

量評釈・プラマーナシッディ章の宗教論と解脱論

木 村 俊 彦

ことで、原テキスト (sūtra) を補正しつつ、特殊な或いは新たな規定を加え、対論者と議論を交えつつ解説するものとなる。

* Pra. vā. Vyti-Parīṣiṣṭa 516, 11-14 Hemacandra, Abhidhānacinīṣaṇīkośa-Kārikā (SDLJ. Vol. 92) 256a etc.

Pāṇinīyasūtra—Kātyāyanīya vārtika, Śābarabhāṣya—Śloka, Tantravārtika & Nyāyabhāṣya—Nyāyavārtika 等における如く、Pramāṇavārtika なる書名にも、Pramāṇasamuccaya の評釈として、仏教論理学派の系譜を意識させつつ、詳細な弁論を展開すると同時に、ダルマキールティ自身を顕現させる意図が現われている。

そのうちプラマーナシッディ章は、自比量章に対する著者の自註がなければ、マノーラタナンディンの試みたように、この書の第一章に置くのが本来の順序であつたろう。

* 自比量章の Kārikā 220, 225, 226 (Malvania ed.) 等は本章の解脱論の内容を簡潔に要約している (四諦説を仏教の根本テー

ダルマキールティの主著・「プラマーナヴァールツティカ」〔量評釈 (Pramāṇavārtika)〕に対するマノーラタナンディンの註釈 (Pra. vā. Vyti) を書き写したヴィブーティチャンドラは、写本の余白に覚え書きした中で、「プラマーナヴァールツティカ」を、先学デイングナーガの「プラマーナサムツチャヤ」〔量集成〕に対する評釈とし、中でもプラマーナシッディ章を、「プラマーナサムツチャヤ」の礼拝頌 (namaskāraśloka) の前半行中の仏陀・世尊の徳称について評釈したものと云っている。

* Pra. vā. Vyti-Parīṣiṣṭa 516, 1-2 521, 11-12.

尚ヴィブーティチャンドラは、ダーナシラと共に、仏教学派最後の碩学シャークヤシリパドラに随つて入蔵して、写本を残した。羽田野教授「Kāsmīra-mahāpaṇḍita “Śakyaśīrībhadrā” (文化第二十一巻第五号) および R. Sankriyāyana's Bhūmika ad Pra. vā. Bhāṣya (TSWS. Vol. 1) を参照。

一般に「評釈 (vārtika)」とは、主體的に論考する解説の

ぜとし、無明なる有身見から諸過失が生ずると見、因の断滅を説く）一方、自註の 72: 29-73, 1 (Malvania ed.) ではその詳論を次章に譲っている。

そこで、把握の遅れているこの章の概括を報告し、その意義を解明したい。

この書の議論の進め方は、幾つかの主題の定義や評釈を行ないつつ、他学派を批判し、関連する諸々の問題を拾って論考してゆく方法である。プラマーナシッディ章の場合、ディグナーガの述べた仏陀の五つの徳称——「量なるかた (pramāṇabhūta)」、「衆生の利を願うかた (jagaddhīṃsin)」、「教師 (śāstrī)」、「善逝 (sugata)」、「救主 (tāvīn)」——を主題としながらも、

* この部分の相応箇所は Frauwallner (Asiatica, Festschrift für F. Weller S. 143) Nagatomi (JAOS, Vol. 79 p. 266) 木村 (論集第二号五十八—六十一頁) がおよそ一致して指摘した。

結論を先取りすれば、その内実はダルマキールティの再編・体系化した仏教説そのものとしての解脱論を以って評釈するものである。従つてこの章の重点は、諸徳称の評釈である前半の宗教論よりもむしろ、解脱論を展開する後半に在ると言うべきである。そこではあの四対の原理、「苦」、「集」、「滅」、「道」の四諦を主題として議論を展開している。

しかし最後に再びその解脱論による評釈によつて世尊の量

性を総括しており、章名たる「(世尊なる) 量の証明 (pramāṇasiddhi = bhagavapramāṇasādhaka)」によつても、〈量〉なる学的概念によつて、宗教的感情を論理化する宗教論がたてまえとなつていることが理解される。

* Pra. va. Vṛtti-Parīśīṭa 518, 20-519, 4 521, 5-13を参照。

従つて総主題は、プラマーナサムッチャヤ・礼拝頌冒頭の徳称である「量たるかた (pramāṇabhūta)」であり、解脱論によつて評釈された余の四徳称も知慧と慈悲を示すものとして、世尊なる量を証明することになる。このようにして pramāṇabhūta なる呼称は、本来の認識論的量説を離れて、宗教論的量説に移行する機会を、ダルマキールティに与えた。

総主題たる〈世尊即量〉説の対論として、正理学派とミーマンサー学派の宗教論が、批判の対象としてとりあげられ、最後の総括と共に主題に入れば、この章は結局十二の主題を持つた節に、まず分類し得る。

そして主題に関連して展開される付随的な論議（しかし内容上はしばしば主題よりも重要なことがある）を、主題を扱つた節の番号にローマ字母を加えて分類すれば、新たに十五の変題を扱つた節が加わる。この十二の主題と十五の変題を持つた二十七の節を Pramāṇavārttika-Karika (JBORS, Vol. 24 Pts. 1-2 Appendix) の番号によつて表示し、その内容を概括すれば、次の如くである。

(1) 量の定義 (K. 1a)

認識論的に量 (pramāṇa) を偽ならざる認識 (avisaṃvādi-jāna) と定義し、偽ならざることは認識対象の作用 (cārthakriyā) 性によつて検証されること⁹⁰。

(1 a) 言語認識 (K. 1b-2)

言葉を対象とする認識 (śābdajāna) は、話者の意思 (vākṛtyāpāra = vivakṣā) が聞き手に伝わるという限りの、限定的な機能のみに真实性を認める。

(1 a) 認識論概説 (K. 3-6)

日常生活における認識は、識 (vijñāna) が現下の対象に順じて表象 (ākāra) を持つことによつて成立する。一般的〔抽象的〕ならざる対象自身の相 (svakṣaṇa)⁹¹、或いは未知の境 (avijñātārtha) を明らかにするのが量であるとも定義される。日常認識は真实性が作用性によつて検証される前の段階を以つて対象取捨という日常活動の基 (pradhāna) と為されるので、習慣の上でのみ真実 (pramāṇyam vyavahareṇa) とされる。

(1 c) 世尊が量であること (K. 7-9)

これより一転して、宗教論上の量の定義に移り、世尊も同様 (tadva) 量であると提唱する。bhūta の語を加えて呼ばれるのは、所量・量果〔知〕とも無常であることによつて量も無常だからである。即ち-bhūta を「(量として) 生ぜざるかたし無常なもの」と解釈せしめる。

(1) 正理学派の神の論証の批判 (K. 10-16)

* 前巻にて報告済み。ただし第十五—十六偈の解釈中 (牛) を (go) とし、「話者の意思に依拠するから」と訂正。尚この部分の独語訳が Gerhard Oberhammer, Zum Problem des Gottesbeweises in der indischen Philosophie (Numen Vol. 12 Leiden 1965) に行なわれているのを知り得た。この論文は Trilocana 等の正理学派が、神の証明に対するダルマキールティの、外遍充的論理による批判に対処して、内遍充的論理の構築に向つたことを明らかにしている。その論理学的な意味については、同教授 Der Svābhāvika-Sambandha, ein geschichtlicher Beitrag zur Nyāya-Logik (WZKSÖ. Bd. 8) を参照。

(1 a) 論理と言語 (K. 17-20)

前節の論理学的批判の延長線上に、論理を構成する言語の問題が論ぜられる。因辞は対論する双方が共通に概念を認め得るものでなければならぬ。覚 (buddhi) 等の非精神を言う数論学派の証因たる (生起性 (utpattimativā) や、樹木は精神〔靈魂〕を有すると言ふジャイナ学派が証因とする (剥皮による死 (amarāṇa) 等を例示して批判する。

(1 b) 神・作因説の批判 (K. 21-28)

第二節の論証の背景になつてゐる、神 (īśvara) を世界の原因 (kāraṇa) と見る信仰に対して、その矛盾を種々指摘する。神の如き常住にあらざる、刹那滅の個有相を持つものの

み作用能力があるとの観点に立つて批判している。

* パーシユパタ派の見解に対するものであろう。Nyāyaku-
sumāñjali (Kāshi ed.) 16, 1 Bodhani et Prakāśa ad hoc 参
照。サーヤナ・バーダウワの引用する同派の神学について Hara,
Minoru, Nakulīśa-Pāsupata-Darśanam (Indo-Iranian Journal
Vol. 2) を参照。

(三) ミーヤーンサー学派への聖言量批判 (K. 29-33)

《世尊即量》説の対論として、ミーヤーンサー派の《ヴェ
ーダ即量》説を批判する。苦なる生より解脱せんと願う衆生
にとつては、苦滅の道を示すものが量なのであつて、無意味
な超感官知を示すものではない、と。

(四) 心相統の立証 (K. 34-62)

宗教論的に世尊が量であることを立証するものは、衆生を
苦より救わんと願う慈悲 (karuṇā) であるとし、第二の徳称・
jagaddhītaisin によつて第一の pramāṇabhūta を推知せし
める。そして慈悲は心の修習 (abhyāsa) によつて顕現すると
し、心を身体中的作用と見るローカーヤタ派に対して種々その
矛盾を導びき出して示し、以つて心は過去の心から生ずると
いう心相統説を定立する。心の修習の有効なことがこれによ
つて保証される。また、識は無常な身体に属すると説いたア
ーガマに対して、身体は身識の対象として、身識を介して心
の助成因 (upakārin) と成ることを言つたものと弁論する。

(四 a) 因なき生滅 (K. 63-72)

身体と心の間に所依・能依関係 (āśrayāśritabhāva) が無い
ことを、一般に有 (sat) の刹那生滅に、何らの所依——因
——も要しないことの説明によつて示し、結局身体は、心が
同じ場に相統する上の共働因 (sahakārin) ——思業の余薫
(vāsanā) と共働する——にかなり得ないとする。勝論学
派の和合や和合因 (samavāyīkāraṇa) 等の概念もこれによつ
て斥けられたとする。

* 生滅に因を要しないという、経量部存在論の深化によつて、
刹那滅性無常性の論証の為に《存在性 (sattva)》を自性因とす
ることができた。自比量章自註に見られるそのことについて
Ernst Steinkeller, Die Entwicklung des Kṣāṇikatva-nā-
nam (Beiträge zur Geistesgeschichte Indiens, Festschrift
für E. Frauwallner) S. 365f. を参照。

(四 b) 心相統説の続行 (K. 73-83)

風質 (vātaprakṛti) 等の平衡による貪愛 (rāga) 等の心作用
の増大は、先に見た如く、心が身識を介して身体を内境とし
て反応したものとし、身体が心の因であることを否定する。
過去の思業が未来の心を決定し、特に我への渴愛 (snaha) が
行力 (saṃskāra) となつて、次の生に転ずるとする。

(四 c) 正理学派への有支説批判 (K. 84-89)

身体を全一者〔有支 (avayavin)〕と見れば、手足等の別異

の運動はあり得ず、極微 (paramāṇu) の結合も斥けられて、正理学派自身の知覚説 (感官・対象等の接触とする) も成立しないことになろうとして、正理学派の「全一者」なる概念をも付随的に批判する。

(四 d) 勝論学派形而上説の批判 (K. 90-102)

諸極微の (結合 (samyoga) という徳 (guṇa) を持つ乳酸等に更に味・香等の徳が加わることは無い筈だとして 徳に徳が和合することは無いと説いている勝論学派の矛盾を指摘する。有支説に続いて極微積集説を批判したものである。ダルマキールティの認識論によれば、自身の個有相を持つ対象を、分別知によつて一般的差別的に把えるから、ひとつの対象に対して「一頭の白い牛が歩む」等と、様々の観念と言語表現が可能となる。も徳の表現をこのように見る。

* 各個有の対象を否定 (vyāvṛtti = apoha) 的に把えることによつて観念と言葉が仮構されると言うアポーハ説について Pra-vā-Savāṛtti (Malvania ed.) 16, 3-18, 31 20, 9-21, 3 を参照。

(四 e) 心相統説の続行 (K. 103-119)

ここでも種々の帰謬論法によつて、心の因は身体に非ず、過去の心であることを論じ、特に我への渴愛という思業の余薫が次の生を引くことを説く。

(四 f) 自性清浄心と修習 (K. 120-131a)

心相統 (citasantāna) の定立によつて心の修習の有効性が

保証されたが、ここでは更に心の本質 (svabhāva) が、本来清浄なものであつて、憎悪 (dveṣa) 等の垢れを修習によつて払拭すれば、以後は自ずから (svaśaśna) 慈悲等の徳が持続して顕現することを説く。

(五) 世尊の「教師」性 (K. 131b-138)

ディガナーガの述べた第三の徳称を次のように評釈する。修習によつて慈悲を体得した世尊は、衆生の苦滅の方策 (upāya) に努める。かくして苦と苦の因、苦滅と苦滅の因を知る世尊は教師 (śāstṛ) と呼ばれる。我々は教師の教え (śāśana) を記した教典 (śāstra) と論理 (yukti) によつて、我への渴愛 (苦因) を断滅する無我見の修習 (苦滅の因) を学ぶべきだとする。

(六) 世尊の「善逝」性 (K. 139-145a)

ディグナーガが自註で述べた善逝 (sugata) の三義を、ダルマキールティの解脱論によつて評釈する。(イ) 無我見を体得したから「称讃されるもの (prāśasta)」であり、(ロ) 我見を捨て、苦なる生の因たる渴愛を離れたから「不退転 (apunarāṛtti)」と言われ、(ハ) 業の果としての身・口・意の行為の不完全性をも払拭したから、「無余 (niḥśeṣa)」と言える、と。

(七) 世尊の「救主」性 (K. 145b-146)

救済 (tāra) とは、自身の見悟した四諦を明らかにし、苦

から解脱する道 (marga) を説くことである。従つて世尊が救い主 (tāyin) であり、かくして、宗教論的には世尊が量であること〔すなわち最初の徳称・pramāṇabhūta〕が理解される、とする。

(八) 「苦」の原理 (K. 147-176a)

かくして量たる世尊の知慧とされる四諦の各々を主題とする解脱論が、これより詳論される。輪廻する身心のあつまり〔諸蘊 (skandha)〕は苦 (duḥkha) であるが、これは貪愛・憎悪等の心を修習した結果である。この苦は身体の風質等の平衡〔順調〕・異和〔不順〕とは関係しない。心の因は心なのだ、と。

(八 a) 苦諦の四相 (K. 176b-179a)

苦なる諸蘊は我への渴愛等の過失ある心によつて引き起されたものであり、無常、苦、空、無我なる苦諦の四相もこのことから理解される。

(九) 「集」の原理 (K. 179b-190a)

苦なる輪廻の原因はかくして生への欲望 (bhavaṃśoḥa) であり、中でも我への渴愛は無明と業よりも決定的な要因である。

(十) 「滅」の原理 (K. 190b-205a)

苦に原因がある以上、因の断滅によつて苦も滅し得る。その際、本能的 (sahaja) な自我意識 (svatvaḥi = aham iti pra-

tyaya) は、行道論で言う修道において断滅しなければならぬ、困難なものであるが、常住不変の我 (ātman) を認める学派と異なつて、無我の立場では、転換は可能である。

(十一) 「道」の原理 (K. 205b-211a)

既に、教師の教えは苦滅の道の修習を教示するものであると言つてきた。すなわち無我見の修習によつて、人間存在の所依たる心は、染汚から清浄へと転換する (parivṛti) ののである。

認識論的に言えば、そのような心識は、対象を無常、苦、空、無我なるものとして、如実に把握することができ、もはや錯乱は生じない。元來心は光輝く (prabhāsvara) ものである、煩惱の垢れこそ外来 (āgantva) のものだから、後者を滅すればもはや退転することはない。

(十一 a) 我愛と輪廻 (K. 211b-251a)

貪愛・憎悪等の過失は、我見 (ātma-graha) という根本原因に由来するものだから、定義上はともかく実際には、諸過失 (dosa) は混然一体として働いている。我見は無明 (avidyā = moha) と言われ、空観 (śūnyatā-dṛṣṭi)・無我見なる知慧の対品である。従つて後者の体得によつて諸過失は根絶される。

勝論学派や数論学派の如く〔我〕を構想すると、自他を弁別し、愛・憎を起して、結局諸過失を作り、解脱は不可能である。〔我〕を認めて渴愛のみ厭離するなどは矛盾している

し、苦の修習のみで解脱は不可能なこと、ヨーガ行者の如くである。

(十一b) 無我と解脱 (K. 251b-270a)

苦の修習を世尊が言つたのは、世のできごと (saṃskāra) 一切が縁によつて起り (pratya-yotpatti) 苦であることを知らしめ、無我見へ導びくためである。アーガマで無常から苦、苦から無我を説く如くで、無我見によつてのみ解脱は可能である。不可視力 (acīśa) を考える勝論学派等の言う祭儀 (dikṣā) などは解脱に何ら関係しない。

(十一c) ジャイナ苦行説批判 (K. 270b-280a)

このように苦の生の根本原因である我見を断滅することが解脱に到る短絡である。しかるにジャイナ派は苦行 (tapas) に努め励む (śram) ことによつて業を享受し、以つて業の滅尽をはかるが、諸業は多様であつて、苦行のみが業の果に相当するものではないし、業の因の断滅を期しない限り業は無限に漏入することにならう。因を減して果のみ残存する場合、今生のみ過失なく (anagha) 過すのである。

(十二) 世尊の量性の総括 (K. 280b-286a)

以上の如き解脱論によつて評釈される世尊の諸徳性によつて、逆次にも世尊の量たることが理解せしめられる。このような道の教示による救済 (tāra) の事業によつて善逝 (sugata) であることが理解され、それゆえ教師 (śaṣṭi) であることが

知られ、それを以つて慈悲あるかた (jagaddhīraisin) を推知し得る。かくして見悟した四諦を衆生に知らしめるゆえに、世尊が量たるかた (pramāṇabhūta) であることを結論し得る。

また認識論的な量の相も具えている。四諦を見悟した知慧そのものがすぐれた現量知であるし、比量の面でも、アーガマに「そも生起せるものはすべて滅尽の法を持つものである」等と、大前提の遍充式を述べて、無常性を証明する明晰な因を示している。そのような意味でも世尊は量である、と。

* このアーガマの句を、無常性を証明する自性因を示すものとして扱っていることについて、第四 a 節の註記を参照。典拠として Pali Dīgha Nikāya (PTS. ed.) Vol. 1 110, 12-13 Mahima Nikāya Vol. 1 501. 7-8 等を参照。

以上に涉つて概括してきたように、十二の主題と十五の変題を持つプラマナーシッディ章は、前半において、仏陀・世尊が量であることの証明を、ダルマキールティの体系化した解脱論で評釈した諸徳称によつて行なっている。この証明は最後にも確認する。章名に鑑みても、仏陀を絶対者 (bhagavat) として仰ぐ宗教的感情を、「量」という学的——認識論的——概念によつて論理化した宗教論が、この章のたてまえ上の目的となつて理解されることが理解される。

そして量たるゆえんのうちの知慧の根本を四諦の知と見てそれらを主題に、後半で詳細に解脱論を展開している。生が苦であることの措定は多くの学派に共通しており、それからの解脱が形而上説と連関して好んでとりあげられたテーマであつた。しかしディグナーガにおける論理学を含む認識論の体系の発展の中で、実践理論としての瑜伽行・唯識説は解消されてしまつた如くであつた。ダルマキールティはそのことを自覚して、この章で仏教説そのものとしての解脱論を体系化し、他学派との鋭い対論と共に詳細に論じたのである。

換言すればこれは仏教内諸思潮の再編成であり、ダルマキールティ自身の把握した仏教解脱論のもとにそれらを止揚し、論理的な強化を加えて、以つて他学派に拮抗せんとしたのである。すなわち、苦と苦の因〔集〕、苦滅と苦滅の因〔道〕を説くものとして、仏教説即解脱論であることを示し、その根本テーゼを無我性（*nairātmya*）の体得とする。解脱の道を苦因たる我愛を断滅するための無我の修習にありと見ることに基本となつている。

これに、心の修習（*abhyāsa*）を有効とし、かつ輪廻の実相を説明する心相続（*citasantāna*）説と、修習の果を更に保証する心性本浄〔煩惱客塵〕説が加わる。道の修習によつて所依は転換し（*āśrayaṇa parivartate*/ K. 205）、心は本来光輝く清らかなもので、くもりは外来の原因による（*prabhasvaram*

idam cittam prakṛtyāgantava mala/ K. 208）と説いて、彼が経量・瑜伽行派と呼称されるゆえんの一面をよく示している。と言うよりはむしろ、論理学〔比量〕・認識論〔分別知を含む現量説〕という新しい学的領域の背後にあるべき宗教論のために、諸思潮を止揚した解脱論を構成したと見るべきであらう。

現世主義派、勝論学派、正理学派、数論学派、ミーマンサカ、ジャイナ等との討論に見られるように、他派への拮抗のために、仏教説としても合理的に再編強化した体系が必要だつたと見られる。

このような内容を持つプラマーナシッディ章によつて、プラマーナヴァールツティカはすぐれて仏教学派の、「量の評釈」となることができたのである。

* 本稿で総括した研究は、特に実践理論に関心を寄せたシャークヤシュリーバドラがチベットに伝えたプラマーナヴァールツティカが、解脱の道（*thar-jam*）を説くものとして流布した（羽田野教授「チベット仏教学の問題」文化第十八巻第三号）ことのゆえんを明らかにすることができた。

尚 Tilmann Vetter, *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti* (Wien 1964) が、プラマーナヴァールツティカの幾つかの議論を任意に概説しており、本稿と比較しながら読まれたら興味深いと思われる。