

『定説集成』(Sthitisamuccaya) 和訳研究

—無形相知識論瑜伽行派の定説(2)—

岩田 孝

サハジャヴァジュラは、『定説集成』(Sthitisamuccaya=SthS)において、瑜伽行派の定説を説示する際に瑜伽行を二派に分類する。即ち、知識が対象の形相を有しないとす無形相瑜伽行派と対象の形相を有するとす有形相瑜伽行派とに分ける。最初に前者の無形相瑜伽行派の定説を説示するのであるが(SthS 33-47)、その際に、無形相知識論に立つ唯識説の説示に先立って、唯識説に反対する諸有外境説を列挙し、それら諸説を批判している。批判対象となる有外境説は三種類である。最初に、諸極微の触れ合った結び付きが外的対象である、とする有外境説を批判する(SthS 33)。この部分については前稿(岩田1998和)において解説した。諸極微の結び付き説を批判した後に、サハジャヴァジュラは、諸極微の集合が外的対象であるという第二の有外境説を批判する(SthS 34-36ab)。本論はこの部分を解説したものである。この第二の有外境説は、諸極微が完全に重なり合わない形で集合したものが対象となる、という説である。この有外境説を論破する為に、諸極微の集合に対して、それは知識の特性であるか、または、物の特性である、という二つの選択肢を想定し、その両方の選択肢の場合に不合理が生じることを示す。それにより諸極微の集合が対象とならないことを証明する。第三の有外境説は、諸部分とは別個に存する全体一者(avayavin)が外境であるという説であり、これについては次稿で解説する。

1. 1. 2. 諸極微の集合からなる外的対象も存在不可能

サハジャヴァジュラは、前掲(SthS 33)において、諸極微の結び付き(samyoga)によって認識対象が構成されるという有外境説を否定し、次に、諸極微の集合(samudāya)が対象であるという第二の有外境説を取り挙げ、それを否定する。

感官[による認識の領域]を越えた⁽¹⁾ [諸極微、しかも、他とは独立に] 自立的 [に存することの] ない⁽²⁾ [諸極微、その諸極微] の集合したもの [が粗大な対象であるとして] も、同様である [、即ち、同様な矛盾が生じる]。もし [諸極微の集合が] 知識の特性であるとすれば、[極微の集合としての認識] 対象が [知識の中にあり、外界に] 存在しない以上、[諸極微の集合が] 粗大なものであることはどうして有り得ようか [、有り得ない]⁽³⁾。(34)

atīndriyā[<]svatantrāṇām samudāyo 'pi <tā>drśah /

| jñā⁴³nadharmo yadi sthaulyam arthābhāve katham bhavet /</> [2]

この偈文の前半では、個々の極微は、認識に入らないので、対象にはならないが、諸極微の集合 (samudāya) は認識対象になる、という反論を予想し、これを批判する。反論を批判する論法は、前偈 (SthS 33) において「諸極微の触れ合った結び付きが外的対象である」という説を批判した場合の論法と同じである、とサハジャヴァジュラは述べている。更に極微集合説を具体的に論破する為に、SthS (34cd-36ab) において、極微集合が知識の特性である場合と、物の特性である場合とを想定し、それぞれの場合に矛盾が導かれることを指摘して、極微集合説を論破している。

以上が、本論で取り挙げる、極微集合説に対するサハジャヴァジュラからの批判のアウトラインである。以下にサハジャヴァジュラによる極微集合説批判の論点を順次考察しよう。まず、「極微集合」についてであるが、前偈 (SthS 33) において、諸極微が完全に触れ合って結び付くという説が批判されているので、ここでの「諸極微の集合」は、少なくとも、重なり合って完全に結合するという意味での集まりではない。従って、「極微集合が外的な対象である」という有外境説は、重なり合って結合することなく互いに集合した諸極微が粗大な物となる、という説になる。SthS 34での「諸極微の集合」という説は、前稿 (岩田 1998和) において述べた如く、SthS 19を参考にすると、経量部説に近いものと見なされる。そこで、経量部の「諸極微は互いに間隙なく隣り合う」という説を考慮すると、諸極微の集合も、諸極微が重なり合わず、しかも間隙なく集まることと解せるであろう。

或いは、SthSでの「諸極微の集合」とは、経量部説の様に間隙のない集合ではなく、間隙を保った多くの極微 (SthS 33の解説で言及した Vimś での第二説) とも考えられる。この種の極微説を主張する有外境論者としてシュバグプタ (Śubhagupta) が知られている。彼は次の如く主張する。個々の極微は単独では認識されない、つまり、「極微がそれぞれ個々に自立的に (svātantryeṇa) [独立で] 生じること (sambhava) はない。このことから、諸極微は個々には顕現しない」⁽⁴⁾、しかし、それら単独では見られない極微も、多くの極微に囲まれて (parivāraṇa)⁽⁵⁾ 集まる (samudita)⁽⁶⁾ 場合には、これら集合した極微は、現実に見え得る対象になる、と主張する。この有外境説は、SthSで批判される説—「感官の認識に入らず、自立的に存することのない諸極微の集合 (samudāya) が対象である」という有外境説—に近似している。このことから、SthSで批判される「諸極微の集合」という説は、こうしたシュバグプタ説の如き有外境論を想定している、と解釈することも十分に考えられる。因に、諸極微が一緒になって (sahitya) 集まったものが対象である、というこの有外境論は、シャーンタラクシタ (Śāntarakṣita) とカマラシーラ (Kamalaśīla) によって次の様に批判される。「それら [諸極微] は、一緒に生じたとしても、自らの本性のみをもって顕現している。従って、それら [諸極微] は、その [一緒になった] 状況において [も]、部分のないという [自らの] 本性を有することを捨て去ることはない」⁽⁷⁾、即ち、

極微は、一緒に集まってもその本性を変えないので、それらが集まって一緒になったとしても、依然として部分を有しないという本性を変えない、その様な部分のないものを集めても認識されるべき外的な対象にはならない、と批判している。

この極微集合説に対する批判については、SthS 34b は、諸極微の集合も同様である、と述べるだけである。これは、SthS 33で諸極微の「結び付き」(samyoga) を外的対象とする説に対して示した矛盾と同様な矛盾が、この諸極微の「集合」を外的な対象とする説に対しても適用できる、ということの意味するのであろう。従って、この極微集合説に対する批判の基本的な意趣としては、次の如き論点が想定されよう。たとい有外境論者の主張する如く、諸極微は完全に結合してはいないが集合するという場合でも、部分がないという極微の本性は常に不変であり、諸極微が部分をもたない以上、集合することはできない。従って、この極微集合説でも、諸極微結び付き説の場合と同様に、対象が粗大であることを説明できない矛盾になる。この矛盾の指摘は、シャーントラクシタとカマラシーラによるシュバグプタ説批判に見られる矛盾の指摘と類似している。逆に、もし部分をもたない諸極微が集合するというならば、諸極微の結び付きの場合と同様に、諸極微が完全に重なり合うという矛盾に陥る。サハジャヴァジュラがSthS 34abにおいて意図した批判は、およそ上述の如き論点からなっていたと思われる。

サハジャヴァジュラは、SthS 34abにおいて、上述の如く、諸極微の集合が外的な対象であるという有外境説を一般的に批判し、次の偈文(34cd-36ab)において、極微集合説を具体的に批判する。その批判の為に、この諸極微の集合に対して、それは「知識の特性」か、それとも「物の特性」か、という二選択肢を適用し、両方の場合に矛盾の生じることを指摘する。

まず、SthS 34cdでは、諸極微の集合が「知識の特性」であるという選択肢を否定する。サハジャヴァジュラは、しかし、「諸極微の集合は知識の特性である」という反論説が如何なる有外境説に基づいているのかについては言及していない。そこで、以下に、極微集合を知識の特性と解する可能性を二つほど挙げてみよう。

SthS 34の前半偈では、経量部説としての諸極微の集合が批判の対象になり得たことを思い起こすと、後半偈で述べられた、極微集合を「知識の特性」とする選択肢を、経量部説的な認識論に立って解釈することが可能であろう。経量部説によれば、感官による認識の対象(indriyagocara)は、直接的に知覚されるもの(drśya)ではない、しかし、その対象は、対象自身の形相をもつ知識を生起させる要因(svākārajñājanaka)となっている⁽⁸⁾。つまり、諸極微は、集まって対象となると、その対象の形相を知識の中に投げ入れるという傾向(svākārasamarpaṇapraṇa)を有する⁽⁹⁾。法称は、経量部説に基づき、対象となる為の二条件を次の様に規定している。或るもの(A)がそれ自身の形相を知識に与え、そして、そのもの(A)がその知識を生起させるならば、そのもの(A)は認識の対象である、と規定している⁽¹⁰⁾。この規定によると、極微の集合は、その集まった形相を知識に与え、しかも、その知識を生起させるので、認識の対象と見なされる。

しかし、経量部は、外界の対象が直接知覚によって認識されることを要請はしない。というのは、原因としての対象は、それが知覚された時点では既に過去に落ちており、その過去となった対象を直接的に認識できないからである。そこで、外界の対象は、間接的に、つまり、推論により知られる、と経量部は主張する。即ち、対象がなければ、対象の認識はない、いま、対象の認識が現にあることは、対象が存在していたことを含意する、という様に、間接的に外界の対象が知られるに過ぎないと、主張する⁽¹¹⁾。従って、経量部的な認識論では、巨視的に見える粗大な対象が直接的に知覚されない以上、その対象がそのまま外界に存在するという事は、認識の成立に際しては二次的なこととなる。換言すれば、見えている限りでの粗大な対象、知識に顕現している限りでの粗大な対象、それを認識していることになる。これは、知識の視点から見れば、知識が対象の形相をもって顕れていることである。かくして経量部的認識論では、知識のみ (jñānam eva) が、青などの形相として顕現する (nīladyakāreṇa pratibhāsate)、という説が定説になる。外界の物自体が顕現するのではない。即ち、認識される対象は知識の形相であって、外的な物そのものではない。このことは次の様に示される。もし青などの対象が外的な物であれば、それは、知識とは別なもの、つまり、無感覚なもの (jada) となるが、そのようなものは顕照することができない (prakāśāyoga)⁽¹²⁾。顕照しないものは、知識に顕れないのであるから、知覚されない。従って、青などの対象が知覚されるという経験的な事実を説明できないという矛盾になる。しかし実際には、青などの対象は知覚される。従って、青などの対象は、知覚され顕現する以上、知識に属するもの、即ち、知識の中に顕現する形相である。この様に、経量部的認識論では、知識に形相の存することが示される。

この経量部的な見解によれば、対象は、極微集合としての形相であり、その形相は知識の特性である、ということになる。そこで、「極微集合＝知識内の形相＝知識の特性」という説を、SthS 34cd での「諸極微の集合が知識の特性である」という反論説として想定してみよう。SthS ではこの反論説に対して「対象が存在しない以上、粗大であることは不可能である」と批判する。この簡単な、しかも、一般的な記述のみからは、批判の意味する所を的確に捉えることは難しいが、批判の内容の解釈としては次のものが想定されよう。もし極微集合としての対象が知識の特性であるならば、その対象は外界に存在しないことになる。その存在しないような対象が、知識の中に自らの形相を投げ入れる原因となることはできない、従って、知識の中の粗大な形相はどうして成立しようか、成立しない、という解釈が想定されよう。

これまで、主に、経量部の有外境説を参考にながら、極微集合を知識の特性とする選択肢とそれを批判するサハジャヴァジュラの説を解釈したが、その他に、シュバグプタが説く様な有外境説を反論説と想定する解釈も可能である。この解釈に関しては、TS(P) に言及された、シュバグプタ説に対する次の批判が参考になろう。物質的なものは部分を有する、逆に、部分を有しないものは物質的なものではない。従って、有外境論者が「諸極微は部分をもたない」と主張するこ

とは、「諸極微が物質的なものではない」ことを認める矛盾になる、という批判である。この矛盾をTSでは次の如く指摘している。「それら〔諸極微〕の本性が微小化の極限に至った〔ので、極微は部分を有しない〕と〔有外境論者が〕いうならば、それら〔諸極微〕は、非物質的なものにならないことがどうしてあろうか〔、いや、非物質的なものとなるはずである〕。〔部分のないものが非物質的なものであることは、苦楽の〕感受など〔が、部分を有するものではなく、しかも、心的な作用であるので非物質的なものである〕如くである」⁽¹³⁾。諸極微が非物質的であることは、それらが知識の特性であることに通じる。その意味で、部分をもたない諸極微が集合したものも、同様に部分をもたないままであることから、非物質的なもの、即ち、知識に属するものと見なされる。この様に考えるならば「極微集合は知識の特性である」という選択肢が想定され得るであろう。

それでは、この場合、諸極微の集合はどのような意味で知識の特性なのか。TS(P)での極微批判によると、外境を認めるシュバグブタさえも、多数の極微から構成される対象を巨視的な粗大なものと見做すのは「意によって生じる錯乱」(mānaso vibhramah) である、と述べている。即ち、分別の結果生じた錯乱と見なす。恰も類似した各刹那が連続的に生じるのでそれらを常住なものと錯乱するように、「〔互いに〕分け隔てられることのない (avicchinna) 場所に存する同類の (sajātiya) 諸極微を同時に把持するときに、『粗大なもの』と〔見なす〕意による錯乱が生じる」⁽¹⁴⁾という説を主張している。ここには、諸極微の集合である粗大なものは物質的なものではない、そのように粗大なものであると見ることは分別の所産に過ぎない、という考え方が見られる。これを参考にすると、SthSでの「諸極微の集合が知識の特性である」という選択肢に関しては、「諸極微の集合は、分別の所産という意味で知識の特性である」という解釈もあり得よう。

上述の如く、「極微集合は知識の特性である」という選択肢での「知識の特性」について、少なくとも二種の有外境説が想定された。この「知識の特性」とされた極微集合が対象であることを否定する為に、サハジャヴァジュラは「対象が存在しない以上、粗大であることはあり得ない」とSthS 34cdにおいて述べている。しかし、この批判の記述は極めて一般的であり、その具体的な内容は明らかではない。

因に、シャーンタラクシタによる批判を参考にしてみよう。シャーンタラクシタは、上述のシュバグブタ説を次の様に批判する。「もし〔極〕微〔の存在すること〕が正しい認識によって〔以前に〕証明されていれば、〔その諸極微の集合を粗大なものと見ることは〕錯乱〔である〕と決められるであろう。例えば、〔物事が〕刹那滅であることは正しい認識によって〔既に〕証明されているので、〔後にその物事を〕常住であると把持する〔ならば、それ〕は錯乱であると決められる如くである。しかし、〔諸極微の場合には〕諸極微は未だその様に正しい認識によって〔存在するとは〕証明されていない、それら自身が考察の対象になっているからである」⁽¹⁵⁾。物事の刹那滅性の場合には、物事が世間的に存在することが認められるので、物事を常住なものと錯乱すること

は可能である。しかし、極微の場合には、極微の存在は、それ自身がここで議論されているので、未だ成立していない、従って、その成立しないものに関して錯乱していると言うことはできない、とシャーントラクシタはシュバグプタ説を批判する。

この批判を参考にすれば、SthS 34cd で述べられた、有外境説に対するサハジャヴァジュラからの批判、即ち、「[諸極微の集合としての] 対象が [外界に] 存在しない以上、粗大であることは不可能」という批判は次の様に解されよう。諸極微からなる対象の存在すること自身が確立されていない以上、「諸極微の集合が粗大である」と見なすことも不可能である、という様に解されよう。

以上、SthS 34cd において「極微集合が知識の特性である」という有外境説を否定し、次に、サハジャヴァジュラは、以下の偈において、「極微集合が物の特性である」という有外境説をも否定する。

また、その [諸極微の集合] が [外界の] 物の特性である [こと] もない。[諸極微の集合は、個々の極微と別か、又は、同一かであろうが、] 別な [場合] と別ではない [場合という二つの] 選択肢 [のいずれにおいても矛盾が生じる] からである。[極微集合が] 微細なものと別であるとしても、[また] 粗大であることと別であるとしても、どうしてその [極微集合] が [実際に経験される] 物となろうか [、ならないはずである]⁽¹⁶⁾。(35)
na cāsāv arthadharmo 'pi bhedābhedavikalpanāt </>

¹⁶sūkṣmabhede katham sthauyabhede dravyaṃ bhaved asau // [3]

諸極微の集合が知識に属するのではなく、物に属するという有外境説に対しては、それを批判する側から、その集合なるものの所在を問うことは当然であろう。サハジャヴァジュラは、極微集合が、極微と別か別ではないか、微細なものと別か、粗大性と別か、という選択肢を立て、そのいずれの場合にも不合理の生じることを示している。

この偈文では、諸極微の集合が外界の「物の特性」である、という反論説を批判するのであるが、その前の偈文で、極微集合を「知識の特性」とする反論説を批判した場合に知識の特性について説明がなかったのと同様に、「物の特性」が具体的に何を意味するかについても説明がない。一つの解釈として次の如き特性が考えられる。個々の極微は単独では対象にならないが、多くの極微が集まると、集合した諸極微は、以前には存在しなかった特性を有する、つまり、認識の対象になり得るといふ特殊な特性を有するようになる。そうした特殊な特性が「物の特性」であるという解釈が考えられる。この特性を法称は阿毘達磨の文言を説明する際に、'atisāya' (卓越した性質、添加された特殊な性質) という語で表現している。接近した諸極微には、そうした特性が生じ、その特性を有する故に、諸極微の集まりも、知識を生起する原因になる、その意味で、多数の極微が認識の対象となる、という見方を法称は認容している。「或いは、もし [諸極微が互いに接近することから多数の極微に] 特殊な性質が生じる [場合、その] 多数 [の極微] が、[一

緒になって] 同時に、認識 [を生起させる] 原因になるとするならば、[そこに] 如何なる矛盾が
あろうか [、矛盾はないはずである]。[多数の極微が一緒になって同時に一つの認識を生起させ
ることが成立するのは] 感官 [や注意や光] など [の諸縁が、集まって、色彩と形 (色) につい
ての認識 (眼識) を生起させる場合] と同様である」⁽¹⁷⁾。この有外境論者は、諸極微が集合する
と、知識を生起させる特殊な力を有すると主張する。SthS 22cd-23ab 及び24ab にも、これと類
似した説が挙げられ、しかも、その説は経量部説とされる⁽¹⁸⁾。SthS での「物の特性」としての
極微集合の一つの解釈として、この「知識を生起させる能力」が挙げられよう。

或いは、他の解釈としては、諸極微の集合である「物の特性」を、物の粗大であることと見な
す解釈も挙げられよう。TS(P)ではこの粗大性を物の特性とする反論説を取り挙げ、それを批判し
ている⁽¹⁹⁾。

サハジャヴァジュラは、SthS 35ab において、そうした極微集合としての「物の特性」を否定
する為に、この物の特性は、極微なる部分と「別なもの」か、それとも「非別なもの」か、とい
う二選択肢を導入し、両者の場合に、「極微集合が物の特性である」という有外境説を否定してい
る。更に、次の偈文 (36ab) では、諸極微の集合が極微とは「別でありかつ非別である」とい
う場合に言及し、それをも批判している。つまり、極微集合を「物の特性」とする場合、その特性
と極微とに関する同異のあり方を可能な限り列挙し、それらのあり方をすべて否定することによ
り、極微集合が物の特性であるという有外境説を批判するのである。

なお、SthS 35cd では、極微集合が「微細なものと別」であるか、又は、「粗大であることと
別」であるのか、という二選択肢を立て、両方の場合に、極微集合が現実の物とはなり得ない、
と説いている。この偈文では、物の特性とされた極微集合が、「微細と別」か、又は、「粗大と別」
かという選択肢を用いている。しかし、SthS 35-36ab での全体的な文脈では、その極微集合が
「極微と別」なのか、又は、「非別」なのかが論題となっている。そこで、全体的な文脈を考慮に
いれると、ここでの二選択肢も、極微と「別」か又は「非別」かという選択肢として捉え直すこ
とが可能であろう。SthS 35cd に挙げられた、極微集合が「粗大であることと別」であるという
選択肢の場合、その諸極微の集合は、粗大とは異なったもの、即ち、微細な極微となる。従って、
この選択肢は、極微集合が「極微とは別ではない」という選択肢に対応しよう。また、SthS 35cd
での、極微集合が「微細なものと別」であるという選択肢は、「極微と別である」という選択肢に
対応する。

SthS 35-36ab では、極微集合としての対象に関するこれら種々の選択肢を否定するのであるが、
その中で、まず、極微集合が「極微と別ではない」という選択肢に対する批判としては、次のもの
が考えられよう。極微が部分をもたない以上、その極微と別ではない極微集合も部分をもち得
ず、従って、集合したのものも極微そのものとなる。故に、極微集合が極微と別ではない場合には、
粗大なる現実の物が構成されない矛盾に陥る、という批判が挙げられよう⁽²⁰⁾。

次に、極微集合が、「極微とは別なもの」であるという選択肢の場合、極微集合がその部分となっている個々の極微とは別なものとして存在する、という説が前提になっている。そうした集合体の例としては、多数の部分が集まった全体、例えば、多くの異なる色彩をもつ多色の蝶や多種の宝石の集まりなどが考えられる。更に、その集合体は、それが単一なる実体として捉えられると、ヴァイシューシカ学派の認めるような、諸部分とは別個に存在し部分とは不可分に和合する全体一者 (avayavin) となろう。但し、サハジャヴァジュラは、外的な対象が全体一者となる場合を次の偈文 (SthS 36cd) で取り扱っている。従って、この偈文 (SthS 35) での「極微集合が極微と別なものである」という選択肢の場合の極微集合とは、全体一者ではない、諸極微の集合体と見なされる。

極微集合体が部分と別であるという有外境説に対する批判は、陳那の【観所縁論】(Ālambanaparīkṣā (vṛtti) = ĀIP(V)) に見られる。陳那は、外的な対象を、個々の極微そのものと諸極微の集合 (dus pa) とに二分し、両者が共に認識の対象になり得ないことを証明する。その中で、後者の諸極微の集合という有外境説は、個々の極微とは別な極微集合が外的な対象であるという説である。この有外境説では、知識が対象を認識する場合、認識の対象を次の様に捉える。知識が外界の物 (A) に似て顕現する形相をもって生じるならば⁽²¹⁾、つまり、知識の中に外界の物 (A) に似た内的な形相が生じるならば、その物 (A) は認識の対象である、と捉える。これを、諸極微の集合にも適用して、知識の中に極微集合に似て顕現する形相が生じるので、極微集合は認識の対象である、と有外境論者はいう。

それに対して、陳那は、諸極微の集合がそうした知識を生起させることはできないと答え、その論拠として「[集合したものは] 実体として存在しないからである」(ĀIP 2b: rdzas su med phyir) と述べている。実体として存在しないものは、知識を生起させる能力を有しない。諸極微の集合も、実体として存在するものではない、従って、知識を生起させる能力を有しない、と批判する。例えば、眼病者に見える二月 (dvicandra) は、実体として存在しないので、二月の認識を生起させるもの (外的な対象) ではない、その様に、実体として存在しないものは、知識にその形相を投げ入れる能力をもたない、その能力のないものは対象ではない、と説くのである。こうした陳那からの有外境説批判の論法、即ち、「諸極微の集合は、実体的に存在しないので、認識の対象にはないらしい」という論法は、いま SthS で論題となっている選択肢の否定に応用され得るであろう。即ち、「諸極微の集合は、諸極微とは別なものであり、認識の対象である」という有外境説の選択肢に対して、その様な極微集合体は、実体として存在しないので、自らの形相を知識に顕現させる能力を有しない、それ故に対象とはならない、という形でこの選択肢を否定できるであろう。

なお、各部分とは別体である様な全体なるものが存在することを否定する論拠については、法称も次の様に述べている。「また、分割されるもの [としての諸部分] を除いてしまうと、[それ

らとは] 別に、分割されない [全体なるもの] は認識されない⁽²²⁾、という論拠を述べている。これは、或るものが、或る状況で認識されないと、その状況ではそのものは存在しない、という考え方に基づいている。つまり、全体なるものが認識されないので、この全体なるものの非認識 (anupalabdhi) を論証因とすることにより、全体なるものは存在しない、と証明しているのである。

サハジャヴァジュラは、前偈で、極微集合が部分と別な場合と、部分と非別な場合のそれぞれを批判したので、以下の偈文で、極微集合が「部分と別かつ非別なる」場合を批判する。

更に、同一のもの (諸極微の集合) が、[極微と] 別であり [同時に極微と] 非別である、ということは不 [可能] である。何故ならば、[同一のもの (諸極微の集合) が] 有であり、しかも、非有であることは、[つまり、諸極微から構成されているという意味で] 有であり、しかも、現に存在している個々の極微とは別な一つの集合体という意味で非有であるということは] 矛盾だからである⁽²³⁾。(36ab)

bhedābhedau na cāikasya bhāvābhāvavirodhataḥ / [4ab]

同一の物に矛盾した二つの在り方は不可能である。同様に、極微集合にも次の様な矛盾した在り方は不可能である。極微集合が諸極微と同一であり諸極微として有であることと、同じ極微集合が諸極微とは異なり諸極微として有ではないこと、という矛盾した二つの在り方は、不可能である。従って、極微集合が個々の極微と「別であり非別である」という選択肢は否定される、とサハジャヴァジュラは説いている。

部分と「別でありかつ非別」であるような、諸部分の集合体の例として、多色蝶なる全体、即ち、多でありかつ一なる全体が挙げられよう。法称によると、多色蝶は多色 (citra) であり単一 (eka) である、と有外境論者は主張する。即ち、多色蝶なる全体は、多である点では、多様な色彩なる部分と「非別」である、それと同時に、一である点では、多なる部分とは「別」である、と有外境論者は主張する。従って、有外境説での多色蝶は、多様な色彩なる部分と「別かつ非別」である例となる。それに対して、法称は、かかる集合体は存在しないと批判する。「もし『それ (=多色蝶など) が多色であり、[同時に] 一者である』というならば、それはそれ (=多色蝶など) よりなお不思議である」⁽²⁴⁾。知識の中では、多様な形相が単一なる知識に存在し、「多即一」が成り立つのであるが、外界の物については、互いに矛盾する「多 (非一)」と「一」とは同時に成立することは不可能である、と法称は説くのである。法称によるこの種の集合体批判は、SthS での「極微集合は極微と別かつ非別」という説への批判の内容を理解する助けとなろう。

以上の有外境説批判で論じた有外境説を図に示すと次の様になる。

1. 諸極微の結び付き (saṃyoga) (SthS 33)
2. 諸極微の集合 (samudāya) (間隙なき集合 / 間隙ある集合) (34-36ab)
 - (1) 知識の特性 (jñānadharma) (34)——
 - (a) 経量部的認識論での知識内の形相
 - (b) シュバグプタ説 (極微- 無部分- 非物質的- 分別の所産- 知識の特性)
 - (2) 物の特性 (arthadharmā) (35-36ab)——
 - (a) 経量部の atīśaya (集合した諸極微に生じる、知識を生起させる特殊な能力)
 - (b) 物の粗大性
- 1) 個々の極微と別 (35)
- 2) 個々の極微と非別 (35)
- 3) 個々の極微と別かつ非別 (36ab)
3. 全体一者 (avayavin) (36cd)

本論においては、これらの有外境説のなかで、諸極微の集合が認識の対象であるという有外境説に対するサハジャヴァジュラからの批判を解説した。(本稿は、平成十一年度～平成十二年度文部省科学研究費助成く特定領域研究 (A) (2) による研究成果の一部である。)

註

- (1) 極微説では、極微自体は認識されない、ということが前提になる、cf. AKBh p. 189, 24: paramāṇvatIndriyatve 'pi ...; VimsV p. 6, 30-7, 1: (nāpy anekam) paramāṇūnā<m> pratyekam agrahaṇāt.
- (2) 写本では、atīndriyasvatannāṇām とあるが、atīndriyāsvatantrāṇām と改めた。tādṛśaḥ の tā は写本の上部余白に付記されている。svatantra- を asvatantra- と読むのは、極微の結び付きや集合を外的な対象として取り挙げる SthS での文脈を筆者は次の様に解釈したからである。極微が個々に存在しないので、極微は個々に認識されない。換言すれば、もし極微が個々に自立的に存在するならば、極微は個々に見られることになる。しかし、仏教の極微説では、極微は個々に見られない、ということが前提となっている。従って、極微は個々には存在しない。また、部分をもたない極微が、たとい一個だけ独立に存在しても、それは見えないものであるから、それによって現実の可見なる対象を構成できない。極微が個々独立に自立的に存在することは、現実の対象の構成に関して何の意味ももたない。そこで、SthS 33以降で、諸極微は個々に自立的に存在することはないとしても、それらは互いに結び付く、または、集合する、そのことによって、諸極微は可見なる物を構成する、という有外境説を取り挙げ、それを批判する。この様な文脈で、SthS 33以降での有外境説批判が展開されている、と筆者は解釈する。これにより、svatantra- を asvatantra- と読む。なお、有外境説を主張するシュバグプタの BASK でも、極微が独立に存在しないことが、極微が個々に認識されない為の根拠になっている、cf. BASK 44 (= TSP p. 672, 15-16、本論の註4参照)。また、毘婆沙師も、個々の極微が単独で存在しても物を構成できないと考えている。極微は、単独では、物質であることを示す特性を有しない、つまり、物の

基本的な特性である質疑性(不可侵入性)を有することはない、しかし、諸極微が聚集すると、質疑性を有するようになる、と述べている、cf. AKBh p. 9, 16-17: na vai paramānurūpam ekaṃ pṛthagbhūtam asti, saṃghātaṣṭhaṃ tu tad rūpyata eva; 『大毘婆沙論』卷75、大正27、p. 390a¹⁻²: 極微一一雖>無=變礙-、而多積集即有=變礙-。

- (3) チベット訳 (SthS(Tib) 100b⁴⁻⁵: dbaṅ po las 'das raṅ rgyud pas // 'dus pa yaṅ ni de bzin no // gal te rags pa'i chos kyī don // śes pa ji ltar dños med 'gyur //) の後半偈の文意は不明で、Skt とも対応しない。TarBh によると、「[認識の対象が] 粗大であることは顕現の特性である」(pratibhāsadharmāḥ sthāulyam) と Dharmottara は述べている (cf. TarBh p. 66, 18-19)。ここでの粗大であることとしての pratibhāsadharmā とは、物の特性 (vastudharma) ではなく、顕現している方の知識の特性である (cf. DhPr p. 43, 8ff., Kajiyama 1966, p. 144, note 400)。これを参考にすると、極微集合が、粗大たることである、即ち、顕現する知識の特性である、という選択肢が想定される。SthS 34cd では、極微集合が粗大であるということは、極微集合を知識の特性とする場合には、成立しない、という矛盾が指摘される。
- (4) BASK 44 (= TSP p. 672, 15-16): pratyekaṃ na cāṇūnāṃ svāntanryeṅāsti sambhavaḥ / ato 'pi paramānūnām ekaikāpratibhāsanam // (この Skt 偈文は Hattori 1960, p. 10, 神子上1986, p. 14などに回収される)。前半偈の第一句は一音節少ない。GOS 版では、前半偈は次の如くである。pratyekaparamānūnāṃ svāntanrye nāsti sambhavaḥ /。
- (5) Cf. BASK 46 (= 201b7): de phyir phyogs cha'i khyad par gyis (P; gyi D) // de ni maṅ pos yoṅs bskor bar // brjod par zad kyī ... // ([それ故に、[極微が] 方分(空間的部分)により分けられる[ということ]は、それ(極微)が多く[の極微]に囲まれていること(parivāraṇa)を述べているだけであって、[極微が部分]を有することを述べているのではない])、Hattori 1960, p. 10, 神子上1983, p. 10に和訳; TSP p. 678, 12-13: tataś ca digbhāgabhedavattvād iti kevalaṃ bahubhiḥ parivāraṇam evōktaṃ syāt
- (6) Cf. TSP 672, 13-14: samuditā evōtpadyante vīnāśyanti cēti siddhāntān nāikaikaparamānūnatpratibhāsaḥ. 衆賢も、個々の極微が集まったものは実有であり、その集まった諸極微(和集極微)が認識の対象になる、と主張する。「五識不>縁<非=実有-境上、和集極微為=所縁-故」(『順正理論』卷4、大正29、p. 350c¹⁹⁻²⁰)。この直後に、五識は「衆微和合を縁じて境と為さず」と衆賢はいう。従って、衆賢の説では、和集は、諸極微の和合とは異なる。諸極微の和合とは、世親の認める「和合した(samghāta)諸極微が互いに触れる。和合した諸極微が壊れる」という場合の和合である (cf. AKBh p. 9, 16f., p. 32, 17f., p. 33, 2ff.; 『順正理論』卷8、大正29、372c^{22ff.})。世親は諸極微の間隙のない集まりを和合とする。従って、衆賢のいう和集極微とは、間隙を保って集まった諸極微を意味する。衆賢が、世親の説を批判して、諸極微の間隙のある集まりを対象と見なしたことについては、『順正理論』卷8、大正29、373b^{12-c⁵}参照。
- (7) TS 1969: sāhityeṅāpi jātās te svarūpeṅāiva bhāsināḥ / tyajanty anamśarūpatvaṃ na ca^m tāsū daśāsv amī // ((1) in text: cet). 神子上1997, p. 93に和訳。
- (8) Cf. TarBh p. 63, 19: svākārajñājanakā dṛśyā nēndriyagocarāḥ (= SMVBh (Shirasaki 1984) p. 92, 3-4, cf. Kajiyama 1966, p. 140, note 382); PV III 247cd = TRĀ 11cd (cf. 戸崎1979, p. 41-43), PV III 224ab.
- (9) Cf. TarBh p. 67, 4-5: svākārasamarpaṇapraṇāḥ sautrāntikānām mate
- (10) Cf. PV III 224. 認識対象となる為の二条件は陳那の説に由来する (cf. ĀIPV p. 176, 4-6)。法称によるこの二条件の規定については、PV III 247-248, 320-323; 戸崎1979, pp. 37-39, 戸崎1985, pp. 3ff. 参照。
- (11) Cf. TarBh p. 64, 4: bāhyārthasiddhis tu syād vyatirekataḥ, PVin I 59d = SMVBh (Shirasaki 1984) p. 92, 19.
- (12) Cf. TarBh p. 63, 17-18: jñānam evēdaṃ sarvaṃ nīlādyākāreṇa pratibhāstate, na bāhyo 'rthaḥ, jaḍasya prakāśāyogāt.
- (13) TS 1970: labdhāpacayaparyantaṃ rūpaṃ ¹teṣāṃ samasti cet / kathaṃ nāma na te <>mūrtā bhaveyur vedanādivat // ((1) nāiśāṃ GOS 版; TS(Tib) 86b⁸: de ltar (tathā?)). 神子上1997, p. 93に和訳。
- (14) Cf. TSP p. 673, 15-16: ... paramānūnām avicchinnadeśānāṃ sajātīyānām yugapadgrahaṇe sthūla iti mānaso vibhramo bhavati (神子上1997, pp. 94-95和訳), BASK 35 (神子上1986, p. 12), TS 1971.

- (15) TSP pp. 673, 24–674, 6: *pramāṇenāṅau siddhe satī syād vibhramavyavasthā, yathā kṣaṇikatvasya pramāṇena siddhatvān nityatvagraho bhrānto vyavasthāpyate. na ca tathā pramāṇena paramāṅavaḥ siddhāḥ, teṣāṃ eva vicāryamāṅatvāt.*
- (16) 写本には、*na cā cāsāv arthadhamrmo ...* とあるが、*na cāsāv arthadharmo ...* と改める。チベット訳 (SthS (Tib) 100b⁵: *phye dañ ma phye rab brtags pas // don gyi chos de med pa ste // phra moḥi dbye bas phye ba ni // rdzas de ji ltar rags pa yin //*) の後半は Skt と対応しない。チベット訳の後半偈はおよそ次の如く訳されよう。「[諸極微の集合が] 微細なものと別であるので、[個々の極微とは?] 別となる場合、その物 (諸極微の集合) はどうして粗大なものとなるうか」。
- (17) PV III 223: *ko vā virodho bahavaḥ saṃjātātīṣayāḥ sakṛt / bhavyeyuḥ kāraṇaṃ buddher yadī nāmēndriyādivat //* (戸崎1979, pp. 319–320に和訳される)。諸極微の積集 (*sañcita*) が認識を生起させる原因になるという法称の説については、PV III 195参照。アドヴァヤヴァジュラは、TRĀにおいて、対象は極微の積集を本性とし、形相を有する知識を生起させる要因である、という説を経量部説と見做している (cf. TRĀ p. 4, 5–6: *asya (= sautrāntikasya) khalu paramāṅusañcayarūpo 'rthah sākārajñājanakāḥ*)。
- (18) SthS(Tib) 100a⁴⁻⁵ (= 22cd-23ab): *rdul phran 'dus pas (D; par P) phyi rol gyi // snañ ba skad cig gañ yin pa // śes pa rañ gi rnam pa ni // skyes pas yul ñid thob par 'gyur //* (「諸極微の集合により外的に顕現している刹那的なもの [即ち、粗大なるもの (?)] は、[その粗大なるもの] 自身の形相 (*ākāra*) を有した知識を生起させるので (*skyed* (?) *pas*)、[認識の] 対象となるのである」、チベット訳 *skad cig gañ yin pa* の *gañ* は文脈上不明、*gañ* が *ma* の誤写の可能性もあろう) ; SthS(Tib) 100a⁵⁻⁶ (= 24ab): *tshogs pa gcig la rag las pas // rgyu ni dbaṅ po dañ mñam 'gyur //* (「[多くのものの集まった] 一つの [集合] 全体 (**sāmagrī*) に基づいて [一つの結果が得られる]。[集合全体が] 原因 [となるの] は、恰も、感官 [などの諸因縁が一つの集合全体となることにより、対象の認識という一つの結果を生じる原因になる] 如くである」)。
- (19) 粗大であることが物の特性であるという反論説を批判する TS(P) の文脈 (cf. TSP pp. 671, 22ff.) では、多数の極微からなる対象は、個々の極微自身が認識されない以上、認識に入らないので、外界の対象とは見なされない、という唯識説に対して、諸極微の集合したものは粗大なものとして認識されるので外的な対象となり得る、但し、その粗大なものという認識は意識上での錯乱である、というシュバグプタからの反論を予想する。この反論に対して、極微自身の存在が確定されない限り、その不可知な極微についての錯乱ということも成り立たない、と批判する (SthS 34 についての本論での解説参照)。そこで、反論者は、極微の存在が推論で成立することを主張する。「外的なもので見えるものは、粗大なものであるが故に、微細なものを積み上げることを本性とする。[粗大なものが微細なものの積み上げであることは、例えば] 山など [の粗大なもの] の如くである」 (TS 1974 abc': *sūkṣmapracāyārūpaṃ hi sthūlatvād 'bāhyacākṣuṣam / parvatādivad ... //* ((1) *adya*-GOS 版)) と主張する。つまり、極微が外的な物を構成する要因として存在すると反論するのである。この有外境説を論破する為に、TS(P) では、反論者が論証因として用いた「粗大であること」を、「実際に存する物の特性」である、と解する選択肢を想定する。「その [論証式] において、『粗大である故に』という論証因は、真実にある粗大性、しかも、物の特性 [なる粗大性] に基づいて述べられている」 (TSP p. 674, 12: *tatra yadi sthūlatvād iti pāramāthikāṃ sthūlatvaṃ ca vastudharmam āsṛityōcyate hetuḥ*) という選択肢を想定する。更に TS(P) では、この選択肢を次のように論駁する。対論者であるシュバグプタ自身さえも、粗大であることを意識上の錯乱とし、外界の物の特性としていない。従って、そのように対論者が自ら否認する事柄である「実際に存する物の特性としての粗大たること」を論証因として適用できないはずである、と論駁する (cf. TS 1975, TSP p. 674, 12–14)。これら粗大なものを巡る TS(P) での議論は、SthS のそれとパラレルではないが、少なくとも TS(P) には、SthS に見られる二つの選択肢が挙げられ批判されていること、即ち、粗大なものを、認識主観の側の特性とする見方と、外界の物の特性とする見方の両方に対する批判が論じられていることが取次される。
- (20) この種の極微集合説への批判としては、Vimś 13が挙げられる。諸極微が個々には部分を有しないので、そ

れらが結び付くこと (samyoga) はない、しかし、積集した (saṃhata) 諸極微は、部分を有するので、互いに結び付く、と有外境論者である毘婆沙師はいう。「諸極微は、[個々には] 部分を有しないので、[互いに] 結び付くことは決してない。[そうした形での結び付きがない以上、結び付きを理由にした過失、即ち、極微が六方向にある極微と結び付くと六部分を有する矛盾になる、という前述の] 過失に陥ることは [毘婆沙師にとって] ないはずである。しかし、積集している (saṃhata) [場合には] 諸極微 は、[部分を有し、従って互いに] 結び付くのである」(ViṃśV p. 7, 9-10: *nāiva hi paramāṇavaḥ saṃyujyante niravayavatvāt. mā bhūḍ eṣa doṣaprasaṅgaḥ. saṃhatās tu parasparaṃ saṃyujyante*)、と毘婆沙師は主張する。それに対して、この毘婆沙師説を批判する際に、世親は、極微積集が諸極微より別ではない場合を想定して、この説の矛盾を次の如く指摘する。「[個々の] 諸極微が [そのままでは] 結び付かないが、その [諸極微] が積集する場合には [結び付き得ると毘婆沙師のいう] その [結び付き] とは、何に [存するの] か」(Viṃś 13ab: *paramāṇor asaṃyoge tatsaṃghāte 'sti kasya saḥ* /)。そのような諸極微の結び付きは、諸極微自身には存しない。また、諸極微の積集にも存しない、積集したものは個々の極微と別ではないからである、と世親は批判する。ここには、「極微積集が諸極微と別ではない」という選択肢のもとに、諸極微の結び付きが不成立、即ち、粗大な物が構成されないという矛盾が指摘されている。これは、SthS 35での論述、極微集合が諸極微と別ではない場合、粗大な物が構成されないという論述に相応している。

NBhūṣ では、極微を対象とする説を批判する仏教徒の見解をバーサルヴァジュニヤ (Bhāsarvajña) は次のように解している。仏教徒は、認識対象を粗大なものと見なした場合、その粗大なものを、知識を本性とするもの (jñānātma) と知識とは別なもの (jñānād arthāntaram) とに二分する。その中で、知識内の形相には粗大性はないことから、粗大なものが知識を本性とするという説を否定する (cf. NBhūṣ p. 104, 6-7)。次に、粗大なものが外的な物であるという説を批判する。この粗大なものを、諸部分とは別体なる全体一者 (avayavin) と諸極微の聚集 (samūha) とに分け、最初に全体一者を否定する (cf. NBhūṣ pp. 104, 8-106, 6)。ここには、SthS 36cd での全体一者説批判と同じ批判が述べられている。全体一者を批判した後、諸極微の聚集が粗大なものであるという有外境説を否定する。第一に、諸極微の聚集が「極微と別なもの」である場合には、諸極微と別体なる全体一者を批判した論理を用いて、この選択肢を否定することが可能であるとする。第二に、「諸極微が個々に粗大性を有しないので、集合した [諸極微] にもどうして [粗大性が] あろうか」(NBhūṣ p. 106, 8: *paramāṇūnām ca pratyekaṃ na sthūlatvam astīti samuditānām api kathaṃ syāt*)、と批判する。この後に、外境が粗大なものではなく、微細なものであるとする説をも否定する。以上が、NBhūṣ に見られる仏教徒の外境説批判の一部である。この批判の中で、上に引用した部分では、極微に粗大性がないと同様に、極微集合 (聚集) にも粗大性がないと論じている。この極微批判の場合、極微と極微集合とが同じ本性を有すること、別なものではないことが前提になっている。従って、この部分では、極微聚集が諸極微と非別であると想定し、そうした極微聚集には粗大性が成立しないという矛盾を指摘している。この様に考えると、この部分は、諸極微とは非別なる極微集合が粗大なものとならない、という SthS での極微説批判に類似しているといえよう。

- (21) Cf. ĀIPV p. 176, 6-7: *der snañ ba'i śes pa skye ba'i phyir de 'dus pa yin par rtog grañ na* / (「或いは、有外境論者は」それ (諸極微) の集合を [外的な対象である] と見なす、何故ならば、それ (極微集合) の顕現を有する (tadābhāsa) 知識が生じるからである)。この種の有外境説は、SthS 22cd-23ab において経量部説として挙げられている。Cf. TRĀ p. 4, 5-6 (注 17参照)。
- (22) PV III 222cd: *vivekiṇi nirasyānyadāviveki ca nēkṣyate* // (戸崎1979, p. 317-318和訳)。Tib 訳 (PV(Tib) 225a² = PV-k(M) p. 71: *tha dad med pa g'zan mthoñ med* //) によると、*anyad aviveki* と読むべきか。
- (23) 写本では *bhāvābhāvau virodhataḥ* とあるが、チベット訳 (SthS(Tib) 100b⁵⁻⁶: *dños dañ dños med 'gal bas na* // *phye dañ ma phye gcig pa med* //) により、*bhāvābhāvavirodhataḥ* と読む。
- (24) PV III 200cd: *citran tad ekam iti ced idaṃ citrataran tataḥ* // (和訳は戸崎1979, p. 301による)。

略号

- <> 梵語・西蔵語などの原典のテキストでの補遺。
- [] 梵語・西蔵語などの原典のテキストでは消去を示す。現代語での翻訳文では筆者による補遺を示す。
- Hattori 1960 Masaaki Hattori, *Bāhyārthasiddhikārikā of Śubhagupta*, 『印仏研』8, 1, 1960, pp. 9-14.
- 岩田1998和 岩田 孝『【定説集成】(Sthitisamuccaya) 和訳研究——無形相知識論瑜伽行派の定説(1)——』
『早稲田大学大学院文学研究科紀要』43, 1, 1998, pp. 3-14.
- 神子上1983 神子上恵生「シュバグプタの極微説の擁護」『仏教文化研究所紀要』22, 1983, pp. 1-17.
- 神子上1986 神子上恵生「シュバグプタの Bāhyārthasiddhikārikā」『龍谷大学論集』429, 1986, pp. 2-44.
- 神子上1997 神子上恵生「唯識学派による対象の考察(1)」『インド学チベット学研究』2, 1997, pp. 87-109.
- 戸崎1979 戸崎宏正『仏教認識論の研究』上、東京 1979.
- 戸崎1985 戸崎宏正『仏教認識論の研究』下、東京 1985
- ĀIP *Ālambanaparīkṣā (Dignāga)* : Erich Frauwallner, *Dignāgas Ālambanaparīkṣā. Text, Übersetzung und Erläuterungen, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 1930 XXXVII* pp. 174-194..
- ĀIPV *Ālambanaparīkṣāvṛtti (Dignāga)* : s. ĀIP.
- TS(Tib) *Tattvasaṃgraha (Śāntarakṣita)*, Tibetan translation : P 5764.
- TSP(Tib) *Tattvasaṃgrahapañjikā (Kamalaśīla)*, Tibetan translation : P 5765.
- DhPr *Dharmottarapradīpa (Durvekamiśra)* : *Pañḍita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa, Being a subcommentary on Dharmottara's Nyāyabinduṭīkā, a commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu*, ed. Dalsukhbhai Malvania, Patna 1971 (second edition).
- NBhūṣ *Nyāyabhūṣaṇa (Bhāsarvajña)*: *Śrīmad-ācārya-Bhāsarvajñapraṇītasya Nyāyasārasya svopajñam vyākhyānam Nyāyabhūṣaṇam*, ed. Svāmī Yogīndranandaḥ, Vārāṇasī 1968.
- PV III *Pramāṇavārttika (Dharmakīrti)*, chapter III (pratyakṣa) : s. 戸崎1979, 戸崎1985.
- PV(Tib) *Pramāṇavārttika (Dharmakīrti)*, Tibetan translation: P 5709 : s. PV-k(M).
- PV-k(M) *Pramāṇavārttika-Kārikā (Sanskrit and Tibetan)*, ed. Yūshō Miyasaka, *Acta Indologica* 2, 1971/72.
- BASK *Bāhyārthasiddhikārikā (Śubhagupta)* : s. 神子上1986.
- SthS *Sthitisamuccaya (Sahajavajra)*, Skt text.
- SthS(Tib) *Sthitisamuccaya (Sahajavajra)*, Tibetan translation : P 3071.

前稿(岩田1998和)での略号を以下の如く変更する。“Sthitisamuccaya (Sahajavajra) : P 3071”の略号として SthS を用いたが、これを SthS(Tib) と改める。