

ラトナキールティ著
『多様不二照明論』和訳研究（下）

護山 真也

南アジア古典学 第7号 別刷
South Asian Classical Studies, No. 7, pp. 135-167
Kyushu University, Fukuoka, JAPAN
2012年7月 発行

ラトナキールティ著『多様不二照明論』和訳研究 (下)

護山 真也

本稿は、前年度に発表した「ラトナキールティ著『多様不二照明論』和訳研究 (上)」に続く後篇であり、CAP 136.18-144.31 の和訳研究である。テキストの概要、翻訳の方針、参考文献などについては前掲論文を参照していただきたい。

2.3.4.2.2.6 多様不二論者からの応答

2.3.4.2.2.6.1 常識・聖典との矛盾はない

[136.18; 73a5] これに対して、(次のように) 答えられる。まず、(非存在の顕現を認めない我々の立場には、指摘されたような) 常識との矛盾 (lokavirodha) や聖典との矛盾 (śāstravirodha) はない。外界が直接的に把握されていないと、(実体視に基づいて) 行為を開始したり、停止したりすることが証明されており、(また、) 自他の論者が (互いに) 超え難い (=同一の見解を有する) 実体視 (adhyavasāya) の本性が説明されるからである。

2.3.4.2.2.6.2 論理との矛盾はない

2.3.4.2.2.6.2.0 錯誤知の解釈に関する二つの見解の提示

[136.19; 73a5] 一方、論理との矛盾 (nyāyavirodha) については、(その) 香り (gandha, =可能性) すらない。すなわち、この錯誤知——それがなくなることで、まさに今、解脱が起きるようなもの——とはそもそも、非存在の顕現 (asatkhyāti) なのだろうか、それとも、XならざるものをXとして把握すること (atasmimś tadgrahaḥ) なのだろうか。

2.3.4.2.2.6.2.1 錯誤知とは非存在の顕現ではない

[136.24; 73a6] まず、第一の主張は違う。非存在の顕現はすでに否定されているからである。先生 (=ジュニャーナシュリーミトラ) は次のように語られた。

《「あるXの本性 (svarūpa) が (認識に) 顕現していても、否定根拠 (bādhaka) に基づいて、そのXは存在しない」と (形象虚偽論者が述べる) 場合、(同様の理屈で、そのX

とは) 別の本性 (svarūpāntara, =Y の本性) の顕現をもつ否定根拠に関しても¹、どうして信頼がおけるだろうか。》

《 (形象虚偽論では、) 他の本性 (=Y の本性) をもつものが近づくことで、その本性 (=X の本性) をもつものが否定される。 (だが、) 先行するものの否定 (bādha) が知られている以上、 (同じ理屈で、) それ (=Y の本性をもつもの) に関しても、 (さらに否定があるのではないか、という) 疑惑 (saṃśaya) が生まれる。》

《もしも、「先に生じたもの (agraja, =X の本性をもつ認識) に関してのみ、このような否定があるのであり、今、生じているもの (adyaja, =Y の本性をもつ認識) に関してはさらなる (否定) はない」と言うのであれば、これ (=Y の本性をもつ認識) に関しては、先と同じ (否定=X の本性をもつ認識による否定) があるとすればよい。 (前後にかかわりなく、二つの認識は) 本性の顕現 (rūpanirbhāsana) をもつという点で等しい。》²

《また、「(Y の本性をもつ認識に対して、) 別の (否定) は生じないだろう」というこの点について、君たちには、(そのことを立証する) いかなる根拠 (pramāṇa) もない。さらには、(明らかな) 本性の顕現に関して (否定根拠があるという) 場合、(その愚かな主張をなす) 君たちに否定根拠があろう (=君たちは否定されるであろう)³。(ましてや、) 「本性が顕現していないときにも、理由の浄化が混乱しているとき (=間違った推理がなされるとき) にも、否定の疑いが顕現しているときにも、同様である (=否定根拠がある)」と言うのならば、(それは) 混乱の極みである。》⁴

[137.3; 73b1] また、(ダルマキールティの) 論書 (śāstra) の中では、(ある認識が、) XならざるものをXとして把握し、目的対象ならざる自らの顕現を「目的対象」と実体視し、知覚

¹ Ms 73a6 には bādha ke ka とあるが、韻律上の理由からも、刊本に従い、bādha ke 'pi ka と読む。

² この詩節は、SSŚ 392.23-24 に対応する。しかし、テキストは以下のように訂正して読む。RNA 136. 28-29: iyam evāgraje (em. by M. Inami : evāgrāhe, RNA, RNA_{Ms}, SSŚ) bādha nādyajasyāparā (RNA, RNA_{Ms}, SSŚ_{Ms} : nākṣajasyāparā SSŚ) yadi / asya (RNA, RNA_{Ms} : asyāḥ SSŚ) pūrvaiva bhavatu rūpanirbhāsanam samam // この詩節の解説に関しては、稲見正浩氏から写本情報ならびにテキストの訂正案、そして解説の指針に関して貴重な助言を頂いた。

³ d 句 (bādhakasambhava) は、Ms 73a6 に従い、bādhakam astu vaḥ と訂正して読む。この訂正は稲見正浩氏のご教示による。

⁴ この一連の五詩節は、SSŚ 392.19-393.3 からの引用であるが、第4詩節 a 句 (nānyā ca bhāvinitī) は、SSŚ では nānyāvabhāsinīty と読まれる。ここでは、RNA の読みに従う訳を提示している。

対象 (drśya) と概念 (vikalpya) とを一つにしているから、(それが) 「錯誤知」として述べられている⁵。そのような(錯誤知)を証明することはできない者が、勝手に (svātantryeṇa)、「虚偽の顕現が錯誤知である」という物語 (kāvyā) を作り、広めている。

2.3.4.2.2.6.2.2 定説：錯誤知とは実体視である

2.3.4.2.2.6.2.2.1 錯誤知と輪廻・解脱との関係

2.3.4.2.2.6.2.2.1.1 等無間縁の力で生じる実体視

[137.6; 73b2] 【問】 錯誤知 (bhrama) とは「XならざるものをXと把握すること」だとしても、(それは、) 自身の形象と相即する認識 (svākāraparyavasitajñāna, =自己認識) とは別体である限り、多くの者たちにより、様々に考察されて否定し去られている。だから、その主張 (=XならざるものをXとして把握する実体視を錯誤知と考える立場) の場合でも、どうして「錯誤知の消滅」がないことがあるのか。(そのような錯誤知はそもそも否定されているのであり、) そのことによって、今、解脱するということにはなるはずもないが。

【答】 さて、世尊たる『パーシュヤ』作者 (=プラジュニャーカラグプタ) の見解への敵意という毒で混乱したために叫ばれた以上のことは、慈悲にもとづく智慧をもつ方を、過度に恐れている⁶。すなわち、(我々が言う) 実体視とは、等無間縁 (samanantarapratyaya) の力でもたらされた、特定の自らの顕現 (svapratibhāsaviśeṣa) を単に認識するだけで、たとえ(目的対象が) 直接的に把握されていなくても、(自らの顕現とは) 別のもの (=目的対象) に対する行為をひきおこすものである。そして、それは、(君たちが) 述べた言葉の網によって否定されえない。あらゆる生物たちが(そのように) 自覚している事柄であり、誰もが否定できない事柄なのだから。そして、これ (=実体視)こそが輪廻(の原因)であり、その消滅が解脱であるのだから、まさに今、彼らが述べたこと (=そのような実体視が消滅したところで、まさに今、解脱するわけではないこと) もどこにあるのだろうか。

すなわち、無始爾来の多様な潜在印象 (vicitrānādivāsanā) の力に基づき、(それを) ひきおこす様々な条件に依拠して、特定の形象を伴って現に生じている概念知こそが、外界に向かう行為に相応した、目的実現のための想起 (smaraṇa) や希求 (abhiḷāṣa) など、一連のものを作

⁵ Cf. PVin II 46.7f.: svapratibhāse 'narthe 'rthādhyavasāyena pravartanād bhrāntir apy arthasambandhena tadavyabhi-cārāt pramāṇam.

⁶ vikrośita (叫ばれた) が vi-√kruś の過去受動分詞として用いられている例として RNA 42.3 がある。

りだす。だから、目的実現を目指す人間には⁷、外的対象に応じて、行為の発動・停止に関する諸々の確定が生じる。普通の人々の（心の）連続体をなす各瞬間の認識（jñānakṣaṇa）には、そのような因果関係（＝外的対象とそれに応じた確定知、そして行為との間にある因果関係）が定まっているからである。（外的）対象との結びつきが定まっていない、概念知の時点でも、（その対象が）存在するか、存在しないかの確定（sadasattānirṇaya）などの（心的）行為は起きている。その場合、上記のような二様の在り方で（＝外的対象に応じた行為を生み出すという仕方、あるいは外的対象の有無を確定するという仕方）⁸、これ（＝概念知）は、自らの原因の力に基づいて、行為を成立させる能力（pravṛttisādhanaśāmarthyā）をもつのである。これ（＝概念知）こそが、（あるものを）行為対象として付託するものであり、「実体視」という別名をもつ⁹。ちょうど錯誤していようとなかろうと（＝ティミラ眼病を患っていようといまいと）、月などを認識する際、それ（＝月など）を見ているという思い込み（darśanāvāsāya）を生み出すことこそが「把握作用」（grahaṇavyāpāra）とされるようなものである。

《これ（＝認識）は（本来、）自己認識（svavid）であるのだが、結果の観点から見て、対象認識（arthavid）とみなされなければならない。》¹⁰

という（ダルマキールティが説いた）論理があるからである。同様に、「ここに火がある」などの形象を伴って生じている概念知にも、（火に向かう）行為を引き起こす性質があり、（そのために概念知は、）「外界の実体視」（bāhyavasāya）と名付けられる。また、ちょうど（ティミラ眼病者の）非概念知が二月などの形象をもつことこそが、その通りの思い込みを成立させるように、同様に、思い込み（＝実体視）がそのような形象をもつことも、（それとは）別の対象に背く行為（＝その対象のみに向かう行為）を成立させる¹¹。

⁷ Ms 73b4 の当該箇所は不鮮明ながら、puruṣasyārthakriyārthino と読める。これに従い、刊本の puruṣārthakriyārthino を採用しない。

⁸ yad ubhayatā の yad が受ける代名詞はないようである。今は、yadubhayatā と複合語として理解しておく。

⁹ Ms 73b5: 'dhyavasāyāparanāmāḥ に従い、刊本の 'dhyavasāyāparanāmā を訂正する。

¹⁰ PVin I 37.5f. このパッセージは自己認識と対象認識との関係を考える上で重要な示唆を与えるものである。Cf. Moriyama 2008: 210-211.

¹¹ CAP 137.14-24 は SŚ 393.10-21 の引用である。この一連の議論において、ジュニャーナシュリーミトラ・ラトナキールティは、非概念知である知覚（＝自己認識）から対象への思い込みが生じるケースと、概念知から行為発動が生じるケースとを対比させている。簡略に図示すれば、次のようになるう。

<非概念知の場合>

2.3.4.2.2.6.2.2.1.2 顕現と実体視との関係

[137.25; 73b6] 【問】 「また、同様に、それ (=外的対象) は、それ (=概念知) によって理解されるのだが、それ (=外的対象) は、その認識に輝き出さない」ということは、どんな呪い (śapatha) をかけようとも、正しい理解とは言えない¹²。

【答】 それは正しくない。というのも、たとえブラフマー神であっても次のことは否定できないからである。すなわち、実体視に基づいて (設定された) 布などの外在的な実在、刹那性など、否定根拠¹³が登場する前では (まだ) 疑わしい実在の本性、あるいは、ウサギの角などの非実在は (心に) 顕現していなくても、(概念知と) 確かに結びついている¹⁴。実に、対象に向かう活動 (viśayavyavahāra) には二種類がある。顕現 (pratibhāsa) に基づくものか、実体視に基づくものかである。さて、ここでは、(それが直接的に) 顕現することはないにもかかわらず、他 (の種類のもの) から区別された独自相 (parāpoḍhasvalakṣaṇa) などが、単なる実体視

[原因] 月などの形象を伴う自己認識の生起 ⇒ [結果] 月などの対象認識 (=月などの対象の思い込み)

*結果の観点から、自己認識が「対象の思い込み」と呼ばれる。

<概念知の場合>

[原因] 潜在印象に基づく「これは火である」などの概念知の生起 ⇒ [結果] 火を目指した行為発動

*結果の観点から、概念知が「実体視」という別名で呼ばれる。

¹² この反論は、AP, 225.14 において、ジュニャーナシュリーミトラが論書の主題として掲げた次の詩節の a 句に対して投げかけられたものである。Cf. AP, 203.1-4: śabdais tāvan mukhyam ākhyāyate 'rthas tatrāpoḥas tadguṇatvena gamyaḥ / arthas caiko 'dhyāsato bhāsate 'nyaḥ sthāpyo vācyas tattvato naiva kaścit //; 桂 1988: 72: 「言葉によって、まず第一義的に [外界の、もしくは、心的な] 対象が伝達されるが、その際、[他者の] 排除がその [対象の] 副次的属性 (guṇa) として理解されるはずである。ところで、一方の対象 (=外界の独自相) は、断定 (adhyāsa) という観点から、他方 (=心像 buddhy-ākāra) は、顕現 (bhāsa) という観点から、言葉の対象 (vācyā) として設定される。[しかし、言葉の対象と設定されるものは] 真実には何も無い。」

言葉は、第一義的に、外界対象を表示するが、その外界対象たる独自相は、言葉を介在する概念知には決して顕現することはない。だとすれば、その認識に顕現していないものが、その認識によって理解されると言うことは明らかに矛盾しているのではないか。これが、この a 句に対する反論の趣旨である。

¹³ すなわち、「論証対象と逆のものに (理由が適合することを) 否定する認識手段」(sādhyaviparyaya-bādhakapramāṇa) のことである。

¹⁴ この箇所の写本 (Ms 73b6-74a1) は、写真が不鮮明である。テキストは、以下のように訂正して読む。RNA 137.26-28: na hy adhyavasāyād bāhyasya paṭāder vastuno bādhakāvātārā pūrvaṃ (em. : pūrva- ed.) sandigdha- vastubhāvasya kṣaṇikāder avastuno vā śaśaviṣṇāder asphuraṇe 'pi siddhapratibandho (em. : siddhipratibandho ed.) brahmaṇāpi pratividhātum śakyaḥ /

に基づいて、「目的対象」として説かれる¹⁵。(行為の前提となる認識が)全面的に対象をもたないとするれば、行為の発動・停止などのあらゆる日常的活動 (vyavahāra) が断たれることになってしまうからである。そして、以上から、「それ (=外的対象) はそれ (=概念知) によって理解されるのだが、その認識にその (=外的対象の) 顕現はない」という正しい理解が確かにある¹⁶。輝き出されるものと輝き出すものとの関係 (=対象が認識に直接的に顕現するという事態) がない場合でも、実体視とその対象という関係に基づいて、「対象と対象をもつものとの関係」 (viṣayaviṣayibhāva) が妥当するからである¹⁷。

2.3.4.2.6.2.2.1.3 概念知 (=実体視) による対象の特定化

[138.1; 74a2] 【問】 もしも実体視される対象 (adhyavaseya, =独自相) の理解がないとするならば、独自相などが (直接的に) 把握されていなくても、(それに対する) 行為の発動があるということだから、あらゆるものに、区別なく (行為の発動があるという不合理なこと) が帰結してしまう。なぜならば、(君たちの主張では、) どのようなものであれ、(その独自相が) 把握されていないという点で、区別がないからである。そして、そうだとすれば、意図されたもの (=目的対象) は必ずしも獲得されないのだから (=意図されたものだけが獲得されるわけではないのだから)、(実体視に基づく) 推理も混乱する¹⁸。

[138.3; 74a3] 【答】 これに対して我々は答える。仮に、実体視される対象 (=独自相) は (直接的に) 把握されず、(それどころか、) ありとあらゆるものは (直接的に) 把握されないのだとしても、行為は必ず特定の目的対象に向かうのであり、あらゆるものに向かうことはない。なぜならば、概念知は、然るべき等無間縁 (samanantarapratyaya) の力によって特定化された対象をもつ以上、特定の能力 (=特定の目的対象に向かう行為を引き起こす能力) をもつからである。というのも、(それぞれに定められた) 特定の能力をもつ諸存在者は、正しい認識手段により確定された本質を有する以上、(それらは、) 「(それぞれの) 能力が混在しているのではないか (śaktisāṅkarya)」という詰問 (paryanuyoga) を受け付けない¹⁹。非存在者から (結

¹⁵ ジュニャーナシュリーミトラの AP_J 225.17-18 の文言が借用されている。同箇所については、McCrea & Patil 2010: 87 の英訳を参照。

¹⁶ Cf. AP 225.14-15. 前掲脚注 12 を参照。

¹⁷ CAP 137.26-33 は Patil 2009: 290, fn. 91 に英訳がある。

¹⁸ この段落は、基本的に AP_J 225.24-26 を下敷きとしたものであるが、導入部はラトナキールティ自身の手による。AP_J の対応箇所については、McCrea & Patil 2010: 88 を参照。

¹⁹ 事物に定められた本性について、それがなぜそうなっているのか、を問うことはできない。ダルマキールティは次のように述べている。PVSV 84.18-20: sa hi tasya svabhāvo nāparasya. na hi svabhāvā bhāvānām

果が) 生じる場合とは異なるのである。というのも、(今、芽は目の) どこにも存在しないにしても、種子からは芽だけが生じる²⁰。それ (=種子) だけに、その能力 (=芽を生み出す能力) があることは、正しい認識手段により確定されているからである。同様に、この場合でも、燃焼や調理などの目的実現を求め、その (火の²¹) 想起を有する人に (生じる) 「火」という形象をもつ概念知には、他ならぬ火に向かう行為をひきおこす能力——それは正しい認識手段により理解されたものでもある——がある。(概念知がもつこのような能力が、) どうして過大適用になるだろうか。また、(概念知の形象と実際の対象との) 近接 (pratyāsatti) を考えてみれば、「(何かを) 燃やし、輝く」という形象をもつことは、実際の火だけではなく、概念知で描き出されたもの (=概念的な火) にもある。その限りで、「火」の概念知は、水やその他のものではなく、それ (=火) のみに対する行為をひきおこす能力をもつ²²。

paryanuyogam arhanti, kim agnir dahaty uṣṇo vā nodakam iti. 「実に、それ (=ある結果を生み出すこと) は、それ (=特定の事物) の本性であり、それ以外のものの (本性) ではない。というのも、諸々の事物の本性は、「どうして火は燃やすもの、あるいは熱いものであり、水はそうではないのか」というように、詰問されえないものだからである。」

²⁰ RNA 138.6 : sarvatrāsattve 'pi ... に関して、対応する AP₁226.5: sarvasya tatrāsattve 'pi には従わない。McCrea & Patil 2010:88: “For even though everything is not present, there is the arising only of a sprout from a seed.” 彼らは、この箇所に必要な注記をつけている。McCrea & Patil 2010: 169, n. 212: “A seed produces only a sprout as its effect and not anything else, even though the sprout and all other nonpresent objects are similarly nonexistent just before the sprout produces its effect.”

²¹ McCrea & Patil 2010: 88 は tatsmaraṇavato の tat が指す内容を「火という形象をもつ概念知」と理解しているようである。筆者の理解は、それとは異なる。

²² この応答部分に関しては、Patil 2009: 288f, fn. 89 の英訳を参照。Patil が指摘する通り、この箇所は、AP₁ 226.2-9 を下敷きにしたものである。だが、幾つかの箇所については、ラトナキールティが補足的な説明句を補っている。AP₁ の当該箇所については、McCrea & Patil 2010: 88 を参照。ここでの議論のポイントは、概念知は実在の対象をそのまま知らせるものではないにせよ、人々に特定の行為をひきおこさせる能力をもつ、という点にある。そのことを論じるために、ジュニャーナシュリーミトラは、それぞれの事物には、それぞれに定まった結果を生み出す能力があることを引き合いに出す。すなわち、事物の能力と概念知の能力とは、次のような相似した構造をもつ。

<事物の能力>

事物 (ex. 種子) の能力 = 今は現前していない、特定の結果 (ex. 芽) を生み出すこと (これは正しい認識手段により確定されている)

<概念知の能力>

概念知 (ex. 火の概念知) の能力 = その形象に対応する実在 (ex. 火) に対する行為をひきおこすこと (これは正しい認識により確定されている)

*概念知の形象とそれに対応する実在との間には、<近接> (pratyāsatti) の関係がある。

2.3.4.2.2.6.2.2.1.4 付託は行為発動の直接的な契機ではない

[138.12; 74a5] 【問】 だが、(外界との) 類似性に基づく付託 (sādṛśyāropa) によって (行為が引き起こされるの) であれば、外界に対して (認識) 自身の形象を付託するのか²³、それとも、自身の形象に対して外界を付託するのか (という疑問が起きる)。(そのいずれかの付託しかないわけだが、) いずれもが正しくない。(認識) 自身の形象と外界という、付託されるもの (āropya) と付託の対象 (āropaviṣaya) とを二つともに把握することはできないからである²⁴。

[138.14; 74a5] 【答】 我々は「付託により行為を起こす」と述べているわけではない。そうではなく、その認識 (=概念知) は、自らの潜在印象が成熟することに基づいて生じており、外界を (直接的に) 知覚しているわけではないが、外界に向かう行為を生み出す (と述べているのである)。以上 (の認識) は、(本質的に) 錯乱であり、輪廻の生存の本体となるものである²⁵。(ダルマキールティの) 論書 (śāstra) では次のように言われる。

《認識 (の形象) の場合には、同様のこと (=対象に向かう行為が起きないこと) はない。なぜならば、そのような定めをもつ知 (=概念知) が (無始以来の無明のために) 生じるのであるから。》 (PV III 13a₂-c₁)²⁶

²³ McCrea & Patil 2010: 169, n. 213 では、この立場はダルモータラのものとして想定されている。すなわち、ダルモータラは、概念的に構想された、実体視の対象は、外界の上に付託されたものとして認めている。

²⁴ この箇所は、AP_J 226.9f: na ca sādṛśyāropeṇa pravṛtṭim brūmaḥ, yenākāre bāhyasya bāhye vākārasyaṅropadvāradūṣaṇāvakaśaḥ の意図を汲んで、その「論難」(dūṣaṇa) の中身を再構成したものであろう。「付託」(āropa) という心理作用は、ある対象 X の上に別の対象 Y を重ね描くことである。X の項目が「付託の対象」(āropaviṣaya) と呼ばれ、Y の項目が「付託されるもの」(āropya) と呼ばれる。例えば、X=縄、Y=蛇とすれば、縄を蛇として見間違ふ事例が、「付託」という概念で説明づけられる。なお、この場合、X と Y との間にはなんらかの類似性 (sādṛśya) がなければならない。

²⁵ Cf. Patil 2009: 262, fn. 40.

²⁶ Cf. PV III 12cd-13: sārūpyād bhrāntito vṛtīr arthe cet syān na sarvadā //12// deśabhrāntīś ca na jñāne tulyam utpattito dhiyaḥ / tathāvidhāyā anyatra tan nānupagamād dhiyaḥ //13//; [戸崎訳] 「もし類似性のために誤って対象に行動をなすであろう、というならば、(そのような行動は) 常になくであろう。また、場所に関して誤りはない。知 (の形相) においては同様ではない (=対象に行動を起こさないことはない)。なぜならば、そのような定まりのある知が (無始以来の無明のために) 生じるのであるから。他のもの (=名等を対象とするといわれる知) においては、それ (=知にある形相を無始以来の無明のために外境対象と分別し、それに行動を起こす、ということ) はない。なぜならば、(外境対象としての顕現を自身にもった) 知を (徹者は) 承認しないのであるから」。Cf. 戸崎 1979: 74-76; McCrea & Patil 2010: 169f, n. 214. なお、ジュニャーナシュリーミトラ・ラトナキールティは、この議論を援用して、言葉の対象となる認識内の形象 (buddhy-

[138.19; 74a6] したがって、(貝殻に対する) 銀 (rūpya) のように、付託によって行為が起きるのではなく、然るべき形象の生起と結びついた、(実在の) 能力の必然性 (śaktinīyama) に基づいて (行為が起きる)²⁷。

また、「論理的考察をなす者 (vicārika) は、(自分たちが) 実在を知覚していないことを確信しているのだから、(どのような場合であれ、) 行為を起こすことがない」ということは妥当しない。なぜならば、たとえ (実在を) 知覚していないとしても、目的実現を求める者である以上、(彼らも) 行為を起こすのであり²⁸、(知られる通りに) 実在があるという必然性 (niyama) がある限り、(その) 目的実現は叶えられるのであるから。そして、その必然性は、知覚と実在との結合関係に由来するものであるのと同様に、間接的には、特定の概念知と実在との結合関係に由来するものであり、それ故に、「(実在が) 知覚されていないけれども、実体視に基づいて行為が起きる」と言って構わない。だから (=このような理屈があるから)、推理も信頼のないもの (anavasthita) ではない²⁹。

そして、以上から、「それ (=外的対象) は理解されないが、それと区別されないものが顕現する」という反対意見が不可能であることが示された。「(実体視されている外的対象は) 顕現していなくても、行為の対象となる」という形で、(それが顕現していなくても、) 「(外的対象と) 区別されないもの」 (abheda) など (が成立する) 根拠 (niṣṭhā) がすでに示されていたからである³⁰。

ākāra) が人間の日常的活動と結びつくこと、すなわち、概念知にはそれぞれ定められた対象に向かう行為を引き起こす能力があることを主張しようとしている。

²⁷ CAP 138.14-20 は AP_J 226:10-18 に対応する。AP_J の議論の英訳は、McCrea & Patil 2010:89 を参照。

²⁸ McCrea & Patil 2010: 177, n. 90 は AP_J 226.20: saṅgacchate, darśane 'pi を saṅgacchate 'darśane 'pi と訂正する。それに従い、RNA 138.19-20: saṅgacchate /darśane 'pi も saṅgacchate 'darśane 'pi と読む。

²⁹ 認識と実在との必然的な対応関係を論じる箇所であるが、テキストに若干の問題がある。RNA 138.20-24 は、AP_J 226.19-22 に対応しているが、ラトナキールティは部分的に語句を補足している。AP_J では、tathā vikalpaviśeṣād api pāramparīyēti ... とあるところ、RNA (=RNA_M 74a6-74b1) では、tathā vikalpaviśeṣād api pāramparīyēna vastuprativastupratibandhakṛta ity ... という補足が加えられている。だが、prativastu なる言葉は、筆者の知る限り、仏教認識論関連のテキストでは登場しない。また、ジュニャーナシュリーミトラのテキストでは、単に tathā と書かれ、それと呼応する yathā 節の中では、vastupratibandhakṛta という複合語だけが使われている。したがって、ここでは、vastupratibandhakṛta ity と訂正した読みに従う訳を提示する。写本の読みも版本と同じであるが、おそらくは写本作成の段階で、誤写が起きたものと推測される。

³⁰ この議論 (CAP 138.24-26) もまた、AP_J 226.25-26 を下敷きとして、説明的な語句を補って書かれたものである。対応する McCrea & Patil 2010: 89 を参照。

2.3.4.2.2.6.2.2.1.5 錯誤知と輪廻・解脱の関係に関する議論の総括：ジュニャーナシュリーミ トラ・マイトレヤ・ナーガールジュナの言葉による権威づけ

[138.26; 74b1] したがって、錯誤知とは、XならざるものをXと把握することに他ならず、それはまた、「付託」という別名をもつ。それは、考察されない限り喜ばしいもの (avicāra³¹ ramaṇīya, =世俗的なもの) であり、解脱とは、それが滅することである。以上のことは正しい。

[138.28; 74b2] (ジュニャーナシュリーミトラ) 先生は次のように述べられた。

《したがって、(我々の定説では、) 概念知の形象 (vikalpākāra) が生起するとき、(それが) 行為を引き起こすのだから、「水」などの付託も、(行為を引き起こす概念知として) 認められる。そして、それ (=付託) は、真実のものと真実ならざるものに等しくある。》³²

《したがって、仮に、真実の観点からは (tattvena)、付託というものは、何に対しても決して存在しないとしても、日常的活動 (vyavahāra) の場面で用いられるこれ (=付託) は、否定されえない。》³³

《というも、陽炎に対する水のように、自我ならざるものを「自我」として構想している限り、錯乱こそが輪廻 (の本質) であり、真実に住することが涅槃 (の本質) であるのだから。》³⁴

《また、このことから、(徹底した) 考察が生じない限りで、「これが輪廻の生存 (bhava) であり、それ以外のものが寂静 (śama) である」という、このような (区別を認める) 見

³¹ この術語は、シャーンタラクシタの MA 64 で世俗の定義として用いられる。Cf. 一郷 1985: 162. なお、その思想的背景に関しては、赤羽 2003a, 2003b が詳しい考察を加えている。

³² SSS 554.17-18 (v. 135) と比べると、以下のような語句の異同がある。上記の訳は RNA に従ったものである。RNA 136.29-30: tasmāt (RNA : evaṃ SSS) pravṛtter ākṣepe (RNA : ākṣepi- SSS) vikalpākārajanmani / mato (RNA : sato SSS) jalādyāropo 'pi (RNA : jalādir āropaḥ SSS) satyāsatyasamaś ca saḥ // 直前の CAP 138.14f で述べられた通り、ラトナキールティの基本的立場は、付託によって行為が起きるのではなく、潜在印象の成熟で生み出された心 (錯誤知) が行為を引き起こす、というものであった。しかしながら、ここでは、そのような錯誤知のことを「付託」と呼んでも構わないという立場から、一切の付託のない、不二なる真実の立場と、付託に基づく区別が前提とされる世俗の立場とが峻別されている。なお、「付託」という概念に対して消極的な承認が与えられている背景には、この概念を強調したダルモッタラに対する批判的意識が働いていたためではないか、という御指摘を稲見正浩氏より頂いた。

³³ SSS 554.19-20 (v.136) に対応し、語句の異同はない。

³⁴ SSS 554.21-22 (v. 137) に対応し、c 句 (bhrama eva hi saṃsāro) に関しては、SSS で bhramaḥ sa eva saṃsāro とされる。

接的に把握される」と(君たちが言う)概念知(=実体視)も説明し難い。さらに、(概念知)それ自身に言葉が結びつくことはないのだから、「概念知」と言われるものはそもそも存在しない。だから、誰が(そのような)概念知を考察するだろうか³⁸。

[139.17; 74b4] 【答】これに対して、(次のように)答えられる。ここでは、ちょうど、「ここに火がある」という実体視が身体的な行為を引き起こすように、同様に、(その実体視は)「火は私によって理解されている」という言語的な(行為)も引き起こす。(さらに、)その(同じ火の)形象を追想する心的な(行為)も生み出す。そして、以上の通りだとすれば、「この対象は概念知によって把握された」という確定知(niścaya)があるのと同じように、「(この対象は、)言葉と結びつけられた後に、把握される」という(確定知)もある。(概念知には、)対象の部分的形象(ākāraśa)と同じように、(その対象に対する)語の形象(śabdākāra)も現れているからである。したがって、「(自分は)対象を直接的に把握している」と思い込んでいる人は、その限りで、「(自分は)言語(abhidhāna)と結びついたものを把握している」と思い込んでいる人でもある。以上の同一視(avasāya)に随順する限りで、概念知は定められている。(だが、それは)真実の観点から(tattvatas)なされているわけではない³⁹。

[139.23; 74b6] 先生(=ジュニャーナシュリーミトラ)も次のように述べている。

《(真実の観点からは、)外的なものであれ、心的なものであれ、いかなるものにも、言葉との結びつきはない。だが(別の観点から見れば)、対象形相の幾分か(arthākṛtilava)は、字音の形象(akṣarākāra)と混ざり合って(概念知に)現れる。そして、他ならぬ知の実体視は、この二つの形象を(それぞれ)外界と言葉に付与するのだから、(そのような実体視は)概念知として成立する。》⁴⁰

³⁸ yad apy uktam という形で導入されてはいるが、この反論はCAPの既述の部分には登場せず、ジュニャーナシュリーミトラのAP_J225.22-24で言及されたものである。ただし、この内容そのものは、既述のCAP 137.25f.の反論(nanu tathā ca tac ca tena pratipadyate, na ca tajjñāne tat prakāśata iti śapathenāpi na sampratyaya iti cet)と重なるために、ラトナキールティはuktamという表現を用いたのであろう。ところで、AP_JとCAPを比べたとき、二つの記述は大枠で一致するが、反論の最後の箇所(tat kasya vikalpacinteti)はAP_Jではtat kasya viṣayacintāと記される。上記の和訳は前者の読みに従う。Cf. McCrea & Patil 2010: 88.

³⁹ Patil 2009: 265, fn. 46が指摘するように、この応答部分はAP_J226.26-227.4に基づく。この箇所については、McCrea & Patil 2010: 32, 89f.を参照。この応答部分では、実体視(adhyavasāya)が概念知(vikalpa)として規定された上で、それは、心理的・言語的・身体的行為を生み出す契機となるものであり、対象の部分的形象(arthākāraśa)と語の形象(śabdākāra)をもつと論じられている。

⁴⁰ AP 227.6-9の詩節がこれに相当する。和訳にあたっては、McCrea & Patil 2010: 90を参照した。

《(対象が) 顕現しないにせよ、顕現するにせよ、(真実の観点からは、) いかなるものにも付託はない (=付託されるべき外界の実在はない)。縁起 (prafityotpāda) の違いに応じて、このように (=実在・非実在という形で) 確定がなされるにすぎない。》⁴¹

《(ある対象に対する) 非概念知 (=知覚) の後に、(その) 一部分に随順する概念知が生じ、言語協約 (sāṅketa) をなす言葉に基づいて認識内の形象 (buddhyākāra) が特定化される時、「言語協約がなされた」という状態になる。逆に言えば、そのような言葉を聞くことは、(それに相応する) 行為を引き起こす認識を本体としている以上、(その概念知により、その言葉の) 表示対象 (=外界) が確定される。》⁴²

[140.4; 75a1] したがって、壺や布などの実在であれ、立証も否定も超えた (=まだ立証も否定もされていない) 疑わしい実在であれ、アートマン・方位・時間・非利他的なものなどの非実在であれ、(それらはいずれも) 実体視されたものである以上、(認識に) 顕現していなくとも、行為の対象とされるという意味である。そして、この(行為の対象を指定する認識)こそが、あらゆる論書において、「付託」、「同一化」、「実体視」、「無区別の把握」など(とされるものの) 意味として理解されなければならない。したがって、実体視は(それを生み出す潜在印象の働きにより、) 特定の形象 (ākāraṇiṣeṣa) と結びついているのだから、(その対象が直接的に) 把握されていくとも、(実体視には) 「(それに対する) 行為をひきおこす適合性」 (pravartanayogyatā) という属性がある。この(適合性)があるために、(想定された) 外界と実体視との間に(把握の主客関係) (grāhyagrāhakabhāva) があることは、世俗の観点からは否定し難い。だとすれば、その場合には、(認識の) 主客関係 (viśayiviśayabhāva) も得られる。したがって、「実体視のみを通して、(認識の) 主客関係があると述べられている」ということは正しい⁴³。(この点は、) 『アランカーラ』作者 (=プラジュニヤーカーラグプタ)

⁴¹ この詩節は SSS 554.11-12 (v. 132) の引用である。

⁴² 同様に、RNA 139.30-140.2 の二つの詩節は、SSS 554.13-16 (vv. 133-134) の引用であり、一連のものとして理解されるべきであろう。なお、v. 134 の b 句は、SSS では tāḍṛksābdasthitau であるが、RNA では tāḍṛk sābdasrutau とある。訳は、後者にに基づき、tāḍṛk を複合語の一部とみなす、tāḍṛksābdasrutau に従う。

⁴³ CAP 140.4-9 は Patil 2009: 290f., fn. 91 に英訳がある。そのうち、CAP 140.7-9 は AP 227.13-15 の議論に基づいている。Cf AP 227.13-15: tad ayam arthaḥ, adṛṣṭe 'pi pravarta- nayogyatā nāma yo dharmas tayā vikalpāt pravṛttir iti. jñātaś ced artho vyavasthāpito 'dhyavasāyāt samvṛtyā, tato viṣa- yavyavahāro 'pi labdha ity avasāyamātreṇa viśayatvam iti yuktaḥ; McCrea & Patil 2010: 90. 二つのテキストを比較すると、ラトナキールティが幾つかの単語を入れ替えていることが分かる。中でも、viśayavyavahāro 'pi を viśayiviśayabhāvo 'pi と変更している点には、注意が必要であろう。

が、「どうして、それは対象であろうか、（と問うならば、）それに対して行為が起きるからである」と述べた通りである⁴⁴。

2.3.4.2.2.6.3 ラトナーカラシャーンティからの反論に対する応答

[140.12; 75a3] 以上により、「それ（＝概念知）によって現に実体視されているその対象は、（自己認識に）どうして輝き出さないのか」⁴⁵云々と言われたことは、否定された。それ（＝対象）が輝き出していなくても、その実体視は確立されているからである。

「また、外界対象がなければ、それ（＝概念知）がないことになってしまう」と（言われたこと）も、正しくない。実体視されるべきアートマンなどの（直接的な）顕現が否定されている以上、（実体視される対象は、）知と同一性の関係（*tādātmya*）にないからである⁴⁶。

また、（概念知によって）あらゆる形象が（実在として）確定されることになるという過失⁴⁷は妥当しない。と言うのも、あらゆる形象の確定知は、あらゆる形象に向かう行為をもたらすことを本体とするとと言われても、ある（特定の）形象（だけ）を模写する概念知には、（それとは）別の形象に対して行為を起こさせる能力はないからである。（そのような概念知は）直接経験（*anubhava*）の対象に対して（行為を起こさせる能力をもつ）だから、どうして、言葉という別の認識手段（*śabdapramāṇāntara*）に依拠するだろうか（＝依拠する必要はない）、ということは正しい。その場合、非概念知（*nirvikalpaka*）は、（対象の）鮮明な顕現（*spṣṭapratibhāsa*）をもつことから、「把握するもの」（*grāhaka*）として定められる。一方、概念知は、鮮明な一

⁴⁴ プラジュニャーカラグプタの言葉は、AP 227.19 でも引用され、McCrea & Patil 2010: 170, n. 226 が注記する通り、PV III 59 に対する注釈部分（PVABh 221.28f.）に同定される。この段落の議論のポイントは、世俗的な観点からは、潜在印象に由来する実体視により特定の対象が行為の対象として指定される以上、その対象を基準にして、「ある対象はある認識により把握されている」という把握の主客関係（*grāhya-grāhakabhāva*）、すなわち、認識上の主客関係（*viśayiviśayabhāva*）が理解される、ということである。この場合、その対象が直接的に認識に顕現している必要はなく、すべては概念知のレベルで処理される。

⁴⁵ 以上は、先に CAP 136.9f. に引用されたラトナーカラシャーンティの言葉である。引用部分と比べると、この箇所のテキストは次のように訂正されるべきである。RNA 140.12: *katham avasīyamānas tayā so 'rtho (em. : -tmārtho ed.) na prakāśata (em. : prakāśyata ed.) ityādi.*

⁴⁶ 顕現と実体視とはまったく別個の作用である。実在であれ、非実在であれ、それは実体視の対象となるのであり、心に直接的に顕現する必要はない。このような観点から、CAP 136.11 に引用されたラトナーカラシャーンティの議論に対する応答がなされている。

⁴⁷ CAP 136.12f. で言われた過失を指す。

つの排除 (spāṣṭaikavyāvṛtti) を模写する (=〈他者の排除〉という普遍相をもつ) のだから、「付託するもの」(āropaka) などと表現される⁴⁸。

また、ちょうど外界があるときには、特定のものに関して錯誤知 (bhrama) が定められるように (=陽炎を水とする錯誤知があるように)、(概念的な) 確定知 (niṣṭaya) の場合にも、あらゆるものに関して (錯誤知が定められる)。ただし、外界に向かう行為に関して現に働いている (概念知) は、それ自身に対しては (=それが自己認識である限りは) いかなる錯誤もないと述べられたことになる⁴⁹。

また、(概念知に) 牛の独自相が輝き出す余地はない。(概念知にはその認識) 自身の形象のみが顕現するからである。

[140.22; 75a5] 一方、「また、独自相に対しては言語協約 (saṅketa) が結びつかないので、そのような知 (=「牛」という知) は決して概念的なものではないことになる⁵⁰」ということは、(認識) それ自身 (svarūpa) に関してであるならば、(先述の通り、概念知には自身の形象のみが顕現するという) 周知のことを論証しただけのこと (siddhasādhana) である。だが、(行為発動の対象となる) 外界に関してであるならば、(ここで言われる) その認識は、実体視と同じく、概念知に他ならない⁵¹。

同様に、「したがって、すべての牛の個体 (govyakti) に共通する〈牛性〉により、「牛」の知は、惑乱されているため、言語表現を伴う虚偽のものとして顕現する。これ (=牛の知) がこのように輝き出すことが、牛という外界対象の確定である、と認められなければならない⁵²」ということも決して認められない。足で踏みつける (caraṇamardana) などで (=力づくで無理矢理に) 反論をしたところで⁵³、(君たちの見解は) 論理と教説の枠外にあるのだから、それ

⁴⁸ この箇所 (140.15-19) は SSŚ 394.24-395.3 を下敷きにしたものであるが、以下の箇所ではテキストに訂正を加えた。RNA 140.16f. (=Ms 75a4): ... vikalpasyākārāntare pravartanaśaktiḥ. (em.: -śaktir- ed.) anubhavaviṣaya iti kutaḥ śabdapramāṇāntarāpekṣeti (SSŚ: śabdapramāṇāntarāpekṣeti RNA) yuktaṃ.

⁴⁹ CAP 140.19-21 は SSŚ 395.20-22 に基づく。CAP 140.20 は tathānatamaye 'pi とあるが、Ms 75a5 は欠損を含み、tathā[.]maye pi と読む。対応する SSŚ の読みから、tathā niṣṭaye 'pi と訂正する。ただし、antamaya で「内的な (認識のみを認める) 教義 (=唯識の教義)」という意味がとれるとすれば、antamaye 'pi の可能性もある。

⁵⁰ CAP 136.13-14 で提示されたラトナーカラシャーンティの反論を指す。

⁵¹ この応答部分は、SSŚ 396.3-4 を下敷きにしている。

⁵² CAP 136.14-16 で提示されたラトナーカラシャーンティの反論を指す。

⁵³ この表現については、RNA 45.11-12 (: tasmāt kāryaṃ ca syāt na ca dhūmatkartpūrvakam iti śaṅkhāṇ kurvāṇaḥ prativādī vinā caraṇamardanādīnā niṣeddhum aśakyah); 88.26 (: na cāvastuprastāvo rājadaṇḍena vinā caraṇamardanādī-

(=虚偽なる形象の顕現)が無くとも、(私たちにに向けて)述べられた過失は消えてしまっているからである。というのも、「概念知に虚偽なる形象が顕現すること (alīkākārasphurana)こそが、外界の実体視である」ということは、まったく意味をなさないからである。(形象虚偽論では、)「(行為発動の)目的対象に関して」(arthasya)という結びつきが妥当しないからである。ここでは(=自身の形象の顕現を認める場合には)、認識には錯誤がないのだから、(それは)知覚に他ならない⁵⁴。(それが、)どうして実体視であろうか。

一方、「(そのような実体視があるのは、)独自相は現に顕現していないにもかかわらず、(それが)錯誤知により実体視されているからである」⁵⁵ということ、我々は認めない。というのも、実体視によってその(対象の)認識に触れるのだとすれば、「顕現」という別のものは何なのか。(対象認識には、実体視だけがあればよいのであり、顕現など必要あるまい。)

(これに対して形象虚偽論者が、)「それ(=対象)が認識されていても、鮮明ではないから、(その認識は)実体視である」と答えることも正しくない。その(対象の)本性(tadrūpa)が認識されるのならば、(それが)鮮明でないことはないのだから。

《諸々の認識の拠り所(=感覚器官)はそれぞれ異なって生じているとはいえ、同一のその實在に、異なった形象をもって顕現するような本性がどうしてありえようか。》

(PV III 235) ⁵⁶

以上の(ことを述べた)先生(=ダルマキールティ)を思い出すがよい。そして、その場合に、これ(=形象虚偽論者が説く実体視)は錯誤知にはなりえない。(その認識には)他ならぬ實在の本性(vastusvarūpa)が顕現しているのだから。

(形象虚偽論者が、)「虚偽の働き(alīkavṛtti)に基づいて(この認識は錯誤知である)」⁵⁷と言うならば、それ(=虚偽の働き)だけがあればよい。(その虚偽の働きに加えて、)どう

nāniṣṭamātreṇa vā pratiṣeddhūṃ śakyate)を参照。また、JNA 252.8 にも関連する表現(pādamardana)がある。情報を提供して頂いた、稲見正浩氏のご教示に感謝したい。

⁵⁴ 版本では buddher atra kramābhāvāt とあるところ、Ms 75a6-b1 では、buddher abhramābhāvāt とある。文脈上、ここには abhrama ではなく、bhrama が求められる以上、buddher atra bhramābhāvāt と訂正して読む。

⁵⁵ CAP 136.16-17 で提示されたラトナーカラチャーレンティの反論を指す。

⁵⁶ この詩節は、AP 208. 21-22 に引用されている。Cf. McCrea & Patil 2010: 61. 上記の訳は戸崎 1979: 332 を参考にしたものである。この詩節について、戸崎氏は次のように解説する。戸崎 1979: 32: 「或る一つの実有に——たとえそれに対して所依を異にしたいくつかの知が生じるとしても——或る知には鮮明な形相を現わし、他の知には不鮮明な形相を現わすというような本性があるとは考えられない。」

して（認識に）顕現しない外界の実体視が（別に）あるだろうか。（形象虚偽論者にとっては、実体視という作用は必要あるまい。）

【問】それ（＝虚偽の働き）こそが、それ（＝実体視）である。

【答】それは違う。「これは虚偽である」と知る者（＝形象虚偽論者）が外界の実体視を確立することはないのだから。（形象虚偽論では）外界は（直接的に）顕現しないからであり、また、（その認識は）それ（＝外界）と結びついていないからである⁵⁸。（君たちの立場で、外界との）結合関係があるとしても、「それ（＝外界）の（顕現）」ということはあるかもしれないが、それ（＝外界）の実体視ということはない。それ（＝外界）が顕現しようが顕現しまいが、それ（＝実体視）はあり得ないからである。以上で、（異類例の実体視をめぐって、形象虚偽論を排斥する）過剰な努力は十分であろう。

2.4 推論式の検討に関する総括とジュニャーナシュリーミトラによる要約

2.4.1 推論式の検討に関する総括

[141.6; 75b3] 以上のようなわけで、異類例は（認識に直接的に）顕現していなくとも、単なる実体視により成立している。（その異類例から）除かれていて、三つの過失（＝不成立因・矛盾因・不確定因）を離れた、「現に輝き出していること」という理由は、輝いている限りの認識を本体とする「多様な形象群」（という主題）が単一であることを必ず立証する。

2.4.2 ジュニャーナシュリーミトラによる要約

[141.9; 75b3] 先生（＝ジュニャーナシュリーミトラ）は次のように述べられた。

《〔遍充関係〕 およそ顕現するものは、単一である。例えば、多様な（形象群）のうちの白の形相のように。〔主題所属性〕 黄色・冷たさ・楽などの、完全に多様なものは顕現する。》⁵⁹

⁵⁷ この箇所に対応する SSS 396.13 では、*alīkavṛtter iti cet* の代わりに、*alīkavitter iti cet* の読みが提示されている。

⁵⁸ この箇所（CAP 140.29-141.4）は、SSS396.7-15に対応するが、そこでは、応答を導入するために「（それは）違う」（*na*）の語が含まれている。内容上、この語を入れなければ、次の理由句が浮いてしまうため、上記和訳は、*na* を挿入したテキストに従っている。また、RNA141.4: *bāhyādhyavasāya-vyasthābhāvāt* は Ms 75b2 により、*bāhyādhyavasāyavavasthābhāvāt* に訂正する。

⁵⁹ SSS 569.13-14 (v. 136) の引用であり、CAP 129.22-24 に提示された推論式を言い換えたもの。

《この点 (=上記の推論式の理由) に関して、(理由の) 不成立はない。「輝き出すこと」(という理由) は、「多様なもの」という主題に (適合することが) 観察されるからである。また、実例が論証されるべき属性をもたないことは、観察されない。》⁶⁰

《一つ一つの原子 (=知原子) は隠れているのだから、(それらが) 相互に認識し合うことはない。そして、単一の原子が輝き出すことはない。拡がりのあるもの (sthūla) だけが顕現するのだから。》⁶¹

《外的な諸原子に関しては、(それよりも) 広大な、単一の認識が顕現する⁶²。だが、諸々の知原子 (jñānaṇu) に関しては、単一の顕現というものがあるだろうか。》⁶³

《したがって、「顕現」 (nirbhāsa) は「拡がりのあること」によって遍充されており、それ (=拡がりのあること) が否定されることで、否定されるものである。(そのような「顕現=輝き出すこと」は、) 多数性から (切り離されて、論証対象である) 「単一性」に限定される。》⁶⁴

《非顕現の過失が付随してしまうから、(認識を本体とする形象は単一のものであり、) 同類の部分 (bhāga) から分割される (色などの形象の多数性) は否定される。同様に、異類の (部分) から (分割される色や声などの形象の多数性も否定される)。》⁶⁵

《それ (=分割される、多数性のもの⁶⁶) は、論証対象でもなければ、実例でもあるはずがない。(論証対象とは) 逆のもの (=異類例) に (論証因が適合するのではないかと

⁶⁰ SSS の中に対応する詩節が見出せない。「実例が論証対象を欠いているわけではない」ことは、SSS では次の詩節で述べられる。Cf. SSS 569.18: dṛṣṭānte sādhyasūnyatvaṃ na viparyayabādhakāt /

⁶¹ SSS 569.19-20 (v. 139) の引用である。

⁶² Thakur 校訂本、写本 (RNA_M 75b4)、SSS 567.21 とともに pratibhāso の読みであるが、文脈上、次の buddhi に係るものとして、pratibhāsi に訂正する。

⁶³ SSS 569.21-22 (v. 140) の引用である。

⁶⁴ SSS 570.3-4 (v. 143) の引用であり、CAP 130.24-27 の議論を要約したもの。

⁶⁵ SSS 570.5-6 (v. 144) の引用であるが、この詩節に対応する議論は CAP に見当たらない。

⁶⁶ 中性の代名詞 tad が指すものは、明確ではない。ここでは、前の文脈から想定したものを記している。

いう) 疑惑もない。この故に、(三種類の) 過失のない理由に基づいて、多様不二 (citrādvaita) が確立される。》⁶⁷

2.4.3 推論式の理由に関する要約の詩節

[141.24; 75b5] そして、(以上の内容をまとめた) 要約の詩節 (saṅgrahaśloka) がある。

《顕現は、「単一性」と結びつくことが認められているが、同様に「拡がりのあること」によっても遍充される。というのも、たとえ夢の中であってでも、このような (= 拡がりのある) 顕現が、(知) 原子毎にあるということ (= 多数であるということ) は決してないからである。こうして、「(知) 原子毎に異なって (顕現する)」ということは、それを遍充するもの (= 拡がりのあること) が消えている以上、否定され、(顕現は、) 「単一性」によって囲まれる (= 遍充される)。そして、この形相の集積 (ākṛticaya、= 多様な形象群) は、顕現する。》⁶⁸

3. 単一性を否定する論拠の排斥

3.1 知覚と推理に基づいて単一性は否定される

[141.30; 75b6] 【問】また、この(推論)に関して、実例 (dṛṣṭānta) と主題 (dārṣṭāntika) の両者 (= 青の形象ならびに多様な形象群) いずれにおいても、(それらが) 単一であることは、知覚と推理—矛盾した属性の存立 (viruddhadharmādhyāsa) を特徴とするもの—に基づいて否定される。だから、どうして(冒頭の) 推理に基づいて(多様な形象の) 単一性が証明されようか⁶⁹。

3.1.1 多様な形象群を区別する知覚に関する議論

3.1.1.0 選言肢の提示

[141.32; 75b6] 【答】答える。このような(青などの形象群を) 区別する知覚と述べられたものは、青などとは別体のものなのか、それとも(青などを) 本体とするものなのか。

⁶⁷ この詩節の前半部は、SSS 570.7 (v. 145ab) の引用であるが、後半部はジュニャーナシュリーミトラのテキストに同定できていない。なお、b 句は、RNA 141.22 (=RNA_{M6} 75b5) では na ca śāṅkāviparyaye と表記され、SSS 570.7 では na cāśāṅkāviparyaye と記されているが、na ca śāṅkā viparyaye と読む。

⁶⁸ この詩節は、19 音節の 4 句から成る śārdūlavikrīḍita 韻律である。

⁶⁹ 以下、CAP 141.30-143.32 については、護山 2012 で考察を加えている。ただし、その中で提示した幾つかの訳については、本稿の翻訳で改めたところがあることにご留意いただきたい。

3.1.1.1 青などと別体である知覚により青などは区別されるという主張の排斥

3.1.1.1.0 「輝き出させるもの」としての知覚に関する二つの選言肢の提示

[142.1; 75b6] 第一の立場については、そもそもそれら（＝青など）がこれ（＝その青などと別体の知覚）に基づいて区別されるとしてもよいが、（そのような知覚が）単に存在することさえ証明されないだろう。というのも、そのような青などの対象は、無感覚なもの（*jaḍa*）か、（その知覚とは）別の認識を本体とするものか、あるいは、虚偽なる本性（*alīkasvabhāva*）をもつものか、（そのいずれかとして）認められるべきであるが、（その）三つの立場いずれの場合でも、（その対象と認識との間に）輝き出され、輝き出させるという関係（*prakāśya-prakāśakabhāva*）はない。すなわち、（対象とは別体である）認識が（その対象を）輝き出させるものであるとは、（その認識が）現に存在すること（*vidyamānatva*）なのか、あるいは作用を有すること（*vyāpāraśa*）なのか。（その点からまずは考察されなければならない。）

3.1.1.1.1 現に存在するというだけでは「輝かせるもの」とはならない

[142.4; 76a1] 第一の立場（＝認識は現に存在するだけで対象を輝き出させるという立場）の場合、（認識を有する）すべての人が全知者となるという過失が付随する。あらゆる人々の認識が現に存在することは、全てに対して区別がないからである。同様に、（対象であるはずの）青などによっても認識が把握されるという過失（＝認識が対象を輝き出させるのではなく、逆に、対象が認識を輝き出させることになるという過失）が付随する。（第一の立場を採用する限り、）それら（＝青など）もまた、「現に存在すること」という特徴をもつ把握主体（*grāhaka*）である（という不合理な帰結が）想定されてしまうからである。

【問】では、「認識であり、かつ、現に存在すること」（*jñānatve sati vidyamānatva*）という限定付きの特徴が（輝き出させるものの特徴として）述べられる。

【答】それならば、「青などは認識ではない」ということについて、長老が（神の裁定を仰ぐための）盃を飲むこと（*kośapāna*）⁷⁰——それにより、単に存在しているという点では同時に現れている、認識と青などとのうち、単にそう主張するだけで、片方（だけ）が「無感覚なもの」・「虚偽なるもの」・「否定されるもの」・「輝き出さないもの」などとして（恣意的に）確立される——がなされなければならないのか。（そのような根拠のない恣意的な区別はなされるべきではない。）

⁷⁰ この術語については、片岡啓氏のブログ記事「*kośapāna*」(<http://blogs.dion.ne.jp/sanskrit/archives/7555819.html>) [最終アクセス：2012.4.27] を参照。

3.1.1.1.2 作用を有するものが「輝かせるもの」なのではない

3.1.1.1.2.0 選言肢の提示

[142.11; 76a2] さて、第二の立場（＝作用を有することにより、認識は対象を輝かせるのだという立場）であるならば、その作用（vyāpāra）とは、知覚の本体なのか、それとも別の認識なのか、対象の本体なのか、別の対象なのか（という四つの選言肢が考察されよう）⁷¹。

3.1.1.1.2.1 作用は知覚の本体ではない。

[142.12; 76a3] 最初の選言肢（＝青などとは別体の知覚そのものが作用を有するとする立場）の場合、（その作用はその知覚の中だけで完結することになるが、知覚がその知覚）自身に対して作用することは矛盾している。

3.1.1.1.2.2 作用は別の認識ではない

[142.12; 76a3] 第二の選言肢（＝青などの知覚とは別の認識が作用を有するとする立場）の場合、もし（その）別の認識は（青などとは）別の対象をもつとすれば、対象（＝青など）に関しては無意味なものである。それに、（別の認識が）それ（＝別の対象）を対象とすることは、（そもそも）まだ証明されていない。（認識と）それ（＝対象）との近接（pratyāsatti）こそが現に考察されている事柄なのだから。

3.1.1.1.2.3 作用は対象の本体ではない

[142.15; 76a3] 一方、第三の選言肢（＝対象それ自体が作用を有するという立場）の場合、青などは（その作用により）組成されたもの（kṛta）に他ならず、（知覚により）輝き出されたものではなくなってしまう。（それは、）油や芯などによって（組成された）灯火のようなものである。しかしながら、（灯火は、）自ら、輝き出す。（作用をもつということと輝き出すこととは無関係である。）また同様に、（青などの対象も自らで輝きだ出すのだとすれば、その知覚はもはや）別の認識であるのだから、他相続（santānāntara）のように、顕現しないという過失が付随する。

⁷¹ 以下、青などとその認識とが別体であるとした場合に、それでもなお、認識が「輝かせるもの」（prakāśa）であるためには、いかなる要件が必要となるのか、その第二の選言肢である「輝かせるものとは、作用を有することである」という立場が検討される。この検討においては、「作用」なるもの——すなわち、輝きそのもの——の帰属先が問題とされるのだが、それには上掲の四つの可能性しかない。

3.1.1.1.2.4 作用は別の対象ではない

[142.18; 76a4] 一方、第四の選言肢（＝別の対象が作用を有するという立場）の場合、（青などは）別の対象が組成されたものだとすれば、青などは同じその状態（＝輝き出させられない状態）にとどまる。

3.1.1.1.3 認識と認識対象とが別体である場合、両者に把握対象・把握主体の関係はない

[142.18; 76a4] また、認識には、（認識）自身とは別のものを照らし出す能力（*anātmaprakāśana-sāmānyā*）は認められない。（先に否定された）作用と同様に、輝き出させること（*prakāśana*）も、同じようにして否定されなければならないのだから。

また、火と煙との間にある因果関係とは異なり、認識とその対象の間では、本性に基づく（*svābhāvika*）〈把握の主客関係〉が説明づけられない。正しい認識手段により証明される因果関係とは異なり、把握主体の本性と把握対象の本性とは、あらかじめ説明され得ない以上、青などを（把握対象として）語ることにすらどこで果たされようか——それができるのであれば、（形象群の）区別を証明したいという望みが知覚に基づいて成就することになるが——（それは無理である。）

3.1.1.2 青などと同体である知覚により青などは区別されるという主張の排斥

[142.23; 76a5] では、その知覚は（青などと）同体であるという第二の立場の場合、それ（＝青など）を本体とする自己認識（*svasamvedana*）こそが、（青などの）区別を実現するものとして承認されることになるだろう。また、もしそれ（＝自己認識）が形象に応じて別々になるとすれば、（ばらばらになった）すべて（の認識）はそれぞれの本性に沈み込んでいるのだから、「多様なものの照明」（*citrprakāśa*）が消滅するという過失が付随してしまうことは、すでに述べられた⁷²。

そこで、以上のような諸過失を恐れて、「あらゆる形象には、（それらの）本質となる、唯一の自己認識がある」と認めるならば⁷³、それこそが「多様にして不二なる認識」と呼ばれる。すなわち、それは、多数のものとして一般に知られ、同時に認識されるところの青や楽などの諸形象の本体となる、（それらと）不可分の自己認識という知覚と言われるものである。（ジュニャーナシュリーミトラ）先生は次のように述べられた。

⁷² CAP 130.7-13 の議論を指す。Cf. 護山 2011b: 58f.

⁷³ RNA 142.26 には *sarveṣāṃ ākāraṇāṃ ekatvam eva svabhāvabhūtaṃ* とあり、Ms 76a6 も *ekatvam* の読みを支持するが、内容の上から、*sarveṣāṃ ākāraṇāṃ ekam eva svabhāvabhūtaṃ* に訂正する。

《楽 (śāta)⁷⁴や白 (śita) など、全ての感覚器官に由来する、錯誤知・非錯誤知、非概念知・概念知という諸認識は、同時に知られるものだから、(相互に) 区別されるものではない。一方、(それらの諸認識の) 前後関係(=どの認識が先にあり、どの認識が後にあるのか) は、決して知られない。》⁷⁵

このようなわけで、実例と主題のいずれにおいても、自己認識という知覚によって単一性が証明されるわけだが、無知なるが故に(対論者に) 誤解がある場合には、(その単一性は) 推理に基づいて証明される。この自己認識という知覚と推理に基づいて(青などの) 単一性が立証される以上、(青などの区別を実現する) 別の知覚はない。

3.1.2 区別を実現する推理に関する議論

[143.3; 76b1] また、矛盾した属性の存立を特徴としてもつ推理には、(青などの) 区別を立証するための機会は到来しない。上述の通り(認識内部の形象が問題とされる限り)、(青などとは) 別体であり、かつ、(青などの) 区別を把握する知覚は、正しい認識手段ではないのだから、(その推論の) 主題(=区別をもつ青など) は、知覚(=単一性を実現する自己認識) などで否定されるからである⁷⁶。

3.2 顕現 (pratibhāsa) の相違に基づいても区別は立証されない

3.2.0 顕現 (pratibhāsa) に関する二つの選言肢の提示

[143.6; 76b2] 【問】 (上記のような区別の否定については、) 言いたいように言えばよいが、そうだとすると、顕現が異なる以上、(青などの) 区別は確かにあるのだ。と言うのも、現に経験されている事柄について不合理なことは何もないのだから⁷⁷。

⁷⁴ RNA 142 の fn. 1: śātā marginal correction for śāta に従い、śātāsītādīny の読みを採る。

⁷⁵ SSS 458.14-17 からの引用である。a 句 (bhramābhramākālapanakalpanāni) は、SSS では bhramātra samkalpanakalpanāni と読まれる。

⁷⁶ ラトナキールティがここで具体的にはどのような論証因をもつ推論式を念頭に置いていたかは定かではない。しかし、いかなる論証因が立てられようとも、認識とは別体であり、他の対象と相互に区別される青などの対象は、推論の主題として成立しない。そのような対象が成立するためには、それを捉える知覚が必要とされるが、青などと別体である知覚は正しい認識手段とならないことが、CAP 142.1-22 ですでに詳細に論じられているからである。

⁷⁷ 「現に経験されている事柄について不合理なことは何もない」 (na drṣṭe 'nupapannaṃ nāma) という表現は、ŚBh 48.3f. などに見られる。

【答】これは驚きだ。(では尋ねるが、)「顕現」(pratibhāsa)という語で何が意図されているのか? 形象群(ākāracakra)のことが、それとも顕現すること(sphuraṇa)なのか?

3.2.1 形象群の区別により青などが区別されることはない

[143.8; 76b2] そのうち、もし最初の立場(=「顕現」とは形象群のことであるとする立場)だとすれば、(次のようになる)。(今、)理解しようとしているものが外界の対象である場合、認識内の形象(buddhyākāra)が(その対象を知らせる)正しい認識手段である。また同様に、形象の区別は、(日常的営為の中で)取り扱われるべき対象に他ならない。そうでなければ(=認識内の形象と日常的営為の対象とが対応しないとすれば)、外界の区別が成立しないことになってしまう。一方、他ならぬ形象群が認識対象であり、自己認識が(その)認識手段である場合、注意深い者ならばどうして、「青などを本体とし、(それらと)不可分な(自己認識)と一体化された諸々のもの(=諸形象)には区別がある」と語ることがあろうか⁷⁸。

3.2.2 「顕現=顕現作用」により区別は実現しない

[143.12; 76b3] 一方、第二の立場の場合、「顕現すること」(sphuraṇa)で、他でもない、(青などを)本質とし、(それらと)不可分の自己認識が述べられている。そうだとした場合(=顕現とは顕現することだとしても)、どうしてそれに基づく区別があるだろうか。(区別はない)ちょうど縦の関係で(ūrdhvam)、感官知に基づいて、刹那毎に異なるもの(kṣaṇabheda)が理解されていても、無明(avidyā)の力に基づいて、「(それらは)同一である」という実体視(ekatvādhyavasāya)があるように、横の関係で(tiryak)、自己認識という知覚により形象に区

⁷⁸ この議論は、ディグナーガがPS I.8cd-10で展開したpramāṇa-pramāṇaphala論を下敷きとしている。すなわち、認識対象(prameya)として外在的な対象を想定するか、心的な形象を想定するかに応じて、認識手段・結果の捉え方に違いが生まれる。ディグナーガ自身の意図については、片岡2009に新たな視点が提示されているが、ここでは、ラトナキールティが依拠したであろうダルマキールティ流の解釈に沿って、以下のように理解する。

	認識対象	認識手段	認識結果
外界实在論	外界対象	認識内の形象	(日常的営為を生み出す認識)
外界非实在論	形象群	自己認識 (=把握主体の形象?)	(自己認識)

* ()内はテキストからは明らかではない情報を指す。

別が無いこと (ākārabheda) が理解されていても、他ならぬ無明の力に基づいて、「(それらは) 区別されている」という実体視 (bhedāvasāya) がある (だけである)⁷⁹。

【問】もしそうだとすれば、認識に (映じる) 多様の形象群と同様に、矛盾した属性の存立 (viruddhadharmādhyāsa) に遍充されているもの (=実質的な区別のあるもの) ですら区別されえないことになってしまう。

【答】そうではない。外界が主題である場合には、「多数性」という論証対象は知覚などによって否定されないからである。一方、知の形象群が (主題である場合には)、上述の通り、(その) 単一性は自己認識などによって証明されており、(その) 多数性は否定されているのだから、(単一性を) 否定する手段が登場することはない。したがって (諸形象の単一性を立証する際には、) 「心的なものである限り」 (vijñānatve sati) という理由の限定句 (hetuviśeṣaṇa) ——それにより、外界に関してのみ区別が立証されることになるようなもの——が述べられなければならない。

3.3. 単一性から派生する誤謬の排除

3.3.1 単一性を認めても諸形象や主客の混淆は起きない

[143.20; 76b5] 【問】もし認識を本質とする多様な形象群が単一であるとすれば、他ならぬ青の形象に黄などの多数の形象が混じり込んでしまうだろう。同様に、(認識の本体である) 照明と (把握対象である) 形象群との間に区別がなくなり、(他学派が説く) 個物 (vyakti) と普遍 (sāmānya) のような関係になるだろう。つまり、照明だけ、あるいは、形象群だけということになってしまう。

【答】それは正しくない。つまり、この二つの誤った帰結 (=「青と黄色などが混ざり合うこと」と「照明と形象群とのうちいずれか一つだけになること」とは逆の事柄 (viparyaya) が「区別」であるが⁸⁰、そのような (区別) は、外界実在論 (bāhyārthavāda) にのみ妥当する。その場合には、区別を把握する感官知が認められているからである。一方、(唯) 識論 (vijñānavāda) の場合には、(認識) 自身ではないもの (=外界) が輝き出すことはないのだから、自己認識が唯一の認識手段である。(しかし、) この (自己認識) に基づいたとしても、(それとは)

⁷⁹ ここで言われる「縦の関係で」(ūrdhvam)、「横の関係で」(tiryak) という術語は、二種類の普遍 (sāmānya) を区別する際の修飾語として用いられる。二種類の普遍については、Kajiyama 1998: 59, fn. 137; Patil 2009: 260 を参照。

⁸⁰ RNA 143 の fn. 1 が注記するように、RNA 143.22-23: dvayor apy anayoḥ prasaṅgaviparyayayoḥ bhedaḥ は、Ms 76b4 により dvayor apy anayoḥ prasaṅgayor viparyayo bhedaḥ と訂正して読まれるべきであろう。

逆の事柄である「区別」（＝自己認識以外の何か）が成立してしまうのだから、（最終的には自己認識のみであるという）帰結ですら正しいものではない。だから、（この点について言えることは、）「不二」（advaita）ということだけが（正しいので）ある。

3.3.2 諸形象が単一の知原子に収斂し、顕現しなくなるということもない

[143.26; 76b6] さらにまた、以上の場合（＝諸形象の単一性を認める場合）、拡がりのある青などの形象も単なる一個の原子に入り込んでしまうのだから、世界は顕現しないことになってしまう。しかしながら、（実際に、それらの）顕現はある。したがって、諸形象は現にそう定められた通りにあるのであり、（それらと）不可分の自己認識を本体とするということこそが、「単一性」なのである。（この場合、）「区別」も「収斂」（saṃkoca, =世界が単一の原子に収まること）も認められない。（それらが認められれば、青などが）顕現しないことになってしまうからである。

同様に、「作られたこと」（kṛtakatva）は「無常であること」（anityatva）・「実在であること」（vastutva）などと区別されない以上、「作られたものであること」だけ、あるいは「無常であること」だけになってしまうという帰結が述べられるべきことになろう。両者（＝〈作られたものであること〉と〈無常であること〉）の間には、普遍と個物の間のように、実在上の区別がない（vastuto 'bhedah）のである。（両者は）不可分の本体を有しているからである。

【問】概念上の違い（vyāvṛttibhedā）こそが優先される。

【答】もしそうだとすれば、照明と青などの間にもこの同じ順序（＝概念上の違いが優先されること）が起きるのであるから、（概念上の違いを無視して、）片方（だけが）残るという過失は、子供の戯言（bālapralāpa）である。

4. 多様不二照明論と空性との関係

4.1 外界と認識との存在様式の違い

[143.32; 77a2] 以上のようなわけで、

《（原子毎に）区別されたものとしての外界は消え去らない（＝外界は多なるものとして存在する）。（外界は）原子として存在するからである。一方、（外界に原子毎に）区別がないとすれば（＝全体を認めるとすれば）、目的実現（arthakriyā）を欠いたもの（＝非存在）と混乱してしまう。これに対して、区別されたものとしての認識は消え去る。（それは）まさしく認識として存在しているからである。だから、（認識は）多様（citra）で

あるとは言え、区別あるもの (bhīd) にはならない。以上の点について、我々は何をなしえようか。(我々はそのことを承認するしかない。)》⁸¹

4.2 自己認識と自他の区別

[144.5; 77a2]

【問】(認識が) 他と切り離れられていれば (= 単独のものであるとすれば)、空間的な広がり (deśavitāna) をもたないし、空間的な広がりがなければ、「顕現」 (bhāsa) も不可能である、と言うならば、(次のように答えられる。) ⁸²

【答】《(認識の場合、認識) 自身を抜きにして、それ以外のものはない。それ (= 区別を生み出す他なるもの) は、他ならぬ外界にのみ当てはまる。自己認識 (svavitti) という状態にある知とは別のものが、どうして理解されようか。(自己認識に多数性・区別があることは理解されない。)》⁸³

4.3 離一多性をめぐる議論

[144.10; 77a3] ああ、それにもかかわらず、

《【問】また、(多数性をもつ、外在的な) 青などとは異なり、その単一のもの (= 認識) がどうしてそれ (= 多数性をもつ青など) と出会うだろうか。(認識が単一であると言うのなら、それに応じて外界も単一のものとすればよい。) 【答】青と(それとは) 別の部分とは単一であると言うが、どうして、その合成されたもの (saṅgata) が顕現するだろうか?》⁸⁴

⁸¹ Cf. SSS 573.21-24 (v. 186) からの引用であるが、語句の異同がある。上記の翻訳は CAP 144.1-4 のテキストに従ったものであるが、b 句 (arthakriyāviraḥasaṅkaratātmabhede) に関しては、ATVK 434.11-14 の引用で確認される読み (arthakriyāviraḥasaṅkaratā tv abhede) を採用する。なお、SSS では次のような詩節が提示されているが、CAP のテキストに変更を加えるべき要素は見当たらない。Cf. SSS 573.21-24: bāhyaṃ na naśyati bhīdāṅṅatayāpy abhede tv arthakriyāviraḥasaṅkarato 'śumātram / buddhis tu naśyati bhīdaiva vidāiva sattāc citrāpy ato na bhīdam eti kim atra kurmaḥ // ATVK に基づく読みの訂正に関しては、稲見正浩氏のご教示を受けた。

⁸² RNA の校訂者 Thakur はこの箇所を詩節と見做すが、ここでは、RNA_M 77a2-3 に従い、散文として理解する。RNA_M 77a2-3: nanu deśavitānāptir nāmāntaraviyoginaḥ, na deśavitānahānu ca (Ms: deśavitānahānu na ed.) bhāsa ity api śakyate iti cet; Cf. SSS 572.1-2 (v. 166): atha deśavitānāptir nāmāntaraviyoginaḥ / na deśabhānahānu ca bhāsa ity api śakyate //

⁸³ SSS 572.3-4 (v. 167) の引用であり、語句の異同はない。

⁸⁴ SSS 571.19-20 (v. 163) の引用である。a 句 (nīlādivat tad) と c₂-d₁ 句 (caikaṃ katham tad) はそれぞれ、SSS では “nīlād iva tad,” “caikam iti kim” と読まれる。

《「それ（＝青と青以外の部分が合成されたもの）は認められない（、しかし、諸原子が集まったものは認められる）」と言うのであれば、原子の中に区別がある場合（＝原子が部分をもつ場合）、どこに（その）顕現があろうか。また、（単一の）原子は考察（parīkṣā）に耐えない。その場合（＝原子をはじめとする外界が否定される場合）、どうしてそれ（＝認識）が区別あるもの（＝多数のもの）として（実在する）のか。》⁸⁵

《【問】（認識自体が、）あるはずがない。非実在であるのだから⁸⁶。【答】単一性が否定されれば、そういうこと（＝認識が非実在であること）もありうるだろう。（だが、）顕現に基づいて（認識の）単一性が立証されている以上、自己認識（svavitti）が実在であることは定まっている。》⁸⁷

《（ブッダが説いた）「縁起」（praṭītyasamutpāda）であれ、「不生」（anutpāda）であれ、（いずれも）それ（＝認識の実在）を否定するものではない。（認識が）仮に単一性と多数性を離れているとしても、顕現（sphūrṭi）のみとして存在しているからである。》

《さらにまた、不二の境地（advaita）においては、前の認識・後の認識というものは存在しないのだから、「縁起生であること」は成立しないのだから、（それに基づいて認識の非実在性を）立証することはない。》⁸⁸

《「不生」ということも、（認識の非実在性を立証するためには）不確定なもの（anekānta）である。（認識は）原因・結果の在り方をもたない。（だが、）原因と結果が否定された

⁸⁵ Cf. SSS 571.21-22 (v. 164): naikaṃ (SSS : neṣṭaṃ RNA) tad api cet tarhi kvāṇuto bhidi (SSS : kvāṇvantarbhidi RNA) bhāsanam / na parīkṣākṣamaś (SSS : -kṣamaṃ RNA) cāṇuḥ kutaḥ kasya (SSS : kutas tasya RNA) tadā bhidā //

⁸⁶ 認識の単一性（＝多様不二性）を認める立場に対して、反論者は以下、認識そのものが究極的には実在とは言えないという立場から疑問を提示する。このように想定される反論者の立場は、中観派の見解と重なるものである。

⁸⁷ SSS 571.23-24 (v. 165) の引用である。a 句は、RNA に mā bhūd avastubhāvāc cet とあるところ、SSS では mā bhūd avastuto vā cet と読まれる。ここでは前者の読みを採用している。なお、ここまでの三詩節では、外界と自己認識とが次のように対比されている。

外界：原子から成り、区別が成立しているかの如くに見えるが、詳細な考察により、その単一性も多数性も否定され、最終的にその実在性は否定される。

自己認識：顕現しているという理由からその単一性が立証されることを通して、その実在性も認められる。

⁸⁸ 詩節後半（praṭītyotpannatā tasmād asiddher apy asāḍhanam）は、SSS 577.22 (v. 233cd: praṭītyotpannatāpy asmād asiddher apy asāḍhanam) からの引用である。

ところで、顕現している在り方をもつもの（＝認識）がどこに趣くだろうか？（現に顕現している認識は消え去らない。）》⁸⁹

《もしある（主題）に関して、（その）実在は単一性と多数性によって遍充されていることが成立しているのであれば、「一切は空」の教義（sarvaśūnyatvasamaya）に関して、（この）理由（＝離一多性）は、（その教義を奉じる者が）認めているもの（＝空の実在）を壊すもの（iṣṭavighātakṛt）である。》⁹⁰

《「世間的承認（lokaprasiddhi）があれば、（その実在は単一性と多数性により遍充されていることが成立する）」と言うのであれば、（そうではない。）実在の定立が頼りとするものは、世間の人々が考える全てのことでなく、認識手段により合意されていることなのである。》⁹¹

《しかし、知覚や推理によれば、無部分なもの（anaṅga、＝単一のもの）は決して認められない。そして、あるもの（＝単一のもの）に集合があれば、（それは）多数のものとなる。だが、（それは、）いかなる実在でもない。》⁹²

《また、あるものの実在が単一性とそれ以外（＝多数性）により遍充されているとき、それは、単に錯誤のない認識（abhrāntavitti）によって否定されるであろう。しかしながら（その）錯誤のない認識は残るのだから、（その認識の）実在を説く者（sattāvādin）は、勝利をおさめる。》⁹³

以上で、この『多様不二照明論』は完結した⁹⁴。

⁸⁹ 詩節後半（hāne 'pi hetuphalayoḥ sphuradrūpaṃ kva gacchatu）は、SSS 578.2 (v. 235cd) からの引用である。

⁹⁰ SSS 574.6-7 (v. 188) からの引用である。

⁹¹ SSS 574.8-9 (v. 189) からの引用であるが、b 句（sarvalokakalpitam）と c 句（vastuvyavasthā）はそれぞれ、SSS では“sarvaṃ lokakalpitam,” “tattvavyavasthā”と読まれる。

⁹² SSS 574.10-11 (v. 190) からの引用であるが、b 句（anaṅgam）は SSS では anaṅgaṃ と読まれる。

⁹³ SSS 574.16-17 (v. 193) からの引用である。ただし、a 句のテキスト（caikataratvābhyāṃ）は、caikataratvābhyāṃ に訂正して読む。

⁹⁴ RNA 144.32-35 には、次の詩節が掲載されているが、これは CAP の本文とは見なさない。grāhyaṃ na tasya grahaṇaṃ [na] tena jñānāntaragrāhyatayāpi śūnyaḥ / tathāpi ca jñānamayaḥ prakāśaḥ pratyakṣapakṣas tu tavāvīrasīt //。RNA の校訂者 A. Thakur が序文（Introduction）に記載した情報によれば、CAP の後にはアショーカ（Aśoka）に帰せられる Avayavinirākaraṇa が続く。

補遺 I : CAP 136.18-144.30 に引用・援用されるジュニャーナシュリーミトラの議論

上記の和訳研究が扱った CAP の範囲においては、『アポーハ論』 (*Apoḥaprakaraṇa*, AP)、
『有形象論』 (*Sākārasiddhīśāstra*) の第二章 (SSŚ II)、ならびに『有形象綱要経』 (*Sākārasaṅ-
grahasūtra*, SSS) ならびにからの引用・援用が次のように確認される。以下、対応する JNA の
頁数行数を記す。語句の異同については、和訳の注記部分を参照されたい。

CAP	AP _J & SSŚ II & SSS	CAP	AP _J & SSŚ II & SSS
136.24-137.2	= 392.19-393.3	140.11	= 227.19 (=PVABh 221.28-29)
137.14-24	=393.10-21	140.15-19	= 394.24-395.3
137.25-26	= 225.14-15	140.19-21	= 395.20-22
137.28-30	= 225.17-18	140.22-23	= 396.3-4
138.1-3	= 225.24-26	140.29-141.4	= 396.7-15
138.3-11	= 226.2-9	141.10-11	= 569.13-16
138.14-20	= 226.10-18	141.14-17	= 569.19-22
138.20-24	= 226.19-22	141.18-22	= 570.3-7
138.24-26	= 226.25-26	142.29-32	= 458.14-17
138.29-139.4	= 554.17-25	144.1-4	= 573.21-24
139.6-9	= 464.2-5 (=MSA VI.5)	144.5-6	= 572.1-2
139.11-12	= 464.10-11, 555.5-6 (=YŚ 6)	144.8-9	= 572.3-4
139.15-17	= 225.22-24	144.11-16	= 571.19-24
139.17-22	= 226.26-227.4	144.120	= 577.22
139.24-27	= 227.6-9	144.22	= 578.2
139.28-140.2	= 554.11-16	144.23-28	= 574.6-11
140.7-9	= 227.13-15	144.29-30	= 574.16-17

補遺 II : CAP 136.18-144.30 科段

*[]内は RNA の頁・行数を示す。

2.3.4.2.2.6 多様不二論者からの応答 [136.18-141.6]

2.3.4.2.2.6.1 常識・聖典との矛盾はない [136.18-19]

2.3.4.2.2.6.2 論理との矛盾はない [136.19-140.11]

2.3.4.2.2.6.2.0 錯誤知の解釈に関する二つの見解の提示 [136.19-22]

2.3.4.2.2.6.2.1 錯誤知とは非存在の顕現ではない [136.23-137.5]

2.3.4.2.2.6.2.2 定説：錯誤知とは実体視である [137.6-140.11]

- 2.3.4.2.2.6.2.2.1 錯誤知と輪廻・解脱との関係 [137.6-139.14]
- 2.3.4.2.2.6.2.2.1.1 等無間縁の力で生じる実体視 [137.6-24]
- 2.3.4.2.2.6.2.2.1.2 顕現と実体視との関係 [137.25-33]
- 2.3.4.2.2.6.2.2.1.3 概念知 (=実体視) による対象の特定化 [138.1-11]
- 2.3.4.2.2.6.2.2.1.4 付託は行為発動の直接的な契機ではない [138.12-26]
- 2.3.4.2.2.6.2.2.1.5 錯誤知と輪廻・解脱の関係に関する議論の総括: ジュニャーナシュリーミトラ・マイトレーヤ・ナーガールジュナの言葉による権威づけ [138.26-139.14]
- 2.3.4.2.2.6.2.2.2 概念知と言語、そして行為との関係 [139.15-140.11]
- 2.3.4.2.2.6.3 ラトナーカラシャーンティからの反論に対する応答 [140.12-141.6]
- 2.4 推論式の検討に関する総括とジュニャーナシュリーミトラによる要約 [141.6-29]
- 2.4.1 推論式の検討に関する総括 [141.6-8]
- 2.4.2 ジュニャーナシュリーミトラによる要約 [141.9-23]
- 2.4.3 推論式の理由に関する要約の詩節 [141.24-29]
- 3. 単一性を否定する論拠の排斥 [141.30-143.32]
- 3.1 知覚と推理に基づいて単一性は否定される [141.30-143.5]
- 3.1.1 多様な形象群を区別する知覚に関する議論 [141.30-143.3]
- 3.1.1.0 選言肢の提示 [141.30-142.1]
- 3.1.1.1 青などと別体である知覚により青などは区別されるという主張の排斥 [142.1-22]
- 3.1.1.1.0 「輝き出させるもの」としての知覚に関する二つの選言肢の提示 [142.1-4]
- 3.1.1.1.1 現に存在するというだけでは「輝かせるもの」とはならない [142.4-10]
- 3.1.1.1.2 作用を有するものが「輝かせるもの」なのではない [142.11-22]
- 3.1.1.1.2.0 選言肢の提示 [142.11-12]
- 3.1.1.1.2.1 作用は知覚の本体ではない [142.12]
- 3.1.1.1.2.2 作用は別の認識ではない [142.12-14]
- 3.1.1.1.2.3 作用は対象の本体ではない [142.15-17]
- 3.1.1.1.2.4 作用は別の対象ではない [142.18]
- 3.1.1.1.3 認識と認識対象とが別体である場合、両者に把握対象・把握主体の関係はない [142.18-22]
- 3.1.1.2 青などと同体である知覚により青などは区別されるという主張の排斥 [142.23-143.3]
- 3.1.2 区別を実現する推理に関する議論 [143.3-5]
- 3.2 顕現 (pratibhāsa) の相違に基づいても区別は立証されない [143.6-19]
- 3.2.0 顕現 (pratibhāsa) に関する二つの選言肢の提示 [143.6-7]

- 3.2.1 形象群の区別により青などが区別されることはない [143.8-11]
- 3.2.2 「顕現＝顕現作用」により区別は実現しない [143.12-19]
- 3.3. 単一性から派生する誤謬の排除 [143.20-32]
- 3.3.1 単一性を認めても諸形象や主客の混淆は起きない [143.20-25]
- 3.3.2 諸形象が単一の知原子に収斂し、顕現しなくなるということもない [143.26-32]
- 4. 多様不二照明論と空性との関係 [143.32-144.30]
- 4.1 外界と認識との存在様式の違い [143.32-144.4]
- 4.2 自己認識と自他の区別 [144.5-9]
- 4.3 離一多性をめぐる議論 [144.10-30]

使用テキストと略号 (追加)

- AP_J *Apoḥaprakaraṇa* (Jñānaśrīmitra): JNA 201-232.
- ATVK *Āmatattvavivekakaḥpalatā* (Śaṅkaramiśra): D. V. Dvivedin & L. S. Dravida (eds.), *Āmatattvaviveka, with the commentaries of Śaṅkara Miśra, Bhagīratha Ṭhakkura, Raghunātha Tārikka Śīromaṇi*. Calcutta: The Asiatic Society, 1907-1939 (Reprint 1986).
- PVSV *Pramāṇavārttikasavṛtti* (Dharmakīrti): R. Gnoli (ed.), *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti: The First Chapter with the Autocommentary*. Rome: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1960.
- MSA *Mahāyānasūtrālaṅkāra* (Maitreya/Asaṅga): S. Lévi (ed.), *Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra. Exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra. Tome I: Texte*. Paris: Librairie Honoré Champion, 1907 (Reprint, Kyoto: Rinsen Book Co. 1983).
- YŚ *Yuktiṣaṣṭikā* (Nāgārjuna): See Lindtner 1982.
- ŚBh *Śābbarabhāṣya*. E. Frauwallner, *Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā*. Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1968.

参考文献 (追加)

- Akahane, Ritsu (赤羽律)
- 2003a 「「離一多性を証因とする無自性論証」と avicāraikaramaṇīya をめぐる問題」、『印度学仏教学研究』51/2, pp. 124-128.
 - 2003b 「年代確定の指標としての avicāraikaramaṇīya」、『南都仏教』83, pp. 33-59.
- Kataoka, Kei (片岡啓)
- 2009 「『集量論』19 解釈の問題点—ディグナーガとジネーンドラブッディ—」、『印度学仏教学研究』58/1, pp. (106)-(112).
- Katsura, Shoryu (桂紹隆)

- 1988 「ジュニャーナシュリーミトラのアポーハ論」、『仏教学セミナー』48、pp. 69-81.
- Lévi, Sylvan
1911 *Mahāyāna-Sūtrāṅkāra. Exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra. Tome 2: Traduction - Introduction - Index.* Paris: Librairie Honoré Champion, 1907 (Reprint, Kyoto: Rinsen Book Co. 1983).
- Lindtner, Christian
1982 *Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna.* Copenhagen: Akademisk Forlag (Reprint, Delhi: Motilal Banarasidass 2011).
- McCrea L. & P. G. Patil
2010 *Buddhist Philosophy of Language in India: Jñānaśrīmitra on Exclusion.* New York: Columbia University Press.
- Moriyama, Shinya (護山真也)
2008 “Sense Data and ākāra,” M. K. Chakraborty et al. (eds.), *Logic, Navya-Nyāya & Applications: Homage to Bimal Krishna Matilal* (Studies in Logic 15), College Publications, pp. 205-216.
2011b 「ラトナキールティ著『多様不二照明論』和訳研究(上)」、『南アジア古典学』第6号、pp. 51-92.
2012 「形象虚偽論と多様不二論(下)」、『人文科学研究論集<人間情報学科篇>』(信州大学)、46、pp. 1-16.
- Patil, Parimal G.
2009 *Against a Hindu God: Buddhist Philosophy of Religion in India.* New York: Columbia University Press.
- Uryuzu, Ryushin (瓜生津隆真)
1985 『ナーガールジュナ研究』、東京：春秋社

* 本稿は、平成24年度文部科学省科学研究費補助金(基盤研究(C))「ラトナキールティの宗教哲学研究——ブッダと主宰神の宗教的権威の証明に関する比較考察」[課題番号 24520051]による成果の一部である。

** 前稿に引き続き、稲見正浩氏(東京学芸大学)には、テキストの解説に関わる貴重な御助言を頂いたことに、心より感謝申し上げます。