

Dharmakīrti の《citrādvaita》理論

沖 和 史

I

《多様な形象 (citrākāra) をもつ知識がそのままに単一 (eka) である》というのが《citrādvaita》の意味である。このことばが明確な意図をもって使用されるのは、おそらく8世紀以降であろう。Prajñākaragupta, Jñānaśrīmitra, Ratnakīrti 等、いわゆる有相唯識派もしくは経量・瑜伽総合学派に属す人々が、自派の認識論を確立する際に展開する一つの理論がこの《citrādvaita》の理論なのである。

後期の唯識派が《自己認識》の理論をその認識の柱としていることは論をまたない。唯識派にとっては、世界とは知識の自己認識——分析的には知識の一分としての主観的契機が、他の一分である客観的契機（形象）を認識すること——にほかならない。無相唯識派と有相唯識派との対立は、結局、聖者の知はどのようなものであるのかという点にかかっている。無相唯識派は、勝義的な知識は唯一であつて、その上に第二義的な、つまり虚偽なる多様な形象が構想されていると主張する。それに対して有相唯識派は、勝義的な知識は多様な形象を伴つた単一の知識であつてその形象は虚偽ではなく、その上に様々な関係概念を構想すること (adhyavasāya=vikalpa) こそが虚偽であると主張する¹⁾。このように有相唯識派は多様な形象をもつ知識を真実のものとするのであるが、この場合には、なぜ唯一の知識が多様な形象をもちえるのかという疑問に答えなければならない。《citrādvaita》の理論が有相唯識派にとって不可欠である理由はここにある。Prajñākaragupta が Pramāṇavārttika 知覚章（以下 PV. II と記す）第220-221頌を注釈するとき採つた立場がこの立場にほかならない。

上述のような《citrādvaita》理論の礎となる考えを明確に提示したのが Dharmakīrti である。この小論では説一切有部, Vaiśeṣika などの認識論に対する経

1) この相違は、無相唯識派が vāsanā を多様な形象が顕現する根拠と考え、有相唯識派が vāsanā を関係概念の認識の根拠と考えることと対応するであろう。桂紹隆『ダルマキールティにおける「自己認識」の理論』p. 13, 南都仏教, 第23号。PV.-alañkāra p. 295. 11-13. (TSWS-1)

量部の批判, および, Dharmakīrti が経量部の立場を継承して, PV. II. kk. 220-221 において《citrādvaita》の理論を彼の知覚論の重要な要素として完成するに至った過程を考察する。

II

Dharmakīrti が PV. II. kk. 194-230 を経量部の立場から述べていること, しかも彼は知覚論を世間的日常生活の知覚に限定して述べているということは, すでに戸崎宏正氏によつて指摘されている²⁾。PV. II. kk. 194-234 における議論の展開を Dharmakīrti の立場から整理すると次の通りである。

1. (kk. 194-196) 積集した多数の原子が感官知を生ずる原因である。
2. 1. 「一つの知識は多数の対象を同時にとらえることはできない」という見解を否定する。
 2. 1. 1. (kk. 197-199) 「多くの知識が迅速に生じるから『多数の対象を単一な知識が同時にとらえる』という錯覚が生じる」という見解を否定。
 2. 1. 2. (kk. 200-206a) 「単一な知識が単一な対象 ‘avayavin’ をとらえる」という見解を否定。
2. 2. (kk. 206b-207) 単一な知識が多数のものを対象とする(2. の結論)
3. 1. (kk. 208-216) 唯識派・中観派が勝義の立場から, 外界存在, 及び知識内部の主観客観関係を否定する。
3. 2. (kk. 217-219) それに対し, 仏陀が外界を説く理由(世間知に従つて外界存在を説くことの正当性を示す)
4. (kk. 220-222) 《citrādvaita》
5. (kk. 223-224) (結論) 積集した多数の原子は, 「知識を生ずる原因」であり, 「知識に形象を与える」から, 知識の対象である。

以上の分科でわかるように ‘pratyakṣaṃ kalpanāpoḍham’ (PV. k. 123a) を論証するためのこの議論³⁾は, 多数の対象を単一な知識がとらえることが可能であるかどうか集中している。以下, Dharmakīrti がとつた経量部の認識理論の特徴を, 「認識作用を因果関係でとらえていること」「有形象知識論であること」(分科 5. (対象の二条件) に対応) の二点にしぼつて, 《citrādvaita》の理論との関係を考察してゆく。

2) 「仏教論理学説と経量部説 (3)」JIBS. XIII-2.

3) 同, p. 630.

1) まず、分科 2. を吟味する。Dharmakīrti は 2.1.1. [末尾図 (1)] に対し、迅速性 (lāghava) に基準がないことを例証して、これを否定している (kk. 198-199)。2.1.2. [図 (2)] に対しては、samavāya に基づく avayavin の認識と、samavāya に基づかない単なる集合体の認識との間に差異が認められないことを例証して、これを否定している (kk. 201-205)。このように、2.1. [(1), (2)] の認識理論を否定することによつて、2.2 が導き出される。

したがつて、単一 [の知識] が多くのものを対象とするはずである。そのことによつても、[知識は] 概念作用を離れていると立証される。なぜなら、ある対象を判断しつつ、[それとは] 別 [の対象] をも見ることからである。(k. 207)⁴⁾

これは、「一つの知識が多様なものを対象とする」ということによつて ‘pratyakṣam kalpanāpoḍham’ を証明しているのだが、今これを分科 2.1. に留意しながら仮説として図示すれば、図 (3-a) となる。なお jñāna を (citra-eka*) としたのは、図 (2) の bāhyārtha に関連して、

もしも、多様に顕現する諸存在において単一性が妥当しないとすれば、まず、どうして多様に顕現するその知識が単一であるのか。(k. 208)⁵⁾

という反論が提出されているからである。しかし、この (3-a) [分科 2.2] の認識理論にも決して矛盾がないわけではない。上に示した反論 (k. 208) に答えるには、第一に対象においては否定された (citra-eka*) がなぜ知識の側においては肯定されるのかということが明らかにされなければならない。第二に、知識が多様に顕現しながら単一性を保持するとすれば、知識内部の単一性と多様性との間の矛盾が解決されねばならない。

ここで分科 2.1 で扱われている認識理論を別の面から見てみよう。これと同様な理論は大毘婆沙論第 13 卷⁶⁾その他に見られる。分科 2.1.1. の理論は世友 (Vasumitra) の説とされているので説一切有部の立場に立つもの、分科 2.1.2. の理論は Nyāya 学派、Vaiśeṣika 学派の立場にたつものであるから、認識論の上では両者とも無形象知識論であることが知られる。したがつて、認識は外界の対象・感覚器官・知識という別個の存在、しかも同時に存在するこれら三者（あるいはアートマンなどのそれ以外の実在を含めて）の間の作用として考えられている

4) nānārthāikā bhavet tasmāt siddhāto 'py avikalpikā/
vikalpayann ekam arthaṃ yato 'nyad api paśyati//

5) citrāvabhāseṣv artheṣu yady ekatvaṃ na yujyate/
sāiva tāvat kathaṃ buddhir ekā citrāvabhāsini//

6) 大正藏經 XXVII, p. 64a¹¹⁻²⁵

ことになる。そして、知識は単一であるというインド哲学の前提にたつならば、同時に存在する対象と知識との関係は図示した三つの関係、すなわち、(1) 一つの対象と一つの知との関係、(2) avayavin という複合的でありかつ単一であるような実体と一つの知との関係、(3-a) 多数の対象と一つの知との関係以外には論理的にはありえない。(3-a) を除く二つの認識理論の根拠となつている考えはおそらく次のような文に明瞭に読みとることができるに違いない。

さらに、一つの知識は一時に多数のものを認識する能力をもたない。なぜなら、あるもの [A] に対して manas が機能しているときには、その同じ時に別のもの [B] に対する機能 [が manas にあること] は妥当しないからである⁷⁾。

若し多色を縁じて眼識を生ずれば、則ち一眼識は多了性を有す。了性多なるが故に応に多體有るべし。一法にして多體なるは理と相違す⁸⁾。

PV.-alaṅkāra の文は分科 2.1.2 の認識理論を保持する学派の主張となつているが、事情は分科 2.1.1 の認識理論を保持する学派にとつても同様である。この思惟方法では一つの実在は同時に多くの機能をもつことはできず、ただ一つの機能のみをもつ。知識は照らすだけ、対象はとらえられる形象をもつだけである。したがつて知識には形象はあることができないから、無形象知識論が必然となる。俱舍論にあらわれる根見説・識見説の論争はそのことをよく示している⁹⁾。この立場において多数の対象を承認すれば、知識もそれに対応して多くの反応をすることが要請され、それにしたがつて知識は分裂し単一性を保持しえなくなつてしまう。このように考えると図示した三つの認識論のうち、(3-a) の図が最も破綻が顕著である。

2) これまで見てきたように、無形象知識論においては「多様な対象を単一な知識が知覚する」ことは不可能である。対象が citra でありかつ eka であること (2.1.2) も、知識が citra でありかつ eka であること (2.2) も矛盾するからである。このようにして空間的な拡がりをもつ多様な形象は対象においても知識においても否定され (k. 211)、主観客観関係は心理的契機に還元され (k. 212)、しかも唯一の知に二元性は妥当しないから、真実は《dvayaśūnyatā》に他ならない (k. 213)。この radical な否定の前にはどのような理論もその存立基盤を失つ

7) PV.-alaṅkāra p. 280, 18-19.

8) 大毘婆沙論, 第13巻。大正藏經 XXVII, p. 64 a¹⁴⁻¹⁶

9) 梶山雄一「存在と知識」pp. 218-221. 哲学研究, 第500号。

てしまう (以上分科 3.1)。

それでは認識論は全く意味をもたないのかといえ、Dharmakīrti は真実に至る階梯として意味をもつと考えていた (kk. 217-219, 分科 3.2)。それゆえこのような立場で復活しうる認識論は grāhya-grāhaka を同時に共存する固定的な関係としてとらえるものであつてはならない。経量部の認識理論が radical な否定の後にも世俗的な場においては存続しえたのは、経量部のとる有形象知識論が認識を、いかえれば grāhya と grāhaka を因果関係を基礎として理解していたからである。その経量部の認識論 [indriya-pratyakṣa] において《citrākāra》がどのように考えられているかを示したのが、末尾の図 (3-b) である。

対象と知識との関係が因果関係として理解されるならば、grāhya-grāhaka という二元的関係は論理的分析として構想されたものでしかなくなる。また、原因が多数で結果が単一であることも妥当するので、分科 2.2 で問題になつた対象の多数性と知識の単一性との矛盾は解消する。しかし、因果関係としてとらえられた認識構造において必然的に要請される第二の条件 (「知識の形象となつているものが対象である」) から二つの問題が生じる。第一の問題は、なぜ積集した多数の原子が原因となり得るのか、すなわち、なぜその形象を知識に与えることができるのかということ、第二の問題は、知識内部における多様性と単一性との矛盾である。第一の問題を Dharmakīrti は atīśaya という概念によつて解決しようとしている。このことばは外界存在と知識の形象とを結びつける役割を担う重要なものであるが¹⁰⁾、いまはその問題に立ち入ることを省略せざるをえない。

第二の問題に関する理論が《citrādvaita》の理論である。

多様な [形象をもつ] 認識において、知識の限定者であつて [物質的なものではない] 青などは、他の [黄などの] 部分と別個には見ることはできない。その [青] を [黄などから] 分けるときには [その人は知識をとらえるのではなくて、外界の] 対象 [としての青] に入りこんでしまうからである。(k. 220)

ある様態で顕現している知識が、全く同じ様態で知られる。だから、知識 (cetas-jñāna) において多様な [青・黄等の] 形象の単一性があるはずである。(k. 221)¹¹⁾

Dharmakīrti は、①知識の内部にある多様な形象 (citrākāra) は外界の多数の (aneka) 対象のような空間的拡がりをもつ実在とは質を異にしている (kk. 220, 222)、②知識は顕現した形象以外にはありえない (k. 221ab) という主張を根拠として、知識における多様性と単一性は矛盾しないと言う。図 (3-b) で説明すれば、

10) cf. 御牧克己「初期唯識論書に於ける Sautrāntika 説」東方学, 第 43 輯。

A₁, A₂, A₃……という aṇu が積集したもの—A (例えば nila), B₁, B₂, B₃……—B, C₁, C₂, C₃……—C は相互に区別しうる, Manorathanandin の注によれば「一方を覆つても他方を見ることができると」という性質をもつ, と考えている。ところが jñāna の A', B', C'…… (対象が与えた知識の形象) を各々単独に分析してとり出すことはできず, 分析は, 形象を外界の対象としてとらえたときにはじめて可能である, と考えている。Manorathanandin はそのことを「知識にある青等の多様な形象が単一であるということは, ①相互に分析することが不可能であるということ (asakyavivecanatva), ②存亡が共通していること (tulyayogakṣematva), ③必ず共に顕現すること (sahapratibhāsaniyatatva) である」と注釈している¹²⁾。

この理論が経量部の認識理論の中に占める位置は以上の考察によつて明らかであろう。外界の実在を認め, 認識過程を因果関係でとらえる有形象知識論に立脚する限り, 外界の対象と知識との関係に atisāya という概念を導入し, 知識内部の問題に《citrādvaita》の理論を導入しなければならない必然性があつたのである。

Dharmakīrti にとつて《citrādvaita》の理論が要請された理由は, 以上のように, 外界の知覚の妥当性の論証のためであつた。しかし後世の仏教者に与えた影響はそれのみにとどまらない。Prajñākaragupta 以後においてはむしろ外界知覚は意味をもたず, 有相唯識派の思想の正しさの論証に用いられる。8世紀の傑出した学匠 Śāntarakṣita の Madhyamakālaṅkāra においても, この理論の影響を認めることができる¹³⁾。後期における《citrādvaita》の理論の発展の考察は別の

11) nīlādīś cītravijñāne jñānopādhīr anyabhāk/
 aśakyadarśanaḥ, taṃ hi pataty arthe vivecayan// 220
 yad yathā bhāṣate jñānaṃ tat tathāiva prakāśate*/
 iti nāmāikabhāvaḥ syāc citrākārasya cetasi**// 221

* anubhūyate: PV.-alaṅkāra, p. 290, 1. Jñānaśrimitranibandhāvali (JNA), p. 445, 16. p. 447, 10. cf. PV.-vṛtti, p. 185, 16-17.

upagamyate: JNA. p. 448, 14.

**cetaṣaḥ: PV.-alaṅkāra, p. 290, 11. JNA. p. 448, 15

°ākāre 'pi cetasi: JNA. p. 445, 17. p. 447, 12.

cf. 梶山雄一「空の論理」p. 179, 仏教の思想 3, 服部正明「認識と超越」pp. 98-100, 仏教の思想 4.

12) 以上, PV.-vṛtti, p. 184, 18-22.

13) 詳しくは一郷正道『中観莊嚴論註』の和訳研究(1) 京都産業大学論集, 第2巻, および, 同(2) 密教学, 第9号を参照されたい。

