

仏教論理学派による外界実在論者の認識根拠批判

——感官と対象との接触を中心に——

三代 舞

1. 問題の所在

人はどのようにして、悟りに到ることができるのだろうか。仏教における究極的な目標は、悟りを得ることによってこの苦しみに満ちた輪廻の世界から逃れることであるが、そのための一つの方法として、「智慧」(prajñā)の重要性が説かれる。すなわち、ただ苦行などを行うことによってではなく、正しい教えを学び、それに従って修行をし、正しい智慧を得ることによって、我々の誤った認識(avidyā 無明)や煩惱が取り払われ、それによって、その誤った認識から生じているこの苦しみの世界からも解放されると考えられているのである¹。

仏教論理学派というインド仏教の一派によっては、このような智慧に代わりうるものとして、「正しい認識」あるいは「正しい認識の根拠」(pramāṇa 認識根拠)が重視される²。この語は、語源的には pravṛmā (量る)に接尾辞 -ana を付けたものであり、「それによってものを量る手段」という意味から、元来、ものさし、はかり、基準といった意味で用いられた。これが、バラモン教学(いわゆる六派哲学)の流れのなかで、認識の正しさを決定する基準、さらに、対象を認識する妥当な手段、根拠といった意味をもつようになり、正しい認識の根拠とは何かということが、インド哲学諸派の間で大いに議論されることとなった。また、認識の根拠は、認識論に関する文脈の中では、認識主体(pramātṛ)、認識対象(prameya)、認識手段・根拠(pramāṇa)、認識結果(pramiti, pramāṇaphala)という認識の成立に関わる四つの要因のうちの一つとして扱われるのが一般的である³。このような認識の根拠に関する議論は仏教論理学派において、論争

¹ Cf. AK I 3: dharmāṇām pravicyam antareṇa nāsti kleśānām yata upasāntaye 'bhyupāyaḥ / kleśais ca bhramati bhavārṇava atra lokas taddhetor ata uditāḥ kilaiṣa śāstrā // (諸法を[正しく]弁別すること[すなわち智慧]以外に、煩惱を鎮めるためのすぐれた方法はない。そして煩惱によって世間[の有情]はかの有(輪廻的生存)の海に漂う。かくてこのゆえに師(仏陀)によってこ[のアビダルマ]は説かれた、と伝説する)。 Cf. 櫻部[140: 1969]。

² 例えば、ダルマキールティは、正しい認識の根拠に関する概説書として著わした『ニヤーヤ・ビンドウ』(Nyāyabindu)の冒頭で、同書の目的について以下のように述べる。NB 1.1: samyakjñāna-pūrvikā sarvapuruṣārthasiddhir iti tad vyutpadyate // (全ての人間の目的の達成は、正しい認識に基づくものである。したがって、それ(正しい認識)が解説される)。pramāṇaの語は、基本的には「正しい認識の根拠」を意味するが、広義には「正しい認識」そのものをも示しうる。ここでの「正しい認識」(samyakjñāna)というのは、広い意味でのpramāṇaとほぼ同義である。

³ See NBh 1,1-15: pramāṇato 'rthapratipattau pravṛttisāmarthyād arthavat pramāṇam. ... arthavati ca pramāṇe pramātā prameyaṃ pramitir ity arthavanti bhavanti. ... tatra yasyepsājihāsāprayuktasya pravṛttih,

(vāda) の作法などに関連する実践的な側面と、悟りの智慧に関わるような宗教的な側面の両面から扱われる⁴。

仏教論理学派とは、ディグナーガ (Dignāga, ca. 480-540) を祖とし、ダルマキールティ (Dharmakīrti, ca. 600-660) によって大成された学派であり、仏教の流れの中では、ヴァスバンドゥ (Vasubandhu, ca. 400-480) などに見られる唯識的な認識論 (外界の存在を認めず、この世界は認識のみであると考え) に属している。そして、仏教外部のニヤヤー学派やミーマーンサー学派などの外界実在論者 (外界の存在を認める) に対して、自らの認識の構造を理論的に提示し、またその認識論の妥当性を検証したという点に特徴がある。また、その名前が示すとおり、論理学すなわち推論の妥当性や論証の形式などについても独自の説を多く打ち立て、他学派に大きな影響を与えた。

さて、このように唯識的な認識論に立つ仏教論理学派は、外界実在論の立場をとるバラモン教学との論争の中で、認識の根拠についてどのように考えていたのであろうか。その概要については優れた先行研究が多くあるのでそちらに譲ることとし⁵、ここでは、本稿で扱う内容にかかわるポイントのみを確認しておくことにしよう。仏教論理学派においては、先に挙げた認識成立に関わる四つの要因は全て、認識結果であるところの認識そのものと本質的には同一であり、それを認識のもつ働きの違いによって便宜上区別して呼ぶに過ぎないと考えられている。これは、ニヤヤー・ヴァイシェシカ学派のような外界実在論者たちが、全ての要因を別個の実在として捉えているのと対照的である。すなわち、外界実在論者が、「人 (主体) が眼 (手段) で青色 (対象) を認識する」というように、認識を一連の行為と見なすのに対して、仏教論理学派は、認識をそのような行為として考えるのではなく、むしろ、認識が生じているという事実から出発するこ

sa pramātā. sa yenārtham pramiṇoti vijānāti, tat pramāṇam. yo 'rthaḥ pramiyate jñāyate, tat prameyam. yat tadarthavijñānam, sā pramiṭir iti. cetasṣu caivamvidhāsu tattvaṃ parisamāpyate (認識根拠 (pramāṇa) によって対象を理解する場合に [その理解に基づく人間の] 活動は有効であるから、認識根拠は効果をもつ。……認識根拠が効果をもつ時には、認識主体 (pramātṛ) ・認識対象 (prameya) ・認識結果 (pramiti) という、効果をもつ [諸要因] がある。……その中で、認識主体とは、[対象を] 得ようまたは捨てようという欲求と結びついて、活動をする者である。認識根拠とは、彼 (認識主体) が対象を量る、すなわち認識する手段である。認識対象とは、量られる、すなわち認識される対象 (artha) である。認識結果とは、その対象に関する認識である。そして、以上のような四種の [要因] に、真理は帰属する)。 Cf. 服部[1969: 333-334].

⁴ 仏教論理学派における認識根拠の宗教的な側面としてしばしば取り上げられるのが、ディグナーガの『知識論集成』冒頭の帰敬偈における仏陀の敬称としての認識根拠である。PS I 1: pramāṇabhūtāya jagaddhītaiṣiṇe praṇamya śāstre sugatāya tāyine / pramāṇasiddhyai svamatāt samuccayaḥ kariṣyate viprasṭād ihaikataḥ // (認識根拠のごとき、世の人々の利を願う方であり、教師であり、善逝であり、救済者であるお方 (= 世尊) に敬礼して、私 (ディグナーガ) は、正しい認識の根拠を確立するために、[Nyāyamukha などの自分の書に] 散逸されている自説をここでひとまとめにして、『知識論』集成)。

⁵ 日本語で著わされた概説書としてはまず、平川彰・梶山雄一・高崎直道編、講座・大乘仏教第9巻『認識論と論理学』(春秋社、1984年)を挙げることができる。また、仏教論理学を含むインドの論理学全般に関する入門書としては、桂紹隆『インド人の論理学』(中公新書、1998年)がある。

とによって、諸々の要因を二義的な存在と見なし、認識の内に含ませているのである。このような説を提唱した動機としては、彼らが唯識的な認識論を意図していたということ挙げることができる。なぜならば、外界実在論者によって認められる認識の要因を全て認識の中に取り込むことによって、唯識的な認識論に関して、ある種の説明がなされたことになるからである。

本稿で取り扱うのは、仏教論理学派の大成者であるダルマキールティが、認識根拠を認識の内部にどのように吸収させたのか、つまり、認識根拠と認識結果との同一性をどのように論証するのかという問題についてである。両者の同一説は、同学派の祖であるディグナーガによって既に提唱されているものの、それに関する詳細な論証については、後継者であるダルマキールティを待たねばならない。そこで、彼の主著である『知識論評釈』(*Pramāṇavārttika*, 以下 PV) および『知識論決択』(*Pramāṇavinīścaya*, 以下 PVin) の記述にしたがって、その内容を見ていくことにしよう。以下の本論において、まずはじめに、その概要について簡単に確認する。その後、他学派との論争における主要なトピックの一つである感官と対象との接触 (*indryārthasamnikarṣa*) について特に取り上げ、その内容について、ディグナーガの所説とあわせて検討したい。

2. ダルマキールティによる認識根拠・認識結果非別体説の概要

以下に取り上げるのは、ダルマキールティの『知識論評釈』(PV) 第3章の300偈から320偈、および『知識論決択』(PVin) 第1章の34偈から37偈の、認識根拠と認識結果に関する考察の一節である。PV は、1. 自己のための推論 (*svārthānumāna*)、2. 正しい認識根拠の証明 (*pramāṇasiddhi*)、3. 直接知覚 (*pratyakṣa*)、4. 他者のための推論 (*parārthānumāna*) の全4章からなり、ディグナーガの『知識論集成』(*Pramāṇasamuccaya*, 以下 PS) に対する注釈として著わされた。ただし、議論の流れについては PS に従うものの、単なる注釈に留まらない多くの独自の議論を含んでいる。一方、PVin は、1. 直接知覚、2. 自己のための推論、3. 他者のための推論の全3章からなり、それぞれ対応する PV の内容を踏まえながら、認識論と論理学について自らの立場から論じたものである。両者の内容は多くの部分で一致しており、ほぼ同じ文章から成る箇所も多いが、PVin には、PV よりも発展した議論が含まれていると考えられる。また、PV が全て偈文の形で書かれているのに対して、PVin は偈文と散文の混合体で書かれている。

認識根拠と認識結果との非別体性を説く箇所は、直接知覚章の中ほどにあり、PS の第1章8偈 cd 句に対する注釈に相当する⁶。ここでは、まずはじめに、ダルマキールティ自身の見解によって両者の同一性を論証した後に、外界実在論者の主張する認識根拠に対する批判を行う。そして、さらに勝義の議論へと進み、この認識根拠と認識結果と

⁶ PS I 8cd: *savyāpārapratītatvāt pramāṇam phalam eva sat* // ([認識は、] 作用をもつと認められることによって、[実際には認識] 結果以外の何ものでもないにもかかわらず、認識根拠である [と比喩的に言われる])

いう区別そのものを捨て去る。以下に、そのシノプシスを PV と PVin の対応と共に挙げる⁷。

1. 認識根拠・認識結果非別体説に関する自説

1.1. 要因と結果の関係に関する規定

PV 301 (PVin 31,3-4): 成立要因（認識根拠）とは、直接的な要因である。

1.2. 対象の形相をもつこと（meyarūpatā）が認識根拠であることの論証⁸

PV 302 (PVin 31,4-5): 認識根拠とは、認識を区別する根拠であり、認識の本性である。

PV 303 (PVin 31,5-9): 外的な要因は、対象に応じて認識を区別することができない。

PV 304 (PVin 31,9-10): 認識根拠は、認識の本性上の区別である。

PV 305 (PVin 31,10-32,3): 感官自身の区別などは、対象と知を結びつけることができない。

PV 306ab (PVin 32,4): 認識根拠は対象の形相をもつことであり、認識結果は対象の知である。

PV 306cd (PVin 32,5): 対象の形相を持つこと以外の感官などは、知と対象との関係を成立させることができない。

1.3. 認識根拠と認識結果の非別体性

PV 307ab (PVin 32,6): 認識根拠は認識結果と別個のものではない。

PV 307cd-308 (PVin 32,7-9): 知が対象の形相をもつことによって、知が対象を把握するように見える。

PV 309: 結果が原因と類似していることによって、結果が原因を取ると言われるのと同様である。

2. 外界実在論者の主張する認識根拠に対する批判

2.1. 一般的な論難

PV 310 (PVin 32,11-12): 感覚、感官と対象との結合（接触）、限定するものに関する認識は、結果に対して介在があるので認識根拠ではない。

PV 311 (PVin 32,12-14): 最終的に結果を区別するものが、最も重要な成立要因（認識根拠）である。

PV 312 (PVin 32,15): 感官は、あらゆる認識に共通するものであるから、認識根拠ではない。

PV 313a (PVin 32,15-33,1): 感覚、感官と対象との接触も、同様の理由から認識根拠ではない。

2.2. 限定するものに関する認識を認識根拠とすることに対する個別の論難

PV 313bcd (PVin 33,2-3): 限定するものに関する認識は、対象の形相をもつことを前提としている。

PV 314-315ab' (PVin 33,3-5): 認識根拠と認識結果の対象が異なることに対する論難とその顛末。

PV 315 (PVin 33,5-8): 認識根拠と認識結果の区別が認識の部分として確立されることを述べることによって、対論者からの再反論を回避する。

2.3. 感官と対象との接触を認識根拠とすることに対する個別の論難

PV 316-317ab (PVin 33,8-9): 接触は全面的なものであるから、認識根拠ではない。

PV 317cd (PVin 33,9-10): 潜在印象は、対象の形相をもつことを前提としている⁹。

⁷ おおまかな区分については、戸崎[1979: 395]に従う。箇所情報は、PVについてはPV IIIの偽文番号を、PVinについてはSteinkellner版のページ数および行数を挙げた。

⁸ この論証の詳細については、拙稿[2009]で扱った。合わせて参照されたい。

⁹ PVinでは潜在印象を取り上げずに、対象の形相をもつことについて直接述べる。詳細につい

3. 認識根拠と認識結果に関する勝義の立場

PV 318 (PVin -): 認識根拠と認識結果の区別は、性質の区別によるもので、実有ではない。

PV 319 (PVin -): あらゆる行為成立要因と行為結果の区別も、同様に分別によるものである。

このように、ダルマキールティは、「認識根拠とは対象に応じて認識を区別する根拠、すなわち、認識のあり方を決定する根拠である」と規定した上で、対象の形相をもつこと (meyarūpatā, arthasārūpya) が認識根拠であるとする。さらに、その対象の形相をもつことは、認識結果であるところの知 (arthādhigati) 自身にあるものであるから、認識根拠と認識結果との両者は非別体であると主張する。また、外界実在論者の主張する認識根拠として、感官 (indriya)、感覚 (ālocana)、感官と対象との接触 (indriyārthasamnikarṣa)、限定するものに関する認識 (viśeṣaṇadhī) を取り上げ、全般的な批判を述べた後に、特に後の二つに関して個別の論難を行う¹⁰。そして終わりに、結局のところ、この認識根拠と認識結果という区別は概念上のものに過ぎず、実体としては区別されないという勝義の立場について述べるのである。

3. 感官と対象との接触に関する議論の展開

以上に確認したように、ダルマキールティは、外界実在論者の主張する認識根拠について全般的な批判を行った後に、限定するものに関する認識と、感官と対象との接触の二つについて個別の論難を行う。本稿では、その中でも特に対象と感官との接触に関する議論について取り上げ、以下にその歴史的経緯を考察したい。感官と対象との接触という概念は、仏教内外を問わず、その初期の認識論において素朴に認められていた。すなわち、人が感覚器官によって対象を知覚する場合には、何らかの形で感覚器官が対象に触れることによって、対象を認識するという作用が生じると考えられていたのである。しかし、ヴァスバンドウの『俱舍論』などに見られるように、眼や耳などは対象と直接的には接触しないのではないかと、などとといった問題提起がなされたために、徐々にその接触のあり方に関する詳細な議論が展開されることとなった¹¹。その中でも最もよく知られるのが、ニヤーヤ学派と仏教やサーンキヤ学派との間に行われた、知覚の到達作用説をめぐる議論である¹²。また仏教内部においても、ヴァスバンドウ以降、特に、ディ

ては、本稿の第 3.1.2 節を参照。

¹⁰ このように、全般的な批判によって他学派の認識根拠は全て否定されるにもかかわらず、重ねて個別の議論を行う理由としては、ディグナーガからの影響が予想される。後に検討するように、これと類似する議論は既に PS の他学派批判において見られるものの、その内容は必ずしも整理されたものとは言えない。よって、ダルマキールティは、その内容を整理し、また、他学派との更なる対論を通じて議論を発展させたと考えることができよう。

¹¹ See AK I 43cd: cakṣuḥrotramano 'prāptaviśayaṃ trayam anyathā // (眼と耳と意とは対象と接触しない。三 [根] (鼻と舌と意) は別様である (対象と接触する))。Cf. 櫻部[1969: 223,15; 225,1], 赤松[1990: 248, fn. 5].

¹² ニヤーヤ学派における到達作用説の展開については、赤松[1990] に詳しい。

グナーガヤスティラマティといった唯識学派の論師によって議論が行われた¹³。このように、感官と対象との接触、あるいは両者の関係というのは、インド哲学諸派によって扱われた、知覚に関する大きな問題の一つであることが理解されよう。

さて、このような思想史的展開の中で、ダルマキールティによる感官と対象との接触に関する議論はどのように位置付けられるであろうか。筆者の管見によれば、彼は、感官と対象との接触に関して積極的な自説を打ち立てることはなく、あくまでも対論者の批判の一環としてその問題に触れるに留まっており、ここで取り上げるのもその一例である¹⁴。以下では、まず、ダルマキールティによる PV および PVin の所説を検討し、論点を整理する。その後、時代を遡って、ディグナーガの PS の他説批判の中から関連する議論を抽出し、その内容を見る。さらに、両者を比較検討することによりその議論の展開について考察を行う¹⁵。

3.1. ダルマキールティによる感官と対象との接触に関する議論

ここでまず、ダルマキールティによる感官と対象との接触に関する議論を見ることにしよう。先の概要において確認されたように、この問題は、PV III 316-317 とそれに対応する PVin において扱われる。以下にその内容を、それぞれのテキストに従って順に検討する。

3.1.1. PV における感官と対象との接触

まず、PV では以下のように述べられる。

sarvātmanāpi sambaddhaṃ kaiścid evāvagamyate /
dharmaih sa niyamo na syāt sambandhasyāviśeṣataḥ //316//
tadabhede 'pi bhedo 'yaṃ yasmāt tasya pramāṇatā /
saṃskārāc ced atādrūpye na tasyāpy avyavasthiteḥ //317//

【立論者】[対象は、] 全面的に (sarvātmanā) [感官と] 結合する (sambaddha) にもかかわらず、ある [特定の] 性質 (dharma) のみを伴って認識される。[もし感

¹³ 仏教内部における接触、すなわち、いわゆる触 (sparsa) の定義の変遷を扱ったものとしては、瀧川[2009] や Kritzer[1999: 110-130] が挙げられる。

¹⁴ 本稿で扱う箇所以外には、PVSV 41,1-2 (Ota[1980: 16,8-10]); 67,26-68,1 (太田[1987: 347,20-21]); 131,24 (大前[1990: 55,6-8])などに感官と対象との接触に関する用例が見られるが、いずれも認識発生に関わる補助因として列挙されるに過ぎない。

¹⁵ なお、ディグナーガからダルマキールティに至る議論の発展について、感官と対象との接触を認識根拠とする説以外には、例えば、限定するものの認識 (viśeṣaṇajñāna) を認識根拠とする説が、先行研究によって言及される。そこでは、ディグナーガ、クマーリラ (Kumārila, ca. 600-650, ミーマンサー学派に属す)、ダルマキールティという段階的な議論の応酬が確認される。Cf. 戸崎[1979: 17-20].

官と対象との接触が認識根拠であるならば、] そのような [認識の] 確定 (niyama) はないはずである。なぜならば、結合には [ある性質は結合し、ある性質は結合しないというような] 違いはないのだから。それ (感官と対象との結合) ¹⁶に区別がなくとも、あるものによってこのような (青の知、黄の知というような) 区別がある場合に、それが認識根拠である。

【対論者】潜在印象 (saṃskāra) によって [認識の確定がある]。

【立論者】[そうでは] ない。[認識が] それ (対象) の形相をもたないならば、それ (潜在印象) の確定 (vyavasthiti) もないから¹⁷。

ここで述べられる内容は、以下のごとくである。まず、対論者の説によれば、感官と対象との接触が認識根拠となって、そこから対象の認識が生じると考えられている。これを、先に確認された「認識根拠とは認識のあり方を決定する根拠である」というダルマキールティの理解にしたがって解釈するならば、次のような論証が成立する¹⁸。すなわ

¹⁶ この tad の解釈は、注釈によって異なる。PVP は、訳に示した通り、tadabhede を属格の格限定複合語として理解した上で、tad を「接触」と理解する。PVP D218b4(=P256b3): **de tha dad med kyang phrad par bye brag med na yang** また PVA は、同じく複合語とした上で、tad を「対象」(artha) ととる。PVA 348,9: **tasya cārthasyābhede 'pi** 一方、PVV は、tad を切り離して「なぜならば」(tasmāt) と理解するが、内容としては PVP と大差ない。PVV 214,3: **tat tasmāt abhede 'pi saṃnikarṣādyaviśeṣe 'pi**

¹⁷ Cf. 戸崎[1979: 409-410]。

¹⁸ 当然のことながら、この前提は仏教論理学派の立場から提示されたものであり、対論者がこの前提を認めることはない。ダルマキールティに先行するニヤーヤ学派のウディヨータカラ (Uddyotakara, ca. 550-610) の時点では、認識根拠の役割について「認識の原因 (hetu, nimitta) であり、しかも認識主体や認識対象といった他の要因よりも後に目的を達成するという意味で、認識を成立させるもの (sādhana) である」という理解を示すに留まる。一方、後のパーサルヴァジュニヤ (Bhāsarvajña, 10 世紀中頃) に至っては、詳細なダルマキールティ批判を展開する中で、認識の成立を、発生 (utpatti)、検証 (jñapti)、名称 (abhidhāna) という三つの側面に分けた上で、そのいずれにおいても対象の形相は関わらないことを主張する。NV 5,6-11: **kiṃ punaḥ pramāṇasya pramāṇatvam. kiṃ coktaṃ bhavati pramāṇam iti. upalabdhihetuḥ pramāṇam, upalabdhihetutvaṃ pramāṇatvam. yad upalabdhinimittaṃ tat pramāṇam iti. samānatvād alakṣaṇam iti cet. yady upalabdhihetuḥ pramāṇam, nanu pramātṛprameyayor apy upalabdhihetutvāt pramāṇatvaṃ prasajyeta, viśeṣo vā vaktavya iti. ayaṃ viśeṣaḥ, pramāṇe pramātṛprameyayoḥ caritārthatvāt. pramāṇe pramātā prameyaṃ ca caritārtham, acaritārtham tu pramāṇam. atas tad evopalabdhisādhanaṃ iti** 【問】それでは、認識根拠の認識根拠たることは何か。そして、何が認識根拠と言われるのか。【答】認識根拠とは認識 (upalabdhi) の原因 (hetu) であり、認識根拠たることは認識の原因たることである。およそ認識の原因 (nimitta) であるもの、それが認識根拠である。【問】[上記の定義は、認識主体や認識対象とも] 共通するから、[認識根拠の] 定義ではないのではないか。もし認識根拠が認識の原因であるならば、認識主体や認識対象も認識の原因であるから、認識根拠であるということになってしまうのではないか。さもなければ、[認識根拠と認識主体や認識対象との] 区別が述べられるべきである。【答】以下が [その] 区別である。認識根拠がある場合に、認識主体と認識対象とは目的を達成するのであるから。[すなわち、] 認識根拠がある場合に、認識主体と認識対象とは目的を達成しているが、一方、認識根拠 [自身は認識結果という] 目的を達成していない。したがって、正にこれ (=認識根拠) が認識を成立させるものである。 Cf. 岡崎[2005: 451,17-27]。NBhū 48,11-13: **kiṃ tu yā yataḥ prasiddhim upayātīti tad ayuktam, prasiddher utpattilakṣaṇāyā jñaptilakṣaṇāyās ca vicāritatvād. abhidhānalakṣaṇāyās tu vivakṣāsādhyaṭvaṃ na tv arthākārasādhyaṭvaṃ iti** (「そうではなくて、あるもの (x) があるもの (y) によって成立に至る

ち、対象は、全面的に (sarvātmanā), 対象自身のもつあらゆる側面, 性質をもって感官と接触する。よって、その両者の接触あるいは結合は、「その対象のもつ性質のうち、この性質 (例: 青いこと) とのみ結合するのであってこの性質 (例: 極微の集まりであること) とは結合しない」というような、性質に応じた違いをもたないものである。もし、このように性質の確定をもたない接触が認識根拠であるならば、それに基づく対象の認識も性質の確定をもたないことになってしまう。しかし実際には、対象は、必ず特定の性質をもつもの (例: 青いもの) として認識される。したがって、矛盾した帰結に陥ることになるので、接触が認識根拠であるという前提は否定される。これは、相手の主張する前提によって導かれる誤った帰結を提示することによって、相手の主張する前提を否定するものであるから、ある種の帰謬論証であるといえよう。

さらに立論者は、「認識根拠とは、それによって認識が対象に応じて区別されるための要因である」という前提となる認識根拠の規定を述べる。これにより、感官と対象との接触は、性質の確定をもたないために不適當なものとして退けられ、それ自身に確定をもった、認識を区別するための別の要因が要請される。それに対して対論者は、認識を生ぜしめる原因たる潜在印象 (saṃskāra) をそのような要因として主張する¹⁹。しかし、認識が対象の形相をもたないならば、潜在印象の確定もありえない。なぜならば、先行する認識が対象の形相をもつことによって、潜在印象は確定されるからである。したがって、潜在印象は、自身によって確定されているものではなく、他の要因に依存して確定されるから、認識を区別するための要因としては不十分であって、対象の形相こそが認識を区別するものたる認識根拠として適當である。

感官と対象との接触 → 対象認識 (不可)²⁰

接触: (全面的なものである/確定をもたない → 認識根拠ではない)

潜在印象 → 対象認識 (不十分)

潜在印象の差異: (認識にある対象の形相によって確定される/他の要因に依存して確定される
→ 認識根拠ではない)

対象の形相 → (潜在印象→) 対象認識 (可)

場合に、[それ (y) がそれ (x) を成立させるものである] と [ダルマキールティによって述べられた] このことも妥当ではない。なぜならば、成立のうち、発生という側面と検証という側面は既に考察されたのだから。一方、名称という側面は、話者の意図によって成立させられるのであって、対象の形相によって成立させられるのではない。Cf. 山上[1999: 96,2-8].

¹⁹ 注釈によれば、潜在印象とは、先行する認識から発生し、後続する認識の原因となるものである。See PVP D218b6f.(=P256b4): shes pa las skyes pa shes pa'i rgyu 'dus byas pa las ...; PVV 2145f.: jñānājātajñānahetoḥ saṃskārāj ここでいう潜在印象が、具体的にどのような説をもとに立てられたものであるかははっきりしないが、PS では、ミーマーンサー学派のものとして潜在印象を伴った接触という説が扱われる (See PS I 38-39, Hattori[1968: 66]). またこの PS に見られる説は、Franco and Preisendanz[1995] によれば、『ミーマーンサー・ストトラ』に対する初期の注釈者の一人であるバヴァダーサ (Bhavadhāsa) によるものであると考えられる。

²⁰ 以下の図で用いる記号について、「A ⇌ B」は「A が B のあり方を確定する」という両者の関係 (vyavasthāpyavyavasthāpakabhāva) を意味するものとする。

3.1.2. PVin における感官と対象との接触

一方、PVin では、感官と対象との接触について以下のように述べられる。

nāpi saṃnikarṣaḥ pramāṇam, sarvātmanā saṃnikṛṣṭasyāpi kaiścid eva dharmaiḥ pratipatteḥ. tadaviśeṣe 'py eṣa viśeṣo buddhipratibhāsakṛta iti tasyaiva pramāṇyaṃ yuktaṃ.²¹

[さらに、感官と対象との] 接触もまた、認識根拠ではない。なぜならば、[対象は、] 全面的に (sarvātmanā) [感官と] 接触しているにもかかわらず、特定の性質のみを伴って理解されるのだから。それ (接触) には違いがないとしても、この [認識の] 違いは、知の顕現 (buddhipratibhāsa) によってもたらされる。したがって、それ (知の顕現)こそが認識根拠であることが、妥当である²²。

ここで述べられる内容は、上で見た PV の内容を、より簡潔に整理したものであると考えられる。先程と同様に、まず、感官と対象との接触は認識根拠ではないということを、「感官と対象との接触が全面的であるにもかかわらず、実際には対象は特定の性質として理解される」という帰謬論証に基づいて述べる。その後、PV とは異なり、潜在印象による対論者の説を持ち出すことなく直接自説に入る。すなわち、知の顕現 (buddhipratibhāsa) つまり知における対象としての現れが、認識の違いをもたらすものであるから、認識根拠であると述べられる。

感官と対象との接触 → 対象認識 (不可)
接触：(全面的なものである → 認識根拠ではない)
知の顕現 → 対象認識 (可)
顕現：(認識の違いをもたらす → 認識根拠である)

3.1.3. 小結

以上のダルマキールティの記述からは、対象の形相をもつこと、あるいは知の顕現が認識根拠であるという自説とは別に、感官と対象との接触に関する他説批判の論点として、以下の二点を取り出すことができる。まず一つ目は、感官と対象との接触は認識根拠ではないということを導くために、両者の接触が全面的なものであることを理由とした帰謬論証を用いるということである。二つ目は、対論者によって、このように全面的なものであるがゆえに確定をもたない感官と対象との接触を補うものとして、潜在印象が立てられるという点である。また、その他に注目すべき点としては、ここでの議論は

²¹ PVin 33,8-10. PVin(t) 82,25ff.: phrad pa yang tshad ma ma (NP; om. D) yin te / bdag nyid thams cad kyis (Dh; kyi DNP) phrad kyang chos 'ga' zhig kho na rtogs pa'i phyir ro // de khyad par med na yang khyad par 'di ni blo'i snang bas byas pa'i phyir de kho na tshad mar rigs so //

²² Cf. Vetter[1966: 83,35ff.], 戸崎[1991: 10,10-15].

首尾一貫して、「認識根拠とは、それによって認識が対象に応じて区別されるための要因である」というダルマキールティ自身による認識根拠に関する規定を前提としているということを挙げるができるであろう。

しかし、このように大まかな内容については理解されるものの、不明瞭な部分が残る。すなわち、「接触は全面的であるから、それがもし認識根拠であるならば、認識が全面的になってしまう。よって、接触は認識根拠ではない」というこの帰謬論証は、一体何を意味しているのだろうか。この問題について考察するために、以下では時代を遡って、より具体的な議論が見られるディグナーガの『知識論集成』(PS)にその手掛かりを求めことにしよう。

3.2. ディグナーガによる感官と対象との接触に関する議論

さて、感官と対象との接触に関する議論は、ディグナーガの著作においてどのように扱われるのであろうか。PSは、1. 直接知覚、2. 自己のための推論、3. 他者のための推論、4. 誤った喩例 (dṛṣṭāntābhāsa)、5. 他の排除 (anyāpoha)、6. 誤った論難 (jāti) の全6章からなり、第5章を除いては、それぞれ自説を述べる前段と他説の批判を行う後段とに分けられる。さらに、後段の他説批判では、ヴァスバンドゥの『論軌』(Vādaśāstra), ニヤーヤ学派、ヴァイシェーシカ学派、サーンキヤ学派、ミーマーンサー学派が取り上げられ、それぞれの代表的な文言を具体的に引用した上で、それに対する逐語的な論難が行われる。ここでは、上で確認したダルマキールティによる議論との関連が予想されるものとして、第1章の直接知覚章の後段のうち、ヴァイシェーシカ学派に対する批判の一部を取り上げることにする²³。

3.2.1. 全面的な接触に関する議論——ヴァイシェーシカ学派の説に対する論難

以下に、全面的な接触に関わる議論として、ヴァイシェーシカ学派の説に対する批判の一節を取り上げる。まずはじめに、批判の対象となるヴァイシェーシカ学派による直接知覚の定義を見ておくことにしよう。

ātmenndriyamano'rthasamnikarṣād yan niṣpadyate tad anyad // (Vaiśeṣikasūtra 3.1.13)

およそアートマンと感官とマナスと対象との接触によって成立する[認識]は、[直

²³ 感官と対象との接触に関連する他の議論としては、ニヤーヤ学派 (Hattori[1968: 37-38] 科段 C) とミーマーンサー学派 (Hattori[1968: 65-66] 科段 C) の節に見られる到達作用説批判の議論が挙げられる。両者の論旨はほぼ同じであり、「離れてあるという認識があるから」(sāntaragrahaṇāt), 「より大きなものを認識するから」(adhikagrahaṇāt) という二つの論拠によるものである。Cf. 赤松[1990: 223]。さらに、そこで述べられるディグナーガの説は、ほぼそのままの形でヴァーチャスパティミシュラ (Vācaspatiśra, 10世紀末頃) の Nyāyavārttikatātparyayikā に引用され、後のジャイナ経の文献にもニヤーヤ学派との対論の形で言及される。Cf. 山口[1991]。

「接知覚という」別の「正しい認識」である²⁴。

このように、アートマン、感官、マナス、対象という四つの要因が接触することによって直接知覚が成立し、その直接知覚が正しい認識であると述べられている。この場合に、認識結果が知であり、かつ、認識根拠と認識結果が別であるという立場をとろうとするならば、直接知覚とは別に、何らかの要因を認識根拠として立てる必要がある。そのことを述べるのが、以下の文章である²⁵。

kha cig ni tshad ma las 'bras bu²⁶ don gzhan du 'dod de, thun mong ma yin pa'i rgyu yin pa'i phyir dbagn dang don phrad pa tshad mas rtogs par bya'o zhes'o. gzhan dag ni gtso bo yin pa'i phyir bdag dang yid phrad pa tshad ma yin no zhes zer ro.²⁷

しかし、ある人々は、認識根拠を「認識」結果と別のものであると認めている。[想起などの他の認識と] 共通しない原因であること (asādhāraṇakāraṇatva) から、感官と対象との接触が認識根拠であると、理解されるべきであると[考える]。一方、他の人々は、主要なものであること (prādhānya) から、アートマンとマナスとの接触が、認識根拠であると[考える]²⁸。

このように、認識根拠と認識結果を別のものであると考える場合には、接触を認識根拠と見なすことになる。さらに、その場合には、アートマン、感官、マナス、対象という四つのうち、何と何との接触を認識根拠とするかによって二つの立場が存在する。第一

²⁴ ここでは、ディグナーガの意図に従って、このスートラを正しい認識としての直接知覚の定義を述べるものとして訳出した。しかし、VS 本来の文脈は、アートマンの存在を論証するための根拠について論じるものである。Hattori[1966]に従って、文脈上最も妥当であるとされるチャンドラアーナンダの注釈によって訳出するならば、以下のごとくである。「およそアートマンと感官と意と[感官の]対象との接触から成立するところの「認識」は、[感官と対象との認められていること (indriyārthaprasiddhi) とは]別の「アートマンの存在を論証する根拠である」。

このスートラを直接知覚の定義として理解する立場は、PS 以外に、Hattori[1968: 135, fn. 4.3] および Hattori[1966: (100), fn. 10] に挙げられる *Yuktidīpikā*, *Dvādaśāra-Nayacakra*, *Nyāyamañjarī* や *Tarkarāhasya* にも見られる。また、ヴァイシェーシカ学派内部でも、*Praśastapādabhāṣya* においては明確に、直接知覚の定義として接触が扱われる。Cf. 宮元[1998: 22-23]。

²⁵ 以下に挙げるのは、カナカヴァルマンによるチベット語訳である。本稿で取り上げた箇所ではヴァスダララクシタ (V) とカナカヴァルマン (K) との訳の違いはほとんどないといってよく、内容の理解には関わらない。

²⁶ V は 'bras bu を欠いているが、文脈上明らかに認識根拠と認識結果との別が問題にされていることが理解される。

²⁷ See Hattori[1968: 199,19-22]. シュタインケルナー氏による想定サンスクリットテキスト (PS) の対応箇所は以下の通りである。PS 自体のサンスクリット写本は発見されておらず、これは、その注釈であるジネンドラブッディの *Pramāṇasamuccayaṭīkā* 中の引用と、チベット語訳に基づいて作られたものである。以下のテキストのうちイタリック体で示される部分は、PST から回収ができないことを意味する。PS 10,1-3: kecit tu *pramāṇāt phalam arthāntaram icchantī – asādhāraṇakāraṇatvād indriyārthasamnikarṣaḥ pramāṇaṇ pratipattavya iti. anye tu – prādhānyād ātmamanaḥsamnikarṣaḥ pramāṇam iti.*

²⁸ Cf. Hattori[1968: 42] 科段 A.

は、直接知覚以外の認識と共通しない原因である (*asādhāraṇakāraṇatva*) という理由によって、感官と対象との接触を認識根拠として考える立場である²⁹。そして第二は、主要なものである (*prādhānya*) という理由によって、アートマンとマナスとの接触を認識根拠として考える立場である³⁰。

このうち、当該の議論に関わるのは、第一の感官と対象との接触を認識根拠として考える立場である。よって、以下にその内容を見ることにしよう。ここでの議論は、対象と感官との接触によるという直接知覚の定義を、概念判断を含む疑惑 (*samsāya*) や確定 (*nirṇaya*) にまで拡大適用 (*atideśa*) することに対する批判に引き続いて行われる。

dbang po dang don phrad pa tshad mar smra ba'i ltar na ni, 'di ci zhid ces shes par 'dod pa'i tshes don mtha' dag 'dzin par 'gyur te, thams cad kyi bdag nyid dang phrad pa'i phyir ro.³¹

というのも、感官と対象との接触が認識根拠であると主張する人にとっては、「これは何か」と捉えようとする場合に、全面的に把握するということになってしまう。なぜならば、全面的に接触するのだから³²。

この論証は、一見して理解されるように、先ほど取り上げたダルマキールティによる論証と非常によく似ている。すなわち、感官と対象との接触が認識根拠であることを否定するために、接触が認識根拠であるという前提に立った場合には、全面的な接触という理由から全面的な把握という誤った帰結が導かれるという帰謬論証を用いている。

ところで、この論証が妥当なものとして成り立つには、なぜ接触が全面的であるという理由が認められるのかということと、なぜその理由から把握が全面的であるということが導かれるのかという二点が明らかにされる必要がある。よって、この問題について、ジネーンドラブッディの注釈 *Pramāṇasamuccayaṭīkā* (PST) に基づいて整理しておくことにしよう。PSTの内容は以下の如くである。

【対論者】ある部分に力 (*śakti*) がある場合に、まさにその [部分の] 把握があるであろう。

²⁹ PSTによれば、これはシュレーヤサカ (*Śrāyāsaka*) などの説である (see PST 118,14)。ニヤーヤ学派に見られる類似する説については、Hattori[1968: 135, fn. 4.6] 参照。

³⁰ PSTによれば、これはサーラスヴァタ (*Sārasvata*) などの説である (see PST 119,2)。チベット語訳によれば *byangs can pa* すなわちラーヴァナ (*Rāvaṇa*) とされ、これは名称のみ伝えられる *Vaiśeṣikasūtrabhāṣya* の作者と一致する。また PST では、アートマンとマナスとの接触が主要なものである理由として、両者それぞれが主要なものであることを述べたのちに、さらにその理由について以下のように述べる。PST 119,2-3: *tatrātmanaḥ prādhānyam, jñānakartṛtvāt talliṅgatvāt phalopabhokṛtvāc ca. manaso 'pi sarvaṇiśayatvāj jñānenaikārthasamavāyāc ca* (それらのうち、アートマンは、認識の主体であること、それ (認識) を証因とすること、行為結果の享受者であること) によって、主要なものである。マナスは、あらゆるものを対象とすること、認識と同一の対象に内属することによって、[主要なものである]。 Cf. Hattori[1968: 135-136, fn. 4.7]。

³¹ See Hattori[1968: 201,2-5]. PS 10,8-10: *indriyārthasamṅkaraṣapramāṇavādīno hi kim etad iti jighrkṣāyāṃ satyāṃ sarvathāgrahaṇaprasaṅgaḥ, sarvātmanā samṅkaraṣāt.*

³² Cf. Hattori[1968: 43] 科段 Bb.

【立論者】「全面的に」云々と述べる。[対象は] 部分をもたない (niravayava) のであるから、対象のある [部分 (amśa)] が、状況に応じた (yathāyogaṃ) 5種の接触によって接触されない場合に、その部分は決して存在しない。したがって、それ (対象) の諸々の限定要素 (viśeṣaṇa) は、対象と別個のものではないから、対象と同様に、それら (限定要素) にも、把握を生起させる力 (grahaṇotpādanaśakti) があることになるだろう。

【対論者】ある部分が把握されようとする場合に、まさにその [部分] が把握されるのである。

【立論者】「これは何か」云々と述べる。ある時に、[ある人が、] [その対象を] 見ている他の人々を見てから、対象を見るより必ず前に、「これは何か」という一般的に (aviśeṣeṇa) 把握したいと欲する (jighrksā) 場合に、それ (対象) に向かって行って、そして見る。この時には、この [あらゆる形相としての把握があることになってしまうという] 過失が起こる³³。

ここではまず、接触が全面的であることが、対象が部分をもたないことおよび5種の接触に基づいて説明される。ここで述べられる5種の接触がいかなる説に基づくのかは定かではないが、このような接触の分類は、ニヤーヤ学派のウッディヨータカラ (Uddyotakara, ca. 550-610) による6種の接触が最も古いとされる。6種の接触とは、①結合 (saṃyoga), ②結合したものの内属 (saṃyuktasamavāya), ③結合したものに内属したものの内属 (saṃyuktasamavetasamavāya), ④内属 (samavāya), ⑤内属したものの内属 (samavetasamavāya), ⑥限定するものと限定されるものとの関係 (viśeṣaṇaviśeṣyabhāva) である。それぞれ、感官 (例: 眼) と①実体 (例: 壺), ②実体に内属する属性 (例: 壺の色), ③その属性に内属する普遍 (例: 色の普遍 rūpatva) との接触, さらに、④感官 (例: 耳=虚空) と対象 (例: 音声) が実体と属性の関係にある場合の内属関係, ⑤感官 (例: 耳) とその対象に内属する普遍 (例: 音声の普遍 śabdatva), ⑥内属や非存在に該当する³⁴。このように、壺などの実体のみならず、それ

³³ PST 120,6-17: yatrāṃśe śaktiḥ, tasyaiva grahaṇaṃ bhaviṣyatīty āha - sarvātmanetyādi. niravayavatvān nāsty eva so 'mśaḥ, ya indriyeṇa na saṃnikṣyate 'rthasya yathāyogaṃ pañcavidhena saṃnikarṣeṇa. tataś cārthād avyatiriktatvāt tadviśeṣāṇām arthavat teṣv api grahaṇotpādanaśaktiḥ syāt. nanu ya evāṃśo jighrksitaḥ, sa eva grhyata ity āha - kim etad ityādi. yadā parān paśyato drṣtvā pūrvam evārthadarśanāt kim etad ity aviśeṣeṇa jighrksāyāṃ satyāṃ tatra gatvā paśyati, tadāyaṃ doṣa āpadyate.

³⁴ See NV 28,19-29,6 (ad. NS 1.1.4): saṃnikarṣaḥ punar ṣoḍhā bhidyate. saṃyogaḥ saṃyuktasamavāyaḥ saṃyuktasamavetasamavāyaḥ samavāyaḥ samavetasamavāyao viśeṣaṇaviśeṣyabhāvaś ceti. tatra cakṣur indriyam, rūpavān ghaṭādir arthaḥ. tena saṃnikarṣaḥ saṃyogaḥ, tayor dravyasvabhāvatvāt. adravyeṇa tu tadgatarūpādīnā saṃyuktasamavāyaḥ, yasmāt cakṣuṣā saṃyukte dravye rūpādi vartata iti. vṛttīś ca samavāyaḥ. evaṃ rūpādīvṛttīnā sāmānyena saṃyuktasamavetasamavāyaḥ saṃnikarṣaḥ. evam ghrāṇādiṣu gandhavādādidravyeṇa saṃyogaḥ. tatsamaveteṣu gandhādiṣu saṃyuktasamavāyaḥ. tadvṛttiṣu ca sāmānyeṣu saṃyuktasamavetasamavāyaḥ. śabde ca samavāyaḥ ... tadgateṣu ca sāmānyeṣu samavetasamavāyād iti. samavāye cābhāve ca viśeṣaṇaviśeṣyabhāvād iti. Cf. Hattori[1968: 137, fn. 4.13], 村上[1991: 137-139]. このウッディヨータカラの接触論は、もともと VS や PPB などにあつた説に影響を受けて構築されたものであると考えられる。Cf. 宮元[1998]. また、同様の6種の接触

に内属する色などの属性や色性などの普遍までもが実在すると考える外界実在論者の立場においては、感官と対象との接触にそれら全てとの接触が含まれることになる。したがって、その接触の全面的であることが認められよう。対象には、感官によって接触されない部分は存在しないのである。

また、このように接触が全面的であることから、対象にある諸々の限定要素、すなわち属性や普遍なども、対象と同じく把握を生起させる力をもつことになる。よって、それらに対する把握が生じることから、対象に対する全面的な把握があることになる。例えば、「これは何だろう」という一般的な疑惑をもって対象を見た場合であっても、その対象に本来的に含まれているあらゆる色や形などの属性やその普遍(〇〇たること、-*tvā*)が、瞬時に理解されることになってしまう。これは、普遍が理解されることから、「これは〇〇である」という概念による判断までもが含まれることを意味している。しかし、現実にもそのようなことは起こりえない。よって、対象と感官との接触が認識根拠であるという前提が、否定されることになる。

このような外界実在論的な直接知覚のあり方は、仏教論理学派の直接知覚論と比較して見た場合に、よりその特徴が明らかになる。仏教論理学派において、直接知覚は、言語に関わるような一切の分別(*kalpanā*)を離れたものであると考えられている。また、その対象は独自相(*svalakṣaṇa*)に限られており、外界実在論者の言うところの普遍や特殊などは、全て推論の対象である共通相(*sāmānyalakṣaṇa*)に含まれる。したがって、直接知覚の段階には、「これは〇〇である」という概念判断、決定知(*niścaya*)は含まれない。直接知覚そのものは、あくまでも認識の内部にある対象の顕現による把握に限られており³⁵、さらにそれが迷乱の原因(*bhrāntinimitta*)、構想作用と協働することによって概念判断が生じる。この場合には、直接知覚と概念判断とは切り離されているため、対論者のように、直接知覚として「これは〇〇である」という形までを含めた全面的な把握が起こるといふことにはならない³⁶。一方、ヴァイシェーシカ学派などの外界実在

は、PVA 347,18-22 (ad. PV III 316) でも対論者説として取り上げられる。

³⁵ 直接知覚において、認識のあり方が認識の内部にある対象の顕現によって決定されるという考え方については、本稿第2節も合わせて参照のこと。

³⁶ See PST 121,11-122,3(=PVS 31,21-28, 32,5-7): *na pratyakṣaṃ kasyacin niścayātmakam. tad yad³⁶ api grhṇāti, tan na niścayena, kiṃ tarhi tatpratibhāsenā. tan na niścayāniścayavaśāt pratyakṣasya grahaṇāgrahaṇe. ... kiṃ punaḥ sarvātmanā grhīte 'pi tathā niścayo na bhavati. sahakāriṣvaikalyāt. anubhavo hi yathāvikalpābhyāsaṃ niścayāni janayati, yathā rūpadarśanāviśeṣe 'pi kuṇapakāminībhakṣyavikalpān* (【立論者】直接知覚は、いかなるものに対しても決定を本性とするものではない。それ(直接知覚)が、いかなるもの(青などの形相)を把握する場合であっても、それ(把握)は決定によってではなく、そうではなくて、その[形相]の顕現(*pratibhāsa*)による。したがって、決定・不決定によって、直接知覚の把握・非把握があるのではない。……【対論者】それならば、なぜ、全面的に把握されるにもかかわらず、その如くの決定がないのか。【立論者】共に働く迷乱(*vaikalya*)によってである。すなわち、感受(*anubhava*)は、構想作用(*vikalpa*)の修習に従ったあり方で、決定を生ぜしめる。例えば、[死んだ女という]色を見ることには違いがないにもかかわらず、死体や愛する女性や食物といった諸々の分別[を生ぜしめる]がごとくである)。Cf. Ota[1979: 78,12-79,20]。

ただし、ここで問題となるのが、このように概念判断と完全に切り離された感官知としての直

論者の場合には、先に確認したように、対象の側に概念判断を引き起こす要因たる普遍などがすでに存在している。したがって、感官と対象との接触によってその把握は全面的なものとなり、また、直接知覚に概念判断が含まれることになる。

4. 結論

以下に結論として、感官と対象との接触に関する議論の展開を簡単にまとめておく。まず、ダルマキールティの PV および PVin によって、対論者による認識根拠に対する批判の一環として、「接触は全面的であるから、それがもし認識根拠であるならば、認識が全面的になってしまう。よって、接触は認識根拠ではない」という帰謬論証が提示されている。この帰謬論証は、ディグナーガの PS のヴァイシェーシカ学派批判の一節に遡ることができる。両者の論証を比較した場合に、ディグナーガからダルマキールティに至る過程で議論の発展があったとは言い難く、ダルマキールティは、ディグナーガによって提示された感官と対象との接触に対する諸々の批判のうち、簡潔なものをうまく利用したという印象を受ける³⁷。

その論証の内容については、ジネーンドラブッディの注釈によってその詳細が理解された。すなわち、ヴァイシェーシカ学派などの外界实在論者の立場においては、対象の側に概念判断を引き起こす要因たる普遍などがすでに存在していると考えられている。したがって、感官と対象との接触についても、ウッディヨータカラの6種の接触に見られるように、感官は実体だけではなく普遍なども接触するとされる。したがって、その接触は全面的なものであるから、「これは何だろう」という一般的な疑惑をもって対象を見る場合であっても、その対象のもつあらゆる限定要素に関する、概念判断までを含む全面的な把握が起こることになってしまう。以上のように、対象と感官との接触が認識根拠であるという前提に立った場合には誤った帰結に陥ることから、その前提が否定されることになるのである。

(本稿は、平成 21 年度科学研究費（特別研究員奨励費）による研究成果である。)

テキストと略号

接知覚が、実質的にどのような意義をもちうるのかということである。日常生活においては、概念判断に至ってはじめて、実用的な対象の理解が成立すると考えられる。したがって、直接知覚単体では、実用的な働きをもたないことになる。また、直接知覚が概念判断を生み出す直接的な原因であったとしても、多くの部分を協働因である構想作用によっている。直接知覚がこのような微力なものであるならば、対象を獲得するための手段たる認識根拠としての妥当性が疑われかねないであろう。この問題については、別稿を期したい。

³⁷ なお、この問題に関しては、注 15 で指摘したような、ディグナーガ、クマーリラ、ダルマキールティというような段階的な議論の応酬は確認されない。むしろ、ディグナーガの所説に対して、クマーリラが感官と対象とは全面的に結合するのではないという反論を述べているにもかかわらず、ダルマキールティはそれに対する再反論を全く行っていないという点に疑問が残る。See ŚV IV 62-64, 戸崎[1992: 305].

- AK *Abhidharmakośa* (Vasubandhu): *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, ed. P. Pradhan, K. P. Jayaswal Research Institute, Patna 1967.
- NB *Nyāyabindu* (Dharmakīrti): *Paṇḍita DurvekaMiśra's Dharmottarapradīpa, Being a sub-commentary of Dharmottara's Nyāyabinduṭīkā, a commentary of Dharmakīrti's Nyāyabindu*, ed. Paṇḍita Dalsukhbhai Malvania, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna 1955.
- NBh *Nyāyabhāṣya* (Vātsyāyana): *Gautamiyanyāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana*, ed. Anantalal Thakur, Indian Council of Philosophical Research, New Delhi 1997.
- NBhū *Nyāyabhūṣanam, Śrīmadācāryabhāsarvajñapraṇītasya nyāyasārasyaṣvopajñam vyākhyānam*, ed. Svāmī yogīndrānandaḥ, Caukhmbā Vidhyābhavana, Vārāṇasī.
- NV *Nyāyabhāṣyavārttika of Bhāradvāja Uddyotakara*, ed. Anantalal Thakur, Indian Council of Philosophical Research, New Delhi 1997.
- PS *Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1*, ed. Ernst Steinkellner, www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga_PS_1.pdf, 2005.
- PST *Jinendrabuddhi's Viśālāmalavati Pramāṇasamuccayaṭīkā, Chapter 1, Prat 1: Critical Edition*, ed. Ernst Steinkellner, Helmut Krasser, Horst Lasic, ChinaTibetology Publishing House, Austrian Academy of Sciences Press, Beijing – Vienna 2005.
- PSV *Pramāṇasamuccayavṛtti* (Dignāga): see PS.
- PVA *Pramāṇavārtikabhāṣyam or Vārtikālaṅkāraḥ of Prajñākara Gupta: Being a Commentary on Dharmakīrti's Pramāṇavārtikam*, ed. Rāhula Sāṅkṛtyāyana, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna 1953.
- PVin *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya, Chapters 1 and 2*, ed. Ernst Steinkellner, China Tibetology Publishing House, Austrian Academy of Sciences Press, Bijing – Vienna 2007.
- PVin(t) See Vetter[1966].
- PVP *Pramāṇavārttikapañjikā* (Devendrabbuddhi): D 4217, P 5717(b).
- PVSV *Pramāṇavārttikasvavṛtti* (Dharmakīrti): *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti, The First Chapter with the Autocommentary*, ed. Raniero gnoli, Istituto Italiano per il Medio ed Esstremo Oriente, 1960 Roma.
- PVV *Pramāṇavārttikavṛtti* (Manorathanandin): *Dharmakīrti's Pramāṇavārttika with a Commentary by Manorathanandin*, ed. Rāhula Sāṅkṛtyāyana, Appendix to *Journal of the Bihar and Orissa Research Society* 24-3, Patna 1938.

参考文献

Franco, Eli and Preisendanz, Karin

[1995] “Bhavādāsa's Interpretation of *Mīmāṃsāsūtra* 1.1.4 and the Date of the *Nyāya-*

bhāṣya,” *Berliner Indologische Studien* 8, pp. 81-86.

Kritzer, Robert

[1999] *Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma*, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, Wien.

Vetter, Tillmann

[1966] *Dharmakīrti's Pramānaviśayaḥ, 1. Kapitel: Pratyakṣam: Einleitung, Text der tibetischen Übersetzung, Sanskritfragmente, deutsche Übersetzung*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien.

赤松 明彦

[1990] 「前期ニヤヤー学派の知覚理論——到達作用説の展開」, 『哲學年報』 49, pp. 215-250.

太田 心海 (Ota, Shinkai)

[1979] “A Translation of *Pramānavārttika I and Svavṛtti – (1)*,” *Bulletin of Saga Ryukoku Junior College* 25, pp. 71-90.

[1980] “A Translation of *Pramānavārttika I and Svavṛtti – (2)*,” *Bulletin of Saga Ryukoku Junior College* 26, pp. 1-19.

[1987] 「ダルマキールティ (法称) 著『正しい認識に関する評釈—自己推論章』および自注・和訳 (三) 第124偈～第142偈」, 『佐賀龍谷短期大学紀要』 33, pp. 335-353.

大前 太

[1990] 「ダルマキールティの聖典観——『プラマーナ・ヴァールティカ』第1章および自注の和訳 (4)」, 『哲學年報』 49, pp. 43-60.

岡崎 康浩

[2005] 『ウッドヨータカラの論理学——仏教論理学との相克とその到達点』, 平楽時書店, 京都.

櫻部 建

[1969] 『俱舍論の研究 界・根品』, 法蔵館, 京都.

瀧川 郁久

[2009] 「スティラマティによる触の解釈」, 『印度學佛教學研究』 57-1, pp. (207)-(361).

戸崎 宏正

[1979] 『仏教認識論の研究——法称著『プラマーナ・ヴァールッティカ』の現量論』上巻, 大東出版社, 東京.

[1991] 「法称著『プラマーナ・ヴィニシュチャヤ』第一章現量 (知覚) 論の和訳 (7)」, 『哲學年報』 50, pp. 1-10.

[1992] 「クマーリラ著『シュローカヴァールティカ』第4章 (知覚ストトラ) 和訳 (2)——認識手段とその結果」, 『成田山仏教研究所紀要』 15 (仏教文化史論集 II),

pp. 303-317.

服部 正明 (Hattori, Masāki)

[1966] “Studies of the Vaiśeṣikadarśana (I): On the Vaiśeṣikasūtra III, i, 13,” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 14-2, pp. (95)-(107).

[1968] *Dignāga, On Perception*, Harvard University Press, Cambridge.

宮元 啓一

[1998] 「初期ヴァイシェーシカ学派の接触論」, 『インド思想史研究』 10, pp. 18-26.

三代 舞

[2009] 「ダルマキールティの対象認識に関する一考察——なぜ対象の形相をもつことが認識根拠なのか」, 『東洋の思想と宗教』 26, pp. (67)-(87).

村上 真完

[1991] 「ヴァイシェーシカ派とニヤーヤ派における無分別の直接知覚」, 『伊原照蓮博士古稀記念論文集』, 伊原照蓮博士古稀記念会, 福岡, pp. 123-159.

山上 證道

[1999] 『ニヤーヤ学派の仏教批判——ニヤーヤブーシャナ知覚章解説研究』, 平楽寺書店, 京都.

山口 英一

[1991] 「ジャイナ教知覚理論における到達作用説——アカランカ作 TAV ad TAS I, 18-19 和訳」, 『伊原照蓮博士古稀記念論文集』, 伊原照蓮博士古稀記念会, 福岡, pp. 451-470.