

唯識学派による外界対象の考察（1）  
—Tattvasamgraha と Tattvasamgrahapañjikā の第 23 章  
外界対象の考察—

神子上惠生

1. はじめに

本稿はシャーンタラクシタ（A.D. 725-788）のタットヴァサングラハとカマラシーラ（A.D. 740-795）のその注釈の第 23 章外界対象の考察の和訳研究の第一番目のものである。この章の内容は二部に別れ、第一部は唯識学派の立場からの外界対象批判、極微説に関する批判である。この部分の主なる論敵は無形象知識論の立場に立つ仏教徒で毘婆娑師のシュバグブタである。そして、それに付随する議論において同じく無形象知識論の立場に立つジャイナの哲学者スマティ、ミーマンサーの哲学者クマーリラ（A.D. 600-660）が論敵である。

本論攷において考察する部分の和訳研究は菅沼晃氏の『「撰真実論」外界批判章訳註（一）、（二）』<sup>1</sup>において為されている。また、この部分の研究も一郷正道氏の『中觀莊嚴論の研究』<sup>2</sup>において詳細に為されている。しかし、この部分は唯識学派による外界対象の批判としては重要な部分なので重複して和訳研究をなしても意味があると考えこの部分の研究を行うことにした<sup>3</sup>。

2. 和訳と解説

<sup>1</sup> 勝又俊教博士古希記念論集、『大乗佛教から密教へ』春秋社、昭和 56 年 9 月、pp.573-585、および壬生台舜博士頌寿記念論集、『佛教の歴史と思想』東京、1985,2, pp. 95-104.

<sup>2</sup> 一郷正道氏著『中觀莊嚴論の研究』文栄堂 昭和 60 年 9 月、京都、pp.18-22, pp.75-77.

<sup>3</sup> なお翻訳にあたっては底本として "Tattvasamgraha of shāntarakṣita with the commentary Pañjikā of Kamalashīla", ed. by Swami Dwarikadas Shastri, Varanasi, 1964 を用いた。

### 1. [三界に属するものは表象のみであること]

影像に似ているものという縁起の限定詞を確立する為に、今、識論を述べる<sup>4</sup>。さて、この三界に属するものは、表象のみである。そして、[識には]衆生ごとに異なる連続があるという理由で、識は、真実を理解しないものにおいては、終わりなきもの、不清淨なものである。しかし、障害を断じた人々においては、清淨なものである。そして、一切の衆生において、[識は]瞬間ごとに異なって生じる。しかし、[識は、]ウパニシャッドの徒にとっての如くには、單一で変化しないものではない。というのが仏教徒である識論者の見解である。

#### 1-1 [表象のみであることを承認させる二つの方法]

そこで、二つの方法で、[唯識論者は]表象のみであることを認めさせる。

[1] 地等を本性とする外界の認識対象は存在しないから、認識主体<sup>5</sup>も存在しないということ（=方法）によって、[2]或いは、他我存在が存在しても、[知識は]認識対象と認識主体を欠いているということ（=方法）によってである。

#### 1-1-1 [表象のみであることを承認させる二つの方法である推論式]

これに関する推論式（1）、

**主張** 凡そ知識であるものは認識対象と認識主体を欠いている。**[論証理由]** 知識であるから、[同類例] 影像の知識の如し。

**連合** そして、この論争の主題である健康な視感官等の知識は、知識である。

というのが本性を論証理由とする推論式である。

**論証理由**（=知識性）には [論証されるべきもの（=認識対象と認識主体を欠く性質）との間に] 遍充がないと考えられるべきではない。つまり、まず、地等の外界の対象は、知識にとって、認識対象としては、存在しない。それ（=地等の外界の対象）は一と多を本性としないからである。

推論式（2）

**遍充関係** 凡そ一と多を本性としない認識対象は、存在するものではないと知恵ある人はする。空華の如く。

**主題所属性** そして、他のひとが[認識対象として]想定する地等は一と多を本性としない。

---

<sup>4</sup> upakṣiti を upaksipati と訂正。

<sup>5</sup> grāhakatvasyā... を grāhakasyā... に訂正。

というのは遍充するものの非認識を論証理由とする推論式である。

第三の別の種類は存在しない場合、[反対論者においては]一性と多性(=遍充するもの)によって、存在性(=遍充されるもの)が遍充されるから、[反対論者の主張する]遍充されるものと遍充するものとの関係が認められないことが、[論証されるべきものと]反対のもの(=一と多を本性としないもの)において、[論証理由(=存在性)の存在を]否定しない<sup>6</sup>認識手段である。それ故に、直前の論証理由(=一と多を本性としないこと)は過大不確定ではない。また、[論証理由は]相違するものでもない。同類例において、[論証理由は]存在するから。

これに関して、この(=反対論者の)論証理由が[主張の主題において]不成立であることを説明して、[四つの]構成要素が存在しないということが道理であることを反対論者は承認させられるべきであると前に(=TS 1887 傑に)<sup>7</sup>述べたように。

**解説** 本論段取り扱う部分では推論式(2)の提示する問題が主に取り扱われる。推論式(1)は認識対象として外界対象が存在しないから、認識主体も存在しないという議論に関するものである。つまり、ここでは、推論式(2)から推論式(1)へと進む。さらに、進んで、極微等の外界対象批判を仲介しないで、表象のみであることを証明する知識そのものの本質に関する議論<sup>8</sup>と推論式(1)は関係する。しかし、この問題はここでは取り扱われていない。また、推論式(2)に関しても、多なる極微が認識対象であるとするシュバグプラの学説、ジャイナとミーマンサーの認識対象の多様性論(anekāntavāda)<sup>9</sup>が主に取り扱われ、单一の認識対象についての議論は付属的に取り扱われている。

そこで、推論式(2)を検討する。まず、反対論者の主張する推論式を三支作法で構成すると以下のようになる。

**主張** 地等を本性とする外界の対象は一と多を本性とする。

**論証理由** 存在するものであるから。

**同類例** 凡そ存在するものは一と多を本性とする。壺の如し。

**異類例** 凡そ一と多を本性としないものは存在しない。空華の如し。

<sup>6</sup>bādhakam を 'bādhakam と訂正。

<sup>7</sup> TS and TSP p.649. ここでは、ものが刹那滅であることが論理的に証明されたのであるから、恒常な地等が存在しないと、道理を愛する反対論者は承認するべきであるとする。

<sup>8</sup>Cf. 神子上(1996,12) pp.57-62. TS 2078 傑-2082 とその TSP.

<sup>9</sup>Mīmāṃsāślokavārttika with the commentary kāśikā of sucaritamiśra ed. By K. Sambasiva śastrī, 1929 Part II, p.171. tad api hy anekātmakam evānekāntavādinām āsmākam ity āha na cety(=SV Śūnyavāda 第 200 傑 cd) ジャイナ教徒が anekāntavādin であることはよく知られているが、ミーマンサーの徒も認識対象に関して多様性論者 anekāntavādin である。TS,TSP のジャイナ教の anekāntavādin 批判については、若原雄昭氏の『仏教徒のジャイナ教批判(1)』龍谷大学論集、1995年12月 第 447 号、pp.67-91 と同氏の『仏教徒のジャイナ教批判(2)』インド学チベット学研究第 1 号、1996 年 3 月、pp.57-85 参照。

三支作法では、一性と多性によって存在性が遍充される為には、異類例の「凡そ一性、或いは、多性を有しないものは存在性を有しない」という条件を絶対的に満たすことが必要である。つまり、この条件を満たさない場合、「一性と多性」と「存在性」との間に遍充関係は成立しない。この推論式（2）は反対論者にとって、遍充関係が成立しないことを反拒斥論証 (*viparyaye bādhakapramāṇa*)<sup>10</sup> の不成立を用いて証明している。つまり、一性と多性を欠いたものにおいて、存在性の存在が拒斥されれば、反対論者の遍充関係は成立するが、拒斥されない。異類例（＝唯識論者にとっての地等を本性とする外界対象）において、存在性の存在が拒斥されないので、反対論者の遍充関係は成立しない。唯識論者は地等を本性とする外界対象が單一性と多性とを欠くことを証明して、地等を本性とする外界対象の非存在、つまり、表象のみであることを証明する。ここでは、地等の四つの構成要素を本性とする外界対象が非存在であることの指摘のみに止めている。確かに、地等を本性とする外界対象が一と多を本性としない場合、外界対象は非存在となり、したがって、反対論者にとって、異類例において、存在性の存在が拒斥されないこになる。しかし、この場合、唯識論者の論証理由、「一と多を本性としないこと」は「非存在性」のみを遍充するから、過大不確定ではない。また、同類例である「空華」に「一と多を本性としないこと」はあるから相違因ではない。

### 1-1-2[第一の推論式の論証理由に対する実在論者の疑問]

そして、この主張（＝諸構成要素は存在しないという唯識学派の主張）は直接知覚と矛盾することを示そうとして、反対論者は、第一の論証理由には遍充がないことを示す為に、もし知識を離れて、云々と [1964 傑を] 述べた。

もし、知識と離れて、その四つの構成要素からなるものが存在しないとするならば、その場合、どうして、[時間、空間、形象等によって] 限定されたものが、鮮明に顕現するのか？ //1964 傑//

「限定されたもの」というこれ（＝限定されたものという言葉）によって、知識と離れて、認識対象が成立することを示している。「鮮明に」というこれによって、[知識が] 直接知覚であることを示している。

その同じことを、帰謬論証によって、確認する為に、それが、その様に云々（＝1965 傑）によって [その同じことを] 述べた。

それ（＝外界の対象、四つの構成要素からなるもの）が、その様に顕現する場合でも、[外界の対象が] 非存在であると認める場合、心が存在すること

---

<sup>10</sup> ダルマキールティは *Vādanyāya* において遍充を証明するものとしての反拒斥論証 (*viparyaye bādhakapramāṇa*) の提示を次のように述べる。atra vyāptisādhanam *viparyaye bādhakapramāṇopadarśanam*. Dharmakīrtis *Vādanyāyah* ed. By Michael Torsten Much, Wien 1991, p.2.

についても、あなた達は、どうして、認識手段は有るとするのか? // 1965  
 偻//

**解説** 1964 偻の提示する批判は唯識二十論において実在論者から唯識論者に提示された批判と同じものである。また、1965 偻は毘婆娑師シュバグプタの批判と筆者は考える、その理由は、彼が極微説の擁護の為に心・心所の例を用いて唯識論者を批判しているからである。並びに、以下のこの問題を巡る議論の論敵はシュバグプタであるという点からそのように考えられる。しかし、この批判は、シュバグプタの現存する著作の中には見いだせない。

### 1-2[唯識論者による直接知覚の対象の検討]

外界の対象が [知識において] 顕現する時、[外界対象] これ自身はどの様に顕現するのか。極微を本性とするものとして [顕現する] か、或いは、部分を有するものを特徴とするものとして [顕現する] か。// 1966  
 偻//

まず、諸極微の形象は [知識において] 知覚されない。無部分で多なる物質達の知識は認識されないから。// 1967 偻//

顕現するものは云々 (1966 偻) でもって、[シャーンタラクシタは] 答える。さて、外界の対象が直接知覚されるものであると確立される場合、(1) 外界の対象は多なるもので、極微と異ならないものであるとするのか (=毘婆娑師)、(2) 或いは、單なるもので、それら (=諸極微) によって作られた、粗大なものである全体とするのか (=経量部)、(3) 或いは、[諸極微によって] 作られないものとするのか (=唯物論者、常住な四大種を外界対象として説く者) という選言肢がある。

この中で、まず、最初のものは [直接知覚の対象では] ない。部分を有しない、多なる、物質である諸極微の認識主体としての、知識は認識されないから。常に、粗大な形象を有する知識が認識されるから。或いは、知識において (=第七格) それら (=諸極微) は認識されないからという様に、この合成語は第七格接尾辞で合成されている。

**解説** 外界の対象が直接知覚の対象であるとされる場合、知識において顕現するものは、(1) 毘婆娑師が外界の対象として主張する多なる極微か、それは毘婆娑師によると、集合して生じた多なる極微は粗大であり、部分を有する。そして、その粗大なるものは仮有であるが、その粗大なもののが所依である形の諸極微と異ならないという点で実有といえる。(2) 経量部の主張する諸極微に添性が加わることを原因として、

意識によって構想された実有でない粗大なものである部分を有するものか、(2) 順世外道の主張する常住な四大種かを問い合わせ、(1) の毘婆娑師の説を取り上げて吟味し、毘婆娑師の認識論に従っても、部分を有しない、多なる物質である諸極微を認識する主体を認識することは無いと言う。又、唯識論者の認識の構造に従うと、知識において(=第七格、於格) それら部分を有しない多なる諸極微は認識されないとする。

### 1-2-1[直接知覚の対象と自己の形象の顕現に関する推論式]

#### 推論式 (4)

**遍充関係** 凡そ直接知覚と考えられる知識において、自己の形象を伴って顕現しないものは、直接知覚の対象として認められない。空華の如し。

**主題所属性** 物質である多なる極微は、直接知覚と考えられる粗大な形象を把握するものである知識において、顕現しない。

というのは、遍充するものの非認識 [を論証理由とする推論式] である。直接知覚の対象であることは自己の形象を伴う顕現を有するものであることによって遍充されるから。

### 1-2-2[部分の区別を有しない諸極微は直接知覚の対象でない]

その同じ遍充を説明する為に、[部分の区別を] 有しない云々 (1968 億) を [シャンタラクシタは] 述べる。

部分の区別を有しない諸極微が顕現するべきである。そうでない場合、それら (=諸極微) は直接知覚の対象性を有しない。それらには、自己の形象を [知識に] 植え付ける作用がないからである。//1968 億//

**解説** 唯識論者の立場から言うと、直接知覚の対象は知識に自己の顕現を有すべきであるとする。毘婆娑師は、形 (samsthāna) の直接知覚の場合、これは長い、これは円いという知覚判断 (adhyavasāya)、つまり、概念化を伴った直接知覚のみを認める。しかし、色の直接知覚の場合、概念化を伴わない直接知覚と、これは白いという知覚判断、つまり、概念化を伴った直接知覚とを認める<sup>11</sup>。ここで、批判されている部分のない多なる極微は形 (=空間的広がり)、つまり、粗大なものを形成できないという立場からの批判である。認識対象の知識に顕現する対象の形象と認識対象の自

<sup>11</sup> 毘婆娑師の形の認識について、那須円照「有部の形実有論と経量部の形非実有論（上）、インド学チベット学研究第一号、1996,3 pp.111-114,pp.131-132. 形の認識は意識によるもののみであるが、色の認識は視感官による無分別知覚によって認識され、また、意識によって概念化を伴って知覚される。那須円照「有部の形実有論と経量部の形非実有論（下）」龍谷大学大学院研究紀要、人文科学 第 18 集、1997,1, pp.1-17 も参照されたい。

己の形象との一致、或いは、類似を根拠として毘婆娑師の多なる極微認識対象説を批判している。その批判は第 1968 偃に見られる様に、経量部の立場を用いて為されている。明らかに論敵は毘婆娑師であって、経量部ではない。また、この様な唯識論者の議論に対する批判はシュバグプタによって為されている<sup>12</sup>。

### 1-3[毘婆娑師シュバグプタの極微説]

また、[毘婆娑師達は次の様に] 考えるであろう。[多なる諸極微は] 集合して生じ、そして、滅するという定説によって、一々の極微の顯現はないと。尊者シュバグプタが次のように述べている様に。

一個づつ極微が独立的に存在することはない。その故に、[多なる] 諸極微は個々には顯現することはない。//BASK 44// と。<sup>13</sup>

#### 1-3-1[唯識論者のシュバグプタの極微説批判]

しかし、それ (=シュバグプタの言明) は答えになっていないということを示す為に、[シャーンタラクシタは] 集合したものとしても云々(1969 偃) を述べた。

集合したものとしても、生じたそれら (=諸極微) は自己の形象のみを伴って顯現するはずである。もし、その状態においても、部分を有しない形象性を捨てていなければ、//1969 偃//

、その状態において'とは'集合したものとしての状態において'という意味である。そこで、もし、諸極微が部分を有しないものであれば、諸極微は物質ではないと認められるべきである。それ故に、[シュバグプタの] 主張は自己 (=シュバグプタ等の毘婆娑師) の言明に矛盾することを、[シャーンタラクシタは] 損減 [の極限において] 得られた云々(1970 偃) と述べる。

損減の極限において得られた形象が、それら (=諸極微) にあるとすれば<sup>14</sup>、どうして、それら (=諸極微) は物質でないとされないので? 感受等の如くに。//1970 偃//

ある形象として、固有のありかたとして、損減の極限において得られたもの、ということをこの [合成語] は述べている。それは次のことを述べているのである。もし、[諸極微において] 部分を損減しつつ分析する時、[諸極微の] 本性が損減されることが

<sup>12</sup>Cf. 神子上恵生、「シュバグプタの唯識説批判」仏教学研究第 43 号、1987 pp. 79-83, Cf. BASK 第 107 偃から第 122 偃。

<sup>13</sup>BASK p.14. cf. Hattori list 3.

<sup>14</sup>Cf. Shoryu Katsura: On Abhidharmakośa VI 4, Indological Review (インド学報) no.2,p.28. 桂氏の指摘のように毘婆娑師にとっても、経量部にとっても極微はさらに分析されない究極的実在である、つまり、部分を有しないものである。

ないならば、[つまり、]もし、[諸極微が]部分を有しないという意味ならば、その場合、感受等の如くに、[諸極微は]物質ではないと確立される。[極微と感受との間に]区別がないことになるから。//1969-1970//

**解説** 損減の極限において極微は部分を有しないという見解は毘婆娑師と経量部に共通なものであるが、毘婆娑師が考える極微は集合したものとしての諸極微である。そして集合したものとしての極微には部分を認める<sup>15</sup>。つまり、前に、論じた如く、諸の形の極微が集合して生じることに基づいて、意識が粗大なものとして形の極微の集合を認識対象とすると考えている。その粗大なものは、一応仮有とされるが、部分を有しない形の極微と異なるものであるという点では、実有である。

経量部の場合、極微が部分を有しないということを否定しないのであれば、極微が触れるることを認めてよいとするから<sup>16</sup>、諸極微は空間的広がりを構築しうる。色の極微が特定の配列に生じることに基づいて、粗大なものとして意識が色の諸極微を認識対象とすることを否定しない。この粗大なものは仮有である。

唯識論者は粗大なものの所依である諸極微が部分を有しないものであることを捕らえて毘婆娑師の見解を否定している。部分を有しないとすれば、空間を占めないことになり、心と変わらないものであるから、物質とは言えないと批判する。

### 1-3-2[シュバグプタの極微説の擁護]

類似した云々（1971 億）によって、尊者シュバグプタの反論を [シャーンタラクシタは]想定する。

類似した前後<sup>17</sup>の瞬間が生じるから、[言葉等は]常住であるという迷乱（知）が生じる如く、連續せる同類のものを [直接知覚によって] 認識する時、諸極微は粗大であるという迷乱（知）が生じる。//1971 億//<sup>18</sup>

彼（=シュバグプタ）は次のように言っている。類似した前後の瞬間が生じるという理由で、欺かれたものには、直接知覚によって認識されたとしても、言葉等は常住であるという迷乱（知）が生じる。それと同様に、連續した空間を占める同類の諸極微を同時に [直接知覚によって] 認識する時、[諸極微は]粗大なものであるという意に

<sup>15</sup>Cf. 那須円照「アビダルマの極微論（2）」インド学チベット学研究第2号、1997.10, p.60ff. AKBh p.51,10-19. Abhidharmakośabhäsyam of Vasubandhu, Chapter I ed. by Y. Ejima, Tokyo 1989.

<sup>16</sup>Cf. 那須円照「アビダルマの極微論（2）」インド学チベット学研究第2号、1997.10, pp.79-81. AKBh p.52,8-9.

<sup>17</sup>sadṛśāparapa を sadṛśāparāpara に訂正。

<sup>18</sup>BASK p.12. BASK 第35 億とこの偈はほぼ同一である。Cf. Hattori list no.7. 同様の趣旨の偈が Madhyamakālamkāra に引用される。Ichigo M: Madhyamakālamkāra, Buneido 1985. rnam śes rig pa tsam ñid de // bag chags ñes pas dkrugs pas na // shon po la sogs tshor ba yi // rnam pa 'ba' Zig 'byun bar 'gyur // cf.BASK p.3. MA p.162.

属する迷乱（知）が生じる。従って、部分を有しない諸々の物質であるもの（=諸極微）は知識の中で、認識されないからという論証理由は不成立である。//1971//

**解説** ここでのシュバグプタの論述については神子上恵生「シュバグプタの唯識説批判」仏教学研究第43号（1987,6）で論じたのでここでは論じない。

### 1-3-3[知覚判断に関する唯識論者によるシュバグプタの極微説批判]

自己の働き云々（1972 億）によって、[シャーンタラクシタは] 論破を、自己の働きの力によってと述べる。

自己の働きのみによって、直接知覚を生じさせるとするならば、どうして、それら思索知は知覚対象を対象領域としないのか？//1972 億//  
 諸々のものは瞬間的なものであると認識手段によって決定される。しかし、黄、白等が極微であると、如何にして、理解されるのか？//1973 億//  
 外的なもので眼にみえるものは微細のものの集積の形象を有する。粗大であるから。山等の如し。この場合にも、この推理があるとせよと [主張] するならば、//1974 億//

実在物の属性である粗大性は二つの主題においても、存在しない。粗大なものである全体は存在しないし、諸極微もその様な種類のもの（=粗大なもの）ではない。//1975 億//

もし、空間の広がりを有して、存在する [諸極微の] 形象がその様に生じるのであるとすれば、その場合でも、迷乱なる知識において顕現を有するものの形象 [の同類例] によって、[論証理由には] 疑いが有る。//1976 億//

**解説** これは長いという知覚判断が意識に属する迷乱知であるとするシュバグプタの主張に基づき、毘婆娑師、多分シュバグプタ（文献的根拠はない、文脈上シュバグプタと考えられる）の提示する推論式を批判している。批判の要点は論証理由の「粗大なるもの性」がシュバグプタによると迷乱であって実在ではないところにある。従って、主張の主題にもこの論証理由は存在し得ないし、同類例の主題にも存在し得ないと批判する。

### 1-3-4[シュバグプタによる鮮明な顕現を有する迷乱知と整合性との関係]

[迷乱である知識に顕現するものの形象は] 真実でないから、[整合性を有する知識とそうでない知識との] 異なりが証明されていなくても、それ（=

論証理由) はその様ではない。と [反対論者が主張] するならば、[それを] それから区別するものは何か。もし、区別するものは、これ (=知識) における効果的作用との整合性であるとするならば、//1977 億//

### 1-3-5[唯識論者のシュバグプタへの批判]

確かに、効果的作用の顕現を有する知識にある整合性も、効果的作用との整合性であると答えられる<sup>19</sup>。[その理由は、] 原因には決まった能力があるから、また、それ (=効果的作用の顕現を有する知識) は異なる場合でも、有りうるからである。//1978 億//

証相と聖教の働きに依存しないものを ['eva' という] 限定詞によって示す。つまり、直接知覚は、限定詞無くして生じるが、[対象の] ある部分について、[その] 形象を認識する思索知を生じさせる、それ (=対象のある部分) が、世間的言語慣用との適合性によって、直接知覚の対象であると認められる。しかし、あるもの (=対象の一部分) について、[直接知覚がその形象を認識する思索知を] 生じさせない場合、[直接知覚は、] それ (=対象の形象) を認識しても、認識しないに等しい。従って、論証理由は不成立ではない。何故なら、知識の中で認識されないからといふ (=論証理由) において、直接知覚と考えられている思索知の原因である知識の中で、認識されないからといふこの意味が意図されている。又、[諸極微は] 粗大であるといふこの迷乱 (知) は意に属するものであると言わされたことも正しくない。つまり、認識手段によって、極微が成立する場合には、迷乱 (知) は確立される。刹那性は認識手段によって、成立しているから、[言葉等は] 常住であるとの認識は迷乱であると確立される。しかし、その様には、認識手段によって、極微は成立していない。それらが、今、検討されているのだから。この粗大なものの迷乱 (知) は意に属するものではない、鮮明に顕現しているから。そして、判断知に結びつくもの (=知識) には、鮮明な形象があることは理に合わない。普遍の形象は不鮮明であるから。しかし、普遍の形象なくして、判断知が有することは、理に合わない。

**解説** シュバグプタは知覚判断を意識に属する迷乱とするが、それは、対象の形象と知識に顕現する認識対象の形象とが異なるという点で迷乱なのである。しかし、この知覚判断が実在する対象、つまり、諸極微に基づく場合には整合性を有する迷乱でないものであるとする。BASK 第 6 億は言う。

---

<sup>19</sup> シャーンタラクシタの「効果的作用の顕現を有する知識」に関しては、See Helmut Krasser "On the Relationship between Dharmottara, Śāntarakṣita and Kamalaśīla p.156 and fn.23. Tibetan Studies, Proceedings of the 5<sup>th</sup> Seminar of the International Association for Tibetan Studies Narita 1989, volume 1, 1992.

もし、迷乱（知）に基づいて、名を違えず、一切の場合に行動すると [唯識論者が主張] するならば、整合性を有する知は迷乱でなく、整合性を有しない知は迷乱である。//BASK6//

認識対象の有する効果的作用能力との整合性を有する知識をシュバグプタは迷乱でないものとしている。その様なシュバグプタの主張に対する唯識論者の批判は、概念化を伴わない直接知覚と、その直接知覚の後に生ぜられる思索知、つまり、概念化を伴う直接知覚という実在論者の認識論の批判である。その要点は、概念化を伴う直接知覚が直接知覚ではなく、普遍によって対象を認識する判断知であるとするところにある<sup>20</sup>。

#### 1-4[シュバグプタの推論式による極微説の擁護]

[実在論者は] 次のように考えるであろう。無常性等の如く、諸極微も認識手段によつて成立する。つまり、

**遍充関係** 凡そ粗大なものは微細なものの集積から成っている。山等の如し。

**主題所属性** そして、外的な眼に見える部分を有するものは粗大なものである。

ということは基本的属性を論証理由とするもの (=推論式) である。

眼に見えるものという用語は眼に見えないものである二つの極微等を排除する為に用いられている。

#### 1-4-1[唯識論者によるシュバグプタの推論式の吟味]

その中で (=推論式の中で)、もし、粗大であるからということが、究極的なもので、かつ、粗大であることという実在物の属性に基づいて、論証理由と呼ばれているならば、その場合、論証されるべき主題と同類例の主題との二つの主題において、反対論者にとっても、粗大性ということは成立しない。その場合、論証理由は不成立であり、同類例は論証理由を欠くものである。

もし、空間的広がりをもって、顕現しているそれは検討される必要がない。牛飼等に到るまで、認められている形象が粗大であるからと言わわれているとすれば、その場合、迷乱（知）においても、夢等の知においても、極微の集積なくしても、そのように、顕現する形象は存在する。故に、論証理由は過大不確定ではない。

もし、無迷乱である場合という限定詞が用いられるとすれば、その場合、識論者に対して、健康な眼の知識の形象と夢等の知識の形象との間に異なり、つまり、区別が

---

<sup>20</sup>また、外界対象の形象と知識に顕現する形象とを異なるとする場合、白い貝に対する、黄の知覚、つまり、誤れる知覚と、白の知覚、正しい知覚との区別がつかないと批判する。

証明されないかぎり、如何なる所にも、無迷乱性は成立しない。故に、限定詞も不成立である。

#### 1-4-2[シュバグプタの整合性による夢の知識と覚醒の知識との区別]

[実在論者は] 次の様に考えるであろう。健康な眼等の知識と夢等の知識との間に、効果的作用との整合性によって、区別があると。

#### 1-4-3[唯識論者のシュバグプタへの批判]

その場合、この効果的作用との整合性とは何か。もし、外界の対象を得ることであるならば、それ（=外界の対象を得ること）は成立しない。その外界の対象の不成立が論証されるべきものとして主題となっているから

もし、効果的作用との整合性は効果的作用の顯現を有すると考えられる知識であるならば、その場合、そうでない場合でも、つまり、外界の対象がなくても、これ（効果的作用の顯現を有する知識）は存在し得る。故に、又、論証理由は過大不確定である。どうして、異なる場合でも、[これは] 存在し得るのか？という[問い合わせ] 原因には決まった能力があるからと[シャーンタラクシタは] 答えた。原因には、つまり、等無間縁には、決まった諸々の能力があるから。ある特定の等無間縁がある特定の知識を生じさせる能力を有する。どの等無間縁も、どのもの（=知識）をも[生じさせる能力を有するもの] ではない。あなた達によても、外界の対象がそうである様にと。以上の理由で、[知識の区別の] 決定は成立する。//1972-1978//

**解説** ここで推論式は以前に一度出てきたので論じない。整合性の問題は神子上恵生「*Bahyārthaśiddhikārikā* における *abhrānta* と *samvādin*」龍大論集第 433 号 1988,2 で論じたのでここでは再論しない。議論の筋道は和訳から理解できると考える。

#### 1-5[外界対象の類似の本性と非類似の本性とに関する実在論者への批判]

##### 1-5-1[ジャイナの徒スマティの主張]

類似の本性は認識されるものであるが、非類似の本性は認識されないとするならば、その場合、諸極微には二つの本性が有るのだから、如何にして、[非類似の本性が認識されるということ] 認められないのか？//1979 個//

そして、一切のもの達には、共通と特殊との本性が有るという理由で、[諸極微にも] 共通と特殊との本性があるから、諸極微は二つの本性を有すると言われている。//1980 個//

その中で、凡そ、共通なる本性は直接知覚の対象である。この故に、諸極微に対して、同一の形象を有する知識があることは認められる。//1981  
偈//

しかし、凡そ、特殊の本性は、ヨーギン（=瞑想者）の直接知覚の対象であると認められる。以上の様に、或る知恵の少なきもの達（=スマティ等の空衣派の人々）は誤って考える。//1982偈//

類似の云々（1979偈）という、空衣派のスマティの見解によって、[知識において諸極微は]認識されないからという[唯識論者の]論証理由は不成立であることを示す。彼（=スマティ）は次のように言っている。一切のものには共通と特殊との本性があるから、諸極微は、類似と非類似の本性として、二つの本性を有する。その中で、凡そ、共通なる本性は感官[知]によって認識されるが、特殊[なる本性]は認識されない。したがって、諸極微に対して、同一の形象を有する知識が有ることは矛盾ではない。故に、諸極微は直接知覚の対象として、成立すると。誤って(samākulam)とは根拠無しにという意味である。何故なら、一つとしても決まった本性が存在しないからである。//1979-1982//

**解説** 諸極微に共通の本性と特殊の本性があるから、諸極微に対して、同一の形象を有する知識があることは矛盾ではないとこのジャイナ教徒は言う。これを毘婆娑師の極微に関する見解にあてはめると、普通の人間にとって、色と形との極微には独自相はない、つまり、極微は単独では知覚できないとする。しかし、集合して生じた諸極微に対して、これは白い、これは長いという了別（=adhyavasāya、知覚判断）が生じる。この知覚判断は同一の形象を有する知識である。この場合、集合して生じた諸極微は直接知覚されるが、単独の極微は視感官によって知覚されない。しかし、単独の極微の独自相はヨーガ行者によってのみ直接知覚される。この場合は、単独の極微は直接知覚されるから、実有である<sup>21</sup>。この毘婆娑師の解釈はスマティの解釈と一致すると筆者は考える。スマティも極微の共通なる本性は視感官によって知覚されるとし、特殊なる本性、（毘婆娑師の場合には、極微の独自相）は知覚されない。この特殊なる本性はヨーガ行者によって知覚される。

---

<sup>21</sup>御牧克己氏は、シュバグブタは唯識思想でも八地の聰明な菩薩が極微の数等の特徴によって極微を理解するから、極微は実有であると主張しているとする。Cf. 御牧克己「シュバグブタの『外界成就偈』第56-第60偈、藤田宏達博士還暦記念論集 インド哲学と仏教 平成1年11月、p.348; BASK 第59, 第60偈の正しい和訳が与えられている。

## 1-5-2[事物が普遍と特殊との二つの本性を有すること]

[一切の事物が] 二つの本性を有するということは、[事物は] 決まった本性を有すると言うのか。そうでないのか？ [スマティは答えて、] 述べたことは正しい。しかし、[シャーンタラクシタは] 述べられたことは理に合わないということを示す為に、実に二つの云々（1983 億）と述べた。

どうして、一つのものに二つの本性があることは理に合うであろうか。その場合、二つのものがあることになる。何故なら、[ものに] は互いに相異なる本性が有るのだから。//1983 億//

[一つのものが] 相異なる本性を有する場合、その二つの本性を有することは矛盾とされる。何故なら、[共通なる本性を認識する時、] 特殊 [なる本性] が眼等の感官 [知] によって、認識されるであろうから。//1984 億//

つまり、事物と二つの本性とは異なるから<sup>22</sup>、事物は二つになる。ただ、二つの本性が有るだけで、互いに異なるもの（=本性）でないから。従って、一つのものに二つの本性があることは理に合わない<sup>23</sup>。或は、一つのものと二つの本性とは異ならないから、ものの一つの本性の如く、二つの本性は互いを本性とするから、どうして、一つのものが二つの本性を有するものであろうか。[有しない。] さらに、共通なる本性と異なるから、特殊なる本性も認識されるという過失となる。従って、共通なる本性は感官知の対象領域であり、特殊 [なる本性] はヨーギンの直接知覚の対象であるという確定は確かなものでない。//1983-1984//

## 1-5-3[クマーリラによる外界対象の二種類の形象に関する擁護]

どうして、一つの本性が互いに相違するものを本性とするとするのか？  
//1985ab//

しかし、知識 [という根拠] によって、云々（1985 億）によって、クマーリラの見解を [シャーンタラクシタは] 想定する。かれ（=クマーリラ）は [次のように] 言う。

しかし、認識 [という根拠] によって、一つのものにおいて、[互いに] 相違するもの（=形象）はあり得ないことではない。//1985 億 cd//SV  
śūnyavāda 219 億 ab<sup>24</sup>

<sup>22</sup> nyānyatvād を 'nyatvād に訂正。

<sup>23</sup> uktam を yuktam に訂正。

<sup>24</sup> Ślokavārttika with nyāyaratnākara of Pārthasārathi Miśra, varanasi 1978, p.236. cf. 本論文注9 の kāśikā の記述、そこでは、ミーマンサーも anekāntavāda であるとする。タットバサングラハとその注釈においてジャイナの説と同じ立場に立つものとして、クマーリラの言明が並列して述べられる場合が多い。ここでも、一つの事物に対する知識に多様な形象が顕現するという点ではジャイナもクマーリラも同じである。

一つのものが一つの形象を有すべきであるということは、イーシュヴァラ（自在神）の言ったことではない。凡そ、或るものそれは認識されたとおりに認められるべきである。//1986 億// SV sūnyavāda 219 億 cd, 220 億 ab

一つのものにおいて、互いに相違する形象はあり得ないということはない。何故なら、知識が根拠であるから (kāraṇāt)。つまり、一つのものは一つの形象だけを伴っているべきであるということは、王様の命令ではない。しかしながら、あるものは認識されたとおりに認められるべきである。何故なら、知識を根拠として、もの[の存在]の確立はあるのだから。一と多との形象を有する知識が、存在性色[性]等のものから、起こることが認められるから。故に、[ものは、認識された如くに] その様に確立される、と。// 1985-1986 億//

#### 1-5-4[クマーリラへの唯識論者の批判]

そうではない云々 (1987 億) によって、[シャーンタラクシタは] 反論する。

そうではない。それは、存在しないものの認識があるからである。貝の黄  
色等の色の如し。実に、矛盾する属性との結びつきがあること以外には、  
[無迷乱知と迷乱知] 区別を特徴づけるものはない。//1987 億//

そうである場合、如何なる知識も迷乱でないことになろう。そして、[迷乱知と無迷乱知] 区別の判断を破壊する過失となる。もし、[或る知識が] 否定されるから、[その] 或る知識には迷乱性が有ることになるとするならば、その場合、一つのものにおいて、多の知識が否定される場合、如何にして、[多の知識は] 無迷乱であるべきなのか？ 同様に、まず、諸極微は直接知覚によって、成立しない。推理によても成立しない。外界の対象を否定する場合における主張は直接知覚と矛盾しない。また、論証理由は不成立ではない。//1987//

**解説** ジャイナ教徒スマティに対する批判は (1) 本性と事物が異なるものであれば、二つの本性が有れば、事物は二つの事物があることになるべきだと批判する。佛教徒は事物は確定した一つの本性を有するという立場に立っている。批判 (2) 本性と事物が同じであれば、事物の二つの本性は互いを本性とするものとなるから、共通なる本性を認識すれば、相異なる特殊なる本性を認識するという矛盾となると批判する。そして、ジャイナ教の相対論 (anekāntavāda) の立場では確定した本性は事物に一つもないことになると批判する。

この様な佛教徒の批判に対して、ミーマーンサーの徒クマーリラは、一つの事物に対して、多様な形象を伴った知識が生じることは、佛教徒の言う様には、矛盾ではないとする。一つの事物に対する知識に顕現する多様な形象は事物にある存在性、色性

等を原因とするのであると主張する。つまり、知識に顕現する多様な形象の原因は外界の事物にあるとする無形象知識論の立場に立脚している。それに対して、唯識論者は、有形象知識論に立脚して、白い貝に対して、黄色いという迷乱知が生じる場合、事物において黄性は存在しないではないかと批判する。唯識論者にとっては、多様な形象の原因は習気である。つまり、心の側に多様な形象の原因がある。さらに、唯識論者は、知識に顕現する形象が外界の事物において原因を有しないとすれば、迷乱知と無迷乱知の区別はどうして可能なのかと批判する。特に諸極微が非存在な場合、つまり、外界の対象が無い場合には、区別は成立しないと批判する。そこで、次に、実在論者が諸極微の非存在の証明に疑問を提示する。

#### 1-6[諸極微の非存在の論証理由についての実在論者の疑問]

今、反対論者は'一と多を本性としないものであるからというこの論証理由には不成立の疑いがあることを示す為に、ないとしよう云々(1988 億)と述べた。

諸極微が認識手段によって成立することはないでしょう。[しかし、論証理由の不成立についての]疑いは有るべきである。賢き人達にとって、如何にして、これら(=諸極微)の非存在の決定はあり得るのか? //1988 億//

#### 1-6-1[実在論者の極微の集合に関する唯識論者の吟味]

結合しているものであり、云々(1989 億)によって、[シャーンタラクシタは]反論する。

[極微は]結合しているものか、[或は]空間を空けて存在するものか、[或は]隙間なしに存在するものかである。中央にある極微の本性が[或る]一つの極微に向いているものであり、その同じ本性が他の極微に向いているものとして考えられるならば、その場合には、山等の[諸極微の]、集積があることは理に合わない。//1989-1990 億//

別の極微に直面する時、極微には別の本体があると認められるとするならば、その場合、どうして、極微が単一なものであり得ようか。//1991 億//

#### 1-6-2[表象のみを承認させる第二の方法としての推論式]

##### 推論式

遍充関係 凡そ、一と多を本性としないものは非存在と言うのが相応しい。空華の如し。  
主題所属性 反対論者によって想定されている諸極微は一と多を本性としない。

以上は本性 [を論証理由とする推論式] である。

そして、論証理由は [主題において] 成立しないことはないと考えるべきである。つまり、まず、諸極微に、單一性があることは成立しない。何故ならば、山等の集積を本性とするもの達において、空間的部分の区別があるのだから。山等の集積と異なる在り方は認められないという理由で、諸極微 [の集積] に、その空間的部分の区別があることになるから、まず、[シャーンタラクシタは] 結合しているものか、[或は] 空間を空けて存在するものか、云々 (1989 偽) と [極微の單一性の否定を] 述べたのである。

それに関して、或る人々は、互いに [諸極微は] 結合すると言う。他の人は、[諸極微は] 常に隙間を有し、触れないと言う。別の人々は、[諸極微が] 隙間を有しないことに対して、触れるという語が用いられていると言う。そこで、以上の三つの選言肢のなかで、真ん中にある極微が多くのもの (=諸極微) によって囲まれている場合、もし、空間的部分の区別がないとすれば、その場合、心と心所等の塊の様に、[諸極微に] 集積はないであろう。[諸極微には] 部分がないのだから。

つまり、真ん中に在る極微は、一つの本性によって、一つの極微に向いており、その同じもの (=本性) によって、別の極微に向いているともしするならば、その場合、[真ん中の極微を] 囲んでいる諸極微は、同じ空間を占めるものであるという過失となるから、[諸極微に] 集積はあり得ないであろう。

### 推論式

**遍充関係** 一つの本性によって、[真ん中に在る一つの] 極微に向いていることを本性とするもの (=真ん中の極微を取り囲んでいる極微) は [真ん中の極微と] 同じ空間を占める。その前の空間に在る極微の如し。或は一つの家に向いている前の家達の如し。

**主題所属性** 取り囲んで存在する諸極微は全て、一つの本性によって [真ん中に在る一つの] 極微に向いているという本性を有する。

以上が本性を論証理由とするもの (=推論式) である。

故に、[諸極微には集積はあり得ない。もし、他の本性によって、[真ん中に在る一つの極微に] 向いているとすれば、その場合、空間的部分の区別があることになるから、壺等の如く、[諸極微は] 単一なものにはならない。

**解説** (1) 諸極微は結合すると言うのはヴァイシェーシカ等である。(2) 諸極微が常に隙間を有し、触れないという説は衆賢の説である<sup>25</sup>。彼は集合して生じた諸極微には部分があること、つまり、空間的広がりを認める。しかし、集合して生じた諸極微も触れないと主張する。何故なら、集合したものの所依は一つ一つの極微であるか

---

<sup>25</sup> 那須円照『アビダルマの極微論 (2)』前出の論文、p.85.

ら、触れるとすると、諸極微は一点に成ってしまい空間的広がりはなくなる。(3) 諸極微が隙間を有しないことに対して、触れるという語を用いるとするのは経量部の世親の説である。彼は、極微が方向の部分の区別を有するものとの考えを否定し、極微に部分がないと認める場合には、触れると言っても良いと考えている<sup>26</sup>。唯識論者の批判は極微が一つの本性で他の諸極微と接触する、つまり、全面的に接触するのであれば、一点に成てしまい、集積はありえない。また、いくつかの本性で他の極微と接触するのであれば、極微に空間的部分の区別があることになる。つまり、極微は部分を有しない単一なものでなくなる。それは、実在論者の極微についての定説に反することになる。

### 1-7[シュバグプタの極微説の擁護]

そこで、尊者シュバグプタは[次のように]言う。非存在や非実体等から排除された单一を本性とするものに多なる共通なものが、真実には、あるとは考えられない様に、同様に、この場合でも、諸極微には、多くのもの(=諸極微)と一緒に在るから、多なる性質があると考えられるが、真実には、[多なる性質は]存在しない。[ヴァイシェーシカ]カナーダ等によって想定された方角の句義は存在しない。それ(=方角の句義)には、单一を本性とするから、多を本性とする前[後]等の知識は起こらないであろう。前後して存在する諸極微のみが方角という言葉の表示対象とされているだけである。従って、空間的部分の区別を有するからということは、多くの[諸極微に]かこまれていることを述べているだけである。[極微には]部分を有する性質は存在しない。以上。

#### 1-7-1[シュバグプタへの唯識論者の批判]

しかし、それ[シュバグプタの主張]は正しくない。つまり、部分がないのだから、心の様に、諸極微には、究極的立場からは、上下の区分はないのだから、多くのもの(=極微)によって囲まれることもないであろう。心と心所等の如し。従って、囲んでいるものである諸極微は、究極的立場からは、存在しないのであるから、如何にして、その(=囲こんでいるものの非存在という)点から、[諸極微に]多くのものの中にある性質があるとされるのか、もしその性質があれば、[諸極微に]空間的多なる性質があると考えられ得るのであるが。

もし、究極的立場から、上下の区分を有する性質がない場合でも、多くのもの(=諸極微)によって囲まれることははあるであろうとするならば、その場合、心と心所達にも[多くのもの(=諸々の心と心所)によって囲まれることが]在るであろう。従つ

---

<sup>26</sup>那須円照 ibid.,p.79.

て、諸極微の如く、心等にも空間を占める性質が在ることになるであろう。もし、そうでないと主張するならば、従って、[諸極微の] 集積はないであろう、心の如しと確定される。

### 1-7-2[シュバグプタの反論]

次のように [シュバグプタは例証を挙げて] 反論するであろう。例えば、現在の心の刹那と過去と未来の心の刹那との間に時間的連続があるが様にと。もし、現在の心の刹那に、秒 (kalā) 瞬間 (muhūrta) 等の様に、部分を有する性質がないと [唯識論者が] するならば、その場合には、諸極微に、多くのもの (= 極微) に囲まれている場合でも、空間的部分を有する性質はないことになる。

### 1-7-3[唯識論者のシュバグプタへの批判]

[唯識論者の批判] しかし、それは正しくない。現在の心の刹那<sup>27</sup>と前後の心の刹那との間に、究極的には、連続はないからである。何故なら、その時 (= 現在の時) に両者 (= 前後の心の刹那) は存在しないのであるから。そして、[現在の心の刹那と] 非存在なものとの間の前後関係は、究極的には存在しないとするのが理にかなっている。ただ、同時に存在する両者の間に因果関係は存在しないというその観点から構想して、前後の [心の] 刹那の存在が設定されているにすぎない。前無と後無の如く。しかし、その場合、諸極微における空間的前後関係は構想されたものではない。何故なら、[諸極微の] 集合が無いことになるから。

さらに、まず、諸存在物は無因であることは理に合わない、常に [諸存在物が] 存在する等の過失になるから、という理由で、諸存在物が世俗的存在であると認める人でも、必ず一切の存在物は原因を有すると認めざるを得ない。原因を有する場合、まず、同じ時に、原因と結果が存在することは理に合わない。また、結果が生じるより前に [原因是] 存在しない、何故なら、非存在なものとしての原因是 [結果を生じる] 能力がないから。結果が生じた後にも [原因是存在しない]、原因是 [結果を生じる為に] 不要であるから。以上の理由で、原因是すべて [結果より] 前に有ることが同意されるべきである。次のように [ダルマキールティは] 述べている。

[結果より] 前に存在しない [原因是結果を生じる] 能力は無いから、[結果と同時にある原因是] 後に [結果を生じる為に] 不要であるから。原因是すべて [結果より] 前に有ることが [同意されるべきである]。故に、認識対象は、自己 (= 認識対象) の知と同時には存在しない、と。PV III

---

<sup>27</sup>-cittalakṣaṇasyā-を-cittakṣaṇasyā-に訂正。

**246<sup>28</sup>**

それ故に、一切の存在するものには、部分を有さなくても、時間的前後関係は論理的に存在する。しかし、もし〔諸極微に〕部分を有する性質が無いとすれば、空間的〔前後関係〕は如何にして存在するのか？と論難される。

#### 1-7-4[シュバグプタによる極微の空間的広がりの擁護]

そこで、〔諸極微に〕部分を有する性質が存在しなくても空間的前後関係があるであろう。心心所にも時間的前後関係があるであろうから、諸極微と〔心心所には部分を有しないという点では〕区別が無いのだからと、〔シュバグプタは〕述べている。

#### 1-7-5 [唯識論者のシュバグプタへの批判]

もし、〔心・心所と諸極微との間に〕物質性による区別があるとするならば、それは正しくない。〔諸極微に〕部分を有する性質が無い場合、それ（=物質性による区別）は成立しない。ただ、〔シュバグプタにおいて、〕比喩的に部分を有する性質が述べられているのであろうから、〔物質性〕以外の区別がないというとはなんと馬鹿馬鹿しいことか。故に、一切の存在するものに、論理的に、時間的前後関係がある場合でも、それ（=時間的前後関係）に加えて、空間的前後関係が、如何なるものにおいても、部分を有する性質なくして存在しないとすることは理に合っている。「空間的部の区別を有するものに、单一性があることは合理的ではない」と言われている。詳しく論ずる必要はない。//1989-1991//

**解説** 議論の要点は直前の解説の内容と同じである。ただ異なるところは、唯識論者は部分を有しない心の時間的連続を認めるから、それと同様に諸極微の空間的連続が認められるべきであるとシュバグプタは主張する。唯識論者は空間的連続は極微が部分を有する時にのみ認められると批判する。

#### 1-7-6[毘婆娑師の反論]

これに対して、或る人々（=毘婆娑師）は〔次のように〕反論する。それら極微は極めて小さい部分である。

もし、その場合、無限遡及があるとするならば、それ（=極めて小さい部分としての極微）についても、部分を構想する場合、〔構想された〕部分にも極微性が有ることになろう。しかし、部分を有する性質があることになるから、諸極微が仮説有であるということにはなりえない。

---

<sup>28</sup>戸崎宏正著『仏教認識論の研究』上巻、東京、昭和 54 年 1 月、p.344. 戸崎氏の和訳を参照した。

或いは、[諸極微が] 仮説有であると [唯識の徒が主張] するならば、その場合でも、[極微という] 仮説の原因があることは [唯識の徒によって] 同意されるべきである。[同意しない場合、] その仮説の原因に極微性があることになろう。[そして無限遡及の過失となる。] 或いは、諸極微が存在しないことが [唯識の徒によって] 証明されるとするならば、その場合でも、「方向の区分があるから」という論証理由は不成立である。何故なら、絶対無であるロバの角等は前 [後] 等の方向の区別を有しないからである。また、これは帰謬論証ではない。方向の区別があると認められていないから。

### 1-7-7[唯識論者の毘婆娑師への批判]

これに対して、シャーンタラクシタは批判を「欠く云々」(= 1992 偎) と述べる。

極微は部分の区別を欠くと他の人々(=毘婆娑師)によって認められている。それ(=毘婆娑師の主張する極微)に関して検討がなされる。故に、無限遡及はあり得ない。//1992 偎//

彼ら(=毘婆娑師)が部分に極微性があることに同意するならば、彼らにとって、必然的に自己の主張を失うことになる。//1993 偎//

帰謬論証因として、これ(=論証因)は所依不成ではない。他の人達によって認められた [諸極微の] 結合等によって、[極微が] 単一であることが否定される。//1994 偎//

それ故に、極微があらゆる方面において単一の本体を有することにはならない。単一の [本体] が成立しないから、多なる本体も [成立することは] あり得ない。//1995 偎//

この理由で、賢き人達にとって、極微は非存在であると決定されるのが相応しい。単一と多との本体を有するものとして、[極微は] 存在しないから。空華の如し。//1996 偎//

本体が確定されているものはなにであれ、必ず極微であると、それ(=極微)論者によって同意されるべきである。何故なら、そうでない場合、即ち、無限遡及の場合、本体が確定されないという理由で、[外界の如何なるものも] 非存在であると [極微論者] 自ら認めることになるであろうから。また、それ故に、[唯識の徒によって論証しようと] 望まれたことの証明が他の人(=対論者、毘婆娑師)によってなされることになるであろう。

故に、[本体が] 確立されたものが、汝によって、極微であると確立される。それ(=本体が確立された極微)が無限遡及の想定に依存しない場合、どうして、[唯識論者の論証において] 無限遡及の過失があろうか。さらに、無限遡及 [の過失の指摘] は自己の承認していることと矛盾することになろう。他の人(=対論者)にとって、[唯

識論者の論証は] 全く認められないものにはならない。以上によって、他の人において [唯識論者によって] 望まれたことが成立するから、これは帰謬論証である。また、論証理由は不成立ではない。即ち、他の人 (= 対論者) によって 諸極微において [1] 結合、[2] 隙間がないこと、[3] 隙間を有する多くのもの (= 極微) によって囲まれることがあると認められている。そうでない場合、[諸極微の] 集積はどうしてあるであろうか。それ故に、もしも方向の区別が [極微論者の] 言葉によって認められていなくても、結合等の属性を認めるから、[方向の区別が認められたことに] なる。実に、上下の部分等の方向の区別が無い場合、結合等の三つの選言肢は理に合わない、心等の如しと [シャーンタラクシタによって] 述べられている。

また、極微の仮説には原因があると同意されるべきである、そして、その原因こそが極微であろうと [毘婆娑師によって] 述べられた。しかし、これ (= 極微の仮説) に関して、誤っている論書を聞くことによって心に植え付けられた習気の異熟が存在する。空气中を動くもの等である塵の顯現を有する知が極微 [が存在すると] の迷乱 (知) の原因である。また、甲の仮説において甲が原因であるということは理に合わない。何故なら、[甲 (= 極微) が] 仮説有でないことになるからである。そうでない場合、アートマンの仮説において、アートマンが原因であろう。しかし、諸蘊は原因でないであろう。それ故に、極微の如く、アートマンの否定もあり得ないであろう。以上のように、まず、極微が单一であることは成立しない。それ (= 極微が单一であること) が成立しない場合、[極微が] 多であることも成立しない。何故なら、それ (= 極微) は集合を本質とすることになるからである。諸極微の非存在の言明 (= 主張) にたいする論証理由は不成ではない。//1992-1996//

**解説** 毘婆娑師の唯識論者の推論式への無限遡及の過失による批判は、同じ批判は毘婆娑師の極微にも当てはまるとする。毘婆娑師がそれを逃れる方法は極微の本性を確定することである。そして、唯識論者は毘婆娑師によって確立された極微に関して、推論式を用いているから、無限遡及の過失はないと主張している。毘婆娑師の次の批判は極微を仮有とする場合のものである。仮説には原因である資量因が必要であり、それが極微であると毘婆娑師は主張する。それへの批判は、アートマンの仮説の原因が五蘊ではなくてアートマンであるとの同じ馬鹿馬鹿しい議論であるとする。

### 1-8[ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派への批判]

以上の様に、外界のものが多なる本体を欠くことを証明して後、今、[外界のものが] 単一の本性を欠くことを証明する為に [シャーンタラクシタは] 「また、極微は結合しないから云々」(1997 儁) と言う。

また、極微は結合しないから全体は存在しない。何故なら、それ (=全体) は諸極微によって作られたものであると他の人達 (=ニヤーヤの徒等) によって認められているからである。//1997 側//

諸極微によって作られたものが粗大なものであると或る人達によって認められる。彼らにとって、それ (=粗大なもの) は、極微の如く、方向によって区別されるから、单一であるとすることは理に合わない。何故なら、手等を振る時、すべてを振る等の過失となるからである。明白であり、度々考察されたので、それ (=全体) の論難は特に述べない。故に、外界のものは非存在であるという言明の証明において、一と多くの本体を有しないもの等の推論式において、論証理由は不成ではないという理由で、地等の外界の認識対象は非存在であるとの言明は証明された。それ (=外界の認識対象の存在) の証明が無い場合、知識の認識主体性は、それ (=外界の認識対象) に基づいて構想されたのであるから、存在しない。故に、表象のみであることが成立する。//1997//

**解説** 本論放で取り扱った外界対象としての極微説批判は、多なものが認識の対象であるという説を中心に論じられている。单一なものが認識対象であるとの説の批判は添えものであるので解説は控える。和訳の部分で意味は理解できると考えるから。

**キーワード** タットヴァサングラハ, カマラシーラ, シュバグプタ, クマーリラ, プラバーカラ, 極微