

ケードゥプジェ著『七部論理学書莊嚴、 心闇の払拭』「自己認識知覚」訳注研究

村上徳樹

0. 序

本研究はゲルク派 (dGe lugs pa) の開祖ツォンカバ・ロサンタクバ (Tsong kha pa bLo bzang grags pa, 1357-1419, 以下ツォンカバ) の高弟の一人、ケードゥプジェ・ゲレクペルサンポ (mKhas grub rje dGe legs dpal bzang po, 1385-1438, 以下ケードゥプジェ¹) が著した『七部論理学書莊嚴、心闇の払拭』(Tshad ma sde bdun rgyan yid kyi mun sel 以下 Yid kyi mun sel³) のうち、「自己認識知覚」(rang rig mngon sum) 箇所²の訳注研究である。

Yid kyi mun sel については、東洋文庫 [1998] にその全体の科文が収録されている。ここで自己認識の議論を俯瞰するために当該箇所の科文を抜粋しておく。

K3 正しい認識手段である自己認識知覚

L1 他説の否定

M1 全ての知は〔その知〕自体に対して自己認識であると主張することの否定

M2 〔あるものが〕自己認識知覚であるならば、〔それは〕客体の存在しないものであると主張することの否定

L2 自説の設定

-
- 1 ケードゥプジェの伝期についてはツルティム—藤仲 [2001] pp. 7-31にまとめられている。
 - 2 七部論理学書とはダルマキールティ (Dharmakīrti, 600-660) が著したつぎの七つの論理学書を指す。Pramāṇavārttika (D. No. 4210), Pramāṇaviniścaya (D. No. 4211), Nyāyabindu (D. No. 4212), Hetubindu (D. No. 4213), Saṃbandhaparīkṣā (D. No. 4214), Vādanyāya (D. No. 4218), Saṃtānāntarasiddhi (D. No. 4219)。
 - 3 Yid kyi mun sel については Kuijp [1985] p. 78に解説がある。

L3 論難の排斥

自己認識知覚の議論はこのように先ず最初に他説が否定され、次ぎに自説が設定され、最後にこれまで説明してきたことに対する論難が排斥されている。この一連の議論のうち自説はケードゥブジェ自身の主張を記述することに主眼が置かれており比較的理解しやすい。それに対して、他説の否定はチベット特有の問答 (rtags gsal) の形式を駆使して他者の理論を否定しており、議論も錯綜していることから理解することが容易ではない。そこで「L1 他説の否定」で否定される説について外観し、ケードゥブジェの自説との相違を説明しておきたい。科文で示されているように、ケードゥブジェは「全ての知はその知自体に対して自己認識である」という主張ならびに「あるものが自己認識知覚であるならば、それは客体の存在しないものである」という二つの主張を否定している。

この両説のうち M1 では、三つの敵者の説が提示されるが、そのうち最初の説（他説 1）がケードゥブジェが批判する最も基本的な説であり、後の二説（他説 2 と他説 3）は派生的な説である。そこで他説 1 に焦点をあてて説明しておく。同説は、知が自己を認識しないならば、他者もまた認識しないはずであるので、知は知それ自体 (rang gi ngo bo) に対して自己認識知覚であるという説として提示される。この説では、感官知であれ分別知であれ、あらゆる知は他者を認識すると同時に、その知自体 (rang gi ngo bo) に対して自己認識であるとされる。同説に対するケードゥブジェの批判方法は、具体的な知を例にあげて、知がその知自体を認識した場合の過失や矛盾を指摘するという方法をとっている。たとえば推理知 (rjes dpag) を問題とした場合、もし推理知が推理知それ自体を認識するならば、分別知 (rtog pa) であるはずの推理知は推理知それ自体という自相 (rang mtshan) を直接知覚しているのであるから、無分別知 (rtog bral) であることが帰結してしまう⁴。ケードゥブジェはこのように、他者を認識するはずの知がその知自体を認識するという自己認識と他者認識を混同するような自己認識理解を問題視し、推理知 (rjes dpag) や誤謬知 (log shes) といった知を例にあげて、それらの知がそれ自体 (rang gi ngo bo) を認識した場合の過失や矛盾を指摘している。

4 翻訳中の pp. 80-81 【推理知が無分別知になる過失】を参照。

このような自己認識と他者認識を混同する説に対して、ケードゥブジェはその二つの認識を徹底して峻別するという立場をとっている。彼にとって他者認識とは所取の形象(gzung rnam)による他者の認識であり、自己認識とは能取の形象('dzin rnam)による所取の形象の認識である。彼の理解では一つの知にこの所取の形象と能取の形象という二つの側面(cha)が存在している。その所取の形象は客体の形象が昇っている側面(yul gyi rnam pa shar ba'i cha)であり、能取の形象は知自体(rang gi ngo bo)である経験する側面つまり照明しつつ認識する側面(myong ba gsal rig gi cha)であるとされる。青を把握する眼識を例として説明するならば、眼識における、青の形象が昇っている側面が所取の形象であり、その青の形象が昇っている眼識を眼識の内部で認識している側面が能取の形象である。この二つの形象による認識は一定の方向性を有している。つまり、眼識が青の形象として生じることにより他者である青が認識され、同時に青を認識しているその眼識が眼識の内部で能取の形象によって自己認識されるという方向性を有している。決して眼識が眼識それ自体(rang gi ngo bo)を自己認識することはない。これがケードゥブジェの解釈である。

つぎにM2の説であるが、同説は自己認識に客体(yul)は存在しないという説である。これはDreyfus[1997]で指摘されているように、サキャ派(Sa skya pa)のヤクトゥン・サンギェーペル(g.Yag ston Sangs rgyas dpal, 1350-1414, 以下ヤクトゥン)の主張である⁸。ヤクトゥンの主張では、自己認識とは、単一の知のなかに、認識される対象(rig bya)と認識する主体(rig byed)という主客の関係にあるものが想定されたものではなく、物質から区別されて認識として生じているすべてのもの(bem po las log nas rig par skyes pa tsam)であるとされる⁹。つまり、彼は知が物質から区別されて自己を認識するものとして生じているという、その物質からの差異において自己認識を認めている。また、彼は自己認識

5 翻訳中の pp. 96-97【所取の形象と能取の形象について】を参照。

6 ケードゥブジェの解釈では、知に形象が昇っている(rnam pa shar ba)ということは、知が形象として生じている(rnam par skyes pa)ということの意味している。翻訳中 p. 100【所取の形象の意味】を参照。

7 このケードゥブジェの解釈については村上[2009]で論じている。

8 Dreyfus [1997] pp. 402-403参照。ヤクトゥン説は翻訳中の pp. 86-87【他説4】および pp. 89-91【他説5】としてケードゥブジェによって提示されている。

が自己認識自身を客体とすることはないと二つの灯明 (sgron me) を喩例に出して強調している¹⁰。このようなヤクトゥンの主張に対して、ケードゥップジェはヤクトゥン自身が設定する正しい認識手段 (tshad ma) の定義や灯明 (sgron me) の喩例との矛盾、客体の存在しない想起 (dran shes) が存在してしまうといった過失を指摘してその説を否定している。

また、ヤクトゥンのこの自己認識に客体が存在しないという主張は、所取の形象が認識対象 (gzhal bya)、能取の形象が認識手段 (tshad ma)、自己認識が結果 ('bras bu) という認識構造の設定 (tshad 'bras kyi rnam gzhas)¹¹ の解釈が問題となる。つまり、知は本来単一のものであるが、その単一の知にこのような認識構造の設定が成り立つのであるならば、所取の形象と能取の形象は認識対象と認識手段の関係にあるのであるから、所取の形象が能取の形象つまり自己認識の客体となるはずである。この問題についてヤクトゥンは、本来知は単一のものであるが、所取の形象と能取の形象および自己認識という三者が異なったもの (tha dad) として錯誤知 (blo 'khrul ba) に顕現しており、その錯誤知に顕現している通りに認識構造を設定すると解釈している¹²。おそらくヤクトゥンの解釈では、認識構造の設定自体が錯誤知に基づいているのであるから、所取の形象と能取の形象が異なっていることも錯誤している。従って、所取の形象は能取の形象の認識対象になりえず、自己認識に客体は存在しないと考えたのであろう¹³。このようなヤクトゥンの主張に対して、ケードゥップジェは認識構造の

9 ヤクトゥンはこの自説の典拠として『中観莊嚴論』(Madhyamakālamkāra) k. 16を引用している (Rigs gter Y p. 583, ll. 1-3, cf. Ichigo [1985] p. 70)。この偈の解釈については Keira [2004] pp. 39-43, n. 75に詳しい。また同偈についてのサキャバンディタ・クンガーゲルツェン (Sa skya Paṇḍita Kun dga' rgyal mtshan, 1182-1251, 以下サバン) の解釈については福田 [1990] pp. 60-61, n. 11を参照。

10 Rigs gter Y p. 583, ll. 7-21および注32を参照。

11 tshad 'bras kyi rnam gzhas というのは文字通りには「認識手段の結果の設定」という意味であるが、ケードゥップジェはこの tshad 'bras kyi rnam gzhas という言葉を用いる場合、認識の結果だけではなく、それを含めた認識対象 (gzhal bya) および認識手段 (tshad ma) の三者の設定ということを意図して使用している。よって、本稿では tshad 'bras kyi rnam gzhas という言葉に「認識構造の設定」という訳語をあてて翻訳した。

12 翻訳中の pp. 89-91【他説5】および Rigs gter Y p. 583, l. 21-p. 585, l. 13を参照。

設定が単に錯誤知によって仮設されたものであるならば、客体や世俗、自己認識などを損減してしまう (skur ba 'debs pa) と指摘している¹⁴。

ケードゥブジェの解釈では、認識構造の設定は、ヤクトゥンの主張するように単に錯誤知に顕現する通りに仮設されるものではない。そうではなく、所取の形象と能取の形象および自己認識という三者は、対象と対応している分別知 (rtog pa don mthun) に顕現しており、その対象と対応している分別知に顕現している通りに所取の形象が認識対象、能取の形象が認識手段、自己認識が結果であるという認識構造を設定するのであると解釈している。本来単一のものであるはずの知が三つのものとして顕現しているのであるから、たしかにその三者が顕現している分別知は顕現しているものに対して錯誤している。しかしながら、それら所取の形象と能取の形象および自己認識という三者が異なったものとして存在していると思念している限りにおいて分別知は対象と対応しており、世俗 (kun rdzob) としてそれらの三者は設定される¹⁵。この三者の設定が成り立つならば、所取の形象が能取の形象の認識対象であることも成り立つので、

13 この点はケードゥブジェが「[あなたは] 能取の形象と所取の形象が異なったものであることが、錯誤知によって仮設されたものであるということを理由にして、能取の形象は客体の存在しないものであると主張している。」(Yid kyi mun sel 107b4: 'dzin rnam dang gzung rnam tha dad yin pa blo 'khrul bas btags pa yin pa'i rgyu mtshan gyis/ 'dzin rnam yul med du 'dod pa) とヤクトゥン説を解釈していることを参考にした。しかし、ヤクトゥンは結論として自己認識に客体が存在するのは他者を排除する知にとって (sel ba'i ngor) であるとも述べているので、彼が実際にケードゥブジェが言うように考えていたかどうかは微妙である。Rigs gter Y p. 587, ll. 7-8を参照。

14 翻訳中の pp. 91-93【客体を損減する過失】pp. 95-96【勝義諦を理解できないことになる過失】を参照。また本稿の翻訳箇所に含まれないが、認識構造の議論を扱っている Yid kyi mun sel 129b6-130a2でも、認識構造の設定を錯誤知に顕現する通りに設定するならば、単一の知における所取の形象と能取の形象および自己認識の三者は異なったものではないこと (tha dad ma yin pa) になるので自己認識を損減することになるという過失が指摘されている。

15 このようなケードゥブジェの解釈は、残念ながら本研究の翻訳箇所には記述されていないが、PV に対するケードゥブジェの浩瀚な註釈 Tik chen III の kk. 354-357 を註釈する箇所でも説明されている (Tik chen III 144a4-146b4)。そのことについては註40で若干の説明をしているので参照されたい。

自己認識を損減することもないというのがケードゥプジェの解釈である。その他、ケードゥプジェは多岐に渡ってヤクトゥン説の矛盾を指摘している。紙数の都合もありそれら全てをここで説明することはできないが、翻訳と注記を参照していただきたい。

翻訳するにあたり、ケードゥプジェが付した科文の他に【】に入れて見出しをつけた。またケードゥプジェは記述の仕方として問答体を多用しており、議論の論理的展開を把握することは容易ではないが、チベット問答法特有の用語が出た場合、それが何を意味しているのかを補って翻訳した。テキストはショル版 (ZhoI)、タシルンポ版 (bKra shis lhum po)、クンプム版 (sKu 'bum)¹⁷を参照し、比較的入手しやすく、ACIP (Asian Classics Input Project) でデータ入力されていることから、最もアクセスしやすいと思われるショル版のフォリオ番号を翻訳の間に挿入した。テキストの異読については読解に影響を与えるもののみを注記し、それ以外のものは割愛した。

1. 翻訳

さて、自己認識知覚 (rang rig mngon sum) を説明しよう。その〔自己認識知覚〕についても〔他説の〕否定、〔自説の〕設定、〔論難の〕排斥という三つがある。

L1. 他説の否定

第一、他説の否定に、すべての知は〔その知〕自体 (rang gi ngo bo) に対して (105a1) 自己認識 (rang rig) であると主張することの否定と、〔あるものが〕自己認識知覚であるならば、〔それは〕客体 (yul) の存在しないものであると主張することの否定との二つがある。

M1. すべての知は〔その知〕自体に対して自己認識であると主張することの

16 ムゲ・サムテン (dMu ge bSam gtan, 1914-1993) によって著されたチベット問答法特有の用語についてのまとまった解説が、ツルティム―藤仲 [2001] pp. 44-55に和訳付きで掲載されている。

17 注記する際にはショル版をZ版、タシルンポ版をKr版、クンプム版をKu版と表記した。

否定

【他説1】

ある者は〔つぎのように〕言う。「〔あるものが〕知 (shes pa) であるならば、〔それはそれ〕自体に対して自己認識知覚である。なぜならば、〔あるものが〕自己を認識しないならば (mi rig na)、〔それは〕客体もまた認識しないはず (mi rig dgos) だからである。同様にまた、

もし自己自身を認識しないならば、どうして他者を認識しようか。¹⁸

と説かれているからである」云々と意味のない (snying po med pa) 根拠とともに主張している。¹⁹

【推理知が推理知それ自体を認識する場合の過失】

これは妥当ではない。すなわち〔もしあなたの言う通りであるとするならば〕、音声が無常なものであると理解している推理〔知〕という正しい認識手段それ自体 (sgra mi rtag rtogs kyi rjes dpag tshad ma'i rang gi ngo bo) を主題として、それは音声が無常なものであると理解している推理〔知〕という正しい認識手段の直接的な認識対象 (dngos kyi gzhal bya) であることが帰結してしまう²⁰ (thal)。なぜならば、その〔推理知という正しい認識手段〕は、その〔推理知それ自体〕を直接的に測る ('jal ba) 正しい認識手段だからである。〔論証因は〕不成立である (ma grub)〔すなわち、推理知という正しい認識手段は、推理知それ自体を直接的に測る正しい認識手段ではない〕というならば、その〔推理知という正しい認識手段〕は、その〔推理知〕それ自体に対して自己認識知覚であることは損なわれる ('bud)。〔推理知という正しい認識手段それ自体は、その推理知という正しい認識手段の直接的な認識対象であるという帰結を〕認める ('dod) というならば、その〔推理知という正しい認識手段それ自体〕を主題として、それは〔その推理知〕自身を相続 (rgyud) に有している人の知にとって (blo ngor) 現前していないもの (lkog gyur) であることが帰結してしまう。なぜならば、その〔推理知それ自体〕は〔その推理知〕自身を相続に有している

18 PV III 444ab: athātmarūpan no vetti pararūpasya vit katham/ (ci ste rang dngos mi rig na// ci ltar gzhan gyi ngo bo rig//).

人の推理知という正しい認識手段の直接的な認識対象だからである。論証因は〔あなたによって〕承認されている (rtags khas blangs)。〔推理知という正しい認識手段それ自体は、その推理知自身を相続に有している人の知にとって現前していないものであるという帰結を〕認めるというならば、〔推理知という〕自己の知 (rang blo) は〔推理知自身を相続に有している人〕自身〔の知〕にとって現前していないものになってしまう。

【推理知が無分別知になる過失】

さらにまた、〔あなたの主張するように、あるものが知であるならば、それは

-
- 19 他説1が誰の主張かはっきりしない。村上 [2008] ではギェルツァブジェ・ダルマリンチェン (rGyal tshab rje Dar ma rin chen, 1364-1432, 以下ギェルツァブジェ) とケードゥブジェの批判からロントゥン・シャーキャギェルツェン (Rong ston Shākyā rgyal mtshan, 1367-1449, 以下ロントゥン) の説を批判しているのではないかと推定したが、おそらくロントゥンだけに限らず多くの者が、この他説1のような自己認識の説明をしているのではないかと考えられる。実際ケードゥブジェの同時代人であるゲワギェルツェン (dGe ba rgyal mtshan, 1382/87-1462) は「チベットにおける賢者である者もそうでない者も全ての者が異口同音に、全ての知は〔知それ〕自体に対して〔自己認識〕知覚である。なぜならば、『量評釈』で「それ故に、その〔知それ自体〕に対して全ては知覚である」と説かれているからであると言う。」(Tshad ma kun las btus pa zhes bya ba'i rab tu byed pa'i rgyan, Rajpur: Sakya College, 1999, 22a2-3: gangs ri'i khrod kyi mkhas mi mkhas thams cad mgrin gcig tu shes pa thams cad rang gi ngo bo la mngon sum yin te/ rnam 'grel las/ de phyir de la kun mngon sum/* zhes gsungs pa'i phyir zhes zer ro// *PV III 287d: tatrādhyaṣam ato 'khilam//. ゲワギェルツェンの同書については Kuijp [1994] pp. 19-20を参照。)と述べている。ケードゥブジェより時代的に先行すると考えられる文献を調査してみたが、自己認識を説明する際に rang gi ngo bo という言葉を用いて内容的にケードゥブジェによって否定されるような解説をしているものは多い。しかし、文章が完全に一致しているわけではないので、未だ誰の説であるかを特定するに至っていない。なおロントゥンの自己認識の解説の中には、特に rang gi ngo bo という言葉が多用されており、またこの敵者の説の根拠として引用される PV III 444 ab の引用も見られる。Rigs gter R 147b3-6, 161b2-6, 163a6-b1, 164a3を参照。
- 20 チベットの問答において帰結を述べる thal には、不都合な帰結を述べる場合と正しい帰結を述べる場合とがある。本研究では前者の場合は「帰結してしまう」と訳し、後者の場合は「帰結する」と訳し分けた。

それ自体に対して自己認識知覚であるとするならば、] その〔音声が無常なものであると理解している〕推理知という正しい認識手段を主題として、それは無分別知 (rtog bral) であることが帰結してしまう。なぜならば、〔あなたの主張の通りであるとする、推理〔知〕という正しい認識手段は、推理知それ自体に対して自己認識知覚であるので、〕把握客体 (bzung yul) たる〔推理知それ自体という〕自相 (rang mtshan) が鮮明に (gsal bar) 顕現する知だからである。〔論証因は〕不成立である〔すなわち、推理知は把握客体たる推理知それ自体という自相が鮮明に顕現する知ではない〕というならば、〔推理知という正しい認識手段は、推理知それ〕自体という自相が知覚において (mngon sum du) 顕現する知であることは損なわれる。

【認識構造の設定に関する過失】

さらにまた、〔あなたの主張するように、あるものが知であるならば、それはそれ自体に対して自己認識知覚であるとするならば、〕所知を主題として (shes bya chos can)、知自体 (shes pa rang gi ngo bo) が認識対象、〔知〕自身 (rang nyid) が認識手段、自己認識が結果であるとする認識構造の設定 (tshad 'bras kyi rnam gzhas) が妥当であることが帰結してしまう。なぜならば、〔あるものが〕知であるならば、〔それは〕必ず〔それ〕自身 (rang nyid) が〔それ〕自体 (rang gi ngo bo) に対して自己認識知覚だからである。〔あるものが知であるならば、それは必ずそれ自身がそれ自体に対して自己認識知覚であるとするならば、知自体が認識対象、知自身が認識手段、自己認識が結果であるとする認識構造の設定が妥当であるという〕遍充関係は〔成立してい〕ない (ma khyab) というならば、所取の形象が認識対象 (gzung rnam gzhal bya)、能取の形象が認識手段 ('dzin rnam tshad ma)、自己認識が結果 (rang rig 'bras bu) であるとする (105 b1) 認識構造の設定も妥当であると如何にして確立するのかを考えてみたまえ。〔知自体が認識対象、知自身が認識手段、自己認識が結果であるとする認識構造の設定が妥当であるという帰結を〕認めるというならば、能取の形象が認識対象、所取の形象が認識手段、自己認識が結果であるとする認識構造の設定も妥当であることが帰結してしまう。なぜならば、その〔知自体が認識対象、知自身が認識手段、自己認識が結果であるとする認識構造の設定が妥当であるという帰結〕を認めるからである。〔知自体が認識対象、知自身が認識手段、自己

認識が結果であるとする認識構造の設定が妥当であるならば、能取の形象が認識対象、所取の形象が認識手段、自己認識が結果であるとする認識構造の設定が妥当であるという] 遍充関係は〔成立して〕いる。なぜならば、諸々の知の自体は、大抵、個々の知にある能取の形象である経験する〔側面〕つまり照明しつつ認識する側面 (myong ba gsal rig gi cha) を指して述べられるのであり、個々の知の所取の形象は、個々の知自身 (shes pa de dang de nyid) を指して述べられると既に正理 (rigs pa) によって正しく論証したからである。²²

【誤謬知が誤謬知でないことになる過失】

さらにまた、〔あなたの主張するように、あるものが知であるならば、それはそれ自体に対して自己認識知覚であるとするならば、〕所知を主題として、音声²³が常なるものであると把握している誤謬知 (sgra rtag 'dzin gyi log shes) は、誤謬知であるそれ自体 (kho rang gi ngo bo log shes yin pa) を知覚において (mngon sum du) 把握することが帰結してしまう。なぜならば、その〔誤謬知〕は、〔誤謬知〕それ自体を知覚において把握するものであり、かつ、それ自体 (kho rang gi ngo bo) とそれ自身が誤謬知であるもの (kho rang log shes yin pa) とは、実体としての部分を個々に分割できない同一の実体 (rdzas cha so sor dbyer med pa'i rdzas gcig) だからである。〔音声²⁴が常なるものであると把握している誤謬知が、誤謬知であるそれ自体を知覚において把握するという帰結を〕認めるというならば、音声²⁵が常なるものであると把握している知を主題として、それは誤謬知ではないことが帰結してしまう。なぜならば、それは音声²⁶が常なるものであると把握する知を誤謬知として〔正しく〕把握している知だからである。

【推理知が推理知それ自体に対して知覚ではないことになる過失】

さらにまた、音声²⁷が無常なものであると理解している推理〔知〕という正し

21 能取の形象が認識対象、所取の形象が認識手段、自己認識が結果であるとする倒錯した認識構造の設定を認めなければならないことになるという批判は、*brjed byang chen mo* 34b2-3や *Thar lam gsal byed* 284b1-3にも見られる。

22 所取の形象と能取の形象については *Yid kyi mun sel* 76a4-79a2で特に詳しく述べられている。科文では、感官知の三縁 (rkyen gsum) の設定 (L4) のうち、経量部の所縁縁 (O2) を説明する箇所²⁸で論じられている。東洋文庫 [1998] p. 41を参照。

い認識手段を主題として、その〔推理知それ〕自体 (rang gi ngo bo) は、その〔推理知〕の客体 (yul) ではないことが帰結する (thal)。なぜならば、その〔推理知〕は確定知 (nges shes) であり、かつ、その〔推理知〕はその〔推理知それ〕自体を確定しないからである。〔推理知が確定知であり、かつ、推理知は推理知それ自体を確定しないならば、推理知それ自体は推理知の客体ではないという〕遍充関係は〔成立してい〕ないというならば、

諸々の確定知によって確定されないもの、それがどうしてそれら〔確定知〕²³の客体であろうか。

というテキストと矛盾する。〔推理知それ自体は、推理知の客体ではないという帰結を〕認めるというならば、その通りである (dngos)²⁴。〔推理知は推理知それ自体を〕確定しない〔という論証因〕は不成立である〔すなわち、推理知は推理知それ自体を確定する〕というならば、その〔推理知〕はその〔推理知それ自体〕に対して確定知であることが帰結してしまう。なぜならば、その〔推理知〕は、その〔推理知それ自体〕を確定する分別知 (nges pa'i rtog pa) だからである。〔推理知は推理知それ自体に対して確定知であるという帰結を〕認めるというならば、〔確定知は分別知であるので〕その〔推理知〕がその〔推理知それ自体〕に対して知覚であることは損なわれる ('bud)。

【ダルマキールティの言葉と矛盾する過失】

さらにまた、全ての知が〔知それ〕自体を客体とする (yul du byed) ならば、ニヤーヤ学派 (rigs pa can pa) が、楽 (bde ba) は感官知覚によって測られる ('jal ba) と承認していることに対して、

23 PV I 57bcd: niścayaḥ/ yan na niścīyate rūpaṃ tat teṣāṃ viṣayaḥ katham// (nges pa rnam kyis ma nges pa// de ni ji ltar de yul yin//).

24 ケードップジェの知の分類によれば、推理知 (rjes dpag) は確定知 (nges shes) の下位分類の一つである (*Yid kyi mun sel* 58a5)。ここで問題とされている音声が無常なものであると理解している推理知の場合、推理知が確定するのは音声が無常なものであることであり、推理知自体を確定するわけではない。従って、この論証式においてケードップジェが提示した、推理知自体は推理知の客体ではないという帰結に対して、敵者が「その帰結を認める」('dod) と答えた場合、それはケードップジェにとっても正しいことであるので「その通りである」(dgos) と答えることになる。

感官知は〔外界を認識すると〕定まっているから。²⁵

というように、「感官知覚は外界のみ(phyi rol kho na)を客体としていると(106 a2)定まっているので、楽などを客体とすることは妥当ではない」と〔ダルマキールティが〕説かれたことは不合理となってしまう。²⁶

従って、この主張は考察されていないでためであり、無限の拒斥が示されるべきものであるが、冗長になるのでここではこれ以上語らない。

【他説2】

またある者は〔つぎのように〕言う。「自己が認識されない(ma rig)ならば、他者を認識することはない(mi rig)ので、すべての知は〔知それ〕自体(rang gi ngo bo)に対して自己認識である。しかしながら、自己認識知覚(rang rig mngon sum)ではない」と言う。²⁷

【自己認識知覚と自己認識を分けた場合の過失】

これは、〔上で否定した主張(他説1)〕よりも考察されていない話である。すなわち、ある知は、その〔知〕自体(kho rang gi ngo bo)を自身に対して現前していないものとして(lkog tu gyur pa'i tshul gyis)理解するのか、それとも現前しているものとして(mngon du gyur ba'i tshul gyis)直接的に(dngos su)理解

25 PV III 257b: niyamād akṣacetasaḥ/ (dbang po'i sems ni nges phyir dang//).

26 PV III 257b と矛盾するという過失はギェルツァブジェも指摘している。*Thar lam gsal byed* 284a6-b1参照。

27 この敵者の説が誰のものであるのかはっきりしないが、自己認識と自己認識知覚を分ける説はロントゥンが述べている。「諸々の分別知は自己認識である。すなわち、『経』(『集量論』)で「分別知も自己を認識する場合〔に限り、知覚として〕認められる」と説かれている通りである。〔しかし、諸々の〕分別知は自己認識知覚ではない。なぜならば、分別知を離れており、錯誤していないものではないからである。」(*Rigs gter R* 161b5-6: rtog pa rnam kyang rang rig yin te/ mdo las/ rtog pa'ang rang rig nyid du 'dod// *ces gsungs pa ltar ro// rang rig mngon sum ni min te/ rtog bral ma 'khrul ba min pa'i phyir/ *PS I k. 7a: kalpanāpi svasaṃvittāv iṣṭā.) このロントゥンの解釈では、分別知は分別知それ自体を認識する限りにおいては自己を認識するものという意味で自己認識であるが、分別知であるので知覚の定義を充たしておらず、自己認識知覚ではないとされている。

するのか、それとも間接的に (shugs la) 理解するのか。自己自身が自己に対して (rang nyid rang la) 現前していないもの〔として理解されると主張したり〕、間接的に理解されると主張することは主張しただけで間違いであることが分かりきっているので、〔わざわざ〕過失を指摘する必要はない。〔残った選択肢である〕現前しているものとして直接的に理解するならば、〔ある知が〕その〔知自体〕に対して〔自己認識〕知覚でないことは損なわれる ('bud)。

【他説3】

またある者は〔つぎのように〕言う。「すべての知は〔知それ〕自体 (rang gi ngo bo) に対して自己認識知覚である。しかしながら、そのことによって〔すべての知が〕自己認識知覚であることにはならない²⁸」と言う。

【自己認識知覚でもあり他者認識知覚でもある過失】

これも考察されていない。すなわち、自己認識知覚の意味を、知自身 (shes pa rang nyid) が〔知それ〕自体 (rang gi ngo bo) を認識していることであるとしながら、その〔意味〕によって自己認識知覚であると決定されない (go mi chod pa) と承認するならば、〔あるものが〕自己認識知覚でもあり、〔また自己認識知覚でも〕ない〔ものでもある〕という両者〔になる〕と承認していることになるのではないか。よく考えてみたまえ。

【推理知として決定できない過失】

さらにまた、〔あなたの主張するように、すべての知は知それ自体に対して自己認識知覚であるけれども、そのことによって、すべての知が自己認識知覚であることにはならないとするならば、〕所知を主題として、〔あるものが〕ある客体に対して (yul gcig la) 推理〔知〕であることによって、〔それは〕推理〔知〕であると決定されないこと (go mi chod pa) が帰結してしまう。なぜならば、〔あるものが〕ある客体に対して知覚であることによって、〔それは〕知覚であ

28 この他説3は他説2の派生形である。他説2では自己認識と自己認識知覚を分けていたが、他説3ではそれらが区別されていない。たとえば分別知の場合、分別知は分別知それ自体に対して自己認識知覚であるが、他者に対しては分別知であるので、分別知が自己認識知覚となることはないというのが他説3であると考えられる。

ると決定されないからである。論証因は〔あなたによって〕承認されている (rtags khas)。〔推理知であると決定されないという帰結を〕認めるというならば、〔あるものが〕音声 (106b1) 無常なものであると理解している推理〔知〕 (sgra mi rtag rtogs kyi rjes dpag) であることによっても、〔それは〕推理〔知〕であると論証することができないことになってしまう。

【他者を測らないことになる過失】

さらにまた、自己によって自己が認識されない (rang ma rig) ならば、自己が他者を認識しないはずである (gzhan mi rig dgos) とするならば、ある〔知〕が自己を測らない (mi 'jal) ならば、〔その知は〕他者を測らないはずであることが帰結してしまう。〔他者を測らないはずであるという帰結を〕認めるというならば、〔あるものが〕正しい認識手段であるならば、〔それは〕必ず〔正しい認識手段それ〕自身に対して正しい認識手段であることが帰結してしまう。

【PV III 443ab の意味】

「もし自己自身を認識しないならば、どうして他者を認識しようか」ということは、〔知〕自体 (rang gi ngo bo) が能取の形象によって認識されない (ma rig) ならば、自己が他者を認識することはない (mi rig) と示しているのであり、自己が自己を認識しない (mi rig) ならば、自己が他者を認識しない (mi rig) と示しているのではない。

M2. 〔あるものが〕自己認識知覚であるならば、〔それは〕客体の存在しないものであると主張することの否定

【他説 4】

ある賢者であると思込んでいる者は〔つぎのように〕言う。「自己認識知覚 (rang rig mngon sum) というのは、〔知〕自身を、認識される対象 (rig bya) と認識する主体 (rig byed) との二つ〔に分けた〕自己認識ではないのであり、物質から区別されて認識として生じているすべてのもの (bem po las log nas rig par skyes tsam) である。

同様にまた『リクテル』で、

自己認識は物質から区別されたすべてのものである²⁹。

と説かれている。従って、すべての自己認識知覚に客体 (yul) は存在しない³⁰。

もし、自己認識によって〔自己認識〕自身が認識されるならば、ある灯明(sgron me) は灯明と照明される対象 (gsal bya) と照明する主体 (gsal byed) 〔の関係にある〕ことが帰結してしまう。なぜならば、ある自己認識は自己認識と認識される対象 (rig bya) と認識する主体 (rig byed) 〔の関係にある〕からである。同様にまた『量評釈』で、

それ(照明)を本性としているので、灯明が照明するとき、〔灯明〕自体を照明すると認められる³¹。

と説かれている」と声高に主張している³²。

【正しい認識手段の定義と矛盾する過失】

この〔ような解釈〕は、自身の言葉と矛盾すること (rang tshig 'gal ba) や自己自身にも同じ帰結が付随すること (rang la yang thal ba mtshungs pa) などといった拒斥 (gnod byed) が間断なく降り注ぐ大きな元である。このことについても要点だけ (phyogs mtshon tsam) を述べるならば、『リクテル』で、

欺かないこと (mi slu) と、未だ認識されていない対象を明らかにすること (ma shes don gsal) 〔という正しい認識手段に関する定義の〕二つ

29 *Rigs gter rang 'grel* p. 262, l. 1.

30 Dreyfus [1997] p. 403でも指摘されているように、この自己認識に客体は存在しないという解釈をサバンも同様に述べている。「(反論) 自己自身が〔自己認識の〕客体である*。(答え) 自己に客体と主体〔が存在することは〕矛盾する。従って、自己認識に客体が存在すると説明されているのは、比喩的に〔そのように言われているにすぎないの〕である。」(*Rigs gter rang 'grel* p. 66, ll. 13-15: rang rig yul yin no zhe na/ rang la yul dang yul can 'gal lo// des na rang rig la yul yod par bshad pa ni btags pa ba yin no//) なお福田 [1990] pp. 57-58, n. 6によれば*を付けた箇所のデルゲ版はrang rig yul yin noであるが、他にrang nyid yul yin noという異読があり、本稿もその異読を支持して訳した。ただし、ヤクトゥンは自己認識が自己認識の客体であるという敵者の説を引用しており、前者のテキストも捨てがたい。

31 PV III 329abc: prakāśamānas tādātmyāt svarūpāsya prakāśakah/ yathā prakāśo 'bhimatas. (ji ltar de yi bdag nyid phyir// gsal byed rab tu gsal ba na// rang gi ngo bo gsal byed 'dod//).

は、自相を理解する (rang mtshan rtogs pa) という点で意味的に一致している。³³

と〔説かれている。その〕真意を註釈する時、「まとめるならば (mdor na)、〔正しい認識手段〕自身の認識対象 (gzhal bya) である自相に対して、新しく欺かない (107a1) 知 (gsar du mi slu ba'i shes pa) こそが正しい認識手段の定義である」³⁴と〔正しい認識手段は自相を認識対象としている〕とあなた自身が主張しているながら同時に、あなたは、正しい認識手段たる自己認識知覚 (rang rig mngon sum tshad ma) ³⁵すべてに認識対象は存在しないと主張している。このことは、承認していることが直接矛盾していることにどうしてならないのか。よく考えてみたまえ。

32 Cf. *Rigs gter Y* p. 583, ll. 4-14. ケードゥブジェは若干省略した形でヤクトゥン説を提示している。ヤクトゥンは PV III 483 「たとえば「二つの燈火」や「燈火と瓶」におけるように。〔一方が〕現わし出されるものであり、〔他方が〕現わし出すものであるという表現は、それ(前者は自ら現われないものであり、後者は自ら現われるものであること)に依存してなされる。(戸崎訳) (yathā pradipayor dipaghaṭayoś ca tadāśrayaḥ/ vyaṅgyavyaṅjakabhāvena vyavahāraḥ pratanyate//) を根拠として、自己認識に客体が存在しないという自説を補強している。たとえば、二つの灯明は、各々照明するものとして生じているので、一方の照明が他方の照明と照明される対象 (gsal bya) と照明する主体 (gsal byed) の関係になることはない。それと同様に、照明するものとして生じている自己認識は自己認識自身と認識される対象 (rig bya) と認識する主体 (rig byed) にはなりえない。よって、自己認識に客体は存在しないと解釈している。 *Rigs gter Y* p. 583, ll. 14-21 を参照。

33 *Rigs gter rang 'grel* p. 227, ll. 4-5. ここで引用されているサバンによる正しい認識手段の定義については西沢 [2007] に詳しい。同論文によれば、正しい認識手段の定義に関して「無欺性 (avisamvādatva)」と「新得性 (ajñātārthaprakāśatva)」をどのように解釈するかに問題があるようであるが、ケードゥブジェがここで問題としているのは、ヤクトゥンが正しい認識手段は自相を認識対象としていると定義の一部に述べておきながら、その一方で自己認識に認識対象が存在しないと主張していることであり、正しい認識手段の定義の問題については言及されていない。

34 *Rigs gter Y* p. 557, ll. 6-8 に同文がある。

35 ここでケードゥブジェは客体 (yul) ではなく、認識対象 (gzhal bya) と述べているが、ケードゥブジェの理解では、客体と認識対象とは同義 (don gcig) であるので、この言い換えに問題はない。 *Yid kyi mun sel* 11b5-6 参照。

【テキストから逸脱する過失】

さらにまた、〔あるものが〕正しい認識手段であるならば、〔それは〕必ず認識対象を測るもの (gzhal bya 'jal ba) なのであるから、正しい認識手段たる自己認識知覚すべては客体の存在しないものであると主張することは、

正しい認識手段とは欺かない知である。³⁶

云々と〔説かれている〕全てのテキストから逸脱したものとなっているのである。

【喩例と矛盾する過失】

所知を主題として、灯明に照明される対象 (gsal bya) は存在しないことが帰結してしまう。なぜならば、自己認識に客体は存在しないからである。三輪に解答はない ('khor gsum la lan med)。³⁷

【他説5】

さらにまた、所知を主題として、所取の形象 (gzung rnam) が認識対象、能取の形象 ('dzin rnam) が認識手段、自己認識が結果 ('bras bu) であるとする認識構造の設定 (tshad 'bras kyi rnam gzhaḡ) は妥当ではないことが帰結してしまう。なぜならば、〔あるものが〕自己認識であるならば、〔それは〕必ず認識対象の存在しないものだからである。この〔反論³⁸〕に対して、〔あなたは〕次のように解答している。すなわち、(ヤクトゥン説)「〔もしそのような認識構造の設定が妥当であるならば、必ず所取の形象が能取の形象の客体でなければならないとするならば、〕所知を主題として、〔あることが、他者を〕排除〔する知〕にとって (sel ngor) であるならば、〔それは〕必然的でなければならない (yin dgos) ことが帰結してしまう。³⁹ なぜならば、そのような〔所取の形象が認識対象、能

36 PV II 1ab: pramāṇam aṅgaṃ vādi jñānam. (tshad ma bslu med can shes pa//).

37 「三輪に解答はない」というのは、論証対象の属性と論証因および遍充関係という三つのことについて如何なる解答もすることはできないという意味である。「認める」('dod) 「論証因は成立していない」(rtags ma grub) 「遍充関係は成立していない」(ma khyab) のいずれとしても答えられないことを意味していると考えられる。

38 この反論はヤクトゥンが引用する敵者の反論である。Rigs gter Y p. 583, l. 21-p. 584, l. 7参照。

取の形象が認識手段、自己認識が結果であるとする認識構造の〕設定が妥当であるならば、必然的に所取の形象は能取の形象の客体(gzung rnam 'dzin rnam gyi yul) でなければならない(yin dgos) からである。従って、所取の形象と能取の形象および自己認識という三者が異なったものであること(thada yin pa) は妥当ではないので、そのような〔所取の形象が認識対象、能取の形象が認識手段、自己認識が結果であるとする〕認識構造の設定も妥当ではない。しかしながら、それら〔所取の形象、能取の形象、自己認識という三者〕が異なったものとして顕現している錯誤知にとって(blo 'khrul ba'i ngor)、そのような〔所取の形象が認識対象、能取の形象が認識手段、自己認識が結果であるとする認識構造の〕設定をなさずにすぎないのである。

所取〔の形象〕と能取〔の形象〕および〔自己〕認識という三者(gzung 'dzin rig gsum) が異なったものであることも妥当ではない。すなわち、〔もしもそれら三者が異なったものであるとするならば、〕所知を主題として、幻術師の呪文(sgyu ma mkhan gyi sngags rdzas) によって眼が惑乱している者(bslad pa'i mig can) に、〔泥塊が〕幻の馬や象(sgyu ma'i rta glang) など〔として〕顕現している、その〔幻の馬や象など〕も馬や象などであることが帰結してしまう。なぜならば、単一の知(blo gcig) における所取〔の形象〕と能取〔の形象〕および〔自己〕認識という三者は異なっている(thada) からである。〔単一の知における所取の形象と能取の形象および自己認識という三者が異なっているならば、幻術師の呪文によって眼が惑乱している者に、泥塊が幻の馬や象などとして顕現している、その幻の馬や象なども馬や象などであるという〕遍充関係は〔成立してい〕ないというならば、それらを喩例と例示対象(dpe don) として

39 この箇所の解釈は難しい。ここでヤクトゥンは yin dgos par thal とだけ述べており、何が省略されているのか明かではない。ここでヤクトゥンが批判しようとしているのは、所取の形象が認識対象、能取の形象が認識手段、自己認識が結果であるとする認識構造の設定が成り立つならば、所取の形象が能取の形象の客体であるという説である。ヤクトゥンにとって認識構造の設定は他者を排除する知にとって成り立つものであるが、敵者が主張するように認識構造の設定が成り立つことにより必然的に所取の形象が能取の形象の客体となる必要があるとすると、他者を排除する知にとって成り立つものであるならば、全てが成り立つことになってしまうと批判していると理解した。このように解釈して yin dgos par thal を「必然的であることが帰結してしまう」と訳している。

結びつけて説明することは(107b1) 妥当ではないことが帰結してしまう。喩例と例示対象として如何なるテキストによって結びつける〔のかという〕ならば、
 知自体は区別を持たないが⁴⁰、
 云々〔というテキスト〕によって結びつけるのである⁴¹。という。

【喩例と例示対象として結びつけることが顕現する知にとっての場合の過失】

その〔解答〕⁴²について〔私は〕次のことを問うことにしよう。すなわち、その二つのことを喩例と例示対象として結びつけることは、〔他者を〕排除〔する知〕にとって (sel ngor) であるのか、それとも顕現〔する知〕にとって (snang ngor) であるのか。後者の場合には、喩例と例示対象との設定 (dpe don gyi rnam gzhas) が顕現〔する知〕にとってであるならば、認識構造の設定 (tshad 'bras kyi rnam gzhas) が〔他者を〕排除〔する知〕にとって〔設定されたもの〕であることは損なわれる ('bud)。

【喩例と例示対象として結びつけることが他者を排除する知にとっての場合の過失】

(反論)〔その二つのことを〕喩例と例示対象として結びつけることは、〔他者を〕排除〔する知〕にとってである。(答え) 所知を主題として、〔あることが、他者を〕排除〔する知〕にとってであるならば、〔それは〕必然的でなければならぬ (yin dgos) ことが帰結してしまう。なぜならば、〔他者を排除する知にとって〕喩例と例示対象をそのように結びつけることが妥当であるならば、必然的に所取〔の形象〕と能取〔の形象〕および〔自己〕認識という三者は異なったものであってはならない (ma yin dgos) からである。三輪に解答はない。

【客体を損滅することになる過失】

さらにまた、〔あなたは〕能取の形象と所取の形象が異なったものであること ('dzin rnam dang gzung rnam tha dad yin pa) が、錯誤知によって仮設されたもの (blo 'khrul bas btags pa) であるということ⁴⁴を理由にして、能取の形象は客体の存在しないもの (yul med) であると主張している。このことは、すべての知の客体を損滅している (skur ba 'debs pa) に尽きる。すなわち、所知を主題として、すべての分別知 (rtog pa)⁴⁵に客体は存在しないことが帰結してしまう。なぜ

ならば、分別知に外界のように顕現しているもの (phyi rol lta bur snang ba) は、

40 PV III 353a: avibhāgo 'pi buddhyātmā. (blo bdag rnam par dbyer med kyang//). ここでケードゥブジェは省略して引用しているが、ヤクトゥンはPV III 354-355を引用している (*Rigs gter Y* p. 584, ll. 17-21)。また *Rigs gter Y* p. 604, l. 18-p. 605, l. 3ではPV III kk. 354-357が引用されている。PV III 354-357は、幻術師の比喻を用いて本来単一であるはずの知がなぜ所取の形象と能取の形象および自己認識という三者として顕現するかを説明する偈としてチベットの学僧達の間で知られている (新井 [2002] 参照)。そのうちPV III 354の解釈が特に重要であるので、ここに提示しておく。「知自体は〔勝義には〕 区別をもたない (一者である) が、誤った見解をもった者たちによって、あたかも所取〔形相〕・能取〔形相〕・認識という差別をもつかのようにみられる。(戸崎訳)」(PV III 354: avibhāgo 'pi buddhyātmā viparyāsitarśanaḥ/ grāhyagrāhakasaṃvittibhedavān iva lakṣyate//) ヤクトゥンは所取の形象と能取の形象および自己認識という三者が錯誤知 (blo 'khrul ba) に異なったものとして顕現する通りに、所取の形象が認識対象、能取の形象が認識手段、自己認識が結果であるとする認識構造の設定をすると解釈している。それに対してケードゥブジェが異なった見解を有していることは序論で述べた通りである。この両者の見解の相違を理解する上で重要なのはPV III 354bの vipariāsitarśana の解釈である。ヤクトゥンはこの言葉を錯誤知 (blo 'khrul ba) と解釈していると考えられる。それに対してケードゥブジェは、この言葉によって、顕現客体 (snang yul) に対しては錯誤しているが、思念客体 (zhen yul) に対しては錯誤していない対象と対応している分別知 (rtog pa don mthun) が示されていると理解している (*Tik chen III* 145b5)。このケードゥブジェの解釈について筆者は十分な理解に至っていないが、以降の議論でケードゥブジェは、ヤクトゥン説のように解釈するならば、自己認識や客体を含めた一切法を損滅することになると批判している。このことから、錯誤知 (blo 'khrul ba) である限り、知とその知に顕現している客体との対応関係は存在せず、それ故にあらゆるものを損滅してしまうと理解していると考えられる。ケードゥブジェの解釈では、分別知は顕現客体に対しては錯誤しているものの、対象が存在していると思念している思念客体に対しては錯誤することなく対象と対応している。従って、世俗を含めたあらゆるものが成り立つと考えているのではないかと推測される。この議論は分別知の顕現の仕方 (snang tshul) と思念の仕方 (zhen tshul) という難解な問題を含んでおり、ここではケードゥブジェとヤクトゥンがPV III 354bの解釈を異にしていることから、認識構造の設定に関する見解も相違していることを指摘するにとどめ詳細は別の機会に譲りたい。

41 この他説5の提示の仕方はヤクトゥンの文章そのものと完全に一致しているわけではなく、ケードゥブジェによるヤクトゥン説の解釈である。 *Rigs gter Y* p. 584, l. 7-p. 585, l. 2参照。

錯誤知によって仮設されただけのものだからである。唯心派 (sems tsam pa) の場合には、青を把握する眼識 (sngon 'dzin mig shes) は客体の存在しないものであることが帰結してしまう。なぜならば、青を把握する眼識と、その〔青を把握する眼識〕に顕現している青 (de la snang ba'i sngon po) が異なったものであることは、錯誤知によって仮設されただけのものだからである。〔青を把握する眼識は客体の存在しないものであるという帰結を〕認めるというならば、唯心派の学説において、全ての他者認識 (gzhan rig) は客体の存在しないものであることは一致しているので、〔あるものが〕知であるならば、〔それは〕必ず客体の存在しないもの (yul med) でなければならないことになってしまう。

そうであるならば、〔あるものが〕正しい認識手段であるならば、〔それは〕認識対象の存在しないものでなければならない (gzhal bya med dgos) ので、〔あるものが〕認識対象であるならば、〔それは〕正しい認識手段によって知覚されていないはずである (ma dmigs dgos) ことになる。それ故に、〔あるものが〕認識対象であるならば、〔それは〕存在してはならないと主張する学説 (grub mtha') を努力して承認しなければならなくなってしまう。

【一方が勝義であり、他方が世俗である過失】

さらにまた、自己認識を実体として成立しているもの (rdzas grub) として承認してから、その〔自己認識〕と所取の形象を異なったものではないと承認し、七部〔論理学書〕(sde dbun) の(108a1)〔究極的〕真意 (dgongs pa) は形象虚偽派 (rnam rdzun) にあるとあなた自身が『リクテル』の真意を註釈⁴⁶している。その時、これら〔あなたが〕心の底から主張したこと (zhe nas dam bcas pa) も極めて大きな自己矛盾 (nang 'gal) である。なぜならば、形象虚偽派の場合、諸々

42 その二つのこととは、幻術師によって眼が惑乱された者に泥塊が馬や象などとして顕現することと、所取と能取および認識の三者が錯誤知に異なったものとして顕現することを指す。

43 この批判はヤクトゥンの批判の仕方をケードップジェが逆手に利用して批判したものである。注39と同様に解釈して翻訳した。

44 これはケードップジェによるヤクトゥン説の解釈である。実際にヤクトゥンがどのように考えていたかどうかは明確でない。注13を参照。

45 Z版107b3では rtag pa となっているが、Kr版92a5、Ku版113b4に従い rtog pa と読んだ。

の形象は増益されたもの (sgro btags) として認めなければならないので、〔あるものが〕ある知の所取の形象であるならば、〔それは〕世俗諦 (kun rdzob bden pa) として認めなければならないが、自己認識が実体として成立しているならば、〔自己認識を〕勝義諦 (don dam bden pa) として認めなければならないが、一方が世俗であり、他方が勝義であるならば、〔その両者は〕異なったものであるはずだからである。

【自己矛盾の過失】

また、あなたは認識構造を設定する箇所 (skabs) で、七部〔論理学書〕の究極的真意 (dgongs pa mthar thug) は形象虚偽派〔にある〕と直接 (dngos su) 主張しており、形象虚偽派の学説 (lugs) において、「増益された所取の形象 (gzung rnam sgro btags) が認識対象、その〔増益された所取の形象〕を把握する形象 (de 'dzin pa'i rnam pa) が認識手段、その〔増益された所取の形象〕を把握する仮の自己認識 (rang rig btags pa ba) が結果であると認めている」と主張している⁴⁷。よって、七部〔論理学書〕の自説 (sde bdun rang lugs) において、正しい認識手段たる自己認識 (rang rig tshad ma) は存在しないと〔あなたは〕承認しているのであり、〔そのことと〕自己認識知覚を設定する時、物質から区別されて認識として生じているすべてのもの (bem po las log nas rig par skyes tsam)、まさにそれが真の自己認識 (rang rig mtshan nyid pa) であると自説において承認していることがどうして直接矛盾していないのか。

46 ヤクトゥンは、ダルマキールティによって経量部の学説、唯心形象真实派多様不二 (sems tsam rnam bden pa sna tshogs gnyis med) の学説、唯心形象虚偽派の学説という三つの学説が説かれており、このうち前二学派の学説は未了義 (drang don) であり、唯心形象虚偽派の学説のみが了義 (nges don) であると解釈している (*Rigs gter Y* p. 605, l. 10-p. 606, l. 3)。彼はこの理解をサバンの真意としているが、サバンは了義未了義という言葉を使うことなく「師(ダルマキールティ)は外界の対象を承認する時、経量部のように〔説明〕なさっており、所知が〔知の〕中に入る時、無形象派(唯心形象虚偽派)をお認めである。」(*Rigs gter rang 'grel* p. 291, l. 1: slob dpon ni phyir (*sic!*) rol gyi don khas len pa na mdo sde pa ltar mdzad la/ shes bya nang la 'jug pa na rnam med zhal gyis bzhes so//) と述べている。

【客体の存在しない想起が存在する過失】

さらにまた、客体の存在しない想起 (dran pa yul med) が存在することが帰結してしまふ。なぜならば、〔あるものが〕自己認識であるならば、〔それは〕必ず客体の存在しないものだからである。この〔論証〕に遍充関係〔すなわち、あるものが自己認識であり、それが必ず客体の存在しないものであるとするならば、客体の存在しない想起が存在するということが〕〔成立してい〕ないというならば、想起という論証因によって自己認識を論証することは、自己認識によって経験される客体 (myong ba'i yul) が、後〔に生じる〕想起知 (rjes kyi dran shes) によって思い起こされなければならないという理由によって〔論証するので〕ないならば、他の如何なる関係があるというのか。正理をご存知であるあなたが主張したまえ。

【勝義諦を理解できないことになる過失】

さらにまた、〔あなたは〕「所取〔の形象〕と能取〔の形象〕および〔自己〕認識という三者 (gzung 'dzin rig gsum) が異なったものとして分けられること (tha dad du phye ba) は、〔他者を〕排除〔する知〕にとつての設定 (sel ngo'i rnam gzha) (108b1) であるので、その〔所取の形象と能取の形象および自己認識という〕三者が異なったものであることは妥当ではない⁴⁸」と主張している。このことは、〔あることが、他者を〕排除〔する知〕にとつての設定であるならば、〔それは〕妥当であってはならない (mi 'thad dgos) と承認している〔ことになる〕。よつて、〔あるものが〕世俗諦 (kun rdzob bden pa) であるならば、〔それは〕必ず基体が成立していないもの (gzhi ma grub pa) であると承認しているのである。それ故に、勝義諦 (don dam bden pa) を理解する能力 (nus pa) がない

47 *Rigs gter Y* p. 605, ll. 5-7にはほぼ同文がある。サバンが「形象虚偽派は対象として顕現している増益されたものが認識対象、その〔認識対象〕を把握する知が認識手段、仮の自己認識と言われるものが結果であると認めている。」(*Rigs gter rang 'grel* p. 291, ll. 9-11: rnam rdzun pa don du snang ba'i sgro btags gzhal bya de 'dzin pa'i shes pa tshad ma/ rang rig btags pa ba'i tha snyad 'bras bur 'dod pas) と述べているのを自説の根拠としていると考えられる。なお、このヤクトゥン説は認識構造の議論を扱う *Yid kyi mun sel* 123b4-5で他説として提示され、*Yid kyi mun sel* 124b6-125a2で否定されている。同箇所に関する論文として池田 [1992] がある。

と〔あなたは〕承認している〔ことになる〕。なぜならば、言説諦(tha snyad bden pa)に依存せずして、勝義諦を理解することはできないと勝者(rgyal ba)と勝者に従う者達(rgyal ba'i ring lugs pa)は一致して説かれており、〔あなたは、あるものが〕言説諦であるならば、〔それは〕基体が成立していないと承認しているからである。

従って、この主張は輪廻と涅槃('khor 'das)および煩惱と清浄(kun byang)によってまとめられる一切法を損滅しているので、この虚偽なる教えによってローカーヤタ派の流儀(rgyang 'phen gyi ring lugs)が明らかにされているのである。

L2. 自説の設定

【所取の形象と能取の形象について】

さて、自説(rang lugs)を説明しよう。それも、すべての知に、〔知それ〕自体である経験する〔側面〕つまり照明しつつ認識する側面(rang gi ngo bo myong ba gsal rig gi cha)と、〔知〕自身〔が対象としている〕客体の形象が昇っている側面(rang yul gyi rnam pa shar ba'i cha)との二つ〔の側面〕がある。前者を「能取の形象」('dzin rnam)と言い、経量部と唯心派(mdo sems)の何れの学説においても、まさにそれを自己認識知覚の定義基体(mtshan gzhi)として認めている。他方、後者を「所取の形象」(gzung rnam)と言い、まさにそれを自己認識知覚によって経験される対象(rang rig mngon sum gyis myong bya)として認⁵⁰めている。

従って、能取の形象に「自己認識」という表現があてはまる(tha snyad 'jug pa)

48 これはヤクトゥンが直接このように述べているのではなく、ヤクトゥン説に対するケードゥブジェの解釈である。おそらく、ケードゥブジェはヤクトゥンの言う錯誤知(blo 'khrul ba)と他者を排除する知を同義と捉えて、このように述べたものと考えられる。ヤクトゥンは真相(yin lugs)においては所取の形象と能取の形象および自己認識の三者は異なったものではないが、錯誤知(blo 'khrul ba)にそれら三者が異なって顕現する通りに設定すると述べているので、ヤクトゥンにとって錯誤知に顕現しているものが世俗において成り立っているならば、ケードゥブジェの指摘は過剰なものである可能性がある。Rigs gter Y p. 604, l. 9-p. 605, l. 5を参照。

49 世俗諦に依拠せずして勝義諦を理解することはないということは、Yid kyi mun sel 39a5-b3でも同様に説かれている。

意味は、諸々の知に存在している経験する〔側面〕つまり照明しつつ認識する側面に他ならないことを意図して、『リクテル』でも、「自己認識は物質から区別されたすべてのものである」と説かれたのである。⁵¹ そうではなく、物質から区別されて認識として生じているすべてのもの (bem po las log nas rig par skyes tsam) が、自己認識を設定する根拠 (jog byed)⁵² であることにより、「自己認識に客体は存在しない」と説いているのではない。さもなければ、〔あるものが〕認識として生じている (rig par skyes pa) という論証因 (rtags) によって、〔それは〕客体の存在しないもの (yul med pa) であると論証することができることになってしまうので、〔あるものが〕認識であることによって〔それが〕客体を認識しない (109a1) ことや、〔あるものが〕客体であるならば、〔それは〕知によって認識されないと論証しなければならないことになる。従って、顛倒した学説のみを信奉するという破滅を得ることになってしまう。

【毘婆沙師が自己認識を承認しない理由】

毘婆沙師 (bye btag smra ba) も、諸々の知に存在している経験する〔側面〕つまり照明しつつ認識するというそのような側面を承認している。しかしながら、その〔側面〕を自己認識として承認していない。その理由も、〔毘婆沙師は〕知を無形象なもの (rnam med) として承認するので、「所取の形象」というものを全く承認しない。そのことを理由として、諸々の知に存在している経験する〔側面〕つまり照明しつつ認識する側面を自己認識として〔毘婆沙師は〕承認しないのである。すなわち、認識される対象 (rig bya) が存在していない自己認

50 ケードップジェの自己認識理論を理解する上で、彼の所取の形象と能取の形象解釈を理解することは極めて重要である。Yid kyi mun sel 76a4-79a2ではその所取の形象と能取の形象について詳しく説明されており、Tshad 'bras chen mo 12b3-16a5にも重要な記述がある。村上 [2006] でその意味について解説している。

51 ギェルツァブジェも同様に解釈している。「〔自己認識知覚とは〕物質から区別されたものであると〔サパンが〕説かれているのは、全ての知にある経験する側面である能取の形象まさにそれが自己認識知覚であると示しているのである。」(Rigs gter D 92a5: bem po las log par gsungs pa ni/ shes pa kun gyi myong ba'i cha 'dzin pa'i rnam pa de nyid rang rig mngon sum du ston pa yin la/)

52 Z版108b6では 'jog byed min pas となっているが、Kr版93a6とKu版115a2に従い、'jog byed yin pas と読んだ。

識や、経験される対象 (myong bya) のない経験する主体 (myong byed) は妥当ではないと考えているのである。

【二相性と自己認識の関係】

従って、知を有形象なもの (rnam bcas) として承認する者達には、所取の形象が存在していることが成立しており、まさにその〔所取の形象〕が、知に存在している経験する〔側面〕つまり照明しつつ認識する側面とは別のものではない (don gzhan ma yin pa) と成立した時、自己認識は容易に (bde blag nyid du) 成立することになる。よって、

二相によっても自己認識は成立する。⁵³

と説かれているのである。

そのように〔理解すること〕なく、知に存在している照明しつつ認識する側面 (gsal rig gi cha) は自己認識であるけれども、客体を認識する必要がないならば、所取の形象が存在しないと承認することと自己認識が存在すると承認することに矛盾はないこと (gal ba med pa) になる。また、所取の形象が成立することによって自己認識が成立しなければならないという〔所取の形象と自己認識との〕関係 (brel pa) がどうしてあるのか。思慮ある者達は考えてみたまえ。

従って、諸々の知に存在している経験する〔側面〕つまり照明しつつ認識する側面が経験する主体 (myong byed) であり、個々の知に存在している所取の形象が経験される対象 (myong bya) である。この意味を賢者達は「自己認識」と主張するのである。

【経量部と唯心派の自己認識解釈に関する相違点】

それも、経量部 (mdo sde pa) は自己と一体となっている客体 (rang gi bdag nyid du gyur pa'i yul) を認識する知覚であることにより「自己認識知覚」と認めている。他方、唯心派 (sems tsam pa) は自己を〔所取と能取との〕両者が存在しないというあり方で (rang dang gnyis su med pa'i tshul gyis) その〔自己という〕客体を認識する知覚であることに (109b1) より「自己認識知覚」と語

53 原文は tshul gnyis pas kyang rang rig grub//であるが、同定できていない。

り、自己と一体となっている客体を認識することにより自己認識として設定しない。なぜならば、青も青を把握する知覚と一体のもの(bdag nyid)として認めているけれども、青を把握する眼識は青に対して他者認識(gzhan rig)だからである。

従って、経量部は自己認識と他者認識の違い(khyad par)を、ある客体が〔その客体を把握する知〕自身と別のものであるか否かの点から(rang las don gzhan yin min gyi sgo nas)設定するが、唯心派は、ある客体を把握する時、二顕現の有無の点から⁵⁴(gnyis snang yod med kyi sgo nas)設定する。

このようなあり方により、経量部と唯心派の両〔学派〕は、自己認識知覚の定義(mtshan nyid)も異にしている。すなわち「経量部の場合には、自己認識知覚の定義は、自己と一体となっている客体を直接的に認識する、分別知と離れており、錯誤していない知(rtog bral ma 'khrul ba'i shes pa)〔である。他方〕唯心派の場合には、自己認識知覚の定義は、自身の把握客体(rang gi snang yul)を二顕現と離れているというあり方で(gnyis snang dang bral ba'i tshul gyis)直接的に理解する、分別知と離れており、錯誤していない知である」云々というようにそれぞれ区別して⁵⁵(so sor phye ste)主張している。

まさにそれ故に、「諸々の知の〔自〕体(ngo bo)は自己認識である」とか、「諸々の知は自己認識を伴っている」(rang rig dang bcas pa)と主張されるべきである。「諸々の知は〔知それ自〕体に対して(ngo bo la)自己認識」であるとか、「諸々の知は自己認識である」(rang rig yin)と主張されるべきではない。

54 自己認識と他者認識に関する経量部と唯心派の見解の相違については、福田[1988]、池田[1993]を参照。なお、ほぼ同内容の文章が *Tik chen III* 83b1-2, 118a2-5にある。

55 筆者はかつてこのケドゥップジェの主張する唯心派の他者認識の問題について検討し、ダルマキールティの思想においてケドゥップジェのように解釈することも可能ではないかと論じたことがある(拙稿「rang rig paに関するケドゥップジェの解釈」『日本西藏学会会報』54, pp. 17-31, 2008)。その後、小林久泰博士からご批判を受け(小林久泰「認識結果としての自己認識」『日本西藏学会会報』55, pp. 121-130, 2009)、筆者も何度か再考してみた。その結果、現在ではケドゥップジェのように解釈することは無理があるのではないかと考えている。そこで、かつての結論は撤回させて頂きたい。関係諸先生方には混乱させてしまったことをここでお詫び申し上げます。

【所取の形象の意味】

そのように、自己認識によって捉えられる「知の所取の形象」と語られるもの、それもまさにその知自身 (shes pa de nyid) を指して語られるのである。また、形象が昇っている (rnam pa shar ba) ということの意味は、〔知が〕形象として生じていることこそ (rnam par skyes pa nyid) を指して述べているのであり、客体と知との間に垣根のような形象 (rnam pa rib ma lta bu) が存在しているのではないと以前に正理によって正しく確定している⁵⁶。まさにそのことは、経量部と唯心派との両〔学派に共通〕の学説である。それ故に、『〔中観心論〕思釈炎』(rtog ge 'bar ba)「瑜伽行〔派〕の真実入門章」(rnal 'byor spyod pa'i de kho na nyid la 'jug pa'i le'u)⁵⁷で、知を (110a1) 有形象なものとして承認する实在論者達 (dngos smra ba dag) の主張を語る時、次のように説かれている。すなわち、

所取と能取の両者〔を持つ〕識が活動する時、色形などといった多様な客体の形象の顕現が生じるが、その顕現している多様な形象も如何なるものであるのかというならば、識が客体の形象として変化しているものである⁵⁸。

と説かれているのである。

56 知の所取の形象が知自身であることや、「形象が昇っている」(rnam pa shar ba) ということの意味については *Yid kyi mun sel* 76a4-79a2で詳論されている。その議論のなかの76b4-5、77a3-5で、客体と知の間に形象が介在しているという説も否定されている。

57 デルゲ版に記されている章名は「瑜伽行派の真実確定入門〔章〕」(Tj 227a6-7: rnal 'byor spyod pa pa'i de kho na nyid gtan la dbab pa la 'jug pa) である。

58 Tj 211a1-2: gzung ba dang 'dzin pa gnyis kyi rnam par shes pa 'jug pa na/ gzugs la sogs pa yul sna tshogs kyi rnam par* snang ba rab tu skye ste/ de'i rnam pa sna tshogs snang ba de yang gang zhe na/ rnam par shes pa yul gyi rnam par yongs su 'gyur ba** gang yin pa'o***//. *Z版110a1、Kr版94a6、Ku版116a5すべて rnam pa である。**Z版110a1、Kr版94a6、Ku版116a5すべて gyur ba である。***Z版110a2、Kr版94a6は pa'am Ku版116a5は pa'o である。

L3. 論難の排斥

【論難 1】

すべての知が〔知それ〕自体 (rang gi ngo bo) に対して知覚 (mngon sum) でないならば、

〔知それ〕自体は語の対象ではない。それ故に、その〔知それ自体〕⁵⁹ に対して全ては知覚である。⁶⁰ ということと矛盾する。

【PV III 287cd の意味】

そのテキストの意味は、「諸々の知の自体は語の対象 (sgra don) ではなく、対象たる自相 (don rang mtshan) である。それ故に、その〔知自体〕に対して経験する主体 (myong byed) として働くすべての正しい認識手段は、その〔知それ自体〕に対して知覚である」という意味であって、「すべての知は〔知それ〕自体に対して知覚である」という意味ではない。

【論難 2】

ある者は、「分別知 (rtog pa) は分別知に対して知 (shes pa) であるのか、それとも、物質 (bem po) であるのか。何れでもないならば、〔分別知は〕分別知に対して実在 (dngos po) ではないことになってしまう。知であるならば、自己

59 PV III 287cd: svarūpañ ca na śabdārthas tatrādhyakṣam ato 'khilam// (rang gi ngo bo sgra don min// de phyir de la kun mngon sum//).

60 ロントゥンは知が知それ自体に対して知覚であることの典拠として PV III 287cd を引用している。「知自体は語の対象として成立していないので、その〔知それ自体〕に対して如何なる知も分別知となることはありえず、全ての知は〔知それ〕自体に対して分別知を離れており、錯誤していないからである。〔全ての知は知それ〕自体に対して知覚に他ならないと説明されている。すなわち、「〔知それ〕自体は語の対象ではない。それ故に、その〔知それ自体〕に対して全ては知覚である」と極めて明確に説かれている。」(Rigs gter R 147b5-6: blo rang gi (sic!) sgra don du ma grub pas/ de la ltos nas shes pa gang yang rtog par 'gro mi srid cing/ shes pa thams cad rang gi ngo bo la rtog bral ma 'khrul ba'i phyir ro// rang gi ngo bo la mngon sum kho nar bshad de/ rang gi ngo bo sgra don min// des na de la kun mngon sum// zhes shin tu gsal bar gsungs so//)

認識または他者認識 (gzhan rig) の何れかとなるが、他者認識であることは妥当でない。よって、それ(分別知)はそれ(分別知)に対して自己認識であると承認しなければならない」と言う。

【自己認識と他者認識の設定について】

これは、智慧が粗雑な愚か者達による考察の仕方である。「實在 (dngos po) も物質と認識との両者 (bem rig gnyis) に限定されるわけではない」と以前に既に説明している。また、「[あるものが]⁶¹知であるならば、[それは]自己認識か他者認識かの何れかでなければならない (gang rung yin dgos) が、[あるものが]あるものに対して知 (shes pa) であるならば、[それは] それに対して自己認識か他者認識かの何れかでなければならないわけではない (gang rung yin dgos pas ma khyab) と、これまでに説明し終えた多くのことから知られるべきである。⁶²

愚かなる者達の錯誤の連なりは無限であり、[それら全てを否定したとしても] 成果は少ないので、否定と確立を詳しくは語らない。(110b1)

【中間偈】

眼を有する者が考察しない限り、多くの盲目の者が考察したとしても、
巨象の姿を誤って説明する虚偽が増すばかりである。

61 ケードゥブジェは物質でも知でもないものとして、毘婆沙師の虚空 (nam mkha'), 経量部の人 (skyes bu)、唯心派の滅尽定 ('gog snyoms)、全ての学説で認められる習気 (bag chags) を挙げている。このことは同時知覚の必然性の論証因 (lhan cig dmigs nges kyi rtags) を論じる箇所ですべて述べられている。科文では「Q2 論証因の提示および[主題、論証対象の属性、論証因という]三つの意味の確認 (rtags dgod cing don gsum ngos gzung ba)」下である。Yid kyi mun sel 93b2-4, 東洋文庫 [1998] p. 41参照。

62 このことがどこで説かれているのかははっきりしない。筆者が調べた限りでは、少なくともケードゥブジェはこの通りのことは述べていない。おそらく、条件文の前件と後件に変項が加わることにより包摂関係が変わることを問題としていると考えられる。この問題をケードゥブジェは spyi khyab と sgos khyab という遍充概念を用いて説明している。Yid kyi mun sel 9b3-6, 12b5-13a3, 18a1-6, 69b4-70a1の議論を参照。

それと同様に、明晰な智慧を有する私が正しく考察しない限り、この〔自己認識という〕難問に精通していると自惚れている多くの者達が考察したとしても、誤った説明が増すばかりである。

〔これは〕中間偈である。

自己認識知覚を正しく説明しおえた。

略号表および主要参考文献

略号表

brJed byang chen mo

Tsong kha pa bLo bzang grags pa. *rGyal tshab chos rjes rje'i drung du gsan pa' i tshad ma'i brjed byang chen mo*. Nga pa, Zhol ed.

D

sDe dge edition bstan 'gyur.

PS I

Dignāga. *Pramāṇasamuccayavṛtti*. Ernst Steinkellner ed. In *Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1—A hypothetical reconstruction of the Sanskrit text with the help of the two Tibetan translations on the basis of the hitherto known Sanskrit fragments and the linguistic materials gained from Jinendrabuddhi's Tikā*. www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga_PS_1.pdf, 2005.

PV

Dharmakīrti. *Pramāṇavārttika*. Yūsyō Miyasaka ed. 『インド古典研究』 Acta Indologica II, 成田山新勝寺, 1971/72. (本稿で章立ては宮坂校訂本 I II III を II III Iに変更)

Rigs gter D

rGyal tshab rje Dar ma rin chen. *Tshad ma rigs pa'i gter gyi rnam bshad legs par bshad pa'i snying po*. In *A Recent Rediscovery: Rgyal-tshab's Rigs gter rnam bshad. A Facsimile Reproduction of Rare Blockprint Edition*. edited by Georges B. J. Dreyfus in collaboration with Shunzo Onoda. Kyoto: Nagata Bunsyodo, 1994.

Rigs gter R

Rong ston Shākya rgyal mtshan. *Tshad ma rigs pa'i gter gyi rnam bshad nyi ma'i snying po*. In *The Collected Works of Rong-ston Shak-kya rgyal-mtshan*, Volume-A, (Ka). Rajpur: Sa skya rgyal yongs gsung rab slob gnyer khang, 1999.

Rigs gter rang 'grel

Sa skya paṅḍita Kun dga' rgyal mtshan. *Tshad ma rigs pa'i gter gyi rang 'grel*. In *dPal ldan sa skya pa'i gsung rab*, 16. Beijing: Mi rigs dpe skrun khang dang mtsho sngon mi rigs dpe khong khang, 2004.

Rigs gter Y

g.Yag ston Sangs rgyas dpal. *sDe dbun 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*. In *dPal ldan sa skya pa'i gsung rab*, 16. Beijing: Mi rigs dpe skrun khang dang mtsho sngon mi rigs dpe khong khang, 2004.

Thar lam gsal byed

rGyal tshab rje Dar ma rin chen. *Tshad ma rnam 'grel gyi tshig le'ur byas pa' i rnam bshad thar lam phyin ci ma log par gsal bar byas pa*. Cha pa, Zhol ed.

Tik chen III

mKhas grub rje dGe legs dpal bzang po. *rGyas pa'i bstan bcos tshad ma rnam 'grel gyi rgya cher bshad pa'i rigs pa'i rgya mtsho las mngon sum le'u'i rnam bshad*. Da pa, zhol ed.

TJ

Bhavya. *Madhyamakahrdayavṛttitarkajvālā*. D. No. 3856

Tshad 'bras chen mo

mKhas grub rje dGe legs dpal bzang po. *Tshad 'bras kyi rnam gzhag chen mo*. A pa, Zhol ed.

Yid kyi mun sel

mKhas grub rje dGe legs dpal bzang po. *Tshad ma sde dbun rgyan yid kyi mun sel*. Tha pa, Zhol ed.

主要参考文献

Dreyfus, George

1997 *Recognizing Reality. Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*. Albany: State of New York Press.

Kuijp, Leonard

1985 Studies in the Life and Thought of mKhas-grub-rje I: mKhas-grub-rje's Epistemological Oeuvre and his Philological Remarks on Dignāga's *Pramāṇasamuccaya* I. *Berliner Indologische Studien*, 1, pp. 75-105.

1994 On Some Early Tibetan Pramāṇavāda Texts of the China Nationalities Library of the Cultural Palace of Nationalities in Beijing. *Journal of Buddhist and Tibetan Studies*, 1, pp. 1-30.

Masamichi, Ichigo

1985 *Madhyamakālamkāra of Śāntarakṣita with his own commentary or vṛtti*

and with the subcommentary or Pañjikā of Kamalaśīla, Kyoto: Buneido Shoten.

Ryusei Keira

- 2004 *Mādhyamika and Epistemology, A Study of Kamalaśīla's Method for Proving the Voidness of All Dharmas, Introduction, Annotated Translations and Tibetan Texts of Selected Sections of the Second Chapter of the Madhyamakāloka*. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien.

新井 一光

- 2002 「『量評釈』「現量章」第354偈の解釈—識の〈三分〉説をめぐって—」『曹洞宗研究員研究紀要』32, pp. 184-148

池田 道浩

- 1992 「ケードゥップジェの形象論について」『駒澤大學佛教學部論集』23, pp. 35-50.
1993 「ケードゥップジェの量果の解釈について」『日本西藏学会会報』39, pp. 8-13.

ツルティムケサン—藤仲孝司

- 2001 『ツォンカパ中観哲学の研究』III, 文英堂書店.

東洋文庫

- 1998 『西藏仏教基本文献』第三卷, 東洋文庫.

戸崎 宏正

- 1979 『仏教認識論の研究』上巻, 大東出版社.
1985 『仏教認識論の研究』下巻, 大東出版社.

西沢 史仁

- 2007 「サキャバンディタの認識手段論—認識手段の定義をめぐって—」『東洋文化研究所紀要』152, pp. 284-230.

福田 洋一

- 1988 「ケードゥップジェの『プラマーナ・ヴァールティカ』註釈における自己認識と他者認識の設定方式について」『日本西藏学会会報』34, pp. 8-15.
1989 『チベット論理学研究』第一巻, 東洋文庫.
1990 『チベット論理学研究』第二巻, 東洋文庫.

村上 徳樹

- 2006 「所取の形象と能取の形象についてのケードゥップジェの解釈」『日本西藏学会会報』52, pp. 3-12.
2009 「対象認識と自己認識の区別について」『印度学仏教学研究』57-2, pp. 1071-1068.

本稿は平成23年度科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。