:
 - I1. yid dpyod dgag pa:
 - J1. spyir dgag pa:
 - K1. rnam par brtags nas dgag pa (482.2)

- K2. ha cang thal bas dgag pa:
 L1. yid dpyod tshad mar thal ba
 M1. dngos (482.7)
 M2. nyes pa spong mi nus pa (483.2)
 L2. log shes 'ga' zhig yid dpyod du thal ba:
 M1. thal ba dngos (483.5)
 M2. nyes spong mi 'thad pa (484.1)
- J2. so sor dgag pa:
 K1. rgyu mtshan med pa' i yid dpyod dgag pa (484.3)
 K2. rgyu mtshan phyin ci log gi yid dpyod dgag pa (484.4)
 K3. rgyu mtshsan ma nges pa' i yid dpyod dgag pa (484.6)
- I2. snang la ma nges pa dgag pa (485.1)
- I3. bcad shes dgag pa:
 J1. spyir dgag pa (486.1)
 J2. bye brag tu mngon sum du bcad shes dgag pa:
 K1. dngos:
 L1. gzhi mthun dgag pa (487.1)
 L2. mngon sum rigs la tshad ma yin pa dgag pa (487.3)
 L3. de gnyis ka' i don bsdu ba (488.3)
 K2. rtsod pa spang ba (488.6)
- I4. bkag pa de thams cad kyi mjug bsdu ba (489.1)
 H2. ma bshad pa kha skang pa (489.4)
- F2. rang lugs bzhag pa:
 G1. spyi' i mtshan nyid (490.2)
 G2. grangs kyi dbye bsdu (490.7)
 G3. so so' i rnam gzhang:
 H1. dbye ba:
 I1. ma rtog pa' i blo (492.2)
 I2. log shes (492.4)
 I3. the tshom (492.5)
 H2(← H3). mjug bsdu ba (492.6)
- (E4). zhar byung:
 (F1). phyogs snga phyi' i khyad par mdo tsam (493.5)
 (F2). bcad shes kyi ' jog mtshams ji ltar yin pa' i tshul (494.3):
 (G1). rnam 'grel mdzad pa' i lungs gis gnod pa (494.5)
 (G2). chos mchog rang gi rigs pa dang mi mthun pa (495.5)

5. シャーキャチヨクデン大注 (S10)

- B2. shes byed kyi blo:
 C1. mtshan nyid:
 D1. gzhan gyi lugs dgag pa (70.5):
 E1. rtogs pa phan tshun rten par thal ba (70.6)
 E2. rang rig shes pa ma yin par thal ba (71.4)
 D2. rang gi lugs bzhag pa (73.4)
 D3. rtsod pa spang ba (73.4)
 C2. dbye bsdu (74.2)
 C3. de' i don gtan la dbab pa:
 D1. tshad ma ('og tu)

- D2. tshad min gyi blo gtan la 'bebs pa:
- E1. gzhan gyi lugs dgag (74.3):
- F1. tshad ma rigs pa'i gter las dgag pa mdzad pa'i tshul:
- G1. yid dpyod logs su bshad pa mi 'thad pa:
- H1. spyir dgag pa:
- I1. rgyu mtshan med pa'i yid dpyod [spyir dgag pa] (76.3)
- I2. rgyu mtshan can gyi yid dpyod spyir dgag pa:
- J1. rtags na mi 'thad pa (77.3)
- J2. ha cang thal ba:
- K1. gtan tshigs ltar snang gsum gyi grangs nges nyams par thal ba (78.3)
- K2. tshad ma gnyis kyi grangs nges nyams par thal ba (78.5)
- K3. rjes dpag tshad ma ma yin par thal ba (78.5)
- K4. sgro 'dogs sel byed kyi gnyen po med par thal ba (78.6)
- K5. the tshom de blo rigs logs su bzahag mi nus par thal ba (78.7)
- J3. bzlog pa dang mtshun pa (79.3)
- H2. so sor dgag pa:
- I1. rgyu mtshan med pa'i yid dpyod (79.6)
- I2. de phyin ci log gi yid dpyod dgag pa (79.7)
- I3. rgyu mtshan ma nges pa'i yid dpyod dgag pa (80.1)
- G2. snang la ma nges pa'i 'dod tshul mi 'thad pa:
- H1. spyir dgag pa (80.5)
- H2. so sor dgag pa (81.1)
- G3. bcad shes kyi 'dod tshul mi 'thad pa
- H1. spyir dgag pa:
- I1. mtshan nyid mi 'thad pa:
- J1. rigs pas mi 'thad pa (81.6)
- J2. khas blangs nang 'gal ba (82.3):
- I2. mtshan gzhi blo rigs logs par mi 'thad pa (82.5):
- J1. ngo bo nyid med par smra ba'i grub mtha' dang mthun par bshad pa (83.3)
- J2. mdo sems kyi grub pa'i mtha' nyid la gnas nas ji ltar khas len pa'i tshul bzhad pa (83.5)
- H2. bye brag tu mngon sum bcad shes dgag pa:
- I1. spyir bstan pa (85.6)
- I2. gzhan gyi zhe 'dod ngos bzung nas de 'gog byed kyi rigs pa rgyas par bshad pa (86.4)
- (H3). bcad shes kyi 'jog mtshams:
- (I1). gzhung gi dgongs pa (89.6)
- (I2). bod kyi slob dpon rnam la grags pa (89.7)
- E2. rang gi lugs bzahag pa:
- F1. mtshan nyid (97.7)
- F2. dbye bsdu (99.3)
- F3. de' i don gtan la dbab pa:
- G1. ma rtogs pa'i blo (100.4)
- G2. log shes (100.6)
- G3. the tshom (101.1)
- E3. rtsod pa spang pa (101.3?)

C2. shes byed kyi blo gtan la phab pa:

D1. rab byed dngos:

E1. blo' i mtshan nyid:

F1. rang gi lugs (76.2)

F2. gzhan gi lugs dgag pa (76.3)

E2. de' i dbye bsdu (77.4)

E3. de dag gi don gtan la dbab pa:

F1. tshad ma ('og tu)

F2. tshad ma yin pa:

G1. gzhan lugs dgag pa:

H1. dgag pa' i yul spyir bstan pa (79.5)

H2. mi 'thad pa' i cha dgag pa:

I1. yid dpyod:

J1. phyogs snga ma brjod pa (80.5)

J2. de dgag pa:

K1. spyir dgag pa:

L1. brtag na mi 'thad pa:

M1. rtags la mi ltos na yul ma nges par thal ba:

N1. rtsa ba (81.5)

N2. 'grel pa:

O1. dri ba 'god pa (82.2)

O2. phyogs dang po ltar na gnod byed brjod pa (82.6)

M2. ltos na tshad ma dang tshad min gsum po gang rung du thal ba (83.1)

L2. ha cang thal bas dgag pa (83.2)

L3. ldog pa dang mtshungs pa dgag pa (84.2)

K2. so sor dgag pa:

L1. rgyu mtshan med pa dgag pa (86.4)

L2. rgyu mtshan phyin ci log dgag pa:

M1. ma nges pa yid dpyod du thal ba (87.3)

M2. ma grub pa yid dpyod du thal ba (88.2)

L3. lung chos la brten pa' i blo yid dpyod du 'dod pa dgag pa (88.3)

I2. snang la ma nges pa:

J1. phyogs snga ma:

K1. mtshan nyid (91.3)

K2. dbye ba (91.3)

J2. de dgag pa:

K1. spyir dgag pa:

L1. gzhung snga mas gsungs pa' i lugs dgod pa (91.5)

L2. gzhung 'di nyid las bstan pa' i don bshad pa (92.5)

K2. bye brag tu yul rnam pa mi gsal ba' i snang la ma nges pa mi
'thad pa (=so sor dgag pa) (94.1)

I3. dpyad pa' i yul can dgag pa (=gcad shes dgag pa):

J1. phyogs snga ma:

K1. mtshan nyid (96.3)

K2. dbye ba (96.3)

J2. de dag dgag pa:

K1. spyir dgag pa (96.5)

K2. bye brag tu mngon sum gcad shes dgag pa:

L1. dgag pa dngos:

M1. dgag pa brjod pa dngos:

- N1. 'gal ba la gzhi mthun dgag pa (100.2)
- N2. dbang shes rigs la tshad ma yin pa dgag pa (101.2)
- M2. de' i don bsdu ba (102.6)
- L2. bkag pa la mi 'thad pa spong ba (103.1):
 - M1. lan (103.2)
 - M2. mdor bsdu pa' i tshul gyis dgag pa (103.5)
- G2. rang lugs brjod pa:
 - H1. tshad ma ma yin pa' i blo spyi' i mtshan nyid (104.1)
 - H2. grangs kyi dbye bsdu (104.3)
 - H3. so so' i rnam gzhang:
 - I1. ma rtogs pa:
 - J1. mtshan nyid (109.5)
 - J2. dbye ba (109.5)
 - I2. log rtog (112.4)
 - I3. the tshom (112.4)
- D2. rab byed kyi don bsdu ba (= rab byed kyi mjug bsdu ba) (114.5)

文 献 表

文 献 表

- RTR. *Tshad ma rigs pa'i gter gyi rang 'grel* of Sa skya Paṇḍita. SKKB Vol.5.
- RT1. 『チベット論理学研究』第一卷（『正しい認識手段についての論理の宝庫』第一章「対象」）チベット論理学研究会、東洋文庫、1989年
- RT(P). *Tshad ma rigs gter rtsa 'grel*. dPe cha Style, reproduced in India, but lacks its first page which should inform us the date and place of its publication.
- RT(M). *Tshad ma rigs pa'i gter gyi rang 'grel*. Film copy of the manuscript kept in The Library of Dharamsala.
- 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*. SKKB, Vol.11. pp.291-365.
- G12. ----- . *Tshad ma rigs pa'i gter gyi dka' ba'i gnas rnam par bshad pa sde bdun rab gsal*. SKKB, Vol.12. pp.1-167.
- S10. gSer mdog Paṇ chen Shākya mchog ldan. *Tshad ma rigs pa'i gter gyi dgongs rgyan*. Collected Works, Vol.10.
- S19. ----- . *Tshad ma rigs pa'i gter gyi rnam par bshad pa*. Collected Works, Vol.19, pp.447-749.
- R. 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*. Collected Works, Vol.2.
- DJG. Tsong kha pa. *sDe bdun la 'jug pa'i sgo don gnyer yid kyi mun sel*. Collected Works, Vol.27.
- YMS. mKhas grub rje dGe legs dpal bzang po. *Tshad ma sde bdun gyi rgyan Yid kyi mun sel*. bKra shis lhun po Ed.
- JBR. Jams dbyangs bshad pa. *Blo rigs kyi rnam gzhag nyung gsal legs bshad gser gyi phreng mdzes*. Collected Works, Vol.15.
- LR : mNyam med Tsong kha po chen pos mdzad pa'i *Byang chub lam rim che ba*. mTsho sngon mi rigs dpe skrun khan (青海民族出版社), 1985年
- PV.I. *Pramāṇavārttika I*. Edited in PVSV.
- PV.III. *Pramāṇavārttika III*. Edited in 戸崎上 & 下.

- PV.II & IV. *Pramānavārttika II & IV*. Edited by Yusho Miyasaka. Acta Indologica 2. Narita-san. 1971-2.
- PVSV. *The Pramānavārttikam of Dharmakīrti, The first chapter with auto-commentary*. Edited by R. Gnoli. Seire Orientale Roma 23. Roma. 1960.
- PVin I. *Dharmakīrti's Pramānaviniścayaḥ, 1.Kapitel: Pratyakṣam*. Edited by Tilmann Vetter. Wien. 1966.
- PVin II. *Dharmakīrti's Pramānaviniścayaḥ, Zweites Kapitel: Svārthānumānam. Teil 1*. Edited by E. Steinkellner. Wien. 1973.
- PVin III. *Pramānaviniścaya of Dharmakīrti. The Third Chapter*. Derge Ed.
- NB. *Nyāyabindu of Dharmakīrti*. Edited in NBT.
- NBT. *Nyāyabinduṭīkā of Dharmottara*. Edited in *Dharmottarapradīpa* (being a sub-commentary on Dharmottara's *Nyāyabinduṭīkā*, a commentary on Dharmakīrti's *Nyāyabindu*). D. Malvania. Tibetan Sanskrit Works Series 2. Patna. 1971.
- TSP. *Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntarakṣita*. With the commentary of Śrī Kamalaśīla. Bauddha Bharati Series 1-2. Varanasi. 1968.
- MA. *Madhyamakālamkāra of Śāntarakṣita*. Edited by Masamichi Ichigo in 『中觀莊嚴論の研究』文栄堂、1985年
- AKBh. Vasubandhu. *Abhidharmakośabhāṣyam*. Tibetan Sanskrit Works Series Vol. VIII. Edited by Prof. P. Pradhan. Patna. 1975
- Hattori, Masaaki. *Dignāga, On Perception*. Harvard Oriental Series Vol.41. Cambridge. 1968.
- van der Kuijp, L.W.J. (1978) "Phya-pa Chos-kyi seng-ge's Impact on Tibetan Epistemological Theory", *Journal of Indian Philosophy* 5. pp.355-369.
- (1983) *Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology, From the eleventh to the thirteenth century*. Wiesbaden. 1983.
- (1989) "An Introduction to Gtsang-nag-pa's *Tshad-ma rnam-par nges-pa'i ṭi-ka legs-bshad bsdus-pa*." Kyoto.

- Monier-Willeams. *Sanskrit-English Dictionary*. Oxford. 1899.
- Stcherbatsky, Th. *Buddhist Logic*. Volume 2. Bibliotheca Buddhica Vol. XXVI. Leningrad. 1930.
- Yaita, Hideomi. "Dharmakīrti on the Authority of Buddhist Scriptures (āgama), an annotated translation of the Pramāṇavārttika-svavṛtti ad v.213-217," 『南都仏教』第58号 1987.

『藏漢大辞典』民族出版社、1985年

『新編藏文字典』青海民族出版社、1979年

梶山雄一『仏教における存在と知識』紀伊國屋書店、1983年

桂紹隆「知覚判断・擬似知覚・世俗知」『藤田教授還暦記念論文集』平楽寺書店、1990年

北川秀則『インド古典論理学——陳那 (Dignāga) の体系——』鈴木学術財団、1973年

木村誠司 (1984) 「『リクテル』における意知覚の理論」『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』第17号 pp. (1)-(6)

木村誠司 (1987) 「初期ゲルク派の聖典観について」『駒沢大学仏教学部論集』第18号、pp. 507-518

戸崎上・戸崎宏正『仏教認識論の研究——法称著『ブラマーナ・ヴァールティカ』の現量論——』上巻、大東出版社、1979年

戸崎下・戸崎宏正『仏教認識論の研究——法称著『ブラマーナ・ヴァールティカ』の現量論——』下巻、大東出版社、1985年

中村元「ヴァイシェーシカ学派の原典」——Vaiśeṣika-sūtra と Padārthadharmasamgraha——『三康文化研究所年報』第10・11号 三康文化研究所

長尾雅人『西藏仏教研究』岩波書店、1954年

福田洋一 (1985) 「意識と存在の問題事象への試論——所量と量の関係について——」『日本西藏学会々報』第31号

福田洋一 (1988) 「ケードゥプジェの『ブラマーナ・ヴァールティカ』注釈における自己認識と他者認識の設定方式について」『日本西藏学会々報』第34号

松本史朗「Sa skya paṇḍi ta の教学に関する一考察」『日本西藏学会々報』第24号 1978年

若原雄昭「アーガマの価値と全知者の存在証明——仏教論理学派に於る系譜——」『仏教学研究』No. 41, 1985年, p. 52-78

平成2年3月23日 印刷

非売品

平成2年3月27日 発行

チベット論理学研究 (第二卷)

著者 チベット論理学研究会

発行者 東京都文京区本駒込2丁目28番21号

財団法人 東洋文庫

河野六郎

印刷者 東京都中央区湊2-8-7

株式会社 デイグ

篠倉正信

発行所 東京都文京区本駒込2丁目28番21号

財団法人 東洋文庫

本書は東洋文庫に対する平成元年度文部省補助金の一部により刊行された。