

# チベットにおける他者排除 (anyāpoha) 論の形成と展開 (2)

— 12-13 世紀サンプ系及びサキヤ系論理学者の論争史の一局面 —

西 沢 史 仁

序:

筆者は、先に、ゲルク派のドゥタ文献に見られる他者排除論を手掛かりとして、チベットにおける論理学の最古の学統であるサンプ系論理学の他者排除論を論じた<sup>1</sup>。その際、資料として依用したのは、ゴク翻訳師ロデンシェーラブ (rNgog lo tsā ba blo ldan shes rab, 1059-1109) の『量決択難語釈』 (*Tshad ma rnam nges kyi dka' gnas mam bshad*) とチャパ・チューキセンゲ (Phya pa chos kyi seng ge, 1109-1169) の『論理学意闇払拭』 (*Tshad ma yid kyi mun sel*, 以下、『意闇払拭』) である。ゴク翻訳師は、インド直伝の新しい頭教教学の学統をサンプ寺において最初に打ち立てた人物であり、その意味で、『サンプ教学』の祖とも称せられるべき者である。これに対して、ゴク翻訳師の孫弟子にあたるチャパは、ゴク翻訳師の教学を批判的に検討することを通じて、サンプ寺にゴク翻訳師の学統とは別個の学統を打ち立てた。サンプ教学は、実に、このゴク流とチャパ流とも称されるべき二つの大きな学統からなるといっても過言ではない<sup>2</sup>。このうち、チャパの学統は、やがてゴク翻訳師の学統をも圧倒してサンプ教学の主流となっていくが<sup>3</sup>、その流れを引く学者

<sup>1</sup> 西沢 2014 参照。本稿はその続編である。本稿を記すに際して Pascale Hugon 氏から『量決択チャパ註』の入力ファイルを頂き検索に使用した。同氏には記して感謝の意を表する次第である。

<sup>2</sup> 例えば『黄瑠璃史』には、ゴク翻訳師とチャパの二つの学統が後にサンプ寺が上院と下院の二院に分裂する契機となったという説が紹介されている (同書 p. 149.19)。サンプ寺の分裂については、それ以外にも色々な要因が考えられるので、それだけが理由であるとは思われないが、このことはゴク翻訳師とチャパの学統がサンプ寺において取り分け勢力を持っていたことを示す一証左である。個別的には後代に影響を持ったサンプ系の有力な学統の一つとして、般若学分野で、所謂「デ・アル ('Bre Ar)」の学統というものが知られている。これは、ゴク翻訳師の四大弟子の一人であるデ・シェーラブバル ('Bre shes rab 'bar) とその弟子筋のアル・チャンチュブイェシェ (Ar byang chub ye shes) の二人の学統を指すが、これにしても、基本的にはゴク翻訳師が伝えた般若学の学統を出るものではない。このデ・アルの般若学の学統については、西沢 2011b, Vol. 1, pp. 153-159 参照。サンプ寺の分裂事情については、同書 pp. 228-232 参照。

<sup>3</sup> チャパは、特に論理学と中観学分野で「要綱 (bsdus pa)」と称される綱要書を案出し、それを契機として後代非常に大きな影響力を持つようになった。西沢 2010, p. 63 参照。

として、本稿では、まず最初に、ツァンナクパ・ツウンドウセンゲ (gTsang nag pa brtson 'grus seng ge, 十二世紀) とツルトウン・ションヌセンゲ (mTshur ston gzhon nu seng ge, ca. 1150-1210) の論理学書を取り上げ、彼らの他者排除論を検討する。

この二人のうち、ツルトウンは、サキヤ派のサパンの初期の師の一人であり、サパンにサンプ系の論理学と中観学を伝受した人物として特記される。サパンは後にカシュミールパンディタ・シャーキャシュリーバドラ (Śākyaśrībhadra, 1127?-1225) 及びその随従達と出会い、カシュミール系統の論理学の相承を受け継ぐことを通じて、サンプ系論理学に対して批判的な態度を強めることになるが、彼の論理学綱要書『論理学正理宝蔵』 (*Tshad ma rigs gter*, 以下、『正理宝蔵』) を仔細に検討すると、サパンの論理学思想には、依然としてサンプ系論理学の残滓が多分に見出されるのである<sup>4</sup>。そして、そのことは、本稿で扱うこの他者排除論からも確認されるところである。

他方、このサンプ系論理学の学統と並び、それと拮抗する形で、チベット仏教論理学の一大学統となったのが、サパン (Sa skya paṇḍita kun dga' rgyal mtshan, abbr. Sa paṇ, 1182-1251) により創立されたサキヤ系論理学である。サパンの論理学の学統は、主に直弟子のウユクパ・リクペーセンゲ ('U yug pa rig/rigs pa'i seng ge, ca. 1170-1253?) を初めとするサキヤ派の学僧達の間を受け継がれ、サンプ系の論理学の学統と並び、チベットにおける論理学の二大学統として後代に伝承されていくことになる。本稿では、そのうち、サパンの『正理宝蔵』とそれに対するウユクパの註釈『正理成立』 (*Rigs grub*) を資料として、初期サキヤ派の他者排除論をも併せて紹介する。その際、特に、サンプ系の他者排除論をサパン及びウユクパが如何に受け止め、それを批判的に検証することを通じて、自らの解釈を打ち立てて行ったのかという点 — それは他者排除論を主題としたサキヤ系論理学の形成過程に他ならないが — に考察の焦点を当て、併せて、12-13 世紀におけるサンプ系及びサキヤ系学者による論争史の最初期の一局面を紹介したい。

---

<sup>4</sup> それについては、Hugon 2004, pp. xii-xv に指摘されたほか、認識手段 (*tshad ma*, \**pramāṇa*) の定義を巡る議論に関しては、西沢 2007, pp. 368-376 において紹介した。認識手段の定義を含む認識手段論全体については、それが見出される『正理宝蔵』第八章後半部の校訂テキストの後註及び訳註において検討し、サンプ系の一連の論理学書とのテキスト的対応関係も包括的に調査した。それについては西沢 2011b, Vol. 3, pp. 223-342 参照。

## 第一章. サンプ系論理学における他者排除論

### 第一節. ゴク翻訳師とチャパの他者排除論：

ゴク翻訳師とチャパの他者排除論については、既に前稿（西沢 2014）にて検討したので、詳細はそれに譲り、ここではその結論だけを簡単に纏めておく。特にチャパの他者排除論は、ツァンナクパとツルトウンが前提としているので、彼らの他者排除論を分析するに先だって、その内容を予め確認しておくことが必要であるからである。

インドにおいては、『タットヴァサングラハ』及びその『パンジカー』に明記されているように、後代に至るまで、他者排除は、《語の対象 (śabdārtha)》に相当する概念であった。しかし、チャパは、彼の『意闇払拭』において、他者対象を語の対象ではなく、分別知の三つの作用のうちの一つと見做していることが明らかとなった。つまり、チャパにとって他者排除は、語の対象として対象の側に結び付けられるべきものではなく、その語の対象を把握する知の側に結び付けられるべきものであった。後代のドゥタ文献では、他者排除と密接に関係したのものとして《排除作用 (sel'jug)》という概念が立てられたが、チャパの他者排除の理解は、ドゥタ文献では、他者排除ではなく、この排除作用に相当している。他者排除を対象の側に結び付けるのか、あるいは、知の側に結び付けるのかということは、チベットにおける他者排除論の最も重要な論題の一つであるが、既に示唆したように<sup>5</sup>、この点に関して、サンプ系の論理学者とサキヤ系の論理学者は、全く異なる解釈を取ることになる。

さらに、後代のドゥタ文献では、『タットヴァサングラハ』(TS 1004)に依拠して、他者排除を否定 (dgag pa, \*pratiṣedha) と同一視する解釈が示されたが、そのような解釈は、チャパには全く見られないことも確認された。特に、チャパは、非否定 (med dgag, \*prasajyapraṣedha) と無否定 (ma yin dgag, \*paryudāsa) を、否定対象を否定した際に、他の法を引發するか否かの点から立てる解釈を否定し、従来のインド原典に基づかない独自の否定理論を構築した。

以上がチャパの他者排除論の特徴であるが<sup>6</sup>、その点を念頭において、以下にツ

<sup>5</sup> 西沢 2014, p. 275f. 参照。

<sup>6</sup> チャパの他者排除論については、西沢 2014, pp. 250-274 参照。

ァンナクパ及びツルトウンの他者排除論を検討しよう。

## 第二節. ツァンナクパ・ツウンドウセンゲの他者排除論：

ツァンナクパ・ツウンドウセンゲ<sup>7</sup> (gTsang nag pa brtson 'grus seng ge, 12世紀) は、チャパの「八大獅子 (seng chen brgyad)」と称される八人の筆頭弟子の一人であり、『量決択』に対する大部の註釈『善説集成』 (*Legs bshad bsdus pa*) が現存している。後代の資料では、中観の解釈に関しては、師のチャパは自立派の立場を取ったのに対して、ツァンナクパは帰謬派の立場に立ち、チャパに対して批判的であったことが伝えられている<sup>8</sup>。ただ、それを原典に基づき検証する作業は今後の検討課題であり、実際のところ、ツァンナクパがチャパと如何なる思想的関係にあったのかということは依然として不明の状態である。そこでその点をも念頭に置きつつ、彼の『善説集成』を資料として、ツァンナクパの他者排除論を検討しよう。

### I. 『善説集成』における他者排除論の位置付けとその科段構成：

『量決択』では、前述したように、第二章（為自推論章）に、他者排除論に言及した一連の中間偈 (Pvin II. 29-31 = PV I. 40-42<sup>9</sup>) が見出されるが、ツァンナクパの

<sup>7</sup> ツァンナクパの生涯や事績、作品等については、西沢 2011b, Vol. 1, pp. 214-216 を参照。

<sup>8</sup> 例えば、『青冊』 p. 406.6-16; 『ゴク伝』 p. 451.4-6 参照。

<sup>9</sup> 西沢 2014, pp. 246-250 参照。これは、サンブ系論理学における他者排除論を論ずる際に所依典籍となる極めて重要な偈であるので、ここに梵語原文・蔵訳・和訳を提示しておく。

sarve bhāvāḥ svabhāvena svasvabhāvavyavasthiteḥ/  
svabhāvaparabhāvābhyāṃ yasmād vyāvṛttibhāgīnaḥ//29// (= PV I. 40)  
tasmād yato yato 'rthānāṃ vyāvṛttis, tannibandhanāḥ/  
jātibhedāḥ prakalpyante tadviśeṣāvagāhīnaḥ//30// (= PV I. 41)  
tasmād yo yena dharmeṇa viśeṣaḥ sampratīyate/  
na sa śakyas tato 'nyena, tena bhinnā vyavasthitiḥ//31// (= PV I. 42)  
gang phyir dngos kun rang bzhin gyis// rang rang ngo bo la gnas phyir//  
mthun dngos gzhan gyi dngos dag las// ldog pa la ni brten pa can//29//  
de phyir gang dag gang las don// ldog pa de yi rgyu can gyi//  
rigs dbye de yi khyad par gyis// rtogs 'gyur ba dag rab tu byed//30//  
de phyir khyad par gang zhig chos// gang gis go bar 'gyur ba de//  
de las gzhan gyis nus ma yin// des na tha dad mnam par gnas//31//

「全ての事物（＝自相）は、自性によって、自身の自性に存するので、自性（＝同類）と他性（＝異類）から反転したことからなるものである。（Pvin II. 29）

それ故、諸対象（＝自相）には、何であれ、或るもの（＝同類と異類の他のもの）からの反転があるが、それ（＝その他からの反転）を根拠とする、類（＝普遍, i.e. 法）の区別 (jāti-bheda. i.e. dharma-bheda, PVSVT) は、それ（＝自相）の特殊（＝所作や無常等）に内在しているものとして (tadviśeṣāvagāhīnaḥ<sup>1</sup>) [分別知により] 仮設される。（Pvin II. 30）

他者排除の設定は、それに対する註釈の直後に、単なる註釈としてではなく、独立した主題として別立されている。それは、「一般に知が対象に作用する仕方 (spyir shes pa yul la 'jug pa'i tshul)」 [『善説集成』116b8] という科段に属するが、この周辺は、明確に科段分けされておらず、その派生元の科段は明示されていない。この定立と他者排除の設定が如何に派生したのかということについては、その科段の冒頭部にこう解説されている。

「さて、前述した [通り] <sup>10</sup>、自相としての対象には、[所証や証因等の] 区別は存在しないので、それ (=自相) を把握する [知] (=直接知覚) [に] は、直観 (=知覚) の対象としては [前後の] 順序はないが、他者排除によって作用する [知] (=分別知) [に] は、確定の対象として、順序があるので、「分別知は部分を対象とするものである」と説かれたのである。そこで、定立と他者排除の作用の仕方について少し解説しよう。」 (『善説集成』

---

それ故、或る特殊 (例：無常) は、或る法 (例：無常の類＝無常性) によって、理解されるが、その [特殊] は、それ (=その法、例：無常の類) より他の [法 (例：所作の類＝所作性)] によって [理解されることは] 出来ない<sup>2</sup>。それ故、[所証法と証因の] 設定は相異なる<sup>3</sup>。(PVin II. 31)』

1. PVSVT p. 112.3-5: kim viśiṣṭās tadviśeṣāvagāhinaḥ/ tasya svalakṣaṇasya ye viśeṣā akṛtakādi-vyāvṛtīrūpa-lakṣaṇās tadavagāhinaḥ/
2. PVSVT p. 114.24-27: yataś caivaṃ dharma-bhedāḥ kalpyante, tasmād yaḥ svalakṣaṇa-viśeṣo vyāvarttanīyā-nitya-vyapekṣayā vyavasthāpito 'nitya-lakṣaṇaḥ/ yena dharmeṇa yena śabdena/ yathānitya-śabdena/ śabdo 'pi dharma-vācakatvād dharma ucyate/ na sa śakyas tato 'nyena/ anitya-śabdād anyena kṛtakādi-śabdena/ 「このように、法の区別が仮設されるが故に、それ故、自相の特殊、即ち、排除されるべき常住に依拠することにより設定された、無常を相とするもの。或る法によって、即ち、或る語によって。例えば、「無常」という語によって。語もまた、法を言表するものであるので、「法」と云われる。その [特殊] は、それより他の、即ち、「無常」という語より他の、「所作」等の語によって、[理解されることは] 出来ない。」
3. PVSVT p. 114.28f.: tena bhinnā vyavasthitiḥ/ tena kāreṇa vikalpānām naikaviśaya- tvam/ śabdānām ca na paryāyatvam/ 「・・・その理由により、諸分別知 (=所作や無常等を把握する分別知) は同一の対象を有するものではない。・・・」; PVV p. 272.17f.: tena kāreṇa sādhyā-sādhanaḥ bhinnā vyavasthitiḥ/ 「その理由により、所証と能証の設定は相異なる。」

註記：西沢 2014, p. 248 では、PVin II. 31 中の「或る特殊」を所作に結び付けて訳出したが、ここでは PVSVT に合わせて、無常に結び付けて訳しておく。これは、所作と無常の何れか一方を理解することにより他方は理解されないことを示す喩例なので、意味には大差ない。他方、PVSVT では、yena dharmeṇa を「無常」という語に結び付けて註釈しているが、これは、無常という語それ自体というよりも、その語によって言表されるべき分別知に顕現する無常性という法ないし普遍を意味するので、そのように訳出した。

<sup>10</sup> 恐らく以下の文章を念頭に置いているものと思われる。『善説集成』116a6f.: rang gi mtshan nyid la dbye ba myed kyang blo'i yul du bsgrub bya sgrub byed myed pa ma yin te/ byas pa dang mi rtag pa la sogs pa ldog chos kyi bye brag rtog pa la shar ba don la kun brtags pa'i spyi 'ga' zhig gis nges pa'i phyir ro//

既に指摘したように<sup>12)</sup>、『量評釈』においては、この一連の偈の直前に置かれた PV I. 39 が他者排除論の冒頭部に相当するが、そこでは、自性因が「主張の意味の一部分 (= 所証法) を有する (pratiñārthaikadeśa) 証因」 — チベット論理学の用語では、「所証法と証因の区別がないことに基づく不成立因 (chos rtags tha dad med nas ma grub pa'i gtan tshigs)」に相当する — ではなく、正しい証因であることを示すことを契機として、この一連の偈が立てられた<sup>13)</sup>。このことは、他者排除論が自性因の証因と所証法の関係の論証から派生した主題であることを如実に示している<sup>14)</sup>。ツァンナクパの上述の記述もまたそれを念頭に置いてのものである。

ここでツァンナクパは、無分別な直接知覚と分別知の対象の把握の仕方の違いに言及しているが、それによれば、直接知覚が対象を把握する時、対象は、部分に分かれて順次に把握されるのではなく、一体化した形で明瞭に知に顕現してくる。それに対して、分別知は、対象の諸々の部分、例えば、所作の部分や無常の部分等を、順次に別々の形で把握する知である。

自相としての対象には、所証と能証、法と有法等の区別は存在せず、それは分別知によって仮設されただけのものであるが、その仮設されただけのものを把握する分別知が、如何に自相としての対象を理解することが出来るのかということが、PVin II. 29-31 の導入部に問題として設定され、その回答として、この三偈が説かれたのである。そして、ツァンナクパの他者排除の設定は、この三偈に対する註釈から派生した論題として、その三偈に対する註釈の直後に位置づけられている。

以上が、『善説集成』における他者排除の設定の位置付けと派生の仕方である。

<sup>11)</sup> da ni gong du brjod pa don rang gi mtshan nyid la dbye ba myed pas de 'dzin pa myong pa'i yul du rim pa myed kyang gzhan sel pas 'jug pa nges pa'i yul du rim pa yod pas rtog pa cha'i yul can no zhes bya ba 'dir sgrub pa dang gzhan sel pa'i 'jug tshul cung zad cig brjod par bya'o//

<sup>12)</sup> 西沢 2014, p. 247 参照。

<sup>13)</sup> 他者排除論の導入部 (PV I. 39) の議論と、続く PV I. 40-42 = PVin II. 29-31 については、西沢 2014, pp. 247-250 及び本稿 p. 4, n. 9 において訳出・解説したので、参照されたい。

<sup>14)</sup> 例えば、ゲルク派のタルマリチェンは、「自性因の関係を確定するもの (rang gzhin rtags kyi 'brel pa nges byed)」という科段の冒頭に、この PV I. 39 を立てている。『解脱道解明』p. 64 参照。他方、サキャ派のコランパも、彼の『正理宝蔵』の註釈の他者排除の設定の冒頭部にこう明記している。『正理宝蔵コ大註』p. 29.2.4f.: rNam 'grel 'dir le'u dang por/ rang bzhin gyi rtags kyi rtags chos kyi 'brel pa sgrub byed las 'phros nas gzhan sel gyi mam gzhang rgyas par bshad pa dang/ ... 「この『量評釈』第一章において、自性因の証因と所証法の関係を論証することから派生して、他者排除の設定を詳細に解説することと、・・・」

そこで、次に、その科段構成を概観しておこう。

「ここで、一般に知が対象に対して作用する仕方には三つある。即ち、1. 定立 (sgrub pa) と、2. 他者排除 (gzhan sel pa) と、3. その両者がいないもの (de gnyis ka med pa) である。」(『善説集成』116b8<sup>15</sup>)

ここに明記されているように、ツァンナクパは、「知が対象に対して作用する仕方」を一つの独立した科段として立て、そこで、定立と排除を纏めて設定しているが、そのような科段設定は、チャパの『意闇払拭』には確認されず、ツァンナクパの独創かと思われる。チャパの『意闇払拭』では、前述したように、他者排除は、分別知の科段において、顕現と判断にならぶ三つの作用のうちの一つとして立てられて論じられたほか、定立との対比で纏めて論じられることはなかった。「知が対象に対して作用する仕方」という科段を設定して、そこで、定立と排除を纏めて論ずるこの設定の仕方は、現在利用可能な資料に依る限り、ツァンナクパの『善説集成』が最も古いものである。このツァンナクパの設定の仕方は、後代にかなり影響力があったもので、サンプ系の学者のみならず、サパンを初めとするサキャ派や、さらには後代のゲルク派にも受け継がれていくことになる。

尤も、他者排除を、語の対象ではなく、知の作用の一種とする解釈は、既にチャパが提示していたものであり、ツァンナクパもまた、この他者排除の基本的理解をチャパから受け継いでいることは疑いない。それは、前述したように、後代の用語で言うところの。「排除作用 (sel 'jug)」に他ならないが、後代のドゥタ文献には、他者排除と排除作用が峻別されていたのに対して、チャパやツァンナクパは両者を区別せずに、一緒くたにして用いている点に特徴がある。また、ドゥタ文献では、知の対象に対する作用は、定立作用と排除作用の二つに分けられたのに対して、ここには、三つに分けられている点にも相異が見られる。

## II. 定立に関するツァンナクパの見解：

他者排除に関するツァンナクパの見解を検討する前に、その対立概念である定立に関する彼の基本的見解を概観しておきたい。ツァンナクパは、「定立による作用 (sgrub pas 'jug pa)」という表現を使用しているが、以下、ツァンナクパの文脈に

---

<sup>15</sup> de la spyir shes pa yul la 'jug pa'i tshul ni gsum ste/ sgrub pa dang/ gzhan sel pa dang de gnyis ka myed pa'o//

において、「定立作用」という場合には、その意味で用いていることを断っておく<sup>16</sup>。  
これは以下の三つの科段骨子から構成されている。

定立 (sgrub pa) / 定立作用 (sgrub pas 'jug pa) [『善説集成』 116b8-118b4]

1. 定義 (mtshan nyid) [117a1]
2. 定義基体 (mtshan gzhi) [117a1]
3. [定立は] 実体 (rdzas) を対象とするものであると論証すること [117a1]
  1. 対象の実相<sup>17</sup> (don gyi gnas lugs) [117a1]
  2. 知の把握方法 (blo'i 'dzin stangs) [117a7]
  3. 知と対象[が一致すること]を考察すること (blo don [mthun pa]<sup>18</sup> bsam pa) [117a8]

### 1. 定立の定義と定義基体：

まず最初に、ツァンナクパは、定立/定立作用の定義と定義基体を以下のように提示している。

「第一(=定義)は、<自相を顕現を通じて把握するもの (rang gi mtshan nyid snang pa'i sgo nas 'dzin pa) >である。喩例を述べるならば、色や楽等が顕現する無分別不迷乱知である。」(『善説集成』 117a1<sup>19</sup>)

この定義に明記されているように、ツァンナクパによれば、定立作用とは、自相を顕現を通じて把握する無分別不迷乱知の作用に相当する。ここで、「定立 (sgrub pa)」は、「顕現 (snang ba)」と同様の意味で用いられている<sup>20</sup>。顕現作用を無

<sup>16</sup> 「定立作用 (sgrub 'jug)」という語は、1. 定立による作用 (sgrub pas 'jug pa) と、2. 定立に対する作用 (sgrub pa la 'jug pa) という二義がある。概して、サンブ系の学者は前者を、サキヤ系の学者は後者の解釈を取るが、その詳細については後述する。

<sup>17</sup> ここで「実相」と訳した gnas lugs というチベット語は、文字通りには、「在り方」という意味であるが、ここでは特に、対象の多様な現れ方に対して、真の在り方を意味している。『藏漢大辞典』には、この語には、gnas tshul (在り方) という第一義の他に、第二義として、chos thams cad kyi ngo bo'am dngos po yongs rdzogs kyi rang bzhin (一切法の自体、ないし、全ての事物の自性) という意味が記載されているが、その第二義に相当する。『藏漢大辞典』 p. 1551 参照。

<sup>18</sup> 「対象の実相」以下、この三つの科段は、排除作用の設定にも全く同じものが立てられているが、そこでは、この mthun pa という語が見出される (同書 118b5)。さらに、『智慧灯明』の平行句 (同書 p. 12.2f.) にも、同様に、この語が入っているので、補足しておく。

<sup>19</sup> dang po ni rang gi mtshan nyid snang pa'i sgo nas 'dzin pa ste/ dper brjod pa ni gzugs dang bde ba la sogs pa snang pa'i rtog myed ma khrul pa mams so//

<sup>20</sup> 実際、後続の箇所では、「対象の形相が顕現するもの (don de'i nram pa snang ba)」(『善説集成』 119a2) というより簡略な「定立」の定義も挙げられている。



分別不迷乱知の知の作用として立てることは、前述したように、チャパが既に行っているところであるが<sup>21</sup>、ツァンナクパは、それを、「定立」と同一視して、排除の対概念として設定した。後述するように、ツァンナクパは、チャパと同様に、定立を否定の対概念としても用いているので、彼の体系においては、定立という語は両義的であり、文脈に応じてその意味を考える必要がある。ちなみに、このツァンナクパの定義は、後にナルタン寺のチュミクパ (Chu mig pa) により批判されることになるが<sup>22</sup>、それについては別稿にて紹介する予定なので、ここでは触れないでおく。定立の定義基体は、色や楽等の自相が顕現する直接知覚が挙げられている。

ところで、無分別知は、不迷乱知 (= 直接知覚) と迷乱知の二つに分けられるが、このうち、無分別迷乱知に定立作用があるか否かという点については議論がある。チャパは、無分別迷乱知には定立作用を認めないが、ツァンナクパは、その点を明記していないので、ここで検討しておこう。ツァンナクパは、定立作用を<自相を顕現を通じて把握するもの>と定義しているので、ツァンナクパが無分別迷乱知に定立作用を認めていたか否かは、無分別迷乱知がこの定義を充足するか否かを見れば判断することが出来る。そこで注目すべきは、以下の記述である。

「黄を把握する [知] の把握対象が法螺貝であるならば、それ (= 黄を把握する知) にそれ (= 法螺貝) が顕現する必要があるので、法螺貝の本体である白もまた顕現することになる。」(『善説集成』17b8-18a1<sup>23</sup>)

ここでツァンナクパは、白法螺貝が黄色く顕現する無分別迷乱知において、自相である白法螺貝が顕現しないことを明言している。即ち、もし白法螺貝が顕現するならば、それと無区別の実体である白色もまた顕現する必要があるが、それは実際には顕現しないからである。このことは、ツァンナクパが、無分別迷乱知に自相が顕現することを認めていないことを如実に示している。それ故、ツァンナクパは、無分別迷乱知を定立作用と認めていなかったと結論してよからう。

## 2. 定立は実体を対象とするものであると論証すること：

第三の「[定立は] 実体 (rdzas) を対象とするものであると論証すること」と

<sup>21</sup> 西沢 2014, p. 264 参照。

<sup>22</sup> 『チュミク要綱』7b7f. 参照。

<sup>23</sup> ser 'dzin gyi gzung yul dung yin na de la de snang dgos pas dung gi bdag nyid dkar po yang snang par 'gyur rol//

いう科段には、『量評釈』第一章に見られる他者排除論を前提とした議論があり、他者排除論との関係で、かなり重要な内容を含んでいる。この科段には、「対象の実相」等の三つの科段が付属しているが、これらは、チャパの『意闇払拭』では、排除作用である分別知の確立の科段の下に立てられていたものに相当する<sup>24</sup>。ツァンナクパは、後出の排除作用の科段の下にも、全く同じ三つの科段を立てているので、排除作用のみならず、チャパが独立した設定として立てていないこの定立作用においても、同様の三科段を立てて論じていることになる。そこで問題となるのは、この二つの設定の関係であるが、この両者を比較検討するならば、幾つかの検討課題が自ずと浮かび上がってくるので、その点を予め示しておこう。

まず第一に留意すべきは、排除作用の設定では、これに対応する科段は、「排除が反体 (ldog pa) を対象とするものであると論証すること」とある点である。ここから、ツァンナクパが、定立作用は実体を対象とし、排除作用は反体を対象とすると解釈していたことが分かる。チャパの『意闇払拭』では、特に、実体と反体の設定が定立作用と排除作用に結び付けられて解説されることはなかったもので、これはツァンナクパ独自の解釈であるが、その妥当性は検討課題の一つである。

さらに興味深いのは、定立作用の「対象の実相」の科段には、『量決択』第二章のみならず、『量評釈』第一章からも数偈が引用され、ダルマキールティの他者排除論に基づく解説が見出されることである。それは量的にも、排除作用の「対象の実相」の科段よりかなり多く、またその内容も多岐に渡っている。通常、他者排除は、無分別知ではなく、分別知との関連で論じられるので、この点が些か奇妙であるが、これをどう解釈するかが検討課題の一つとなっている。また、特に、定立作用の対象の実相と排除作用の対象の実相が如何なる関係にあるのかという点も留意すべき検討課題である。以上の諸問題を念頭に置きつつ、以下にその具体的内容を検討しよう。

#### (1) 定立作用の対象の実相 — 実体の三相 — :

ツァンナクパは、定立作用の対象の実相をこう規定している。

「(1) それ (= 定立作用) の把握対象である壺等<sup>25</sup>は、非青から反転したも

<sup>24</sup> 西沢 2014, p. 255 参照。

<sup>25</sup> ここで、壺等が有法、青や所作・無常等はそれに存する法である。壺が青であるというのは、

のであるので、青として存するものに他ならず、(2) 青と所作と無常等の法の区別 (chos kyi dbye ba, \*dharma-bheda) は、無別異の実体 (rdzas tha mi dad pa) として存するものでもある。なぜならば、[もし、青と所作と無常等が] 相互に排除したならば、青は無因や常住等 [となる] 過失<sup>26</sup>になるからである。(3) しかしながら、典籍に、[壺と、青と所作と無常等が] 別々の蘊として立てられていること<sup>27</sup>や、世間の者が [それらに] 法と有法の区別 (chos dang chos can gyi dbye ba, \*dharma-dharmi-bheda) を為すことは、[それらを] 別異のものとして増益したが故である。』(『善説集成』117a1-3<sup>28</sup>)

前述したように、ツァンナクパにとっては、定立作用である無分別不迷乱知 (= 直接知覚) の対象は、実体 (rdzas) であるので、ここに示された三つの相<sup>29</sup>は、実体の実相に他ならないことになる。その三相とは、端的には以下の三つである。

1. 壺等が、非青から反転した青として存すること。
2. 青・所作・無常等の諸法は、無別異の実体 (= 同一実体) として存すること。 [= 諸法の無別異性]
3. 無別異の実体である壺と青・所作・無常等に対して法と有法等の区別を立てることは、増益であること。 [= 法と有法の別異性]

第一の相は、青い壺が青であるのは、実在のレベルにおいて、それが非青から反転したものとして存するからであることを示している。つまり、それが非青から反

---

特に、青い壺を念頭に置いてのことであろう。他のテキストでは、青は法というよりも、むしろ、所作や無常が存する有法として立てられることが多いが、ここでは壺に存する法の一つとして立てられている。

<sup>26</sup> 例えば、青が所作であることを排除するならば、青は、非所作、即ち、無因なものであることになり、また、青が無常であることを排除するならば、青は常住であることになる過失がある、という意味。

<sup>27</sup> ここで、典籍とは、恐らく『俱舍論』等の阿毘達磨論書を指していよう。青は色蘊に属するが、無常等は不相応行なので、行蘊に位置付けられる。これはツァンナクパ自身が後続の文章で言及しているところである。『善説集成』118a8-118b1 参照。後述するように、サパンは『正理宝蔵』において同様の科段を立てているが、コランパは、それに対する註釈で毘婆娑師の説として、『阿毘達磨集論』を典拠に同様の解説を与えている。『正理宝蔵コ大註』p. 28.3.4-28.4.1 参照。

<sup>28</sup> [1] dang po ni de'i gzung yul bum pa la sogs pa sngo ma yin las log pas sngon por gnas pa nyid dang/ [2] sngon po dang byas pa dang mi rtag pa la sogs pa'i chos kyi dbye [ba] rnams rdzas tha mi dad par gnas pa'ang yin te phan tshun spangs na sngon po rgyu myed dang rtag pa la sogs pa'i skyon du 'gyur ba'i phyir ro// [3] 'on kyang bstan bcos las phung po gzhan du bzhag pa dang 'jig rten pas chos dang chos can gyi dbye ba byed pa ni tha snyad (read: tha dad du\*) sgro btags nas yin no//

\*この修正は文脈及び『智慧灯明』の平行句による。『智慧灯明』p. 12.15: ... de dag ni tha dad du sgro btags nas yin pas ...

<sup>29</sup> ここに三つの相が示されていることは、ツァンナクパ自身、後続の文章で、「三つの対象の実相 (don gyi gnas lugs gsum)」と明言しているところからも分かる。『善説集成』117a8 参照。

転したものであることは、単に分別知によって仮設されただけのもの、即ち、概念レベルにおいて成立しているのではなく、事物の実相として、対象の側において成立しているという解釈である。ここでは、非青からの反転しか言及されていないが、同様に、壺は非所作から反転したものであるので、所作であり、常住から反転したものであるので、無常でもある。このように他から反転したものとして存する在り方が、第一相である。ツァンナクパは明言していないが、これは、実質的に《対象の他者排除》に相当しており、ダルマキールティが、PVin II. 29 = PV I. 40 において論じたものである。

第二の相は、壺に存する青・所作・無常等の諸法の区別 (\*dharma-bheda) は分別知により増益されただけのものであり、実際には、それらの諸法は無別異の実体、即ち、同一実体として存在することである。これもまた、ダルマキールティが『量評釈』第一章において論じている主要主題の一つである。例えば、『量評釈自註』の冒頭部においてこう説かれている。

「[質問:] [自性因が] それ (=所証) を本体とならば (tadātmatve), 所証と能証の区別 (sādhya-sādhana-bheda) がなくなる, と云うならば,

[回答:] 法の区別を仮設する故に (dharma-bheda-parikalpanāt, chos kyi bye brag kun brtags pa'i phyir), [能証と所証の区別が付けられる] と [後で] 説こう。」 (PVSV ad I. 1, p. 2.21f.)

例えば、「言葉は無常である。所作であるから」と論証するとき、証因である所作は所証法である無常と同一実体であり、無区別であるので、前述したように、「主張の意味の一部 (=所証法) を有する (pratijñārthaikadeśa) 証因」となる過失があるという論難が想定される。それに対して、ダルマキールティは、所作と無常の二つの法には分別知により区別が仮設されるので、その論難は妥当ではないとって論駁した。ここで「[後で] 説こう」というのは、PV I. 39 以下の他者排除論の箇所を指している。特に、この第二相の解説においてツァンナクパが「法の区別」という場合には、『量決択』に引かれている PVin II. 30 = PV I. 41 を念頭に置いていることは疑いない。同偈には「類の区別 (jāti-bheda)」という語が見られるが、それは、この法の区別に相当する概念である<sup>30</sup>。

<sup>30</sup> 実際、PVSVT では、「類の区別」という語が「所作や無常等の法の区別」と換言されており、それは、分別知によって仮設されたものと註記されている。PVSVT p. 112.3-5: ... dharma-bhedā

第三相は、青・所作・無常等の諸法と壺という有法は、実際には、無別異の実体であるが、それらを、阿毘達磨論者が別々の蘊に振り分けたり、あるいは、世間の者が、例えば、「壺は無常である (ghaṭasya anityatvam asti, lit. 壺に無常性がある)」といて、第六格 (śaṣṭhī, 属格) を用いて、壺を有法 (dharmin), 無常を法 (dharma) として区別して言表するのは、分別知によって増益されたものであることことを指す。実際には、そのような区別は存在していないが、そのように別異性を増益することで、例えば、所作を証因として語が無常であることを論証することが出来るようになる。これは、ツェンナクパは特に言及していないが、恐らくは、PVI. 31 = PVI. 42 を念頭に置いたものである。そこでは、例えば、所作等の法によって、無常等の他の法が理解されないので、証因と所証法の区別を立てる設定は妥当であることが記されている。この「法と有法の区別」については、ディグナーガにより既に説かれているとされるが<sup>31</sup>、『量評釈』でも、特に、PV I. 60 以下において言語規約 (saṃketa, brda) の諸問題と結び付けて議論されている主題である<sup>32</sup>。

anitya-krtakādayaḥ kalpyante vikalpair āropante/

<sup>31</sup> PVSV pp. 2.22-3.1: tathā cāha/ sarva evāyam anumānānumeyavyavahāro buddhyārūḍhena dharmadharmibhedaneti/; Tib. 262a7-262b1: de skad du rjes su dpag pa dang/ rjes su dpag par bya ba'i tha snyad 'di thams cad ni blo la yod pa'i chos dang chos can gyi bye brag kho nas yin no zhes bshad do// 「同様に、[尊師ディグナーガにより] 「この全ての推論と推論対象の言説は、知によって増益された法と有法の区別によって [立てられた]」 (典拠不明) と説かれている。」

PVSV p. 3, n. 1 によれば、この一文はディグナーガの現存する作品には見出されず、散逸作品の一つである *Hetumukha* からの引用である可能性が指摘されている。

<sup>32</sup> ダルマキールティは、PV I. 60 の導入部の自註において、もし法と有法の区別が無いのであれば、名詞の格 (vibhakti) を適用することがあり得ないことになる、という対論者 — 恐らくは文法学派やミーマーンサー派等 — の論難を提示している (PVSV p. 35.14-16)。即ち、例えば、Devadattasya ghaṭaḥ (デーヴァダッタの壺) というように、第六格 (śaṣṭhī) を適用することは、法 (= 壺) と有法 (= デーヴァダッタ) が別異であることを前提としている。それと同様に、ghaṭasya anityatvam (壺の無常性、壺が無常であること) と言う場合にも、第六格が適用されるためには、法である無常性と有法である壺は別異である必要があると主張する。これに対して、ダルマキールティは、種々の論駁を提示しているが、第六格や名詞の数に関する興味深い議論が含んでいるので、幾つか紹介しておこう。例えば、PV I. 65-67 にはこう説かれている。

「或る者達 (i.e. vastuvādin, cf. PVSVT p. 157.23) は、言葉は、事物の力から生じたもの (vastuvaśa, cf. PVSV p. 36.1: vastupratibandha; cf. PVSVT p. 157.20: vastvāyatta) であり、言表意欲 (vivakṣā) に依拠するものではないと説くが、その者達に対して、第六格 (śaṣṭhī) や [単数形・複数形等の] 数の区別 (vacanabheda) 等の論難は妥当性を有するものである。(I. 65)

何であれ、或る仕方で、言表者 (vācaka) として、話者 (vaktr) によって、外部対象に依拠しない (anapekṣitabāhyārtha) 言葉 (vacas) は確定されるが、それ (= そのような言葉) は、そのような仕方で、言表者 (vācaka) である。(I. 66)

「貴婦人 (dārāḥ)」[という単数のものを複数形で示す語] や「六つの町 (ṣaṅṅaḥ)」[という複数のものを単数形で示す語] 等において、あるいは、「虚空の自性であるので虚空性 (khasya svabhāvaḥ khatvaṃ)」という [第六格で語積される語] において、[法と有法の]

以上、実体の三相の内容を検討したが、この三相は、上述した通り、『量決択』における他者排除論の唯一の所依典籍となる三つの中間偈 (Pvin II. 29-31) を念頭に置いたものと推定される<sup>33</sup>。

- 第一相 = 対象の他者排除 : Pvin II. 29 [= PV I. 40]
- 第二相 = 諸法の無別異性 : Pvin II. 30 [= PV I. 41]
- 第三相 = 法と有法の別異性 : Pvin II. 31 [= PV I. 42]

これらの三相は、実体 (rdzas) の相として規定されているが、その理由が全く明記されていないので、その理由は推測する他ない。それについては、排除作用の箇所、排除作用の対象の実相と併せて検討しよう。

このように、この定立作用の対象の実相とは、実のところ、ダルマキールティが説く他者排除の在り方を示すものに他ならないことが確認できた。特に、第三相に示された法と有法の区別の増益については、後続の文章で、『量決択』及び『量評釈』の典拠を明示した上で、(1) 増益の根拠 (rgyu mtshan) , (2) 増益の形相 (rnam pa) , (3) 増益の作用 (byed pa) という三つの観点から詳しく解説している。そこに引かれた典拠から、以下の対応関係が確認される。

- 増益の根拠 = Pvin II. 30ab [= PV I. 41ab]
- 増益の形相 = Pvin II. 28cd [= PV IV. 236cd]

---

区別と無区別を設定することには、如何なる根拠があるのか。[何の根拠もないのである。] (I. 67) ]

ここで「[普遍] 実在論者 (vastuvādin)」とは、先に紹介した『タットヴァサングラハ・パンジカー』では、「定立を語の対象と説く者 (vidhiśabdārthavādin)」に相当するが、その見解がここで批判されている。この一連の偈において、ダルマキールティは、単数形・複数形等の数や第六格等の格の適用は、事物 (vastu) に依拠するのではなく、話者の言表意欲 (vivakṣā) , 即ち、分別知に依拠するというを明言している。それ故、dārāḥ のように単一のものに対して複数形が, saṅgarī のように複数のものに対して単数形が適用されることがあり、虚空 (kha) と自性 (svabhāva) という同一自体のものに, khasya svabhāvaḥ (虚空の自性, i.e. khatva) と第六格が適用されることがある。もし、言葉が実在する事物に依拠するものであれば、このようなことはあり得ないので、これらは分別知によって仮設されただけのものと見做される。

<sup>33</sup> 尤も、この第二相と第三相は密接に関連しているので、このように綺麗に分けられないかもしれない。ちなみに、タルマリンチェンは、『解脱道解明』において、同様に「事物の実相 (dngos po'i gnas lugs)」等の三科段を立てているが (同書 p. 70) , そこでは、以下のような解釈を提示している。

1. 事物の実相 : PV I. 40-41ab
2. 知の把握方法 : PV I. 41cd
3. 知が対象を如何に理解する仕方 : PV I. 42

タルマリンチェンによれば、事物の実相の所依典籍は、PV I. 40-42 の三偈ではなく、PV I. 40-41ab に限定されている。ここでツァンナクパは、特に、この三偈と対象の実相の三相の対応関係を明記しておらず、これはあくまで筆者自身の解釈であることに留意されたい。

・ 増益の作用 = PVin II. 30cd [= PV I. 41cd]

増益の形相のみを除き、PVin II. 30 から派生した主題であることが分かる<sup>34</sup>。そこには、ダルマキールティの他者排除論に対するツァンナクパの解釈が窺われるので、少し長いですが、その重要性を鑑み、全文を紹介しておこう。

(1) 増益の根拠 (sgro 'dogs pa'i rgyu mtshan) :

壺と青・所作・無常等の無別異の実体に対して、法と有法等の区別を増益する根拠については、こう述べている。

「それもまた、何に基づき [法と有法等の区別を] 増益するのかという根拠は、「諸対象 (= 自相) には、何であれ、或るもの (= 同類と異類) からの反転があるが、それ (= その他から反転) を根拠とする」(PVin II. 30ab = PV I. 41ab) と云うことにより、[法と有法等の区別の増益は、] (1) 別異の反体から反転したもの (ldog pa tha dad las log pa) と、(2) 分別知において、別異の普遍として表象すること (rtog pa la spyi tha dad par shar ba) に基づく。」

(『善説集成』 117a3<sup>35</sup>)

解説があまりに簡略なので、文意を取るのが難しいが、恐らくは、こういう意味であろう。即ち、壺と青・所作・無常等は、無別異の実体であるが、それぞれ、別異の反体から反転したものである。例えば、青は、非青から反転したものであり、所作は非所作から反転したものであるからである。それ故、分別知において、「青」や「所作」というように、別異の普遍として顕現する。そのように分別知に別異の普遍と顕現することに基づき、青と所作等の区別が増益される、という意味である。ここには明記されていないが、青や所作等のように、同一自体／実体であるが、別異反体であるものを、<同一自体／実体<sup>36</sup>にして別異反体なもの (ngo bo/rdzas gcig

<sup>34</sup> 実は、『善説集成』には、PVin II. 29-31 に対する註釈の部分に同名の科段が見出される。ここでは、増益の根拠は PVin II. 29 に対する科段 [116b2f.]、増益の形相は PVin II. 30abc に対する科段 [116b3f.]、増益の作用は PVin II. 30d に対する科段 [116a4] に対応するが、PVin II. 31 に対しては、「小結 (skabs don bsdu ba)」という科段が立てられている。他方、ここでは、上述の解釈が示されており、関連する偈の位置が一致しておらず、一貫性を欠いている。ここでは増益の形相として PVin II. 28cd が引かれているが、内容的にはこれも PVin II. 30 に示されているので、基本的には、この増益の三項目は PVin II. 30 から派生したものと見てもよからう。

<sup>35</sup> de yang gang las sgro 'dogs pa'i rgyu mtshan ni don gang las ldog pa de'i rgyu can [PVin II. 30ab = PV I. 41ab] ces bya bas ldog pa tha dad las log pa dang rtog pa la spyi tha dad par shar ba las so//

<sup>36</sup> 自体 (ngo bo) と実体 (rdzas) の関係はかなり微妙であり、学者により解釈の相異が見られる。

la ldog pa tha dad) >と称する。この用語は、後代のゲルク派の論理学書にも頻出するが、既にチャパやツァンナクパの論理学書に見出されることが確認される<sup>37</sup>。ツァンナクパによる実体と反体の設定については、後述する。

(2) 増益の形相 (sgro 'dogs pa'i mam pa) :

さらに、法と有法等の区別を増益する形相については、こう述べている。

「如何に〔法と有法等の区別を〕増益するのかという形相は、「それを有するものではないが、知覚されたものと結び付けられる」(PVin II. 28bc = PV IV. 236bc<sup>38</sup>)と云うことにより、分別知の把握〔対象〕(=対象普遍)を、〔直接知覚により〕知覚された対象(=自相)の法と結び付けて、〔両者を〕混同することである。」(『善説集成』117a3f.<sup>39</sup>)

同一実体である壺と青・所作等は、分別知において、別異の対象普遍として顕現するが、それを、対象の側において成立しているものと判断することを意味する。ツルトゥンは、これを、「分別知において別異の普遍として表象した仮設されたものである知の法 (brtags pa blo chos) を、知覚されたものである対象の法 (mthong ba don chos) に結び付けて判断すること」と解説している<sup>40</sup>。例えば、所作性という普遍を所作という自相と同一視することの如きである。

(3) 増益の作用 (sgro btags pa'i byed pa) :

他方、増益の作用については、こう述べている。

「増益されたものの作用は、「その特殊〔により〕理解されることになる<sup>41</sup>」(PVin II. 30cd = PV I. 41cd)と云うことにより、単一の対象が法と有法という多くの区別されたものとなり、それに対して、多くの反対項の増益を断

---

ツァンナクパに関して言えば、後で実体と反体の設定の箇所而言及するように、両者を同義として立てている。

<sup>37</sup> 例えば、『意闡払拭』40b7, 42b7; 『善説集成』38a5, 108b1等参照。

<sup>38</sup> atadvān api sambandhāt kutaś cid upanīyate/ drṣṭim bhedaśrayais, te 'pi tasmād ajñātaviplavāh//; Tib. bslad pa de dang de dag gi/ 'brel pa 'ga' las de ldan nyid// min yang mthong bar sbyor, des na// de dag bslad pa'ang shes ma yin//

<sup>39</sup> ji ltar sgro 'dogs pa'i mam pa ni de ldan min yang mthong par sbyor [PVin II. 28bc = PV IV. 236bc] ces pas rtog pa'i gzung pa de mthong pa don gyi chos su sbyor zhing sre ba'o//

<sup>40</sup> 『智慧灯明』p. 13.6f.参照。

<sup>41</sup> 蔵訳から訳出しておくが、梵語原文からの翻訳(西沢2014, p. 247)とはかなり異なる。



ずることである。」(『善説集成』117a4<sup>42</sup>)

壺と青・所作・無常等は、単一の実体として無別異に存在しているが、分別知により、法と有法等の区別が仮設され、それに対して、反対項の増益、例えば、所作に対しては非所作、無常に対しては常住と把握する増益を断ずることを通じて、所作や無常等が各々別個の法として区別して理解される。それ故、壺が所作であると理解される時には、壺を非所作と把握する増益が排除される以外に、常住と把握する増益は排除されないので、壺が無常であることは理解されることはない。それ故、「壺は無常である。所作であるから」と証因を立てた場合、壺所作という宗法が理解されても、壺無常という所証に対する論証意欲が存在するので、所作は壺が無常であることを論証する正しい証因として認められることになる。

以上のように、無別異の自体である壺や青・所作・無常等に法や有法等の区別を立てることは、分別知による増益であることを示してから、個体としての諸壺に対して、「壺」と単一の言説を与えることもまた、分別知による増益であることが示されている<sup>43</sup>。

「また、場所と時と形相が別異の諸々の壺は、「同類と異類の事物から反転した」(PVI. 29cd = PV I. 40cd) という仕方で、相互に随伴しないものとして存している。なぜならば、ある一つものに知覚される法は、他のものには知覚されないからである。しかしながら、[それら別異の諸壺に対して]「壺一般 (bum pa tsam<sup>44</sup>)」といて単一の言説を為すことは増益されたものである。なぜならば、それもまた、全ての [壺の] 根拠 [を有するもの (= 全ての壺)] (rgyu mtshan thams cad<sup>45</sup>) に対して、非壺から反転したく太腹なもの<sup>46</sup>等の [壺の] 一般的定義の対象普遍が一つ表象することから、形相が知覚される別々の諸対象 (= 諸壺) を覆障し、「これこれもまた、壺一

<sup>42</sup> sgro btags pa'i byed pa ni khyad par [gyis] rtogs 'gyur [PVI. 30cd = PV I. 41cd] ces pas don cig nyid chos dang chos can dbye ba du mar 'gyur zhing de la bzlog pa'i sgro 'dogs du ma gcod par byed pa yin no//

<sup>43</sup> ツルトゥンは、この議論に対しても、先きと同様に、増益の根拠等の三つを立てて詳しく解説している。『智慧灯明』p. 14 参照。

<sup>44</sup> ここで tsam という語は、mātra という梵語の訳語であるかと思われる。これは、ここでは対象普遍を含意している。

<sup>45</sup> この語の語義が判然としない。文脈的には、全ての壺を示す語が来るはずである。

<sup>46</sup> これは壺の定義 (mtshan nyid) に相当する。後代では、より厳密に、「太腹・平底・水を保持する目的を達成するもの (lto ldir zhabs zhum chu skyor gyi don byed nus pa)」と定義される。『ラトウダウタ』p. 22.14f.参照。

般である」と一つに混同することにより、作用と定義が同一のもの (byed pa mtshan nyid cig<sup>47</sup>, 全ての壺) に対して、[非壺という反対項の] 増益が断ぜられるので、類を有する全てのもの (=同類のもの) に対して、[これは壺ではないのではないかという] 疑いを生じさせることはないのである。』(『善説集成』 117a4-6<sup>48</sup>)

これは、相異なる個々の壺に対して、「壺」という共通の語が適用される根拠を述べたものである。端的には、他者排除の原義に他ならない。即ち、非壺から反転したものと規定される壺の普遍が分別知に顕現し、それが、諸々の壺の個別性を覆障して、「壺」という語が共通して適用される根拠となる。それこそが他者排除であるが、留意すべきは、ここでツァンナクパは、それを他者排除として規定していないことである。ここから、ツァンナクパは、語の適用対象が、分別知に顕現する共通の相としての対象普遍であること、及び、その理由をもほぼ正確に理解しているが、それを「他者排除」と称することだけが理解されていなかったことが判明するのである。

このように、ツァンナクパは、(1) 壺と青・所作・無常等が法と有法等として区別されることは分別知による増益であること、及び、(2) 「壺」という語が共通して適用されるのは、分別知において非壺から反転したものと顕現する対象普遍に対してであり、それは、相異なる諸々の壺の個別性を覆障して、同一のものと混同することを通じてであると解説していることを明らかにした。この二つは、順に、(1) 壺と青・所作・無常等の同一実体のものを、法と有法のように<別異のものとして増益すること (tha dad du sgro 'dogs pa) >と、(2) それとは逆に、諸々の壺等の別異実体のものを、「壺」という<同一のものとして増益すること (gcig tu sgro 'dogs pa) >に対応している。そして、最後に、『量評釈』— 『量決

<sup>47</sup> この語の語義もまた判然としないが、文脈から判断して、直前の rgyu mtshan thams cad という語と同様に、全ての壺を指す表現かと思われる。個々の壺は、場所・時・形相が各々異なる個体であるが、その壺としての作用 (=水を保持する能力) や定義 (=太腹なもの) は共通しているので、このように表現されるものと推察される。

<sup>48</sup> yang yul dus rnam pa tha dad kyi bum pa rnam mthun dngos gzhan gyi dngos dag las ldog [PV I. 40cd = PVin II. 29cd] ces pa'i tshul gyis phan tshun rjes su mi 'gro bar gnas pa yin te gcig la mthong pa'i chos de gzhan la ma mthong pa'i phyir ro// 'on kyang bum pa tsam zhes cig gi tha snyad byed pa ni sgro btags pa yin te/ de yang rgyu mtshan thams cad la bum ma yin las log pa'i lto ldir ba la sogs pa spyi'i mtshan nyid kyi don spyi gcig shar ba las/ rnam pa mthong pa'i don so so ba rnam la bkab te 'di dang 'di 'ang bum pa tsam mo zhes cig du sres pas/ byed pa mtshan nyid cig la sgro 'dogs chod pas rigs can thams cad la dogs pa mi skye bar byed do//

扱』ではない — から一偈を引用して、こう総括している。

「そうであれば、自相としての対象には、別異の随伴はないが、迷乱の根拠を有する分別知により、一と多として増益されたのである。即ち、『量評釈』において、「勝義に属する諸対象は、それ自身として、[他と]混同されず、区別されない。それら（＝勝義に属する諸対象）に対して、単一の形相と多数の形相〔を判断するの〕は、知の迷妄（upaplava）である」（PV I. 87<sup>49</sup>）と説かれているようなものである。」（『善説集成』117a6-7<sup>50</sup>）

ここで、「勝義に属する事物」とは、目的達成可能な事物、即ち、自相に他ならない。それに対して、上述の仕方では、一と多の形相を増益するのは、対象の実相ではなく、「知の迷妄」、即ち、無始以来の習気から生じた迷乱した分別知<sup>51</sup>であると表現されている。

以上、定立作用の対象の実相に関するツァンナクパの解説を紹介した。これは、形式上は、定立作用の科段の下に位置づけられているが、その内容は、端的に言って、『量決釈』及び『量評釈』に見られる他者排除論の解説に他ならず、定立作用の知としての直接知覚の議論を遥かに越えたものである。それは、端的には、直接知覚ではなく、むしろ、分別知に関連する主題であり、正直、なぜこれが、排除作用ではなく、定立作用の下で論じられているのか判然としない程である。

また、ツァンナクパの他者排除理解は、前述したように、その解説を見る限り、かなり正確なものであり、先きに紹介したシャーキャチョクデンの評価<sup>52</sup>を遥かに越えた勝れたものであることが判明した。ただ、ツァンナクパは、これが「他者排除」に相当することだけを理解していないことは、繰り返し強調しておく。

## (2) 定立作用の知の把握方法：

<sup>49</sup> PV I. 87: *samsrjyante na bhidyante svato 'rthāḥ pāramāthikāḥ/ rūpam ekam anekaṃ ca teṣu buddher upaplavaḥ/*

<sup>50</sup> *de ltar na don rang gi mtshan nyid rjes 'gro tha dad med kyang 'khrul pa'i rgyu mtshan can gyi rtog pas cig dang du ma nyid du sgro btags pa yin te/ ji skad du rNam 'grel las/ dam pa'i don gyi don rnams ni/ rang gis 'dre dang tha dad myed (min, PV)/ de las (la, PV) ngo bo gcig pa dang/ du ma blo'i (blo yis, PV) bslad pa yin/ [PV I. 87] zhes gsungs pa bzhin no//*

<sup>51</sup> Cf. P.V. p. 287.8: *buddher anādivāsanopahatāyā upaplavo mithyopadarśanam/; P.VSVT p. 192.21f.: buddher vikalpakāyā upaplavo bhrāntiḥ/*

<sup>52</sup> 西沢 2014, p. 251 参照。

次に、定立作用の知の把握方法についてであるが、対象の実相の詳細な解説に比べて、ごく簡単な解説が見られるだけである。その全文は以下の通りである。

「第二. 知の把握方法は、無分別知が対象を知覚するだけであり、即ち、顕現によって作用するのである。」(『善説集成』117a7-8<sup>53</sup>)

ここには、定立作用は無分別知が対象を知覚する作用と規定されており、「顕現により作用するもの (snang pas 'jug pa)」と換言されている。この「顕現」という作用は、前述したように、無分別不迷乱知の知の作用としてチャパが提示していたものである<sup>54</sup>。ここから、定立作用と顕現作用の同義性が確認される。

### (3) 知と対象が一致することを考察すること：

このように、先行する対象の実相と知の把握方法の二つの科段において、定立作用の対象と知の在り方を解説した後で、この科段においては、対象の三つの実相とそれを理解する認識手段の対応関係について議論されている。特に、壺を把握する直接知覚において、青と所作と無常等が無区別なものとして顕現することを論証する推論についてかなり詳しい論述が見られるが、ツァンナクパの主張の肝要な点は「対象の実相」の科段において明確な形で既に示されているので、ここではその紹介は割愛する。

### III. 他者排除に関するツァンナクパの見解：

以上のように、ツァンナクパは定立作用についてかなり詳しく解説しており、それは他者排除に関する注目すべき解説を含むものであることが確認された。そこで次に、他者排除ないし排除作用に関するツァンナクパの解説を紹介しよう。その当該箇所の科段骨子は以下の通りである。

他者排除の作用 (gzhan sel pa'i 'jug pa) [『善説集成』118b4-119a2]

1. 定義 (mtshan nyid) [118b4]
2. 定義基体 (mtshan gzhi) [118b4]
3. 排除が反体 (ldog pa) を対象とするものであると論証すること [118b5]

<sup>53</sup> gnyis pa blo'i 'dzin stangs ni rtog myed don la lta ba tsam ste snang pas 'jug go//

<sup>54</sup> 西沢 2014, p. 264 参照。

1. 対象の実相 (don gyi gnas lugs) [118b5]
2. 知の把握方法 (blo'i 'dzin stangs) [118b6]
3. 知と対象が一致することを考察すること (blo don mthun pa bsam pa) [118b7]

この科段構成は、定立作用の箇所と基本的に一致している。唯一の違いは、定立作用が実体を対象とするものであるのに対して、排除作用は反体を対象とするものとなっている点のみである。前述したように、他者排除論を独立した主題として科段設定して、その定義や定義基体を立てることはチャパの『意闇払拭』には見られず、現存する資料による限り、このツァンナクパの設定が最も古いものである。その意味で、これはチベットにおける他者排除論の形成過程を検討する上で、資料的に極めて重要な箇所である。

#### 1. 他者排除の定義と定義基体：

ツァンナクパの他者排除／排除作用の定義と定義基体は以下の通りである。

「[他者排除の] 定義は、<それと判断する力により [それより] 他のものと把握することを排除するもの (der zhen pa'i stobs kyis gzhan du 'dzin pa sel pa) >である<sup>55</sup>。定義基体は、例えば、煙から火 [がある] と判断する [推論] 等の、判断対象に対して不迷乱 [な分別知] (zhen yul la ma 'khrul pa) と疑念 (the tshom) の分別知である。」(『善説集成』118b4f.<sup>56</sup>)

チャパは、他者排除の意味を解説はしていたが、明瞭な形で定義は提示していなかった。それ故、このツァンナクパの定義<sup>57</sup>は、チベット人学者による他者排除の最も古い定義、ないし、少なくとも、その一つであると言える。この定義は、チャパが提示した分別知の三つの作用、即ち、顕現 (snang ba) ・判断 (zhen pa) ・排除 (sel ba) の三つを念頭に置く場合、なかなか示唆的なものである。即ち、この定義は、前半部分と後半部分に分けられるが、前半部分では、分別知の三つの作

<sup>55</sup> 後続の箇所では、「それに対して他のものと把握することを排除するもの (de la gzhan du 'dzin pa sel pa)」(『善説集成』119a3) という定義も挙げている。

<sup>56</sup> mtshan nyid ni der zhen pa'i stobs kyis gzhan du 'dzin pa'o// mtshan gzhi ni dper na du ba las mer zhen pa la sogs pa'i zhen yul la ma 'khrul pa dang the tsom (= tshom) gyi rtog pa mams so//

<sup>57</sup> この定義は、ウユクパにより批判されることになる。『正理成立』p. 98.7-10 参照。それについては後述する。

用のうちの判断の作用が、後半部分には、排除の作用の二つが示されているのである。例えば、壺を把握する分別知は、壺と判断する力により、その対立項である非壺と把握することを排除する知であるので、排除作用である。この二つの作用は、所謂、断定 (yong gcod, \*pariccheda) と断除 (rnam bcad, \*vyavaccheda) に他ならない。この断定と断除は、一つの知の表裏一体の作用なので、別々の知の作用として分けることは出来ない。そしてこの二つの作用を備えたものこそが、排除作用と定義されるのである。

この排除作用の定義基体として、(1) 推論等の判断対象に対して不迷乱な分別知と (2) 疑念の二つが挙げられているが、ここで「判断対象に対して不迷乱な」という限定に留意する必要がある。これは、判断対象に対して迷乱した知である有分別誤知 (rtog pa log shes) を排除するので、ツァンナクパは、有分別誤知に排除作用を認めていなかった可能性がある。もしそうであれば、有分別誤知にも排除作用を認めていたチャパ<sup>58</sup>とは解釈を異にすることになるが、他方において、有分別誤知はこの排除作用の定義を充足するようにも見える。この点は微妙であるので、後で再度検討しよう。それ以外の憶測や再決知、確定知などは、ここには明記されていないが、判断対象に対して不迷乱な知であるので、排除作用として立てられる。

また、二辺に定まらない知である疑念もまた他者排除と見做されていることは留意すべきである。チャパもまた、疑念に排除作用を認めるので、その点で両者は解釈を共にしている。

このように、排除作用とは、分別知の作用であり、無分別知には当然のことながら認められないが、このことは、同時に、ツァンナクパが、無分別知に、判断と排除の作用、即ち、断定と断除の作用を認めていないことを意味している。直接知覚に対象確定作用を認めるか否かということについては、チベットのみならず、インドにおいても長い議論があるが<sup>59</sup>、少なくともこの定立作用と判断作用の設定を見

---

<sup>58</sup> 西沢 2014, p. 259 参照。

<sup>59</sup> 直接知覚に対象確定作用を認めるか否かという問題の起源は、ダルマキールティ自身がその件について一貫性を欠いた記述を残していることに由来する。そのため、後代のインド及びチベットの学者達の間には、その件を巡って解釈の相異が起った。それについては、西沢 2011b, Vol. 2, pp. 450-467; 2013a; 2015 を参照。そこで、ダルマキールティの註釈者達の中で、シャーキャブッディやアルチャタは直接知覚に対象確定作用を認めない立場であるが、ダルモッタラは条件付きで対象確定作用を認めること、そして、このダルモッタラの解釈が後代ゴク翻訳師を通じてチベットに流布し強い影響力を持ったことを明らかにした。

る限り、ツァンナクパの立場は、直接知覚に、対象確定作用を認めない立場と推定される<sup>60</sup>。

## 2. 排除が反体を対象とするものであると論証すること：

このように、ツァンナクパにとっても、チャパ同様に、他者排除は、分別知の作用の一つとして捉えられていたわけであるが、それは、反体 (ldog pa, \*vyāvṛtti) を対象とするものであることが明記されている。前述したように、定立は実体 (rdzas, \*dravya) を対象とするものとされ、その点で、両者は対照的である。この「反体」という概念は、インド原典の文脈では、他者排除とはほぼ同義の意味で用いられているものであるが<sup>61</sup>、ツァンナクパは、ここで、それを他者排除それ自体ではなく、その対象と見做している。この第三の科段は、定立作用の箇所と同様に、「対象の実相」等の三つに科段分けされているが、順にその内容を検討しておこう。

### (1) 排除作用の知の対象の実相 — 反体の三相 —：

まず、「対象の実相」の科段の内容は以下の通りである。

「第一は、(1) [煙から火を把握する] 推論の判断対象である火性 (=火<sup>62</sup>) と、(2) それ (=火) の所作と無常が別異を欠くことと、(3) 場所・時・形相が別異の諸々の火は随伴なく存するものであること [である] が、それに

<sup>60</sup> 但し、ツァンナクパ、さらにはチャパは、認識手段を反対項の増益を排除するものと規定しているのだから、直接知覚の認識手段が反対項の増益を排除するものであるのか否かについて、矛盾が生じるように見える。その点については別稿にて検討することにする。チャパの認識手段論については、西沢 2010 に簡略に紹介した他、西沢 2011b, Vol. 2, pp. 163-185 を参照。ツァンナクパの認識手段論については、西沢 2011b, Vol. 2, pp. 173-185 を参照。

<sup>61</sup> 例えば、ジネンドラブディは、vyāvṛtti (Tib. ldog pa)/ anyāpoha (Tib. gzhan sel)/ vyavaccheda (Tib. rnam par bcad pa) を同義語 (paryāya) と明言している。PST 253b6: ldog pa dang gzhan sel ba dang don gzhan rnam bar gcod pa zhes pa la sogs pa rnam grangs yin zhing/ ...

<sup>62</sup> 原文は、me nyid (Skt. agnitva) とあるが、これは普遍 (spyi) を指す表現である。詳細は後述するが、ツァンナクパは、普遍を分別知によって仮設されただけ非事物とは解釈せず、単に、<異類から排除されたもの>と規定している。それ故、ここで「火性」といっても、分別知によって仮設されただけのもではなく、目的達成可能な事物ないし自相としての火そのものを意味することに留意する必要がある。これが火を指すことは、推論の判断対象 (zhen yul) と規定されているところから明らかであるが、実際、『智慧灯明』の平行句 (同書 p. 19.18) では、mer gnas pa (火として存するもの) と換言されている、これは火に他ならない。チャパ自身、『量決択チャパ註』の平行句では、喩例が些か異なるが、この語は mi rtag par gnas pa (無常として存するもの) と記されている (同書 27a5)。このようにサンブ系学者にとって、普遍と自相は対立概念ではないので、その点に留意する必要がある。

対して、別異や随伴が増益された仕方は、前述した通りに認められるである。」(『善説集成』118b5f.<sup>63</sup>)

ここでは、分別知の判断対象である自相の在り様について解説されているが、これは、多少の語の出入りは見られるが、『意闇払拭』に見られる「事物の実相」の科段の記述を引き写したものである。その内容については既に解説したので<sup>64</sup>、ここでは繰り返さない。定立作用の知の対象の実相の科段では、『量決択』や『量評釈』から多数の引用が見られ、他者排除論に関する主題が比較的詳しく論じられていたが、ここでは原典からの引用は見られず、またその内容も定立作用の対象の実相の箇所と比べると、より簡略なものである。またここで、無別異の実体である所作と無常に別異性が増益された仕方や、場所・時・形相が別異の諸々の火に対して随伴 — 即ち、単一の「火」 — が増益された仕方は、先きに紹介した定立作用の「対象の実相」の科段において既に解説されたので、ここで、「前述した通りに」と言うのは、それを念頭に置いてのことである。

ところで、このように、定立作用と排除作用の設定には、共に、「対象の実相」という同名の科段が見出されるのであるが、その両者は一体如何なる内容的な関係があるのでしょうか。その点を次に検討しておこう。

## (2) 定立作用と排除作用の対象の実相の関係：

まず最初に、留意すべきは、この二つの「対象の実相」という科段が、順に、「定立が実体を対象とするものであると論証すること」と「排除が反体を対象とするものであると論証すること」という二つの科段に属している点である。その科段名に明示されているように、定立作用は、実体 (rdzas, \*dravya) を対象とするものであり、排除作用は、反体 (ldog pa, \*vyāvṛtti) を対象とするものである以上、その対象の実相とは、順に、実体の実相と反体の実相に相当するはずである。詳細は後述するが、ツァンナクパによれば、実体とは、反体の諸法が離れることなく集合したものであり、反体とは、その実体に属する諸法を指す。例えば、火は、所作や無常等の諸法が不可離に集合したものであるため、実体であり、その火に属する所作や

<sup>63</sup> dang po ni rjes dpag gi zhen yul te me nyid dang de'i byas mi rtag tha dad gyis stong pa dang yul dus mam pa tha dad kyi me nams rjes 'gro myed par gnas pa la tha dad rjes 'gro sgro btags pa'i tshul snga ma bzhin du blta bar bya'o//

<sup>64</sup> 西沢 2014, p. 260f.参照,



無常等の諸法は反体とされる。果たして、定立作用と排除作用の科段に示された「対象の実相」は、そのような実体と反体の実相となっているのであろうか。さらに、その両者は如何なる関係にあるのであろうか。その点を比較検討するために、定立作用と排除作用の対象の実相を以下に列挙しておく。

	定立作用の対象の実相 (=実体の三相)	排除作用の対象の実相 (=反体の三相)
1	壺等が非青から反転した青として存すること	火性 (=火)
2	青・所作・無常等は、無別異の実体 (=同一実体) として存すること [=諸法の無別異性]	火に存する所作と無常とが別異 [実体] を欠くこと (=同一実体であること) [=諸法の無別異性]
3	無別異の実体である壺と青・所作・無常等に対して法と有法等の区別を立てることは、増益であること [=法と有法等の別異性]	場所と時と自性が別異である火は、[他と] 混合せずに随伴なく存すること (=同類・異類の全ての他から反転したものであること) [=自相の唯一性]

一見して疑問に思うのは、これらは、本当に実体と反体の実相となっているのかという点である。例えば、反体の三相であるが、これは、火ではなく、火に属する所作や無常等の反体の在り方を示すものであるはずであるが、実際には、所作や無常等の在り方に言及した規定は、第二相のみであり、第一相と第三相は、実体である火の在り方を示すものとなっている。他方、実体の三相においては、第一相は確かに、実体の在り方を示すものであるが、第二相は、所作や無常等の反体の在り方を、第三相は、実体である壺と反体である所作等の両者の在り方を示している。

実際、これらの三相はむしろ逆転させたほうが妥当に見える程である。例えば、定立作用の対象の第三相であるが、壺と所作・無常等に立てられた法と有法の区別が増益されたものであることは、定立作用の知である無分別な直接知覚の対象の在り方を示したのではなく、むしろ、分別知の対象の在り方を示したものであろう。なぜならば、直接知覚には、青と所作と無常等は無別異の同一実体として顕現するのであり、それが法と有法という形で顕現するのは、直接知覚ではなく、分別知においてであるから。そもそも、増益は分別知以外には存在しない。同様に、排除作用の対象の第三相にしても、場所と時と自性が別異である火が他のものと混合せず

に随伴なく存することは、直接知覚に顕現するものであり、分別知においては、場所と時と自性が別異である諸々の火は、「火」という単一の普遍相の仕方では顕現するので、それは、分別知の知の対象の在り方ではなく、無分別知の対象の在り方と考えるのが自然かと思われる。

さらに、この両者のうち、第二相は、共に、所作と無常等が無別異であることを示した同一の規定に他ならないので、定立作用と排除作用という相対立する知の対象の共通の相とするのは疑問である。実際、所作と無常等が無別異に捉えられるのは、定立作用の知によってであり、排除作用の知には、この両者は区別された形で顕現するのである。

振り返るに、チャパが、特に分別知の設定においてのみ、「事物の実相」という科段を設定し、無分別知にはそれを設定しなかったことには相応の理由があったはずである。チャパが「事物の実相」と言った場合、分別知の顕現対象は事物ではなく対象普遍であるので、それは、分別知の顕現対象ではなく、その判断対象ないし行動対象の在り方を念頭に置いていたことは疑いない。つまり、分別知には、(1) 自相としての火ではなく火の対象普遍が顕現し、(2) 所作や無常等は別異のものとして顕現し、(3) 場所と時と自性が別異である諸々の火は、「火」という無別異の相(=火の対象普遍)として顕現するが、そのように事物が分別知に顕現する在り方は、増益された在り方であり、事物の真の在り方ではない、ということを示す為に、チャパは「事物の実相」という科段を立てたものと推定される。それ故、それは、分別知に顕現する仕方を離れた、事物の真の在り方であり、ツァンナクパが言うように、排除作用の対象である反体の在り方を示すものではなかった。実際、この定立作用と排除作用の対象として、実体と反体を立てることは、ツァンナクパ独自の設定であり、チャパには全く見られないのである。その点で、両者の間にはその解釈に乖離が見出される。

他方、チャパが定立作用に、「事物の実相」の科段を立てなかった理由は明白である。なぜならば、定立作用の知である直接知覚には、分別知とは異なり、事物はあるがままに顕現するので、その実相を設定する必要は全くないからである。あえて立てるならば、それは、分別知の科段に立てられた事物の実相と全くの同内容となる。なぜならば、事物は、それが分別知と直接知覚に顕現する仕方は異なるが、事物それ自体の在り方は、分別知にとっても、直接知覚にとっても全く変わらない

からである。それ故、「事物の実相」を、「対象の実相」と換言し、定立作用と排除作用に別々にそれを設定したツァンナクパの解釈は、チャパの本来の意図からは逸脱したものであり、さらには後退したものと云わざるを得ない。

さらに、定立作用の知が実体を対象とし、排除作用の知が反体を対象とするというツァンナクパの解釈もまた、その妥当性が疑われるものである。例えば、壺を把握する直接知覚には、壺のみならず、所作や無常等もまた顕現するので、実体のみならず反体もまたその対象（＝把握対象）であることになる。また、火が無常であることを理解する推論は、無常のみならず、火をも対象とするので、反体のみならず実体をも対象とすることになる。その点をツァンナクパが如何に解釈していたのかという点は、判然とせず、今後の検討課題として残されている。あえて、定立作用の対象を実体に、排除作用の対象を反体に結び付ける必要性は見出されないように思われる。

以上のように、ツァンナクパによる定立作用と排除作用の対象の実相の設定には、多くの不明点や問題点が潜在していることが明らかとなった。但し、たとえツァンナクパの意図が如何なるものであったとしても、彼が定立作用の対象の実相の箇所において、『量決択』のみならず、『量評釈』をも典拠として、他者排除論を議論していることは無視できない事実である。これは、チベット人学者が他者排除論を論じた最も初期の例の一つであり、しかも、単なる註釈としてではなく、独立した設定として論じたものである点で、資料的な価値は極めて高い。

### (3) 排除作用の知の把握方法：

続く、「知の把握方法」の科段では、推論を例として、分別知の三つの作用が列挙されている。即ち、

「第二。知の把握方法は三つある。即ち、証因から生じた知（例：煙から峠に火を理解する推論）には、(1) 把握されたもの（＝分別知の把握対象）である仮設された火の形相（＝火の普遍相）が顕現すること（snang ba）と、(2) それ（＝火の普遍相）を外部対象である事物としての火（＝火の自相）と判断すること（zhen pa）と、(3) その力（＝火が存在すると把握する推論の力）により火は存在しないと把握することを排除すること（sel pa）で

ある。」(『善説集成』118b6f.<sup>65</sup>)

ここには、推論の作用として、(1) 顕現、(2) 判断、(3) 排除の三つが挙げられている。『意闇払拭』では、先きに引いた「事物の実相」の科段の直後に、同名の科段が見出されるが、内容的には、この科段よりも、むしろ、「分別知の作用」の科段(『意闇払拭』4a2)を踏襲したものである。ここでは特に推論が例として挙げられているが、これは分別知一般が事物を把握する仕方である。それは以下のように纏められよう。

- (1) まずこの分別知に火の普遍相が顕現する。それは分別知により仮設されただけのものであり、自相のように実在するものではない。 [= 顕現の作用]
- (2) 次に、この分別知に顕現した火の普遍相を、外部に実在する自相としての火と判断する、即ち、同一視する。 [= 判断の作用]
- (3) 火があると判断すると同時に、火がないと判断する反対項の増益を排除する。 [= 排除の作用]

これは直接的にはチャパの設定を踏襲したものであるが、特にチベット人学者の独創的な解釈というわけではなく、インド原典に遡ることが出来る解釈である。

#### (4) 知と対象が一致することを考察すること：

「対象の実相」では対象の三相が示され、「知の把握方法」においても三つの知の把握方法が示されたが、この第三の科段ではその両者の対応関係が議論されている。ツァンナクパによれば、対象の三相のうち、第一相については両者は一致するが、残りの二相については一致しないことを、Pvin II. 8 や PV I. 48cd を引用しつつ解説している。その詳細については紙面の余裕がないので、ここでは割愛する。

#### IV. 定立作用と排除作用の何れでもない知：

以上、定立作用と排除作用の二つの知の作用を解説した。最後に、この何れの作用も有しない知について検討を加えておこう。ツァンナクパの解説は以下の通りである。

---

<sup>65</sup> gnyis pa blo'i 'dzin stangs ni gsum ste/ rtags las 'ongs pa'i blo de la gzung pa me'i rnam pa sgro btags snang pa nyid dang/ de nyid kyi (delete: kyi?) phyi rol dngos po'i mer zhen pa nyid dang/ de'i stobs kyis me myed du 'dzin pa sel pa nyid do//

「分別知と無分別知のうち、迷乱した[知]には、定立と排除の定義は両者ともに存在しないというのも、一つの説 (lugs cig) である。」(『善説集成』119a2<sup>66</sup>)

ここで、ツァンナクパは、一つの説として、迷乱した分別知と無分別知、即ち、有分別迷乱知(=有分別誤知)と無分別迷乱知の二つを、定立と排除の何れの作用もない第三の知として立てる一説を紹介している。これをツァンナクパは、他説として立てたのか、あるいは、自説として認めていたのかという点が問題であるが、上述したように、ツァンナクパは、無分別迷乱知には定立作用を認めていないことが確認されている。ただ、同様に、有分別迷乱知(=有分別誤知)にも排除作用を認めていないか否かについては微妙である。前述したように、排除作用の定義基体としては、判断対象に対して不迷乱な分別知と疑念の二つしか提示しておらず、わざわざ、「判断対象に対して不迷乱な」という限定辞を付けているところを鑑みると、判断対象に対して迷乱した有分別迷乱知には、排除作用を認めていないように見える。他方、ツァンナクパは、排除作用を<それと判断する力により[それより]他のものと把握することを排除するもの>と定義しているが、有分別迷乱知もまた、この定義を充足するように見える。例えば、語を常住と把握する有分別迷乱知は、語を常住と判断する力により、それより他のもの、即ち、語を無常と把握することを排除するからである。その点を如何に解釈するかが問題である。

もしツァンナクパが、有分別迷乱知に判断作用を認めていたならば、この点で彼は師であるチャパと解釈を共有することになる。その場合には、分別知と無分別知の何れでもない知としては、無分別迷乱知のみを立てていたことになる。他方、もし、有分別迷乱知に判断作用を認めていないのであれば、その点で、師とは解釈を異にし、その何れでもない知としては、有分別及び無分別の二つの迷乱知を立てていたことになる。その解釈は、まさにここに「一つの説」として提示されているものに他ならない。結局、ツァンナクパのこの記述を見る限り、彼はこの件について確定的な判断を保留にしていたように見える。今は、暫定的に、有分別迷乱知は判断作用の定義を充足していることを根拠として、ツァンナクパは、チャパ同様に、有分別迷乱知に判断作用を認めていたと解釈しておくが、この点は検討課題である。

<sup>66</sup> rtog pa dang rtog med pa la 'khrul pa rnam la ni sgrub pa dang sel pa'i mtshan nyid gnyis ka myed do zhes bya ba ni lugs cig go//

先きに紹介したように<sup>67</sup>、チャパは、「自身の身体を猿等〔の身体〕として修習する分別知」の如き、＜外部対象として判断しない分別知＞には、定立と排除の二作用を認めない。この点で、ツァンナクパとは解釈を異にしている。両者の解釈の違いを纏めるならば、以下のようになろう。

#### 1. チャパの解釈

- 定立作用：無分別不迷乱知（＝直接知覚）
- 排除作用：外部〔対象〕として判断する分別知（推論／憶測／再決知／有分別誤知／疑念）
- その何れでもないもの：外部対象として判断しない分別知／無分別迷乱知

#### 2. ツァンナクパの解釈

- 定立作用：無分別不迷乱知（＝直接知覚）
- 排除作用：全ての分別知（有分別迷乱知も含む？）
- その何れでもないもの：無分別迷乱知

### V. 他者排除論に関連する一連の主題の考察：

以上、ツァンナクパの他者排除論を、彼の『量決択』に対する註釈『善説集成』を資料として検討した。そこから、ツァンナクパは、他者排除を知の側に結び付けるチャパの解釈を基本的に踏襲しつつも、定立作用を他者排除（＝排除作用）の対概念として新たに設定して、その定義等を明確に規定したこと、さらには、『量決択』のみならず、『量評釈』をも援用して、比較的忠実にダルマキールティの他者排除論を解説していることなどが明らかとなった。特に、他者排除と定立を独立した主題として科段設定したことはツァンナクパの貢献である。そこで、次に、この他者排除論に密接に関係した諸主題<sup>68</sup>についても、併せて検討を加えておこう。

<sup>67</sup> 西沢 2014, pp. 259f., 264, n. 84 参照。同註 84 に挙げた『意闡私抉』の文章 (8a5f.) には、二月等が顕現する無分別不迷乱知は、事物に対して定立によっても作用せず、他者排除によっても作用しないと明記されている。

<sup>68</sup> 筆者は前稿の冒頭部 (西沢 2014, p. 231) において他者排除論に関する四つの関連主題を提示した。即ち、1. 否定 (dgag pa, \*pratiṣedha) と定立 (sgrub pa, \*vidhi) の設定、2. 実体 (rdzas, \*dravya) と反体 (ldog pa, \*vyāvṛtti) の設定、3. 普遍 (spyi, \*sāmānya) と特殊 (bye brag, \*viśeṣa) の設定、4. 言表者 (rjod byed, \*adhidhāna) と言表対象 (\*brjod bya, \*abhidheya) の設定である。

## 1. 実体と反体に関するツァンナクパの見解：

前述したように、ツァンナクパは、定立作用を、実体 (rdzas, \*dravya) を対象とするもの、排除作用を、反体 (ldog pa, \*vyāvṛtti) を対象とするものと規定した。しかし、そこでは、実体と反体とは何を意味するのかということについては解説が見られなかった。実は、この両者は、『善説集成』第一章（直接知覚章）に既に解説されていたものである。そこで、実体と反体に関するツァンナクパの基本的理解をここに紹介しておこう。チャパの『意闇払拭』には、実体と反体の纏まった設定は確認されず、その定義等も明確に立てられていないので、このツァンナクパの設定は、チベット人学者による最も古い実体と反体の設定の一つである。

ツァンナクパの実体と反体の纏まった設定は、＜定義・定義対象・定義基体の三つの設定＞に属する「自体と反体の意味 (ngo bo dang ldog pa'i don)」という科段 [15a5-8] に見出される。その内容は以下の通りである。

「ここで、「自体 (ngo bo, \*svarūpa/svabhāva)」ないし「実体 (rdzas, \*dravya)」と云うのは、(1) 事物 (dngos po, \*bhāva/vastu) それ自体ではない。なぜならば、普遍と特殊の二つにも [実体は] 知られているからである。(2) 自立的に成立しているもの (rang dbang du grub pa, \*svatantrasiddha) でもない。なぜならば、仮有 (btags yod, \*prajñaptisat) にも同一と別異の実体は立てられるからである。(3) 外教徒の如く、有法 (chos can, \*dharmin) と法 (chos, \*dharma) に対して実体と反体と云うのでもない。なぜならば、反体なくしては実体は存在しないからである。それ故、＜反体の諸法が離れることなく集合した対象＞が、それらの「実体」と云われ、＜[そのように反体の諸法が] 集合したものを有するもの (=実体) の諸法＞を「反体」と云うのである。[例えば、] 鎧 (khrab) と [鎧の] 紋章 (byang bu) の如しである。」(『善説集成』15a5-7<sup>69</sup>)

ここで、ツァンナクパは、まず最初に、「自体 (ngo bo)」と「実体 (rdzas)」が同義であることを示しているが、その点は、ツァンナクパの用語法に関連して重

<sup>69</sup> 'dir ngo bo 'am rdzas zhes bya ba dngos po nyid ni ma yin te spyi dang bye brag gnyis la yang grags pas so// rang dbang du grub pa'ang ma yin te btags yod la'ang rdzas cig dang tha dad 'jog pas so// phyi rol pa'i (read: pa?) ltar chos can dang chos la rdzas dang ldog par brjod pa'ang ma yin te/ ldog pa las ma gtogs pa'i rdzas nyid myed pa'i phyir ro// des na ldog pa'i chos mams 'bral mi shes par 'dus pa'i don ni de dag gi rdzas su brjod cing 'dus pa can gyi chos mams ldog par brjod pa yin te khrab dang byang bu bzhin no//

要である。この両概念の異同については、後代、ゲルク派においてしばしば論じられることになる。ツァンナクパにとっては、例えば、同一自体 (ngo bo gcig) と同一実体 (rdzas gcig) は同義である。それから、実体と反体の定義に関して、三つの他説を挙げて批判しているが、この「実体」という概念は、論者により、かなり解釈の揺れが見られる厄介な概念であり、その解釈を巡っては多くの議論があるが、今はそれに触れず、ツァンナクパの定義<sup>70</sup>を挙げるに留めておく。

- 実体の定義：反体の諸法が離れることなく集合した対象 (ldog pa'i chos rnam 'bral mi shes par 'dus pa'i don)
- 反体の定義：[反体の諸法が] 集合したものを有するもの (= 実体) の諸法 ('dus pa can gyi chos rnam)

ツァンナクパによれば、実体とは、端的には、反体の諸法の集合体である。例えば、火は所作や無常等の多くの反体が集合したものであるので、実体と云われる。これに対して、反体とは、端的には、実体に存する諸法であり、火に存する所作や無常等を指す。このツァンナクパの規定は、かなり風変わりな規定であり、後代、批判の対象となった。例えば、サパンは、『正理宝蔵』第三章 (普遍と特殊の考察) において、これらの定義を批判している。それについては、サパンの実体と反体の設定の箇所の後述しよう。

さらにツァンナクパは、上述の実体と反体の定義を挙げた後で、『実体に依拠した法』と『反体に依拠した法』について解説している。即ち、

「[実体と反体とは] 以上のようなものである。そして、生滅等の或る反体は、『実体に依拠した法』(rdzas la rten pa'i chos, i.e. rdzas chos, 実体法) である。なぜならば、それとそれでないもの (= 相対立するもの) は同一実体においてあり得ないからである。所証と証因等の或るものは、『反体に依拠した法』(ldog pa la rten pa'i chos, i.e. ldog chos, 反体法) である。なぜならば、反体が別異であるならば、同一実体にもあり得るからである。」(『善説集成』15a7f.<sup>71</sup>)

<sup>70</sup> 『正理宝蔵シャ大註』には、ツァンナクパ等の実体と反体の定義として以下の二つが挙げられている。Def. of rdzas: ldog pa du ma 'bral mi shes pa; Def. of ldog pa: 'dus pa can gyi chos kha yar ba. 同書 Vol. 10, p. 107.5f. 参照。rdzas chos と ldog chos の定義も併記されているが、それは後述する。

<sup>71</sup> de lta yin dang skye 'jig la sogs pa'i ldog pa 'ga' zhig ni rdzas la rten pa'i chos yin te de dang de ma yin rdzas cig la mi rung pa'i phyir ro// sgrub (read: bsgrub) bya dang gtan tshigs la sogs pa 'ga' zhig ni



直弟子のツルトゥンは、この二つの語を、順に、実体法 (rdzas chos) と反体法 (ldog chos) と換言して解説を加えているが<sup>72</sup>、ここで実体法の喩例として挙げられている生滅のほか、ツルトゥンは青と非青、常住と無常等を例示している。例えば、常住と無常の二つは、壺等の同一実体において共在し得ないので、実体法と云われる。なぜならば、壺の上には無常があるほか、無常と相対立する常住はあり得ないからである。これに対して、反体法とは、相対立するものが同一実体においてあり得るものである。例えば、ここに挙げられた所証と証因の二つは、別異反体であるので、同一反体の上に共在しえないが、煙等の同一実体において共在しえるので、反体法と云われる。なぜならば煙等は証因とも所証法ともなり得るからである。

この両概念は、筆者の知る限り、チャパの典籍には見出されず、恐らくは、ツァンナクパにより案出されたものと推定される。この設定は、後代のゲルク派のドゥタ文献においても一章を設けて論じているものであるが<sup>73</sup>、『ラトゥドゥタ』にも、この実体法と反体法の設定はインド原典に基づかず、チベットにおいて成立したものと記されている<sup>74</sup>。シャーキャチョクデンも、実体と実体法、反体と反体法を区別することはダルマキールティの論理学七部論書には見出されないことを明言している<sup>75</sup>、ツァンナクパの創案である可能性が高い。しかし、インド原典に辿

ldog pa la rten pa'i chos yin te ldog pa tha dad na rdzas gcig la'ang rung pa'i phyir ro//

<sup>72</sup> 『智慧灯明』 p. 62.9-12 参照。

<sup>73</sup> 『ラトゥドゥタ』 pp. 98-111; 『セードゥタ』 pp. 146-161; 『ヨンジンドゥタ』 pp. 60-66; 『ローリンドゥタ』 pp. 14-16 等参照。特に、『セードゥタ』では、これを、「チャパ説の実体と反体の設定 (Cha pa'i lugs kyi rdzas ldog gi rnam gzhang)」と称して、「自説の実体と反体の設定 (rang lugs kyi rdzas ldog kyi rnam gzhang)」から区別して論じている。

<sup>74</sup> 『ラトゥドゥタ』 p. 98f. 参照。『ラトゥドゥタ』では通常、各章の冒頭部に、所依典籍である『量評釈』の偈文を提示するのが常であるが、この実体法と反体法の設定の章では、当該の『量評釈』の偈文が提示されずに、代わりにこの設定にまつわる興味深い挿話を紹介している。それによれば、この実体と反体[の設定]は、サンブの近辺の尼僧の講学院 (gSang phu'i nye skor btsun ma'i bshad gr[w]a) の頭脳明瞭な者を惑わす為に立てられただけで、原典の理解等にも資益しないという伝承があるという。

<sup>75</sup> 『正理宝蔵シャ大註』 Vol. 10, pp. 106.7-107.6: spyir sDe bdun mdzad pa'i gzhung na rdzad dang rdzas chos kyi go don so sor bshad ma med cing/ ldog pa dang ldog chos la yang med mod/ slob dpon grags pa'i dbang phyug gTsang nag pa la sogs pa rnam kyi[s] sgra dang bum pa lta bu la rdzas dang de'i steng du bsgrub rgyu dang 'gog rgyu'i chos rtag pa dang mi rtag pa lta bu rdzas chos zhes bya zhing/ shes bya dang gzhal bya lta bu la ldog pa zhes bya zhing/ de'i steng du dgag rgyu dang sgrub rgyu'i chos med dgag yin pa dang/ min pa lta bu la ldog chos zhes bya la/ ... このように述べてから以下の一連の定義をツァンナクパ等の定義に帰している。

Def. of rdzas chos: dngos 'gal rdzas gcig la mi 'du ba (直接的対立が単一実体に集合しないもの)

Def. of ldog chos: dngos 'gal ldog pa gcig la mi 'du ba (直接的対立が単一反体に集合しないもの)

同じ定義は、『正理宝蔵シャ小註』 p. 499 にも Bod snga ma dag (チベット前代の者達) の見

ることが可能な概念であることを示唆する者も見られるので<sup>76</sup>、その点は慎重な検討が必要である。その詳細については、実体と反体の設定と併せて別稿にて論ずることにしたい。

## 2. 定立と否定に関するツァンナクパの見解：

ツァンナクパの否定 (dgag pa, \*pratiṣedha) と定立 (sgrub pa, \*vidhi) に関する纏まった記述は、『善説集成』第一章に属する「理解対象である否定と定立の自性 (rtogs par bya ba dgag sgrub kyi rang bzhin)」 [18a7-20a2] に見出される。そこで、ツァンナクパは、否定対象を否定して、他の法を引發するものと引發しないものの点から、非否定と無否定を立てる或る者の説を前主張を立てて批判している。即ち、

「或る者は、「否定対象を断除して断定を引發しないものが否定 (= 無否定) であるが、他法を引發するものが非否定である」と云う。」(『善説集成』

---

解として引かれている。ここでツァンナクパは、grags pa'i dbang phyug (著名の主) と称されているが、これは注目に値する表現である。一般にチャパは、rigs pa'i dbang phyug (正理の主) と称されるが、この二つの表現は、チャパは正理に通達したことで知られているが、ツァンナクパは著名な人物として知られていることを示唆するものである。rigs pa'i dbang phyug というのは、他書でも往々に見掛けるが、この grags pa'i dbang phyug は珍しい表現で、余り見掛けない。

シャーキャチョクデンに先立ち、ラマタンパもまたツァンナクパの名前を明記した上で、以下の定義を『要綱大論』に引いて批判している (同書 p. 727.1f.)。

Def. of rdzas chos: de dang de min ldog pa gcig la 'du yang rdzas gcig la 'du mi srid pa.

Def. of ldog chos: [de dang de min] rdzas gcig la 'du yang ldog pa gcig la 'du mi srid pa.

このように、後代の一連の学者達は、この実体法と反体法の設定をチャパではなくツァンナクパに帰しており、このことは、この設定がツァンナクパの創案であるという筆者の推測を裏付けるものである。前述したように、『セードウタ』では、この設定は「チャパ説の実体と反体の設定」の章に見出され、チャパの説に帰されているが、厳密には妥当性を欠いている。ちなみに、ここでラマタンパがツァンナクパのものとして提示した定義は、チュミクパが彼の論理学綱要書において、或る者の説として引いて批判したものと一致しており、ツァンナクパの実体法と反体法の設定が後代サキャ系の学者のみならず、サンプ系の学者からもかなり強い批判に晒されたことを示唆している。『チュミク要綱』22a8f./53.8f.参照。

<sup>76</sup> 例えば、『クンケン伝』には、恐らくは先に紹介した『ラトゥドウタ』の記述を念頭において、デスイ・サンギェギャンツォ (sDe srid sangs rgyas rgya mtsho, 1653-1705) がジャムヤンシェーパ (Jam dbyangs bzhad pa, 1648-1721) とやり取りした注目に値する会話が記録されている。

「また或る日、デスイ (sDe srid) が「ドウタの実体法と反体法というのは、典拠が明瞭でないので、尊師チャパが捏造したもの (rtog bzod, lit. 分別知により造られたもの) ではないのか」と質問したところ、[ジャムヤンシェーパは] 論理学書に、実有 (rdzas yod, \*dravyasat) ・仮有 (btags yod, \*prajñaptisat) と云われるものがその典拠であると回答したので、全ての識者達は開眼したのである。」(『クンケン伝』 p. 81.8-12)

ここでジャムヤンシェーパは、実体法と反体法の起源として実有と仮有を挙げている。これらはインド起源の概念なので、もしこの解釈が妥当であれば、ツァンナクパの創案とは言い切れないことになる。ジャムヤンシェーパの実体法と反体法の設定を含めこの点は検討課題である。

18a7f.<sup>77)</sup>

この系統の定義は、チャパの著作にも前主張に引かれ批判されたことは先きに紹介した通りである<sup>78</sup>。但し、そこでは他法を引發することが直接的に理解されるものが非否定、他法を引發しないことが直接的に理解されるものが無否定と立てられ、「直接的に理解されるもの」という一支に重要な意味付けが為されていたが、それは、この『善説集成』に立てられた前主張には見出されないので、定義の立て方に多少の相異が確認される。また、それに対する論難の仕方もチャパの著作に見られるものとは相異するが、ここではその紹介は割愛し、ツァンナクパの自説の箇所だけを紹介しておく。

「それ故、即ち、(1) <法であり、かつ、否定対象の普遍が表象することに依拠せずに、自立的に確定可能なもの>が、定立 (sgrub pa) である。顕現 (snang ba) の如し。(2) <定立を否定しただけのものとして存するもの<sup>79</sup>>が、否定 (dgag pa) である。空性の如し。(3) <それら (=定立と否定) が集合したものの反体>は、否定の定立 (bkag pa'i bsgrub pa) であり、非否定 (ma yin par dgag pa) と云われるものである。虚偽のもの (brdzun pa) の如し。それらのうち、中間のもの (=否定) は、定立法が捨てられる (sgrub chos dor ba) ので、「無否定 (med par dgag pa)」[と云われ]、[残りの] 二つ (=定立と非否定) は、定立法が捨てられないので、「非否定 (ma yin par dgag pa)」と云われる。」(『善説集成』18b2f.<sup>80</sup>)

ここに見られるツァンナクパの定立と否定の設定は、基本的に、チャパの設定に随順したものである。ここでも、否定は無否定と同一視され、定立は非否定である

<sup>77</sup> kha cig na re dgag bya rnam par bcad nas yongs gcod mi 'phen pa ni dgag pa yin la/ chos gzhan 'phen pa ni ma yin dgag yin no zhes zer ro//

<sup>78</sup> 西沢 2014, pp. 267-268 参照。

<sup>79</sup> 原文は、sgrub pa bkag ldog tsam du gnas pa であるが、bkag ldog tsam という表現が些か問題である。この表現は、『善説集成』に散見するが(同書 9b3, 15b1, 18b2, 18b4, 125a6, 206b1), ldog という語に大きい意味はないと思われる。ここでは、bkag pa tsam (否定しただけ) と同様の意味と解しておく。

<sup>80</sup> des na 'di ltar [1] chos gang zhig dgag bya'i spyi 'char ba la ma ltos par rang dbang du nges su rung pa ni sgrub pa yin te snang pa lta bu'o// [2] sgrub pa bkag ldog tsam du gnas pa ni dgag pa ste dgag pa (delete: dgag pa?) stong nyid lta bu'o// [3] de dag tshogs pa'i ldog pa ni bkag pa'i bsgrub pa ste ma yin par dgag pa zhes bya ba brdzun pa lta bu'o// de dag las bar pa ni sgrub chos dor bas myed par dgag pa dang gnyis po ni sgrub chos ma dor bas ma yin par dgag pa zhes brjod do//

と明言されている。その詳細は、既にチャパの箇所解説したので<sup>81</sup>、ここでは再説しないが、一点、非否定の定義基体として立てられている「虚偽のもの」について解説を補足しておくならば、これは、チャパの著作に見られた「幻の如きもの (sgyu ma lta bu)」に相当する。それは、真実成立 (bden grub) の如くに顕現するが、実際には真実成立としては成立していないので、虚偽のものと言われる。

- 定立の定義：法であり、かつ、否定対象の普遍が表象することに依拠せずに、  
自立的に確定可能なもの (chos gang zhig dgag bya'i spyi 'char ba la ma ltos par rang dbang du nges su rung pa)
- 否定 (=無否定) の定義：定立を否定しただけのものとして存するもの (sgrub pa bkag ldog tsam du gnas pa)
- 否定の定立 (=非否定) の定義：それら (=定立と否定) が集合したものの  
反体 (de dag tshogs pa'i ldog pa)

ここでは、これらの定義とは別に、無否定は、「定立法が捨てられるもの (sgrub chos dor ba)」<sup>82</sup>、非否定は、「定立法が捨てられないもの (sgrub chos ma dor ba)」<sup>83</sup>と規定されている。これは、チャパの『意闇払拭』に起源し<sup>82</sup>、ツルトウンの『智慧灯明』では、両者の定義として採用されることになるが<sup>83</sup>、後代、サパン等により批判の対象とされたものである。それについては後で紹介しよう。

### 3. 普遍と特殊に関するツァンナクパの見解：

普遍 (spyi, \*sāmānya) と特殊 (bye brag, \*viśeṣa) に関するツァンナクパの纏ま

<sup>81</sup> 西沢 2014, pp. 265-267 参照。

<sup>82</sup> 西沢 2014, p. 266f. 参照。

<sup>83</sup> 『智慧灯明』 p. 78.8f. 参照。これについては、『智慧灯明』 p. 78, n. 122 に指摘されている。ちなみに、シャーキャチョクデンは、この定義をチャパに帰して、以下のように解説している。『正理宝蔵シャ大註』 Vol. 9, p. 480.1f: slob dpon de'i gzhung las/ sgrub chos dor ba de dgag pa'i mtshan nyid/ ma dor ba de sgrub pa'i mtshan nyid yin zhing/ dgag pa la med dgag gis khyab pa dang/ ma yin dgag yin na dgag pa ma yin dgos pa dang/ ma yin par dgag pa dang sgrub pa don gcig la 'du ba yin no zhes bzhed do// 「その尊師 (=チャパ) の典籍において、「<定立法を捨てたもの>が否定の定義、<[定立法を] 捨てないもの>が、定立の定義であり、否定は無否定により遍充されており、非否定であるならば、否定でない必要があり、非否定と定立は同義に包摂される」とお認めになった。」これは、「正理の主 (rigs pa'i dbang phyug)」の説とされるが、同様の文章は『正理宝蔵シャ小註』にも引かれており (同書 p. 619.5)、そこでは、「チャパ等 (Phya pa sogs)」に帰せられている。他方、ロオケンチェンは、この定義をツァンナクパに帰している。『正理宝蔵口註』 p. 178.24 参照。さらに、この定義は、サンブ系の学者であるチュミクパによっても引かれ批判されている。『チュミク要綱』 pp. 65.9-66.1 参照。

った見解は、『善説集成』第一章所収「普遍と特殊の意味 (spyi dang bye brag gi don)」 [20a8-20b2] に見出される。前述したように、チャパの『意闡払拭』には普遍と特殊の独立した設定は確認できないので、ツァンナクパのこの設定はチベット人学者による最も古いものの一つである。そこで、ツァンナクパは、最初に二つの他説を批判してから、自説を述べているが、他説の批判の部分は以下の通りである。

「そのうち、ここで否定と定立として理解されるべき「普遍」と「特殊」と云われるものは、(1) 所遍 (khyab bya, \*vyāpya) と能遍 (khyab byed, \*vyāpaka) を言うのではない。特殊が成立するならば普遍が成立し、そして、普遍が斥けられるならば、特殊が斥けられるという設定は妥当ではないから。(2) [また、] 限定者 (khyad par du byed pa, \*viśeṣaṇa) と限定対象 (khyad par du byas pa, \*viśeṣya) でもない。自性が同一でないものにも [普遍と特殊があることに] なるから。」(『善説集成』 20a8-20b1<sup>84</sup>)

通常、普遍と特殊と言った場合、無常と壺のように、より遍充の大きいものが普遍で、より遍充が小さいものが特殊と考えるのが一般的であり、後代のゲルク派のドクタ文献では実際そのように規定されているが<sup>85</sup>、ツァンナクパはその解釈を否定している。その理由については、自説の箇所を纏めて解説しよう。他方、後者については、例えば、杖と杖を有する人は、限定者と限定対象であるが、別異の自性であり、普遍と特殊の関係にはないからである。ツァンナクパによれば、普遍と特殊には自性が同一であることが必要である。

このように二つの他説を批判してから、その直後に自説をこう述べている。

「そうではなく、尊師 (=ダルマキールティ) が、「[全ての事物は、] 同類

---

<sup>84</sup> de la 'dir gang zhig dgag sgrub du rtogs par bya ba'i spyi dang bye brag ces bya ba khyab bya khyab byed la brjod pa ni ma yin te bye brag grub na spyi grub pa dang spyi khegs na bye brag khegs pa'i rnam gzhag mi 'thad pa'i phyir ro// khyad par du byed pa dang byas pa'ang ma yin te/ rang bzhin mi gcig pa la'ang thal ba'i phyir ro//

<sup>85</sup> 例えば、『ラトドクタ』の普遍と特殊の定義は以下の通りである (同書 p. 97) .

Def. of rang nyid spyi yin pa: rang gi gsal ba la rjes 'gro can gyi chos 「自身の個体に随伴する法」

Def. of rang nyid bye brag yin pa: khyab byed du 'jug pa'i rang gi rigs yod pa can gyi chos 「能遍として働く自身の類を有する法」

例えば、無常は、自身の個体である壺や柱等に随伴する法であるので、壺等の普遍であり、他方、壺等は、能遍として働く自身の類、即ち、無常等を有する法であるので、無常等の特殊である。ここでは明らかに、普遍と特殊は、能遍と所遍の関係として捉えられている。但し、既に指摘したように、ダルマキールティ自身、普遍と特殊に、これとは異なるかなり特殊な解釈を与えている。それについては、西沢 2014, p. 248f.参照。

と異類の事物から反転したことに依拠することを有する」(PVin II. 29 = PV I. 40cd) とお説きなっているのは、<異類から反転した法だけのもの>が、普遍 (spyi, \*sāmānya) ないし限定法 (khyad par byed chos, \*viśeṣaṇa-dharma) であるが、<その同じものが同類の中から [も] 反転した第二の法により把持されたもの>が、その特殊 (bye brag, \*viśeṣa) であり、異 [類] によって限定された法 (khyad par du byas chos, \*viśeṣya-dharma) である。例えば、壺と黄金と黄金の壺の如し。「異 [類] により把持されたもの」とは、他の特殊とそれによって限定されたものである。例えば、黄金と壺と壺の黄金の如し。二つの法が接合しただけの第三の反体が「集合体の普遍 (tshogs pa'i spyi)」と云われる。」(『善説集成』20b1-2<sup>86</sup>)

ここで、まず注目すべきは、ツァンナクパが普遍と特殊を定義するに際して、特に、PVin II. 29cd (= PV I. 40cd) を典拠としている点である。この偈については、これまで既に幾度も言及したが、ゲルク派論理学においては、事物の実相を示す偈として有名な偈である。ここでツァンナクパは、端的に、全ての異類のものから反転したものを、「普遍」、全ての異類のみならず、全ての同類のものからも反転したものを、「特殊」と規定している。ここで、全ての異類のものから反転したものとは、例えば、壺は、無常である点で異類である無為の虚空等の常住なものや、壺である点で異類のものである柱等の無常なものから反転したものであるもので、全ての異類のものから反転したものであり、その意味で、「普遍」と云われる。他方、ある特定の場所・時間・形相により限定された壺は、異類のもののみならず、同類のもの、例えば、壺である点で同類の他の全ての壺からも反転したものであるもので、「特殊」と云われる。この特殊の規定は、場所・時・自性の何れも他の法と混合することがない唯一の個体である「自相 (rang mtshan, \*svalakṣaṇa)」の規定に他ならない。ここから、ツァンナクパは特殊を自相と同一視していることが分かる。

ツァンナクパは、単に遍充の大小の違いに応じて、普遍と特殊を設定しているわけではない。例えば、壺と無常は、所遍と能遍であるが、特殊と普遍ではない。な

<sup>86</sup> 'on kyang slob dpon gyis/ mthun dngos gzhan gyis dngos dag la// ldog pa la ni rten pa can/ [PV I. 40cd] zhes gsungs pa rigs mi mthun las log pa'i chos rkyang pa ni spyi 'am khyad par byed chos yin la/ de nyid rigs mthun nang las log pa'i chos gnyis pas zin pa ni de'i bye brag dang gzhan gyis khyad par du byas chos yin te bum pa dang gser dang gser gyi bum pa bzhin no// gzhan des zin pa ni gzhan gyi bye brag dang des khyad par du byas pa yin te gser dang bum pa dang bum pa'i gser zhes pa bzhin no// chos gnyis phrad tsaṃ gyi ldog pa gsum pa ni tshogs pa'i spyi zhes bya'o//

ぜならば、壺は、特殊でないからであり、普遍であるから。壺には、さらに、黄金の壺や銅の壺等の多数の個体があり、さらに、黄金の壺にしても、東方の黄金の壺や西方の黄金の壺等の多数の個体を想定することができる。異類のみならず、全ての同類からも反転したものが特殊であるので、普遍と特殊の関係は、所遍と能遍のように相対的なものではなく、極めて限定されたものである。

実は、この普遍と特殊の規定は、所謂、＜単独の反体が普遍、二つの反体の集合体が特殊 (ldog pa chig rkyang spyi/ ldog pa gnyis tshogs bye brag)＞と称されるものであり、後代のゲルク派の論理学書にも見出される有名な規定である<sup>87</sup>。後述するように、サパンもまたこれを自説として受容することになるが、これはツァンナクパの独創ではなく、チャパの『意闡払拭』にまで遡る。即ち、

「特殊は、二つの反体の集合体であるが、普遍は単独の反体であるとき、・・・」  
 (『意闡払拭』29b7<sup>88</sup>)

ここで「単独の反体」とは、全ての異類から反転したものを、「二つの反体」とは、全ての異類のみならず、全ての同類からも反転したものを指す。その意味は、直前に解説した通りである。

他方、これとは別に、二つの法が接合したものを、「集合体の普遍 (tshogs pa'i spyi)」と称している。これは、端的には、諸部分が集合したものをいう。例えば、壺は、注ぎ口や胴体、平底などの諸部分が集合したものであるので、集合体の普遍と云われる。これは「普遍」という名が与えられているが、真の意味での普遍ではない。ツァンナクパの基本的見解を纏めるならば、以下の通りである。

- 普遍の定義：異類から反転した法だけのもの (rigs mi mthun las log pa'i chos rkyang pa) [=単独の反体 (ldog pa chig rkyang)]
- 特殊の定義：その同じものが同類の中から [も] 反転した第二の法により把持されたもの (de nyid rigs mthun nang las log pa'i chos gnyis pas zin pa) [= [同類から反転されたものと異類から反転されたものの] 二つの反体の集合体 (ldog pa gnyis tshogs)]
- 集合体の普遍の定義：二つの法が接合しただけのもの (chos gnyis phrad tsam)

<sup>87</sup> 例えば、『解脱道解明』p. 84.11f.: ldog pa ni/ ldog pa chig rkyang spyi dang/ log pa zhes pa ni ldog pa gnyis tshogs bye brag go// 但し、筆者の知る限り、この概念は現代の研究者によってこれまで注目されたことはないようである。

<sup>88</sup> bye brag ni ldog pa gnyis tshogs pa yin la spyi ni ldog pa chig rkyang yin na ...

[=\*諸部分の集合体 (cha shas rnams 'dus pa)]

後代のゲルク派では、普遍は通常、(1) 類の普遍 (rigs spyi) , (2) 対象普遍 (don spyi) , (3) 集合体の普遍 (tshogs spyi) の三つに分類され、そのうちの類の普遍は普遍と同義であるとされるが<sup>89</sup>、ここでは、集合体の普遍に対する言及はあるものの、類の普遍と対象普遍に対する言及は見られない。類の普遍については、他の箇所、集合体の普遍と共に論じられている箇所があり、恐らく、ツァンナクパもまた、普遍と類の普遍を同義と見做していたと推定される。

「集合体の普遍の自体は、<集合したもの ('dus pa) >であるので、集合したものを有するもの (=諸部分) が存在しなければ、[集合体の普遍もまた] 存在しない。他方、類の普遍の自体は、<諸々の実体において存在する一味の反体 (rdzas rnams la yod pa'i ldog pa ro gcig pa) >であるが、それは、単一の実体にも存在するからである。」(『善説集成』94b4f.<sup>90</sup>)

ここで、類の普遍は、「一味の反体 (ldog pa ro gcig pa)」と表現されているが、「一味」とは、この文脈では、「集合体 ('dus pa)」と対比的に使用されている表現であり、普遍が「単一体」であることを示す表現である。ただ、ここでも対象普遍に対する言及は見出されない。実は、この背景には、普遍と普遍相に関するサンプル系の独自の解釈が潜在している。そこで、ここでその重要性を鑑みて、その点について少し解説を加えておきたい。

**普遍 (spyi, \*sāmānya) と普遍相 (spyi mtshan/ spyi'i mtshan nyid, \*sāmānyalakṣaṇa) に関するサンプル系の解釈について：**

前述したように、ツァンナクパの体系では、反体は、壺に存する所作や無常を指すが、それは、必ずしも分別知によって仮設されたものとは捉えられていない。普遍もまた、ツァンナクパの解説を見る限り、同様に、分別知によって仮設されただけのものとは規定されておらず、インド原典に見られる一般的な普遍の理解とは異なっている。それは、単に、<異類から反転したもの>であり、例えば、壺等がそれに相当する。無為の虚空や柱等の異類のものから反転したものであるからである。

<sup>89</sup> 『セードウタ』 p. 127.1; 『ヨンジンドウタ』 p. 57.4f.; 『ローリンドウタ』 p. 12.10f.等参照。

<sup>90</sup> tshogs spyi'i ngo bo ni 'dus pa yin pas 'dus pa can myed na med la rigs spyi 'i ngo bo rdzas rnams la yod pa'i ldog pa ro gcig pa nyid yin la de ni rdzas cig la'ang yod pa'i phyir ro//



このサンプ系の解釈は、後代のゲルク派にも受け継がれている。即ち、ゲルク派の論理学においても、普遍は、特に分別知により仮設されただけのものとは解釈されておらず、単に、諸々の個体に随伴する法を普遍と捉えるのが一般的である<sup>91</sup>。例えば、壺は、事物であるが、普遍でもある。なぜならば、黄金の壺や陶器の壺等の多数の個体に随伴する法であるからである。他方、普遍相 (spyi mtshan) は分別知により仮設されただけのものとするので<sup>92</sup>、普遍と普遍相の二つは峻別されるのが特徴的である。ダルマキールティの論理学書では、この普遍と普遍相の両者は、区別されることなく同義語として用いられるのが常であるので、この点に、用語法の違いが確認される。このように、普遍と普遍相を峻別するゲルク派の解釈の起源は、ツァンナクパ等のサンプ系の解釈に求められるのである。他方、サパンは、後述するように、普遍と普遍相を同一視するインド的解釈を取ることで、その点で、サンプ系及びゲルク系の解釈とは一線を画している。

ところで、サンプ系論理学書に頻出する「対象普遍 (don spyi, \*arthasāmānya)」という語だが、これは、分別知により仮設されただけのものであり、「普遍」と名付けられているが、サンプ系論理学の体系では、普遍よりも、普遍相に関連する概念であり、ダルマキールティの体系では、普遍相そのものである<sup>93</sup>。ツァンナクパのテキストのみならず、チャパのテキストでも、「普遍相 (spyi'i mtshan nyid)」という語は、皆無という訳ではないが、実は殆ど使用されておらず、大抵の場合は、「対象普遍」という語がその代わりに用いられている。これは、「普遍相」という語が「普遍」と字句上混同されやすいので、普遍と普遍相を峻別するサンプ系論理

<sup>91</sup> ゲルク派では、一般に、「自身の個体に随伴する法 (rang gi gsal ba la rjes su 'grol ba'i chos)」を普遍の定義として立てる。『ラトドゥッタ』p. 97.4f.; 『セードゥッタ』p. 126.15; 『ヨンジンドゥッタ』p. 57.3; 『ローリンドゥッタ』p. 12.7f.等参照。

<sup>92</sup> 『セードゥッタ』p. 268.11f.; 『ヨンジンドゥッタ』p. 19.2f.; 『ローリンドゥッタ』p. 4.6 参照。

<sup>93</sup> ダルマキールティの普遍と特殊の解釈については、西沢 2014, p. 248f.において、PV I. 40-42 = PVI n II. 29-31 を資料にして簡単に紹介した。そこでダルマキールティは、特殊を、壺等の事物において、他から反転したものとして成立しているものと規定した。例えば、非所作や常住等の他から反転した、所作 (kṛtaka) と無常 (anitya) がそれに相当する。これは、対象の側に成立しており、所謂、対象の他者排除と称されるものに相当している。他方、普遍とは、その特殊を根拠として、分別知によって仮設されただけの所作性 (kṛtakatva) や無常性 (anityatva) を指す。これは知の側に成立しているもので、実在していない。この普遍もまた、他からの反転を特徴とするものであるが、特殊とは異なり、分別知において、他から反転したものとして顕現する相を指している。ちなみに、普遍もまた他からの反転を相とするものであることは、ダルマキールティにより明言されている。例えば、PV III. 30: arthānām yac ca sāmānyam anyavyāvṛttilakṣaṇam/; Tib. don mams kyi ni spyi gang yin// gzhan las log pa'i mtshan nyid can// 「諸々の対象の普遍は、他からの反転を相とするものである。」

学においては、その混同を避けるために、敢えて使用を控えたものと推察される<sup>94</sup>。

実際、ツァンナクパの体系では、対象普遍は「普遍」という名こそ付けられてはいるが、普遍とは全くの別概念であるので、この普遍と特殊の設定において言及されないのである。このように、チベットの論理学書では、諸々の用語の意味がインド原典に見られるものとはズレていたり一致しないことが多々あるので、注意する必要がある。

#### 4. 言表者と言表対象に関するツァンナクパの見解：

ツァンナクパもまた、チャパ同様に、言表者 (rjod byed, \*abhidhāna/ vācaka) と言表対象 (brjod bya, \*abhidheya/ vācya) に関する纏まった設定を立てていないが、チャパと同じく、言表対象を、(1) 直接的言表対象 (dngos kyi brjod bya) と、(2) 判断の言表対象 (zhen pa'i brjod bya) の二つに分けていることは確認できる。これは、常識の推論の箇所に見出される。

「言葉の常識 [の推論] (brda'i grags pa, i.e. grags pa'i rjes dpag) にもまた、語の直接的及び判断の言表対象 (sgra'i dngos dang zhen pa'i brjod bya) を論証するものが二つがあるうち、・・・」(『善説集成』185b2)

残念ながら、それらの具体的内容を詳しく解説した箇所は確認できない。ただ、直後の文章に挙げられた論証式から、直接的言表対象と判断の言表対象の内容を推察することが可能である。即ち、

1. 有兔の形相が分別知に表象したもの (=有兔の対象普遍) が有法。「月」という語により直接的に言表されるべきものである。分別知の顕現の側に存在するものであるから。例えば、壺の普遍の如し<sup>95</sup>。
2. 有兔の事物が有法。「月」という語により判断して言表されるべきものである。存在するから。例えば、壺の如し<sup>96</sup>。

<sup>94</sup> チャパやツァンナクパのテキストでは、spyi mtshan という語は、筆者が調べた限りでは、全く見つからず、spyi'i mtshan nyid という語が使用されている。しかし、これは、多くの場合、so so'i mtshan nyid (個別的定義) との対で、「一般的定義」の意味で使用される場合が殆どであり、自相との対概念として使用される例はむしろ稀少である。

<sup>95</sup> 『善説集成』185b2f: ri bong can gyi rnam pa rtog pa la shar ba chos can[/] zla ba'i sgras dngos su brjod par bya ba yin ste[/] rtog pa'i snang ngor yod pa'i phyir[/] bum pa'i spyi bzhin no zhes pa ste/ ...

<sup>96</sup> 『善説集成』185b4: ri bong can gyi dngos po chos can[/] zla ba'i sgras zhen nas brjod par bya ba yin te [/] yod pa'i phyir[/] bum pa bzhin no zhes pa ste/ ...

この論証式から、直接的言表対象が、分別知に顕現する対象普遍であることが分かる。他方、「月」という語の判断の言表対象として、有兔の事物、即ち、月が挙げられている。同様に、ここでは明記されていないが、「無為の虚空」という語の判断の言表対象は、非事物である無為の虚空であるので、判断の言表対象は、事物・非事物を含む存在全般であることが推察される。以上のように、言表者及び言表対象の基本的設定について、ツァンナクパは、チャパと見解を共有していることが判明した。言表対象をこのように二つに分類することは、後代、ゲルク派のツォンカパの論理学綱要書にも見出される。そこでは、チャパやツァンナクパが明示していない定義なども立てられている<sup>97</sup>。

他方、サパンは、この解釈を『正理宝蔵』為自推論の考察の章において前主張に引いて批判している<sup>98</sup>。言表対象に関するサパンの見解については後で検討しよう。

## VI. 小結：

以上、ツァンナクパの『善説集成』を資料として、彼の他者排除論及びそれに関連した諸主題を検討した。そこから判明したことは以下の通りである。

1. ツァンナクパは、他者排除を、語の対象としてではなく、分別知の知の作用として捉えている点で、チャパの解釈を踏襲している。
2. 但し、他者排除の設定の仕方には、チャパと解釈の相異が見られる。即ち、チャパは、他者排除を分別知の三つの作用の一つとして立て、分別知の科段に属する一主題と位置づけたのに対して、ツァンナクパは、より広く対象に対する知の作用の仕方の一つとして、定立作用と対比的する形で設定した。定立作用と排除作用という知の作用の仕方を独立した主題として立てることは、チャパには見られず、ツァンナクパによって初めて為されたものであり、後代流布してゲルク派等にも受け継がれた。

<sup>97</sup> 『七部論書入門』では、ツォンカパは以下の定義を提示している（同書 p. 1211.1-4）

Def. of zhen pa'i brjod bya: ngag kun slong gi shes pas zhen pa'i dbang gis ngag las go bar bya ba 「言葉を発しようと思欲する (kun slong, \*samutthāna) 知により判断する力によって、言葉から理解されるべきもの」

Def. of dngos kyi brjod bya: ngag kun slong gi rtog pa la snang ba'i dbang gis ngag las go bar bya ba 「言葉を発しようと思欲する分別知に顕現する力によって、言葉から理解されるべきもの」

<sup>98</sup> 『正理宝蔵』p. 348f. 参照。ロオケンチェンは、その前主張者をツァンナクパに同定している。『正理宝蔵口註』p. 239.21f. 参照。

3. 定立と他者排除の定義や定義基体等を明確に規定することは、チャパには見られず、現存する資料に依る限り、ツァンナクパが最初である。
4. チャパが他者排除の一主題として立てた「事物の実相」という主題を、ツァンナクパは、定立と排除のそれぞれに別個に設定し、特に、定立の対象の実相の科段において、『量決択』及び『量評釈』に基づき、ダルマキールティの他者排除論を解説した。そこでツァンナクパは比較的正確にダルマキールティの解釈を解説しているが、それを「他者排除」という語に結び付けることだけをしていなかった。
5. 定立と否定の設定は、基本的にチャパの設定に随順しており、他者排除を否定と同義と見なす解釈は、チャパ同様にツァンナクパにも見出されない。

ツァンナクパの他者排除論は、『量決択』において唯一他者排除を論じた箇所である PVin II. 29-31 から派生した主題であるが、チャパの『量決択註』の当該部に対する註釈と比較する時、両者の間には顕著な相異を確認することが出来る。即ち、『量決択チャパ註』では、PVin II. 29-31 に対する註釈は、特に他者排除には結び付けられておらず、そこにはツァンナクパが提示したような他者排除の纏まった設定は全く見出されないのである。しかも、その註釈は半フォリオにも充たない分量（『量決択チャパ註』108b1-5）であり、この箇所の註釈を見る限り、チャパは、この一連の中間偈の重要性を全く理解していないことが分かる。既に指摘したように、この一連の中間偈に対する無理解は、ゴク翻訳師の『量決択難語釈』にも確認される所であり、恐らくチャパもまた、その影響下にあったものと推定される。『量決択チャパ註』では、他者排除は、『意開拈抉』と同様に、分別知 — より厳密には推論 — の三つの作用の一つとしてごく簡単に触れられているだけであり、そこにも、『善説集成』に見られるような詳しい解説は見出されない<sup>99</sup>。このことは、サンブ系論理学の学統において、他者排除論は確かにチャパに起源するが、それが独立した設定として確立されたのは、このツァンナクパによることを如実に示している。ツァンナクパもまた、他者排除を分別知の一作用に結び付けるチャパの解釈を踏襲しており、その点に問題を含むが、少なくとも、ツァンナクパは、この一連の偈が他者排除を論じたものであることを理解しており、ゴク翻訳師やチャパ

<sup>99</sup> 『量決択チャパ註』26b8-27a2 参照。

と比べ、他者排除に関する理解が格段に進展していることが分かる。その意味で、現在利用可能な資料による限り、サンプ系論理学の学統において、さらには、チベット仏教論理学史において、他者排除論を初めて確立した人物はツァンナクパであると言っても決して過言ではない。少なくとも、ゴク翻訳師とチャパの二人とツァンナクパの間には他者排除理解に雲泥の差があるのである。

このツァンナクパの他者排除論は、彼の弟子であるツルトウンにより受け継がれていくことになる。そこで、次に、ツルトウンの他者排除論を検討しよう。

### 第三節. ツルトウン・シヨンヌセンゲの他者排除論：

ツルトウン・シヨンヌセンゲ<sup>100</sup> (mTshur ston gzhon nu seng ge, ca. 1150-1210) は、ツァンナクパの弟子にして<sup>101</sup>、サパンの師の一人であり、サンプ系論理学をサパンに伝受した人物として注目に値する。キャンドウル寺 (rKyang/sKyang 'dur) において活躍したので、キャンドウルワ・ツルトウン・シヨンヌセンゲとも称される。彼の論理学綱要書『論理学智慧灯明』 (*Tshad ma shes rab sgron ma*, 以下、『智慧灯明』) は、チャパの『意闡弘拭』や師ツァンナクパの『善説集成』、取り分け、後者に多くを依拠しており、多数の平行句が見出される<sup>102</sup>。但し、チャパやツァンナクパの解釈に従っていない箇所も散見し、ツルトウン独自の解釈と思しきものも幾つか確認できる。他方、既に指摘したように<sup>103</sup>、サパンは、彼の『正理宝蔵』において、この『智慧灯明』を前提として、師の解釈を主な批判対象としているので、サパンの他者排除論を分析するに先立ち、その予備的研究として、ツルトウンの解

<sup>100</sup> ツルトウン及び彼の『智慧灯明』については、Hugon 2004, Intro. pp. vii-xix に概観がなされており有益である。同書は『智慧灯明』の校訂テキストをも含む。他にも、Jackson 1987, p. 106 に既にツルトウンに関する情報が提示されている。

<sup>101</sup> 実際、ロオケンチェンは、ツルトウンを、ツァンナクパの随順者と称している。『正理宝蔵口註』p. 161.6f.: slob dpon gTsang nag pa dang/ de'i rjes 'brang mTshur ston gzhon nu seng ge sogs/... 他にも、『マントウ仏教史年表』には、マチャとツァンナクパの弟子と明記されている。同書 303.1f.: nyi shu pa la rKyang 'dul du/ rMa bya byang brtson dang gTsang nag pa'i slob ma mTshur ston gzhon seng la ... 「[サパンが] 二十歳のとき、キャンドウル寺において、マチャ・チャン [チュブ] ツウン [ドウ] とツァンナクパの弟子であるツルトウン・シヨンヌセンゲに、・・・」

<sup>102</sup> 部分的には、Pascale Hugon により『智慧灯明』の校訂註記に言及されているが、決して網羅的ではない。筆者による『意闡弘拭』(第一章、第二章後半部、第三章)及び『正理宝蔵』(第八章後半部)のテキスト校訂の後註には、認識手段論を主題として、『意闡弘拭』と『量決択チャパ註』、『善説集成』、『智慧灯明』、『正理宝蔵』等間の平行句の収集が包括的に行われている。西沢 2011b, Vol. 3, pp. 15-135 参照。

<sup>103</sup> 西沢 2007 参照。

釈を確認しておくことが必要となっている。

### I. 『智慧灯明』における他者排除論の位置付け：

『智慧灯明』においては、他者排除論は、「それらの知(=十の知)の設定 (blo de dag gi mam par gzahg pa)」 [11.10] という科段の下に見出される。即ち、ツルトゥンは、直前において、知を十に分けた後で、それらの知を、1. 「定立と他者排除 (bsgrub pa dang gzhan sel)」, 2. 「有分別知と無分別知 (rtog bcas dang rtog med)」, 3. 「認識手段と非認識手段 (tshad ma dang tshad ma ma yin pa)」の下位科段の下で解説している。このうち、最初の科段において、他者排除の纏まった設定が立てられている。チャパは、『意闇払拭』において、他者排除の設定を分別知の科段の下に配置したが、その点でツルトゥンは立場を異にしている。また、他者排除を定立と共に併せて論じた点では、ツァンナクパの設定を踏襲していると言えよう。

ツルトゥンは、「定立と他者排除」の科段冒頭部において、まず最初に諸々の知が定立及び排除の点から如何に分けられるのかという点を簡単にこう纏めている。

「知の種類は、三つないし十でもよく<sup>104</sup>、一切の知もまた、顕現対象に対して定立を通じて作用し、判断対象と行動対象に対して排除を通じて作用する。」(『智慧灯明』 p. 11.13f.<sup>105</sup>)

このツルトゥンの解釈は、チャパやツァンナクパの解釈とは全く異なり、また、後代のゲルク派の解釈とも相異なる独自のものである。通常は、ごく大雑把に言うならば、定立作用は無分別知の作用、排除作用は分別知の作用と表現できるが、ここでツルトゥンは、定立作用を、顕現対象に対して作用する仕方、排除作用を、判断対象と行動対象に対して作用する仕方と規定している点で異色である。

・ 定立作用 = 顕現対象に対する知の作用の仕方

<sup>104</sup> ツルトゥンは、知の三分類説と十分類説の二つを提示している。『智慧灯明』 p. 10.5 参照。前者は、先きに紹介したチャパの設定で、(1) 無分別不迷乱知 (=直接知覚)、(2) 分別知、(3) 無分別迷乱知の三つに分けるものである。西沢 2014, p. 252 参照。後者は、二つの認識手段と八つの非認識手段の知を立てるもので、同じくチャパの七分類説(二つの認識手段と五つの非認識手段の知)を基にして、多少の改変を加えたものである。ツルトゥンは、この十分類説を立てた後で、八つの非認識手段の知は結局五つに包摂されることを認めているので、チャパ流の七分類説をも受け入れていることが分かる。『智慧灯明』 p. 21.11-13 参照。

<sup>105</sup> blo rigs gsum 'am bcu 'ang rung ste blo thams cad kyang snang yul la bsgrub pa'i sgo nas 'jug la/ zhen yul dang 'jug yul la sel ba'i sgo nas 'jug pa yin no//

- ・ 排除作用 = 判断対象と行動対象に対する知の作用の仕方

これは、知の二つの作用を、知の側からではなく、対象の側から設定するものであり、チャパやツァンナクパの設定とは設定の仕方自体が全く異なっている。即ち、ツルトゥンによれば、分別知であれ、無分別知であれ、対象が顕現する作用は共にある。無分別知には自相が顕現し、分別知には対象普遍が顕現するからである。それ故、分別知と無分別知には、共に顕現対象に対して定立作用があると考えるのである。チャパやツァンナクパは、分別知にも対象普遍が顕現することは認めるが、それだけでは分別知に定立作用を認めることはせずに、自相が顕現する知の作用を定立作用と規定することで、無分別知と分別知の作用の仕方を峻別している。この点で両者は解釈が全く相異している。

同様に、ツルトゥンは、分別知のみならず、無有分別知にも、判断対象と行動対象に対して排除作用があると認める。これは、無分別知にも、判断作用ないし対象確定作用を認めることに他ならない。例えば、壺を把握する直接知覚は、自身に壺が顕現するので、顕現対象に対して定立作用であるが、そのみならず、反対項である非壺を排除する形で壺に対して働くので、壺に対して排除作用である。この場合、壺は、その直接知覚の自身の判断対象及び行動対象とされる。これは、非壺を排除すると同時に、壺を確定・判断することを意味するので、直接知覚に対象確定作用を認めることを意味している。これに対して、チャパやツァンナクパは、判断と排除を分別知の作用に限定しているので、無分別知が対象を判断したり、反対項の増益を排除したりすることは認めない<sup>106</sup>。例えば、ツァンナクパは、排除作用を、「それと判断する力により [それより] 他のものと把握することを排除するもの」と定義したが、この定義は、まさに、排除作用に、判断と排除の二つの作用が含意されていることを示唆している。この二つの作用は、排除作用である分別知にあるほか、定立作用である無分別知には認められない。

このようなツルトゥンの解釈は、或る意味、分別知と無分別知の境界線を非常に曖昧にするものである。ツルトゥンによれば、分別知にも無分別知にも、顕現・判断・排除という三つの作用が共通して認められるからである。

---

<sup>106</sup> 前述したように、チャパやツァンナクパが直接知覚に対象確定作用や判断作用を認めるか否かという点については、彼らの認識手段論と併せて論ずる必要があるので、それについては別稿にて検討する。ここでは、少なくとも他者排除論の文脈では、チャパやツァンナクパは直接知覚に対象確定作用や判断作用を認めない立場であると言うに留める。

チャパとツァンナクパは、諸々の知を、それぞれ、(1) 定立作用、(2) 排除作用、(3) その何れの作用もないものの三つの何れかに振り分けたが、そのような振り分けは、ツルトウンの体系ではあり得ない。一つの知が、対象に応じて、あるいは定立作用、あるいは排除作用になることを認めるからである。それ故、全ての知は、その対象に応じて、定立作用と排除作用の両者を有することになる。これは極めて特殊な解釈であり、恐らくはツルトウン独自の解釈かと思われる。ツルトウンの定立作用と排除作用の設定を検討する際には、以上の彼独自の設定を念頭に置く必要がある。

## II. 定立に関するツルトウンの見解：

ツルトウンの定立／定立作用に関する見解は、「定立を通じて作用する仕方 (bsgrub pa'i sgo nas 'jug pa'i tshul)」という科段 [11.15-19.5] において纏めた形で示されている。それは、1. 定義 [11.17]、2. 定義基体を喩例として述べる事 [11.19]、3. 定立は実体を対象とするものであること [12.1] の三つの科段から成るが、それは、明らかに『善説集成』の科段構成を踏襲したものである。

まず最初に、ツルトウンは、定立の定義と定義基体を以下のように説いている。

「第一 (= 定義) は、< 対象の自体を顕現を通じて対象とするもの (don gyi rang gi ngo bo snang pa'i sgo nas yul du byed pa) > である。第二 (= 定義基体) は、(1) 無分別不迷乱知における [青の] 顕現<sup>107</sup>、(2) [無分別] 迷乱知における二月の顕現、(3) 分別知における火の普遍 (= 対象普遍) の顕現等である。」(『智慧灯明』 p. 11.17-20)

火を把握する分別知は、火の対象普遍を、顕現を通じて対象とするものである。火の対象普遍に対して定立作用であると解釈する。ツァンナクパは、定立作用を、< 自相を顕現を通じて把握するもの > と規定し、二月が顕現する無分別迷乱知には二月が顕現しても、自相としての月は顕現することを認めないので、無分別迷乱知には定立作用を認めない。これに対して、ツルトウンは、そのような無分別迷乱知にも、二月は顕現するので、その二月に対して定立作用であることを認めてお

---

<sup>107</sup> rtog med ma 'khrul pa la [sngon po] snang ba と補足する。sngon po を補足するのは、直後で、この第一の例を主題として、事物の実相等が解説されているが、そこでは、青 (sngon po) を把握する知が主題となっているからである。



り、この点で、両者は解釈を異にしている。このことを念頭において、ツルトゥンは、ツァンナクパの定義を基にしつつ、定義中の「自相」の部分に「対象の自体」と改変したのである。この理論的背景には、先きに指摘したように、一切の知に顕現対象に対する定立作用を設定するツルトゥン独自の解釈が潜在している。

他方、第三の「定立は実体を対象とするものであること」の科段は、1. 対象である事物の実相 [12.4] , 2. 有対象である知の把握方法 [14.15] , 3. 知と対象が一致することを考察すること [15.1] , という三つの科段からなるが、これらもまた、ツァンナクパの科段構成を踏襲したものであり、そこに述べられた内容も、基本的に、『善説集成』に見られるものと大差ない。ただ、事物の実相については、微妙な表現の違いも見られるので、その重要性を鑑み、以下に挙げておく<sup>108</sup>。

1. 非青から反転した青として存すること (sngon po min pa las log pa'i sngon por gnas pa)
2. 青と所作・無常等の法の区別は、実体が無区別であるので、別異を欠くものとして存すること (sngon po dang byas mi rtag la sogs pa chos kyi dbye' ba rnams rdzas dbyer mi phyed pas tha dad kyis stong par gnas pa)
3. それら (=青と所作・無常等) は別異なものと増益されたこと (de dag tha dad du sgro btags pa)

ツァンナクパは、有法として壺を挙げていたが、ここにはそれが明記されておらず、その代わりに、青が有法として提示されている。

以下、増益の根拠、形相、作用の三つが順次に解説されている。それは基本的に先に紹介したツァンナクパの記述を踏襲したものであるもので、その紹介は割愛するが、ツルトゥンの記述は、晦渋なツァンナクパの記述をより分かりやすく解説したものとなっているので、ツァンナクパの『善説集成』を読解する際には、有用であることを付言しておく。

他方、定立作用の知の把握方法については、こう規定している。

「把握方法は、顕現・判断・排除の三つのうち、ここ (=青が顕現する感官知?) では無分別知は顕現作用 (snang ba'i byed pa) により作用するのである。」(『智慧灯明』 p. 14.16)

---

<sup>108</sup> 『智慧灯明』 p. 12.8-15 参照。

これもまた、前出のツァンナクパの規定（『善説集成』117a7）を踏襲したものである。

### III. 他者排除に関するツルトゥンの見解：

他方、他者排除の設定は、以下の科段から構成されている。

他者排除を通じて作用する仕方 (gzhan sel pa'i sgo nas 'jug pa) [19.6-21.4]

1. 定義 [19.8]
2. 喩例 [19.10]
3. 排除が部分 (=反体) を対象とするものであると論証すること (sel pa [cha'i<sup>109</sup>] yul can du bsgrub pa) [19.15]
  1. 対象である事物の実相 (yul dngos po'i gnas lugs) [19.17]
  2. 有対象である知の把握方法 (yul can blo'i 'dzin stangs) [20.2]
  3. 知と対象が一致していると考察すること (blo don mthun par bsam pa) [20.7]

この科段は、先きに紹介したツァンナクパの『善説集成』に見られる他者排除の科段を踏襲したものであることは明らかである。以下、その内容を、ツァンナクパ、さらには、チャパの解釈と比較対照しつつ、紹介して行こう。まず他者排除の定義は以下の通りである。

- 他者排除の定義：対象の反対項を排除することを通じて対象とするもの (don gyi bzlog phyogs bsal ba'i sgo nas yul du byed pa) [19.9]

---

<sup>109</sup> 『智慧灯明』 p. 19, n. 26 には、この箇所にテキスト的問題があることを指摘し、cha'i yul can (部分を対象とするもの) の読みを提唱している。この場合、cha という語が何を意味するかが問題である。この科段は、前出の bsgrub pa de rdzas kyi yul can du bsgrub pa (『智慧灯明』 p. 11.16) と対になっているものであり、rdzas との対比を考えるならば、ldog pa に相当する語であるはずである。実際、この一連の科段は、『善説集成』の引き写しであるが、同書には、この部分は、sel pa de ldog pa'i yul can du bsgrub pa とある (同書 118b5)。それ故、ldog pa'i yul can の誤記の可能性もあるのだが、『善説集成』には、この定立と他者排除の議論の導入部において、rtog pa cha'i yul can no (分別知は部分を対象とするものである) と典拠不明の引用文が見られるので、ツルトゥンがこの一文を念頭において、ldog pa ではなく、cha という語をあえて使用した可能性がある。それ故、読みとしては、cha の読みを取り、意味的には、ldog pa と同様の意味で用いられていると解釈する。恐らく、PV I. 50 に示されるように、言葉や分別知は、対象の部分 (cha shas, amśa)、例えば、所作や無常等の部分に対して個別的に働くことを念頭において、cha という語を使用しているのである。

例えば、無常を理解する分別知は、無常の反対項である常住を排除することを通じて、無常を対象とするもの、無常に対して作用するものであるもので、他者排除と云われる。ツァンナクパは、他者排除を、「それと判断する力により [それより] 他のものと把握することを排除するもの」と定義したが、ツルトウンの定義は、それとは表現上の相異は見られるが、内容的には大差はない。

次の喩例の科段では、ツルトウンは、実質上、他者排除を三つに大別している。

1. 正 [知] の他者排除 (yang dag pa'i gzhan sel) = 推論/憶測/再決知

\*定義: 対象と一致するものと確定することにより、一致しないものと把握するものを排除するもの (don dang mthun par nges pas mi mthun par 'dzin pa sel pa)

2. 誤知の他者排除 (log shes kyi gzhan sel) = 誤知

\*定義: 対象と一致しないものと確定することにより、一致するものと把握するものを排除するもの (don dang mi mthun par nges pas mthun par 'dzin pa sel pa)

3. 疑念の他者排除 (the tshom gyi gzhan sel) = 疑念

\*定義: 確定されるべき対象に対して他辺と分別することによって、正しい、ないし、誤った一辺と確定するものを排除するもの (nges bya'i don la mtha' gzhan du rtog pas yang dag gam log pa'i mtha' gcig tu nges pa sel ba)

ツルトウンによれば、全ての知は、自身の判断対象ないし行動対象に対して他者排除であるが、それは何を排除するのかという点から以上の三つに分けられている。

『善説集成』の当該科段では、推論等の《判断対象に対して不迷乱な分別知》と疑念の二つが挙げられていたほか、有分別誤知は、排除作用の知とは見做されていなかったが、ツルトウンは、チャパ同様に、有分別誤知にも排除作用を認めており、この点で、解釈が分かれている。さらには、分別知のみならず、無分別知にも他者排除を認める点で、チャパやツァンナクパと解釈を異にしている。

第三の科段「排除が部分 (= 反体) を対象とするものであると論証すること」においては、基本的に、ツルトウンは、ツァンナクパの設定を踏襲している。即ち、この科段もまた、「対象である事物の実相」等の三つの同様の科段が立てられており、その内容もまた、ツァンナクパの記述を踏まえた上で、それを分かりやすく解説したものとなっている。それ故、逐一解説することはしないが、幾つか重要な点

のみを紹介しておこう。まず、排除作用の対象の事物の実相として以下の三つが挙げられている。

1. 火として存立すること (mer gnas pa)
2. その法である所作・無常等が別異を欠くもの (=無別異なもの) として存立すること (de'i chos byas mi rtag pa la sogs pa tha dad kyis stong par gnas pa)
3. 場所・時・形相が別異の火が相互に随伴することを欠くものとして存立すること (yul dus rnam pa tha dad kyi me phan tshun rjes 'gros stong par gnas pa)

これは、先きに紹介した『善説集成』の当該科段 [118a5f.] の内容を踏襲したものである。それに後続する第二の科段「有対象である知の把握方法」の内容もまた、『善説集成』の当該科段 [118b6f.] の引き写しであるので<sup>110</sup>、その内容紹介は割愛する。

第三の科段「知と対象が一致していると考察すること」には、『善説集成』同様に、PVI. 48cd と PVI. 8 が引用されており、内容的に対応している。但し、この科段には、最後の部分に、『善説集成』に見られない「私の上師である智慧の眼を備えた者達 (bdag gi bla ma blo gros kyis spyang dang ldan pa dag)」の見解が紹介されている。この見解が誰のものであるのかまだ同定できないが、注目すべき内容を含んでいるので、当該部分を引いておく。

「事物を常住や真実 [成立] と判断する誤知もまた、判断方法 (zhen stangs) が対象と一致していないので、判断対象 (zhen yul, i.e. 常住等) の部分に対して誤知であるけれども、判断基体 (zhen gzhi) である事物のみに対しては、顕現・判断・排除 [の三つの作用] があるので、事物を判断対象として有するものであるが、判断の形相 (zhen pa'i rnam pa) に依拠して増益の確定を排除するので、「他者排除」と云われる。それらは、他 [の知] を排除して確定する「知の他者排除 (blo gzhan sel)」と云われるものであるが、それと同様に、他の対象を排除して存するものとして、「対象の他者排除 (don gyi gzhan sel)」, 他 [の語を] 排除して言表するものとして、「語の他者排除 (sgra'i

---

<sup>110</sup> これは、『智慧灯明』 p. 20, n. 27 に指摘されている。

gzhan sel)」と云われるものもまた存すると、智慧の眼を備えた私の上師達はお説きになっている。」(『智慧灯明』 pp. 20.18-21.4<sup>111</sup>)

ここで注目すべきは、この論師は、他者排除を、(1) 知の他者排除、(2) 対象の他者排除、(3) 語の他者排除の三つに分けている点である。先きに紹介したドゥタ文献では、TS 1004 に基づき、非否定の他者排除を、知と対象の点から二つに分けたが、この解釈はチャパやツァンナクパには全く見られなかった。チャパの『意闇払拭』やツァンナクパの『善説集成』には、「知の他者排除」や「対象の他者排除」という用語自体全く確認されない。現在利用可能なサンプ系の論理学書の中で、この用語を出したのは、筆者の知る限り、このツルトウンの『智慧灯明』が最初である。但し、ここで挙げられている知の他者排除等は、確かに名前は後代のドゥタ文献に見出されるものと同じであるが、その意味は全く別物のようである。少なくともここに見られる解説によれば、知の他者排除とは、他の知を排除して確定する知であり、恐らくそれは、例えば、語を常住と把握する知を排除して、語を無常と確定する知の如きを指そう。これに対して、ドゥタ文献に見られる知の他者排除とは、例えば、壺を把握する分別知において、非壺から反転したものとして顕現する壺の普遍相を指すので、その内実は全く似て非なるものである。それ故、この記述は、必ずしも、TS 1004 に基づく他者排除の分類を採用したチベット人学者が既にこの時代に現れていたことを示すわけではないのであるが、その内実はともあれ、ツルトウン以前にこの用語を使用していた学者が居たことは確かであり、チャパ→ツァンナクパ→ツルトウンの学統 (=チャパ系の学統) 以外に、彼らの解釈とは別系統の他者排除論がサンプ系論理学者の間に伝承されていた可能性を示唆している。これは、ゴク翻訳師由来の解釈の可能性があるが、まだ文献に辿ることができない。その点は今後の検討課題として残しておく。

以上、ツルトウンの他者排除論を検討したが、そこから判明したことは、ツルトウンは、基本的にツァンナクパの『善説集成』に依拠して、科段構成やその内容ま

---

<sup>111</sup> dngos po rtag pa dang bden par zhen pa'i log shes kyang zhen stangs don dang mi mthun pas zhen yul gyi cha shas la log shes yin yang zhen gzhi' dngos po tsam la snang zhen sel ba yod pas dngos po'i zhen yal can yin la/ zhen pa'i rnam pa la ltos te sgro 'dogs kyi nges pa sel pas gzhan sel zhes bya ba'o// de dag ni gzhan bsal nas nges pa'i blo gzhan sel zhes bya ba yin la/ de bzhin du don gzhan bsal nas gnas pa don gyi gzhan sel dang/ gzhan bsal nas brjod pa sgra'i gzhan sel zhes bya ba yang gnas so zhes bdag gi bla ma blo gros kyi spyang dang ldan pa dag gsung ngo//

でも大部分それに随順していることである。無論、他者排除を知の作用の一つとして捉えるチャパやツァンナクパの解釈はツルトゥンも忠実に踏襲している。ただ、チャパやツァンナクパが他者排除（＝排除作用）を分別知の作用の一つに限定したのに対して、ツルトゥンは、それを判断対象と行動対象に対する知の作用と解釈し、無分別知にも他者排除を認める点で、師達とは異なる特異な解釈を取っていることが判明した。

## VI. 他者排除論に関連する一連の主題の考察：

次に、他者排除に関連した一連の主題に関するツルトゥンの解釈を検討しよう。その際、特にツァンナクパとの解釈の異同に注意を払って分析を加えておく。

### 1. 実体と反体に関するツルトゥンの見解：

ツルトゥンの実体と反体の基本設定は、定義・定義対象・定義基体の設定に属する「認識対象である実体と反体の法を確認すること（gzhal bya rdzas dang ldog pa'i chos ngos gzung pa）」[62.4-12]という科段において纏めて解説されているが、これは、『善説集成』[15a5-8]を踏襲したものである<sup>112</sup>。その前半部分では、実体と反体、後半部分では、実体法と反体法の設定が見られる。まず実体と反体については、こう解説されている。

「ここで、「実体」と「反体」と云われるものの意味は[何であるのかと云うならば]、<或る基体の上に、多数の法が離れることなく、集まったもの、ないし、集合したもの（gzhi' cig gi steng du chos du ma 'bral mi shes par 'dus pa'am tshogs pa）>が、実体である。他方、<[そのように]集まったものを有するもの（＝実体）の個々の法（'dus pa can gyi chos kha yar ba）>が、反体である。例えば、鎧と鎧の紋章のようなものである。それもまた、別々の基体として確定されたものの上においては、実体は[反体より]遍充が大きい、それ以外のものにおいては、反体が[実体より]遍充が大きい。「同一実体」と「別異実体」と云われるものもまた、法が対立なく存するものと、法が対立して存するものを云う。[例えば、順に、]所作と無常、青と黄の如

<sup>112</sup> この箇所の対応は、『智慧灯明』p. 62, n. 93に指摘されている。

し。」(『智慧灯明』 p. 62.5-9<sup>113</sup>)

ツルトウンの実体と反体の設定は、基本的にツァンナクパのそれを踏襲したものであるので、その内容については再説することはしない。同一実体と別異実体の規定は、ツァンナクパの解説には見出されないものだが、同一実体とは、単一の基体において、法、即ち、反体が対立することなく共在するものである。例えば、所作と無常は、壺という基体において共在しているので、同一実体である。これに対して、別異実体とは、青と黄の如くに、法自体が対立して共在しえないものである。

以上が実体と反体の解説であるが、実体法と反体法の解説がそれに続いている。

「実体法 (rdzas chos)」と「反体法 (ldog chos)」と云われるものの意味もまた、(1) それとそれでないものの二つが同一実体の基体において対立するならば、実体に依拠した法 (=実体法) である。例えば、青と非青、常住と無常の如し。(2) それとそれでないものの二つが同一反体において対立するならば、反体に依拠した法である。例えば、証因と定義、無否定と非否定等である。」(『智慧灯明』 p. 62.9-12<sup>114</sup>)

ここで実体法と反体法とは、ツァンナクパの『善説集成』では、《実体に依拠した法 (rdzas la rten pa'i chos)》と《反体に依拠した法 (ldog pa la rten pa'i chos)》と表現されていたものに相当している。「実体法」と「反体法」という用語は後代のドゥタ文献に至るまで広く使用されることになるが、まだツァンナクパの段階では使用されておらず、ツルトウンにより提示された。実体法と反体法の意味については、ツァンナクパの箇所ですべて簡単に説明したので、ここでは再説しない。

## 2. 定立と否定に関するツルトウンの見解：

ツルトウンの否定と定立の基本設定は、「理解対象である否定と定立の二つの自性が確定されるべきものであること」という科段 [76.15-82.22] において纏めて解

<sup>113</sup> 'dir rdzas dang ldog pa chos (read: ces, cf. ibid. n. 92) bya ba'i don gzhi' cig gi steng du chos du ma 'bral mi shes par 'dus pa'am tshogs pa ni rdzas yin la/ 'dus pa can gi (read: gyi) chos kha yar ba ni ldog pa yin te dper na khrab dang khrab kyi byang bu bzhin no// de yang gzhi' so sor nges pa cig gi steng du rdzas khyab che la de las gzhan du ldog pa khyab che ba yin no// rdzas cig dang tha dad ces bya ba'ang chos 'gal ba med par gnas pa dang chos 'gal bar gnas pa la brjod de byas mi rtag dang sngon po dang ser po bzhin no//

<sup>114</sup> rdzas chos dang ldog chos ces bya ba'i don yang de dang de min gnyis gzhi' rdzas cig la 'gal na ni rdzas la rten pa'i chos yin te/ dper na sngo mi sngo dang rtag mi rtag la sogs pa'o// de dang de min gnyis ldog pa cig la 'gal na ni ldog pa la rten pa'i chos yin te/ dper na gtan tshigs dang mtshan nyid dang med dgag dang ma yin dgag la sogs pa'o//

説されている。その内容は、基本的に、先きに紹介したツァンナクパの設定（『善説集成』18b2-3）を踏襲したものである<sup>115</sup>、詳細はそれを参照されたい。ツルトゥンもまた、チャパやツァンナクパ同様に、否定対象を否定した際に、他の法を引発するか否かに応じて、非否定と無否定を立てる説を前主張に挙げて批判している。その説は、『善説集成』では、単に、「或る者」の説、チャパの『中観提要』では、「或る通達者（mkhas pa'i skye bo 'ga' zhig）」の説に帰されたが、この『智慧灯明』では、「古の偉大な御方達（sngon gyi bdag nyid chen po dag）」の説とされている<sup>116</sup>。ここでは、ツルトゥンの自説の部分だけ訳出しておく。

「無否定の定義は、＜定立法が捨てられたもの（sgrub chos dor ba）＞であるが、非否定の定義は、＜定立法が捨てられていないもの（sgrub chos ma dor ba）＞と云われる。そのうち、「定立法（bsgrub chos）」と云うのは、＜自身の顕現が自立的に表象することにより確定可能であるもの（rang gi nam pa rang dbang du shar bas nges su rung ba）＞であるが、＜否定対象の形象が表象することに依拠して確定される必要があるもの（dgag bya'i nam pa shar ba la ltos nas nges dgos pa）＞は、「否定法（dgag chos）」である。そうであれば、(1) 壺等の定立反体（bsgrub ldog）と、(2) 壺の非存在（bum med）等の否定反体（dgag ldog）と、(3) 壺がない場所（bum med kyi sa phyogs）等のそれら（＝定立と否定）の集合体の反体（de dag tshogs pa'i ldog pa）の三つのうち、中間のもの（＝否定反体）は、定立法が捨てられたものであるので、無否定である。」（『智慧灯明』 p. 78.8-12<sup>117</sup>）

ここに示された無否定と非否定の定義は、ツァンナクパの『善説集成』に由来するものだが、これは、後に、サパンによって批判されることになる。ここに示された壺、壺の非存在、壺がない場所は、順に、定立、無否定、非否定に相当する。壺がない場所が非否定であるのは、壺の非存在という否定の法と、場所という定立の法の集合体であるからである。ツルトゥンもまた、非否定を、単純に、＜定立と否

<sup>115</sup> この対応関係は、『智慧灯明』 p. 78, n. 122 に指摘されている。

<sup>116</sup> 『智慧灯明』 p. 77.2-5 参照。

<sup>117</sup> med dgag gi mtshan nyid ni sgrub chos dor ba yin la/ ma yin dgag gi mtshan nyid ni bsgrub chos ma dor ba zhes bya ba yin no// de la bsgrub chos zhes bya ba ni rang gi snang pa rang dbang du shar bas nges su rung pa yin la/ dgag bya'i nam pa shar ba la ltos nas nges dgos pa ni dgag chos yin no// de ltar na bam pa la sogs pa bsgrub ldog dang bum med la sogs pa dgag ldog dang/ bum med kyi sa phyogs la sogs pa de dag tshogs pa'i ldog pa gsum las bar pa ni sgrub chos dor bas med dgag yin no//



定の集合体>と考えており、否定対象を否定する際に、他の法が引発されるものとは考えていない。この否定理論は、チャパに由来するが、ツァンナクパやツルトゥンにも一貫して受け継がれていることが確認された。

### 3. 普遍と特殊に関するツルトゥンの見解：

ツルトゥンの普遍と特殊の設定は、「普遍と特殊の意味 (spyi dang bye brag gi don)」[87.13-88.3]に纏まった形で示されている。これは、多少語句の出入りはあるが、基本的には、『善説集成』[20a8-20b2]の内容を踏襲したものである。そこでツルトゥンは、最初に、遍充の大小に応じて普遍と特殊を立てる見解を前主張を立てて批判してから、以下のように自説を立てている。

「それ故、<異類から反転した単独の反体 (rigs mi mthun las log pa'i ldog pa chig rkyang)>が普遍であり、そして、<それが同類からも反転した第二の反体により把持されたもの (de nyid rigs mthun nang las kyang log pa'i ldog pa gnyis pas zin pa)>が、特殊である。即ち、「同類と異類の事物から反転したことに依拠することを有する」(PV I. 40cd = PVI in II. 29cd)と説かれている。」(『智慧灯明』pp. 87.20-88.3)

ツルトゥンもまた、ツァンナクパに随順して、前述の<単独の反体が普遍、二つの反体の集合体が特殊 (ldog pa chig rkyang spyi/ ldog pa gnyis tshogs bye brag)>の規定を自説として受容していることが分かる。他方、ツァンナクパは、末尾の部分で、集合体の普遍に言及していたが、それはこの『智慧灯明』には見出されない。

### 4. 言表者と言表対象に関するツルトゥンの見解：

ツルトゥンもまた、チャパ等と同様に、言表者と言表対象について纏まった設定を行っていないが、常識の推論の議論において、『善説集成』の記述を引き写している<sup>118</sup>。ここではその解説は割愛するが、このことから、言表者と言表対象の設定についても、ツルトゥンがツァンナクパ、さらには、チャパの見解を踏襲していたことが分かる。

---

<sup>118</sup> 『智慧灯明』p. 286 参照。これは、先に指摘した『善説集成』185b 周辺の記述の引き写しである。

## V. 小結：

以上、ツルトウンの他者排除論を検討した。結論として以下の諸点が指摘できる。

1. ツルトウンは、師ツァンナクパの『善説集成』に随順し、科段の構成や内容もまた、一部の例外を除き、ほぼ忠実にツァンナクパの記述を踏襲している。ツルトウンは、他者排除を語の対象ではなく知の作用の一つとして捉える基本的解釈をチャパやツァンナクパと共有している。
2. 但し、定立／定立作用と排除／排除作用の設定に関しては、ツルトウンは、チャパやツァンナクパとは全く異なり、対象の側からその区別を立てる独自の解釈を提示した。ツルトウンによれば、全ての知は、有分別・無分別の別を問わず、自身の顕現対象に対しては定立作用、自身の判断対象と行動対象に対しては排除作用と見なされる。
3. 実体と反体、否定と定立、普遍と特殊、言表者と言表対象の設定もまた、基本的に、ツァンナクパの設定を踏襲している。

ツルトウンは、決して独創性に富んだ学者であるわけではないが、ツァンナクパの晦渋な記述をより分かりやすく解説している点に特徴がある。ツルトウンが依拠した所依典籍は主にはツァンナクパの『善説集成』であるが、チャパの『意闡払拭』等にも依拠していることは言うまでもない。実際、『智慧灯明』には、既にチャパの称号である「正理の主 (rigs pa'i dbang phyug)」という表現が見出されるのである<sup>119</sup>。ツルトウンは、主にツァンナクパの見解に随順するが、チャパとツァンナクパの解釈が一致しない場合には、チャパの解釈に従う場合も見られる。その詳細は別稿にて紹介しよう。

---

<sup>119</sup> 例えば、『智慧灯明』p. 101.8 参照。一般にこの「正理の主」という表現は、チベット仏教論理学書においては、ダルマキールティとチャパの何れかに適用される表現であるが、『智慧灯明』p. 101.5-8 に示された「正理の主」の見解は、『意闡払拭』35b4-5; 『量決択チャパ註』31a1 に確認されるので、ここではチャパを指すことは疑いない。これはチャパを「正理の主」と称する最も古い用例の一つである。ツァンナクパは、『善説集成』において、一箇所だけ、rigs pa'i dbang phyug という表現を使用している。それは奥書の偈の冒頭部に見られるが(同書 209b3)、これはチャパではなく、ダルマキールティを指すものと推定される。というのも、チャパは、後続の文章において、「吉祥なる比丘センゲ (dpal ldan dge slong Seng ge)」という表現で言及されているからである(同書 210a1)。それ故、ツァンナクパはこの「正理の主」という表現をチャパに対して用いていなかった可能性がある。

## 第二章. サキヤ系論理学における他者排除論

以上、一連のサンプ系論理学者の他者排除論を検討した。そこでは一貫して、他者排除は知の作用の一つとして解釈されたほか、語の対象という他者排除の本来的な意味は全く理解されていなかったことが判明した。一般に、サンプ系論理学者の解釈は、サキヤ派のサパンにより彼の『正理宝蔵』において前主張に取り上げられ、批判されたと伝えられている。そこで、次に、以上のサンプ系学者による他者排除論に対して、サパン及び彼の後継者達は如何なる対応を示したのかという点を検討しよう。依用する資料は、サパンの『正理宝蔵』と、『正理宝蔵』に対するウユクパの註釈『正理成立』の二つである。

### 第一節. サキヤパンディタの他者排除論：

サキヤパンディタ・クンガギェルツェン (Sa skya paṇḍita kun dga' rgyal mtshan, 1182-1251, 以下、サパン<sup>120</sup>) は、サキヤ派の頭教教学、その中でも取り分け論理学の確立に多大な貢献を果たした人物である。カシュミールパンディタ・シャーキヤシュリーバドラ (Śākyaśrībhadrā, 1127?-1225) 及びその随従達から、梵語を学び、梵語原典を通じて『量評釈』を初めとする多数のインド論理学書を修学したと云われている。その成果は、チベット論理学史上最も重要な著作の一つである『正理宝蔵』として結実したが、サパンの功績は、ゴク翻訳師に由来するサンプ系論理学の相承とは別に、『量評釈』を主とした論理学の新しい相承をチベットに導入し、従来のサンプ系論理学を批判的に検証することを通じて、新しい論理学の学統を打ち立てたことである。それは主にサキヤ派を通じて後代へ伝承されたので、「サキヤ系論理学」と称されるべきものであるが<sup>121</sup>、サンプ系論理学の学統と並び、チベットにおける論理学の二大学統として後代のゲルク派にも伝承されることになる。

ただ忘れてならないのは、サパンはカシュミールパンディタに邂逅する以前に、前出のツルトゥンに師事してサンプ系論理学を学んだことである。サパンの論理学

---

<sup>120</sup> サパンの生涯とその修学事情については、David P. Jackson の先駆的な研究が重要である。Jackson 1987, pp. 24-31 参照。筆者もそれを前提としつつ、改めてサパンの修学事情に関して検討を加えたが、それについては、西沢 2011b, Vol. 1, pp. 329-347 参照。特に、キャンドウル寺のツルトゥンの下でのサパンの修学事情については、同書 pp. 330-332 を参照されたい。

<sup>121</sup> サキヤ系論理学の学統については、西沢 2011b, Vol. 1, pp. 318-415 において紹介した。

解釈は、このサンプ系論理学とインド直伝の論理学の相克から生まれたものであり、このことは、サパンの『正理宝蔵』を読解する際に常に念頭に置く必要がある。その相克の痕跡は、他者排除論においても顕著に確認されるが、以下、特にその点に留意しつつ分析を進めることにしたい。

#### I. 『正理宝蔵』における他者排除論の位置付け：

サパンの『正理宝蔵』において、他者排除の設定は、第四章「定立と他者排除の章 (sgrub pa dang gzhan sel gyi rab tu byed pa)」に見出される<sup>122</sup>。この章は、「顕現と排除により理解する仕方 (snang ba dang sel bas rtogs tshul)」という科段に包摂されることにまず注意を促したい。これは、まさに、他者排除が、サンプ系論理学者達と同様に、サパンによっても、知の作用の仕方的一种として捉えられていたことを示唆している。この章は、1. [知の] 作用の仕方を一般的に説示すること ('jug tshul spyir bstan pa) と、2. 各々[の知の作用の仕方]の自性 (so so'i rang bzhin) の二つの科段に大別されている。まず最初に、知の作用の仕方に関するサパンの見解を見ておこう。

「[対象に対する知の] 作用の仕方を一般的に説示するならば、

[偈:] 無分別知は顕現を通じて作用する。一切の語と分別知は他者排除である。それらは、迷乱と不迷乱の区別により二つずつで、[合計] 四種類である。

顕現には、迷乱と不迷乱の二つ、排除には、顛倒と不顛倒の二つとで四つである。」(『正理宝蔵』 p. 86.3-5<sup>123</sup>)

ここでサパンは、一切の語と分別知は他者排除であると明言している。その直前で、無分別知は顕現を通じて作用すると言っているが、これは定立作用を示している。これに対して、一切の語と分別知は他者排除を通じて作用すると言う。この解

<sup>122</sup> この第四章は福田洋一の校訂テキスト及び和訳がある (福田 1992, 1993)。同書序文及び福田 1991b はサパンの他者排除論の研究であり参照した。他にも、Pascale Hugon の校訂テキスト及び仏訳もある (Hugon 2008, pp. 385-601)。但し、訳文に関しては、本稿では拙訳を提示してある。

<sup>123</sup> 'jug tshul spyir bstan pa ni/  
rtog med snang ba'i sgo nas 'jug/ sgra rtog thams cad gzhan sel yin//  
de dag 'khrul dang ma 'khrul ba'i// dbye bas gnyis gnyis nam pa bzhi//  
snang ba la 'khrul ma 'khrul gnyis dang/ sel ba la phyin ci log ma log gnyis te bzhi'o//

釈は、実に、他者排除を語の対象ではなく、知の作用に結び付けるチャパ等のサンプル系学者の基本的解釈を忠実に踏襲したものである。

サンプル系の学者達は、諸々の知を定立作用と排除作用の何れに振り分けるかで解釈を異にしたが、サパンは、その件を独立した論題として設定していない。但し、ここで一切の分別知は、他者排除であると明言しているので、疑念や有分別誤知にも排除作用を認めていたことが分かる<sup>124</sup>。問題は、無分別不迷乱知であるが、直後に紹介するように、サパンは、無分別迷乱知にも定立作用を認めている。それ故、サパンの知の体系では、端的には、迷乱・不迷乱の別にかかわらず、分別知は全て排除作用、無分別知は全て定立作用に振り分けられる。即ち、

- 定立作用：全ての無分別知
- 排除作用：全ての分別知

この解釈は、ツルトウンの解釈と異なる他、チャパやツァンナクパの解釈とも異なるものであり、恐らくはサパンの独創かと思われる。この解釈は、後代、かなり影響力を持つことになった。

以上、知の作用の仕方に関するサパンの基本的見解を検討した。そこから、サパンは、他者排除を知の作用に結び付けるサンプル系の解釈を踏襲していること、迷乱・不迷乱の別に関わらず、全ての無分別知を定立作用に、全ての分別知を排除作用に結び付けていることが明らかとなった。このことを念頭に置いて、次に定立と排除の個別的設定の考察に移ろう。その際、特にツルトウンの『智慧灯明』との関係に焦点を当てて考察する。

## II. 定立作用に関するサパンの見解：

定立ないし定立作用に関するサパンの見解は、先に挙げた「各々 [の知の作用の仕方] の自性」という科段の下に見出される。即ち、この科段は、1. 顕現 (snang ba) と、2. 排除 (sel ba) の二つの科段に大別されるが、そのうちの前者に相当する。この「顕現」の科段の骨子をまず最初に提示しておこう。

顕現 [『正理宝蔵』 86.8-93.8]

---

<sup>124</sup> 実際、サパンは、他者排除の分類の箇所「誤知の他者排除 (log shes kyi gzhan sel)」や「疑念の他者排除 (the tshom gyi gzhan sel)」という表現を使用している。これについては後述する。

1. 顕現の一般的定義 [86.8]
  2. 各々の意味を確立すること [86.9]
    1. 分類 [86.11]
    2. 定義基体において定義が確定されることを論証すること [86.9]
      1. 迷乱の顕現 [86.10]
      2. 不迷乱の顕現 [86.13]
        1. 定義 [86.14]
        2. 分類 [86.15]
        3. 定義基体において定義が確定することを論証すること [86.16]
          1. 対象の実相 (yul gyi gnas lugs) [86.17]
          2. 知の把握方法 (blo'i 'dzin stangs) [87.3]
          3. 知と対象が一致すること (blo don mthun pa) [88.8]
- [以下, 省略.]

ここで注目に値するのは、「対象の実相」等の三つの科段である。この一連の科段は、既に指摘したように、チャパの『意闇払拭』の他者排除の設定に起源し、ツァンナクパの『善説集成』において、定立作用の設定にも追加され、ツルトウンにより踏襲されたものである。この科段設定は、後代のゲルク派の論理学書にも受け継がれたものであり<sup>125</sup>、サパンもまた、『正理宝蔵』において、同じ科段構成を恐らくは師の『智慧灯明』から踏襲しているのである<sup>126</sup>。但し、その科段構成は踏襲していても、その内容については、解釈の相異が確認されるのであり、ツルトウンの解釈を単に引き写しているだけではない点に留意する必要がある。以下、順次にその内容を検討して行こう。

### 1. 定立の定義と定義基体：

まず最初に留意すべきは、サパンは、「定立 (sgrub pa)」という語を、排除の

<sup>125</sup> 『解脱道解明』 pp. 70-72 参照。

<sup>126</sup> 『正理宝蔵』の一連の註釈には、この箇所がツァンナクパやツルトウンの論理学書を前提としていることに対する言及は見出されない。『正理宝蔵ヤク註』 pp. 462.8-467.22; 『正理宝蔵コ大註』 pp. 28.3.4-29.2.2; 『正理宝蔵シャ大註』 pp. 171.4-176.4; 『正理宝蔵ロ註』 pp. 101.1-106.13 等参照。

対立概念として殆ど使用していないことである。唯一、この章の章名に、「定立と他者排除の考察の章」とあるだけで、他は、大部分、「顕現 (snang ba)」という語が使用されている。それは、恐らくは、サパンは、「定立」という語を、基本的に「否定 (dgag pa)」の対立概念として使用していたことによろう。この点で、サパンは実はチャパと立場を共にしているのである。定立が単に否定との対立概念としてではなく、他者排除の対立概念としても設定されたのは、ツァンナクパを初めとし、それはツルトゥンにも受け継がれたものである。それは、前述したように、後代のドクタ文献において、定立作用と排除作用の設定という形で確立した。

サパンによる顕現の定義と分類<sup>127</sup>を整理した形で示すならば、以下のようになる。

顕現 (snang ba) [=定立 (sgrub pa)]

定義：無分別知により知覚するもの (rtog med kyi shes pas mthong pa)

分類：

1. 迷乱の顕現 (snang ba 'khrul pa)

定義：自相がないものを知覚するもの (rang mtshan med pa mthong ba)

分類：

1. 迷乱した感官知 (dbang shes 'khrul pa)

2. 汚された意知 (yid shes bsld pa)

2. 不迷乱の顕現 (snang ba ma 'khrul ba)

定義：自相があるものを知覚するもの (rang gi mtshan nyid yod pa mthong ba)

分類：

1. 自己認識 (rang rig)

2. 対象認識 (don rig)

ここで顕現とは、その定義から明らかなように、無分別知の知的作用である。それは、分別知には認められない。それ故、師のツルトゥンのように、分別知に対象普遍が顕現するからといって、分別知に定立作用を認めることはなく、その点で、師とは解釈を分かっている。

---

<sup>127</sup> 『正理宝蔵』 p. 86.8-15 参照。

また、その分類に明確に示されているように、単に、不迷乱の無分別知のみならず、無分別迷乱知にも、この顕現作用が認められている点は留意されたい。前述したように、ツルトウンのような一部の例外はあるが、チャパやツァンナクパ等のサンブ系の学者の間では、無分別迷乱知には、定立作用が認められないという解釈が一般的であったので、この点で、サパンは彼らと解釈を異にしている。例えば、二月が顕現する無分別迷乱知に対象(=一月)が顕現することはサパンは認めない<sup>128</sup>。しかし、それには二月が顕現するので、迷乱知であっても、顕現作用を認めるのである。他方、不迷乱の顕現を、サパンは、<自相があるものを知覚するもの>と定義しているが、これは、ツァンナクパの定立作用の定義<自相を顕現を通じて把握するもの>と基本的に異なるものではない。

## 2. 定立作用の対象の実相：

定立作用の対象の実相は、前述したように、ツァンナクパやツルトウンの論理學書においては、ダルマキールティの他者排除論に密接に関係したものであった。サパンは、その科段設定を彼らから受け継いでいるが、その内容については、こう述べている。

「対象の実相 (yul gyi gnas lugs) とは [何であるのかというならば]、

[偈:] 実際に存在する諸事物は、(1) 単一のものには多数はあり得ず、(2) 多数のものは単一のものとして存することはあり得ない。(3) 単一のものに明瞭なものと不明瞭なもの [の二つ] はない<sup>129</sup>。

(1) 瑠璃において、青と所作と無常等の一切法は、実際、別異実体でないことは言うまでもなく、反体すらも無別異であるので、別異を欠いたもの(=無別異なもの)であり、(2) そして、青一般 (sngo tsam, \*nīlamātra, i.e. nīlatva) という単一の普遍は存在しないので、瑠璃や蓮華等の青は、相互に随伴することを欠いたもの(=相互に随伴しないもの)として存するのである。」(『正

<sup>128</sup> 例えば、『正理宝蔵』p. 234.5-7: 「自己認識により、[一月が二月として顕現する] 知が<二月を把握するもの (zla ba gnyis 'dzin) >として直接的に成立することにより、対象が二月として間接的に成立する」と云うこともまた妥当ではない。なぜならば、迷乱知には対象 (yul) がないからである。」

<sup>129</sup> don la gnas pa'i dngos po mams// gcig la du ma mi srid cing// du ma gcig tu gnas mi srid// gcig la gsal dang mi gsal med//



理宝蔵』 pp. 86.17-87.2)

ツァンナクパやツルトウンにより提示された定立作用の対象の実相とは、以下の三条件からなるものであった。即ち、

1. 壺等が、非青から反転した青として存すること。
2. 青・所作・無常等の諸法は、無別異の実体（＝同一実体）として存すること。 [=諸法の無別異性]
3. 無別異の実体である壺と青・所作・無常等に対して法と有法等の区別を立てることは、増益であること。 [=法と有法の別異性]

ここでサパンは、偈においては三条件、自註ではそのうちの最初の二条件を挙げているが、その内容は、ツァンナクパ等の規定とは全く異なるものとなっている。即ち、青・所作・無常等の諸法が無別異の実体であることは、ツァンナクパ等とサパンが共通して述べている所であるが、サパンは、青・所作・無常等の諸法が同一実体であるのみならず、反体が無別異なものと言明していることは<sup>130</sup>、サンプ系論理学者には受け入れられない主張である。実際、サンプ系学者にとって、この青等の三つの諸法は、<同一実体にして別異反体 (rdzas gcig la ldog pa tha dad)>と規

<sup>130</sup> サパンは、青・所作・無常等の諸法の反体が無別異である肝腎な理由を明記していないので、その点未詳である。ヤクトックやロオケンチェンの註釈にも明瞭に解説されていないが、コランパはこう解説している。『正理宝蔵コ大註』p. 28.3.6: ... ldog pa tha dad du med de/ de gsum tha dad du snang ba ni rtog pa kho na la snang ba yin gyi rtog med kyi shes pa la gcig tu snang ba'i phyir te (delete: te?)/ 「[青や所作・無常等の三つは] 反体は別異として存在しない。なぜならば、その三つが別異として顕現するのは、分別知のみにおいて顕現するのであり、無分別知には同一のものとして顕現するから。」

ゲルク派の立場では、同一反体と別異反体の区別は、その法が分別知 (rtog pa) において同一のものとして顕現するか、別異のものとして顕現するかという点から立てられるが、コランパもまたここで青・所作・無常等の諸法が分別知において別々に顕現することを認めている以上、それらは別異反体であることを意味することになる。コランパは、当然、そのゲルク派の解釈を知っていたであろうから、その上で、そのように別異反体を立てることを否定し、無分別知 (rtog med kyi shes pa) に別異として顕現することを別異反体の条件として立てた。しかし、その場合には、別異実体の条件を如何に立てるかという点が問題となる。実際、ゲルク派では、無分別知に別異として顕現することは、別異反体ではなく別異実体の条件となっているが、コランパの解釈では、その点に区別が付けられない問題がある。

後述するように、サパンの体系では、反体とは、分別知によって仮設されただけの非事物、普遍相であり、実在するものではないので、青・所作・無常等の実在する諸法は、そもそも、反体ではない。それ故、それらに同一反体なり別異反体なりの区別を立てることが出来ないことをここでサパンは述べているのではなからうか。その場合、ここでサパンは、青・所作・無常等は、単に別異反体でないと言っているだけで、同一反体であると述べている訳ではないことになる。或る諸法が同一反体であるためには、それらが反体であることが前提となるからである。その場合には、コランパのように、無分別知に別異として顕現するか同一として顕現するか否かを、別異反体と同一反体の条件として立てる必要性自体がないことになる。

定されるからである。この規定は後代のゲルク派においても踏襲されることになるが、その詳細は別稿にて紹介しよう。

さらに、サパンは、瑠璃の青や蓮華の青等に、相互に随伴する単一の普遍があることを認めないが、これもサンプ系論理学者や後代のゲルク派とは普遍に関する解釈が全く異なることによる。サンプ系やゲルク系の学者は、青が瑠璃の青や蓮華の青等に随伴する普遍であることを認め、彼らの体系では、青と瑠璃や蓮華の青はともに自相であり、かつ、普遍と特殊の関係にある。しかるに、普遍を普遍相と同一視して、分別知によって仮設されただけの非事物と見做すサパンにとっては、青は、自相であり普遍ではないので、その瑠璃や蓮華の青に随伴する普遍はそもそも存在しないのである<sup>131</sup>。端的には、サンプ系やゲルク系の体系では、自相と普遍は対立 (*gal ba, \*virodha*) ではなく、共通基体 (*gzhi mthun, \*sāmānādhikarāṇya*) がありえるが、サパンは、その両者を対立と見做している点で、彼らとは解釈を異にしているのである。

偈中の第三規定は、自註には言及されておらず、何を意味するのか定かではないが、ここで「明瞭 (*gsal ba*) 」というのは、恐らくは、チャパの『意闇払拭』での用例と同様に、場所と時が他法と混合することがない自相の在り方を指すものと推定される<sup>132</sup>。その場合、「不明瞭」というのは、場所と時が他法と混合した対象普

<sup>131</sup> 参考までにコランパの註釈を引いておく。『正理宝蔵コ大註』p. 28.3.6-4.1: *sha pa dang shug pa gnyis la don la thun mong gi chos cung zad med de/ sha pa'i rdzas yin na shug pa'i rdzas min dgos/ shug pa'i rdzas yin na/ sha pa'i rdzas min dgos pa'i phyir/* 「というのも、シャパ (i.e. *śiṃśapā*, 樹の名前) と柏の二つには実際には共通の法は些かも存在しないからであり、シャパの実体であるならば、柏の実体でない必要があり、柏の実体であるならば、シャパの実体でない必要があるからである。」

また、この箇所の解釈については、ヤクトックの註釈が参考になるので、併せて引いておこう。『正理宝蔵ヤク註』p. 462.11-17: *baiḍūrya'i sngon po dang utpa la'i sngon po la sogs pa rdzas du ma rnams la sngon po tsam la sogs pa'i spyi dngos po ba med pas phan tshun rjes su 'gro bas stong zhing gcig tu gnas pa mi srid la/ rdzas gcig la gsal mi gsal cha gnyis med do// de skad du rNam 'grel las/ dam pa'i don gyi don rnams ni// rang gis 'dre dang tha dad med// de la ngo bo gcig pa dang/ du ma blo yis bsalad pa yin// zhes gsungs pa'i phyir ro//* 「瑠璃の青と蓮華の青等の多数の実体に青性 (*sngon po tsam, \*nīlamātra, i.e. nīlatva*) 等の実在する普遍 (*spyi dngos po ba*) は存在しないので、相互に随伴することを欠いており、同一のものとして存することはあり得ないが、同一実体において明瞭と不明瞭の二つの部分は存在しない。なぜならば、『量評釈』において、「勝義に属する諸対象は、それ自身として混同されず、区別されない。それら (= 勝義に属する諸対象) において、単一の形相と多数の形相 [を判断するの] は、知の迷妄 (*upaplava*) である」(PV I. 87) と説かれているからである。」

これは、第二相と第三相の二つの註釈となっている。サンプ系学者が提示する普遍が、外教徒の普遍実在論者が説くような実在するものと見なされていることが分かる。

<sup>132</sup> これについては、西沢 2014, p. 253f. 参照。

遍 (= 普遍相) の在り方を意味する。そのように考える時、単一のものに明瞭なものと不明瞭なもの二つがないというのは、単一のものに、自相と普遍相の二つが存在しないことを意味する。ここで、単一のものとは、青等の自相に他ならないが、それには、普遍相は存在していない。なぜならば、普遍相は分別知によって仮設されただけのもので、実在しないからである。ここでは暫定的に以上のように解釈しておく。

ちなみに、他者排除論の観点からは、青い壺が、非青から反転したものであるというサンプ系の第一規定が肝要かと思われるが、それに対しては、奇妙なことに、サパンは何も言及していない。この背景には、恐らくは、サパンは、他者排除を、普遍相や反体と同一視し、分別知により仮設されただけの非事物と見做すので<sup>133</sup>、他者排除を実在レベルにおいて立てる《対象の他者排除》を承認していないという事情が潜在しているものと推定される。サパンにとっては、他者排除とは、分別知により仮設されただけの、所謂、《知の他者排除》のみを意味していたのである。その点で、Pvin II. 29 = PV I. 40 に基づき、他者排除を実質的に対象の側に立てるサンプ系の解釈とは立場を異にしており<sup>134</sup>。さらには、他者排除を実在レベルと概念レベルの二つに認めるゲルク系の解釈 — それは『タットヴァサングラハ』や、さらにはダルマキールティの『量評釈』にまで遡るのであるが — とも解釈を異にしている。『正理宝蔵』では、このPvin II. 29 = PV I. 40 は、普遍と特殊の考察の章に一度だけ引かれ(『正理宝蔵』p. 78)、普遍と特殊の定義の典拠となっている。この偈に関するサパンの解釈については、後で、普遍と特殊の設定を考察する箇所を検討しよう。

このように、サパンは、「対象の実相」という科段設定を、サンプ系論理学書から借用しつつも、それを換骨奪胎して、サンプ系とは全く異なる解釈を提示していることが明らかになった。サパンの定立作用の対象の実相に関する解釈を、サンプ系の解釈との対比で示すならば、以下の通りである。

---

<sup>133</sup> 『正理宝蔵』p. 295.3-5 参照。但し、他方において、サパンは、他者排除を知の作用に結び付けるサンプ系の解釈を踏襲しているので、解釈に混乱が見られる。その詳細については後述する。

<sup>134</sup> サンプ系学者は、彼らの対象の実相の設定に如実に示されているように、実質的には、対象の他者排除を認めているが、但し、彼らは、他者排除を知の作用の一つと見做していたため、それが他者排除であることだけが理解されていなかった。その意味で、サンプ系学者が対象の他者排除を認めていたということには些か語弊があるのである。

図. 定立作用の対象の実相に関するサンプ系及びサパンの解釈の相異

	サパンの解釈	サンプ系の解釈
1	青・所作・無常等の諸法は、別異実体でないのみならず、別異反体でもない。 [=単一のもの (=単一の事物) には多数のもの (=多数の実体及び反体) はない。 ]	青・所作・無常等の諸法は、同一実体であるが、別異反体である。それ故、単一の事物には、多数の反体がある。
2	青性 (≠青!) という単一の普遍は存在しないので、瑠璃や蓮華の青等に随伴する単一の普遍は存在しない。 [=多数のものは単一のものとして存することはない。 ]  青性という普遍は分別知によって仮設されただけのものであり、實在しない。	青性 (=青!) という単一の普遍は存在し、瑠璃や蓮華の青等に随伴する。それ故、多数のものに、単一の普遍はあり得る。  青性は、 <非青から反転したもの> であり、青に他ならない。それは普遍であるが、自相であり實在する。
3	単一のものに明瞭なもの (=自相?) と不明瞭なもの (=普遍相?) の二つは存在しない。	単一な事物 (=自相) に、普遍相 (=対象普遍) が存在しないことは認める。

第一の規定は、所謂、《同一実体／自体にして別異反体 (ngo bo gcig la ldog pa tha dad) 》に関わるものである。これはサンプ系論理学に起源し、ゲルク派でも自説として受容されたが、サパンはこれを認めない点に留意する必要がある。サパンの実体と反体、普遍と特殊に関する解釈は、後で、個別的に考察しよう。

### 3. 定立作用の知の把握方法：

他方、知の把握方法について、こう述べている。

「知の把握方法とは [何であるのかというならば]、

[偈:] 一切の直接知覚は対象の通りに顕現する。単一のものに別異なものが顕現することはない。別異のものが単一なものとして顕現することもあり得ない。 [直接知覚は、対象が] 顕現することにより [その対象の全ての部分に対して] 作用するが、 [対象の或る部分が顕現し

たり顕現しなかつたりと] 区別して働くことはない<sup>135</sup>.

瑠璃が直接知覚に顕現するとき, [直接知覚はそれに対して] 部分 [の区別] なく (cha med du) 作用する. 青には青性 (sngon po nyid, \*nīlatva) [という普遍はなく], そして, その所作と無常もまた無区別であり, 場所と時と形相が別異の諸々の青もまた随伴する単一の普遍がないので, 別異性として顕現するのである。」(『正理宝蔵』 p. 87.3-8)

ツァンナクパは, 定立作用の知の把握方法を, 「顕現によって作用するもの」(『善説集成』 117a7-8), ツルトゥンは, 「顕現作用によって作用するもの」(『智慧灯明』 p. 14.16) と規定しているが, サパンの解釈もそれを踏襲したものである. ここで「部分の区別なく顕現する」とは, 例えば, 瑠璃に存する所作や無常等の諸法が, 所作の部分は顕現するが, 無常の部分は顕現しないというように区別して顕現するのではなく, 全ての諸法が無区別な形で一体化して顕現することを意味する. これは他ならぬダルマキールティ自身が明言しているところである<sup>136</sup>.

#### 4. 知と対象が一致すること :

第三の「知と対象が一致すること」という科段 [87.8-93.8] は, ツァンナクパの『善説集成』 [117a8-118b4] に由来し, ツルトゥンの『智慧灯明』 [15.1-19.6] に踏襲されたものである. サパンは, 特にツルトゥンの『智慧灯明』の記述を前提としているが, この箇所はかなり込み入った議論を含んでいるので, その詳細の解説は別稿に譲りたい. ただここで一点だけ指摘しておくならば, この箇所に見出される「顕現対象に対して語と分別知が作用しない仕方」 [92.12-93.8] という科段の内容は, 特にツルトゥン独自の見解に対する批判となっていることである. 前述したように, ツルトゥンは, 無分別知のみならず, 分別知を含めた全ての知は, 自身の顕現対象に対して定立作用であることを主張したが, その見解がここで批判されている.

<sup>135</sup> mngon sum thams cad don bzhin snang// gcig la tha dad snang ba med// tha dad gcig tu snang mi srid// snang bas 'jug la res 'jog med//

<sup>136</sup> 例えば, PV I. 45: tasmād dṛṣṭasya bhāvasya dṛṣṭa evākhilo guṇaḥ/ bhrānter niścīyate neti sādhanam sampravartate// 「それ故, [直接知覚によって] 知覚された事物には, 全ての属性が必ず知覚される. [しかるに, それら全ての属性は知覚されるが, ] 迷乱により, 確定されないの, [それを確定する為に] 論証 (=推論) が働く.」

### III. 他者排除に関するサパンの見解：

以上が、顕現／定立の作用に関するサパンの基本的見解である。そこで次に、他者排除の個別的設定を検討しよう。まず当該箇所の科段構成の大枠を示しておく。

他者排除 [『正理宝蔵』 93.9-115.22]

1. 定義 [93.9]

2. その自性 [93.12]

1. 排除の設定 [93.13]

1. 対象の実相 (yul gyi gnas lugs) [93.13]

2. 知の把握方法 (blo'i 'dzin stangs) [93.21]

2. 排除の分類 [96.18]

1. 分類本論 [96.18]

2. 対象 (don) において他者排除 [を設定すること] を否定すること [97.5]

3. 個別的設定 [98.18]

この科段構成は、先きに紹介したツァンナクパの『善説集成』やツルトウンの『智慧灯明』に見られる他者排除の科段構成を前提として、それに改変や新しい科段を加えたものに他ならない。即ち、『善説集成』では、「定義基体」、『智慧灯明』では、「喩例」の科段に相当する部分が、『正理宝蔵』では、「排除の分類」の科段に相当する。この「排除の分類」の科段は、前二書に比べて、かなり詳細な解説を含んでおり、そこには、サパン独自の解釈が盛り込まれている。その点に大きな相異が見られるが、科段構成の大枠には大きな違いは見られない。ここにも『智慧灯明』から基本的な科段構成を採用しつつ、それを換骨奪胎して、サパン自身の解釈を盛り込むというサパンの基本的なスタイルが再確認できるのである。

#### 1. 他者排除の定義と定義基体：

そこで、サパンの他者排除の解釈を、サンプ系学者、特に師のツルトウンの解釈と比較しつつ検討しよう。まずサパンは、他者排除を偈の形でこう定義している。

「[偈:] <直接的対立を断じて作用するもの>が、他者排除であり、[それは] 有対象 (yul can, \*viṣayin) であると [尊師ダルマキールティは] お認め

になっている。」(『正理宝蔵』 p. 93.9-11<sup>137</sup>)

先きに、<対象の反対項を排除することを通じて対象とするもの>というツルトウンの他者排除の定義を紹介したが、このサパンの定義は、表現に多少の相異が見られるとはいえ、内容的には異なるものではない。しかも、サパンはここで他者排除が有対象であると明記していることに留意されたい。有対象とは、ここでは特に知を含意しているが、サパンは、ここで他者排除を知の側において設定し、他者排除が対象の側に成立するものであることを明確に否定している<sup>138</sup>。それは「対象において他者排除 [を設定すること] を否定すること (don la gzhan sel dgag pa)」という科段において詳しく論じられているが、その冒頭部にはこう明記されている。

「[偈:] 他者排除は、知の作用の仕方 (blo yi 'jug tshul) であり、物質 (bems po, \*jada) である対象には他者排除はない。」(『正理宝蔵』 p. 97.6-7<sup>139</sup>)

この上もなく明瞭な記述であり、疑念を挟む余地はない。実際、後続の偈において、サパンは、対象の他者排除 (don gyi gzhan sel) を明示的に否定していることから、明らかである。即ち、

「[偈:] 対象の他者排除 (don gyi gzhan sel) は、自相であるので、顕現対象となり、排除であることが退失する。」(『正理宝蔵』 p. 97.11-12<sup>140</sup>)

ロオケンチェンの註釈には、この「対象の他者排除」を認める論師として、ツァ

<sup>137</sup> dngos 'gal bcad nas 'jug pa ni// gzhan sel yul can yin par bzhed//

<sup>138</sup> 後代の註釈者達にとっては、他者排除を知の側に結び付けるサパンの解釈は、受容しがたいものであったようであり、多くの註釈者達は、他者排除を対象に結び付ける解釈をも併置している。例えば、『正理宝蔵ヤク註』 p. 468.1-3: dngos 'gal bcad nas 'jug pa ni gzhan sel ba'i yul can gyi mtshan nyid yin par slob dpon gyis bzhed do// dngos 'gal gcod pa ni yul gzhan sel gyi mtshan nyid yin no// 「<直接的対立を断じて作用するもの>は、他者排除の有対象の定義であると尊師 [ダルマキールティ] はお認めになっている。<直接的対立を断じたもの>は、対象の他者排除の定義である。」

他にも、ロオケンチェンは、この記述を、有対象である排除作用 (sel 'jug) の定義を直接的に述べることを通じて、対象である排除 (sel ba) の定義もまた間接的に説示したと註釈している。即ち、『正理宝蔵口註』p. 106.16-17: 'dis ni yul can sel 'jug gi mtshan nyid dngos su smos pa'i sgo nas yul sel ba'i mtshan nyid kyang shugs la bstan pa yin pa las/... ここでロオケンチェンは、ドゥタ文献に見られるように、排除作用 (sel 'jug) と排除 (sel ba, i.e. gzhan sel) の二つを峻別していることが確認される。しかし、直後に述べるように、サパンは対象の側に他者排除を立てる解釈を明確に否定しているので、この註釈は妥当とは思われない。ただ、これら一連の註釈者達の記述は、サキャ派でも、後代、他者排除を対象の側に結び付ける解釈が流布し、その結果、それを知の側に結び付けるサパンの記述に会通を加える必要性が生じたことを如実に示しているのである。ちなみに、他者排除を対象の側に結びつける解釈は、他ならぬサパンの直弟子のウユクパにより提示されることになる。その詳細は後述しよう。

<sup>139</sup> gzhan sel blo yi 'jug tshul yin// bems po'i don la gzhan sel med//

<sup>140</sup> don gyi gzhan sel rang mtshan phyir// snang yul 'gyur gyi sel ba nyams//

ンナクパの名前が挙げられているが<sup>141</sup>、妥当ではない。ツァンナクパの他者排除の解釈は先きに紹介したが、彼の『善説集成』には、対象の他者排除を認める記述は確認できず、そもそも「対象の他者排除」という語それ自体全く見出されないからである<sup>142</sup>。さらに、チャパの『意闇払拭』にも、この語は見出されない。この「対象の他者排除」という表現の典拠は、まず間違いなく、サパンが依用した『智慧灯明』である。そこには、前述したように、「私の上師である智慧の眼を備えた者達」の見解が紹介されているが、そこに、知の他者排除と語の他者排除の他に、対象の他者排除という語が見出されるのである<sup>143</sup>。サパンは、恐らくはこれを念頭において、他者排除を対象レベルに立てる解釈をここで批判したのである。

前述したように、他者排除を語の対象としてではなく、知の作用の一つとして、知の側に設定することは、チャパを初めとするサンプ系学者の特徴であった。ここでサパンは、そのサンプ系の解釈を忠実に踏襲していることが確認されたわけである。他者排除を事物の実相として対象の側に設定することは、既に指摘したように、ダルマキールティの『量評釈』に見出されるのが<sup>144</sup>、サパンは、カシュミールのパンディタ達に師事して、『量評釈』を梵語原典から修学したにもかかわらず、実際には、ダルマキールティの密意を正しく理解しておらず、サンプ系の古い解釈を取っているのである。これは、『正理宝蔵』に少なからず見出されるサンプ系論理学の残滓の一例である。

## 2. 他者排除の設定に関するサパンの一貫性を欠いた記述とその思想的背景：

このように、サパンは、明らかに、他者排除を語や分別知等の有対象の側に立て

---

<sup>141</sup> 『正理宝蔵口註』 p. 111.1-3: slob dpon gTsang nag pa la sogs pa 'ga' zhig don rang mtshan gyi gzhan sel zhes bya ba yul bem po nyid gzhan sel mtshan nyid par 'dod pa ni Chos kyi grags pa'i dgongs pa la log pa dngos po dang ldog pa dngos med ma phyed par zad do//「尊師ツァンナクパ等の或る者は、「自相として対象の他者排除」と云う物質に他ならない対象を、真の他者排除と認めているが、それは、ダルマキールティの密意において、反転したもの (log pa, \*vyāvṛtta) は事物 (dngos po, \*vastu), 反体 (ldog pa, \*vyāvṛtti) は非事物 (dngos med, \*avastu) であると区別していないに過ぎないのである。」

<sup>142</sup> 尤も、ツァンナクパは、普遍を対象の側において認めており、それは、実質的に、対象の他者排除に相当することは指摘しておく必要がある。彼は、他者排除をあくまで知の作用として立てるので、それを「他者排除」とは呼ばないが、実質的には、対象の他者排除を認めていると言っても過言ではない。

<sup>143</sup> 『智慧灯明』 p. 21.2 参照。

<sup>144</sup> 西沢 2014, p. 248 参照。



ていることが確認された。しかし、混乱を招くのは、彼の『正理宝蔵』には、決して多くはないが、それを対象の側に立てる記述が散見していることである<sup>145</sup>。そこでここに幾つか用例を挙げておこう。例えば、第五章「言表対象と言表者の考察」には、他者排除を言葉の対象に結び付ける記述が確認される。即ち、

「また、[尊師ダルマキールティは、]

「[樹]という言葉規約（＝語）は、排除されるべき非樹等の]他のものに知覚されないことに依拠しているから、そして、[排除されるべきものでない樹等の]或るものには、それが知覚されることに依拠しているから、語に対して、[他者]排除は結び付けられるのであり、それは、事物に対しては適用されない」（PV III. 172<sup>146</sup>）

とお説きになったことにより、事物に対して語が結び付けられるのではなく、他者排除に対して[語が]結び付けられる理由もまた、枝葉等を有しない石等の他のもの（＝異類のもの）には、「樹」の語は認められず、枝葉等を有する他のもの（＝同類のもの）である栴檀等の或るものには、「樹」の語が認められるので、同類のものに対しては語が認められ、異類のものに対しては認められないことの二つに依拠して、その語が結び付けられる必要がある。それ故、[語は]他者排除と関係するのであり、事物と関係しないのである。もし、[語が]事物と関係するならば、それ（＝或る特定の事物）のみに結び付けられることにより理解されるが、他のものに[その語が]無いことに依拠する必要はないからである。」（『正理宝蔵』 pp. 124.19-125.5）

ここでサパンは、PV III. 172 に依拠して、語が結び付けられるのは、事物ではなく他者排除であり、他者排除が語の対象であることを明記している。他にも、第三章「普遍と特殊の考察」において、他者排除を普遍に結び付ける記述が見出される。

「[問い:]

[偈:] もし、対象に普遍がないならば、他者排除は仮設された非事物において成立するが、対象に対して関係しないので、一切の言説は

<sup>145</sup> サパンの他者排除に関する記述の一貫性の欠如については、既に福田 1992, pp. 3-8 においても指摘されている。

<sup>146</sup> anyatrādṛṣṭyapekṣatvāt kvacit taddṛṣṭyapekṣānāt śrutau sambadhyate apoho, na etad vastuni yujyate//; Tib. gzhan du ma mthong la ltos dang// la lar de mthong la ltos phyir// gzhan sel sgra dang 'brel 'gyur gyi// de ni dngos la mi rung ngo//

滅する、と云うならば<sup>147</sup>,

自相としての対象において普遍はなく、他者排除を普遍として把握するとしても、それは事物として存在していないので、対象と関係しない。それ故、特殊が成立することにより普遍が成立すると〔論証する〕自性因と、普遍が斥けられることにより特殊が否定されること〔を論証する〕能遍の不知覚等の弁証 (rtog ge, \*tarka) の設定と、世間の一切の行為が滅することになる、と云うならば、

〔回答：〕

〔偈：〕対象と排除を同一として迷乱して (=同一のものと判断して)、  
対象に対して行動を起こすとき、 自相を獲得させる [知] のみが、認識手段であるので、[他者排除を普遍と把握することは] 妥当である<sup>148</sup>。

自性により迷乱した分別知 (rtog pa ngo bos 'khrul pa) によって、他者排除に対して自相であると迷乱して行動を起こすとき、対象を獲得することのみにより、認識手段の行為が成立するので、全く妥当である。・・・」(『正理宝蔵』 p. 85.7-20)

先きの例では、他者排除は、言葉の対象に結び付けられていたが、ここでは、普遍に結び付けられている。ここで説かれているのは、例えば、「これは壺である」という壺を把握する分別知には、壺それ自体ではなく、壺の普遍 (=他者排除) が顕現している。しかし、それを自相としての壺と判断することを通じて、壺に対して行動を起こし、それを獲得することが出来る、ということである。

さらに、第十章「為自推論の考察」では、他者排除と反体 (ldog pa, \*vyāvṛtti) を同一視する記述が見出される。

「〔偈：〕 他者排除より他に反体は存在しない。

・・・反体とは他者排除であるが、それには、分別知により仮設されただけのもの以外に、自体として成立しているものは存在しないので、非事物に他ならないのである。」(『正理宝蔵』 p. 295.4-9<sup>149</sup>)

<sup>147</sup> gal te don la spyi med na// gzhan sel sgro btags dngos med la// grub kyang don dang ma 'brel phyir// tha snyad thams cad 'jig ce na//

<sup>148</sup> don dang sel ba gcig nyid du// 'khrul nas yul la 'jug pa na// rang gi mtshan nyid thob pa tsam// tshad ma yin phyir 'thad pa yin//

<sup>149</sup> gzhan sel las gzhan ldog pa med//

... ldog pa ni gzhan sel yin la de la rtog pas sgro btags pa ma gtogs pa ngo bor grub pa med pas dngos

ここでサパンは、他者排除を反体と同一視して、それは分別知によって仮設されただけの非事物であると明言している。

このように、サパンは、一方において、他者排除を知の作用の仕方に結び付け、知の側に設定しつつ、他方において、他者排除を、語の対象や普遍、反体などの対象の側に結び付けた記述を残していることが確認される。この点について我々は如何に解釈すべきであろうか。

これについては、端的にサパンの見解は矛盾しており、首尾一貫性に欠けていると言わざるを得ないと考える。例えば、第一の用例を例に挙げるならば、実は、サパンはその直前において、PV III. 171 に基づき、語の対象でなく、語それ自身が他者排除であると明言しており、前後の文章で解釈が一定していない。即ち、

「他にも、これらの意味は、詳細に『量評釈』において、

「それ故、言語規約時 (saṃketa-kāla) においても、自身の認識の結果を有する、説示された対象に対して結び付けられた他者排除は、[実在対象ではなく、] 語に対して結び付けられている」(PV III. 171<sup>150</sup>)

と説かれているので、言説時において、意図されていない他のものを断じて行動するので、命名時においても、分別知に顕現したもの (=対象普遍) と自相としての事物の二つを一つに迷乱して、<それでないもの (de ma yin, 反対項) >を断じて命名するので、命名時の語 (brda'i dus kyi sgra) は他者排除であると論証されたのである。」(『正理宝蔵』 p. 124.14-19)

ここで典拠として引かれた PV III. 171 には確かに他者排除が語の対象ではなく、語それ自体に結びつけられている。その周辺のダルマキールティの記述を見てみると、PV III. 169 では、先に引いた PV III. 172 と同様に、他者排除が語の対象に結び付けられているが、その直後の PV III. 170 では、「あるいは (vā)」という語を導入して、一転して、他者排除が語に結び付けられていることが分かる<sup>151</sup>。つま

---

med nyid yin no//

<sup>150</sup> tasmāt saṃketakāle api nirđiṣṭārthena saṃyutaḥ/ svapratītiphalena anyāpohaḥ sambandhyate śrutau//; Tib. de phyir brda yi dus na yang// rang nyid mthong ba'i 'bras bu can// bstan pa'i don dang 'brel pa'i phyir// gzhan sel sgra dang 'brel par 'gyur//

<sup>151</sup> PV III. 169: tadrūpāropagatyānyavyāvṛttādhigateḥ punaḥ/ śabdārtho 'rthaḥ sa eveti vacane na virudhyate// 「それ (=対象) の形相 (rūpa, i.e. 対象の部分である他者排除) を [知の形相に対して] 増益することを理解することにより、[その対象の形相と知の形相を同一のものと判断することによって] 他者から反転した [対象] を理解するので、その対象 (=対象の形相 = 他者排除) こそが語の対象であると云っても、矛盾ではない。」; PV III. 170: mithyāvabhāsino vaite

り、ダルマキールティ自身、他者排除を、語と語の対象の両方に結び付ける両義的な解釈をしており、そのことがサパンの解釈の混乱を生み出す一因となっているのである。先に、他者排除を語の対象に結び付けることが、ディグナーガに由来する他者排除の本来的な意味であると指摘したが、ダルマキールティは、その点に関して、ディグナーガとは異なる解釈をしていることが分かる。ダルマキールティの他者排除論の詳細は、本稿の主題から外れるので、稿を改めて検討しよう。

さらにサパンにこのような解釈の揺れが生じた背景として考えられるのは、サパンが受容した論理学の学統に全く別の二つの系統があったことである。即ち、サパンは、カシュミールパンディタ・シャーキャシュリーバドラ及び彼の随従達に師事して、梵語原典を通じて、『量評釈』を初めとする一連の論理学書を学んだ。しかし、その前に、キャンドゥル寺において、ツァンナクパの弟子の一人であるツルトウン・シヨヌセングに師事して、師の『智慧灯明』を初めとするサンプ系の論理学書を修学したことが知られている。このように二つの相異なる論理学の学統を受け継いだことが、彼の他者排除理解に解釈の揺れを齎したと推定されるのである。この二つの学統のうち、サパンの他者排除の基本的解釈は、実は前述したように、他者排除を知の作用と見做し、知の側に設定するサンプ系の解釈であるが、カシュミールパディタ達に師事して『量評釈』等を学んだことから、他者排除を普遍や語の対象等に結び付ける解釈が混入したものと推察される。その結果として、他者排除に関して、その記述に首尾一貫性を欠くことになったのである。

他者排除を知の側に結び付ける解釈は、『正理宝蔵』の他の章でも繰り返し確認される。例えば、「普遍と特殊の考察」の章においてサパンはこう明言している。

「第二. それ (=事物の実相) を確立する仕方は、

[偈:] 実体と反体、普遍と特殊、定立と他者排除、分別と無分別、  
他の者達は、[これらの] 設定を [典籍とは] 別に説く。私は典籍の通

---

pratyayāḥ śabdānirmitāḥ/ anuyāntīmam arthāṃśam iti cāpohakṛc\* chrutiḥ// 「あるいは (vā) , これらの語によって形成された知 (pratyaya) は、誤った顕現を有するものであり、この対象の部分に随伴するので、語は、[他者の] 排除を為すものである。」

\*宮坂本では、vā の読みを示すが、戸崎 1979, p. 270, n. 161 に示されているように、ca の読みを取る。内容的に見て、この語は iti の直前に示された二つの理由を列挙するために置かれているからである。

この周辺の偈の内容については、戸崎 1979, pp. 268-267 周辺参照。翻訳は拙訳を挙げている。

りに解説することを欲する。

チベット人達 (Bod rnams<sup>152</sup>) は、実体と定立と、普遍と反体等は、或る時は一致するように説き、或る時は一致しないように説き、或る時は知の法 (blo chos, 知の属性) の如くに説き、或る時は対象の法 (don chos, 対象の属性) のように説き、或る時は普遍を定立のようになし、或る時は普遍を否定のようになすので、確固とした分別は見られないのである。私は、先に説いたように、教義を確固としたものとして説く。そうであれば、実体と普遍は対象、分別と無分別は知、顕現と排除は[知の]把握方法である (rdzas dang spyi yul/ rtog pa dang rtog med blo/ snang ba dang sel ba 'dzin stangs so)。」  
(『正理宝蔵』 p. 76.11-19)

従来は、サパンは『正理宝蔵』においてカシュミールパンディタ伝来のインド正統の解釈に基づき、チベットの偏向を多分に含むサンプ系論理学を痛切に批判したと解釈するのが一般的であった。しかしこの他者排除論からもその一端が伺えるように、サパンの解釈は、決してインド原典に忠実なものではなく、多分にサンプ系論理学の解釈が残存しているのである。『正理宝蔵』を読み解く際には、その点に留意する必要がある。

### 3. 他者排除の対象の実相：

他者排除の設定において、チャパは、「事物の実相 (dngos po'i gnas lugs)」(『意闡弘拭』4a6-7)、ツァンナクパは、「対象の実相 (don gyi gnas lugs)」(『善説集成』118b5-6)、ツルトゥンは、「対象である事物の実相 (yul dngos po'i gnas lugs)」(『智慧灯明』pp. 19.17-20.1) という科段を立てて、対象<sup>153</sup>の在り方を解説した。サパンも、同様に、「対象の実相 (yul gyi gnas lugs)」という科段を立てて、この件を論じている。

<sup>152</sup> ヤクトウクは、「チベットの或る[論理学]要綱 (Bod bsdus pa kha cig)」に同定している。『正理宝蔵ヤク註』p. 443.15f.参照。他の一連の註釈では特に前主張者の同定は見られない。

<sup>153</sup> ここで共に「対象」という訳語を与えた、don と yul の語義について少し解説を加えておきたい。一般に、これらは、順に、artha と viṣaya という梵語の訳語であるが、この両者には、微妙な意味のズレがある。文脈にもよるが、基本的に、don は目的達成可能な (arthakriyāsamārtha) な事物を含意し、外部対象 (bāhyārtha) を指すことが多い。これに対して、yul は、事物・非事物を問わず、知の対象となるものを指す。その微妙な差異を日本語で表現するのは困難であるので、今は同一の訳語を当てておくが、その点の一つ留意しておく必要がある。

「対象の実相とは [何であるのかというならば],

[偈:] [排除の対象は分別知により] 仮設されたものであるので, 排除 [に] は, 実在の対象 (=自相) はない. 迷乱 [知] (=分別知) の行動対象は自相である.

(1) 他者排除は, [その対象が] 仮設されたものであり, 実際には成立していないので, 実在の対象 (dngos kyi yul<sup>154</sup>) はないが, [分別知が他者排除の対象 (=普遍相) を自相と] 迷乱 (=判断) して行動を起こすとき, 獲得される対象は自相に他ならないのである. (2) その自相としての対象もまた, 所作と無常等は, 実際には別異無く, 同一性 (gcig nyid) として存立し, (3) 諸々の別異なものは, 相互に混合することなく, 別異性 (tha dad nyid) として存立する.」(『正理宝蔵』 p. 93.14-17<sup>155</sup>)

この記述は些か曖昧であり, 排除が対象の側に結び付けられ, それが, 分別知により仮設されただけのものなので, 実在の対象でないといっているのか, あるいは, 排除が有対象の側に結び付けられ, 排除の対象は仮設されただけのものであるので, 排除には実在の対象がないといっているのか判然としない. ただ, 直前でサパンは, 他者排除を明確に知の側に結び付けており, また一連の註釈でも, そのように解釈しているので<sup>156</sup>, ここでは知の側に結び付けて解釈し, 補足して訳しておいた.

<sup>154</sup> 対象には, 直接的対象 (dngos yul) と間接的対象 (shugs yul) という分け方があるが, ここで, dngos kyi yul というのは, 直接的対象の意味ではなく, 実在する対象, 即ち, 事物 (dngos po) ないし自相を意味している.

<sup>155</sup> brtags phyir sel ba dngos yul med// 'khrul pa'i 'jug yul rang mtshan yin//

gzhan sel brtags pa yin gyis don la ma grub pas dngos kyi yul med la 'khrul nas 'jug pa na thob pa'i yul rang mtshan nyid yin no// don rang mtshan de yang byas pa dang mi rtag pa la sogs pa don la tha dad med par gcig nyid du gnas/ tha dad rnam phan tshun 'dre ba med par tha dad nyid du gnas so//

<sup>156</sup> 例えば, 『正理宝蔵ヤク註』p. 468.7-9: gzhan sel phyin ci ma log pa'i shes pa chos can/ khyod kyi dngos yul don la med de/ khyod kyi dngos yul de sgro btags yin pa'i phyir/ 「不顛倒の他者排除の知が有法. 甲の直接的対象は実在しない. なぜならば, 甲の直接的対象は増益されたものであるから.」(注意: ここで「甲 (khyod, lit. 汝)」は, 有法 (chos can) を受ける問答用語である.)

他にも, 『正理宝蔵大註』p. 33.3.5: gzhan sel gyi yul can ni/ rjod byed kyi sgra dang/ rtog pa gnyis yin la/ de gnyis kyi dngos yul dngos por med cing/ zhen yul rang mtshan la byas mi rtag sogs don la tha dad med pa rnam gcig tu gnas/ ka bum sogs don la rdzas tha dad pa rnam gzhan dang 'dre ba med par gnas pa yin te/ ... 「他者排除の有対象とは, 言表者の語と分別知の二つであるが, その二つの直接的対象は事物として存在しておらず (=実在しておらず), [その] 判断対象である自相には所作や無常等, 実際には無別異のものが単一なものとして存しており, 柱や壺等の実際には別異実体であるものが他と混合することなく存している.」; 『正理宝蔵口註』p. 110.4-6: don ni sel bas 'jug pa la dngos yul med pas de'i sgo nas yul gyi gnas lugs dpyad du med kyang/ 'jug yul rang mtshan la 'jug tshul gyi sgo nas yul gyi gnas lugs dpyad par zad do zhes pa'o// 「『正理宝蔵』の記述の」意味は, 排除作用には実在の対象が存在しないので, その点から対象の実相を考察す

ツァンナクパヤツルトゥンは、定立作用の対象の実相とは別に、排除作用の対象の実相を立て、それぞれ三つの相を提示した。定立作用の対象の実相に関しては、サパンは、彼らの設定を前提としつつ、それを換骨奪胎して、独自の解釈を提示したことを指摘した。それは基本的に三特性からなるものであったが、この他者排除の対象の実相の設定では、その点が明瞭ではない。偁には、三特性が明記されていないことは疑いないが、自註の内容は、三特性に分けられないこともない。そこで、参考までに、サパンの解釈とサンプ系の解釈を比較対照しておこう。

図. 排除作用の対象の実相に関するサンプ系及びサパンの解釈の相異

	サパンの解釈	サンプ系の解釈
1	他者排除は[分別知により]仮設されたものであり、実在しないこと。	火性 (=火)
2	所作・無常等は、無別異の実体 (=同一実体) として存すること [=諸法の無別異性]	火に存する所作と無常とが別異 [実体] を欠くこと (=同一実体であること) [=諸法の無別異性]
3	諸々の別異なもの (=瑠璃の青や蓮華の青等) は、別異であること [=諸事物/諸有法の別異性]	場所と時と自性が別異である火は、[他と] 混合せずに随伴なく存すること (=同類・異類の全ての他から反転したものであること) [=自相の唯一性]

ここでサパンは、排除作用の対象を分別知によって仮設されただけの実在しないものと見做しているが、サンプ系の解釈では、それは火等の実在する事物と見做されるので、その点で解釈を異にしている。他方、第二相の所作や無常等が同一実体であることについては、両者は解釈を共有している。第三相については、先に指摘した通り、サパンは、サンプ系学者のように、瑠璃の青や蓮華の青等の諸事物に、青という単一の普遍が随伴することを認めないので、諸々の別異な事物は、別異なものとして成立していることを主張する。一方、サンプ系の第三相は、自相の唯一性を示すものであるが、これは或る意味、このサパンが提示した第三相に通底する

ることではないが、行動対象である自相に対して作用する仕方の点から対象の実相を考察しているに過ぎないのであるという [意味] である。」

ものである。なぜならば、サパンが説く事物の別異性は、個々の事物が他と混合することなく存するという自相の唯一性に他ならないからである。

結局、サパンとサンプル系学者の根本的な解釈の相異は、サパンが普遍と普遍相を同一視して、それを分別知によって仮設されただけの非事物としたのに対して、サンプル系学者は、普遍を、〈異類のものから反転したもの〉と規定して、必ずしも、非實在のものとは見做さない点に帰着する。サパンにとっては、諸事物は、自相であり、相互に混合することが決して無い独立した個体であった。そのこと自体は、サンプル系学者も認めるが、サンプル系学者は、その相互に交わることのない単体としての諸事物の間に、青のように、共通して随伴する普遍を實在レベルで認めたのに対して、サパンは、それは、外教徒が認める普遍實在論と変わるところがないといつて批判し、それを認めない点に違いがある。サパンにとっては、普遍は、あくまで分別知によって仮設されただけのものであり、分別知に顕現するほか、實在レベルで存在することは決して認められない。それ故、サパンは、排除作用の対象としては、分別知の顕現対象である普遍相を立て、サンプル系学者のように、火等の自相を立てない。

サンプル系学者は、前述した通り<sup>157</sup>、分別知に火の対象普遍(=普遍相)が顕現し、それを自相としての火と判断することを通じて、人はその対象に対して行動を起こすことを認める。その点ではサパンも解釈を共にしているが、サンプル系学者は、分別知に顕現する火の対象普遍に対応する普遍が対象の側において成立していることを認めるのに対して、サパンはそれを認めない点で両者は袂を分かつている。ここで、「分別知に顕現する火の対象普遍に対応する普遍」とは、《対象の他者排除》としての火に他ならない。これは、非火から反転したものとして、實在レベルにおいて成立している他者排除であり、サンプル系学者の用語では、「普遍」に相当するものである。サンプル系学者の解釈では、概念レベルにおいて成立している対象普遍を、實在/対象レベルにおいて成立している普遍と同一視することを通じて、人はその対象に対して行動を起こすことが出来る。この解釈は、実は、Pvin II. 29-31 = PV I. 40-42 に示されたダルマキールティの解釈に他ならないが、サパンは、他者排除を概念レベルでしか認めないので、概念レベルにおいて成立している対象普遍

<sup>157</sup> 『善説集成』118b6f.参照。これは、「排除作用の知の把握方法」の節で解説した。



(=火性)に対応するものを、対象の側に欠くことになる。サパンの解釈では、ある特定の時間と場所に限定された自相としての個々の火が無数に存在するが、対象の側には、火一般は存在しないからである。ダルマキールティは、〈他から反転したもの〉としての火や所作や無常等を、「特殊 (viśeṣa)」と称して实在レベルにおいて認めたが、それは端的には、サンプ系学者達が認める普遍に他ならない。そのことがサパンには理解されなかった。全てはその点に帰着している。一言で言えば、ダルマキールティは、实在レベル、対象レベルで、実質的に「特殊」と云う名の普遍を認めているのである<sup>158</sup>。その意味で、ダルマキールティは、実はある種の普遍实在論者といっても過言ではない。ヴァイシェーシカ派等の普遍实在論との違いは、ヴァイシェーシカ派等にとって、普遍は、個々の実体 (dravya) に内属する単独の实在物であったのに対して、ダルマキールティは、それを、〈他から反転されたもの〉として他との差異の下に捉えた点にある。この〈他から反転されたもの〉は、ディグナーガの段階では、分別知の側において概念レベルにしか成立していないものであり、それは分別知によって仮設されただけの非事物であったが、ダルマキールティは、それを対象レベルにまで拡張した。その点がダルマキールティの独創であり、ディグナーガと他者排除の解釈を根本的に分かっているところである。ダルマキールティがそれを対象レベルにまで拡張した理由は、他者排除が単に概念レベルに留まる限り、それは实在する対象との結び付きを欠くことになるので、实在する対象に対して人に行動を惹起することが出来なくなるという理由による。

そのように考える場合、「サンプ系学者は、インド原典から離れた特殊な解釈をしており、それをサパンはインド原典に基づく正当な解釈に基づき批判した」という従来の解釈の見直しが必要となっている。

#### 4. 他者排除の知の把握方法：

他方、次の「知の把握方法」の科段では、サパンは、ツァンナクパヤツルトウンとは全く異なる解説を与えている。即ち、

「知の把握方法とは [何であるのかというならば]、

[偈：] 同一と別異の自相に対して、排除の把握方法は四境域があり

---

<sup>158</sup> ダルマキールティの普遍と特殊の解釈については、西沢 2014, p. 248f. 参照.

得る。

自相としての対象はそのように存立するが、分別知によって増益されて、(1) 同一に対して別異、(2) 別異に対して同一、(3) 同一に対して同一、(4) 別異に対して別異と把握することとで、[合計] 四境域があり得る。そのうち、同一に対して同一と、別異に対して別異[と把握すること]は、分かり易いが、反対のものの二つは[難解であるので、] 解説する。」(『正理宝蔵』 pp. 93.21-94.3)

ここで、「反対のものの二つ」とは、(1) 別異なものに対して同一と増益することと、(2) 同一なものに対して別異と増益することの二つを指しており、以下にその解説が続いている。別異なものに対して同一と増益するものは、例えば、梅檀やシンシャパー樹に対して、共通して「樹」と把握する知の如きであり、他方、同一なものに対して別異と増益するものとは、例えば、実際には同一の実体である所作や無常に対して、それぞれ、「所作」と「無常」と区別して把握する知の如きを指す。以下、サパンは、この二つの知の在り方について、それぞれ、1. 増益の根拠 (sgro 'dogs pa'i rgyu mtshan), 2. 増益の知の形相 (sgro 'dogs pa'i blo'i mam pa), 3. 増益の必要性 (sgro 'dogs pa'i dgos pa) という三つの科段を立てて詳しく解説している<sup>159</sup>。

ツァンナクパとツルトゥンは、前述したように、同名の科段において、分別知の三つの作用、即ち、顕現、判断、排除の三つを挙げていた。サパンの解説はそれとは全く異なるものである。但し、それに先立ち、チャパは、同名の科段において、ツァンナクパやツルトゥンらとは全く異なる解説を与えており、実はその内容は、サパンの『正理宝蔵』に見出されるものと内容的に変わらないことを指摘しておく必要がある。既に別稿においてその箇所を紹介したが<sup>160</sup>、サパンの記述との比較対照のため、再出しておこう。

「[分別知の] 知の把握方法は、(1) 火に対して火と把握するが、(2) 所作・無常 [の対象普遍] と、火の対象普遍は別々に表象するので、別異を欠くことから反転し、即ち、別異として顕現し、(2) そして、場所と時と自性が別々のもの (= 諸々の火) に対しては、単一の火の対象普遍が表象することによ

<sup>159</sup> 『正理宝蔵』 pp. 94.4-96.17 参照。

<sup>160</sup> 西沢 2014, p. 262 参照。

り、随伴を欠くことから反転して、即ち、共通のものとして顕現するのである。」(『意聞払拭』4a7)

ここでチャパは、知の把握方法として三つを提示しているが、そのうちの後二者は、順に、(1) 無別異なる実体である火と所作・無常等が分別知において別異なるものとして顕現することと、(2) 別異なる実体である諸々の火が、分別知においては「火」という単一の相(=普遍相)として顕現することを現している。これはまさに、サパンがここで提示した「反対のものの二つ」に相当している。

さらに注目すべきは、ツァンナクパとツルトゥンは、この他者排除の箇所ではないが、先行する定立作用の箇所の「対象の実相」の科段において、『正理宝蔵』と同様の科段を立てている。ツァンナクパは、科段として明記しているわけではないが、<同一実体のものに対して別異なるものと増益すること>を、1. 増益の根拠、2. 増益の形相、3. 増益の作用(byed pa)の三つの点から解説している<sup>161</sup>。ツルトゥンの『智慧灯明』では、これらは、明確に科段分けされており、さらに、『正理宝蔵』同様に、<別異なる実体に対して同一のものと増益すること>も科段として設定して、同様の三つの下位科段を付加している<sup>162</sup>。ここでは、逐一その内容を比較検討することはしないが、サパンの解説は、ツァンナクパやツルトゥンらの解説と内容的に大きな解釈の相異が認められるわけではなく、この二者の解説をより詳しく敷衍して論じたものである。

以上、サパンの他者排除の定義及びそれに関連する諸主題を解説したが、そこから、サパンの解釈は、他者排除を知の作用の仕方の一つとして知の側に結び付けるサンプル系の解釈を踏襲していることが判明した。『正理宝蔵』には、他者排除を《語の対象》として対象の側に結び付ける解釈が皆無であるわけではないが、稀少であり、基本的には、知の側に結び付ける解釈を自説として明示している。さらに、科段設定や内容なども、その多くをサンプル系学者の論理学書、特に、ツルトゥンの『智慧灯明』に負っていることが具体的にテキストに基づき確認された。サパンに対するサンプル系論理学の影響は予想以上に大きいのである。但し、ツルトゥンの解釈を念頭に置いてそれを批判していると思しき箇所も見出されるので、サンプル系の解釈

<sup>161</sup> 『善説集成』117a3-7 参照。この箇所は、先にツァンナクパの定立作用の設定の当該箇所で見出し、解説してある。

<sup>162</sup> 『智慧灯明』pp. 12.12-14.14 参照。

をそのままの形で受け入れているわけではない。むしろ、それを批判的に検討して、受け入れられるべきものは受け入れ、そうでないものは、それを斥け自説を新たに立てるといふ論述の仕方を取っていると言える。次に、その点を念頭に置きつつ他者排除の分類に関するサパンの解釈に考察を移そう。

## 5. 他者排除の分類<sup>163</sup>：

サパンは、事物の実相と知の把握方法を解説した後で、他者排除の分類を提示している。他者排除の分類については、チャパとツァンナクパは提示しておらず、ツルトゥンが他者排除の定義基体の科段において、他者排除を、(1) 正 [知] の他者排除、(2) 誤知の他者排除、(3) 疑念の他者排除の三つに大別したことが見られる程度である。サパンは、それとは全く異なる分類を提示しているので、以下に紹介しておこう。他者排除の分類を示す文章の全体は以下の通りである。

「第一．分類本論．

〔偈：〕 存在 (yod pa) 及び非存在 (med pa) と把握する観点から、他者排除は二種類である。

所証を論証することと、否定対象を否定する仕方により、存在の他者排除 (yod pa gzhan sel) と、非存在の他者排除 (med pa gzhan sel) の二つと、

〔偈：〕 語 (sgra) と知 (blo) の分類により、その存在と非存在 [の他者排除] もまた、二つずつである。

語の他者排除 (sgra'i gzhan sel) と知の他者排除 (blo'i gzhan sel) の二つにより分けられたことにより、四つになる。存在の語の他者排除 (yod pa sgra'i gzhan sel) と、存在の知の他者排除 (yod pa blo'i gzhan sel) の二つと、非存在の語の他者排除 (med pa sgra'i gzhan sel) と、非存在の知の他者排除 (med pa blo'i gzhan sel) の二つずつで、四つとなる。それもまた『量評釈』に、

「〔或る対象の〕部分 (amśa, i.e. dharma, PVV) の増益の数だけ、それ (=その増益) を断ずるには、それと同じ数だけの諸確定 [知] と諸語が [働く]。それ故、それら (=諸確定 [知] と諸語) は、異なる行境を有するものである<sup>164</sup>」(PV I. 50)

<sup>163</sup> サパンの他者排除の分類については、福田 1993, pp. 3-13 において詳しく検討されている。

<sup>164</sup> これは、確定知 (=分別知) と語が異なる対象を有するという意味ではなく、或る確定知と

と説かれているからである。」(『正理宝蔵』 pp. 96.18-97.4)

この分類がサパンの独創であるのか、あるいは、何らかの典拠があるのか不明である。少なくとも、ここに典拠として引かれた PV I. 50 は、このような分類を示す典拠には全くなっていない。これらは、さらに後続の文章において細分化されているが<sup>165</sup>、以下に、サパンによる他者排除の分類を纏めて示しておこう。

1. 存在の他者排除 (=存在の語の他者排除／存在の知の他者排除)
  1. 現前者を確定する他者排除 (mngon gyur la nges pa'i gzhan sel) [=確定知]
  2. 非現前者を確定する他者排除 (lkog gyur la nges pa'i gzhan sel)
    1. 推論の他者排除 (rjes dpag gi gzhan sel) [=推論]
    2. 誤知の他者排除 (log shes kyi gzhan sel) [=誤知]
    3. 疑念の他者排除 (the tshom gyi gzhan sel) [=疑念]
2. 非存在の他者排除 (=非存在の語の他者排除／非存在の知の他者排除)
  1. 排除対象が所知に存在するもの (gsal bya shes bya la yod pa)
  2. 排除対象が所知に存在しないもの (gsal bya shes bya la med pa)

ここで、存在の他者排除は、後で、事物の他者排除 (dngos po'i gzhan sel) とも換言されているが、それは、「目的達成不可能なものを断ずるもの (don byed mi nus pa gcod pa)」と定義されている<sup>166</sup>。例えば、無常を理解する分別知は、無常の反対項である常住という目的達成不可能なものを断じたものであるので、事物の他者排除と言われる。

これは、現前者を確定する他者排除と非現前者を確定する他者排除の二つに分けられるが<sup>167</sup>、前者は、例えば、直接知覚の後に生じた、「これは壺である」と壺を確定する全ての確定知を指す。これは、壺という現前者を非壺という反対項を排除することを通じて理解する知であるからである。他方、非現前者を確定する他者排除は、非現前の真実の対象に対して働くか、非真実の対象に対して働くか、その二辺に対して働くかという点から、順に、(1) 推論、(2)、誤知、(3) 疑念の三

---

他の確定知が異なる対象を有し、或る語と他の語が異なる対象を有するという意味である。

<sup>165</sup> 『正理宝蔵』 pp. 98-100 参照。

<sup>166</sup> 『正理宝蔵』 p. 98.6f. 参照。

<sup>167</sup> 『正理宝蔵』 p. 98.10-12 参照。

つの他者排除に分けられる。先きに紹介したように、前述のツルトウンの分類に通底するものである。以上が存在（＝事物）の他者排除の分類である。

これに対して、非存在の他者排除は、まず、「目的達成可能なものを断ずるもの（don byed nus pa gcod pa）」と定義されており<sup>168</sup>、さらに排除対象が存在するものであるか否かの点から、（1）排除対象が所知に存在するものと、（2）排除対象が所知に存在しないものに二分される。前者の例は、「壺の非存在（bum pa med pa）」である。排除対象である壺は存在するものなので、排除対象が所知に存在するものと云われる。他方、後者の例は、「兎角の非存在（ri bong rwa med pa）」である。排除対象である兎角は非存在であるので、排除対象が所知に存在しないものと云われる。ここで留意すべきは、存在の他者排除では知に結び付けて解説してきたのに、この非存在の他者排除では、一転して、知ではなく対象に結び付けられており、一貫性を欠いていることである。この点は正直理解できない。

この二つの非存在の他者排除は、ドゥタ文献に見られた＜無否定の他者排除＞の二分法、即ち、（1）自身の否定対象が所知にあり得る無否定（rang gi dgag bya shes bya la srid pa'i med dgag）と、（2）自身の否定対象が所知にあり得ない無否定（rang gi dgag bya shes bya la mi srid pa'i dgag bya）に対応している<sup>169</sup>。この分類が仮にサパンの独創であるならば、ドゥタ文献に見られる＜無否定の他者排除＞の分類は、この『正理宝蔵』に由来することになる。あるいは、他にサパンが依拠した第三の文献があるならば、さらにその起源が遡ることになるが、その点は今後の検討課題である。サパンは、非否定と無否定の設定は、別の箇所でも解説しており、それについては直後で検討しよう。

#### IV. 他者排除論に関連する一連の主題の考察

##### 1. 否定と定立に関するサパンの見解

###### (1) 否定と定立の設定の位置付けと科段構成：

『正理宝蔵』においては、否定と定立の設定は、奇妙なことであるが、独立した一章を設けて論じられているのではなく、また、「定立と他者排除の考察」の章において併せて論じられているのでもなく、第八章「定義の考察」の後半部に見出さ

<sup>168</sup> 『正理宝蔵』 p. 100.9f. 参照。

<sup>169</sup> この無否定の他者排除については、西沢 2014, p. 240f. 参照。

れる認識手段の設定において、それに属する一主題として置かれている<sup>170</sup>。これは恐らく、ツァンナクパの『善説集成』やツルトウンの『智慧灯明』の科段構成を反映したものと推定される。なぜならば、この両著作においても、否定と定立の設定は、認識手段の設定に属する主題として立てられているからである。実際、その科段構成や内容を検討してみると、サパンは、明らかに、これらの著作、特に、ツルトウンの『智慧灯明』を前提としている。即ち、『智慧灯明』の科段構成や内容を踏まえた上で、ツルトウンの見解を前主張に立てて批判しているのである。その点を念頭に置いて、以下にサパンの否定と定立の設定を分析しよう。まず最初に、当該部全体の科段構成の骨子を挙げておく。

それ（＝認識手段）により否定と定立を為す仕方 [『正理宝蔵』 229.20-236.16]

1. 否定と定立の一般的設定 [229.20]
2. それ（＝否定と定立）の自性を確立すること [230.9]
  1. 定義 [230.10]
    1. 他説の否定 [230.10]（＝ツルトウン批判）
    2. 自説の設定 [230.20]
    3. 議論の断滅 [231.2]（＝ツルトウン批判）
  2. 対象を如何に理解するのかという仕方 [231.16]
    1. 他説の否定 [231.16]（＝ツルトウン批判）
    2. 自説の設定 [234.15]
    3. 議論の断滅 [236.8]

このうち、最初の科段「否定と定立の一般的設定」では、『正理宝蔵』第四章で論じられた顕現と他者排除の二つの知と、ここで論じられるべき定立と否定の関係が論じられている。そこでサパンは、顕現と他者排除を知の作用の一つとして知の側に結び付けているのに対して、定立と否定は対象の側に結び付けているのである。前述したように、後代のドゥタ文献では、TS 1004 に基づき、否定と他者排除を同

---

<sup>170</sup> この『正理宝蔵』第八章は、定義と定義対象の設定を扱った前半部分と、認識手段の一般的設定を扱った後半部分に分けられる。このうち、後者については、筆者は、その校訂テキストと訳註研究を既に発表している。西沢 2011, Vol. 3, pp. 222-342 参照。

一視する解釈が提示されたが<sup>171</sup>、サパンにはそのような解釈は全く見出されず、否定と他者排除は基本的に別概念として峻別されていることが分かる。

他方、定立と否定の定義や分類等の一般的設定は、次の「それ（＝否定と定立）の自性を確立すること」という科段で論じられており、そこにサパンの定立と否定に関する理論を見出すことが出来る。注目すべきは、この科段ではツァンナクパやツルトゥンの見解が前主張に立てられ批判されている点である。以上の点を確認する為に、以下、『正理宝蔵』の記述に基づきサパン自身の解釈を確認していこう。

## (2) 「否定と定立の一般的設定」の科段内容：

まず最初に科段全体の翻訳を挙げておく。

「第一. 否定 (dgag pa, \*pratiṣedha) と定立 (sgrub pa, \*vidhi/vidhāna) の一般的設定.

[偈:] 顕現 (snang ba, \*pratibhāsa) は事物を対象とするものであり、  
排除 (sel ba, \*apoha) には否定と定立の二つがある<sup>172</sup>.

顕現は、実体を対象とするものであるので、直接知覚は対象を知覚するだけ (don lta ba tsam) であり、それ以外に、[直接知覚には] 否定と定立の言説 (= 否定と定立を為すこと) はないのである。しかしながら、それにより引起された確定と推論 [の二つ]、要するに、排除により否定と定立を為すのである。

[論理学七部論書の] 或る箇所において、顕現に対して「定立」と[表現することが] 知られているが、それは、仮設された [だけの] もの (btags pa ba, 仮に名付けられただけもの) である。そうであれば、[定立は、] (1) 顕現の定立 (snang ba'i bsgrub pa) と (2) 排除の定立 (sel ba'i bsgrub pa) の二つに分けられる。そのうち、顕現の定立により、直接的に否定と定立は為されないが、確定して [否定と定立を] 為すならば、[その否定と定立を為す知は] 排除となるので、この箇所において排除の定立を説いたのである。ダルマキールティもまた、

「否定と定立以外に、語から生じた他の言説はない」(PV IV. 225ac =

<sup>171</sup> 西沢 2014, p. 232f. 参照.

<sup>172</sup> snang ba dngos po'i yul can yin// sel ba la ni dgag sgrub gnyis//



PVin III. 16ac)

とお説きになったが、それもまた、排除の定立を密意している。それ故、排除の否定と〔排除の〕定立の二つと、無否定 (med dgag) と非否定 (ma yin dgag) は〔順に〕同義である。」(『正理宝蔵』 pp. 229.20-230.8)

ここでまず留意すべきは、サパンは、否定と定立を共に対象ではなく、知の側に結び付けていることである。前述したように、定立と排除の二つは、それを対象の側に立てるか、知の側に立てるかということから二つに解釈が分かれたが、同様のことはこの否定と定立の設定についても当て嵌まる。後代のゲルク派では、否定と定立は共に対象の側に立てられるので、その点でサパンとは対照的である。例えば、ゲルク派の設定では、定立とは、否定対象を否定することなく理解されるべきもので、例えば、壺等がそれに相当する。それに対して、否定とは、否定対象を否定することを通じて理解されるべきものを指している。実は、サパンは直後では、一転して否定と定立を対象の側に結び付けて解説しているので、解説に一貫性を欠き混乱を招くが、そのことについては、後述しよう。

さらに留意すべきは、サパンは、「定立」という概念を両義的に用いていることである。冒頭の偈中で、サパンが「顕現」や「排除」と言っているのは、知の作用の一つとしての定立作用と排除作用に他ならない。即ち、ここで、《顕現 (snang ba)》とは、直接知覚が対象に対して働く仕方を意味しており、直接知覚には、対象が顕現するだけであり、直接知覚が対象を定立したり、否定したりすることはない。これに対して、直接知覚により引起された「これは壺である」という確定知や、煙を証因として火を理解する推論等の分別知が対象に対して働く作用は、《排除 (sel ba)》と云われが、それにより、対象の否定と定立が為される。即ち、「これは壺である」といって対象を定立したり、「これは壺でない」といって対象を否定したりするのは、あくまで排除の作用であると解釈する。

サパンは、《定立 (sgrub pa)》を、(1) 顕現の定立 (snang ba'i bsgrub pa) と、(2) 排除の定立 (sel ba'i bsgrub pa) の二つに分けているが、このうち顕現の定立というのは、顕現に対して「定立」という名称が仮設されただけであり、真の意味での定立ではないという。先に第四章において、サパンは、排除の対概念として「定立」という用語を用い、それを顕現と同一視したが、それは、仮にそう名付けただけで、「定立」の本来的な意味ではないとここで明言しているのである。サパンに

とって本来的な意味での定立とは、例えば、「これは壺である」等々と対象を確定する知の作用を意味しており、それは排除作用に他ならない。これは、定立と顕現を同義として捉えていたチャパ等のサンプ系学者の解釈とは一線を画する解釈であり、そのようなサンプ系の解釈をサパンは念頭に置いた上で、それを否定しているのである。サパンの「定立」の概念は、端的には、「判断 (zhen pa)」や「確定 (nges pa)」に相当しており、まさに、排除作用の一つに他ならない。

このようなサパンの解釈の背景には、サパンが無分別な直接知覚に対象確定作用を認めないということがある。直接知覚に対象確定作用を認めるか否かということについては、前述したように、かなり複雑な議論の歴史があるが、サパンは基本的に直接知覚に対象確定作用を認めず、その点で、ゴク翻訳師等のサンプ系学者達と解釈を異にしている。そのことが、この定立と排除の設定にも解釈の違いを及ぼしているのである。定立を対象確定作用と見做すサパンにとっては、それを直接知覚の顕現作用と同一視するサンプ系の解釈は受容できるものではなかった。

他方、《排除 (sel ba)》は、ここで、(1) 排除の否定 (sel ba'i dgag pa) と (2) 排除の定立 (sel ba'i sgrub pa) の二つに分けられ、順に、無否定 (med dgag) と非否定 (ma yin dgag) と同義であるとされる。無否定と非否定は、後続の科段で解説されており、それについては後で検討するが、そこでサパンは、無否定の喩例として、壺の非存在 (bum pa med pa), 非否定の喩例として、壺が存在しない場所 (bum pa med pa'i sa phyogs) を挙げている。しかし、これは共に、知ではなく、対象に属するものである。サパンは、直前では、排除や、その下位区分である否定と定立を共に知の側に結び付けて解説していたのに、ここでは一転して、対象の側に結び付けているので、混乱していると言わざるを得ない<sup>173</sup>。実際、直前で、定立の二分類

<sup>173</sup> 後代の註釈者達は、定立や否定をサパンのように知に結び付けるのではなく、対象の側に結び付けて解説している。その一例として、ヤクトックの定義を挙げておこう。

- 定立の定義：知により断定されたものとして理解されるべきもの (blos yongs gcod du rtogs par bya ba)
- 否定の定義：知により断除されたものとして理解されるべきもの (blos rnam bcad du rtogs par bya ba)

『正理宝蔵ヤク註』p. 570.18-21 参照。ロオケンチェンは、「定立と排除」という際の定立を自相に、「否定と定立」という際の定立を普遍相に結び付けているが、その妥当性はともあれ、何れの場合にも、知の側ではなく、対象の側に結び付けている点ではヤクトックと同様である。

『正理宝蔵口註』p. 178.20f.: de la 'dir bsgrub sel gnyis su phye ba na bsgrub pa rang mtshan yin la/dgag sgrub gnyis su phye ba na sgrub pa yang spyi mtshan yin pas/ sel ba la ni dgag sgrub gnyis// [Rigs gter, p. 229.22] zhes gsungso//

の一つとして、排除の定立を挙げ、それは対象を確定する知を意味していたが、ここでは、排除の二分類の一つとして、同名の排除の定立を挙げ、しかも、それを非否定に結び付けているのである。否定を知の側に結び付けたのであれば、(1) 無否定を対象とする否定と(2) 非否定を対象とする否定の二つに分類しても良さそうであるが、そのような分類はここには見出されない。同様の首尾一貫性の欠如は、前出の他者排除の分類の箇所にも見出されたが、ここでも依然として引き継がれているのである。

以上、種々の問題を含むが、顕現と排除に関するサパンの基本的設定を纏めるならば、以下の通りになろう。

1. 顕現 (snang ba) [=定立作用 (=無分別の作用)]
2. 排除 (sel ba) [=排除作用 (=分別知の作用)]
  1. 定立 (sgrub pa)
    1. 顕現の定立 (snang ba'i bsgrub pa) : 仮の定立
    2. 排除の定立 (sel ba'i bsgrub pa) : 真の定立 [=対象確定作用]
  2. 否定 (dgag pa)

ここに図示した諸概念は、何れも知の作用として知の側に結び付けられたものである。対象に結び付けた箇所は挙げていないので、留意されたい。

### (3) 「それ (=否定と定立) の自性を確立すること」の科段内容：

以上のように、サパンは、否定と定立を排除の下位区分として知の側に結び付け解説したが、その直後に立てられた「それ (=否定と定立) の自性を確立すること」という科段では、今度はそれとは一転して、否定と定立を対象の側に結び付けた解説を行っており、我々を困惑させる。その点に留意して、以下、サパンの記述を見ていこう。

まずこの科段は、1. 定義と、2. 対象を如何に理解するのかという仕方という二つの科段に大別されているが、前者の「定義」の科段において、定立と否定の定義を論じ、その後で、「対象を如何に理解するのかという仕方」という科段において、(1) 定立を理解する仕方 (bsgrub pa rtogs pa'i tshul) と(2) 否定を理解する仕方 (dgag pa rtogs pa'i tshul) を論じている。このような科段設定それ自体が、実

はツルトウンの『智慧灯明』の科段構成を踏襲したものであることをまず指摘しておきたい。即ち、『智慧灯明』には以下のような科段において上述の主題が論じられているのである。

理解対象を対象の力により分類すること<sup>174</sup> [『智慧灯明』 76.10-85.6]

1. 理解対象である否定と定立の二つの自性を確定すること [76.15]
  1. [否定と定立の] 各々の定義 [76.17]
  2. [否定と定立が] 相互に別異であることを考察すること [79.6]
  3. 否定と定立の二つに所知が区別される仕方 [82.17]
2. それら (=否定と定立の二つ) を理解する仕方 [83.1]
  1. 定立を理解する仕方 [83.3]
  2. 否定を理解する仕方 [83.12]

興味深いのは、サパンは、この『智慧灯明』の科段構成を踏襲しつつも、ツルトウンの見解を前主張に取り上げて批判している点である。その点を文献に即して具体的に検証しておこう。

#### (4) 否定と定立の定義 — サパンのツルトウン批判 — :

サパンは、否定と定立の定義を論ずるに際して、まず最初に他説を批判している。その全文は以下の通りである。

「他説を否定するならば、或る者が、無否定と非否定の定義を、<定立法が捨てられたもの>とく[定立法が]捨てられていないもの> (bsgrub chos dor ma dor) として、非否定と現前者 (mngon gsum, i.e. mngon gyur) の二つを同一とすることは、文法学と論理学の学説を広く見ていないことにより、顕現の定立と排除の定立を区別せず、非否定の定立と否定の部分を区別していないに過ぎないのである。即ち、『量決択』において、

「非否定のみが、否定の対象であるのではない。それならば、何であるのかというならば、無否定もまた [否定の対象] である」 (Pvin III.

---

<sup>174</sup> テキストでは、rtogs par bya ba'i yul gyi sgo nas dbye' ba と記されているが、これは、直前に示された rtogs bya yul gyi dbang gis dbye' ba (『智慧灯明』 p. 76.8) の換言なので、rtogs par bya ba yul gyi sgo nas dbye' ba に訂正して読む。

226a4)

と説かれていることを思い出さないでいるのである。また、定立法が捨てられていないものが非否定であるならば、現前者もまた非否定であることになる。なぜならば、定立法が捨てられていないからである。」(『正理宝蔵』 p. 230.10-19)

ここで立てられた他説は、無否定の定義として、<定立法が捨てられたもの (bsgrub chos dor ba) >、非否定の定義として、<定立法が捨てられていないもの (bsgrub chos ma dor ba) >を立てるものである。この定義は、前述した通り、チャパに起源し、ツルトウンとツァンナクパに共通して認められるものである<sup>175</sup>。

このように、サンプ系の定義を批判してから、「自説の設定」の科段において、サパンは以下のような定義を挙げている。

「第二. 自説.

[偈:] 否定は、定立を断滅したものと断滅していないものの点から二つある。

無否定と非否定の定義は、順次に、<否定対象を断じて他法を引發しないもの (dgag bya bcad nas chos gzhan mi 'phen pa) >と< [それを] 引發するもの ('phen pa) >である。例えば、壺が無いこと (bum pa med pa) や、壺が無い場所 (bum pa med pa'i sa phyogs) のように、単独の否定 (dgag pa rkyang pa) と否定と定立の集合体<sup>176</sup> (dgag sgrub tshogs pa) である。」(『正理宝蔵』 pp. 230.20-231.1)

まずここでサパンは、肝腎の否定と定立の定義は挙げずに、いきなり否定の下位区分である無否定と非否定の定義しか挙げていない点に留意する必要がある。さらに、ここで無否定と非否定の二つは、その定義や喩例から判断して、明らかに対象の側に結び付けられたものである。直前でサパンは、否定と定立を排除の下位区分

<sup>175</sup> 『意聞私拭』 62a1f.; 『善説集成』 8b3; 『智慧灯明』 p. 78.8f. 参照。この前主張者については、ヤクトックやコランパは特に註記していないが (『正理宝蔵ヤク註』 p. 570; 『正理宝蔵コ大註』 p. 67.3.4-67.4.2), ロオケンチェンはツァンナクパに同定している (『正理宝蔵ロ註』 p. 178.24) 他方、シャーキャチョクデンは、チャパに同定している (『正理宝蔵シャ大註』 p. 480.1f.) .

<sup>176</sup> 例えば、「壺がない場所 (bum pa med pa'i sa phyogs)」は、「壺がないこと (bum pa med pa)」という否定と、「場所」という定立の集合体である。それは、壺という否定対象を断じて、それがない場所という他法を引起するので、非否定と云われる。これは、後代、四種の非否定のうち「他法を直接的に引發する非否定 (chos gzhan dngos su 'phen pa'i ma yin dgag)」と称されるものに相当する。これについては、西沢 2014, p. 239f. 参照。

として知の側に設定したばかりであるが、いきなり、直前に述べられたことと矛盾すること述べており、徒に混乱を招いている。

また、ここに示されたこのサパンの定義は、否定対象を否定した際に、他法を引発するか否かに応じて、非否定と無否定を立てるものであるが、この解釈は、『智慧灯明』では、「古の偉大な方々」の説として引かれたものに当たる<sup>177</sup>、この説は、『思摂炎』に由来するが、チャパ、ツァンナクパ、ツルトゥンらは、これを前主張を立てて否定したことは先に紹介した通りである。サパンは、この説を自説として採用しているので、その点でツルトゥン等のサンプ系学者とは解釈を異にしている。

但しここでサパンは、無否定を<否定のみ>、非否定を<否定と定立の集合体>と規定しているが、これはチャパに由来するサンプ系の解釈に他ならない<sup>178</sup>。同様の記述は、本稿において既に紹介した通り、ツァンナクパの『善説集成』[18b2-3]やツルトゥンの『智慧灯明』[78.8-12]にも見出されるので、チャパ系の標準的解釈である。このように、サパンは、一方においてサンプ系の解釈を批判しつつも、他方においてサンプ系の解釈が依然として根強く残存していることが確認されるのである。後代のゲルク派では、非否定は、否定の下位区分であり、それ故、否定そのものであって、それを<定立と否定の集合体>と見做す解釈は見出されない。

続く「議論の断滅」[231.2-15]の科段においても、サパンは、再度、ツルトゥンの解釈を批判の対象として取り上げている。即ち、

「或る者<sup>179</sup>は、「否定対象が、断定されるべきものと直接的に対立するもの (dngos 'gal) であるならば<sup>180</sup>、非否定はあり得ない。なぜならば、一切の所知は直接的対立を断じただけのもの (bcad ldog tsam) のみとして存立するから。[断定されるべきものと] 間接的に対立するもの (brgyud 'gal) であるならば、無否定はあり得ない。なぜならば、間接的対立を断じて他法を

<sup>177</sup> 『智慧灯明』 p. 77.2-5 参照。

<sup>178</sup> 西沢 2014, p. 266f. 参照。

<sup>179</sup> この前主張者については、一連の註釈者達は特に註記していない。『正理宝蔵ヤク註』 p. 571; 『正理宝蔵コ大註』 p. 68.3; 『正理宝蔵ロ註』 p. 179f. 等参照。

<sup>180</sup> テキストでは、yongs chod dang dngos 'gal gcod na (断定されるべきものと直接的に対立するものを断ずるならば) とあるが、この文章の典拠である『智慧灯明』の文章 (同書 p. 77.8) では、yongs chod dang dngos 'gal zhig yin nam (断定されるべきものと直接的に対立するものであるのか) とある。内容的にも、gcod では意味が通じないので、yongs chod dang dngos 'gal yin na に訂正して訳しておく。直後の brgyud 'gal gcod na (『正理宝蔵』 p. 231.4) も同様の理由により、brgyud 'gal yin na と訂正する。

引發しないことはないからである」と云う。」(『正理宝蔵』 p. 231.2-6)

これは、『智慧灯明』の以下の記述を踏まえたものである。

「断除対象 (rnam par gcad bya, i.e. dgag bya) は、(1) 断定されるべきものと直接的に対立するもの (dngos 'gal) であるのか、あるいは、(2) 間接的に対立するもの (brgyud 'gal) であるのか。第一の如きであれば、非否定はあり得ないことになる。なぜならば、一切の所知は、直接的対立を断除しただけのもの (bcad ldog tsam) として存するので、直接的対立を断じて、他法を引發することはないからである。第二の如きであれば、無否定はあり得ないことになる。なぜならば、間接的対立を断じて他法を引發しないことはないからである。」(『智慧灯明』 p. 77.8-11)

ここで、「断定されるべきもの (yongs chod, \*paricchadya)」とは、断除されるべきもの (rnam par gcad bya, \*vyavacchedya) を断ずることを通じて確定されたものを意味する。例えば、壺の如きである。壺は、断除されるべきもの、即ち、非壺を断ずることを通じて確定されたものである。ツルトウンによれば、非否定と無否定の定義中の「否定対象を断じて」という語が、(1) 断定されるべきものと直接的対立するものを断じてという意味であれば、壺等の一切の法は、非壺等の直接的に対立するものを排除することを通じて成立するので、一切法は無否定であることになり、それ故、非否定がないことになると云う。(2) 他方、それが、断定されるべきものと間接的に対立するものを断じてという意味であれば、逆に、無否定がないことになる。なぜならば、断定されるべきもの (=壺等) と間接的に対立するもの (=常住等) を断じて、他法が引發されないことはないから。例えば、常住は、壺と間接的に対立するものであるが、常住を断ずるならば、無常という他法が引發される。それ故、一切法は、否定対象を断じて他法が引發されるもの、即ち、非否定であることになると云う。これは、ツルトウンが「古の偉大な方々」の説として直前に前主張として立て批判し、後にサパンが自説として受容することになる説に対する批判である。

これに対するサパンの論難は、以下の通りである。

「[論主:] [否定対象は、断定されるべきものと] 直接的対立と間接的対立の何れであったとしても、その際に、[その否定対象は] 意図されない一法 (mi 'dod pa'i chos gcig) であるが、[その否定対象を否定する] 際に (shul du),

引発された法もまた、その際に意図された法であるので、[非否定と無否定とは、]意図されない一法（＝否定対象）を断じて、意図された他法を引発するものと引発しないものである。それ故、非否定は、＜否定と定立の集合体（*dgag sgrub tshogs pa*）＞であるので、事物の部分（*dnogs po'i cha*）が主であるならば、定立とも名称が与えられる。即ち、

「否定と定立以外に、語から生じた他の言説はない」（PV IV. 225ac）と説かれている通りである。排除の部分（*sel ba'i cha*）が主であるならば、否定とも[名称が]与えられる。即ち、『量評釈』に、

「これ（＝不知覚因）により、事物（＝有法、否定基体）において、事物の部分が認められない[純粋な]否定（*niṣedha*, i.e. *prasajya-pratiṣedha*）が論証される。他方、前の二つ[の能証（＝結果因と自性因）]によって、非否定（*pariyudāsa*）は、[他を断除することにおいて、一方が]定立されることから（*vidhānataḥ*）[論証される<sup>181</sup>]」（PV IV. 262）と説かれているようなものである。」（『正理宝蔵』p. 231.6-15）

サパンのこの回答は、ツルトウンの論難に対して真っ向から回答したものではなく、むしろ、サパンの自説を解説したものである。即ち、サパンによれば、断定されるべきものと対立するもの、即ち、否定対象が、それと直接的に対立するものであっても、間接的に対立するものであったとしても、その否定対象は、要するに、意図されない法である。それを否定することを通じて、他の意図された法が引発されるものが非否定であり、引発されないものが無否定である。例えば、＜非壺から反転したもの（*bum pa ma yin pa las log pa*）＞は、壺を含意するが、否定対象である非壺（*bum pa ma yin pa*）を断じて、壺という他法が引発されるので、それは非否定といわれる。他方、＜壺がないこと（*bum pa med pa*）＞は、否定対象である

<sup>181</sup> サパンの解釈から離れた、この偈自体の意味は、不知覚因によっては、事物の部分が全く認められない、純粋な意味での否定（*niṣedha*）、即ち、無否定（*prasajyapratīṣedha*）が論証されるが、結果因と自性因の二つによっては、他を排除した際に、一方が定立されることを通じて、非否定（*pariyudāsa*）が論証されるという意味である。例えば、非火を排除することを通じて、火が論証され、常住を排除することを通じて、無常が論証される。ここで注目すべきは、結果因や自性因によって論証されるべき火や無常が、非否定（*pariyudāsa*）と規定されている点である。サンプ系論理学では、非否定は否定ではなく、定立に結び付けられたが、そのような解釈の一端は、実はダルマキールティの著作に既に潜在していると言えるかもしれない。Cf. PVV p. 450.17f.: *pūrvābhyām kāryasvabhāvābhyām tv anyavyavacchede naikasya (delete: na?) vidhānataḥ pariyudāsaḥ sādhyate/ yathā anagnivyavacchedenāgniḥ, nityatvavyavacchedenānityatvam/*



<壺の存在 (bum pa yod pa) >を否定しただけのものであり、他の法を引發しないので、無否定といわれる。この際、非否定は、否定対象を断ずることを通じて他の定立の法を引發するので、<否定と定立の集合体>であり、定立の部分が主体であるならば否定、定立の部分が主体であるならば定立とも云われる。ここに明記されているように、サパンにとっては、非否定は否定ではなく、否定と定立の両側面を有するものであった。

(5) 「対象を如何に理解するのかという仕方」の科段内容：

以上、サパンの定立と否定の基本設定を概観した。サパンは、続く、「対象を如何に理解するのかという仕方」[231.16-236.16]という科段で、否定と定立を知が如何に理解するのかということを論じている。ここには、直接的理解 (dngos rtogs) と間接的理解 (shugs rtogs) の設定が見られるが、それは、否定と定立の一般的設定から派生した主題であり、かつ、かなり長く込み入った議論を含んでいるので、ここでその全体を紹介することはしない<sup>182</sup>。ただ、その他説の設定では、ツルトゥン批判が見出されるので、その点だけを確認しておこう。

「第一。他説を否定するならば、

[偈:] 或る者は、直接的・間接的 [理解] の点からも定立と否定と云う。

チベット人達<sup>183</sup>が認める直接的・間接的 [理解] には三つあるうち、第一。定義。[直接的理解と間接的理解の定義は、] 順に、(1) <その対象自身の形相が顕現することを通じて増益が断ぜられるもの (de nyid kyi rnam pa snang ba'i sgo nas sgro 'dogs gcod pa) >と、(2) < [その対象自身より] 他のももの形相が顕現することを通じて増益が断ぜられるもの (gzhan gyi rnam pa snang ba'i sgo nas sgro 'dogs gcod pa) >である。また、直接的対象を理解するならば、間接的に増益が断ぜられるので、[直接的理解と間接的理解には]

<sup>182</sup> この箇所の翻訳については、西沢 2011b, Vol. 3, pp. 334-342 を参照。

<sup>183</sup> この前主張者については、ヤクトゥクは、「チベットの或る [論理学] 要綱 (Bod bsdus pa kha cig)」と評している。『正理宝蔵ヤク註』p. 571.19f.参照。ここで「チベットの或る [論理学] 要綱」とは、特に、チャパの論理学要綱 (Tshad ma bsdus pa, abbr. Tshad bsdus)、即ち、『意開私拭』を指し、さらにはその著者であるチャパやその随順者達をも含意する表現である。

前後の知の順序はない<sup>184</sup>。」(『正理宝蔵』 p. 231.16-22)

これはツルトウンの『智慧灯明』の次の文章を念頭に置いたものと推定される。

「まず第一に、直接的・間接的理解の定義は、順次に、その対象の形相が顕現する力により増益が断ぜられるものと、他の対象の形相が顕現する力により増益が断ぜられるものである。個別的には、無分別[知]の直接的理解と間接的理解は、[順に]その対象の自身の相が顕現する力により増益が断ぜられるものと、他の対象の自相が顕現する力により増益が断ぜられるものである。他方、有分別[知]の直接的・間接的理解は、その[対象の]対象普遍が顕現する力により増益が断ぜられるものと、他の対象の対象普遍が顕現する力により増益が断ぜられるべきものと云われるものである。それもまた、その直接的対象を理解するとき、間接的对象の増益が断ぜられるのであり、[直接的理解と間接的理解には]知の順序があるわけではない。」(『智慧灯明』 pp. 85.16-86.2)

ツルトウンは、直接的理解と間接的理解の定義を挙げた後で、無分別知と有分別知の直接的理解と間接的理解の定義を個別的に立てているが、それは『正理宝蔵』では省略されている。ここで注意すべきは、ツルトウンがこれらの定義を立てるとき、「と云われるものである (zhes bya ba yin no)」と引用符を付けていることであり、これはこの定義が、ツルトウンの独創ではなく、先学の定義を引いたものであることを示唆する。これは、『意闡払拭』や『善説集成』の記述を念頭に置いたものと推定される<sup>185</sup>。現在利用可能な資料に依る限り、直接的理解と間接的理解の

<sup>184</sup> 対象理解と増益排除は単一の知の表裏一体の作用である。例えば、語を無常と理解する知は、語を常住と把握する増益を排除することを通じて、語無常を理解する。反対項の増益を断ずることなしに、対象を理解することはあり得ない。これは、即ち、断定 (yongs gcod, \* pariccheda) と断除 (nam bcad, \*vyavaccheda) に他ならない。語を無常と断定する知は、同時に、語が常住であることを断除する。《理解》をこのように対立項の増益排除と解釈するのは、チャパに由来する解釈であり、《理解》の三類型の一つである。この三類型については、西沢 2012 を参照。後代のゲルク派では、語が常住であることを断除する知は、語が常住空 (rtag stong) を理解する知に他ならず、語が無常であると直接的に理解する知は、間接的に語が常住空であることを理解すると解釈される。

<sup>185</sup> 『意闡払拭』36a9-36b1: dang po ni gzhal bya de la tshad ma'i blo kha phyogs nas sgro 'dogs gcod pa ni dngos rtogs yin te mngon sum mam rjes dpag gis lHa byin rgyal po'i khab na yod par nges pa lta bu'o// tshad ma de la [blo] kha ma phyogs kyang sgro 'dogs skye ba'i go skabs bcom pa ni shugs nges te de'i tshe tshad ma des grong khyer Kan 'dzi dang Yangs pa can dang mNyan yod dang Bas dri shtan ta la sogs pa'ang mthong la de dag na lHa byin med ces nges pa mngon du rgyu med kyang de dag na yod pa'i dogs pa mi skye ba lta bu'o//

『善説集成』20a6-8: re shig rngos (read: dngos) dang shugs la rtogs pa'i mtshan nyid ni don de

設定を最初に明瞭に説いたチベット人学者はチャパと推定されるが、それは後代のゲルク派にも受容された<sup>186</sup>。しかし、サパンはこの設定自体を批判し、間接的理解は、直接知覚の作用ないし推論そのものに他ならず、独立した知として存在しないと行って否定している。これは、この第八章の末尾の箇所に「議論の断滅」の科段内容として見出されるので、引いておこう。

「第三. 議論の断滅.

[偈:] [尊師ダルマキールティが]「間接的に理解する (shugs la rtogs)」とお説きになったこともまた、[直接知覚の]作用 (byed pa)、ないし、推論を密意なさったのである。

[対論者:] [汝が間接的理解を否定することは、] 尊師が、典籍の或る部分において、「間接的に理解する」ないし「意味的に理解する (don gyis go ba, \*arthāpatti)」とお説きになったこと<sup>187</sup>と矛盾する、と云うならば、

[論主:] それは直接知覚の作用、ないし、三相に習熟したことから迅速な推論が生じたことを密意なさったのである。『量決択』において、

「[直接知覚] 自身により成立したものでない一切のものは、自身と関係した他の不逸脱の能証に依拠しているので、直接知覚でない認識手段は、推論より他のものではないのである」(PVin I. p. 4.2-4)

とお説きになっている通りである。」(『正理宝蔵』 p. 236.8-16)

サパンによれば、間接的理解とされるものは、実際には、直接知覚の作用や、三

---

nyid kyi rnam pa snang pa dang don gzhan gyi rnam pa snang pa'i sgo nas sgro 'dogs gcod pa ste/ des na rmgos (read: dngos) su rtogs pa ni don gzung pa 'am zhen pas yul du byas nas sgro 'dogs bcad pa yin la/ shugs la rtogs pa ni don la blo phyogs shing yul du byas pa med de bzlog pa'i dbye' ba mtha' yas pa'i phyir sngon po mi rtag par grub pa na gang zag thams cad la sngon po'i rtag 'dzin gyi blo khegs pa bzhin no// 'on kyang de dang de dag gi sgro 'dogs 'gal bas de dag rtogs par brjod pa yin no// rtogs pa de dag kyang dus mtshungs par yin gyi snga phyir ma yin te rjes dpag du 'gyur ba'i phyir ro//<sup>186</sup> 例えば、『正理莊嚴』 p. 321.10ff 参照。

<sup>187</sup> 偈に言及された間接的理解は、ここで「意味的理解 (don gyis go ba)」と換言されているが、これは、arthāpatti に相当する語である。例えば、PV I. 28 にはこう述べられている。

tenaiva jñātasambandhe dvayor anyataroktitah/ arthāpattyaḥ dviṭīye 'pi smṛtiḥ samupajāyate//  
de nyid kyi phyir 'brel shes na// gnyis las gang yang rung smras pas//  
don gyis go bas cig shos la// dran pa yang dag skye bar 'gyur//

「それ故にこそ、[証因と所証法の必然的] 関係が知られているならば、両者 (= 随伴遍充と排除遍充) の何れか一方を述べることから、アルターパッティ (arthāpatti, [直接に言明されていない] 意味に帰着すること\*) によって、第二のものに対しても、想起が生ずる。」

\*Apte の梵英辞典では、arthasya anukārthasya āpattiḥ siddhiḥ という語釈が記載されている。同辞典 p. 225 参照。

相に習熟したことから生ずる迅速な推論を意味しており、独立した知の作用としては存在していない。これもまたサパンのサンプ系論理学批判の一例である。

## 2. 実体と反体の設定に関するサパンの見解：

サパンの『正理宝蔵』には、実体と反体の設定は、独立した一章として、あるいは、纏まった形で解説されていない。そこで、『正理宝蔵』に散見する実体と反体に関するサパンの記述を地道に収集し、分析する作業が必要となる。ここでは、その全体的な検討は今後の課題として残しておき、特に、他者排除との関係に焦点を当てて、サパンのこの二つの概念に関する解釈を検討しておきたい。

まず最初に、サパンは、『正理宝蔵』第三章「普遍と特殊の考察」の章において、サンプ系の実体と反体の設定を前主張に引いて批判していることを指摘する必要がある。

「[或る者は]、「実体と反体の定義は、順次に、＜多数の反体が離れることのないもの (ldog pa du ma 'bral mi shes pa) >が実体、＜集合を有するもの (=実体) の単独の法 ('dus pa can gyi chos kha yar ba) >が反体である。それもまた、各々の基体として確定されたものの上において、実体は[反体より] 遍充が大きい、それより他のものにおいては反体は遍充が大きい。例えば、鎧 (khrab) と鎧の紋章 (khrab byang) の如きである」と云う。」(『正理宝蔵』 pp. 76.21-77.2)

これは、先に紹介したツァンナクパやツルトゥン等の見解に他ならない<sup>188</sup>。これに対するサパンの論難は以下の通りである。

「[論主:] これは妥当ではない。即ち、反体は、知により増益され、他者排除により対象 (don) と結び付けられたものに過ぎず、実際には反体は存在しないので、多数の反体が離れることなく集合したものは存在しない。もし[多数の反体が] 集合する[ことがある]ならば、外教徒が、別異の諸部分 (yan lag, \*avayava) は有部分 (yan lag can, \*avayavin, 全体) と同一実体であり、[その有部分から] 離れることなく集合したものであると認めるこ

<sup>188</sup> 『善説集成』 15a5-7; 『智慧灯明』 p. 62.5-9 参照。訳文と解説は先に挙げた通りである。これがツァンナクパ等の見解であることは『正理宝蔵』の註釈者達にも理解されていた。例えば、『正理宝蔵口註』には、「尊師ツァンナクパ等のチベット人達 (slob dpon gTsang nag pa la sogs pa'i Bod rnam) 」の説とされる (同書 p. 81.12-17) 。

とと如何なる相異があるのか。また、[仮に] そのようであったとしても、この定義はあり得ない。即ち、実体を理解することは反体[を理解すること]に依拠し、他方、反体を理解することは実体[を理解すること]に依拠するので、相互依存の過失 (phan tshun brten pa'i skyon) である。」(『正理宝蔵』 p. 77.2-8)

この部分と有部分 (=全体) の設定は、ヴァイシェーシカ派等の外教徒の見解であるが、ツァンナクパ等の実体と反体の設定は、ヴァイシェーシカ派の部分と有部分の設定と異なるものではないというのがサパンの論難である。さらに、後半部分の論難では、実体を理解するには、その定義である<多数の反体が離れることがないもの>を理解する必要がある、それを理解するには、その定義の一部分である「反体」を理解する必要がある。他方、反体を理解するには、その定義である<集合を有するもの>の単独の法を理解する必要がある、それを理解するには、<集合を有するもの>、即ち、実体を理解する必要がある、理解の相互依存の過失がある、と批判している。

さらに、続く「それ (=実体と反体) に依拠した法を否定すること」という科段 [77.9-78.8] では、ツァンナクパ等が提示した実体法と反体法の設定を前主張に挙げて批判しており<sup>189</sup>、その点でもサンプ系学者とは立場を異にすることが分かる。

<sup>189</sup> この前主張者については、『正理宝蔵ヤク註』では、「[チベット] 前代の或る者 (snga rabs pa kha cig)」(同書 p. 444.6)、『正理宝蔵口註』では、「チベット人達 (Bod mams)」(同書 p. 81.18) としか記されておらず、具体的な論師名は挙げられていない。興味深いのは、『正理宝蔵ヤク註』において、この「[チベット] 前代の或る者」の説の直後に、「現今のチベットの或る[論理学] 要綱 (da lta'i Bod bsdus pa kha cig)」に見られる説をも列挙している点である。即ち、『正理宝蔵ヤク註』 p. 444.6-13: snga rabs pa kha cig rdzas chos kyi mtshan nyid/ dngos 'gal rdzas gcig la mi 'du ba/ ldog chos kyi mtshan nyid/ dngos 'gal ldog pa gcig la mi 'du ba zhes zer la/ da lta'i Bod bsdus pa kha cig [1] rdzas chos kyi mtshan nyid/ gzhi grub/ khyod kyang khyod ma (delete: ma?) yin/ khyod ma yin de yang khyod ma yin pa/ [2] ldog chos kyi mtshan nyid/ khyod kyi dngos 'gal yod pa gang zhig/ khyod khyod ma yin pa de yin pa'am/ khyod ma yin de khyod las tha dad pa'i sgo nas khyod yin pa gang rung yin pa/ kha cig gzhi grub rdzas chos ma yin pa/ gzhi grub ldog chos ma yin pa zer ro//

ここで「現今のチベットの或る[論理学] 要綱 (da lta'i Bod bsdus pa kha cig)」に見られる実体法と反体法の定義は、ヤクトウクのやや年少の同時代人であるツォンカパ (1357-1419) の『七部論書入門』にも、「最近良く知られたもの (deng sang grags tshod)」として引かれているものと、ほぼ一致する。同書では、以下の定義が提示されている (同書 pp. 1224.20, 1225.2)。

Def. of rdzas chos: khyod gzhi grub/ khyod khyod rang yin/ khyod ma yin de khyod ma yin pa.

Def. of ldog chos: khyod gzhi grub/ khyod khyod rang ma yin pa'am/ khyod ma yin de khyod yin pa gang rung yin pa.

これらの定義は、ゲルク派のドゥタ文献に見られる定義に基本的に相応するものである。例えば、『ラトゥドゥタ』 p. 110f.参照。但し、『ラトゥドゥタ』では、反体法は三つに分けられ、そ

この「普遍と特殊の考察」の章では、以上のように、サンプ系学者が提示した実体と反体の設定を批判した後で、自説として、実体と反体の設定を立てるのではなく、普遍と特殊の解説に移っており、些か読者を困惑させる。しかし、このことは、サパンが、実体を事物や自相と同義、反体を他者排除や普遍と同義と見做していることに依るのである。このことは、この「普遍と特殊の考察」の章には明記されていないが、他の箇所から窺うことが出来る。例えば、サパンは、「為自推論の考察」の章において、こう述べている。

「〔偈：〕 実体は、事物 (dngos po, \*bhāva/vastu) より他のものではない。他者排除より他の反体は存在しない。それ故、実体と反体を同一のものと迷乱 (=判断) したものに対して、否定と定立を為す。」(『正理宝蔵』 p. 295.3-5<sup>190</sup>)

実体が事物や自相と同義であるか否かという点については、多くの議論があるが、今は触れないでおく。ただサパンが両者を同義と見做す立場であることはここに確認された。また、ここでサパンは、他者排除は反体に他ならないと明言している。これは他者排除を対象の側に結び付けた記述であるが、前述したように、他者排除を知の側に結び付けるのか、あるいは、対象の側に結び付けるのかという点についてサパンの解釈には一貫性に欠けていることが再確認されるのである。

続く自註においては、この実体と反体の規定が見出されるので、引いておこう。

「『実体』と云うのは、外教徒 (Mu stegs byed pa, \*Tīrthika) に知られているが如き、多数の法が一つに集積したもの (chos du ma gcig tu 'dus pa) ではあり得えない。自相としての対象 (don rang mtshan) こそが実体であると認めるならば、命名することに依拠するのである (?<sup>191</sup>)。反体とは他者排除

---

の個別的な定義が列挙されている点では異なる。ここに示された定義は、『ラトウドクタ』からさらに遡った古い定義であろう。ヤクトクはサキヤ派ではあるが、その活動拠点はサンプ寺であるので、このことは、ゲルク派成立以前に、少なくとも、ヤクトク (1350-1414) の時代には、サンプ寺にドクタに相当する文献が成立していたことを示唆している。そして、その知識はツォンカパも共有するところであった。筆者は、以前、ドクタ文献はサンプ寺の伝統ではなく、ゲルク派の伝統において成立した文献である可能性を指摘したが (西沢 2013, pp. 138-140), そのことは再考の余地があるかもしれない。実際、ここで「チベットの要綱 (Bod bsdu pa)」と記されているので、単なる口承ではなく、文献として成立していた可能性が高いからである。

<sup>190</sup> rdzas ni dngos po las gzhan min// gzhan sel las gzhan ldog pa med// des na rdzas ldog gcig nyid du// 'khrul pa nyid la dgag sgrub byed//

<sup>191</sup> テキストは、... ming du 'dogs pa la rag go// であるが、文意が取れない。ここに挙げたのはあくまで試訳である。サパンは実体が自相であることを認めるので、内容的にはそれに相当した

であるが、それには、分別知により増益されたもの (rtog pas sgro btags pa) 以外に、自体として成立しているもの (ngo bor grub pa) は存在しないので、非事物 (dngos med) に他ならないのである。

それ故、語の対象に対して否定と定立を行うことにより、自相に対して理解が[起こること]の妥当性と、事物と反体の二つもまた、解説する時 ('chad pa'i tshe) には別々に区別するが、言説の時 (tha snyad kyi tshe) には同一のものと迷乱して、行動対象を理解することの妥当性は、「他者排除の章」(第四章)において解説した通りである。」(『正理宝蔵』p. 295.6-13)

ここで、サパンは、<多数の法が一つに集積したもの>を実体とする説を外教徒の説としているが、これは、前述したように、ツァンナクパやツルトゥン等が共通して認める実体の規定に他ならない。それがここで批判されている。他方、反体は、分別知によって仮設されただけのものであり、非事物とされる。ツァンナクパやツルトゥンにとっては、反体とは、実体に属する所作や無常等の諸法を指すが、それは分別知により仮設されただけの非事物とは見なされないで、その点で、サパンは彼らとは解釈を異にしている。端的には、サパンにとって、反体とは、分別知によって仮設されただけの普遍相に相当する概念であり、それは唯一実在する自相＝実体の対立概念となっている。サパンの実体と反体の基本的設定を纏めるならば、以下の通りである。

- 実体 = 自相／事物 = 目的達成可能な唯一実在するもの
- 反体 = 普遍相／非事物 = 分別知により仮設されただけの実在しないもの

このように、実体と反体の設定に関しては、サパンは、ツァンナクパやツルトゥン等のサンブ系学者とは解釈を全く異にしていることが明らかになった。実際、サパンは、実体を事物や自相と、反体を他者排除や普遍相と同義と見做しており、それ故にこそ、普遍と特殊の設定より別に、実体と反体の独立した設定を立てなかったものと推定される。

---

ものであるはずである。例えば、ヤクトックはこう註釈している。『正理宝蔵ヤク註』p. 631.8f.: don rang mtshan la rdzas su byas pa na dngos po las gzhan min la/... 「自相としての対象を実体となすときには、[それは] 事物より他のものではないが、・・・」

### 3. 普遍と特殊に関するサパンの見解：

サパンは、『正理宝蔵』第三章「普遍と特殊の考察<sup>192</sup>」[75-85]において、普遍と特殊の設定を纏めて論じている。ここではその細かい議論には立ち入らずに、普遍と特殊の一般的規定に焦点を当てて、サパンの解釈を検討しておこう。

まずサパンは、章頭において、「事物の実相 (dngos po'i gnas lugs)」という科段を立て、そこで自相と普遍の一般的設定を明記している。即ち、

「最初に、事物の実相を考察することとは [何であるのかというならば、]

[偈:] 自相を把握するものが無分別知であり、普遍を把握するものが分別知である。そのうち、自相は事物であり、普遍は事物として成立することがないもの (=非事物) である<sup>193</sup>。

自相 (rang gi mtshan nyid, \*svalakṣaṇa) と、個体<sup>194</sup> (gsal ba, \*vyakti) と、事物 (dngos po, \*bhāva/ vastu) と、実体 (rdzas, \*dravya) と、反転したもの (log pa, \*vyāvṛtta) と、勝義 (don dam pa, \*paramārtha) と云われるもの等は、目的達成可能なもの (don byed nus pa, \*arthakriyāsamārtha), 実体が相互に混合しないもの (rdzas phan tshun ma 'dres pa<sup>195</sup>), 因果として成立するもの (rgyu dang 'bras bur grub pa), 一切の人の取捨の行動を起こすことと停止することの行動対象 (skyes bu thams cad kyi blang dor bya ba'i 'jug ldog gi 'jug yul) であるので、事物の意味として [それらは] 同義である。即ち、『量評釈』(PV I. 171bd-172) において、・・・」(『正理宝蔵』 p. 75.7-13)

ここでサパンは、自相を無分別知の対象、普遍を分別知の対象と規定し、自相は目的達成可能な事物であるが、普遍は事物として成立していないもの、即ち、非事物であると規定している。ここで留意すべきは、第一に、特殊が自相と同一視されている点であり、第二に、普遍は、自相と対比的に使用されており、明らかに、普

<sup>192</sup> この第三章の訳註研究として、福田 1991a がある。

<sup>193</sup> rang mtshan 'dzin pa rtog med de// spyi 'dzin pa ni rtog pa yin//de la rang mtshan dngos po ste// spyi ni dngos por grub pa med//

<sup>194</sup> 先ほどは、「明瞭なもの」というチベット語からの直訳を与えたが、それと同じ意味である。

<sup>195</sup> 例えば、PVSV p. 24.24f. ad I. 42: sarva eva hi bhāvāḥ svarūpasthitayah/ te nātmānam parena miśrayanti/ tasyāparatvaprasaṅgāt/; Tib. 274b1: dngos po thams cad ni rang gi ngo bo la gnas pa can kho na yin no// de dag ni rang dang gzhan du 'dre bar mi byed de/ de gzhan ma yin pa nyid du thal bar 'gyur ro// 「全ての存在物 (bhāva, dngos po) こそは、自体によって存立するものである。それらは本体が他のものと混合することはない。なぜならば、[もし自身の本性が他と混合するならば、] それは [自身より] 他のもものとなることになるから。」



遍相 (spyi mtshan, \*sāmānyalakṣaṇa) と同一視されている点である。ダルマキールティの論理学書では、一般に、普遍と普遍相は同義とされるが、チベットでは、この両者の関係についてはかなり議論がある。例えば、前述したように、ゲルク派では、普遍相は、分別知によって仮設されただけの非事物であるが、普遍は、＜自身の〔下位〕個体に随伴する法 (rang gi gsal ba la rjes 'gro can gyi chos) ＞と定義される。これは、普遍を、非事物に限らず、自相にも認める解釈であり、例えば、壺は、普遍相ではなく、自相であるが、銅の壺や黄金の壺等の複数の下位個体に随伴する法であるので、普遍と見なされる。サパンは、ここで、普遍と普遍相を同一視することで、インド原典に沿った解釈を取っているのである。

ここには、自相の同義語が列挙されているが、後続の文章では、普遍の同義語が列挙されているので、その箇所を挙げておく。

「普遍 (spyi, \*sāmānya) と、他者排除 (gzhan sel, \*anyāpoha) と、反体 (ldog pa, \*vyāvṛtti) と、断除 (rnam gcod, \*vyavacchedya) と、混合したもの ('dres pa, \*miśrībhūta) と、関係 ('brel ba, \*saṃbandha) と、世俗 (kun rdzob, \*saṃvṛtti) と云われるもの等は、実際には存立しないもの (don la mi gnas pa), 事物として成立していないもの (dngos por ma grub pa), 感官の対象でないもの (dbang po'i yul ma yin pa), 知によって増益されたもの (blos sgro btags pa), 仮設された法 (btags pa'i chos), 事物に対して目的達成不可能なもの (dngos po la don byed mi nus pa), 他者排除に関係したもの (gzhan sel gyis 'brel pa), 無関係なもの ('brel med pa) と、否定と定立等を通じて行動を起こしても目的達成不可能なもの (dgag pa dang bsgrub la sogs pa'i sgo nas 'jug gi don byed mi nus pa) として意味が共通する。即ち、『量評釈』(PV I. 169)において、・・・」(『正理宝蔵』 pp. 75.21-76.5)

以上の記述から、以下の同義性を抽出することが出来る。

- 自相 = 個体 = 事物 = 実体 = 反転したもの = 勝義
- 普遍 (／普遍相) = 他者排除 = 反体 = 断除 = 混合したもの  
= 関係 = 世俗

ここでサパンは、普遍と他者排除を同義と見做し、共に対象の側に結び付けているが、その直後の「それ(＝事物の実相)を確立する仕方」[76.11-19]という科

段においては、一転して、「実体と普遍は対象、分別と無分別は知、顕現と排除は [知の] 把握方法である」（『正理宝蔵』p. 76.18f.）と言って、普遍を対象に、排除を知の把握方法に結び付けているので、我々を困惑させる。その科段では、サパンは、チベット人学者、具体的には、サンプ系学者の解釈は混乱していると批判しながら、他ならぬ自らの解釈にも他者排除の位置付けに関して深刻な混乱が見られるのである。

サパンの解釈の首尾一貫性の欠如は、この点のみならず、普遍と特殊の定義に関しても確認されるので、次にその点を検討しておこう。サパンは、以上のように普遍と特殊の一般的設定を立ててから、その個別設定において普遍と特殊の定義や分類について、こう解説している。即ち、

「第一. 定義.

[偈:] 他と自の事物から反転したものが普遍と特殊である<sup>196</sup>.

<異類から反転したもの (rigs mi mthun las ldog pa) >が、普遍[であり]、  
< [異類から反転したのみならず、] それが同類の中からも反転した二つの  
反体の集合体 (de nyid rigs mthun nang las kyang log pa'i ldog pa gnyis tshogs)  
>が特殊である<sup>197</sup>. なぜならば、『量評釈』において、

「全ての事物 (=自相) は、自性によって、自身の自性に存するので、  
同類と異類の事物から反転したことに依拠することを有する」(PV I.  
40)

と説かれているからである。」(『正理宝蔵』p. 78.9-15)

ここでサパンは、PV I. 40 を典拠として、<全ての異類から反転したもの>を普遍、<全ての同類と異類から反転したもの>を特殊と定義している。ところで、この偈は、既に繰り返し解説したように、事物の実相、即ち、自相の在り方を示したものであり、この<全ての同類と異類から反転したもの>とは、自相に他ならない。それ故、サパンによれば、特殊とは自相に他ならないことになる。問題は、普遍であり、もし普遍をこのように定義するならば、壺等の事物もまた、この定義を充足するので、普遍となることになる。なぜならば、壺は、常住な法である無為の虚空

<sup>196</sup> gzhan dang rang gi dngos po las// ldog par byed pa spyi bye brag//

<sup>197</sup> 『正理宝蔵』p. 78.11f.: rigs mi mthun las ldog pa spyi/ de nyid rigs mthun nang las kyang log pa'i ldog pa gnyi tshogs bye brag yin te/... この前半部は、民族出版社本では偈の如くに太字で示されているが、偈ではなく、自註の文章である。

等の異類のものから反転したものであるから。しかし、サパンは、普遍を普遍相と同一視し、分別知によって仮設されただけの非事物と見做しているのです。その点に深刻な内的矛盾を含んでいると言わざるを得ない。なぜサパンはこのようなちぐはぐな解釈をしているのであろうか。

その疑問を解決する鍵は、『智慧灯明』に見出される。実は、サパンのこの普遍と特殊の定義は、サパン自身の解釈ではなく、サンプ系の伝統的解釈が混入したものに過ぎないのである。即ち、サパンの師匠筋のツルトウンやツァンナクからは、同じ偈を引いて、全く同様の定義を提示しているのである<sup>198</sup>。それは、所謂、＜単独の反体が普遍、二つの反体の集合体が特殊 (ldog pa chig rkyang spyi/ ldog pa gnyis tshogs bye brag) ＞と称される規定であり、後代のゲルク派にも受容されることになる。この規定では、普遍は異類から反転した単独の反体とされるので、必然的に、壺等の自相もまた普遍と見做されることになる。それ故、普遍と普遍相を同一視する立場からは絶対に受容できない見解であるが、サパンはこの点を厳密に検討しておらず、安易にこのサンプ系論理学の規定を受容してしまったため、自らの体系の中に矛盾を内包することになってしまったのである。

以上、サパンの普遍と特殊の設定を紹介した。そこから判明したのは、サパンは、一方においては、普遍と普遍相を同一視し、それを分別知により仮設されただけのものと、インド原典に沿った解釈をしておきながら、他方において、＜単独の反体が普遍、二つの反体の集合体が特殊＞というサンプ系の伝統的な解釈をも採用しており、その解釈に一貫性を欠いていることである。別の箇所でも何度か指摘したが、サパンの『正理宝蔵』を仔細に分析するならば、インド原典に比較的忠実な解釈と、サンプ系の独自の解釈が混在しているのであり、その背景として、サパンが二つの全く異なる論理学の学統を受け継いだことがある。即ち、サパンは、一方において、カシュミールパンディタ達からインド直伝の解釈を受け継ぎつつも、他方において、その修学時代に師事したツルトウン等のサンプ系論理学の影響から完全に脱却することは出来なかった。そしてこのことが往々にしてサパンの解説に内的矛盾や首尾一貫性の欠如を齎す結果となっているのである。

ただ我々はこのことを持って安易にサパンを批判することは慎みたい。サパンの

---

<sup>198</sup> 『善説集成』20b1f.; 『智慧灯明』 pp. 87.20-88.3 参照。訳文は先に挙げたので、再説しない。

『正理宝蔵』は、この二つの異なる学統に対してサパンが真摯に真つ向から取り組み、格闘した産物と評すべきである。『正理宝蔵』に見られる上述のちぐはぐさや一貫性の欠如は、その痕跡に他ならないのである。

#### 4. 言表者と言表対象に関するサパンの見解：

インドにおいては、言葉の対象こそが、他者排除の本来的な意味であったが、サパンは、サンプ系の解釈に随順して、他者排除を対象に対する知の作用の一種と解釈していたことが明らかとなった。それでは、サパンにとっては、言葉の対象は如何なるものと考えられていたのであろうか。その点を最後に検討しておきたい。サパンは、『正理宝蔵』において、この主題を、第五章「言表対象と言表者の考察」において論じている<sup>199</sup>。ここで、「言表者 (rjod byed, \*abhidhāna/ vācaka)」とは、言葉を表す表現であり、「言表対象 (brjod bya, \*abhidheya/ vācya)」とは、その言表者の語により言表される対象、言葉の対象に相当する概念である。ちなみに、特にチベットの論理学書では、「語 (sgra, \*śabda, 音)」と「言表者の語 (rjod byed kyi sgra)」が峻別されていることに留意する必要がある。言表者の語とは、発話者の意志的努力により発声された言葉を意味し、言表対象、即ち、言葉の意味を表示するものであるのに対して、単なる「語」であれば、風の音などの言表対象を持たない音声一般をも含むからである<sup>200</sup>。このことは特にチベットに限定されたことではなく、インドにおいても同様であるが、チベット人学者は、「言葉」といった場合、一般に、sgra という語よりも、brjod byed kyi sgra という語を使用するので、留意されたい。

サパンによる言表者と言表対象の定義を挙げるならば、順に以下の通りである。

「第一 (=定義)。

[偈:] [言表対象と言表者は、順に] 言葉から理解されるべきものと、  
[対象を] 理解させるものである。

言表対象の定義は、<言葉により理解されるべきもの (brdas go bar bya

<sup>199</sup> この第五章「言表対象と言表者の考察」には福田洋一訳 (福田 1994) があり、参照した。但し、以下には拙訳を挙げた。

<sup>200</sup> 日本語としての「語」という語は、特に音声一般を意味しないので、sgra を「語」と訳すことには些か語弊があるかもしれない。しかし、ここではテクニカルな用語として用いているので、その点ご了承頂きたい。

ba) >であり、他方、言表者 [の定義] は、<対象を理解させる言葉 (don go bar byed pa'i brda) >である。」(『正理宝蔵』 p. 121.17-20)

ここで、「言葉」と訳した brda という語は、samaya/saṃketa 等の梵語の蔵訳である。これは、通常、「慣用」や「規約」、「印」等を意味する。例えば、太腹平底で水を保持する目的達成可能なものに対して、「壺(つぼ)」という或る一定の音声を結び付けることは、その言語が使用されている共同体における言語的な慣用や規約に基づいた恣意的なものである。そのような言語使用上の取り決め(言語規約)を samaya/saṃketa というが、この文脈では、実質的には、「言葉」そのものを意味しているので、以下、「言葉」という訳語を当てておく。例えば、brda'i yul とは、言葉の対象を意味する。それは、語の対象 (sgra'i don, \*śabdārtha) とほぼ同様の意味で使用されている。

問題は、サパンが何を言葉の対象として立てていたのかということであるが、同章の冒頭部において、(1) 自相を言表対象と認める説と、(2) 普遍を言表対象と認める説の二つを前主張として立てて否定している<sup>201</sup>。最初に、自相を言表対象と認める説についてだが、それは文法学派 (brDa sprod pa, \*Vaiyākaraṇa) の説に帰せられている。文法学派によれば、例えば、「壺を持って来い」と言表するとき、水を保持する能力を有する自相としての壺を持って来るのであり、それ故、自相が言表対象として立てられるという。これに対して、サパンは、(1) 場所・時・形相が混合することがない自相は無数に存在するので、その一つ一つに命名することは不可能であることや、(2) 言説時において、最初に命名された自相を獲得することは不可能であること等の理由を提示して論難した後で、次のように自説を述べている。

「最初に [対象に対して言葉を] 関係させる時 (=命名時に)、自相は示されても、言葉 (brda) は普遍に対して結び付けられる。なぜならば、言説 (tha snyad, \*vyavahāra, 日常活動) のために命名するからである。」(『正理宝蔵』 p. 117.20-22<sup>202</sup>)

ここでサパンは、言葉が適用される対象として、自相ではなく、普遍を立ててい

<sup>201</sup> 前者については、『正理宝蔵』 pp. 116.4-119.10, 後者は、同書 pp. 119.11-121.16 参照。

<sup>202</sup> dang po 'brel pa byed pa'i tshes// rang gi mtshan nyid bstan na yang// brda ni spyi la sbyor byed de// tha snyad don du 'dogs phyir ro//

る。但し、ここで普遍とは、外教徒が立てる実体的な普遍ではなく、分別知により仮設されただけの非事物の普遍を指すものと思われるが、解せないのは、サパンは、この後の科段において、普遍を言表対象に結び付ける解釈を批判していることである。そこではヴァイシェーシカ派等が認める実在物としての普遍を否定するばかりでなく、分別知に顕現する対象普遍を言表対象とする説 — それはチベット人学者の説とされるが — もまた否定していることである。即ち、

「語対象 (sgra don, \*śabdārtha<sup>203</sup>) を言表対象と認めることを否定することは、[以下の通りである.]

[偈:] 有雪国の者 (Gangs can pa) と声聞の二者は、語対象を直接的言表対象 (dngos kyi brjod bya) として認める。

対象と知の二つの自相と、対象に存立する普遍を言表対象とするならば<sup>204</sup>、外教徒に対して述べた過失があるので、分別知の対象である対象普遍 (rtog pa la yod pa'i don spyi) が直接的言表対象である、とチベット人達 (Bod mams) は認め、・・・」(『正理宝蔵』 p. 120.6-10)

これに対して、サパンは直後にこう批判している。

「対象普遍、ないし、不相応行に対して言葉が結び付けられるので、言葉が結び付けられていない壺の自相を理解することはあり得ない。なぜならば、「壺」と言表することにより、[壺とは] 無関係な牛が理解されないようなものである。」(『正理宝蔵』 p. 120.18-20)

ここでサパンは、対象普遍を直接的言表対象とした場合には、言表者の語と自相としての対象との結び付きがないので、壺等の自相を理解することが出来ないといつて批判している。ここで問題となっているのは、言葉の対象として対象普遍を立てた場合、それは分別知によって仮設されただけのものに過ぎないので、如何にして、自相としての外部の対象を言表することが可能となるのかということである。さもなくば、日常活動において、例えば、「壺を持って来い」と言った場合、水を保持する目的達成能力を有するものである自相としての壺を持って来ることはないことになるからである<sup>205</sup>。

<sup>203</sup> これは、普遍相ないし対象普遍を指す。

<sup>204</sup> テキストでは、brjod byar byas nas とあるが、brjod byar byed na に訂正。

<sup>205</sup> 『正理宝蔵』 p. 118.1f.: ... phyis tha snayd byed pa'i dus su na bum pa 'on cig ces brjod na chu syor

そこでサパンは、言葉の対象に、直接的言表対象 (dngos kyi brjod bya) と判断の言表対象 (zhen pa'i brjod bya) の区別を立てることにより、この問題の解決を計っている。このうち直接的言表対象として普遍を立てるが、判断の言表対象としては自相を立て、そして、この普遍を自相と判断することを通じて、言語活動が可能となることを主張する。しかるにこの設定は、別段、サパンの独自の解釈ではなく、先に紹介した通り、チャパ、ツァンナクパ、ツルトゥンに一貫して見られるサンプル系の解釈に他ならないのである。

この言表対象の分類についてであるが、まずサパンは、言表対象を解説時と適用時の区別の点から二つに大別して、さらに、直接的言表対象と判断の言表対象の二つずつに細分しているので、合計四つに分けられる。それぞれの具体的内容は以下の通りである。

「第二. 分類.

[偈:] 解説 [時] ('chad pa) と適用 [時] ('jug pa) の人の区別により、[言表対象は] 各々二つあり、[合計] 四種類である。

解説と適用の時の言表対象と言表者の二つずつで四つである。

[偈:] [言葉を] 解説するとき、[直接的言表対象と判断の言表対象等を] 区別することにより、[実相に] 通達する。[実際に言葉を] 適用するとき、[自相と普遍を] 一つに迷乱することにより、[対象を] 獲得する。

(1) [言葉を] 解説するとき、語の直接的言表対象 (sgra'i dngos kyi brjod bya) は語の対象 (sgra don, \*śabdārtha) であり、そして、判断の言表対象 (zhen pa'i brjod bya) は自相としての対象 (don rang mtshan, \*svalakṣaṇa) であるが、直接的言表者 (dngos kyi rjod byed) が語普遍 (sgra spyi, \*śabdāsāmānya), 判断の言表者 (zhen pa'i rjod byed) は自相としての語 (sgra rang gi mtshan nyid) であるという区別を知って、実相 (gnas lugs) に対して通達するようになる。(2) [言葉を] 適用する時、自相と普遍を別々に分けずに、一つに迷乱したのに対して言葉を結び付けることにより、言説 (= 日常活動) の時、自相としての対象を獲得するのである。」(『正理宝蔵』 pp. 121.21-122.6)

先ほど、サパンは言葉の対象として普遍を立てたが、それは、ここで言う所の直接的言表対象に当たる。ここでは、「語の対象 (sgra don)」と表現されているが、これは後続の文章に示されているように、普遍に相当する。これは分別知により仮設されただけのものであるので、実在するものではない。これに対して、判断の言表対象とは、分別知の判断対象 (zhen yul, \*adhyavaseyaviṣaya) に相当するものであり、自相に当たる。分別知では、例えば、火の普遍を自相としての火と判断することを通じて、その火に対して行動を起こして、それを獲得することが出来るが、言葉の場合にも同様の過程が想定されている。即ち、例えば、「火」という言葉は、直接的には、火の普遍を言表するが、それを、自相としての火と判断することを通じて、自相としての火に対して適用される。このような過程を経て、言葉が外部世界の事物に対して結び付き、日常的な言語活動が可能となるのである。このことを意図して、サパンは、この「言表対象と言表者の考察」の章末に、以下のような要約偈 (bsdu ba'i tshigs su bcad pa, \*saṃgrahaśloka) を立てている。

「語の直接的言表対象 (i.e. 普遍) は存在しない。判断の言表対象は自相である。[言表者の言葉と言表対象の] 関係は迷乱によって立てられるが、行動を起こす人を欺くことはない<sup>206</sup>。」(『正理宝蔵』 p. 128.12-14)

ここでサパンは、語の直接的言表対象としては普遍を立てるが、その普遍は存在しないと明言している。それは分別知によって仮設されただけのものであり、サパンにとっては存在するのは、唯一自相のみであるからである。直接的言表対象としては普遍を、判断の言表対象としては自相を立て、普遍を自相と判断することを通じて言語活動が可能となるという解釈自体は、サンプ系学者達と共通しているが、違いは、サンプ系学者達は、普遍を存在するものと認めるのに対して、サパンはそれを認めないという一点にある。前述したように、他者排除論に関してサンプ系学者とサパンの解釈の違いは色々あるが、煎じ詰めれば、この普遍に対する解釈の違いに帰着すると言っても過言ではない。

このサパンの解釈は、後に直弟子のウユクパにより批判されることになる。その件については、後で紹介しよう。

<sup>206</sup> sgra yi dngos kyi brjod bya med// zhen pa'i brjod bya rang mtshan yin//brel pa 'khrul pas byas na yang// 'jug pa'i skyes bu bslu ba med//



## V. 小結：

以上、『正理宝蔵』を資料として、サパンの他者排除論を検討した。その結果として以下のことが結論として導出される。

1. サパンは、基本的に、他者排除を対象に対する知の作用の仕方の一つとして捉え、それを対象の側ではなく、知の側に設定している。これは、チャパ等のサンプ系学者の解釈であり、師のツルトゥンを通じて、その解釈がサパンに伝承され、サパンはそれを自説として受容した。
2. しかし、他方において、『正理宝蔵』には、他者排除を語や分別知の対象に結び付ける記述も散見する。これは、サパンが師事したカシュミールパンディタ達から受け継いだインド的な解釈が反映したものと推定される。
3. その結果、『正理宝蔵』には、他者排除を基本的に知の側に設定しておきながら、部分的に、それを対象の側に立てる記述も見出され、その意味で、首尾一貫性に欠けている。この首尾一貫性の欠如は、サパンの論理学が、サンプ系とインド系の二系統の解釈の相克から生じたものであることを示唆している。
4. サパンは、後代のドゥタ文献に見られるように、他者排除と否定を同義とする解釈を取っておらず、その点でも、サンプ系学者と一致する。但し、定立と否定を排除の下位区分と見做し、共に知の側に結び付ける点では、サンプ系学者と解釈を異にしている。
5. サパンは、実体／自相／定立を同義と見做し、実在する事物として立てる一方、その対概念としての、反体／普遍相／他者排除を同義と見做し、分別知によって仮設されただけの非事物として立てる。この点で、サンプ系の解釈と一線を画している。(尤も、ここでは他者排除を対象に結び付けているので、他者排除という概念については解釈の一貫性を欠いている。) サンプ系の解釈では、これらの同義性は認められていない。
6. サンプ系の解釈では、普遍は、＜異類から反転したもの＞であり、それは分別知によって仮設されただけの普遍相（＝対象普遍）から峻別されているが、これに対して、サパンは、基本的に、普遍と普遍相を同一視するインド正統の解釈に基づいている。しかるに、他方において、＜単独の反体が普遍、二つの反体の集合体が特殊＞というサンプ系の伝統的な規定をも

受け入れており、その結果、その解釈に首尾一貫性を欠くことになっている。

7. 言表対象の設定では、サパンは、それを、直接的言表対象と判断の言表対象に二分し、前者を普遍に、後者を自相に結び付けているが、それはチャパ等により説かれたサンプ系の解釈に他ならない。これは後にウユクパにより批判されることになる。

既に指摘したように<sup>207</sup>、サパンは、『正理宝蔵』を著作するに際して、サンプ系論理学書、特に、ツルトウンの論理学書『智慧灯明』を下敷きにして、そこから多くの科段設定や前主張等の記述をも借用しつつも、それらを換骨奪胎して、自説を提示するという著作方法を取っている。その際、サンプ系の解釈を批判的に考察した上で、自説として受け入れられるものは受け入れ、受容不可能なものは斥けることを通じて、自身の学説を確立した。特に、サパンは、チャパやツァンナクパというよりも、より直接的には、嘗ての師ツルトウンこそを第一の批判対象として想定していることは再度指摘しておく必要がある。そして、そのことは、この「定立と他者排除の考察の章」においても確認されるのである。但し、サパンの『正理宝蔵』には、想像以上に、サンプ系論理学の解釈が払拭されずに残存しており、必ずしもインド原典に忠実な解釈を提示しているわけでない。その意味で、サパンの論理学思想は、サンプ系の伝統的な解釈と、カシュミールパンディタ伝来の解釈の混合物の様相を呈している。

## 第二節. ウユクパ・リクペーセンゲの他者排除論：

ウユクパ・リクペーセンゲ ('U yug pa rig/rigs pa'i seng ge, ca. 1170-1253?<sup>208</sup>) は、サパンの直弟子にして、サンプ寺のニエルシク・ジャンペルドルジェ (gNyal zhig 'jam dpal rdo rje, ca. 1150-1230<sup>209</sup>) の「九子」の一人としても知られている。伝記資料が伝えられていないため、彼の生涯は未詳であるが、サンプ寺にて基礎的な修学を積んだ後に、サキャ寺でサパンに師事し、サパンを通じてカシュミールパンディタ達の学統を受け継いだ。それ故、彼の論理学思想には、サパン同様にサンプ系

<sup>207</sup> 西沢 2007, pp. 373-376; 西沢 2011b, Vol. 2, p. 34f. など参照。

<sup>208</sup> ウユクパの年代及びその事績については、西沢 2011b, Vol. 1, pp. 369-373 を参照。

<sup>209</sup> ニエルシクの年代及びその事績については、西沢 2011b, Vol. 1, pp. 240-242 を参照。

とカシュミール系の学統の学統の両者が入っていることを念頭に置く必要がある。

彼は、チベットで初めて『量評釈』全章に対する註釈『正理蔵』 (*Rigs pa'i mdzod*) を著したことで知られている。他にも、サパンの『正理宝蔵』の註釈『正理成立』 (*Rigs pa grub pa*) が現存している。これは『正理宝蔵』の最古の註釈であり、その意味でも資料的価値は極めて高い。ここでは、この『正理成立』を資料として、ウユクパの他者排除論を検討しよう。

#### I. 『正理成立』における他者排除論の位置付けと科段構成：

『正理成立』では、定立と他者排除の設定は、「定立と排除の理解の仕方 (*sgrub pa dang sel ba'i rtogs pa'i tshul*) 」という科段において論じられている。そこでまず最初に、その全体の科段構成の骨子を挙げておく。

定立と排除の理解の仕方 [『正理成立』 84.8-111.20]

1. 定立作用 (*sgrub pa la 'jug pa*, 定立に対して作用するもの) [84.10]
  1. 定義 [84.14]
  2. 分類 [84.16]
  3. 定義の能証 (*mtshan nyid kyi sgrub byed*) [85.3]
    1. 対象の実相 (*yul gyi gnas lugs*) [85.5]
    2. 知の把握方法 (*blo'i 'dzin stangs*) [91.10]
    3. 知が対象と一致すると論証すること (*blo don mthun par bsgrub pa*) [91.19]
2. 排除作用 (*sel ba la 'jug pa*, 排除に対して作用するもの) [97.12]
  1. 対象である排除の自性 (*yul sel ba'i rang bzhin*) [97.14] [=他者排除]
    1. 定義 [97.14]
    2. 分類 [97.17]
    3. 同義語 [98.4]
  2. 有対象である語と分別知の自性 (*yul can sgra rtog gi rang bzhin*) [98.6]  
[=排除作用]
    1. 定義 [98.7]
    2. 語義 [99.1]
    3. 分類 [99.4]

3. [対象を理解する知の] 作用の仕方が [定立作用と排除作用の] 二つに確定される根拠 ('jug tshul gnyis su nges pa'i rgyu mtshan) [111.9]

一見して明らかなように、「対象の実相」等の三つの科段などツァンナクパ、ツルトゥン、サパンの論理学書に共通して見られるお馴染みの科段が確認される一方、大きな違いも見出される。それは、ウユクパが定立と排除を知の側ではなく、対象の側に設定していることである。これを受けて、ウユクパは、排除作用の科段を、対象としての排除と、それを把握する語と分別知という有対象の二つに大別している。チャパ以下、サパンまでの論師は、みな定立と排除を知の側に結び付けたので、この点に決定的な相異が見出されるのである。このことは他者排除論の歴史的展開を鑑みる際に極めて重要な点であるので、まず最初にその点について論じておこう。

II. 「定立作用 (sel 'jug)」及び「排除作用 (sgrub 'jug)」の両義性：

後代のドゥタ文献では、定立作用と排除作用は、sgrub 'jug と sel 'jug と表記されるのが常であるが、実は、この語には全く異なる二つの語義が確認されるのである。既に紹介したように、チャパ等のサンブ系学者は、定立 (sgrub pa) や排除 (sel ba) を知の作用の一つとして知の側に結び付けた。それ故、彼らの論理学書では、定立作用と排除作用に相当する原語は、概して、sgrub pas 'jug pa (定立によって作用するもの) や sel bas 'jug pa (排除によって作用するもの) と具格助辞とともに表記されるか、あるいは、sgo nas (を通じて) という語と共に表記される<sup>210</sup>。

これに対して、ウユクパは、この二つを、sgrub pa la 'jug pa (定立に対して作用するもの) と sel ba la 'jug pa (排除に対して作用するもの) というように、sgrub pa/ sel ba に la という於格助辞を結び付けて表記している。このことは、ウユクパが、定立と排除を共に、知の側ではなく、その知により把握されるべき対象の側に設定したことを如実に示しているのである。

このような表現は、サパンの『正理宝蔵』には全く確認されず、現存する資料の中ではウユクパの著作が最初である。『正理宝蔵』には、むしろ、sel bas 'jug pa (『正理宝蔵』 p. 92.6f.) , gzhal sel gyi sgo nas 'jug pa (同書 p. 92.9) , gzhan sel gyis 'jug

<sup>210</sup> 例えば、『意開拈拭』4a8, 8a5; 『善説集成』116a7, 116b8, 118b4; 『智慧灯明』pp. 11.15, 19.9 等参照。

pa (同書 p. 89.1) という表現や, snang bas 'jug pa (同書 pp. 87.5, 89.1), snang ba'i sgo nas 'jug pa (同書 p. 88.3) という表現が確認されるが, このことは, サパンが サンプ系学者と同様に, 定立や排除を知の側に結び付けたことを明確に示している のである.

このように, 「定立作用 (sgrub 'jug)」及び「排除作用 (sel 'jug)」の語義として は, 以下の二つの用例が確認される.

1. sgrub pa/ sel ba を, 具格助辞ないし sgo nas (を通じて) という語と結び付 ける用法 (=定立及び排除を知の側に結び付ける解釈): チャパ等のサンプ 系学者及びサパン
2. sgrub pa/ sel ba を, 於格助辞に結び付ける用法 (=定立及び排除を対象の 側に結び付ける解釈): ウユクパ

但し, ウユクパの『正理成立』には, sgrub pas 'jug pa/ sel bas 'jug pa の用例も確 認されるので<sup>211</sup>, 必ずしも, sgrub pa/sel ba la 'jug pa の用例に統一されているわけ ではない. ちなみに, この両義性は, 後代のゲルク派の論理学書においても確認さ れるところである<sup>212</sup>. ゲルク派の他者排除論については別稿にて論ずる予定なので, 詳細はその際紹介しよう.

前述したように, 他者排除の原義は, 《語の対象 (śabdārtha)》であり, 他者排 除は本来, 知の側ではなく, 分別知や語の対象として, 対象の側に結び付けられる べき概念であった. しかし, チベットにおいては, 当初から, それを知の側に結び 付けるサンプ系の解釈が流布したため, 他者排除の本来的な意味が久しく誤解され てきた. その誤解は, カシュミールパンディタから『量評釈』を初めとする論理学 書を梵語原典を通じて学んだサパンにおいても払拭されずに残されてきたが, ウユ クパに至ってようやくその誤解が払拭されたことになる. その意味で, チベットの 他者排除論の歴史的展開においてウユクパの占める位置付けは極めて重要である.

---

<sup>211</sup> 例えば, 『正理成立』には, sgrub pas 'jug pa la rtsod pa spang ba (定立によって作用すること に対する議論の断滅)と sel bas 'jug pa la rtsod pa spang ba (排除によって作用することに対する 議論の断滅)という二つの科段が見出される (同書 p. 112).

<sup>212</sup> 例えば, ツォンカパの『論理学大備忘録』には, 以下のような用例が確認される. 同書 pp. 719.6-8: de bzhin du sgra rtog thams cad dngos po'i dbang gis 'jug pa yin pas sgrub pa kho na la 'jug pa yin gyi sel ba la 'jug pa ma yin no zhes smra'o//; 724.12f.: rtog pa'i nges yul sgro btags yin pas sel bas 'jug dgos kyi bsgrub pas 'jug mi nus te/ ...

以下、そのことを念頭において、ウユクパの他者排除論を検討しよう。検討の順序としては、これまで通り、まず最初に定立と排除の設定を検討してから、それに関連する諸主題に考察を移すことにする。

### III. 定立作用に関するウユクパの見解

#### 1. 定立の定義と定義基体：

ウユクパによれば、定立作用 (sgrub pa la 'jug pa) の定義と分類は以下の通りである。

定義：知であり、かつ、対象をその形相が顕現して把握するもの (blo gang zhig yul de'i rnam pa snang nas 'dzin pa) [84.14f.]

ここでまず最初に留意したいのは、これは、定立作用 (sgrub pa la 'jug pa) の定義であって、定立 (sgrub pa) の定義ではないことである。ウユクパ以前では、定立 (sgrub pa) や排除／他者排除 (sel ba/ gzhan sel) は、知の作用と解釈されたので、それらは、定立作用 (sgrub pas 'jug pa) や排除作用 (sel bas 'jug pa) とは殆ど区別されずに用いられてきた。これに対して、ウユクパは、定立や排除を対象の側に結び付けているので、知を指す定立作用と排除作用は、その対象である定立と排除から峻別される必要がある。

前述したように、サパンは、定立作用を<無分別知により知覚するもの>と定義し、ツァンナクパは、<自相が顕現することを通じて作用するもの>と定義したが、無分別知の知覚／顕現作用と認める点では、これらの定義と大差はないと言える。

この定立作用の定義の後で、ウユクパはその分類を列挙しているが<sup>213</sup>、纏めるならば、以下の通りである。

1. 真実の対象の形相が顕現するもの (don bden pa'i rnam pa snang ba) [=直接知覚]
  1. 知の自相が顕現する自己認識
  2. 対象の自相が顕現する五つの感官知と意の直接知覚の六つ
  3. それら (=知と対象の自相) の無自性を理解する瑜伽行者の直接知覚
2. 虚偽の対象の形相が顕現するもの (don rdzun pa'i rnam pa snang ba) [=無分

<sup>213</sup> 『正理成立』 pp. 84.16-85.2 参照。

別迷乱知]

例：二月や対象普遍等 [が顕現する知]

テキストには、後者の喩例として二月や対象普遍等が挙げられている<sup>214</sup>。しかし、これは知を指すので、二月が顕現する知、対象普遍が顕現する知とすべきである。後述するように、無分別知は定立作用に、分別知は排除作用に結び付けるのがウユクパの基本的見解である。

## 2. 定立作用の対象の実相：

次の「定義の能証」という科段は、「対象の実相」等の三科段から構成されている。そのうち、「対象の実相」の科段は、サパンの『正理宝蔵』の記述に比べ分量的にかなり多く内容的にも多岐に渡っている。そこには『正理宝蔵』に見られない興味深い議論も多数含まれているのであるが、その全体をここで紹介することは紙面の関係上困難であるので、ここでは、その要点のみを簡略に紹介するに留めておくことにする。

この対象の実相としては、サンプル系の学者達は、三つの相を立てた。即ち、1. 非青から反転した青として存すること、2. 青と所作・無常等が無別異の実体であること（＝諸法の無別異性）、3. 法と有法等の別異は増益されたものであること（＝法と有法等の別異性）である。

これに対して、ウユクパは、まず対象の実相を、1. 勝義を主題としたもの (don dam pa'i dbang du byas pa) と、2. 言説を主題としたもの (tha snayd pa'i dbang du byas pa) の二つに大別し、さらに、後者を、1. 諸事物が同一なものとして存立すること (dngos [po] rnams gcig tu gnas pa) と、2. 別異なものとして存立すること (tha dad du gnas pa) の二つに分けている。対象の実相に勝義と世俗の区別を立てることは、チャパ、ツァンナクパ、ツルトウン、サパンの何れも行っておらず、ウユクパの独自の設定かと思われる。さらに、言説を主題とした対象の実相に、二相しか立てておらず、三相を立てる見解を前主張に挙げて批判していることもまた注目に値する。即ち、

---

<sup>214</sup> 『正理成立』 p. 85.3: gnyis pa ni zla ba gnyis dang don spyi la sogs pa'o//. このうち対象普遍は無分別知ではなく、分別知に顕現するものなので、この点些か判然としない。一切法が顕現する仏智を念頭に置いているのかもしれないが、再考を要する箇所である。

「或る者は、「[上述の二つに加えて、]青一般として存立すること (sngo tsam du gnas pa) とで三つである」と云うが、それは妥当ではない。なぜならば、同一と別異より他のものである青一般は感官 [知] の対象として妥当しないからである。」(『正理成立』 p. 85.13-15)

これは、明らかに、ツァンナクパ等が立てた対象の実相の三相のうちの第一相を念頭に置いて、それを批判したものである。ウユクパは、定立作用の対象の実相の三相説を批判して、二相説を立てているわけである。前述したように、サパンは、『正理宝蔵』の偈においては三相、自註においては二相を説いたが、その内容は、サンブ系学者が示した三相とは余り一致していなかった。ウユクパの二相説は、このうち『正理宝蔵』の自註の記述に基づいている。

ウユクパの定立作用の対象の実相に関する見解を整理した形で示しておこう。

1. 勝義を主題としたもの (don dam pa'i dbang du byas pa)  
=一切 [の対象] の顕現は知と同一事物 (=同一実体) であること<sup>215</sup>
2. 言説を主題としたもの (tha snyad pa'i dbang du byas pa<sup>216</sup>) [=無分別知の対象]
  1. 諸事物が同一なものとして存立すること (dngos po rnams gcig tu gnas pa)  
=青等と所作と無常は無別異であること<sup>217</sup>
  2. 諸事物が別異なものとして存立すること (dngos po rnams tha dad du gnas pa) =場所と時と自性が別異の青等は同一 [実体] でないこと<sup>218</sup>

このうち、勝義を主題としたものは、ここに挙げた一文しか解説されていないが、この記述は、本書におけるウユクパの思想的立場を考える上でかなり示唆的である。即ち、この一文は、まさに唯識説を示しているからである。ウユクパの思想的立場の詳細については、本稿では扱う余裕がないが、「自相の確立 (rang mtshan gtan la dbab pa)」 [18-40] の科段において、ダルマキールティの思想的立場を以下のよ

<sup>215</sup> 『正理成立』 p. 85.5f. don dam pa'i dbang du byas na snang ba thams cad shes pa'i dngos po gcig yin te de ltar rigs pas grub pa'i phyir ro//

<sup>216</sup> 『正理成立』 p. 85.6-8: tha snyad pa'i dbang du byas na rtog med kyi yul la gnyis te dngos [po] rnams gcig tu gnas pa dang/ tha dad du gnas pa'o//

<sup>217</sup> 『正理成立』 p. 85.12f.: sngon po la sogs pa dang byas pa dang mi rtag pa tha dad med pa'o//

<sup>218</sup> 『正理成立』 p. 89.16f.: yul dang dus dang rang bzhin tha dad kyi sngon po la sogs pa gcig ma yin te yin na snang mi snang dang skye 'jig tha dad med par thal ba'i phyir ro//



うに規定していることが注目に値する。

「外教徒を論駁する時、[外部] 対象 (don) を承認する必要があるので、[外部] 対象は存在する [と主張する] 二つの教義のうち、毘婆娑師の説を捨てて、経量部の説に依拠している。・・・内教徒 (nang pa, 仏教徒) の教義を議論する時、[外部] 対象に対する拒斥が多いので、[ダルマキールティは] 唯識 (sems tsam) をお認めになっている。」(『正理成立』 p. 20.8-15)

ここでウユクパは、外教徒を論駁する際には外部対象を認める経量部説、仏教の教義を論ずる際には、唯識説を取ることを明言している。後述するように、ウユクパは、本書において二諦説を導入しているので、世俗として経量部説、勝義としては唯識説に依拠していると換言できよう。実際、後続の文章では、三つの外境否定論証と三つの唯識性論証が論じられている<sup>219</sup>。

### 3. 定立作用の知の把握方法：

ウユクパの「知の把握方法」の科段内容は、以下の通りである。

「第二. 知の把握方法は、(1) 対象において青と刹那が無別異であるように、眼知においても青が顕現する通りに刹那も顕現し、自己認識によって楽等が直観され通りに、それらの刹那も直観され、そして、(2) 場所と時が別異の青は同一でないように、眼によっても別異として把握され、苦楽は別異であるように、自己認識によっても別異として直観されるので、対象の実相と知の把握方法は一致する。例えば、印章の凹面と凸面 [が一致する] ようなものである (rgya dang 'bur bzhin no<sup>220</sup>).」(『正理成立』 p. 91.10-15)

この記述は、実は、『正理宝蔵』では、「知の把握方法」の科段ではなく、その直後の「知と対象が対応すること」という科段の内容に相当している<sup>221</sup>。実際、ウユクパ自身、この科段で、対象の実相と知の把握方法が一致する仕方を解説してい

<sup>219</sup> 三つの外境否定論証については、『正理成立』 pp. 22.14-24.4, 三つの唯識性論証については、同書 pp. 24.5-40.17 を参照。

<sup>220</sup> これは『正理宝蔵』 p. 87.15 では、rgya tha dad kyi 'bur bzhin no と表記されており、テキスト的な問題が潜在している可能性がある。内容的には、対象の実相と知の把握方法が一致していることを示す比喩表現である。語義の詳細未詳だが、イメージとしては、正方形の印鑑で真ん中で分かれており、一方の面は凸面、他方の面は凹で、合わせるとピッタリと一致するものを意味するのではないか。ちなみに、『正理宝蔵』の先の一文は、福田 1992, p. 23 では、「例えば、相異なった印面 [の印字の模様の] 凸凹が相異なっているのと同様である」と訳されている。

<sup>221</sup> 『正理宝蔵』 p. 87.8-15 参照。

る。恐らくは、(1) 青と刹那が無別異なものとして顕現することと、(2) 場所と時が別異な諸々の青は別異なものとして顕現することが、定立作用の知の把握方法を表現している。

#### IV. 排除作用に関するウユクパの見解：

他方、排除作用 (sel ba la jug pa) の設定は、以下の科段構成を有する。

排除作用 (sel ba la jug pa, 排除に対して作用するもの) [『正理成立』97.13-111.13]

1. 対象である排除の自性 (yul sel ba'i rang bzhin) [97.14] [=他者排除]

1. 定義 [97.14]

2. 分類 [97.17]

3. 同義語 [98.4]

2. 有対象である語と分別知の自性 (yul can sgra rtog gi rang bzhin) [98.6]

[=排除作用]

1. 定義 [98.7]

2. 語義 [99.1]

3. 分類 [99.4]

1. 知が他者排除に対して作用するもの [／知の他者排除] [99.4]

2. 語が他者排除に対して作用するもの [／語の他者排除] [101.3]

以上の科段はさらに細かい下位科段を含んでいるが、それは省略する。この科段構成に明確に示されているように、他者排除は対象 (yul) として位置づけられ、それに対して作用する語と分別知は有対象 (yul can) に位置づけられている。このような科段構成は『正理宝蔵』には全く見られないものである。このように、対象の側に設定された《他者排除》と、それを把握する知の作用である《排除作用》を別々の設定として峻別することは、ドゥタ文献に明確に見られるが、その原型は、この『正理成立』に見出されるのである。

#### 1. 他者排除の定義・分類・同義語：

既に指摘したように、ウユクパは、『正理宝蔵』の註釈であるにも関わらず、サパンの解釈とは全く異なり、定立や排除を知の側ではなく、対象の側に立てており、

それはウユクパの他者排除論の最大の特徴の一つとあってよい。このように他者排除を対象に側に設定するウユクパの解釈は、彼の他者排除の定義にも如実に反映している。即ち、ウユクパによる他者排除の定義は以下の通りである。

- 定義：法であり、かつ、他と混合しないもの (chos gang zhig gzhan dang ma 'dres pa) [97.15]

先きにチャパ等は、事物の実相を示す際に三つの特性を挙げたが、そのうちの第三相は、「場所と時と自性が別異である火は、[一切の他のものと]混合しないので、随伴を欠くものとして存するもの」（『意闡弘拭』4a7）であった。ここでウユクパの他者排除の定義は、基本的にそれに対応するものである。ウユクパは、この定義を提示した直後にその理由として、「各々の自体に存するから (rang rang gi ngo bo la gnas pa'i phyir)」と述べている<sup>222</sup>。これは、疑いなく PV I. 40b を踏まえた表現である。実際、他と混合しないことというのは、PV I. 40 に示された異類と同類の全ての他のものから反転した自相の在り方に他ならない。このように、ウユクパは、他者排除を自相の在り方として捉え、諸々の自相に対して仮設された共通の相としての普遍ないし普遍相とは全く別のものと見做していたことになる。これは他者排除を普遍と同一視したサパンとは全く異なる解釈であると言わざるを得ない。

実際、このウユクパの定義は、後代、サキャ派のラマタンパ・ソナムギェルツェン (Bla ma dam pa bsod nams rgyal mtshan, 1312-1375) により明示的に批判された。

「ウユクパは、[他者排除の定義は]「法であり、かつ、他と混合しないもの」と云うが、それは[妥当ではない。]なぜならば、普遍は他者排除でないことになるからである。」(『要綱大論』p. 752.3f.)

ラマタンパのこの批判は、まさに、ウユクパの定義では、他者排除は自相のみであることになるという点を突いたものである。前述したように、サパンは、他者排除を自相ではなく、普遍に結び付け、両者を同一視していたので、ウユクパの解釈はそれに反していることになる。

但し、ここで留意すべきは、後で言及するように、ウユクパは他者排除の対立項である定立を自相と同一視しており、さらには、他者排除に普遍を認めているので、

---

<sup>222</sup> 『正理成立』p. 97.15f.参照。

ウユクパは、この定義をもって、他者排除を普遍と規定した可能性がある。その点、ラマタンパによっても批判されているように、ウユクパの解釈は非常に問題を含むものである。この問題については、後で再度検討しよう。

他方、他者排除の分類 [97.17-98.3] としては、以下の二分類を挙げている。

1. 他から離れた (=反転した) ものとして真実なもの (gzhan dang bral ba[r] bden pa)
2. 他から離れた (=反転した) ものとして虚偽なもの (gzhan dang bral ba[r] rdzun pa)

前者は、非壺から反転したのものとして真実なものである<自相の壺>の如きであり、後者は、非壺から反転したのものとして分別知に顕現するが、壺として存在していない<分別知に顕現した壺 (=壺の普遍相) >の如きものを指す<sup>223</sup>。これらは、内容的に判断して、順に、《対象の他者排除》と《知の他者排除》に他ならない。ウユクパは、この二分類の典拠として、TS 1004 を引いているわけではなく、また、その用語を使用しているわけでもないが、実質的に、それと同様の分類を行っている。彼が何を典拠ないし根拠としてそのような設定を為したのかは不明であるが、これは、実質的に、チベット論理学書において、《対象の他者排除》と《知の他者排除》の分類の最も初期の用例の一つである。実際、この分類は、サパンの『正理宝蔵』にも見出されなかったものである。

次の「同義語」の科段 [98.4-5] においては、ウユクパは、他者排除の同義語として、断除 (mam gcod) 等を挙げているが、それは、『正理宝蔵』において、他者排除の同義語の一つとして、同じく断除が挙げられたからであろう。『正理宝蔵』では、他者排除は、知の側に結び付けられていたので、それと断除を同義とすることには問題ない。但し、それを対象に結び付けるウユクパの解釈では、その同義性に検討の余地を残す。恐らくここでウユクパは、mam gcod を、mam par gcod par byed pa/ vyavaccheda (断除するもの) ではなく、mam par gcod par bya pa/ vyavacchedya (断除されるべきもの/断除対象) の意味で使用しているようである。実際、後続の文章を見ると、ウユクパは、断定と断除の二つを知の在り方ではなく、

<sup>223</sup> 『正理成立』 pp. 97.19-98.3: dang po ni rang mtshan gyi bum pa ni gzhan bum ma yin gyi rang bzhin dang bral bar bden de bum pa yin pa'i phyir/ gnyis pa rtog pa la snang ba'i bum pa ni bum ma yin dang bral bar snang yang der mi bden te bum pa ma yin pa'i phyir ro//

対象の側に結び付けている<sup>224</sup>。この語もまた、他者排除同様に、対象の側に結び付けられる場合と知の側に結び付けられる場合があるようであり、両義的に用いられている点に留意する必要がある。

## 2. 排除作用の定義・語義・分類：

以上、ウユクパの他者排除の設定を考察した。次に有対象である語と分別知の排除作用の考察に移ろう。これは定義、語義、分類の三つの科段において論じられている。まず最初に定義の科段においては、以下の説を前主張に挙げて批判している。

「或る者は、「[他者排除とは、] それと判断することにより、それでないものと判断することを排除するもの (der zhen pas de min du zhen pa sel ba) である」と云うが、それは妥当ではない。なぜならば、語には、それと判断することはないので、それ(=語)には他者排除がないことになるからである。」

(『正理成立』 p. 98.7-9)

判断 (zhen pa, \*adhyavasāya) は、知の作用であるので、聴覚対象である語には存在しない。それ故、その定義は語に対して不遍充の過失がある、という論難である。この論難は、恐らくは、ツァンナクパの他者排除の定義<それと判断する力により [それより] 他のものと把握することを排除するもの (der zhen pa'i stobs kyis gzhan du 'dzin pa sel ba) > (『善説集成』 118b4) を批判したものである。このようにツァンナクパの説を批判してから、自説として排除作用の定義を以下のように立てている。

- 定義：自身の対象の反対項を排除して作用するもの (rang gi yul gyi bzlog phyogs bsal nas 'jug pa) [98.10f.]

この定義は、明らかに、サパンの定義<直接的対立を断じて作用するもの (dngos 'gal bcad nas 'jug pa) > (『正理宝蔵』 p. 93.9f.) を踏襲したものである。サパンにとっては、これは他者排除の定義であったが、ウユクパは、これを、他者排除に対して働く有対象の定義として立てている。

「他者排除 (gzhan sel)」の語義解釈については、こう解説している。

「何によって排除するのかというならば、語と分別知によってである。何を

<sup>224</sup> 『正理成立』 p. 111.14f.参照。この箇所は後で解説する。

排除するののかというならば、「他 (gzhan)」, 即ち, 自身の対象の反対項である。如何に排除するののかというならば, 否定対象が存在しないものを否定する [仕方] (dgag bya med pa<r> bkag pa[i tshul]) と, [否定対象] でないもの否定する仕方 ([dgag bya] ma yin bkag pa'i tshul) によってである。」(『正理成立』 p. 99.1-3)

ここでは特に喩例は挙げられていないが, 内容的に判断して, 「否定対象が存在しないものを否定する仕方」とは, 例えば, 「壺無から反転したもの (bum pa med pa las log pa)」のように, 自身の否定対象である壺が無いこと (bum pa med pa) を否定することにより, 壺があること (bum pa yod pa) を引發するものであり, 「非壺から反転したもの (bum pa ma yin pa las log pa)」は, 自身の否定対象である壺でないもの (bum pa ma yin pa) を否定することにより, 壺を引發するものであるかと思われる。

他方, この他者排除に対して作用する排除作用は, 1. 知が他者排除に対して作用するもの (blo gzhan sel la 'jug pa) と, 2. 語が他者排除に対して作用するもの (sgra gzhan sel la 'jug pa) の二つに分けられている (同書 p. 99.4) . 両者の定義は順に以下の通りである。

- 定義: 知であり, かつ, 自身の対象の反対項と把握することを欠いたものに対して作用するもの (blo gang rang gi yul gyi bzlog phyogs su 'dzin pas dben pa la 'jug pa) [99.5f.]
- 定義: 語であり, かつ, 自身の対象の反対項を排除して言表するもの (sgra gang rang gi yul gyi bzlog phyogs bsal nas brjod pa) [101.4f.]

例えば, 無常を把握する分別知は, 自身の反対項である常住と把握することを欠いたもの, 即ち, 無常に対して作用するので, 《知が他者排除に対して作用するもの》である。同様に, 「無常」と言表する語は, 自身の反対項である常住を排除して, 「無常」と言表するものなので, 《語が他者排除に対して作用するもの》である。このうち, 後者は語の他者排除 (sgra'i gzhan sel) と換言されている (同書 p. 101.3) が, 他者排除は, ウユクパの他者排除論では, 対象の側に設定されるので, この点で用語法に一貫性を欠いている。

この二つは, さらにそれぞれ, 1. 顛倒した他者排除に対して作用するもの (gzhan sel phyin ci log pa la 'jug pa) と, 2. 不顛倒の他者排除に対して作用するもの (gzhan

sel phyin ci ma log pa la 'jug pa) の二つに分けられる (同書 p. 101.10ff.) . 《知が他者排除に対して作用するもの》を例に挙げるならば, 《顛倒した他者排除に対して作用するもの》は, 三つの非認識手段の知 (不理解 (ma rtogs pa) , 誤理解 (log rtogs) , 疑念 (the tshom) ) のうち, 誤理解のみを指す. なぜならば, 疑念には他者排除がなく, 不理解は誤理解に包摂されるからであり, 同書には語常住を把握する誤理解が例に挙げられている<sup>225</sup>. これが《顛倒した他者排除に対して作用するもの》である理由は, それに基づいて行動を起こしても行動対象を獲得することが出来ないからである. これに対して, 《不顛倒の他者排除に対して作用する知》の例としては, 二つの認識手段の後に生じた確定知 (nges shes) と推論の二つが挙げられている. これらは, 自身の行動対象に対して欺かない知であるからである. 纏めるならば, 以下の通りである.

#### 排除作用の分類

1. 知が他者排除に作用するもの (blo gzhan sel la 'jug pa)
  1. 顛倒した他者排除に作用するもの = 誤理解 (log rtogs)
  2. 顛倒していない他者排除に作用するもの
    1. 二つの認識手段 (=直接知覚と推論) の後に生じた確定知
    2. 推論
2. 語が他者排除に作用するもの (sgra gzhan sel la 'jug pa)

ここで注意すべきは, ウユクパが疑念に排除作用を認めていない点である. チャパ等の一連のサンプ系学者とサパンは何れも疑念に排除作用を認めたので, この点で解釈を異にしている.

#### V. 対象理解の知が定立作用と排除作用の二つに限定されること :

ウユクパは, この二つの知の作用の設定の最後の箇所, 知が対象を理解する仕方は, この定立作用と排除作用の二つに限定されることを明言している. 即ち,

「知の対象を理解する仕方 (blo'i don rtogs tshul) は二つに限定される. な

<sup>225</sup> 『正理成立』 p. 99.11-15: dang po (= gzhan sel phyin ci log pa) ni tshad min gyi blo gsum las the tshom la gzhan sel med par 'og tu 'chad la ma rtogs pa ni don bden pa ma rtogs pa yin pas log rtogs su 'du'o// des na sgra rtag par zhen pa la sogs pa ni zhen sel phyin ci log la 'jug pa yin te/ de'i rjes su zhugs pas 'jug yul mi thob pa'i phyir ro//

ぜならば、対象は、断定 [対象] (yongs gcod, \*paricchedya) と断除 [対象] (rnam bcad, \*vyavacchedya) の二つ、知は、分別知と無分別知の二つに限定されるからである。それ故、断定 [対象] は、定立を通じて理解されるが、断除 [対象] は、排除を通じて理解されるものである。なぜならば、「対象に対する知の作用は、二種類である」(AS 281b7) と説かれているからである。」(『正理成立』 p. 111.14-18)

ここには、定立作用と排除作用に関するウユクパの基本的見解が簡潔に纏められている。即ち、対象を理解する知は、無分別知と分別知の二つに二分され、無分別知が断定された対象を理解する仕方は、定立作用であり、分別知が断除された対象を理解する仕方は、排除作用である。しかし、ここで注意すべきは、これは、対象を理解する知が定立作用と排除作用の二つに限定されることを述べているのであり、誤知や疑念を含めた全ての知がこの二つに限定されることを示しているわけではない点である。即ち、直前に示した通り、ウユクパは、有分別誤知には排除作用を認めているが、疑念にはそれを認めていない。疑念は定立作用でもないので、ウユクパ自身は明記していないが、知の作用には、定立作用と排除作用の何れでもない知の作用の三つがあることになる<sup>226</sup>。他方、二月の知等の無分別迷乱知は、定立作用であることを認めており<sup>227</sup>、その点では、サパンと一致している。知の作用に関するウユクパの見解を纏めるならば、以下の通りである。

1. 定立作用 = 全ての無分別知 (無分別迷乱知も含む)
2. 排除作用 = 疑念以外の分別知 (有分別迷乱知も含む)
3. その何れでもない作用 = 疑念

ところで、このように対象理解の知の作用を定立作用と排除作用の二つに限定す

<sup>226</sup> 疑念に定立作用と排除作用の何れも認めない解釈は、チャパの師であるギャマルワ (rGya dmar ba) の説として知られている。西沢 2014, p. 258f. 参照。

<sup>227</sup> 『正理成立』 p. 112.2-6: 「[対論者:] 全ての無分別知が定立によって作用するならば、二月を把握する [知] (=無分別迷乱知) 等もまた、定立により作用することになるが、[それを] 認めるならば、それに自相が顕現することになる、と云うならば、[論主:] 第一の帰謬に対しては、認められるが (=二月を把握する [知] 等もまた、定立により作用することは認められるが)、第二 [の帰謬] は、不確定である。なぜならば、定立に対して作用するものには、自相が顕現することによって遍充されていないからである。」

ここで第二の帰謬は不確定であるというのは、無分別迷乱知に自相が顕現するか否かは確定されていないという意味である。つまり、無分別迷乱知には、自相も顕現するものもあれば、顕現しないものもあるとウユクパが解釈していることが分かる。



る解釈の典拠として偈が引用されている。この偈は、その全体がこの章の冒頭部に挙げられているが（『正理成立』p. 84.11f.）、シャンカラナンダナの『アポーハ・シッディ』（*Apoahasiddhi*）からの引用である。この著作はチャパ等のサンプ系学者の他者排除論に多大な影響を与えた可能性がある。それについては後述しよう。

以上、定立作用と排除作用の設定の内容を検討した。そこでウユクパは、サンプ系学者や師のサパンと異なり、定立作用と排除作用の設定を、定立と排除の設定から別立したことが明らかとなった。これは、後代、ドゥタ文献に明確に見られることになる設定を先取りしたものであり、その雛形となった可能性がある。前述したように、定立作用と排除作用の設定は、チャパに起源し、ツァンナクパによって確立されたが<sup>228</sup>、彼らは、定立と定立作用、他者排除と排除作用を区別していなかった。この両者を最初に峻別したのは、このウユクパに他ならない。その意味で、彼の『正理成立』に見られる設定は、チャパの『意闇払拭』から、ドゥタ文献に至る中間形態にあると言ってもよかろう。その意味で、ウユクパの他者排除論は、ゲルク系論理学の形成過程を明らかにする好例でもある。それはまさに、サンプ系論理学とサキャ系論理学の二大相承を受け継ぐことを通じて形成されたものであることが、この他者排除論の歴史的展開の分析を通じて如実に確認されるのである。

このように、ウユクパは、『正理宝蔵』の註釈であるにも関わらず、他者排除論の根本的な理解に関して、サパンとはかなり異なる解釈を提示しており、師の単なる随従者ではないことに留意する必要がある。そのことを念頭に置いて、以下に、他者排除論に関連する一連の主題についても検討を加えておこう。

## VI. 他者排除論に関連する一連の主題の考察

### 1. 否定と定立に関するウユクパの見解：

前述したように、後代のドゥタ文献では、他者排除と否定は同義とされたが、その同義性は一連のサンプ系学者やサパンには見出されなかった。その点についてウユクパはどのように考えていたのかということが最初の考察のポイントである。彼の否定と定立の設定は、「否定と定立の区別を確立すること」という科段 [61-67] に見出される。そこには、否定と定立の定義や分類等が議論されている。まず最初

---

<sup>228</sup> 西沢 2014, p. 274 参照。

に定立の定義と分類に関するウユクパの見解を確認しておこう。定義の科段の冒頭部では、ウユクパは、或る者の説として、〈定立法が捨てられないもの (sgrub chos ma dor ba)〉という定義を前主張に立てて批判しているが、これは、既に幾度か言及したように、非否定の定義として、ツァンナクパやツルトゥンにより提示され、サパンにより批判されたものである。ウユクパもまたこれを批判するが、留意すべきは、これを非否定ではなく、定立の定義として取り上げていることであり、その点に相異が見られる<sup>229</sup>。

ウユクパ自身の定立の定義は以下の通りである。

- 定義：知に自身の形相が顕現可能なもの (blo la rang gi rnam pa snang du rung ba) [61.11f.]

さらに、《無分別不迷乱知 (=直接知覚) の定立 (rtog med ma 'khrul ba'i sgrub pa)》の定義をも以下のように立てている。

- 定義：事物の実相が無分別不迷乱知に明瞭に顕現するもの (dngos po'i gnas lugs rtog med ma 'khrul ba la gsal bar snang ba) [61.14-16]

サパンは、定立の定義を明確に立てていないが、ツァンナクパは、〈法であり、かつ、否定対象の普遍が表象することに依拠せずに、自立的に確定可能なもの〉(『善説集成』18b2)、ツルトゥンは、〈自身の顕現が自立的に表象することにより確定可能であるもの〉(『智慧灯明』p. 78.9) と立てているように、自身の形相が顕現して確定されるものを定立として規定している。内容的には、ウユクパの定義は、それと大きく異なるものではない。ちなみに、ウユクパの設定では、無分別迷乱知は定立作用に含まれるので、無分別不迷乱知の定立の定義が定立の一般的定義から敢えて別立されているのは、その点を含意してのことである。

他方、定立の分類 [61.18-62.2] については、ツァンナクパ等やサパンは特に明記していなかったが、ウユクパは、それを、1. 対象 (don) と、2. 知 (shes pa) の二つに大別し、それぞれに、「あるもの」の定立 (yod pa'i sgrub pa) と「であるもの」の定立 (yin pa'i sgrub pa)、あるいは、同一自体 (ngo bo gcig pa) と別異自体 (ngo bo tha dad pa) の二つを立てている。但し、殆ど解説を与えていない。

定立の語釈としては、『量評釈』を典拠として挙げ、以下の二つを立てている。

<sup>229</sup> 『正理成立』p. 61.4-11 参照。

「(1) 所知が有形相として成立するので、「定立」と云われる。あるいは、  
(2) 事物の実相が知により汚されることなく、同一のものと別異のもの、  
あるいは、「あるもの」と「であるもの」として成立しているので、定立で  
ある。即ち、『量評釈』において、「勝義に属する諸対象は、それ自身として、  
混同されず、区別されない」(PVI. 87ab) と説かれている通りである。」(『正  
理成立』 p. 62.3-6<sup>230</sup>)

前述の定義やこの語釈から明らかなように、ウユクパにとっては、定立とは、自  
身の形相が知に顕現するものに他ならない。実際、彼は、定立の同義語として以下  
のものを列挙している<sup>231</sup>。

・ 無分別不迷乱知 (=直接知覚) の対象 = 事物 = 定立 = 自相  
= 勝義

サパンは、前述したように、自相／個体／事物／実体／反転したもの／勝義を同  
義と見做したが、そこには定立は含まれていなかった。定立を自相や事物と同義と  
見做すのは、ウユクパの独自の設定かもしれない。

ただ前述したように、ウユクパは、他者排除をく法であり、かつ、他と混合しな  
いもの>と定義した。それは内容的に判断して、PVI. 40を前提としたものであり、  
自相を指すものと解釈すべきかと思われるが、しかし、ここでウユクパは、他者排  
除の対立項である定立を自相と同義としているので、この点を如何に解釈するかが  
問題である。先にラマタンパの批判を紹介したが、端的に言って、他者排除と定立、  
普遍と自相の関係についてウユクパの解釈は混乱している。ウユクパの普遍の設  
定は後で検討するので、詳細はその際に論ずるが、そこでウユクパは、他者排除を普  
遍に設定しているので、先の他者排除の定義は、自相ではなく、普遍に結び付ける  
ことがウユクパの意図のようである。

他方、否定の定義については、サパンは、無否定と非否定の定義についてはサン  
ブ系の解釈を前主張に立てて批判したが、否定一般の定義には特に言及しなかった。  
他方、ウユクパは、まず最初に、否定一般の定義に関する或る者の説を前主張に挙

<sup>230</sup> shes bya nram ldan du grub pas na sgrub pa zhes pa'am dngos po'i gnas lugs blos ma bslad par  
gcig dang tha dad dam yod pa dang yin par grub pas na sgrub pa ste/ dam pa'i don gyi don rnam ni//  
rang gis 'dre dang tha dad med// ces pa ltar ro//

<sup>231</sup> 『正理成立』 p. 62.6f.: des na rtog med ma 'khrul ba'i yul ni/ dngos po dang sgrub pa dang rang  
mtshan dang don dam pa zhes nram grangs so//

げて否定している。

「或る者は、「[否定の定義は、] 自反体（＝否定それ自体）が直接的に理解されること（rang ldog dngos su rtogs pa）が、否定対象（dgag bya）の形相が表象することに依拠して理解されるべきものである」と云うが、それは妥当ではない。なぜならば、それ（＝否定）は、否定基体（dgag gzhi）の形相が表象することに依拠して理解されるものもまたあるからであり、そして、[汝の否定の定義は]汝の直接的理解と間接的理解の定義とも矛盾するからである。」（『正理成立』p. 62.8-12）

この定義は、明らかにチャパ系統の否定の定義<sup>232</sup>を念頭に置いたものであるが、ここでウユクパが特に念頭に置いていると思われるのは、ツルトウンの定義<否定対象の形象が表象することに依拠して確定される必要があるもの>（『智慧灯明』p. 78.10）である。この定義に対しては、ウユクパは、否定対象ではなく、否定基体の形相が表象することに依拠して理解されるべき否定もまたあることや、直接的理解（dngos rtogs）と間接的理解（shugs rtogs）の定義と対立するといつて論難している。その具体的内容については全く解説がないので、詳細は不明であるが、例えば、前者の例では、「山がない平原（ri med pa'i thang）」等を念頭に置いているものと推定される。これは既に紹介したように、《他法を直接的に引発する非否定（chos gzhan dngos su 'phen pa'i ma yin dgag）》の一例であるが<sup>233</sup>、もし否定が、単に否定対象の形相が表象することをに依拠して理解されるべきものであるならば、これはその定義を充足しないので、不遍充の過失があると考えているものと思われる。即ち、ここで否定対象とは「山があること（ri yod pa）」であるが、「山がない平原」が理解されるためには、否定対象のみならず、その否定基体である「平原」の形相も表象する必要があるからである。

他方、ウユクパ自身はこの定義に一部修正を加えたものを自説としている。即ち、

- ・ 定義：分別知において、否定基体ないし否定対象の形相が表象することに依拠して確定されることが可能であるもの（rtog pa la dgag gzhi'am dgag bya'i rnam pa shar ba la brten nas nges par byar rung ba）[62.12-14]

ウユクパが加えた修正箇所は、「分別知において」という限定と、「否定基体」

<sup>232</sup> チャパの否定の定義については、西沢 2014, p. 265 参照。

<sup>233</sup> 西沢 2014, p. 239 参照。

という追加条件の付加である。

否定の分類 [62.17-63.4] については、無否定と非否定の二種の否定が立てられている。注目すべきはその典拠が二つ引用されていることである。これは順に、『量評釈莊嚴』と『量決択』からの引用であるが、『正理宝蔵』には引かれていないものである。参考までに挙げておこう。

「非否定と無否定より他の否定は存在しない。」(PVA k. 202cd ad III. 37<sup>234</sup>)

「事物の形を引發する否定 (= 非否定) は非存在に対してはあり得ないことになる。なぜならば、非否定一つだけが、否定の対象であるわけではないから。それならばどうなのか。無否定もまた [否定の対象] である。なぜならば、それ (= 無否定) には、非存在に対する矛盾はないからである。」(Pvin III. ad 83<sup>235</sup>)

ウユクパの二種の否定の定義は以下の通りである。

- 非否定の定義：否定対象を否定する際に、定立を知の側に引發するもの (dgag bya bkag pa'i shul du sgrub pa blo ngor 'phen pa) [63.2f.]
- 無否定の定義：否定対象を否定する際に、定立を知の側に引發しないもの (dgag bya bkag pa'i shul du sgrub pa blo ngor mi 'phen pa) [63.3]

ここでウユクパは、二種の否定を、否定対象を否定する際に、他の定立の法を引發するか否かの点から立てている。チャパ等のサンプ系学者はこれを批判したが、それは『思択炎』等に見られる伝統的な解釈であり、サパンも自説として採用したものである。さらに、否定は、この無否定と非否定の二つに数が限定される<sup>236</sup>。非否定は、否定の下位区分として否定それ自体であり、サパンやサンプ系学者のように、それを否定と定立の集合体と見做し、否定よりも定立に結び付ける解釈は払拭されている。

<sup>234</sup> PVA p. 204.29: paryudāsa-prasajyābhyām (read: -prasajyapratīṣedhābhyām?) aparāna niṣedham//; Tib. D 190a6f.: med dang ma yin pa dag las// dgag pa gzhan ni yod ma yin//.

ウユクパ所引の偈は、med dgag ma yin dgag pa las// とあり、二種の否定であることが明確に分かるように語形が改変されている。

<sup>235</sup> Pvin III. p. 125.4-6: vasturūpānukarṣī khalv asati pratīṣedho na sambhavet/ na hi paryudāsa evaiko naño viṣayah/ kiṃ tarhi prasajyapratīṣedho 'pi/ na hi tasyāsati virodhaḥ//; Tib. 226a4-5: dngos po'i rang bzhin 'phen pa'i dgag pa med pa la mi srid kyang ma yin par dgag pa gcig pu ni dgag pa'i yul ma yin no// 'o na ci zhe na/ med par dgag pa yang yin la de ni med pa la'ang mi 'gal lo//

<sup>236</sup> 『正理成立』 p. 63.5-7: grangs nges pa ni dgag pa tsam la med dgag dang/ ma yin dgag gnyis las med de dgag bya bkag nas shul du chos gzhan 'phen mi 'phen gnyis su kha tshon chod pa'i phyir ro//

他方、否定の語釈については、こう解説している。

「定立を欠いているので、否定であるが、特に、如何なる定立もなく否定されたので、無否定、他の定立であるので、非否定である。」(『正理成立』p. 63.11-13<sup>237</sup>)

以上、ウユクパの否定の定義と分類を検討した。それは基本的に師サパンの解釈に随順したものであるが、定立と否定一般の定義や語釈等、サパンが特に論じていない主題をも論じていることが明らかになった。さらに、サパンは、サンプ系の伝統的解釈を批判する一方、彼の定立と否定の設定には、依然としてサンプ系の古い設定の残滓が多数見られたが、ウユクパにおいては、それがかなり払拭されていることが確認された。

他者排除論との関係では、特に否定と他者排除の同義性を検討課題の一つとして取り上げたが、『正理成立』には、その明確な関係を示す記述は確認されなかった。ウユクパは典拠としてインド原典をかなりしっかり引用するほうであるが、否定と他者排除の同義性を示す TS 1004 に対する言及は見られない。しかし、後続の定立と否定の別異性を考察する科段において、否定と他者排除の関係に言及した注目すべき記述が見られるので、紹介しておこう。

「第二。自説。否定と定立の二つは同一実体ではない。なぜならば、事物と非事物であるから。それもまた、定立とは、有形相の自相 (rang mtshan rnam ldan) であるが、否定とは、他者排除の対象 (gzhan sel gyi yul) であるので、無形相の普遍相 (spyi mtshan rnam med) であるからである。」(『正理成立』pp. 64.20-65.3)

ここでウユクパは、否定が他者排除の対象であると明言している。これを字句通りに取るならば、否定と他者排除は全く別異の概念として捉えられていることになる。但し、ここで他者排除は、対象としての他者排除ではなく、有対象の側に立てられた排除作用を意味すると解釈すべきであろう。さもなくば意味が理解できない。そして、前述したように、排除作用の対象は、他者排除に他ならないので、この文章は、むしろ逆に、否定が他者排除に他ならないことを示していると解釈される。

<sup>237</sup> sgrub pas stong pas na dgag pa yin la khyad par du sgrub pa gang yang med par bkag pas na med dgag dang/ sgrub pa gzhan yin\* pa (read: pas?) na ma yin dgag go// \*ここでは原文通りに訳出しておくが、内容的には、sgrub pa gzhan 'phen pa yin pas na (他の定立を引發するものである)と読むべきかと思われる。

サパンは、他者排除と否定を全く別概念として捉えていたので、ウユクパは、この点でもサパンと立場を異にしている。チャパ、ツァンナクパ、ツルトウンの著作には、他者排除と否定を同義とする解釈は確認できないので、このウユクパの記述は、余り明確ではないが、内容的に見て、他者排除と否定の同義性を示唆した最も早い資料の一つと見なしてよかろう。

またこの記述から、以下の諸概念の同義性が回収される。

- 定立 = 事物 = 有形相の自相 [= 定立作用の対象]
- 否定 = 非事物 = 無形相の普遍相 = 排除作用の対象 [= 他者排除]

この同義性が妥当であれば、ウユクパは、他者排除と否定を同義と見做していたのみならず、その両者の対概念としての二つの定立、即ち、(1) 定立と否定の二つに分けた場合の定立と、(2) 定立と他者排除の二つに分けた場合の定立の二つをも同義と見做していたことになる。これは、後にドゥタ文献に見られる設定を先取りしたものであると言えよう。

## 2. 実体と反体に関するウユクパの見解：

サパンは、『正理宝蔵』において、実体と反体の独立した設定を特に設けていなかったが、ウユクパは、「実体と反体の区別を確立すること」[42-46]という独立した一章において詳しく論じている。ここではその全体を紹介する紙面の余裕が無いので、ポイントとなる点だけを抜粋して紹介しておこう。

まずウユクパは、最初に、実体と反体の定義を論じているが、そこでは、<多数の反体が集合したもの (ldog pa du ma 'dus pa) >を実体の定義、<集合したものの単独の法 ('dus pa'i chos kha yar ba) >を反体の定義とする或る者の説を前主張に立てて批判している。これは、既に紹介したツァンナクパやツルトウンの定義であり、それはサパンもまた批判したことは既に紹介した通りである。ウユクパは、この説に対して、三つの科段を立てて詳しく論難しているが<sup>238</sup>、その内容紹介は割愛して、ここではウユクパ自身の定義のみを紹介しておく。

- 実体の定義：目的達成可能な事物 (don byed nus pa'i dngos po) [45.7]

<sup>238</sup> 前主張は『正理成立』p. 42.9-11, それを否定する三つの論証は、同書 pp. 42.12-44.2 参照

- 反体の定義：法であり、かつ、語と分別知の対象となっているもの (chos gang zhis sgra rtog gi yul du gyur pa) [45.11]

ここで実体の定義である目的達成可能な事物とは、自相に他ならない。ウユクパの体系では、実体は自相と同一視される。他方、それに対する反体は普遍相に相当することになる。ちなみに、自相と普遍相の定義は以下の通りである。

- 自相の定義：法であり、かつ、個体<sup>239</sup>であり、目的達成可能なもの (chos gang zhis gsal la don byed nus pa) [18.8]
- 普遍相の定義：非個体<sup>240</sup>であり、目的達成可能を欠くもの (mi gsal la don byed nus pas stong pa) [41.3f.]

このように、実体と自相、反体と普遍相を同義と見做す見解は、前述した通り、サパンの『正理宝蔵』に確認されるものであり、ウユクパもそれを踏襲している。サンプ系の諸学者は、実体とは、所作や無常等の諸反体法の集合体であり、反体とは、実体に存する諸属性を意味すると解釈するのが一般的であるが、その点で、サパン師弟は彼らから袂を分かっていることが分かる。

さらにウユクパは、後続の文章において、サパン同様に、この反体は他者排除であると明言している。

「反体は、他者排除であるので、その法もまた、単独の反体と別異 [の反体] 等である。」 (『正理成立』 p. 45.17f.<sup>241</sup>)

実際、他者排除の設定の科段では、対象として他者排除、有対象として語と分別知が立てられていたが、これは、他者排除が語と分別知の対象であることを示している。そして、反体はここに定義されたように、語と分別知の対象に他ならないので、他者排除と反体は、ウユクパによれば同義であることにある。

- 実体 = 自相 [= 定立]
- 反体 = 普遍相 = 他者排除

<sup>239</sup> この「個体 (gsal ba, \*vyakti)」という語は、この定義の直後に、こう規定されている。『正理成立』 p. 18.8f.: gsal ba yang yul dus mam pa ma 'dres pa yin te/ de ni thun mong ma yin pa'i dngos po'i rang bzhin te rang gi mtshan nyid do zhes pas so// 「個体もまた、場所と時と形相が混合していないものである。それは、非共通な事物の自性である。「自相である」と説かれているからである。」 この gsal ba という語については、西沢 2014, p. 253f.においても、チャパの論理学書の文脈で論じたので、参照されたい。

<sup>240</sup> 「非個体 (mi gsal ba)」は、<場所と時 [と形相] が混合したものとして顕現するもの (yul dus [mam pa?] 'dres par snang ba)>と規定されている。『正理成立』 p. 41.4 参照。

<sup>241</sup> ldog pa ni gzhan sel yin pas chos kyang ldog pa gcig rkyang dang tha dad la sogs pa yin no//



この実体と反体の二つは、それぞれ、同一と別異の点から二つに分けられるが、その定義は以下の通りである。

- 同一実体 (rdzas gcig) の定義：法であり、かつ、無別異の原因の集合体 (rgyu tshogs, \*sāmagrī) から生じたもの (chos gang zhig rgyu tshogs tha mi dad pa las skyes pa) [45.8f.]
- 別異実体 (rdzas tha dad) の定義：別異の原因の集合体から生じたもの (rgyu tshogs tha dad pa las skyes pa) [45.9f.]
- 同一反体 (ldog pa gcig) の定義：同一の語と分別知の対象となっているもの (sgra rtog gcig gi yul du gyur pa) [45.12f.]
- 別異反体 (ldog pa tha dad) の定義：別異の語と分別知の対象となっているもの (sgra rtog tha dad kyi yul du gyur pa) [45.13]

以上、ウユクパの実体と反体の設定を紹介したが、実体と反体の設定から派生したのものとして、実体法 (rdzas chos) と反体法 (ldog chos) の設定がある。これは、前述したように、その内容は、ツァンナクパにより説かれ、ツルトウンによって用語が定められたが、ウユクパは、このサンプ系の実体法と反体法の定義を明確に否定している<sup>242</sup>。そこでは、或る者の見解として、<それとそれでないものが同一実体において集まらないもの (de dang de ma yin rdzas gcig la mi 'du ba) >が実体法の定義、<それとそれでないものが同一反体において集まらないもの (de dang de ma yin ldog pa gcig la mi 'du ba) >が反体法の定義として提示されているが、それは、先に紹介した通り、ツァンナクパやツルトウンの論理学書に確認されるものである<sup>243</sup>。それに対する批判は既にサパンの『正理宝蔵』に見られたが<sup>244</sup>、ウユクパもまた、その点では師と同様に、サンプ系学者達とは立場が異なることが分かる。

### 3. 普遍と特殊に関するウユクパの見解：

このように、ウユクパは、反体を語と分別知の対象として規定し、他者排除と同一視していることを確認した。語と分別知の対象、厳密には、直接的言表対象及び

<sup>242</sup> これは、「実体と反体の法の否定 (rdzas ldog gi chos dgag pa)」という科段において論じられている。『正理成立』 pp. 44.3-45.6 参照。

<sup>243</sup> 『善説集成』 15a7f.; 『智慧灯明』 p. 62.9-12 参照。

<sup>244</sup> 『正理宝蔵』 pp. 77.9-78.8 (de dag la brten pa'i chos dgag pa という科段) 参照。

顕現対象としては、普遍 (spyi, \*sāmānya) が設定されるので、次に、普遍と他者排除の関係を検討しよう。ウユクパの普遍と特殊に関する纏まった解説は、「普遍と特殊の区別を確立すること」という章 [48-60] に見出される。

まず注目すべきは、ウユクパは、冒頭部分で、普遍を、1. 対象に存在する他者排除の普遍 (don la yod pa'i gzhan sel gyi spyi) と、2. 知に存在する普遍 (blo la yod pa'i spyi) の二つに分けて、それぞれ別概念として規定している点である。これはサパンの『正理宝蔵』に見出せない独自の設定である。対象に存在する普遍を、特に「他者排除の普遍」と明記しているのに対して、知に存在する普遍には「他者排除」という語は付されていないので、他者排除は対象に存在する普遍として位置づけられていることが示唆されている。これは、ウユクパが典拠に引いた『量評釈』の以下の偈に基づくものである。

「諸対象の普遍は、他者からの反転 (anyavyāvṛtti) を相とするものである。」  
(PV III. 30ab<sup>245</sup>)

ウユクパは、普遍の一般的定義は立てておらず、同上の二つの普遍のうち、《対象に存在する他者排除の普遍》の定義しか立てていない。これは、この二種の普遍に共通する定義は存在しないことを示唆している。《対象に存在する他者排除の普遍》の定義は、以下の通りである。

- 定義：異類の普遍から反転したもの (rigs mi mthun pa'i spyi las log pa) [48.3-4]

普遍を定義するのに、その定義中に定義されるべき「普遍」の語が入っているなど問題が多い定義であるが、その点は今は措いておく。端的には、異類から反転したものであり、これがさらに、全ての同類からも反転したものが、「特殊 (bye brag, \*viśeṣa)」である。ウユクパは、それを「対象に存在する他者排除の特殊 (don la yod pa'i gzhan sel gyi bye brag)」と特に命名して、以下の定義を提示している。

- 定義：それ (=異類から反転したもの) が [さらに] 同類からも反転したものの (de nyid rigs mthun nang las kyang log pa) [48.6f.]

この二つは、何れも分別知によって仮設されただけのものではなく、対象の側に事物の実相として存在するものである。即ち、

「そのように、[知の側のみならず、] 対象にも (don la'ang) 普遍と特殊が

---

<sup>245</sup> arthānām yac ca sāmānyam anyavyāvṛtilakṣaṇam/

存在することになる。なぜならば、一切の事物は同類と異類のものから反転したものであるからである。」(『正理成立』 p. 48.7-12)

以上のウユクパの普遍と特殊の規定は、サンプ系学者により提唱されたく単独の反体が普遍、二つの反体の集合体が特殊 (ldog pa chig rkyang spyi/ ldog pa gnyis tshogs bye brag) >の設定に他ならない。それは、前述したように、PV I. 40 に由来し、サパンによっても自説として受容されたものである。ウユクパは、他者排除を、「法であり、かつ、他と混合しないもの」[98.10]と定義したが、それは、ここで、対象の側にも存在するものであり、かつ、(1) 異類から反転したものである普遍と、(2) 同類・異類から反転したものである特殊の二つに大別されることが判明した。

#### 他者排除

1. 対象に存在する他者排除の普遍 = 異類から反転したもの [=普遍]
2. 対象に存在する他者排除の特殊 = 同類・異類から反転したもの [=自相]

ところでウユクパは、この「対象 (don, \*artha)」という語を特に外部対象 (phyi don/ phyi rol gyi don) の意味で用いている点に留意する必要がある<sup>246</sup>。直前に紹介した実体と反体の設定では、ウユクパは、他者排除を、語と分別知の対象にして目的達成不可能の非事物である反体と同一視する解釈を示したので、その点で解釈に一貫性が欠けているように見える。実際、他者排除を、分別知によって仮設されただけのものとして知の側に立てるのか、あるいは、事物の実相として対象の側に立てるのかということは、インドにおいて既に議論とされてきた難問であり、論者によっても解釈が異なるものである。他者排除に関するウユクパの解釈の揺れは、そのような背景を如実に反映していると言える。サパンは、普遍と普遍相を同一視し、それを分別知によって仮設されただけの非実在と見做し、対象の側に他者排除を認めないので、ウユクパは、師とはその点で解釈を異にしており、むしろサンプ系の解釈に随順しているように見える。

以上は、対象の側に立てられた他者排除としての普遍と特殊の定義であるが、ウユクパは、知の側にも、普遍と特殊を設定しているので、その規定を見ておこう。

---

<sup>246</sup> 例えば、ウユクパは、外界実在説を don yod pa'i lugs と表現し、唯識説 (mam rig pa'i lugs) と対比的に使用している。『正理成立』 p. 21.6ff.参照。

「《知に存在する普遍 (blo la yod pa'i spyi)》は、多数の壺の形相が分別知に顕現したものに対して、同一のものと判断されたもの<sup>247</sup> (bum pa du ma'i nmam pa rtog pa la snang ba la gcig tu zhen pa) であり、・・・[以下、典拠として PV I. 69cd-70ab; PV III. 31ab 等を引用]・・・それ (=知に存在する普遍) が同類のものからも反転したものとして分別知に顕現したもの (de nyid rigs mthun nang las kyang log par rtog pa la snang ba) が、《[知に存在する] 特殊 ([blo la yod pa'i] bye brag)》である。以上のように、『量評釈』には、[普遍と特殊を] 知と対象の二つに分けて解説している」(『正理成立』 pp. 48.13-49.1)

この《知に存在する普遍》の定義に示されたのは、端的には、対象普遍 (don spyi) に相当するものである。例えば、壺を把握する分別知において、壺それ自身ではないが、壺と類似した形相が顕現するが、それを壺の対象普遍という<sup>248</sup>。ここには明記されていないが、《知に存在する特殊》の定義から、それは、<異類のものから反転したものとして分別知に顕現したもの (\*rigs mi mthun las log par rtog pa la snang ba) >に相当すると類推される。例えば、壺を把握する分別知に、非壺から反転したものとして顕現したものである。それは分別知によって仮設されただけのものであり、自相のように外部に実在するものではない。これは、端的には、《知の他者排除 (blo'i gzhan sel)》に相当するものである。ウユクパは、この両者には、敢えて「他者排除」の語を付加していないので、他者排除から区別している可能性もあるが、先に指摘したように、ウユクパは、実質的に、対象の他者排除と知の他者排除を認めているので、この《知に存在する普遍》は、《知に存在する他者排除の普遍 (blo la yod pa'i gzhan sel gyi spyi)》、即ち、知の他者排除と見做しえるかもしれない。実際、最後の一文には、『量評釈』に、この普遍と特殊が対象のレベルと知のレベルの二つのレベルで説かれていることが示されているが、これは、所謂、対象の他者排除と知の他者排除に相当するものと解釈できる。もしこの解釈が

<sup>247</sup> ここで、zhen pa を、「判断するもの」ではなく、特に、「判断されたもの」と訳したが、これは、知に存在する普遍は、同一のものとして判断する知ではなく、そのような知により同一のものとして判断された対象を意味することを考慮したものである。直後の特殊の定義中では、snang ba という語が見られるが、これは、知に顕現した対象を意味するのと同様である。

<sup>248</sup> 例えば、『ヨンジンドクタ』p. 57.8-10: bum pa'i don spyi'i mtshan nyid yod de/ bum 'dzin rtog pa la bum pa ma yin bzhin du bum pa lta bur snang ba'i sgro btags kyi cha de de yin pa'i phyir/

妥当であれば、ウユクパはインド原典に説かれる意味でのこの二つの他者排除を説いたチベット人学者の最も早い一例と見做される。実際、前述した通り、サパンは、他者排除をあくまで知の作用として、対象の他者排除は承認しないからである。

以上は、普遍と特殊の定義であるが、「定義基体の実相」の科段では、具体例に結び付けてより明確に解説しているので、参考までに挙げておこう。

「第二. 自説. 別異自性の個々の樹に異類から反転したものとして共通するものが、《対象に存在する他者排除の普遍》の定義基体であるが、それら類似したものに対して、無始以来の習気から生じた分別知、即ち、別異のものを同一のものと混同する誤知によって同一のものと増益されたものが《知に存在する普遍》である。・・・[以下、PV III. 28 を引用]・・・特殊の定義基体は [普遍の定義から] 間接的に知られるべきである。」[『正理成立』 p. 53.3-9]

普遍の分類については、サパンは、平行の普遍 (thad ka'i spyi) と垂直の普遍 (gong ma'i spyi) の二つに分け<sup>249</sup>、後代のゲルク派では、一般に、類の普遍 (rigs spyi) , 対象普遍 (don spyi) , 集合体の普遍 (tshogs spyi) の三つに分けられるが<sup>250</sup>、ウユクパは、特に普遍と特殊の分類は独立した科段として提示してない。類の普遍や対象普遍の概念は、この章では、チベットの論理学者達 — 恐らくはサンブ系の学者 — の見解として提示され、ヴァイシェーシカ派やサーンキャ派の説と共に批判されているのである<sup>251</sup>。それ故、ウユクパは、それらを普遍の分類として認めていないことが分かる。

#### 4. 言表者と言表対象に関するウユクパの見解：

最後に、他者排除と言表対象との関係に関するウユクパの解釈を検討しておく。『正理成立』では、言表者と言表対象の設定は、実は、独立した一章ではなく、定立と排除の設定に帰属する一主題として位置づけられている。即ち、排除作用は、対象としての他者排除と有対象としての語と分別知に二分されたが、このうちの後者は、さらに、知の他者排除と語の他者排除の二つに二分され、このうちの後者の

<sup>249</sup> 『正理宝蔵』 p. 78.16ff. 参照.

<sup>250</sup> 『ヨンジンドゥタ』 p. 57.4f. 参照.

<sup>251</sup> 『正理成立』 p. 49.10ff. 参照.

科段に、言表者と言表対象の設定が含まれている<sup>252</sup>。それ故、それは他者排除からの派生主題であることは一つ留意する点である。これは種々の主題を含むが、ここでは、特に言葉の対象に相当する言表対象と他者排除の関係に焦点を当てて検討を加えていくことにする。

言表対象が一体何であるのかという主題は、「言表対象の自性 (brjod bya'i rang bzhin)」という科段 [105-107] に詳しく論じられている。そこでは、まず最初に「他説の否定」の科段において、ウユクパは、以下の三つの説を他説として立てて批判している。

- (1) 自相のみが言表対象であるという説 [105.3-106.10]
- (2) 対象普遍のみが言表対象であるという説 [106.11-20]
- (3) 直接的言表対象は対象普遍であるが、判断の言表対象は自相であるという説 [106.20-107.4]

以下、順にその内容を検討していこう。

(1) 自相のみが言表対象であるという説に対する批判：

まずこの説は以下のように立てられている。

「或る者は、「語の言表対象は、[例えば、] 自相としての壺 (bum pa rang mtshan) のみである。なぜならば、「壺を取って来い」と言表したとき、水を保持する目的を達成することが可能なもののみを持って来るからである」と云う。」(『正理成立』 p. 105.3-5)

これは、『正理宝蔵』では文法学派 (brDa sprod pa, \*Vaiyākaraṇa) 等の説として前主張に立てられ批判されたものである<sup>253</sup>。この説によれば、「壺を取って来い」といって、言表対象を言表した時、実際に何を持って来るのかというならば、それは水を保持する能力がある自相としての壺を持って来るのであり、分別知によって仮設されたものを持って来るのではない。それ故、語の言表対象は普遍相ではなく自相であるという説である。

それに対しては、三つの科段が立てられ批判されている。第一の論難「言語規約の不可能性 (brda'i mi nus pa)」 [105.6-11] は、壺は無数に存在するので、それに

<sup>252</sup> 『正理成立』 pp. 101-111 参照。

<sup>253</sup> 『正理宝蔵』 pp. 116.5-119.10 参照。

対して命名することは出来ないという論難である。場所・時・自性が異なる無数の壺に対して一つ一つ命名することはないので、自相としての壺と「壺」という語の間には言語規約 (brda, \*saṃketa) がない。それ故、語が自相を言表することはないと批判する。

これに対して、第二の論難「言語規約の対象は〔語の適用時には〕存在しないこと」[105.12-14] は、言語規約の対象、即ち、命名時の対象は、刹那滅であるので、その語を実際に適用する際には既に滅しており、それを言表することは出来ないという論難である。この科段には、その旨を示す『量評釈』の一偈 (PV I. 92) が引用されるだけで、ウユクパ自身の解説は見られない。即ち、

「諸語は、言語規約されたもの (saṃketita) を言表する。それ (=言語規約されたもの) は、言説 (vyavahāra, 日常活動) の為に、想起される。その時 (=言語規約が想起された時) には、〔刹那滅であるので、〕自相は存在しない。それ故、それ (=自相) には、言語規約は存在しない。」(PV I. 92<sup>254</sup>)

最後の論難「過大適用に陥ること」[105.15-106.10] は、三つ程の論難を含む。論難の典拠として、『量評釈』や『量決択』を引用しているが<sup>255</sup>、ここではその内容の紹介は割愛する。

(2) 対象普遍のみが言表対象であるという説：

他方、ウユクパは、対象普遍のみを言表対象とする説もまた批判している。即ち、  
「また或る者は、「対象普遍のみが言表対象である。なぜならば、命名する (brda 'dogs pa, 言語規約を立てる) のは、分別知のみであるが、それは対象普遍のみに対して作用するからである」と云う。〔論主：〕そうであれば、壺という語により、水を保持するものは理解されないことになる。なぜならば、それにより、〔壺の〕対象普遍のみが言表されるから。〔例えば、〕壺という言葉により虚空が理解されないのと同様である。即ち、「名称等が、〔話者・聞者・言表対象と〕結び付いていなくても、対象に対して働くことにな

<sup>254</sup> śabdāḥ saṃketitaṃ prāhur, vyavahārāya sa smṛtaḥ/ tadā svalakṣaṇaṃ nāsti, saṃketas tena tatra na//; Tib. sgra rnam kyis ni brdar btags ston// de ni tha snyad ched du byas// de tshe rang gi mtshan nyid med// des na de la brdar ma yin//

<sup>255</sup> 順に、PV III. 18cd; PVin III. 55; PV III. 11ab である。

る」(PV III. 12ab<sup>256</sup>)と説かれているから。」(『正理成立』p. 106.11-15)

もし語が対象普遍のみを言表し、自相を言表しないのであれば、例えば、「壺」という語により言表されるのは、水を保持する能力を有する壺という自相ではなく、単に分別知によって仮設されただけの壺の普遍相であることになるので、壺が水を保持するという目的達成可能な事物であることが理解されず、また、それ故にこそ、それに対して行動を惹起することまたあり得ないことになるので、日常的な言語活動が成立しなくなる、という論難である。これは、『正理宝蔵』では、ヴァイシェーシカ派等の普遍実在論者の見解として批判されている<sup>257</sup>。『タットヴァサングラハ・パンジカー』「語の対象の考察」の章では、「定立を語の対象と説く者(vidhiśabdārthavādin)」と云われる者の見解に相当する<sup>258</sup>。それがここで批判されているのである。

(3) 直接的言表対象は対象普遍であるが、判断の言表対象は自相であるという説(＝サパン説)：

第三の説は、言表対象を直接的言表対象と判断の言表対象の二つに分けて、順に、対象普遍と自相に結び付ける解釈であり、最も妥当と思われる見解である。これは、前述したように、チャパに由来しサパンも認める説に他ならないが、それがここで批判されているのである。サパンの直弟子のウユクパが、他ならぬ『正理宝蔵』に対する註釈において師の説を批判していることは注目すべき事実であるが、この解釈の何処が問題なのであろうか。まずウユクパ自身の論難を見ておこう。

「また或る者は、「直接的言表対象は対象普遍であるが、判断の言表対象は自相である」と云う。〔論主：〕これもまた妥当ではない。なぜならば、単独の普遍(＝対象普遍)と自相を〔それぞれ〕言表対象と認めることに対して立てられた二つの過失が起るからであり、そして、「壺を持って来い」と言表するのは、それ(＝壺)の普遍と自相の何れを言うのかと疑念が生ずる

<sup>256</sup> 戸崎 1979, p. 73 参照。

<sup>257</sup> 『正理宝蔵』pp. 119.13-120.5 参照。『正理宝蔵』では、「普遍を言表対象として認めること」という科段は、「対象普遍(don spyi)を言表対象と認めること」という科段と、「語普遍(sgra spyi)を言表対象と認めること」という科段の二つに大別されるが、これはそのうちの前者に相当する。

<sup>258</sup> 西沢 2014, p. 227f. 参照。



ことになる。なぜならば、[汝によれば、] その二つ (= 普遍と自相) の共通の語 (= 普遍と自相の両方に適用される語) であるからである。[例えば、] *Sen dha ba* という語の如し<sup>259</sup>。」(『正理成立』 pp. 106.20-107.4)

ここでウユクパは、この説を批判するのに、二つの論拠を提示しているが、その論難の有効性は些か疑問である。なぜならば、この説では、直接的には対象普遍が言表対象として立てられるが、それを自相と判断して言語活動を行う点から、自相を判断の言表対象として立てる解釈であり、単に二つの言表対象を立てているのではないからである。ただここでは、ウユクパがサパンの説を批判していることを確認したことによしとしておく。

以上、言表対象に関して三つの説を批判した後で、自説をこう提示している。

「第二 (= 自説) には三つあるうち、第一、勝義として言表対象は存在しないこととは、所知には自相と普遍相の二つしかないが、その両者は言表対象ではないので、正しくは (*yang dag par na*, i.e. 勝義としては)、「虚空の華」という[語の] 如くに、一切の語句は対象を欠いたもの (*don gyis stong pa*) である。即ち、「これらは全て名前のみである。名称 (*'du shes, \*saṃjñā*) のみに存している。言表者より他に言表対象は存在しない」(『遷有経』<sup>260</sup>) と説かれている通りである。

第二、言説として言表対象は存在すると示すこととは、対象普遍のみが言表対象である。なぜならば、分別知により同一・別異として把握されたものは、語によってもその通りに言表されるからである。それ故、語と分別知は対象が同一のものである。なぜならば、「言表対象であるので、それ (= 普遍) は非事物である」(PV III. 11a<sup>261</sup>) と説かれており、「これらの諸語によ

<sup>259</sup> この *Sen dha ba* という語は梵語の音写語であるが、原語未詳である。同様の語は『正理成立』 p. 83.17 にも見られるが、そこでは、*rta sga* (馬の鞍) の意味とされる。ただ文脈から判断して、この語は、両義的な語であり、二つの言表対象を表示する語であることは疑いなかろう。

<sup>260</sup> *Ārya-bhavasamkrānti-nāma-mahāyāna-sūtra*, D 226, 176b4:

'di dag thams cad ming tsam ste/ 'du shes tsam du gnas pa yin//

brjod pa las ni gzhan gyur pa// brjod par bya yod ma yin//

nāmamātram idaṃ sarvaṃ saṃjñāmātre pratiṣṭhitam/

abhidhānāt pṛthagbhūtam abhidheyaṃ na vidyate//

梵語原文は、津田 2014, p. 111 より転写。Vinitā Tseng 校訂本による。ウユクパが引用したものは、第三脚が、brjod par byed las ma rtogs (read: gtogs) pa'i// となっている。

<sup>261</sup> *tad avastv adhidheyatvāt*; Tib. brjod bya nyid phyir de dngos min//

って言表されたもの (= 普遍) には、如何なる自体も存在しない」 (PV III. 30cd<sup>262</sup>) と説かれているから。」 (『正理成立』 p. 107.5-14)

ここで注目すべきは、ウユクパは、言表対象を設定するに際して、二諦説を導入していることである。即ち、彼によれば、勝義としては、一切の言表対象は存在しない。所知は自相と普遍相に二分されるが、その何れも言表対象ではないと明言している。他方、言説としては、『量評釈』を典拠として、対象普遍のみを言表対象として認めるが、如何なる形でも自相が言表対象となることを否定している。これは先の第二説に相当するように見えるが、恐らくは、第二説は、普遍を実在として立てるヴァイシェーシカ等の外教徒の説と考えられているのであろう。そのような普遍はウユクパは認めない。対象普遍とは分別知によって仮設されただけのものであり、勝義としては存在しないが、言説の立場で言表対象として立てるのがウユクパの解釈である。ウユクパ自身は、以下の言表対象の定義を自説として立てている。

- ・ 定義：言語規約がなされた語に依拠して、分別知により理解されることが可能であるもの (brda sbyar ba'i sgra la brten nas rtog pas go bar byar rung ba)  
[107.15f.]

以上のようなウユクパの解釈に対しては、当然のことながら、先きに第二説を批判するのに自らが提示した論難、即ち、目的達成可能な事物が理解されないことになる、という論難が向けられよう。これに対して、彼はこう回答している。

「[問い:] [語は、] 対象普遍を言表するので、自相は理解されないことになる、と云うならば、[回答:] (1) 対象普遍として確定されたものを言表すること [を「自相が理解されないこと」を論証する証因として立てるならば、それ] は、不成立であるが、(2) 対象普遍に対して自相と把握されたものを言表するからというならば、[その証因は] 対立して遍充は成立しない (= 対立遍充となる)。なぜならば、対象普遍に対して自相と迷乱すること (= 判断すること) を通じて [自相を] 理解するからである。即ち、「対象の自性に対して増益されたものが理解される」 (PV III. 169a) と説かれているようなものである。」 (『正理成立』 p. 107.16-20)

前述したように、対象普遍に対して自相と迷乱すること、即ち、判断することを

<sup>262</sup> yanniṣṭhās ta ime śabdā, na rūpaṃ tasya kiñcana//; Tib. sgra 'di dag gis gang brjod pa// de la ngo bo cung zad med//

通じて言語活動が外部の事物に対して可能となることは、サパン自身が認めるところであり、その点では解釈を共有している。サパンとの解釈の相異は、サパンが自相を判断の言表対象として認めるのに対して、ウユクパはそれを認めず、言表対象としては対象普遍のみを立てる点にある。実は、ウユクパが自説の典拠として引いた PV III. 169 において、ダルマキールティは、知の形相として分別知により仮設された普遍と、対象の形相として対象の側に成立している他者排除（＝特殊）を同一視することを通じて、言語活動が実在する対象に関与するので、その他者排除こそが語の対象であることを主張しているのである。即ち、

「それ（＝対象）の形相（rūpa, i.e. arthāṃśāpoha）を〔知の形相（buddhyākāra）に対して〕増益することを理解することにより、〔その対象の形相と知の形相を同一のものと判断することによって〕他者から反転した〔対象〕を理解するので、その対象（＝他者排除）こそが語の対象である<sup>263</sup>と云っても、矛盾ではない。」（PV III. 169<sup>264</sup>）

しかし、ここでダルマキールティは、ウユクパの解釈とは裏腹に、分別知によって仮設されただけのもので知の側に成立している普遍それ自体ではなく、対象の側に成立している他者排除、即ち、対象の他者排除の方を語の対象として認めているように見える<sup>265</sup>。知の形相としての知の他者排除と対象の形相としての対象の他者排除の何れが語の対象であるのかということは微妙な問題であるので、ダルマキールティの原典を資料として検討するのは、稿を改めてのことにしたい。ただここではウユクパの見解は、自相ではなく対象普遍（＝普遍相）を語の対象として立てるものであることが確認できたことで良しとしておく。

二諦説に基づくウユクパの解釈は、サパンの『正理宝蔵』や、さらには、チャパ、ツァンナクパ、ツルトゥン等のサンブ系学者の何れの論書にも見出されない特異な

<sup>263</sup> PVV p. 151.20-22: buddhyākāre tadrūpasyārthāṃśāpohasyāropagatyā ekatvādhyavasāyenānyavyāvṛttasyārthasyādhiḡateḥ śabdārthāṃśāpohaḥ śabdārtha ucyate, na tu sāmānyāc chabdād artha-pratīteḥ/

<sup>264</sup> tadrūpāropagatyā anyavyāvṛttādhiḡateḥ punaḥ/ śabdārtho arthaḥ sa eva iti vacane na\* virudhyate;/ Tib. de dngos sgro btags rtogs pa yis// gzhan las bzlog pa rtogs phyir yang// sgra don gang yin de nyid ces// brjod pa la ni 'gal ba med//

\*官坂本では vacanena であるが、戸崎本の vacane na の読みに従う。戸崎 1979, p. 269, n. 159 参照。

<sup>265</sup> ダルマキールティは、直前の PV III. 167-168 において分別知の形相、即ち、対象普遍が語の対象である解釈を否定している。戸崎 1979, p. 267f. 参照。

解釈である。典拠として引かれた『遷有経』は、ナーガールジュナが重視した經典の一つであり、その經典に基づき、同名の論書 (*Bhavasamkrānti*) を著作したことが知られている。所引の一偈は同書にも収録されている<sup>266</sup>。その意味で、ウユクパの設定は中観派の言語観を反映しているように見える。但し、『タットヴァサングラハ・パンジカー』「語の対象の考察」の章の冒頭部には、「他者排除論者 (apohavādin) 達にとっては、勝義として (paramārthataḥ) , 事物を自体とする、語の言表対象 (vācya) は何も存在しない」(TSP p. 274.22f.) という一文が見られることは注目に値する<sup>267</sup>。ウユクパがこの文章を知っていたかは定かではないが、カマラシーラは同書において、無相唯識説に立脚しているので、必ずしも、これを中観派の立場に結び付ける必要はない<sup>268</sup>。ただ何故に、ウユクパは、『遷有経』の一文を引用して、二諦説に基づき、これまでチャパやサパン等の誰にも示されたことのない解釈を提示したのかは定かではない。実際、この言表対象の議論は、日常の言語活動に基づくものであるので、敢えて、二諦説を導入する必要性があるとは思えないからである。

二諦説が導入されたのは、この箇所だけでなく、例えば、定立作用の対象の実相の箇所にも見出されたが、そこでは勝義の立場として唯識説が示されていた。前述したように、ウユクパは、自相の設定の議論において、ダルマキールティの思想的立場を、世俗としては経量部説、勝義としては唯識説に立脚するものと規定している。もしこれがウユクパ自身の思想的立場をも示すものであるならば、ウユクパがここで『遷有経』に基づき勝義として言表対象を否定したのもまた、中観説ではなく、唯識説に立脚したものであることになる。ただウユクパの思想的立場については、より多くの資料を集めて包括的に検討する必要があるので、その思想的背景の

<sup>266</sup> テンギルには *Bhavasamkrānti* の三本の蔵訳 (P 5240, 5472, 5662; D 3840, 4558, 4162) が収録されており、異説が見られるが、梵語原文と最も一致する読みを示すのは、P 5472/D 4558 である。その蔵訳から判断して、經典の偈と同一偈であることは疑いない。参考までに挙げておく。

'di dag thams cad ming tsam ste// 'du shes tsam la rab tu gnas//  
rjod par byed las tha dad pa'i// brjod par bya ba yod ma yin//

津田 2014 には、三本の蔵訳の校訂テキスト及び和訳が掲載されており、ここに挙げたテキストはそれに基づく(同論文 p. 122)。また同論文 p. 111 には、同偈と内容的に通底するものとして、この *Bhavasamkrānti* の他に、同じくナーガールジュナの『不可思議讃』(*Acintyastava*) 第 35 偈と『楞伽経』III. 78 を挙げている。

<sup>267</sup> 西沢 2014, p. 228 に、この文章を含む同章冒頭部の全体を訳出している。

<sup>268</sup> 『タットヴァサングラハ』におけるシャーントラクシタ及びカマラシーラの思想的立場は、中観説ではなく、無相唯識説である。それについては、渡辺 1967, p. 74 参照。

解明は今後の検討課題として残しておきたい。

## VII. 小結：

以上、ウユクパの他者排除論を彼の『正理宝蔵』の註釈を資料として検討した。その特徴は以下の通りである。

1. 現在利用可能な資料によるかぎり、チベットにおいて他者排除を明確に対象の側に設定したのは、ウユクパが最初である。その点で、それを知の側に設定したサンプ系学者やサパンとは一線を画している。
2. ウユクパは、定立作用と排除作用を定立と排除から別立して設定した。それは後のドゥタ文献に見られる設定の雛形となった。
3. ウユクパは、実質的に、他者排除に、対象の他者排除と知の他者排除の二つの区別を認めた最も初期のチベット人学者の一人である。この点で、対象の他者排除を否定したサパンとは解釈を異にしている。
4. ウユクパは、他者排除や言表対象の設定において二諦説を導入したが、これはサパンやサンプ系学者達にも見出されなかった。ウユクパはダルマキールティの思想的立場を世俗としては経量部説、勝義としては唯識説と解釈したが、それは自身の思想的立場をも表していると推定される。

## 第三章. 他者排除論に関連する諸問題

### 第一節. 《排除 (sel ba) と定立 (sgrub pa) 》と《否定 (dgag pa) と定立 (sgrub pa) 》を巡る用語法上の諸問題：

以上、サンプ系学者からは、ツァンナクパとツルトウンの二者を、サキヤ系学者からは、サパンとウユクパの二者を取り上げ、彼らの他者排除論をそれに関連する一連の主題とともに考察した。その結果、種々の問題が浮き彫りにされて来たことが分かる。そのうちの一つとして、ここでは特に、《排除 (sel ba) と定立 (sgrub pa) 》と《否定 (dgag pa) と定立 (sgrub pa) 》を巡る用語法上の諸問題について簡単に触れておきたい。なぜならば、これらは、他者排除論の中核的概念であるにも関わらず、諸論師に応じてその用法にかなりのズレがあり、さらに場合によっ

ては両義的に用いられているので、その用法を正確に把握しておく必要があるからである。

まず、サンプ系学者は、排除と定立の二つを知の側に結び付ける一方、否定と定立の二つは、共に対象の側に結び付けられた。それ故、彼らの著作においては、「定立」という語は、それが排除の対概念であれば、顕現という知の一作用を意味し、否定の対概念であれば、壺等の肯定的存在を意味する点で両義的である。定立と排除の他に、定立作用 (sgrub pas 'jug pa) と排除作用 (sel bas 'jug pa) という表現も見られるが、両者は順に定立と排除とほぼ同様の意味で用いられている。

これに対して、サパンは、排除を知の側に結び付ける点ではサンプ系学者と一致するが、定立と否定をその下位区分と見做し、共に知の側に結び付ける点では、解釈を異にしている。定立を排除の対概念とする解釈は、サパンに全く見られない訳ではないが、それは仮の用法であり、排除の対概念としては、むしろ顕現という語を使用している。混乱を招くのは、サパンが否定という語をも両義的に用いていることであり、それは、一方においては知の側に結び付けられるが、無否定と非否定の上位概念としては対象の側に結び付けられている。

ウユクパは、サパンの弟子であるが、師とはかなり異なった解釈である。まず、彼は、定立と排除を共に知ではなく対象の側に結び付けた点で、サンプ系学者ともサパンとも一線を画している。さらに、定立と否定の両者もまた対象の側に結び付けた点で、サンプ系学者とは軌を一にするが、サパンとは立場を異にしている。排除と定立とは別に、それに対して作用する知として、排除作用 (sel ba la 'jug pa) と定立作用 (sgrub pa la 'jug pa) を設定したが、それは、後代のドゥタ文献に見られる設定の雛形となっている。排除と定立及び否定と定立の関係については、ウユクパは明瞭な解説をしていないが、彼の記述を分析した結果、恐らくは、排除と否定、その両者の対概念としての二つの定立をそれぞれ同義と見做していたもの推定される。これもまたドゥタ文献に見られる設定を先取りしたものであると言えよう。

ゲルク派のドゥタ文献では、前述した通り、排除は否定と同一視され、共に対象の側に結び付けられる点でサンプ系学者ともサパンとも異なっている<sup>269</sup>。ドゥタ文献では、知の作用としての排除や定立は、排除作用と定立作用と表現され、対象の

---

<sup>269</sup> 西沢 2014, p. 232 参照.

側に結び付けられる排除 (=否定) と定立から峻別されているが、そのような設定は、ウユクパの著作に見出されるのが最初であり、サンブ系学者やサパンの著作には全く確認されない。

このように、全く同じ用語が、サンブ系、サキヤ系、ゲルク系の三つの学統において、さらには、その内部においても別様に用いられているので、非常に紛らわしく、この点に十分な注意を払う必要がある。このような用語上の差異はこれだけに限らず、非常に広範囲に見られる。本稿では、他にも、実体と反体、普遍と特殊、言表者と言表対象などの一連の関連主題も併せて考察したが、これらの諸概念についても、論師に応じてかなり大きな解釈の相異が確認された。この点を等閑視しては、彼らの論理学書を正確に読み解くことは不可能である。

以下、これら一連の用語に関して、諸論師の用語法の違いを一覧に纏めておこう。

	サンブ系論理学書	『正理宝蔵』	『正理成立』	ドゥタ文献
知 の 側	排除 ↔ 定立 (排除作用 ↔ 定立作用)	排除 ↔ 顕現 (= 定立) 1. 定立 2. 否定	排除作用 ↔ 定立作用	排除作用 ↔ 定立作用
対 象 の 側	否定 ↔ 定立 1. 無否定 (= 否定) 2. 非否定 (= 否定と定立の集合体)	否定 ↔ [定立?] 1. 無否定 (= 否定) 2. 非否定 (= 否定と定立の集合体)	否定 ↔ 定立 (= 排除) 1. 無否定 (= 否定) 2. 非否定 (= 否定)	否定 ↔ 定立 (= 排除) 1. 無否定 (= 否定) 2. 非否定 (= 否定)

注：図中の「↔」の記号は、対立概念であることを示す。1., 2. という番号を付けて列挙したものは、直上に示した概念の分類を示す。「否定」の下に円括弧で「(=排除)」と記したのは、否定と排除が同義であることを示す。

## 第二節. 「定立 (sgrub pa)」の梵語原語について — 排除の対概念としての「定立」と否定の対概念としての「定立」 —

ここで「排除 (sel ba)」の原語としては、apoha, 「否定 (dgag pa)」の原語としては、pratiṣedha が想定されるが、「定立 (sgrub pa)」の原語については些か議論がある。特にそれが排除の対立概念で用いられている場合と否定の対立概念として用いられている場合とでは、同じ原語を想定してよいのか、あるいは、別の原語

を想定すべきなのかという問題である。まず排除の対立概念としての「定立」の原語は、先に引いた『タットヴァサングラハ・パンジカー』の文章から、vidhi であることは疑いない<sup>270</sup>。特にそこでカマラシーラは、定立を語の対象とする論者を、「定立を語の対象と説く者 (vidhi-śabdārthavādin, bsgrub pa sgra'i don du smra ba)」と称して、排除を語の対象とする「排除論者 (apohavādin, sel ba smra ba)」と対比的に使用していることから明らかである。

問題は、否定の対立概念としての「定立」の原語である。チョムデン・リクペーレルティ (bCom ldan rig pa'i ral gri, 1227-1305) は、彼の論理学綱要書『莊嚴華』において、否定と定立の定義を立てる際に、『量評釈』と『量決択』の以下の文章を典拠として引いている<sup>271</sup>。

PV IV. 221cd: pratiṣedha-niṣedhaś ca vidhānāt kīdrśo 'paraḥ//; Tib. bkag pa 'gog par byed pa ni// sgrub pa las gzhan ci 'dra zhig// 「否定を否定したものは、定立以外の何であろうか。」

PVin III. p. 76.8: ... vidhinivṛttirūpatvāt pratiṣedhasya//; Tib. D 211b1: dgag pa ni sgrub pa log pa'i rang bzhin yin pa'i phyir ro// 「否定とは、定立から反転した形を取るものであるから。」

チュミクパは、この『量決択』の一文と共に、以下の文章も引いている<sup>272</sup>。

PVin III. p. 121.4: pratiṣedha-niṣedhasya vidhirūpatvāt//; Tib. D 225a2-3: de dgag pa bkag pa'i ngo bo ni sgrub pa'i rang bzhin yin pa'i phyir ro// 「否定の否定は、定立の形を取るものであるから。」

他にも、定立と否定に関しては以下の偈が注目に値する。

PV IV. 228: tasmād āsṛitya śabdārhaṃ bhāvābhāvasamāśrayam/ abāhyāśrayam atreṣṭaṃ sarvaṃ vidhi-niṣedhanam//; Tib. de phyir dngos dngos med rten can// phyi rol rten min sgra don la// brten nas 'dir ni sgrub pa dang// dgag pa thams cad 'dod pa yin// 「それ故、事物と非事物に依拠し、外的対象に依拠しない、語の対象に依拠して、ここで、全ては、定立と否定であると認められる。」

<sup>270</sup> 西沢 2014, p. 228 参照。

<sup>271</sup> 『莊嚴華』 pp. 78.24-79.2 参照。他にも、PVin III. 207b2 も引いているが、そこには sgrub pa の語は見出せないで、ここで挙げないでおく。

<sup>272</sup> 『チュミク要綱』 28a1f. 参照。



後続の PV IV. 230 や 231 では、この vidhi と niṣedha というペアの語が、vidhāna と pratiṣedha という語に換言されており、vidhi と vidhāna, niṣedha と pratiṣedha という語の同義性が確認される。但し、niṣedha は、TS 1004 に見られるように、無否定 (prasajyapraṭiṣedha) の意味で用いられることもあるので、その点が微妙である。niṣedha が pratiṣedha と同義であり、かつ、prasajyapraṭiṣedha と換言可能であるということは<sup>273</sup>、本来的な意味での否定 (pratiṣedha/niṣedha) は、二種の否定のうちの prasajyapraṭiṣedha に他ならず、paryudāsa は、「否定」という語は適用されても、本来的な意味での否定ではない可能性を示唆しているように見える。この点は用例を集めて慎重に検討すべき課題である。

以上の一連の典拠から、否定の対立項としての定立の原語は、vidhi ないし vidhāna であることが確認された。これらは共に √vidhā (規定/定立する) という動詞から派生した名詞である。排除の対立項としての定立の原語は、同じく、vidhi であったので、否定 (pratiṣedha/niṣedha) と排除 (apoha) の対立項は共に同じ原語であることが確認されたことになる。この事実は、否定と排除の同義性を考える場合に、極めて示唆的であると言えよう。つまり、シャーントラクシタに先立ち、既にダルマキールティが実質上その両概念を同義と見做していた可能性である。その件については、本稿の主題を越えるので、稿を改めて検討することにしたい。

ちなみに、sgrub pa には、他にも、sun 'byin pa と対比的に用いられる場合もあるが、それらの原語は、sādhana (論証) と dūṣaṇa (論駁) であり、否定ないし排除の対立項としての sgrub pa とは原語自体が異なっている。このように同じチベット語が異なる原語を有しており、異なる意味で用いられていること、さらには、同じ原語、同じ訳語であっても、この sgrub pa/vidhi という語の場合のように、文脈に応じて意味に微妙な差異があることは、チベット仏教論理学文献を読解する際には常に留意すべき事項である。

### 第三節. 他者排除を知の作用に結び付けるサンブ系の解釈の起源について：

以上、サンブ系とサキャ系の二つの他者排除論を検討したが、最後に他者排除を知の作用に結び付けるサンブ系の解釈の起源について簡単に考察を加えておこう。

---

<sup>273</sup> PV IV. 262 においても、niṣedha が paryudāsa の対概念として登場し、prasajyapraṭiṣedha の意味で使用されている。この偈は本稿でも先に訳出して紹介した。

問題は、これがチャパの独創であるのか、あるいは、何らかの原典に基づく解釈であるのかという点である。チャパは特にこの点に関して原典から何も引用していないのであるが、実は、この解釈はシャンカラナンダナ (Śāṅkaranandana) の解釈である可能性がある。例えば、ウユクパは、定立作用と排除作用を設定するに際して、シャンカラナンダナの『アポーハ・シッディ』から冒頭の偈を引用している。

「対象に対する知の作用は、二種類である。そのうち、定立が存在しないものから生じ、他者を断除するもの (gzhan gcod, \*anyavyvaccheda) が、「排除 (sel ba, \*apoha)」であると云われる。」 (AS 281a7<sup>274</sup>)

原典に見られる偈形と比較的大きい異読が見られるが、今はウユクパが引いた偈文から訳出しておいた。『アポーハ・シッディ』では、この偈の直後に、この二種類の知の作用とは、定立 (sgrub pa, \*vidhi/ vidhāna) と断除 (rnam par gcod pa, \*vyvaccheda) の二つであることが明記されており。さらに、断除を「他者排除 (gzhan sel ba, \*anyāpoha)」と換言しているので<sup>275</sup>、知の作用として、定立と他者排除の二つを設定していることが分かる。シャンカラナンダナの他者排除論の詳細は、今後の検討課題として残しておくが、ここでは、定立と他者排除を知の作用に結び付けるチャパ等の解釈は、シャンカラナンダナの『アポーハ・シッディ』に依拠している可能性を示唆しておく<sup>276</sup>。

<sup>274</sup> 『正理成立』に引かれた偈形は以下の通り。

don la shes pa'i byed pa ni// rnam pa gnyis te de dag la//  
sgrub pa med pa las byung zhing// gzhan gcod sel ba yin par brjod//  
デルゲ版テンギェル所収の原文は以下の通り。

sel ba gzhan gcod don la ni// sgrub pa med pa las byung ba'i//  
shes pa'i bya ba de rnam gnyis// de dag la ni brjod pa yin//

<sup>275</sup> AS 281b1-2: sgrub pa dang rnam par gcod pa dag gi don la shes pa bya ba gnyis dang ldan pa yin pa'i phyir sgrub pa'i bdag nyid kyi byed pa med na zla ba gnyis la sogs pa'i shes pa bzhin du don la rnam par rtog pa namas 'bras bu med pa nyid ni ma yin te/ rnam par gcod pas 'jug pa'i phyir ro// rnam par gcod pa nyid ni gzhan sel ba yin no//

<sup>276</sup> 知の作用を定立と排除の二つに限定する解釈は、その二つを順に、断定 (pariccheda) と断除 (vyvaccheda) と同一視することを通じて起ったものである。他方、知を断定の断除の二つに限定する解釈は、別段、シャンカラナンダナの独創ではなく、既にダルマキールティが明言しているところである。例えば、HB pp. 80.29-82.1/ 250b5-6: tshad ma'i byed pa ni 'ga' zhiḡ la tshad ma 'jug pa de ni/ yongs su gcod cing de las gzhan pa ni <na> rnam par gcod la// rnam pa gsum pa gzhan ni med par sgrub par byed pa zhes bya ba 'di yin no// 「認識手段の作用とは、或るものに認識手段が働くとき、それを断定し、それより他のものを断除するが、[断除と断定より] 他の第三の在り方はないと論証すると云われるものである。」

問題は定立と排除を断定と断除に同一視する解釈が誰に依って提示されたのかということである。シャンカラナンダナにそれが見られることはここに紹介した通りであるが、マノーラタナンディンやカルナカゴーミン等の『量評釈/自註』の註釈には、anyāpoha という語が anya-

もしこの想定が妥当であるとする、次の問題は、如何にしてチャパがシャンカラナンダナの解釈を知ったのかということである。この著作は、前述した通り、まさにゴク翻訳師により翻訳され、しかも、註釈までも記されたものである<sup>277</sup>、ゴク翻訳師経由でこの解釈をチャパが知ったことは疑いない。そこで問われるべきは、ゴク翻訳師の他者排除論に対する立場である。前述したように、『量決択難語釈』を資料として考察したところ、ゴク翻訳師の他者排除論に対する関心と理解はかなり低いものであったと推定した。しかし、ゴク翻訳師は、『量評釈』の改訳者であり、さらには、シャンカラナンダナやダルモッタラの他者排除論の著作の翻訳者でもあるので、当然のことながら、チャパ以上に彼らの他者排除論に知悉していたはずである。それ故、前稿（西沢 2014）では、ゴク翻訳師の『量決択難語釈』を資料として上述の評価を下したが、今後、新出資料の発見と共に、この評価は見直される可能性も十分ありえることを付言しておく。

#### 総括：

以上、本稿においては、サンプ系の論理学者としては、チャパの弟子筋に当たるツァンナクパ・ツウンドウセンゲとツルトウン・シヨヌセンゲの二人、サキヤ系の論理学者としては、サキヤ系論理学の創始者であるサキヤパンディタ・クンガギェルツェンとその直弟子であるウユクパ・リクペーセンゲの二人の論理学書を取り上げ、他者排除論、及び、それに密接に関連する諸設定を主題として分析を加えた。その際に特に留意した点は、サンプ系の伝統的解釈に対して、サパンやウユクパ等のサキヤ系学者が如何にそれを受け止め、それを踏まえた上で自らの解釈を打ち立てていったのかということ、端的には、サキヤ系論理学の形成過程を明らかにすることである。上記一連の学者達の解釈はそれぞれ「小結」の形で纏めてあるので、ここではそれを逐一再説せず、サンプ系とサキヤ系というチベット仏教論理学の二大相承の相克の歴史を、他者排除論を主題として概観し、併せて、今後の検討課

---

vyavaccheda という語に換言されている用例が見られる。PVV p. 274.7 ad I. 47; PVSVT p. 127.10 ad I. 47 等参照。他にも、ジネンドラブディが反体と他者排除と断除を同義語と見做したこと (PST 253b6) は既に紹介した通りである。さらにはダルマキールティ自身、anyavyavaccheda という語を使用している（例えば、PVSV p. 33.9 ad I. 61）ので、ダルマキールティ自身にまで遡る可能性がある。その詳細については稿を改めて検討したい。

<sup>277</sup> 西沢 2014, p. 245f. 参照。

題をも予示しておくことにする。

筆者は、前稿（西沢 2014）の序論において、『タットヴァサングラハ』及び『パンジカー』を資料として、インドにおいては後代に至るまで他者排除は《語の対象》に結び付けられていたことを示し、併せて、後代のドゥタ文献を手掛かりとして、チベットの他者排除論の歴史的展開において、TS 1004 が非常に大きな意味を担ったことを示唆した。即ち、そこでは、他者排除が否定と同一視されており、さらには、二種の否定に結び付けられ、無否定の他者排除と非否定の他者排除の二つに大別され、後者はさらに、対象の他者排除と知の他者排除の二つに細分された。その設定は、ほぼ忠実な形で後代のドゥタ文献に受け継がれているのである。但し、そのような後代のゲルク派の解釈が、チベット仏教論理学史の伝統の中で如何に形成されていったのかということは、これまで殆ど研究がなく、解明すべき重要課題の一つであったが、前稿及び本稿は、そのための予備的研究をも兼ねている。

前稿においては、サンブ教学の創始者にして、チベット仏教論理学の祖と目されるゴク翻訳師ロデンシェーラブと、その孫弟子に当たり、サンブ教学の大成者とされるチャパ・チューキセンゲの他者排除論を考察した。そこで明らかとなったのは、ゴク翻訳師の他者排除論に関する関心と理解は予想以上に低かったことと、サンブ系論理学の学統で初めて他者排除論を明瞭な形で説いたのは、チャパであることである。しかし、そのチャパにせよ、他者排除を《語の対象》に結び付けるインドの伝統的な解釈は伝承されていなかった模様であり、チャパは、他者排除を、語の対象として対象の側に結び付けるのではなく、分別知の作用の一つとして知の側に結び付けて捉えていたことが判明した。

本稿においては、そのチャパの弟子筋に当たるツァンナクパとツルトウンの論理学書を資料として取り上げ、サンブ系論理学の学統において、他者排除論が如何に確立し展開していったのかということ进行分析した。そこで明らかとなったのは、まず第一に、チャパの論理学書においては、他者排除は、分別知の三つの作用のうちの一つと規定され、あくまで分別知の付属議論の域を出ることはなかったが、ツァンナクパは、チャパの記述を踏まえつつも、それを初めて独立した主題として科段設定し包括的に論じたことである。ツァンナクパは、他者排除を定立の対立概念として設定し、後代、ドゥタ文献において確立されることになる定立作用と排除作用の設定を初めて立てた。さらには、定立と他者排除の定義や定義基体等を明瞭な形

で提示した。これはチャパには見られなかった新しい展開である。同様のことは、実体と反体の設定や、普遍と特殊の設定についても見られる。概して、ツァンナクパは、師たるチャパの見解を踏襲しつつも、チャパが断片的に解説した記述を、独立した科段設定をした上で、定義や定義対象を明示し、より秩序立てた形で解説した点に特徴がある<sup>278</sup>。他方、他者排除の理解に関しては、『量決択』における他者排除論の所依典籍となっている PVin II. 29-31 に対する一連の註釈書を見る限り、ゴク翻訳師やチャパに比べ、ツァンナクパの他者排除理解は格段に進んだものであることが明らかになった。

続くツルトゥンは、その科段構成や解釈の多くをツァンナクパの『善説集成』に負っているが、一部独自の解釈を提示している箇所も見られることが判明した。例えば、ツルトゥンは、定立と排除を、チャパやツァンナクパ同様に知の一作用と見做す点では立場を等しくするが、師達が定立と排除を順に無分別知と分別知に結び付けたのに対して、彼は、顕現対象に対する知の作用として定立を、判断対象と行動対象に対する知の作用として排除を設定した。これは、対象の側から両者を区別したものであり、この点で全く解釈を異にしていることが明らかとなった。ただこれは例外的であり、基本的にはツルトゥンはツァンナクパの解釈に随順していることもまた再確認された。

以上が、 Samp 系学者に伝承された他者排除論の概要である。それは端的には、ゴク翻訳師ではなく、チャパに由来し、その弟子であるツァンナクパにより確立され、孫弟子であるツルトゥン等を介して、さらにはサパンへと伝承されたものである。彼らの解釈は、他者排除を語の対象ではなく、知の作用に結び付けるものであるが、これは、シャンカラナンダナの『アポーハ・シッディ』に見られる解釈を反映したものである可能性を示唆した。もしこの想定が妥当であれば、チベットにおいては、他者排除を語の対象に結び付ける他者排除本来の解釈は、少なくともその初期の段階では伝わらず、また仮に伝わっていたとしても、影響力を持たなかった。その代わりに、他者排除を知の側に結び付けるシャンカラナンダナの解釈が強い影響力を及ぼし、その影響下においてチャパ等の Samp 系学者達により他者排除論が形成されたことになる。その点の検証作業は今後の検討課題である。

---

<sup>278</sup> その一例として、『理解 (rtogs pa)』の設定があるが、それについては、西沢 2012, pp. 97-99 参照。

このように、チャパに由来する学統がサンプ系論理学の伝承における他者排除論の主流であったが、それとは別に、ダルモータラやシャンカラナンダナの他者排除論の著作を翻訳し、さらにはそれに対して註釈をも著したゴク翻訳師の学統も存在していたことも否定できない。現在利用可能な資料に依る限り他者排除論に対するゴク翻訳師の貢献とその影響はかなり低いものと言わざるを得ないが、今後、その方面の資料が発掘されることを通じて、解釈の見直しが必要となるかもしれない。

このようなサンプ系の他者排除論に対して、それを批判的に検証して新しい解釈の流れを打ち立てたのが、サパンを初めとするサキャ派の論理学者達である。特に、他者排除をチャパ等のように知の側に結び付けるのではなく、語や分別知の対象の側に結び付ける解釈は、ウユクパにより初めて明確な形で提示された。その解釈は、サパンの『正理宝蔵』にも全く見られない訳ではないが、実はサパンの基本的な解釈は、他者排除を知の側に結び付けるサンプ系の伝統的解釈であることが今回初めて明らかになった。

従来学界では、サパンはカシュミールパンディタ達から梵語原典を通じてインド直伝の相承を受け継ぎ、それ故、サパンの『正理宝蔵』は、インド原典に比較的忠実な解釈を取っていると解釈されてきた。実際、『正理宝蔵』の諸註釈者は『正理宝蔵』に見られる前主張者の多くをゴク翻訳師やチャパ、ツァンナクパ等のサンプ系論理学者に帰していることから、サパンはサンプ系の解釈を原典から乖離した誤った見解と見做し、原典に沿った立場からそれを批判したと解釈されてきたのである。しかし、『正理宝蔵』の記述を近年利用可能となったチャパの『意闇払拭』やツルトゥンの『智慧灯明』等の論理学書に照らし合わせてみると、予想以上に多くの部分をサパンはサンプ系論理学から受け継いでいることが明らかになって来た。

その学的背景として、サパンは、単にカシュミールパンディタを通じてインド直伝の相承を受け継いだのみならず、それ以前に、ツルトゥンに師事することを通じて、サンプ系論理学の相承を受け継いでいたことを指摘した。『正理宝蔵』は彼が受け継いだこの二大相承に対するサパンの思想的格闘の産物に他ならない。そこでサパンは、多くのサンプ系の解釈を批判したが、同時に、自説として採用したサンプ系の解釈も少なからずあり、その意味で、彼の『正理宝蔵』は、インド直伝の解釈とサンプ系の解釈の混合物の様相を呈していると言っても過言ではない。そのことは、本稿において扱った他者排除論においても改めて確認されたところである。

その点で興味深いのは、ウユクパの思想的立場である。ウユクパは、実はサンブ教学の外部伝播に主導的な役割を果たしたニエルシク・ジャンペルドルジェ (gNyal zhis 'jam dpal rdo rje) の「九子」と称される九人の筆頭弟子<sup>279</sup>の一人であり、元来、サンブ寺の学僧としてサンブ教学の伝統を受け継ぐ者であった。後にサパンに師事することを通じて、『量評釈』や『正理宝蔵』の相承を受け継ぎ、サンブ教学から距離を置くことになるが、サパン以上にサンブ教学との関係が強い人物であったはずである。しかし、彼の『正理宝蔵』に対する註釈『正理成立』を見る限り、ウユクパの思想的立は、師であるサパン以上に、サンブ教学に対して批判的であり、それから独立したものであることが明らかになった。実際、この他者排除論において、他者排除をその本来の意味である語の対象に結び付ける解釈を、最初に明示したのは、サパンではなく、このウユクパに他ならない。

その背景として、ウユクパがチベットにおいて初めて『量評釈』全章に対する註釈を著したことが挙げられよう。それまでサンブ寺で学ばれてきた主要な論理学書は、『量決択』であったが、この『量決択』においては、他者排除論は主要な論題ではなく、殆ど論じられていなかった。しかし、『量評釈』では、特に第一章において他者排除論に関する膨大な記述があり、ウユクパはそれを註釈することを通じて、他者排除の本来の意味を理解することが出来たものと推察される。チベットにおける『量評釈』の学統は、確かにサパンに起源するが、実際にそれを確立したのは、サパンではなく、ウユクパであると評価すべきかと思われる。今回は、その点を他者排除論を資料として明らかにしたが、その検証作業は今後より多くの主題において引き続き行う必要がある。

最後に一つ付言するならば、サパンやウユクパ等のサキャ派の学者達は、インド直伝の論理学の学統に基づき、旧来のサンブ系論理学を批判することを通じて、自らの学説を打ち立てたが、それは、単に、サンブ系論理学を自身より《外》のものとして否定したのではなく、彼ら自身、サンブ系論理学の継承者として、自らの《内》にサンブ教学の伝統を背負いつつ、新たに授かったインド直伝の教学と相対峙し、それに真っ正面から取り組み格闘したことである。その内的な相克の結果として生み出されたサキャ系論理学は、カシュミールパンディタから受け継いだ学統の単な

---

<sup>279</sup> このニエルシクの九子の事績については、西沢 2011b, Vol. 1, pp. 239-291 において詳しく検討したので、参照されたい。

るコピーではなく、独立した新しい学統として捉えるべきである。その相克の歴史は、後代、サンプ系学者としては、例えば、ナルタン寺のチョムデン・リクペールティ (bCom ldan rigs/rig pa'i ral gri, 1227-1305) やチュミクパ・センゲペル (Chu mig pa seng ge dpal, ca. 1200-1280) , サキヤ系学者としては、ラマタンパ・ソナムギェルツェン (Bla ma dam pa bsod nams rgyal mtshan, 1312-1375) や、ニャウン・クンガペル (Nya dbon kun dga' dpal, 1345-1439) とレンダワ・シヨンヌロトウ (Red mda' ba gzhon nu blo gros, 1349-1412) 師弟にも受け継がれていくことになる。そして、この論理学の二大学統は、相互に複雑に絡まり合いながら、後代のゲルク派へと伝承され、その教学形成に直接的に関わることになる。それについては、稿を改めて論ずることにしよう。

## 付録

初期サンプ系及びサキヤ系学者による他者排除論関連用語の定義一覧：

所依典籍：rNgog lo = rNam nges dka' 'grel; Phya pa = Yid kyi mun sel (YM)/ dBu ma stong thun (BT); gTsang nag pa = Legs bshad bsod pa; mTshur ston = Shes rab sgron ma; Sa paṅ = Rigs gter; 'U yug pa = Rigs grub

定立 (sgrub pa, \*vidhi/vidhāna)

論師名	系統	定義 (Def.)
rNgog lo	gSang phu	om.
Phya pa	gSang phu	om.
gTsang nag pa	gSang phu	rang gi mtshan nyid snang pa'i sgo nas 'dzin pa [117a1]
mTshur ston	gSang phu	don gyi rang gi ngo bo snang pa'i sgo nas yul du byed pa [11.17]
Sa paṅ	Sa skya	om.
'U yug pa	Sa skya	Def. of sgrub pa: om.
		Def. of sgrub pa la 'jug pa: blo gang zhig yul de'i mam pa snang nas 'dzin pa [84.14]



注意：ウユクパは、定立と定立作用、他者排除と排除作用を順に、対象と有対象に結び付けて別立したので、項目はそれに合わせて二分しておく。

他者排除／排除 (gzhan sel/ sel ba, \*anyāpoha/ apoha)

論師名	系統	定義 (Def.)
rNgog lo	gSang phu	om.
Phya pa	gSang phu	om.
gTsang nag pa	gSang phu	der zhen pa'i stobs kyis gzhan du 'dzin pa sel pa [118b4]
mTshur ston	gSang phu	Def. don gyi bzlog phyogs bsal ba'i sgo nas yul du byed pa [19.9]
Sa paṇ	Sa skya	Def. of gzhan sel: dngos 'gal bcad nas 'jug pa [93.9]
'U yug pa	Sa skya	Def. of gzhan sel: chos gang gzhi gzhig gzhan dang ma 'dres pa [97.15]
		Def. of sel ba la 'jug pa: rang gi yul gyi bzlog phyogs bsal nas 'jug pa [98.10]

実体 (rdzas, \*dravya) と反体 (ldog pa, \*vyāvṛtti)

論師名	系統	定義 (Def.)
rNgog lo	gSang phu	om.
Phya pa	gSang phu	om.
gTsang nag pa	gSang phu	Def. of rdzas: ldog pa'i chos rnams 'bral mi shes par 'dus pa'i don [15a7] Def. of ldog pa: 'dus pa can gyi chos rnams [15a7]
mTshur ston	gSang phu	Def. of rdzas: gzhi' cig gi steng du chos du ma 'bral mi shes par 'dus pa'am tshogs pa [62.5] Def. of ldog pa: 'dus pa can gyi chos kha yar ba [62.6]
Sa paṇ	Sa skya	Def. of rdzas/ ldog pa: om. Syn. of rdzas: dngos po, don rang mtshan [295] Syn. of ldog pa: gzhan sel, dngos med, rtog pas sgro btags pa, *spyi mtshan [295]
'U yug pa	Sa skya	Def. of rdzas: don byed nus pa'i dngos po [45.7]

		Def. of ldog pa: chos gang zhig sgra rtog gi yul du gyur pa [45.11]
--	--	---

否定 (dgag pa, \*pratiṣedha) と定立 (sgrbu pa, \*vidhi/vidhāna)

論師名	系統	定義 (Def.)
rNgog lo	gSang phu	om.
Phya pa	gSang phu	Def. of bsgrub pa'i chos: 'gal zla blos yul du byas pa la ma ltos par ldog pa de nyid kyi don spyi rang dbang du shar nas zhen par bya ba [YM 61b9; BT, p. 87.2] Def. of dgag pa'i chos: dgag bya'i don spyi shar ba la ltos nas de las bzlog par zhen par bya ba [YM 61b9; BT, p. 87.4] Def. of ma yin dgag: ldog pa de kha yar ba la zhen pa na bsgrub pa'i cha ma dor bar zhen par bya ba [YM 62a1; BT, p. 87.11] Def. of med dgag: ldog pa de kha yar ba la zhen pa na dgag pa 'ba' zhig par zhen par bya ba [YM 62a2; BT, p. 87.9]
gTsang nag pa	gSang phu	Def. of sgrub pa: chos gang zhig dgag bya'i spyi 'char ba la ma ltos par rang dbang du nges su rung pa [18b2]; sgrub chos ma dor ba [18b3] Def. of dgag pa (i.e. med dgag): sgrub pa bkag ldog tsam du gnas pa [18b2]; sgrub chos dor ba [18b3] Def. of bkag pa'i sgrub pa (i.e. ma yin dgag): de dag (= dgag sgrub gnyis) tshogs pa'i ldog pa [18b3]; sgrub chos ma dor ba [18b3]
mTshur ston	gSang phu	Def. of bsgrub chos/ bsgrub pa: rang gi nam pa rang dbang du shar bas nges su rung ba [78.9] Def. of dgag chos/ dgag pa: dgag bya'i nam pa shar ba la ltos nas nges dgos pa [78.10] Def. of med dgag: sgrub chos dor ba [78.8] Def. of ma yin dgag: sgrub chos ma dor ba [78.8]
Sa paṅ	Sa skya	Def. of dgag pa: om.; Def of sgrub pa: om. Def. of med dgag: dgag bya bcad nas chos gzhan mi 'phen pa [230.22]

		Def. of ma yin dgag: dgag bya bcad nas chos gzhan 'phen pa [230.22]
'U yug pa	Sa skya	Def. of bsgrub pa: blo la rang gi rnam pa snang du rung ba [61.11] Def. of dgag pa: rtog pa la dgag gzhi'am dgag bya'i rnam pa shar ba la brten nas nges par byar rung ba [62.12] Def. of ma yin dgag: dgag bya bkag pa'i shul du sgrub pa blo ngor 'phen pa [63.2] Def. of med dgag: dgag bya bkag pa'i shul du sgrub pa blo ngor mi 'phen pa [63.3]

普遍 (spyi, \*sāmānya) と特殊 (bye brag, \*viśeṣa)

論師名	系統	定義 (Def.)
rNgog lo	gSang phu	om.
Phya pa	gSang phu	om.
gTsang nag pa	gSang phu	Def. of spyi: rigs mi mthun las log pa'i chos rkyang pa [20b1] Def. of bye brag: de nyid rigs mthun nang las log pa'i chos gnyis pas zin pa [20b2] Def. of tshogs spyi: chos gnyis phrad tsam [20b3]
mTshur ston	gSang phu	Def. of spyi: rigs mi mthun las log pa'i ldog pa chig rkyang [87.20] Def. of bye brag: de nyid rigs mthun nang las kyang log pa'i ldog pa gnyis pas zin pa [87.21]
Sa paṇ	Sa skya	Def. of spyi: rigs mi mthun las ldog pa [78.11] Def. of bye brag: de nyid rigs mthun nang las kyang log pa'i ldog pa gnyis tshogs [78.11]
'U yug pa	Sa skya	Def. of don la yod pa'i gzhan sel gyi spyi: rigs mi mthun pa'i spyi las log pa [48.3] Def. of don la yod pa'i gzhan sel gyi bye brag: de nyid rigs mthun nang las kyang log pa [48.6] Def. of blo la yod pa'i spyi: *gsal ba du ma'i rnam pa rtog pa la snang ba la gcig tu zhen pa [48.13]

		<p>Def. of blo la yod pa'i bye brag: de nyid rigs mthun nang las kyang log par rtog pa la snang ba [48.18]</p> <p>*テキストでは、壺 (bum pa) という具体例が挙げられているが、 ここでは、より一般的に、個体 (gsal ba) の語で示しておく。</p>
--	--	--

## 文献表

本稿は、西沢 2014 の続編であるので、略号及び文献表は、同論文末尾に付されたものを踏襲し、ここでは、そこで挙げられていないもの、及び、本稿で頻繁に使用されたもののみを挙げておく。

### インド原典

AS Śāṅkaranandana, *Apoḥasiddhi*: Tib. D 4256.

PVA Prajñākaragupta, *Pramāṇavārtikālaṃkāra: Pramāṇavārtikabhāṣyam or Vārtikālaṃkāraḥ of Prajñākaragupta, Being a Commentary on Dharmakīrti's Pramāṇa- vārtikam*. Ed. Rāhula Sāṅkrtyāyana, Patna, 1953. Tib. D 4221.

PVin III. Dharmakīrti, *Pramāṇaviniścaya: Pascale Hugon and Toru Tomabechi, Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya. Chapter 3*. Beijin-Vienna, 2011. Tib. D 4211.

HB Dharmakīrti, *Hetubindu: Ernst Steinkellner, Dharmakīrti's Hetubinduḥ*, Vol. 1, Wien, 1967. Tib. D 4213.

### チベット原典

Kun mkhyen rnam thar (『クンケン伝』) [= 『ジャムヤンシェーパ伝』]

dKon mchog 'jigs med dbang po, *Kun mkhyen 'Jam dbyangs bzhad pa'i rnam thar*. Kan su'u mi rigs dpe skrun khang, 1987.

rNgog rnam thar (『ゴク伝』)

Shākya mchog ldan, *rNgog lo tstsha ba chen pos bstan pa'i ji ltar bskyangs pa'i tshul mdo tsam du bya ba ngo mtshar gtam gyi rol mo zhes bya ba bzhugs so*. In: *The Complete Works (gsung 'bum) of gSer mdog paṅ chen sākya mchog ldan*. Ed. Nawang Topgyal, Vol. 16 (ma), Delhi, 1955, pp. 443-456.

rGyan gyi me tog (『莊嚴華』)

bCom ldan rig pa'i ral gri, *Tshad ma sde bdun rgyan gyi me tog*. Ed. rDo rje rgyal po, Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1991, pp. 1-138.

Chu mig bsdus pa (『チュミク要綱』)

Chu mig pa seng ge dpal, *Tshad ma sde bdun gyi don phyogs gcig tu bsdus pa*. In: *bKa' gdams gsung 'bum*, Vol. 45, pp. 11-163 (77 fols.).

Thar lam gsal byed (『解脱道解明』)

rGyal tshab dar ma rin chen, *Tshad ma rnam 'grel gyi tshig le'ur byas pa'i rnam bshad thar gsal byed ces bya ba bzhugs so*. 2 vols., Mundgod: Drepung Loseling Library, 1998.

bsDus pa che ba (『要綱大論』)

Bla ma dam pa bsod nams rgyal mtshan, *bsDus pa che ba rigs pa'i de nyid rnam par nges pa bzhugs so*. In: *The Collection Works of bla-ma dam-pa bsoad-nams rgyal-mtshan*, Vol. dha, Kathmandu: Sa skya rgyal yongs gsung rab slob gnyer khang, 1999, pp. 673-930.

rNam nges dka' 'grel (『量決択難語釈』)

rNgog blo ldan shes rab, *Tshad ma rnam nges kyi dka' gnas rnam bshad*. 1st ed. Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1994.

rNam nges cha tik (『量決択チャパ註』)

Phya (Phywa/Cha) pa chos kyi seng ge, *Tshad ma rnam par nges pa'i 'grel pa*. In: *bKa' gdams gsung 'bum*, Vol. 8, pp. 35-427 (1-197a3).

Vaidūrya ser po (『黄瑠璃史』)

sDe srid sangs rgyas rgya mtsho, *dGa' ldan chos 'byung baidūrya ser po*. Ed. rDo rje rgyal po, Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1989.

Mang thos bstan rtsis (『マントウ仏教史年表』)

Mang thos klu sgrub rgya mtsho, *bsTan rtsis gsal ba'i nyid byed lhag bsam rab dkar zhes bya ba*. In: *Sa skya'i chos 'byung gces bsdus*, Vol. 5, Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang, 2009, pp. 169-402.

Tshad ma'i brjed byang chen mo (『論理学大備忘録』)

rJe tsong kha pa/ rGyal tshab Dar ma rin chen, *rGyal tshab chos rjes rje'i drung*

*du gsan pa'i Tshad ma'i brjed byang chen mo bzhugs so.* In: *rJe Tsong kha pa che po'i gsung 'bum bzhugs so.* mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, 1987, pp. 677-749.

Yid kyi mun sel (『意關拈拭』)

Phya (Phywa/Cha) pa chos kyi seng ge, *Tshad ma yid kyi mun sel.* In: *bKa' gdams gsung 'bum*, Vol. 8, pp. 434-626 (1-96a4).

Rigs grub (『正理成立』)

'U yug pa rig pa'i seng ge, *bsTan bcos tshad ma rigs pa'i gter gyi rgyan rigs pa grub pa zhes bya ba.* In: *'U yug pa rigs pa'i seng ge'i gsung 'bum bzhugs.* Ed. dPal brtsegs bod yig dpe mnying zhib 'jug khang, Vol. 1, Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang, 2007, 1-373.

Rigs rgyan (『正理莊嚴』)

rGyal ba dge 'dun grub, *Tshad ma rigs rgyan.* 3rd. ed., Mundgod: Drepung Loseling Library Society, 1996.

Rigs gter (『正理寶藏』)

Sa skya paṇḍita kun dga' rgyal mtshan, *Tshad ma rigs pa'i gter.* Ed. rDo rje rgyal po, 2nd ed., Mi rigs dpe skrun khang, 1989.

Rigs gter klo ñik (『正理寶藏口註』)

Klo bo mkhan chen bsod nams lhun grub, *Tshad ma rigs pa'i gter gyi 'grel pa rnam bshad rigs lam gsal ba'i nyi ma.* In: *Tshad ma rigs gter gyi 'grel pa.* Krung bo'i bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1988, pp. 1-262.

Rigs gter go ñik chen (『正理寶藏コ大註』)

Go rams pa bsod nams seng ge, *Tshad ma rigs pa'i gter gyi dka' ba'i gnas rnam par bsahd pa sde bdun rab gsal zhes bya ba bzhugs so.* In: *Sa skya bka' 'bum*, Vol. 12, pp. 1-167.

Rigs gter g-yag ñik (『正理寶藏ヤク註』)

g-Yag phrug sangs rgyas dpal, *sDe bdun gyi dgongs 'grel tshad ma rigs pa'i gter gyi de kho na nyid gsal bar byed pa rigs pa'i 'od stong 'phro ba zhes bya ba bzhugs so.* In: *dPal ldan sa skya pa'i gsung rab*, Vol. 16 (tshad ma), Mi rigs dpe skrun khang & mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, 2004, pp. 420-700.

Rigs gter shak ñik chung (『正理宝蔵シャ小註』)

Shākya mchog ldan, *Tshad ma rigs pa'i gter gyi rnam par bshad pa sde bdun ngag gi rol mtsho zhes bya ba bzhugs so*. In: *The Complete Works (gsung 'bum) of gSer mdog pañ chen Shākya mchog ldan*, Vol. 19 (dza), pp. 447-749.

Rigs gter shak ñik chen (『正理宝蔵シャ大註』)

Shākya mchog ldan, *Tshad ma rigs gter gyi dgongs rgyan rigs pa'i 'khor los lugs ngan pham byed ches bya ba bzhugs so*. In: *The Complete Works (gsung 'bum) of gSer mdog pañ chen Shākya mchog ldan*, Vol. 9-10 (ta, tha).

Legs bshad bsdus pa (『善説集成』)

gTsang nag pa brtson 'gros seng ge, *Tshad ma mam par nges pa'i ñi ka legs par bshad pa bsdus pa zhes bya ba*. 『知識論決択広註善積要集』(大谷大学所蔵西藏蔵外文献叢書), 臨川書店, 1989.

Shes rab sgron ma (『智慧灯明』)

mTshur ston gzhon nu seng ge, *Tshad ma shes rab sgron ma*: Pascale Hugon, *mTshur ston gzhon nu seng ge: Tshad ma shes rab sgron ma*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 60, Wien.

## 参考文献

津田明雅

2014 「*Bhavasamkrānti* の成立年代について」『Acta Tibetica et Buddhica』7, pp. 103-138.

戸崎 宏正

1979 『仏教認識論の研究 — 法称著『プラマーマ・ヴァールティカ』の現量論 —』(上巻), 大東出版社. 初版 1979. 再版 1988.

西沢史仁

2011b 『チベット仏教論理学の形成と展開 — 認識手段論の歴史的変遷を中心として —』, 全四巻, 東京大学. [=博士学位論文]

2012 「チベット仏教論理学における<理解 (rtogs pa)>の概念について」『インド論理学研究』4, pp. 97-122.

2013 「ゲルク派論理学の歴史的展開の一局面 — ラトゥ学堂の成立史とその

教学を中心として —」『インド論理学研究』6, pp. 95-168.

- 2014 「チベットにおける他者排除 (anyāpoha) 論の形成と展開 —11-12 世紀の  
サンプル系論理学の伝承を中心として —」『インド論理学研究』7, pp.  
227-282.

福田洋一

- 1991a 『チベット論理学研究. 第三卷. サキャパンディタ著「正しい認識手段に  
ついての論理の宝庫」第三章「普遍と特殊」テキスト・和訳・注解』, *Studia  
Tibetica* 21, 東洋文庫.
- 1991b 「サパンのアポーハ論」『日本西藏学会々報』37, pp. 11-19.
- 1994 『チベット論理学研究. 第六卷. サキャパンディタ著「正しい認識手段に  
ついての論理の宝庫」第五章「<シニフィエ>と<シニフィアン>」テキ  
スト・和訳・注解』, *Studia Tibetica* 29, 東洋文庫.

渡辺照宏

- 1967 「撰真實論序章の翻訳研究」『渡辺照宏仏教学論集』, 筑摩書房, 1982, pp.  
59-77. [初出: 『東洋学研究』2, pp. 15-27]

大谷大学真宗総合研究所特別研究員

*Researcher, Otani University, Shin Buddhist Comprehensive Research Institute,  
Kyoto, Japan*