

ダルマキールティ『他相続の存在論証』

——和訳とシノプシス——

桂 紹 隆

自分自身以外に思考や感情を有する存在が有るか否かは、興味深い哲学上の問題であるが、外界存在を否定し、世界は表象にすぎないと主張する、インド仏教の唯識学派にとっては、とりわけ重要な課題であった。というのは、極端な唯心論は常に、他心の存在を否定する Solipsism へと傾斜し、他者の救済が無意味となってしまうからである。仏陀に帰せられる〈他心知〉という超能力も説明できなくなる。ところが、自分自身とは別に、他心の存在を認めれば、外界実在論へ一歩踏み出すことになる。このようなディレンマに直面した唯識学派は、彼等の論書の処々に他心の問題に言及する。中でも、ダルマキールティの『他相続の存在論証』(Santānāntarasiddhi) は、この問題を扱う最初の独立の論書として注目されねばならない。本稿は、将来ダルマキールティの他心論を論ずる為の資料として、とりあえず全訳とそのシノプシスを提示しようとするものである。

本書はチベット語訳でしか残存しないが、和訳にあたっては次の校訂本を用いた。

Th. Stcherbatsky, ed., *Santānāntarasiddhi of Dharmakīrti*, *Bibliotheca Buddhica* XIX (1916, Reprint: 1970) ——Vinitadeva の Tikā (V注) 及び, Ngag-dbang-bstan-dar の注 (Ng 注) を含む。

Peking 版 (P)、Derge 版 (D) との校合を行い、採用した variant のみを注記した。

本書には、校訂者の手になるロシア語訳があり、近年それが英訳されている。*Establishment of the Existence of Other Minds, Papers of Th. Stcherbatsky, Calcutta, 1969.*

北川秀則氏による紹介と英訳がある。

「仏教に於ける他我存在の一証明——Saṃtānāntarasiddhi の紹介——」『文化』18-3、1954（多忙中にもかかわらず、当該論文のコピーを送付して下さった御牧克己氏に謝意を表す。）

“A Refutation of Solipsism (Annotated Translation of the Saṃtānāntarasiddhi),” *Journal of the Greater India Society*, Vol. XIV-1, 2, 1955. Reprint: 『インド古典論理学の研究』（1965）所収。

和訳にあたっては、これらをすべて参照した。これら先人の労作があるにもかかわらず、あえて再び翻譯を試みるのは、テキスト校訂・訳ともに幾分か先人の瑕瑾を修正し、原文に忠実で理解に容易なものを提示したいと願うからである。

類書に Ratnakirti の Saṃtānāntaradūṣaṇa があり、Thakur, ed., Ratnakirtinibandhāvalī (Patna, 1957; Reprint: 1975) に収められている。梶山雄一氏の英訳がある。

“Buddhist Solipsism——A free translation of Ratnakirti’s Saṃtānāntaradūṣaṇa”, *Journal of Indian & Buddhist Studies* Vol. XIII-1 (1965).

その序は、議論の思想史的背景を述べ有益である。

本格的な「ダルマキールティの他心論」は別稿を期すとして、いくつか目についた点を挙げておく。

- (1) 認識論・論理学を論じる際、通常ダルマキールティは経量部の立場をとるようであるが、本書では、唯識学派の立場を一貫してとっている。対論者は、一部を除き常に経量部である。
- (2) 経量部の提示する〈他心の存在論証〉は明らかに〈Analogyによる論証〉である。（*Encyclopaedia of Philosophy, Other Minds* の項〈J.M. Shorter 執筆〉参照）

- (3) ダルマキールティの議論は、積極的な〈外界非实在論〉ではなく、唯識学派の立場でも他心の存在を論証しようという消極的なものにすぎない。
- (4) 夢の分析にかなりのスペースをさいている。
- (5) 最も注目されるべきは、未だ悟りを得ぬ間は、たといヨーガの修行者の直覚といえども、主客を区別する概念構想を離れていないという、ダルマキールティの言明である。これは、ディグナーガにはじまる直接知覚の定義、「直接知覚は概念構想を離れている (kalpanāpoḥḥa)」¹⁾に対して、ある枠組を設けたことになる。真に〈概念構想〉を離れた知は悟りの知のみであり、それまでの世間的な知はたとい直接知覚といえども、実は〈概念構想〉を離れていないのである。

ダルマキールティ『他相続の存在論証』和訳

0. もし〔实在論者が〕自己の身体について行為 (kriyā) が知 (buddhi) を先行させることを観察した後、他人について前者を把握することにより知 (dhi) の存在を知るのなら、唯心論 (cittamātra) においても、この論法は同じである。¹⁾ (導入偈)

もし自分自身について動作 (bya-ba) と言葉 (brjod-pa) とが〈心の動き〉 (sems kyi g.yo-ba) を先行させることを観察した後、他人について両者を観察することにより〔心の〕〈動き〉を推理するのなら、この論法は唯心論においても同じである。従って、唯心論者も他心 (gzhan gyi sems) の存在を推理しよう。(S. 1) 彼も他の知 (shes-pa) の特別な〈動き〉がないかぎり、動作や言葉 (lus dang ngag gi rnam-par rig-byed 身表業・語表業) としてあらわれる知が、そのようなものとして〔自分自身に〕あることを認めない。(S. 2)

- 1.1. 「他人の知の働き (byed-pa) は知覚されないから、他人の知の存在を推理するのは不合理である」³⁾ と言うなら、〔君にとっても〕同じことだから、〔適切な批判では〕ない。(S. 3) 対論者といえどもそれら (=他人の動

〔動作や言葉〕が他人の知を先行させるのを決して観察したことはないのだから、彼も後者を知ることはないであろう。(S. 4)

2.1. 「自分自身の心が他人に属す〔動作や言葉〕の原因 (rgyu-mtshan) であるのは不合理であるから、他心が知られるであろう」と言うなら、どうして不合理なのか？(S. 5)「(i)自分自身に〔他人の行為を〕＜引き起す心＞ (kun-nas slong-ba'i sems) を感受することはできないから、そして (S. 6) (ii)又、自分自身の心を拠り所 (rten) とする〔動作や言葉〕は自分自身において観察されるから、(S. 7) (iii)それら (=他人に属す動作や言葉) もそのよう〔に自分自身の心を拠り所とするの〕であるなら、それ (=自分自身の動作や言葉) と同じように知覚されるはずであるが、(S. 8) そうではないと観察されるから、〔自分自身の心とは〕別の原因があると立証されるのである」と答えるなら、(S. 9) 対論相手〔である唯心論者〕も自分自身に〔他人の行為を〕＜引き起す心＞を感受することはできないから、〔結論は〕同じであり、(S. 10) 自分自身の＜心の動き＞を原因とし、〔動作や言葉という〕表業 (rnam-par rig-byed) としてあらわれる知も、〔私が歩く〕「私が話す」というふう〔に〕内的なもの (kha-nang-du bltas-pa) としてあらわれるのであると理解される。だから、〔彼が歩く〕「彼が話す」というふう〔に〕外的なもの (kha-phyir bltas-pa) としてあらわれる〔知〕は、〔自分自身の心とは〕別の原因から生じるはずである。(S. 11)

2.2. 「外的なものとしてあらわれる〔知〕には、単に原因がないのだと、どうして認めないのか？」と問うなら、(S. 12) もし〔その場合に〕原因がないのであれば、〔表業としてあらわれる知には〕すべて原因がないという承服できない結果 (thal-ba) となるであろう。(S. 13) 〔自分自身から〕切り離されて (rnam-par chad-pa)、もしくは、切り離されずに (rnam-par ma-chad-pa) あらわれることによる相違 (khyad-par) は、知の原因で

ある〔心の〕〈動き〉をそれぞれ別に分析するものではない。⁸⁾ (S.14)

従って、〔自分自身から〕切り離されずにあらわれる〔知〕にも原因はないことになるだろう。相違がないから。(S.15)

従って、〔自分自身から〕切り離されない特別な〈あらわれ〉(snang-ba)に限定された〔知〕のみが、〔心の〕〈動き〉を先行させるのではない。(S.16)

2.3. 「では、どうなのか？」と問うなら、〔自分自身から〕切り離されて〔あらわれる知の〕場合にも、特別な行為 (bya-ba) としてあらわれる〔知〕のみが、〔自分の〈心の動き〉を先行させるの〕である。(S.17)

〔例えば、自分が〕放った矢や石、〔動かしている〕機械、〔仕掛けた〕魔法、〔引き起した〕他人の振動などの特別な行為としてあらわれる〔知〕¹⁰⁾は、それらの対象が〔自分から〕切り離されてあらわれていても、〔自分自身の心の〕〈動き〉を先行させているからであり、(S.18)〔他方〕他人が引き起した〔自分自身の〕動き (g·yo-ba)¹¹⁾などは、〔自分自身から〕切り離されないものであるが、それ (=自分の〈心の動き〉) を先行させるものではないからである。(S.19)

従って、今の場合、特別な行為〔としてあらわれる知〕によってのみ、〔心の〕〈動き〉の存在が知られるというのが正しい。(S.20)

そのうち一方が〔心の〕〈動き〉を先行させないなら、他方もそれを先行させるはずがない。相違がないから。(S.21)

従って、特別な行為一般 (spyi) が特別な〔心の〕〈動き〉一般の存在を知らしめるのである。¹²⁾ (S.22)

2.4. 彼 (=対論者) が、〔何かある〕行為を知覚する際、自分自身に〔原因となる心の〕〈動き〉を知覚しないから、他人に〔心の〕〈動き〉があると理解するように、〔唯心論者が〕行為としてあらわれる〔知〕を知覚する際にも、同様〔に他心の存在を推理するの〕である。(S.23)

〔ところで、〕対論者も他人の言葉や動作に原因がないとどうして認めないのか？ この点は同じである。(S.24)

従って、必ず〔動作と言葉という〕両者は〔心の〕〈動き〉を原因とするものであるから、後者(=〈心の動き〉)がなければ生じないと言わなければならない。(S.25)

対論相手〔の唯心論者〕も、そのように〔他人の動作や言葉として〕あらわれる〔知〕について同様に述べるはずだから、〔対論者と唯心論者の〕¹³⁾両者の間に互いの相違はない。(S.26)

- 3.1. 「もしそのように〔他人の動作や言葉として〕あらわれる〔知〕が〔心の〕〈動き〉を原因とすると言うのなら、夢の場合にも〔そうであると〕¹⁴⁾どうして言わないのか？」と問うなら、(S.27)〔夢の場合も覚醒時と〕すべて同じである。(S.28) 対論者も夢の中での他人の動作や言葉 (tshig) の知覚が〔心の〕〈動き〉を原因とすると、どうして言わないのか？ (S.29) 「それら(=夢の中の動作や言葉)は実在しないからである」と答えるなら、(S.30) そのように知覚される点では同じなら、どうして〔夢中の行為のみが〕実在しないのか？(S.31) 「人が睡眠に支配されているから、対象を欠く知 (rnam-par shes-pa) が生じるのである」と答えるなら、(S.32) 対論相手〔の唯心論者〕の見解でも、全く同じ理由から、他人の直接的影響 (dbang) を欠く知が生じるであろう。(S.33)

- 3.2. 「夢の中でも知 (shes-pa) は対象を持ち、又¹⁵⁾、その際知覚されているものは他相続 (rgyud gzhan = 他心) に他ならないのである」と言うなら¹⁶⁾ (S.34)、対論相手に挑戦するため、経典 (lung) からも論理 (rigs) からも逸脱しているから間違っている、そのような議論に〔君が〕依拠するなら、対論相手〔の唯心論者〕もそれ(=夢中の知)が他人の直接的影響下にあると認めるよう決して意見を変えることはない。(S.35) この〔唯心論者の〕見解によってのみ、そのような(=他人の行為としてあらわれる)

知はすべて他相統の影響下にあるのであり、〔覚醒時と睡眠時との〕相違は〔その影響が〕直接的 (mngon-sum) か間接的 (brgyud-pa) かという、これだけである。(S.36) 時には、夢の中でも直接的にそれ (=他人の行為の知) が他相統の影響下にあると認めないわけではない。(S.37) 神などの威神力 (byin-gyis-rlabs *adhiṣṭhāna) によって正夢を見ることがあるから。(S.38)

従って、この〔唯心論者の〕以上〔の説〕は、間違った議論に依拠するものではない。(S.39)

- 4.1. ところで、実在する行為によっても、かの〔他〕心の存在をどうして知りえようか？ (S.40)

「〔行為は〕心の結果だから。」(S.41)

それ (=心) の結果であることは、〔実在する行為とは〕別の〔行為としてあらわれる〕知 (sems) の場合も同じだから、どうして〔後者も他心の存在を〕知らしめないのか？ (S.42)

- 4.2. さらに、もし〔他人の〕実在する行為が単にあるだけで〔彼〕自身の相統 (=他心) を知らしめるのなら、〔それは〕知覚されていなくてもそのように〔他心を〕知らしめるはずである。(S.43)

「証相 (rtags) は知を期待するから、〔そのようには〕ならない」と言うなら (S.44)、すると、その場合、“他心の故に〔他人の〕行為あり” “行為の故に〔他人の行為の〕知あり” “知の故にそれ (=他心) を知る” という、この〔因果の〕連鎖 (brgyud-pa) が一体何になるのか？ (S.45) 行為としてあらわれ、他心より生じたものである (rab-tu skye-ba'i chos-can) この知こそが、〔他心を〕知らしめるであろう。(S.46) それ (=他心) の知は、最終的にはそれ (=行為としてあらわれる知) に依存するからである。(S.47) 単なる〔心の〕<動き>一般 (spyi) が動作や言葉の知一般の原因 (rgyu) であるから、結果 (=後者) により原因 (=前者) が

知られるのである。(S.48) その場合、自分自身の〔心の〕〈動き〉を原因とする〔知〕は内的なものとして起り、他〔人の〕〈心の動き〉を原因とする〔知〕はそうではない(=外的なものとして起る)。但し、この相違は〔絶対的ではなく〕大約の場合¹⁹⁾に適用される。(S.49)

5.1. この両者の間の因果関係、それは睡眠などの状態や別の場合(=覚醒時)でも同じである。(S.50)

錯覚('khrul-pa) 状態において、他人の〔心の〕〈動き〉などの原因より生じる知の諸々の潜在印象(bag-chags)は、それぞれ自己に特有の条件(rkyen)に助けられるから、時々他人の扶助(nye-bar sbyor-ba)(=〈心の動き〉)などに〔時間的に〕介在されても、活動を開始するであろう。しかし、〔他人の〕扶助が絶無の場合には〔知は活動を開始〕しない。(S.51)

従って、あらゆる状態において、動作などの表象(rnam-par rig-byed)²¹⁾により〔他人の〕〈心の動き〉は推理されるべきである。(S.52)

5.2. 行為により〔心の〕〈動き〉が知られるなら、睡眠中も別〔の覚醒時〕にも知られるはずである。さもなければ、〔睡眠中も覚醒時にも〕全く〔他心は知られ〕ないはずである。(S.53) 他人の〔心の〕〈動き〉がなくても〔夢の中では他人の〕行為の知覚が生じるのであるから。(S.54)

「〔夢の中で〕知覚は生じるであろうが、行為は〔生じ〕ない。行為が〔心の〕〈動き〉を知らしめるのであるが、錯覚状態では行為さえも存在しないのである。〔しかし、〕対象を欠く知が生じるのであるから、〔我々の議論に〕説謬はない。」(S.55)

あらゆる場合に〔「行為」という〕言語表現(tha-snyad gdags-pa)は同じであるのに、あるものは“対象を欠く知である”他は“そうではない”という、この権力は²²⁾どうして得たのか？(S.56)

「睡眠などによって、状態(gnas-skabs)が変化したのである。」と答え

るなら、(S.57) もしそのようなことが可能なら、無明 (ma-rig-pa) によって惑わされているから、〔知はすべて〕 そのように (=対象を欠いて) 生じているにすぎないのである。(S.58) このように、〔心とは〕 別の対象を認める理論は敗北した。従って、多数の弱点を隠すことができず、大問題に直面したこの〔理論〕は、〔直前の〕論難一つにより一蹴された。²³⁾
(S.59)

- 6.1. 「それらを観察することにより、動作と言葉(身表業・語表業)から〔それら〕自身を<引き起す心>の存在を推理するのが正しくないというのか? ある相続と結びつき、表業としてあらわれる知は、別〔な相続の〕表業ではありえない。両者(=他心と他人の行為としてあらわれる知)は、質料因と質料果 (nye-bar len-pa dang nye-bar len-pa las byung-ba) の関係にないからである」と言うなら、(S.60)
- 6.2. 他心によって<引き起された>表業を本質とするから、そのようなもの(=他人の表業)としてあらわれる知が〔その〕<引き起す心>を知らしめる、とは言わない。「それでは、どうなのか?」と問えば、それ(=他心)の結果であるからである。(S.61)

<表業>とは、動作や言葉という形象 (rnam-pa) を持つ知であり、〔それを〕<引き起す心>の相続より生じるものである。(S.62)

<引き起す心>も、それら〔自相続に属す知〕の質料因に他ならず、他相続の知にとっては、間接的統御因 (bdag-po'i rkyen) である。(S.63)

〔自己の〕表象²⁴⁾の質料因より生じ、それら(=他人の行為)と結びつく〔知〕も、比喩的に「表業」と呼ばれるであろう。(S.64)

自他それぞれに自分自身の<あらわれ>を直接経験 (nyams-su myong) しているのだが、あたかも二人の眼病者が〔同じく〕二つの月を見るように、そのような(=異なる二者を同一物と把える)知の原因(=直前の知)にある、潜在印象の生起を本質とする<特殊性>(khyad-par)は、無始時以來〔異なる二者を〕同一物と把えるように決定づけられているからであ

る。〔<引き起す心>という〕同一の原因から生じているから、自他の表業の知を「表業」と比喩的に呼ぶのである。(S.65)

- 7.1. 「結果である<動作などとしてあらわれる知>という証相から生じる<他心の知>、それは他心を対象とするのか、しないのか？ もし対象とするなら、〔自分の心とは〕別の対象があることになろう。もし対象としないのなら、知は<外界の心> (pha-rol gyi sems) があるとどうして知るのか？ それ自体が知られずして、それが立証されることはありえないから」と言うなら (S.66)、それ (= 誤謬) も付随することは〔君でも〕同じである。(S.67) 動作や言葉によって他心を知るという見解でも、もし〔他心〕それ自体を対象とするなら、その場合自分自身の心の知と同じように、それ (= 他心) の形象までも知るという承服できない結果となるだろう。もしそれが知られなければ、それ (= 他心の知) は〔他心〕それ自体をどうして把えようか？ (S.68)

「証相によっては普遍 (spyi) を理解するのであるから、〔個々の〕形象は知られない」と言うなら (S.69)、その普遍とは、(i) 他心と同じか、(ii) 異なるか、あるいは (iii) 〔いずれとも〕言表できないものか？ (S.70)

異なることと言表できないことは同じだが、その場合、それ (= 他心の知) は普遍自体を把えるが、他心は〔把え〕ない。それで、どうしてそれは後者 (= 他心) を把えようか？ (S.71)

又、〔他心の〕普遍は他心と同じではない。もしそうであれば、「それ (= 他心) の形象までも知るという承服できない結果となるだろう (= S.68)」と既に述べている。(S.72) 又、それ (= 他心の形象まで把える知) は推理のあり方 (tshul) ではない。(S.73)

- 7.2. 推理は対象それ自体を把えるものではない。〔さもなければ、〕直接知覚のようで、〔それ〕独自の<あらわれ>がない等の承服できない結果と

なるから。(S.74)

〔対象自体を把えるという〕その理由から、それ(=推理)が<確実な認識手段>(tshad-ma)であるのではない。(S.75)

〔対象〕それ自体を把えなくても、意図された対象についてあざむかない(mi slu-ba)から、<認識手段>なのであるから。²⁷⁾(S.76)

又、煙などの証相から生じる〔推理〕は、火などそれ自体を対象としない。(i)知覚(mthong-ba)などと相違がないという承服できない結果となるから。(ii)又、推理が過去のもの等や実体性(ngo-bo-nyid)のないものには適用されなくなるから。(iii)又、〔推理知の内容が〕効果的作用(don-byed-pa)をもつという承服できない結果となるから。²⁸⁾(S.77)

7.3. 他心の推理にも、意図された対象についてあざむかないことは必ずある。(S.78) 活動者(jug-par byed-pa)は、²⁹⁾それ(=推理)によって、他の生命体(srog-chags)が存在することを知った後、繰り返し諸々の日常活動(tha-snyad)を行なうなら、彼(=他の生命体)によって生じた〔言葉を交すなどの〕効用(don)を得るから。(S.79)

世間の人々は、結果である〔効果的作用〕それだけを考慮して、他の生命体の推理を行なうのもあるから。(S.80) 人は、〔火などの知覚の〕後に〔焼くなどの〕特別な効用としてあらわれる知を直接経験してはじめて、〔火ではないという〕懸念(re-ba)がなくなるから。(S.81)

先行する知が日常活動を達成するから、まさに効果的作用の故に³⁰⁾<認識手段>であると立証されるから。(S.82)

8.1. 「夢の中でも、先行する知から、後続する効用としてあらわれる知が生じるのではないか?〔だから、〕それだけでは、先行する知が<認識手段>ではありえない。その場合には、知はすべて誤り('khrul-pa)となるから」と言うなら、(S.83)

8.2. ここ〔私の理論〕では、表業の知は<心の動き>の影響がなければ決し

て生じないから、前者により後者を推理する。錯覚の影響で、時々〔時間的に〕介在されても〔夢中の表業の知は〕生じる。その影響がない場合は、〔そのように間接的では〕ない。「直接的か、間接的かという、この相違がある (= S.36)」と既に述べている。(S.84)

その〔夢の〕場合、先行する表業の知が間接的に〔心の〕〈動き〉の影響により生じるように、それ以降の段階 (gnas-skabs) にある〔知〕も同様である。(S.85)

表業の知の基盤 (rten) である〔心の〕〈動き〉に後続する段階にある心相続から、まさに〔夢中の活動の知が〕連鎖的に生じるのである。(S.86)

その〔夢の〕場合にも、推理されたとおりに、〈無錯誤性〉 (mi-slu-ba) も日常活動も必ずある。だから、誰にも〔弱点を〕つかまえられない。(S.87)

- 9.1. 「他心の推理は、〔他心〕それ自体を把えないが、あざむかないから、〔直接知覚と〕同様に〈認識手段〉であるとしよう。しかし、他心を直接知る〔ヨーガの修行〕者達は、いかにして〔他心を〕知るのか？ (i)もし他心それ自体を直接知るのであれば、彼の把えたものは〔自相続とは〕別のもの (don) であることになろう。(ii)もし知らないのであれば、彼等は どうして〔他心を〕直接知る者であろうか？(S.88) 又、直接知覚が対象それ自体を把えないことが どうしてあろうか？もし把えないなら、どうして〈認識手段〉であろうか？」と言うなら、(S.89)
- 9.2. 悟りに達していない (gnas ma gyur-pa 未転依) から、主客を区別する概念知 (gzung-ba dang 'dzin-pa'i rnam-par rtog-pa 所取・能取の分別) を捨てていないヨーガの修行者 (rnal-'byor-ba) 達は、他心を知るとしても、〔それ自体を把えるからではなく、〕日常活動においてあざむかないから、〈認識手段〉である。丁度〈色〉 (gzugs) などの知覚のように。(S.90)

ヨーガ(瞑想)の力により、他心の特別な形象と極似するものが明瞭にあらわれる知が、彼らには生じるのである。丁度、業(las)や神などの威神力によって、正夢を見るように。(S.91)

彼等にも他心〔それ自体〕を対象とする知が生じることはない。それ(=他心)と形象が同じであるにすぎない、自分自身の心の〈あらわれ〉を知る時、「他心を知る者」と明確に呼ばれるのである。(S.92)

それが直接知覚であるのは、その〔他心の〕形象と極似するものが明瞭にあらわれるからであり、あざむかないから³¹⁾〈認識手段〉と認めるのである。(S.93)

10. 〔仏〕世尊があらゆるものを御存知であることは、〔我々の〕理解を越えている。〔仏知は我々の〕知識や言語の領域を越えているから。³²⁾(S.94)

—完—

〔訳注〕

- 1) 北川英訳 p. 409 fn. 8 に指摘される Skt. 断片の和訳。Tib. 本校訂者の第二句の修正 la→la'ang は採用しない。
- 2) 〈心の動き〉とは、活動意欲 (byed-par 'dod-pa V注 p. 5, 6~7)、意志。
- 3) 知覚不能なものとは推理できないという原則が前提されている。
- 4) 〈引き起す心〉は、訳注2)の〈心の動き〉に同じ。
- 5) P、Dにより、'gyur→'gyur-ba zhig na と補う。
- 6) 「切り離されて」「切り離されずに」はS.11の「外的なもの」「内的なもの」と同じ。
- 7) Pにより、shes-pa dag ni→shes-pa dag gi に修正。Cf. D: shes-pa dag pa'i.
- 8) 「分析する」とは、V注 (p. 13, 18~19) によると「肯定もしくは否定すること」。外的な行為のあらわれは原因を否定し、内的なものはそれを肯定すること。
- 9) Dにより、ngyogs→sgyogs.
- 10) 校訂者の修正 gzhan gyis→gzhan gyi.
- 11) ここのみ 'g·yo-ba' は〈心の動き〉ではなく、身体の運動の意味で用いられている。
- 12) ディグナーガ以来、推理は〈普遍〉にのみかかわるという考えが前提されている。
- 13) Dにより、'dra-bar→'dra-bar smra-bar と補う。
- 14) Pにより、skabs la yang→skabs la yang yin-par と補う方がよいか(?)

- 15) P、Dにより、rnam gang→rnam kyang、校訂者も同じ。
- 16) この一節のみ Vaibhāṣika が対論相手、他はすべて Sautrāntika が相手である。
- 17) Pにより、yod-pa mngon-sum→yod-pa mngon-sum-du と読む。‘yod-pa’の意味不明。
- 18) 「証相」(liṅga) は、例えば山に火を推理する時の〈目印〉である煙。
- 19) 例外は、SS.18～19 に提示されている。
- 20) 校訂者の修正 gtan-med-pa→gtan-med-pa la.
- 21) ‘rnam-par rig-byed’ (=vijñapti) は本書で原則として、動作や言葉という「表業」の意味で用いられている。今もその意味にとるべきであるかもしれないが、唯心論者の考えだから、あえて「表象」と訳した。double meaning が意図されているかもしれない。
- 22) Pにより、ga-las→ga-la の方がよいか(?)
- 23) V注 (p. 42, 13) によると、以上で「他相統の存在論証」は一応終了。以下余論。
- 24) 訳注21) 参照。
- 25) Pにより、de-dag→de.
- 26) 訳注12) 参照。個々の形象を把えるのは直接知覚である。
- 27) Pramāṇavārttika, II, 1: pramāṇam avisaṁvādi jñānam, arthakriyāsthitiḥ/avisaṁvādanam 他参照。
- 28) ‘don-byed-pa’ (arthakriyā) については、拙稿「ダルマキールティの因果論」(『南都仏教』50号1983) 参照。
- 29) Pにより、’jug-par byed-pa→’jug-par byed-pas.
- 30) Pにより、don-byas-pa nyid→don-byas-pa nyid kyis と補う。
- 31) Ng 注 (p. 111, 20) により、mi-slu-ba’i→mi-slu-ba’i phyir と補う。
- 32) Vimśatikā v. 21 参照。

シ ノ ブ シ ス

0. 問題提起。外界実在論者が、自分自身との類推によって、他人の行為から他心の存在を推理するなら、唯心論者も同様に他人の行為としてあらわれる知から他心を推理する。(導入偈、SS.1～2)
 1. 他心の推理の妥当性に関する疑義。
 - 1.1. 実在論者の批判。知覚できない他心を推理するのは不合理。唯心論者の答。君にも同じ困難あり。(SS.3～4)

2. 他心の存在証明。(SS. 5～26)

2.1. 实在論者による他心の存在証明。他人の行為の原因となる意志は、自身自身の心にはみられないから、他心が存在しなければならない。(SS. 5～9)

唯心論者の評言。同意見だ。外的な行為としてあらわれる知は、他心から生じるはずである。(SS. 10～11)

2.2. 实在論者の問。外的な行為としてあらわれる知には原因がないのではないか？(S. 12)

唯心論者の答。そうすると、内的外的にかかわらず、行為の知にはすべて原因がないことになってしまう。だから、内的なものだけに意志という原因があるのではない。(SS. 13～16)

2.3. 外的な行為の知が自分の意志に由来し、内的な行為の知が他人の意志に由来する場合がある。従って、内的にせよ、外的にせよ、行為一般により意志一般が推理される。(SS. 17～22)

2.4. §2.1の实在論者による〈他心の存在証明〉は、唯心論でも、行為を知と読み変えれば適用される。(S. 23)

§2.2の实在論者の問は、彼自身にも問い返えすことができる。(S. 24)

従って、我々は同じ様な〈他心の存在論証〉を保持している。(S. 25～26)

3. 夢をめぐる論争。(SS. 27～39)

3.1. 实在論者の問。夢の中でも、他人の行為の知には意志が先行するのか？(S. 27)

唯心論者の答。勿論そうである。实在論ではどうしてそう考えないのか？(SS. 28～29)

实在論者。夢の中で行為は实在しないから。(S. 30)

唯心論者の問。知覚されるのにどうして实在しないのか？(S. 31)

实在論者の答。睡眠の支配下にあるから。(S. 32)

唯心論者。同意見だ。睡眠の支配下にあるから、夢の中では他人の直接

的影響なしに、他人の行為の知が生ず。(S.33)

- 3.2. 別の実在論者 (=Vaibhāṣika) の意見。夢の中でも、知の対象も他心も実在する。(S.34)

唯心論者の批判。暴論だ。(S.35)

他人の行為の知は、他心の影響下に生じる。夢の中では間接的な、目覚めた時には直接的な影響下にある。但し例外として<正夢>がある。(SS. 36~39)

4. 意志と行為との因果関係。(SS.40~49)

- 4.1. 唯心論者の問。行為により他心の存在をどうして知るのか？(S.40)

実在論者の答。行為は心の結果だから。(S.41)

唯心論者。同意見だ。我々が主張する行為の知も心の結果である。(S.42)

- 4.2. 唯心論者の問。他心を推理する証相である行為は単にあるだけでよいのか？(S.43)

実在論者の答。知られていなければならない。(S.44)

唯心論者。他心→他人の行為→行為の知→他心の推理という連鎖から、<他人の行為>を取り去る我々の考えの方がすぐれている。(SS.45~47)

意志一般から行為の知一般が生じる。大抵自分の意志からは自分の行為の知が、他人の意志からは他人の行為の知が生じる。(SS.48~49)

5. 夢中の知再論 (SS.50~59)

- 5.1. 唯心論者。意志と行為との因果関係は、睡眠中でも同じ。他人の意志によって植えつけられた潜在印象 (vāsanā) は、時間が経過した睡眠中でも、条件が整えば活動を開始し、他人の行為の知を生み出す。従って、いかなる場合でも行為の表象 (vijñapti) によって、意志の存在を推理できる。(SS.50~52)

- 5.2. 行為の知ではなく、行為によって他人の意志を推理する場合、睡眠中に

せよ、覚醒時にせよ、一意的に他人の意志が知られるか、知られないかのいずれかである。(SS. 53~54)

実在論者。夢の中で行為は実在しない。その行為の知は対象を欠く知である。(S. 55)

唯心論者の問。同じく<行為の知>と言いながら、一方は対象を欠き、他方はそうでないのはどうしてか？(S. 56)

実在論者の答。睡眠のせいである。(S. 57)

唯心論者の批判。それなら、無明 (avidyā) のせいで、知はすべて対象を欠き錯誤していると言え、おしまいである。(SS. 58~59)

6. 表業 (vijñapti=行為) の定義。(SS. 60~65)

6.1. 実在論者の批判。相続_Aに属す表業の知と相続_Bに属す表業は同じでない。

前者は相続_Bに属す意志と質料果・質料因の関係にないから、他心の推理は不可能。(S. 60)

6.2. 唯心論者の答。そのとおりだが、「表業」という語は二様に用いうるのである。第一義的には、「自相続の意志を質料因 (upādāna) として生じ、動作や言葉という形象を持つ知」であり、第二義的には、「自相続を質料因とし、他相続の意志を統御因 (adhipati-pratyaya) として生じる、他人の動作や言葉という形象を持つ知」である。従って、相続_Bに属す意志と相続_Aに属す行為の知の間には統御因とその結果という関係があり、他心の推理は可能。自他それぞれ自相続の表象を経験しているにすぎないのに、他相続の行為を観察していると錯覚するのは、無始時以来両者を同一視するよう習慣づけている潜在印象のせいである。丁度同じ病気の二人の眼病者が同じく月を二つ見るようなものである。自他の表業の知は共に意志から生じているから、比喩的に「表業」と呼ばれる。(SS. 61~65)

7. 他心の推理の妥当性再論。(SS. 66~82)

7.1. 実在論者の批判。他心の知は、他心自体を対象とするのか、否か？ 前

者なら、他心という〈外界〉を認めることになり、後者なら推理は不可能。(§1参照) (S.66)

唯心論者の答。君にも同じ困離あり。君の言う他心の知は他心自体を対象とするのか、否か？ (S.67~68)

実在論者の答。他心の推理は他心一般 (sāmānya) を対象とし、個々の他心を対象としない。(S.69)

唯心論者の批判。他心一般と他心は同じか、否か？後者なら、他心の知が他心を把えておらず、前者なら、それは推理でなくなる。(SS.70~73)

7.2. 推理は直接知覚と異なり、対象自体を把えない。推理が〈確実な認識手段〉(pramāṇa)であるのは、意図された対象についてあざむかない (avisarṇvādin) からである。(SS.74~77)

7.3. 他心の推理も、意図された対象〈他人〉について期待をあざむかない。彼との会話や日常行為が可能だから。結果・効用を重視する世間の人々の考えに立って、日常活動を引き起し、目的を達成するから、〈認識手段〉と言う。(SS.78~82)

8. 夢の知再々論。(SS.83~87)

8.1. 実在論者の批判。夢の中でも世間的な効用は経験されるから、君の〈認識手段〉の定義はよくない。(S.83)

8.2. 唯心論者の答。夢の中も、あざむかず日常活動を引き起すから、〈認識手段〉と言って構わない。覚醒時とちがい他人の意志が直接夢の中に介入することはまずないが、間接的に関与する。(§3.2参照) 夢の中で表業の知が生じた後、同一相続に順次それが引き起す効用の知が生じるのである。(SS.84~87)

9. ヨーガの修行者の他心知。(SS.88~93)

9.1. 実在論者の問。ヨーガの修行者達の他心知は直接知覚 (yogi-pratyakṣa) に分類されるが。それは他心自体を知るのか、否か？ 前者なら、外界を

認めることになり、後者なら、どうして直接知覚であろうか？ (SS. 88～89) (§7.1参照)

- 9.2. 唯心論者の答。ヨーガの修行者といえども、〈転依〉 (āśraya-parāvṛtti = 悟り) を経験しない限り、主客を区別する概念知 (grāhya-grāhaka-vikalpa) から自由ではない。従って、彼らの他心知も他心自体を把えるものではない。但ヨーガの力で、他心の形象と極似するものがありありと現われるから「直接知覚」と呼ぶ。今も、あざむかないから〈認識手段〉なのである。(SS. 90～93)

10. 仏知について。(S. 94)

悟りを得たもの、仏にも「他心知」があると言われるが、仏知の領域は我々の理解を越える。

(1983. 8.30)

(インド哲学助教授)

本研究は昭和58年度文部省科学研究費による研究成果の一部である。

Dharmakīrti's Santānāntarasiddhi

—Japanese Translation & Synopsis—

Shoryu KATSURA

The problem of whether there are other beings beside oneself who possess thoughts, emotions, etc., is a philosophical issue of perennial interest. It is especially important for Yogācāravijñānavādins of Indian Buddhism to take a clear position on this issue, for they deny the existence of the external world, claiming that it is merely our mental representation. Dharmakīrti's Santānāntarasiddhi is one of the first independent treatises on this topic among the vast number of Buddhist philosophical texts. The present article presents a Japanese translation of the Santānāntarasiddhi together with its synopsis as a preliminary study of the Other Minds Problem in Buddhist Philosophy, which I intend to write on in future.

The text is now available only in its Tibetan translation, which has

been edited by Th. Stcherbatsky (*Bibliotheca Buddhica* XIX, 1916). I have compared the printed edition with the Peking and Derge versions, which sometimes provide better readings. The treatise has been translated into Russian by its editor and then retranslated into English by H. Ch. Gupta (*Papers of Th. Stcherbatsky*, 1969, Calcutta). H. Kitagawa has published the summary (*Bunka* 18-3, 1954) and an English translation (*J. of the Greater India Society*, XIV-1, 2, 1955). Despite these earlier efforts, I have chosen to publish my own translation because I feel that recent work on Dharmakīrti and other Buddhist logicians has considerably improved our understanding of this text.