

STUDIA TIBETICA No. 17

チベット論理学研究

第一卷

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』
第一章「対象」テキスト・和訳・注解

チベット論理学研究会

財団法人 東洋文庫

1989

STUDIA TIBETICA No. 17

STUDIES IN TIBETAN LOGIC

Volume 1

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

Chapter 1

— Text, Translation and Notes —

Yoichi Fukuda

Seiji Kimura

Hiroaki Arai

THE TOYO BUNKO

1989

本書は、東洋文庫において1961年以来行なわれている「チベット人との共同によるチベットの言語・歴史・宗教・社会の総合的研究」の成果の一部である。

東洋文庫チベット研究室では、3年ほど前から有志（福田洋一、木村誠司、遠藤康、荒井弘明）が集って、チベット論理学の原典を講読する「チベット論理学研究会」の活動を行ってきた。テキストに用いたのは、サキャ・バンディタ著『正しい認識手段についての論理の宝庫（リクテル）』である。これは、現存する最も古いチベット論理学書の一つであり、さらに後代への影響という点でも極めて重要な著作である。しかしその分、読解は困難を極め、毎回数行しか進まないことが多かった。2年近く経過して、第3章に入ったころ、この成果を何とか残しておきたいという意見が出た。そこで第1章からもう一度検討をしておし、毎回たたき台となる訳を作り、それを全員で検討するという作業を始めた。一度読んで理解して進んでいるところなので、問題なく進むであろうと考えていたが、いざ始めてみると、正確にして分かりやすい訳を心掛けたため、前にも増して作業は難渋した。約1年かけて第1章をとにもかくにも訳し終えることができた。毎回議論した内容は、注記に記して、時間をかけた議論を無にすることのないようにしようと考えたが、実際には注記を書く十分な時間はなく、検討の不十分なものになってしまったかもしれない。

本書作成の作業の経緯は、次の通りである。まず福田が下訳を作成してワープロに打ち、それを木村、荒井とともに研究会の場で、一語一語検討を重ねた。その訂正を元にふたたび福田が加筆訂正して訳文を作成した。テキストは、福田が作成した原稿を木村、荒井が校正した。注記はそれぞれ相談の上、分担して書いた。序論は、福田が担当した。木村、荒井の注記のワープロ打込み、巻末の科段（内容目次）や文献表、索引作成に石濱裕美子さんの協力を仰いだ。最終的な校正、表記の統一などは福田が行なったので、誤記や表記・体裁の不統一などの責任はすべて福田にある。

『リクテル』のテキストには、東洋文庫刊『サキャ全書』第5巻所収のデルゲ版を底本とした。他に中国民族出版出版社1988年刊の活字本があるが、これも同じデルゲ版を底本としている。インド留学から帰国された西川高史氏が、ダラムサラの図書館で複写されたテキストも参照し、異同をヴァリエーションとして示した。このテキストの書誌的な情報は正確には分からないが、概してデルゲ版より不正確であるように思われる。詳細は今後の研究を俟ちたい。貴重な資料を提供して下さった西川先生に感謝の意を表したい。

ここで本書の基本方針を述べておきたい。本書は、一言で言うならば、極めて論理的に構成されたチベット論理学の言葉を、できるだけ理解可能な日本語に移植し、その哲学的解明の端を開くことを目標としている。従来の仏教学の研究方法の主流は、文献学的方法にあつたため、哲学的文献の思想内容の研究は、完全に立ち後れていた。哲学研

究に不可欠な議論の積み重ねや、対論による試行錯誤はほとんど行なわれてこなかった。その原因には様々なものが考えられようが、西洋哲学に比べて、日本語への翻訳や解説の乏しいことが大きな理由の一つであるように思われる。たとえ翻訳が行なわれても、ほとんど専門家にしか理解できないような、あるいは原文と付き合わせなければ理解できないような翻訳が多かった。われわれはそれらの点を考慮して、翻訳のみを読んで理解することができ、その内容について思索を深めることができるような訳文を作成することを最大の目標とした。

もちろん、本書にもある種の難しさがある。内容が内容だけに抽象的な議論が多く、この種の文献を読みなれていない場合には、特に困難を感じるかもしれない。しかし「存在論」や「論理」の哲学的考察なくしては思想の研究はおぼつかないであろう。何の訓練も経ずに、いわば「常識」という論理さえあれば、学問がすべて理解できるわけではない。本書の中でもサキャ・パンディタは、世間の人の常識的な論理によって存在論を語ろうとするチャバを批判し、ダルマキールティの立場を理解するために学理的な方法が必要であることを主張していた。誰も数学の本を読むのに、常識の論理のみで十分であると考えない人はいない。それを読むには、最低限の訓練の努力を必要とする。哲学書、あるいは文科系の研究に限っては、特別な「方法」も「論理」も必要ない考えるのは、片手落ちと言うべきではないだろうか。しかし、だからといって本書を読むのに特別な知識が必要なのではない。哲学書を読む方法は、まさに当の哲学書を自分の頭で読み解いていく以外にはない。ただ、諦めずに、柔軟に著者の論理的思考に付き従っていきことが最善の方法である。とはいえ、本書がその任に耐えるかどうかは、また別の問題であり、読者の判断に委ねるほかはない。

以上のような方針は、必ずしも、このチベット論理学研究会のメンバーに共通しているわけではない。また、訳語の選択についても、最終的には福田の判断によっていることは断っておく必要がある。とにもかくにも、本書のような試み、そしてその精神が広く理解され、同じような試みが他にも現れることを願っている。

最後に本書をまとめてあたって、研究会のメンバー、特に木村誠司氏には様々な御教示を与えて頂いた。また、最終段階での編集作業には、石濱裕美子氏に大変な協力を頂いた。このお二人に最大の謝意を表したいと思う。

1989年3月

福田 洋一

目 次

まえがき	(5)
目 次	(7)
序 論	
1 チベット論理学史上における『リクテル』の位置	3
1.1 サキャ・パンディタ	3
1.2 インドにおける仏教論理学	3
1.3 チベット論理学の歴史	6
2 『リクテル』の構成	7
3 「対象」について	10
3.1 「対象」の二つの意味	10
3.2 チャパとサバンにおける対象概念の相違	11
3.3 第1章における「対象」の定義	13
3.4 対象をめぐるいくつかの概念	14
3.4.1 実在物 (don)	14
3.4.2 認識対象 (gzhal bya)	14
3.4.3 四種の対象	15
3.4.4 顕現対象 (snang yul)	15
3.4.5 個別的存在者と普遍的存在者	17
4 『リクテル』第1章におけるサバンの学派的立場	19
4.1 『リクテル』第1章の構成	19
4.2 『リクテル』第1章の学派的立場	22
5 仏教論理学における推論の構造	23
5.1 「基体-属性」の枠組み	23
5.2 推論の基本的な構成要素	24
5.3 遍充関係	25
5.4 論証因の三条件	27
5.5 誤った論証因	28
5.6 必然的關係について	29
5.7 三種の論証因	31
本 文	
(A1) 一般的観点からの知られるものの確定	34
(B1) 知られるものである対象	34
(C1) 特質	34

(C2) 分類	34
(D1) 異説の否定	34
(E1) 異説の提示	34
(E2) 異説の否定	35
(F1) 意識は錯誤することがなくなってしまうということ	35
(F2) 対象としての普遍と非存在顕現は対象として顕現する条件を充すものとな ってしまうという誤り	36
(D2) 自説の提示	39
(D3) 論難の排斥	39
(E1) 錯誤している知には対象が存在しないということに対する論難の排斥	39
(F1) ディグナーガ師が「認識対象は二つである」と述べたことと 矛盾するという論難の排斥	39
(F2) 対象としての普遍と非存在顕現は「対象」である点で 一致しているという論難の排斥	40
(F3) 経験と矛盾するという論難の排斥	41
(F4) 存在の否定は正しい認識手段によって認知されないという帰謬の排斥	42
(E2) 把握対象は個別的な存在者のみであるというサパンの見解に対する 論難の排斥	43
(F1) 論難の提示	43
(F2) 答釈	43
(G1) 諸学説の総括的考察	43
(G2) 他学派によって構想されたもの否定	44
(G3) 仏説の論証	44
(H1) 仏陀の真意の確認	44
(H2) 仏陀の真意をディグナーガおよびダルマキールティ論師が 解釈した仕方	44
(I1) 外界の存在物の認識	44
(J1) 異説の否定	44
(K1) 説一切有部説の否定	44
(K2) チベット人の説の否定	45
(J2) 自説の説明	46
(J3) 論難の排斥	47
(I2) 唯識	47
(J1) 他学派によって構想されたものの否定	48
(K1) 外界の存在物が成立しているという説の否定	48
(K2) 世間的通念に基づく立場の否定	48
(J2) 唯識性の論証	49
(K1) 顕照する認知による論証	49

(K2) 同時知覚の必然性による唯識性の論証	49
(L1) 論証因の提示	50
(L2) この論証因の三条件の論証	50
(L3) 論難の排斥	51
(M1) この論証因は主題において不成立であるという論難の排斥	51
(M2) この論証因は反対の帰結を導き出すという論難の排斥	51
(M3) この論証因は結論が不確定であるという論難の排斥	51
(J3) 唯識に対する論難の排斥	52
(K1) 「顕照する認知」という論証因が主題において成立しない という論難の排斥	52
(K2) 原子を否定するのと同じ論理が適用される、という論難の排斥	52
(K3) 形象が有るか無いかという選択支によって考察するならば 唯識説は妥当ではなくなるという論難の排斥	55
訳注	57
付表	87
文献表	101
索引	109

序 論

1 チベット論理学史上における『リクテル』の位置

1.1 サキヤ・パンディタ

最初にわれわれがこれから扱う本書『正しい認識手段に関する論理の宝庫』の占める思想史的位置を概説しておこう。以下に本書を、チベット語タイトル Tshad ma rigs pa'i gter に基づき、簡略に『リクテル』と呼ぶことにしたい。

著者のサキヤ・パンディタ（以後サバンと略称する。）は、本名をクンガーゲンツェン (Kun dga' rgyal mtshan) と言い、1182年に西チベットのツァン地方のサキヤに生まれた。青年時代に、インドからイスラムの破壊を逃れてやってきたナーランダ僧院長シャーキャシュリーバドラ (Śākyasribhadra) に出会い、最新のインド仏教論理学の教えを受けた。およそ1219年頃本書『リクテル』を著した。その後、正確な年次は分らないが、論理学的内容を含む入門的な著作『学者入門 (mKhas pa rnams 'jug pa'i sgo)』を書いた。この本は、修辞法、教典解釈法、論争法の三章からなる。その他、多数の著作を残した。それらは現在、東洋文庫刊『サキヤ全書』第5巻にまとめられている。晩年のサバンは、そのころ勢力を拡大し、しばしばチベットにも侵攻していたモンゴル帝国に、チベットを代表する使者として赴き、和平の交渉をしたことで有名である。1251年、交渉の途中、モンゴルのリンチュウツェにて客死した。

サバンについての詳細な研究は、Jackson(1987)に見られる。この研究書には上述の『学者入門』第3章のテキスト・英訳・詳細な注解を含んでおり、現在の文献学的なサバン研究の一つの到達点である。また、Kuijp(1983)は、サバンを含む初期チベット論理学の研究書であり、後に関説するゴク・ロデンシェラブやチャバなどの現在著作の残されていない論理学者を初めて紹介した。

しかし、これらチベット論理学の内容的解明となると、未だ十分な研究は見られない。本書は、この欠を少しでも埋めるために、チベット論理学の名著『リクテル』の内容を、できる限り理解可能な日本語に移植することを最大の目標とした。また序論および注記は、内容の理解に資する考察に重点を置いて執筆した。それが哲学書として客観的にどの程度の成果を達成しているかは、読者の判断に委ねるしかない。

1.2 インドにおける仏教論理学

ここで本書に出てくるインドの仏教論理学者の説明を兼ねて、インド仏教論理学の歴史を簡単に振り返っておきたい。

まずインドにおける大乘仏教の歴史から見て行こう。大乘仏教の教理体系は2、3世紀ごろに現れたナーガールジュナから始まる。かれは大乘仏教の根本的な概念である「空」思想および「縁起」説を、主著は『中論』において鋭い論法で展開した。かれの思想にはその直後のアーリヤデーヴァを除いてしばらく後継者が現れなかったが、6世紀にパーヴァヴィヴェカ、7世紀にチャンドラキールティが現れ、それぞれ『中論』

などに対する注釈書を書き、中観派を再興した。

ナーガールジュナの後、大乘仏教の教理体系は、別の学派によって大成されることになった。その中心人物は、アサンガとヴァスバンドウの兄弟である。かれらは、ヨーガ行の実践者達の系統を受け継ぎ、宗教的实践における「意識」の重要性に基づいて「唯識」思想を展開した。特にヴァスバンドウは『唯識二十論』を書き、外界実在論を批判して識のみが実在していることを論証する方法を確立した。仏教論理学の代表者ディグナーガおよびダルマキールティは、この唯識思想を基盤にそれぞれの論理学を構築したが、ヴァスバンドウは、その論理学への過渡的な位置を占めている。

仏教論理学の固有の内容は、徐々に形成されて行ったものではなく、ディグナーガ(Dignāga, 480-540)という思想家が一人で作り上げたものである。それまでのインド哲学諸学派はそれぞれの論理学をもって互いに論争を行っていたが、ディグナーガの出現で、それまでの勢力関係は一気に覆ってしまった。ディグナーガ以後のインド論理学はディグナーガの打ち立てた理論をいかに批判するかということに論争の中心が移った。

仏教論理学を確立したのはディグナーガであったが、それに対する批判をも考慮に入れて仏教論理学を完成させたのは、約100年後に現れたダルマキールティ(Dharmakīrti, 600-660)であった。かれの論理学は基本的な構成をディグナーガに受け継ぎながらも、思想の本質においては全く新たな論理学を構築した。その鋭い思索は、以後の仏教全体に絶大なる影響を及ぼし、仏教学の教理を記述する基本的な概念枠と存在論を提供することとなった。また、他のインド哲学諸派は、ダルマキールティの論理学と対決することを余義なくされたが、もはや直接・間接にその影響を逃れることはできなくなった。

ここで簡単にダルマキールティの論理学の構成を見ておこう。われわれはこれらの思想を簡単に「論理学」と言い慣わしているが、実はその内容はむしろ「存在論」と「認識論」と「論理学」全体を包括していると言ってよい。その点に誤解があると、ダルマキールティの思想の本質的な意味合いを、ごく限られた方面のみに限定して理解することになってしまうのである。本書の扱う「対象について」という内容も、「チベット論理学研究」と銘打ってはいるが、西洋哲学の分類で言えば「存在論」に対応する内容である。

さて、ダルマキールティの問題とするのは、「正しい認識手段 tshad ma (pramāṇa)」についての理論である。インド論理学とは実質上、この「正しい認識手段」についての各学派の理論を指している。「正しい認識手段」と言っても、認識のための何か具体的な手段のことではなく、基本的には正しい認識の様々な形態を意味する。各学派はそれぞれ、何を「正しい認識手段」と考えるかについて見解を異にして争ったが、その場合でも、「正しい認識手段」に数えられうる項目は、ほぼ一定していた。すなわち「直接知覚」や「推理」、「聖人の言葉」、「再認識」などなどである。もちろんこれらのうちどれを「正しい認識手段」と認めるのかという議論とは別に、それぞれの定義についても異論があったことは言うまでもない。

このように「正しい認識手段」は実質的に知の様々な形態であるので、その議論には、

その知に対応する「対象」も必要に応じて取り上げられる。すなわち正しい認識にはどのようなものがあり、それはどのような条件のもとで対象を認識するのか、あるいはそれによって認識されるのはどのような対象であるのか、などなどが議論されるのである。その際、これらの議論が、われわれの日常的な意識全般を扱ったり、また存在者一般を問題としたりするのではなく、あくまで「ただし認識手段」に限っての議論であることは、予め注意しておかなければならない。

ダルマキールティの主著『ブラマーナ・ヴァールティカ』は約1500程の詩（「カーリカー」あるいは漢訳で「偈」と呼ばれる。以下本書ではカーリカー番号を、k.〇〇と示すことにする。）からなる。これはもともとディグナーガの主著『ブラマーナ・サムツチャヤ』の注釈という体裁で書かれたものであるが、必ずしもその忠実な注釈ではなく、構成さえも厳密には踏襲していない。全体は

1. 「自己のための推理」
2. 「正しい認識手段の確立」
3. 「直接知覚」
4. 「他者のための論証」

という4章からなっている。仏教論理学の定説では、「正しい認識手段」は「直接知覚」と「推理」という二種類に限られる。これはちょうど、概念的な思考（推理）とそれを全く交えない直観的な認識（直接知覚）という意識の二つのあり方に対応している。そして、このそれぞれに対応して、「対象」が「個別的存在者（rang mtshan, 自相）」と「普遍的存在者（spyi mtshan, 共相）」の二種類に分けられる。個物と普遍である。このうち個別的存在者は実在しているが、「普遍的存在者」は概念的な思考の作用によって構想されただけの存在であり、いかなる意味でも実在していない、という徹底した唯名論の立場に立つ。

また「推理」は、論理的な関係の必然性を議論する「自己のための推理」と、推理を他者に説明するときに使う論証形式を議論する「他者のための論証」に分けられる。

さらに「正しい認識手段」一般の規定や、その仏教学全体における位置づけを扱う「正しい認識手段の確立」の章をあわせて、上の4章が構成されている。

ダルマキールティはその後、やや簡略化した独立の論書を二つ書いている。『ブラマーナ・ヴィニシュチャヤ』と『ニヤーヤ・ビンドウ』である。それらはともに

1. 「直接知覚」
2. 「自己のための推理」
3. 「他者のための論証」

という三部構成となっており、以後の論理学書の雛型となった。これらの構成はしかしチベット論理学にはあまり採用されなかった。次の節に述べる『リクテル』の構成と比較されたい。

さて、ダルマキールティのあと約100年ほどして、中観派の巨匠シャーンタラクシタ（Śāntarakṣita, 725-783）およびその弟子カマラシーラ（Kamalaśīla, 740-795）が現れた。かれらはその最終的な立場は中観思想であったが、積極的にダルマキールティの

論理学の概念と存在論を取り入れ、自らの思想の血肉として新たな中観思想の記述体系を作り出した。その論理学上の主著は、シャーンタラクシタの書いた『タットヴァ・サングラハ』およびカマラシーラによるその注釈であり、またシャーンタラクシタの中観思想における主著は『中観莊嚴論』である。これに対してもカマラシーラは注釈を残している。かれらは成立後間もないチベット古代王国に招かれ、チベットへのインド仏教移入にも中心的な役割を果たした。そのためかれらの仏教理解はチベット人の中に絶大な影響を与えた。仏教の哲学上の学派を、小乗仏教の説一切有部、経量部、次に大乘仏教の唯識、中観という順に位置付け、それぞれ後の段階の立場が前の段階の立場を批判し、中観思想が最終的な立場に立つ、という記述方法を確立したのもかれらである。

その後もチベット大蔵経に収められている膨大な数の『プラマーナ・ヴァールティカ』注釈書が作成されたが、それをここで見ている余裕はない。とりあえず『リクテル』本文の理解に必要なもののみを概観するに止めなければならない。

【以上のインド仏教論理学全般については、梶山(1983)が、歴史・思想内容について必要な知識をすべて提供してくれる。本書は必ずしもその知識を前提としないが、より幅広く理解するためには、同書の参照がきわめて有益である。】

1.3 チベット論理学の歴史

さて、チベットの論理学は、他の諸学派と同様、まずインドの原典の翻訳から始まった。現在のチベット語大蔵経の中には、ダルマキールティの著作のほか、その膨大な量の注釈文献が含まれている。しかし、それらの訳の翻訳年次は他の経典と比べると、いわゆる「後期流伝期」になされたものが多く、論理学の研究のチベットへの移植には時日を要したようである。

本格的な研究が始まったのは、11世紀後半、大学問寺サンブ・ネウトク寺に大翻訳者ゴク・ロデンシェラブ (Ngog blo ldan shes rab, 1059-1109) が現れてからである。かれは特にダルマキールティの諸論著やその注釈書を翻訳し、論理学、唯識、中観に関する諸注釈を著した。かれの流派は「ゴク流」と呼ばれた。

われわれのテキストを読解する上で特に重要な人物は、チャパ・チューキセンゲ (Phya pa chos kyi seng ge, 1109-1169) である。かれは当時の大学問寺サンブ・ネウトクにあって極めて特異な論理学を創始した。かれはそれを大中小三種の『正しい認識についての綱要、心闇の払拭 Tshad ma bsdus pa yid kyi mun sel』という書物に著したと言われる (Kuijp, 1983, p. 59ff.). 残念ながらこれの綱要書は現在残されていない。ただ『リクテル』の諸注釈などの中に引用される断片からその思想を再構成する他はない。そのような試みも少しずつ着手されている (Kuijp, 1983; 小野田, 1986; 福田, 1989a, b, c)。本書も、文献学的ではない立場からのその試みの一つである。かれの思想の一端は、本序論においても、サパンとの対比のうで触れることにしたい。

さて、サパン (1182-1251) は当時主流派になっていたチャパ流の論理学に対して、シャーキャシュリーバドラによってインドから新たに伝えられた論理学を提唱した。そ

の論理学における主著が、本書『リクテル』である。この書は、それまでのチベット論理学の様々な主張を批判し、『ブラマーナ・ヴァールティカ』を典拠として、現在のわれわれの目から見ても極めて正統的な考察を展開している。サバンが特に批判の対象としたのは、上に挙げたチャバである。本訳書の扱う第1章においても、チャバが当面の批判対象である。

その後もチャバ流の論理学は依然として大きな勢力を持っていた。特にゲールク派が興隆すると、かれらはサキヤ派への対抗上か、あるいは当時の一般的な流れに従ったのか、サバンの論理学を批判しチャバの論理学を受け継ぐような傾向があった。現在にいたるまでゲールク派の論理学の初等教科書として用いられる綱要書は、少なくともその構成に関しては、チャバの論理学書と極めて類似したつくりになっている。また、次に述べるサキヤ派の論師たちが、これらゲールク派の著作に述べられる主張を反批判していることも、ゲールク派がサバンの立場を取らずに、チャバ流の論理学を展開していた証左になるであろう。

サバンはサキヤ派の出身者であったので、当然サキヤ派の論師たちはサバンの論理学を継承し、その注釈を残していった。とりわけ重要なのは、ほぼ同時代に現れた、コラムバ・ソナムセンゲ (Go ram pa bsod nams seng ge, 1429-1489)、セルドク・パンチェン・シャーキヤチョクデン (gSer mdog Pan chen Shākya mchog ldan, 1428-1507) およびロオケンチェン・ソナムルンドゥブ (Glo bo mkhan chen bsod nams lhun grub, 1456-1532) の三人である。三人とも『リクテル』に対して、それぞれ特徴のある注釈を大小二つずつ残している。そのうちには、ほぼ『リクテル』の記述にそって語釈をしているものと、全体の構成および主張は『リクテル』に則っているものの、発展的な議論に主眼を置くものがある。これらの注釈は、『リクテル』では明示されていない対論者の名前を伝えていたり、現在失われた著作の断片を引用していることも多く、資料的価値が極めて高い。本訳書でもその若干を紹介したが、本書の基本的方針として『リクテル』自体の読解を最大の目標としているので、発展的な議論には深入りしていない。ただし、今後の研究のための参考として、巻末に第1章に関する科段(内容目次)を掲げておいた。

チベット論理学の思想に活発な展開が見られたのは、このころまでであり、以後はそれまでに提起された思想をルーズな表現で焼き直したり、より簡略な注釈が作られたりしたのみで、真に偉大な哲学は現れなくなってしまった。そのような時代は現在にまで続いているのかも知れない。

【以上のチベット論理学の歴史については、Kuijp(1983; 1989)を参照。】

2 『リクテル』の構成

『リクテル』の詳細な内容目次は、すでに Horvath(1984) に訳出されている。各章の構成についても、Kuijp(1983, pp.104-106) に掲載されているが、全体の中での第1章の位置を見ておくことは、本書の理解にとって重要であるので、ここに訳出し説明を

加えておきたい。

『リクテル』全体は、次のような11の章からなっている。

1. 知られるものである「対象」の考察
2. 知るものである「意識」の考察
3. 「普遍」と「特殊」の考察
4. 「定立」と「他者の排除」の考察
5. 「表現」と「表現対象」の考察
6. 「関係」の考察
7. 「矛盾」の考察
8. 「特質」の考察
9. 「直接知覚」の考察
10. 「自己のための推理」の考察
11. 「他者のための論証」の考察

これらのうち最後の3章のみが、上に挙げたダルマキールティの著作と類似した表題を持っており、各章内部の構成も、ダルマキールティの著作のそれに概ね則とっている。それではそれ以前の8章は、ダルマキールティの著作に基づかない、新たに加えられた内容なのであるか。実はそうではなく、ダルマキールティの著作に散見される議論内容をテーマ毎にまとめたものなのである。これらのテーマ自体はサバンの創始によるのではなく、チャバの論理学綱要書から受け継いでいると考えられる。特に第3章から第8章までは、「関係」についての考察の一部、および「正しい認識手段」の定義を除いて、その他の大部分の内容は『プラマーナ・ヴァールティカ』第1章「自己のための推理」、中でも「アポーハ」論が展開されている箇所に典拠を見出すことができる。また「対象」についての内容は、『プラマーナ・ヴァールティカ』の直接知覚章に基づいている。『リクテル』の全編に渡って『プラマーナ・ヴァールティカ』からの引用が数多く見られることから、『リクテル』がそれに依拠していることが伺える。

さて、『リクテル』のサチューは、上のような並列的な章分けとは若干異なった視点からの構成をとっている。その大まかな流れを抽出してみよう。括弧内には章の番号を記載してある。

A1:知られるものの一般的観点からの確認

B1:知られるものである「対象」(1)

B2:知るものである「意識」(2)

B3:その意識が「対象」を認識する仕方

C1:「普遍」と「特殊」を認識する仕方(3)

C2:「顕現」と「排除」によって認識する仕方(4)

C3:「表現」と「表現対象」を認識する仕方(5)

- C4: 「関係」と「矛盾」を認識する仕方
 - D1: 「関係」の考察 (6)
 - D2: 「矛盾」の意味の確定 (7)
- A2: 知るものたる「正しい認識手段」の本質の確定
 - B1: 「特質」の設定 (8)
 - B2: 「特質の基体」のそれぞれの意味の確認
 - C1: 「直接知覚」 (9)
 - C2: 「推理」
 - D1: 「自己のための推理」 (10)
 - D2: 「他者のための論証」 (11)

この樹系図状のアウトライン構成がサチューの特徴である。たとえば A1 の下が B1、B2、B3 と三つに分れ、さらに B3 が四つに分れる、という工合に、だんだん深く分化して行く。これによれば、上の11章の構成も並列的なものではなく、立体的構造的であることがわかる。もちろん、このサチューは、実際の『リクテル』の中ではより詳細に展開されている。そのうち第1章の分については、本書の目次に訳出し、また巻末に他の注釈書のサチューとともに原文を挙げておいた。

ロオケンチェンの注釈には、全体を13章に分ける古いテキストがあったという説が言及されている (L, 14.5-15.4)。それによれば、「特質」の章が一般論と「正しい認識手段の特質」についての特論とに分けられ、さらに「否定と肯定 (dgag sgrub)」の考察という章が付け加わっていたという。特質の章の細分化については、特に現在の章立てを変更するものではないが、新たな内容の章が付加されていた点は考慮に値する。ただし現在のテキストに特に不足があるようにも思えず、またそのような章が後の論理学概説書に出てくることを考えるならば、そのような章が『リクテル』にもあったという誤解が生じたとしてもおかしくはない。いずれにせよ、われわれは現在のテキストしか目にする事ができないのであり、そのうえ、特にこのテキストに不整合を見出せないのであるから、もしそのような章が別にあったとしても失われてしまったものについて、無いものとするしかないのである。

3 「対象」について

本書の扱う『リクテル』第1章は上に見たように「対象」についての考察である。ここでその内容を、その思想的意味も含めて、解説しておきたい。

3.1 「対象」の二つの意味

一般に「対象」という概念には二つの意味を区別することができる。一つは、「それ

それぞれの意識に対して現前し、その知によって把握されているもの。もう一つは「それぞれの知の対象として存在しているもの」である。この二つの意味の違いは余り大きくないように見えるかも知れない。しかし、『リクテル』におけるチャバとサバンの対論はこの二つの対象概念の相違をめぐって展開されている。そこでまず一般的に両者の相違を説明し、次節でチャバとサバンの理論を見ることにしよう。

まず「対象」の第一の意味においては、「対象」は知と相関関係にあるものとしてのみ考えられる。したがって対象は自立的な存在者としては設定されていない。それに対するところの意識は、必ず何らかの「対象」を有していることになる。「意識は必ず何ものかについての意識である」と言われる時の、その「何ものか」という志向対象がこの意味での対象である。

一方、第二の意味の対象の規定においては、「対象」は意識との相関関係の面からではなく、「存在するもの」という観点から捉えられている。この意味での「対象」は単に意識に現れ出ているだけではなく、意識とは区別された存在者としてそれ自体で実在していなければならない。したがってすべての意識に対象があるとは限らない。現に知に現れ出ている、実在していないような対象は、この後者の意味での「対象」とはならない。もちろんこの場合、「何が存在しているのか」ということについての何らかの存在論的な枠組みが前提されることになるのは言うまでもない。たとえば夢や幻は、普通はこの意味での「対象」にはならないが、そのような想像上のものも「存在するもの」の中に数えるような存在論を前提とするならば、それも「対象」と言うこともできるであろう。

3.2 チャバとサバンにおける対象概念の相違

『リクテル』第1章の前半(C2)「分類」の節においてサバンが行なっている議論は、この二つの「対象」概念の間の対論である。ここで異説を唱えるものとして想定されるチャバは、第一の意味での「対象」概念を主張し、サバンは第二の意味での「対象」概念を主張する。この二つの立場の対立は、単にその「分類」の説を理解するためばかりではなく、第1章、ひいては『リクテル』全体の存在論的枠組を理解する上でも重要な位置を占めている。

まず、チャバによれば、真に「対象」と呼ばれ得るものは、実在しているにせよ、実在していないにせよ、現に知に現れ出て、その知の対象となっているものでなければならない。この主張をチャバは、「顕現対象こそが把握対象である」というテーゼにまとめている。したがって外界に実在している個別的な存在者ばかりでなく、観念的な普遍的な存在者や夢・幻のような非存在でありながら顕現しているものも「対象」と言われる。しかし例えば、知覚の範囲外にあって、その存在が推理されるような個別的な存在者は、チャバの言う「対象」には分類されないであろう。その場合に知に現れ出ているのは、知覚されていない個別的な存在者ではなく、その個別的な存在者の普遍的な形態であるところの普遍的な存在者（この概念については後述する。その実在物それ自体の形象ではなく、

その一般者としての形象である。)のみであり、それがこの場合の「対象」と考えられる。

チャパはこのような対象理解を前提として、「対象」たりうる存在者を

1. 個別的存在者 (rang mtshan)
2. 非存在顕現 (med pa gsal ba)
3. 対象としての普遍 (spyi mtshan)

三つのみに限定している。このうち、個別的存在者は、仏教論理学一般における、もっとも基本的な存在者であり、3の対象としての普遍も、細かい規定を考慮しなければ、普遍的存在者に対応すると言ってよい。2の非存在顕現は、術語としては馴染みはうすいが、非存在でありながら、無分別知に、現前しているかのように顕現してくるもの、例えば幻や夢中の形象などを指している。これらはちょうど次の3種の意識に対応している。

1. 直接知覚
2. 錯誤した無分別知
3. 分別知

このうち1と2は共に無分別知であるが、前者は正しい認識手段としての無分別知であり、後者は正しくない無分別知である。分別知はすべて錯誤しているとみなされる。このようにしてチャパの説は、これら三種の意識形態各々に対応する「対象」が存在している、という主張となる。

その他のチャパの対象理論の特徴についてここで簡単にまとめておこう。チャパの議論はまず経量部思想を批判することから始る。経量部思想によれば、認識の対象は、知に自らの形象を投影するところの外界の存在者である、と考えられている。その場合、外界の存在者と知の間には因果関係が存在する。ところで原因と結果は、生み出すものと生み出されるものの関係であるから、同時には存在し得ない。したがって、一瞬間前の外界の存在者が知に自らの形象を投影し、次の瞬間の知がその形象を持って生じたことを指して認識が成立した、と考えることになる。そうなると、知は直接外界の対象を認識しているのではなく、知に現れた形象のみを認識していることになる。言い換えれば、知は外界を直接、知覚することができないのである。もちろん以上の経量部説に、チャパが直接言及しているのではない。しかし次のようなチャパの経量部批判は、以上のような経量部説を前提としていて考えて差し支えないように思われる。すなわち、対象と知が同時に存在せず、したがって知は対象を直接把握できないとするならば、そもそもその知はその対象を把握しているなどと言うことはできない。なぜならば、見えないものが知に形象を投影しているのであるから、それが当の対象ではなく、鬼が意識に形象を投げ与えていたとしても、それを確認する術を持ってないことになる。そうではなく、現在、知に顕現しているものこそが、当の知の対象と言うべきである。すなわち、顕現対象こそが把握対象であると言うべきである。このような説は、対象と知の間に形象の介在を全く認めず、知は直接、対象と相對峙している、と考える点で無形象知識論と呼ばれる。それに対し、先程の経量部説は有形象知識論である。その形象の存在を

さらに強く押し出した説が唯識説である。そしてディグナーガおよびダルマキールティの理論は、通常、経量部説および唯識説において妥当するものと考えられている。のちに見るようにサパンもそのような解釈を取っていた。したがって以上のチャバ説は反ダルマキールティの主張とも取れる。しかし、チャバ自身が自らの説をダルマキールティの説と異なったものと考えていたかどうかは明瞭ではない。その点については今後の研究が期待される。以上のチャバ説は『リクテル』第1章においても、何箇所かに分けて言及されている（ただしサパン自身はチャバという名前を明示していないが、シャーキヤチョコクデンの注釈でそれと知ることができる）。『リクテル』は現在残されているチベット論理学の論書のうちで最も古いものの一つであるだけに、本書でのサパンの言及はチャバ説を再構成するために貴重な資料と言える。

一方サパンによれば、真に「対象」と呼び得るのは、実際的な効果を生み出す能力のある実在している個別的存在者のみである。サパンの前提している存在論においては（ダルマキールティ以来の仏教論理学の伝統に沿って）、「実在するもの」は「実際的な効果を生み出す能力（don byed nus pa）」によって定義される。「実際的な効果を生み出す能力」とは、人間の何らかの目的・期待に対して、有用な効果を作り出すことのできる能力を意味する。その能力を持つもの、そして人が日常的な活動において、そのような能力を持つものとして期待するところのもの、これこそが真に存在しているものであり、また真に「対象」たりうる、と言うのである。

ここで若干の注意をしておくならば、この理論は、単に「対象」は個別的存在者である、という結論のみで理解してはならない。このように言えるためには、次のような論理の段階が前提されている。すなわち、まず「対象」たるものは「存在しているもの」でなければならない。存在していないものは「対象」とは言えない。次に「存在しているもの」は「実際的な効果を生み出す能力」によって定義される。これは仏教論理学の定説である。そして、「実際的な効果を生み出す能力を有するもの」は、「個別的存在者」のみである。以上の前提から、「対象」は「個別的存在者」ひとつのみに限られるというテーゼが成立するのである。サパンのテキストを読む際に、これらのステップを頭に置いておかずに、最後のテーゼのみを短絡的に適用するならば、サパンの文脈の細かい動きは十分には理解できないことになるであろう。

さて、以上のようなチャバとサパンの対象概念の相違には、優劣はありえないであろう。それぞれの立場において「対象」の定義が異なっているのであるから、お互いがそれぞれの対象の定義を前提としている限り、両者の有効な議論は期待できないはずである。しかし『リクテル』第1章におけるサパンの批判は、第二の意味での「対象」概念を「対象」一般の意味として前提した上で、チャバの説を批判しているのだから、論理的に言えば議論はすれ違いに終わっているように思われる。問題は、それぞれの「対象」概念の妥当性を論証することにあるはずであるが、サパンは「対象」とは「実際的な効果を生み出す能力を有し実在しているものに他ならない」という立場から、これとは異なった「対象」理解を持つチャバ説を批判しているにすぎないのである。ここでその経緯を分析する余裕はない。筆者はその点について福田（1989a, b）において若干の指摘を行っ

たことがあるので、本文をお読みいただいたうえで、同拙稿を参照されたい。

以下の説明および本文の和訳においては、特に断わらない限り「対象」という語を、第二の意味での「対象」、すなわち「対象として存在しているもの」という意味で用いることにする。それが以上述べたように、サバンの意図している意味であるからである。したがって、例えば、チャバ説に言及しつつ、夢や幻のような非存在顕現は「対象」ではない、と批判している意味は、それらは「対象として存在しているもの」ではない、という意味であることに注意していただきたい。

【チャバとサバンの対象設定理論については、福田(1989a, b, c)を参照。】

3.3 第1章における「対象」の定義

ここで順序はやや逆になるが、『リクテル』第1章の冒頭における「対象」の定義について、少しコメントを加えておきたい。その定義は次のように述べられている。

対象の特質は、意識によって認知されることである。

この定義は、前節に述べたサバンの「対象」理解からするならば、必ずしも適切とはいえないように思われる。意識によって認知されるというだけであるならば、むしろチャバ説における「対象」に適合するような極めて一般的な定義である。これだけの定義から、上に述べたようなサバンの対象設定理論を導き出すには無理があるように思われる。それにもかかわらず、サバンは上の定義の直後に異説を提示して、次のように述べている。

対象としての普遍と非存在顕現も「対象」である、と主張するものがある。

この表現は、それら二者が「対象」ではない、とサバンが考えていたことを示している。そしてその場合の「対象」理解は、「実際の効果を生み出す能力」を有する実在のみが「対象」たりうるというサバンの理論に立脚していることも、明らかである。この段階で既にサバンは自らの対象理解を前提としながら議論を始めているのである。このような記述は、客観的に見た場合、不適當、あるいは少なくとも不親切であると言えよう。

それではサバンがこのような記述方法をとった理由は何であろうか。筆者はそれについて次のような推測をしている。

『リクテル』と同様のチベット論理学総論には既にチャバの綱要書があり、その特異な概念体系がチベット論理学に絶大なる影響を与えていた。『リクテル』の中に、特に主題化されることなく使用されるテクニカル・タームにもその影響が強く認められる。サバンはそのような特異な理論に対して、ダルマキールティの原典に則った正統的な論理学を打ち立てようと『リクテル』を著したのであるが、それでも、意識的にか、避けられずにか、その構成や内容、用語法にチャバ流の論理学の影響を残すこととなった。この対象の定義もそのチャバ流の論理学の痕跡であるように思われる。この対象の定義が、チャバ流の論理学を受け継いだと考えられるゲールク派流の論理学書にも共通に見られることが、その推測を支持しているのではないだろうか。なお本文注6にはこの定義について別の観点からのコメントをしておいたので、あわせ参照していただきたい。

3.4 対象をめぐるいくつかの概念

さて、次に「対象」と類似したいくつかの概念について、検討を加えておこう。

3.4.1 実在物 (don)

この語自体はもともとサンスクリット語でもチベット語でも究めて多義的に用いられるが、今我々の問題としているような認識論的・存在論的場面では、一般に「対象」と訳されることが多い。『リクテル』を始めとするチベット論理学の文献において、この語と上で規定した「対象 (yul)」との相違は、特に表だつて言及されないようであるが、文脈上では明かに両語は異なった使われ方をしているように思われる。“don”は基本的には、外界に存在する個別的存在者についてしか用いられない。したがって例えば普遍や非存在顕現は「対象」であるか否かを問題にすることはできても、それらが“don”であるか否かは問題にはならない。なぜならば、たとえチャパのような対象理解に立っていたとしても、普遍や非存在顕現が外界に実在していないことは承認されているからである。そのような意味で、本書においては“don”に対して「実在物」という訳語を与えることにしたい。「実物」というニュアンスを表現したいためである。

また、この“don”という語は、先ほど言及した「実際の効果を生み出す能力 (don byed nus pa)」という術語にも使用され、人間の期待する「実際の効果・有用性」という意味で用いられている。「実在物」としての“don”にも、そのような「実際の効果を生み出す能力のあるもの」というニュアンスが認められる。それについては、本文 p. 42 に引用される『ブラマーナ・ヴァールティカ』第3章 k.1、およびそれについての注39を参照されたい。

3.4.2 認識対象 (gzhal bya)

この語は「正しい認識手段 (tshad ma)」によって認識されるもの、を意味する。本書では「認識対象」と訳している。仏教論理学においては知は「正しい認識手段」と「正しい認識手段ではないもの (tshad min)」との二種に分類される。したがって、一般に、「対象」と言われるものとの「認識対象」とは一致しない。なぜならば、前者は「正しい認識手段」も「正しい認識手段でないもの」も全てを含めての「対象」であるが、「認識対象」は「正しい認識手段」だけの「対象」だからである。しかし、上述したようなサパンの「対象」設定理論においては、両者は結局は一致することになる。なぜならば、サパンにとっては、「正しい認識手段ではない」知の対象は実在するものではないので、それはサパンの意味における「対象」とはならず、「正しい認識手段」の対象たる「認識対象」のみが実在するものとして「対象」と呼ばれるからである。だからこそ、本章前半でチャパを相手に「対象」となりうるものは何かを議論したのち、

(C1)「自説の提示」の節において「対象」についての自説として「認識対象は個別的存在者のみである」と主張することができたのである。もし「対象」と「認識対象」が一致しないとするならば、何が「対象」であるかについての自説の主張において、唐突に「認識対象」という語を持ち出すことはできないはずであろう。

3.4.3 四種の対象

対象について、様々な観点からの分類が行われる。先に挙げたチャパの3種の対象分類もそうであるし、後に述べる個別的存在者と普遍的存在者への分類もその一つである。そのうち、この4種の対象の分類は、「顕現対象 (snang yul)」「把握対象 (gzung yul)」「思念対象 (zhen yul)」「活動対象 ('jug yul)」からなる。これらの各々はインドの仏教論理学に遡ることはできるが、これら4種が一組にまとめられたのは、チベットにおいてではないかと想像される。あるいは、チャパがその創始者であったかもしれない。これらの設定方法はチベット論理学のそれぞれの学派や論者によって異なっており、これらをどのように設定するかが、それぞれの存在論の争点の一つとなっている。

ここではサバンの主張に基づいた解説を行なっておきたい。サバンの解釈は、『リクテル』第1章(C1D2)「自説の提示」の節に簡単に次のように述べられている。

その同じ個別的存在者が、直接的に認識されるならばそれは把握対象であり、「隠れたもの」として認識されるならば思念対象である。その両者はいずれも、〔それらに対して〕人間が活動を起こすならば〔その存在に関して〕欺かれることはないので、活動対象である。

サバンの理解においては「対象」たりうるのは実在する個別的存在者のみであった。その個別的存在者が直接的にその姿の通りに認識される場合、その対象は「把握対象」と呼ばれる。それが直接知覚することのできない領域にあり、かつ正しい認識手段（具体的には、正しい推論）によってその存在を確実に知ることができた場合、その対象は「思念対象」と呼ばれる。把握対象も思念対象も上述の意味での「認識対象」であるので、人間が何らかの効果を期待してそれに向けて活動した場合にかならず有益な実際的な効果を生み出すことができるはずである。その意味で両者は「活動対象」と言われる。この場合「把握」というのが「直接的な把握」を意味し、「思念」というのが「直接対象を知覚しない、観念の上での理解」を意味していると考えられる。そしていずれの場合にも「対象」は実在する個別的存在者を指している。言い換えれば、この3種の対象は、「把握」「思念」「活動」という意識の働き方を示す概念と、実在する「対象」という存在論的概念との複合した言葉であると言えよう。

【サバンにおける四種の対象については、福田(1989b)を参照。】

3.4.4 顕現対象 (snang yul)

上述した4種の対象への分類のうち、サバンは顕現対象について言及していなかった。

その点について少し検討してみよう。

サバンはそれについては表だった規定を与えていないので、その真意を探るためには、わずかな言及を通じて推測してみる他はない。問題点は、サバンの理解がチャパの考えるような「顕現対象」の設定と異なっているかどうか、という点にある。結論から述べるならば、チャパは「顕現対象」を、知に対して現に顕現しているもの、というだけのものとして設定しているのに対し、サバンは、「顕現対象」と言えども単に知に顕現しているだけではなく、実在している「対象」でなければならない、と考えていたように思われる。すなわち、「知に顕現しているものであり、かつ存在しているもの」でなければならないと考えていたと思われる。そう考えて始めてサバンの対象設定理論は4つの対象について首尾一貫したものとなるであろう。したがって、サバンがチャパらの理論を批判する際に「顕現対象」は存在しない、と言った場合、それは、現に知に顕現しているものがあっても、それは（サバンの言う意味での）「対象」とは言えない、ということの意味していると考えられる。

それがもっとも明瞭に現れているのは、次の箇所である。『リクテル』第1章（C1D1）「異説の否定」の最後のカーリカーでサバンは「〔分別知には〕把握対象が存在しないと論証された」と述べたのち、それを自注で「分別知はすべて顕現対象が存在しないという〔われわれの主張〕こそが論証された」と言い換えている。テキスト上の誤記が無いと仮定する限り（後に見るように少なくともシャーキャチョクデンの持っていたテキストにもこのように記されていた）、これはサバンが「把握対象」と「顕現対象」とを置き換え可能と考えていたことを示している。分別知にも確かに普遍的存在者は顕現している。しかしそれはサバンの言う意味での「対象」でないことは既に述べた通りであり、したがってその「対象」の下位概念であるところの「顕現対象」としても存在していない、と考えるのは自然である。とするならば、ここでサバンが分別知には「顕現対象」が存在しないと行ったのも当然であると言える。

シャーキャチョクデンはこの点について次のように注釈している。サバンがここで「顕現対象」と言っているのは、《顕現と〔他者の〕排除（sel ba）という対概念の一方（zlas phyé ba）である「顕現している」対象のことだと解釈すべきである》（S19, 458.1-2）。「顕現と排除という対概念」というのは、『リクテル』第3章「顕現と排除」の章に述べられている概念を指している。「顕現」は無分別知に対する対象の現れ方であり、「排除」すなわちアポーハは分別知に対する対象の現れ方である。ここでサバンの言う「顕現対象」というのは、無分別知に対して「顕現」という形態をとって現れる対象という意味であり、したがってそれは個別存在者に他ならない。とするならば、それが『リクテル』のカーリカーの「把握対象」を言い換えたのもであるとしてもおかしくはない。サバンの見解においては、「把握対象」は個別存在者に限られるからである。これがシャーキャチョクデンの意見である。

このシャーキャチョクデンの解釈も、筆者とは異なった視点からではあるが、同様の結論を出していると言えよう。しかし問題もある。この見解は、この箇所の「顕現対象」の意味が、サバンにとっての「顕現対象」一般の意味と異なっている、ということを知

黙のうちに前提にしているのである。すなわち、他の場合には、現に知に顕現している対象というチャパ流の意味で「顕現対象」という語を用いているということを含意している。しかし、上に述べた、他の三つの対象に関するサバンの設定方式を拡張するならば、「顕現対象」は「顕現」という認識論的な概念と「対象」という存在論的な概念の複合した表現であると考えられる。もしそうだとすれば、サバンにとっては「顕現対象」も単に「顕現しているもの」というばかりではなく、「顕現しかつ実在しているもの」という意味を担っていたはずではないだろうか。

事実、サバンは、対象としての普遍や非存在顕現が「対象」ではない、と言ってチャパを批判しているのである。それはまさに、それら二者が「顕現してはいても対象として存在しているものではない」という含意があつての批判であつた。このことも、サバンが、単に「知に顕現しているもの」という意味で「顕現対象」という語を用いたのではなく、「顕現しかつ実在している対象」という意味でそれを用いたことを示している。もし以上の解釈が妥当であるとするならば、そのような意味はサバンの理論にとって本質的であるので、ある特定の箇所に限らず、すべての箇所に妥当すると考えるべきである。もしシャーキャチョクデンのように考えるならば、サバンの用語法に混乱があつたことになってしまうであろう。そのような解釈よりは、筆者の解釈の方が整合性が保たれるのではないだろうか。

【以上の点について、筆者はかつて異なつた解釈を取つていた（福田，1989a, b）。

その解釈について、本書の共同執筆者木村誠司氏から疑問が呈された。その点を考慮に入れ、再度考え直し、上のような解釈をとるにいたつたことを付記しておく。】

3.4.5 個別的存在者と普遍的存在者

さて、以上の4種の対象への分類も対象の分類の一つであるが、他にもいくつかの観点から対象を分類することができる。

ここでは、個別的存在者 (rang mtshan) と普遍的存在者 (spyi mtshan) への分類を取り上げよう。これは仏教論理学の創始者ディグナーガが仏教論理学における存在論の根本的な枠組みとして提起した分類である。その意味でこのチベット論理学に至るまで長い時間をかけ、様々に受け取られ、恐らくは変質してきたので、その意味を明確に規定することは極めて困難である。ここでその問題を正面切って分析する余裕はないが、基本的な点について若干指摘しておきたい。

まず直観的な説明を与えておこう。個別的存在者とは、直接知覚において認識されるような個物であり、普遍的存在者とは、ものの観念的・一般的な像である。例えば目の前に見えている諸々の物体は個別的存在者であるが、目に見えないところにあり、その存在が推測されるところの（たとえば）隣の部屋の机は普遍的存在者である。なぜならば、そのような机の個別的相貌は認識されず、単に一般的な「机」としてしか知に現われないからである。普通「概念」と呼ばれるようなものも、この普遍的存在者に含められるようが、仏教論理学の言う普遍的存在者はそれにはとどまらない。この分類の基準

は明瞭であろう。その物の感覚的な直接的相貌が認識されるときはその物が個別的な存在者であり、そのものの非感覚的・非個別的相貌が普遍的な存在者である。この点については本章の(D3E1F1)「ディグナーガ師が認識対象は二つであると述べたことと矛盾するという論難の排斥」に、『ブラマーナ・ヴァールティカ』第3章 k.54 を引用しつつ説明されている。

それ(個別的な存在者)が、それ自身の形態および他の形態によって〔二通りの仕方〕で認識されるので、認識対象は二つであると〔ディグナーガ師は〕説いたのである。

実はこの個別的な存在者と普遍的な存在者の分類は、それを把握するところの知の種類による分類ではなく、逆に対象がこのように二種に分類されることによって、それを把握する知の形態が「直接知覚」と「分別知」の二つに分類されることによる基準をなしているのである。すなわち同節に引用される『ブラマーナ・ヴァールティカ』第3章 k.1にあるように《認識対象は二つであるから、〔それを把握する〕認識手段は二つである》という、仏教論理学の基本命題が成立する。

このような主張は厳密に突き詰めて行くとき様々な問題点と様々な解釈を引き起こすことになるであろう。意識によって対象が規定されるのか、それとも対象によって意識の形態が規定されるのか、あるいは、本当に対象は二種類あると言えるのか、認識の仕方によって対象が設定されるのであれば、対象の種類によって意識の種類が規定されるという説は矛盾するのではないか、などなどの問題があるように思われる。しかしここでそれらを考察する余裕はないので、本章の理解に関係のある点についてのみ、簡単に触れておこう。

個別的な存在者に関しては、すでにサパンの「対象」理解を述べた際に「実際の効果を生み出す能力」によって定義される実在であることを指摘したことで十分である。むしろ問題となるのは、普遍的な存在者である。これの存在論的資格ははなはだ曖昧である。これまでの説明によるならば、普遍的な存在者と思念対象(4種の対象のうち、推理、あるいは分別知の「対象」とされた。上節参照。)は同じものを指しているように見える。いずれも、その物の直接的な姿を知覚できずに、その物の観念像として認識されるものだからである。ところで思念対象は、究極的には個別的な存在者自体であった。それでは普遍的な存在者はどうであろうか。定義上それは個別的な存在者と別のものとして設定されているので、普遍的な存在者が個別的な存在者であることはないと言える。

それでは普遍的な存在者と思念対象とは異なったものであるのだろうか。この問題については福田(1989b)において論じたので、詳しくはそれを参照していただくとして、ここでは簡単に結論だけを述べておくことにしたい。普遍的な存在者というのは、分別知に現われる対象の観念像そのものであり、実在するものではなく、したがって実際の効果を生み出す能力も持っていない。しかし、実際の日常的活動においては人はそれを実在する個別的な存在者と錯誤して同一視し、現に知に現われてはいない個別的な存在者(これが思念対象である。)に向かって活動をする。そのとき、その人が錯誤して向ったその個別的な存在者(これが活動対象である。)に到達することができたならば、結果

的には錯誤された普遍的存在者もある種の有効性を持っていたと考えることができる。その意味で普遍的存在者も「認識対象」と言っているのであって、第一義的な意味でそうであるわけではない。

このような、対象として存在しているかのように錯誤して思い込まれる普遍的な観念像は、本章においては「対象としての普遍 (don spyi)」とも呼ばれている。この「対象としての普遍」という術語は、他の論者においては必ずしも普遍的存在者と同義であるとは限らないが、少なくともサバンは同義であると考えているように思われる。それはまた、対論者であるチャバが「対象」の一つとして挙げていたものであるが、サバンはそれをサバンの意味での「対象」としては認めていなかった。一方、「思念対象」は実在する「対象」の一種と認められていた。このことも、普遍的存在者と思念対象とが異なったものと考えられていることの傍証になるように思われる。

【本節に関連する諸問題について、福田(1985a, 1989b, d) 参照。】

4 『リクテル』第1章におけるサバンの学派的立場

4.1 『リクテル』第1章の構成

『リクテル』第1章におけるサバンの学派的立場を問題とするに先立ち、本章の構成を簡単に見ておきたい。その構成を正確に知るには、サバンが本文中に織り込んだ科段 (アウトライン) を見る必要があるが、ここでは必ずしもそれにとらわれずに、議論内容に即して構成を考えてみよう。本書の目次に掲げた科段と本節の説明を対照させながらご覧いただきたい。

まず本章は大きく二つに分けることができる。前半では「対象」についての異説とその論破およびそれに対するところの自説の提示が行われる。後半では、どのような学派的立場が妥当であるかの議論が行われている。この前半と後半の論調の相違は、サバンの論理学を理解する上で極めて重要であるように思われる。このような全体の構成に関する理解を持たずに個々の議論を読むならば、サバンの論理学体系の真の意図を見失ってしまう恐れがある。

まず前半の議論内容は、「対象」一般の定義 (序論 3.3 参照) を述べたあと、必ずしもその定義を発展させることなく、自説の対象設定理論の議論に入る。自説の証明は、基本的にはチャバ説との対論を通じて行われる。これも前節で紹介した。その結論は、「対象」あるいは「把握対象」は実在する個別的存在者のみに限られ、他の「対象」もその個別的存在者との関係においてのみ設定される、というものである。その後、それに対する論難とその排斥も行われるが、サバンの基本的主張は、一貫して以上の見解を取っている。

第1章後半は、前半の理論に対する次のような反論から始まる。サバンの対象理論では、「対象」および「把握対象」は実在する個別的存在者のみであった。しかし一方ではディグナーガおよびダルマキールティは唯識思想の立場に立って外界の対象の存在を

否定している。そしてまた知自身がそのような把握対象であるとするならば、知が自らを対象とし、自らに働きかけることはないので、知自身が「対象」となることはない。したがって認識対象が個別的な存在者のみであるというサパンの説は不合理である、このように反論する。

この反論の意味を十分に理解する必要がある。ダルマキールティの最終的な立場が、（異論があるにしても）唯識説にあることは周知の事実である。この反論はそれを踏まえたとはいえず、本章前半の対象設定理論が外界の存在を前提しているのではないかと批判しているのである。この批判は、ダルマキールティの論理学を正しく伝えることを目標としているサパンにとって本質的な批判となっている。

それに対して解答とするならば、どのような内容の答釈が期待されるであろうか。最も自然であるのは、外界の存在を認める経量部の立場でも、それを否認する唯識派の立場でも、上に述べた対象設定理論が成立する旨を主張することである。そうすれば、前半の対象設定理論の一般的妥当性を確立することができる。しかるにサパンはそのような立場を取っていない。そのサパンの記述の意図を正確に理解するのは、何も明言されていない以上、極めて難しい。ここでも暫定的な解釈を述べることで満足する他はない。

まず、サパンは仏陀が各経典でどのような立場を取っていたかを概説する。それによると三つの立場が区別される。すなわち

- (1) 外界の存在を考察するときには、原子の存在をお認めになる。
- (2) 「論理的に考察される日常的活動」の真実を考察するときには、唯識のみをお認めになる。
- (3) 勝義の真実の立場に立つときには、戯論（けろん）を離れた立場（中観派の立場）にお立ちになる。

この第一の立場は、単に外界実在論一般ということであって、この段階では必ずしも経量部という特定の立場を意味するものではない。第二段階における「論理的に考察される日常的活動」という訳語は全くの意識である。もともとは「完全な言語的活動（*kuntu tha snyad*, 言説）」という意味であり、中観思想において勝義に対するところの「世俗（*kun rdzob*）」と同義語として用いられる。ここでも確かに「勝義」と対比的に用いられているが、必ずしも中観的な「世俗」という意味でもない。後に見るように、この立場はディグナーガおよびダルマキールティの論理学が十全に展開される立場に他ならない。それは論理学による考察によって切り開かれる理論的、学理的な世界観であって、単なる一般人の日常的な世界認識を意味しているわけではない。「論理的に考察される日常的活動」は、そのような内容を読み込んだ意識である。

次にサパンはこのような仏陀の立場をディグナーガ、ダルマキールティがどのように解釈したかを取り上げる。その節はさらに「外界の実在物の認識」と「唯識説」との二つの節に分けられる。まず前者については、

外界の実在物〔の存在〕を承認するときには経量部の説が採用されるべきである。

対象と感覚器官と注視作用、それらから対象の識別知が生じる。

そして後者「唯識性の論証」は次の言葉によって始められる。

「論理的に考察される日常的活動」の正しい認識手段を吟味する場合、ディグナーガとダルマキールティ二人に従うのである。それについて「顕照する認知」と「同時知覚」によって〔唯識性が〕成立する。

これらはちょうど、先に述べた仏陀の取った立場の一番目と二番目に相当する。第一の立場について、仏陀は経量部の立場を取ると明言していなかったが、ここではディグナーガおよびダルマキールティの論理学における主張に基づき、説一切有部説が否定され、経量部説が採用されている。また注意すべきことは、仏陀の最終的な立場である中観派の立場が触れられていないことである。これは明かに、サバンがダルマキールティの論理学を中観思想とは異なったレベルのものであると考えていたことを示している。

これらの議論の最後には次のようなまとめのカーリカーが述べられる。

外界の存在を承認する限りでは、知の形象の原因を把握対象と言う。知の対象が内界に属するときには、対象および対象を有するもの（知）として成立するものはない。

このカーリカーの前半が経量部説に、後半が唯識説に対応していることは言うまでもない。これらのカーリカーは次の様に主張しているように見える。第1章前半で述べられた対象設定理論が妥当するのは、外界の存在を承認した場合の経量部の立場においてであり、「論理的に考察される日常的活動」の正しい認識手段が考察される立場、すなわちディグナーガやダルマキールティの論理学的議論が成立する領域においては、外界の存在が否認された唯識説の立場が採用され、その立場に立つならば、前半で述べた対象設定理論も成り立たない。

さて、このように解釈すると、様々な問題が起ってくる。まず、第一に、それならば、前半の対象設定理論を説明するために『プラマーナ・ヴァールティカ』のカーリカーを典拠としていたのは、どのように解釈すればよいのであろうか。サバンは自らの対象理論を、ダルマキールティの理論を正当に説明するものとして持ち出しているのが、それはなぜだろうか。また、もし経量部の説においてしか対象設定理論が成り立たないのならば、なぜ最初から経量部説に即した説明をしなかったのであろうか。

先の解釈を文字通りに受け取るならば、これらの疑問に正しく答えることは難しいであろう。筆者はこの点について既に一つの解釈をまとめたことがあるので（福田，1989c）、ここでは簡単に結論のみを示しておきたい。

まず前半の対象の規定は、決して経量部説を前提として形成されたものではない。上に引用しつつ説明したように、サバンは人間活動の目的たる「実際の効果」の有無を基軸に「対象」を定義し、それに基づいて「思念対象」や「活動対象」も定義していた。これらの定義において、人間の知の原因としての外界の存在こそが知の「対象」とする経量部説そのものは前提されていない。すなわち、サバンの対象設定理論と経量部説は、理論的に独立している、と言うことができる。

同様のことは唯識説についても言い得るであろう。唯識説においても日常的活動が成立する限りにおいて、実際の効果の有無によって存在を定義することが可能である。そもそも唯識説とは、そのような日常的活動が不可能であるとする説ではなく、そのよう

な活動の成立根拠、あるいは背後の世界構造をどのように考えるか、という点についての理論に他ならない。

したがって、サバンの対象設定理論は、それ自体として一般的妥当性を持っている。ただし上に引用したように、サバン自身は唯識説に立ったとき、「対象」として設定されるものは存在しない、とも述べていた。しかしこれも以上の筆者の解釈からするならば、「対象」自体が成立しないのではなく、「対象」の成立する根拠について、それが外界実在論の言うような意味での実在ではないと主張しているのであって、「対象」をどのように定義するかという問題にはまったく触れていないように思われる。「対象」が存在する知であるか、「対象」の存在しない知であるか、ということによって規定される真偽は、外界実在論におけるように文字通りの意味で解釈されるのではなく、内的潜勢力の属性の相違という別の原理によって（本文 p.56 参照。）説明することができる。そしてそれが可能であれば、基本的には第1章前半で述べた理論で考察を展開する妥当性が保証されたことになるのである。

4.2 『リクテル』第1章の学派的立場

次に、第1章後半における議論の学派的立場、とりわけ「唯識」思想の意味について、若干の注意をしておきたい。インド後期仏教の哲学的学派には一般に、説一切有部、経量部、唯識派、中観派の4学派が数えられる。『リクテル』の背景にも、やはりこのような学派的立場に関する議論が前提されている。その場合、本書がダルマキールティ流の論理学を解説することを目的とするのである以上、そのダルマキールティの論理学の依拠する立場が特に重要な問題となる。それについて、前節で引用したようにサバンは、「論理的に考察される日常的活動」の真実を考察するときにはダルマキールティの説に従う、とした上で、唯識説の論証を行なっている。

その場合の唯識説と、従来考えられていた唯識説の間には若干の相違があるように思われる。唯識性の論証とは、単に外界の存在が否定され、残された意識のみが真実の存在である、という単純なものではない。そもそも外界実在論とは、外界のみが実在しているという説ではなく、意識とは別に外界が実在している、という説、すなわち意識と外界の二元論に他ならない。そのような外界実在論を批判するとするならば、それはその二元論を批判していることになる。そして唯識性という新たな「一元論」を確立することになる。単に外界の存在を否認し、意識の存在のみを肯定する、という理解は、始めから二元論を前提し、その枠組みを何ら越えることなく、単にその二つのうち一方を否定する、という極めて実体的な理解に他ならない。二元論を否定して採用される唯識一元論は、われわれのすべての日常的活動に向って、意識存在の刻印を拡大することになる。すべてを意識の内部に還元するのではなく、逆に全てに意識存在としての性格を拡大するのである。

今まで特に説明することなく「唯識」という語を使ってきたが、その原語 “rnam par rig pa” は、単に「意識」というときの “blo, shes pa, rnam par shes pa” などとは

異なった語であることに注意しなければならない。これら後者の「意識」に相当する語は、すべて実体的な意識自身を指している。それに対して“rnam par rig pa”はむしろ「表象」、あるいは「意識に現れ出て認知されていること」そのことを意味していると考えられる。サバンが「唯識性」を論証するために使用する二つの論証は、いずれも対象がこのような「意識に現れ出て認知されている」存在に他ならないことを結論としている。この点からも、ここで言われる「唯識」が、単に実体的な知の存在のみを肯定するという思想ではなく、文字通り意識存在一元論であることを示しているであろう。

また外界実在論の批判にしても、一見、外界の対象が存在していない、したがって意識のみが実在している、ということ論証しているように見える。確かにヴァスバンドゥの『唯識二十論』ではそのような発想で理論が構成されていた。しかし、ダルマキールティは決して単純に外界の「実在性」を否認するという論理を持ち出していない。『プラマーナ・ヴァールティカ』第3章「直接知覚章」で、外界実在論を批判し唯識説を論証するとき、ダルマキールティの提起する問いは、『一体そもそも「対象の認識」というのは何であるのか』(k.320) というものである。その意図は、論理的に考察するならば、「対象(すなわち外界の実在)の認識」と呼び得るものは存在しない、という点にあるのであって、決して外界の対象が存在しない、と主張しているのではない。「外界の認識が成立しない」ということと「外界の対象が存在しない」とことは別の事柄である。

この問題をもっと正確に論じるためには、ダルマキールティの原文を一々解釈して見せる必要がある。その作業は今後の課題としたい。

5 仏教論理学における推論の構造

5.1 「基体-属性」の枠組み

仏教論理学における推論を構成する基本的な存在論上の分節は「基体-属性」関係である。ここに「属性」と訳した語は「ダルマ(chos, サンスクリット語で“dharma”)」であり、「基体」と訳したのは、そのダルマを持つもの、という意味の「ダルミン(chos can, “dharmin”)」である。このようなサンスクリット語やチベット語の語構成から理解されるように、基本になるのは「ダルマ」であり、その帰属するものとして「ダルミン」が要請される。一方日本語、あるいはその西洋哲学的な意味では「基体」こそが元になっているもの(実体)であり、「属性」はそれに帰属するもの、すなわち「付帯性」という位置しか与えられない。そのような意味からするならば、「ダルマ」を「属性」、「ダルミン」を「基体」と訳すのは、あまり適切ではないかもしれない。しかし、その相違は、新たな用語を造語する程に大きい訳でもない。以上の存在論上の相違を念頭に置いておかなければ、特にこれらの訳語で混乱を来すことにはならないと思われるので、本書ではそれぞれ「属性」「基体」という訳語を与えておくことにしたい。

さて、もし仏教論理学の用語法およびその体系を統一的に理解しようとするならば、この「ダルマ-ダルミン」という基本的分節を「実体-付帯性」という関係として理解してはならないのと同様、それらを「主語-述語」関係へと還元してしまうことも避けなければならない。確かに、以下に述べるような仏教論理学の推理論を「主語-述語」関係による用語法によって記述することは可能であろう。そもそも、論理学において問題とされるのは、論理の対象ではなく、その記述方式そのものである。論理の対象は正当性を持つものとして成立している、論理的に正しい命題である。そして、その妥当な命題をどのような構造のものとして解釈するかという点に、それぞれの論理学理論の相違が現れるのである。煙から火の存在を推理するという推論は、どのような理論にとっても妥当するであろうが、それをどのような理論体系によって解釈するかは、それぞれの理論によって異なっている筈であり、それこそが各理論の相違をなしているのである。したがって以下に述べる仏教論理学の理論を、「主語-述語」関係あるいは「実体-付帯性」関係に還元して記述するならば、それは仏教論理学と平行してはいるが、それとは異なる存在論に立った別の論理学を述べていることになってしまうであろう。同様の理由によって、「属性」を「概念」あるいは「名辞」の意味で理解してもならない。「ダルマ」はあくまで、抽象的ではあるが一つのまとまった存在者を指しているのである。

基体と属性の間関係も、Aという属性がxという基体において「存在する」、あるいはxという基体がAという属性を「(文字通り)持っている」という関係として考えられている。この点からも「属性」を一個のまとまった存在者と考えることが必要なのは明かであろう。「述語」や「概念」、「名辞」については、「存在する」、「持っている」という存在様式を取りづらいためである。

このような見解は、北川(1965; 1974)で始めて提起された。それまでの仏教論理学の理解が、西洋の学者の手によって、形式論理学との比較の上に行なわれてきたのに対し、インド論理学独自の存在論に立って理解しなければ、ディグナーガやダルマキールティの原典の表現や議論の意味を正確に理解することはできない、とするその主張は極めて説得力のあるものであった。筆者はその見解に全面的に従いたい。そしてそのような方法によってダルマキールティらの理論を再構成して行くなれば、それが単なる論証形式の議論としての論理学ではないことが明らかになるであろう。「論理学」という訳語の類推から、それを西洋論理学の議論領域に類するものと考えたとするならば、ダルマキールティらの理論の本質を見誤ることになるであろう。そして、現代論理学の枠組みでの問題意識からダルマキールティらの思想を改竄するという誤りに陥ることになってしまうかもしれないのである。

5.2 推論の基本的な構成要素

さて「基体-属性」という存在論的分節を基盤として、推論の最も基本的な構成要素を導入しよう。それは次の三つからなっている。すなわち、「主題となる基体」と「論

証因としての属性」と「論証される属性」とである。以下、便宜的にそれぞれ「主題」「論証因」「所証」と呼び、それぞれx、B、Aという記号で表示することにしたい。この三者をもとに次のような論証式を構成することができる。

(主張内容) xという「主題」にAという「所証」が存する。

(根拠) Bという「論証因」の故に。

これは、主題xに論証因となる属性Bの存在することを根拠に、そのxに属性Aの存在を論証するという推論を表現する論証式である。この種の論証式には仏教論理学の歴史のそれぞれの段階において様々な形式が行われてきた。ここに挙げたのは、チベット論理学での整理された段階の論証式の形式の一つである。具体例を示そう。仏教論理学において最も著名な論証は、諸存在者の無常性の論証である。

(主張内容) 音声には無常性が存する。

(根拠) 「作られたものであること(所作性)」の故に。

これは、音声を主題たる基体として、それに「所作性」という属性が存することを根拠に、その同じ主題に「無常性」という属性の存することを論証する論証式である。実際の文章においては、もう少し自然な表現が用いられる。

(主張内容) 音声は無常なものである。

(根拠) 作られたものであるから。

この表現形態においては、上述してきた「基体-属性」の基本的分節は表だつては示されていない。しかし、これらはチベット語や日本語の表現上の制約に過ぎず、その背後に想定される存在論上の分節が「基体-属性」関係にあることは言うまでもない。

5.3 遍充関係

さて、上に示した「主張内容」と「根拠」からなる論証式は、その基盤として、次のような一般的、必然的關係を前提としている。

(遍充関係) 無常性は所作性を遍充している。言い換えれば、すべて作られたものは必ず無常である。

ここに言う「遍充(khyab pa)」とは二つの「属性」の間の次のような共存関係を意味している。すなわち、

Bという属性があるところには、必ずAという属性がある。

このような関係が確認されるならば、Bという属性の存在を根拠にAという属性の存在を論証することができる。すなわち、Bという属性が「論証因」となり、Aという属性が「所証」となる。

このような遍充関係は、Aという属性とBという属性の存在領域に関する広狭の関係と考えることができる。すなわちAの存在する範囲はBの存在する範囲を覆って含んでいる。そのような意味で「遍充」という訳語が使われるのであろう。これは直観的には集合の包摂関係を図示したものと同様の形で図示することができるが、もちろん原理的にはそれとは別のものである。たとえば、集合の関係においては、二つの集合の領域が

重なっているならば、それらは同一の集合であることになるが、「遍充関係」においては、二つの属性の存在領域が重なっていたとしても、それら二つの属性が同一であることにならない。さらに煙と火の例を考えればその相違は明確である。煙の存在するところには必ず火も存在する。したがって煙の存在領域は火の存在領域に含まれている。しかしもちろんそれらが別の存在者であり、集合の包摂関係にないことは明らかである。火と煙の関係は、特定の「共存関係」である。すなわち「遍充関係」とは一定の条件を充たす「共存関係」であると言うことができる。遍充関係をこのように理解することができるならば、それと「所証」「論証因」との関係も次のように規定することができる。すなわち、ある属性Aとある属性Bとの間に遍充関係が成立しているとき、属性Bの存在は属性Aの存在を論証することができる。この、ある属性が別の属性の存在を確認する、という関係を「論理的指示関係」と名付けることにするならば、次のように言うことができる。二つの属性の間に遍充関係が存在するならば、それらの属性の間に論理的指示関係が必然的に成立する。

さて、このようにして二つの属性の間に一般的な論理的指示関係が成立しているとき、それを特定の場合に適用して、特定の論証における特定の主題基体である「音声」においても、そこに「所作性」という属性が存することを根拠に「無常性」の存することを論証することができる。上に述べた実際の論証式は、このような一般的に成立する遍充関係（およびそれによって保証される一般的な論理的指示関係）に基づいて、当該論証主題についての個別的な推論を行なうものである。この意味で遍充関係は、西洋の形式論理学の三段論法における「大前提」に相当する役割を担っているということもできるであろう。

ところで、この遍充関係は肯定的な形で述べられているが、それを次のように否定的な形で述べることもできる。

Aという属性がないところには、Bという属性が存することは全くない。これら肯定的な表現でも、否定的な表現でも、そこに前提されている二つの属性の共存関係自体に変わりがないことは、上に述べたAの存在領域とBの存在領域の広狭の関係を思い浮かべればすぐに納得することができるであろう。ここで肯定的な表現形を「肯定的随伴関係 (rjes 'gro)」、否定的な表現形を「否定的随伴関係 (ldog)」と呼ぶことにしよう。このもともとの原語は、サンスクリット語にしてもチベット語にしても、ある種の共存関係である「遍充」のような静的なニュアンスではなく、一方が他方を必ず伴ったり、あるいは一方の非存在が他方の非存在を不可避免的に引き起こしたり、という動的な「連動関係」を意味している。そのようなニュアンスを込めてここでは「随伴関係」という訳語を与えた。断るまでもなく、静的に捉えるにせよ、動的に捉えるにせよ、それらの含意する論理的指示関係には何の違もない。

さて、今までは「主張内容」と「根拠」からなる論証式を問題にしてきたが、『リクテル』ではもう一つ別の論証式が用いられている。それは次のような形式の論証式である。

（遍充関係）Bの存在するものには必ずAも存在する。

(主題所属性) 当該主題にはBが存在する。

上に挙げた論証式が遍充関係を表立って述べなかったのとは異なり、この論証式では遍充関係の表出を全面に出した代りに、主張内容あるいは論証の結論は省略されている。このような形式は、特に遍充関係の確認を問題にする場合に多く用いられるように思われる。もちろん遍充関係は、肯定的な形で述べられる場合も、否定的な形で述べられる場合もある。さらにその遍充関係を確認するための喩例が追記されることも多い。このような論証式に対する注釈もまた、いかにしてその遍充関係が妥当であるかを様々な角度から論証することに主眼が置かれる。具体的な例が、本章の「同時知覚の必然性論証」に対するサパンの自注に見ることができる。その箇所を以上の背景を念頭において読んでいただきたい。

【チベット論理学の遍充関係については、小野田(1983) 参照。】

5.4 論証因の三条件

上の肯定的随伴関係と否定的随伴関係とは、いわゆる換質换位の関係に相当する。したがってそれらは基本的には等価と考えられるが、仏教論理学の歴史の中では、必ずしも明瞭にそのことが認識されていたわけではない。この論証を支える論証因が正しい論証因であるためには次の三つの条件が充されていないといけないという理論があったからである。すなわち、

- (1) (主題所属性) 論証因は、当該論証の主題の基体に所属していること。
- (2) (肯定的随伴関係) 論証因の存するところには、所証が存していること。
- (3) (否定的随伴関係) 所証の存在していないところには、論証因も存在していないこと。

これは仏教論理学の創始者ディグナーガが明確に定式化したものであり、その後若干の変形を経つつも、ずっと受け継がれていった考え方である。おそらくダルマキールティを初めとして、後代の論理学者は肯定的随伴関係と否定的随伴関係が等価であり、したがって論理的指示関係の確立にあたって両者を必要としないことを理解していたであろうが、何らかの理屈をつけてこの三条件の提示を正当化していた。チベット論理学においても、伝統に従って両者を確認することが多い。

この論証因の三条件は、実際には、「論証因とは何か」ということの定義になっているのではなく、ある論証因が提示されたとき、それが妥当であるか妥当でないかを判別するための技術的な方法・基準にすぎない。どのような論証因が、このような三条件を充たすのかについては何も語ってはいない。あるいは何故、ある論証因が他の属性を論理的に指示することができるのかも問題にされていない。すなわちこの論証因の三条件の理論は、論証因、したがって論理的指示関係の本質の考察にはまだ踏み込んでいないと言わなければならない。その点について明確な理論を創出したのがダルマキールティである。その理論については5.6節において紹介しよう。

5.5 誤った論証因

ところで、正しい論証因が上の三条件を備えるべきであるということは、逆に正しくない論証因は、その三条件を備えていないことを指摘することによって斥けることができるということにもなる。しかし、仏教論理学における論証因の誤謬論は、単純に上の三条件を基準にして誤った論証因を指摘するというに止まらず、その誤謬のパターンを細かく分析・分類し、真偽の判定の技術として形式化している。それら細かい分類に関しては、それぞれの論者や著作によって様々な見解があり、『リクテル』においても10、11章で議論されているが、本章を理解するにはそれら細かい内容は必要ではないので、ここでは最も基本的な分類を簡単にまとめるだけにしておきたい。

誤った論証因には次の3種がある。

- (1) (不成立) 論証因が、主題において成立していないこと。
- (2) (反対論証) 論証因が、所証とは反対の属性を論証してしまうこと。
- (3) (不確定) 論証因が、所証およびその反対の属性の両方を論証してしまうこと。

まず、「不成立」という誤謬は、上の三条件の第一「主題所属性」が成り立たないことである。しかし、その他の2つの誤謬は三条件の第二、第三を単純に裏返したものではない。上にも述べたように、論証因の三条件のうち、肯定的随伴関係と否定的随伴関係とは等価関係にあるから、そのいずれが成立しないとしても、その両条件の不成立のパターンに違いはないことになる。したがって、ここでの誤謬のパターンは、遍充関係一般が成立しないときのパターンを分類したものである。

この両者を統一的に理解するために、2つの概念を導入しよう。所証は存在論的分節では「属性」であった。そこで、全ての存在者(基体)を、所証を有しているものと所証を有していないものとの2つのグループに分けることができる。前者を「同類のもの(mthun phyogs)」、後者を「異類のもの(mi mthun phyogs)」と呼ぶことにする。この用語法を用いると「肯定的随伴関係」は、「論証因が同類のものにおいてのみ成立すること」と言い換えることができる。そこで、そうではない場合が以下のように2つに分類されることになる。

まず「反対論証」とは、論証因が同類のものにおいては全く成立せず、異類のもののみにおいて成立している場合である。したがって論証因の存在領域と所証の存在領域とは全く重ならない。言い換えれば、論証因と所証は共存することが全くない。その場合には、論証因の存在は所証の存在を指示するのではなく、逆に所証とは反対のものの存在を指示してしまうことになる。

次に「不確定」とは、論証因が同類のものにおいても、異類のものにおいても成立する場合である。この場合、同類のものすべて、異類のものすべてにおいて成立している必要はない。反例は一つでも存在すればよいのである。存在領域で言えば、論証因は、同類のもの、異類のもの両者にまたがって存在していることになる。この場合には、結論は所証のみに確定できず、所証も所証ではないものも両方ともを指示するというこ

とになってしまうので、結論が「不確定」であると言われる。

このような分類は、それ自体としてみるならば、技巧的な分類に見えるが、実際の論証の誤謬を指摘するための判定方法としては有効に機能する。本章においても「同時知覚の必然性論証」に対する論難において、この三種の誤謬が順次指摘され批判されているので参照していただきたい。

5.6 必然的關係について

以上の論理学の理論は、おもに論証形式に関わる問題であった。その範囲では西洋の形式論理学などとの類似性もあった。また、その基本的アイデアは、仏教論理学の創始者ディグナーガがすでに作り上げていたものをポリッシュしたのもでもある。ところで、論証の正否の核心は、これまでの説明からもすぐ分かるように、遍充関係が成立するか否かにかかっていると考えることができる。そのため、その妥当性を確立することが実際の論証の中心を占める問題となる。上に論証因の三条件を挙げたが、そこで問題となったのは、その遍充関係が成立しているか否かの「確認方法」だけであった。その遍充関係が、何故妥当なものであるのか、という理論的証明には手が付けられていなかった。

その問題を取り上げたのが、仏教論理学の大成者ダルマキールティである。かれは遍充関係が成立するような2つの属性の間にはどのような必然的關係があるか、という問題を提起した。そして、そのような必然的關係として、次の2つの関係以外にはないことを主張した。

(因果関係) 一方が他方から生じたものであること。

(同一存在関係) 一方が他方と同一の存在であること。

前者は2つの異なったものの中に、一方が存在している場合、必ず他方も存在しているという「必然性」の成立するような関係である。後者は概念の上では異なっているが、存在の上では異なっていないものについて、一方の属性の存在している基体に、他方の属性も必ず存在している、という「必然性」の成立する場合である。

この2つの関係のいずれにおいても、2つの属性の位置は不可逆的である。2つのものを逆にした場合には当の関係は成立しない。たとえば火と煙の間には因果関係があるが、煙は火から生じたものであって、逆に火が煙から生じたものであることはない。また、木と桜の間には、同一存在関係があると言えるが、その場合にも、桜は木と同一の存在を有しているとは言えても、木が桜と同一の存在を有しているとは言えない。桜以外の木も存在しているからである。このように火と煙の関係、あるいは木と桜の関係におけるそれぞれの項は入れ換えることはできない。

さて、以上の関係における「必然性」とは、どのようなものであろうか。どの点が必然的であると考えられているのであろうか。誤解を恐れずに言うならば、それは「論理的な必然性」である。ここで「論理的」という語は次のようなことを意味している。すなわち、上に述べたように、あるものの存在から別のものの存在を確実性をもって知る

ことができる、という2つのものの関係を「論理的指示関係」と呼ぶ。「論理的な必然性」というのも実はこの「論理的指示関係」における必然性に他ならない。あるものの存在が「必ず」他のものの存在を指示する、というときのその「必ず」という様相が、まず第一の「必然性」なのである。

それではそのような「必然性」は何故成立するのであろうか。実は「必然的關係」と言った場合、そこに想定される必然性は、論理的指示関係における必然性ばかりではなく、それら2つのもの自体の間に、そのような指示関係の必然性を成立させるような内的な関係が存在しているはずである。論理的指示関係における「必然性」が成立するためには、その2つのもの間に、偶然的ではないような、それらのものの本質に関する関係における「必然性」がなければならない。先に挙げた「因果関係」と「同一存在関係」は、論理的指示関係における必然的關係なのではなく、そのような二つのもの間の内容上の必然的關係を指しているのである。ある2つのものについて、その間に因果関係が存在するとするならば、それは必然的に成立するものでなければならない。言い換えれば、そうでないような可能性は全く否定されていなければならない。そしてそれらの間に必然的に因果関係が成立するという事は、それら2つのものが相互に因果関係にあることを、それぞれの「本質として」有しているということを示している。同様なことは、同一存在関係についても成り立っている。

現在の西洋論理学における必然性の取り扱いの大部分は、上の分類で言えば、論理的指示関係における「必然性」の操作をめぐる展開されている。「必然性」を問題にすることによって、様相論理学は内包の論理学の再構築を目指していると言われる。しかしそこで問題にされる「必然性」を「すべての可能世界における成立」へと還元してしまうならば、「必然性」をふたたび外延的な関係へと連れ戻してしまうことになるのではないだろうか。それに対してダルマキールティを始めとする仏教論理学における必然性の理論は、それを単に論理的指示関係における必然性のレベルから、さらにそれら2つのもの内実における関係の必然性、それらの本質をめぐる関係へと考察を展開し、必然性の成立する根拠を問い質しているのである。このような考察は、現代的な論理学からは顧みられることのないヘーゲル論理学の持っていた性格に極めて類似している。筆者には現代論理学の問題設定自身に大きな片手落ちがあるように思われるのである。

さて、サバンが本文中で何度か言及している「結合関係 ('brel ba)」は、実は上で述べた二つのもの間の内的関係（具体的には、因果関係と同一存在関係）を指しているのである。この内的関係が認められないようなものの中には、論理的に必然的な（指示）関係は存在しない、というのがサバンの用いる論理である。そのことを考慮して本文ではこれを「必然的關係」と訳しておいた。

ただし、後の『リクテル』第6章「関係について」の章では、これらを含む「結合関係」が主題的に取り上げられるが、サバンの見解（そしてサバンの解釈するダルマキールティの見解）では、そもそもいかなる「関係」も外界の領域には実在せず、ここで述べたような2つのもの間の内的な関係でさえも、意識の働きによって想定されたものであることも付け加えておかなければならない。

【ダルマキールティにおける「必然的關係」について、近年活発に議論が行なわれている。筆者の見解については、福田(1984b, 1985b, 1989d)を参照されたい。そこには、現在の主流となっている解釈とそれに対する筆者の批判とが述べられている。】

5.7 三種の論証因

さて、ダルマキールティは、上の2種類の必然的關係に基づき、正しい論証因を次の3種類のみであると主張した。

- (1) 結果が論証因である場合
- (2) 同一存在が論証因である場合
- (3) 無知覚が論証因である場合

この3種のうち、前2者は上述の2つの必然的關係にそれぞれ対応するものであり、理解し易いが、第3の無知覚という論証因は、ここで始めて提起されたものである。これは、前2者が肯定的な結論を論証するための論証因であるのに対し、否定的な結論を論証するための論証因である。たとえば、もっとも基本的な例は次のような論証である。

(主張内容)ここに壺は存在しない。

(根拠)知覚条件を充たしているものが知覚されないから。

肯定的な場合については、仏教の論理学は、あるものの存在が別のものの存在を論理的に指示する、という形式を持っていることを説明した。この無知覚という論証因は、あるものの無知覚が、当のもの、あるいは他のものの非存在を論理的に確証するという内容を持っている。

上の例は、当のものの無知覚がそのものの非存在を確証していたが、たとえば、因果関係を逆にすることによっても否定的な論証をすることができる。すなわち、火が存在しないことが確認されることによって、煙の存在が否認される、という場合もあり得る。これは遍充するもの(能遍充)たる火が否定されることによって、それによって遍充されている(所遍充)煙の存在が否定される論証である。この例からもわかるように、この無知覚による論証は、単に知覚されないということ根拠とするのではなく、因果関係や同一存在関係における遍充関係も、あるものの非存在の根拠に係わってくるのである。その他両立不可能などの矛盾関係も重要な契機になる。この場合には、さらに論証の過程は複雑になり、あるものの存在が他のものの非存在を確証する(両立不可能とはこのようなことであろう。)ことになる。この矛盾関係と遍充関係が組み合わされることによって更に複雑な形式の否定的論証が構成される。本章における「同時知覚の必然性」が「能遍充と矛盾するものの知覚」という論証因と言われているのも、その例の一つである。能遍充と矛盾するものが存在するならば、能遍充が存在していないことになるばかりでなく、それによって遍充されている所遍充もまた、その存在が否定されることになるのである。

仏教論理学では、そのような否定的論証の形式を様々に数え挙げているが、それをこ

ここで列挙する意味は余りない。本質的なことは以上述べた、無知覚、遍充関係、矛盾関係という要素の組み合わせとということで尽きており、また本書を理解するためにも以上の内容で十分だからである。

【これら、ダルマキールティ以後の論証因の理論については、梶山(1983, pp.89-150) に詳しい説明があるので参照されたい。】

以上述べた仏教論理学の基本的な概念は、主にダルマキールティの論理学を念頭においており、必ずしもチベット論理学に特有の概念構造を論じてはこなかった。筆者がその点について十分な視野の知識を有していないこと、また以上述べたことで、少なくとも本書の理解には十分であることがその理由である。もちろん、チベット論理学の固有の内容についても研究を進めるべきことは言うまでもない。『リクテル』の最後の2章もそのような内容の議論である。その研究は今後の課題としたい。

本 文

rGya gar skad du *Pra mā ṇa yug ta ni dhi*

Bod skad du / *Tshad ma rigs pa'i gter*

'Phags pa 'jam dpal gzhon nur gyur pa la gus pas phyag 'tshal (167-2-2)
lo //

shes bya thams cad gzigs pa'i spyan yangs pa //

'gro kun dge legs sgrub pa'i thugs rje can //

bsam yas phrin las mdzad pa'i stobs mnga' ba //

'jam mgon bla (167-2-3) ma'i zhabs la mgos phyag 'tshal //

blo gros spyi gtsug yon tan nor bu'i rgyan gyis spras //

bden gnyis ro 'dzin stong nyid phud sgra'i sgra sgrogs shing//

mkhyen brtse'i lta zer phas rgol(167-2-4) skye bos mi bsod pa//

blo gsal rgya mtsho'i rgyan gyur dpal ldan klu dbang rgyal //

gangs ri'i khrod 'dir mkhas pa'i rgyu skar bye ba brgyas //

dpal ldan grags pa'i gsung rab padmo rab phyé (167-3-1) mod //

gang blo'i nyi 'od snang bas ma khyab de srid du //

gzhung lugs dgongs don ge sar snying po gsal ma nus //

chos kyi grags pa'i bzhed gzhung ji lta bar //

blo gros gsal ba'i mig gis legs mthong nas //

shes ldan gzu bor (167-3-2) gnas pa don gnyer ba //

gzhan la brtse ba'i bsam pas 'di bshad do //

yang dag pa'i shes pa dag la rigs pa smra bar khas 'che ba rnams
kyang log par rtog pa du ma mthong bas de sun dbyung ba dang yang dag
pa'i don gtan la dbab pa'i phyir 'di brtsam mo //

de la (167-3-3) gnyis te (A1) SHES BRA SPYI LDOG NAS GTAN LA DBAB
PA dang / (A2) SHES BYED TSHAD MA'I RANG BZHIN NGES PAR BYA BA'o //

(A1) DANG PO la gsum ste / (B1) SHES BYA'I YUL / (B2) SHES BYED KYI
BLO / (B3) BLO DES YUL RTOGS PA'I TSHUL lo //

(B1) DANG PO la gnyis las (C1) MTSHAN NYID ni /

yul gyi mtshan nyid (167-3-4) blos rig bya //

(C2) GNYSIS PA DBYE BA la gsum gyi (D1) DANG PO GZHAN GYI LUGS
DGAG PA gnyis las (E1) DANG PO KHAS BLANG BRJOD na /

『正しい認識に関する論理の宝庫』（注1）

文殊菩薩に心から帰命いたします。

（帰敬偈）知るべき事柄すべてをご覧になる広大な目と、一切衆生の吉祥を成就する慈悲を持ち、無限の御業績を実行なさることのできる力を備えられる文殊菩薩様の御足に帰命頂礼いたします。

知恵ある頭は徳の宝石によって飾られ、二諦の味を知り、空性を吹き鳴らす大声を轟かせ、対論者の耐えられない、知恵と慈悲とを備えた見解の光を〔放ち〕、大海の如き明晰な知恵を莊嚴するものである、吉祥龍王〔たるダルマキールティ師〕よ。

この有雪山に現われた星星の如き百千万の学者は、吉祥称〔ダルマキールティ師〕のお言葉の蓮華を開いたけれども、知恵の日の光の輝きによっては覆いきれなかった、そうである限り、典籍の真意の花芯である本質を明かにすることはできない。

〔私は〕ダルマキールティのお説きになった文献をありのままに明晰な知性の目で正しく見たのち、知恵を持ち公正な態度で目的を追求している他の人たちを慈しむ心によって、本書を著わすのである。

正しい知識について、論理を述べると自ら任じている者達であっても、誤った理解を持っていることが多いように思われるので、それらを批判し、正しい内容を確定するために本書を著わすのである。

(A1) 一般的観点からの知られるものの確定

(B1) 知られるものである対象

(C1) 特質

本書は（注2）二つに〔分かれる〕、すなわち「一般的観点から（注3）の知られるものの確定」と「知るものである正しい認識手段の本質の確認」とである。〔そのうち、〕第一は三つ〔に分かれる、〕すなわち「知られるものである対象」、「知るものである意識（注4）」、「その意識が対象を認識する仕方」である。〔そのうち、〕第一が〔更に〕二つに〔分かれる〕うち、〔まず〕「〔対象の〕特質」は〔次のとおりである〕。

「対象」の特質（注5）は、「意識によって認知されること（注6）」である。

(C2) 分類

(D1) 異説の否定

(E1) 異説の提示

第二「分類」は三つに〔分かれる、その〕うち第一「異説の否定」は〔更に〕二つに

don spyi dang ni med snang gnyis //

yul yin zhe na /

Bod rnam s rtog pa 'khrul pa'i yul don spyi dang / rtog med 'khrul pa'i yul med pa gsal (167-3-5) ba gnyis med na / 'khrul pa gzhi med du 'gyur bas snang yul gnyis yod la / de'ang 'khrul shes gnyis 'dzin pa'i rang rig gi shugs la grub po zhes zer ba dang / nyan thos sde pa Mang pos bkur ba la sogs pa sgra spyi dang don spyi gnyis ming dang mtshan (167-3-6) ma'i rnam pa can gzugs dang sems dang sems las byung ba dang mi ldan pas ldan pa ma yin pa'i 'du byed rdzas su grub par 'dod la / med pa gsal ba rmi lam gyi yul yang don gyi mtshan ma mi ldan pa'i 'du byed ces bya ba rdzas su grub pa de las rmi lam gyi (167-4-1) shes pa skye bar 'dod do //

(E2) GNHIS PA DE DGAG PA la gnyis las / (F1) DANG PO BLO MA 'KHRUL PAR THAL BA ni /

de 'dzin gyi //

shes pa gnyis po 'khrul par 'gal //

don spyi dang skra shad la sogs pa yul yin na de 'dzin pa'i rtog pa dang mig shes gnyis ma 'khrul par (167-4-2) 'gyur te / yul yod pa'i phyir bum 'dzin gyi mig shes bzhin no //

gal te khyab pa mi 'grub ste /

yul yod na yang thag pa la //

sbrul 'dzin bzhin du 'khrul zhe na //

yul yod kyang thag pa la sbrul du 'dzin pa dang / nya phyis la dngul du 'dzin pa bzhin no zhe na /

〔分かれる、その〕うち第一「異説を提示」するならば〔次のとおりである〕。

対象としての普遍（注7）と非存在顕現（注8）〔も〕「対象」である、と言う者がいる。

（I）〔ある〕チベット人達は次のように述べる（注9）。錯誤している分別知（注10）にとっての対象、〔すなわち〕対象としての普遍と、錯誤している無分別知にとっての対象、〔すなわち〕非存在〔であるにもかかわらず、知に〕顕現〔しているもの〕、これら二つがもし存在していないとするならば、〔それら二つの知の〕「錯誤」は基体のないものになってしまうであろう。したがって、それら二つの顕現対象（注11）は、存在しているのである。また、そのことは、錯誤しているそれら二つの知を、〔更に対象として〕把握しているところの自己認識に基づいて間接的に成立している。〔そのようにあるチベット人達は主張する。〕

また、（II）声聞部の〔一つ〕正量部（Sāmitiya）（注1.2）等は、語としての普遍（注1.3）と対象としての普遍とのこの二つは、それぞれ名前、あるいは特徴的相貌という形象を持ち、物的存在、心的存在、心的状態のいずれとも相応しないので不相応行〔法〕（注1.4）であり、実体として成立するものであると主張する。〔また一方〕非存在〔でありながら〕顕現している夢中の対象もまた、対象の特徴的相貌（注1.5）を持たないところの行〔法〕と言われ、実体として成立している〔夢中の対象から、実際に〕夢の知が生じてくる、と主張する。

（E2）異説の否定

（F1）意識は錯誤することがなくなってしまうということ

第二「その〔異説の〕否定は二つに〔分かれる、その〕うち第一「意識は錯誤することがなくなってしまうという〔誤り〕」は〔次のとおりである〕（注1.6）。

それらを把握する二つの知が錯誤していることと矛盾する。

対象としての普遍と、〔眼病者に見える〕毛網などが、もし「対象」であるならば、それらをそれぞれ把握するところの分別知と視覚知の二つは、錯誤ではないということになってしまうであろう。なぜならば、〔それら二つの知には、〕実在する壺を把握する視覚知と同様、「対象」が存在しているからである。

（反論者：）〔対象を有する知は錯誤することはない、という〕遍充関係（注1.7）は成立しない。なぜならば、

ロープを蛇であると〔誤って〕把握することがあるのと同様、〔対象としての普遍と非存在顕現を把握するそれら二つの知は、〕対象が存在していても、錯誤している。

対象が存在していても、ロープのことを蛇であると〔誤って〕把握し、また、牡蠣のことを銀であると〔誤って〕把握する〔する知は錯誤しているが、それ〕と同様〔、それら二つの知も、対象は存在するが錯誤しているのである〕。このように反論するならば、

khrar (167-4-3) 'dzin yul yod phyir ma 'khrul //
yul med pas na sbrul 'dzin 'khrul //

thag pa'i khra bo kha dog gi rdul dngos po la grub pa'i phyir khra bor
snang ba'i mig shes skabs der yang ma 'khrul la / sbrul don la ma grub
pa rtog pas sgro btags yin pas yul med pa bzung (167-4-4) ba'i phyir
rtog pa 'khrul pa yin no //

(F2) GNYSIS PA YUL SNANG RUNG DU THAL BA ni /

snang yul gnyis po shes pa las //
tha dad yin na yul rung bar //
gnas pa'i gang zag gzhan gyis kyang //
mthong 'gyur bum pa la sogs bzhin //

don spyi dang med pa gsal ba (167-4-5) gnyis shes pa las tha dad pa'i
Oyul zhig yin na / yul rnam pa ni rags / yid nye bar gtad pa ni yod /
'khrul pa'i rgyu mtshan ni med pas / yul snang rung gcig na gnas pa'i
gang zag gzhan gyis kyang mthong bar 'gyur te / yul snang rung du khyad
par (167-4-6) med pa'i phyir bum pa thams cad kyis mthong ba bzhin no
//

de skad du'ang rNam 'grel las /

rnam pa de ni tha dad na //

gzhan gyis kyang ni rtogs par 'gyur // (PV.III.376ab)(*)

zhes gsungs pa ltar ro //

don nyid yin kyang lus kyi nang //

mi mthong bzhin du 'khrul snang gnyis (168-1-1) //

bdag la rtag tu 'brel pa'i phyir //

gzhan gyis rtogs pa med ce na //

don spyi dang med pa gsal ba gnyis po yul du grub kyang rang gi lus kyi
nang na gnas pa don yin yang mi mthong ba ltar gzhan gyis mi mthong ste
/ bdag gi blo dang 'brel pa'i phyir ro zhe na / (168-1-2)

nang gi lus ni yul rung min //

des na rang gis kyang mi mthong //

(*) [376b] gzhan gyis de bzhin rtogs par 'gyur; [SKT] vyatiriktaṃ
tamākāraṃ pratīyāt aparas tathā.

(サバン：)

斑模様を把握している知は、対象が存在しているので、錯誤していないが、蛇を把握している知は、対象が存在しないので錯誤している。

〔ロープを見てそれを蛇と思い誤って把握している〕その場合でも、ロープの模様を〔構成している〕色彩の原子(注18)は、実在として成立しているので、その〔色彩〕模様の顕現している視覚知は錯誤していない。一方、蛇は実在物として成立していず、分別知によって虚構されたものである。したがって、〔それを把握している〕分別知は、対象として存在していないものを把握しているので、錯誤しているのである。

(F2) 対象としての普遍と非存在顕現は対象として顕現する条件を充すものとなってしまうという誤り

第二「〔対象としての普遍と非存在顕現〕対象として顕現する条件(注19)を充すものとなってしまうという〔誤り〕」は〔次のとおりである〕。

それら二つの顕現対象(対象としての普遍と非存在顕現)が知とは異なった存在であるならば、〔外界の実在物である〕壺などと同様に、〔それが〕対象〔として顕現する〕条件を充す場所にいる他の人々にも、それらが見えることになってしまうであろう。

対象としての普遍と非存在顕現との二つが、何か知とは異なった対象として存在しているとすれば、〔そのようなものは、〕対象としての形象が可視的大きさを備え、注意が差し向けられ、錯誤すべき理由が存在しないので、対象として顕現する〔その同じ〕条件を充す場所に居合わせる他の人々にも、それらが見えることになってしまうであろう。なぜならば、対象として顕現するための〔上述の諸〕条件を充していることに関しては、〔自分にも他の人々にも〕違いはないからである。〔外界に存在する〕壺がその場に居合わせるすべての人に見えるのと同様に、である。それはまた『プラマーナ・ヴァールティカ』(注20)に次のように述べられている通りである。

その形象が〔知と〕異なっているならば、他の人によっても認識されることになるであろう。(PVI.376ab)

(反論者：)

身体の内部は、確かに実在物ではあるが、知覚することはできない。それと同様に、錯誤〔している知に〕顕現するそれら二者も〔実在物ではあるが、〕自己と常に結合しているので、他者によって認識されることはないのである。

自己の身体の内部に存在するものは実在物であっても知覚することができないのと同様に、対象としての普遍と非存在顕現の二つは、対象として成立しているけれども他者によって知覚されることはない。なぜならば自己の意識と結合しているからである。このように反論するならば、

(サバン：)

内部にある身体は対象条件を充すものではない。したがって自分にも知覚でき

nang gi lus mi mthong ba dper mi rung ste / de ni yul rung ba ma yin
pa'i phyir rang nyid kyis kyang mi mthong la / rung ba na gnas na mthong
bar 'gyur ro //

rang dang rtag tu 'brel pas na //

gnyis po'ang yul rung min (168-1-3) zhe na //

gal te don spyi dang skra shad gnyis kyang gzhan gyi snang du rung ba'i
yul ma yin gyi rang gi blo dang dus rgyun du 'brel pas so snyam na /

rang blo kho na dang 'brel phyir //

brjod kyang gzhan gyis rtogs mi 'gyur //

rang rang gi blo kho na dang 'brel na rang rig pa bzhin du gzhan la
bstan (168-1-4) kyang go bar mi 'gyur ro //

de'ang rNam 'grel las /

bdag la rtag tu 'brel yin na //

brjod kyang rtogs par mi 'gyur ro // (PV.III.376cd)(*)

zhes gsungs pa ltar ro //

rang rang blo dang 'brel ba'i phyir //

brjod pas de nyid rtogs she na //

gang zag rang rang gi blo dang 'brel pa'i phyir // rang gi (168-1-5)
blo'i yul de brjod pas rang rang gi yul de kho ba mi 'gal lo zhe na /

gang zag gnyis kyi brjod bya'i don //

so so yin phyir sbyor mi nus //

gang zag rang rang gi blo dang 'brel pa rkyang pa de brjod pas rang rang
gi blo dang 'brel pa de go ba'i phyir gnyis ka'i brjod bya thun mong ba
go bar mi (168-1-6) nus te gnyis la mtshams sbyor ba'i thabs med pa'i
phyir ro //

de yang rNam 'grel las /

re re dag dang 'brel na ni //

don gcig mngon zhen bdag nyid can //

'chad po nyan po'i sems dag gi //

mtshams sbyor bar ni mi 'gyur ro // (PV.III.377)(**)

(*) [SKT] nityam ātmani saṁbandhe pratīyāt kathitañ ca na.

(**) [377] re re dag dang 'brel na ni // mtshams sbyor bar ni mi 'gyur
ro // don gcig mngon zhen bdag nyid can // 'chad po nyan po'i sems dag
gi; [SKT] ekaikenābhisāṁbandhe pratisandhir na yujyate / ekārthābhīnive-
śātmā pravaktrśrotṛcetasoḥ //

ないのである。

〔自己の〕内部にある身体は知覚することができないというのは、例としては不適當である。すなわち、その〔ような身体〕は、対象〔として顕現する〕条件を充していないので自分自身でさえ知覚できないのであって、もしその条件を充す場所にあるならば、〔自分にも他者にも〕知覚できることになるであろう〔からである〕。

（反論者：）

自己と常に結合しているので、〔対象としての普遍と非存在顕現の〕二者もまた、対象条件を充さないものである。

対象としての普遍と〔眼病者に見える〕毛網（非存在顕現）という二者もまた、他者に対して顕現する条件を充すところの対象ではない。なぜならば、自己の意識と常に結合しているからである。もし、このように思うならば、

（サバン：）

自己の意識とだけ結びついているものであるから、言語表現しても他者に理解されることはないであろう。

それぞれの人の意識とだけ結合しているならば、自己認識と同様、他者に対して〔それを〕説示しても、〔他者はそれを〕理解することはないであろう。そのことはまた、『ブラマーナ・ヴァールティカ』に次のように述べられている通りである。

自己と常に結びついているとするならば、言語表現しても〔他者がそれを〕理解することはないであろう。（PV.III.376cd）

（反論者：）

それぞれの〔人の〕意識と結びついているのであるから、言語表現によって、そのものが〔他者にも〕理解される。

それぞれの人（話し手と聞き手両者）の意識と結合しているのであるから、自己（話し手）の意識〔と結合している〕その対象を言語表現することによって、それぞれの人（話し手および聞き手）の〔意識にそれぞれ内在する〕対象が理解されるのは矛盾ではない。このように反論するならば、

（サバン：）

二人の人にとっての、言語表現の意味対象は別々であるので、〔それらを〕結びつけることはできない。

個々の人の意識と結合している個別的な〔意味対象〕を言語表現することによっては、個々の意識と結合しているところのそれが理解される〔だけ〕であるので、二人の人に共通な言語表現の意味対象が理解されることはない。なぜならば、その二つの〔個々別々の意味対象〕には〔それらを〕結びつける手だてはないからである。そのことはまた『ブラマーナ・ヴァールティカ』で次のように述べられている通りである。

個々の人と結びついているならば、話し手の心と聞き手の心の間に、同一の意味対象を意図するような結びつきは有り得ないのである。（PVIII.377）（注2

1）

（反論者：）

zhes gsungs pa ltar ro //

gang zag (168-2-1) so so la yod pa'i //

sems kyi rnam pa gnyis 'dra bas //

'dra la gcig tu zhen pa la //

tha snyad sbyor phyir mi 'gal na //

'chad nyan byed pa'i gang zag gnyis kyi don spyi rang rang gi blo dang
'brel yang lto ldir zhabs zhum pa la sogs pa'i rnam pa 'dra bas 'dra ba
la gcig tu zhen (168-2-2) nas tha snyad 'dogs pa mi 'gal lo zhe na / ma
yin te /

rang la shar na rang yul yin //

ma shar na ni de yul min //

des na tha dad gzung ba la //

gcig tu 'dzin pa ga la srid //

blo la shar na gang zag rang rang gi blo dang rjes su 'brel pa'i spyi ni
rang rang gi yul yin pas thun mong du (168-2-3) mi 'dzin la / blo la ma
shar na yul nyid ma yin pas phan tshun 'dra bar mi shes pa'i phyir don
go ba misrid do //

tha dad yin yang yul gcig tu //

'khrul pa'i sgo nas 'dzin zhe na //

don spyi rang rang gi yul tha dad yin yang 'khrul nas gcig tu 'dzin pas
mi 'gal lo zhe na (168-2-4) /

gcig tu 'dzin pa 'khrul pa'i phyir //

gzung yul med par grub pa yin //

don spyi yul gcig med pa la gcig tu rtogs pas gzung ba yin par rtog pa
thams cad snang yul med pa nyid grub ste / rNam 'grel las /

gal te 'dra la de gcig par //

tha snyad yod na (168-2-5) de snang min //

tha dad bdag nyid ji ltar bzung //

de tshe blo don med can 'gyur // (PV.III.378) (*)

zhes gsungs pas so //

rigs pas brtags na med bzhin du //

(*) [378ab] gal te 'dra las de gcig par // tha snyad yod na der
snangmin; [SKT] tad ekavyavahāraś cet sādṛśyād atadābhayoḥ /
bhinnātmārthaḥ kathaṁ grāhyas tadā syād dhīr anarthikā.

それぞれの人の心中に存する二つの形象が類似していることに基づいて、その類似しているものを同一であると思念し（注22）、それに対して名前を与えるので、矛盾はない。

話し手、聞き手という二人の〔意識に現われる〕対象としての普遍は、それぞれの意識と結びついているけれども、〔たとえば壺という対象としての普遍について両者の意識に現われている〕「腹部はでっぱり、脚部はすぼまっている」などの形象が相似しているので、その相似しているものを同一であると思念して、〔それに対して「壺」という〕名前を与えることは矛盾しない。このように反論するならば、

（サバン：）そうではない。

自己に対して現れ出るならば自己にとっての対象であり、現れ出ないならば、それは〔自己にとっての〕対象ではない。したがって〔それぞれの人によって〕異なったものとして把握されているものを同一であると把握することがどうしてありえようか。

普遍は、ある人の意識に登るならば、その人の意識と随伴関係にあり、したがってそれは、それぞれの人の〔固有の〕対象であるので、〔二人に〕共通するものとして把握されることはない。〔一方その人の〕意識に登らないならば、そもそも〔それは、その人にとって〕対象として存在していないので、お互い〔の意識に現われる普遍〕が相似していると知られることはない。したがって、〔話し手によって意図された、その同じ〕意味対象が〔聞き手によって〕理解されることはありえないのである。

（反論者：）

異なっても、同一の対象であると錯誤することを通じて、〔同一であると〕把握するのである〔から矛盾はない〕。

対象としての普遍は、それぞれの人の〔固有の〕対象として異なっているけれども、錯誤を経て同一であると把握するので、矛盾しない。このように反論するならば、

（サバン：）

同一であると把握することは錯誤であるので、把握対象は存在しないと論証された〔ことになる〕のである。

同一の対象としては存在していない対象としての普遍を、分別知（注23）が同一であると把握するのであるから、分別知はすべて顕現対象を持たないという〔われわれの主張〕こそが論証されたことになる。すなわち、『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。

もし相似していることに基づき、それが同一であると表現される（注24）、
と言うならば、そのような〔同一のものとしての〕顕現を持たない両者に、異なった存在を持つものがどうして把握されようか。そのとき、意識は志向対象を持たないものとなるであろう。（PVIII.378）

挿入詩（注25）：論理的に考察するならば存在しないものであるのに、現在の多くの人は、それを対象であると思念している。指の先で示されたとき、

da dung phal cher yul du zhen //
sor mo'i rtse mos bstan pa na //
nam mkha' mthong zhes blun po 'khrul //
bar skabs kyi tshigs su bcad pa'o //

(D2) GNYSIS PA RANG GI 'DOD PA BRJOD na /
gzhal bya rang mtshan gcig kho na //
shes pa'i yul ni rang gi mtshan nyid gcig kho na yin pas blang dor byed
pa thams cad rang gi mtshan nyid yod med la 'jug gi don byed mi nus pa
la dgos (168-4-1) nus med pa'i phyir mi 'jug ste / rNam 'grel las /
rang gi mtshan nyid gcig gzhal bya //
yod med nyid du dpyod rnams kyi //
don bya de las grub phyir ro // (PV.III.53d-54b)(*)
zhes bya ba dang /
med pa gzhal bya ma yin phyir //
gcig nyid ce na kho bo'ang 'dod // (PV.III.64cd) (**)
(168-4-2) ces gsungs pas so //
rang mtshan de nyid dngos su 'jal na gzung yul yin la / lkog gyur
'jal na zhen yul yin zhing / gnyi ga yang skyes bus 'jug na mi bslu bas
'jug yul yin no //

(D3) GSUM PA RTSOD PA SPANG BA la gnyis te / (E1) 'KHRUL SHES YUL
MED LA RTSOD (168-4-3) PA SPANG BA dang / (E2) GZUNG YUL RANG MTSHAN
LA RTSOD PA SPANG BA'o //

(E1) DANG PO la bzhi las / (F1) GZHAL BYA GNYIS SU GSUNGS PA DANG
'GAL BA SPANG BA ni /
yul gnyis bzhed pas gnod ce na //
don spyi yul ma yin na bdag nyid chen po Phyogs kyi glang pos gzhal bya
gnyis su (168-4-4) gsungs pa dang 'gal lo zhe na /

(*) [Skt] meyaṃ tv ekaṃ svalakṣaṣaṃ // tasmā
arthakriyāsiddheṣadasattāvicāraṇāt //

(**) [SKT] ekam evāprameyatvād asataś cen matañ ca naḥ //

〔存在しないはずの〕虚空が見えている、と愚者は錯誤する。

(D2) 自説の提示

第二に「自説を述べる」ならば、〔次の通りである〕。

認識対象（注26）は個別的存在者のみである。

知の対象は個別的存在者のみであるので、取捨〔などの日常的活動〕を行うすべての人は、個別的存在者が存在しているか、存在していないか〔のみを問題〕として活動するが、実際効果を生み出す能力（注27）のない存在者には、必要性・有効性（注28）はないので、〔それに対して〕活動を起こすことはない。なぜならば、『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からである。すなわち、

個別的存在者のみが把握されるべきものである。〔活動対象の〕有無を考察する者達にとっての（注29）実際効果は、その〔個別的存在者〕に基づいて成立するからである。（PVIII.53d-54b）

また、

〔普遍的存在者のような〕非存在は認識対象ではないので、〔認識対象となりうるのは個別的存在者〕一つのみである、と言うならば、われわれもまた〔そのように〕承認する。（PVIII.64cd）

その同じ個別的存在者を、直接的に（注30）認識するならば把握対象であり、隠れたものとして認識するならば思念対象である。その両者はいずれも、〔それらに対して〕人間が活動を起こすならば〔その存在に関して〕欺かれることはないので、活動対象である（注31）。

(D3) 論難の排斥

(E1) 錯誤している知には対象が存在しないということに対する論難の排斥

(F1) ディグナーガ師が「認識対象は二つである」と述べたことと矛盾するという論難の排斥

第三「論難の排斥」は二つに〔分かれる、〕すなわち「錯誤した知には対象が存在しないということに対する論難の排斥」と「把握対象が個別的存在者〔のみ〕であるということに対する論難の排斥」とである。第一が〔更に〕四つに〔分かれる、その〕うち、〔まず〕「認識対象は二つであると〔ディグナーガ師が〕述べたことと矛盾するという〔論難の〕排斥」は〔次の通りである〕。

論難：

対象は二つであると主張された（注32）ことによって拒斥される（注33）。

もし、対象としての普遍が「対象」でないならば、ディグナーガ師が認識対象は二つであると説いたことと矛盾する。このように論難するならば、

排斥：

'jug tshul sgo nas rang spyi gnyis //
 gzhal bya gnyis yod nas gnyis su gsungs pa ma yin gyi / 'jal tshul gyi
 sgo nas mngon gyur gi rang mtshan rang gis 'jal ba dang / lkog gyur gyi
 rang mtshan gzhan las 'jal ba la (168-4-5) dgongs nas gnyis su gsungs
 pa yin te / rNam 'grel las /
 de ni rang gzhan ngo bo yis //
 rtogs phyir gzhal bya gnyis su bzhed // (PV.III.54cd) (*)
 ces bya ba dang /
 gzhal bya gnyis phyir tshad ma gnyis //
 don byed nus dang mi nus phyir // (PV.III.1ab) (**)
 zhes gsungs pa ltar ro // (168-4-6)

(F2) GNYSIS PA DON SPYI DANG MED PA GSAL BA YUL DU MTSHUNGS PA'I
 RTSOD PA SPANG BA ni /

med pa'ang gzhal byar mtshungs she na /
 kha cig don spyi dang med pa gsal ba gnyis ka yul ma yin par mtshungs pa
 la blo'i 'jug tshul gyi don spyi gzhal byar 'jog pa ltar rtog med 'khrul
 (169-1-1) pa'i dmigs pa de'ang yul gsum par ci'i phyir mi 'gyur zhe na
 /

de la yul gyi dgos nus med /
 skra shad la sogs pa phyi rol na yul dngos po la'ang med / yul du zhen
 pa'ang med / zhen pa byas kyang don dang phrad pa'ang med / gal te phrad
 na de 'jal gyi tshad ma gsum pa (169-1-2) la'ang dgos pas yul gsum pa
 de lta bu mi srid do //

don spyi yul ma yin yang 'khrul nas zhugs pa na 'jug yul thob par
 nus pas yul du 'jog pa'i phyir ga la mtshungs /

(*) [SKT] tasya svapararūpabhyāṃ gater meyadvayaṃ matam.

(**) [SKT] mānaṃ dvididhaṃ meyadvavidhyāt śaktyaśaktitah.

〔知の〕活動の仕方の点から、個別的な存在者と普遍的な存在者の二つ〔が立てられたのである。〕

二つの認識対象が存在することから「二つである」と述べたのではなく、認識の仕方の点から、現前している個別的な存在者がそれ自身によって認識され、隠れている個別的な存在者が他のものに基づいて認識される、ということを意図して〔認識対象が〕二つであると述べたのである。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通りである（注34）。すなわち

それ（個別的な存在者）が、それ自身の形態および他の形態によって〔二通りの仕方で〕認識されるので、認識対象は二つであると〔ディグナーガ師は〕説いたのである。（PV.III.54cd）

また、

認識対象が二つであるから、認識手段は二つである。〔なぜ認識対象が二つであるのかと言えば、〕実際の効果を生み出す能力を持つものと持たないものがあるからである。（PV.III.1ab）

(F2) 対象としての普遍と非存在顕現は「対象」である点で一致しているという論難の

排斥

第二「対象としての普遍と非存在顕現は『対象』である点で一致しているという論難の排斥」は〔次のとおりである〕。

論難：

非存在もまた、認識対象である点で〔対象としての普遍と〕一致している。

あるものは次のように論難する（注35）。対象としての普遍と非存在顕現はいずれも、「対象」ではない点で一致している〔が、それら〕について、意識の活動の仕方の〔点から〕対象としての普遍が「認識対象」として措定されるのと同様に、錯誤した無分別知の〔非存在顕現という〕知覚対象も、なぜ、第三の「対象」にならないのか。

排斥：

その〔非存在顕現〕には、「対象」としての必要性・有効性はない。

〔眼病者に見える〕毛網など〔の非存在顕現〕は、外部世界の実在の対象領域にも存在せず、〔それが〕対象として思念されることもなく、また〔眼病者がそれを対象として〕思念したとしても、〔彼がその思念した〕実在物に到達することもない。もし、それに到達するとするならば、それを認識する第三の認識〔方法〕についても、〔それが存在する〕必要がある〔が、そのような第三の認識手段は認められない〕ので、それ〔によって把握される〕ような第三の対象はありえないのである。

〔それに対して、〕対象としての普遍は〔個別的な存在者のような実在する〕「対象」ではないけれども、〔対象として存在していると〕錯誤して〔それに〕向かう場合、活動対象を獲得することができるので、〔欺かれぬという意味で（注36）〕「対象」として措定されるのである。したがって、〔対象としての普遍と非存在顕現は〕どうして

'o na rab rib can la skra shad la sogs par snang ba 'di don byed
mi nus pas don rang mtshan yang ma (169-1-3) yin rtog pas ma bzung bas
spyi mtshan yang ma yin pas gang du 'du zhe na /

skra sogs snang ba blo nyid yin //

skrar snang don la grub pa med //

de ni dngos por yod med ces //

rtog pas dpyod na spyi mtshan yin //

skra shad 'dzin pa'i yul can ni shes pa nyid yin pas // (169-1-4) rang
gi mtshan nyid las ma 'das so // skrar snang yul du rlom pa ni / gzhi
med la 'khrul pas yul ci'ang med pa nyid yin no // skrar snang de dngos
po yin nam dngos med yin zhes dpyod na / rtog pa'i yul yin pas spyi'i
khongs su 'du'o //

de'ang rNam 'grel las /

skra (169-1-5) shad la sogs don min te //

don du mos pa med phyir ro // (PV.III.1cd)(*)

zhes bya ba dang /

skra shad la sogs spyi min te //

don du zhen pa med phyir ro // (PV.III.7ab)(**)

zhes bya ba dang /

de dag gi yang de lta'i dngos //

bkag med gsal bar snang ba nyid //

shes pa'i ngo bo don nyid phyir //

skra sogs (169-1-6) zhes bya'i blo dag ni //

spyi yi spyod yul can yin la //

skrar snang don med can yin no // (PV.III.8-9b)(***)

zhes bya ba la sogs pa rgyas par gsungs so //

(F3) GSUM PA MYONG BA DANG 'GAL BA SPANG BA ni /

dngos med gnyis po rang rig gi //

shugs pa grub pas bsal(****) zhe na //

(*) [SKT] keśādir nārtho 'narthādhimokṣataḥ.

(**) [7a] skra shad sogs ni spyi spyi min te ; [SKT] keśādayo na
sāmānyam arthānabhīniveśataḥ.

(***) [8c] shes pa'i ngo bo'i don nyid phyir; [SKT] teṣām api tathābhāve
'pratiśedhāt sphuṭābhata / jñānarūpatayārthatvāt keśādīti matiḥ punaḥ //
sāmānyaviṣayākeśapratibhāsamanrthakam.

(****) [RTR] gsal / [RT rtsa ba] bsal

一致している〔と言える〕であろうか。

(反論者：) それでは、ティミラ眼病者に毛網などとして顕現しているものは、実際の効果を生み出す能力を持たないから個別的な存在者としての実在物でもなく、分別知によって把握されるものでもないから普遍的な存在者でもない。そこで〔そのような非存在顕現は〕何に分類されるのか。

(サパン：)

毛網などの顕現は、意識自身に他ならない。毛網などとして顕現しているものは、実在対象の領域において成立するものではない(注37)。それが実在しているのかいないのかと、分別知によって考察される場合、〔それは〕普遍的な存在者である。

毛網を把握し〔それを〕対象として有しているもの(毛網などの顕現それ自体)は知自身に他ならない(注38)。したがって〔知が個別的な存在者である以上、毛網の顕現も〕個別的な存在者以外ではない。毛網として顕現しているものを「対象」とすると妄想する場合には、存在の成立していないもの(毛網として顕現しているもの)を〔現われている通りに存在していると〕錯誤しているのであるから、いかなる「対象」も存在しないのである。その毛網として顕現しているものが実在しているのか実在していないのかと考察する場合には、それは分別知の対象であるから、普遍的な存在者の中に含まれる。そのことはまた、『ブラマーナ・ヴァールティカ』のなかに、次のように詳しく述べられている。すなわち、

〔眼病者に見える〕毛網などは対象ではない。なぜならば、〔人々がそれを〕実在物〔として、その実際の効果〕を期待することはないからである。(PV. III. 1cd)

また、

毛網などは普遍ではない。なぜならば、〔人々がそれを〕対象として捉えることがないからである。(PV. III. 7ab) (注39)

また、

それら〔毛網〕についても、〔分別知の対象であるという〕そのあり方は否定されない。〔また、それらが〕明晰に顕現する〔ことがあるのは、〕知自体が対象となっているからである。「毛網である」という意識(分別知)は普遍を対象としている。しかし毛網の顕現は対象を持たない。(PV. III. 8-9b)

(F3) 経験と矛盾するという論難の排斥

第三「経験と矛盾するという論難の排斥」は〔次のとおりである〕。

論難：

存在していない〔とあなたが主張する、対象としての普遍と非存在顕現という〕二者は、自己認識によって間接的に〔その存在が〕成立しているので(注40)、〔それらが存在していないことは〕否定される(注41)。

don spyi dang (169-2-1) med pa gsal ba gnyis yul med pa yin na /
myong bas grub pa ji ltar dgag ce na /

'khrul shes gnyis la yul med cing //
rang rig gis ni myong ba'i phyir //
shes pa nyid yin de yang ni //
med pa(*) 'dzin phyir 'khrul shes yin //

yul du byas (169-2-2) na gnod pa can gyi tshad ma yod pas skra shad dang
don snang ba de ni shes pa 'khrul pa nyid yin te / de'ang rNam 'grel las
/

yul rung gnas pas mi shes pa //
rang nyid shes phyir de shes yin // (PV.III.16bc)**

zhes bya ba dang /

gal te spyi yang shes ngo bos //
don nyid yin na (169-2-3) thal bar 'gyur //
de ltar 'dod phyir skyon yod min // (PV.III.9c-10a)***

zhes gsungs pa ltar ro //

(F4) BZHI PA DGAG PA TSHAD MAS MI RTOGS PAR THAL BA SPANG BA ni /

rang mtshan min pa'i yul med na //
dngos med gzhal byar 'gal zhe na //

don rang gi mtshan nyid las gzhan pa'i gzhal (169-2-4) bya med na /
dngos med 'jal ba'i tshad ma mi srid par 'gyur zhe na /

dgag bya dngos por yod med ces //
bsgrub pa'i phyir na 'gal ba med //

bsgrub na dngos por yod ces sgrub la / 'gog na dngos por med ces 'gog
pa'i phyir te / de'ang rNam 'grel las /

sgra (169-2-5) don bsnyon pa med rnam kyis //

(*) [Var.] par

(**) [16b] rung yul gnas pas mi shes pa; [SKT] jñānaṃ tad yogyadeśakaih
/ ajñātasya svayaṃ jñānāt.

(***) [9c] gal te spyi ni shes ngo bo'i; [SKT] jñānarūpatayārthatve
sāmānye cet prasajyate // tatheṣṭatvād adoṣo.

対象としての普遍と非存在顕現の二者が「対象」として存在していないものであるとするならば、〔それらの存在が〕経験によって成立しているのを、どのようにして否定するのか。

排斥：

〔その〕二つの錯誤知には「対象」は存在しない。また、自己認識によって経験されるので、〔それらは〕知自身に他ならない。それはまた、存在しないものを把握しているのであるから、錯誤した知である。

〔それらが〕「対象」であるとするならば、正しい認識手段によって拒斥されるので（注42）、毛網〔の顕現〕および対象としての普遍の顕現は、錯誤した知自身なのである。それはまた『プラマーナ・ヴァールティカ』の中で次のように述べられている通りである。すなわち、

対象条件を充す場所にいる〔他の〕人々には知覚されないものが自分に〔だけ〕知覚されるのであるから、それは〔当人の〕知〔自身〕なのである。（PV.III.16bc）

また、

もし、普遍もまた、知の形象としては「対象」であるとするならば、〔それは個別的存在者に他ならない、という誤謬が〕帰結してしまうであろう、と論難するならば、〔われわれも〕そのように認めるので、誤りはない。（PV.III.9c-10a）

(F4) 存在の否定は正しい認識手段によって認知されない、という帰謬の排斥

第四「存在の否定は正しい認識手段によって認知されない、という帰謬の排斥」は〔次のとおりである〕。

論難：

個別的存在者以外の「対象」が存在しないとするならば、非存在が認識対象〔となること〕は矛盾する。

対象の個別的存在者以外に認識対象が存在しないとするならば、非存在を捉える認識手段は、有り得ないことになってしまうであろう。

排斥：

〔その存在の〕否定されるべきもの〔について、それが〕実在している、あるいは実在していない、というように論証〔あるいは否認〕するのであるから、矛盾はない。

〔矛盾はない。なぜならば、その存在を〕論証するならば、〔それが〕実在していると論証され、〔その存在が〕否認されるならば、〔それが〕実在していないと否認されるからである。それは『プラマーナ・ヴァールティカ』の中に次のように述べられている通りである。すなわち、

言葉の対象〔の存在〕を否認することのないものたちに〔とつても〕、実在こ

yod med phyogs kyi bye brag gis //
 dngos po nyid ni dpyad bya ste //
 'di las 'bras 'byung rag las phyir //
 don byed nus pa ma yin la //
 don gnyer brtags pas ci zhig bya //
 ma ning gzugs bzang mi bzang zhes //
 'dod ldan rnams (169-2-6) kyis brtag ci phan // (PV.I.210-
 211)(*)
 zhes gsungs pa ltar ro //

(E2) GNYSIS PA GZUNG YUL RANG MTSHAN LA RTSOD PA SPANG BA la gnyis
 las (F1) DANG PO RTSOD PA DGOD na /
 phyi'i gzung yul mkhas pas bkag //
 shes pa'i gzung yul 'dir mi srid //
 des na gzhal bya gcig nyid kyang //
 mi 'thad (169-3-1) ces ni 'gag zhig smra //
 gzung yul rang gi mtshan nyid de phyi rol gyi don yin na Slob dpon gyis
 bkag la / rang rig pa yin na yul du 'gal lo zhe'o //

(F2) GNYSIS PA LAN la gsum las (G1) DANG PO GRUB MTHA'I RNAM GZHAG
SPYIR DPYAD na /
 ngo bo nyid dang dbang phyug dang //
 gtso bo (169-3-2) rdul dang rnam rig dang //
 rten 'brel yin zhes grub pa'i mtha' //
 tha dad rang gzhan sde pa 'dod //

Mu stegs byed ngo bo nyid rgyur smra ba ni / thams cad ngo bo nyid las
 byung ba dang / dBang phyug pa dbang phyug gis byas pa dang / Grangs
 can gtso bos byas pa dang / (169-3-3) gZegs zan dang Nyan thos rdul
 phran gyis byas pa dang / Sems tsam pa sems dang / dBu ma pa'ang don dam
 par spros pa dang bral zhing kun rdzob tu dngos por smra ba de dag gi
 rjes su 'jug kyang rung / 'Jig rten grags sde dang bstun yang rung ste /

(*) [211d] 'dod ldna rnams kyis brtags ci phan; [SKT]sadasatpakṣabhedena
 śabdārthānapavādibhiḥ / vastv eva cintyate hy atra pratibaddhaḥ
 phalodayaḥ // arthakriyā 'samarthasya vicāraiḥ kiṃ tadarthinām /
 saṅdhasya rūpavairūpye kāmīnyāḥ kiṃ parīkṣayā.

それが、存在しているのか・存在していないのか、という区別をもって、考察される。なぜならば、〔人間の目的である实际的〕効果は、その〔实在〕に依存してこそ、成就されるからである。目的を追求するものが、实际的效果を生み出す能力を持たないものについて考察することに何の益があろうか。〔たとえば〕欲望する人々が、去勢されたものの容姿の美醜について考察することに何の益があろうか〔、そのような考察には何の益も無いのである〕。(PV.I.210-211) (注43)

(E2) 把握対象は個別的な存在者のみであるというサバンの見解に対する論難の排斥

(F1) 論難の提示

第二「把握対象は個別的な存在者〔のみであるというサバンの見解〕に対する論難の排斥」は二つに〔分かれる、その〕うち、第一に「論難を提示」するならば〔次のとおりである〕。

論難：

外部世界の把握対象は学者によって否定される。この〔唯識説では〕、知の把握対象は存在しえない。したがって、認識対象が〔個別的な存在者〕一つだけである、ということも不合理である。

ある者は次のように述べる。把握対象たる個別的な存在者〔について〕、それが外界の实在物であるとするならば、〔それは唯識思想家たるディグナーガおよびダルマキールティ〕論師によって否定されているし、〔それが〕自己認識されるものであるとするならば、「対象」であることは矛盾する(注44)。

(F2) 答釈

(G1) 諸学説の総括的考察

第二「答釈」は三つに〔分かれる、その〕うち、第一「諸学説の規定を総括的に考察する」ならば、〔次のとおりである〕。

様々な学説を〔主張する〕仏教徒および非仏教徒は〔それぞれ、世界が〕本性(svabhāva)(注45)、自在天(Īśvara)、根本原質(Pradhāna)、原子(anu)、表象(vijnapti)あるいは縁起〔によって成り立っている〕と主張する。

本性が原因であると主張する非仏教徒は、一切が本性から生じる〔と説き、〕自在天論者は、〔一切が〕自在天によって造られる〔と説き、〕サーンキヤ学派は、根本原質によって造られる〔と説き、〕カナダ〔を祖とする学派、すなわちヴァイシェシカ学派〕および〔仏教徒のうち〕声聞部(説一切有部と経量部)は、原子によって造られる〔と説き、〕唯識派は、〔一切は〕心である〔と説き、〕また中觀派は、勝義(注46)には〔一切は〕戲論(prapañca)(注47)を離れており、世俗としては上述の实在論者〔のいずれか〕に従ってもよく、あるいは世間的通念論者(注48)にならって

de dag gang ltar yang kun tu (169-3-4) tha snyad pa la don dang shes pa gnyis su kha tshon chod do //

(G2) GNYIS PA DE LA GZHAN GYIS BRTAGS PA DGAG na ngo bo nyid rgyur smra ba ni rgyu med las skye ba yin pas /
rgyu med gzhan la mi ltos phyir //
rtag tu yod pa'am med par 'gyur // (PV.I.35ab=PV.II.180ab)(*)
zhes pas khegs la / dbang phyug dang (169-3-5) gtso bo gnyis ka'ang rtag pa byed pa por 'gal bas mi 'thad do //

(G3) GSUM PA BDE BAR GSHEGS PA'I LUGS BSGRUB PA la gnyis las / (H1) DANG PO DGONGS PA NGOS BZUNG BA ni / Thub pas phyi rol dpyod pa na rdul phran zhal gyis bzhes la / tha snyad kyi de kho na dpyod pa na (1969-3-6) Sems tsam zhal gyis bzhes shing / don dam pa'i de kho na nyid la 'jug pa na spros pa dang bral ba la 'jug par mdzad do //

de'ang rNam 'grel las /
des de nyid don btang snyoms can //
glang chen gzigs stangs nyid mdzad nas //
'jig rten thugs ni 'ba' zhig (169-4-1) gis //
phyi rol dpyod la 'jug par mdzad // (PV.III.219)(**)
ces bya ba la sogs pa gsungs pa ltar ro //

(H2) GNYIS PA DE SLOB DPON GYIS JI LTAR GTAN LA PHAB PA'I TSHUL la
(I1) DON RIG dang (I2) RNAM RIG gnyis so // (I1) DANG PO la gsum ste /
(J1) GZHAN LUGS DGAG / (J2) RANG (169-4-2) LUGS BRJOD / (J3) RTSOD PA SPANG BA'o //

(J1) DANG PO la gnyis las (K1) THOG MAR BYE BRAG TU SMRA BA'I LUGS DGAG na /

chod pa min phyir rnam shes min //
dbang po rten bcas lta byed lo //

(*) [SKT] nityam sattvam asattvam vā 'hetor anyānapekṣaṇāt.

(**) [SKT] tadupekṣitatattvārthaiḥ kṛtvā gajanimīlanam / kevalam lokabuddhyaiva bāhyacintā pratanyate //

もよい。それらのいずれであっても、日常世界（＝論理的に考察される日常的活動）（注49）においては、対象と知の二つであると決定しなければならないのである。

(G2) 他学派によって構想されたもの否定

第二「それらの中で他〔学派〕によって構想されたものを否定」するならば、〔次のとおりである〕。本性が〔世界の〕原因であるという主張は、〔もしそうであるとするれば〕原因無くして〔世界が〕生起すること〔になる〕ので、次の〔ダルマキールティの言葉〕によって否定される。

原因のないものは、他の物に依存することが無いから、永遠に存在し〔続ける〕か、〔永遠に〕存在しないか〔のいずれか〕となってしまうであろう。（PV.I.35ab = PV.II.180ab）（注50）

自在天、あるいは勝因のいずれについても、永遠であるものは創造主〔であること〕と矛盾するので妥当性がない。

(G3) 仏説の論証

(H1) 仏陀の真意の確認

第三「仏説の論証」は二つに〔分かれる、その〕うち、第一「〔仏陀の〕真意の確認」は、〔次のとおりである〕。〔シャカ〕ムニは、外界〔の存在〕を考察するときには、〔その構成要素として〕原子〔の存在〕をお認めになり、日常世界（＝論理的に考察される日常的活動）（注51）の真実を考察するときには、唯識のみをお認めになり、勝義の真実の立場に立つときには、戲論を離れた立場（＝中観）にお立ちになるのである。それはまた『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通りである。

したがって、真実を考慮の外においた〔方は〕、象のように目をお閉じになって、世間的な意識のみによって、外界の考察にお進みになる。（PV.III.219）

(H2) 仏陀の真意をディグナーガおよびダルマキールティ論師が解釈した仕方

(I1) 外界の实在物の認識

(J1) 異説の否定

(K1) 説一切有部説の否定

第三「その〔仏陀の真意〕を〔ディグナーガおよびダルマキールティ〕論師が解釈した仕方」は、「〔外界の〕实在物の認識」と「唯識（注52）」の二つに〔分かれる〕。第一は三つに〔分かれる、〕すなわち、「異説の否定」、「自説の提示」と「論難の排斥」である。第一が〔更に〕二つに〔分かれる、その〕うち、最初に「説一切有部説を否定」するならば〔次のとおりである〕。

（説一切有部：）

Bye brag tu smra ba na re rnam shes kyi don 'dzin na chod pa'i gzugs
kyang mthong bar thal bas / de (169-4-3) mtshungs kyis dbang po 'dzin
byed ma yin yang rten bcas kyi dbang po lta byed yin no zhes zer ro //

'di mi 'thad de /

bems po yin phyir lta byed min //

dus mnyam pa la 'brel pa med //

dbang po bems po yin pas lta byed du mi 'thad la / yul dang yul can dus
(169-4-4) mnyam pa la 'brel pa gnyis ka mi 'tha pa'i phyir ro //

(K2) GNYSIS PA BOD KYI LUGS DGAG na /

yul dang rnam shes dus mnyam ni //

gzung 'dzin yin zhes gangs can pa //

Bod phal cher ni dus mi mnyam na yul du mi rung zhing dbang po lta byed
ma yin pas / dus mnyam pa'i(169-4-5) yul dang rnam shes gzung 'dzin yin
zhes smra'o //

'di'ang mi 'thad de /

dus mnyam phyir na 'brel pa med //

rgyu med pa la rnam shes 'gal //

yul dang rnam shes dus mnyam pa la 'brel pa med pas mi 'dzin la / yul
rygu ma yin na don rig gi rnam shes dmigs (169-4-6) pa'i rgyu med las
skye bar 'gyur ro //

skad cig snga ma'i yul rgyu yin //

dus mnyam gzung yul yin zhe na //

skad cig gis snga ma'i yul rnam shes kyi dmigs pa'i rgyu yin la / dus
mnyam pa'i yul gzung yul yin no zhe na /

yul las skyes phyir rnam shes grub // (170-1-1)

de la dus mnyam dgos pa med //

skad cig gis snga ma'i yul dang dbang po dang yid la byed pa las skyes
pa de nyid kyis rnam shes grub mod / de las gzhan pa'i dus mnyam pa'i
yul ci zhig dgos / rnam shes rgyu las skye'ang dus mnyam pa'i yul re
grogs su dgos na (170-1-2) dus mnyam pa'i dbang po la sogs pa'ang grogs
su dgos pas ha cang thal te / Ma la yar rgyu tshogs pa las Tsandan
skye'ang Gangs can gyi ri grogs su dgos so zhes smra ba bzhin no //

des na rNam 'grel las /

rgyu yi ngo bo ma gtogs pa'i //

gzung ba zhes bya ci yang med // (PV.III.224ab)(*)

(*) [224ab] rgyu yi dngos po ma gtogs pa // gzung ba zhes bya gzhan
ci'ang med; [SKT] hetubhāvād rte nānyā grāhyatā nāma kācana.

遮られたもの〔を知覚でき〕ないので、意識は〔知覚主体では〕ない。基盤〔たる知〕を伴った感覚器官が知覚主体である。

説一切有部は次のように主張する（注53）。意識が〔外界の〕実在物を把握するとするならば、〔障害物によって視界の〕遮られた物体も知覚されることになってしまうであろう。したがって、確かに感覚器官はそれ（意識）と同じように把握主体ではないけれども、基盤〔たる知〕を伴った感覚器官は知覚主体である。

（サパン：）それは妥当ではない。なぜならば、

〔感覚器官は〕物質的なもの（注54）であるから知覚主体ではありえない。

〔また、〕同時に存在するものには必然的關係はない。

感覚器官は物質的なものであるので、知覚主体としての妥当性を持たない。また同時に存在している、「対象」と「対象を捉えているもの（知）」においては、二つの必然的關係（因果関係あるいは同一存在関係）（注55）はともに妥当ではないからである。

(K2) チベット人の説の否定

第二「チベット人の説を否定する」ならば〔次のとおりである〕。

（あるチベット人：）

同時に存在している対象と意識が、把握客体と把握主体である、と〔ある〕チベット人〔は主張する〕。

大部分のチベット人は次のように主張する（注56）。〔対象が、それを把握する意識と〕同時に存在していないならば、〔それは〕対象として不適當であり、また感覚器官は知覚主体ではない。したがって、同時に存在している対象と意識とが把握客体と把握主体である。

（サパン：）これも妥当ではない。

同時に存在しているから必然的關係は存在しない。〔対象が〕原因として存在していない場合に〔結果である〕意識〔が存在するというの〕は、矛盾である。

同時に存在する対象と意識とには、必然的關係は存在しないので、〔その意識がその対象を〕把握することはない。また、対象が〔それを把握する意識の〕原因でないならば、対象を認識する意識は、対象条件（注57）なくして生じることになるであろう。

（反論者：）

前刹那（注58）の対象が原因である。同時に存在している〔対象〕は、把握対象である。

前刹那の対象が意識の対象条件であり、同時に存在している対象は把握対象である。このように反論するならば、

（サパン：）

対象から生じるから意識が成立するのである。その場合、同時に存在している〔対象〕は〔その対象を把握している意識にとって〕必要性がない。

前刹那の対象と感覚器官と注視作用（注59）とから生じること、他ならぬそのこと

(170-1-3) ces bya ba dang / rNam nges las kyang /

rnam pa gtod par nus pa'i phyir shes pa'i yul ni rgyu yin la
rjes su 'gro ba dang ldog pa'i rjes su mi byed pa ni rgyu ma
yin zhing (*rgyu ma*) yin pa ni yul ma yin no(PVinI,56.5-8)(**)

zhes gsungs pa ltar ro //

bDe bar gshegs pas kyang /

mig la brten cing gzugs (170-1-4) la dmigs nas mig gi rnam par
shes pa skye

zhes gzungs pa'ang de yin no //

(J2) GNYSIS PA RANG 'DOD PA ni / phyi rol gyi don khas len pa na /
mDo sde pa'i lugs gzung bar bya'o //

yul dang dbang po yid la byed //

de las skyes pa'i rnam shes yin //

yul dang dbang po dang (170-1-5) yid la byed pa tshogs pa'i skad cig
dang po de nyid phyi rol gyi don bems po 'dra ba'i skyed byed yin la /
de dag tshogs pa las skad cig gnyis par rnam shes phyi rol yul gyi rnam
pa 'dra bar skyes (**pa de nyid skyes**) la 'dra ba'i shes pa yin no
//

de gnyis rgyu 'bras yin pas gzung (170-1-6) 'dzin dus mi mnyam
mo //

'o na shes pa'i rgyu yin par thams cad mtshungs pa la shes pa yul
kho na dang 'dra bar skye la / dang po la sogs pa dang 'dra bar mi skye
pa ci yin zhe na / de dngos po'i chos nyid yin te /

zas sogs bu yi rgyu yin yang //

pha ma'i gzugs (170-2-1) bzhin yul 'drar skye //

bu'i rgyu zas dang dus dang drod la sogs pa yin yang pha ma'i dbyibs
dang 'dra'i / gzhan gyi ma yin pa bzhin no //

de yang rNam 'grel las /

dper na zas dang dus la sogs //

bu skye ba yi rgyu yin yang //

(*) [Var.] rgyu

(**) [Vetter ed.] rnam par gtod par nus pa'i phyir shes pa'i yul ni
rgyun yin na ; [SKT] nānanukṛtānvayavyatirekaṁ kāraṇam, nākāraṇam
viśyaḥ (PVin, I, p. 56, n. 1)

(***) [Var.] missing.

によって意識は成立するけれども、〔その意識の成立にとって、〕それ以外の、同時に存在するいかなる対象が必要であろうか。確かに意識は〔前刹那の〕原因から生じるけれども、同時に存在している対象〔もまた、それを知覚するために〕協同する必要がある、と言うならば、同時に存在している感覚器官なども協同して機能する必要があることになり、過大適用（注60）に陥ってしまう。梅檀の木は〔南インドの〕マラヤ山における原因の集合体から生じるけれども、〔そのとき〕有雪国（チベット）の山が協同して働く必要があると言うようなものである。したがって『ブラマーナ・ヴァールティカ』に次のように述べられているとおりでである。

〔知を生じる〕原因であるものを除いて、他に把握客体と呼ばれるものは何も存在しない。（PV. III. 224ab）

また、『ブラマーナ・ヴィニシュチャヤ』（注61）にも、次のように述べられている。形象を〔知に〕投影する能力があるので、知の対象は〔その知の〕原因である。一方、肯定的随伴性・否定的随伴性（注62）が〔成立し〕ないものは原因ではなく、原因でないものは、対象とはならないのである。

如来も次のようにおっしゃっている。

目に依って物体を見たのち、視覚知が生じる（注63）。

(J2) 自説の説明

第二に「自説を〔説明しよう〕。外界の实在物〔の存在〕を承認するときには、経量部の説が採用されるべきである。

対象と感覚器官と注視作用、それ〔ら〕から〔対象の〕識別知が生じる。

対象と感覚器官と注視作用の集合した第一の刹那、それが物質的なものである外界の实在物と相似した〔知を〕生じさせるものであり、それら〔三者〕の集合から第二の刹那に識別知が外界の対象の形象と相似して生じる。それが〔第一の刹那の集合体から〕生じて〔外界の対象に〕相似している知である（注64）。

それら二者は、原因と結果であるので、把握客体と把握主体とは時間を異にする。

（反論者：）それならば、知の原因である点では、すべて同じ〔資格〕であるのに、知は、対象だけと相似して生じ、感覚器官などと相似して生じないのはなぜか。このように反論するならば、

（サパン：）それが現実のあり方〔だから〕である。

食物などが子供の〔生まれるための〕原因であるにもかかわらず、〔子供は〕

両親の姿形〔に似て生まれるの〕と同様に、〔知は〕対象と相似して生じる。

子供が〔生まれるための〕原因は、食物や時間や熱などであるにもかかわらず、両親の姿形と相似して〔生まれ〕、他のものに〔似て生まれること〕のないと同様である。そのことは、また『ブラマーナ・ヴァールティカ』に次のように述べられているとおりでである。

たとえば、食物や時間などが子供が生まれてくるための原因であるにもかかわらず

de ni pha ma (170-2-2) gcig gi gzugs //

'dzin 'gyur gzhan 'ga'i ma yin bzhin // (PV.III.369)(*)

zhes gsungs pa ltar ro //

des na yul la 'bras bu gnyis //

dper na yul bum pa lta bu la khos nyer len gyi rgyu byas pa'i bum pa'i
skad cig gnyis pa bems por skyed pa dang / dbang po'i grogs (170-2-3)
byas nas mig gi rnam par shes pa gzugs dang 'dra bar skye ba ste lag
rjes gnyis skyed pa yin no //

blo'ang tshul gnyis yin par 'dod //

yul shes pa'i blo dang blo de shes pa'i blo ste blo tshul gnyis pa yin
no //

de nyid mDo las /

yul shes de yi shes pa yi //

dbye (170-2-4) bas blo ni tshul gnyis nyid //(PS.I.11ab)(**)

ces bya ba dang / rNam 'grel las /

tshul gnyis dang ni rang rig grub // (PV.III.371d)(***)

ces gsungs pa ltar ro //

(J3) GSUM PA RTSOD PA SPANG BA ni / Bod rnam phyi rol gyi don lkog
na mo zhes bya ba rnam pa 'jog byed gos kyi lkog na lag pa yod pa lta
bur (170-2-5) bsams nas / phyi rol don gyis rnam pa bzhag na / 'o na de
las gzhan pa sha zas bzhag go zhes mgo bsgre ba ni mi mtshungs te / sha
zes bzhag na shes pa sha za dang 'dra bar skyed dgos la / bum pa la sogs
pa la sha zar 'dogs na ming la mi brtsad do //

des na (170-2-6) phyi rol gyi don khas len bzhin dumDo sde pa 'gog
pa ni Chos kyi grags pa'i dgongs pa ma shes pa yin no //

Chos kyi grags pa nyid kyis kyang /

gal te phyi rol dpyod la 'jug pa na //

kho bos mDo sde'i skas la rnam par brten //

zhes gsungs par grag go //

(*) [SKT] yathaivāhārakālāder hetutve 'patyajjanmani / pitros tad
ekasyākāraṃ dhatte nānyasya kasyacit.

(**) [11ab] yul shes pa dang de'i shes pa'i / dbye bas blo yi tshul
gnyis nyid; [SKT] viṣayajñanatajjñānaviśeṣāt tu dvirūpatā. (Hattori,
1968, p. 108, n. 1.69)

(***)[371d] tshul gnyis rang rig grub pa yin; [SKT] siddhe
dvirūpatvātmavedane.

らず、その〔子供〕は、両親だけの姿形を取ることになり、他のいかなる〔姿形も取ることは〕ない。(PV. III. 369)

それ故、対象には二つの結果がある。

たとえば、壺のような対象について〔言うならば〕、それが質量因となって、第二刹那の壺を物質的なものとして生じ、また、感覚器官と協同して視覚知を物体と相似して生じる、という二つの結果を生じるのである。

意識もまた、二つの側面からなっていると主張する。

意識は、対象を知る意識と、その意識を知る意識という、二つの側面からなるものである(注65)。そのことは『プラマーナ・サムツチャヤ』(注66)に次のように述べられているとおりでである。

対象を知る〔側面〕と〔知自身を〕知る〔側面〕と区別されるので、意識は二つの側面からなるものである。

また、『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とおりでである。

〔意識は〕二つの側面を持つことと、〔意識の〕自己認識〔性〕が成立する。
(PV. III. 371d) (注67)

(J3) 論難の排斥

第二〔外界の实在物の認識の設定の仕方に関する自説に対しての〕「論難の排斥」は、〔以下のとおりでである〕。

(論難：)〔ある〕チベット人達(注68)は、「隠れたもの」と言われる外界の实在物が、〔知に自らの〕形象を投入するものである、〔それは〕ちょうど衣の陰に腕が〔隠れて〕あるようなものである、と考へて〔次のように議論を続ける。すなわち、〕外界の实在物が〔知に〕形象を投入するとするならば、それなら、その〔存在〕以外のもの〔例えば〕鬼が〔形象を知の中に〕投入した〔と言っても、それと区別がつかない。このように言って〕、二つの議論を混同するならば、

(排斥：)〔それは〕同じことではない。〔なぜならば〕もし鬼が〔知の中に形象を〕投入したのならば、鬼と相似した知を生じさせたはずである〔、しかるに実際には壺の形象をとって知は生じている。そこで、その〕壺などに対して「鬼」と名付けるならば、〔そのような単なる〕名称の〔問題〕については議論は起こらないのである。したがって、〔一方で〕外界の实在物〔の存在〕を承認していながら、〔もう一方で〕経量部の説を否定するのは、ダルマキールティの真意を知らないのである。ダルマキールティ自身も次のように述べたと伝えられている(注69)。

もし、外界を考察する立場に立つときには、われわれは経量部の言葉に依拠する。

(I2) 唯識

(I2) GNYSIS (170-3-1) PA RNAM RIG la gsum ste / (J1) GZHAN GYIS
BRTAGS PA DGAG PA / (J2) RNAM PAR RIG PA BSGRUB PA / (J3) DE LA RTSOD PA
SPANG BA'o //

(J1) DNAG PO la gnyis las / (K1) THOG MAR PHYI ROL GYI DON GRUB PA
DGAG na /

gcig dang du ma bral ba'i phyir //

don med des na rnam pa'ang med //

yul (170-3-2) la rags pa yan lag can gyi rdzas sam phra mo cha med kyi
du mar brtags nas 'gog na Bye brag pas khas blangs pa'i yan lag can gyi
rdzas gcig med de / phyogs cha du ma dang 'brel ba'i phyir 'bru'i phung
po bzhin zhes bya bas khegs so //

phra mo cha med kyi du mar bden pa'ang Mu (170-3-3) stegs byed dang
Nyan thos kyis brtags pa'i rdul phran bden pa med de cha drug dang 'brel
pa'i phyir khang ba bzhin zhes bya bas khegs te /

drug gis cig char sbyar ba na //

phra rab rdul cha drug tu 'gyur //

drug po dag ni go gcig na(*) //

gong bu'ang rdul phran tsam du 'gyur //(Viṃś.k.12)**

(170-3-4) zhes gsungs pa ltar ro //

yang rdul phran gcig dang gnyis mthud pa la ring thung yod med
brtags pas kyang khegs so //

de nyid Chos kyi grags pas /

gang gis dngos po rnam dpyad na //

de nyid du na de dngos med //

gang gi phyir na de dag la //

gcig dang du ma'i (170-3-5) rang bzhin med//(PV.III.360)***

ces gsungs pa ltar ro //

(K2) GNYSIS PA 'JIG RTEN GRAGS PA LA BR TEN PA DGAG na /

(*) [Var.] ni

(**) [SKT] śaṭkena yugapad yogāt paramāṇoḥ ṣaḍaṃśatā / śaṇām
samānadeśatvāt piṇḍaḥ syād aṇumātrakaḥ //

(***) [SKT] bhāvā yena nirūpyante tadrūpaṃ nāsti tattvataḥ / yasmād ekam
anekaṃ vā rūpaṃ teṣāṃ na vidyate.

(J1) 他学派によって構想されたものの否定

(K1) 外界の实在物が成立しているという説の否定

第二「唯識」は三つに〔分かれる〕、すなわち「他学派によって構想されたものの否定」、「唯識〔性〕の論証」と「それに対する論難の排斥」である。〔そのうち〕第一は二つに〔分かれる、その〕うち、最初に「〔外界の〕实在物が成立している〔という説を〕否定する」ならば、〔次のとおりである〕。

単一なもの〔としての真実〕性も多数なるもの〔としての真実〕性も欠いているので、〔外界の〕实在物は存在しない。したがって〔その〕形象もまた存在しない。

対象について、〔それは〕可視的の大きさを持ち、諸部分からなる〔単一なる〕实在か、あるいは部分を持たない多数の微細なる〔原子〕か（注70）の〔いずれかである〕、という選択支を設けて〔その实在性を〕否定するならば、ヴァイシェーシカが承認していた、諸部分からなる単一なる实在は存在しない。なぜならば、〔そのようなものは〕多数の部分を持っているからである。ちょうど穀物の集積したものと同様である。以上の〔論理によってヴァイシェーシカ説は〕否定される。

部分を持たない多数の微細なる〔原子〕として真実である〔という説〕についても次のような〔論理によって〕否定される。すなわち、非仏教徒と声聞によって構想された原子は真実なるものとしては存在しない。なぜならば、〔多数の原子が結合して目に見える大きさになるとするならば、一個の原子は上下前後左右という〕六つの部分を備えてい〔なければならない〕からである。それは、家屋と同様である。〔この議論は、ヴァスバンドゥによって〕次のように述べられている通りである。

〔上下前後左右の〕六つの〔原子〕と同時に結びつくときには、〔その一個の〕原子は六つの部分を持つものになってしまう。〔もし部分を持たないとするならば〕六つの〔原子〕が同一の場所にある〔ことになるが、そうである〕ならば、可視的の大きさの物体もまた原子〔一個の大きさ〕だけになってしまうであろう。

また、一つの原子に別の原子が付け加わる場合、長短ができるかできないか、という選択支を設けても、〔原子説は〕否定される。

以上の〔議論〕はダルマキールティが次のように述べられている通りである。

諸存在者をそれぞれの〔論理〕によって分析するならば、真実としては、それらの〔諸存在者〕は实在していない。なぜならば、それらにおいては、単一なる实在性も、多数なる实在性も存在していないからである（PV.III.360）（注71）。

(K2) 世間的通念に基づく立場の否定

第二「世間的通念に基づく〔立場〕を否定する」ならば、〔次のとおりである〕。

kun rdzob 'jig rten grags pa la //

brten na tshad ma'i rnam gzahag 'gal //

rTog ge ba kha cig slob dpon Zla ba grags pa dang mthun par kun rdzob 'jig rten grags (170-3-6) sde dang bstun nas 'jog la / de'ang gang zag 'jig rten pa ma yin gyi blo 'jig rten pa ma brtags ma dpyad par 'jug pa dang mthun par 'jug go zhes zer ro //

'di'ang kun tu tha snyad pa'i tshad ma dpyod pa na mi 'thad de / ma brtags pa'i blo ngor mngon sum dang rjes dpag (170-4-1) dang / sgrub pa dang gzhan sel la sogs pa mi 'jug pas tshad ma dang tshad ma ma yin pa'i rnam gzahag sDe bdun las bshad pa thams cad nub par 'gyur ro //

gal te 'Jig rten grub mtha' khas len pa de dag gi rjes su 'brang bar 'dod na shes bya la (170-4-2) dngos po dngos med gnyis / dngos po la bems rig gnyis las ma 'das pas bems po'i lugs gang 'dod kyang bkag zin la / rig pa ni Sems tsam pa las gzhan 'thad pa ma yin no //

(J2) GNYSIS PA RNAM PAR RIG PA BSGRUB PA ni / kun tu tha snyad pa'i tshad ma dpyod pa na (170-4-3) mDo mdzad pa dang rNam 'grel mdzad pa'i rjes su 'brang ngo //

de la gnyis te /

gsal dang lhan cig dmigs pas 'grub //

(K1) DANG PO ni / shes pa'i mtshan nyid gsal zhing rig pa yin la / gsalzhing rig pa dang mi ldan pa'i shes bya mi srid pas / shes bya thams (170-4-4) cad sems su grub ste / lkog shal gyis ba lang bsgrub pa bzhin no //

(K2) GNYSIS PA LHAN CIG DMIGS NGES KYIS 'GRUB ste /

(ある論理学者の説：)

世俗を世間的通念に基づいて〔設定する〕ならば、正しい認識手段の設定は〔それと〕矛盾する。

ある論理学者(注72)は、チャンドラキールティ論師と同じく(注73)、世俗を、世間的通念の立場と同じように設定し、それはまた、〔単に〕世間の人間〔のことを言うの〕ではなく、世間的意識が考察せず吟味することなく認識するのと同じように認識する、と言う。

(サバン：)この〔立場〕も、日常世界(=論理的に考察される日常的活動)の正しい認識手段を考察するならば、妥当ではない。なぜならば、考察を経ない意識においては、直接知覚も推理も、定立も他者の排除(注74)なども起こり得ないので、正しい認識手段とそうでないものとの設定について、〔ダルマキールティによって書かれた〕七部の〔論理学書〕(注75)に説かれたこと一切が消滅してしまうことになるであろう〔からである〕。

もし、世間的〔通念に基づく〕教説を承認するそれらの者に従うことを認めるならば、〔次のように考えるべきであろう。すなわち、〕知の対象には、存在と非存在の二つがあり、存在には、物質と意識の二つしかない。したがって、〔外界の〕物質を認める説はどれも既に否定されているので、〔唯一存在していることになる〕意識については、唯識派〔の説〕以外に妥当なものはない〔ということになる〕のである。

(J2) 唯識性の論証

第二「唯識〔性〕の論証」は〔次のとおりである〕。日常世界(=論理的に考察される日常的活動)の正しい認識手段を吟味する場合、『ブラマーナ・サムッチャヤ』の著者〔ディグナーガ〕と『ブラマーナ・ヴァールティカ』の著者〔ダルマキールティ〕二人に従うのである。それについて二つある。

顕照と同時知覚によって〔唯識性が〕成立する。

(K1) 顕照する認知による論証

第一は〔次の通りである〕。知の特質は「顕照する認知」(注76)ということである。そして、「顕照する認知」を伴わない「知られるもの(知の対象)」は有り得ない。したがって一切の「知られるもの」は心に〔他ならない〕と成立する。たとえば、喉の垂れ肉〔という、牛の特質〕によって〔それを備えているものが〕牛であると確立されるのと同様である(注77)。

(K2) 同時知覚の必然性による唯識性の論証

第二「同時知覚の必然性(注78)によって〔唯識性は次のように〕論証される」。

lhan cig dmigs la gzhan mi srid //
rdzas gzhan yin na rtags mi srid //
zla gnyis snang bzhin sngo 'dzin yang //

gzhan la mtha' (170-4-5) gzhan bkag pas khegs //

'di la gsum las (L1) THOG MAR RTAGS DGOD PA ni / gang lhan cig
dmigs pas nges pa de gzhan ma yin te zla ba gnyis snang bzhin / sngon
po dang de 'dzin gyi shes pa'ang lhan cig dmigs pas nges so // zhes bya
ba khyab byed 'gal (170-4-6) ba dmigs pa'o //

de'ang blo'i dngos po gcig gis dus gcig tu rtogs pas nges par nus
pa'o //

de nyid

lhan cig dmigs pas nges pa'i phyr //

sngo dang de blo gzhan ma yin // (PVin.I.k.55ab)(*)

zhes gsungs pa ltar ro //

(L2) GNYSIS PA RTAGS DE'I TSHUL BSGRUB PA'ang phyogs chos ni (171-1-
1) rangrig gis grub la / khyab pa'ang dpe zla ba gnyis la sogs pa'i
steng(*) du 'grub cing / de mi mthun phyogs la 'gog pa'ang / mi mthun
phyogs dngos po tha dad dus mi mnyam pa la lhan cig dmigs nges ni dus mi
mnyam par 'dzin pa nyid kyis khegs la / dus mnyam (171-1-2) pa la'ang
(**sgro btags**) ni sgro btags par shes pa nyid kyis yul gzhan med par
grub cing / rdzas tha dad dus mnyam pa la ni gnod pa can gyi rtags kyis
khegs te / gang 'brel pa med pa de lhan cig dmigs pas nges pa med de /
sngon po dang ser po bzhin mig dang gzugs (171-1-3) kyang rdzas tha dad
dus mnyam par khyed kyis khas blangs so zhes pas khegs so //

(*) [SKT] sahopalambhaniyamād abhedo nīlataddhiyoḥ (PVinI, p. 94, n. 4)

(**) [RTR] stang

(***) [Var.] missing.

すなわち、

同時に知覚されるものには、異なったものは有り得ない。異なった存在であるならば、〔かならず同時に知覚されるという、この〕論証因は成立しない。たとえば〔眼病者に〕二重の月が顕現する場合のように。青と〔それを〕把握する〔知〕もまた〔同時に知覚されるものである〕。異なったものにおいては別の内容（同時知覚の必然性）が否定されるので、〔異なったものであることは〕斥けられる（注79）。

(L1) 論証因の提示

これについて三つに〔分かれる、その〕うち、最初に「論証因を提示する」〔ならば次の通りである〕。必ず同時に知覚されるものは、異なったものではない。たとえば〔眼病者に見える〕二重の月の顕現〔が、必ず同時に知覚され、かつ異なったものではない〕ように。青とそれを把握する知もまた、必ず同時に知覚される。〔したがって、青とそれを把握する知とは異なったものではない〕。これは能遍充と矛盾するものの知覚〔による論証〕（注80）である。その〔同時知覚についても〕また、一個の意識が〔青とそれを把握している知を〕同一時に認識する〔という条件〕のもとで〔はじめて〕、必然性が〔成立し〕うるのである。そのことは次のように〔ダルマキールティが〕述べている通りである。

必ず同時に知覚されるが故に、青とそれ〔を把握する〕意識とは別のものでない。（PvinI, k.55ab）

(L2) この論証因の三条件の論証

第二「上の論証因〔が正しい論証因として備えるべき三〕条件（注81）の論証」についても〔次のとおりである〕。主題所属性は、自己認識によって確認される（注82）。また、〔必ず同時に知覚されるものは異なったものではない、という〕遍充関係は、二重の月などの喩例において成立する。その〔同時知覚の必然性〕が所証の異類〔すなわち、異なったものどうし〕において否定されること（否定的随伴関係）も〔次のようにして確認される。すなわち、〕異類のものである、「異なったもの」のうち、まず同時に存在していないものについての同時知覚の必然性は、〔それらが〕異なった時に存在すると把握することによって斥けられる。また、同時に存在しているものについても、虚構は虚構であると知ることによって、別の対象は存在していないことが成立する。同時に存在していても完全に別体なものについては、〔次のような〕拒斥論証因によって斥けられる。すなわち、必然的関係のないものには、同時知覚の必然性は〔成立し〕ない（注83）。例えば青と黄のように。〔肉体的器官としての〕目と〔外界の〕物体も、完全に別体でありかつ同時に存在していると貴方は承認している〔、したがってそれらの間には同時知覚の必然性は成立しない〕、という〔論理〕によって斥けられるのであ

(L3) GSUM PA RTSOD PA SPANG BA la gsum las (M1) DANG PO ni / btsun pa dGe bsrung la sogs pa dag rtags 'di ma grub ste / gang zag du mas zla ba lta bu'i gzung ba gcig la lta ba'i tshe / rang rang gi (171-1-4) 'dzin pa dmigs kyang gzhan gyis ma dmigs so zhe na / gcig gi gzung ba gcig la dmigs pa ma yin gyi / las kyi bag chags mthun par sad pa yin te / rmi lam gyi zla ba lta bu'am rab rib can rnams kyis skra shad snang ba ltar skyon med do //

(M2) GNYSIS PA RTAGS (171-1-5) 'DI 'GAL te / lhan cig la gnyis kyis khyab pas rtags don gzhan du med pa las bzlog pas khyab pa'i phyir ro zhe na / 'jig rten la grags pa'am / gzhan sel gyi ngor lhan cig dmigs par btags kyi don la tha dad ma grub pas skyon med do //

(M3) GSUM (171-1-6) PA GTAN TSHIGS 'DI MA NGES te / gzugs dang snang ba'am / sems dang sems las byung ba'am / Sangs rgyas kyi ye shes kyis sems can gyi sems mkhyen pa la sogs pa lhan cig dmigs nges zhugs kyang rdzas tha dad pas so zhe na / de'ang gzugs (171-2-1) dang snang ba ni / gzugs dmigs pa snang ba la ltos pa'i srog chags la lhan cig dmigs pa na rdzas tha dad ma yin te / lcags bsregs pa bzhin no //

る。

(L3) **論難の排斥**

(M1) **この論証因は主題において不成立であるという論難の排斥**

第三「論難の排斥」は三つに〔分かれる（注84）、その〕うち第一は〔次のとおりである〕。

（論難：）大徳シュバグプタなどの人たちは次のように反論する。すなわち、この論証因は〔論証の主題たる、「対象」と「それを把握している知」において〕成立しない（注85）。多くの人が月のような同一の客観対象を見ているとき、それぞれのひとは自分の主観を知覚してはいるが、〔それを〕他人は知覚していない〔すなわち、月を見ているそれぞれの人は彼と同じように月を把握している知をみんな知覚しているわけではないからである〕。

（排斥：）〔多くの人が〕一つの同じ客観を知覚しているのではなく、過去の行為〔によって積み重ねられた〕内的潜勢力（注86）が〔皆に〕等しく覚醒したのである。それはちょうど夢の中の月のようなものであり、あるいはティミラ眼病者に毛網が顕現するのと同様、誤りはないのである（注87）。

(M2) **この論証因は反対の帰結を導き出すという論難の排斥**

（論難：）第二に「この論証因は反対の〔帰結を導き出す〕（注88）」。

なぜならば、「同時」と言えるものは、必ず二つのものでなければならないから、〔この〕論証因は、「非別異性（すなわち、所期の所証内容）」と反対〔の内容、すなわち二つの別々のものであることが帰結することに〕なるはずだからである。

（排斥：）世間的通念、あるいは「他者の排除」の次元（注89）において〔のみ区別される二つの物について、〕同時に知覚されると想定するけれども、〔それらは〕実在物において別異性が成立するわけではないので、誤りはないのである。

(M3) **この論証因は結論が不確定であるという論難の排斥**

（論難：）第三に「この論証因は結論が不確定である（注90）」。

なぜならば、物体と明り、心と心理的諸状態、あるいは仏陀の智恵によって衆生の心が知られる場合など、必ず同時に知覚されるけれども、〔それらはそれぞれ〕異なった存在だからである。〔したがって、同時に知覚されるという論証因から、ある場合には異なった存在であることも帰結し、結論が不確定である。〕

（排斥：）それらのうちでも、物体と明りについては、明りに依存して物体を知覚する生物が〔それらを〕同時に知覚する場合、〔それらは〕異なった存在ではない。ちょうど赤く焼けた鉄のようなものである。明りに依存しないネズミなどは、〔物体と明り

snang ba la mi ltos pa byi ba la sogs pa la lhan cig dmigs pa med
de snang ba med (171-2-2) kyang gzugs dang gzugs med kyang snang ba
dmigs pa'i phyir lcags dang me tha dad par gnas pa bzhin no //

sems dang sems byung yang rdzas tha dad mi 'dod de / Sangs rgyas
kyi ye shes kyis gzhan gyi sems mkhyen pa ni so so'i skye bo'i mngon
sum gyi dper mi rung ste / (171-2-3) rNam 'gel las /

gzugs sogs dang ni sems de ltar //

gzung ba'i mtshan nyid dpyod pa 'di //

ma dag blo can las yin gyi //

rnal 'byor rtogs pa bsam mi khyab // (PV.III.532)(*)

ces bya ba dang / gnas gyur pa'i ye shes bsam gyis mi khyab par rgyud
gzhan grub par (171-2-4) bshad pa bzhin no //

'di la Bod phal cher Sangs rgyas kyi ye shes kyis ma nges pas lhan
cig dmigs nges yang dag gi rtags ma yin no zhes zer ba ni kun tu tha
snyad pa dang / pha rol gzigs pa'i tshad ma'i rnam gzhag mi shes par
smra bar zad do //

(J3) GSUM PA RNAM (171-2-5) RIG LA RTSOD PA SPANG BA la gsum las /
(K1) DANG PO RIG PA'I RTAGS MA GRUB PA SPANG BA ni / rig bya rtags su
bkod na ma nges / rig byed rtags su bkod na ma grub / de gnyis las gzhan
pa'i rig pa tsam mi rnyed do zhe na / snga ma gnyis kyis khyad par du ma
byas pa'i rig (171-2-6) pa tsam dgod de / ba lang gi mtshan nyid dkar
zal dang dkar zal ma yin pa'i lkog shal mi 'god kyi / lkog shal tsam
'god pa bzhin no //

(K2) GNYIS PA RDUL PHRAN DANG MTSHUNGS PA'I RTSOD PA SPANG BA ni /

(*) [532c] ma dag blo can la yin gyi; [SKT] rūpādeś cetasaś caivam
aviśuddhadhiyaṃ prati / grāhyalakṣaṇacinteyam acintyā yoginaṃ gatiḥ //

を〕同時に知覚することはない。なぜならば、〔ネズミなどは〕明りがなくとも物体を〔知覚し、また〕物体がなくとも明りを知覚するからである。ちょうど鉄と火炎が異なったものとして存在しているようなものである。

心と心理的諸状態も異なった存在とは認められない。

また、仏陀の智慧によって他人の心が知られるということは、凡夫の直接知覚の喩例としては不適當である。『プラマーナ・ヴァールティカ』に次のように言われている。

物体や心についての、以上のような把握〔されるものとして〕の特質の考察は、不浄なる意識を持つものについての〔考察〕である。〔清浄なる意識を持つ〕ヨーガ行者の認識は〔凡夫の〕計り知れないものである。(PV.III.532)

また、〔人間存在の〕根拠の宗教的転換(注91)を経て〔得られる〕智慧は、〔凡夫の〕計り知れないものである、と〔ダルマキールティの〕『他者存在の論証』に説明されている通りである(注92)。

この点について、大部分のチベット人は、〔この論証因は〕仏陀の智慧に関して不確定であるので「同時知覚の必然性」は正しい論証因ではない、と言う〔が、それ〕は、日常世界(=論理的に考察される日常的活動)と彼岸をご覧になる〔超世間的〕認識との設定方式を知らずに主張しているにすぎないのである。

(J3) 唯識に対する論難の排斥

(K1) 「顕照する認知」という論証因が主題において成立しないという論難の排斥

第三「唯識に対する論難の排斥」は三つに〔分かれる、その〕うち、第一に「〔顕照する〕認知」という論証因は〔主題(知られるもの)において〕成立しないという〔論難の〕排斥は〔次のとおりである〕。

(論難：)〔「認知」ということについて、それを〕「知られるもの」〔という意味で解して〕論証因として提起するならば、結論は不確定となる(注93)。また「知るもの」〔の意味で解して〕論証因として提起するならば、それは〔主題において〕成立しない(注94)。その二つ以外に無限定な「認知」は得られない(注95)。

(排斥：)〔知られるもの、知るもの、という〕前二者によって限定されない、無限定な「認知」を〔論証因として〕提起するのである。それはちょうど、白斑牛〔の喉の垂れ肉〕と白斑牛以外の牛の喉の垂れ肉〔という、特定の牛によって限定された特質〕を、牛の特質として提起するのではなく、〔いずれの牛にも〕限定されない「喉の垂れ肉」を〔牛の特質として〕提起するのと同様である。

(K2) 原子を否定するのと同じ論理が適用される、という論難の排斥

第二「原子〔を否定するの〕と同じ〔論理が適用される〕という論難の排斥」は〔次のとおりである〕。

論難：

sems rgyun yan lag can dang mtshungs //
skad cig rdul gyi cha shas bzhin // (171-3-1)
des na skad cig gsum bdag phyir //
gcig dang du ma bral zhes zer //

dBu ma pa rnams na re / sems kyang rgyun gcig tu bden na yan lag can
'gog pa'i rigs pa'i 'don pa bsgyur te /
gang la dus cha tha dad yod //
de ni gcig tu mi rung ngo //

zhes gsungs pas (171-3-2) khegs so //

skad cig cha med du bden pa yang / drug gis cig car sbyar ba'i rigs
pas rdul phran 'jig pa ltar / sems kyang
ji ltar skad cig mtha' yod ltar //
thog ma dbus kyang brtag par gyis //
skad cig gsum gyi bdag nyid phyir //
'jig rten skad (171-3-3) cig la mi gnas //

zhes bya ba'i rigs pas khegs so zhe na / 'di la Bod rnams rdul dang skad
cig gnyis 'gog pa'i rigs pa mtshungs pas skad cig cha shas can yin no
zhes zer ba ni mi mtshungs te /

skad cig gsum gyi bdag nyid phyir //
skad cig gcig pa (171-3-4) mi srid 'gyur //
skad cig gcig pa mi srid na //
gsum gyi bdag nyid yin pa nyams //

skad cig ma gcig nyid mi srid de gsum gyi bdag nyid yin pa'i phyir 'dod
na gsum mi srid par thal te rtsom pa'i gcig mi srid pa'i phyir ro //

'o na rdul phran yang (171-3-5) gcig yin na drug yin par 'gal /
drug yin na gcig yin par 'gal bar mtshungs so zhe na / kho bo yang de
'dod pas rdul phran 'jig pa yin no //

'o na skad cig kyang 'jig go zhe na / dus gsum cig car skye na bden
pa zhig na / kho bo cag cig car mi (171-3-6) skye ba la skyon ga la yod
/

rags pa cig car bskor bas na //
dbus kyi rdul phran cha bcas 'gyur //
dus gsum cig car mi skye bas //
da lta'i skad cig cha med yin //

rdul phran dus gcig tu ma skor na rags pa mi rtsom pas bskor ba na dbus
kyi (171-4-1) rdul cha bcas su 'gyur ro //

dus gsum cig car skyes na 'das ma 'ongs gnyis kyang da ltar bar
thal bas 'gag pa dang ma skyes pa dngos por med pa'i phyir dang / da

心の流れは、諸部分からなる〔単一なる實在〕(注96)と同じものである。
〔あるいは〕刹那は部分を持つ原子と同様である。したがって、刹那は三つの部分
を本体としていることになるので、単一〔なものとしての實在〕性も多数
〔のものとしての實在〕性も欠いている〔、したがって心の実在性は否定され
る、〕と主張する。

中観派のものたちは次のように主張する。心もまた単一なる流れとして眞実なもので
あるならば、〔そのような心の実在性は、〕諸部分からなる〔単一なる實在〕を否定す
る論理を転用し、

異なった部分からなる時間を有するものは、単一なものとしては不適當で
ある。

と述べたことによって斥けられる。

〔心は〕部分のない刹那として眞実なものであると主張しても、六つのもつと同時に
結合するという論理(注97)によって原子の存在が否定されるのと同様、心もまた、
〔一〕刹那には、「終わり」があるように「始め」も「中間」も〔あると〕考
えるべきである。〔そのとき〕刹那は三つの部分を本体としているが故に、世
間においては刹那は成立しない。(注98)

という論理によって斥けられる。〔中観派は以上のように唯識説を批判する。〕

(排斥：)その点について、チベット人たちは「原子と刹那という二者を否定する論
理は同じものであるので、刹那は部分を持つものである」と主張するが、〔それは〕同
じではない。なぜならば、

〔一〕刹那は三つの部分を本体としているが故に、単一なる刹那は存在しない
ことになるであろう。もし単一なる刹那が存在しないならば、〔一刹那が〕三
つの部分を本体としているということ自身が損なわれる。

単一なる刹那は存在しない、なぜならば、三つの部分を本体としているからである、
と主張するならば、三つ〔の部分〕は存在しないことになるであろう。なぜならば、
〔それらによって〕構成されるところの単一〔なる刹那〕が存在しないからである。

(反論者：)それならば、原子についてもまた、単一なものであるならば六つ〔の部
分を持つこと〕と相容れないし、六つ〔の部分からなるもの〕であるならば、単一な
ものであることと相容れない点で〔刹那の場合と〕同じである。

(サパン：)われわれもそれを認めるので、原子はその存在が否定されるのである。

(反論者：)それならば、刹那もまたその存在が否定されるのである。

(サパン：)三つの時が同時に生起する場合に、眞実なものであることが否定される
と言うならば、われわれは〔三つの時が〕同時には生起しない〔と主張するので、その
見解〕にどうして誤りがありえようか。

可視的の大きさをものものにおいては、〔中央の原子はまわりの原子に〕同時に
取り囲まれるので、中央の原子は部分を持つものとなる。三つの時は同時には
生起しないので、現在の刹那は部分を持たないものである。

〔中央の〕原子が〔まわりの原子によって〕同時に取り囲まれないならば、可視的な

ltar skyes pa'i skad cig gcig nyid las dngos po'i chos mi srid pas skad
(171-4-2) cig la cha shas med pa'i dgongs pa de yin no //

'o na rdul phran 'jig pa'i tshe cha bcas su 'jig gam cha med du
'jig ce na / bzhag na cha bcas yin la bshig na cha med du 'jig ste /
skra rtse'i zil pa bzhin no //

kha cig rdul phran thug med du 'dod pa ni dngos (171-4-3) po'i de
kho na ma shes pa'o //

'o na skad cig kyang bzhag na cha bcas bshig na cha med du mtshungs
pa ma yin nam zhe na / mi mtshungs te bzhag kyang skyes tsam gyi cha ma
gtogs pa cha gzhan med de 'gag pa dang ma skyes pa dngos por med pa'i
phyir ro //

des na slob (171-4-4) dpon 'Phags pa'i skad cig gsum sbrel nas
bshig pa 'dis nyan thos dus gsum rdzas yod du 'dod pa dgag par nus kyi
skad cig cha med dgag par mi nus te / 'das ma 'ongs rdzas su ma grub
pa'i bar du skad cig gi rdzas gcig bcug kyang dngos po la ma (171-4-5)
grub la blos rlom du zin kyang blo'i chos rang dga' bas don mi 'jig ste
/ ri bong gi rva gnyis kyi bar du bum pa bcag par rlom kyang mi chag pa
bzhin no //

'o na Chos kyi grags pas gcig dang du bral gsungs pa dang 'gal lo
zhe na / mi 'gal te yul gcig dang (171-4-6) du bral lam gzung 'dzin gicg
dang du bral la dgongs pa yin no //

kha cig dus gcig dang du bral du gsungs so zhes zer ba ni gzhung gi
skabs don ma longs pa yin no //

大きさのものを構成することができない。したがって〔中央の原子はまわりの原子によって〕取り囲まれる〔ことになるが、その〕ときには、中央の原子は部分を持つものとなるであろう。〔しかし刹那についてはそうではない。すなわち、(注99)〕三つの時が同時に生じたならば、過去〔の刹那も〕未来〔の刹那〕も現在のものとなるという過失に陥る。〔しかし〕過ぎ去ったものと未だ生じていないものは実在しないし、また現在生じている、単一なる刹那以外に実在する性質のものは存在しないから、〔そのような過失に陥ることはない。したがって刹那に部分は存在しない。『プラマーナ・ヴィニシュチャヤ』に〕「刹那には部分はない」(注100)と言った〔ダルマキールティの〕真意はこれである。

(反論者：) それでは原子がその存在を否定されるとき、部分を持つものとして否定されるのか、部分のないものとして否定されるのか。

(サパン：) 〔仮に〕設定されるならば、部分をもつものであるが、否定されるならば、部分のないものとして否定される(注101)。それはちょうど毛の先の滴と同様である。

ある人が、原子は際限なく〔小さいもの〕であると主張するのは、物の真実を知らないのである(注102)。

(反論者：) それでは、刹那もまた、設定されるならば、部分を持つものであり、否定されるならば部分のないものである、という点で同じではないか。

(サパン：) 同じではない。すなわち、設定されても現に生じたばかりの部分以外に他の部分は存在しないのである。なぜならば、過ぎ去ったものと未だ生じていないものとは実在していないからである。

したがって、聖〔ナーガルジュナ〕論師による、三つの刹那を結びつけて〔刹那の存在を〕否定したこの〔議論〕は、声聞部の、三つの時が実在しているという主張を否定することはできるが、部分のない刹那〔の存在〕を否定することはできない。すなわち、〔以下の通りである。〕過去と未来という実在として成立していないもの間に、〔現在〕刹那という一つの実在を挟み込んだとしても、〔その現在刹那という〕実在物(don)の存在を否定することはできない。なぜならば、〔過去や未来という〕実在するものとして成立していないものを意識が妄想したとしても、意識によって〔妄想された、そのような〕存在は恣意的なもの〔にすぎない〕からである。それはちょうど、ウサギ〔の、存在しているはずのない〕二つの角の間に壺を置いたと妄想しても、〔その壺の存在は〕破壊されないのと同様である。

(反論者：) それならば、ダルマキールティが単一〔なるものとしての真実〕性と多数〔のものとしての真実〕性を欠いている、と述べたことと矛盾するのではないか。

(サパン：) 矛盾しない。〔というのは、〕対象について単一性と多数性を欠いていること、あるいは主観・客観について単一性と多数性を欠いていることを意図して〔そのように述べたから〕である。「時は単一性と多数性を欠いている」と〔ダルマキールティが〕述べている、と言う人もいるが、〔それは〕原典の文脈に適した意味を採っていないのである。

mdor na phyogs kyis phye na blo'ang cha bcas yin la dus kyis phye
na yul yang cha med yin no // (172-1-1)

des na kun tu tha snyad pa'i tshad ma la skad cig cha bcas sam skad
cig gtan med du khas blangs na ltos med kyi rtags dang lhan cig mi gnas
pa'i 'gal ba'i gnod bya ldog pa'i dus la sogs pa'i rnam gzhag thams cad
'jig go //

'o na cha med dngos po srid par (172-1-2) 'gyur ro zhe na / skad
cig cha med kyi dngos por 'dod pa yin no //

de lta na don dam gyi dngos por 'gyur ro zhe na / spros bral gyi
don dam ma yin te / 'jig pa'i phyir dang / don byed nus pa'i don dam yin
te kun tu tha snyad pa'i tshad ma dpyod pa'i skabs su 'khrul pa dang
(172-1-3) ma 'khrul pa thams cad skad cig la rag las pa'i phyir ro //

chos thams cad bdag med pa'i rten yang de yin te / rNam 'grel las
/

nged kyi de yang rkyen las skyes //

de yang bdag med lta rten yin // (PV.II.253ab)(*)

zhes gsungs pas so //

gnas gyur pa'i ye shes thob (172-1-4) nas skad cig gis 'jig pa la
sogs pa thams cad gnas gyur pa'i phyir rnam pa thams cad du bsam gyis mi
khyab po zhes bshad zin to //

(K3) GSUM PA RNAM PA YOD MED LA BRTAGS NA MI 'THAD PA SPANG BA ni /
shes pa rnam bcas sam rnam med gang yin yang rung ste bden (172-1-5)
brdzun mtshungs pa la tshad ma dang tshad ma ma yin pa'i rnam gzhag 'gal
lo zhe na /

don du snang ba blo nyid yin //

snang ba de nyid phyi na med //

bag chags brtan dang mi brtan la //

bden dang brdzun pa'i rnam gzhag byed //

snang ba ci skyes pa shes pa yin la / de'ang (172-1-6) phyi rol gyi yul

(*) [253a] ded kyi ... ; [253b] ...brten ...; [SKT] sa -ca
naḥpratyayotpattiḥ sã nairātmyadṛgāśrayaḥ.

要約するならば、空間に関して分析するならば、意識も部分を持つものであり、時間に関して分析するならば、対象も部分を持たないのである。したがって日常世界（＝論理的に考察される日常的活動）の正しい認識手段において、刹那は部分を持っている、あるいは、刹那はまったく存在しないと承認したならば、「刹那滅論証の」 「無依存性という論証因」（注103）と、共存不可能なる矛盾する二物のうち排斥されるものを排斥する時間関係（注104）などの設定すべての存立が否定されてしまうのである。

（反論者：）それならば、部分のないものが実在として存在していることになってしまうであろう。

（サパン：）部分のない刹那の実在を〔われわれは〕主張するのである。

（反論者：）それならば、〔それは〕勝義の実在となってしまうであろう。

（サパン：）戲論を離れた勝義ではない。なぜならば、〔戲論を離れた立場においては、刹那の実在性も〕否定されるからである。〔刹那の実在性は〕実際効果を生み出す能力を持つものとしての勝義である。なぜならば、日常世界（＝論理的に考察される日常的活動）の正しい認識手段を考察する時には、錯誤しているものと錯誤していないものとのすべては、刹那〔の存在〕に依存しているからである。「一切法が無我である」という〔仏教の根本命題の〕基盤もまたそれである。なぜならば、『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からである。すなわち、

われわれ〔仏教徒〕にとって、それ（＝行苦性、すなわち作られたもの、移り行くものが苦であること）は、さらに、縁起である。それはまた無我を観じる基体である。（PV.I.253ab）（注105）

〔人間存在の〕根拠の宗教的転換を経た智慧を獲得したのちには、刹那滅などのすべての根拠は宗教的転換を経ているので、〔そのような境地は〕いかなる意味においても〔凡夫の〕思惟の及ぶものではないということは、既に説明した（注106）。

(K3) 形象が有るか無いかという選択支によって考察するならば唯識説は妥当ではなく
なるという論難の排斥

第三に、形象が存在しているか、存在していないか、という選択支を〔設けて考察する〕ならば、〔唯識説は〕妥当ではない〔という論難（注107）の〕排斥〔は次の通りである〕。

（論難）知が形象を備えているにせよ、形象を持たないにせよ、いずれであっても眞実と虚偽は等しくなり、正しい認識手段であるものとそうでないものとを区別して設定することが妨げられる。

排斥：

物として顕現しているものは意識自身に他ならない。その顕現しているものは、外界には存在しない。確実性を持つ内的潜勢力と確実性を持たない〔内的潜勢力〕（注108）とに対して、眞実と虚偽を設定するのである。

いかなる顕現が生起しても、すべてそれは知である。それはまた、外界の対象として

du grub pa med cing yul med par mtshungs kyang bag chags brtan pa'i sgo
nas zla ba gcig dang dung dkar 'dzin la sogs pa tshad mar 'jog la / zla
ba gnyis dang dung gser(*) 'dzin la sogs pa bag chags mi brtan pa'i
phyir tshad ma ma yin par 'jog (172-2-1) go //

gzhan grub mtha'i dbye ba kho bos byas pa'i grub mtha' rnam 'byed
la sogs par shes par bya bas 'dir ma spros so //

ji srid phyi rol khas len pa //

de srid rgyu la gzung yul zer //

shes bya nang gir zhugs pa na //

yul dang (172-2-2) yul can grub pa med //

bsdu ba'i tshigs su bcad pa'o //

Tshad ma rigs pa'i gter las YUL BRTAG PA'I RAB TU BYED PA DANG PO'o
//

(*) [RTR] ser

成立しているものは存在していない。対象として存在していない点では一致しているけれども、内的潜勢力が確実性を持っていることによって一つの月や白い貝殻を把握することなどを、正しい認識手段と設定し、二重の月や貝殻を銀であると把握することなどは、内的潜勢力が確実性を持たないので、正しい認識手段ではない、と設定するのである。

他の諸学説の分類は私の作った『学説分類』（注109）などによって知ることができるので、ここでは論じない。

（まどめの詩：）外界の存在を承認する限りでは、〔知の形象の〕原因を把握対象と言う。知の対象が内界に属するときには、対象と〔それを〕把握するものとして成立するものはない。

これはまどめの詩である。

『正しい認識手段に関する論理の宝庫』のうち第一章「対象の考察」〔終わり〕。

(注1) 〈木村〉本書『リクテル』の冒頭には、サンスクリット・チベット両語によってタイトルが表示され、あたかも、サンスクリット原典からの翻訳書のごとき体裁である。シチェルバツキー (Th. Stcherbatsky) は、「サパンの著作は、本来サンスクリット語にて起草された」という伝承を伝えている (Stcherbatsky, 1930-32, vol.1, p.323, n.4)。サパンがサンスクリット語に堪能であったことを思えば、この伝承にも一考の価値はある。それ故タイトルを訳すにあたり、サンスクリット語をも一応視野に収めねばならない。

チベット語タイトルは、Tshad ma rigs pa'i gter で披見した限りの注釈書もこれに一致している。サンスクリット語タイトルには若干の異同がある。『リクテル』自注及びミバム注では Pramāṇa-yukta-nidhi、『リクテル』カーリカーの表題では Pramāṇa-yukta-nidha となっている。後者は誤りであろう。ちなみにシチェルバツキーは Nyāya-nidhi というサンスクリット語タイトルを提示している (op.cit., p.323, n.4)。サンスクリット語タイトルは、「正しい認識手段に適合する宝庫」あるいは「正しい認識手段に関する適切な宝庫」等と訳し得る。「正しい認識手段に関する論理の宝庫」という本訳は、チベット語からのものであるが、それに相当するサンスクリット語としては、Pramāṇa-yukti-nidhi が適切であろうと思われる。

次にタイトルに関する三種の注釈を紹介しよう。

(1) ロオケンチェン「“tshad ma” とは知覚と推理である…… “rigs pa” とは知覚と推理の二つである。……」(L,4.6-5.1)

(2) ロオケンチェン「『ブラマーナ・サムツチャヤ』と〔ダルマキールティの〕七論理学書が “tshad ma” であり、それを内容とする無限の “rigs pa” のあり方がここに収められているので宝庫である。」(L,5.1)

(3) ミバム「原典たる七論理学書と『ブラマーナ・サムツチャヤ』の (=に関して) 論理の宝を残りなくまとめた宝庫」(M,550.3-4)

タイトルの訳は (1) に従えば、「正しい認識手段たる論理の宝庫」になるであろう。

(2) に従う時、“tshad ma” を正しい認識手段とは訳し難い。「仏教論理学書に基づく論理の宝庫」とでも訳そう。(3) に従えば、「仏教論理学書の (=に関する) 論理の宝庫」となるかもしれない。ここで問題は二つに絞られる。(A) “tshad ma” をどのように訳すか。(B) “tshad ma” と “rigs pa” は同じか否か。

(A) ②③ に従う限り、“tshad ma” に仏教論理学書というような意味を持たせねばならない。サパン自身が、著作の目的を『リクテル』の冒頭で「ダルマキールティのお説きになった原典をありのままに明晰な知性の目で正しく見たのち、……本書を著すのである。」(本文, p.35) と述べていることからすれば、“tshad ma” に仏教論理学書という意味を持たせようとする②③はサパンの見解に忠実なものと思われる。“tshad ma” を「正しい認識手段」と訳することは、近代の研究書でも行なわれてい

る常識的なことではあるが、ここでは全面的には妥当ではない。

(B) サパンは「正しい知識 (yang dag pa'i shes pa)」に関して “rigs pa” を述べる者…」(本文, p.35) という表現をしている。もし、「正しい知識」= “tshad ma” と解釈することが可能ならば、“tshad ma” と “rigs pa” はサパンによって区別されていることになろう。従って “tshad ma” に関する “rigs pa” という訳は可能である。

“tshad ma” は、ある場合には、「基準・根拠・権威」という意味を持ち、②③の「仏教論理学書」という解釈もそこから派生したもので特異なものではない。ディグナーガ、ダルマキールティにとっても “tshad ma” は、単なる「認識手段」ではない。彼らは仏陀を “tshad mar gyur pa” 「基準となった人」と称する(Hattori, 1968, p.74, n. 1.3)。

(注2) 〈福田〉チベットで著作された論書には、サチュー (Sa-bcad) と呼ばれる、一種の目次が本文中に折り込まれている。中国で著わされた仏教書にも同様の目次(科段、科文などと呼ばれる)がある。これらは西洋流の目次とは異なり、甚だ詳細であり、内容に従って幾段にも展開するような構成になっている。このサチューを抽出し纏めてみるとちょうど樹系図を横にしたような恰好になる。ここではまず全体が二つに分かれ、その最初のもが更に三つに分かれ、そのうちの第一のもが更に二つに分かれる、という具合に分化している。後にしかるべき本文の箇所では「第二に」とある場合、それがどの「第一」に対する「第二」であるかを示すために、本訳書ではアルファベット大文字を数字の前に付けて区別することにする。第1章全体のサチューの原文は、他の注釈のサチューとともに巻末にまとめてある。また、本訳書では読解の便宜上、その抽出整理したサチューを各節の見出しとして本文中に挿入した。

(注3) 一般的観点から (spyi ldog nas) 〈福田〉: “spyi ldog” という用語の意味は明確ではない。通常のゲールク派流の論理学においては、「観念的存在としての区別それ自身 “rang ldog”」、「対象における区別 “don ldog”」、「区別の帰属する基体 “gzhi ldog”」の三種に分類される。この “spyi ldog” は “rang ldog” と同義とされる(小野田, 1980)。(A1) に並列する (A2) は、「正しい認識手段」を論じることになるが、その「正しい認識手段」とは「意識」の下位概念に他ならない。したがって (A2) は、この (A1) の中のある概念を特に取り出して説明する特論であると言える。それに対して、この章は「知られるもの一般」の概念を説明するという意味で “spyi ldog nas” と述べたと解し「一般的観点から」と訳した。「区別 (ldog pa)」はチベットの論理学にとって重要な術語の一つである。特に(注5)で述べる「特質 (mtshan nyid)」との関連で議論される。その錯綜した内容をここで説明する余裕はないので、その分析は別の機会に譲りたい。この語は本巻において他に用いられていないので、特に理解に差し支えることにはならない。

(注4) 意識 (blo) 〈福田〉: 「意識」は、伝統的仏教用語では、眼識、耳識、鼻識、舌識、身識の五感の識に次ぐ「第六識」を意味する。しかし、本書ではその「第六識」ではなく、意識一般を指すものとして使用する。「意識 (blo)」と類似した語に「知

(shes pa)」がある。同義語であるとも言われるが、実際の用法は若干の相違があるように思われる。「知 (shes pa)」は、何らかの対象を現に把握している個々の「意識形態」であり、「意識 (blo)」は、それら個々の知の基体としての意識一般を指しているように思われる。意識の一般的側面が「意識 (blo)」であり、個別的側面が「知 (shes pa)」であると言えるかも知れない。「知」といっても、現代日本語の語感からすれば「知ること」という抽象的なニュアンスを持つが、本書での意味はそれとも異なり、意識の個別的側面として、何らかの対象を現に把握している認識主体を意味している。

(注5) 特質 (mtshan nyid) (福田): チベット論理学の重要な概念の一つ。「定義」とも訳される。単に「特徴的な性質」という意味では十分に捉えきれない。そのものをそのものとして特徴付け、知らしめる徴表としての存在者である。この概念は、「特質の表示対象 (mtshon bya)」および「特質の基体 (mtshan gzhi)」と対になる概念である。これらの定義はチベット論理学の各論者によって様々であり、それゆえ論争の争点になっている。『リクテル』においてはサバンは第八章でこの問題をかなり詳しく論じている。その内容については、別稿に譲るとして、ここでは簡単にその定義(すなわち「特質」)を挙げるに止めたい。まずその三者の本質は《特質はこれによって理解せしめるもの、何かを設定する根拠になるものである。〔たとえば牛にとっての〕喉の垂れ肉のような、実在における存在者である。特質の表示対象は、理解されるところのもの、〔特質によって〕指定された結果である。〔たとえば〕牛という語のような、意識における存在者である。特質の基体は、これにおいて理解されるところの基体である。〔たとえば牛にとっての〕斑牛のようなものである (mtshan nyid ni 'dis go bar byed pa rnam 'jog gi rgyu ste nog lkog shal lta bu don gyi chos so // mtshon bya ni 'di go bar bya ba rnam gzhas gi 'bras bu ba lang gi tha snyad lta bu blo'i chos so // mtshan gzhi ni 'di la go bar bya ba'i rten te dkar zal lta bu'o)》(RTR, 204.1.6)。そして「特質」の定義は《直接的対立項を排斥するところの対象における区別 (dngos 'gal gcod pa' i don ldog)》(RTR, 206.4.)、「特質の表示対象」の定義は《根拠を有するところの語と知 (rgyu mtshan can gyi sgra shes)》(RTR, 209.3.1)、「特質の基体」の定義は《特質を支えるもの (mtshan nyid kyi rten byed pa)》(RTR, 209.4.4) である。Kuijp(1983, pp.65-68) および小野田(1984) 参照。

(注6) 意識によって認知されるもの(福田): 『リクテル』第2章「意識について」の冒頭に「意識」の特質が述べられている。それによれば《意識の特質は、認知することである (blo'i mtshan nyid rig pa yin)》(RTR, 172.2.2-3) とある。すなわち「意識」を意識として特徴づけるもの、意識の徴表、それが「認知すること」である。この定義に対して「"yul rig pa" すなわち『対象を認知すること』こそが意識の特質なのではないか。」という反論が提起される。サバンは、それに対する批判の中で、自己認識には対象が存在しないことを指摘し、その反論を斥けている(注44参照)。この点からすれば、「rig pa」は「何らかの対象を認知すること」よりもはるかに一

般的な意味合いで使われていると考えられる。「認知」という日本語は認識対象を潜在的に要請するが、サバンにおける「意識 (blo)」の特質は、「認知していること」という一般性において、言い換えれば、「意識が意識として活動している状態」として考えられている。逆に、「意識」があれば必ず「認知される対象」があることを意味しない。それゆえ「意識によって認知されるもの」として「対象」が定義されたとしても、それはあらゆる場合の「意識」の相関者として「対象」が設定されたわけではないと言える。上述の自己認識のように「対象」のない「意識」もまた存在するからである。なおこの「対象」の定義の問題点については、序論3.3参照。

(注7) 〈福田〉シャーキャチョクデンによるならば、チャバの説である。序論3.2参照。

(注8) 分別知・無分別知〈福田〉：現代日本語の語感からすれば、「分別」は「あの人は分別がある」という場合のように、いい意味で使われ、一方「無分別」は「無思慮」と同義語として悪い意味で使われる。しかし、仏教論理学の用法では、「分別知」は、何らかの仕方で言語と結びつくところの、概念的思考一般を意味し、「無分別知」は、いかなる意味でも言語と結びつくことのない、直感的な認識・知を意味する。前者は思惟に、後者は直観に対応する。また前者は知覚領域外のもの（たとえば「普遍」や事物に遮られて見えないものや過去の事物）を対象とし、後者は知覚領域内に現前しているものを対象とする。

(注9) 対象としての普遍 (don spyi) 〈福田〉：「語としての普遍 (sgra spyi)」、「類としての普遍 (rigs spyi)」、「集合としての普遍 (tshogs spyi)」などと並ぶ「普遍 (spyi)」の一種。分別知の対象として構想された「普遍」。シャーキャチョクデンによるならば、チャバは《壺を把握している分別知に、壺として、あるいは壺でないものから区別されたものとして (log par) 顕現しているものが、壺の「対象としての普遍」であると主張する》(S10,18.7)。すなわち、文字通りには、対象として措定された普遍という意味であるが、実際には、知に对象的な普遍として顕現したものを指している。これがアポーハのような「語の対象」ではないことは注意を要する。小野田(1982a)参照。

(注10) 非存在顕現 (med snang) 〈福田〉：存在していないものでありながら、意識に現われるもの。例えば、眼病者に見える幻覚や幻影、あるいは夢の中の対象を考えればよい。

(注11) 顕現対象 (snang yul) 〈福田〉：序論3.2および3.4.4参照。

(注12) 正量部 (Mang pos bkur ba) 〈木村〉：インド小乗仏教の一部派。玄奘(602-664)の『大唐西域記』や義浄(635-713)の『南海寄帰内法伝』によれば、6～7世紀のインド仏教界における最大級の部派である。正量部は、一種のアートマンであるブドガラを認めたとされ、また、後期大乘仏教の認識論にも大きな影響を与えたと言われる。しかし、現存する資料が極めて僅かなため、その学説にはいまだ不明な点が多い(平川, 1974; 静谷, 1978; 池田, 1986, pp.586-599)。

(注13) 語としての普遍〈福田〉：知に言葉として現れた普遍。注9参照。

(注14) 心不相応行 (ldan pa ma yin pa'i 'du byed) 〈木村〉: 説一切有部は、全ての存在を五つの範疇に区分する。不相応行はその範疇の一つである (桜部, 1969, pp. 65-76)。説一切有部の論書『俱舎論』では、「これらの諸行は、心と相応せず、物質を本質としないので心不相応行と言われる。」(AKBh, 62.14-15; 桜部, 1969, p.301) と注釈されている。すなわち、心不相応行とは、心にも物質にも属さない、それらの間の関係や力のことであり、独自に外界に実在すると考えられている。サパンは、説一切有部ではなく、正量部をこの考え方の代表格として提示しているが、正量部の学説には不明な点が多いので、説一切有部の学説を紹介した。

(注15) 対象の特徴的相貌 (don gyi mtshan ma) 〈木村〉: 『プラマーナ・ヴァールティカ』の注釈者マノーラタナンディンによれば「名前と特徴的相貌は、不相応行と呼ばれるものであり、その二つは知とは別のものである。〔これは〕説一切有部の主張である。」(PVV, 104.20-21; 戸崎, 1979, p.73, 注38)。しかしながら、戸崎博士も危惧されていることであるが、「特徴的相貌 (=相)」は、説一切有部の論書に完全な形でトレースできていない。真偽不明ながら、正量部に由来するものかもしれない。戸崎博士は「特徴的相貌 (=相)」に関して、「相とはそれに基づいて対象が呼称されるところのそれであって、言葉と対象と知とより別個のものである。」というシャーキャマティ (ダルマキールティの孫弟子) の見解を紹介している (同上)。

(注16) 〈福田〉サパンによる異説批判の第一は「錯誤」の構造をめぐる議論である。サパンにとっての「錯誤」とは、「対象」の存在しない知である。逆に、ある知に「対象」が存在していることと、その知が「対象」と合致していることとは同時に成立する。一方、反論者は、「錯誤」の「錯誤」たる所以は、知に対応する対象が存在していないことではなく、存在している対象に対して誤った附託、誤った内容の判断を行うことにあると主張する。彼らによれば、そのような誤った判断が与えられる対象が存在していなければならないという。

(注17) 遍充関係 〈福田〉: 序論5.3参照。

(注18) 原子 (rdul, 極微) 〈福田〉: 微細にしてそれ以上分割できない究極の要素であり、ある種のインド哲学 (ヴァイシェーシカ等) およびある種の仏教学派 (説一切有部、経量部など) において、物質的なものを構成している実体と考えられた。可視的大きさ (rags pa, 粗大) を有している物体は、それら実在たる原子が一定量集積して仮現したものと捉えられる。ここでは、原子は究極的な実在であり、その特性は色彩を持っている (一個の原子が一色) ことである。その配列の仕方によって、可視的な大きさで様々なものの形態および模様が構成されると考えられている (桜部, 1969b, pp.84-88 参照)。ここでは色彩の模様の認識は、実在を認識しているので錯誤ではないが、それを「蛇」という付加価値によって捉えるならば、そこには実在としての蛇は存在しないので、錯誤であると主張されている。

(注19) 対象として顕現する条件 (yul snang rung ba) 〈福田〉: 仏教論理学、とりわけダルマキールティの論理学において、存在と知覚の関係は密接である。あるものの非存在について、次のような理論がダルマキールティによって提起された (PVS.4.

5-6.5)。あるものの非存在を確証するには、どのような条件が必要であろうか。単に、そのものが現に知覚されていない、というだけでは、当のものが存在しないことを論証したことにはならない。それが存在していても何らかの事情で見えないのかもしれない、あるいは最初からそこにあるはずのないものであったのかもしれない。後者の場合、そのものが現にそこにはないことは、それが知覚されないことから正しく成立するように思われるが、ダルマキールティによればそれは単に「存在していること」が否定されているだけのことであって、「非存在」の確立にはならないのである。必ずしもそこに存在している必要がないものについて、「存在しない」というのと、そこに存在することが期待されているものについて「存在していない」というのとでは、その非存在の様相が異なるのである。そこで、そのものの存在が期待される条件として「知覚条件を充す (dmigs pa'i mtshan nyid du gyur pa、あるいは bltar rung ba)」ことが必要となる。この「知覚条件」とは、そのものが現にそこに存在しているならば、必ず知覚されるはずの、そのもの自体の存在を除くすべての条件がととのっていることである。このことはまた、「存在している」ということ定義にも結び付く。ダルマキールティによるならば、「存在していることとは知覚されること」である。「存在」の基本的な条件は、「知覚されうること」である。そしてその「知覚されうること」は、ここでサパンの言う「顕現する条件のととのっていること」と同じことを意味しているのは容易に理解される。サパンのこの箇所での議論で、顕現条件が対象の「存在」を確証するものとして使われていることから、それが伺える。梶山(1975, pp.60-61) 参照。

(注20) 〈荒井〉プラマーナ・ヴァールティカ』(Skt: Pramānavārttika; Tib: Tshad ma rnam par 'grel pa; 『量評釈』): 本書はダルマキールティが、ディグナーガの『プラマーナ・サムツチャヤ』(注66参照)に対する注釈書として著したものであり、四章で構成されている。伝統的には、

- 第一章 自己のための推理 (svārthanumāna)
- 第二章 正しい認識手段の確立 (pramānasiddhi)
- 第三章 直接知覚 (pratyakṣa)
- 第四章 他人のための論証 (parārthanumāna)

という順序だとされているが、これに対して、本来、(1) 正しい認識手段の確立 (2) 直接知覚 (3) 自己のための推理 (4) 他人のための論証という順序と見るべきだとする異説がある。また、第一章に対してのみ、ダルマキールティの自注が存在することと共に、本書の章の順序の決定は、ダルマキールティが直接知覚(現量)と推理(比量)とのどちらを重視したかという重大な問題であると言えよう(長崎法潤, 1969, pp.18-30; Kuijp, 1979, pp.12-18; 木村, 1988, pp.471-462)。

(注21) 〈木村〉: 『プラマーナ・ヴァールティカ』のチベット語訳ではサンスクリット原典の順序通りに訳されているが、チベット語としては理解しにくい。また、サパンの提示する訳では本来 "pratisandhi" にかかるべき形容詞的な複合語 "ekārthābhīnivesatmā" の帰属が明確ではない。サパン所引の訳では "don gcig mngon zhen

bdag nyid can” を “chad po nyan po'i sems dag” にかけて読むべきものかもしれない。すなわち「同一の意味対象を意図するような話し手と聞き手の心の間に」という訳も可能なように思われる。なお、戸崎博士によれば、この偈は反論者側の見解を提示するものである。戸崎博士の訳は以下の通り。「〔相互に異なった外境対象がそれぞれ〕各自（＝話者と聞者）に結び付くならば、話者の知と聞者の知とを結び付けること――〔それは〕対象を同じくしていると執することを自体とする――がありえないであろう。」（戸崎，1985，p.61）

（注22） 思念する（zhen pa）〈木村〉：サンスクリット語の “adhyavasāna, adhyavasāya” に対応する。一般に「貪執・執着」などと訳される。この訳語を採用した場合は “zhen pa” は「誤った認識」という意味しか持ち得ないが、仏教論理学においては「有効な認識」ともみなされている。例えば『ニヤーヤ・ビンドウ』のダルモツタラ註では、「adhyavasāya している知覚は正しい認識である。しかし、adhyavasāya されない時、〔人間の〕認識は〔例えば青いものを認識している場合〕青の知という形象を持つものとして（＝青を認識しているものとして）、確定せしめられない。」（NB, 84.5-6; Kajiyama, 1966, p.45, n.88）と述べられている。ダルモツタラは、“adhyavasāya” は「知覚の力から生じたもの」（NB, 85.43）と規定する。シチェルバツキーは “judgement” 「判断」と訳す（Stcherbatsky, 1930-32, vol.2, p.45）。“adhyavasāya” は知覚と推理をつなぐ、重要な役目を担うものとして、後代重要視された（梶山，1983, pp.137-138; 1966, pp.56-58）。なお、忘れてはならないのは、“adhyavasāya, zhen pa” はあくまでも「執着」という意味を有する点である。いかに「知覚の力から生じたもの」と規定されているにしても、価値的には知覚に劣るものとされていたのである。仏教論理学においても、知覚至上主義の伝統は根強い。

（注23） 分別知〈福田〉：原文では “rtogs pa” とあるが、内容上 “rtog pa” と訂正して読む。すぐ次にあるように、ここでは「分別知は非同一なる対象を同一であると錯誤して把握するが故に、把握対象は存在しない」と主張しているからである。

（注24） 〈荒井〉この箇所はリクテルのテキストに問題がある。テキストでは「区別がある（tha dad yod）」となっているが、『プラマーナ・ヴァールティカ』の原典は、「（同一として）表現されるもの」“(eka-) vyavahāras, tha snyad yod” とある。『リクテル』の文脈においても、その方がよいので、テキストを “tha snyad yod” と訂正して訳した。

（注25） 挿入詩（bar skabs kyi tshigs su bcad pa）〈福田〉：議論を先に進めるための詩ではなく、議論を纏めるために挿入される詩に、「挿入詩」と「まとめの詩（bsdu ba'i tshigs su bcad pa）」がある。後者は章の最後に置かれ、文字通りその章の議論を纏めたものであるのに対し、前者は、章の途中で一つの議論が一段落した箇所に置かれ、その議論を纏めた内容になる。Mimaki (1980) 参照。

（注26） 認識対象（gzhal bya）〈福田〉：元々は「正しい認識手段（tshad ma）」の対象であり、「計られるもの」という意味。いままでサバンは「対象」一般について議論してきたが、自説を述べる段になって、唐突に「認識対象」という語を持ち出して

きている。用語法に一貫性を欠いているようにも思われるが、サパン自身の説においては、「対象」は個別的存在者のみであり、したがって問題となるのは正しい認識手段のみであるから、「対象」一般を問題にする必要がなかったのかも知れない。序論 3.4.2 参照。

(注27) 実際の効果を生み出す能力 (don byed nus pa) 〈福田〉: ダルマキールティ存在論において、実在を特徴づける基本的性格。実際的な効果(たとえば、壺は水を容れて運ぶことができ、薬は病気を治すことができ、火はものを燃やすことができる、などの有用性)を生み出す能力を持つものが、勝義の存在、すなわち実在するものである、と考えられる。そして、そのような能力を持つものは個別的存在者のみである。「効果的作用の能力」と訳されることもある。Nagatomi(1967-8)、Mikogami(1979)がまとまった研究である。ただし序論3.2やこの注の見解とは若干異なる。

(注28) 必要性・有効性 (dgos nus) 〈福田〉: 正確な意味は不明。“dgos pa”は「必要とされること」という意味であり、“nus pa”は「何かをする能力があること」である。この箇所の文脈は次のように考えられる。実際の効果を生み出す能力のないようなものは、人々によって必要ともされないし、また必要を充す能力もない、すなわち有効性もないのである。したがってそのようなものには「必要性・有効性」は存在しないとされる。

(注29) 有無を考察する者たちにとっての (yod med nyid du dpyod rnams kyi) 〈福田〉: 『プラマーナ・ヴァールティカ』のサンスクリット原文では、“sadasattāvicāraṇāt”とあり、「有無を考察するからである」という意味になるが、チベット語訳のままでも意味は通じる。もし、サンスクリット語をチベット語訳に合わせるならば、“sadasattāvicāriṇām”と訂正することになる。

(注30) 直接的・隠れたもの 〈福田〉: 「直接的に」とはそれ自身の姿をもって現前していることを指し、「隠れたものとして」とはそのものが現前せずに対象となっていることを指す。これは次の節にあるように、ダルマキールティが対象を認識の仕方の点から設定するときの基準である。福田(1985a)参照。

(注31) 把握対象・思念対象・活動対象 〈福田〉: 序論3.4.3 参照。

(注32) 〈荒井〉この主張は、ディグナーガの『プラマーナ・サムツチャヤ』第1章「直接知覚章」k. 2に見られる。即ち、

mngon sum dang ni rjes su dpag // tshad ma mtshan nyid gnyis gzhal bya
「直接知覚と推理との〔二つのみが〕正しい認識手段〔である〕。〔個別的存在者と普遍的存在者という〕二つの特質が認識対象である」とある。Hattori(1968, p.24; p.176)。

(注33) 拒斥される 〈福田〉: 「拒斥」とは、ある主張が、それに対して不都合な別の認識によって退けられること。それら二つの認識が排斥・矛盾関係にある場合、その一方が正しい認識手段によって成立することによって、もう一方の認識は否定される。注42参照。

(注34) 〈福田〉『プラマーナ・ヴァールティカ』第3章 k.54cd の引用は、同一の

対象自体が、「それ固有の形態」によって認識されるか、「他の形態」すなわち他のものと共通の形象によって認識されるか、という認識の仕方の相違に基づいて、二つの認識対象が区別される、と主張している。一方、k.1ab は、実際的な効果を生み出す能力の有無に基づいて二種の認識対象が存在し、それに対応して、認識方法が二つに限定される、と主張している。この主張によれば、あたかも性質の異なった認識対象が二つ存在しているかのように見える。ところが、この箇所ではサパンは、k.54cd と同様に、同一の認識対象について、その認識の仕方から個別的な存在者と普遍的な存在者を区別すると述べている。それを考慮して k.1ab を解釈するならば、次のように読むことができるかもしれない。先にサパンが、認識対象を個別的な存在者のみに限定した根拠（の一つ）は、そのみが実際的な効果を生み出す能力を有しているからであった。いやしくも認識対象と呼ばれるからには、何らかの効果を生み出すことが期待できなければならない。そこで、k.1ab で、実際的な効果を生み出す能力の有無によって認識対象が二種であると述べたとしても、実際的な効果を生み出す能力を持たないものは真の認識対象たりえないから、文字どおり二つの認識対象が存在しているということではない。k.1ab は、認識方法二種を区別するための基準を述べていると考えられる。すなわち、実在している対象について、それ自体の形象を持った知が生じる場合と、実在していない対象、したがって実際的な効果を生み出す能力を持たないためにそれ自体の形象を持った知を生ぜしめることのできない対象について、他のものを媒介とした知が生じる場合とである。前者が直接的な対象、後者が隠れたものに対応することは言うまでもない。このように解釈できるとするならば、k.1ab は、k.54cd を「実際的な効果を生み出す能力」の概念を使って裏付ける内容になっているとサパンは考えていたのではないだろうか。福田(1985a)参照。

(注35) 「対象」でない点で一致している(福田): この論難は最初、対象としての普遍、非存在顕現ともに「対象」でない、と言っていたが、最後の問いは、対象としての普遍と同様、非存在顕現も「対象」と呼び得ると主張している。したがって明かにこの二つの「対象」は異なった意味で用いられている。最初の「対象」は、第一義的に対象と呼ばれるべきもの、後の用語で言うならば「把握対象」である。上来の議論から、それは個別的な存在者である。したがって対象としての普遍と非存在顕現とはそれに含まれない。一方「第三の対象」と言われているのは、意識の活動の仕方に基づいて設定される「認識対象 (gzhal bya)」を指している。これは「正しい認識手段」の対象である。序論1.2で述べたように仏教論理学では「正しい認識手段」は「直接知覚」と「推理」の二つであり、それぞれの対象、すなわち「認識対象」は、個別的な存在者と普遍的な存在者の二つに限られる、というのが定説である。それら二つの認識対象と、この第1章で問題になっている「対象」あるいは「把握対象、顕現対象、思念対象、活動対象」とは異なったレベルの概念である。特に分別知たる推理においては、普遍的な存在者は「認識対象」であるが、それは「対象」ではない。サパンの思想においては対象は実在する個別的な存在者でなければならないからである。推理にとっての「対象」は、思念対象、ないしは活動対象であるが、それらは推理の直接的

な対象ではなく、普遍的存在者を実在するものと錯誤して活動したときに到達する個別的な存在者である。普遍的存在者をめぐる複雑な問題について、序論3.4.5参照。
(注36) 欺かれないという意味で〈福田〉:(D2)「自説の提示」で述べられたように、活動対象は、それに向けて人間が活動を起こすならば、その存在に関して欺かれることがない、という意味で「対象」として設定される。

(注37) 〈福田〉ここで言われる「毛網の顕現 (skra sogs snang ba)」と「毛網として顕現しているもの (skrar snang)」とは意味を異にしているように思われる。前者は知の中の「顕現」そのものであるのに対し、後者は「毛網の顕現を通して知に対し現出するところの対象」という意味ではあると思われる。そのように考えると、このカーリカーの意味をより明瞭に理解することができるように思われる。「顕現」それ自体は意識自身であるが、一方そのような姿で顕現してくる当のものは、意識自身とは異なった存在者である。このカーリカーの後半を参照するならば、それは分別知の対象としての普遍的存在者である。これは「顕現 (snang ba)」という語について、その主体と、様態とが述べられ得るからである。すなわちそれとして顕現してくる当のものは、その顕現の主体に当り、それが顕現する様態が「顕現」そのものを指していると考えられる。

(注38) 〈福田〉十分には理解できなかった。カーリカーの「毛網などの顕現は意識自身に他ならない。」という言葉に対応しているものとして括弧内を補った。

(注39) PV.III.1cd. 及び PV.III.7ab. 〈木村〉:ここでは、それぞれ(1)毛網は“svalakṣaṇa”ではない、(2)毛網は“sāmānyalakṣaṇa”ではないという主張に対応している。したがって、サバンの意図を尊重するならば、PV.III.1cd. は単に「毛網が対象でない。」と述べるものではなく、「毛網が“svalakṣaṇa”ではない」ことを述べるものでなければならない。k.1cにおける“artha, don”は実質的には“svalakṣaṇa”を意味すると思われるが、「対象」と訳さざるを得ない。しかし、そう訳すとサバンの意図が反映されない。それゆえ、k.1dにおける“artha, don”を直前のk.1bにある“arthakriyā, don byed nus”の“artha, don”とみなすことにした。そうすることによって、k.1cd は、「毛網は“svalakṣaṇa”でない」ことを意味するものとなる。ところで、上記のサバン説は、戸崎宏正博士の説とは異なっている。戸崎博士は、マノーラタナンディン註、デーヴェンドラブツディ註に基づき、k.1dの“artha, don”を「対象」と訳している(戸崎, 1979, p.58; pp.67-68)。

(注40) 自己認識によって間接的に〔その存在が〕成立している〈福田〉:この反論はチャパの説を指していると考えられる。シャーキャチョクデンは、チャパの言葉を次のように引用している。《非存在であるところの、対象としての普遍と非存在顕現の二つが、活動対象として不相当であると言うならば、〔それは、対象としての普遍と非存在顕現が〕自己認識の直接知覚によって間接的に成立していることによって否定される》(S19,465.6)。あるいは《自己認識されることによって対象としての普遍と二月(非存在顕現)などが顕現している限りにおいては、非存在であるという附託された仮象が排斥される。したがって、それらは自己認識の活動対象であるけれども、

自己認識にはそれらは顕現しないので、自己認識の把握対象ではないというようなものである》(S19,466.1-2)。

(注4 1) 〈木村〉 テキストに異同が見られる。最後の部分が、『リクテル』の偈及びミパム注では“bsal zhe na”、自注では“gsal zhe na (顕現すると言うならば)”となっている。本訳では、“bsal”を採用し、ミパム注(M, 558.2-3)を参照して訳した。もし“gsal”を採用すれば、「存在していない二者は、自己認識によって間接的に成立しているので、〔存在するものとして〕顕現している」となるが、これによって文意が全く変わる訳ではない。

(注4 2) 正しい認識手段によって拒斥されるので(gnod pa can gyi tshad ma yod pas)〈福田〉:「拒斥」とは、ある主張に対して、それに対立的であり、それを成立させないという結果を生み出す認識・論証を指す。ここでは、対象としての普遍及び非存在顕現が対象である、という見解を否定するための、(D1E2F1-2)の議論を指していると考えられる。そこでの結論は、それら二者が対象であることに対して対立的であり、その想定を成り立たしめないような論証である。拒斥論証については、梶山(1983, pp.126-127) および御牧(1984, pp.245-248) 参照。

(注4 3) 〈福田〉 存在の肯定や否定は認識の対象ではなく、認識の対象についての判断の質に過ぎない、というのが、無の認識についてのサバンの見解である。ここに引用されるダルマキールティのカーリカーの意味は次のように考えられる。彼にとっては言葉の対象はそれ自体としては存在していないが、たとえ「普遍」などと呼ばれる言葉の対象を、それ自体として存在していると主張している実在論者であっても、活動の対象になるのは、何の実際の効力もない「普遍」ではなく、実際的効果を生み出す能力のある個別的存在者に他ならない。なぜならば、人間の活動は必ず何らかの実際的効果を期待して行われるものであるからである。一方、サバンの前後の文脈からするならば、このダルマキールティのカーリカーのうち、特に「実在こそが、存在しているか存在していないかの区別によって、考察される」という箇所においてウエイトを置いていると考えられる。したがって、サバンの着眼点はダルマキールティの意図と若干の異なっているようである。

(注4 4) 対象であることと矛盾する〈福田〉: サバンの理論では自己認識には対象は存在しない。『リクテル』第9章「直接知覚章」の自己認識の説明にもそのことが示唆されているが(注5 4参照)、より明瞭には、第2章「意識について」の始めに意識の特質をめぐって次のように述べられている。《あるものが〔意識の特質は〕対象を認識することであると主張するのは不合理である。なぜならば、・・・さらに自己認識には対象は存在しないので、〔意識の特質をそのように設定すると、自己認識は〕意識の特質を持たないことになってしまうであろう〔からである〕。自己認識が対象である、と言うならば、それ自身のうちに、対象と対象を持つものと〔があるの〕は矛盾である。したがって自己認識に対象が存在すると説かれているのは、仮の説明なのである》(RTR,172.2.3-4)。

(注4 5) 〈木村〉: シャーンタラクシタ著『タットヴァ・サングラハ』第4章は Sva-

bhāvavādin あるいは Svābhāvika-jagad-vādin ('gro ba rang bzhin du smra ba) の説を次のように紹介している。本性論者達は、「諸存在の生起 (janman) は〔自他〕一切の原因には依存しない (nirāsaṃsa)」と説く。実に彼等は自身 (sva) さえも原因であると述べないのである (TS.k.110)。カマラシーラによる注釈『タットヴァ・サングラハ・パンジカー』では〈本性を原因であると認める〉本性論者と〈本性すらも原因と認めない〉本性論者を挙げている (TS, 79.10)。前者は、ここに登場する説に近いように思われる。なおサパンの別の著作『学者入門』では、Tshu rol mdzes pa ba (Cārvāka)、'Jig rten rgyang 'phen pa (Lokāyata)、Chod par lta ba pa (Uccheda-dṛṣṭika)、Med par smra ba pa (Nāstika)、Phur bu ba (Bārhaspatya) の同義語として Ngo ba nyid rgyur smra ba の名が挙げられ、バーヴァヴィヴェーカ著『タルカジヴァーラ』に基づくとされている (Jackson, p.344-345)。

(注46) 勝義 (don dam pa) 〈荒井〉：この場合の「勝義」はあくまでも、中観派にとつての意味で使われている。中観派の開祖ナーガールジュナは、『中論』第24章 k.8 において、「諸仏の教説 (dharma-desanā) は、世間に行なわれる真理 (lokasaṃvṛtisatya) と勝義としての真理 (satyam paramārthataḥ) との二つの真理に依存している」と述べている。この「二つの真理」即ち二諦は、世俗諦 (lokasaṃvṛtisatya) と勝義諦 (paramārthasatya) と呼ばれ、中観派の重要な教理概念の一つである。チャンドラキールティの注釈によれば、まず、世俗諦とは、「世間に行なわれることに関する真理、即ち、言葉 (abhidhāna) と意味 (abhidheya)、知 (jñāna) と知の対象 (jñeya) 等これらの全ての日常的習慣 (vyavahāra) のこと」であり、一方、勝義諦とは「他のものによって知られず (aparapratyaya)、寂靜で、聖人達の自内証 (pratyātmaivedya) であり、全ての戲論が滅したものと説明される (MM, pp.492-493)。この説明中の "aparapratyaya" の語は、『中論』第18章 k.9 において、ナーガールジュナ自身の表現として使用されているが、それに対しても、チャンドラキールティは、「他者の教えによって理解されるべきでなく、自分自身だけで理解されるべきである」と注釈している (ibid. pp.372-373)。しかし、従来のこの様な解釈に対して、松本史朗氏は、「aparapratyaya」をこの箇所だけ「他のものによって知られず」という訳を与えることは不自然であり、価値的な予断に基づくものであるとして、他の箇所の用例と同様に「他のものを縁とせず」という「縁」の意味で理解すべきであると述べている (松本, 1988, pp.233-256; 奥住氏も同様の訳語を用いている, 1986)。ところで、ダルマキールティ自身の二諦に関する重要な記述として『ブラマーナ・ヴァールティカ』の直接知覚章の kk.3-4 を挙げることができよう。そこでは、「効果的な作用の能力を持つもの (arthakriyāsamartham) が勝義有 (paramārthasat) であり、他のもの (即ち、効果的な作用の能力の無いもの) は世俗有 (saṃvṛtisat) であると言われる。しかしその一方で、「効果的な作用の能力は、世俗によって考えられたもの」であることを承認している (戸崎, 1979, pp.61-62)。この二つの記述は明らかに矛盾すると考えられる。この解釈をめぐる、所謂「仏教論理学派」がどの様な二諦説の議論を展開していったかという視点から考察を加えた論文もある (松本, 19

80-1981)。

(注47) 戲論 (Skt. prapañca; Tib. spros pa) 〈荒井〉: 原義としては「広がること」を表す。中観派において、「戲論を離れる」という教理概念は重要であり、ナーガールジュナの『中論』冒頭の帰敬偈に「不滅、不生……不來、不去にして、戲論が寂滅し (prapañca-upasāma)、吉祥なる縁起を説いた正覺者に、私は、礼拝する」と述べられている。「戲論」の現代語訳としては、梶山雄一博士は、「ことばの虚構」「言語的多元性」等の訳語を提示している(梶山, 1969, pp.61-62)。また、立川武蔵氏は、『中論』に見られる プラパンチャ (戲論) の用例と、チャンドラキールティ等の注釈に基づいて、この語の意味を、①言語表現、② 表現行為、③ 表現内容 (表象、概念)、④ 表現対象の四つに分類する。そしてナーガールジュナは、実体 (svabhāva; 自性) を対象 (あるいは対応物) としている言葉をプラパンチャと呼び、言語表現の対応物としての実体が、ことばあるいは主体の認識作用と離れて存在すると考える者達を批判したと述べている。そして『中論』の各章における否定の論議自体が、プラパンチャの寂滅へと導く過程を示しているのである (立川, 1980, pp.145-163)。

(注48) 世間的通念 ('jig rten grags pa) 〈福田〉: 世間一般の人々が常識的に承認していること。もともとは中観思想において、「世俗の眞実」をどのように規定するか、という問題をめぐって提起された考え方である。ここにあるように、中観派は「勝義の眞実」についてはほぼ一致した見解を採用しているが、「世俗の眞実」の規定は様々である。経量部の説に従うもの、唯識説に従うもの、そして世間的通念に従うものがここに言及されている。ただしこのような術語をインドの思想家が明瞭に述べていたかどうかは不明である。ウパロセルの『学説綱要書』では、ジュニャーナガルバとチャンドラキールティの二人の中観思想家の名が挙げられ、次のようなカーリカーが引用されている。まずジュニャーナガルバの『二つの眞実の識別』からは、「世俗の眞実は、世間の人に」現れるままを本質とするので、それについては吟味は行なわれない。もし吟味するならば、他の内容になってしまうので、拒斥されるであろう。またチャンドラキールティの『入中論』からは、「これらの事物を吟味するならば、眞実という本質を持つものこちら側には何も得られる余地はないので、世間の活動における眞実 ('jig rten gyi tha snyad bden) に対しては吟味すべきではないのである」(Mimaki, 1982, p.170) が引用されている。この両者とも、「世俗の眞実」を世間の人々の意識に現れる通りものとして規定し、それについては、中観思想家としての理論的な考察を加えないことを主張している。この点について松本史朗氏は、このような見解が特定の中観思想家に限らず、中観思想一般の見解であると主張している (松本, 1984)。もちろんチベット仏教の問題としては、特定の学派とされるのが一般的である。なお、この立場とチャパの関係については、福田(1989c) 参照。

(注49) 日常世界 (kun tu tha snyad pa) 〈木村〉: 『ブラマーナ・ヴィニシュチャヤ』第1章末尾の記述「これは、日常世界の正しい認識手段の本質を述べるものである。"di ni kun tu tha snyad pa'i tshad ma rang bzhin brjod pa yin te"」に由来する。サンスクリット語では "sāṃvyaḥārika" (PVin, I, pp.100-101; 山上, 1984,

pp.136-137)。本書ではこの箇所以降でも再三登場する重要な言葉である。サパンは、この言葉を唯識と同置し、〈世間的通念〉と対比的なものとして扱い、さらに離戲論の立場の下位に置く。そのことは読み進む中で明らかになるであろう。「ダルマキールティは、世俗の立場を考察する場合、〈日常世界の正しい認識手段〉に依存し、〈世間的通念〉に依ったのではない」というのがサパンの主張である。従ってこの主張を正確に反映すれば、“kun tu tha snyad pa”には〈正しい日常世界〉という価値判断を含めた訳を与えた方がよいのかもしれないが、kun tu (完全に、全く)を〈正しい〉と訳すことには無理があるので、本訳語に落ち着いた。サパンは、また「ダルマキールティは、世俗においては〈日常世界の正しい認識手段〉(＝唯識)に立ち、勝義においては離戲論(＝中観)に立つ」とも主張する。サパンの別の著作『学者入門』の記述「唯識を正しく理解するならば、中観の真実を不顛倒に理解することになるということ、ダルマキールティの密意はそれである」(Jackson, p.351)も、同様な主張であろう。サパンは、ダルマキールティの立場を「瑜伽行中観派」的なものとしたのだろうか。【「瑜伽行中観派」は、「世俗において唯識を認める中観派」という意味であり、従来シャントラクシタの思想的立場をそのように呼んでいた。最近の研究としては、梶山(1979, pp.18-83)、一郷(1979, pp.175-207; 1985)がある。この学派の存在を否定した論文として松本(1984, pp.140-159; 1986, pp.177-203)がある。チベットにおける瑜伽行中観派を批判的な視点から扱ったものとして、山口(1983, pp.189-298; 1988, pp.176-309)がある。】しかるに、近代の学者によれば、ダルマキールティの思想的立場は「経量部瑜伽行派」(世俗において経量部を認める瑜伽行派)と解釈されている(Stherbatsky, 1930-32, Vol.2, p.370, n.3; 戸崎, 1979, p.54; 桂, 1969)。したがって、その解釈によれば、「日常世界の正しい認識手段」は経量部の思想を意味するものになろう。いずれにしても、先に提示した『プラマーナ・ヴィニシュチャヤ』の前後の記述はダルマキールティの思想的立場を解明する鍵である。そのような視点から多くの論文が著されている。谷(1985, pp.531-533; pp.543-544)、Lindtner(1984, 特にpp.156-158)、若原(1988, pp.81-98)、Singh(1984, pp.138-139)参照。なお、サパンは、世俗において経量部を否定しているのではない(本文 p.47)。『学者入門』においても、「外界の存在が真実なものであることを承認する声聞と非仏教徒と論争する時、……中心課題の論争が据え置かれるので、経量部の見解を取る」と述べ、唯識へ到る過程に経量部を位置付けている(Jackson, 1987, p.348)。

【〈福田〉本注はもともと木村担当の箇所であり、本文の訳語も「日常世界」で合意していたが、最終段階で福田がやや異なった解釈を取るに至り、「論理的に考察される日常的活動」という訳語を考えた。ただし本文の訳では、日本語としての違和感をなくすため、「日常世界」という訳語を踏襲し、「論理的に考察される日常的活動」という訳を補う形にした。木村注でも指摘されているように、この語は重要であるにもかかわらず、明確な意味を把捉し難い。序論4.1でも触れたように、この語は中観思想において、勝義に対する世俗という意味で用いられる。この後の(H1)「仏陀の真意の確認」の節で、「kun tu tha snyad pa」の真実」と「勝義の真実」が対比され

るのを見れば、この語がやはり勝義に対する世俗を指していると考えてもよいかもしれない。ただしサバンは後に本文 p.55 に離戲論の勝義と実際の効果を生み出す能力を持つものとしての勝義という二種の勝義に言及している。後者の勝義は、ダルマキールティの論理学における勝義の定義であり、したがってここで言う「*kun tu tha snyad pa*」の「真実」に相当することは疑い無い。とするならば、この「*kun tu tha snyad pa*」とは、ダルマキールティらの論理学によって記述されるような世界を意味していると考えられる。その意味では単なる世俗とは若干ニュアンスを異にしている。単なる世俗という意味では、むしろチャバやチャンドラキールティの立場とされる世間的通念に従う見解が当たるであろう。それは学理的な考察をせずに、普通一般の人の意識に現れるままに真実を設定しようとする立場であり、ダルマキールティの主張のような高度に理論的哲学的内容を拒否する見解である。サバンはそのような「世間的通念」の立場を否定している。以上のような意味を込めて、福田は「論理的に考察される日常的活動」という補訳を行なった。】

(注50) 〈福田〉このカーリカーに述べられている内容は、ダルマキールティの存在論の最も根幹をなす原理である。その意味するところは、すべての存在者は特定の原因に依存することによって、時間のある特定の部分に限定された存在を持つことになる、と解釈できる。「特定の原因に依存する」ことによって、まず、それまで存在していなかったものが、その時点で生起するという時間的限定を持つ。それはさらに時間的な限定にとどまらず、空間的、内容的な限定にまで拡張して考えることができる。また逆に、何らかの限定された存在を有するものについては、必ず何らかの原因が想定されねばならない、という主張でもある。これはまさに「縁起説」を論理学上の存在論に適用したものであると言えよう。仏教の教義体系において、あらゆる存在者は縁起しているという主張は最も重要なテーゼである。ダルマキールティは、必ずしも仏教の教義体系を無条件に受け入れるという姿勢を示さないが、論理的であろうとするために導入した主張が、結果的には仏教教理に合致しているという例は数多く見られる。このカーリカーもその一つであると言える。

(注51) 日常世界 (= 論理的に考察される日常的活動) : 注49を見よ。

(注52) 唯識 (Skt. vijñapti-mātra; Tib. rnam par rig pa tsam または rnam rig) 〈荒井〉: チベット語で “sems tsam” も唯識と訳される。『リクテル』においても “rnam rig”、“sems tsam” 両方の用例が見られるが、サバン自身が果たして両語を意識的に区別して用いていたか否かは、明確に知り得ない。この箇所は “don rig” (外界の存在の認識) と “rnam rig” (唯識) という科段を設けて、外界の存在を承認する説一切有部の異説を否定し、認識されるもの全ては心に他ならないという唯識性を証明しようとする部分であり、“don” と “rnam (pa)” とが「外界の存在」と「形象」という対比的な意味を表している可能性もある。

(注53) 〈荒井〉『俱舍論』第1章42偈の内容は次の如くである。「眼 (cakṣu) が、色 (rūpa) を見る。同分 (sabhāga) の〔眼〕が〔見るのであり〕、その〔眼〕に依存するところの識が〔見るのでは〕ない。何故ならば、蔽われた色 (rūpaṃ kilāntari-

tam) は見られない (na dr̥syate) からである。」この偈に見られる主張は、色を見るのは眼という感覚器官（眼根）であって、決して〔眼〕識が見るのではない。但し、厳密には「同分の眼」即ち「眼が眼識を伴っている場合」にだけ色を見るのであり、それ以外の場合に見ることはないという内容である。ここで議論されるのは、梶山雄一博士の言葉を借りれば、「我々に感性的認識が起っている時に、見る作用を行なっているのは眼であるのか、あるいは視覚（眼識）そのものであるのか」という点であり、同博士は、「説一切有部の内部でも眼が見るのだという根見説、眼識が見るのだという識見説その他が対立していたのであるが、有部の正当派が最終的に是認しているのは、ヴァスミトラ（世友）の根見説であった」と述べている。実際、この箇所には、根見説と識見説と考えられる対立した主張が展開されており、説一切有部の内部で、この様な議論がなされていたと考えられよう。だが、ここで重要なのは、この議論が根見説か識見説かいずれか一方の主張に落ち着くのではなく、最後に「経量部の人々」の次の言葉によって決着を見る点にある。即ち、「〔汝たちの様に〕虚空をかじること〔に等しい、空虚な議論〕をして、どうなるというのか。何故ならば、眼と色とに縁って眼識が生じるからである。その場合に、何が見る〔主体である〕のか。あるいは何が見られる〔対象である〕のか。……ここでは、日常生活のために、随意的な表現が用いられるのである。〔故に〕「眼が見る」〔あるいは〕、「識が知る」というのである。〔したがって〕このことに固執すべきではない。」という経量部の主張は、根見説、識見説に対して、和合見説と呼ばれる（この経量部説が本文 p.47 「自説の説明」中に見られる経量部説の典拠であると考えられる）。『俱舍論』に見られるこの様な感官認識説に対し、仏教論理学派は、認識の最も有効で直接的な手段は知識であって感官ではないと主張する。従って『リクテル』においても、正しい認識手段（pramāṇa）は感官であるのか知識であるのか、という観点からの批判対象として、説一切有部の感官認識説が提示されているのである（AKBh, pp.30-31; 梶山, 1967, p.449; 1983, pp.11-20; 桜部, 1969, pp.217-222）。

(注54) 物質的なもの〈福田〉：シャーンタラクシタが提起した意識から区別された物質性を示す術語。その著書『タットヴァ・サングラハ』に次のように述べられている。《意識は、物質的なものとは異なったものとして生じる。その〔意識の〕自己認識とは、非物質性に他ならない（TS, k.1999: vijñānaṃ jaḍarūpebhyo vyāvṛttam upajāyate / iyam evātmasamvittir asya yā 'jaḍarūpatā）》。全存在界は物質的なものと非物質的なものに二分され、意識はそのような非物質的なものとして、物質的なものから区別される。ここで自己認識の性格が「非物質性」として定義されていることに注意しなければならない。自己認識とは、意識が意識自身を対象として働きかけることによって認識するのではなく、意識が意識であることそのことに他ならない。サバンは後に『リクテル』第9章「直接知覚」において自己認識を説明するとき、シャーンタラクシタの上のカーリカーを引用し、同じ見解を主張している（RTR, 222.1.3-4）。

(注55) 二つの必然的關係〈福田〉：序論5.6参照。

(注56) 大部分のチベット人(福田): シャーキャチョクデンによれば、チャパを指している(S19, 468.5)。すなわち《経量部の立場にとっては、視覚知〔が生じてきた〕ときに、その把握対象であるところの物体は、既に過去のものとなってしまうている。そのとき、その〔視覚知〕が、その〔物体〕を知覚することはできない。したがって、外界に存在している「対象」と、〔それと〕時を等しくしている意識のみが、把握客体と把握主体とになるのである》。福田(1989b) 参照。

(注57) 対象条件 (dmigs rkyen) (福田): 感性的知覚 (dbang shes) が生起するための条件の一つ。対象の認識が成立するためには、当然、認識されるべき対象が存在しなければならない。それが「対象条件」と言われる。感性的知覚の生起には三条件 (rkyen gsum) が必要とされる。すなわち、直前条件 (de ma thag rkyen, 等無間縁)、基盤条件 (bdag rkyen, 増上縁)、そしてこの対象条件である。これらはもともとアビダルマにおいては、因果論一般において挙げられていたものであるが、仏教論理学、特にチベットの論理学では、感性的知覚の規定の一つとして議論されるようになった。コラムパによれば、次のように規定される。まず直前条件は《他の存在者によって介在されることなく、自らの結果たる知を、「顕照する認知」(注76参照)として生ぜしめることに力あるところの〔直前の刹那の〕知 (rig pa gang zhiḡ / chos gzhan giḡ bar ma chod par rang 'bras su gyur pa'i rig pa gtso bor gsal rig du skyed byed)》(G11, 323.4.6) であり、基盤条件は《自己の結果たる感性的知覚がそれぞれの対象領域を把握することのできるところの能力の部分 directly 生ぜしめるのに力ある基盤 (試訳) (rang gi bdag 'bras su gyur pa'i dbang mngon yul so sor 'dzin nus pa'i cha gtso bor dngos su skyed byed kyi rkyen)》(G11, 324.1.4) であり、対象条件は《その意識上にある対象の形象の部分 directly 生ぜしめるのに力ある外界の事物 (rnam shes de'i steng gi yul gyi rnam pa'i cha gtso bor dngos su skyed byed kyi phyi don)》(G11, 324.1.6) である。これは、その規定から分かるように経量部における定義である。別の論者は、唯識思想についてもこの三条件を設定する。それについては福田(1989e) を参照。

(注58) 刹那 (Skt. kṣaṇa; Tib. skad cig) (荒井): 刹那とはサンスクリット語 (クシャナ) の音写語。元来インドの時間の単位の一つ。仏教の時間論における時間の最小単位であり、ここでは、「全てのものは生じたその瞬間に滅するものの流れである」という仏教の「刹那滅論」に基づいて、意識が成立する原因となる対象は、その成立する時点のものか、或は、その一瞬間 (前刹那) のものかについて議論されている。「刹那滅論」については、梶山(1983, pp.51-56) 参照。

(注59) 注視作用 (Skt. manaskāra; Tib. yid la byed pa; 漢訳 作意) (荒井): 説一切有部の五位七十五法の体系においては、心所有法 (citta-saṃprayukta-saṃskāra) の中の遍大地法 (mahābhūmika-dharma; 全ての心と相応する心の働き) の一つに数えられる。『俱舍論』の注釈者ヤショーミトラ (Yasomitra) は、「作意とは、心を用いることであり、志向する対象 (ālaṃbana) に対して心を注ぐこと (āvarjana) であり、確認すること (avadhāraṇa) という意味である。」と注釈している (AKS, p.187)。

以上の一般的な語義説明とは別に、この「注視作用」は、意識の成立は、(1) 前刹那の対象と (2) 感覚器官と (3) 注視作用とに基づくというサパンの主張の中に見られる。この主張は、彼自身が述べる様に (本文 p.47)、経量部の説であるとされる。但し注53において示した『俱舍論』に見られる経量部説は、眼識 (cakṣur-vijñāna) は (1) 眼 (感覚器官) と (2) 色 (対象) とに縁って生ずると述べるだけで、「注視作用」には言及していない。

(注60) 過大適用 (Skt. atiprasaṅga) (木村): モークシャーカラグプタ著『タルカパーシャ』では次のように規定されている。「過大適用は、不確定因に含まれるべきものである。推理の帰結の属性を越えて、異類にも結び付くからである (TBh, 49.18-19; Kajiyama, 1966, p.119; 梶山, 1975, p.104)。例えば

(主張) 彼は人間である。

(理由) 彼は呼吸するから。

(必然性) 呼吸するものは人間である。

という推理において、「呼吸するもの」という論証因は、所証 (= 人間) のみならずその異類 (= 人間でないもの、すなわち人間以外の動物) にも結び付く。それゆえ「呼吸するもの」を論証因とすることは、過大適用になってしまう。過大適用の成立過程については、原田(1988, pp.394-399) 参照。

(注61) 『ブラマーナ・ヴィニシュチャヤ』 (Skt. Pramānaviniścaya; Tshad ma rnam par nges pa; 漢訳『量決択』) (荒井): ダルマキールティの七部の論理学書 (注75 参照) のうちの一つ。構成は

第一章 直接知覚 (pratyakṣa)

第二章 自己のための推理 (svārthanumāna)

第三章 他人のための推理 (parārthanumāna)

という三章であり、これは『ニヤーヤ・ヴィンドウ』の構成と同一である。内容は韻文とその自注からなる。前者の大部分は『ブラマーナ・ヴァールティカ』に見出されるが、新たな展開を示している部分もある。第二章においては、『ブラマーナ・ヴァールティカ』には見られなかった独自の理論「二種の論理的必然性」と「三種の論理的理由」が説示される点を重視して、フラウワルナー氏は、ダルマキールティの理論体系は、この『ブラマーナ・ヴィニシュチャヤ』をまって完成したとみなし、時代的には、『ニヤーヤ・ヴィンドウ』の方が『ブラマーナ・ヴィニシュチャヤ』に先行すると考える (注75 参照)。また『プトン仏教史』では、『ブラマーナ・ヴィニシュチャヤ』はディグナーガの『ブラマーナ・サムツチャヤ』 (注66 参照) の注釈ではないと主張するカシュミールのジュニャーナシュリーの説を斥け、『ブラマーナ・サムツチャヤ』の注釈であるとするダルモッタラの説を支持している (BCB, 17b1; Obermiller, 1931, p.45)。

(注62) 肯定的随伴性・否定的随伴性 (福田): 序論5.3 参照。ここでは必ずしも論理的指示関係を含意しては用いられていない。その意味ではもともと原義に近い意味であるかもしれない。

(注63) 〈荒井〉正確な出典は不明であるが、『俱舍論』に類似した表現が見られる。すなわち「眼と色とに縁って、眼識が生じる (cakṣur hi pratītya rūpaṇi ca utpa-
dyate cakṣurvijñānam; mig dang gzugs rnam la brten nas mig gi rnam par shes
pa skyed pa)」(AKBh, p. 31, l. 13; P. ed. Gu, 52b7)。Stcherbatsky (1930-32),
Vol.1, p.520, n.7; Jackson (1987), p.431, n.149参照。

(注64) 〈福田〉知覚の対象たる条件は、その知がその対象から生じ、その対象に相
似していること、という二点にあるというこの説は、ディグナーガが『知覚対象の考
察』という著作の中で始めて定式化した理論。その著作でディグナーガは、この原理
を基準に、他学派が外界の対象として構想していた様々な実在を、知覚対象として不
適当であるとして批判した。その巻頭に次のように述べられている：「視覚知の知覚
対象などを、外界の存在であると主張するものたちは、その〔視覚知の〕原因である
がゆえに原子が〔知覚対象である〕と構想するか、それ (= その対象) として顕現す
る知が生じるがゆえに、その〔原子が〕集積したものが〔知覚対象である〕と構想す
るかのいずれかである (gang dag mig la sogs pa'i rnam par shes pa'i dmigs pa
phyi rol gyi don yin par 'dod pa de dag ni de'i rgyu yin pa'i phyir rdul
phra rab dag yin pa'am der snang ba'i shes pa skyed ba'i phyir de 'dus pa yin
par rtog grang na ...)」(AP, 2.4-6)。ただしディグナーガはこの理論を、外界の存
在が、そのような対象たる条件を充たさないことを論証するために用いた。ここでは
経量部説の対象理論を保証するために使われている。この箇所はダルマキールティの
次のカーリカーに基づいていると言える：《(反論者) 時を異にして存在しているもの
がどうして「把握されるもの」であろうか。(ダルマキールティ) 知者たちは、知に
〔自らの〕形象を投影する能力のある原因であることが把握対象性であると認める
(bhinnakālaṃ katham grāhyam iti ced grāhyatāṃ viduḥ / hetutvam eva yukti-
jñā jñānakārārpanakṣamam)》(PV.III.k.247; 戸崎, 1979, p.346)。

(注65) 〈福田〉眼前の対象を知覚している知が、同時にその知自身をも知覚してい
る、という説。意識に現れている客観形象は、外界の対象を指向している部分であり、
主観形象は、知それ自身を知覚している部分である。知は必ずこの客観契機と主観契
機の二つからなっている。これは自己認識の存在を論証するためにディグナーガが始
めて提起した説である。またダルマキールティの『ブラマーナ・ヴァールティカ』第
3章後半はすべてこの問題をめぐって展開される。自己認識説とは、単に自己認識が
存在するという説ではなく、あらゆる知が自己認識を伴っているという説である。だ
からこそ知の二重性を証明することが、あらゆる知が自己認識を伴っていることの論
証になるのである。この知の二重性および自己認識性の議論は、哲学的に興味深い内
容を持っている。服部(1970)、戸崎(1985)、福田(1984a; 1988) 参照。

(注66) 『ブラマーナ・サムツチャヤ』(Skt. Pramāṇasamuccaya; Tib. Tshad ma kun
las ltus pa; 漢訳名『集量論』) 〈荒井〉: チベットでは、ブラマーナのストラ
(Tshad ma'i mdo) 或は単にストラ (mDo) と呼ばれることがある (BCB, 17a6-17b1;
Obermiller, 1931)。本書の構成は、

- 第1章 直接知覚 (Pratyakṣa)
- 第2章 自己のための推理 (Svārthanumāna)
- 第3章 他人のための論証 (Parārthanumāna)
- 第4章 比喩と擬似比喩 (Drṣṭānta-drṣṭāntābhāsa)
- 第5章 アポーハ (Apoḥa)
- 第6章 誤謬 (Jāti)

という全6章である。本書は論理学・認識論に関して従来見られなかった、ディグナーガ独自の重要な思想が集大成されたものであり、新たに、仏教論理学の基礎を固めた点で、貴重な意義を有する(本書の研究としては、北川, 1973; Hattori, 1968)。

(注67) 〈福田〉意識の二重性と自己認識は不可分離の関係にある。注65参照。

(注68) あるチベット人達〈福田〉: シャーキャチョクデンによるとチャパを指している(S19, 469.7)。序論3.2参照。

(注69) 〈木村〉『学者入門』にも同じ偈が引用されている(但し“skyes”が“skabs”「段階」になっている)。ジャクソン氏は、「この偈はダルマキールティの主要作品に見いだされるものではなく、単に口伝によって彼に帰せられたものである」と述べている(Jackson, 1987, p.416, n.125)。『学者入門』では、PV.III.219を引用した直後に、「その真意を満足させるために、ダルマキールティは「もし外界を・ ・ ・」と説いたと伝えられている」とある(ibid, p.345)。

(注70) 〈福田〉外界の存在を否定し、唯識性を論証するために、唯識派の巨匠ヴァスバンドウが『唯識二十論』で提起した理論。「真実の存在であること」を「それ以上分割できないもの」として規定し、可視的な大きさで存在している外界の対象について、それが単一なる実在であるか、それとも原子という不可分割なる実在の集積したものであるか、という選択支に持ち込み、そのいずれであるとしても、実在性、すなわち「不可分割性」が認められないことによって、その対象の実在性も否定することができる、という論理である。部分を持つ単一なる実在、とはインド哲学の実在論の一派、ヴァイシェーシカ派の主張する実在。原子説は、そのヴァイシェーシカを始め、仏教の中でも、説一切有部や経量部の外界実在論で採用されている。このヴァスバンドウの理論は、ディグナーガの『知覚対象の考察』という著作においても、やや増広した形で継承され、またダルマキールティも採用している。単一なる実在であるのか複数の実在からなるものであるのか、という選択支を設けて、そのいずれにおいても矛盾を来すとして、その実在性を否定するというこの論法は、後に「離一多性因論証」と呼ばれるようになった。特に中観派のシャーントラクシタ、およびその弟子のカマラシーラはこの論法を軸に他学派の説を批判した。その思想は、チベットの仏教学にも多大な影響を与えた。ヴァスバンドウ、ディグナーガについては服部(1970, pp.61-93)、シャーントラクシタの思想については、梶山(1983, pp.59-88)に詳しい。

(注71) 〈福田〉このカーリカーは一般的な表現で述べられていて、直接その意味を把握しがたい。また、特にカーリカーの前半について、サンスクリット語原典およびその注釈と、チベット語訳およびチベット人の注釈者の解釈には若干の相違があるよ

うである。ここでは次のようなコラムパの『プラマーナ・ヴァールティカ』注釈に基づいて訳した。《対象の顕現している知に現れているところの形象である諸存在者は、それぞれの論理によって考察した場合、真実にはそれらは実在するものとして存在していない。・・・(don snang gi shes pa la snang ba'i rnam pa'i dngos po rnam chos can / rigs pa gang gis rnam par dpyad pa na de nyid du na de dag bden pa'i dngos por med de /)》(G11,143.3.3-4)。このような解釈は、多くのチベット人注釈家に共通である。一方、サンスクリットに基づく和訳として梶山博士は《ものが何かあるものとして認識されるときその本質は真実には存在しない。というのは、単一にせよ多元的にせよ、本質はこれらのものには存在しないから。》(1975,p.140)と訳される。おそらく原典の訳として、梶山博士の訳の方が適切である。チベット人の解釈は、カーリカーの前半と後半の内容がほぼ同じものとなってしまう点で、やや不自然な解釈と言える。

- (注72) ある論理学者(福田): この箇所に対するシャーキャチョクデンの注にチャパの名が引用されている(S19, 471.6ff)。チャパの思想的立場は「世間的通念に従う立場」であったと考えられる。それについては福田(1989c) 参照。
- (注73) チャンドラキールティ(福田): 中観派の巨匠。ダルマキールティより少し先立つ。のちにゲルク派で最も重要視されるようになったが、ここではチャパと同様に世間的通念に従う立場に立つ思想家として引き合いに出されている。このようなチャンドラキールティの立場については Mimaki(1982, pp.170ff)、松本(1984) 参照。
- (注74) 他者の排除(gzhan sel)(福田): 言葉の意味対象としての概念、あるいは普遍に関する仏教論理学の理論。「アポーハ」とも言われる。他の多くのインド哲学諸派が、言葉の意味対象たる概念あるいは普遍の実在説をとったのに対し、仏教ではそれらは意識によって構想されただけのものであると主張した。またそれは曖昧な観念像ではなく、否定的なものであると主張した。すなわち、たとえば「牛」という語の意味対象は、概念や観念像としての「牛」ではなく、「牛でないものの否定」あるいは「牛以外のものからの区別」という否定的なものである、と主張した。このアポーハ論については赤松(1980) 参照。もちろんこれも理論的なレベルでの話であり、一般の人にはそのような意識はない。したがって、「考察を経ない意識においては、直接知覚も推理も、定立も他者の排除なども起り得ない」と言われているのである。
- (注75) 七部の論理学書(荒井): チベットにおいて、ダルマキールティの論理学および認識論に関する著作は「七部の論理学書」(tshad ma sde bdun) と呼ばれている。『プトン仏教史』によると、
- (1) 『ニヤーヤ・ビンドウ』
 - (2) 『プラマーナ・ヴィニシュチャヤ』
 - (3) 『プラマーナ・ヴァールティカ』
 - (4) 『論証因小論』(Hetubindu)
 - (5) 『結合関係の考察』(Sambandhaparīkṣā)
 - (6) 『論争の理論』(Vādanyāya)

(7) 『他者存在の証明』(Santānāntarasiddhi)

という七書である。そのうち、(1)-(3)は、仏教論理学および認識論の諸問題を網羅して扱っているので、胴体 (lus) に、(4)-(7)の四書は、各々、個別的な問題に限定して論述しているので、四肢 (yan lag) に喩えられている。更に前者(1)-(3)は、順に、学ぶ者の理解能力の上中下という程度に合わせて作られたものであると言い、後者(4)-(7)はいずれも「直接知覚」には言及しておらず、(4)-(5)は「自分のための推理」、また(6)-(7)は「他人のための論証」に関する問題を扱ったものであるとブトンが解説している(BCB, 17a5-17b3; Obermiller, 1931, pp.44-45)。また、この七部の論理学書の成立順位に関して、フラウワルナー氏は、(5)と(7)を除いて、(3)→(2)→(1)→(4)→(6)という順位を主張する(Frauwallner, 1954)。(3)と(2)の前後関係については他の学者もほぼ承認している様であるが、(2)と(1)については、宮坂宥勝氏のように、(2)に(1)からの引用が見出されるという理由で、(1)が(2)に先行すると主張する学者もある(宮坂, 1970)。

(注76) 顕照する認知 (gsal zhing rig pa) (福田): 日本語になり難い術語である。その内容についても、現在のところ十分な理解は得られていない。“gsal ba”は、「顕現する」という意味ばかりでなく、「照明する」「明り」という意味もあり、普通「顕現する」という意味で用いられる“snang ba”の代りにこの語が用いられていることは、単に「顕現する」以上の意味がこの語に込められていることを示している。この語のサンスクリット語の原語“prakāśa”も、「それ自身が光り輝いて現れ出る」という意味である。この概念の典拠は、ダルマキールティの『プラマーナ・ヴィニシュチャヤ』第1章「直接知覚」であるが(PVinI, p. 98)、現在までのところそれにはサンスクリット原典が出版されていないうえに、ダルマキールティの説明も極めて言葉少なで謎めいているため、その真意は探り難い。この概念は後にチベット論理学で唯識を論証するための重要な論証の一つとなる。特にチベット論理学で用いられるときの重要な特徴は、これが知の「特質」(これについては注5参照)であることに基づいた論証となっていることである。すなわちまず「顕照する認知」が知の「特質」であり、それを備えているものは知に他ならないことになるが、認識されているところの対象もまた、「顕照する認知」なる「特質」を備えているので、そのような対象も知に他ならない、ということになる。松本(1980)によって最初に指摘され、福田(1984a)、岩田(1985)で論じられている。

(注77) (福田): 「特質」については、注5参照。

(注78) 同時知覚の必然性論証(福田): ダルマキールティが『プラマーナ・ヴィニシュチャヤ』において、唯識性を論証するために提唱した論証(PVinI, pp.94-98)。この論証因の一般的な意味は、「同時知覚の必然性」によって非別体性を定義することにあると考えることができる。すなわち、この論証は、一見異なっているように見えても、必ず同時に知覚されることが確認されたならば、それらを区別することは不可能である、ということを主張している。これは非別体性に関する、極めて強力な定義であるように思われる。さて、このテーゼの妥当性は、換質換位をとって示すこと

ができる。すなわち「異なったものの中には、必ず同時に知覚されると言う必然性は成立しない。」異なったものどうしは、一方が知覚されても他方が必ず知覚されるとは限らない。これは、もとのテーゼよりもはるかに理解し易く、かつ明かに成立するように思われる。さて、この一般的命題を、「対象」と「それを把握している知」について適用したのが、ダルマキールティの提唱した同時知覚の必然性による唯識性の論証である。すなわち、対象とそれを把握している知は、必ず同時に知覚される。後に見るようにそれは自己認識によって確認される。したがって上のテーゼを適用して、対象とそれを把握している知は異なった存在ではないことが論証されるのである。松本(1980)、Iwata(1981)、福田(1986) 参照。

(注79) 〈福田〉このカーリカーの四行目は難解であり、十分理解できない。遍充関係を確認するための否定的随伴性の表現であると解釈した。“gzhan”は異類の「異なったもの」、「mtha' gzhan」は「別の内容」すなわち「同時知覚の必然性があること」、したがって「異なったものについては、同時知覚の必然性が否定されるので、異なったものであることは斥けられる」となる。

(注80) 能遍充と矛盾するものの知覚による論証〈福田〉：無知覚による論証の一形式。能遍充とは、存在の範囲がより大きいものである。その存在が否定されるならば、それによって遍充される存在者の存在も連動して否定される。一方、能遍充と矛盾するものが知覚されるならば、当然まず能遍充の存在が否定され、したがって、より存在範囲の小さい所遍充も、その存在が否定されることになる。梶山(1983, pp. 113-116) 参照。この同時知覚の必然性論証について具体的には次のようになる。まず遍充関係は「異なったものには同時知覚の必然性はない。」これの能遍充は述語、すなわち「同時知覚の必然性がないこと」であり、所遍充は主語、すなわち「異なったものであること」である。したがって能遍充に矛盾するものは、「同時知覚の必然性があること」であり、それが確認されることによって所遍充たる「異なったものであること」が否定される。すなわち「必ず同時に知覚されるものは、異なった存在を持たない」ということになる。

(注81) 論証因の備えるべき三条件〈福田〉：序論5.4参照。

(注82) 主題所属性は自己認識によって確認される〈福田〉：同時知覚の必然性という論証因が、対象とそれを把握する知という主題において成立すること、これがこの論証における主題所属性である。これは言い換えれば、対象を把握している知、それを把握するところの自己認識において、まず対象を把握している知が知覚され、そこに知覚されている知が対象を把握していることが確認される、という意味であろう。

(注83) 〈福田〉「必然的關係」については、序論5.6参照。具体的には、同一存在関係と因果関係のいずれかである。ダルマキールティ、そしてそれを祖述しているサパンにとっては、何かの間に必然的な関係があるとすれば、それは上の二つの関係以外にはなく、それ以外のものの中には、いかなる「必然性」も成り立たないのである。存在を異にする二つのもの間に成り立つ必然的關係は、因果関係のみであり、しかも因果関係は必ず異なった時間に存在していなければならない。

(注84) 三つの誤った論証因(福田): 序論5.5参照。以下「同時知覚の必然性」論証が誤った論証因であるという批判が三つに分けて示される。これはダルマキールティとシャーンタラクシタの間の時期に現れたシュバグプタという人物の『外界存在の論証』という著作に述べられた非難に典拠を持っている。問題は「同時」の原語“lhan cig (saha)”をどのような意味に解釈するか、という点である。この著作自体はサンスクリット原典が失われ、難解なチベット語訳しか残されていないが、これらの箇所は幸いに、シャーンタラクシタの主著『タットヴァ・サングラハ』に対するカマラシーラの注釈に引用されており、読解の助けになる。またチベット論理学者も多くこの問題に関説している。松本(1980)参照。

(注85) 論証因が不成立である(福田): シュバグプタの『外界存在の論証』k. 72では、“lhan cig (saha)”を「同一物」という意味で解釈した場合の論難である。シュバグプタの原文は極めて簡略なカーリカーで、理解しがたいので、カマラシーラによる引用を挙げておこう: 《もし、“lhan cig (saha)”という語が、同一を意味するならば、そのときにはこの論証因は不成立になる。すなわち、演劇、月、見せ物の観覧において、一人の人のみによって知覚されることはなく、また青などにおいても、青とそれを知覚〔している知〕とを一人の人のみで知覚することもない。なぜならば、青を知覚する場合でも、別の人達の心に存するその〔青を〕知覚〔している知〕は知覚されないからである。(gal te lhan cig gi sgra don gcig yin pa de'i tshes gan tshigs ma grub pa yin te / 'di ltar gar dang zla ba dang gyad la lta ba dag la / lta ba po gcig kho nas dmigs pa'am / sngon po la sogs pa la yang sngon po dang de dmigs pa dag gcig kho na las dmigs pa ma yin te / 'di ltar sngon po dmigs na yang rgyud gzhan du gtogs pa'i de dmigs pa rnams ma dmigs pa'i phyir ro)》(TSP, 692.11-13; Tib. D.ed. 120b7-121a1)。サンスクリット語の原典もあり、松本上掲論文 p.270, n.22 に引用されているので、ここでは読解の便のためチベット語訳を引用した。これとほぼ同じ説明が、ウパロセルの学説綱要書にも引かれている(Mimaki, 1982, p.131)。

(注86) 内的潜勢力(Skt. *vāsanā*; Tib. *bag chags*; 漢訳: 薰習)(荒井): 三世実有法体恒有を標榜する説一切有部では、過去の行為はそれが為された時にその無表業を生じ、後者は永続し、後にそれに相当する結果をもたらすとされるが、経量部では、この様な有部の理論を否定し、行為とその結果との因果関係を人間の刹那滅の心の流れの中に起る特殊な変化(相続転変差別)によって説明する。即ち、我々の知識や行為はその印象ないし影響力を種子(習気)の形で心の流れに残す。これを薰習と言う。その種子は潜在的に心の流れと共に相続し、成長し、時機を得て成熟して結果を生起せしめると考えるが、それは心と同一でもなく別異でもない性質のもので、決して実体ではなく観念的設定にすぎないもの(*prajñapti-mātra*)であるとされる(梶山, 1983, p.35)。

(注87) (福田) この論難と排斥の議論はややすれ違いになっているように思われる。同時知覚の必然性の議論によれば、一つの対象を知覚している知は、同時にその知自

身をも知覚しているはずである。しかるに同一のものを複数の人、すなわち複数の知が知覚している場合には、それぞれの人は、その対象と自分の意識をしか知覚していないが、それでは対象とそれを知覚している知すべてを知覚していることにはならない。すなわち同時知覚の必然性という論証因は、一般的な形では成立しない。これが論難の意味である。この論難に対して答えるとするならば、唯識を論証するに際しては、他者の意識を問題にする必要はないことを説明すればよいように思われる。ところがサパンの反論は、多数の人が同一の対象を知覚するという事態が成立しうる理由を述べることによって解答している。論難の要点は多数の人が同一の対象を知覚するという事態が成立する、ということではなく、そのような事態のとき同時知覚の必然性が成り立たないのではないか、という点にあるのに対して、サパンの答は、同時知覚の必然性とは別の問題に答えていることになってしまう。

(注88) 反対の結論を導き出す〈福田〉：『外界存在の論証』k. 71 に対応する。このカーリカーはサンスクリット原文が知られている：《世間においては、“lhan cig (saha)” という語は、他のものなくしては、いかなる場合にも〔使われ〕ない。したがって、共に知覚されるということがあるならば、この論証因は、反対の結論を導き出す。(sahasabdas ca loke 'smin naivānyena vinā kvacit / viruddho 'yam tato hetur yady asti sahedanam)》(TSP, 692.2-3)。松本(1980, p.296)、Mimaki(1982, p.130) 参照。

(注89) 「他者の排除」の次元においてのみ区別される〈福田〉：単一なる実在（仏教論理学の存在論においては個別的存在者、すなわち個物）は、分割不可能な全一なる存在である。それについて様々な属性や概念に分析・抽象するのは、人間の思惟（＝分別知）の働き（これが「他者の排除」と言われる。）による。それによって認識される概念的存在者（より正確には普遍的存在者）は自立的な存在を持たない。これらの普遍的存在者は、一つの個別的存在者について複数想定されるが、それらは「他者の排除」という分別知の所産にすぎず、実在物においては、それらの存在は、相互にも、また個別的存在者からも区別されない。このような「他者の排除」論については、赤松(1980)、福田(1989d)参照。

(注90) 結論が不確定である〈福田〉：『外界存在の論証』の k. 68 に対応する。このカーリカーもサンスクリット原文が知られている：《[“lhan cig (saha)” という語が] 同一時を意味している〔とするならば、その〕ことによって、仏陀によって知られる心、あるいは心と心的諸状態〔の例〕によっても、あらゆる場合にこの論証因は不確定である。(buddhavijñeyacittena cittacaittais ca sarvathā / anaikāntikata hetor ekakālavivakṣayā //)》(TSP, 692.17-8)。松本(1980, 297-8)、Mimaki (1982, p. 131) 参照。

(注91) 根拠の転換 (SKt: āsraya-parāvṛtti, āsraya-parivṛtti; 漢訳: 転依) (木村) : 簡単に言えば、凡夫という存在にとっての根拠 (āsraya, gnaś) が転換すること (parāvṛtti, gyur) によって、仏の智慧を獲得すること。唯識派の修道論における重要な概念となった。ダルマキールティは、PV. II.205cd において、「道は説かれ

た。それを修習すること (abhyāsa, goms pa) から根拠が転換する (āśrayaḥ parivartate)」と述べている。偈中の「根拠が転換すること」をブラジュニャー・カラグプタは「心の流れ (cittasantāna) あるいは、アーラヤ (ālaya)〔識〕が清浄になること (parisuddhatva)」と注釈する (PVBh, 142.30-31)。マノーラタナンディンは、「非実在 (abhūta) なる煩惱 (kleśa) と潜在印象 (vāsanā) を持つアーラヤ識 (ālayavijñāna) が転換すると注釈する (PVV, 71.23-24; Vetter, 1984, p.105; 木村, 1981, p.163)。また、PVSV (51.3-4) の「全てが迷乱だとしても、正しい認識手段とその顕現の確立は、〈根拠が転換する〉まで、生果能力を持ち願望に沿うからである・・・」という記述も参考となる (Vetter, 1964, p.37; Lindtner, 1984, p.157)。

(注92) 〈木村〉 ダルマキールティの小論『他者存在の証明』のテキストには完全に一致する箇所を見出せなかった。しかし、k.90 前半において、「根拠が転換していない (gnas ma gyur pa) ために、主客の分別 (gzung ba dang 'dzin pa' i rnam par rtog pa) を捨てていないヨーガ行者達は・・・」(SS, p.68, k.90a) と述べられ (cf. Lindtner, 1984, pp.157-158)、また k.94 前半において「世尊によって一切の対象が理解されていることは、〔凡夫の〕計り知れないことである」(SS, pp.71-72, k.94ab) と述べられている (北川, 1973, pp.428-429; 桂, 1983, pp.113-114)。故にこの記述は、k.90 から導かれる「主客の分別を捨てること」=「根拠の転換」とk.94の「世尊によって一切の対象が理解されていること」を置き換えることによって出来上がったものである。なお、この記述は、「反論の例証として仏陀の智恵を提示することは、その智慧が凡夫の思惟の及ばないものであるから、不適當であることをダルマキールティの著作に基づいて、示しているにすぎない。しかし、〈根拠の転換〉はサバンにとっても重要な意味を持つ言葉である。

(注93) 結論は不確定となる〈福田〉：この論証の主題となっているのは、「外界の対象」すなわち「知られるもの」である。所証は「知であること」である。その場合もし、論証因が「知られるもの」であるならば、それは知のみならず、対象についても妥当する属性であり、したがって当該主題が知に他ならないことを論証できず、知でもあり得るし、対象でもあり得るというように、結論が不確定となってしまう。

(注94) 主題において成立しない〈福田〉：今度は、「知るもの」を論証因として提示するならば、それは主題たる「外界の対象」については成り立たないことは明かである。

(注95) 二つ以外に無限定な「認知」は得られない〈福田〉：“tsam (mātra)”には二つの意味を区別することができる。一つは「のみ」「だけ」という限定の意味。唯識 (Sems tsam) という場合の “tsam” は、意識以外の存在を否定し、存在を意識のみに限定するという働きがある。もう一つは「限定されない」「純粹な」「・・・一般」という意味である。「限定されない」というのも、ある意味では「のみ」という訳語で理解することができる。すなわちある事柄について「限定されない」ということは、「その事柄をより狭く限定することなしに」ということであり、そうであることによって「その事柄のみ」を取り上げるということの意味している。また狭く限定しない

という意味では、その事柄一般を指しているとも言える。この場合には、無限定な「認知」とは、「知られるもの」や「知るもの」という形で特定のあり方に限定されない、その両者を含む「認知」一般を指している。

(注96) 諸部分からなる単一な実在〈福田〉: 本文 p.49 参照。

(注97) 六つのものと同時に結合するという論理〈福田〉: 本文 p.49 参照。

(注98) 〈木村〉ナーガルジュナ作『宝行王正論』(Ratnāvalī) の第1章第69偈(Harn, 1982)。

ji ltar skad cig mtha' yod pa / de bzhin thog ma dbus brtags go /
de ltar skad cig gsum bdag phyir / 'jig rten skad cig gnas pa min //

yathānto 'sti kṣaṇasyaivam / ādimadhyam ca kalpyatām /
tryātmakatvāt kṣaṇasyaivam / na lokasya kṣaṇam sthitiḥ //

如刹那後際 前中際亦有 由刹那三分 故世念無住

(注99) 〈木村〉〔しかし・・・すなわち〕はロオケンチェンの注 "skad cig la ni de ltar ma yin te" (L, 63.2) に基づいて補った。

(注100) 〈木村〉『ブラマーナ・ヴィニシュチャヤ』第2章「推理」からの引用 (PVinII, 46.20)。

(注101) 〈木村〉この箇所の意味は十分に理解できなかったが、以下のように解釈した。「〔仮りに〕設定されるならば、〔最終的に否定される原子はあくまでも〕部分を持つもの〔としての存在しか許されていないの〕であるが、否定されたならば、〔実際には部分を持っているにもかかわらず〕部分を持たないものとして〔主張される矛盾から〕否定されるのである。〔原子という空間的存在は、どちらにしろ存在しないものであり、それは、毛の先の滴〕と同様〔に空しいもの〕である。」以上は山口訳とは異なる(山口, 1988, p.253)。

(注102) 〈木村〉ロオケンチェン注によれば、この「ある人」はチャバである。「また、論師チャバ等のある者は、原子は際限なきもの(thug med)と主張するのである。即ち〔チャバ著〕『正しい認識手段に関する心闇の払拭』において、〈虚空の辺に満たされた場所において、大きさの量(che tshad)が際限なきように、原子において部分と部分に分割された小ささの量(chung tshad)にも際限はないのである〉と説かれたのである」(L, 64.2-3)。山口瑞鳳博士はthug medを「触り〔の抵抗〕がない」と訳しておられる(山口, 1988, p.253)。本書では、ロオケンチェン注に従った。

(注103) 無依存性という論証因〈福田〉: 『リクテル』第6章「関係について」の章に登場してくる概念(RTR, 195.1.1-3)。無依存性という論証因は、あらゆる存在者の刹那滅性を論証するときの論証因である。ものが消滅するためには、それ自身の存在のみで十分であり、消滅のための他の原因を必要としない、という意味で「無依存」と言われる。消滅のためにそれ自身の存在を除いて他の原因がないとするならば、すべての存在者は必然的に、存在すると同時に消滅せざるをえない。言い換えれば刹

那滅であることが論証される。これはまさに「刹那」の存在に立脚した理論である。この刹那滅の論証自体は、割合古くから（俱舍論に既に用いられている）知られているが、これを論理的に整備し、自らの論理学体系の中に組み入れたのは、ダルマキールティである。サバンはそのことを踏まえて、もし「刹那」の存在が認められないならば、ダルマキールティの論理学のテーゼが成り立たなくなると主張しているのである。このようなダルマキールティ、あるいはそれを踏襲した後代の論理学者たちの刹那滅論については、Steinkellner(1968-9)、Mimaki(1976)、御牧(1984) 参照。

(注104) 共存不可能なる矛盾する二物のうち排斥されるものを排斥する時間関係〈福田〉：『リクテル』第7章「矛盾について」の章に登場してくる概念。「矛盾」の種類の一つ。矛盾には、「共存不可能な矛盾 (lhan cig mi gnas pa)」と「相互排斥関係にある矛盾 (phan tshun spangs 'gal)」とがある。それぞれは次のように定義される。まず「共存不可能な矛盾」とは「拒斥するもの (gnod byed)」と「拒斥されるもの (gnod bya)」との関係であり、《それによって「拒斥されるものところのもの」を、無力なるものとして生ぜしめるところの原因、それが「拒斥するもの」と言われる (gang gis gnod bya nus med du skyed pa' i rgyu la gnod byed zer)》(RTR, 201.2.6)。一方、「相互排斥関係にある矛盾」には「直接的矛盾 (dngos 'gal)」と「間接的矛盾 (brgyud 'gal)」とがある。前者は《それ自身でないものを否定するところのもの (rang min 'gog pa)》(RTR, 203.4.1) であり、後者は《それ自身でないものを遍充するものを否定するもの (rang min khyab byed 'gog)》(RTR, 203.4.3) である。さて、「共存不可能な矛盾」は二つのものが並び立たないことを意味するが、その関係は、三刹那あるいは二刹那にわたると言われる (RTR, 202.2.2-4)。すなわち、まず第一刹那では、それら矛盾項が出会い（ただしこれが不可能な場合もある）、第二刹那で、一方が他方を無力にさせ、第三刹那で「拒斥されるもの」が否定され、「拒斥するもの」が生起する。これがこの箇所では「排斥されるものを排斥する」と言われている内容である。このように能排斥、所排斥の関係は、空間的にではなく、時間的・継時的に生起すると考えられる。この排斥するものと排斥されるものとの刹那を接しての入れ替わりという矛盾論も、「刹那」というものの存在に依拠している、というのがサバンの見解である。

(注105) 〈木村〉 前文とのつながりから判断すれば、k.253 中の「それ」(de) は「刹那」を指す。しかし、『プラマーナ・ヴァールティカ』自体において「それ」は刹那を指すものではない。のみならず三種の解釈が見られる。

saṃskāraduḥkhatām (X) matvā kathitā duḥkhabhāvanā (Y) (PV.II.252cd)
 (諸行が苦であることを考えて、〔世尊は〕 苦の修習を説いた。)

sā (A) ca naḥ pratrayotpattiḥ (Z) sā (B) nairātmyadṛgāśrayaḥ (253ab)
 (それはまた我々にとって縁から生ずることである。それは無我を観ずる根拠である。)

(チベット語訳) 'du byed sdug bsngal (X) la dgongs nas /
 sdug bsngal bsgom pa(Y)r gsungs pa yin /

nges kyi de (A) yang rkyes las skyes (Z) /
de (B) ni bdag med lta rten yin /

解釈 (1) [マノーラタナンディン, PVV, 86.20-22]

「それ」(A) (=諸行が苦であること) (X) は、また我々にとって縁から生ずることである。それ (B) (=縁から生ずること) (Z) は、無我を觀ずる根拠である。

解釈 (2) [木村俊彦, 1981, p.191]

「それ」(A) (=諸行が苦であること) (X) は、また我々にとって縁から生ずることである。「それ」(B) (=苦の修習) (Y) は、無我を觀ずる根拠である。

解釈 (3) [T.Vetter, 1984, p.147]

「それ」(A) (=諸行が苦であること) (X) は、また我々にとって縁から生ずることである。「それ」(B) (=諸行が苦であること) (X) は、無我を觀ずる拠り所である。

この三種の解釈によれば、「それ」は「刹那」を指すものではない。サパンによれば、〈刹那〉=〈縁から生ずること〉=〈無我を觀ずる根拠〉である。サパンは『学者入門』でも全く同じことを、同じ偈を引用して主張している (Jackson, 1987, p.350)。

(注106) 〈木村〉 ここでのサパン説には疑問がある。以下疑問点のみを整理する。

「根拠の転換」と「離戲論の勝義」との関係が不明確である。ごく常識的な仏教理解において、「根拠の転換」は悟りに関する唯識派的な用語であり、「離戲論の勝義」は中觀派的なそれである。この理解による限り、両用語は同列に論ぜられるべきものではない。サパンが以上の見解を踏襲したとすれば、「根拠の転換」は「離戲論の勝義」の下位に位置するものとなる。「世俗・唯識→勝義・中觀」という瑜伽行中觀派的な図式が成立する。しかるに、サパンは「離戲論の勝義」について語った直後に「根拠の転換」にも言及し、両者を同一視しているようにすら見える。もし、同一視しているとすれば、サパン説は自己矛盾していることになろう。

(注107) 〈福田〉 ダルマキールティから約100年後に出たシャーンタラクシタは、ダルマキールティの論理学に立脚しながら、中觀思想を除く仏教諸学派を強力に批判した。そのうち、唯識思想に関しては、知に形象が存在するとした場合と存在しないとした場合に分けて、いずれの立場をとっても、唯識説が成り立たないことを論証している。以後、インド、チベットを通じての唯識説批判の原型となった。シャーンタラクシタの思想については、梶山(1983, pp.59-88)、一郷(1985) 参照。ここでサパンが言及している論難も、このシャーンタラクシタの議論を指していると考えられる。ただし、サパンはこの論難の箇所では、形象の有無の問題に直接触れることをせず、その次の段階の問題に議論を進めている。その論難の内容は、唯識思想である限り、すなわち外界の対象が存在せず、全てが意識内の出来事である限り、正しい知識と正しくない知識を区別する基準がなくなってしまうであろう、という点にあると考えられる。

(注108) 〈木村〉 ウパロセルの学説綱要書では、次のように、同じような偈が提示されている。「このように唯識論者の立場において、一切の対象が退けられるので、

知における錯誤と無錯誤の区別がなくなるのであると〔反論者が〕言うならば、そうではない。確固たる (brtan pa) 内的潜勢力 (bag chags, 習気) と確固でない内的潜勢力において確定されるのである」(Mimaki, 1982, p.136)。知識の真偽の決定を唯識派の伝統に即し内的潜勢力に委ねるという見解は、『プラマーナ・ヴィニシュチャヤ』において述べられている(若原, 1988, pp.81-98)。

(注109) 『学説分類』(福田): 題名からすれば、サパンによって書かれた学説綱要書を指していると考えられる。現在のデルゲ版サキャ派全書中のサキャ・パンディタ全集の中には学説綱要書として『教義善説 (gZhung lugs legs par bshad pa)』という著作が収められている。しかし、現在の研究によれば、この著作はサパンの真作ではないと言われる(Jackson, 1985)。また『教義善説』の後書きには「リンチュウツェ」にて著した、と記されているが、それが史実であったとしても、サパンがリンチュウツェに赴いたのは、最晩年、チベットの命運をかけてモンゴルに向った時のことであり、この『リクテル』の著作時よりもはるかに後である。したがって、ここでサパンが『学説分類』として言及している書物は、現在伝わる『教義善説』とは別の著作である。Jackson氏の研究によれば、サパンはこの『リクテル』以外にも『学説分類』に三度言及しており、サパンが、現在は失われてしまったこの著作を書いたことが立証される。

付 表

1. リクテル自註 (RTR)

A1. shes bya spyi ldog nas gtan la dbab pa:

B1. shes bya' i yul:

C1. mtshan nyid (167-4-3)

C2. dbye ba:

D1. gzhan gyi lugs dgag pa:

E1. khas blangs brjod pa (167-4-4)

E2. de dgag pa:

F1. blo ma 'khrul par thal ba (168-1-1)

F2. yul snang rung du thal ba (168-1-4)

D2. rang gi 'dod pa brjod pa (168-3-6)

D3. rtsod pa spang ba:

E1. 'khrul shes yul med la rtsod pa spang ba:

F1. gzhal bya gnyis su gsungs pa dang 'gal ba spang ba (168-4-3)

F2. don spyi dang med pa gsal ba yul du mtshungs pa' i rtsod pa
spang ba (168-4-6)

F3. myong ba dang 'gal ba spang ba (169-1-6)

F4. dgag pa tshad mas mi rtogs par thal ba spang ba (169-2-3)

E2. gzung yul rang mtshan la rtsod pa spang ba:

F1. rtsod pa dgod pa (169-2-6)

F2. lan:

G1. grub mtha' i rnam gzhag spyir dpyad pa (169-3-1)

G2. de la gzhan gyis brtags pa dgag pa (169-3-4)

G3. de bar gshegs pa' i lugs bsgrub pa:

H1. dgongs pa ngos bzung ba (169-3-5)

H2. de slob dpon gyis ji ltar gtan la phab pa' i tshul:

I1. don rig:

J1. gzhan lugs dgag pa:

K1. bye brag tu smra ba' i lugs dgag pa (169-4-1)

K2. bod kyi lugs dgag pa (169-4-4)

J2. rang lugs brjod pa (170-1-4)

J3. rtsod pa spang ba (170-2-4)

I2. rnam rig:

J1. gzhan gyis brtags pa dgag pa:

K1. phyi rol gyi don grub pa dgag pa (170-3-1)

K2. 'jig rten grags pa la brten pa dgag pa (170-3-5)

J2. rnam par rig pa bsgrub pa:

K1. gsal (170-4-3)

K2. lhan cig dmigs nges kyis 'grub pa:

L1. rtags dgod pa (170-4-5)

L2. rtags de' i tshul bsgrub pa' ang phyogs chos (170-4-6)

L3. rtsod pa spang ba:

M1. (171-1-3)

M2. (171-1-4)

M3. (171-1-5)

J3. de la rtsod pa spang ba:

K1. rig pa'i rtags ma grub pa spang ba (171-2-5)

K2. rdul phran dang mtshungs pa'i rtsod pa spang ba (171-2-6)

K3. rnam pa yod med la brtags na mi 'thad pa spang ba (172-1-4)

B2. shes byed kyi blo

B3. blo des yul rtogs pa'i tshul

A2. shes byed tshad ma'i rang bzhin nges par bya ba

2. コラムバ大註 (G11)

A1. gtan tshigs rig pa'i gzhung lugs ngos bzung (1.4.5)

A2. de'i srol 'byed ji ltar byung ba'i tshul

B1. 'phags yul du ji ltar byung ba'i tshul (2.2.3)

B2. bod yul du ji ltar byung ba'i tshul:

C1. bstan pa nga dar gyi dus su byung tshul (2.4.3)

C2. bstan pa phyi dar gyi dus su byung tshul (2.4.4)

B3. de ngag las khyad par 'phags pa'i lugs ngos bzung ba:

C1. rgyu'i sgo nas khyad par 'phags pa (3.3.3)

C2. 'bras bu'i sgo nas khyad par 'phags pa (3.4.3)

C3. rtags kyi sgo nas khyad par 'phags pa (4.1.6)

C4. 'chad tshul gyi sgo nas khyad par 'phags pa (4.2.2)

A3. khyad par 'phags pa'i lugs bshad pa:

B1. shes bya spyi ldog nas gtan la phab pa:

C1. shes bya'i yul:

D1. mtshan nyid (5.4.3)

D2. dbye ba:

E1. gzhan lugs dgag pa:

F1. phyogs snga ma brjod pa (6.1.4)

F2. de dgag pa:

G1. rigs dang po (6.2.6)

G2. rigs gnyis pa (6.3.2)

E2. rang lugs bzhag pa:

F1. yul du byas tshul gyi sgo nas dbye ba:

G1. yul bzhi spyir bstan pa:

H1. gzhung gang gis yul bzhi bstan dpyad (7.1.2)

H2. chos gang yul bzhir 'gyur dpyad (7.2.1)

H3. yul can gang la yul bzhi yod dpyad (7.2.3)

H4. yul bzhir grangs nges pa'i tshul (7.4.3)

G2. yul bzhi so so'i rnam bzhag:

H1. snang yul (7.4.6)

H2. gzung yul (8.1.4)

H3. zhen yul (8.1.5)

H4. 'jug yul:

I1. mtshan nyid (8.2.2)

I2. dbye ba (8.2.5)

I3. 'jug yul yin na rang mtshan yin pas khyab ma khyab dpyad pa (8.3.

2)

F2. 'jug tshul gyi sgo nas dbye ba:

G1. dbye gzhi (9.1.1)

G2. dbye ngo (9.1.1)

G3. 'byed pa'i tshul (9.1.1)

G4. phye ba'i don (9.1.2)

G5. grangs nges pa (9.1.3)

G6. so so' i rang bzhin:

H1. mtshan nyid:

I1. dgag (9.1.5)

I2. bzhag (9.3.2)

I3. spang (9.3.4)

H2. dbye ba (9.4.1)

H3. rnam bzhag la dpyad pa:

I1. spyi dang spyi mtshan la khyad par yod med dpyad (10.1.1)

I2. dngos po dang rang mtshan la khyad par yod med dpyad (10.2.3)

I3. rang mtshan dang don dam bden pa la khyad par yod med dpyad (10.3.6)

I4. yul dus rang bzhin 'dres ma 'dres kyi don la dpyad:

J1. dgag (10.4.5)

J2. rang lugs bzhag pa:

K1. 'dres ma 'dres kyi don bshad pa (11.1.6)

K2. de gzhung las bstan tshul (11.2.3)

I5. rang mtshan gyi mtshan gzhi la dpyad pa:

J1. dgag (11.3.2)

J2. bzhag (11.4.2)

F3. 'jug yul gyi sgo nas dbye ba:

G1. mtshan nyid:

H1. dgag (12.1.1)

H2. bzhag (12.3.6)

G2. dbye ba:

H1. mngon gyur gyi dbye ba (12.4.1)

H2. lkog gyur gyi dbye ba (12.4.5)

G3. rnam bzhag:

H1. mngon lkog gnyis 'gal bar 'dod pa' i lugs brjod (13.2.3)

H2. de gnyis mi 'gal bar 'dod pa' i lugs brjod (13.3.2)

H3. rang gi 'dod pa ngos bzung ba (13.3.6)

F4. ngo bo' i sgo nas dbye ba:

G1. grub mtha' so so' i 'dod tshul spyir bstan pa (13.4.5)

G2. mdo sems gnyis kyi 'dod tshul bye brag tu bstan pa (14.1.6)

F5. mthar thug gi gzhag bya rang mtshan gcig tu bsdu ba:

- G1. gzhal bya la rang mtshan gyis khyab ma khyab dpyad pa:
 H1. (gzhan lugs bstan pa) (15.4.3)
 H2. (dgag pa):
 I1. lung (15.4.4)
 I2. rigs:
 J1. dngos med rtogs pa' i tshad ma med par thal ba (16.1.1)
 J2. ma nges dang po 'gal bar thal ba (16.1.2)
 J3. rigs shes med dgag la tshad min gyi blor thal ba (16.1.3)
 G2. gzhal bya rang mtshan gcig bur gsungs pa' i don bshad pa (16.1.5)
 E3. rtsod pa spong ba:
 F1. 'khrul shes yul med la rtsod pa spong ba:
 G1. gzhal bya gnyis su gsungs pa dang 'gal ba spang ba (16.3.3)
 G2. don spyi dang med pa gsal ba yul du mtshungs pa' i rtsod pa spang b
 a (16.4.2)
 G3. myong ba dang 'gal ba spang ba (16.4.3)
 G4. dgag pa tshad mas mi rtogs par thal ba spang ba (17.1.5)
 F2. gzung yul rang mtshan la rtsod pa spong ba:
 G1. rtsod pa (17.2.1)
 G2. lan:
 H1. grub mtha' i rnam bzhag spyir bstan pa (17.2.3)
 H2. gzhan gyis btags pa dgag pa (17.2.5)
 H3. bde bar gshegs pa' i lugs sgrub pa:
 I1. dgongs pa ngos bzung ba (17.2.6)
 I2. de nyid slob dpon gyis ji ltar gtan la phab pa:
 J1. don rig (17.3.5)
 J2. rnam rig (17.4.1)
 C2. shes byed kyi blo
 C3. blo des yul rtogs pa' i tshul
 B2. shes byed tshad ma' i rang bzhin bshad pa

3. コラムパ小註 (G12)

- A1. shes bya spyi ldog nas gtan la dbab pa:
 B1. shes bya' i yul:
 C1. mtshan nyid (292.2.2)
 C2. dbye ba:
 D1. gzhan lugs dgag (292.2.4)
 D2. rang lugs bzhag:
 E1. yul du byas tshul gyi sgo nas yul bzhir dbye ba:
 F1. chos gang yul bzhir 'gyur dpyad (292.3.4)
 F2. yul can gang la yul bzhir yod dpyad (292.3.6)
 F3. yul bzhi so so' i ngo bo:
 G1. snang yul:
 H1. mtshan nyid (292.4.2)

- H2. dbye ba:
- I1. rtog med shes pa'i snang yul:
- J1. rnam pa gtad pa'i sgo nas snang yul du 'gyur ba
(292.4.3)
- J2. rnam pa ma gtad pa'i sgo nas snang yul du 'gyur ba
(292.4.3)
- I2. rtog pa'i snang yul (292.4.4)
- G2. gzung yul:
- H1. mtshan nyid (292.4.6)
- H2. dbye (292.4.6)
- G3. zhen yul:
- H1. mtshan nyid (293.1.1)
- H2. dbye (293.1.1)
- G4. 'jug yul:
- H1. mtshan nyid (293.1.2)
- H2. dbye ba (293.1.3)
- E2. ngo bo'i sgo nas bden pa gnyis su dbye ba (293.1.6)
- E3. 'jug yul gyi sgo nas mngon lkog gnyis su dbye ba:
- F1. mtshan nyid (293.3.2)
- F2. dbye ba (293.3.2)
- E4. 'jug tshul gyi sgo nas rang spyi gnyis su dbye ba:
- F1. mtshan nyid (293.4.6)
- F2. rang mtshan la dbye ba (294.4.2)
- E5. mthar thug gi gzhal bya rang mtshan gcig tu bsdu ba (294.1.6)
- D3. rtsod pa spong ba:
- E1. 'khrul shes yul med la rtsod pa spong ba:
- F1. gzhal bya gnyis su gsungs pa dang 'gal ba spong ba (294.3.5)
- F2. don spyi dang med pa gsal ba yul du mtshungs pa'i rtsod pa spong
ba (294.4.1)
- F3. myong ba dang 'gal ba spong ba (294.4.2)
- F4. dgag pa tshad mas mi rtogs par thal ba spong ba (294.4.3)
- E2. gzung yul rang mtshan la rtsod pa spong ba:
- F1. rtsod pa (294.4.6)
- F2. lan:
- G1. grub mtha'i rnam gzhag spyir bstan pa (295.1.1)
- G2. gzhan gyis brtags pa dgag pa (295.1.3)
- G3. bde bar gshegs pa'i lugs bsgrub pa:
- H1. dgongs pa ngos gzung ba (295.1.5)
- H2. de nyid slob dpon gyis ji ltar gtan la phab pa (295.1.6)
- I1. don rig (295.2.1)
- I2. rnam rig (295.2.3)
- B2. shes byed kyi blo:
- B3. blo des yul rtogs pa'i tshul
- A2. shes byed tshad ma'i rang bzhin nges par bya ba

4. シャーキャチョクデン大註 (S9)

A1. shes bya spyi ldog nas gtan la phab pa:

B1. shes bya' i yul:

C1. mdo sde pa' i lugs la gnas nas yul dang gzhal bya' i rnam bzhag spyir
bshad:

D1. yul gsum gyi rnam par bzhag pa spyir bshad pa

E1. mtshan nid (3. 3)

E2. mtshan gzhi' i dbye ba:

F1. gzhan lugs dgag pa (3. 5)

F2. rang lugs bzhag pa:

G1. gzung yul:

H1. mtshan nyid (8. 6)

H2. mtshan gzhi ngos bzung ba (9. 1)

H3. grub mtha' gang gi dbang du byas pa (12. 1)

G2. 'jug yul:

H1. mtshan nyid (12. 3)

H2. mtshan gzhi ngos bzung ba (12. 4)

H3. grub mtha' gang gi dbang du byas pa (16. 4)

G3. snang yul:

H1. mtshan nyid (16. 6)

H2. mtshan gzhi (19. 7)

H3. lung gang las byung bsam pa (20. 3)

G4. zhen yul:

H1. mtshan nyid (21. 1)

H2. mtshan gzhi (21. 1)

H3. lung khrungs bsam pa (22. 7)

F3. rtsod pa spang ba:

G1. 'khrul shes yul med la rtsod pa spang ba (23. 6)

G2. gzung yul rang mtshan la rtsod pa spang ba (27. 4)

D2. gzhal bya' i gnas gnyis bye brag tu bshad pa:

E1. mtshan nyid (27. 4)

E2. mtshan gzhi' i dbye ba:

F1. 'jug tshul gyi sgo nas dbye na rang spyi gnyis (28. 5)

F2. ngo bo' i sgo nas dbye na bden pa gnyis (31. 1)

F3. rtogs dka' sla' i sgo nas dbye na mngon lkog gnyis (33. 6)

C2. sems tsam pa' i lugs la gnas nas gnas lugs kyid don bye brag tu bshad pa:

D1. gzhan lugs dgag pa (41. 6)

D2. chos kyid bdag med sgrub byed kyid rigs pa bshad pa' i sgo nas rang
lugs bzhag pa:

E1. sgrub byed kyid rigs pa bshad pa:

F1. rnam rdzun pa' i thun mong min pa' i rigs pa gsal rig:

G1. rtags 'god (53. 7)

G2. grub don ngos bzung (54. 2)

- G3. lung dang sbyar ba (56.1)
- F2. rnam rdzun pa'i thun mong min pa'i rigs pa gcig la du mar snang
ba bshad pa (56. 1)
- F3. de gnyis ka'i thun mong gi rigs pa lhan cig dmigs nges bshad pa:
- G1. rtsa ba'i rtags bkod pa:
- H1. mi 'thad pa dgag pa (56. 7)
- H2. 'thad pa bzhag pa:
- I1. phyir rgol gyi 'dod pa bsam pa (59. 2)
- I2. de'i ngor sgrub byed kyi rigs pa bshad pa (59. 4)
- H3. rtsod pa spang ba (61. 5)
- G2. tshul bsgrub pa:
- H1. phyogs chos grub pa:
- I1. dngos (61. 5)
- I2. gzhan gyi log rtog bsal ba (61. 7)
- I3. grub pa'i don (62. 3?)
- H2. khyab pa sgrub pa:
- I1. rjes 'gro sgrub pa (62. 4)
- I2. ldog pa bsgrub pa (62. 6)
- G3. sgrub pa'i ngag bkod nas rjes dpag skyed pa (63. 1)
- E2. des grub pa'i don ngos bzung ba:
- F1. don dam pa'i bden pa 'jog pa'i tshul (63. 5)
- F2. tha snyad kyi bden pa khas len pa'i tshul (65. 6)
- B2. shes byed kyi blo
- B3. blo des yul ji ltar rtogs pa'i tshul
- A2. shes byed tshad ma'i rang bzhin gtan la phab pa

5. シャーキャチヨクデン小註 (S19)

- A1. bshad pa la 'jug pa'i bya ba:
- B1. tha snyad rtogs pa'i don du mtshan gyi don bshad pa:
- C1. mtshan sgyur ba (449.6)
- C2. 'gyur gyi phyag rjes mthun pa (449.7)
- B2. bar chad zhi ba'i phyir du mchod par brjod pa:
- C1. rtsa ba'i bla ma la phyag btsal ba (450.1)
- C2. brgyud pa'i bla ma la mchod par brjod pa (450.6)
- B3. bstan bcos mthar phyin pa'i rgyu rtsom par dam bca' ba (451.2)
- A2. bshad pa nyid nye bar dgod pa:
- B1. dgos pa'i don (452.2)
- B2. bsdus pa'i don (454.1)
- B3. tshig gi don:
- C1. shes bya spyi ldog nas gtan la dbab pa:
- D1. shes bya'i yul:
- E1. mtshan nyid (454.7)
- E2. dbye ba:

F1. gzhan lugs dgag pa:

G1. khas blangs brjod pa (455.2)

G2. sun 'byin bshad pa:

H1. gzhung las bshad pa' i sun 'byin:

I1. yul can gyi blo ma 'khrul bar thal ba:

J1. dngos (456.1)

J2. nyes spong dgag pa (456.3)

I2. yul snang rung du thal ba:

J1. dngos (456.7)

J2. nyes spong mi 'thad pa (457.1)

H2. sun 'byin gzhan yang kha bskang ba:

I1. don spyi' i ngos 'dzin nor ba:

J1. sgrub byed med pa (458.5)

J2. gnod byed yod pa (459.1)

I2. med pa gsal ba' i mtshan gzhi 'khrul ba:

J1. sgrub byed med pa (459.6)

J2. gnod byed med pa (460.1)

I3. blo rnam med du 'dod pa dang shes pa thams cad rang rig tu 'chad
pa nang 'gal ba (460.2)

F2. rang lugs bzhag pa:

G1. gzhung gi tshig don dngos:

H1. gzhung gong ma' i grub don du sbyar ba (462.1)

H2. gzhung 'og ma' i 'phros mtshams su ston pa (462.2)

G2. phyogs snga phyi' i 'dod pa' i khyad par so so dbye ba (462.3)

F3. rtsod pa spang ba:

G1. 'khrul shes yul med la rtsod pa spang ba:

H1. gzhal bya gnyis su gsungs pa dang 'gal ba spang ba:

I1. dngos (464.1)

I2. mtshungs pa spang ba (464.6)

H2. myong ba dang 'gal ba spang ba (465.5)

H3. dgag pa tshad mas mi rtogs par thal ba spang ba (466.4)

G2. gzung yul rang mtshan la rtsod pa spang ba:

H1. rtsod pa (457.3)

H2. lan:

I1. grub mtha' i rnam gzhag spyir dpyad (467.5)

I2. bde bar gshegs pa' i lugs sgrub (468.1)

I3. de slob dpon gyis ji ltar gtan la phab pa' i tshul:

J1. don rigs gi skabs:

K1. gzhan lugs dgag pa:

L1. bye brag tu smra ba' i lugs dgag pa (468.4)

L2. bod snga rabs pa' i lugs mi 'thad pa (468.5)

K2. rang gi lugs bzhag pa (469.1)

K3. rtsod pa spang ba (469.7)

J2. rnam rig gi skabs:

K1. dgag:

- L1. phyi rol gyi don dgag pa (471.6)
- L2. 'jig rten gyi grags pa la brten pa dgag pa (471.6):
 - M1. sgrub byed med pa:
 - N1. gsal ba shes pa' i mtshan nyid du mi 'thad pa (472.2)
 - N2. 'thad kyang gzung 'dzin mi khegs pa (472.3)
 - M2. gnod byed yod pa:
 - N1. snang rung ma dmigs pas dgag pa (472.4)
 - N2. bde sdug dang tha dad mtshungs pas dgag pa (472.5)
 - N3. yan lag can gyi rdzas dgag pa dang mtshungs pa (472.6)
- L3. gnas skabs rnam par rig pa tsam du sgrub pa (474.2)
- K2. rang lugs bzhag pa (475.4)
- K3. rtsod pa spang ba:
 - L1. rnam rdzun pa' i nges don bden grub la ngo bo nyid med par smr
a ba' i rtsod pa spang ba (476.2)
 - L2. rnam bden pa' i snang ba sems la phyi rol don du smra ba' i
rtsod pa spang ba (476.6)
- J3. de gnyis ka' i mjug bsdus te dngos lan gdab pa (478.3)
- D2. shes byed kyi blo
- D3. blo des yul rtogs pa' i tshul
- C2. shes byed tshad ma' i rang bzhin nges par bya ba
- A3. bshad pa mthar phyin pa' i mdzad pa

6. ロオケンチェン (L)

- A1. rtsom pa dang 'brel ba klad kyid don:
 - B1. mtshan gyi don bstan cing mchod par brjod pa:
 - C1. mtshan dngos:
 - D1. mtshan bsgyur ba (4.5)
 - D2. mtshan bshad pa (4.6)
 - C2. mchod par brjod pa (5.3)
 - B2. dam bca' i khur mi 'dor ba' i phyir rtsom par dam bca' ba:
 - C1. dgos don (8.4)
 - C2. bsdus pa' i don (8.4)
 - B3. gdul bya 'jug pa' i yan lag tu dgos 'brel gyi ngag bkod pa (11.5)
 - C1. dgos don (11.6)
 - C2. bsdus don (12.3)
 - C3. tshig gi don (12.5)
- A2. brtsom par bya ba gzhung gi don:
 - B1. bstan bcos kyid bsdus pa' i don la dpyad pa (14.1)
 - B2. rab tu byed pa' i 'brel bstan pa (15.5)
- B3. de dag gi don so sor bshad pa:
 - C1. yul
 - D1. mtshan nyid (16.2)
 - D2. dbye ba:

- E1. gzhan lugs dgag pa:
- F1. khas blangs brjod pa (17.5)
- F2. de dgag pa:
- G1. blo ma 'khrul bar thal ba dogs spong dang bcas pa (18.4)
- G2. yul snang rung du thal (20.1)
- E2. rang gi lugs (23.4)
- F1. rtsa ba (23.4)
- F2. 'grel pa (23.6):
- G1. gzung yul rang mtshan du bstan pa (23.5)
- G2. shes byed kyi lung dgod pa (23.5)
- G3. 'jal tshul dang 'jog tshul la ltos nas yul gsum du bstan pa (23.6)
- E3. rtsod pa spang ba:
- F1. 'khrul shes yul med la rtsod pa spang ba (29.2)
- F2. gzung yul rang mtshan la rtsod pa spang ba:
- G1. rtsod pa 'god pa (30.6)
- G2. lan:
- H1. grub mtha' i rnam gzhag spyir dpyad (31.4)
- H2. de la gzhan gyis brtags pa dgag (32.5)
- H3. bde bar gshegs pa' i lugs sgrub pa:
- I1. dgongs pa ngos bzung ba (32.6)
- J1. slob dpon snga ma rnams kyis gzung pa' i tshul (36.4)
- J2. deng sang gi dus su log par rtog pa dgag pa (38.5)
- K1. lung dang 'gal (38.6)
- K2. rigs pas kyang gnod (39.3)
- J3. rnal ma' i don bshad pa [=rang gi lugs] (40.3)
- J4(<J3). rtsod pa spang ba (41.2)
- I2. de slob dpon gyis ji ltar gtan la dbab pa' i tshul:
- J1. don rig:
- K1. gzhan lugs dgag:(42.5)
- L1. bye brag tu smra ba' i lugs dgag pa (42.1)
- L2. bod kyi lugs dgag pa:
- M1. dgag pa dngos (42.1)
- M2. de' i nyes spong gi lan dgag pa (42.2)
- K2. rang lugs brjod:
- L1. mtshams sbyar ba (42.3)
- L2. don dngos bshad pa:
- M1. skyes 'dra ba dngos bshad (42.4)
- M2. 'dra ba' i rgyu mtshan dpe' i sgo nas bshad pa (42.4)
- M3. rgyu mtshan des yul 'bras gnyis dang blo tshul' gnyis su bsgrub pa (42.5)
- K3. de la rtsod pa spong ba (44.2)
- J2. rnam rig tu gtan la phab pa:
- K1. gzhan gyis brtags pa dgag (46.4)
- L1. phyi rol gyi don grub par 'dod pa dgag (46.3)
- L2. kun rdzob 'jig rten grags pa dgag (50.3)

- K2. rnam par rig pa bsgrub:
- L1. mtshams sbyar ba (51.4)
 - L2. mdor bstan pa (51.5)
 - L3. so sor bshad pa:
 - M1. gsal zhing rig pa' i rtags kyis shes bya rnams sems su bsgrub pa (51.6)
 - M2. lhan cig dmigs nges kyis sems su bsgrub pa:
 - N1. rtags dgod pa (53.2):
 - 01. rtags dngos bshad pa (53.1)
 - 02. de' i don bshad pa (53.1)
 - 03. lung gi sgrub byed bshad pa (53.2)
 - N2. tshul bsgrub pa (54.2)
 - N3. rtsod pa spong ba:
 - 01. dang po (55.2)
 - 02. gnyis pa (56.2)
 - 03. gsum pa (57.1)
- K3. rnam rig la rtsod pa spong ba:
- L1. rig pa' i rtags ma grub pa spang ba (60.6)
 - L2. rdul phran dang mtshungs pa spong ba:
 - M1. rtsod pa dgod pa:
 - N1. rtsa ba (61.6)
 - N2. 'grel pa:
 - 01. sems rgyun gcig tu bden par 'dod pa la yan lag can dang mtshungs pa bsgre ba (62.1)
 - 02. skad cig cha med du 'dod pa la rdul phran dang mtshungs pa bsgre ba (62.4)
 - M2. lan:
 - N1. mtshungs par 'dod pa mi rigs par bstan pas mtshams sbyar ba (62.6)
 - N2. mi mtshungs pa' i rigs pa brjod pa (63.2):
 - 01. rigs pa dngos (63.1)
 - 02. de las 'phros pa' i rigs pa gzhan bshad pa (63.1; 63.2)
 - 03. de dag la rtsod pa spong ba' i sgo nas gnas tshul ngos gzung ba (63.1)
 - L3. rnam pa yod ed la brtags na mi 'thad pa spong ba:
 - M1. rtsod pa 'god pa (70.6)
 - M2. lan:
 - N1. rtsa ba (71.3)
 - N2. 'grel pa:
 - 01. tshig gi don dngos (71.4)
 - 02. dgongs pa la dpyad pa (72.6)
- D3. b byed kyis don bsdu ba (75.5)
- A3. brtams pa mthar phyin pa mjug gi don

文 献 表

- PV : Pramānavārttika-kārikā (Sanskrit and Tibetan). Ed. by Y. Miyasaka, Acta Indologica 2. Narita-san. 1971-2.
- PVSV : The Pramānavārttikam of Dharmakīrti, the first chapter with auto-commentary. Ed. by R. Gnoli. Serie Orientale Roma 23. Roma. 1960.
- PVBh : Pramānavārttikabhāṣyam or Vārtikalāṅkāraḥ of Prajñākaragupta (Being a Commentary on Dharmakīrti's Pramānavārttikam). Ed. by R. Śāṅkrītyāyana. Tibetan Sanskrit Works Series 1. Patna.
- PVV : Pramānavārttika of Āchārya Dharmakīrti, with the Commentary "Vrtti" of Āchārya Manorathanandin. Buddha Bharati Series 3. Ed. by D. Shastri. Varanasi. 1968.
- PVin : See Vetter (1965).
- NBT : Dharmottarapradīpa (being a sub-commentary on Dharmottara's Nyāyabinduṭīkā, a commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu). Ed. by D. Malvania. Tibetan Sanskrit Works Series 2. Patna.
- SS : Santanāntarasiddhi. Bibliotheca Buddhica XIX. 1919.
- PS : See Hattori(1968).
- AP : 『世親唯識の原典解明』山口益・野沢静証共著、pp.1-13、法蔵館、1953年。
- TSP : Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntaraksita, with the commentary of Śrī Kamalaśīla. Buddha Bharati Series 1-2. Varanasi. 1968.
- TBh : Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta. Mysore. 1952.
- AKBh : Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu. Ed. by Pradhan. Patna. 1975 (2nd Edition).
- AKS : Abhidharmakośa and Bhāṣya with Sphutartha Commentary. Ed. by D. Shastri. Buddha Bharati Series 5-9. Varanasi. 1970-2
- MM : Mūlamadhyamaka-kāriakās (Madhyamikasūtras) de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā, commentaire de Candrakīrti. Ed. by L. de La Vallée Poussin. Bibliotheca Buddhica 4. St. Petersburg. 1903-13.
- Vims : Vijñaptimātratāsiddhi, Deux traités de Vasubandhu, Viṃśatikā accompagnée d'une explication en prose et Triṃśikā avec le commentaire de Sthiramati, lère partie, texte. Ed. by S. Lévi. Paris. 1925.

- RTR : Sa skya Paṇḍita Kun dga' rgyal mtshan. Tshad ma rigs pa'i gter. SKKB, Vol. 5, pp.167-264.
- 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.
- S9 : gSer mdog Paṅ chen Shākya mchog ldan. Tshad ma rigs pa'i gter gyi dgongs rgyan. Collected Works, Vol. 9-10.
- S19 : ----- . Tshad ma rigs pa'i gter gyi rnam par bshad pa. Collected Works, Vol. 19, pp. 447-749.
- L : Glo bo mkhan chen bSod nams lhun grub. Tshad ma rigs pa'i gter gyi 'grel pa'i rnam par bshad pa rigs pa ma lus pa la 'jug pa'i sgo. Collected Works, Vol. 2.
- M : Mi pham rgya mtsho. Tshad ma rigs pa'i gter mchan gyi 'grel la phyogs las rnam par rgyal ba'i ru mtshon. Collected Works, Vol. 10.
- G11 : Go rams pa bSod nams seng ge. rGyas pa'i bstan bcos tshad ma rnam 'grel gyi rnam par bshad pa kun tu bzang po'i 'od zer. SKKB, Vol. 11, pp.27-195.
- BCB : Bu ston Rin chen grub. Bu ston chos 'byung. Collected Works, Vol. 24, pp. 633-1057.

- 赤松明彦 (1980)「ダルマキールティのアポーハ論」『哲学研究』第540号
(1984)「ダルマキールティの論理学」『講座・大乘仏教 9-認識論と論理学』
春秋社
- 池田練太郎 (1986)「Kathāvattu に見られる正量部の諸説」『駒沢大学仏教学部論集』
第17号
- 一郷正道 (1979)「瑜伽行中観派」『講座・大乘仏教7-中観思想』春秋社
(1985)『中観莊嚴論の研究』文栄堂
- 岩田 孝 (1985)「法称の Samvedana による有形相唯識説論証」とその展開」『平川彰博
士古稀記念論集 仏教思想の諸問題』春秋社
- 奥村 毅 (1986)「中観における思想と言語」『仏教学』第20号
- 小野田俊蔵 (1978)「bsDus-grwa の学習について」『印度学仏教学研究』第27巻1号
(1980)「ldog pa について」『印度学仏教学研究』第28巻2号
(1982a)「spyi (類) bye-brag (種) について」『印度学仏教学研究』第30巻
2号
(1982b)「'brel-ba (関係項) と 'gal-ba (反対項) について」『印度学仏教
学研究』第31巻1号
(1983)「rjes-'gro ldog khyab について」『印度学仏教学研究』第32巻1号

- (1984)「mtshan nyid と mtshon bya について」『印度学仏教学研究』第33巻1号
- (1986)「チャパ=チューキセンゲによるプラサンガの分類」『チベットの仏教と社会』山口瑞鳳監修、春秋社
- 梶山雄一 (1967)『認識と論理 (タルカパーシャー)』『世界の名著 2 大乘仏典』中央公論社
- (1969)『仏教の思想 3 空の論理』角川書店
- (1979)「中観思想の歴史と文献」『講座大乘仏教 7 中観思想』春秋社
- (1983)『仏教における存在と知識』紀伊國屋書店
- (1984)「仏教知識論の形成」『講座・大乘仏教 9-認識論と論理学』春秋社
- (1979)「中観思想の歴史と文献」『講座大乘仏教 7 中観思想』春秋社
- 桂 紹隆 (1969)「ダルマキールティにおける『自己認識』の理論」『南都仏教』第23巻
- (1983)「ダルマキールティの『他相続の存在論証』--和訳とシノプシス--」『広島大学文学部紀要』43巻 pp.102-120.
- (1984)「ディグナーガの認識論と論理学」『講座・大乘仏教 9-認識論と論理学』春秋社
- 北川秀則 (1973)『インド古典論理学の研究--陳那 (Dignaga) の体系--』鈴木学術財団
- (1974)「中期大乘仏教の論理学」『講座仏教思想』第二巻「認識論・論理学」理想社
- 木村誠司 (1988)「『量評釈』の章の順序について (1)」『駒沢大学仏教学部論集』第19号
- 木村俊彦 (1981)『ダルマキールティの宗教哲学の原典研究』木耳社
- 桜部 健 (1969)『俱舍論の研究』法藏館
- (1969b)『仏教の思想 2・存在と分析』共著、角川書店
- 静谷正雄 (1978)『小乗仏教史の研究』百華苑
- 立川武蔵 (1980)「言語活動の止滅と空性--プラパンチャについて--」『仏教学』第9・10合併号
- 谷 貞志 (1985)「逆行する認識論と論理--ダルマキールティにおける PRAMANA (認識論および論理的真理決定基準) の構造」『平川彰博士古稀記念論集 仏教思想の諸問題』春秋社
- 戸崎宏正 (1979)『仏教認識論の研究 (上)』大東出版社
- (1984)「ダルマキールティの認識論」『講座・大乘仏教 9-認識論と論理学』春秋社
- (1985)『仏教認識論の研究 (下)』大東出版社
- 長崎法潤 (1969)「プラマーナ・ヴァールティカの為自比量章の順位」『仏教学セミナー』第10号
- 服部正明 (1970)『仏教の思想 4 認識と超越 (唯識)』共著、角川書店
- (1974)「中期大乘仏教の認識論」『講座仏教思想』第二巻「認識論・論理学」理想社

- 原田和宗 (1989) 「atiprasaṅga 系譜ノート」『印度学仏教学研究』第37巻1号
- 福田洋一 (1984a) 「gsal zhing rig pa と自己認識理論」『印度学仏教学研究』第32巻2号
- (1984b) 「ダルマキールティにおける論理の構造への問い」『印度学仏教学研究』第33巻1号
- (1985a) 「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
- (1985b) 「ダルマキールティの論理学における svabhavapratibandha の意味について」『印度学仏教学研究』第34巻号
- (1986) 「形象虚偽論と同時知覚の必然性論証」『チベットの仏教と社会』山口瑞鳳監修、春秋社
- (1988) 「ケドゥブジェの『プラマーナ・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
- (1989a) 「把握対象と顕現対象について」『印度学仏教学研究』第37巻2号
- (1989b) 「チャパ・チューキセンゲとサキャ・パンディタの対象設定理論」『東方学』第78輯
- (1989c) 「チャパとサバンの学派的立場について」『日本西藏学会々報』第35号
- (1989d) 「ダルマキールティ論理学における svabhāva 概念について」『仏教論理学研究』創刊号
- (1989e) 「経量部と唯識思想における対象認識の構造について」『仏教論理学研究』創刊号
- 松本史朗 (1980-1981) 「仏教論理学派の二諦説 (上)(中)(下)」『南都仏教』第45-47号
- (1984) 「後期中観派の空思想『瑜伽行中観派』について」『理想—特集=「空」の思想』理想社
- (1986) 「後期中観派思想の解明に向けて——郷正道氏『中観莊嚴論の研究』を中心に——」『東洋学術研究』第25巻2号
- (1988) 「空について」『駒沢大学仏教学部論集』第19号
- 御牧克巳 (1984) 「刹那滅論証」『講座・大乘仏教 9—認識論と論理学』春秋社
- 宮坂有勝 (1970) 「ダルマキールティの生涯と作品 (上)」『密教文化』第91号 (『インド古典論』築摩書房, 1980, に再録)
- 山上証道 (1984) 「Nyāyabhūṣana の研究 (1)」『京都産業大学論集』第14巻1号
- 山口瑞鳳 (1983) 『仏教史 II—チベット—』山川出版
- (1988) 『チベット (下)』
- 若原雄昭 (1988) 「潜在印象 (vāsanā) と知覚 (pratyakṣa)—知識の真偽に関する唯識派の見解—」『龍谷大学仏教学研究』第44号

- Frauwallner, E. (1954) : "Die Reihenfolge und Entstehung der Werke Dharmakīrti's" Asiatica, Festschrift Friedrich Weller, Leipzig, pp.142-154.
- Hahn, M. (1982) : Nāgārjuna's Ratnāvalī, Vol.I. Indica et Tibetica Bd.1, Bonn.
- Hattori, M. (1968) : Dignāga on Perception, Being the pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions, Harvard Oriental Series 47.
- Horvath, Z. (1984). "Structure and Content of the Chad ma rigs pa'i gter, an Epistemological Treatise of Saskya Pandita." Tibetan and Buddhist Studies. Bibliotheca Orientalis Hungarica. Vol. 29-1.
- Iwata, T. (1981) : "Bemerkung zur sahopalambhaniyama-Schlussfolgerung Dharmakīrtis und seiner Kommentatoren." Journal of Indian and Buddhist Studies, Vol. XXX, No. 1.
- Kajiyama, Y. (1966) : "An Introduction to Buddhist Philosophy, an annotated translation of the Tarkabhāṣā of Moksākaragupta." Memoirs of the Faculty of Letters, Kyoto University, No. 10.
- van der Kuijp, L.W.J. (1979) : "Introductory Notes to the Pramāṇavārttika Based on Tibetan Sources." The Tibet Journal, Vol.4-2.
- (1983) : Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology, from the eleventh to the thirteenth century. Wiesbaden.
- (1989) : "An Introduction to Gtsang-nag-pa's Tshad ma rnam par nges pa'i ti-ka legs bshad bsdus pa, An Ancient Commentary on Dharmakīrti's Pramānaviniścaya, Otani University Collection No. 13971." Otani University Tibetan Works Series, Vol II. Kyoto.
- Jackson, D.P. (1987) : "Two Grub mtha' Treatises of Sa-skya Paṇḍita—One Lost and One Forged." The Tibet Journal, Vol. 10-1.
- Jackson, D.P. (1987) : The Entrance Gate for the Wise (Section III)—Sa-skya Paṇḍita on Indian and Tibetan Traditions of Pramāṇa and Philosophical Debate, 2 Vols, Wien.
- Lindtner, Ch. (1984) : "Marginalia to Dharmakīrti's Pramānaviniścaya I-II." Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens, XXVIII.
- Matsumoto, Shi. (1980) : "Sahopalambha-niyama." Journal of Soto Sect Research Fellows, No. 12.
- Mikogami, E. (1979) : "Some Remarks on the Concept of Arthakriyā." Journal of Indian Philosophy, 7.
- Mimaki, K. (1976) : La Réfutation Bouddhique de la Permanence des Choses et La Preuve de la Momentanéité des Choses. Paris.
- (1980) : "Sur le rôle de l'antarsloka ou du samgrahasloka." Indianisme et Bouddhisme, Mélanges offerts à Mgr Étienne Lamotte,

Louvain-la-Neuve.

- (1982) : Blo gsal grub mtha'. Kyoto.
- Nagatomi, M. (1967-8) : "Arthakriyā." Adyar Library Bulletin, 31-32.
- Obermiller, E. (1931-2) : History of Buddhism (Chos-'byung) by Bu-ston, 2 Parts.
Heidelberg.
- Singh, A. (1984) : The Heart of Buddhist Philosophy Dinnāga and Dharmakīrti. New
Delhi.
- Stcherbatsky, Th. (1930-32) : Buddhist Logic, 2 Vols. Leningrad.
- Steinkellner, E. (1968-9) : "Die Entwicklung des Kṣanikatvānumānam bei
Dharmakīrti." Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens 12-13.
- (1973) : Dharmakīrti's Pramānaviśayah, 2. Kapitel: Svārthānu-
mānam, Teil I, Tibetischer Text und Sanskrittexte. Wien.
- Vetter, T. (1964) : Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti. Wien.
- (1965) : Dharmakīrti's Pramānaviśayah, 1. Kapitel: Pratyakṣam,
Wien.
- (1984) : Der Buddha und seine Lehre in Dharmakīrtis Pramānavārttika.
Wien.

索 引

アポーハ	8,16,60,76,77
誤った論証因	28,80
意識	4,5,8,10,11,13,15,18,22,23,24,30,34,35,36,37,38,40,41,44,45,46,47,49,50 52,54,55,58,59,60,65,66,67,69,71,72,73,74,75,76,77,81,82,85
因果関係	11,29,30,31,45,79,80
ヴァイシェーシカ	43,48,61,76
ヴァスバンドウ	4,23,48,76
『学者入門』	3,68,70,76,85
隠れたもの	15,39,47,64,65
可視的大きさ	36,48,53,61
活動対象	15,18,21,39,40,64,65,66
カマラシーラ	5,6,68,76,80
経量部	6,11,12,20,21,22,43,46,47,61,69,70,72,73,74,75,76,80
拒斥	39,42,50,64,67,69,84
区別	9,10,20,43,47,51,55,58,59,60,63,65,67,71,72,77,78,81,82,85,86
顕現	8,10,11,13,14,15,16,17,35,36,37,38,40,41,42,50,51,55,60,61,62,65,66,67,75 77,78,82
顕現対象	10,11,15,16,17,35,36,38,60,65
原子	20,36,43,44,48,52,53,54,61,75,76,83
顕照する認知	21,49,52,73,78
限定	4,11,52,65,71,78,82,83
肯定的随伴性	46,74
異なったもの	12,18,19,29,38,50,52,72,79
個別的存在者	5,10,11,12,14,15,16,17,18,19,20,39,40,41,42,43,64,65,66,67,81
錯誤	11,18,19,35,36,38,39,40,41,42,55,61,63,66,86
サチュー	8,9,58
自己認識	35,37,41,42,43,47,50,59,60,66,67,72,75,76,79
実際の効果を生み出す能力	12,13,14,18,39,40,41,43,55,64,65,67,71
思念対象	15,18,19,21,39,64,65
シャーキャチョクデン	7,12,16,17,60,66,73,76,77
シャーンタラクシタ	5,6,67,70,72,76,80,85
主題所属性	27,28,50,79
シュバグプタ	51,80
勝義	20,43,44,55,64,68,69,70,71,85
正量部	35,60,61
所証	25,26,27,28,50,51,74,82
所遍充	31,79
世間の通念	43,48,49,51,69,70,71,77

世俗	20, 43, 49, 68, 69, 70, 71, 85
説一切有部	6, 21, 22, 43, 44, 45, 61, 71, 72, 73, 76, 80
刹那	45, 46, 47, 53, 54, 55, 73, 74, 80, 83, 84, 85
刹那滅	55, 73, 80, 83, 84
対象として顕現する条件	36, 61
対象としての普遍	11, 13, 17, 19, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 60, 65, 66, 67
他者の排除	8, 49, 51, 77, 81
正しい認識手段	3, 4, 5, 8, 9, 11, 14, 15, 21, 34, 42, 49, 55, 56, 57, 58, 62, 63, 64, 65, 67, 69, 70 72, 82, 83
『タットヴァ・サングラハ』	6, 67, 72, 80
ダルマキールティ	4, 5, 6, 8, 12, 13, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 27, 29, 30, 31, 32, 34, 43, 44, 47, 48 49, 50, 52, 54, 57, 58, 61, 62, 64, 67, 68, 70, 71, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85
単一なる実在	48, 53, 76, 81
知覚条件	31, 62
『知覚対象の考察』	75, 76
知の二重性	75
チャバ	3, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 60, 66, 69, 71, 73, 76, 77, 83
チャンドラキールティ	3, 49, 68, 69, 71, 77
中観	4, 5, 6, 20, 21, 22, 43, 44, 53, 68, 69, 70, 76, 77, 85
直接知覚	4, 5, 8, 9, 11, 15, 17, 18, 23, 49, 52, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 72, 74, 76, 77, 78
直接的	15, 18, 39, 59, 64, 65, 72, 84
ディグナーガ	4, 5, 12, 17, 18, 19, 20, 21, 24, 27, 29, 39, 40, 43, 44, 49, 58, 62, 64, 74, 75, 76
同一存在関係	29, 30, 31, 45, 79
同時知覚の必然性	27, 29, 31, 49, 50, 52, 78, 79, 80, 81
特質	8, 9, 13, 34, 49, 52, 58, 59, 60, 64, 67, 78
内的潜勢力	22, 51, 55, 56, 80, 86
日常世界	44, 49, 52, 55, 69, 70, 71
認識対象	14, 15, 18, 19, 20, 39, 40, 42, 43, 60, 63, 64, 65
認知	13, 21, 23, 34, 42, 49, 52, 59, 60, 73, 78, 82, 83
能遍充	31, 50, 79
把握対象	10, 11, 15, 16, 19, 20, 21, 38, 39, 43, 45, 56, 63, 64, 65, 67, 73, 75
非存在顕現	11, 13, 14, 17, 35, 36, 37, 40, 41, 42, 60, 65, 66, 67
必然性	5, 27, 29, 30, 31, 49, 50, 52, 74, 78, 79, 80, 81
必然的關係	25, 29, 30, 31, 45, 50, 72, 79
必要性・有効性	39, 40, 64
否定的随伴性	46, 74, 79
物質的なもの	45, 46, 47, 61, 72
普遍	5, 8, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 60, 64, 65, 66, 67, 77

.....	81
普遍的存在者	5, 10, 11, 15, 16, 17, 18, 19, 39, 40, 41, 64, 65, 66, 81
『ブラマーナ・ヴァールティカ』	5, 6, 7, 8, 14, 18, 21, 23, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 46
.....	47, 49, 52, 55, 61, 62, 63, 64, 68, 74, 75, 77, 84
『ブラマーナ・サムツチャヤ』	5, 47, 49, 57, 62, 64, 74, 75
分別知	11, 16, 18, 35, 36, 38, 40, 41, 60, 63, 65, 66, 81
遍充	25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 35, 50, 61, 79, 84
無依存性という論証因	55, 83
矛盾 8, 9, 18, 31, 32, 35, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 49, 50, 54, 55, 64, 67, 68, 76, 79, 83, 84
.....	85
無知覚	31, 32, 79
無分別知	11, 16, 35, 40, 60
唯識 4, 6, 12, 19, 20, 21, 22, 23, 43, 44, 47, 48, 49, 52, 53, 55, 69, 70, 71, 73, 76, 78, 79, 81, 82
.....	85, 86
ロオケンチェン	7, 9, 57, 83
論証因	24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 50, 51, 52, 55, 74, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83
論証の主題	27, 51, 82
論理的指示関係	26, 27, 30, 74

平成元年 3 月 20 日 印刷
平成元年 3 月 25 日 発行

非売品

チベット論理学研究（第一巻）

著者 チベット論理学会
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
榎 一 雄
印刷者 東京都練馬区大泉町 3 丁目 34 番 10 号
有限会社 日本興業社
土田 等
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昭和63年度文部省補助金の一部により刊行された。