

同時認識について

岩 田 孝

佛教論理學派の現量（直接知覺）説における認識構造は、知が知自身を自らにて認證するという自己認證（svasamvedana）によって代表される。法稱によると、自己認證は、二つの側面を持っている。第一は、知には、知自身を認證する所の別な知が無いこと（cp. PVin I 38b: tasyā(=buddheḥ) nānubhavo 'paraḥ」⁽¹⁾、即ち、対象を知覺する知は、正しい認識として完成する場合、知自身をすでに認證しているので、後の時點に生ずる別な知によって認證される必要がないことである。ここには、知は、一方において対象を知覺しながら、他方において同時にその知自身をも知覺することが合意されている。第二は、感受されるものは知（即ち、知の中の形相）以外のものではないこと（cp. PVin I 38a: nānyo 'nubhāvyo buddhyāsti」⁽¹⁾、即ち、知が、自らの中に対象相を持ち、知の相となっている（知と同時にある）対象相を知覺することである。以上によると、自己認證知は、知の中の対象相の知覺と知自身の知覺という二側面を同時に持っている。従って自己認證知には、次の様な構造——「知は、その知の中に同時にある対象相と知自身（の相）とを同時に知覺する」という同時認識の構造——がある、と言うことができる。従って現量（直接知覺）としての知の構造を理解する爲には、この同時認識の分析は不可欠であると思われる。さて我々の一般的な問題意識は、現量説を理解する一つの方法として、現量の構造を時間という角度から分析する、という點にある。そこで本論では、上述の同時認識を幾分廣く捉えて、即ち「知が諸々の知られるものを同時に知覺する」という認識事象として捉えて、これを考察の対象としたい。この同時認識は、知られるものの内容によっても、またその同時認識の成立する認識系の相違によっても、異なった様相を示すと思われる。そこで同時認識を大きく

分けて、第一章では諸対象に関する同時認識、第二章では対象を知覚する知に關しての同時認識を取り擧げる。ここでの具體的な問題意識は、それぞれの同時認識に見られる時間要素の特色を抽出し、それが対象の認識の成立にどのような役割を果たしているかを調べる点にある。こうした問題意識を持ったのは、前論文^[2]にて考察した「現量除分別性の証明に見られた時間要素」がどのように應用されているかを吟味したい、と思ったからである。

I 諸対象間の同時認識

法稱の言説においては、複数の対象の同時認識は二種に分けられる。即ち、それらの対象の區別が成立する場合と、逆にそれらの対象の同化が成立する場合とである。二種の同時認識がどのように異なっているのかを、両者が成立する條件の相異に論點を置いて、分析しよう。

I. A. 1. 対象間の區別を目的とする同時認識

対象（XとY）の區別を目的としたXとYとの同時認識の例としては、Sāṃkhya 學派との對論の中での、樂（sukha）等と青等との同時認識が擧げられる。法稱にとっては、樂や苦等は、知（感官知）を生起する因と同じ因によって生ずるので、知と同質のもの（→心的なもの）であり、従って樂等は外的な存在（青等の個物）とは別なものである^[3]。一方、Sāṃkhya 學派は、反對に、樂等は外界に存在するもの、心的ではないもの、把持される対象物である^[4]、と主張する。この Sāṃkhya 學派にとっては、しかし、もし樂等が、青等と同様に外界に自立的に存在する対象である（svatantram ālambanam）とするならば、青等と樂等とは別個な無關係な存在物となるので、青等の対象を見ると同時に、必ず、樂又は苦等をも認識する、という經驗的事實を説明できない、という矛盾が生じてくる^[5]。それに對して Sāṃkhya 學派からの次の教釋が豫想される：世の中の存在は三要素から構成され（triguṇa）、その三要素（sattva, rajas, tamas）はそれぞれ樂、苦、痴（moha）を本質とする^[6]。また外界の青等もこの三要素（従って樂、苦、痴）から構成される。それ故に樂等と青等とは共に外界の存在であり、しかも別なものではない。この理由から「青等は樂等とは別な（本）性を持たないので、〔両者は必ず〕同時に把持され

〔得〕る」(PV III 269 ab)⁽⁷⁾。こうした救済に對して、法稱は、「兩者は、同時に認識されても、別であること」、即ち、青等を Sāṃkhya 説に譲歩して外的なものとしても、「樂等は必ず内的なものである」という意味で、「兩者は別であること」、を示す爲に次の様に言う：

別々な顯現を持った二つの知によって把持される（對象）（＝青等と樂等）
がどうして非別であろうか（別である）(PV III 269 cd)⁽⁷⁾

つまり、青等の顯現を持つ知と、樂等の顯現を持つ知とに區別があるから、それらの知の對象も別である、と言うのである。従って、法稱によれば、「XとYとの同時認識で、Xを顯現する知とYを顯現する知とに區別があると、XとYとは別である」という言明が眞なる言明として認められる⁽⁸⁾。尚、兩者の同時認識が兩者の同化を導びく場合には、兩者は同一の知によって認識されている（この點については I. A. 2.～3. 参照）。

それでは「樂等と青等との同時認識」と「それらの區別」とはどのような關係にあるのか？ Dharmottara は、これについて次の様に説いている。まず、^{(9)→} 外的な青等を知覺すると同時に、内的な樂等を受感する。その兩者について、感受の後に生ずる分別 (vikalpa)⁽¹⁰⁾ が、「外的な青等は樂等を本性とする」という様には、隨知 (anu√gam) しない。この判斷によって、樂等は外的な青等より別なものとして感受されている（即ち、知と同類である）、と定められる⁽⁹⁾、と言う。つまり、兩者の同時認識が先にあり、後に兩者の區別の判斷が生ずることになる。Dharmottara によると、この判斷は、例えば、「Xの非認識がXの非存在を歸結する」という非認識としての論證因 (anupalabdhi-hetu) に基づく論證式で示される：

或るもの (Y) に、顯現する或るもの (X) が認識されないと、YにはXは存在しない（＝遍充關係）。例えばある所に「認識されない」瓶が「その所に存在しない」如し（＝喩例）。顯現している青には、顯現している樂そのものが認識されない（＝主張の主題に論證因が歸屬すること）。〔従って青には、樂が存在しない（＝主張）〕(PVinT(Dh) Dse 179 a²⁻³)。

この様に Dharmottara は、樂等が Sāṃkhya 學派の言う如くには、外界の青等に存在しない、即ち、青等とは別である、と説示したが、その際に、樂等

と青等との同時認識を経験的事實として前提していた。

こうした區別を立てる爲の同時認識は、法稱による「非認識としての證因」の一般的規定そのものの中に、明瞭に説かれている。Xの非認識はXの非存在を歸結し得るが、ある場合には「Xの非認識がXとは別なもの（Y）の認識」となることも認められる。但し、この“別なもの”とは、X以外の任意のものではなく、次の過程を通して定められるものに限られる：

ある状況において〔或るもの（X, ex. 瓶）と或るもの（Y, ex. 場所）とが、それぞれの知を生起するに〕適した状態（yogyatā）に、共通して、あるが故に、一方（Y）が認識される（upalabhyamāna）時、必ず（niyamenā）他方（X）も認識される〔という場合〕、それ（X）は、それ（Y）と結びついている（-samsṛṣṭa）、何となれば〔両者は〕同一の知にて混合している（ekajñānasamsarga）からである。この〔様に〕両者が存在するとき、〔どちらか〕一方の相〔のみ〕に限定して〔それを〕認識する、ということはない……（HB p. 22*, 2-5）。

こうした「一方（Y）の認識されるとき必ず他方（X）も認識される、従って両者が同一の知に混合した状態で顯われる」という條件を以前に満した兩者について、別な状況において、その中のY（ex. 場所）のみが單獨であるとき、「Yは、X（ex. 瓶）と對比して、Xより別なものである」、と看做される（cp. HB p. 22*, 5-8）。この様に定められた「別なもの（Y）」についてのみ、「Xの非認識は、Xとは別なYの認識を意味し得る」と法稱は考えるのである。この法稱の言説においても、兩者の同時認識が、後に一方のみを取り出して他方と區別する爲の前提条件となっていることが、明らかに読み取られる。

さて、以上に論ぜられた同時認識においては、外界の存在間の（又は外界の存在の關與する）同時認識が念頭に置かれている。即ち、空間的廣がりや異にしつつ、同時點上に並存するものとして、時空的に固定された兩者についての同時認識である。この様に外界の存在の空間的な並存關係を成立させる爲の同時性を「物理的な同時性」と規定することにしよう。物理的に同時にある兩者は、たとえ同時に認識されても、従って両者が同一の知に混合して顯われても、兩者の同化の歸結されることはない。この物理的に同時にある兩者の同時認識

は、高々、後に兩者の區別を認識する爲の一過程にすぎない。

I. A. 2. 對象の同化を可能にする同時認識

前節の法稱説では、二つの對象の區別の決定は、いずれも兩者の同時認識より後の時點に成立したが、それでは、同時認識の時點では、同時に知覺されるものに區別が成立するであろうか？ これは、直接知覺（現量）が區別を直接表象可能か否か、という問題にも關係している。これに對する佛教論理學派の見解は、例えば、「多様な對象が全體的に同時に知覺されること」を経験的事實として認める、という言説の中に示唆される。法稱は、「青や黄等の多様な對象が感官知にて知覺されることは、多様な對象の相が同一の感官知に顯現することである」という前提に立って、この同時認識を次の様に捉えている：多様な對象の知覺の時點に知の中に顯われた多様相は、互いに他と離れて（*ananyabhāk*）知覺され得ない（*aśakyadarśana*）。それらを別々なものと見る者は（*vivecayat*）、多様相を外的存在と執しているのである（cp. PV III 220）。多様相（*citrākāra*）が個々に區別されざる多様として同一の感官知に顯われるとき、その多様相は、そのままの様態で感受され、その限りで單一と看做される（PV III 221 の取意）。PV の註釋¹¹は、この法稱説を次の様に整理している：認識の對象は、外界の物體と知の中の顯現相という二種に分類され、その中で知の中の諸形相には辨別され得ないこと（*aśakyavivecana*）、即ち、必ず同時に知覺されること（*sahopalambhaniyama*）が成立する、それ故に同時に知覺される知の諸形相は同化される。一方、外界の存在は、個別に取り出され、従って必ず同時に知覺されるとは言えないので、同化されない。この佛教論理學派の見解——外界の物と知の中の形相とは、認識論的に全く異なった仕方では知覺されるとの説——によれば、少くとも、必ず同時に知覺されるもの（即ち、辨別不可能なるもの）——従って外界の諸物ではなく、知の中の諸形相——については、知覺される時點でのそれらの區別は成立しないという様に、先程の問いに對して答えることができよう。

所で、先程の「一方（Y, 場所）を認識すると必ず他方（X, 瓶）も認識する」という條件は、外界のものにも必然的同時認識の成立することを示している様ではあるが、實際には、この條件は、「接近した瓶と場所」という特定な

場合のみに成立し、一般的に成立してはいない。あるいは、上述の条件のYに「瓶」、Xに「瓶のあった場所」を代入すると、この条件は、「瓶を認識する時、必ず瓶の置かれた場所も認識する」となり、この条件は、確かに経験されることなので、真と認められる。しかし、この条件に基づいて、「後の或る時に、その場所のみを認識する場合、その認識は、瓶を認識しないことと同義である」——これによってその場所における瓶の非存在が導かれるのである——と言うのであるから、「瓶を認識する時に、必ず瓶のある場所を認識する」としても、逆に「その瓶のあった場所を認識する時、必ず瓶を認識する」ことにならないはずである。この例に示される様に、嚴密な意味での必然的同時認識——一方を認識する時、他方も認識し、しかも他方を認識する時、一方も認識すること¹⁰²——は、外界の別々な兩者には成立しない、と看做すべきであろう。このことは、法稱自身が「別々〔に外界に存在する〕青と黄とには、〔同時に〕認識される爲の必然（性）(sārvittiniyama) はない」(PV III 389 cd)¹⁰³と述べていることから察せられるであろう。

I. A. 3. 知覺の同時性について

知の中の諸形相の同化は、辨別され得ないことによって導出されたが、その辨別不可能性は如何に根據づけられるのか？ 法稱にはこの点についての言及が無いが、Prajñākara (=Prajñākara.) は「感官知（現量）が時間的前後の事象に作用しないこと」を諸形相の辨別不可能性の理由として擧げている。即ち、XとYとの區別は、先述の如く、以前に兩者が同時にあって、その後一方のみがあることから表象される。それ故に區別は時間的前後の事象を前提とする。しかるに現量としての感官知は、以前の事象に作用することはない、従って區別を知覺できない¹⁰⁴。結局、感官知に顯われる諸形相は、それらと一緒に感受される時點では、辨別され得ない、それ故に同化される。これがPrajñākara. による「感官知における諸形相の同化」についての見解である。

以上の Prajñākara. 説によると、「感官知に顯現する諸形相について、區別の認識のみが前後の時間を前提にし、非區別の方は、それを必要としない」ということ、つまり、諸形相の區別と非區別との成立は、諸形相を認識する時間の長さにも關係することが示唆される。この點から再び諸形相の辨別不可能性

を捉えてみよう。まず諸形相を把持する時間を長くする場合、感官知は、各時點に、外界の對象と對應した一つ一つの形相を顯現できるのである。その場合、時間的に前後する感官知は、異なる形相を持つので、異なった知となる。これら異なる諸感官知の對比によって、諸形相の區別表象（分別）が成立する。一方、先述の多様な色彩の知覺の場合の如く、同一の感官知が多數の對象を直接的に感受することも經驗的に認められている。その時には、Prajñākara も言う様に、同一の感官知が自己同一性を保持して、時を異にする多數の對象に對應することは有り得ないので、その感官知は、個々の對象相を繼時的に捉えるのではなく、全體を同時に捉える以外にないであろう。そこで、對象を把持する時間を微少な幅まで狭めていって、一つの感官知に諸形相全體が顯われるという場合を考えてみよう。そこでは、それぞれの感官知にそれぞれの對象相が顯われるということはなくなり、従って感官知はもはや知覺的に個々の對象との對應を行えなくなるであろう。ここに諸形相が辨別されない、という事象が生ずることになる。この様に諸形相の辨別不可能性を捉えていくと、その辨別不可能性とは、「同一の感官知にて一緒に顯われた諸形相が、その時點で知覺的に區別され得ないこと」と解されるであろう。諸事象が「知覺的に辨別され得ない」という條件を満しながら、同時點上にある場合、この同時性を「知覺的同時性」と規定しておこう。

同時性に「物理的同時性」と「知覺的同時性」という區別を導入して、前述の「多様な形相の同時認識」を解釋すると、次の様になる。諸形相を認識する場合、その認識時間を狭めていくに従って、諸形相の區分化は不定になっていく。そして認識時間が或る微少な時間以内になると、諸形相全體が知覺的に同時に知に顯われる。その諸形相は、その時點で全く區別されない。別言すれば、「諸形相の知覺的に同時にあること」と、「諸形相の區分化（空間的位置づけ）」とは獨立に成立しない事象である。一方、外界の存在の場合、物理的に同時にあるものについて、その同時性の幅を狭めていっても、その時間の幅の縮小に影響されることなく、空間的位置づけ（區別）が成立している。つまり「二つのものが物理的に同時であること」と、「二つのものが別體であること」とは、獨立な事象として成立する。それ故に外界の存在は、假に同時に知覺されるこ

とを認めても、同化されることはない。それとは反對に、知の中の諸形相は、知覺的に同時にあると、辨別されなくなって同化されることになる。

ここで、上述の議論に見られた知覺的同時性の特徴を調べてみよう。法稱は多數の對象の同時認識の例として、多數の胡麻が同時に知覺されることを肯定する (cp. PV III 197 cd)⁴⁴。その際に、多數の對象の同時認識を否認する反論説——個々の胡麻に對應して各時點ごとにそれぞれ別な感官知が生じ、しかもそれらの感官知が連續して敏速に生ずるので、同時的に認識された、と錯覺するのである、との反論説——を論破している (cp. PV III 198-199)⁴⁴。つまり、法稱は、この同時という時間内では、一つ一つの對象に一つ一つの感官知が對應するという對象と知との對應づけが、たとえそれが敏速に行われたとしても、排除される、と言うのである。従ってここでの同時認識には、先の多様な色彩の同時認識の場合と同様に、「諸對象が、一つ一つ別個としてではなく、全體的に同一の感官知に顯われること」が成立している。

上述の同時認識における對象と知との敏速な對應づけの排除は、「個々の對象に對應してそれぞれの感官知が順次生じ、その連續する感官知を結び合わせて、諸對象を表象するという、結び合わせ (saṃkalana) による對象認識の排除 (cp. PV III 206 bc)」をも間接的に含んでいると考えられる。それでは、多數の對象の同時認識において、個々の對象に對應した感官知を結び合わせるものが、何故に除かれねばならないのであろうか。法稱はこれに對する認識論的説明を上述の議論の範囲内では、述べていないが、この點については、旋火輪の表象——燃える木片を速く回轉すると火の輪に見えること——の解釋の中から有益な示唆を得ることができる。

まず他者の捉えた旋火輪の表象過程を見よう：一本の燃える木片が、或る時點 (t_1) に周周上のある場所を占める時、それに對應して一つの感官知 (V_1) が生ずる。一周するまでに要する多刹那 ($t_2 \cdots t_n$) の間に順次それぞれの感官知 ($V_2 \cdots V_n$) が生じ、これらの感官知は敏速に生ずる爲に、結び合わされ (ghaṭana) ($V_1 + V_2 + \cdots + V_n$)、その結果、火の輪型の表象が得られる、と反論者は考える⁴⁵。それに對して法稱は、旋火輪の形相は、他者の言う様に「連續して生ずる多くの感官知の連結という間接的操作を通して、不鮮明に意識⁴⁶

に顯われる」のではない、と言う（cp. PV III 140）。つまり旋火輪の形相は、燃える木片の敏速な回轉に惑亂した感官によって、同時に¹⁰¹、即ち鮮明に直接的に、同一の感官知に顯われる、という意味であろう。Śāntarākṣita (Kamalaśīla) も、法稱と同様な見解に立って、以下の主旨の説を述べている。

旋火輪の表象とは、鮮明に (vispaṣṭam) 顯現したものである。それ故にその表象は、「順次生ずる輪型の個々の部分の知覺 (darśana) を後に意識が結合 (pratisandhāna) したもの、即ち、意識に屬する (mānasi) 表象」ではない。むしろ、それは、火輪全體が同時に (sakti) 同一の感官を依り所にして顯現するという意味で、感官知における表象である¹⁰²。もし旋火輪の表象を、過去に落ちた知覺内容を思い起して (smṛti) 結び合わせた表象と解するならば、その知覺内容は刹那滅にて滅している (vinaṣṭa) ので、旋火輪の表象が鮮明な表象ではなくなるとの矛盾に陥るからである¹⁰³。

この旋火輪の表象の仕方を参考にすると、先の問題——多數の對象の同時認識では、個々の對象に對應した感官知の結びつけが何故に除去されるのかとの問題——の解答は、容易に類推されるであろう。即ち、多數の對象の同時認識という「諸對象の鮮明な知覺」において、連續して生ずる感官知の結び合わせを認めると、その結び合わせは、如何に敏速に行われても、すでに過去に落ちて滅した感官知、従ってもはや存在していない知覺内容、を記憶にて思い起して、結び合わせることであるから、その結果得られた認識は、知覺の特質——對象の鮮明な顯現を持つこと——を缺くという矛盾に陥る。將にこの理由から、同時認識には、順次生ずる感官知の結び合わせが排除されたのであろう、と察せられる。

以上の例に見られた同時性は、いずれも、「個々の對象にそれぞれ感官知が順次對應することの除去、従って個々の對象が他と離れて表象されることの除去」という點に着目すると、先の「諸事象の辨別を除去する」同時性、即ち、知覺的同時性の一種とすることができる。

この同時性の特徴を見る爲に、旋火輪の例に戻ろう。旋火輪を嚴密な刹那を單位にして測定すれば、燃える木片が一周するには、少くとも複数の刹那を要

するので、旋火輪の各部分が同時に並存することは有り得ない。しかし佛教論理學派は、火輪が全體的に同時に顯われる、と言う。ここでの同時性は次の様に理解できよう：原理的には、即ち、嚴密な刹那を基準にすると、燃える木片を圓周上のある空間點に位置づけることが可能であっても、實際には、感官知はその様に微少な時點に、對象と一對一に對應できない。そこで火輪全體が——それは原理的には一刹那上の事象ではないが——知覺的に同時な事象として表象される、と理解できよう。従って知覺的同時性における“同時”とは、必ずしも嚴密な一刹那という最微少時點に限られるのではなく、それよりも幅のある時間であり得る。この知覺的同時性は、その時間幅の中で、諸事象が知に鮮明に顯現すること、その顯現相が知覺的に互いに辨別されないことを可能にする。以上が知覺的同時性の特色である。

尚、“嚴密な刹那”という語は、「一つの極微が減するに要する時」として規定された最微少時點の意味で使用した (cp. PV III 496 ab)。この刹那は、極微自身が知覺に入らない以上、同様に知覺經驗されないはずである。その意味で、知覺的同時性が現量による經驗領域内にあるのに對して、嚴密な刹那を、直接經驗されない、原理的に導入された時と看做したわけである。

II 對象とその知との同時認識

前章では、「物理的な同時性」あるいは「原理的な刹那から見ての同時性」と「知覺的な同時性」との相違に着目しながら、諸對象間の同時認識を考察したので、この章では、同様な視點から、對象とその知とに關する同時認識での同時性を分析しよう。

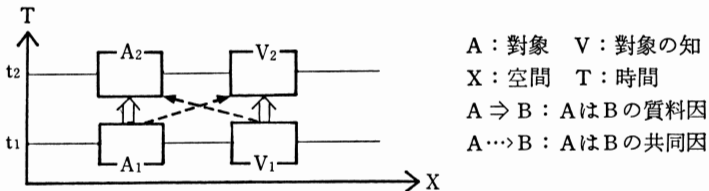
II. A. 認識系について

對象とその知とに關する同時認識は、それが立脚する認識系の相違によって異なった様相を呈する。そこで、まず、佛教論理學派の認識論において主に取り扱われる若干の認識系について述べる必要がある。ここでは、以下の議論に必要な毘婆沙師說での認識系を中心にして、略説しよう。毘婆沙師（有部）は、周知の如く、根（感官）と境（外境）と識（感官知）との三和合 (saṃnipāta) による認識說——三者が別體で、しかも同時に並存するとの說——を採

用する²⁰⁰。例えば、俱舍論の十八界の解説の中で、知の対象は現在にあるもの（*vartamāna*）であり、また感官知の現在の依所（*āśraya*）は、感官知と同時に生ずる（*sahaja*）感官である、との説が認容されている（cp. AKBh p. 34, 3-9）。この種の対象と知との同時別體説は、*Nyāyamañjarī*（*Jayantabhaṭṭa* 著）にも前陳説として次の様に記述されている：

他の人々（前陳者）は、対象と知とは同一の集合因に基づいて（*tulyasāmagryadhīna*）〔生起し〕、対象が所取で、知が能取であると語り、覺知（*bodha*）が妥當な認識の根據（量、*pramāṇa*）であると認めた……。〔彼等の説によれば、前時點（ t_1 ）の〕知は、〔次の時點（ t_2 ）の〕知を生起させる質料因（*upādānakāraṇa*）であり、〔一方、前時點（ t_1 ）の〕対象は〔次の時點（ t_2 ）での知の生起に對して〕共同作用因（*sahakārikāraṇa*）となる。また〔前時點の〕対象は〔次の時點の〕対象が生起する爲の質料因となり、そして〔前時點の〕知は〔次の時點の対象を生起する爲の〕共同作用因となる（NM p. 40, 4-8）。

この前陳説の認識系は次の様に圖示される。



この説では、上圖に見る様に、後の時點の対象（ A_2 ）は、「前時點の対象（ A_1 ）（→質料因）と知（ V_1 ）（→共同因）」より生じ、同様に、後の時點の知（ V_2 ）は、「前時點の知（ V_1 ）（→質料因）と対象（ A_1 ）（→共同因）」より生ずる。この様に、同時に並存する対象（ A_2 ）と知（ V_2 ）とは、共に、前時點にある共通した集合因（ A_1 と V_1 等）により生ずるので、「知（ V_2 ）が他の任意の対象ではなく、將に同時に生じている対象（ A_2 ）を把持する」という不離相應性（*avyabhicāra*）を持つ。それ故に知は、同時に生ずる対象の認識において、妥當な認識の成立

する爲の根據となる (cp. NM p. 40, 8-10)。

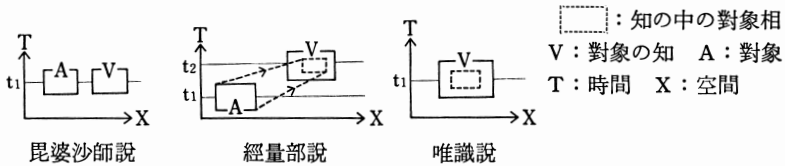
この前陳説が毘婆沙師の説であることは、NM の注 (NMGrBh) の次の記述からも明らかである：「[知と同時にある] 対象は、[その知を] 能生するものではないが (ajanaka), 同時にある (その) 知によって把持される (sahabhāvijñānena grhyate)。[この説は、] 知が対象の形相を持たない、と説く (nirākārajñānavādin) 毘婆沙師の見解である」(NMGrBh p. 8, 3-4)。以上によれば、量 (pramāṇa) に関する議論においては、毘婆沙師が、「知は、対象相を持たず、しかも、知と同時に存在する外境を把持する」という説 (有外境無形相知識説) を主張する人々と看做されていたことになる。

この毘婆沙師説に對して Jayantabhaṭṭa は、「ある X が、X を知覺する知と同時に存在する場合には、X はその知の認識作用の対象になり得ない」と指摘して、外境と知との同時存在説を批判する²⁴。その際に Jayantabhaṭṭa は、經量部説を示す法稱の言説 (PV III 308 ab) を論據として引用している。このことから、Jayantabhaṭṭa は、經量部説での認識系——外境は、知の生起の爲の原因として知よりも時間的に先行して存在するとの認識系——を暗に前提して²⁵、毘婆沙師説批判を行ったのであろう、と考えられる。つまり、Jayantabhaṭṭa は、「外境を假りに認める議論では、經量部の認識系を採用する」という佛教論理學派の認識論的立場を念頭に置いて、それを暫定的に利用したものである。

この佛教論理學派にて採用された經量部説の特徴は、既に知られている如く、「対象の相を知が持つこと」と「原因としての外的対象によって、原因の直後の時點に、結果としての対象知が生ずること」である、従って「外界の対象と、その対象の相を持った知とが、別時別體という位置關係にあること」である²⁶。

しかし經量部説での外境は、上述の様に、時間的に対象知に先行するので、対象知の生ずる時點では、刹那滅の爲にもはや存在しない、従って外境そのものは直接知覺に入らない。唯識説では、このような知覺されない外境は認識系から除外される。それ故に唯識説では、知自身にある所取相が知の対象となる。

以上の三種の系を圖示すると次の様になる。



II. B. 毘婆沙師と佛教論理學派とにおける同時認識の相違について

以上の三種の認識系の中で、佛教論理學派は、外境を含む議論を行う場合には暫定的に經量部説に立脚し、さらに最終的には唯識説の系を合理的な系と看做している。即ち、毘婆沙師の説——対象（外境）とその知（対象の形相を持たない知）とが同時に、しかも別々に並存するとの説——は、常に批判の対象となる。それでは、この毘婆沙師説に代表される有外境無形相知識説に對して、どの様にして、知の対象は外境ではなく、知の中の形相である、と説得できるのか？ この點についての明快な解答が、法稱の提出した「対象とその知との同時認識説」である。それは次の論式で示される。

必ず同時に知覺されるもの (sahopalambhaniyama) は、別ではない (= 遍充關係)。例えば二月との表象——眼病者が、實際には一つの月を見ていても、二月と表象したもの——は、必ず同時に知覺されるので別ではない如し (= 喩例)。対象とその知とは必ず同時に知覺される (= 主張の主題に論證因が歸屬すること)。従って兩者は別ではない (= 主張) (cp. PVin I 55 ab; *ibid.* p. 94, 20-23)²⁴。

この同時認識は次の様に理解される：毘婆沙師は、前述の如く、外的対象とその知とを物理的な同時上に並列された別々な存在と見る。法稱は、まず、この「対象とその知との同時並列存在」の中の「同時にあること」を利用する。そして單に対象と知とが同時にあることから、「兩者の知覺が同時であること」へと場を變換する。この變換は、「或るものの知覺されることと、そのものの存在することとを同じと見る」という前提に立っていると思われる。さらに、対象がその知と「如何なる場合でも同時に（従って別ではなく）知覺される」

という同時知覺に關する必然性のあるとき、對象は、その知より別ではないこと^㉑、従つて知の中の形相であることが成立する、と法稱は歸結する。

この同時認識の必ず成立することは、論理的には、「對象を知覺しないと、その知も知覺しない」、「知を知覺しないと、對象も知覺しない」という二つの事象の連立として分解できるが^㉒、實際に直接に經驗される必然的同時認識は、「兩者が、同時に知覺され、その時點で決して辨別され得ない」^㉓ という、知覺上の一つの事象である。ここでの同時性は、辨別されないことを可能にする同時性であるから、先の多様な色彩の同時認識の場合と同様に、知覺的同時性である。

所で、二つのもの（對象とその知／眼病者に見られる第一の月と第二の月）の中から、一方のみを取り出すことができるので、同時に知覺されるものでも辨別されないわけではない、との反論が考えられる。これに對して法稱は、錯亂した知を持つ者が兩者の區別を表象する、と答えている（cp. PV III 389 ab）。Prajñākara. の註^㉔によると、その意趣は次の様である。「これは對象である」、「これは知である」との區別表象は、對象の認識が成立している時點より後に生ずる表象である。即ち、對象を認識すると同時に、直接的に、對象とそれを知覺する知との區別が表象されるのではない（na pratyakṣā pratitiḥ）。假りに兩者の區別が立てられても、その時には、兩者には「必ず同時に知覺されること」自體が成立しない（cp. PV III 389 cd）との意趣である。つまり、對象とその知に關する「非區別」と「區別」とには、それらの成立する時點を異にするという相違があり、また、非區別は直接知覺にて成立し、一方區別は直接知覺の後に生ずる分別にて成立する、という認識の質的相違もある。この様に非區別と區別とが異なる場で成立する以上、この非區別を區別によって否定することはできないはずである。このことから Prajñākara. は、「對象と知との辨別不可能性を知覺上で認めることが、知覺の後に分別される區別によって、否定されることはない」という考えに立つたのであらうと思われる。この考えは、對象を知覺する時點に立つと、「知覺上同時に成立する事象には、その時點において、それらの區別の分別、即ち後の時點に生ずる區別作用が入り込めない」と言い換えられるであらう。従つて、この知覺的同時性

には「區別を分別することの除去」という特質がある、と言える。この區別の分別の除去は、先述の諸対象間の同時認識に見られた知覺の同時性に固有な特質——「感官知に顯われる諸対象相の區別を不可能にすること」——と同類である（cp. I. A. 3.）。區別の分別の除去という働きは、さらに遡っていくと、「現量の除分別性」の證明に有効な寄與をしていた時間要素の役割と類似すると看做される。即ち、「現量知の作用が現在的である」という時間的制約の持つ役割——「現量知は、その成立する現時点において諸事象の顯現の區別を排除すること」^[2]——と類似すると考えられる。

以上、佛教論理學派の側から、対象とその知との同時認識による両者の同化を見てきたが、それに對して對論者（ex. 毘婆沙師）は、同時に認識される対象と知とを、「一方は外界の物體、他方は内的な知」という様に、空間的に両者を固別化する場において捉えて、「別々な存在は、たとえ同時に知覺されても、別々なままである」と主張するであろう。さらに彼等は、同時に認識されたものでも區別があることを保證する爲に、対象と知との同時認識以外の外的要因を説くであろう。例えば、先の毘婆沙師の認識系では、前刹那に対象と知とがそれぞれ別個に存在して、それらが後刹那の対象と知とに對して、同種のものに對しては質料因、異種のものに對しては共同因となり、この因果關係によって対象と知との同時存在性が成立した。ここには両者の同時認識の可能性も含まれていよう。實際、Śubhagupta は、毘婆沙師説を支持して、法稱説——必然的に同時に知覺される対象と知とは別ではないとの説——に對して、「互いに異なる対象とその知とは、直前の時点にある諸因の集合によって、同時に生ずる。そのことから対象と知とには同時認識が可能となり、しかも両者の區別が成立する」、という反論を述べている：

前刹那の集合因が、〔対象の〕知と共に（→同時に）ある（sajñānam）対象の刹那を能生する。そ（の因果關係）によって〔異なる両者の〕同時認識が可能となる。恰も〔互いに異なる〕光と色彩とが〔同時に認識される場合の〕如く（Bāhyārthasiddhikārikā 81, 203 a⁶⁻⁷）²⁹。

この偈文の解釋は一樣ではないが、SUNŚ³⁰ では次の解釋の可能性も示唆されている。つまり、『同時に並存する対象とその知とを能生する諸因の集合が

あることは、「対象とその知との（必然的）同時認識が兩者の區別を含意すること（即ち、兩者が必然的に同時認識されると、必ず兩者に區別があること）（省略式：必然的同時認識 → 區別）」を含意する』という解釋である。略式で示せば、

集合因 → （必然的同時認識 → 區別）

となる。この言明は、内容的に「前時點の集合因と必然的同時認識とが一緒になって、區別を論理的に含意する」という言明

集合因 \cap 必然的同時認識 → 區別

と同義である⁸⁰。後者の言明は、対象とその知との區別を導出する爲に、兩者の同時認識の外に、兩者を能生する爲の原因——兩者に時間的に先行する諸因の集合——が、外的要因として必要であることを示している。これに對して佛教論理學派としては、対象と知との必然的同時知覺以外の外的な要因が、この同時認識という事象に組み込まれていないからこそ、兩者の區別のないことが成立する、と考えるのである⁸¹。

法稱の同時認識説にも、ある解釋の下では、これと類似した考え方が含まれていると看做される。法稱は同時認識説での遍充關係を示す言明——「兩者に必然的同時知覺があれば、兩者は別ではない」——が眞であることを、その言明の對偶——「兩者が別であれば、兩者に必然的同時知覺はない」——が眞であることから證明する。その際に、この對偶言明の眞なることは、「〔兩者（対象と知）に成立する〕關連〔で、しかも⁸² 兩者の必然的同時知覺を可能にする様な〕原因（pratibandhakāraṇa）が存在しない」（PVin I p. 94, 24-25）という理由による、と法稱は言う。この理由づけは、論理的に「兩者の區別が、兩者には關連かつ原因なるもののないことを含意する」、しかも「兩者に關連かつ原因なるもののないことが、兩者に必然的同時知覺のないことを含意する」と、即ち、

（～非別 → ～關連原因） \cap （～關連原因 → ～必然的同時知覺）

と解せるであろうが⁸³、その外に、「關連かつ原因なるもののないことが、先述の對偶言明（兩者が別であれば、兩者に必然的同時知覺がないこと）を含意する」と、即ち、

～関連原因 → (～非別 → ～必然的同時知覚)

と捉えることも可能である。後者の解釋は論理的に

必然的同時知覚 \cap ～関連原因 → 非別

と同義である⁸⁴。この言明は、内容的に、『対象と知との必然的 同時知覚は、「(異なる) 兩者の間の関連で、しかも兩者の同時認識を可能にする原因（例えば、対象と知とが前刹那にある共通な集合因によって生じていること、即ち同時知覚以外の外的要因）」を伴わないときに、兩者の非區別を歸結できる』（cp. PVinT(Dh) Dse 186a⁸⁵) ということを意味している。この内容は、先程、佛教論理學派が、毘婆沙師の同時認識説（対象と知との同時認識と、外的な要因とが、一緒になって、対象と知との區別を歸結するとの説）に對して、兩者の同時認識が外的要因に依らないからこそ、同時認識による「兩者の區別のないこと」が成立する、と救釋した立場に類似している。

以上によれば、必然的に同時に知覺される兩者（対象とその知）の同化（→佛教論理學派の定説）は、その知覺している時のみにて成立する事象で、兩者の區別を前提にする外的要因に何ら依存しない。この意味でも、兩者の同化を可能にする知覺の同時性は、「知以外の外的要因に基づいて、対象と知とを空間的に固別化する物理的な同時性」とは異質である、と言うことができる。

II. C. 必然的同時認識説批判への論駁

対象とその知との同時認識の成立は、前節の様に、兩者が同時にあることから考察される場合の外に、「兩者が別時に認識される」という反論を否定する方面からも考察されている。後者の同時認識の證明については、PVin I に詳しい記述がある。その證明の中には時間要素（→刹那滅性）が効果的に用いられている部分がある。以下に、この部分を、PV III をも参考にしながら、取り出して、時間要素の働き方を検討しよう。

法稱は、まず、非同時認識説——始めに対象を知覺する知（＝能知）が対象の接近によって生じ、その（能）知自身は、後の時點の別な知にて認證されるとの説（cp. PVin I p. 96, 8-9）——に對して論駁して言う：

〔対象を〕知覺する〔知自身〕を直接的に知覺しない（者）にとって、対象の認識（arthadr̥ṣṭi）は成立しない（PVin I 55 cd）⁸⁶。

この偈文の意趣は次の様であらう：對象の認識は、對象が單に存在するから、可能なのではない、もしそうであれば、存在する限りのすべての對象が常に知に顯現するとの矛盾になるからである⁸⁸、そうではなく、その對象を知覺する知があるから可能となるのである (cp. PVin I p. 96, 12-13)⁸⁹。この對象を知覺する知のあることは、その知自身を直接的に知覺することによって證明される。従って對象を知覺する知の知覺こそが、對象の認識を可能にする。所で、「もし他者の言う如く、對象を知覺する時點に」それ（＝對象を知覺する知）が「その知自身によって」認識されないとすると、對象（の經驗されること）も認知されないはずである。となれば、すべてのものは「認識に入らず」消えていく「との矛盾に」なろう」（PVin I p. 96, 14-16)⁹⁰。この矛盾を避ける爲には、「知は、對象を知覺すると同時に、知自身をも認證する」⁹¹ という定説が肯定されるべきである。これが法稱の主張である。

類似した見解は、PV III 440-442 にも見られる。そこでは、法稱は、「對象を知覺する知（V）が、それより後の別の知（M）によって認證される」という非自己認證説の持つ缺陷を、「その説では、對象が認識された、という確定が得られない」と指摘する：

〔何となれば、他者説によれば、對象を知覺する時（ t_1 ）には、未だ對象を知覺している知（V）についての知覺はなく、後（ t_2 ）に別な知（M）がその知（V）を知覺することになるが、その時（ t_2 ）には、過去に落ちた「對象の知覺」は、刹那滅性の爲にもはや存在していない⁹²、即ち、對象とその知との〕兩者の中で、一方の知覺がある時、他方の知覺はないので〔對象と知との關係——對象が知によって認識されたという確定——が成立しないからである、實に〕一緒にある (saṃsṛṣṭa) 兩者が〔共に〕知覺されるとき〔始めて“對象が認”識された”という決定 (niścaya) が〔成立する〕〕はずである (PV III 442)⁹³。

法稱による上述の論駁の中には、刹那滅性の故に過去に落ちた事象——對象を知覺する知——を、後の時點に生ずる別な知は、如何にしても認證できない、という考え方が見られる。即ち、法稱は、他者の説く「對象とその知とを繼時的に認識するという過程」を分斷する爲に存在の刹那滅性を導入したのであ

る。次の PV の偈文もこの見解を如實に示している：

それ（前刹那の知（V）＝対象を知覚する知）の相を持たない知（M）（＝V より後の刹那に生じ、V とは別な知）は、〔すでに刹那滅性の故に〕滅した（niruddha）（前刹那の知（V））をどうして感受できようか（PV III 427 cd)⁴⁴。

再び PVI n I に戻ろう。法稱は、「知が、対象を知覚すると同時に、知自身をも認識することはない」、という他者説に對して、皮肉を浴びせて次の様に言っている：

その対象は、（対象）自自身を知覚する〔知（V）のある〕時には、〔対象の存在を〕證明するもの（＝V）が〔未だ〕立證されていない故に、立證されず、むしろ〔対象以〕外のもの（＝対象の知（V））を知を知覚する〔知（M）のある〕時に、「始めて」立證される、それ故……〔対象は、知覺される時より〕別な時に（即ち、対象を知覚する知（V）が滅して存在しなくなった時に）⁴⁵立證される〔と他者は主張するが、それは〕何とも巧妙な話である（PVI n I p. 96, 19-23)⁴⁶。

ここでも、法稱は、他者の説く「始めに対象を知覚する知（V）が生じ、その後、別な知がその知（V）を認識する」という繼時的な認識過程に對して、存在の刹那滅性を根據にして、その過程間の繋がりが成立しないことを暗に示唆している。

以上によって、対象とその知との同時認識を否認する他者説に對しては、繼時的な認識過程を切斷する「存在の刹那滅性」が効果的に使用されていることが理解できるであろう。ここでの時間單位も極微が減するに要する時間として規定された刹那と考えられる。従って、前述の如く、知覺されない極微に基づく刹那は、知覺に入らないので、原理的に導入された最微少時間である。佛教論理學派は、「知は対象を知覚すると同時に知自身をも認識する」という自己認識説に立つので、彼等にとって「対象を知覚する知（V）とその知を認識する知（M）とが別體で別時に生ずること」は、直接經驗されない事象と看做される。その様な非現實と思われる事象に對しては、原理的に導入した嚴密な刹那を利用して、その刹那を單位にして諸認識過程を時間的前後に配列し、そこ

に存在が刹那に滅することを適用して、時間的前後の事象を分斷する。これによって他者の説く認識が完成に至らないことを指摘する。

こうした文字通りの刹那滅性の適用は、法稱の場合、現量の除分別性の證明において、基本的な思考型として、既に組み込まれていた⁴⁴⁾。例えば、「以前に経験した言葉と対象との関係を、現に見ている対象に適用して、対象を言語表現すること」と分別を規定しておいて、現に対象を知覚している時には、分別に必要な「以前経験した事柄」は、もはや刹那滅性の爲に存在しない、従って分別が成立しない、それ故に現に対象を知覚する時には、その知覚に分別が入り込めない、とこの様に現量の除分別性を示した場合の様に⁴⁴⁾。以上によって、刹那滅性による繼時的な認識過程の否定は、佛教論理學派における現量説の成立に重要な役割を果していると言えるであろう。

以上の要約

本論では、佛教論理學派の現量説に見られる同時認識を、対象間の同時認識（第一章）と、対象とその知に関する同時認識（第二章）の二種に分けて考察した。一概に同時認識とは言っても、それは、その認識の前提する認識系の相違によっても異なった在り方をする。そこで本論では、種々の同時認識における“同時”という時間要素に焦點を合わせてその特徴を分析した。

I. A. 1. まず、二つのものの區別を可能にする同時認識——例えば、Sāṃkhya 學派に對して、樂等が青等の外的存在より異なることを示す爲に導入された、樂等と青等との同時認識——においては、別々な二つのものの空間的並列關係を可能にする同時性が前提されている。これは物理的同時性である。

I. A. 2.-I. A. 3. 一方、青黄等の多様な色彩の同時認識において、知に顯われた多様な形相の同化が肯定される。ここには、知の中の諸形相が知覺的に辨別されないことを可能にする知覺的同時性が前提にある。知覺的同時性は、同一の知に鮮明に顯現する諸形相について成立する故に、次の様な特質を持っている、即ち、知覺されている諸対象 ($X_1 X_2 \cdots X_n$) に對して、 X_1 に對應する感官知 (V_1)、 X_2 に對應する感官知 (V_2) という様な、個々の対象と個々の感官知との對應づけ（→従って対象の辨別）を除去し、またそれらの諸感官知

の結び合わせによる諸対象全体の認識（→不鮮明な表象）をも除去する、という特質を持っている。

この知覺的同時性は、しかし、必ずしも嚴密な刹那——極微の減するに要する最微少時間——を基準にした同時性に限られず、それよりも幅のある同時性であり得る。例えば、一本の燃木が複数の刹那の間に圓周上を敏速に一周する場合、火の輪と見えるが、佛教論理學派は、この表象を「感官知に火輪全體が同時に鮮明に顯現したもの」と捉える。これは、原理的には多刹那の事象でも、知覺的には同時と看做される例である。

II. B. 対象とその知との同時認識においては、兩者の非別體を説く佛教論理學派と、兩者の別體を説く反論者（ex. 毘婆沙師）との對論が論點となる。その相違は、兩論者における“同時”という時間要素の捉え方の相違に着目すると、次の様に解される。毘婆沙師は、対象とその知との同時並列存在を可能にする物理的同時性に立ち、しかも、論議領域に、対象と知との同時認識以外に、それを成立させる爲の外的要因（ex. 前刹那の集合因）を導入し、これらの條件により、対象と知との別體を説く。それに對して佛教論理學派は、対象とその知が必ず同時に知覺されることから出發し、その様に如何なる場合にも知覺的に同時にあるものは、その時點で辨別されない、またこの知覺的同時性はその同時點上にない事象（前刹那の集合因）に依存しない、こうした條件を満した対象と知とは別ではない、と主張する。

II. C. また、対象とその知との同時認識は、それを認めない他者説の否定という面からも考察されている。佛教論理學派は、他者説での認識過程を、「対象を知覺する知（V）が始めにあって、その後の刹那に別な知（M）が知（V）を認識する」という様に、先の嚴密な刹那を單位にして時間的前後に配列し、そこに刹那減性を適用して、後の知（M）はすでに減した前刹那の知（V）を認識できない、と批判する。

以上の諸同時認識說の中で、佛教論理學派にとって肯定される同時認識の成立の爲に有効な働きをする時間要素としては、知覺的同時性と刹那減性とが擧げられる。知覺的同時性は「知に顯われた鮮明な諸事象の辨別を除く」という役を擔い、一方、刹那減性は、例えば「対象知（V）が後の別な知（M）によ

って認證される」という非自己認證説に對して適用される様に、「時間的前後の事象の關連を斷つ」という働きを有する。この二つの時間要素の原型は、すでに“現量が分別を離れる”ことの證明の中に見い出される。その意味で、二つの時間要素は、現量説全般においてかなり基本的な規則として働いている、と看做すことができよう。

註

- (1) cp. PVin I p. 86, 註2; 「PV(16)」(戸崎) p. 38, 註31; PV III 327.
- (2) 拙稿「佛教論理學派の現量除分別性の證明における時間について」, 日本佛教學會年報, No. 49, 1983.
- (3) cp. PV III 251-252; 「佛教認識論」(戸崎) p. 350-p. 351.
- (4) cp. PV III 268 abc'; 「佛教認識論」(戸崎) p. 362-p. 363.
- (5) cp. PV III 268 c"d; PV Bh p. 322, 6-7.
- (6) cp. Sāṃkhyakārikā 12; Gauḍapādabhāṣya (Poona Oriental Series No. 9) p. 38, 25-27; Sāṃkhyatattvakaumudī (Alt-und Neu-Indische Studien, Hamburg) p. 110, 10-11; 「佛教認識論」(戸崎) p. 363, 註79, 80.
- (7) 「佛教認識論」(戸崎) p. 365 に和譯される。
- (8) 幾分類した見解は PVinT(Dh) Dse 180 a⁵⁻⁶ にも見られる。
- (9) cp. NBT(Dh) p. 65, 1-p. 66, 2; PVinT(Dh) Dse 178 b^{2ff.}, 180 a^{2ff.}; NBT p. 32, 10 ff.
- (10) cp. DhPr p. 66, 5-6; NBT p. 32, 14-33, 1: tat(=pratyakṣavyāpāra)-prṣṭhabhāvinā vikalpena sātārūpo nilādir nānugamyate...
- (11) cp. PVBh p. 289, 22-27, p. 290, 12-14; PVV p. 166, 18-23, p. 167, 13-15. 尙, 佛教理論學派における「多用形相の同化」説に關しては, 「Dharmakīrti の citrādvaita 理論」(沖和史)(印佛研, Vol. 21, No. 2, p. 975-p. 969); 「Citrādvaita 理論の展開」(沖和史)(東海佛教 No. 20, p. 94-81); 拙稿「Devendrabuddhi の知識論」(佛教學, No. 13) 參照。
- (12) 「Erkenntnisprobleme」(Vetter)p. 74; 「PV(18)」(戸崎) p. 102 に譯出。
- (13) cp. PVBh p. 289, 32-33; 上掲沖論文「Citrādvaita 理論の展開」p. 87; 拙稿「Devendrabuddhi の知識論」, III。
- (14) cp. 「Erkenntnisprobleme」(Vetter) p. 67; 「佛教認識論」(戸崎) p. 289-p. 300.
- (15) cp. 「佛教認識論」(戸崎) p. 216-p. 217.
- (16) cp. PVBh p. 251, 18; PVV p. 142, 26; ibid. p. 143, 9-10.
- (17) cp. PVBh p. 251, 13-14.
- (18) cp. TS 1253 (TSP p. 460, 23, p. 461, 11-12); 「佛教認識論」(戸崎) p. 227 註53 に和譯される。

- (19) cp. TS 1255.
- (20) cp. AKBh p. 143, 2-3. 「初期唯識諸論書における Sautrāntika 説」(御牧克己), 東方學, 43輯, p. 83 (註52) に指摘される。
- (21) cp. NM p. 40, 11-16.
- (22) NM の校訂者も註 (Ṭippanī) (p. 40, 22) において「kāraṇasya pūrvavarttitvam eva, na samānakālikatvam」と先因後果を論據とする。
- (23) 因果関係として対象と知(=対象の形相を持つ知)とを捉える法稱説については、例えば PVin I p. 56, 5-8 参照。また因果同時の否定については PV III 246 等参照。尙、佛教論理學派の認識論に見られる經量部説については「佛教認識論」(戸崎) p. 37 ff.; 「存在と知識(二)」(梶山雄一) 哲學研究, No. 505, 第二章; 上掲御牧論文等参照。
- (24) 「sahopalambhaniyama による対象と知との同化説」については次の論文参照: 「Sahopalambhaniyama」(松本史郎) (曹洞研究生研究紀要 No. 12); 「シュバグバタの唯識説批判」(神子上恵生) 南都佛教 No. 48; 拙稿「Bemerkung」; 拙稿「Prajñākaragupta (PVBh) における有形相知識説に關する一考察」名大印度佛教學研究會, Saṃbhāṣā No. 5, 1983.
- (25) ここにも、或るものの知覺されること (upalabdhī) は、そのものの存在すること (sattva) を意味する、という前提がある、cp. Tattvabodhavidhāyini (5 Vols, Ahmedabad) p. 362, 16-20.
- (26) sahopalambhaniyama の niyama の規定については拙稿「Bemerkung」III. a. 参照。
- (27) cp. PVBh p. 409, 26-28.
- (28) cp. PVBh p. 410, 5 ff.; 上掲拙稿「Prajñākaragupta (PVBh) における有形相知識説に關する一考察」II. A. 1.-2.
- (29) TSP p. 694, 19-20; Vijñaptimātratāsiddhi (Ratnākaraśānti) 北京版 No. 5756, 327 b⁸-328 a¹; SUNS 296 b⁶ に引用される。「Bāhyārthasiddhikārikā」(Shastri), Bulletin of Tibetology, Vol. 4, No. 2, p. 20; 「認識の対象に關する考察」(太田心海), 佐賀龍谷學會紀要, No. 14, p. 55 等に譯される。
- (30) cp. SUNS 296 b⁴⁻⁵ (gḥan yañ...snañ ba bḥin no).
- (31) 言明の等値に關する規則: $(a \rightarrow (b \rightarrow c)) = (a \cap b \rightarrow c)$ を用いた (a, b, c は言明變項)。
- (32) cp. SUNS 296 b³⁻⁴ ('on te...ḥe na), 296 b⁵ (ji ṇes pa'i...bḥin no), 301 a⁸-b² (ṇes par rgyu mtshan...l)...
- 1) rgyu mtshan yin no (301 a⁸-b¹) の部分は否定詞を補って讀む。dmigs pa med par (301 b²) は不明。dmigs pa<s> <tha dad pa> med par (??) と補って讀むべきか(??)
- (33) cp. Syādvādaratnākara (Vāḍidevasūri), 5 Vols. Poona, p. 160, 8 ff.
- (34) 例えば TSP p. 694, 21-p. 695, 13; 上掲 Syādvādaratnākara p. 160, 10-17 等參

照。尚、この PVin I p. 94, 24-25 の諸解釋については別稿にて詳しく論述する豫定である。

(35) PVin I 55 cd = apratyakṣopalambhasya nārthadṛṣṭiḥ prasidhyati // (cp. PVin I p. 96, 註 2)。この偈文は多くの書物に引用され、その解釋も多種多用である。これについては別稿で論じたい。

(36) cp. ŚIV (Kāś) II p. 107, 23-24: viśayaḥ sanmātratayā na prakāśate yataḥ tathā sati nityaprakāśāpatteḥ.

(37) サンスクリット断片は Nyāyabhūṣaṇa から回収されている：「New Sanskrit-Fragments of Pramānaviniścayaḥ, First Chapter」(Ernst Steinkellner) WZKS, Vol. XVI, p. 206: na hi viśayasattayā viśayopalambhaḥ, kiṁ tarhi tadupalamb-bhasattayā... tadaprasiddhau viśayasyāpy aprasiddhir iti sadvyavahāroccedaḥ syāt (=Nyāyabhūṣaṇa p. 108, 6 ff.).

1) チベット譯 (thams cad) と對應しない。ŚIV(Kāś) II p. 107, 27-28 では viśvam astam itam と paraphrase してありチベット譯に合う。

(38) 法稱は「対象とその知との同時認識」を「知(V)が、対象と知(V)自身とを知覺すること」¹⁾(即ち、対象とその知とを知覺するものが同一の知であること)、そして「同一の知の作用は繼時的ではあり得ないこと」²⁾によって證明している。³⁾

1) cp. PVin I p. 96, 25-p. 98, 4.

2) cp. PVin I p. 98, 4-6.

3) cp. ŚIV (Kāś) II p. 108, 19-21: kvacid vā svaprakāśe 'nye 'pi tathā syur aviśeṣāt. ataḥ svātmānaṁ viśayākāraṁ ca yugapaj jñānam upalabhata iti siddhaḥ sahopalambhaniyamaḥ, ekavyāpāre kramāyogāt. ekaḥ khalv ayaṁ saṁvidāḥ svātmani viśayākāre ca vyāpāraḥ,...

(39) cp. PVBh p. 435, 24; PVV p. 228, 15-17 (na padārtho dṛṣyate は不明。yadā?)

(40) 「PV(20)」(戸崎) p. 21 に譯出。PV III 442 cd が SUNS(298 b³⁻⁴) に引用される。

(41) PV(20)」(戸崎) p. 4-p. 5 に譯出。本論の譯は PVBh p. 429, 20 ff. に従った。

(42) cp. PVinṬ(Dh) 188b^s-189a²; PVinṬ(Bu) 162, 6-7.

(43) cp. ŚIV(Kāś) II p. 108, 15-17: kathaṁ hi sva (=artha)-upalambhakāle saṁbhinno 'rthaḥ svopalambha (=arthajñāna)-upalambhāvasare saṁvedyeta, yo hy upalabhyamāna eva na siddhaḥ, so 'nya (=arthajñāna)-upalambhāvasare 'nu-palabhyamāna eva setsyatiti suvyāhṛtam.

(44) 上掲拙稿 (cp. 本論の註(2)) I. B. 3. 参照。

abbreviations

AKBh = Abhidharmakośabhāṣya (Vasubandhu), Patna, 1967.

「Bemerkung」=「Bemerkung zur sahopalambhaniyama-Schlußfolgerung Dharma-

kirtis und seiner Kommentatoren」(Iwata), 印佛研, xxx, 1981.

「佛教認識論」=「佛教認識論の研究」(上)(戸崎宏正), 東京, 1979.

「Erkenntnisprobleme」=「Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrṣi」(Vetter), Wien, 1964.

DhPr=Dharmottarapradīpa (Durvekamiśra), Patna, 1971.

HB=「Dharmakīrṣi's Hetubinduḥ」(Teil 1) (Steinkellner), Wien, 1967.

NBT(Dh)=Nyāyabinduṭīkā (Dharmottara) (DhPr 参照)。尚, NBT(Dh) は「ダ
ルマキールティ, 宗教哲學の原典研究」(木村俊彦)等に譯出される。

NBTṬ=Nyāyabinduṭīkāṭippaṇi, Bibliotheca Buddhica, XI.

NM=Nyāyamañjarī (Jayantabhaṭṭa), Mysore, 1969.

NMGrBh=Nyāyamañjarigranthibhaṅga (Cakradhara), Ahmedabad, 1972.

PV(16)(18)(20)=「ブラマーナ・ブールティカ, 現量章の和譯研究」(戸崎宏正), 哲
學年報, 38輯(=16), 40輯(=18), 42輯(=20)。

PV III=Pramāṇavārttika (Dharmakīrṣi) 現量章。

PVBh=Pramāṇavārttikabhāṣya (Prajñākaragupta), Patna, 1953.

PVin I=「Dharmakīrṣi's Pramāṇaviniścayaḥ」(Vetter), Wien, 1966.

PVinṬ(Bu)=Thad ma rnam par ḥes pa'i ṭika (Bu ston), New Delhi, 1965-1971.

PVinṬ(Dh)=Pramāṇaviniścayaṭīkā (Dharmottara), 北京版, No. 5727.

ŚIV (Kāś) II=The Mīmāṃsāsāloka-vārttika with the commentary Kāśikā of Suca-
ritamiśra, Part II, Trivandram, 1929.

SUNS=Sahopalambhaniyamasiddhi (Prajñākaragupta), 北京版 No. 5753.

TS(P)=Tattvasaṃgraha(pañjikā) (Śāntarakṣita (Kamalaśīla)), Varanasi, 1968.

→=含意詞

∩=連言詞

～=否定詞