

蓮華戒におけるヨーガ行者の直接知覚による対象認識

佐藤 晃

1. はじめに

後期中観派の蓮華戒 (Kamalaśīla, ca. 740-795) は **Madhyamakāloka* (Māl) において、中観派の主張する一切法無自性性という真実なる事柄が聖教 (*āgama) と道理 (*yukti) により証明される点を論じる。後者道理による証明に関する論証は、直接知覚⁽¹⁾・推論⁽²⁾という二種の妥当な認識根拠による証得 (rtogs pa) が可能であることの論証となる。そして、その論証は、一切法無自性性が妥当な認識根拠により拒斥されない妥当な主張であることの明示を意図する⁽³⁾。

さて、Māl の中で直接知覚が論じられる際、それはヨーガ行者の直接知覚に限定される⁽⁴⁾。仏教認識論において、それは次のように規定される。①それは四種の直接知覚の中の一つである⁽⁵⁾。②その妥当性は無分別性 (kalpanāpoḍha) と無誤謬性 (avisamvāditva)⁽⁶⁾に求められる⁽⁷⁾。③その対象領域 (viṣaya) は認識対象の独自相である⁽⁸⁾。④それは「修習の高揚の極限から生じる知」である⁽⁹⁾。 *Bhāvanākrama-I* (BhKr-I) では、修習とは止 (=心を一つの対象に向けること)⁽¹⁰⁾と観 (=その対象が無自性であることの諦観、具体的には無自性性論証)⁽¹¹⁾の二つから成り、それが極限に達すると、ヨーガ行者は四善根位の最終段階たる世第一法位の直後に、真実なる事柄を直接知覚し、見道初地に悟入する。その際、「全ての存在するものの無自性性を直証する一層明瞭なる知」が生起する⁽¹²⁾。この場合、ヨーガ行者の直接知覚の生起は、思所成慧及び観という一切法無自性性を推論に基づき考察する段階、つまり分別作用が働く段階を前提とすることが知られる⁽¹³⁾。

上記の諸規定を認めた場合、次の点が問題となろう。まずヨーガ行者の知の生起は分別作用 (=推論) を前提とするので、その知の無分別性は成立し得るのか。また、分別作用である推論が働く段階では認識対象の一般相が対象領域であることに問題は無いが、ヨーガ行者の直接知覚が生起した時点から一般相にとって代わり独自相が対象領域となるはずなので、ヨーガ行者の対象認識における連続性は如何に説明され得るのか。

本稿では、上記の問題点を孕むヨーガ行者の直接知覚による対象認識について、蓮華戒が如何に論じているのかを検討する。まず彼の主著 Māl に見られる対論の分析を行う。そして、ヨーガ行者の直接知覚の対象領域は認識対象の一般相と独自相のいずれなのか⁽¹⁴⁾という点に関し、

Tattvasaṃgrahaṇīkā (TSP) の議論を検討する。

2. ヨーガ行者の直接知覚の認識対象は、実在するものでも実在しないものでもない

Māl の、直接知覚による一切法無自性性の証得が可能であることを論じる箇所では、「直接知覚によっては、一切法無自性性を証得し得ない。なぜならば直接知覚の認識対象は実在するものであるから」⁽¹⁵⁾と論じる論敵との対論が展開される。

まず蓮華戒は、一切法無自性性の直接知覚が可能である場合の直接知覚をヨーガ行者の直接知覚、特に仏等の偉大なヨーガ行者のそれに限定する⁽¹⁶⁾。その上で、論難の中で示された「直接知覚の認識対象は実在するものであるから」という箇所を取り出し、認識対象に関する議論を展開する。

論難の骨子は「直接知覚による一切法無自性性の認識は成立しない。なぜならば、直接知覚にとっての認識対象とは実在するものであるから」となる。また、この論難を回避する為に、仮に中観派が実在しないものを認識対象とすると述べた場合に関し、「実在しないものは自性を有しない。自性を有しなければ、その自性を顕示して認識を生起させることはあり得ない」とし、その可能性をも排除する⁽¹⁷⁾。ここで論敵が問題とする点は、中観派が主張する無自性なる一切法は認識対象とはなり得ないという点である。つまり、中観派によれば、直接知覚される対象は自性を有しない。故に認識を生起せしめ得ない、というのである。この際、次の二点が論敵の見解として認められる。①直接知覚の認識対象となる実在するものは認識を生起させるという効果的作用能力を有する。②或る対象に関する直接知覚による認識は、認識においてその対象の自性を顕示することにより生起せしめられる⁽¹⁸⁾。

以上の点を踏まえ、先の論難を認識対象の観点から示し直すと「無自性なる一切法は直接知覚によって認識されない。なぜならば、実在しないものであるが故に、認識を生起させるという効果的作用能力が認められないから」となろう。この場合、論敵は直接知覚にとっての認識対象に関し、およそ直接知覚の認識対象は効果的作用能力を有する実在するものである、と認めている。ではこの論敵に対し、蓮華戒は如何に回答するのだろうか。結論を先取りすれば、彼の回答は次の通りである。すなわち、ヨーガ行者の直接知覚にとっての認識対象は論敵が主張する実在するものでも、また、論敵が除外する実在しないものでもない。

ではまず、なぜ認識対象は実在するものではないと言えるのか。蓮華戒は、直接知覚を凡夫の直接知覚と仏等の偉大なヨーガ行者のそれとに区別し、いずれにとっての認識対象も実在するものではないと論じる⁽¹⁹⁾。今問題なのは後者だが、それは次のように論じられる。

[1] Māl D 168b2-4; P 183b4-7: sangs rgyas dang byang chub sems dpa' rnal 'byor pa chen po rnam kyī ye shes gang yin pa de yang dngos po'i yul can du rab tu ma grub ste / de

dag gis dngos po'i ngo bo nyid yang dag pa pa 'ga' yang ma gzigs pa'i phyir te / ... yang chos thams cad ji lta ba bzhin du mthong ba gang zhe na / gang 'di mthong ba med pa yin no zhes gsungs pa lta bu'o //

偉大なヨーガ行者である仏や菩薩達の知があるが、それもまた、実在するものを対象領域として有するものであることは成立しない。なぜならば、彼らは実在するものにある如何なる真実なる自性をも見ないからである⁽²⁰⁾。……また、全ての存在するものをありのままに見ることとは何かと言えば、すなわち、これ(全ての存在するもの)を見ないことであると[経典⁽²¹⁾に] 説かれている通りである。

論敵の主張する認識対象としての実在するものとは、それ自身にある自性を認識の上に顕示することで、その対象に関する認識を生起させるものと理解されていた。この対論において蓮華戒が、偉大なヨーガ行者の直接知覚は実在するものを認識対象としない、と主張する際、上記の自性を有した実在するものが認識対象から除外されるはずである。では、なぜ実在するものはヨーガ行者の直接知覚の認識対象とならないのか。それは、仏等は実在するものにある真実なる自性を見ないからである。では実在するものにあるとされる自性が仏等によって見られないとは如何なることか。それは単にその自性を見ないこと、例えば眼を閉じた人や盲人のように、その自性に関する知覚が成立する為の条件の一つである眼という感官の機能不全、あるいは、その自性に関する注意力の欠如により見ないことを意味するのではない⁽²²⁾。むしろ実在するものにある自性の非知覚(anupalabdhi)、つまり、その自性を知覚する為の条件が揃っているにも関わらず、その自性それ自身が知覚されないことを意味すると考えられる。そして、この自性の非知覚は止観双運道の結果として成立する。つまり真実なる事柄(=一切法無自性性)を、観つまり推論に基づく真実なる事柄に関する作意(yoniśomanasikāra)により観察し、更に修習を重ねた結果、成立する。

以上のように仏等においては、実在するものにある自性は知覚されず、故にその存在は認められない。ではなぜこのことが、実在するものが彼らの直接知覚にとっての認識対象でないことの根拠となるのか。論敵において、認識対象としての実在するものは、それが直接知覚される際にそれ自身にある自性を認識の上に顕示することでその対象に関する認識を生起させるとされた。つまり、或る実在するものが直接知覚の認識対象である場合、その実在するものには自性があり、その自性を認識の上に顕示することが要請される。しかし、仏等においてその自性は知覚されず、よってその存在は認められない。故に仮に何らかの実在するものを認めたとしても、それは認識の上に自性を顕示し得ず、よってそれ自身に関する認識を生起せしめ得ない、つまり、認識対象たり得ないのである。

さて、上記の論難の中で、実在するものは効果的作用能力を有するものと規定された。実にこ

の効果的作用能力を有することは、後期中観派の二諦説における実世俗 (*tathyasamvṛti)⁽²³⁾の規定に含まれる⁽²⁴⁾。故に上記 [1] では、効果的作用能力を有し、世俗としては承認されるものであっても、それは仏等の直接知覚の認識対象とはならないことが論じられていると指摘できよう。

次に実在しないものに関する議論を確認する。この点に関する回答は次の通りである。

[2] Māl D 168b6; P 184alf: kho bo cag kyang dngos po med pa ri bong gi rva la sogs pa lta bu ni gang yang mngon sum gyi shes pa skyed par byed pa nyid du khas mi len to //

我々 [中観派] も、兎角等のごとき実在しないものが直接知覚の知を生起させるものである、とは認めない。

ここでは、実在しないものは直接知覚の知を生起させないと端的に述べられ、喩例として兎角 (*śaśaviṣāna) 等が挙げられるのみで、不十分な議論と言わざるを得ない。しかし、喩例に兎角が挙げられる点は注目される。中観派の二諦説では、兎角は世俗としても存在が認められないもの (= 邪世俗, *mithyāsamvṛti), つまり無原因であるが故に存在が認められないものの代表的な喩例とされる。よって上記の実在しないものとは、勝義のみならず、世俗としても存在が認められないものを指す⁽²⁵⁾。従ってそれは如何なる場合も存在が認められず、故に認識対象たり得ないのである。

以上の議論において、ヨーガ行者の直接知覚の認識対象は、論敵の主張する勝義として自性を有する実在するものでもなく、また、世俗としても存在が認められないような実在しないものでもない。また、後期中観派の二諦説という観点からは、世俗として存在が認められるもの (実世俗) 及び認められないもの (邪世俗) のいずれもが認識対象から除外される。

先行研究でも指摘されるように⁽²⁶⁾、上記の論敵の見解は法称 (Dharmakīrti, ca. 600–660) の議論あるいはそれに準じた議論だと考えられる。つまり、直接知覚による対象認識とは、或る認識対象がそれ自身以外のものとの共通性を有さず、それ自身のみの独自の存在として認識されるという在り方での認識である。例えば、或る認識対象 (言語表現される以前の瓶等) が、遠くにあるときには不明瞭な顕現を、一方、近くにあるときには明瞭な顕現を認識の上で作り出すことで⁽²⁷⁾ それそのもの (言語表現される以前の瓶等) として認識されるが、その場合、直接知覚は対象の独自相を対象領域とする⁽²⁸⁾、という議論である。先に検討した Māl の議論では独自相の代わりに自性が議論の俎上に載せられた。しかし、そこで示された論敵の見解は、法称が提示する構造と並行関係にあると言える。というのも、彼が示す実在するものの独自相も、ここで検討された実在するものの自性も、効果的作用能力を有するという点で共通するからである⁽²⁹⁾。

ここまでの検討から、蓮華戒は論敵の見解を世俗の領域における直接知覚による対象認識の在

り方を示すものと位置付け、一方、真実なる事柄（＝一切法無自性性）を認識対象とするヨーガ行者の直接知覚に関しては異なった在り方での対象認識を想定していると考えられる。実に MāI では先の対論の後に、一切法無自性性という真実なる事柄が明瞭に顕現すると述べられる⁽³⁰⁾。これは見道初地に悟入した際に一切法無自性性を直証する一層明晰なる知が生じるとする BhKr-I の言明と軌を一にしよう。だが MāI 及び BhKr-I では、ヨーガ行者の直接知覚による対象認識の在り方に関する彼自身の見解が明示されているとは言い難い。次節ではヨーガ行者の直接知覚は認識対象の独自相を対象領域とする、という法称以来の規定を巡る TS(P) 3632-3633 の議論を取り上げ、検討を進める。

3. ヨーガ行者の直接知覚の認識対象は、異類から除外された独自相である

蓮華戒は、寂護 (Śāntarakṣita, ca. 725-788) の TS 第26章「感官を超えた対象を見る者に関する考察章」(Atīndriyārthadarśiparikṣā) に対する注釈 (TSP) において、ヨーガ行者の直接知覚の対象領域は認識対象の独自相と一般相のいずれなのか、という点に関し、一切知者 (sarvajña, =偉大なヨーガ行者) を認めない論敵 (ジャイナ教論師) との対論を通して議論を行う。

論敵説は TS(P) 3246cd-3247で確認される。論敵は、一切知者が全てのものを知るとする場合の在り方に五つの形式を挙げ⁽³¹⁾、そのいずれもが不合理であると指摘し、その不成立を論じる。本稿では、それらの中の第三の形式つまり一切知者が全てのもの (sarva) を一つの自性により (ekasvabhāvataḥ) 知るという在り方を巡る議論を検討する⁽³²⁾。

論敵による第一の指摘は次の通りである。認識対象たる全てのものは一つの自性によっては把持され得ない。なぜならば、仮に全てのものを一つの自性により把持しようとするならば、全てのものそれぞれにある独自相は把持されないことになるからである (svalakṣaṇasyāpy agrahanāprasāṅgāt)⁽³³⁾。一方、仮に独自相が把持されるならば、全てのものが共通して有する一つの自性なるものは、その存在が認められないことになる。従って、全てのものがそれぞれに有する個々の独自相を知悉することと一つの自性を把持することとの両者は相容れず、よって一切知者が認識対象たる全てのものに共通した一つの自性を把持することにより全てのものを知悉することはあり得ない。第二の指摘は次の通りである。効果的作用の成立 (arthakriyāsiddhi) は独自相に依拠するもの (svalakṣaṇādhinā) であり、一方、全てのものが共通して有する一つの自性つまり共通した在り方 (sāmānyākāra), 一般相 (sāmānyalakṣaṇa) は効果的作用を果たすものではない (anarthakriyākārin)⁽³⁴⁾。よって、仮に一切知者が認識対象たる全てのものをそれらの一般相（＝一つの自性）に基づき認識したとしても、その認識には如何なる効用も期待されない。

上記の論難は次のように整理される。一切知者の知が全てのものを一つの自性により把持する場合、認識対象の独自相ではなく一般相（＝一つの自性）がその対象領域となる。そのことから、

①全てのものを個々別々に知悉することは不可能となる、②その対象認識には如何なる効用も期待されない、という二つの不合理が指摘される。ではこの論難に対する蓮華戒の回答は如何なるものであろうか。

[3] TSP 1127,18-21: tad eva hi svalakṣaṇam vijātyavyāvṛttam abhinnākārapratyayahetutayā śāstre sāmānyalakṣaṇam ity ucyate. atas tadgrāhakaṃ yogijñānaṃ bhāvanābalena sphuṭapratibhāsam utpadyamānaṃ svalakṣaṇagocaram evety aviruddham etat yat sāmānyagocaram tat katham svalakṣaṇagrāhi tad¹ bhavatīti.

<note> ¹tad *om.* Tib.

実に、まさにその、[有我なるものや非利那的なもの等 (sātmākṣaṇikādi) の] 異類から除外された独自相は、区別されない形相の理解の原因であることにより、論書においては、一般相と言われる。したがって、それ(一般相)を把持するヨーガ行者の知が、修習の力によって明瞭なる[対象の]顕現を持って生じている場合、[そのヨーガ行者(=一切知者)の知は]独自相を対象領域とするものに他ならない。故に、およそ一般相を対象領域とするものがある場合、その場合に、どうして、それが独自相を把持するものとなるのか[、いやない]、というこのことは矛盾しないのである。

彼の回答は、ヨーガ行者(=一切知者)の知が認識対象の一般相ではなく独自相を対象領域とする点を釈明するものである。まずヨーガ行者の知にとっての対象領域は独自相に他ならない。しかし、それは異類(有我なものや非利那的なもの、有自性なもの等)から除外された独自相と限定される。この場合、その独自相は同類(無我なものや利那的なもの、無自性なもの等)において区別無く共通して認められる形相(無我性や利那性、無自性性等)であり、その意味で一般相とも言われる。よって論敵からヨーガ行者の知の対象領域は一般相に他ならないと論難されたとしても、その一般相は異類から除外された独自相という意味で独自相に他ならず、ヨーガ行者の知はまさにそれを把持している。蓮華戒は、ヨーガ行者の知の対象領域が或る意味では一般相であると認めた上で、しかし、その対象領域は独自相に他ならないとする見解を擁護する為、一般相と独自相との会通を図っていると言える。

以上は認識対象の側に視点を置く議論であるが、更に蓮華戒はヨーガ行者の知の側に視点を移して次のように述べる。すなわち、一般相を把持するヨーガ行者の知が明瞭な顕現を有して生じている場合、そのヨーガ行者の知は独自相を対象とするに他ならない。このことを認識対象の視点から再度換言すれば、ヨーガ行者の知における対象が明瞭な顕現であるならば、その対象は独自相である、となる。この場合、ヨーガ行者の知が独自相を対象領域とすることを導出する直接的根拠として、その知における対象の明瞭なる顕現性が示されている点を指摘できよう⁽³⁵⁾。

4. アポーハ論における対象認識理論の応用

既に指摘される点だが⁽³⁶⁾、前節で確認した異類から除外された独自相とはアポーハ論の概念である。アポーハ論は主に語と語意の議論において論じられ、この点から語意認識の理論がヨーガ行者の直接知覚による対象認識の理論に応用されていることが予測される。

仏教認識論において、語あるいは推論における論証因は他者の排除 (anyāpoha) を通して対象を理解させるとされる。TS 第16章「語意の考察章」(Śabdārthaparīkṣā) では、まずその排除が定立的否定 (paryudāsa) と非定立的否定 (prasajyapratīṣedha) の二種に分類される。更に前者は知を本性とするもの (buddhyātmā) と対象を本性とするもの (arthātmā) に分けられ、計三種の排除が示される⁽³⁷⁾。その中の第一、知を本性とする定立的否定は、或る語に基づき生じた分別知上に顕れる、その語にとっての対象の形相を有した影像とされ⁽³⁸⁾、これが語の直接的意味となる。一方、第二・三の排除は語の間接的意味となる⁽³⁹⁾。

上記三者の中で今問題となるのは第二の排除つまり対象を本性とする定立的否定である。TS によれば、それは先の対象の影像が生起する際の原因たる、対象の独自相である⁽⁴⁰⁾。ではこの対象の独自相が語の間接的意味であるとは如何なることか。

[4] TSP ad TS 1013 (= TSP 393,17-22): svalakṣaṇasyāpi pratipādayann āha, **sambandhe satītyādi**. tatra sambandhaḥ śabdasya vastuni pāramparyeṇa kāryakāraṇalakṣaṇaḥ pratibandhaḥ. tathā hi prathamam yathāsthitavastvanubhavaḥ, tato vivakṣā, tatas tālvādirispandhaḥ, tataḥ śabda ity evaṃ paramparayā yadā śabdasya vastubhir bāhyair agnyādibhiḥ sambandhaḥ syāt, tadā tasmin sambandhe sati vijātiyavyāvṛttasyāpi vastuno 'rthāpattito 'dhigamo bhavati.

[対象の] 独自相も [語意であることを] 説示する為に結合関係があるならば云々と [TS 1013b を] 述べる。その場合、結合関係とは、語にとっての實在するものに対する連続的な因果関係を特徴とする連結関係である。すなわち、まず、あるがままに實在するものを直接的に経験する。それ(対象に関する直接的経験)から発語意志が [生じる]。[続いて、] それ(発語意志)から口蓋等の振動が [生じる]。[そして、最後に、] それ(口蓋等の振動)から語が [発せられる]、という、以上のような、語における、例えば火等の外的な實在するものとの結合関係があるろうが、その場合、そのような結合関係があるならば、[発せられた語という結果に基づく] 間接的含意により、異類から除外された實在するものの証得もあるのである。

ここでは、対象たる實在するものと語との間に因果関係が認められる場合、語によって対象た

る実在するものを証得することもあると述べられる。その因果関係とは、対象たる実在するものの直接的経験を最初の原因とし、続いて発語意志、口蓋等の振動が順次起こり、そのプロセスの結果として語が発せられる、というもので、これが認められた場合、結果たる語に基づく間接的含意により、原因たる実在するものが証得される。つまり、或る実在するものの直接的経験が無ければ、それに関して特定の語は発せられない。しかるに、現に結果としての語は発せられている。よってその特定の語の生起の原因として特定の实在するものがあるはずだと間接的に証得される。この結果に基づく間接的含意による実在するものの証得をもって、実在するものは語に対する語意として位置付けられる。

先に語にとっての第一の語意は対象の影像である点を確認した。仏教認識論における語による対象認識は、論証因に基づく推論と同様、概念知に基づく。よって、語により認識されるのは二種の認識対象の中では一般相となり、TS(P)で言われる概念知上に顕現した対象の影像が第一の語意となる。その上で、対象の独自相は、先の間接的含意に基づき、語に対する間接的語意として位置付けられる。

以上の語による対象認識の在り方を踏まえるならば、ヨーガ行者の直接知覚による対象認識は如何に理解されようか。本稿で検討した諸点を踏まえ、ヨーガ行者の直接知覚による対象認識に関する蓮華戒の見解を整理し、結論としたい。

5. 結 論

ヨーガ行者の直接知覚による真実なる事柄（＝一切法無自性性）の認識は、思所成慧、修所成慧（＝止観双運道）という分別作用を伴う修行段階を前提とする。故にそれは無分別であるのか、また、その認識対象は独自相であるのか、というそれ自身の定義に関し少なからぬ問題点を孕む。さらに中観派は、一切法無自性性を主張しつつヨーガ行者の直接知覚は成立可能か、という論難の回避も要請される。

第2節では、Mālにおける、ヨーガ行者の直接知覚による対象認識は対象の自性が認識上に顕示されることに基づき成立するものではないことを、ヨーガ行者における自性の非知覚に基づき論じている点を検討した。そこでは論敵説を世俗の領域での直接知覚による対象認識の在り方として位置付け、ヨーガ行者の直接知覚による対象認識に関しては別の理論が想定される点を確認した。実に蓮華戒は、真実なる事柄（＝一切法無自性性）が明瞭に顕現する、と述べる。第3節では、ヨーガ行者の直接知覚は独自相を対象領域とするという仏教認識論に共通する見解について検討した。蓮華戒はその伝統を踏襲しつつ、独自相と一般相の会通を異類より除外された独自相という概念を用いて行い、ヨーガ行者の直接知覚があくまでも独自相を対象領域とする見解を擁護する点を確認した。また、修習により対象の明瞭なる顕現を有した知が生じることを根拠にそのヨーガ行者の知が独自相を対象領域とするものに他ならないと主張される点も確認した。第

4節では、上記の異類より除外された独自相という概念が語に対する間接的な語意として位置付けられる点を確認した。

以上を踏まえ、蓮華戒がヨーガ行者の直接知覚による対象認識の在り方を如何に理解していたのかを整理する。まずヨーガ行者は分別知による観察（思所成慧及び修所成慧の観）において、一切法の一般相としての無自性性をその第一義的な認識対象として証得する。この時点では異類である有自性なものから除外された無自性なものという独自相はあくまでも間接的な認識対象である。そして、ヨーガ行者の修習が極限に至り、そこを超えたとき、彼の知には無自性なる在り方のみをもった一切法が明瞭に顕現する。この時点では全く分別作用の働かない無分別な知が生じているだけであり、先に間接的な認識対象として位置付けられた無自性性という独自相が直接的な認識対象として顕現することになる。蓮華戒が対象の明瞭な顕現を根拠に主張する、ヨーガ行者の直接知覚による一切法無自性性の証得とは、上記のごときプロセスを経て、ヨーガ行者の知が生起することだと言えよう。

注

- (1) 直接知覚による証得に関する証明は、Māl D 168a1-171a2; P 183a1-186b3で論じられる。森山 [1990]、一郷 [1997]、Keira [2004] 等参照。
- (2) 推論による証得に関する証明は、Māl D 171a2-224a4; P 186b3-248b5で論じられる。
- (3) 一切法無自性性という主張命題が二種の道理、世間周知 (*prasiddha)、自身の言葉 (*svavacana)、そして聖教による拒斥あるいはそれらと無矛盾であることの論証は、Māl D 224a4-237a4; P 248b5-265b3で論じられる。
- (4) 本稿 fn.16参照。
- (5) Cf. NB I.8-11.
- (6) 岩田 [1987] はヨーガ行者の直接知覚における無誤謬性に関し、ヨーガ行者の直接知覚を自己認識として理解する可能性を示し、それに基づき、その無誤謬性を論理的に導出し得ると論じる。一方、御牧 [1988]、船山 [2000] はヨーガ行者の直接知覚が意による認識 (mānasa) として理解されるという見解を検討する。
- (7) この二点について論証式が示される。See Māl D 170a7-171a1; P 185b7-186b2.
- (8) See NBṬ ad NB I 12 (= DhPr 70,6-8).
- (9) See NB I.11 (= DhPr 67,2).
- (10) See BhKr-I 207,8f. 止による具体的な対象認識については BhKr-III 1,16-2,1参照。
- (11) See BhKr-III 5,17. 佐藤 [2013] 参照。
- (12) See BhKr-I 223,12-224,11.
- (13) 観は、真実なる事柄を洞察することたる分別 (bhūtarthānirūpaṇāvikalpa) と換言される。Cf. BhKr-III 2,2-5. 佐藤 [2013] 参照。
- (14) ブラジュニヤーカーラグプタ (ca. 750-810) の議論に関しては護山 [2000] 参照。船山 [2004] はモークシャーカーラグプタ (11c. 後半) の議論に言及し、それがダルモータラ (ca. 740-800) の議論を踏襲する点を指摘する。Cf. TBh 20,1f; 20,5f. また、川崎 [1992] 等参照。
- (15) See Māl D 134a7f; P 144a8; D 168a1; P 183a1.
- (16) Māl では①凡夫、②声聞等（低次のヨーガ行者）、③仏や菩薩（偉大なヨーガ行者）という三段階の直接知覚が示される。これらはその無迷乱性 (*abrāntatā) に関し、如何なる対象との無誤謬性が認められるかとい

う点で区別される。①凡夫の直接知覚は世俗的な事柄との無誤謬性のみから無迷乱性が認められる。②声聞等のそれは人無我との無誤謬性のみから無迷乱性が認められる。③仏等のそれは全ての真実を対象とすることから無誤謬性が認められ、故に無迷乱性が認められる。See Māl D 179a6-179b4; P 195b8-196b1. 以上の区別を設けた上で、仮に凡夫あるいは声聞等が一切法無自性を直接知覚できずとも、その点のみから仏等がそれを直接知覚していると積極的に主張することには困難が伴う。なぜならば第三者にそれを確認する手立てが無いからである。そこで蓮華戒は以下のような間接的論証を行う。彼は、「一切法無自性は直接知覚によって証得されない」という論難を、①凡夫から仏等に至る全ての有情の直接知覚によって証得されない、あるいは②論敵のごとき無明に犯された者の直接知覚によって証得されない、という二つのいずれかだとし、前者の議論を排除する。See Māl D 168a2-5; P 183a4-7: de la re zhiḡ phyogs dang po ni tshad ma med pa'i phyir rigs pa ma yin te / de la skyes bu thams cad kyi mngon sum rab tu mi 'jug go¹ zhes nges par bya ba la tshad ma ci yang med do // rang gi dmigs pa log pa tsam ni 'khrul pa'i phyir te / dmigs pa'i rig byar gyur pa mi dmigs pa kho na de med par sgrub par byed pa yin na gang gi phyir bdag gis mi dmigs pas de de la mi 'jug par rtogs par gyur pa skyes bu thams cad kyi sems kyi rgyud la yod pa'i sems kyi² 'jug pa ni tshu rol mthong ba khyed kyi dmigs pa'i rig bya ma yin no // gzhan gyi dmigs pa log pa yang ma nges pa'i phyir ro // de'i phyir rtog pa dang ldan pas mngon sum gyis de rtogs pa med pa kho na'o zhes brjod pa 'di ni rigs pa ma yin no // (¹go / P. ²kye P) (それら [二つの見解] のうち、まず第一の見解は妥当な認識根拠が無いので不合理である。その場合、全ての有情の直接知覚は [一切法無自性性に対して] 働かないと決定されることに関して、妥当な認識根拠が全く無いのである。[論敵] 自身の知覚が [一切法無自性性に対して] 働かないことのみ [では、一切法無自性性に対して全ての有情の直接知覚が無いことを導くことに関して] 逸脱しているからである。すなわち、知覚の為の条件を具えたもの (X, *upalabdhi) を知覚しないこと (*anupalabधि) こそが、それ (X) の非存在を成立させるものである場合、全ての有情の心相続にある心の働きは凡夫である汝 (= 論敵) の知覚にとって知覚対象ではない。[もし全ての有情の心の作用が汝の知覚にとっての知覚対象であるならば、] そのことから (*yataḡ), [汝] 自身が [全ての有情の心の一切法無自性性に対する働きを] 知覚しないことにより、それ (全ての有情の心) がそれ (一切法無自性性) に対して働かないと理解することがあるかもしれないが [、そのようなことはないのである]。[また、] 別の者の知覚が [一切法無自性性に対して働か] ないことも [、汝自身の直接知覚が無いことの場合と同様に] 不確定であるからである。以上のことから、思慮有る者が、[如何なる者も] 直接知覚によってそれ (一切法無自性性) を証得することは決して無い、と述べることは不合理なのである)。

(17) See Māl D 134a7-134b2; P 144a8-144b2.

(18) 或るものが認識対象である為の二つの条件は *Ālambanaparikṣā* 以降確認される。また、それらは法称が挙げる独自相の四つの規定に含まれる。Cf. 戸崎 [1979] 57-61. この点について森山 [1990] 32は、一般相が実在物 (vastu) でない点を論じる、法称の *Pramāṇavārttika* III.48ab を挙げる。

(19) 前者凡夫の直接知覚に関しては、Māl D 168a7-168b2; P 183b2-4で議論される。

(20) 先行研究では “dngos po'i ngo bo nyid yang dag pa pa” の訳に関して理解が異なるようである。一郷 [1997] は「実有なる勝義の自性」というように “dngos po” と “ngo bo nyid” を同格と理解する。森山 [1990] は「真実な実在物の自性」、Keira [2004] は “real intrinsic natures of entities” と訳し、“dngos po” を所有格とする。

(21) Cf. BhKr-I 212,2f.

(22) Cf. BhKr-I 212,4f.

(23) Cf. MHK III.7.

(24) Cf. MAV ad MA 64 (= MA 202,6-204,3) 他.

(25) Cf. Māl D 169a3f.; P 184a7f.; BhKr-I 218,22f.

(26) 森山 [1990] 等参照。Cf. NB I.15 (= DhPr 76,2).

(27) Cf. NB I.13 (= DhPr 74,2).

- (28) 戸崎 [1979] 57-61, 船山 [2012] 107-111等参照.
- (29) 但し蓮華戒が自性 (rang gi ngo bo, *svabhāva) という語を使用する意図は考慮されるべきであろう.
- (30) See Māl D 168b6-169a1; P 184a2-4. 本稿第3節で検討する TSP の議論に対応すると考えられる. 本稿 fn.35参照.
- (31) See TS(P) 3246cd-3247.
- (32) See TS(P) 3250-3254.
- (33) See TSP 1021,17-19.
- (34) See TSP 1021,19-21.
- (35) 本稿 fn.30参照.
- (36) 船山 [2000], [2004] 等参照.
- (37) 櫻井 [2000], 石田 [2005], 片岡 [2012] 等参照.
- (38) Cf. TSP 390,24-391,9.
- (39) Cf. TSP 393,11-13.
- (40) See TS 1008cd.

略号一覧

〈一次文献〉

BhKr-I: Bhāvanākrama-I (Kamalaśīla). *Minor Buddhist Texts, Part II, First Bhāvanākrama of Kamalaśīla, Sanskrit and Tibetan Texts with Introduction and English Summary*, ed. Giuseppe Tucci, Serie Orientale Roma IX, 2. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1958 (= D 3915; P 5310). **BhKr-II:** Bhāvanākrama-II (Kamalaśīla). *The Tibetan Text of the Second Bhāvanākrama*, ed. Kiyotaka Goshima, Kyoto, 1983 (= D 3916; P 5311). **BhKr-III:** Bhāvanākrama-III (Kamalaśīla). *Minor Buddhist Texts, Part III, Third Bhāvanākrama*, ed. Giuseppe Tucci, Serie Orientale Roma XLIII, Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1971 (= D 3917; P 5312). **DhPr:** Dharmottara-pradīpa (Durvekamiśra). *Pañḍita Durveka Miśra's Dharmottara-pradīpa [Being a sub-commentary on Dharmottara's Nyāyabinduṭīkā, a commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu]*, ed. Pañḍita Dalsukhbhai Malvania, Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1955. **MA:** Madhyamakālaṃkāra (Śāntarakṣita). *Madhyamakālaṃkāra*, ed. Masamichi Ichigo, Kyoto: Buneido, 1985. **MAV:** Madhyamakālaṃkāravṛtti (Śāntarakṣita). See MA. **MAP:** Madhyamakālaṃkārapañjikā (Kamalaśīla). See MA. **Māl:** Madhyamakāloka (Kamalaśīla). D 3887; P 5287. **MHK:** Madhyamakahṛdayakārikā (Bhāviveka). See 江島 [1980]. **NB:** Nyāyabindu (Dharmakīrti). See DhPr. **NBT:** Nyāyabinduṭīkā (Dharmottara). See DhPr. **TBh:** Tarkabhāṣa (Mokṣākaragupta). *Tarkabhāṣa and Vādasthāna of Mokṣākaragupta and Jitārīpāda*, ed. Vidyabhusana H. R. Rangaswami Iyengar, Mysore: The Hindusthan Press, 1952. **TS:** Tattvasaṃgraha (Śāntarakṣita). See TSP (= D 4266; P 5764). **TSP:** Tattvasaṃgrahapañjikā (Kamalaśīla). *Tattvasaṃgraha of Ācārya Shāntarakṣita with the commentary 'Pañjikā' of Shri Kamalaśīla*, ed. Swami Dwarikadas Shastri, Bauddha Bharati Series 1, Varanasi: Bauddha Bharati, 1968 (= D 4267; P 7565).

〈二次文献〉

江島 [1980]: 江島恵教『中観思想の展開—Bhāvaviveka 研究—』。 **船山 [2000]:** 船山徹「カマラシーラの直接知覚論における「意による認識」(mānasa)」, 『哲学研究』569。 **同 [2004]:** 同「瞑想の実践における分別知の意義—カマラシーラの場合—」, 『神子上恵生教頌寿記念論集—インド哲学佛教思想論集』所収。 **同 [2012]:** 同「認識論—知覚の理論とその展開—」, 『シリーズ大乘仏教9 認識論と論理学』所収。 **一郷 [1997]:** 一郷正道「カマラシーラ著『中観の光』和訳研究(6)」, 『京都産業大学論集』27-4人文科学系列24。 **同 [2011]:** 同『瑜伽行中観派の修道論の解明—『修習次第』の研究—』, 2008年度~2010年度科研費基盤研究(C) 成果報告書。 **石田 [2005]:** 石田尚敬「〈他の排除 (anyāpoha)〉の分類について—Śākyabuddhi と Śāntarakṣita による〈他の排除〉の3分類—」, 『イ

ンド哲学仏教学研究』12. **岩田** [1987]: 岩田孝「ヨーガ行者の知の整合性について—法称説を中心に—」, 『比較思想の世界』所収. **Kajiyama** [1998]: Kajiyama Yuichi, *An Introduction to Buddhist Philosophy: An Annotated Translation of the Tarkabhāṣa of Mokṣākaragupta*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 42, Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien. **片岡** [2012]: 片岡啓「第六章 言語哲学—アポーハ論」, 『シリーズ大乘仏教9 認識論と論理学』所収. **川崎** [1992]: 川崎信定『一切智思想の研究』. **Keira** [2004]: Keira Ryusei, *Mādhyamika and Epistemology, A study of Kamalaśīla's method for proving the voidness of all dharmas. Introduction, Annotated Translations and Tibetan Texts of Selected Sections of the Second Chapter of the Madhyamakāloka*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 59, Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien. **McClintock** [2010]: McClintock, Sara L. *Omniscience and the Rhetoric of Reason: Śāntarakṣita and Kamalaśīla on Rationality, Argumentation, and Religious Authority*, Boston: Wisdom publications. **御牧** [1988]: 御牧克己「経量部」, 『岩波講座・東洋思想第八卷 インド思想1』所収. **森山** [1990]: 森山清徹「後期中観派とダルマキールティ(2)—「空」を巡る論争: Lakṣaṇaśūnyatā と Svabhāvanūpalabdhi—」, 『佛教学研究紀要』74. **護山** [2000]: 護山真也「Prajñākaragupta の一切知者論—知覚と推理との無区別をめぐって—」, 『印度学仏教学研究』48-2. **櫻井** [2000]: 櫻井良彦「Dharmakīrti, Śākyabuddhi, Śāntarakṣita の Apoha 論」, 『龍谷大学大学院文学研究科紀要』22. **佐藤** [2013]: 佐藤晃「観 (vipaśyanā) における無自性性論証の意義に関する一考察—特に無分別知の生起, 斷惑との関係性について—」, 『仏教学』55. **戸崎** [1979]: 戸崎宏正『仏教認識論の研究—法称著『プラマナーナ・ヴァールティカ』の現量論—上巻』.