

TSP における影像説の一断面

—TSP におけるアートマン説批判(IV)—(4)として—

内 藤 昭 文

本稿は、ミーマンサー学派のアートマン説を直接批判するに当たって、その前段階として主に認識論的な問題を中心に Kumārila に詭弁的な反論を許さないために布石ともいふべき批判を行なっている論争 (K. 241~K. 263) の中心課題である影像 (pratibimba : chāya) 説に焦点を当ててみたい。特に、推論式でもってその影像説を批判する K. 259 を中心に考えたい。

I 論争の概略

まず、その K. 259 までの論争の概略を紹介して、影像説に潜む問題を整理してみたい。拙稿(10¹)で述べたようにミーマンサー学派のアートマン存在論証は、アートマン常住論証に裏打ちされたものであり、その常住論証は知識 (buddhi) の常住論証の転用されたものである。この論証を支えるものは、「アートマンと知識の両者は知性 (caitanya) を本性とし、知識はアートマンの一形態である」とする学説である。これに対して、仏教徒の批判の基調は「アートマンの本質である知性が常住・単一であるならば、知識も常住・単一なものになってしまうが、ミーマンサー学派は知識が常住・単一であるとは認めていない (K. 241)」ということである。Kumārila は「眼等の作用という点で、作用が刹那滅であるから知識は刹那滅である (K. 246)」ことを認める。しかし、知識の刹那滅なること、即ち「知識の多様性 (bheda) は、対象の区別にもとづく (K. 242)」のであり、知識自体が刹那滅なのではなく、あくまで「再認識があるから、知識は常住である (K. 247)」と説く。つまり、「ツボの知識は象の知識と同じである」とは一般的には認めない。それは、知識がツボと象という対象の相違によって区別されているからである。しかし、「昨日ツボを見た知識と今日象を見た知識とは同じである」というように、対象による知識の区別はあっても、「知識の再認識が成立する (K. 248)」というのである。ここに、「知識の常住性が成立する」というのである。

これに対して、「知識が常住・単一であるならば、どうして対象を順次に認識するのか」という批判がある。そこで、Kumārila は「火は常に焼くことを本性

としているが、火は可燃物だけを焼き、しかもその可燃物が近接した場合にのみ焼く (K. 243)」と説いている。即ち、「知識は常に知ること (bodha) を本性としているが、その知識は知覚可能な対象のみを認識し、しかもその対象が近接した場合にのみ認識する」というのである。これは、能力的要素からの理論であるが、Kumārila は別の観点から次のような譬喩を説く。それは「よく澄んでいる鏡が現前に置かれた対象の影像を映す (K. 244)」ように、「アートマンが諸感官によって把握された色等の対象を認識する (K. 245)」というのである。これが影像説とでも呼ぶべき理論である。この影像説を考えてみると以下の問題点がある。

- ① 鏡が対象の影像を映すことが、アートマンが対象を認識することであるのか。即ち、影像の認識が対象の認識であるのか。
- ② また、対象とその影像の関係はどのようなのか。
- ③ 鏡の譬喩のように、「アートマンが対象を認識する」という場合に、知識の役割というか、その存在の意義はどのようなのか。

II 影像説の理論と矛盾

拙稿(9)でも触れたように²⁾、影像説は ŚV : śabdanityādhikaraṇa と密接な関係がある。その K. 179, a-b~K. 191, a-b において展開される論争が、TS : K. 2214~K. 2224 においても紹介され、批判されている。この ŚV の対論者は「影像は鏡等や対象なる事物とは別個の實在 (vastv-antara) である」という影像實在論者 (説一切有部か?) である。この点を踏まえると、Kumārila は影像非實在論者であるように思われる。しかし、Kumārila はこの対論者に対して「まず、水面に輝いている太陽の光にもとづいて、眼から発光する光が〔水面に〕反射して、まさに〔實在する単一の太陽〕自体の場所に、容器に応じて形が種々なる太陽を多様に把握する。その場合に、どうしてこれ (影像) が多なるもの (多なる實在) であろうか (ŚV : śabdanityādhikaraṇa K. 180, c-d~K. 182, a-b)」と反論する。この言明を見る限り「影像を認識することは實在する事物を認識する」ことであり、影像の認識も所縁を有することになる。事実、Śāntarakṣita らは Kumārila の学説をそのように紹介している (TS : K. 2079, a-b)。

したがって、上記の問題点の①と②に関しては、影像は實在の事物と別個に存在するものではなく、影像の認識は所縁を必要とするので、影像という単独の實在物を認めないということになると思われる。つまり、影像とは、外界対象そのもの、即ちその本性である。したがって、「対象を認識する」ということは「対

象の影像を認識する」ということに他ならない。これは、外界実在論にもとづく有形象知識論にもとづくものである。Śāntarakṣita らもこの点を押さえてミーマーンサー学説では「形相 (ākāra) は知識 (buddhi) にはなく、外界対象の本性である (K. 252, a-b)」と確認する。この形象は、〈影像説〉における影像に他ならない。これに対して、無形象知識論でしか確立しない知識の自己認識 (svasamvid) と関連させて批判している (K. 252, c-d)。

しかし、Kumārila の知識論は、ŚV: śūnyavāda 等によれば、知識の誤謬論と密接な関係にあって独自の理論を展開するとされる³⁾。そこでは、「形象は外界に実在するものであり、知識はただその形象を映し出すのみである」のである。これが、〈影像説〉の理論でもある。また、この意味で感官等に欠陥がなければ、知識は真であると言える。しかも、同じ実在論的知識論でありながら、ニヤーヤ学派のそれとは異なる。即ち、知識は「直接知覚の対象ではなく、その存在は推理されるのみである」という。無形象なるものは認識できないのであり、知識が直接知覚されるならば知識が有形象であることを認めなければならなくなるのである (ŚV: śūnyavāda K. 232~K. 233)。しかも知識が直接知覚されない理由として、「知識は刹那滅であるから別の知識が生じるまでは存続しない (ŚV: śūnyavāda K. 149~TSP ad K.241)」とも言う。しかし、「知識が次の刹那まで存続しない」ということは「形象、即ち影像の映った知識が次の刹那まで存続しない」ということであり、知識が認識できないように、その知識に映った影像をも認識できないと考えられる。したがって、その影像の映った刹那滅な知識を認識するために常住なアートマンの存在が必要なのである。

さらに、「形象、即ち、影像は外界に実在するものであり、知識はただその影像を映し出すのみであり、その映し出された影像をアートマンが認識する」という構造が〈影像説〉の理論であるとすれば、認識対象は外界対象の本性である影像 (= 形象)、認識主体はアートマン、認識手段は知識ということになる。しかし、このアートマンと知識の関係については、「アートマンは知識の在り方として認識主体である (ŚV: śūnyavāda K. 68)」とも、「知識はアートマンの一形態である (ātmavāda K. 130)」とも言われ、知識とアートマンは別個ではないことが力説される。Kamalaśīla もミーマーンサー学説を二元論に立脚するサーンキャ学説のように「知識とアートマンを別個のものであるとは認めない (ad. K 222)」と紹介している。この意味では、〈影像説〉の構造は「知識 (認識主体) が知識 (認識手段) に映った影像 (認識対象) を認識する」とも言える。しかし、これで仏教徒

の知識の自己認識の理論との相違は、影像が外界対象の本質である点以外にはない。つまり、前述のように、影像の認識は外界対象の認識に他ならないという点でしかない。

ここで〈影像説〉の構造を整理してみると、「認識対象は外界対象であるが、その対象の本性である影像が知識に映る。影像を映す知識はその区別により刹那滅である。しかし、影像を有しない知識は常住であり、形象を有しないから直接知覚されない。その知識に映った影像を、アートマンの認識主体という在り方の、即ち一形態である知識が認識する。しかしながら、それでは再認識（或は自我意識）が成立しないので、究極的には常住なアートマンが認識主体として存在する」という具合いであると考えられる。

このように、上記のように誤謬論と関連して展開される Kumāṛila 独自の知識論においては「知識は刹那滅である、即ち無常である」と説く。しかも、「知識の刹那滅性」は知識を認識主体とする仏教徒の無我論への論難の基調であり、過去と現在の認識主体の同一性（再認識）は刹那滅な知識のいかなる理論でもって説明できないとし、その再認識を説明するためには常住なアートマンの存在が必要であると主張するのである。したがって、アートマンの常住性論証のために転用される知識の常住性論証の「知識」は、実に曖昧な詭弁的なものであり、常住であるとも無常であるとも説かれていることになる。即ち、影像説で鏡に例えられる知識には刹那滅性と非刹那滅性という矛盾する属性があることを認めていることになる。

III 影像説批判

以上のような矛盾を含んでいるのであるが、「単一なるものに矛盾する属性があることは不合理である」という常套手段的な批判を行わず、K. 259 における推論式による影像説批判は、ŚV: śabdānityādihikarāṇa に見られるオーソドックスな影像説批判 (K. 185, c-d~K. 185=TS: K. 2218~K. 2219) と同間接的には関係するも若干異なる。その推論式は、

《主張》鏡の表面は常に影像を映さない。

《論証因》①常住であるから。②部分を有さないから。③常住であるので、区別を有さないから。④物質的には同じ場所に存在しえないから。
である。この内、論証因②と③の「区別を有さないから」とは偈中の〈nirvibhāgata〉を Kamalaśīla が2通りに解釈したものである。さらに、註釈して論証因①

と③は非刹那滅(常住)である場合、②は刹那滅(無常)である場合、④は刹那滅の場合も非刹那滅な場合もどちらの場合でも、この推論式が影像説批判となりうることを論述している。つまり、〈影像説〉で鏡に例えられる知識が、前述のようにミーマーンサー学派において常住であるとも無常であるとも不明瞭で曖昧なことをそのまま容認して、そのどちらの場合であろうとも「鏡が影像を映す」ことがありえないと批判するのである。まず、論証因①と③の場合は、常住であるので鏡に影像が映っていない状態から映った状態への変化がありえないから、両者に区別がないことになり、「鏡は常に影像を有するものか、或は影像を離れているものかのどちらかとして見られる (K. 258)」と言うのである。

次に、論証因④は一見して分るように、AKBhの第三世間品 K. 12, a において Vasubandhu が経量部説に立って大衆部等の中有否定論を批判する際に有部の影像実在論を批判するために用いる4つの理由の中の有名な第1番目の理由である。つまり、「鏡と影像の2つの構成要素が異なっているので、鏡の構成要素から成る同じ場所に影像の構成要素は同時には存在しえない (p. 407, 4~5)」と言うのである。しかし、この論証因は「異なった2つ構成要素から成るものは同時には同じ場所に存在しえない」ことの批判であるが、我々は現実にはそのように同じ場所に存在するかの如く認識する。即ち、この批判は従来から指摘されているように、影像の知識の迷乱性への批判であり、影像の非実在性の批判でない。

また、論証因②に関しては Kamalaśīla は「井戸の中の水の場合のように、鏡の表面にある影像が認識される。しかし、鏡の表面は〔井戸の場合〕より密接な部分で構成されているから、部分、即ち隙間はない。したがって、〔鏡の表面に影像が認識されることは〕迷乱である (ad. K. 259)」と註釈している。この論証因は上記の AKBh の第4番目の理由と対応する。AKBh では「鏡の表面は〔月と〕別個の場所にあつて、まさにその別個の場所である鏡の表面中に月の影像が認識される。井戸の中に水があるように。そして、それ(月の影像)がそれ(鏡の表面)に生じる場合、〔月の影像と鏡の表面は〕別個の場所に認識されない。したがって、それ(月の影像)は如何なるものとしても存在しない (p. 408, 4~7)」と言われる。つまり、鏡の表面中の月の影像の知識は迷乱であると言うのである。

さらに、影像の知識が迷乱なることを述べて後に、AKBh ではそのように「鏡の表面に影像が認識されることは諸法の能力の違いであり、その違いは不可思議である (p. 408, 7~8)」と結んでいる。TSP も同様に影像の認識が鏡の表面において起こり、壁等において起らないのは、諸法の「不可思議なる能力の相違による

(K. 262)」と論述している。このように、AKBh の影像實在論批判を受け継いで、TS と TSP はミーマーンサー学派の〈影像説〉の曖昧な矛盾する学説を的確に押さえて、刹那減なる場合でも非刹那減なる場合でも、鏡における影像の譬喩が不合理であると K. 259 の推論式で批判しているのである。

補 記

さて、上述の論証因②の所で触れた「井戸の水のように」という喩例であるが、PV : Pramāṇasiddhi において、「物質的形態をもつものが他の物質的形態をもつものに侵入することはない。不可侵入性の故に」という論難に対して、「〈1〉しかし、物質的形態をもつものであっても、あるものは微細であること (tanutva) にもとづいて、ある〔別の〕ものに〔侵入することを拒む〕能力をもっていない。例えば、水のように。〈2〉或は知覚されないからとて、〔中有の身体は〕非存在なわけではない (K. 83)」と Dharmakīrti は答えている。註釈によれば、「ツボに対する水のように」ということであるが、先の論証因②の場合と同じ論旨であると考えられる。この言明は、見ての通り中有否定論者に対する批判であり、TS 及び TSP 中有否定論者批判を行なう第22章もこのPVの言明にもとづくものであるとされる(生井智紹著「TSにおける〈心身〉の問題—後期仏教徒による Bārhaspatya 批判 [VI-2]」『密教文化』第157号、昭和62年1月参照)。しかし、その第22章の論旨はそのPV K. 83 の〈2〉、即ち「単なる非知覚によって、中有の存在を否定する論理」の否定を通して中有否定論者を批判しているだけであり、K. 83 の〈1〉の言明には関せず、無視された形になっている。

さて、AKBh の中有非實在論者は「生有と死有の間には断絶があり中有を認めないのは、鏡の中に影像が生じるが、その場合に實在物と影像の間に断絶があるようなものだ」と説く。一方、中有實在論者は「影像は非實在であるから、生有と死有の間の相統の譬喩とはなりえない」と批判する。しかも、中有實在論証には教証しかなく、「中有は極めて微細であり、通常の人間には知覚できない」という立場でしかない。この点が、ŚV : ātmavāda で論難され (K. 62~)、先の PV の言明から TS の第22章へというような論争の系譜となる。少なくとも、影像非實在論証による中有實在論証は、影像非實在論に立脚する Kumāṛila の中有實在論否定による常住なるアートマンの存在の要請と対立するものである。この両者の間に、中有を認めながら影像實在論者である衆賢の影像實在の理論「同取理」と「影像は極清妙なる物質である」という規定が関連するように思われる。特に、影像の「極清妙」という規定は前述の論証因②と③の論争内容や PV : K. 83 の〈1〉の言明と相応するように思われる。そこには、AKBh を批判した衆賢と Kumāṛila の論争という (Śāntarakṣita らに大きな影響を与えた Vasubandhu と Dharmakīrti との両者にとって最大の論敵者間の論争の可能性という) ことも加味され、影像實在非實在をめぐる問題と中有のそれとの関係を考える必要があると思われ、それらを包括した論争史を整理してみたい。

- 1) 「無我説をめぐる寂護・蓮華戒と Kumāṛila の論争点」(『龍谷大学大学院紀要人文科学』第8集、1987年)
- 2) 「TSP におけるアートマン説批判(IV)」(『印仏研究』35-1、昭和61年12月)
- 3) このことに関して、詳しくは若原雄昭「知識の真偽性 外界をめぐる論争の一面」(『南都仏教』第49号、昭和57年12月) 参照。

<キーワード> 影像説, pratibimba, Kumāṛila, TSP.

(龍谷大学非常勤講師)