

＜経量部の「単層の」識の流れ＞という 概念への疑問 (IV)

原 田 和 宗

付論 V：ディグナーガの＜有形相知識論＞への展開

V.1：『論証学の門戸』から『知識論集成』へ

『論証学の門戸』(正理門論) ヴァスバンドウの『俱舎論』(AK) 諸章に散説された経量部 (Sautrāntika) の認識理論⁽¹⁾ を全面的に継承しただけでなく、当時の瑜伽行派 (Yogācāra) の根幹学説の地位を占める唯識性 (vijñapti-mātra-tā) の理論へのその融合をも謀ったのは、瑜伽行派所属の仏教論理学者ディグナーガ (陳那 Dignāga) であった。

まず、新進気鋭の論理学者としての彼の名望を不動のものにした著作『論証学の門戸』(因明正理門論 Nyāya-mukha : abbr. NMu) においてディグナーガは経量部 (『俱舎論』IX「破我品」所説) の＜認識の有形相性＞によって補完される＜認識の無作用性＞学説、つまり、「＜無作用＞(都無所作 na kiñcit karoti = nir-vyāpara) なる認識 (vijñāna) が対象 (原因) と類似するもの (似境 sādṛśya) = 対象の形相を帯びるも

⁽¹⁾ 経量部の認識理論は、＜本無今有＞論 (過未無体説)・＜瞬間的存在＞論・＜無因消滅＞論という『瑜伽論』の最古層「声聞地」の縁起論・時間論を受けて「摂事分」が＜存在素 = 無作用＞説を加えて完成させた瑜伽行派の縁起解釈を前提とし、「摂決摂分」で展開された＜感官 / 対象 / 識 = 無作用＞説・＜感官 / 対象 / 識 = 一方的同時因果＞説・＜心・心所別体 = 相応＞説を踏まえつつ、ヴァスバンドウが『俱舎論』「破我品」で＜認識 = 無作用＞説の補完理論として提出した＜認識の有形相性＞理論などを内実とする。それらについては前拙稿：原田和宗 [1997c][1998c]「＜経量部の「単層の」識の流れ＞という概念への疑問 (II)(III)」『インド学チベット学研究』Nos.2-3 に詳述し、かつ、原田 [1998c], pp.109-110 に要約した。この機会に前稿の単純な誤字・脱字をまず訂正させていただきたい。

のとして (帯彼相 tad-ākāra-tā) 生起する事態を「認識が対象を認識する」(vijñānaṃ viṣayaṃ vijānāti) と比喩表現 (upacāra) する (仮興言説) だけである」という学説を、

(I) <真知対象> (所量 prameya)

(II) <真知手段> ([能] 量 pramāṇa)

(III) <結果> ([量] 果 phala)

という三項目から成るディグナーガ独特の知識論 (量論 pramāṇa-vāda) の枠組みのなかに適合させた。従来、ニヤーヤ学派 (Naiyāyika) を初めとするインド哲学諸派に容認される知識論の第四項目を飾った (IV) <真知主体> (量者 pramātr) — 事実上、アートマン — はあらかじめディグナーガの上記の枠組みでは排除されている⁽²⁾。そして、この枠組みのなかへの経量部の<認識の有形相性>説の準用によって、従来、相

【原田 [1997c] の訂正表】

pages/lines	誤	正
45(本文)/23	sarve cakṣurvijñānaṃ	sarvaṃ cakṣurvijñānaṃ
48(本文)/12	ye hi dharmo	yo hi dharmo

【原田 [1998c] の訂正表】

pages/lines	誤	正
102(本文)/20	先行瞬間に	先行瞬間に生じては滅していった焰が原因 となって、おのおのの後続地点/後続瞬間に
102(脚注)/1	破我品別	破我別
104(本文)/9	ātmānaṃ	ātmānaṃ
106(脚注)/6	grāṇaṃ	ghrāṇaṃ

込み入った訂正については後続の注でその都度扱うつもりである。

(2) ディグナーガは『知識論集成』第I章後段「ミーマーンサー学派の直接知覚の考察」節 (PS I Mīmāṃsaka-pratyakṣa-priksā [abbr. MiPrP] k.11 with Vṛtti) で<真知主体>としての<人格主体>(puruṣa) を批判している：

E.

buddhi-jaṇmani puṃsaś ca vikṛtir yady a-nitya-tā/

知が生じる際に、もし人格主体に変化 (変異) がおこるならば、[人格主体が] 非恒久なものであることになる。(PS I MiPrP k.11ab)

yadi ca buddhi-jaṇmani puruṣasya pūrvāvasthāṃ vikṛtya pramātr-tvam iṣyate tathā puruṣo 'nityaḥ syāt, tac cān-iṣṭam.

もし知が生じる際に、人格主体 (puruṣa) が以前の状態を変化させて真知主体となると [君たちミーマーンサー学派によって] 認められるならば、そうであれば、人格主体は非恒久 (無常) なものであることになろうが、それは [君たちにとって] 望ましいことではない。

athā-vikṛtir ātmāyaṃ pramātēti na yujyate//11//

互に別個の要素として扱われてきた (II) <真知手段> と (III) <結果> さえも同一の知識 (jñāna) の二つの局面にすぎない点で実質的には同一のものであることをディグナーガは解明していく。こうして、経量部の上記の認識理論はディグナーガの手を経てまずは仏教討論術にふさわしい外界対象依存型の有形相知識論 (詳細は後述) としての改

もし [アートマンに] 変化がないならば、このアートマンが真知主体になる、というの是不合理である。(PS I MiPrP k.11cd)

a-vikāro buddhi-janmany api puruṣasyā-pramātr-avasthayā- bhedo pramātr-tvaṃ na yujyate.

知が生じて、[人格主体に] 変化がないならば、人格主体は真知主体でない状態 [のとき] と区別がつかない以上、真知主体になることは不合理である。

(以上、Roman で示した PS I MiPrP k.11 は Skt. 断片、*Italic* で記した Vṛtti はわたしの Skt. 還元訳である。PS の二種の Tib. 訳のうち、Vasudhara-rakṣita 訳は Masaaki Hattori [1968], Dignāga, On Perception, [Harvard Oriental Series 47], Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, p.236, 1 ~ 11 ; Kanaka-varman 訳は Hattori [1968], p.237, 1 ~ 10 に相当。)

知が発生したときに人格主体 (puruṣa/ātman) が真知主体 (pramātr) になるということ、ミーマンサー学派をはじめとする自我論者たちに信奉される人格主体の恒久性という学説とは相互に矛盾するというディグナーガの批判は『瑜伽論』「本地分中有尋有伺等三地」(YĀBh SaviBh) の「不如理作意施設建立 (十六種異論)」節中の第四<計我論>(Ātma-vāda) に向けられた様々な批判論法の一つに原型を有する。

[アートマンの恒久的実在性を説く] かれは以下のことを問責されねばなるまい。きみはいったいどちらを認めるのか? — [I] 「(A) 対象から生じた快楽・苦痛によって変化を蒙る者 (i.e. アートマン)、(B) 意思によって変化を蒙る者 (i.e. アートマン)、(C) 煩悩・副次的煩悩によって変化を蒙る者 (i.e. アートマン) が (A) 享受者とか (B) 行為者とか (C) 解脱者である」というほうが、それとも、[II] 「(A・B・C) [それらによって] 変化を蒙らない者 (i.e. アートマン) が [(A) 享受者・(B) 行為者・(C) 解脱者である]」というほうが。

[I] もし [アートマンが] 変化を蒙るとすれば、したがって、諸形成素 (諸行)こそが (A) 享受者たち・(B) 行為者たち・(C) 解脱者たちなのである以上、[諸形成素と同一視される] アートマンは非恒久的なものであることになるから、[アートマン論は] 不合理である。。

[II] もし [アートマンが] 変化を蒙らないのだとすれば、したがって、「アートマン」という無変化なものが (A) 享受者・(B) 行為者・(C) 解脱者になることになる [から]、[アートマン論は] 不合理である。(YĀBh SaviBh VI. V.Bhattacharya [1957], pp.134, 18 ~ 135, 3.)

『瑜伽論』のこの議論はアサンガの『顕揚論』「成無常品」k.13 ; 「成空品」k.11 にも継承されており、早島理氏の論文で総合的に検討されている。Cf. 早島 [1989c], pp.25 ~ 26 ; 早島 [1991b], pp.39 ~ 40. 『瑜伽論』『顕揚論』に見られる、アートマンが享受者・行為者・解脱者になることとアートマンの恒久性という学説との矛盾を衝く論法をディグナーガが真知主体としての人格主体への批判に応用したのは確実である。

ディグナーガの人格主体批判に対するクマーリラ (Kumārila) の反論と、そのクマーリラに対するシャーンタラクシタ・カマラシーラ (Śānta-rakṣita/Kamala-śīla) 師資の再批判については内藤昭文 [1988] 「クマーリラのアートマン説の理論「区別と随伴」への批判—TSP におけるアートマン説批判 (IV)—(3) として—」『仏教学研究』44, pp.61 ~ 80 を参照のこと。

造が成し遂げられたことになる。

(7.4)⁽³⁾又於此中無別量果。以即此体似義生故、似有用故、仮説為「量」。
(玄奘訳『因明正理門論本』『大正』vol.32, p.3b21~23.)⁽⁴⁾

*atra ca nāsti [pramāṇāt] phalaṃ pṛthag-bhūtam. asyāivārtha-
sādrśyenôtpattyā⁽⁵⁾ sa-vyāpāra-vat-khyāteḥ⁽⁶⁾ pramāṇa-tvam upacarya-
ate.*(My Skt.reconst. of NMu 7.4.)

そして、こ(の直接知覚)において[<真知手段>とは]別個のものとして
<結果>があるのではない。この同じ(直接知覚=<結果>)こそが、対象(=原因)との類似性を帯びて(or 対象 [= 原因] と類似するものとして)生起する点で、[恰も「正しく認識する」という]作用を有するかの如く顕現するから、「<真知手段>である」と比喩的に表現される[だけである]。(『論証学の門戸』7.4.)

『知識論集成』(集量論) 旧著『論証学の門戸』がヴァスバンドウの『討論術の規則』(論軌 Vāda-vidhi) に論題構成の範を仰ぐ点で依然として仏教討論術の書であったのに対して、そのライフワーク『知識論集成』(PS) 全六章でディグナーガは討論術

(3) 『論証学の門戸』(NMu) の分節は桂紹隆氏のもの(「正理門論」に対する一連の「和訳研究」)に従う。NMu 7.4 は桂 [1982a] 「因明正理門論研究 [五]」『広島大学文学部紀要』42, pp.87~88 および戸崎宏正 [1979] 「仏教における現量(知覚)論の系譜」『理想』No.549(2月号/特集・仏教の思想), p.105~106 に和訳・解説されている。

(4) Cf. 商羯羅主造・玄奘訳『因明入正理論』: 於二量中、即知名「果」。是証相故。如有作用而顯現故、亦名為「量」。(上山大峻 [1961], The “NYĀYA-PRAVEŚAKA” written by Śankarasvāmin, 謄写版, p.45b, 1~2.)

漢文蔵訳: tshad ma gñis po de la yañ dag paḥi śes pa tshad maḥi ḥbras bu yin te. rañ gi mtshan ñid rtogs paḥi phyir ro. don byed nus paḥi dños su gźal baḥi phyir te(?) tshad maḥañ yin no.(上山 [1961], p.45b, 1~6.)

Nyāya-praveśaka(abbr. **NPr**): ubhayatra tad eva jñānaṃ phalam adhigama-rūpa-tvāt. sa-vyāpāra-vat-khyāteḥ pramāṇa-tvam iti. (上山 [1961], p.45a, 1~2.)

梵文蔵訳: gñis ka la śes pa de ñid ḥbras bu ste. gzugs la sogs pa rtogs pa ñid kyi phyir ro(?). tshad maḥañ de ñid de. don byed nus pa yañ dag par rtogs paḥi phyir(?) źes paḥo.(上山 [1961], p.45b, 1~4. 『入正理論』の二つの理由句が漢文蔵訳・梵文蔵訳とともに似たような誤訳になっているは不思議である。)

(5) 『正理門論』「以即此体似義生故」は『俱舍論』「破我品」: 識生 [雖無所作] 而似境故; 『俱舍論』「破說我品」: 但由得相似体故; AKBh IX(Skt.): sādrśyenātma-lābhād; AKBh IX(Tib.): ḥdra bar bdag ñid thob paḥi phyir (諸 text については cf. 原田 [1998], pp.100~101) と近似する。

(6) 『正理門論』「似有用故」は『入正理論』「如有作用而顯現故」; NPr: sa-vyāpāra-vat-khyāteḥ と一致すると思われる。

主導型の論理学から認識論主導型の論理学(認識論的論理学)への転換をはかり、知覚論・推理論・論証論・意味論からなる仏教知識論(Pramāṇa-vāda)の総合的体系の構築をめざした⁽⁷⁾。かかる体系の基軸をなす知覚論(PS I)において、外界対象依存型の有形相知識論による<真知手段=結果>同一学説が『論証学の門戸』7.4から継承され、再説されるのは当然のこととして、さらには<真知対象=真知手段=結果>同一学説が、ディグナーガの独創である<知の自己感知>学説に基礎づけられながら、新たに導入される。この新学説の導入こそが同体系における外界対象非依存型の有形相知識論(詳細は後述)の増設を意味するのであって、それと同時に、経量部学説と唯識学説の双方を架橋しうる二段構成の有形相知識論がここに俄に出現したのである。(『知識論集成・註釈』(PS & Vṛtti)第I章[前段]kk.8cd~10のSkt.断片をRomanで、Jambuvijaya氏のSkt.還元訳を*Italic*で表記する。)

F. *atra ca*

sa-vyāpāra-pratīta-tvāt pramāṇaṃ phalam eva sat//8//

⁽⁷⁾Cf.E.Frauwallner[1959], SS.91~92.抄訳:

Nyāyamukha(正理門論)はその論題を論証(sādhana 能立)と論駁(dūṣaṇa 能破)に分類しており、したがって、討論術の書である。その第一部では論証を扱う。この論証は主張(pakṣa 宗)と論拠(hetu 因)と実例(dr̥ṣṭānta 喩)という三項目からなる。めいめいのこういった項目はその過失と併せて詳論される。知覚(pratyakṣa 現量)と推理(anumāna 比量)という二つの認識手段(量)は付随的に寸評される。第二部は論駁ならびに論駁の過失に従事する。とくに第二部は誤った諸反論(jāti 誤難)に長々と立ち入り、それらの大多数を詳細に討論する。

すでに、こういった論題の扱いはNyāyamukhaをディグナーガ(陳那)の第二の大著Pramāṇasamuccaya(集量論)から峻別する。Pramāṇasamuccayaは正しい認識手段(pramāṇa 量)によって論題を分類しており、したがって、認識論の書である。それは知覚と推理という二つの正しい認識手段を区別する。両者のうち、知覚をまず論評し、次に推理を自身のための推理(為自比量)と他者のための推理(為他比量)とに分類するのであり、論証は両者のうち他者のための推理として理解されうる。後代の仏教論理学認識論学派の根本主題をなすのは、かかる認識学説であって、同一の分類法がその学派の全主要著作に適用される。

Nyāyamukhaは、しかし、一方ではPramāṇasamuccayaとそのように対立するが、他方ではディグナーガの最重要の先行者であるヴァスバンドゥ(世親)の手になる諸著作、とくに彼のVādaividhi(論軌)との最も広範囲にわたる一致を呈する。そればかりか、NyāyamukhaをとりもなおさずVādaividhiの改作と呼びうるほど、論題の内容と構成はあまりにも広く一致する。……われわれの知るところでは、この論題の構成はヴァスバンドゥの作品であって、彼によって彼の著作の中で初めて行われたからである。……その後代の学派に軌道を教示するPramāṇasamuccayaは彼の創作活動の終焉に位置し、彼の先任者ヴァスバンドゥにまだ密接に追従するNyāyamukhaは彼の論理学者としての活動の端緒を指示する。(原田訳[1988], pp.10~11の訳文を一部手直し。)

そのほか、Frauwallner[1959], SS.135~136(原田訳[1990], pp.11~12)なども参照。

atra Bāhy<-ak->ānām⁽⁸⁾ *iva pramāṇāt phalam arthāntara-bhūtaṃ nāsti. tasyāiva phala-bhūtasya jñānasya viśayākāratayōtpattyā sa-vyāpāra-pratīta-tām upādāya pramāṇa-tvam upacaryate, <vināpi vyāpāreṇa>*⁽⁹⁾. *yathā phalaṃ hetv-anurūpam utpadyamānaṃ hetu-rūpaṃ grhṇātīty ucyate, <vināpi vyāpāreṇa>*⁽¹⁰⁾, *evam atrāpi.*⁽¹¹⁾

F.[外界対象依存型の有形相知識論による<真知手段 = 結果>同一学説]
そして、こういった (直接知覚) の場合、

(8)PSVṛtti(Tib.) <phyi rol pa rnam kyi>に対する Jambuvijaya 氏の Skt. 訳<Bāhyānām>を、『俱舍論』の用例に合わせて、<Bāhyakānām>に改訳する。Cf. 平川・他 [1973], p.270 : *bāhyakā-phyi rol pa* ; (真) 外道, 外, 外仙人 : (玄) 外道<諸仙>, 外.

(9)PSVṛtti(Tib.) が<bya ba med paḥaṃ ma yin no>という二重否定構文であり、Jambuvijaya 氏もそれに合わせて<*na vyāpārābhāve 'pi*>と直訳しておられるけれども、服部正明氏は PSTīkā<bya ba med kyaṃ>や PV III k.308b <a-kāraṃ api svayam> ; PV III k.309d <'kriyā-vat-tve 'pi kathyate>およびそれに対するブラジュニャーカラグプタ (Prajñākara-gupta) の注釈によって、PSVṛtti(Tib.) を<bya ba med par yaṃ yin no>という一重否定構文に訂正し、<*vyāpārābhāve 'pi*>という Skt. 文を想定された。Cf.M.Hattori[1968], p.100 notes 1.58 ~ 59. わたしはその Skt. 訳をさらに<*vināpi vyāpāreṇa*>と改訳したが、その理由については次註に陳述する。

(10)PV III k.309 に対するブラジュニャーカラの注釈 (PVAlamkāra) :

tadyathā pitṛ-sadrśaḥ putra utpattimān pitṛ-rūpaṃ grhṇātīti vyapadiśyate loka **vināpi** grahaṇa-vyāpāreṇa, tathā jñāne 'pi vyapadeśa iti ko virodhaḥ. (R.Saṃkṛtyāyana[1953], Pramāṇavārttikabhāṣya(or Vārttikālamkāra) of Prajñākaragupta, [Tibetan Sanskrit Works Series vol.I], Patna, p.344, 11 ~ 12.)

に見える<*vināpi* … *vyāpāreṇa*>をディグナーガの原典の表現を踏襲したものと判断し、Skt. 断片に準じるものとして扱う。

(11)PS I k.8cd with Vṛtti F(Tib.) = M. Hattori[1968], p.182, 5 ~ 14 (Vasudhara-rakṣita 訳) ; p.183, 6 ~ 15 (Kanaka-varman 訳) ; (Skt. frag with Tib.) = Hattori[1968], p.242, 13 ~ 18 ; (Skt. Reconst.) = Muni Jambūvijaya,jī[1966], Dvādaśāraṃ Nayacakraṃ of Ācārya Śrī Mallavādi Kṣamāśramaṇa, with the commentary Nyāyāgamānusāriṇī of Śrī Siṃhasūri Gaṇi Vādi Kṣamāśramaṇa, pt.1(1-4 Aras), [Śrī Ātmānanda Jain Granthamālā Serial No.92], Sri Jain Atmananda Sabha-Bhavnagar, pp. 107, 6 ~ 108, 2.

Viśalā-mala-vatī PSTīkā (Skt. Reconst.) : *atra cēti asman-mate. sa-vyāpāra-pratīta-tvād iti vyāpāreṇa saha pratīta-tvād ity arthaḥ. idaṃ pramāṇa-tvōpacārasya kāraṇam. pramāṇam phalam eva sad iti. pramāṇasya phalam adhigatiḥ, tac ca svayam eva tad-ātmakam iti. tasmād a-bhedaḥ.* (Jambūvijaya,jī[1966], p.107 note 5.) ; *atra Bāhy<-ak->ānām iva pramāṇāt phalam arthāntaraṃ nāstīti. atrāpi tādrśa eva doṣo na bhavati. tasyāivēty-ādinā ayam arthaḥ prakāśyate.*[30B] *jñānasyādhigati-rūpa-tvāt sādhyā-tva-pratītir iti phala-tvam upacaryate. tasyāiva ca viśayākāra-parigrahaṇa- karmaṇā vyāpāreṇa ca saha pratītir iti pramāṇa-tvam upacaryate vyapadiśyate ity arthaḥ.*[31A] (ibid., p.107 note 9) ; *yathārtha-vyāpārābhāve 'pi kathaṃ tad-vat-tvābhāso bhavātīti cet, āha—yathēty-ādi.* (ibid., p.108 note 3) .

[実際は無作用であるにも拘わらず、対象 (i.e. 原因) の形相を帯びて生起する点で] 有作用なもの (sa-vyāpāra) と理解されるから、他ならぬ<結果>である [知] こそが<真知手段>である。(PS I k.8cd)

この場合 (於此中)、外教徒たち (外道 e.g. ニヤーヤ学派など) にとっての如くには⁽¹²⁾、<結果>(量果) が<真知手段>(量) と別個のものとしてあるのでは

(12) 拙稿：原田 [1992a] 「Dignāga による Nyāya 学派の知覚論批判—PS I NPrP & Vṛtti の和訳—」『龍谷大学仏教学研究室年報』3(pp.99~100 note 38; pp.96~97 note 45) でも少し触れたが、『論証学経典』(NS) には、ニヤーヤ学派の十六原理を枚挙する第一スートラ：

pramāṇa-prameya-saṁśaya-prayojana-dr̥ṣṭānta-siddhāntāvayava-tarka-nirṇaya-vāda-jalpa-vitaṇḍā-hetv-ābhāsa-cchala-jāti-nigraha-sthānānām tattva-jñānān niḥśreyasādhigamaḥ //1/(NS I.i.1. Tarkatirtha, etc. [rep.1982], p.28, 2~4.)

が端的に示すように、<結果>(phala) およびそれと同義の<真知>(pramiti) という項目とか<真知主体>という項目はまだなく、もっぱら<真知手段>(pramāṇa)<真知対象>(prameya) の二項構成に留まる (なお、アートマンは<真知対象>の項目に含まれる。cf.NS I.i.9)。ナーガ・アルジュナ (Nāgārjuna 龍樹) も Vaidalya-prakarāṇa (abbr. VPr) などの「反論理学書」(梶山雄一氏の命名。もっとも松本史郎氏は Nāgārjuna 作を疑うが) で同様の二項目を批判対象とする。もっとも、十六原理 (NS I.i.1) 中の「確定」(nirṇaya) をヴァーツヤーヤナは「真実の認識であり、諸真知手段の結果である。」(tattva-jñānaṁ pramāṇānām phalaṁ. NBh I.i.1) と注記する。とはいえ、その項目は同スートラ冒頭部の<真知手段><真知対象>よりもかなり後方に引き離されている点、その前後を「定説」「[推論式の] 諸支分」「吟味」「論議」によって挟まれている点、そして、スートラ自体が施した「確定」の定義 (NS I.i.41: vimṛśya pakṣa-pratipakṣābhyām arthāvadhāraṇaṁ nirṇayaḥ) からいっても、敵対者との討論過程の最終決着を意味する、討論術の術語であるのは明らかであり、個々の真知手段の結果を意図した認識論の術語ではなかったであろう。(十六原理全般の解説としては宇野惇 [1996] 『インド論理学』法蔵館, pp.15~25; 桂紹隆 [1998] 『インド人の論理学』[中公新書 1442], 中央公論社, pp.34~71 などを参看のこと。)

四項目全部を取り上げ始めたのは、現存文献の範囲では、ヴァーツヤーヤナの NBh からである。

ヴァーツヤーヤナは直接知覚の場合の (II)<真知手段>と (III)<結果>の関係について二つの選言的解釈を並記する。

akṣasyākṣasya prati-viṣayaṁ vṛtṭiḥ pratyakṣam. vṛttis tu— sannikarṣaḥ, jñānaṁ vā. yadā sannikarṣaḥ tadā jñānaṁ pramitiḥ. yadā jñānaṁ, tadā hānōpādānōpekṣā-buddhayaḥ phalam. (NBh I.i.3. Tarkatirtha, etc. [rep.1982], pp.86, 1~87, 1.)

めいめいの感官の (akṣasyākṣasya)、めいめいの対象についての作用 (vṛtti) が (II) 直接知覚 [という真知手段] である。しかし、(II)[感官の] 作用は (a)[感官と対象との] 接触か、或いは、(b) 知か、のいずれかである。(IIa)[作用が] 接触であるときは、[接触から生じた] 知が (III)<真知>(i.e. 結果) である。(IIb)[作用が] 知であるときは、[対象を] 放棄する・獲得する・無視する、といった諸観念が (III)<結果>である。(『論証学注解』I.i.3)

NS I.i.4 が「感官と対象との接触から生じた知」(indriyārtha-sannikarṣōtpannaṁ jñānaṁ) を直接知覚とはっきり定義する以上、ニヤーヤ学派としては (IIb) のケースだけを採用すればよいはずなのに、ヴァーツヤーヤナがあえて (IIa) のケースにも言及せざるをえなかったのは、当時認識論において主導権を握っていたヴァールシャガニヤ (Vārṣaṅgaṇya 雨衆) の前古典期サーンキヤ学説へ対処するためであったろう。つ

ない(無別量果)。その同じ<結果>である知こそが (tasyâiva phala-bhūtasya jñānasya)、たとえ[「正しく認識する」(pra√*mā*) という]作用がなくても、対象 (i.e. 原因) の形相を帯びるものとして (viṣayākāra-tā) 生起する点で作用を有するものと理解されることに準拠して、「<真知手段>である」と比喩的に表現される(仮説為量 pramāṇa-tvam upacaryate)。例えば、原因に類似(or 順応)して結果が生起するとき、たとえ[「把持する」という]作用がなくても、「原因の形相を把持する」といわれるように、こ(の直接知覚)の場合も同様である。

G.

sva-saṃvittiḥ phalaṃ vātra

dvy-ābhāsaṃ hi jñānam utpadyate svābhāsaṃ viṣayābhāsaṃ ca.
tasyōbhayaābhāsasya vijñānasya yat sva-saṃvedanaṃ tat phalam. *kasmāt?*

tad-rūpo hy artha-niścayaḥ/

yadā hi sa-viṣayaṃ jñānam arthas tadā sva-saṃvitty-anurūpa iṣṭo 'niṣṭo vārthaḥ pratīyate.⁽¹³⁾

まり、ヴァールシャガニヤは直接知覚を「耳などの作用」(śrotrādi-vṛttiḥ)と定義し、「耳・皮膚・眼・舌・鼻の、マナスによって統御された、作用—[つまり、耳などの五種の感官が]音声・感触・色・味・臭いを把捉するために順次に機能すること (grahṇe vartamānā) が、直接知覚という真知手段である。」と敷衍した (Śaṣṭi-tantra)。これによれば、直接知覚はマナスに統御される限りの感官が各自の対象を把捉する作用であって、知ではない。この定義がニヤーヤのそれと抵触するのは明らかである。そこでヴァーツヤナは「感官の作用」(vṛtti) という語を NS I.i.4 内の用語「接触」や「知」で再解釈することによって、衝突を回避しようとしたのかもしれない。前古典期サーンキヤがインド認識論に占める重要な地位を思い返すと、<真知手段>などの四項目を設定したのは、ヴァールシャガニヤの後継者たちではなかったかと想像したくなるほどである。

⁽¹³⁾PS I k.9ab with Vṛtti G (Tib.) = Hattori[1968], p183. 16~23(V 訳); p.184, 18~25(K 訳); (Skt.Frag. with Tib.) = ibid., pp.242, 19~243, 2; (Skt. Reconst.) = Jambūvijaya, jī[1966], p.108, 5~6.

PSṬikā(Skt. Reconst.): **sva-saṃvittiḥ phalaṃ vātrēti. pūrvam viṣaya-saṃvittiḥ phalaṃ uk-tam. tasmād 'vā-'śabdo vikalpārthaḥ. atrēti pūrvōkta-pratyakṣe. svābhāsaṃ viṣayābhāsaṃ cēti. . . . tasyēty-ādi**[32A]. *ubhayaābhāsaṃ vijñānam anubhūyate. tasya yat sva-saṃvedanaṃ svānubhavaḥ tat phalaṃ bhavati. kasmād iti, kiyā yuktyā? . . . sva-saṃvittēḥ phala-tvam an-upapannam ity āśayena pṛcchati. [32B] (ibid., p.108 note 7); yadā hīty-ādi asyāiva vivaraṇam. hi-śabdo yasmād-arthe. yasmād yadā sa-viṣayaṃ jñānam arthaḥ tadā sva-saṃvitty-anurūpo 'rtha iṣṭo 'n-iṣṭo vā pratipattrā pratīyate tasmāt sva-saṃvittiḥ phalaṃ yu-jyate. sa-viṣayaṃ iti viṣayena sahitaṃ sa-viṣayaṃ*[32B]. *'sva-saṃvitty-anurūpa iṣṭo 'n-iṣṭo*

G.[外界対象非依存型の有形相知識論：＜結果＝自己感知＞学説と＜知の二形相性＞理論の導入]

或いは、こ（の直接知覚）の場合、＜自己感知＞（自証 *sva-saṃvittiḥ*）が＜結果＞である。（PS I k.9a）

じつに、知は自己（i.e. 知自身）の顕現と対象の顕現という二つの顕現を帯びて生起する。かかる両顕現を有する認識にとって＜自己感知＞（*sva-saṃvedanam*）が＜結果＞である。なぜか。

というのは、それ（i.e.＜自己感知＞）に順応して（*tad-rūpaḥ*）、[知自身の形相が] 対象（*artha*）として決定されるからで⁽¹⁴⁾ある。（PS I k.9b）

というのは、対象とともに知（*sa-viṣayaṃ jñānam*）が対象（*arthaḥ*）であるときは、[対象および知自身の形相が、]＜自己感知＞に順応して（*sva-saṃvitty-anurūpaḥ*）、望ましい[対象]、或いは、望ましくない対象（*arthaḥ*）として理解されるからである。

yadā tu bāhya evārthaḥ prameyas tadā

viṣayākāra-tāivāsya pramāṇam

tadā hi jñānaṃ sva-samvedyam (or jñāna-sva-samvedyam) api⁽¹⁵⁾ sva-

vārthaḥ pratīyate'ity etāvan-mātrābhīdhāne sva-saṃvedana-pratyakṣam evādhikṛtyēyaṃ phalavyavasthēti kasyacid āśānkā syāt. idaṃ tu sarvasya pramāṇasya phalam iti. tasmāt āśānkā-nivṛttyartham 'yadā hi sa-viṣayaṃ jñānam arthaḥ'ity uktam. ayaṃ ca 'artha-'śabdaḥ prameyavācī[33A]. (ibid., p.108 note 10)

(14)「決定」(*nīścaya*)という語がディグナーガによって両義的に使用されていることについては寺石悦章[1993]「*Pramāṇasamuccaya*における *pramāṇa* の一側面」『印仏研』42-2(pp.212~213)が注意を促している。概念的決定の意味と無概念的決定の意味とに、である。他学派が知覚論に使用する「決定」とか「確定」(*vyavasāya*)といった類義語を概念的決定の意味に理解してこれを非難する一方で、自派の知覚論ではもっぱら無概念的決定の意味でその語を使用する（推理論においてはこの限りではない）。他学派の用例をディグナーガがそう判断するのは、「これは牛である」といった限定者と被限定者から構成される内容を当時の他学派がその語に含意させていたからであろう。

(15)PVA*lāṃkāra* 所引の *PSVṛtti* の Skt. 断片部分＜*tadā hi jñānaṃ sva-samvedyam api*＞を *PSVṛtti* の二種の Tib. 訳に照会すると、V 訳＜*deḥi tshe ni śes pa rañ rig pa yin yañ*＞；K 訳＜*deḥi tshe ni śes pa rañ rig par bya ba yin yañ*＞であり、一見問題はないかに思えそうだが、PSTīkā(Tib.)における引用とそれに続く注釈：

deḥi tshe śes pa rañ rig par bya ba yin yañ *zes pa la sogs pa ste. śes pa ni rañ rig par bya baḥo zes tshig rnam par sbyar ro.* (Pek. Re 37b7.)

deḥi tshe śes par rañ rig par bya ba yin yañ *zes pa la sogs (33b3) pa ste. śes pa*

rūpam an-apekṣyārthābhā-sa-tāivāsya pramāṇam. yasmāt so 'rthas

tena mīyate//9//

yathā yathā hy arthasyākāraḥ śubhāśubhādi-tvena jñāne pratibhāti(or
nivīśate) tat-tad-rūpaḥ sa viśayaḥ pratiyate (or *pramīyate*).⁽¹⁶⁾

[<自己感知>学説による外界対象依存型の有形相知識論の再解釈]

しかし、外界対象 (外境) こそが (bāhya evārthaḥ) <真知対象> (所量) であるときは、

これ (i.e. 知) にとって、<対象の形相を帯びること> (viśayākāra-tā) こそが <真知手段> である。 (PS I k.9cd¹)

じつに、そのときには、たとえ知が <自己感知> されうもの (sva-samvedyam) であっても、自己 (i.e. 知自身) の形相には関わりなく (or のことは考慮せず)、これ (i.e. 知) にとって <対象の顕現を帯びること> (arthābhāsātā) こそが <真知手段> である。何となれば、かの (外界) 対象 (so 'rthaḥ) は、

ni rañ rig par bya baḥo zes tshig rnam par sbyar ro. (Der. Ye 33b[66]2~3.)

「じつに、そのときには、知 = 自己感知されうものではあっても」 (*tadā hi jñāna-sva-samvedyam api*) 等々。「知が自己感知されうもの」 (jñānaṃ sva-samvedyam) というように [同格限定複合語として] 語義分解する (*iti vighrahaḥ*)。

を考慮すると、<jñāna-> と <sva-samvedyam> の二語は Skt. 断片におけるような同格構文ではなく、<jñāna-sva-samvedyam> といった同格限定複合語 (Karmadhāraya-samāsa 持業釈) だったと推定される。なお、次註に示すように、Jambūvijaya 氏はなぜか PŚTikā(Tib.) の同箇所を <jñānasya sva-samvedyam iti vighrahaḥ> (「知にとって自己感知されうもの」と語義分解する。) と Skt. に訳し、ジネンドラブツディが属格による格限定複合語 (Ṣaṣṭhī-tat-puruṣa-samāsa) で解釈したかのように理解しておられるのだが、Tib. 訳を誤読されたのかもしれない。

⁽¹⁶⁾ PS I k.9cd with Vṛtti(Tib.) = Hattori[1968], p.182, 24~33(V 訳); p.183, 26~34(K 訳); (Skt.Frag. with Tib.) = *ibid.*, p.243, 2~8 ; (Skt.Reconst.) = Jambūvijaya[1966], pp.108, 6~109, 3.

PŚTikā(Skt. Reconst.): *bāhye prameye sva-samvitti-phala-sthitāḥ api viśayābhāsa-tāiva jñānasya pramāṇam iṣyate, na tu vijñapti-mātra-tā-vad grāhakākāraḥ. ... tadā hi jñāna-sva-samvedyam apīty-ādi. jñānasya sva-samvedyam iti vighrahaḥ. yasmād ity-ādinā ... kāraṇam āha mīyate iti niścīyate. yathā yathēty-ādi jñānasya jñeyākāra-vaśena bāhyo 'rtho niścīyate ity arthaḥ. ... yady api 'so 'rthas tena mīyate' ity abhīhitam tathāpi 'tat-sādhanayā sva-samvittiyā' iti avagantavyam. tathā hi—yathā yathā arthākāraḥ śubhā-śubhādi-rūpeṇa jñāne nivīśate tathā tathā sva-samvittih prathate. yathā yathā sa dṛśyate tathā tathā śubhā-śubhādiḥ rūpādir artho viniścīyate[33B]. ... tad-vaśād viśaya-niścayo bhavati, nānyathā, tasmād viśayābhāsa-tā pramāṇam [34A]. (*ibid.*, p.109 note 1) .*

[知の内部の] それ (i.e. 対象の顕現) を通じて正しく認識される (PS I k. 9d²)

からである。[外界] 対象の [もつ] 形相 (arthasyākārah) が「白/非白」(浄/不浄) 等々としてそれぞれの仕方では [内部] に顕現 (or 依憑) すれば、それぞれ (i.e. 「白/非白」等々) の形相をもつ [基体] (tat-tad-rūpaḥ) としてかの [外界] 対象 (sa viṣayaḥ) が理解 (or 正しく認識) される。

tathā jñānasya saṃvittim nānākārām upādāya⁽¹⁷⁾ *tathā tathā pramāṇa-prameya-tvam upacaryate. nir-vyāpārā hi sarva-dharmāḥ. āha ca :*

*yad-ābhāsaṃ prameyaṃ tat pramāṇa-phala-te punaḥ/
grāhakākāra-saṃvittī trayam nātaḥ pṛthak-kṛtam //10//*⁽¹⁸⁾

(Jambuvijaya's Skt.retrans. of PS I kk.8cd ~ 10 & Vṛtti rearranged by its many Skt.frag.)

[外界対象非依存型の有形相知識論による<真知対象 = 真知手段 = 結果> 同一学説]

[外界対象を容認する場合と] 同様に、[外界対象をもはや真知対象とは容認しない場合でも、同一の] 知が、種々 (e.g. 把捉主体/把捉対象など) の形相

(17)この箇所のテキスト問題については拙稿：原田和宗 [1990b]「知の<二形相性>と<自己認識>—Bhartṛhari から Dignāga へ—」『龍谷大学仏教学研究室年報』4, p.38 note 3 で扱ったので、再説しない。

(18)PS I k.10 with Vṛtti(Tib.) = Hattori[1968], pp.182, 34 ~ 37; 184, 1 ~ 4(V 訳) ; pp.183, 35 ~ 38; 185, 1 ~ 4(K 訳);(Skt. Frag. with Tib.) = ibid., p.243, 8 ~ 11;(Skt. Reconst.) = Jambūvijaya[1966], pp.109, 3 ~ 110, 2.

PSṬikā(Skt. Reconst.) : *a-bhinnātmakasya jñānasya grāhakākārādi-vibhāgaḥ katham iti cet, ... āha— tathēty-ādi. ayam asya saṃkṣipto 'rthaḥ— tattva-tas tad-vibhāgo 'sann eva. ... yathā-darśanaṃ pramāṇa-prameya-vyavasthēyaṃ kriyate, na tu yathā-vat tattva-taḥ. [34A] ... tathēti yathōktōbhayābhāsasya jñānasyēti. jñānasya saṃvittim iti karma-bhūtasya jñānasya saṃvittim darśayati. kim-bhūtām? nānākārām. nānā ākāro yasyāḥ sā tathōktā. ... upādāyēti tāṃ pramāṇa-bhūtām gṛhṭvā tathā tathā ity-ādau a-vikalpake tāvad grāhakākārah kalpanāpodhaḥ pratyakṣa-pramāṇam, spaṣṭāvabhāsi grāhyākāra-sva-lakṣaṇaṃ prameyam. liṅga-je 'pi grāhakākāro 'numāna-pramāṇam. ... a-spaṣṭābhaṃ grāhyākāra-sāmānya-lakṣaṇaṃ prameyam iti. upacaryate iti vyapadiśyate[34B]. (ibid., p.109 note 6) ; nir-vyāpārāḥ [hi?] sarva-dharmā iti, anena tasyā jñāna-saṃvittēḥ bhrānta-tvaṃ prakāśyate. (ibid., p.109 note 7) ; āha cēty-ādinā prameyādi-vyavasthāṃ tāṃ darśayati. ya ābhāso 'syēti vighrahaḥ. svāmśa-pramāṇa-tva-sādhanāt atra viṣayābhāso grāhyaḥ. prameyaṃ tad iti sa viṣayābhāsaḥ prameyaḥ. pramāṇa-phala-te punaḥ grāhakākāra-saṃvittī[34A] iti. grāhakākārah pramāṇa-tā, saṃvittih phala-tā. ...trayaṃ nātaḥ pṛthak-kṛtam iti [35B]. (ibid., p.109 note 8)*

を帯びる<[自己] 感知>に準拠して、それぞれの仕方で「<真知手段>である/
<真知対象>である」と比喩表現される。何となれば、一切の存在素 (一切
法 sarva-dharmāḥ) は無作用 (nir-vyāpārāḥ) だからである。そして、[そ
の同じことを] いう：

(I)[知が] X の顕現を帯びるとき⁽¹⁹⁾、X が<真知対象>であり、(II/III)
把握主体 (能取) の形相と<[その] 感知>(= <自己感知>) とが [逐次]
「<真知手段>である / [その]<結果>である」[と比喩表現される]。した
がって、三者は分離化されない。(PS I k.10)⁽²⁰⁾

(『知識論集成・註釈』第 I 「直接知覚の考察」章 [前段] 第 8 偈 cd 句から
第 10 偈まで)

V.2 : 外界対象依存型の有形相知識論 (その 1)

<真知手段 = 結果>同一学説 PS I k.8cd における主題は、さきの NMu 7.4 に
おいてもそうだったように、<真知手段>と<結果>との同一性 (i.e. 仮構性) を証明す
ること (量量果同体説) である。

知識の構成要件を<真知対象><真知手段><結果><真知主体>の四契機に分析し
て、整然と論述するに至るのは、現存する文献中、ヴァーツヤーヤナ (Vātsyāyana) の
『論証学注解』(NBh) からのようである。ヴァーツヤーヤナは四契機のそれぞれを原

⁽¹⁹⁾PS I k.10a の Skt. 断片 : yad-ābhāsaṃ prameyaṃ tat を yad-ābhāsaṃ [jñānaṃ] tat prameyam
と理解して訳した。

⁽²⁰⁾PS I k.10 が『成唯識論』巻第二に<識の三分>説の典拠として引用/漢訳されていることは有名であ
る : [然心心所一一生時、以理推徴各有三分。所量・能量・量果別故。相・見必有所依体故。如『集量論』伽
他中説:]

似境相所量 能取相自証
即能量及果 此三体無別 (『大正』vol.31,p.10b15~16)

吾が国では偈文中の「能取相」を「能ク相ヲ取ルト」と訓ずる慣わし (富貴原章信 [1988] 『唯識の研究
三性と四分』[富貴原章信仏教学選集 第二巻] 国書刊行会, p.224 ; 竹村 [1995], p.437) があつたようだが、
むろん「能取ノ相ト」と読まなければならない。本偈に対する法相教学の伝統的解釈が孕む問題点につい
ては武邑尚邦 [1954] 「陳那の唯識説 — 集量論現量章第十一偈の解明 — 」『印仏研』3-1 を参照のこと。

則的に別個のものとしてとり扱う⁽²¹⁾。しかるに、犢子部系⁽²²⁾を除いた仏教諸派ではアートマンのごとき人格主体者の存在が否定されるので、〈真知主体〉は最初から度

(21)cf. NBh I.i.1 : *pramāṇa-to 'rtha-pratipattau pravṛtti-sāmarthyād artha-vat pramāṇam.* (Tarkatīrtha, etc. [rep.1982], p.1, 1.)

真知手段にもとづいて対象の理解があるときなら、[その対象に向けてのひとの] 活動は有効となるわけだから、真知手段は目的にかなったもの (or 有益なもの) である。

pramāṇam antareṇa nārtha-pratipattiḥ, nārtha-pratipattim antareṇa pravṛtti-sāmarthyam. pramāṇena khalv ayaṃ jñātārtham upalabhya tam artham abhīpsati jihāsati vā. tasyēpsā-jihāsā-prayuktasya samihā pravṛttir ity ucyate. sāmarthyam punar asyāḥ phalenābhisambandhaḥ. samihamānas tam artham abhīpsan jihāsan vā tam artham āpnoti jahāti vā. arthas tu sukhaṃ sukha-hetuś ca, duḥkhaṃ duḥkha-hetuś ca. (ibid., p.21, 1~5.)

真知手段がなければ、対象の理解はないし、対象の理解がなければ、活動の有効性もない。ただし、この認識主体者は真知手段によって対象を認知すると、その対象を獲得したくなるか、放棄したくなるか、のどちらかである。獲得欲求か放棄欲求かによって動機付けられた彼 (認識主体者) の起動が「活動」と呼ばれる。さらに、[活動の] 有効性とは、これ (i.e. 活動) が結果 (i.e. 対象の獲得 or 対象の放棄) に繋がることである。[つまり、] 起動する (認識主体者) は、その対象を獲得せんと欲して、[実際に] その対象を獲得するか、あるいは、[その対象を] 放棄せんと欲して、[実際にその対象を] 放棄するか、のどちらかである。対象とは、(i) 快樂および (ii) 快樂の原因と、(iii) 苦痛および (iv) 苦痛の原因とである。

so 'yaṃ pramāṇārtho 'parisaṅkhyeyaḥ, prāṇa-bhṛd-bhedasyâ-parisaṅkhyeya- tvāt. artha-vati ca pramāṇe pramātā prameyaṃ pramitiḥ ity artha-vanti bhavanti. kasmāt? anya-tamāpāye 'rthasyān-upapatteḥ. (ibid., p.22, 1~3.)

こういった真知手段の対象は無数である。生命体の種類が無数だからである。そして、真知手段が目的にかなっているならば、「真知主体・真知対象・真知」も目的にかなっている。なぜか。[四者のうちの] どれかひとつ欠けても、目的はかなわなくなるからである。

tatra yasyēpsā-jihāsā-prayuktasya pravṛttiḥ sa pramātā, sa yenārtham pramiṇoti tat pramāṇam, yo 'rthaḥ pramiyate tat prameyaṃ, yad artha-vijñānaṃ sâ pramitiḥ, catisṛṣṭu cāivaṃvidhāsv artha-tattvaṃ parisamāpyate. (ibid., p.24, 1~3.)

それら (四者) のうち、獲得欲求か放棄欲求かによって動機付けられた彼 (A) が活動をおこすとき、彼 (A) が(IV) 真知主体である。彼 (真知主体) がそれ (B) によって対象を正しく認識するならば、それ (B) が(II) 真知手段である。或る対象 (C) が正しく認識されるならば、それ (C) が(I) 真知対象である。対象の認識 (D) なるもの、それ (D) が(III) 真知である。そして、以上の四種において、対象の真実 (i.e. 自己同一性) は窮め尽くされる。

kiṃ punas tattvam? sataś ca sad-bhāvo 'sataś cā-sad-bhāvaḥ. sat sad iti gṛhyamāṇam yathā-bhūtam a-viparītam tattvaṃ bhavati. a-sac cā-sad iti gṛhyamāṇam yathā-bhūtam a-viparītam tattvaṃ bhavati. (ibid., pp.24, 4 ~ 25, 1~2.)

ならば、[対象の] 真実とは何か。存在する (対象) が存在すること、および、存在しない (対象) が存在しないことである。存在する (対象) が「存在する」と把握されるならば、ありのままであり、無錯倒であり、真実である。存在しない (対象) が「存在しない」と把握されるならば、ありのままであり、無錯倒であり、真実である。(『論証学注解』I.i.1)

(22)犢子部の〈人格主体者〉(pudgala) 説の研究は数多い。最近の総括的研究に武田宏道 [1998] 「犢子部のプトガラ説—『俱舍論』破我品の所説を中心にして—」『龍谷大学論集』451 があり、至便である。

外視され、残りの三契機だけが仏教知識論に受容される。

まずディグナーガは外界対象の存在を疑わない経量部の〈有形相知識論〉の立場から、〈真知対象〉(= 外界対象) 以外の残りの二契機が同一の知に帰属する点で同体 (i.e. 仮構) であることを主張する (PS I k.8cd)。その事情はこうである。〈真知手段〉(pramāṇa) というのは、語義的には、それによって (anena) 対象が正確に測量される、つまり、正しく認識される (pramīyate) ところの方法/手段 (karaṇa) である、と説明される⁽²³⁾。とはいえ、実際に知が「測量する」とか「認識する」(pra√mā) といった作用を遂行したり、所有するわけではない。知も含めて、「一切の存在素は無作用だから」(nir-vyāpārā hi sarva-dharmāḥ) である。『瑜伽論』から『俱舍論』に継承された経量部の見解によれば、このような〈無作用〉説は縁起的存在に関する〈本無今有〉論・〈瞬間的消滅〉論・〈無因消滅〉論からの順当な理論的帰結であった⁽²⁴⁾。『俱舍論』「破我品」でヴァスバンドゥが認識には「認識する」といった実際的な作用がないにも拘わらず、感官と対象という二原因と同時に結果として生起する認識が対象の形相のほうだけを帯びる点 (tad-ākāra-tā) を根拠にして、「認識が対象を認識する」というような、実在しないはずの作用への言及を含む世間的な言明を一種の比喩表現として正当化するのをすでにわれわれはみた。(『瑜伽論』「摂事分」では非実在な作用に言及する言明を『勝義空性経』の用語「存在素に対する協約表記」で説明した。) ディグナーガもやはり、〈結果〉である知が (phala-bhūtasya jñānasya) 実際には「正しく認識する」といった作用をなさないにも拘わらず、原因である対象の形相を帯びる点で、恰も上記の作用をもつかのように理解されるという根拠から、「〈真知手段〉である」(量性 pramāṇa-tvam) という術語の適用を一種の比喩表現 (upacaryate) とし

(23) cf. NBh I.3 : upalabdhi-sādhanaṇī pramāṇānīti samākyā-nirvacana-sāmarthyāt bodhavyam. pramīyate 'nenēti karaṇābhidhāno hi pramāṇa-śabdaḥ. (Tarkatīrtha, etc. [rep.1982], p.91, 1~2.)

Tarka-bhāṣā (abbr. **TBh**) I: pramīyate 'rtho 'nenēti pramāṇam. (H.R.Rangaswami Iyengar[1952], Tarkabhāṣā and Vādasthāna of Mokṣākaragupta and Jitāripāda, the Hindusthan Press, Mysore, p.1,6~7.)

(24) ディグナーガは自分の論理学書で〈瞬間的消滅〉論証を取り上げていないけれども、『論証学の門戸』(NMu 10.22 ad k.28) および『知識論集成』第 VI 章「誤った非難の考察」(Vṛtti ad PS VI [Jāti-parikṣā] k.4b~d) で「常住相似」(nitya-sama) の誤難を論じる際、〈本無今有〉論を積極的に支持している。この〈本無今有〉論と〈存在素 = 無作用〉説を結びつける理論的紐帯としては〈瞬間的消滅〉論・〈無因消滅〉論が不可欠であり、ディグナーガもそれらを暗に支持していたとしか考えられない。ディグナーガが論理学書で〈瞬間的消滅〉論証にあえて言及していないのは、ヴァスバンドゥが『俱舍論』「業品」で展開した同論証に彼が新たに付け加えるべきものを見出せなかったからかもしれない。ディグナーガの『アビダルマの庫要義灯』でのその扱いが俄然注目されようが、残念ながら、未調査である。

て正当化して憚らないわけである。

ここにはそれ以上の明言はないが、知が無作用であるからには、外界対象にも「正しく認識する」という作用が及ぶべくもない。つまり、外界対象が実際に「正しく認識される」わけではない。唯だ知がその形相を帯びるといふ同一の根拠から、知が「<真知手段>である」と比喩表現されるごとく、外界対象も「<真知対象>である」と比喩表現されるのだと推察できる。同一の知に対する<真知手段>という術語の適用が比喩表現である以上、<結果>という術語の適用も同様に比喩表現であると判断せざるをえない。

V.3 : 外界対象非依存型の有形相知識論

<真知対象 = 真知手段 = 結果>同一学説 次に、ディグナーガは<結果>を<自己感知>(自証)で再解釈するという大胆かつ画期的な手法を採用して、今度は<真知対象>と<真知手段>と<結果>という全三契機が同一の知に帰属する点で同体 (i.e. 仮構) であるという学説 (所量・能量・量果同体説) を提唱するに至る (PS I k.9ab)。この学説が知識の構成要件という枠組みから外界対象の存立する余地を排除するのは必至である。かかる学説の提示とともにディグナーガは瑜伽行派の唯識思想 (i.e. 大乘の観念論)⁽²⁵⁾ にふさわしい外界対象非依存型の有形相知識論に鮮やかに移行する。

(25) 吾が国の学者には唯識思想のことを「観念論」と呼ぶことに少なからず抵抗感を抱かれる向きがあるように思う。しかし、西洋の観念論哲学を代表するドイツ観念論にしても各思想家ごとに内容は千差万別といてよく、決して単統一様のものではない。それは実在論が多様なと同様に多彩である。ちょうどインドの古典的諸宗派の解脱志向型 (一部例外を含む) の教義体系を、西洋哲学との落差にも拘わらず、一般に「インド哲学」と総称することが許されるように、ヴェーダーンタ学説や唯識学説などを、西洋の観念論との落差にも拘わらず、「インド的観念論」と呼んでもさしつかえなからう。

唯識思想を観念論としてあつかえるかどうかをめぐる他の学者のより慎重な検討が以下の論文に窺える。Cf. 佐久間秀範 [1997b] 「初期瑜伽行派の他教との対論のポイント」『日本仏教学会年報』62; Nobuyoshi Yamabe [1998], “Self and Other in the Yogācāra Tradition,” 『北畠典生博士古希記念論文集・日本仏教文化論叢』上巻、永田文昌堂、pp.15~41.

なお、梶山雄一氏は「インド哲学諸派の中で範疇論的実在論の立場をとるものはヴァイシェシカ学派・ニヤーヤ学派および説一切有部などである」(梶山 [1983] 『仏教における存在と知識』紀伊国屋書店、p.3) と述べるいっぽうで、経量部を「表象主義」、唯識派を「主観的観念論」と呼び (ibid., p.2)、「インド的な実在論と観念論とを分かつものは、実在論の体系では、観念にはそれに対応する実在が別個なものとしてあるというのに対し、観念論の体系では観念以外には実在はないとすることにある。」(p.6) と論評した。さらに「このような実在論と観念論とを分かつ原理とは具体的には何であったか」という問いを立て、やや遠回しな言いながら、その答えを無形象知識論と有形象知識論という二大原理の対立に求めようとしておられる。ちなみに、梶山氏によれば、「無形象知識論はニヤーヤ-ヴァイシェシカ・ミーマンサー・ジャイナ諸学派および説一切有部が共有していた理論で」(p.6)、「有形象知識論はサーンキヤ・ヴェーダーンタ学派・経量部・唯識派などの主張するところ」(p.7) ある。ただし、「有部がその初めから無形象知識論者であっ

<知の二形相性>の証明(その1) さて、その<真知対象 = 手段 = 結果>同一学説の鍵を握る知の<自己感知>学説を導入するにあたって、ディグナーガはまず知の<二形相 (= 二顕現) 性>学説に言及する (Vṛtti ad PS I k.9a) : 「じつに、知は自己 (i.e. 知自身) の顕現と対象の顕現という二つの顕現を帯びて生起する。」 (dvy-ābhāsam hi jñānam utpadyate svābhāsam viṣayābhāsam ca.)、と。それまでは、ディグナーガがもっぱら、『俱舍論』『破我品』の<認識の有形相性>説に倣って、知の<有対象形相性>(jñānasya viṣayākāra-tā) にしか触れてこなかったことを思えば、これがいかに唐突かつ重大な言明であるかが察せられよう。

ディグナーガは「陳那の三分説」を説く『集量論偈』として世上有名な PS I k.10 のすぐ後に知の<二形相性>を証明する手続きを開始する。それゆえ、われわれがディグナーガによって唐突に提示された知の<二形相性>学説をよりよく理解し、それが知の<自己感知>学説といかに理論的に繋がっていくのかを見届けるためには、前もって、この<二形相性>の証明過程をも追跡しておくほうが得策である。

ディグナーガは<二形相性>を二つの論拠によっていわば二通りの方法で証明せんとする。以下は第一の論拠による証明である (PS I k.11ab with Vṛtti)。

Ha. katham punar jñāyate dvi-rūpaṃ vijñānam iti (or *atha dvi-rūpaṃ jñānam iti katham pratīyate*).

viṣaya-jñāna-taj-jñāna-viśeṣāt tu dvi-rūpa-tā/

viṣaye rūpātau yaj jñānaṃ tad artha-svābhāsam. viṣaya-jñāne tu yaj jñānaṃ tad arthānurūpa- (or *viṣayānurūpa*)-jñānābhāsam svābhāsam ca. anyathā yadi viṣaya-jñānam arthākāram eva syāt (or *viṣaya-rūpaṃ eva svajñānaṃ syāt*) svākāram eva vā (or *sva-rūpaṃ vā*) viṣaya-jñāna-jñānam api tad-a-viśiṣṭaṃ (or *jñāna-jñānam api viṣaya-jñānā-viśiṣṭaṃ*) syāt.⁽²⁶⁾

たことに間違いはない」(p.8) という梶山氏の所見に対しては竹村牧男氏や福田琢氏が疑問・批判—梶山氏はこれに黙殺をもって酬いているが—を投げかけており、再検討の余地がある (竹村 [1991]; 竹村 [1995]、所収「認識理論の展開」pp.409~418; 福田琢 [1993] 『俱舍論』における“行相” 『印仏研』41-2)。かたや、村上真完 [1991] 『インド哲学概論』平楽寺書店 (pp. 187ff.) は梶山氏の路線を全面的に踏襲するようだ。

⁽²⁶⁾PS I k.11ab with Vṛtti Ha(Tib.) = Hattori[1968], p.184, 9~16(V 訳); p.185, 10~17(K 訳); (Skt. Frag. with Tib.) = ibid., p.243, 12~16; (Skt. Reconst.) = Jambūvijayaḥ [1966], p.110, 18~21.

PSTīkā(Skt. Reconst.): *atha dvi-rūpaṃ ity-ādi*. (ibid., p.110 note 2); *viṣaye hi iti. hi-sabdo 'vadhāraṇārthaḥ bhinna-kramāś ca. tad artha-svābhāsam iti idaṃ pramāṇa-phalam. tatra*

Ha.[<知の二形相性>の証明 (I)]

【反論】では、「知が [(i) 対象の形相と (ii) 知自身の形相との] 二形相を帯びる」ということはどうやって知られるのか。

【答論 I】しかし、(A) 対象の知と (B) かかる (対象の知) の知とに区別があるから、[知は] 二形相を帯びる (or 知には<二形相性>がある)。
(PS I k.11ab)

およそ(A) 色などの対象についての知は(Ai) 対象の [顕現] と(Aii) 自己の顕現とを帯びる。他方、(B) 対象の知についての知は(Bi) 対象と類似する (or 対象に順応する) 知の顕現と(Bii) 自己の顕現とを帯びる。そうではなくて、もし(A) 対象の知 (or 各自の知) が(Ai) 対象の形相のみを帯びるだけか、或いは、(Aii) 自己の形相のみを帯びるだけか、のいずれかであれば—

[<知の二形相性>の証明 (I-Ai)]

[まず、(Ai) 対象の形相のみしか帯びない場合には、] (B) 対象の知の知が(A) それ (i.e. 対象の知) と区別されないはずであろう。

Hb. na cōttarōttarāṇi jñānāni pūrva-pūrva-jñāna-(or pūrva-viprākṛṣṭa-) viṣayābhāsāni syuḥ. tasyā-viṣaya-tvāt. tasmā<-j>jñānasya dvi-rūpa-tā siddhā. (27)

Hb.[<知の二形相性>の証明 (I-Aii)]

また、[(Aii) 自己の形相のみしか帯びない場合には、] (B) めいめいの後続知が(Ai) めいめいの先行知の対象 (or 先行 [知] に隔てられた対象) の顕現を帯びないはずであろう。(A) それ (i.e. 先行する対象知の対象) が [(B) 後続する対象知の知にとって](Bi) 対象にならないからである。したがって、知

arthābhāsaṃ viṣayākāra-tvāt, svābhāsam anubhavākāra-tvāt. viṣayānurūpa- jñānābhāsam iti. ... svābhāsam iti. ... anyathēti dvi-rūpā-bhāve yadi viṣayānurūpam eva viṣaya-jñānam syāt iti nānubhava-rūpam api[36A] ... sva-rūpaṃ vēti anubhavākāram eva vā, na viṣayākāram api. jñāna-jñānam api viṣaya-jñānā-viśiṣṭam syād iti. jñāna-jñānam viṣaya-jñānālambakaṃ jñānam, tad viṣaya-jñānād a-viśiṣṭam, viśiṣṭam na syāt. (ibid., p.110 note 4).

(27) Vṛtti Hb ad PS I k.11ab (Tib.) = Hattori[1968], p.184, 18~20(V 訳) ; p.185, 21~23(K 訳) ; (Skt.Frag. with Tib.) = ibid., p.243, 17~18 ; (Skt. Reconst.) = Jambūvijaya[1966], pp.110, 21~111, 1.

PSTīkā(Skt. Reconst.) : *uttarōttarāṇi cēty-ādi. ca-kāro 'vadhāraṇe. uttarōttarāṇi viṣaya-jñāna-jñānādīni, tāni purvaḥ anubhava-jñānasya yo viṣaya uttarōttara-jñānam apekṣya jñānena antarīta-tvād viprākṛṣṭa iti tad-ābhāsāni na syur eva. ... kasmāt? tasya a-viṣaya-tvāt. tasya yathōktasya arthasya uttarōttara-jñānānām a-viṣaya-tvāt. (ibid., p.111 note 7)*

が二形相を帯びること (i.e.<知の二形相性>) が証明された。

<知の二形相性>証明の第一論拠 ディグナーガは (A)<対象の知>と (B)<対象の知の知>の区別は、<知の二形相性>を認めなければ、説明できない、という。(A)<対象の知>の標準的なモデルは通常の感官知 (例、眼識など)、(B)<対象の知の知>のほうは感官知の直後に生じる思考識 (意識) と見なしてさしつかえないであろう。ただし、(B) の場合の思考識が知覚の一種としての色などの対象を認識対象 (所縁) とする思考器官による知 (mānasaṃ rūpādi-viṣayālambanam) のことなのか、それとも、概念知 (分別 kalpanā) のことなのかは、これだけでは判然とせず、不問に付したまま議論を追跡するほかない。

ディグナーガは知一般が (i) 対象の形相のみを帯びる場合と (ii) 知自身の形相だけを帯びる場合という二つの仮想的な事例に分けて、これらを (A)<対象の知>と (B)<対象の知の知>に適應させていく。— (A)<対象の知>(例、眼識などの感官知) が (Ai) 対象 (例、色) の形相だけを帯びる場合、それに続いて生じる (B)<対象の知の知>(例、意識) も (Ai = Bi) 対象 (例、色) の形相しか帯びておらず、したがって、(A)<対象の知>(感官知) と内容的な区別をもたない以上、もはや<対象の知の知>とは呼べなくなる。知自体が (ii) 知自身の形相をもたぬ限り、後続の知によって知として把捉されない、つまり、認識の対象にならないというこの論法から、およそ認識の対象となるものは必ず (ii) それ自身の形相をもたなくてはならないというディグナーガの認識論の基本原則を導き出すことができる。そして、知一般が少なくとも (i) 対象の形相を帯びている限り、後続知が先行知の対象を把捉しようという論法から引き出せるのは、或るものが対象として認識されるためには、知が (i) その対象の形相を帯びなくてはならないというディグナーガにとってさらに基本的な原則である。

つまり、ディグナーガによれば、対象認識に決定的な役割を果たす対象の形相は当該の対象と知の双方に備わるといってさしつかえない⁽²⁸⁾。外界の事物が対象である

(28) それに反して、Śabara-bhāṣya (abbr. ŚBh) 所引の Vṛtti-kāra (PS 所引の Vṛtti-kāra [= Bhavadāsa?]) とは別人であることに注意!) は知識は無形相であり、外界対象が有形相であるというのがミーマンサー学派の立場であると主張し、クマーリラ (Kumārila) が Śloka-vārttika (abbr. ŚV) の Nirālambana-vāda 章に続く Śūnya-vāda 章でその立場を擁護し、「対象の形相は外界対象に所属するのか、知識に所属するのか」をめぐって展開される無形相知識論と有形相知識論との熾烈な抗争の口火を切ったことは有名である。ŚV の両章については最近寺石悦章氏が翻訳研究に精力的に取り組んでいる。Cf. 寺石 [1998a][1999a] 『『シュローカヴァールティカ』ニラーランバナヴァーダ章和訳 (1)(2)』『仏教文化』8~9; 寺石 [1998b][1999b] 『『シュローカヴァールティカ』シューニャヴァーダ章の研究 (2)(3)——和訳と解説——』『九州龍谷短期大学紀要』44~45。クマーリラの当該議論に対するシャーントラクシタ・カマラシーラの応答については神子上恵生氏が和訳研究を完結させておられる。Cf. 神子上 [1997][1996a][1996b] 『唯識学

場合、自己の形相を備えた外界の事物を原因として生じた結果である (A) 知が (i) その対象である外界の事物の形相を帯びるとき、その事物は認識されたことになる (同時因果)⁽²⁹⁾。先行知が対象である場合、(Aii) 自己の形相を備えた (A) 先行知を原因として生じた結果である (B) 後続知が (Aii = Bi) その対象である先行知の形相を帯びるとき、先行知が認識されたといえる (異時因果)。(A) 先行知が<対象知>である限り、(Ai) 対象の形相を帯びるはずだし、そういう先行知が (Aii) 自己の形相を帯びてはじめて (B) 後続知によって知として把捉される以上、(B)<対象知の知>である後続知も (Ai/ii = Bi) その対象である<対象知>の形相だけでなく、(Bii) 自己の形相をも帯びるのは必至である。

派による外界対象の考察 (1)(2)(3) — Tattvasaṃgraha と Tattvasaṃgrahapañjikā の第 23 章 外界対象の考察 — 『インド学チベット学研究』 2, 1 ; 『龍谷大学論集』 449.

その際、彼ら (i.e. 無形相知識論者) にとっての対論者 (i.e. 有形相知識論者) は知識の無所縁かつ空 (sarva eva nir-ālabanaḥ svapna-vat pratyaḥ, … śūnyas tu.) を表明する唯識学派であり、外界依存型の有形相知識論を説く経量部ではない。したがって、上記の争点は実質的に外界実在論者と外界非実在論者との対立点を意味しており、経量部には当てはまらない。経量部にとって、知識だけが有形相で、外界対象が無形相ということはない。外界対象が自己の形相をもたない限り、知識もその対象の形相を帯びる謂われはないからである。

さらに注意すべきは、ヴァスバンドゥが『俱舍論』「破我品」で経量部の<認識の有形相性>説を提示した意図は、福田琢氏のご指摘の通り、まったく対無形相知識論批判でもなく、そして、直接的には対有部批判ですらないという事実である (福田 [1983])。その対論者は行為の実在性によって行為主体としての自我の実在性を証明せんとするアートマン論者であって、ヴァスバンドゥは行為と行為主体の実在性を否定して、個別的には瞬間的かつ無作用なる複数の形成素の連鎖をもってそれらに代える。つまり、ここでの争点は行為主体たるアートマンを前提にするような行為が実在するか否かであり、<認識の有形相性>は行為と行為主体に言及する比喻表現の成立を説明するための多様な方法のひとつとして提示されるに留まり、あくまでも<認識の無作用性>の補完理論でしかない (原田 [1998c])。

ディグナーガの対論者は真知手段と結果を感官の作用と対象認識などの別個のものに割り振って、両者を別個の実在と看すニヤーヤ学派などであり、ディグナーガは<知の無作用性>と<知の有対象形相性>の提示によって<真知手段と結果の同一性>かつ<仮構性>を樹立した。そして、<一切の存在素の無作用性>ののち<知の二形相性>と<自己感知性>の証明によって<真知対象と真知手段と結果の同一性>と<仮構性>をも確立せんとする。

⁽²⁹⁾ディグナーガはヴァスバンドゥの<認識の有形相性>説を継承する以上、ヴァスバンドゥの<感官・対象・識 = 同時因果>説をも採用していよう。仏教知識論学派内に譬喩者シュリーラータの<感官・対象・識 = 異時因果>説を導入していくのはダルマキールティからである。しかし、その際、シュリーラータが<「単層の」識の流れ>理論の擁護者であったのに対して、ダルマキールティが『瑜伽論』以来の<識の流れの複合体>理論 (異種の複数識の同時生起だけを容認し、大衆部的な同種の複数識の同時生起の余地を否認する理論) を遵守していたことを忘れてはならない。にも拘わらず、L.Schmithausen 氏はダルマキールティのことを氏のいう<経量部の「単層の」識の流れ>理論の信奉者と断定する始末である。Cf. Schmithausen[1967], SS.127 ~ 129 ; 加治訳 [1983], pp. 13 ~ 14. その断定の根拠がいかにも取りに足りないものであるかについては続編のいずれかで論じるつもりである。

かくして、(A)<対象知>と(B)<対象知の知>との実質的な区別は、知一般が(i)対象の形相だけでなく、(ii)知自身の形相を備えているときにのみ、つくのである。

次に(A)<対象知>(感官知)が(ii)知(感官知)自身の形相だけを帯びる事例が想定されているが、上記のディグナーガの原則からいえば、すでに(i)対象の形相をもたない以上、それは対象を把捉せず、<対象知>の名にあたいせぬであろう。それはともかく、『知識論集成』の記述を追えば、(A)先行する<対象知>に(i)対象の形相がないので、(B)後続する<対象知の知>(意識)が(A)先行知の(Ai)対象を把捉できないことになる。それでは、(B)後続知は少なくとも(A)先行知自身だけでも把捉できて、たとえ<対象知の知>とは呼べなくても、<知の知>だとは称しうのだろうか。テキストに明言はないが、(B)後続知もやはり(Bii)後続知自身の形相だけを有するのであるから、(Aii)先行知自身の形相を(Bi)自己の対象の形相として帯びるはずもない。そうであるとすれば、(A)先行知も(B)後続知もおのおの自己の形相だけ帯びる点ではまったく対等の純然たる知にすぎず、どちらか一方を<対象知>、どちらか他方を<対象知の知>として弁別する決め手は何もないわけである。ここでも、<知の二形相性>を容認しない限り、(A)<対象知>と(B)<対象知の知>の区別がつかないというディグナーガの主張が妥当する。

第一論拠の由来 旧稿で再三とりあげたように⁽³⁰⁾、ディグナーガが<知の二形相性>を証明するために採用した「(A)対象の知と(B)それ(i.e. 対象の知)の知に区別があるから」(viṣaya-jñāna-taj-jñāna-viśeṣāt)という第一の論拠(PS I k.11ab)が文法学派バルトリハリ(Bhartṛhari)に由来することは、つとに服部正明氏の指摘するところである⁽³¹⁾。服部氏によれば、その論拠の祖型はバルトリハリの主著『文章単語論』第III篇第1章「類の詳説」第105偈(VP III [Prakīṇaka] Chap.1[Jāti-samuddeśa] k.105)にある。われわれはその偈を含む同章の最終節(kk.102~106)を引いて、バルトリハリの偈の文脈の意味を再確認しよう。

jñāneṣu yathārtheṣu tathā sarveṣu jātaḥ/

samsarga-darśane santi tāś cārthasya prasādhikāḥ //102//⁽³²⁾

⁽³⁰⁾原田和宗 [1989a], pp.32~34; 原田 [1990b], pp.42~43.

⁽³¹⁾Hattori[1968], p.108 note 1.69.

⁽³²⁾VP III 1 k.102 = K.A.Subramania Iyer[1963], Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Commentary of Helārāja, Kāṇḍa III, Part 1, [Deccan College Monograph Series 21], Deccan College Pastgraduate and Research Institute, Poona, p.101, 1~2.

Prakīṇaka-prakāśa (abbr. **Prak**): an-apahnavanīyo 'yam a-bhinnāvasāyaḥ sarvatra jāti-sadbhāvāvedaka iti jñānānam api sāmānya-viśeṣāḥ santu kân-upapattir iti vastūnām bheda-bhedādi-

【異説】[類との] 結合学説にあつては、あたかも諸[外界] 対象 (i.e. 諸個物) において[諸普遍が内属する] ように、諸知においてもみな[それらの同定根拠となる] 諸類 (i.e. 諸普遍) が存在する。それら (i.e. 個別的な諸知に備わる諸普遍) が[個別的な外界] 対象 [における諸普遍] の証明者である。(VP III 1 k.102)

jñeya-stham eva sāmānyam jñānānām upakāraḥ/
na jātu jñeya-vaj jñānam para-rūpeṇa rūpyate //103//⁽³³⁾

【批判的答論】[個別的な] 認識対象に備わる普遍のみが[個別的な] 諸認識 [の同定] に資する。決して、認識対象 [が自身に備わる普遍という別の形相によって確定される] ようには、認識が [自身に備わる普遍という] 別の形相によって確定されるのではない。(VP III 1 k.103)

yathā jyotiḥ prakāśena nānyenābhiprakāśyate/

rūpam arthāntara-samsarga-nimittaṃ manyamānāḥ prāhuḥ. tā eva jñāna-jātayo arthasya prasādhikāḥ bāhyānām artha-jātīnām niścāyikāḥ. … (ibid., p.101, 3~6.)

「この相異なる[同種の] 判断があらゆる(同種の諸個物) における類の現存を告知してくれる者であることは拒めないのだから、諸知にも特殊な諸普遍があるべし。いかなる不都合があろうか。」というように、諸事物間における相違・非相違の形相を[当該の諸個物と] 他の事物 (i.e. 諸普遍) との結合の根拠であるとする者たちは宣言する。まさにそれら知の諸類こそが対象の証明者 = 外界の、対象の諸類を決定してくれる者である。… (ヘーラーラージャ註)

⁽³³⁾VP III 1 k.103 = Iyer[1963], p.101, 12~13.

Prak : yathā jñeyam vyatirikta-sāmānyarūpeṇa rūpyate rūpa-vat kriyate nāiva jñānam samvid-ātma-samavetena vyatirikta-sāmānyarūpeṇa rūpyate. jñeya-dharmaḥ kilāyam yat para-rūpeṇa rūpaṇam. jñānam tu sva-tantram jñeyam eva na bhavati. jñeya-niṣṭha-tayā hi jñānānām jñeya-sthasya sāmānyasyā-bhedena tad-a-bhedāvasāyaḥ praty-artha-niyata-tve 'py upapadyate. bāhya-para-vaśa-tvenā-svādhīna-tvāj jñānānām sva-ta eva vailakṣaṇyān-upapatteḥ bahir-a-bhinnena nimittena tatra bhāvyaṃ. tad-yathā ghaṭo ghaṭa iti ghaṭākāre bāhyam nimittaṃ tathā bhede 'pi tad-gataṃ sāmānyam iti yuktam//103// (ibid., p.101, 14~19.)

たとえば、[外界の個別的な] 認識対象が[それとは] 別個の普遍の形相によって確定される、形相の基体とみなされるのと同じようには、[内なる個別的な] 認識が感知自体に内属する別個の普遍の形相によって確定されるわけではない。聞くところによると、他の形相による確定なるものは認識対象の属性である。しかし、認識は自立的な認識対象には決してならない。というのは、諸認識は認識対象に準拠する点で、たとえ[諸認識が] おのおのの対象について定まっても、[同種の] 認識対象に備わる普遍に区別がないおかげで、それ (i.e. 個々の認識対象) を無相違として判断する[知] が理論的に可能なのである。外界の他者の力を頼む点で独立的ならざるが故に、諸認識間の異質性は自立的には理論的にありえないのだから、相異なる外界の根拠がそれについてあらねばならない。即ち、[判断知における] 「[これも] 壺」「[あれも] 壺」という壺の形相 [の同一性] について外界の根拠があると同様に、[判断知における] 「これは壺」「あれは鉢」といった形相の相違についてもそれ (i.e. 外界の個物) に備わる普遍がある、というのが妥当である。(ヘーラーラージャ註)

jñānākāras tathānyena na jñānenōpagrhyate //104//⁽³⁴⁾

(34) VP III 1 k.104 = Iyer[1963], p.101, 21 ~ 22.

Prak : yathā ghaṭādīnām dīpaḥ prakāśakah sva-prakāśe dīpāntaram nāpekṣate tathārthasya prakāśakam jñānam ātma-prakāśanāya prakāśāntarān-apekṣam iti sva-prakāśakam siddham. jaḍa-vailakṣaṇyam hi prakāśaka-tvam iti tasyāpi prakāśya-tve jaḍa-tāpattiḥ. artha-prakāśa-kāle ca prakāśakasyā-prakāśe rtha-samvedanam eva na syāt. . . . tas<-m->āj jñānāntareṇa sva-prakāśakam jñānam na grhyate para-prakāśya-tve prakāśaka-tvā-bhāvād iti tad-ākārasya pareṇa rūpeṇā-bhāvāj jñeya-stham evā-bhinnaṃ sāmānyam asyā-bheda-nimittam. tad-vaśād asya grāhyākārasya jñānāntareṇā-bheda-grahaṇāt. sva-samaveta-sāmānya-vaśena tv a-bheda-pratibhāse bahiḥ-sāmānya-parikalpo nir-nibandhana eva syāt. anyathāivā-bheda-pratibhāsayōpapatteḥ. arthānān tu vyatirikta-tvād a-bhinnaṃ sāmānyam upapadyate. jñānānām tu sāmānyākāro na vyatirikta iti nā-bhinna upapadyate. praty-artha-niyata-tvena teṣāṃ bhedaḥ tad-a-bhinnaṃ sāmānyam tasyāpi tathā-tvōpapatteḥ iti nārthaiḥ sāmānyam asti. buddhy-ākārāṇām ākāra-sāmyād eva ca jñānānām a-bhedāvasāya-siddher na samvedana-bhāge 'pi sāmānya-yoga iti sākārāḥ sva-prakāśāḥ niḥ-sāmānyā buddhayaḥ siddhāḥ. yady api ca Vaiśeṣikā jñeya-stham eva sāmānyam jñānānām upakārakam icchanto na sākāram nāpi sva-prakāśam vijñānam icchanti, tathāpi na vāyam darśanāntara-prakriyāṃ brūmaḥ. api tu yat pramāṇōpapannam itīdam atra darśanam upakṣiptam //104// (ibid., p.102, 1 ~ 4, 7 ~ 17.)

あたかも壺などを照らし出す者である灯火が自己 (i.e. 灯火自身) を照らし出す際に他の灯火を必要としないのと同様に、対象を照らし出す者である知も [知] 自体を照らし出すために他の照明 (i.e. 別の知) を必要とはしない。というわけで、[知が] 自己の照明者であると証明された。というのも、無感覚なものとは異質であることが照明者たる所以なので、[知が他の知によって] 照らされるべきものだとすれば、それ (i.e. 知) すらも無感覚だという過失になるからである。[知が] 対象を照らし出す時、照明者 [みずから] を照らさないのなら、決して対象の感知がおこらないはずである。……したがって、自己の照明者としての知が別の知によって把捉されることはない。他者によって照らされるのであれば、[知が] 照明者ではないことになるからである。というわけで、それ (i.e. 知自身) の形相は [他の知によって把捉されるような] 別の形相として (?) あるのではないから、[外界の個別的な] 認識対象に備わる相異なる普遍的な形相こそがこれ (i.e. 知の形相) にとって無相違なる根拠である。それ (i.e. 外界の普遍) のおかげで、把捉対象 (所取) の形相を帯びるこれ (i.e. 知) が別の知によって無相違として把捉されるからである。しかし、自己 (i.e. 知自体) に内属する普遍のおかげで、[知が] 無相違なる顕現を帯びるのであれば、外界の普遍の想定がきつと無根拠なものになってしまうだろう。そうでない場合 (i.e. 外界の普遍にもとづく場合) にも、[知が] 無相違なる顕現を帯びることが理論的に可能となるからである。一方では、諸対象にとって普遍は [存在論的に] 別個であるから [同種の諸対象に等しく] 相異なるない [ものとして内属する] ことが理論的に可能である。他方では、諸知にとって普遍の形相は [存在論的に当該の知と] 別個のものではないから [当該の知を飛び越えて同種の他の諸知に等しく] 相異なるない [ものとして内属する] ことが理論的に不可能である。諸知はおののの対象に定まっている点で相違するから、それら (i.e. 諸知) と [存在論的に] 異なるそれ (i.e. 普遍の形相) もやはりご同様であること (i.e. 相違すること) が理論的に可能だからである。そういうわけで、[諸知のケースは] 諸対象 [のケース] とは一致しない。[事情が異なる。] 諸観念の形相が形相という点で一致しているという理由だけで、いくら諸知を無相違とする判断 [知] が成立するからといって、感知という区域にも普遍との結びつきがあるわけではない。したがって、諸観念が有形相・自己照明・無普遍であると証明された。たとえヴァイシェシカ学派のひとたちが認識対象に備わる普遍のみを諸認識 [の同定] に資するものと認めながら (?), 認識を有形相とも自己照明とも認めないとしても、われわれ [文法学派] は [君たちの

あたかも灯光が他の照明 (i.e. 別の灯光) によって照らされないのと同様に、(Aii) 知 [自身] の形相も (B) 他の知によって把握されない。(VP III 1 k.104)

ghaṭa-jñānam iti jñānaṃ ghaṭa-jñāna-vilakṣaṇam/
ghaṭa ity api yaj jñānaṃ viṣayōpanipāti tat //105//⁽³⁵⁾

ような] 別の見解による説明法には言及しない。むしろ、真知手段によって立証されるもの、というこの見解がここに披露されたのである。(ヘーラーラージャ註)

ついでながら、シャンカラ著『教説千 [頌]』(Upadeśa-sāhasrī: abbr. US) の次の三詩頌が VP III 1 k. 104 の応用であることも確実である。

nānyena jyotiṣā kāryaṃ raver ātma-prakāśane/
sva-bodhān nānya-bodhēcchā bodhasy ātma-prakāśane//41//
na tasyāivānyato 'pekṣā sva-rūpaṃ yasya yad bhavet/
prakāśāntara-dr̥ṣyo na prakāśo hy asti kaścana//42//

(Sengaku Maeda[1973], Śaṅkara's Upadeśasāhasrī, Critically Edited with Introduction and Indices, The Sankibo Press, Tokyo, p.115, 17~24.)

四一 太陽は、自分自身を照らすのに、他の光を必要とはしない。認識は、自分自身を照らすのに、それ自体の認識とは別の認識を必要としない。

四二 あるものの本性が何であろうとも、それは、[その本性を得るために]、他のものをも必要としない。いかなる光も、他の光によって照らされることはないから。

(前田専学氏和訳 US I[Padya-bandha] 15 [Nānyad-anyat-prakaraṇa] kk.41~42. シャンカラ著・前田専学訳 [1988] 『ウパデーシャ・サーハスリー』岩波文庫 [青 264-1]、岩波書店、pp.79, 10~80, 1.)

na hi dīpāntarāpekṣā yad-vad dīpa-prakāśane/
bodhasy ātma-sva-rūpa-tvān na bodho 'nyas tathēṣyate//40//

(S.Maeda[1973], p.137, 13~16.)

四〇 ある灯火を現し出すのに、別の灯火を必要としないように、認識がアートマンの本性であるから、[アートマンを認識するのに、アートマンとは] 別の認識は必要ではない。

(前田氏和訳 US I 17[Samyāṅ-mati-prakaraṇa] k.40. 前田訳 [1988], p.113, 8~9.)

⁽³⁵⁾VP III 1 k.105 = Iyer[1963], p.103, 1~2.

Prak : ghaṭa-jñānam iti jñānaṃ ghaṭādy-ākāraṃ yadā jñānāntareṇa parāmr̥ṣyate evaṃ mamātrānubhavo bhūta iti pratyaya-viṣayaṃ yat parāmarśa-jñānaṃ tad ghaṭa-jñānād bhinnalakṣaṇaṃ sāksād viṣayeṇa-janīta-tvāt. anukārya-pratyayā eva hi viṣayeṇa janyate nānye jñānālanbanāḥ, vyavadhānāt ; athōcyate—sa-rūpaṃ eva taj-jñānaṃ ghaṭa ity evaṃ anu-sandhānād ity āha—ghaṭa ity api yaj jñānaṃ viṣayōpanipāti tat. na tu jñāne upanipatati. ato na buddhir buddhim ālambate, svayam eva tu prakāśata ity arthaḥ. upalambhātmake-tvāt svayaṃ prakāśata iti sva-saṃvadanam jñānam ucyate, na tv ātmānam artham iva prakāśayatīti na svātmany asya kaścīd vyāpāraḥ. (ibid., pp.103, 3~7, 104, 3~5.)

(B) 「[これは] 壺の知である」という知 = (B) 別の知によって (A) 壺などの形相を帯びる知が反省され

(B) 「[これは] 壺の知である」という知は (A) 壺の知とは異質である。(A) 「[これは] 壺である」という知は [外界] 対象に遭遇して生じるのである。(VP III 1 k.105)

yato viṣaya-rūpeṇa jñāna-rūpaṃ na gr̥hyate/

artha-rūpa-viviktaṃ ca sva-rūpaṃ nāvadhāryate //106//⁽³⁶⁾

るときに「わたしにこれ (e.g. 壺など) に対する知覚経験がかつてあった」という、観念を対象とする (B) 反省知 [が生じるが]、それは(A) 壺の知とは相異なった特質をもつ。[そういう反省知は] 直接的に対象によって生じるのではないからである。じつに、対象によって [対象に](A) 順応する (?) 知が生じるのであって、(B) 知を認識対象とする他方 (の反省知) が [生じるの] ではない。[反省知には知が] 介在するからである。…もし「(B) それ (i.e. 壺の知) の知は [(A) 壺の知と] まったく類似する。「壺である」といったふうに統合追想するからである。」と [反論が] 述べられるならば、[バルトリハリ師は] 仰せになる— (A) 「[これは] 壺である」という知は [外界] 対象に遭遇して生じるのである。知に遭遇して生じるのではない。それゆえに、観念は [他の] 観念に頼らない (or 他の観念を認識しない)。ただ自ら輝き現れるのみ、という意味である。… (この間、他のひとつとよる詩頌に対する異なった解釈が紹介されるが、省略する) … 認知を本性とするがゆえに、[観念は] 自ら輝き現れるというように、知が<自己感知>として説明される。[知] 自体を恰も対象のように照らし出すわけではないから、自己自体に対するいかなる作用もこれ (i.e. 知) はもたない。(ヘーラーラージャ註)

⁽³⁶⁾VP III 1 k.106 = Iyer[1963], p.104, 8~9.

Prak : Nir-ākāra-vāde 'py ayam parihāro lagati, yatas tatrāpi ghaṭa-jñānam etad iti grāhya-sva-bhāvena jñānaṃ jñānāntaram upalakṣayati, na tad-rahitam ātma-tattvaṃ tasyāvadhārayati. na ca grāhyākāro jñāna-sva-rūpaṃ, aupādhika-tvāt. yathā sphaṭikasya nilādi. na ca grāhyākāra-viviktaṃ grāhaka-rupaṃ jñānāntareṇopalakṣyate śuddha-buddhy-anukāreṇa buddhy-antarān-upapateḥ. evaṃ ca viṣayā-prakāśane jñāna-tvā-yogāt jñāna-jñānābhimatam api viṣaya-niṣṭham eva. . . . nīla-jñānam ity etad api nīla-niṣṭha-tayā viṣaya-prabhavaṃ jñānaṃ parāmṛṣyate. evaṃ ca kṛtvā saṃvid-ākārasya jñānāntareṇā-grahaṇān na vyatirikta-sāmānyarūpeṇa nirūpaṇam. grāhyākārasya tu jñānāntareṇā-bhedena grahaṇaṃ jñeya-sthābhinna-sāmānyanimitam, tena tasya grāhyākārasya-vilakṣaṇasya janane tathāiva buddhy-antareṇa grahaṇād iti na tatra sāmānyāntaram upayujyate. nāpitarētarāśraya-doṣaḥ. jñeya-sāmānyasyā-bhinna-jñāna-janaka-tvenā-bhinna-jñānasya ca jñeya-tā-pratipādaka-tvena vyāpāra-bhedāt. tenāitad a-codyam. yatha vināiva sāmānyam a-bhedāvasāyo buddhīnām evam arthānām api bhaviṣyatīti buddhīnām api sāmānyavaśenāivokta-prakāreṇā-bhedāvasāyāt iti. nanu yadi jñāna-rūpaṃ artharūpa-viviktaṃ nāvadhāryate svato 'py asya siddhir na syāt. satyam. sarvadāiva grāhyākāraḥ saha-bhāvy anubhūyate 'sya, kin tu tat-prṣṭh-bhāvino hlādanīya-prakāmā ahaṅkārāspada-vicchinna-grāhyākāra-vidharmāna uttara-rūpā ahaṅkārāspada-tayā saṃcetyanta iti svatas tad-viviktarūpāvadhāraṇam asti buddhīnām. jñānāntareṇa tu hlādādayo gr̥hyamāṇā api tathā na saṃvedyanta iti anubhava-siddham etad an-apahnavanīyam ity alam atī-vistareṇa.

tad evaṃ pramāṇa-parisuddhā jātiḥ śabdenābhidhīyamānā dr̥ṣṭā-dr̥ṣṭa-viṣaya-vyavahārasādhana-samarthēti jāti-padārtha-siddhiḥ. (ibid., p.104, 10~105, 7.)

無形相論に対してもこの答破が及ぶ。何となれば、その場合でも「これは壺の知である」というように把捉対象 (所取) という自己本質として他の知を知は了解するのであって、それ (i.e. 把捉対象という自己本

何となれば、(Aii) 知 [自身] の形相は [单独的に (B) 他の知によって](Bi) 対象の形相として把握されないからであり、(Aii)[知] 独自の形相は [(A) 同じ知に顕現する](Ai) 対象の形相を離れて決定されないからである。(VP III 1 k.106)

ヴァイシェーシカの普遍論と謎の結合学説 バルトリハリは、自派とは見解を異にする<結合>学説 (saṃsarga-darśana) との対決を通して、知はいかにして同定されるのかという問題に対する文法学派としての解答を引き出そうと試みる。

現在のところ帰属不明の<結合>学説はヴァイシェーシカ (Vaiśeṣika) の实在論哲学の学説体系 (六句義) を前提にしている。それによれば、実体・性質・運動という全ての個物には一つの存在性 (sattā) という最高位の普遍 (para-sāmānya) が遍く内属する。さらに各個物にはその種類に応じて他の同種のものと共通の低位の普遍、別名、特殊な普遍 (sāmānya-viśeṣa) が内属する。例えば、低位の普遍の一つ、実体性は全ての実

質) を離れた、それ (i.e. 他の知) の自己同一性 (lit. 自体真実) を決定するのではないからである。そして、把握対象の形相は知自身の形相ではない。[外的な] 添加物であるから。例えば、水晶にとって青など [の色彩] が [外的な添加物である] ように。また、把握対象の形相を離れた把握主体の形相は他の知によって了解されない。純粋な観念に順応して別の知 [が生じること] は理論的にありえないからである。以上のようにして、[知が] 対象を照らし出さない場合には [当該の知が] 知であること (i.e. 知としての資格)[すら] 妥当しないから、知の知と思ひこまれた (知) もやはり必ず対象に立脚するものにほかならない。……「青の知である」という (の知) も青に立脚する点で対象から生じた知として反省される。以上のように考えれば、感知の形相が他の知によって把握されないのだから、別個の普遍 (i.e. 知の普遍) の形相による確定もない。他方、把握対象の形相を他の知によって [同種のものとして] 無差別に把握することは認識対象に備わる相異なる普遍を根拠とする。それ (i.e. 認識対象の普遍?) によってかかる把握対象の形相が異質でないものとして [知に] 生ずれば、まさにそのように別の観念によって把握されるからである。したがって、それに対して別の [知の] 普遍が資することはない。相互依存の過失もない。認識対象の普遍は相異なる [同種の] 知を生ぜしめる者という点で、そして、相異なる [同種の] 知は [そういう普遍が?] 認識対象であることを理解させる者である点で、機能的区別がつくからである。したがって、以下のように非難されるべきではない：あたかも [知の] 普遍がなくとも、諸観念を無相違 (i.e. 同種) とする判断がおけると同様に、[対象の普遍がなくとも] 諸対象を [無相違とする判断が] おこるだろう、とは。諸観念についても [対象の] 普遍にもとづいてこそ上記の方法で無相違と判断するからである。【反論】もし知の形相が対象の形相を離れて決定されないのなら、これ (i.e. 知) は自立的にも成立しないことになる。【答論】尤もである。いつでも必ずこれ (i.e. 知) にとって把握対象の形相が共起するものとして知覚経験される。けれども、その後に (or それの背後に?) 生じる喜悦されうる諸愛欲は自我意識の足場 (?) から弁別される把握対象の形相とは属性を異にするものであり (?)、後続の諸形相は自我意識の足場 (?) として思惟される。ゆえに、諸観念にも自立的にそれ (i.e. 把握対象の形相) を離れた形相の決定はある。他方、他の知によって喜悦などが把握されるとしても、同じように感知されるわけではない。したがって、これが知覚経験によって成立することは拒めない。以上、もう過剰な詳論はたくさんである。

以上のように、真知手段によってすっかり浄化された類が語によって表示されるとき、可視・不可視を对象とする言語表現を実現させることができる、ということが、類が単語の意味であることの証明である。(ヘーラーラージャ註)

体に等しく内属する点で普遍にはちがいないが、性質とか運動とかには内属せず、実体をそれら異種のものから区別する点では特殊でもある。性質性とか運動性とかの低位の普遍も同様である。要するに、存在性以外の普遍は何であれ、同種の個物同士に内属する反面、異種の個物には内属しないがゆえに、特殊にして普遍なるもの、特殊な普遍である。

逆のほうからいえば、或る個物と或る個物が同種であるためには、それらを同種のものとして判断する根拠となる一個の特殊な普遍が必ずそれら複数のものに内属してはなくてはならない。例えば、「牛」という観念はどの牛に対しても随伴するのに、馬に対しては起こらないのは、牛性という一つの特殊な普遍が前者の複数の個物群にだけ内属していればこそである。したがって、個々の個物(外界対象)に対してその都度同種のもの(例、牛)として判断する知が随伴的に生起することが、それらの外界の個物に内属する特殊な普遍(例、牛性)の所在を証明する決め手と見なされていくのは、極めて自然な成り行きであろう。事実、後代のどのヴァイシェーシカ論書でも随伴観念は普遍の存在証明における最も重要かつポピュラーな論拠として言及されているといっても過言ではない⁽³⁷⁾。

知の普遍 <結合>学説の特異性はここから発揮されるようだ。複数の同種の外界の個物に随伴する個々の観念 = 知 = 認識は、ヴァイシェーシカによれば、実体であるアートマンに固有の性質 (guṇa) であり、それ自体立派な個物である。当然ながら、それら複数の観念にも存在性という最高の普遍はもとよりのこと、性質性をはじめとする多数の特殊な普遍が内属していかざるべきである。全ての知に内属しつつ、知を知以外の他の諸性質から区別せしめる特殊な普遍もあろうし、牛にのみ随伴する複数の知に内属して、馬にのみ随伴する知といった異種の知からそれらを区別せしめる特殊な普遍もあろう。すると、特定の個物における外界の特殊な普遍を証明する能力を真に保証しているのは、特定の随伴観念に内属している、いわば、知の内なる特殊な普遍であると看なすべきではないか。そのような知の特殊な普遍が内属していればこそ、或る一定の個々の知は牛にのみ随伴し、馬やその他の外界対象には決して随伴しないのだから。

この<結合>学説の主張 (VP III 1 k.102) が想像による補足を交えつつ、上に再現

⁽³⁷⁾ヴァイシェーシカ学派の普遍存在論証の資料と具体的な内容については、竹中智泰 [1974] 「インド実在論学派の普遍論—普遍の実在論証および普遍と個物の関係—」『東方学』48；村上真完 [1997] 『インドの実在論』平楽寺書店、第三章「概念と実在」(pp.213～328)；野武美弥子 [1998] 「普遍 (sāmānya) の知覚をめぐる議論—*Tattvasaṃgraha*, vv.721-131—」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』43-1, p.15～26などが詳しい。

した通りであるなら、或る意味で衝撃的である。知が特定の同種の諸個物に随伴するための根拠が知の内なる特殊な普遍にあるのなら、外界の特殊な普遍こそが同種の個物に対して特定の知が随伴する原因であると規定していたヴァイシェーシカの普遍論はその意義を喪失しかねないからである。

別の知による知の把捉は可能か？ パルトリハリは<結合>学説が知の普遍に与えているような役割の無効性を例証することによって、事実上、知における普遍の内属を否定してしまう。

(A) 或る知に知の普遍が内属するのであれば、その同じ普遍を共有する点で同種の複数の個々の知に対してもそれらを同種の知と判断することによって、それらの知に内属する特殊な普遍の所在を決定してくれる (B) 別の知が随伴しなければならないはずである。或る知の普遍を共有する一群の知が外界の壺に対して随伴する (A) 壺の知であるならば、それらの知に対して (B) 「壺の知である」と把捉する別の知が随伴するということに、である。あたかも外界の或る未知の個物が自己に内属する壺性という特殊な普遍という別の形相 (i.e. 限定者) によって限定されたもの (i.e. 被限定者) として (A) 知に把捉されることが、「壺である」と同定されることにほかならないように、「壺の知である」と同定する根拠を知の普遍に求める以上、(A) 個物である知が知の普遍という別の形相 (i.e. 限定者) によって限定されたもの (i.e. 被限定者) として (B) 別の知に把捉されねばならない。しかし、知を別の知によって把捉するなど、全く無駄だし、不可能というほかない (VP III 1 k.103cd)。

照明の比喻 ちょうど、暗闇の中の壺の所在を突き止めるために、われわれは (A) 照明 (例、灯火) を用いて壺を照らし出すが、今度は他者である壺を現に照らし出している (A) 当該の照明の所在を突き止めるために、(B) 別の照明を (A) 当該の照明に当てねばならないという必要性がいったいどこにあるか。壺を照らし出している時点で (A) 当該の照明の所在など明々白々ではないか。実際、照明に別の照明を当てたところで、その照明の何かが照らし出されるということも別段経験されない。要するに、照明を別の照明によって照らし出す事自体、無駄という以前に、事実上、不可能なのである (VP III 1 k.104ab)。

知についても全く同様である。壺を把捉している知を別の知によって把捉する事自体、徒勞であるだけでなく、原理上、不可能なのである (VP III 1 k.104cd)。

知自身の純然たる形相が別の知によって対象の形相として把捉されることなどありえない (VP III 1 k.106ab)。

知の同定根拠としての外界の普遍 それでは (A) 当該の知 (例、壺の知) は、(B) 別の知 (「壺の知」の知) に頼らずに、別のいい方をすれば、(A) 当該の知に内属すると

仮定されるような知の普遍を要請せずに、いかにして同定されるのか。その答えはこれら二つの知の根本的な相違点、異質性 (vilakṣaṇa) が何に由来するかを振り返れば、自ずと導かれてくる。根本的な異質性は (A) 「壺」の知が外界の個物である壺に遭遇して生じる点で実質的な知覚であるのに対して、(B) 「壺の知」の知はそうではないという点である (VP III 1 k.105)。

(A) 「壺」の知が「鉢」の知ではなく、「壺」の知として確定せしめられる要因は知が帯びる「壺」という対象の形相にほかならず、決して知に内属する知の普遍などではありえない。そのような「壺」の形相を知が帯びているのも、その知が壺という外界対象に遭遇して生じたればこそである。そして、どの壺に対しても「壺」の形相を帯びた知が随伴しうるのも、個々の壺に壺性という特殊な普遍が内属しているからにほかならない。したがって、当該の知が「壺」の形相を帯びることによって「壺の知」として同定される要因を追求していけば、最終的に、外界の壺に備わる壺性という特殊な普遍にまで行き着く。「認識対象に備わる普遍のみが諸認識に資する。」(VP III 1 k.103ab) バルトリハリが<結合>学説に対する批判的答論で開口一番言い放った言明こそ、この主張にほかならない。

ヴァイシェシカとの相違点 バルトリハリは一見するとヴァイシェシカの普遍論を擁護したかに思えそうだが、事実はまったく違う。後世の注釈家ヘーラーラージャ (Helārāja) はバルトリハリによって確立された文法学派の学説的立場を「諸観念は有形相・自己照明・無普遍」(sākārah sva-prakāśa niḥ-sāmānyā buddhayaḥ) と要約した (Prak ad VP III 1 k.104)。知に関する三つの規定のどれもがヴァイシェシカにとっては容認できないものといわざるをえない。事実、ヘーラーラージャは彼の当時の「ヴァイシェシカ学派は認識対象に備わる普遍のみを諸認識に資するものと認めながら、認識を有形相とも自己照明とも認めない」と伝えている (ibid.)。

これによれば、認識対象 (i.e. 外界の個物) に備わる普遍のみが認識の同定の根拠であるというこの規定に関してだけは、ヴァイシェシカも文法学派に同意しているかに見える。しかし、バルトリハリにとって、その規定は知における普遍の内属の否定を含意している。いくら後世のヴァイシェシカといえども、普遍が内属しないような個物 (性質の一種) を例外として許容したとはとても考えられない。

バルトリハリの<知の二形相性> バルトリハリの知の諸規定は、ヴァイシェシカと対立する分だけ、結果的にディグナーガに始まる仏教知識論の学説的立場に接近するような印象を引き起こすであろう。

その最も典型的な規定が<知の有形相性>である。バルトリハリは普遍が内在する外界対象への知の随伴を擁護はしたが、その際、ヴァイシェシカの普遍存在論証の

論拠としての随伴知には施されていない新たな規定を付け加えた。すなわち、知が知自身の形相と対象の形相を伴うという、まさにディグナーガの<知の二形相性>理論の先駆をなす刮目すべき規定である。知自身の形相をも内包している点で、対象の形相にしか言及しないヴァスバンドウの<認識の有形相性>理論(『俱舍論』『破我品』)とも一線を描く。むろん、VP III 1 k.102~106における主題である知の同定という課題においては、知自身の形相よりも対象の形相のほうがバルトリハリにとっても遙かに比重が大きい。そのことを端的に示すのが「そして、対象の形相を離れて (artha-rūpa-viviktaṃ ca) [知] 自身の形相は決定されないからである。」(VP III 1 k.106) という詩頌であるが、その詩頌の冒頭部 (VP III 1 k.106a) はディグナーガによって『知識論集成』第 I 章後段「『討論の規則』の直接知覚の考察」節の最終偈の冒頭部 (PS I Vāda-vidhi-pratyakṣa-parīkṣā [abbr. VVdhPrP] k.4a) にも転用されたほどである⁽³⁸⁾。

そして、ディグナーガは<知の自己感知性>の証明に先立って、まず<知の二形相性>を証明するにあたり、第一の論拠「(A) 対象の知と (B) それ (i.e. 対象の知) の知とに区別があるから」(PS I k.11ab) を紛れもなくバルトリハリの詩頌の前半部「(B) 「壺の知である」という知は (A) 壺の知とは異質である」(VP III 1 k.105ab) から借用した。<知の二形相性>を同じように提唱しながら、バルトリハリとディグナーガのそれぞれによってほぼ同一の表現をとる論拠に託された意図は、奇しくも、見事なまでにくい違ふ。バルトリハリが、同偈の後半部「(A) 「壺である」という知は [外界] 対象に遭遇して生じる」(VP III 1 k.105cd) に明記しているように、同論拠によって、(A) 「壺」の知を (B) 「壺の知」の知から本質的に分かつ指標にして、(A) 前者が壺の形相を帯びるための根拠たる個別的な外界対象、ひいては外界対象に備わる普遍が厳然と存在しなくてはならないというように、普遍が備わる外界対象の承認

⁽³⁸⁾Jambūvijaya[1966], p.118 note 4 に指摘されている。PS I VVdhPrP k.4(= k.16) with Vṛtti を Jambuvijaya 氏の Skt. 還元訳で掲載する：

artha-rūpa-viviktaṃ ca nōcyate

sarvaṃ jñānam artha-rūpa-rahitaṃ vyapadeṣṭuṃ na śakyate.

viśayo 'śya ca/

sāmānya-rūpa-nirdeśyaḥ tasmān na vyapadeśyate//16//

pañcānāṃ vijñānānāṃ viśayaḥ tat-sāmānya-rūpeṇa vyapadiśyate, sva-rūpeṇa tu na vyapadiśyate. sāmānya-rūpeṇa rūpādi-tvena vyapadiśyate. tasmāt pañcānāṃ vijñānānāṃ viśayo vyapadeṣṭuṃ na śakyate iti Vāda-vidhiḥ.(Skt.Reconst. Jambūvijaya[1966], p.118, 8~10.)

を論敵や読者に強く迫るのとは対蹠的に、ディグナーガは今や外界対象依存型の知識論から外界対象非依存型の知識論への脱却を謀るべく、同論拠を使ってまず<知の二形相性>の証明に取りかかる。

バルトリハリは知の自己感知を主張したか？ バルトリハリは他の知による知の把捉の無意味性を例証するために、照明の比喻を用いた (VP III 1 k.104)。ヘーラーラージャはなぜか仏教論理学者ダルマキールティ (Dharmakīrti) の照明の比喻 (prakāśa-vat) を伴う<自己感知>(sva-saṃvitti) 学説⁽³⁹⁾の影響を濃厚に受けて、バルトリハリも知が自己照明であり、自己感知であることを明確に支持したかのように注釈した (Prak ad VP III 1 kk.104 ~ 106)。しかるに、バルトリハリの照明の比喻の用例は、私見によれば、ヴァーツヤーヤナによって照明の比喻の適用の仕方の不用心さを非難されている或る論者—もちろん同じニヤーヤ学派のひとつであろう—の同比喻の用法 (NBh II.i.20) にその先例を有するように思える。

Ke-cit tu dṛṣṭāntam a-parigrhītam hetunā viśeṣa-hetum antareṇa sādhyā-sādhānāyōpādādate ; yathā pradīpa-prakāśaḥ pradīpāntara-prakāśam antareṇa gr̥hyate tathā pramāṇāni pramāṇāntaram antareṇa gr̥hyanta iti. (NBh II.i.20)⁽⁴⁰⁾

しかし、或る者たちは [前出の NS II.i.19 の<pradīpa-prakāśa-siddhi-vat> という] 喩例を [NS 本来の] 論拠によって統御されないままに、区別する論拠 [すら提出すること] なく、所証を論証するために [勝手に] 依用 (or 転用) する：あたかも灯火の照明が別の灯火の照明なしに把捉されるのと同様に、諸真知手段も他の真知手段なしに把捉される、と。

これに対するヴァーツヤーヤナの非難はわかりにくいけれども、字面だけをなぞれば、以下のような⁽⁴¹⁾。この論証例では真知手段の論証という主張 (pakṣa) に灯火の照

⁽³⁹⁾ダルマキールティの<自己感知>学説と照明の比喻については戸崎宏正 [1989] 「認識」『インド仏教 3』 [岩波講座・東洋思想 第 10 巻], pp.173 ~ 185 を参看のこと。

⁽⁴⁰⁾NBh II.i.20 = Tarkatirtha, etc. [rep.1982], p.446, 1 ~ 3.

⁽⁴¹⁾NBh II.i.20 : yathā cāyam prasaṅgo nivr̥tti-darśanāt pramāṇa-sādhānāyōpādīyate evaṃ prameya-sādhānāyāpy upādeyo 'viśeṣa-hetu-tvāt—yathā ca sthāly-ādi-rūpa-grahaṇe pradīpa-prakāśaḥ prameya-sādhānāyōpādīyate, evaṃ pramāṇa-sādhānāyāpy upādeyo viśeṣa-hetu-a-bhāvāt, so 'yam viśeṣa-hetu-parigrahaṃ antareṇa dṛṣṭānta ekasmin pakṣe upādeyo na prati-pakṣa ity **an-ekāntaḥ**. ekasmiṃś ca pakṣe dṛṣṭānta ity an-ekānto viśeṣa-hetu-a-bhāvād iti.

viśeṣa-hetu-parigrahe sati upasaṃhārābhyanujñānād a-pratiśedhaḥ—viśeṣa-hetu-parigr̥hītas tu dṛṣṭānta ekasmin pakṣe upasaṃhriyamāṇo na śakyo 'n-anujñātum. evaṃ ca saty an-ekānta ity ayaṃ pratiśedho na bhavati. (Tarkatirtha [rep.1982], pp.446, 4 ~ 448, 3.)

明の比喩が依用されているが、区別する論拠(ウッディヨータカラは「制限する論拠」と言い換える)が述べられていないので、鍋 (sthāli) などの色の把握といった、真知対象の論証という主張にも依用できるはずである⁽⁴²⁾。しかし、一方の主張にしか論者は適用していないので喩例が不確定 (an-ekānta) と判定されてしまう。同喩例が区別する論拠によって統御された上で(ウッディヨータカラは「<照明者であること>などといった区別する論拠によって統括された上で」と注記する)、一方の主張に使用される場合には必ずしも否定されない、と。ヴァーツヤーヤナは論証形式の不備を衝くとはいえ、「灯火の照明が別の灯火の照明なしに把握される」という実例を否定したのではない⁽⁴³⁾。事実、NS V.i.10 の<pradīpōpādāna-prasaṅga-vinivṛtti-vat>を注釈する際、ヴァーツヤーヤナもほとんど同じ事例を依用するからである。

atha pradīpaṃ didṛkṣamāṇāḥ pradīpāntaraṃ kasmān nōpādādate?
antareṇāpi pradīpāntaraṃ dr̥śyate pradīpaḥ, tatra pradīpa-
darśanārthaṃ pradīpōpādānaṃ nir-arthakam. (NBh V.ix.10)⁽⁴⁴⁾

もし灯火を見たいのであれば、どうして [そのひとはそのために] 別の灯火を依用しないのだろうか。[答えは簡単！] 別の灯火がなくても灯火は見られる。その際、灯火を見るために [さらに別の] 灯火を依用するのは無意味である。[したがって、論証手段には別の論証手段は要らない。]

ヴァーツヤーヤナ所引の論者やバルトリハリが依用する灯火の比喩の用例から判断する限り、後の仏教知識論学派が提唱したような<知の自己感知>学説をそこに見出

⁽⁴²⁾ ヴァーチャスパティ・ミシュラによれば、ここでの灯火の照明の比喩をそのまま真知対象の論証にも準用してしまうと、真知手段が他の真知手段に依存しないように、真知対象も [真知手段に] 依存しないという帰謬論法が帰結するという。cf. Nyāya-vārttika-tātparyā-tīkā (abbr. NVTṬ) II.i.20 (Tarkatirth, etc. [rep.1982], p.446, 5~8.)

⁽⁴³⁾ 梶山雄一氏はこの箇所の議論をこう捉えておられる：

はたせるかな、『ニヤーヤ=スートラ』二・一・二〇は、一九の灯火の喩を認識方法の自照性—自証性(自己認識)の意にとるブルヴァ=パクシャを想定したうえで、「ある場合には [他の認識方法を] 必要とせず、ある場合には必要とするから、不定である。」という。認識の自己認識性は不定である、というのである。(梶山 [1984] 「仏教知識論の形成」『講座・大乘仏教 9 認識論と論理学』, 春秋社, p.48.)

対論者が灯火の照明の比喩に託した意図を真知手段の<自己感知性>の例証と看なすことはとてもできず、梶山氏の誤読と批評せざるをえない(この点は本文に戻って確認する)。また、ヴァーツヤーヤナの微妙な批判の趣旨をヴィシュヴァナータのやや安直な Vṛtti で理解して済ませておられるのも短絡に過ぎる。

⁽⁴⁴⁾ NBh V.i.10 = Tarkatirtha, etc. [rep.1982b], NYĀYADARŚANAM, Volume II, Rinsen Book Co., p.2020, 4~5.

することはできない。「灯火の照明が他の灯火の照明なしに把捉される」というとき、灯火の照明を他の灯火の照明の助けなしに把捉する主体者(目撃者)としての人間の存在が不可欠の前提をなすように、「諸真知手段が他の真知手段なしに把捉される」というときも、アートマンに内属する固有の性質の一種である知としての真知手段が「わたしの知は直接知覚的である」とか「推理的である」というように真知主体たるアートマンによって各自把捉されるという意味にほかならない⁽⁴⁵⁾。真知手段(例、直接知覚)が当該の真知手段(例、直接知覚)自身によって把捉されるという意図ではさらさらない。

照明の比喩を援用しなかったディグナーガ ヴァーツヤーヤナとバルトリハリにおいて灯火の比喩が肯定的な意味で積極的に使用される事例をわれわれはまのあたりにした。この事実はディグナーガが<自己感知>学説を説明するいかなる場面でも灯火の比喩を決して援用しなかったという事態の異様さを逆に際立たせる。ディグナーガは意図的にその使用を避けたにちがいない。ところが、皮肉なことに、後世、ディグナーガを批判せんとした他学派のひとつとは短絡的に灯火の比喩を<自己感知>学説に結びつけて自己遡及作用の過失をあげつらったし、それに応えてダルマキールティも自己遡及作用の過失を免れるように照明の比喩を再解釈して<自己感知>学説の擁護に努めた。しかし、その結果、後代の仏教知識論学派の中に自・他を照らす照明の比喩が<自己感知>学説の例証として却って定着していくはめになった。

自己遡及作用を過失とみなす批判者の念頭には、作用が他者に及ぶのは正しいという前提がある。だから、灯火が壺などの他者を照らすのは彼らにとって何ら問題がない。それに反して、いかなる存在素も作用などもたないし、作用が実在しない以上、それが自・他に及ぶべくもないというのがディグナーガの基本思想である。ディグナーガにしてみれば、灯火は自己どころか他者をも照らさないのである。

<知の二形相性>の証明(その2)から<知の自己感知性>の証明へ ディグナーガは<知の二形相性>をさらに第二の論拠によっても論証しようとする。しかも、その同じ論拠を<知の自己感知性>の立証にも接続していく。

Hc-1.

smṛter uttara-kālaṃ ca

⁽⁴⁵⁾cf.NBh II.i.19 : saṃvedyāni pratyakṣādīni pramāṇāni, pratyakṣeṇōpalabhe anumānenōpalabhe upamānenōpalabhe āgamenōpalabhe. pratyakṣaṃ me jñānam anumānikaṃ me jñānam aupamānikaṃ me jñānam āgamikaṃ me jñānam iti viśeṣa grhyate.(Tarkatirtha,etc.[1982], p.440, 2~5.)

dvi-rūpa-tēti <sambadhyate>. yasmāc cānubhavōttara-kālaṃ viṣaya iva jñāne 'pi smṛtir utpadyate tasmād asti dvirūpa-tā jñānasya. sva-saṃvedya-tā ca. kasmāt.

na hy asāv a-vibhāvite//11//

na hy an-anubhūte 'rthe smṛtir dṛśyate, rūpa-vat.⁽⁴⁶⁾

Hc-1.[<知の二形相性>証明 (II) と<知の自己感知性>証明 (I)]

【答論 II】また、[知覚経験より] 後時に [対象および知についての] 想起 [が生じる] から、(PS I k.11c)

「[知は] 二形相を帯びる。」と [いう前出の k.11b2 の語句と文脈的に] 繋がる。知覚経験 (領納) より後の時になって、対象についてと同じく、知についても想起が生じるから、知は二形相を帯びているし、かつ、<自己感知>されうるものでもある (or 知には<二形相性>があるし、かつ、<自己感知性>もある)。【反論】[「知覚経験より後時に対象とともに知についても想起が生じるから」という論拠にもとづいて<知の自己感知性>が] なぜ [証明されるの] か。

【答論 I】というのは、未経験な (対象) についてはこれ (i.e. 想起) がおこらないからである。(PS I k.11d)

というのは、いまだかつて知覚経験されたことのない対象については想起が [おこることは] 観察されないからである。色などについての想起のようにである。[したがって、知についても想起がおこる以上は、知自身の知覚経験がそれ以前に必ずあったにちがいないから、知が<自己感知>されていたことも証明されるわけである。]

<知の二形相性>証明の第二論拠とその由来 ディグナーガは、対象の知覚があった後で、対象が想起されるだけでなく、それを知覚経験したことも同時に想起されるので、対象知覚が (i) 対象の形相だけでなく、(ii) 知自身の形相をも備えていたことが例証されるという。対象や知が想起されるとはいうが、ディグナーガにいわせれば、実際に想起の対象となっているのは対象の形相であり、知自身の形相なのである。

⁽⁴⁶⁾PS I k.11cd with Vṛtti Hc-1(Tib.) = Hattori[1968], p.184, 22~29(V 訳); p.185, 24~31(K 訳); (Skt.Frag. with Tib.) = ibid., pp.243, 19~244, 1; (Skt.Reconst.) = Jambūvijaya,ji[1966], p.111, 3~5.

ここでの論証の力点は、どちらかといえば、(i) 知自身の形相のほうに置かれているという印象を受ける。知自身の形相の例証に主眼をおいた第二論拠の元型もやはりバルトリハリに辿ることができる。

ātma-rūpaṃ yathā jñāne jñeya-rūpaṃ ca dṛśyate/

artha-rūpaṃ tathā śabde sva-rūpaṃ ca prakāśate //50//

yathā jñānaṃ jñeya-para-tantraṃ jñeya-rūpa-pratyavabhāsa-tvād a-nirdeśya-sva-rūpaṃ api jñānāntarasyeva bhinnam svasyâivâtmanaḥ **sva-rūpa-mātraṃ** darśayati. tathā hy atītam an-upalabdham apy anyena jñānena **smṛti-viśaya**-tvam pratipādyate. tad-vad ayam arthe śeṣa-bhāvam āpadyamānaḥ śabdo 'bhidheya-tantras tad-rūpôpagrahī śeṣiṇim iva sva-rūpa-mātraṃ pratyavabhāsayati. sā tu sannihita-pratyavabhāsāpi loke bhujy-âdi-kriyâ-saṃbandha-virodhān nâśrīyate. vyākaraṇe tv arthasya kārya-virodhi-tvāt tasyāś câbhidheya-rūpeṇa vyavasthānād a-viruddhaḥ kāryair yogaḥ.⁽⁴⁷⁾

あたかも知において [知] 自体の形相と認識対象の形相とが観察されるのと同様に、語においても意味対象の形相と [語] 自身の形相とが輝き現れる。(VP I k.50)

あたかも、知が認識対象の形相を伴って顕現する点で認識対象 (i.e. 外界対象) に依存しており、[したがって、認識対象の形相を離れては] 言語表現 (命名) されえない [知] 自身の形相を備えていても、他の知にとって [別個であるが] 如く、まさに自己 (i.e. 当該の知) 自体にとっても別個のものとしてある純粋な自己の形相を [認識主体者に] 顕示している—何となれば、すでに過ぎ去っていった (当該の知) はたとえ [後続する] 他の知によって把捉はされないとしても、想起の対象としては教示されるからである—のと同様に、この [当該の] 語も意味対象に対する <従属要素> となるときは [外界の] 意味対象に依存しており、それ (i.e. 意味対象) の形相を把持するものであるが、[それでもなお、] 純粋な自己の形相を <主要素> であるかのように [聴者の心中に] 顕現させる。それ (i.e. 語の純粋な自己の形相) は、しかし、たとえ眼前に顕現していても、食事などの行為との関連は斥けられるので、世人の間で

⁽⁴⁷⁾VP I k.50 with Vṛtti = K.A.S.Iyer[1966], Vākyapadīya of Bhartṛhari with Commentaries Vṛtti and Paddhati of Vṛṣabhadeva, Kāṇḍa I, Poona, pp. 108, 5 ~ 109, 6.

は依用されない。他方、文法学では、[外界の] 対象は文法操作と敵対するから、そして、かかる (語の純粋な自己の形相) は、表示対象の形相として確定されるから、文法操作との関連は斥けられない。

ここに登場する「知が……認識対象に依存する」(jñānaṃ jñeya-para-tantram) という語句で意図されているものも、先に検討した VP III 1 k.105 の「壺である」という知は [外界] 対象に遭遇して生じる」という後半詩頌の場合と同じく、知が対象の形相を帯びて顕現するための要因として、外界対象の存在が不可欠であるという、バルトリハリの<有形相知識論>を貫徹する根強い要求である。それに比べて、対象の形相と切り離して単独的には他の知によっても把捉しがたく、言葉にも表現しがたい知の純然たる自己の形相が認識当事者に顕現していることは、どうすれば事実として承認できるのか。そのためにバルトリハリが掲げたのが、過去に過ぎ去っていった知は想起の対象として教示することができるという論拠である。この論拠を<知の有対象形相性>にではなく、もっぱら<知の有自己形相性>の証明のみに適用するのが、バルトリハリに特徴的である。

知が対象の形相を帯びることは認識当事者にとって経験上自明であり、ことさら論証するまでもない、とバルトリハリは考えていたのだろう。バルトリハリはむしろ<知の有対象形相性>という自明の事実を根拠にして、その原因としての外界対象の存在を力説するのであった。バルトリハリの<知の二形相性>理論は外界対象依存型の有形相知識論の一類型である。

<知の自己感知性>の証明 (その 1) バルトリハリの外界対象志向とは対蹠的に、ディグナーガは<知の二形相性>の証明に使った第二の論拠を<知の自己感知性>の証明にもそのまま準用し、外界対象非依存型の有形相知識論の構築を志向する。

対象について想起がおこるのは、単に対象が過去に存在したからではなく、対象がかつて知覚経験されたからである。したがって、想起の対象となっているのは、外界対象自身の形相でなくて、知覚が帯びる限りの対象の形相である。(ただし、概念的な反省を蒙った形でしか想起されないが。) 同様に、知についても想起がおこるのは、単に知が過去に生じたからではない。その知自身がかつて知覚経験されたからこそである。そして、対象を知覚経験するのは、当該の対象が生起すると同時であるのと同様に、知自身を知覚経験するのも、当該の知が生起すると同時でなければならない。したがって、知の知覚経験は当該の知自身によって行われたことになる。ディグナーガはその事態を「知の自己感知」とか「知が自己感知されること」(jñānasya sva-saṃvadana/ jñānasya sva-saṃvedya-tā) と呼ぶ。

さらにいえば、知の想起の際、対象となるのは当該の知が帯びる知自身の形相であるのと同様に、知の知覚経験 (i.e. 知の自己感知) の際に対象となるのも知自身の形相であろう。ディグナーガにとって、一切の存在素は無作用であるから、「知の知覚経験」といっても、或いは、「知の自己感知」といっても、知が当該の知自身に「知覚経験する」とか「感知する」とかの作用を及ぼすわけではない。外界対象依存型の有形相知識論において知が対象の形相を帯びて生じることが「対象を正しく認識すること」に比喩的に等置されたように、外界対象非依存型の有形相知識論では知が知自身の形相を帯びて生起することが「知を知覚経験する = 自己を感知すること」に比喩的に等置されるのである。ディグナーガの<知の自己感知性>学説にとって、知における知自身の形相の具備がいかに重大な意味をもつかうかがえよう。

バルトリハリの論拠の由来 「知の純然たる自己の形相が想起の対象として教示される」というバルトリハリの<知の有自己形相性>証明からディグナーガがいかに恩恵を受けたかは察するに余りある。「かつて知覚経験されたことのないものについては想起がおこらない」というディグナーガが明記した論法はバルトリハリにとっても暗黙の了解のもとに前提にされていようが、その論法自体はバルトリハリ以前にまで遡る。すなわち、『唯識二十論』(Viṃśatikā Vijñapti-mātra-tā-siddhi or Viṃśatikā-kārikā : abbr. Viṃś, with Vṛtti) の後半にヴァスバンドゥの対論者として登場する外界実在擁護論派の仏教徒の論法がそれである。

要曾現受意識能憶。是故、決定有曾受境。見此境者、許為現量。由斯、外境実有義成。(玄奘訳『唯識二十論』)⁽⁴⁸⁾

nân-anubhūtaṃ mano-vijñānena smaryata ity avaśyam
arthānubhavana bhavitavyam. tac ca darśanam ity evaṃ tad-viśayasya
rūpādeḥ pratyakṣa-tvaṃ matam.(Vṛtti ad Viṃś k.17ab¹)⁽⁴⁹⁾

【反論】いまだかつて知覚経験されたことのないものが思考識(意識)によって想起されたりはしないのだから、[外界]対象の知覚経験が[以前に]必ずあったのでなければならない。そして、それ(i.e. 外界対象の知覚経験)が視覚なのである。以上のようなことから、それ(i.e. 視覚)の対象である[外界の]色などが[わたしに]直接知覚されているのだと考えられる。

(48) 『二十論』 = 佐々木月樵・山口益 [rep.1977] 『唯識二十論の対訳研究』 国書刊行会, p.76, 1~5.

(49) Vṛtti ad Viṃś k.17ab (Skt.) = S.Lévi[1925], p.9, 1~2. この箇所がディグナーガの論法の先駆であることは、服部氏によってすでに指摘されている。cf. Hattori[1968], pp.110~111 note 1. 75.

『二十論』の対論者⁽⁵⁰⁾の関心事は外界対象の存在証明の決め手としての対象知覚という真知手段の擁護に集中しており、知自身の形相のことは関心の埒外にある。

『二十論』のこの記述はむろんディグナーガには周知のものであったろうけれども、ディグナーガ自身の源泉であるよりも前に、バルトリハリの源泉であったにちがいない。何となれば、「知覚経験の想起」という同一の論拠をまず『二十論』の対論者が「外界対象」の証明のために創始し、ついで、バルトリハリが「知自身の形相」の証明に方向転換して使用し、最後に、ディグナーガが<知の二形相性>と<知の自己感知性>との両方の証明にまでその射程を拡張させたという系譜が読み取れるからである。

<知の自己感知性>の証明(その2) ディグナーガは<知の自己感知性>証明をより完璧なものにするために、知の生起とその知の知覚経験とがなぜ同時でなければならないのかを帰謬論法によって裏付けていく。

Hc-2. *syād etad— rūpādi-va<-j>jñānasyāpi jñānāntareṇānubhava iti.*
tac cā-yuktam. yasmāt.

jñānāntareṇānubhave 'niṣṭhā

an-avasthā it<-y etaj>jñānasya jñānāntareṇānubhava katham?

tatrāpi hi smṛtiḥ/

yena jñānena tad jñānam anubhūyate tatrāpi paścāt smṛtir dṛṣṭā. tena
tatrāpi jñānāntareṇānubhava 'n-avasthā.

viṣayāntara-saṅcāras tathā na syāt sa cēṣyate//12//

tasmād avasīyaṃ jñānasya sva-saṃvedanam abhyupagantavyaṃ tasya ca
phala-tvam.

tathā sthitam etat pratyakṣaṃ kalpanāpoḍham iti.⁽⁵¹⁾

(50)かつてわたしは原田 [1990b], p.40 でこの対論者を「経量部」と命名したが、白紙撤回しておく。『二十論』の直前の箇所 (Viṃś k.16 with Vṛtti. ただし、テキストの訂正を要す) に登場するのは、ヴィニーターデーヴァがいうような経量部 (i.e. 譬喩者) ではなく、まず非刹那滅論者の正量部 (Sāṃmatīya) であり、ついで刹那滅論者の有部である。したがって、『唯識二十論述記』のほうが注釈としては正確である。この問題は本稿の続編か、もしくは、別稿：原田和宗 [1999a] 『唯識二十論』ノート(1)—そのテキスト校訂と解釈学上の諸問題— 『仏教文化』9 に始まる続編で扱いたい。

(51)PS I k.12 with Vṛtti Hc-2(Tib.) = Hattori[1968], pp.184, 31 ~ 37, 186, 1 ~ 9(V 訳)pp.185, 33 ~ 39, 187, 1 ~ 10(K 訳);(Skt.Frag. with Tib.) = ibid., p.244, 2 ~ 12 ;(Skt.Reconst.) = Jambūvijayaḥ[1966], p.112, 7 ~ 10.

Hc-2.[<知の自己感知性>証明 (II)]

【反論】[外界の]色など[の対象がそれらとは別個のものである知によって知覚経験される]ように、[そういう色などを知覚経験する当該の]知も[それに後続する]別個の知によって知覚経験される[のだから、<知の自己感知性>を認めなくても、当該の知についての想起の発生を説明することができるではないか]。【答論 II】そ(の説明)は正しくない。何となれば、

[当該の知がそれに後続する]別個の[第二の]知によって知覚経験される[ので、のちに当該の第一の知についての想起がおこる]のだとすれば、無限遡及(の過失)に陥る(PS I k.12ab¹)

からである。【反論】[当該の第一の]知が別個の[第二の]知によって知覚経験される場合、「無限遡及(無窮)」というこ(の過失)がどうしてあるのか。

【答論 III】何となれば、[当該の第一の知を知覚経験する]それ(i.e. 別個の第二の知)についても想起がおこる[以上、第二の知もやはりそれに後続する別個の第三の知によって知覚経験されておかねばならないし、同様に、第三の知が想起されるために、第三の知もそれに後続する第四の知によって知覚経験されねばならなくなる]からである。(PS I k.12b²)

当該の[第一の]知が[それに後続する]或る[第二の]知によって知覚経験されるのだとしたら、あとになって、かかる(第二の知)についても想起が[おこることは]観察される以上、それ(i.e. 第二の知)もやはり[それに後続する]別個の[第三の]知によって知覚経験され[ておく必要があ]るわけだから、無限遡及に陥る。

【答論 IV】そのような(無限遡及の)場合、[いつまで経っても]別の対象に[知が]移行することがないだろう。しかし、それ(i.e. 知の移行)は[実際]認められている⁽⁵²⁾。(PS I k.12cd)

したがって、必ず知の<自己感知>が承認されるべきである。そして、それ(i.e.<自己感知>)が結果である。以上のようなことから、「直接知覚は概念知を乖離した[知]である」(現量除分別)というこ(の自派の学説)が定立された。

⁽⁵²⁾このような別の対象への知の移行の是認は前稿で見た『俱舍論』「破我品」の認識の連続体の議論をディグナーガが念頭に置いてのことであろう。cf. 原田 [1998c], p.103 .

無限遡及論法とその由来 知の想起の根拠となる知の知覚経験が当該の知と同時に
はなく、当該の知に後続する別の知によってなされる場合には、後続の知の想起の根
拠をさらに第三の後続知による知覚経験に求めざるをえなくなり、同様のプロセスが
延々と続いて、やがて無限遡及に陥る。その場合、一連の知はそれぞれの先行知しか
把捉しないので、最初の知が特定の外界対象を把捉した以外は、時間の経過とともに
次々と推移していく各外界対象を捉える余地が全然ないことにもなる。

バルトリハリは知自身の形相を当該の知に後続する別の知が把捉することは原理的
に不可能と断じたので、その後続知をさらに別の後続知が捉えるという無限遡及の可
能性は最初から切り捨てており、言及すらしない。類似の無限遡及論法はむしろヴァー
ツァーヤナの対論者による真知手段批判 (NBh II.i.17) のもとに垣間見られる。

sēyam upalabdhiḥ pratyakṣādi-viṣayā kiṃ pramāṇāntara-taḥ,
athāntareṇa pramāṇāntaram a-sāadhanēti? kaś cātra viśeṣaḥ?

pramāṇa-taḥ siddheḥ pramāṇānāṃ pramāṇāntara-siddhi-
prasaṅgaḥ//17//

yadi pratyakṣādīni pramāṇenōpalabhyante, yena pramāṇenōpa-
labhyante tat pramāṇāntaram asti pramāṇāntara-sad-bhāvaḥ prasajyata
iti **an-avasthām** āha tasyāpy anyena tasyāpy anyenēti. na cān-avasthā
śakyānujñātum an-upapatter iti. (NBh II.i.17)⁽⁵³⁾

【反論】こういった、直接知覚などを対象とする認知はといった [I] 別の
真知手段によるものなのか、それとも、[II] 別の真知手段なしに論証手段を
もたないものなのか。【答論】それらの間にどんな違いがあるのか。

【反論】諸真知手段が真知手段によって論証される (or 成立する) のだ
から、[次々と] 別の真知手段が論証されねばならないという過失になる。
(NS II.i.17)

【反論 I】もし (A) 直接知覚などが (B) 真知手段によって認知されるので
あれば、[(A) 直接知覚などの四種の諸真知手段が] (B) 或る真知手段によっ
て認知される [という場合における] (B) そういう別の真知手段があるという
ように、(B)[四種以外の (?)] 別の真知手段が現存することになるから、[以下
のような] 無限遡及を言い続けることになる：「(B) それ (i.e. 別の真知手段)
も (C) 他 (の第三の真知手段) によって [論証されねばならず]、(C) それ (i.e.

⁽⁵³⁾NBh II.i.17 = Tarkatirtha, etc. [1982], pp.441, 1-442, 2.

第三の真知手段)も(D)他(の第四の真知手段)によって[論証されねばならない]というように。しかし、無限遡及は容認されえない。[実際には]おこりえないから。⁽⁵⁴⁾(NBh II.i.17)

これがディグナーガの無限遡及論法の唯一の源泉とまでは言いがたいとしても、彼にとってお馴染みのもののひとつではあったろう。

知識論の三契機への配当と外界対象の遮断 繰り返すように、経量部の<認識の有形相性>説を改造した外界対象依存型の有形相知識論では、知は存在素(i.e. 縁起的存在)の一員である以上、実際には他の存在素(e.g. 外界対象)に対していかなる作用も及ぼしえない。それゆえ、そういう無作用な知が対象の形相(= 顕現)を帯びることが、「知が外界対象を正しく認識する」という作用をその語義のうちに含む、<真知手段>という術語の比喩的使用の根拠として位置づけられた。

今新たに外界対象非依存型の有形相知識論の構築のために導入された<自己感知>(sva-saṃvitti/sva-saṃvedana) 学説においても、知が自己自身に対して「感知する」といった何らかの作用を及ぼすわけではない。同一の知が対象の形相(= 顕現)だけでなく、知自身の形相(= 顕現)をも帯びること(i.e. <知の二形相性>)が、比喩表現の次元で、知によって対象の形相とともに知自身の形相が対象として決定される = 自覚される = 感知されること(i.e. <知の自己感知性>)と同等視されて憚らない(PS I k.9ab with Vṛtti)。その場合、知が帯びる対象の形相は外界対象を正しく認識するための<真知手段>としての従来の役目を解除される代わりに、かつて外界対象が占めていた<真知対象>の地位に移動させられる。対象の形相が手放した<真知手段>の資格を取得するのは同一の知が帯びる知自身の形相(i.e. 把握主体の形相)である。同一の知において知自身の形相が<自己感知>されることが<結果>にほかならない。(なお、直接知覚の場合、同一の知における対象の形相も知自身の形相とともに<自己感知>される。)

つまり、瞬間的存在である知自身は自・他のいずれの存在素に対してであれ、いかなる作用もなしえないが、知が対象の形相と自己の形相を帯びて生起するとき、そういう対象の形相が<真知対象>、自己の形相が<真知手段>、知が両種の形相(とりわけ、自己の形相)を帯びることが<自己感知>=<結果>として比喩表現されるだけである(PS I k.10)。いっぽう、外界対象は知識論の三つの構成要件から完全に遮断され、いっきょに無用の長物と化す。ディグナーガはかつて『掌中論』や『<認識対象>の考察』で遂行したような原子論批判の論法に訴えることなく、<知の二形相性>(jñānasya

⁽⁵⁴⁾[III] の場合の反論については割愛する。

dvi-rūpa-tā) を前提とする<知の自己感知性>(jñānasya sva-samvedya-tā) 学説の導入によって、外界対象をもはや要請しない自己完結型の有形相知識論の構築に成功したのである。

V.4 : 外界対象依存型の有形相知識論 (その2)

外界対象の地位回復 といえ、PS の後続諸章でディグナーガが扱う予定となっている推理論 (PS II)・論証論 (PS III IV VI)・意味論 (PS V) は外界依存型の知識論に基礎を置かねばならず、外界対象を彼の知識論体系から抹殺したままにしておくことは、旧著『認識対象の考察』(観所縁論 ĀP) の場合とは違って、許されない。ディグナーガは、それゆえ、<自己感知>学説の観点から外界依存型の知識論に再解釈を施すことで外界対象の救済措置を講じる。『知識論集成』第 I 章前段でディグナーガが原子論批判の手続きをとらないのも、予め外界対象の復活を彼が念頭に置いていたことと大いに関連性があるとみてよいだろう。すなわち、外界非依存型の知識論を導入するきっかけとなったはずの、知の<自己感知>が結果であるという解釈を今度は外界依存型の知識論の次元にディグナーガは移行させていく。その際、真知手段の役割はもちろん知自身の形相から知の<有対象形相性>に返還される。そして、懸案の外界対象は、知がその都度おのおのの対象の顕現 = 対象の形相を帯びて生じることに応じて、つまり、真知手段を通じて、対応するそれぞれの形相を保持する基体 (tat-tad-rūpaḥ) として正しく認識される (PS I k.9cd with Vṛtti)。こうして、一応、外界対象は真知対象としての復権をはたしたことになるが、ディグナーガが外界対象の復活のためにいかなる条件・課題を設定したのかは、この箇所の説明だけでは委細を尽くさない。

多数の形相を備えた基体と認識対象の二条件 結論を暗示すれば、地位を回復した外界対象が知に顕現する対象の形相に対応する形相を保持する基体と規定されている事実が重要な意味をもつ。

すでに別稿で確認したことながら⁽⁵⁵⁾、上に述べたような、<自己感知>学説を予想する外界依存型の知覚構造論は<[真知] 結果> = <自己感知>学説をまだ導入していないはずの旧著『論証学の門戸』(NMu) において感官の対象領域 (indriya-gocara) の定義を説く第 16 偈の中に先取りする形で仄めかされていた。

有法非一相 根非一切行

唯内証離言 是色根境界⁽⁵⁶⁾ (『正理門論本』k.16. 『大正』vol.32,p.3c18~19.)

⁽⁵⁵⁾ cf. 原田 [1990a], p.55.

⁽⁵⁶⁾ 本偈 d 句を「是色根ノ境界ナリ」と訓ずる我が国の伝統読みが誤りで、「是ノ色ガ根ノ境界ナリ」と

同偈が『知識論集成』(PS) 第 I 章では第 5 偈として引き継がれたこともよく知られている。

dharmino `neka-rūpasya nēndriyāt sarvathā gatiḥ/
sva-saṃvedyam a-nirdeśyaṃ rūpam indriya-gocaraḥ//5//⁽⁵⁷⁾

多数の形相を備えた基体が感官から全面的に理解されるのではない。[基体に備わる多数の形相のうち、] <自己感知>されうる⁽⁵⁸⁾、かつ、<言語表現>されえぬ形相 [だけ] が感官の対象領域である。(PS I k.5)

『論証学の門戸』においてと同様に『知識論集成』第 I 章の当該箇所でも同偈は注釈文抜きで提示されているため、確定的な理解を得にくい。ところが、幸いなことに、『知識論集成』同章後段の最終節「ミーマーンサー学派の直接知覚の考察」の中に同偈の後半が再度引かれ、そのあとにディグナーガ自身の注釈文が続いており、同偈にディグナーガが託した原意をそれから察することができる。

*Dc. yad uktam: gaur evāyam, aśva evāyam iti yato `yaṃ niścayo bhavati
tat pratyakṣam iti tad api na yuktam. yasmāt*

go-tvādi-yogād artho gavādir prameyaḥ kriyate//7//

indriya-buddhāv arthānāṃ sambandhana-śaktir na ca/

*tvan-matenēndriya-buddhir go-tva-mātraṃ dr̥ṣṭuṃ tad-āśrayaṃ ca
dr̥ṣṭuṃ samarthā syāt. na tu tau yojayitum. vinā sambandhanena gavādi-
niścayo na yujyate. tasmād viśeṣaṇa-viśeṣyayor abhidheyābhidhāyakayoś ca
sarvatra mānaso `bhedōpacāro vikalpaḥ, na tv indriya-buddhiḥ. kasmāt?*

訓ずべきことはつとに武邑尚邦 [1956] 「集量論本文の注釈的研究」『龍谷大学論集』351, pp.57~58 note 34 および武邑 [1968] 『仏教論理学の研究—知識の確実性の論究—』百華苑, pp.186~187 で注意されている。

⁽⁵⁷⁾PS I k.5(Tib.) = Hattori[1968], p.180, 1~4(V 訳); p.181, 1~4(K 訳); (Skt.Frag. with Tib.) = ibid., p.241, 15~16; (Skt.Reconst.) = Jambūvijayaḥ[1966], p.104, 12~13. PSṬikā については大部分の拙 Skt. 還元訳と和訳を原田 [1990a], pp.70~71 に提示してある。

⁽⁵⁸⁾現代の大多数の仏教論理学研究者は同偈の<na ... sarvathā gatiḥ>の用法を「属性 + 基体」構造は仮構されたもので知覚の対象にならないという意味にとって全体否定で訳したり、<sva-saṃvedyam>(玄奘訳は「唯内証」)を独自相によって (or 独自相として) 認識されるという方向に解釈する傾向が強い。そういう解釈・翻訳の傾向がダルマキールティに引きずられた結果でしかなく、ディグナーガの原意を損なう点で頗る有害なものであることを逐一、原田 [1990a], pp.48~52; 68~75 に指弾した。

sva-saṃvedyam a-nirdeśyaṃ rūpam indriya-gocaraḥ// (= PS I k.5cd)

aneka-dharmo 'pîndriyârthaḥ, sa yenâ-sâdhâraṇenâtman-⁽⁵⁹⁾*êndriye pratibhâsî tad-âbhâsa-jñânôtpatti-kâraṇam, sa jñâna-svâtma-vat praty-âtma-vedyaḥ, sa tenâtmanâ nirdeśayitum a-śakyaḥ, abhidheyasya sāmānya-viśaya-tvât.* (My Skt. Reconst. of PS I [MiPrP] kk.7cd ~ 8ab with Vṛtti.)⁽⁶⁰⁾

Dc. 「或る(要因 X)にもとづいて「これは牛にほかならない」「これは馬にほかならない」という、こういった決定知が生じるならば、その(要因 X)が直接知覚である。」と[君たちミーマーンサー学派によって]述べられているが、その(定義)もやはり妥当ではない。何となれば、

[限定者である]牛性など[の特殊な普遍]を[その基体に]結合させることにもとづいて、事物(i.e. 被限定者)が「牛」などであるとして正しく認識されることになるが、そもそも感官知には諸事物(i.e. 限定者と被限定者と)を結合させる能力がない(PS I [MiPrP] kk.7cd ~ 8ab)

からである。君たち(ミーマーンサー学派)の学説によれば、感官知はなるほど単なる牛性を見たり、その基体(i.e. 個物)を見たりすることはできるが、しかし、それら両者を結合させることは[でき]ない。[両者の]結合なしには、「牛」などの決定知[が感官知から生じるというの]は妥当ではない。したがって、「牛」などの決定知をもたらず要因は]限定者と被限定者や、表示対象と表示者とをあらゆる場合に無区別に比喻表現する(a-bhedôpacāra)、思考器官(意)にもとづく概念知(分別)であって、感官知ではない。なぜか。

<自己感知>されうる、言語表現されえない形相が感官の対象領域[だから]である。(PS I k.5cd 再出)

たとえ感官の対象が多数の属性をそなえていても、それ(i.e. 感官の対象)が或る共通しない[固有の]本性によって感官に顕現するものとして、そのの

⁽⁵⁹⁾かつてわたしは拙稿：原田 [1998a] 「『論拋の零玉』(Hetubindu) 第 I 節 試訳」『九州龍谷短期大学紀要』44 (p.85 note 18) で PSVṛtti の当該句 (Tib.) <thun moñ ma yin paḥi bdag ñid … gis> が Hetu-bindu (abbr. HB) の語句 (Skt.) <a-sādhāraṇātmanā> と対応するものと看なし、後者を Skt. 断片として採用した。しかしながら、PSTikā (Tib.) 内での引用形態 <thun moñ ma yin pas zés> (a-sādhāraṇenēti) は当該語句が HB におけるような合成語ではなくて、<a-sādhāraṇātmanā> といった同格構文だったことを仄めかしているのので、そのように訂正しておく。

⁽⁶⁰⁾PS I [MiPrP] kk.7cd ~ 8ab with Vṛtti (Tib.) = Hattori [1968], p.233, 4 ~ 24.

顕現を帯びる知の生成原因となるとき(つまり、認識対象の二条件を満たすとき)、それは、知独自の本性 [が<知自らの内に感知されうるもの>であるの] と同じく、<[知] 自らの内に感知されうるもの>(自内所証 *praty-ātma-vedya*) である。それはそ(の固有)の本性によっては言語表現(命名)されえない。[語によって]表示されうるものは普遍 (i.e. 一般相)の領域に属するからである。(PS I [MiPrP] kk.7cd ~ 8ab with *Vṛtti*)

この注釈を背後に据えて、PS I k.5 の素意を窺えば、多数の形相を備えた基体として存在する外界対象がまるごと感官から全面的に理解されるわけではない。ただ、それらのうちの<自己感知>されうる(唯内証 *sva-saṃvedyam*) だけで、決して言語に表現しえない(離言 *a-nirdeśya-*) 形相 (*rūpam*) を通じてのみ、感官の対象となるということである。次に注釈文の説明を対比させれば、感官の対象 (i.e. 外界対象) は多数の属性を備えていても、それらのうちの或る非共通な (i.e. 独自の) 本性によって、その顕現を帯びる知の発生原因となるときは、知に顕現する対象の非共通な本性は、ちょうど知独自の本性が知自らの内に感知されうる(自内所証 *praty-ātma-vedya*) のと同様に、知自らの内に感知されうるだけで、決してそれ独自の本性によっては言語表現されえぬものである。

この説明に<自己感知>学説を導入する外界対象依存型の有形相知識論 (PS I k.9cd with *Vṛtti*) を接続して敷衍してみよう。外界対象は多数の属性 = 形相を備えた基体であるが、感官を通じてそれらのうちの非共通な独自の本性が対象の形相として感官知に顕現する。感官知に顕現する限りの対象独自の形相は、知自身の形相もそうであるように、同じ知によって、言語表現されえぬものとして<自己感知>されうる。かかる<自己感知>が結果であり、知の内に顕現する対象の形相が真知手段にほかならない。かくして、多数の属性を備えた外界対象はそれ独自の本性を通じて、感官知にそのような顕現をもたらす原因としての当該形相の基体という点で、言い換えれば、<認識対象の二条件>を満たす基体という点で、真知対象たる資格を得る。

周知のごとく、<認識対象の二条件>とは、或る X が

[条件 I:] 知の生成原因であること、

[条件 II:] 知が X の顕現を帯びること、

を両方とも満たすとき、かかる X が当該の知にとって<認識対象>(所縁 *ālambana*) である、と判定されるというものであった。かつてディグナーガは旧著『認識対象の考察』で外界対象に補せられる三種の候補を<認識対象の二条件>という基準で篩い

にかけると、どれも条件のいずれかに抵触してしまうので、〈認識対象〉としての有資格者とは認定できないと批判し、結局、〈二条件〉を完全に具備しうるのは知のなる認識対象の形相 (antar-jñeya-rūpa) だけであることを論証した。

であるにも拘わらず、NMu ならびに PS I になると、外界対象が件の〈認識対象の二条件〉を充足しうるものと見なされ、ĀP でいったん剥奪の憂き目にあった〈認識対象〉の資格を再取得しえたのは、NMu k.16 = PS I k.5 でディグナーガによって新たに導入された〈自己感知されうるもの〉〈言語表現されえぬもの〉という二つの大乘的真理観に根差す規定のおかげであった。この点も別稿で⁽⁶¹⁾ 詳論済みであるため、説明を省略する。

〈認識対象の二条件〉の祖型 もっとも、前稿で従事した『俱舎論』『破我品』の〈認識の有形相性〉説の記述を振り返れば、結果である識が、感官と [外界] 対象という二つの原因のうち、一方の原因たる対象の形相だけを帯びることがすでに陳べられていた。ゆえに、〈認識対象の二条件〉の祖型をヴァスバンドウの經量部学説の記述の中に求めることはできよう。

ただし、ヴァスバンドウはその〈二条件〉を、ディグナーガがやったように、〈認識対象〉の資格の有無の判定法として活用するには至らなかった。あくまでも「認識が感官を識る」といった非常識な言明の余地を封じるとともに、識が無作用であるにも拘わらず、「認識が対象を識る」という言明を比喻表現の次元で可能ならしめる根拠として提示したに留まる。

經量部説と唯識説との架橋 かくして、ディグナーガは『俱舎論』『破我品』から継承した經量部学説 (i.e. 認識 = 無作用説と認識の有形相性説) にパルトリハリに多くを負う〈知の二形相性〉理論とディグナーガ自身の創見である〈知の自己感知性〉学説を化合させることによって、經量部的思惟と唯識思想のいずれにも対応しうる瑜伽行派にふさわしい二段構えの知識論 (Pramāṇa-vāda) の体系化を成し遂げた。瑜伽行派にどちらも由来する經量部学説と大乘的觀念論との理論的統合化というヴァスバンドウに果たせなかった悲願はディグナーガが開創した仏教知識論の学統に一つの到達点を見出せたといえよう。

(未完)

キーワード ディグナーガ, 『知識論集成』, 自己感知

⁽⁶¹⁾原田 [1990a], pp. 55 ~ 63.