

## シャーンタラクシタの自己認識論とシャーキャブッディ

——有相無相唯識説と形象眞実虚偽論の区分の基準——

森 山 清 徹

〔抄 録〕

シャーキャブッディの *Pramāṇavārttika* 注 (PVTŚ) より次のことが知られる。有相唯識、無相唯識とは勝義として所取能取 (二取) の眞偽を基準とするに対し、二取を迷乱の種子による故、偽とする無相唯識に勝義として青などの形象の眞偽を基準とする形象眞実論、虚偽論がある。したがって、有相無相唯識説と形象眞実虚偽論は区分されなくてはならない。シャーキャブッディは二取を遍計とし無二なる自己認識論 (無相唯識説) を主張し、かつ青などの形象を眞とする形象眞実論を唱える。この見地は、世俗としてシャーンタラクシタの自己認識論にそのまま継承され、他方、カマラシーラは *Madhyamakāloka* において世俗として有相唯識の見地からシャーキャブッディの無相唯識すなわち無二なる自己認識論を引用、批判する。これはジュニャーナガルバの方法の踏襲と見られる。他方、勝義としての吟味からはシャーキャブッディの形象眞実論も一、多の点からシャーンタラクシタらにより批判され、さらにデーヴェンドラブッディを論難するシュバグプタをシャーキャブッディが批判する理論すなわち青とその知の同体論 (sahopalambhaniyama) から導出される知の同時多論は、ダルマキールティの見解に反し、諸原子により包囲された中央の原子の場合と同じ欠陥を有すると後期中観派により論難される。

**キーワード** シャーキャブッディ、シャーンタラクシタ、自己認識、有相無相唯識、  
形象眞実虚偽論

ダルマキールティ (c.600-660) の自己認識論<sup>(1)</sup>は周知されるが、ここにいう自己認識論とはシャーキャブッディ及びその影響を受けたと思われるシャーンタラクシタ<sup>(2)</sup>の言明から把握するものである。すなわちダルマキールティの所取能取 (二取) の空を説く *Pramāṇavārttika* (PV) III212, 213 をシャーキャブッディはデーヴェンドラの注釈を受け外界を認めず二取を勝義として認める有相唯識説に対し二取を言語習慣 (vyavahāra) とし、それを欠く無相唯識説の見地すなわち無二なる自己認識論の展開により解釈している。これをシャーンタラクシタ、カマラシーラは継承している<sup>(3)</sup>。この二取を離れた自己認識 (無相唯識) とは

知の自性として楽などと同様、青などの形象を真実として認めるシャーキャブッディ自身の形象真実論のことであり、それに対して青などの形象は迷乱の種子により生起する故、虚偽であり勝義として知自体は水晶の如く、いかなる形象によっても染まらないと主張する形象虚偽論がある。したがって、有相唯識、無相唯識とは二取の真偽の問題であり、二取を離れ無二なる自己認識すなわち無相唯識に関して形象真実論、形象虚偽論がある<sup>(4)</sup>。それは青などの形象の真偽の問題である故、二取の真偽に関する有相唯識、無相唯識と形象真実論、形象虚偽論とは区別しなければならない。なぜならシャーキャブッディはそれらの知識論を段階的に吟味し外界を認める無形象知、有形象知から所取能取を欠く無二なる知、自己認識へと導く体系を設けている。それはまたダルマキールティの青とその知の同体認識の確定 (sahopalambhaniyama) に関する解釈と共に新たな展開を見せ、後期中観思想の形成に決定的な影響を与えたものである。このことを以下の手順で考察する。

#### I-1 シャーキャブッディによる所取能取の関係を有する知 (有相唯識) と無二なる自己認識 (無相唯識) との区分

デーヴェンドラブッディは【知が所取能取の二取に区分して顕現するのは迷乱である (PV III212)】を無相唯識の見地から無外境にして二なる顕現 (所取能取) を有した知のみが勝義として存在すると主張する有相唯識説への論難を通じ解説を施している<sup>(5)</sup>。したがって、デーヴェンドラブッディは二取の顕現を迷乱とする理論すなわち PV III212 を無相唯識論として解釈しているといえよう。このデーヴェンドラブッディの見地に沿ってシャーキャブッディは詳細な注釈を施し、続いて【知において二取の空が真実である (PV III213)】<sup>(6)</sup>を注釈する中でその無相唯識を自己認識 (rañ rig pa, svasaṃvedana) として解釈している<sup>(7)</sup>。なお、これに続く PV III214 に関して遍計所執性なる二取を不生とし (無相唯識説)、無二にして依他起性なる自己認識の生起を唱えるシャーキャブッディによる注釈部分も含めカマラシーラは Māl で引用し、有相唯識説の見地から二取を肯定し批判している<sup>(8)</sup>。

シャーキャブッディによる、そこでの知識論を分析すると、まず所取能取の関係を有する知と無二なる自己認識を対比的に論じる際、シャーキャブッディは外境を認める場合にも、認めない場合にも二取はあり得るとし、前者に無形象知、有形象知の二種を、後者にいわゆる有相唯識を配当している。それぞれの特徴は以下の通りである。無形象知には、所取の形象に対して能取である知には対象の形象が存在しない。有形象知に関しては、所取の形象により、それと相似した能取の形象が設けられる。それらは因果関係にあつて時間的には異時である。他方、有相唯識に関しては、単一な知に所取、能取の二分が同時に勝義として存在する<sup>(9)</sup>。無相唯識説 (無二なる自己認識論) では所取能取は言語習慣 (vyavahāra) として認められるが<sup>(10)</sup>、勝義としては存在しない。すなわち二取は迷乱の種子によるとする。これがダルマキールティの PV III213 を解釈するデーヴェンドラブッディ、シャーキャブッディの見地、二取を欠く無相

唯識説と見られる<sup>(11)</sup>。この無相唯識説には、青などの形象を真とするシャーキャブッディ自身による形象真実論<sup>(12)</sup>、それに対して眼病の場合の如く青などの形象は迷乱の種子による形象虚偽論がある<sup>(13)</sup>。したがって、有相唯識が形象真実論、無相唯識が形象虚偽論というわけではなく。二取を欠く無相唯識に関して形象真実論、形象虚偽論がある。したがって、シャーキャブッディの論述からは有外境論として二取の関係を有する無形象知、有形象知、唯識説として二取を真とする有相唯識及び二取を偽とする無相唯識説に形象真実論、形象虚偽論があり、全てで五種の知識論が知られる。これらに下位から上位への批判的段階的克服による階梯をデーヴェンドラブッディ、シャーキャブッディは設けている。すなわち外境が存在するとしても、無形象知によっては対象を把握し得ないので、有形象知、すなわちデーヴェンドラブッディは知に相似性 (arthasārūpya) が認められなくてはならないとする。しかしながら映像としての相似性には所取と能取の完全な一致はない故、二取は迷乱とされる。無外境 (唯識説) の場合、シャーキャブッディは PVIII212 の註釈に於てデーヴェンドラブッディによる〈単一な知において勝義として二形象は不合理である。単一性が崩れるからである (PVP P226b6-7)〉<sup>(14)</sup>を受け、二取を有する知は迷乱 (bhrānti) によるとし、二取は執着のままに言語習慣としての実在であり、単一な知 (buddhi) に二なる自性は真実ではないと論じる<sup>(15)</sup>。このデーヴェンドラブッディ、シャーキャブッディの二諦による二取の解釈は明らかに所取能取を真実とする有相唯識説に対する批判と見られる。シャーキャブッディは二取の関係の上にある無形象知、有形象知、有相唯識批判を通じ二取の非実在を論じることにより自己認識論を展開し PVIII213 の注釈としている。これらは、後に示す通りシャーンタラクシタが二取批判により無形象知、有形象知、有相唯識説を論難し自己認識へと導く MAK16-18 (=TS1999-2001) の直接的な典拠となったと考えられる。

#### シャーキャブッディの自己認識の理論

シャーキャブッディの自己認識論とは、所取能取を欠く無二なる知であり、なおかつ楽や青などを覚知の自性 (bodharūpa) とするものである (PVTŚ P255b4)。その自己認識を他の知、すなわち所取能取の関係の上にある知、無形象知、有形象知、有相唯識との対比の上から描写している<sup>(16)</sup>。すなわち、

(a)自己認識を快や不快などの形象を有する一方、それとは反対の快や不快などの感覚を持たない知、能取を対比させている。ここでシャーキャブッディは、シャーンタラクシタが MAK16 で自己認識と無形象知を対比させる感覚的 (ajaḍa)、無感覚的 (jaḍa) という表現<sup>(17)</sup>が見出されるわけではないが、快、不快という形象の有無により自己認識と他の知を対比させている故、事実上、自己認識を感覚的なものと見、それに対比される能取を無感覚なものとしているといえよう<sup>(18)</sup>。またシャーキャブッディにとり吟味に耐え得る合理的な知とは所取能取を欠く自己認識に他ならないから、自己認識を感覚的なもの (ajaḍa) と見、他方、そこで

は能取<sup>(19)</sup>はそれらの形象をもたないとされる故、無形象知を指示するであろう。

(b)所取能取を依存関係に基ずく仮説、遍計とし、主客 (byed pa po dan las, kriyākāraka, karmakartṛ) と表現する。その際、二取の関係にある有外境有形象知 (sākārajñānavāda) は退けられる。また PVIII212-213 の注釈全体が外界の対象を無とし所取能取を有した知のみを勝義とする有相唯識を論破する文脈にある故、そこでは有相唯識説をも論難し無二なる知へと導いているといえよう。その根拠は、先に示したデーヴェンドラブッディを受けるシャーキャブッディの有相唯識批判は空間的には単一な知に二なる自性は真実ではない、時間的には単一な知に所取能取が同時に存在し得ないことを指摘するものだからである。すなわち有外境有形象知の場合、二取は異時であり、所取に依存する能取も無となる。一方、同時なる二取は主体と客体として相互依存関係にあり、仮説であると論難される。この点が有相唯識批判の要である<sup>(20)</sup>。

(c)自己認識は覚知の自性 (rtogs pa'i űo bo, bodharūpa) を有し所取に依存する能取と呼ばれるものではない、すなわち他によらず自己を因として生起すると規定している。したがって、シャーキャブッディの自己認識論とは所取能取を離れた無二知であり、かつ主客に二分化しない快、不快、青や黄色などの多なる形象と自体なる知である。この自己認識論こそが、シャーキャブッディが後代、チベット宗義書で形象真実論者と呼ばれる所以であろう。このことが以下に示すシャーントラクシタの自己認識論にそのまま導入されていると考えられる<sup>(21)</sup>。

## I-2 カマラシーラによるシャーキャブッディの自己認識論の吟味

上のシャーキャブッディによる二取を離れた無相唯識説としての自己認識論(a)(b)(c)は、カマラシーラにより Māl (P181a5-8, D166a7-b2) において反論者の弁として取り上げられる。またそれに対応する Māl 前主張 (P144a6-7, D134a5-7) には、上の PVTŚ に続く部分 (PVTŚ P252b7-253a1, D205a1-3) が取り上げられる<sup>(22)</sup>。その Māl 後主張における論議の展開は<sup>(23)</sup>、その際カマラシーラはむしろ所取能取を認める有相唯識の見地からシャーキャブッディの無二知なる自己認識論(a)(b)(c)すなわち二取を離れた無相唯識説を論難している。なお、このカマラシーラの見地は先行するジュニャーナガルバとも一致する。カマラシーラによるシャーキャブッディの無二知なる自己認識論の取り上げ方を要約すれば、1) 喜びなどの形象を有する自己認識は所依不成 (āśrayāsiddha) でないこと、2) 3) に関してはシャーキャブッディの主張(b)(c)のまま、所取の形象は一、多の自性を欠いている故、それと依存関係にある能取の形象も無自性であること、及び主体と客体の関係にある知は虚偽 (alika) であるが、他方、自己認識の覚知の自性はそうではない。

これらに対するカマラシーラの論難は次の通りである。1') 二すなわち所取能取の形象を有するものが覚知の自性であるから二取を欠く単なるダルミンは所依不成である。これは、二取を欠く自己認識というものは直接知覚されない非実在であることをいうものであり、覚知の自

性は二取を有することをいっている。二取を有する知こそが実在であり直接知覚されるとシャーキャブッディの二取を欠く自己認識論を論難している。これはジュニャーナガルバ<sup>(24)</sup>が、二取は遍計を自性とするという見解に対し、二取は直接知覚されるところの見地に等しい。2') 主体と客体の関係を虚偽とするシャーキャブッディに対し、カマラシーラは凡夫の知覚経験 (anubhava) に矛盾すると論難する。これは、ジュニャーナガルバが二取は無明の惑乱により起こるとする無相唯識論者に対して知覚経験に矛盾すると有相唯識論を対置させ論難するものに一致する。3') カマラシーラはシャーキャブッディによる二取を離れた覚知の自性を離性とする無相唯識論は執着であると論難するが、これはまたジュニャーナガルバが対論者により夢において外界の対象が存在しなくとも知覚があるように、知は二取を欠くと述べられるに対し、その見地を悪しき執着と論難するものに等しい。さらにカマラシーラは対論者の見地すなわち二取を虚偽とする限り、実際に経験される二取の実在を必然関係すなわち同一性と因果性により証明し得ないと論難する。これはジュニャーナガルバが二取を無明の惑乱による見解、無相唯識論には二取と知に必然関係があり得ないとするものに等しい。このことから、カマラシーラはシャーキャブッディによる二取を欠く自己認識論 (無相唯識説) を論難する際、ジュニャーナガルバによる、二取は遍計を自性とし無明の惑乱による無相唯識説批判を踏襲しているといえ、さらにはジュニャーナガルバ自身、シャーキャブッディの二取を遍計とし、迷乱の種子による見解、自己認識論 (無相唯識説) を論難していると考えられる。

### I-3 シャーキャブッディによる青などの形象の真偽を基準とする自己認識 (無相唯識) の区分—形象眞実論、形象虚偽論

シャーキャブッディの PVTŚ には、青や黄色などは外と内に存在しないから兔の角と同じである、すなわち全ては無であるという論難に対して、知識の対象は内なるものであると語る他なる人々 (所知内在論者, śes bya nañ gi yin par smra ba) の答論が取り上げられている<sup>(25)</sup>。すなわち心、心所と同じ自性をもった顛倒した顕現を有する迷乱の種子が勝義として存在し、それが個々に限定された能力をもつ。その種子により自己認識 (svasaṃvedana) のみの自体を有し顛倒した迷乱としての青や黄色などの生起があるが、兔の角には個々に限定された能力を持つ種子からの生起はない。青などにはこの種子による生起がある故、全くの無である兔の角などとは区別され、それと欠陥を同じくするのではない。その迷乱としての青などの生起は、丁度、眼病などにより生起した迷乱の如しである。

このシャーキャブッディが取り上げる所知内在論者の見解とは、シャーンタラクシタが MAK 52-60 で吟味している形象虚偽論の見解すなわち所取能取の形象及び青などの形象を迷乱、虚偽とし、知は青などの形象により染まることのない水晶に例えられ<sup>(26)</sup> (cf MAV ad MAK52,59)、また青や黄色などの形象は迷乱の習気により起こり、黄疸を煩う人が黄色でないものを黄色の形象として知覚するのに例えられる (cf MAV ad MAK60) 知の特徴と全く

一致している。シャーンタラクシタは、そうであれば、迷乱の習気と青や黄色などの形象とに必然関係、同一性 (tādātmya) と因果性 (tadutpatti) が成立し、形象は依他起性となると論難する。以上から、シャーキャブッディの取り上げる所知内在論者の見解はシャーンタラクシタにより批判的に吟味される形象虚偽論の先駆となったと考えられる。

他方、PVTŚ には続いて別の瑜伽行派の見解が示される。それは青などは覚知の自体であり、所取にとっての能取ではない。楽などのように青などは自己認識を自体とし無二であると主張し、続いてグルマキールティの青とその知の同体認識の確定 (sahopalambhaniyama) 論が引用され解釈が施されている。この別の瑜伽行派の見解は<sup>(27)</sup>、シャーキャブッディの自己認識の理論そのものである。したがって、別の瑜伽行派とは上の所知内在論者 (形象虚偽論者) と見られ、それはシャーキャブッディ自身を含む学系を意味しシャーンタラクシタにより MAK46-51 で批判的に吟味される見解、すなわち後代、形象真実論と呼ばれるものに等しいと考えられる。したがって、シャーキャブッディ自身、形象虚偽論の学説を十分意識し形象真実論の学説を表しているといえよう。

## II-1 シャーンタラクシタによる所取能取の関係を有する知 (有相唯識) と無二なる自己認識 (無相唯識) の区分

シャーンタラクシタの自己認識論の特徴を TS 1999-2001 (=MAK16-18)<sup>(28)</sup> から示すと、(1) ajaḍa, jaḍa (感覚的、無感覚的) により感覚的な自己認識と無感覚な自己認識以外の知とを分けている。特に無形象知と自己認識の相違を MAV ad MAV16 で示している。(2) kriyākārahāva (主客の関係) にある知、すなわち所取能取の関係の上にある有形象知及び無部分な単一な知に知るもの、知られるもの、知自体の区別 (vedyavedakavittibheda) を想定する有相唯識と二取を欠く自己認識との区分を MAV ad MAK17 で表している。(3) 自己認識の特徴 (cf MAV ad MAK18) を他の対象の認識ではなく自己を認識する bodharūpatva (覚知の自性) として示す。

この(1)―(3)は先に示したシュバグプタの(a)(b)(c)と一致している。このことをさらに所取能取の真偽という点から、吟味すると、シャーンタラクシタは MAK16-18 (=TS 1999-2001) で所取能取の二取の関係の上に成立する知を無形象知、有形象知、有相唯識とし、それに対して二取の関係を離れた知を覚知を自性とする自己認識 (svasamvedana) として表している、すなわち二取の真偽を基準として、それぞれの知を自己認識と対比させ明らかにしている。すなわち二取の関係の上にある知を無感覚 (ajaḍa)、それに対し二取を離れた自己認識を感覚的 (jaḍa) と区分している。さらに各々を詳述すれば、形象をもたない無形象知、外界の対象である所取が原因となり知に能取としての形象を与えるという因果関係の下に成立する有形象知、さらに外境を認めず知自体に所取、能取すなわち主体 (知るもの) と客体 (知られるもの) の関係を想定する有相唯識説と対比し所取能取の関係を持たない自己認識の特徴が論じられ、こ

れは上で示したシャーキャブッディの自己認識論の展開の手順と内容に一致している。したがって、シャーンタラクシタの自己認識論は自らの独創というよりは、シャーキャブッディの自己認識論を踏襲しているものと考えられる。これらのことから、カマラシーラが MAP *ad* MAK17 で <nam par 'grel pa ([pramāṇa-] vārttika) に部分をもたない単一な知に主体客体の関係、すなわち所取能取の関係は存在しないと説かれる><sup>(29)</sup>と述べているが、それは PV III213 及びそれに関するシャーキャブッディ注を指すと考えられる。

#### MAV *ad* MAK17 における有相唯識説批判

そこでシャーンタラクシタは、無部分な知すなわち単一な知において生起されるもの、生起するもの、生起作用あるいは知の客体、知の主体、知の作用の三者を想定することは不合理であるとす。これは空間的観点から単一な知に二取という部分のあることの不合理を指摘し、時間的観点から単一な知に同時存在としてある所取能取<sup>(30)</sup>には相互作用のあり得ないことをダルマキールティによる因果異時説 (cf PVIII246) を根拠に論難している。これは異時における認識論すなわち有形象知識論に対するのとは区別して論難するものである。この時間的空間的視点からの二取の論難は I-1 でシャーキャブッディが所取能取を相互依存による仮説と論難していた有相唯識批判に等しい。したがって、シャーンタラクシタは MAV *ad* MAK17 において所取能取異時の場合の有外境有形象知批判に加え、有相唯識批判を展開し二取の無なる覚知を自性とする自己認識へと導いているといえ、それらは、シャーキャブッディによる無形象知、有形象知、有相唯識批判を通じ無二なる自己認識へと導くのと全く軌を一にしている。それ故に、シャーンタラクシタの自己認識論はその導きの方法といい、その二取を欠く自己認識論といい I-1 に示したシャーキャブッディの PVIII213 に関する注釈中に見られる自己認識論を典拠としていると考えられる。他方、シャーンタラクシタ、カマラシーラ、ハリバドラがシャーキャブッディによる〈青とその知の同体論〉の帰着である知の同時多論 (形象真実論) を引用、批判すること、またカマラシーラは上で検討したシャーキャブッディの PVIII213 に関する注釈中の無二知なる自己認識論 (無相唯識説) を引用し批判を展開している。シャーンタラクシタらが二取を離れた無二知なる自己認識論を、肯定する、あるいは有相唯識の見地から批判するにせよ、また勝義として形象真実論を一、多の点から論難するにせよ、それらはシャーキャブッディの所取能取を欠く無二なる自己認識論に関してである。

## II-2 シャーンタラクシタによる青などの形象の真偽を基準とする自己認識 (無相唯識) の区分 一 形象真実論、形象虚偽論

シャーンタラクシタは MAV *ad* MAK55,56 における形象虚偽論の吟味において知の分類を行っている。すなわち第一次的な知である二取を離れた自己認識としての青などの形象を真とする形象真実論との対比から (MAV *ad* MAK55)、さらに第二次的な知である有外境有形象知識論 (sākārajñānavāda) との対比から形象虚偽論批判が表わされている (MAV *ad*

MAK56)。そこからは知の特性の区分が知られる。それらに関するカマラシーラの注釈 (MAP) と重なるハリバドラの『八千頌般若積大註』(AAA) から<sup>(31)</sup>、その詳細を把握しよう。

というのは、知は第一次的なもの (mukhya) と第二次的なもの (gaṇa) の二種である。そのうち、第一次的な [知] とは感覚的な自性をもつもの (ajaḍarūpa, 自己認識) である。また、知自体には独自の自己自身となった性質 (青などの形象) が存在する。どうして形象の存在しないものが [知] であろうか。というのは、

知の自性をもたないもの (ajñānarūpa) [非感覚的なもの] には第一次的な認識はない。例えば、空中の蓮華には [第一次的な認識はない] ように。(必然的關係)

非実在と認められる青などの諸形象は知の自性をもたないものである。(論理的根拠)

[非存在と認められる青などの諸形象に第一次的な認識はない。(結論)]

以上の [推論は] 能遍と対立するものの認識 [を根拠とするものである]。

[虚偽な形象には] 第二次的な [知] もあり得ない。なぜかといえば、自らに形象を顕わしている知 (有形象知) の生起 (svākāranirbhāsajñānotpādanam) こそが第二次的な知 (gaṇaṃ saṃvedanam) といわれるからである。それ (第二次的な知) は、またあらゆる効力を欠いている非実在な馬の角そのものにとっても不合理である。非実在なものはあらゆる効力を欠くことを特徴とするからである。というのは、

無効力なもの (asamartha) [虚偽な形象] には第二次的な知は存在しない。例えば、馬の角のように。(論理的必然性)

非実在として認められる青などの諸形象は無効力である。(論理的根拠)

[非実在として認められる青などの諸形象には第二次的な知は存在しない。(結論)]

以上の [推論は] 能遍と対立するものの認識 [を根拠とするものである]。[形象虚偽論では] 諸の形象は虚偽であるから、(無効力という) 能証は不成 (asiddha) ではない。同様に [能証が] 存在するから対立 (viruddha) ではない。以上の通り相互に排除し合って存在する特徴のものである第一次と第二次 (upacarita) の [知] によって知は遍充されるから、またその能遍 (第一次と第二次の知であること) が否定されるなら、必ずその所遍である (虚偽な形象を有する) 知も否定される故に、[能証が異品に] 存在しないから (asattvād)、したがって、この (知の自性をもたないことと無効力という) 能証が知に属し得る余地はない故、不定 (anaikāntika) ではない。

以上から唯識説における青などの形象の真偽を基準とする知の区分から知られ得ることは、一次的な (mukhya) 知—感覚的な自性を有する (ajaḍarūpa) 知 (MAK16=TS1999) すなわち青などの形象を有し所取能取を離れた無二なる自己認識 (形象真実論) を意味する (II-1)。これはシャーキャブッディの自己認識論 (I-1) に一致する。

二次的な (gaṇa)<sup>(32)</sup> 知—これは上の第一次的な知と相互に排除し合う特徴を有する故、無感覚な自性を有する (jaḍarūpatva)<sup>(33)</sup> 知ということであり、その特徴が自らに形象を顕わし

ている(有形象)知の生起 (svākāranirbhāsajñānotpādana) とされる。これは顕現を有する知 (nirbhāsijñānapakṣa) には二次的 (bhākta)<sup>(34)</sup> な認識があり得るという MAK20 (= TS2004) を考慮に入れると有外境有形象知を指示する。

以上の二種の知との対比により形象虚偽論は一次的な知としても二次的な知としても成立しないことになる。また有外境無形象知識論では知は映像 (pratibimba) をもたない故、二次的な知も成立しないし、なおさら一次的にも成立しない故<sup>(35)</sup>、形象虚偽論と有外境無形象知とは欠陥を等しくする。他方、一次的な知とされる形象真実論は有外境有形象知と同様、多なる形象をもつことになる故、原子の場合と同じ欠陥を有すると論難される (cf MAK49)。したがって、形象真実論、形象虚偽論に関する批判的吟味に関しても、有外境有形象知、有外境無形象知への批判的吟味が基礎となっている。

### II-3 後期中観派によるシャーキャブッディの自己認識説(知の同時多論) 批判とデーヴェンドラブッディ、シュバグプタの青とその知の同体認識の確定 (sahopalambhaniyama) を巡る論議

シャーンタラクシタの自己認識論の拠り所となったと考えられるシャーキャブッディの二取を離れた自己認識論(無相唯識説)は、所取能取の形象は迷乱によるが、二取を離れた青などの形象を真とし知と同体であるとする理論であるから、形象真実論と呼ばれるものである。しかしながら、青などの形象は多であるに対し知は単一であるから、シャーンタラクシタによる一多の矛盾の指摘 (cf MAK 46,47) を待つまでもなく、その矛盾を克服すべく予めシャーキャブッディはダルマキールティの「青とその知は一緒に認識されることの確定がある (sahopalambhaniyama) から無区別 (abheda) である (PVin I 55ab)」<sup>(36)</sup> に関する論議を経て、青とその知の同体論から導出される青などの多なる形象と一致した知の同時多論を主張している。しかしこの理論は、同類の知は同時に多数あり得ないというダルマキールティの規定 (cf PVIII501) に反し、また中央の原子が他の諸原子により包囲されている場合と同じ欠陥を有する、すなわち無部分にして単一な原子が多方位という部分をもつこと(多)になる矛盾を免れ得ない故、成立しないとシャーンタラクシタ (cf MAK49) を始めとする後期中観派により論難される。このことは、シャーキャブッディによる同体論批判であると共に自己認識論としての形象真実論は厳しい吟味には耐え得ないことを意味し、ここにシャーンタラクシタが自己認識論を一多の吟味に耐え得ない故、世俗諦と位置付ける根拠も知られ得る。

#### シャーキャブッディによるシュバグプタの sahopalambhaniyama 論批判—abheda を巡る論争

シャーキャブッディは、ダルマキールティの sahopalambhaniyama 論の解釈に関して、以下の二点の問題提起に対処している<sup>(37)</sup>。その第一は、青とその知との関係は単なる区別の否定〔絶対否定 (prasajyapratishedha)〕であって、無区別 (abheda) [→同体] ではないと解

積する論者の問題提起に対して、それはダルマキールティの意図から逸脱するばかりか、青なども兎の角と同様、元来、無ということになり区別の否定が確定されないと応じている。したがってシャーキャブッディの見地は相対否定 (paryudāsa) による無区別の確定、同体論にあると知られる。第二の問題提起への対応は〈どうして青とその知とは同体 (eka) の認識であるのか〉との問いに、ディグナーガの『観所縁論』に表される対象と知との同体であることを典拠に青などと知の同体を論じ、青など多なる形象が知の本質であるから、知は同時に多なることを認め、単一な知と多なる形象との矛盾はない旨を論じている。その際、同体論に対して上に示した二つの問題を提起するのは、いかなる論師であろうか。それはシュバグプタであると考えられる。なぜなら、それぞれの争点が、シュバグプタの BASK66,72 に一致するからである。まず、

第一の問題提起は区別の否定に関してであるが、それに相当するものは

BASK66 (=TSP p.694,17-18 ad TS2031)

nānyo'sti grāhako jñānān nākṣadhīr<sup>(38)</sup> viṣayair vinā /  
ataś ca sahasaṁvittir nābhedaṁ nilataddhiyoḥ //<sup>(39)</sup>

[対象を] 把握することと知とは別ではない。したがって対象なくして感官知は存在しない (nākṣadhīr)。青とその知は一緒に認識される。無区別 (abheda) だからではない。

この BASK66 に関する TSP におけるカマラシーラの解釈によれば、シュバグプタは青とその知は別体であっても一緒に認識されることを述べている。すなわち、

[シュバグプタによる反論]

たとえ、[能証が] 異品に存在することが確定しなくとも、疑わしさがある。それ故に能証 (一緒に認識されることの確定) は異品 (別体なるもの) からの排除が疑わしい故、不定 (anaikānta) である。というのは、[青とその知とは] 対象と知の関係 (viṣayaviṣayibhāva) として確定しているから、そう (無区別) でなくとも、必ず同時認識はあり得る。そういうわけで、知にとって [対象である青などを] 把握すること (grāhaka) こそが自性である。それ (知) には対象を把握する本質があるからである。対象にとっても、それ (知) によって把握されるもの (grāhya) であることこそが自性である。またその両者 (対象と知) は同一の集合 (ekasāmagri) に依存している (別ではない) から、常に一緒に (saha) 生起する性質のものである。また、一緒に生起する特徴がなくとも、眼などが対象となってしまうことはない。[眼には青などの対象と] 同種の自性が存在するのではないからである。というのは、集合することによってまさしく青などの対象を受け取る (adhyavasāya) 自性をもった知が生起する。[知には] 眼などを受け取る自性は存在しない。他方、青などもそれ (知) によって受け取られる自性を生起している。眼などは [知によって受け取られる自性を生起することは] ない<sup>(40)</sup>。

したがって、この主旨は以下の通りである。

BASK66ab 対象 (青) を把握する能取と知とは同一集合体にあり、別ではない (nānya)。対象なくして感官知は存在しない。→青とその知との単なる区別の否定

BASK66cd 青とその知は一緒に認識されるが、無区別 (abheda) ではない。→もし同体であるとするなら、因の異品からの排除が疑わしい故、不定因となる

以上の通りシュバグプタは青とその知は同一集合体にあり別ではないが、無区別ではないと単なる区別の否定を提起しており、他方、シャーキャブッディはデーヴェンドラブッディに従い、青とその知の無区別を確定し得る相対否定 (paryudāsa) とし、同体と解釈している<sup>(41)</sup>。したがってシャーキャブッディは PVTŚ *ad* PVIII217 でシュバグプタによる区別の絶対否定とする見解を論難しているものと考えられる。青とその知の同体論に疑念を表明する第二の問題提起は BASK72 に相当すると見られ、それらが同体を意味する (ekārtha) なら不成 (asiddha) 因となることを指摘する。カマラシーラの解釈によれば BASK72 の意味するところは、

TSP p. 692, 11-13 *ad* TS2029-30

また、その同じ (シュバグプタ) が [以下の通り] 主張する。もし、一緒 (saha) という言葉が同体 (eka) を意味するなら、その時、能証は不成 (asiddha) である。というのは、ダンサー、月、レスラーを見ている時、青などはただ一人の人によってのみ認識される (ekenaivopalambha, gcig kho nas dmigs pa) のではない (青とその知は同体ではない)。青とその認識の両者はただ一人の人によってのみ認識されるのではない。というのは、青の認識に関しても、他人の相続にあるその (青などの) 認識は認識されないからである [青とその知は別体である]<sup>(42)</sup>。

以上からして青などはただ一人の人によってのみ認識されるのではないことを根拠とするシュバグプタによる青とその知の同体説に対する懸念をシャーキャブッディは PVTŚ で取り上げ上記の応答をしているものと考えられる<sup>(43)</sup>。この他にもシャーキャブッディはシュバグプタによる〈他の諸原子により周囲を包囲された原子 (BASK46)〉論<sup>(44)</sup>を批判している。このことは、かえってシャーキャブッディによる上に示した〈青とその知の無区別〉を同体と解釈することの帰着である知の同時多論は、その原子論と同じ欠陥を有することになるとシャーンタラクシタらにより論難される。

#### デーヴェンドラブッディの同体論とシュバグプタの別体論

シュバグプタは青とその知の同体 (eka) 論を論難し (BASK66, 72)、さらに同時 (ekakāla) に認識されれば必ず同体 (ekatva) であるという遍充関係の不成立を指摘している (BASK68)。それをカマラシーラの解釈と共に示せば、

BASK68, TSP p. 692, 17-18 *ad* TS2029-2030

buddhavijñeyacittena cittacaitasya sarvathā /

anaikāntikatā hetor ekakālavivakṣayā //

ブッダの知の対象である [他人の] 心 [ブッダの知と他人の心] という点で、また心、心所があらゆる面で同時 [であっても別体] を指示している故、因は不定である。

TSP p.692, 18-21 *ad* TS2029-30

例えばブッダ世尊の知識の対象 (jñeya) としての他人の相続としての心とブッダの知 (buddhajñāna) には一緒に (saha) 認識されることの確定があるとしても、異なり (nānātva) が存在する (別体) に他ならない。同様に心、心所は一緒に認識されるものであっても、同体ではない (別体である) (cittacaitānām saty api sahopalambhe naikatvam, TSP p.692, 20-21) から、因は不定 (anaikāntika) [一緒に認識されることの確定があるものは必ず同体であるのではない。別体である事物も一緒に認識されるの] である<sup>(45)</sup>。

このシュバグプタによる同体論に対する別体論を根拠に遍充関係の不成立を指摘し、不定因とする論難は、いかなる論師に向けたものであろうか。それは直接ダルマキールティに向けたものではないと思われる。なぜなら、ダルマキールティは saha に関して同体 (eka) と明示しているわけではない。それを行っているのはデーヴェンドラブッディである。すなわちデーヴェンドラブッディはダルマキールティの PVIII387-389 を注釈して <saha を同体 (eka) と解釈し、青とその知は一緒に認識され同体である> 旨を論じている<sup>(46)</sup>。そこには上に示したシャーキャブッディによる青とその知の同体論に先行する解釈を示しているのみならず、一緒に認識されるものは必ず同体であるという遍充関係をも表している。したがって、このデーヴェンドラブッディの解釈がシュバグプタによる批判の直接の矛先となったと見られる。すなわちシュバグプタはデーヴェンドラブッディの解釈を論難していると思われる。それに対しシャーキャブッディはシュバグプタを再批判し結果的にデーヴェンドラブッディの解釈の正当性を論じていると思われる。このシャーキャブッディによるシュバグプタ説批判及びデーヴェンドラブッディ説擁護の姿勢を踏襲してシャーンタラクシタの TS、カマラシーラの TSP における青とその知の同体認識の確定 (sahopalambhaniyama) 論は展開されたと考えられる。

### シャーンタラクシタ、カマラシーラによるデーヴェンドラブッディ、シャーキャブッディの同体認識論の継承

ダルマキールティの青とその知の sahopalambhaniyama 論をカマラシーラの TSP (p. 691, 23-25) により推論式で表せば以下の通りであるが、

一緒に認識されることが確定しているものは、必ず無区別である (遍充関係)。

青とその知は一緒に認識されることが確定している (論理的根拠)。

[青の形象とその知は無区別である (結論)。]

この推論を巡り、シュバグプタは BASK72 では青とその知が同体であれば、不成因 (asid-

dha)であることを、BASK66,68では同時にして同体であれば、不定因 (anaikāntika) であることを指摘し、青とその知は別体であると論じている。それに対しシャーントラクシタ、カマラシーラは不成因でも不定因でもないことを青とその知は同体であることを根拠に論じシュバグプタを批判している。カマラシーラの論拠によれば、

シュバグプタにより不成因と指摘される根拠すなわち同体なる認識 (ekopalambha) をただ一人の人によってのみ認識される (ekenaivopalambha) [のではない] と解釈することを不合理とし<sup>(47)</sup>、その理由を「知るものと知られるものの両者は相互に全く同体としての認識である。別体ではないから [別体なる他人の認識は知られない]。><sup>(48)</sup>としている。さらに、

TSP pp.692,23-693,3

なぜなら、知の認識自体が知の対象の [認識] そのものであって、知の対象の [認識] 自体が知の [認識] そのものであるという意味である。しかしながら、ダンサー、月、レスラーを見ている場合、知の対象の認識をもたない知の認識は決して存在しない。あるいは知の認識をもたない知の対象の認識も [決して存在しないから、青の形象と知は一緒に認識されることが確定する] 故に、どうして不成であろうか<sup>(49)</sup>。

またブッダは所取能取を離れており、他者の心を対象化して知るのではない (cf TSP p. 693, 6-13) と知と対象との同体論 (cf PVIII389) を根拠に不成因ではないと論じる。さらに不定因 (BASK66,68) でないことを以下の通り論じる。

シュバグプタは、BASK66で対象と感官知は相伴い、青とその知とは一緒に認識されるが無区別 (abheda) ではない (別体である) ことを述べる。それに対し、カマラシーラ (TSP pp.694,21-695,5 ad TS2031) は別体であるもの (vyatirikta) には認識が成立する為の必然的關係 (pratibandha) が成立せず、したがって一緒に認識されることの確定が成立しないことを論じる。すなわち別体論に立つシュバグプタにとり同一性 (tādātmya) は認められないし、また一緒に (saha) 存在している両者に因果関係 (tadutpatti) もあり得ない故、シュバグプタによる不定因であるとの指摘は当たらないことになる。また上で見た BASK68における不定因であるとの指摘に対して、カマラシーラは、シュバグプタによる別体論に立つ遍充関係の誤謬を別体であるものは必ず一緒に認識されることはない (cf PVIII388cd) と退けることにより不定因でないと論じている。

TSP p.694,3-8 ad TS2029-30

ある (対象) の認識こそが、あるもの (知) の認識である。決して [対象と知は] 別体なるものではない (nānyo 'pi)。しかし、世尊の知の認識こそが、他人の相続にある心の認識なのではない。また他人の相続にある心の認識こそが、世尊の知の認識なのではない。他方 [それらは] 別体 (anya) であっても、[それらの] 別体である (prthaktva) 心は、単独であっても (svasthāpi) 知られるからである [常に同時に知られるのではない故、不定因ではない]。そうであるからこそ、[別体なる] 光と色によって例外となることなく、

単独であっても光だけを認識することがある。またある生物は光がなくとも、色だけを知り得るからである。したがって、異品 (vipakṣa) [別体なるもの] に [立証因 (一緒に認識されることの確定) が必ず] 存在することはあり得ないから、因は不定 (anaikāntika) ではない<sup>(50)</sup>。

したがって、別体であるものは必ず一緒に認識されるのではないから不定因ではなく、一緒に認識されるものは必ず同体である。また、シュバグプタによる saha という言葉は別体 (anya) 間にいわれるから因は対立 (viruddha) (BASK71, TSP p. 692, 2-3 ad TS2029-30) であるとの指摘は二月を例に勝義無区別故、誤りである。以上の通りシャーンタラクシタ、カマラシーラは不成因、不定因、対立因でないことをデーヴェンドラブッディの同体論、PV III387-389 注を根拠に主題所属性、遍充関係を確定し、またそれに立ちシュバグプタの別体論を批判するシャーキャブッディを継承してシュバグプタに対する批判を TS, TSP において展開していると見られる。なお、その該当部分には心、心所同体論については詳しく言及されてはいないが、楽なども自己認識されんとするシャーキャブッディの理論を踏襲する場合には、シャーンタラクシタ、カマラシーラも心、心所同体論を支持するといえようが、青とその知の同一同体論に基づきシャーキャブッディの知の同時多論を批判的に吟味する場合は、知と形象の同体論をも論難する。

以上、青とその知の同体論を巡る論議から諸論師の年代順を想定し得る。

ダルマキールティ (c.600-660) →デーヴェンドラブッディ (c.630-690) ←シュバグプタ (c.650-710) ←シャーキャブッディ (c.660-720) →シャーンタラクシタ (c.725-788)、カマラシーラ (c.740-795)、ハリバドラ (c.800)

【→は継承される方向を示し、←は論難の矛先を示す】

## 結 論

デーヴェンドラブッディに続くシャーキャブッディによる PVIII212, 213 の注釈から有相唯識とは外界を認めず所取能取の二取を勝義として認める理論であるに対し、無相唯識とは二取を遍計とし、それを欠く無二知としての自己認識を意味することが知られる。さらにシャーキャブッディ注からは、その無二なる自己認識において青などの形象を真とするのが、彼自身の形象真実論である。それに対し青などの形象を偽とし水晶の如く知はいかなる形象によっても染まることはないとするのが形象虚偽論 (所知内在論) である。形象真実論、虚偽論とは無相唯識に関する区分である。このシャーキャブッディによる無二なる自己認識論を世俗としてシャーンタラクシタ、カマラシーラは肯定的に継承する。しかし、カマラシーラの Ma1 では有相唯識の見地からシャーキャブッディの無二なる自己認識論 (無相唯識) を引用、批判している。これはジュニャーナガルバによる二取の必然関係を問う方法を受けたものと見られる。シ

ヤーンタラクシタも勝義としてはシャーキャブッディの形象真実論を一多の吟味により青などの多なる形象と単一な知との矛盾を指摘する。また、デーヴェンドラブッディの青とその知の無区別自体論に対し、単なる区別の否定にすぎないと論難するシュバグプタ説をシャーキャブッディはデーヴェンドラブッディに従い自体 (eka) 論により再批判する。またカマラシーラはシュバグプタによる自体論に対する不成因、不定因、対立因の指摘をデーヴェンドラブッディの PVIII387-389 注の知と対象との自体論を根拠に退ける。以上の自体論をヤーンタラクシタ、カマラシーラ、ハリバドラは一方では継承するが、それは他方、シャーキャブッディ自身による多なる形象との不一致を克服する知の同時多論を意味する故、これはダルマキールティの見解に反すると共に他の諸原子により包囲された中央の原子の場合と同様、有部分となる欠陥を免れ得ないと論難する。これは sahopalambhaniyama の解釈に対する論難である。このシャーキャブッディによる自己認識論、形象真実論を活用、批判することにより後期中観派の知識論の階梯の上層部分は形成されている。

〔略号〕

- AAA : Haribhadra, *Abhisamayālaṅkāraḥ Prajñāpāramitāvyaḥyā* ed. by U Wogihara, 1973  
BASK : Śubhaguputa, *Bahyarthasiddhikārikā*  
MAK, MAV, MAP : Śāntarakṣita, *Madhyamakālaṅkāra-kārikā*, MA-*vṛtti*, Kamalaśīla, MA-*pañjikā* ed. by M. Ichigo, 1985  
Māl : Kamalaśīla, *Madhyamakāloka*, P No.5287, D No.3887  
PV : Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika*  
PVP : Devendrabuddhi, *Pramāṇavārttika-pañjikā*, P No.5717, D No.4217  
PVTŚ : Śākyabuddhi, *Pramāṇavārttika-ṭīkā* P No.5718, D No.4220  
TS : Śāntarakṣita, *Tattvasaṅgraha*  
TSP : Kamalaśīla, *Tattvasaṅgraha-pañjikā*

〔参照論文〕

- 岩田孝 (1981) Śākyamati の知識論、フィロソフィア第69号 / (1982) Devendorabuddhi の知識論、佛教学第13号  
太田心海 認識の対象に関する考察 Tattvasaṅgraha, Bahirarthaparikāṣa の和訳研究 (上)、佐賀龍谷学会紀要第14号、1967  
Shastri N. A. (1967) Bāhyārthasiddhikārikā, *Bulletin of Tibetology*, vol.IV no 2  
戸崎宏正 (1979) 『仏教認識論の研究』上巻 / (1985) 同、下巻  
Hattori Masaaki (1960) *Bāhyārthasiddhikārikā* of Śubhaguputa, JIBS, XIII-1  
Matsumoto Shiro (1980) *Sahopalambha-niyama*、曹洞宗研究員研究生研究紀要第12号  
神子上恵生 (1986) シュバグプタの *Bāhyārthasiddhikārikā*、龍谷大学論集第429号  
御牧克己 (1988a) 経量部、岩波講座東洋思想第八巻、インド仏教1  
Moriyama Seitetsu (1984a) The Yogācāra-madhyamika Refutation of the Position of the Satyākāra and Alikākāra-vādins of the Yogācāra School, Part 1: A Translation of Portions of Haribhadra's *Abhisamayālaṅkāraḥ Prajñāpāramitāvyaḥyā*, 佛教大学大学院紀要第12号 / (1984b) Part 2 坪井俊映博士頌寿記念『佛教文化論攷』  
森山清徹 (2008) 後期中観思想 (離一多性論) の形成と仏教論理学派—デーヴェンドラブッディ、

シャーキャブッディの *Pramāṇavārttika* III (kk.200-224) 注の和訳研究一、佛教文化研究第52号 / (2009a) 後期中観思想—所取能取を離れた自己認識 (svasaṃvedana) 批判と知の—の形成とシャーキャブッディ (上)、佛敎大学『文学部論集』第93号 / (2009b) 後期中観思想—所取能取を離れた自己認識 (svasaṃvedana) 批判と知の—の形成とシャーキャブッディ (下)、佛敎大学仏敎学会『仏敎学会紀要』第15号  
山口 益 (1975) 『佛敎における無と有との対論』

〔注〕

- (1) NB1. 10 sarvacittacaitānām ātmasaṃvedanam // あらゆる心、心所にとって自己認識が存在する。
- (2) シャーントラクシタ (c. 725-788) の自己認識論は、後代同じ中観派のプラジュジャーカーラマティ (11c) により批判され、中観派以外では仏敎論理学書を表したモクシャーカラグプタ (c. 11c-12c) によっても自己認識論の典拠として引かれている。また、シャーントラクシタより以前の中観帰謬派のチャンドラキールティ (c. 600-650) も自己認識論を批判し、中観学説の確立には肯定的に扱われるにせよ、否定的に吟味されるにせよ正しい知とは何かを論じる上で重要な理論であったと見られる。
- (3) 他にシャーキャブッディを踏襲しているものは、全体性 (avayavin)、原子 (paramāṇu) による外界の吟味を一、多の点から論難し世俗を吟味に耐え得ないと規定することがある。
- (4) cf Moriyama (1984a) (1984b)
- (5) 森山 (2008) pp. 26-28 cf 戸崎 (1979) p. 312 fn.(50)
- (6) PV III213  
tatraikasyāpy abhāvena dvayam apy avahiyate /  
tasmāt tad eva tasyāpi tattvaṃ yā dvayaśūnyatā //  
その(所取能取が迷乱である) 場合、一方が存在しないことによって両者(所取能取) も否定される。したがってまた、それにとって両者の空であることこそが真実である。cf 戸崎 (1979) p. 313
- (7) PVTŚ (P251b5-252a 2, D204a 4 -7) hosi *ad* PVIII212-213
- (8) 森山 (2009a) pp. 37-42
- (9) 森山 (2008) pp. 26-28
- (10) 言語行為 (vyavahāra) において実在 (PVTŚ P250b8-251a1)
- (11) 森山 (2008) p. 27
- (12) 森山 (2008) pp. 38-40 別の瑜伽行派の見解
- (13) 森山 (2008) p. 38 所知内在論者の答論
- (14) cf PVP P260a6-7 戸崎 (1985) p. 16 fn. (44), PVP P265a8-b1, 265b1 戸崎 (1985) p. 41 fn. (8)(9)
- (15) cf 森山 (2008) pp. 27-28
- (16) (a) 快 (dga' ba, prīti, rati) や不快という多なる形象を起し覚知を自性とする自己認識 (rañ rig pa, svasaṃvedana, ātmasaṃvedana) と無形象にして覚知を自性としない [所取に依存する] 能取を対比させ、そういった能取は無である。(b) 続いて知と別である青などの顕現は一、多の吟味に耐え得ない故、真実ではないと退け、それ(真実でない所取) に依存して仮説された能取は存在ではない。さらに主体 (byed pa po, kāraka, karṭṛ) と客体 (las, kriyā, karmaṇ) は相互に依存し合って仮説されたものである故、二が空であることがその知にとっての真実である (PVIII213cd)。(c) 自己認識のみである覚知の自性 (rtogs pa'i no bo, bodhar-ūpa) は [所取に依存する] 能取と呼ばれるものではなく相互に依存し合って遍計されたものではない。自己の因自体から生起し覚知の自性自体が自己認識のみとして定まっている (PVTŚ P251b4-252a4)。森山 (2008) pp.30-31
- (17) 本稿II-1, (1)
- (18) シャーキャブッディが、無感覺的 (jaḍa) という表現を示すのは以下のものである。

PVTŚ p. 8 Da1

jaḍas tv ajñānād yuktāyuktavicāraṇe 'kṣamaḥ

無感覚なものは知ではないから、合理的あるいは不合理かという吟味に耐え得ない。

(19) cf TSP p. 682, 21ad TS1999

na hi grāhakabhāvenātmasaṁvedanam abhipretam [所取に依存する] 能取なる存在によって自己認識は考えられているのではない。

(20) cf 『観所縁論』 k.7及びその自注、山口、野沢pp.466-467

(21) このシャーキャブッディによる (a)(b)(c) はそれぞれ、以下の②-1における (1)(2)(3) に対応していると思われる。

(22) 森山 (2009a) pp. 37, 39

(23) 森山 (2009a) pp. 38-42

(24) ジュニャーナガルバのSDV *ad* SDK24 森山 (2009a) pp. 33-37

(25) 森山 (2008) pp.38

(26) 知を水晶に例えることは、無相唯識論者とされる安慧の論述によれば、『中辺分別論』 ch.V, k. 15cd 所取能取の二の顕現は実在ではない、このことを注釈する中で以下の通り述べる。

grāhyagrāhakākārotpattito grāhyagrāhakatvena pratibhāsate na punaḥ sphāṭikavad upadhānoparāgād iti / 所取能取の形象が生起するから所取能取の性質として顕現するけれども、水晶の如く數物 [の色に] 染まるからではない。他方、『中観心論』には、所取能取の形象を実在として認める有相唯識を表すのに水晶が喩例として用いられる。cf 山口 (1975) pp. 241-243

(27) 森山 (2008) pp. 38-41

(28) vijñānaṁ jaḍarūpebhyo vyāvṛttam upajāyate /

iyam evātmasaṁvittir asya yā 'jaḍarūpatā //1999 //

kriyākārahābhāvena na svasaṁvittir asya tu /

ekasyānaṁśarūpasya trairūpyānupapattitaḥ //2000 //

tad asya bodharūpatvād yuktaṁ tāvat svavedanam /

parasya tv artharūpasya tena saṁvedanaṁ katham //2001 //

知識は無感覚な性質のもの [二次的及び二次的にも成立しない本来の知にあらざる知] とは別なものとして生起する。この感覚性がその自己認識に他ならない。

この自己認識は主体と客体 (所取能取) の関係としてあるのではない。部分という性質をもたない単一なもの (自己認識) に三つの本質 (主体、客体、認識) のあることは不合理だからである。

したがって、それ (自己認識) は覚知を自性とするから、まず自己を認識することは道理に適っているが、それ故、どうして別の対象を認識することがあろうか。

(29) Ichigo p. 71, 7-9

(30) cf PVIII246戸崎 (1979) P. 344

ディグナーガは『観所縁論』 k. 7ab 及びその自注において、所取能取が同時であっても、因果関係が存在し、次第する場合であっても因の果に対する効力のあり得る旨を論じている。cf 山口 (1975) p. 250 なお、k. 7bの自注はカマラシーラにより引用される。cf TSP *ad* TS2081-2083p. 710, 21-23 *atha vā śaktyarpaṇāt krameṇāpi so'rthāvabhāsaḥ svānurūpakāryotpattaye śaktiṁ vijñānācārāṁ karotīty avirodhaḥ* また『観所縁論』 k. 6 はシャーキャブッディによっても引用され、森山 (2008) p. 40fn. 108) 参照、カマラシーラは上の直前の箇所です引用している。

(31) AAA p. 630, 1-15 MAP p. 149, 12-153, 5

tathā hi dvidham saṁvedanaṁ mukhyaṁ gauṇam ca. tatra mukhyaṁ yad aḍarūpaṁ sa ca jñānasyaivāsādhāraṇaḥ svātmabhūto dharmāḥ katham asata ākārasya syāt. tathā hi yad ajñānarūpaṁ na tasya mukhyaṁ saṁvedanam asti yathākāśanalīnasya. ajñānarūpaś cāsattvenopagatā nilādaya ākāra itī vyāpakaviruddhopalambhiḥ. gauṇam api na

sambhavati. yataḥ svākāranirbhāsajñānotpādanam eva gaunam saṁvedanam ucyate. tac cāsataḥ sarvasāmarthya śūnyasya turagaviśāṅasyevāyuktaṁ sarvasāmarthyavivekalakṣaṇatvād asattvasya. tathā hi asamarthaṁ na tasya gaunaṁ saṁvedanaṁ yathā turagaviśāṅasya. asamarthāś cāsattvenābhimatā nilādaya ākāra itī vyāpakaviruddhopalabdniḥ. ākāraṇām alikatvān nāsiddho hetuḥ. sapakṣe bhāvān na viruddhaḥ tad evaṁ mukhyopacaritābhyām anyonyaparīhārasthitalakṣaṇābhyām saṁvedanasya vyāptatvāt. tasya ca vyāpakasya nivṛtṭeḥ saṁvedanasyāpi tad vyāptasya nivṛtṭir eveti nāsattvād ity asya hetoḥ saṁvedane 'vakāśo nāstīti nānaikāntikatvaṁ. cf Moriyama (1984) pp. 21-23 (110)-(114)

- (32) gaunaと同じく二次的を意味する要語に次のものがある。bhākta, amukhya, upacarita
- (33) ajñānatā=jaḍarūpatvam TSP *ad* TS2038, TSP p. 691, 10-11 *ad* TS2025-2027 yat svato na siddham tasya ghaṭādivajjaḍarūpatayā jñānatvam eva hiyeteti bādhakaṁ pramāṇam 自ら [認識が] 成立しない [知] は、壺などのように無感覚な本質のもの (jaḍarūpatā) であるから知であることを失う。これは [反所証に於て立証因を] 拒斥する検証である。(ここにいう jaḍarūpatā とはクマーリラの主張する知は別により確定されるという別の知を必要とする自己認識に非ざる知を指す) 他に jaḍa の語は MAV p. 191, 15 *gzugs ni bem po yin no sñam du bsams pa'o//* と、色を指示する場合もあるが、PrasP pp. 74, 9-75, 1 *pañcānām indriyavijñānānām jaḍatvapratipādakatvāc ca. 五感官知が無感覚であること (jaḍatva) を示す意味で使用されている。したがって、その語は物質 (色) を示す場合にも、また感官知という知を示す場合にも用いられる。シャーンタラクシタの MAK16 では無形象知などは感覚的な自己認識と異なり無感覚であることを示すために用いられていると見られる。*
- (34) TSP p. 683, 17 *ad* TS2004-5  
bhāktam iti amukhyam, bhākta というのは一次的でない (二次的ということ) である。bhā-kta = amukhya = upacarita
- (35) TS 2033  
mukhyato 'rthaṁ na gr̥hṇāti svasvabhāvavyavasthiteḥ /  
arthākāroparāgeṇa viyogāc ca na bhaktitaḥ //  
[あらゆる存在は] 自らの自性が確定している [知と対象は別である] から、[有外境無形象知] は第一次的に対象を把握しない。また対象の形象の形象という色づけを離れているから、第二次的にも [対象を把握することは] ない。cf MAV *ad* MAK21 = TS2005
- (36) ダルマキールティの同時認識論  
sahopalambhaniyamād abhedo nilataddhiyoḥ / (PViś 1. Kapitel pratyāṣam p. 94, 18-19)  
青とその知は一緒に (saha) 認識されることが確定しているから、無区別である。cf TSP p. 691, 23-25
- (37) cf 森山 (2008) pp. 39-40
- (38) cf Hattori (1960) p. (10) fn.(2), Matsumoto (1980) p. (27) n. 7)
- (39) TSP D122a7-b1, P161b2  
'dzin byed śes bya las gshan med // dbaṅ blo yul med de //  
de lta yin daṅ lhag cig rig // sño daṅ de blo gcig ma yin //  
太田 (1967)、Matsumoto (1980) p. (2)
- (40) TSP p. 694, 9-16 *ad* TS2031  
syad etat yady api vipakṣe sattvaṁ na niścitam, sandhigdham tu, tataś cānaikānta eva hetuḥ sandigdhavipakṣavyāvṛttikatvāt / tathā hi viśayaviśayibhāvena niyatatvād anyathāpi sahopalambhaniyamaḥ sambhavaty eva yato jñānasya grāhaka eva svabhāvaḥ, viśayagrahaṇadharmakatvāt tasya /viśayasyāpi tadgrāhya eva svabhāvaḥ, tayoś caikasāmagryadhīnatvān nityaṁ saha bhāvitā / na ca sahotpādāviśeṣe 'pi cakṣurādīnām viśayatva-

prasaṅgaḥ tathā vidnasvabhāvābhāvāt / tathā hi sāmāgryā nilādiviṣayādhyavasāyarūpam  
eva jñānaṁ janyate, na cakṣurādyadhyavasāyarūpam / nilādir api tu tadadhyavasāya-  
mānarūpo janitaḥ, na cakṣurādir iti /

- (41) cf 岩田 (1981) pp.155-156
- (42) TSP p. 692, 11-13 *ad* TS2029-30  
punaḥ sa evāha yadi sahaśabda ekārthaḥ, tadā hetur asiddhaḥ / tathā hi naṭacandramal-  
laprekṣāsu na hy ekenaivopalambho nilādeḥ / nāpi nilatadupalambhayor ekenaivopalam-  
bhaḥ / tathā hi nilopalambhe 'pi tadupalambhānām anyasantānagātānām anupalambhāt /  
cp. 本稿(46) cf Hattori (1960) p.(13), Shastri (1967) p.19, Matsumoto (1980) p. 29, 22)
- (43) シャーキャブッディの青とその知の同一体論を継承すると考えられるシャーントラクシタ、  
カマラシーラがシュバグプタによるそれらの別体論 (→無形象知識論) を批判することは、  
TSP p. 691, 17-18 *ad* TS2029 青などの形象とその知は無区別 (abheda) であることを証明す  
る為に無形象論者 (nirākārajñānavādin) に対して立証する。その先シャーキャブッディはシ  
ュバグプタを論難していると見られる。
- (44) 森山 (2008) p. 24 fn. 56)
- (45) TSP p. 692, 18-21 *ad* TS2029-30  
yathā kila buddhasya bhavagato yad vijñeyam santānantaracittam tasya buddhajñānasya  
ca sahopalambhaniyamo'py asty eva ca nānātvam tathā cittacaitānām saty api sa-  
hopalambhe naikatvam ity ato'naikāntiko hetuḥ iti /
- (46) PVP P276a8-277a3, D234a4-b4  
[対象は] 必ず知と共に認識される (PVIII387ab)。それからとは知とは別体に対象の形象が  
どうして成り立とうか。いかなる根拠によっても成り立たない。青などとその知覚と一緒に認  
識される (sahopalambha) から区別ある顕現を有するとしても、同体 (eka) であるという意  
味である。そうではあるけれども、二として顕現するものは勝義として区別がある。例えば、  
楽と苦のように。対象と知の形象も二なるあり方として顕現する。それぞれ (二としての顕現)  
は実在 (yod pa) ではなく、青と知覚のそういった (実在でない) 区別が見られよう。  
[反論] 誰によってであるのか。  
[答論] 迷乱した知をもてる人々によって、勝義としては知の自体は無区別であっても [区別  
が見られよう。]  
[反論] どのようなものであるのか。  
[答論] 二としてない月 [が二月として見られる場合] の如く (PVIII388b)、例えば、一つの  
月に関して迷乱した眼をもてる人によって第二の別の (月) が把握される、その如しというこ  
とによって不定 (anaikāntika) が提起される (別体であるものは必ず一緒に知覚されない。)  
もし、無迷乱な人々によってという特殊性を考慮に入れるなら、その (二月を見る) 時、無迷  
乱であることは成立しない。最高のもを見ない人は全ての点で迷乱しているからである。[そ  
の人には] 認識の確定が存在しない。同体としての認識の確定 (gcig tu dmigs pa'i nes pa)  
も存在しない。  
[反論] [他に] 何が挙げられるのか。  
[答論] 別体である青と黄色の二は (bhinnayor nilapitayoḥ PVIII388d)、例えば、(別体であ  
る) 青と黄色の二が同時 (ekakāla) に知覚される (dus gcig tu dmigs pa) としても、別の形象  
という点でも [青と黄色に] 同体 (gcig, eka) としての認識 (gcig tu dmigs pa) はありはしな  
い [別体である]。このことによって異なったダルマをもった (vaidharmyavat) 喩例が示さ  
れている。青とその知覚の二はそうではない (同時に認識され必ず同体である)。  
[反論] 何故か。  
[答論] というのは、知覚のない対象あるいは (PVIII389a)、対象が認識されるなら、それ  
(対象) を知覚することなしにある時に、ある [対象] を見るのである。[知が] 対象をもたな

くとも見ること (PVIII389b) は、対象をもたない知が対象の形象を伴わずに [対象を] 知覚することは経験されない (PVIII389c)。そうであれば、能証 (一緒に知覚することの確定) は成立すること (siddha) になる。それ故、それら対象とその認識は無区別 (同体) である (PVIII389d)。というのが (PVP P277a2) 検証 (プラマーナ) の結果である。

あるもの(A)が、あるもの(B)の知覚において、必ず [一緒に] 知覚されるなら、それ(A)はそれ(B)そのものである。例えば、それ自体の自性あるいは二月の如し。(遍充関係)

それ(A)の知覚においても、それ(B)の知覚が必ず [一緒に] 知覚される。(論理的根拠)

[それはその知覚そのもの (同体) である。(結論)]

以上の [推論は] 同一性の能証 (svabhāvahetu) によるものである。cf 岩田 (1982) p.(5), 戸崎 (1985) p. 72fn(69)

(47) TSP p. 692, 22

(48) TSP p. 692, 23 *ad* TS 2029-30

jñānajñeyayoḥ parasparam eka evopalambhaḥ, na pṛthag iti cf PVIII389 n. (46)

(49) TSP pp. 692, 23-693, 3

ya eva hi jñānopalambhaḥ sa eva jñeyasya, ya eva jñeyasya sa eva jñānasyeti yāvat / na ca naṭacandramallaprekṣāsu kaścij jñānopalambho 'sti yo na jñeyopalambhakaḥ, jñeyopalambho vā na jñānopalambhaka iti kuto 'siddatā / cf PVIII389 n. (46)

(50) TSP p. 694, 3-8 *ad* TS2029-2030

yadupalambha eva yasyopalambhaḥ nānyo'pīti / na ca bhagavajjñānopalambha evānyasantānagatacittopalambhaḥ nāpy anyasantānagatacittopalambha eva bhagavajjñānopalambhaḥ api tv anyo'pi pṛthaktvasya svasthāpi cittasya saṁvedanāt / ata eva na rūpālo-kair vyabhicāraḥ kevalasyāpy ālokadarśanāt / rūpasyāpy ālokarahitasya kaiścit prāṇ-ivīṣeṣair upalambhāt / tasmād vipakṣe bhāvāsambhavān nānaikāntiko hetuḥ // cf PVIII 388cd

(もりやま せいてつ 人文学科)

2009年10月13日受理