

ラトナキールティ著  
『多様不二照明論』和訳研究（上）

護山 真也

南アジア古典学 第6号 別刷  
South Asian Classical Studies, No. 6, pp. 51-92  
Kyushu University, Fukuoka, JAPAN  
2011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 (上)

護山 真也

### はじめに

本稿は、11世紀前半にヴィクラマシーラ (Vikramaśīla) 大僧院で活躍した学僧ラトナキールティ (Ratnakīrti) が著した『多様不二照明論』 (*Citrādvaitaprakāśavāda*) の和訳研究の前篇である。

インド仏教思想の中で、マイトレーヤ (弥勒, Maitreya) ・アサンガ (無著, Asaṅga, 4世紀頃) ・ヴァスバンドゥ (世親, Vasubandhu, 4-5世紀頃) によって確立された唯識思想は、「世界は私たちの心の現れにすぎない」という三界唯心・唯識無境のテーゼを打ち立てた。この系譜に連なるディグナーガ (Dignāga, 5世紀頃) とダルマキールティ (Dharmakīrti, 7世紀頃) は、プラマーナ (pramāṇa) 論と呼ばれる認識論・論理学体系を樹立し、感覚的知覚をはじめとする知覚にも、概念的な推理にも、およそ認識が働くところでは常に自己認識 (svasaṃvedana) と呼ばれる反省的な認識作用が起きていることを論じ、その理論的背景を唯識思想に求めた。この伝統的な唯識思想とディグナーガ流の革新的な認識論とを融合させ、唯識的世界観の最終的な理論づけを試みたものが、ラトナキールティの『多様不二照明論』に他ならない。

では、多様不二照明論とは何か。ラトナキールティは、本書の冒頭において多様不二照明論と対峙する自派と他学派の見解として、無形象認識論 (nirākāravijñānavāda) と形象虚偽論 (alīkākāravāda) とに言及する。無形象認識論とは、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派やミーマーンサー学派などの他学派が依拠した認識論であり、対象となる世界は心的イメージ (形象) を介在させることなく、ありのままに認識されるという考え方である。

一方、経量部や唯識思想に基づく仏教認識論では、私たちの認識は徹頭徹尾、心的イメージに彩られているという有形象認識論 (sākāravijñānavāda) を取る。すなわち、ある対象を認識するという事は、その対象の形象を伴う認識が生じることに他ならない。だが、ラトナキールティが活躍した同じ時代、ラトナーカラシャーンティ (Ratnākaraśānti) は、伝統的な唯識思想に立ち返り、これら心的イメージは誤った構想作用 (abhūtaparikalpa) の産物にすぎず、本来的に虚偽なるものであることを強調し、形象虚偽論と呼ばれる立場を表明した。

この見解に異を唱えたのが、ラトナキールティの師匠であったジュニャーナシュリーミトラである。彼は大部の『有形象証明論』 (*Sākārasiddhiśāstra*) ならびに『有形象綱要経』 (*Sākārasaṅgrahasūtra*)、『不二の零』 (*Advaitabindu prakaraṇa*) を著し、知覚像としての心的

イメージは、その知覚が生じている瞬間において決して虚偽なるものとして否定することはできない、とする立場から形象虚偽論に対する批判を行った。このジュニャーナシュリーミトラの立場が形象真実論であり、より厳密に言えば多様不二論ということになる。すなわち、私たちの心に輝き出す多様な現象世界は、その認識が生じている時点においては否定しようのない真実であり、かつ、それは断片化・区別化することのできない単一（不二）なものである、という主張である<sup>1</sup>。

このジュニャーナシュリーミトラの議論を下敷きとして、ラトナキールティは『多様不二照明論』を著述した。彼は著作の冒頭で、多様不二論の全体像を提示した上で、この見解に対する誤解が生じうるポイントとして、「多様」という語と「不二」という語とが表面上は矛盾していることを指摘する。そして、その誤解を取り除くために、心に映じる多様な現象世界は、それが心に「輝き出している」ものである限り、単一にして不可分であることを証明する推論式を提示する。だが、この証明の成否は、「輝き出していること」という根拠が「単一性」と対立する「非単一的なもの」を代表する種々の異類例にあてはまらないこと、すなわち、否定的随伴関係（vyatireka）が成立するか否かにかかっている。ところが、そもそもそのような異類例を推論式に登場させるとすれば、それが「知られていること」、つまり、推理を行う者の心に「輝き出していること」になってしまう。つまり、この推論式は、構造的に、いかなる異類例も提示することができない。自己言及のパラドックスと等しい、この問題を前にして、ラトナキールティは認識対象を「直接的に把握される対象」（grāhya）と「実体視された対象」（adhyavaseya）とに二分することで、パラドックスの回避を計る。そして、後者の「実体視された対象」の存在論的身分をめぐる考察が、本書の大部分を占めることになる。というのも、まさしく、この「実体視された対象」の位置づけこそが、形象真実論（多様不二論）と形象虚偽論とを峻別するポイントになるからである。

以上に概略した『多様不二照明論』は、ジュニャーナシュリーミトラの議論を縦横に編集して成り立ったものである。したがって、ジュニャーナシュリーミトラの議論をまずは解明することが必要となるわけだが、難解で知られる彼の『有形象証明論』のテキストを校訂し、読解することは、現時点の筆者の力量では叶わない。しかしながら、ジュニャーナシュリーミトラ

---

<sup>1</sup> ラトナーカラシャーンティに代表される形象虚偽論とジュニャーナシュリーミトラ・ラトナキールティの形象真実論との対立については、Kajiyama 1965a, 沖 1982, 海野 2002 などに詳しい。なお、護山 2011 は、ラトナーカラシャーンティの『唯識性証明』（\*Vijñaptimātratāsiddhi）とラトナキールティの CAP を素材として、形象虚偽論と多様不二論との対立を扱った論考の前編にあたる。

の思想にアクセスするための道筋をつけるためにも、『多様不二照明論』の全貌を和訳の形で提示することは、十分に意義のあるものだと考える。

\*\*\*

『多様不二照明論』は、ラーフラ・サーンクリトヤーヤナ (Rāhula Sāṅkrītyāyana, 1893-1963) がチベットのシャル (Shalu) 僧院で発見・撮影した写本に基づいて、アナントラル・タクル (Anantalai Thakur) 教授が校訂出版した『ラトナキールティ著作集』 (*Ratnakīrtinibandhāvalīḥ*) に収録されている。同『著作集』は、1957年にパトナのカーシー・プラサード・ジャヤスワール研究所 (Kashi Prasad Jayaswal Research Institute) より「チベット・サンスクリット著作シリーズ」の第八巻として刊行され、その後、1975年に、改訂された第二版が同じ校訂者により再版された<sup>2</sup>。

『著作集』初版の出版から現在に至るまでの半世紀で、梶山雄一、御牧克己、Gudrun Bühnemann, Horst Lasic をはじめとする研究者各氏により『著作集』所収の各著作の研究が進められてきた<sup>3</sup>。しかしながら、本稿が扱う『多様不二照明論』に関しては、僅かに北原裕全氏が、その科段の提示・内容紹介を行ったのみであり、その詳細な検討は課題として残された<sup>4</sup>。

筆者は、1998年に稲見正浩教授が主催する研究会において、林慶仁氏とともに『多様不二照明論』の解説に参加し、多くの知見を得た。その後、十数年が経過した今、再びこの著作を独力で再度読み直しつつ、あらためて、本書が伝える後期仏教認識論の諸議論を紹介しておく必要性を痛感するにいたった。まだ細部においては十分な検討を尽くしていない箇所もあるが、ここに拙訳を提示し、広く識者のご批判を賜りたいと願う。

翻訳にあたっては、できるだけ漢訳の術語などを用いることなく、一般に理解可能な訳語を選ぶように留意した。注は必要最低限に留め、訳文のみでは術語や議論の文脈が理解できない場合の補足説明、あるいはテキストを確定する上で問題がある場合の説明のために付されている。また、先行研究に和訳などがある場合には、それぞれの箇所を示すが、拙訳との相違点については注記しない。

---

<sup>2</sup> RNA が依拠したサンスクリット写本の情報については、RNA, intro., pp. 1-3、ならびに塚本啓祥他編『梵語仏典の研究 III 論書篇』 (平楽時書店、1990) pp. 474-477 を参照。

<sup>3</sup> Kajiyama 1965b, Mimaki 1976, Bühnemann 1980, Lasic 2000.

<sup>4</sup> 北原 1995, 1996a, 1996b. CAP の和訳研究に際し、これらの先行研究はいずれも有益なものであったが、科段の設定については、北原 1995 には従っていない。

## 凡例

- ・各節の見出しは訳者による科段に基づく。
- ・段落冒頭の[ ]内の数字は、RNA ならびに Ms.の頁数・行数を示す。
- ・訳文中の（ ）は原語の挿入、あるいは訳者による補足を意味する。
- ・推論式の場合には、[ ]で遍充関係、主題諸属性などの要素を示す。
- ・問答形式で議論が展開されている箇所では、【問】【答】という指標を用いる。
- ・《 》はそれが詩節であることを示す。

## 和訳

### 0. 帰敬

[129.4; 69a4] ターラーに帰依する。

### 1. 序論：多様不二照明論の意義と問題の所在

#### 1.1 造論の意趣

[129.5; 69a4]

《以下の論点は、自派と他派のあらゆる対論者たちを屈服させ、多様不二説に関する無知の巨大な闇 (dhvāntastoma) を無意味なものとする。》

#### 1.2 著作の概要：自派と他学派の認識論の否定と多様不二論の定式

[129.7; 69a5] 実に、ここでは(=この著作では)、(外界を構成する)すべての物質的な事物 (jadapadārtha) の集まりが否定され、(ニヤーヤ・ヴァイシェシカ学派やミーマーンサー学派などが説く)無形象認識論 (nirākāravijñānavāda) が否認される。また、虚偽の形象 (alīkākāra) を伴う(心)は、究極的には輝き (prakāśa) にすぎないという(形象虚偽論)も否定され、「有形象の認識は虚偽である」という(形象真実論に対する批判的)見解は根絶される<sup>5</sup>。その上で、

---

<sup>5</sup> ラトナキールティは最初に、このCAPが確立することを目指す認識論が、他学派や仏教内部の他派が説く認識論といかなる点で相違するのかわを示す。まず前提となるのは、ヴァスバンドゥ (Vasubandhu、世親、400-480頃)が『唯識二十論』(Vimsatikā)で示したように、外界を構成する諸原子の存在は認められない

「各人の世界は、夢と同じように、（その時点では）否定されない身体（deha）・経験的対象（bhoga）・環境世界（pratiṣṭhā）などの形象が単に輝き出したものにすぎない<sup>6</sup>」と確定される。（このように自他の認識論に関する種々の異論が排除され、形象真実論の正しい説明が与えられるならば、）「ある者に、ある時点で、ある一定の形象群（ākāracakra）の顕現をもつある認識が顕れるならば、その者にとって、その時点で、その一定の形象群を伴うその認識（vijñāna）は、多様（citra）にして不二（advaita）である<sup>7</sup>」と定まる。だから、このように、「多様」、「不二」、「認識」という三つの術語が出そろった。

### 1.3 「多様性」・「不二性」・「認識性」に関する異論の検討

#### 1.3.0 選言支の提示

[129.13; 69a6] そして、これ（＝三つの術語）に関する異論（vipratipatti）は、一体、「多様性」についてであるのか、「不二性」についてであるのか、「認識性」についてであるのか、あるいは、そのすべてについてであるのか、という選言支（vikalpa）が立てられる。

---

という立場である。その上で、物質的な外界とは異なる認識世界の理解に関して、ラトナキールティが認める多様不二論と対峙する代表的な異説として、(1) 無形象認識論と(2) 形象虚偽論との二つを挙げる。前者は、ミーマーンサー学派、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派・ジャイナ教などの他学派ならびに仏教内部の説一切有部が保持していたものと考えられていた。この立場では、あたかも水晶がそのそばに置かれた諸事物をそのまま映し出すように、認識そのものはいかなる形象ももたず、ただ外部にある諸事物の形象をそのまま受動的に感知するのみであるとされる。一方、後者は、ラトナキールティと同じ時代に同じヴィクラマシーラ大僧院で活躍したラトナーカラシャーティが主張した見解を指す。彼は、究極的には認識の本体である輝き（prakāśa）のみが真実であり、そこに映じる諸々の知覚像は、誤った構想作用（abhūtaparikalpa）によって虚構されたものであり、否定されるべきものであると主張した。これらの無形象認識論、形象虚偽論を含むインド認識論全体を俯瞰するためには、梶山 1983 の第一章「存在と知識——仏教哲学諸派の論争」を参照されたい。

<sup>6</sup> ここで、「身体・経験的対象・環境世界」（dehabhogapraṭiṣṭhā）という語が用いられていることから、主題となる認識はアーヤ識を指していることが分かる。シャーントラクシタの『中観莊嚴論』（49 偈への自注）には、身体・経験的対象・環境世界として顕現する異熟識（＝アーヤ識）の形象が多様であることを根拠として、認識の多様性を擁護する唯識派の議論が紹介されている。Cf. 一郷 1985: 147, 198 n. 24.

<sup>7</sup> 桂 1969: 13-14 ならびに北原 1996a: 2 の和訳を参照。

### 1.3.1 「多様性」に関する異論の排除

[129.14; 69a6] まず、多様な本性 (citraśvarūpa) に関連するこのこと (=異論) はありえない。単にそのこと (=多様性) だけであれば、あらゆる人々の経験から (自明なものとして) 成立していることだからである<sup>8</sup>。そうでなければ、ウサギの角 (śaśaviṣāṇa) など (=経験的に成立しないもの) に関して (あれこれ詮索することが不要である) ように、「この (多様な世界) は、物質的なものであるのか、あるいは虚偽の認識であるのか」という諸々の異論がおきる余地はないはずだからである。

### 1.3.2 「認識性」に関する異論の排除

[129.16; 69b1] さらに、認識性 (=各人の現象世界は認識を本体とすること) について異論を述べることは適切ではない。(ダルマキールティが述べたように) 「同時認識が必然的であるから」 (sahopalambhaniyamāt) 云々で、以前にすでに、青などが有形象の認識 (sākāravijñāna) であることは証明されているのだから<sup>9</sup>。

### 1.3.3 三つの術語をまとめたものについての異論の排除

[129.18; 69b1] まさにこのことから、(三つの術語) すべてをまとめたもの (=「現象世界は多様にして不二なる認識を本体とする」という主張) に異論は認められない。有形象の認識が証明されるまさにそのとき、多様不二論 (citrādvaitavāda) が登場するからである。

### 1.3.4 本論の主題となる「単一性」についての異論の排除

[129.19; 69b1] したがって、「この『多様性』は『不二』と矛盾している」という誤解のために、(現象世界の) 単一性のみに関して異論があるから、その点を立証する次の論証 (sādhana) が述べられる。

---

<sup>8</sup> RNA 129.14-15 にある sarvajñānubhavasiddhatvāt の読みを、Ms 69a6-7 に従い、sarvajñānubhavasiddhatvāt と読む。この文脈で全知者が登場する必然性はない。

<sup>9</sup> ダルマキールティが PVin I 54ab: sahopalambhaniyamād abhedo nīlātaddhiyoḥ と述べたことを受けている。Cf. 北原 1996a: 8f.

## 2. 認識の単一性に関する推論式の検討

### 2.1 推論式の提示

[129.22; 69b2]

〔遍充関係〕輝き出しているものは全て、単一である。ちょうど（心に映じる）多様な形象群の中にある青の形象のように。

〔主題所属性〕そして、この白さ、ガンダーラ調の（音色）、甘さ、芳しさ、柔らかさ、快さ、（それぞれと）反対のものなどの多様な形象群は輝き出している。

〔理由の分類〕以上は本質的属性という理由（svabhāvahetu）である<sup>10</sup>。

### 2.2 理由の妥当性の検討

#### 2.2.1 理由は不成立ではない

[129.25; 69b2] まず、これ（＝「単一性」を帰結する理由である「輝き出していること」）が不成立（asiddhi）であると述べることはできない。知覚（pratyakṣa）という認識手段により存在することが知られている、心的な青などの形象群という主題に、「現に輝き出していること」（prakāśamānatā）（という理由が適合すること）は、知覚により成立しているからである<sup>11</sup>。

#### 2.2.2 理由は矛盾因ではない

[129.26; 69b3] また、この理由が（単一性とは矛盾する帰結を導く理由である）矛盾（因）（viruddha）であることもありえない。「多様な諸形象の中にある青の形象」という実例（＝同類例）の基体（dṛṣṭāntadharmin）に「現に輝き出していること」を特徴とする論証因が確認されるからである。

---

<sup>10</sup> 桂 1969: 14、沖、北原 1996a: 8 の和訳を参照。

<sup>11</sup> すなわち、主題である「青などの形象群」は知覚で知られているから、理由は基体不成立（āśrayāsiddha）ではなく、また、理由である「現に輝き出していること」はその基体に適合するから、不成立（asiddha）でもないことが、一文で表現されている。



## 2.2.3 理由が矛盾因や不確定因ではないかどうかの検討

### 2.2.3.1 反論：実例とした心的な青の形象は分割可能なものである以上、この推論式と同類例ではなく、異類例であり、この実例を出すことで理由は矛盾因か不確定因にならざるをえない

[130.2; 69b3] 【問】だが、もし「単一性」が論証対象である場合、（主題とは別に）「単一性」の拠り所 (adhikaraṇa) となる何か別のものがあるとすれば、ここでそれを実例とすることができるのだが、（実例として提示された）この「青の形象」が単一であることは知られていない。（この青の形象には、）「矛盾する属性の存立」(viruddhadharmādhyāsa)<sup>12</sup>としてよく知られた「多数性（＝複合性）」(anekatva) がありうるからである。というのも、矛盾する属性の存立は、場所・時間・形象（のいずれか）の区別 (deśakālākārabheda) である。そして、この（区別）に基づいて、ちょうど多様な形象群（を構成する個々の形象）が形象の区別という観点から区別されるように、（認識にある）青の形象も場所の区別という観点から区別される<sup>13</sup>。したがって、この実例は論証対象を欠いたものである。また、異類例（＝もはや単一のものとして認められない青の形象など）で遍く確認される理由が、もしそれ（＝異類例）だけに制約されるならば、（その理由は）矛盾（因）(viruddha) であり、（同類例だけではなく、）それ（＝異類例）にもあるのだとすれば、（その理由は論証対象を必ずしも帰結しない）不確定（因）(anaikānta) である<sup>14</sup>。

### 2.2.3.2 応答：心的な原子を想定した場合の種々の問題点

[130.7; 69b4] 【答】この点に答える<sup>15</sup>。もし場所の区別という観点から、拡がりのある心的な青の形象が区別されるとすれば、（その形象を構成する）それぞれの原子に応じた場所の区別があるときに、これ（＝拡がりのある青の形象）は区別される（＝分割される）のだから、拡

<sup>12</sup> この複合語の解釈については江崎 2005 を参照。

<sup>13</sup> この問に対する応答部分で論じられるように、青の形象がさらに細かい心的な原子（知原子）から構成されているという前提の下で、この議論は論じられている。つまり、拡がりのある青の形象は、たとえそれが心的なものであるにせよ、さらに細かい形象断片に分割しうる、と対論者は考えている。なお、心的な原子の存在については、シャーンタラクシタが『中観莊嚴論』49 偈に対する『自注』で言及していることが一郷 1985: 147f. で知られている。

<sup>14</sup> RNA 130.5-7 は以下の punctuation で読む。 tad ayaṃ sādhyasūnyo dṛṣṭāntaḥ. hetuś ca vipakṣe paridrīṣyamāno yadi tatraiva niyataḥ, tadā viruddhaḥ, tatrāpi saṃbhava 'naikānta itī cet.

<sup>15</sup> 稲見 2004: 440-441, n. 12, n. 15 が指摘するように、CAP 130.7-12 の議論は、SSS 569: 19f. と関連し、さらに遡れば、プラジュニャーカラグプタの PVAbh 286.16-26 に淵源をもつ。

がりのある心的な青の形象は、単なる（心的な）原子の集積（paramāṇupracaya）を本体とするものになってしまう。だが、そうだとすれば、心的な青の諸原子すべては（形象の中に）それぞれが沈みこんでいるので、真つ暗闇の中に沈みこんだ多くの男たちのように、（自身を）超えて（何かを）認識しないのだから、拡がりのある青の全体像が現れることはないことになってしまう。

また、（形象の中に）それぞれが沈みこんでいることから、（心的な諸原子の中の）一方（の原子）が他方（の原子）を認識することは妥当しない。もし妥当するならば、拡がりのある顕現が妥当しようが。（心的な原子がもつ）把握対象（grāhya）と把握主体（grāhaka）という特徴は、（拡がりのある形象が構成された）後では、否定されなければならないからである。

また、次のように述べることはできない。すなわち、（心的な）諸原子は（形象の中に）それぞれが沈み込んでいても<sup>16</sup>、同一のものを質料因（upādāna）とするので、集合体を本性とする、拡がりのあるものこそが、拡がりのある自分自身を認識するであろう、と。（このように述べることができないのはなぜかと言えば、）仮に同一のものを質料因とするとしても、（形象の中に）それぞれの本性が沈みこんでいる以上、（片方の）拡がりのあるものを（対象として）成立させる別箇のものそれ自体が妥当しないか、あるいは、（それぞれの集合体が）相互に把握対象と把握主体の関係にあることは妥当しないからである。また、（同一の質料因をもつ拡がりのあるもの同士が）同一性の関係（tādātmya）を通して、（自身を）超えて認識することは承認されないからである。「（ある）類（varga）が（別の）類を認識する」<sup>17</sup>ということが、これ（＝同一の質料因をもつ拡がりのあるもの）についても繰り返されるからである。

また、外界實在論（bāhyārthavāda）では、拡がりのある単一の形象をもつ認識が現れるまさにそのときに、外界にある原子の集積が顕現しているのだと（推理により）定められる<sup>18</sup>。それ（＝顕現がある以上、外界に原子の集積を認めること）以外の道（gati）はないからである。

---

<sup>16</sup> RNA 130.13 には svarūpanimagnatvenāpy とあるが、Ms 69b6 が支持するように、svasvarūpanimagnatvenāpy と読むべきである。

<sup>17</sup> RNA130.17 の読み（vargo vargaṃ veti）に従う。RNA 初版では、この箇所は balī balaṃ veti とあり、Ms 69b6 も不鮮明ながらそれに近い読み（balō balaṃ vetīty ...）を示している。ここでは、直前の内容から、「（ある）類は（別の）類を認識する」と理解し、RNA 第二版の読みを採用した。

<sup>18</sup> 外界實在論をとる経量部的な立場では、外界の存在が推理対象とされることについては、PV III 390d-391ab や PVin I 58c<sub>2</sub>-d など論じられる。ただし、そこで推理される外界が原子の集積であることは明言されていない。

(だが、) 同じようにして、心的な原子 (jñānaparamāṇu) の集積が定められるわけではない<sup>19</sup>。  
拡がりのある単一の形象と結びつく別の認識は承認されないからである。あるいは (そのような別の認識が) 承認されるのであれば、それこそが実例であるのだから。

### 2.2.3.3 刹那滅論証との対比の上で示される遍充関係の妥当性の証明

したがって、「顕現」 (pratibhāsa)<sup>20</sup>がある限り、(その領域は)「拡がりがあること」によって遍充される。「拡がりのあるものではない (=微細な)」原子、また、「単に拡がりがないこと」<sup>21</sup>における「顕現」は、知覚可能なものの非認識 (drśyānupalambha) によって否定されているからである<sup>22</sup>。例えば、(刹那滅論証として) 周知の推論において、(論証因となる)「存在性」 (sattva) は「刹那性」 (kṣaṇikatva) によって遍充されており、(同じく、)「継時的・同時的作用」 (kramākramakāritva) によっても遍充されている。そして、「刹那性」をもたない (異類例) から「継時的・同時的作用」が否定されるときに、(同時に) 否定されるもの (=存在性) は、「刹那性」に限定されることが証明される。同様に、この (認識の単一性の証明) においても、「現に輝き出していること」 (prakāśamānava) という論証因は、「単一性」と「拡がりがあること」とによって遍充されている。そして、「単一性」をもたない異類例——原子の集積 (paramāṇupuṅja) を本体とするもの、あるいは単一性の単なる否定を本体とするもの——から、それ自身と矛盾していることが認識されている以上、(現に輝き出して

<sup>19</sup> RNA は jñānaparamāṇupracayavyavasthā[paka]と paka を補うが、Ms.にその補いはなく、また、文脈の上からも不必要な補いである。

<sup>20</sup> この文脈にあっては、「顕現」 (pratibhāsa) という語は「照出」 (prakāśa) とほぼ同義のものとして扱われている。しかしながら、後に RNA 143.7ffで論じられるように、この「顕現」という語が意味する内容については幾つかの解釈があることに注意が必要である。詳しくは、当該箇所を翻訳する後編にて論じる。

<sup>21</sup> 「拡がりのある (=粗大な)」 (sthūla) の否定表現は asthūla であるが、この否定辞を相対否定 (paryudāsa) とするか、純粹否定 (prasajyapratishedha) とするかで、異なる意味内容となる。前者であれば、「拡がりのあるものではないもの」、つまり、原子などの微細なものが含意されるのに対し、後者であれば、「単に拡がりがないこと」 (sthūlanivṛtīmātra) が含意される。

<sup>22</sup> 本来の推論式では、「単一性」という論証対象を導くために、「輝き出すこと」 (prakāśamānava) という論証因が提示されたのだが、反論者はこの両者の間に、①「およそ輝き出すものであれば、それは単一のものである」という遍充関係が成り立つことを疑問視している。そこで、ラトナキールティは、「輝き出すこと」を「顕現」 (pratibhāsa) と言い換えた上で、②「およそ顕現をもつものであれば、それは拡がりのあるものである」という関係が成り立つことを論じ、その証明のために、②の対偶である③「拡がりのあるものではないもの、あるいは単に拡がりがないことは顕現しない」ことが述べられればよい、という立場をとる。

いることを) 遍充するものである「拡がりのあること」が否定されるときに、(同時に) 否定されるもの(=現に輝き出していること)は、「単一性」に限定されること<sup>23</sup>が証明される<sup>24</sup>。

そして以上から、ちょうど外遍充論(bahirvyāpti)の立場で<sup>25</sup>、壺という実例の基体において、(論証対象である「刹那性」と)反対のもの(=「常住性」)に(理由が適合することを)否定する認識手段(viparyayabādhakapramāṇa)の力に基づいて、「存在性」は「刹那性」に限定されていることを確定した上で、主題に関して、「存在性」(という理由)から「刹那滅」が

---

<sup>23</sup> 刹那滅論証に関する先の表現に合わせて、RNA 130.27の ekatvaṃ niyataṃ を ekatve niyataṃ と訂正することも可能だが、Ms70a3 が支持する ekatvaniyataṃ の読みに従う。この場合の複合語は、ekatve niyataṃ と分解しうるからである。

<sup>24</sup> このパラグラフは、次のパラグラフで述べられる「論証対象と反対のものに(理由が適合することを)否定する認識手段」(sādhya viparyayabādhakapramāṇa)の内容を説明するものである。ダルマキールティが確立した刹那滅論証は、「存在性」から「刹那滅性」を導く次の推論式にまとめられる。

[遍充関係] およそ存在するものは刹那滅である。壺のように。

[主題所属性] Xは存在する。

しかしながら、これでは「存在性」と「刹那滅性」との間にある必然的な関係が理解し難い。そこで、この遍充関係の対偶である、「非刹那滅のもの(=常住なもの)であれば、それは存在しない」を証明することが求められるのだが、ダルマキールティはそれを証明するために、「存在性」を遍充する概念である「継時的・同時的に効果的作用をなすこと」を導入して、次のような推論式を提示する。

[否定的遍充関係] 常住なものであれば、継時的・同時的な効果的作用をなさない。

[主題所属性] Yは常住である。

この推論式こそが、「論証対象と反対のものに理由が適合することを否定する認識手段」と呼ばれるものに他ならない。

ラトナキールティは、『多様不二照明論』の主題となる推論式に関しても、同様の構造を確立することが可能であると考えている。すなわち、「現に輝き出していること」を理由として「単一性」を立証する場合に、両者の必然的な関係は、その対偶である「単一でないものであれば、輝き出すことはない」を証明することで保障される。この証明のために、「現に輝き出していること」を遍充する「拡がりのあること」を導入すれば、次の推論式が作られる。

[否定的遍充] 単一でないものであれば、拡がりをもたない。

[主題所属性] Yは単一ではない。

こうして、「論証対象(=単一性)と反対のもの(=異類例)に理由(=現に輝き出していること)が適合することを否定する認識手段」が完成する。なお、刹那滅論証における「論証対象と反対のものに理由が適合することを否定する認識手段」の詳細については、御牧 1984:245fを参照のこと。

<sup>25</sup> ここでラトナキールティが刹那滅論証における遍充関係の確定を「外遍充論」の立場から論じていることについては、御牧 1984: 220 が注意を喚起している。

成立する。同様に、この（認識の単一性の証明）の場合にも<sup>26</sup>、「青の形象」という実例の基体において、（論証対象である「単一性」と）反対のもの（＝「多様性」）に（理由が適合することを）否定する認識手段の力に基づいて、「輝き出していること」は「単一性」に限定されていることを理解した上で、「多様な形象群」という論証されるべき主題に関して、「現に輝き出していること」（という理由）から「単一性」が成立する。

したがって、実例は論証対象を欠いているわけではない。また、理由は、矛盾因でもなく、また、不確定因でもない。

## 2.3 異類例の理解に関する議論

### 2.3.1 反論：単一性論証における異類例は顕現するのか

[130.32; 70a4] 【問】「単一性」が論証されるべき対象であるとすれば、（この推論式における）異類例は「それ（＝単一性）の欠如」（tatpracyuti）と「二者性」（dvitva）である<sup>27</sup>。しかし、そのような異類例に理由（＝「輝き出していること」）が無いことを理解する際、異類例そのものは輝き出すのだろうか、それとも輝き出さないのだろうか<sup>28</sup>。（異類例も）顕現するのだとすれば、「現に輝き出すこと」という理由は（同類例・異類例に）共通する不確定（因）（sādhāraṇānaikāntika）である。異類例にも（この理由は）確認されているのだから。一方、（これら異類例は）輝き出さないとすれば、（推理を行う者には異類例が知られてないということなのだから、理由が異類例に）無いかどうかは疑わしい。（その推理を行う者にとって、）「何に（理由は）無いのか」という他ならぬ境界物（avadhi、＝異類例＝論証対象となる属性をもたないもの）は、「現に輝き出すこと」を本体としてないのだから、どうして（否定的遍充関

---

<sup>26</sup> RNA 130.29 は ta[thā]trāpi と表記するが、Ms 70ab3 は明確に tathātrāpi と読む。刹那滅論証との対比を示すためにも tathā がある方がよい。

<sup>27</sup> 先に asthūla のケースで確認したのと同じく、anekatva に関しても、その否定辞を純粹否定ととるか、相対否定ととるかで二様の解釈ができる。前者の場合には「単一性の欠如」が含意され、後者の場合には「二者性」が含意される。

<sup>28</sup> 先に論じられた「論証対象と反対のものに理由が適合することを否定する認識手段」では、推論式の大前提となる遍充関係、「およそ輝き出しているものであれば、それは単一のものである」の対偶を証明するために、「現に輝き出していること」を遍充する「拈がりのあること」が導入されていた。しかし、その導入を考慮せずに、「単一ではないものであれば、輝き出すことはない」という対偶が証明されるのかどうか、がここで問われている。

係が確立されない、このような推論式によって) 論証対象が証明されることが認められるだろうか。

### 2.3.2 応答：二種類の対象の区別——把握される対象と実体視の対象

[131.4; 70a5] 【答】この点に答える。ここでは、諸々の認識に二種類の対象がある。(直接的に) 把握される対象 (grāhya) と実体視の対象 (adhyavaseya) である。把握対象とは、(心に) 現に顕現しているものであり、実体視の対象とは、(直接的には) 把握されていないけれども、行為の対象 (pravṛtṭiṣaya) とされるものである<sup>29</sup>。

このうち、推理を行う主体が全知者 (sarvajña) でない限り、(その人に) あらゆる異類例が顕現することはないのだから、異類例という対象は「把握される対象」として述べられ得ない。

(全知者ならざる者でも、異類例をすべて把握していなければならないとすれば、) あらゆる推理の断滅 (sarvānumānoccheda) が付随するからである。どんな場合であれ、全ての異類例が

---

<sup>29</sup> この二種類の対象については、ダルモータラ (Dharmottara) が明確な規定を行っている。Cf. NBT 71.1-4: *dvividho hi viśayaḥ pramāṇasya—grāhyaś ca yadākāram utpadyate, prāpañiyāś ca yam adhyavasyati. anyo hi grāhyo'nyaś cādhyavaseyaḥ. pratyakṣasya hi kṣaṇa eko grāhyaḥ. adhyavaseyas tu pratyakṣabalotpannena niścayena santāna eva. santāna eva ca pratyakṣasya prāpañiyāḥ. kṣaṇasya prāpayitum aśakyatvāt.* 和訳：「実に、正しい認識の対象は二種類である。(すなわち、) その形象をもつ(認識が) 生じるところの、直接的な把握対象 (grāhya) と、それを(行為者が) 実体視するところの、獲得対象 (prāpañiya) である。というも、把握対象と実体視の対象は別々のものだからである。なぜならば、知覚にとって把握対象とは一瞬間のものであるのに対し、知覚の力で生じる確定知により実体視される対象は、時間的な幅のあるものに他ならない。そして、時間的に幅のあるものこそが、知覚における獲得対象である。瞬間的なものを獲得することはできないのだから。」

この二種類の対象分類(なお、*Pramāṇaviniścayaṭīkā* における同種の議論については北原 1996b: 72, n. 8 を参照)は、後代のインド認識論に大きな影響を与えたものであり、上記の箇所続く CAP の議論では、それに対する他学派—特にトリローチャナとヴァーチャスパティ・ミシュラーからの反論と仏教側からの応答が紹介される。上記の箇所におけるラトナキールティの言い回しは、その内容上の典拠はダルモータラの議論にあるにせよ、ヴァーチャスパティの NK の表現に近い。Cf. NK183.23-24: *syād etat. dvividho hi viśayaḥ paramāṇānām, grāhyo 'dhyavaseyaś ca. tad yathā pratyakṣasya grāhyaḥ kṣaṇa eko 'dhyavaseyaś ca pravṛtṭiṣayaḥ santānaḥ.*

なお、ラトナキールティは RNA 所収の他の諸著作でも、この二つの区別に言及している。Cf. RNA 73.20-24.

この二つの術語の訳語については、モークシャーカラグプタの TBh 21.18-22.2 に対する梶山氏の邦訳・英訳では、それぞれ「直接的対象」と「間接的对象」、あるいは“the directly apprehended object” と “the indirectly apprehended object” と訳されている (Cf. 梶山 1967: 474f.; Kajiyama 1998: 58) が、ここではその内容を勘案して、「(直接的な) 把握対象」、「実体視の対象」を提案しておきたい。

顕現することはないのだから、(理由が) それ (=全ての異類例) に無いこと (=否定的随伴関係、vyatireka) は証明されないからである。

また、(あらゆる異類例が、推理を行う主体に) 顕現するとすれば、場所・時間・本質の点で隠蔽されているすべての異類例が直接知られる以上、(推理を用いずとも、) 哀れな、論証されるべき対象の本体も簡単に理解されることだろう。だから、推理は無意味である(ことになる)。

したがって、(異類例は) たとえ顕現していなくても、実体視 (adhyavasāya) によって成立しているのだから、他ならぬ(そのような) 異類例 (=湖など) に(理由である) 煙などが無いことが確定される。だから、どうしてここで (=当該の単一性証明において) 異類例の(直接的な) 顕現が求められるのだろうか。(そのような直接的な顕現は必要ない。) 一方、もしこれ (=異類例) の実体視すらもないとすれば、(君が言うように) 「否定的随伴関係は確定されない」ということが妥当する。(実体視がなければ、) 個別に定められた対象に対する日常活動 (vyavahāra) はないからである<sup>30</sup>。

### 2.3.3 実在性の定義をめぐる外界実在論者からの反論

[131.13; 70b1] 【問】我々 (=外界実在論者) の考えでは、実在 (vastu) と非実在 (avastu) を本体とするすべての異類例の理解 (pratipatti) は可能なのだから、それ (=異類例) に理由が無いことは必ず認識される。また、(あるものが) 単に顕現すること (pratibhāsamātra) によって存在することになってしまうこともない。存在とは、「目的実現をもたらすこと」(arthakriyākāritva) を特徴とするのだから<sup>31</sup>。しかし、君の考えでは、実在性 (vastutva) とは輝き出すこと (prakāśa) に他ならない。だから、「単一性の欠如」<sup>32</sup>と「二者性」という二つの異類例が(推理を行う君の心に) 顕現するのであれば、「(心に) 現に輝き出していること」という論証因は異類例

---

<sup>30</sup> ここで、ラトナキールティは実体視が無いとした場合には、日常活動そのものが成り立たないことを述べている。そして、まさに究極的な観点から言えば、実体視とは否定されるべき対象以外のなにものでもない。実際のところ、実体視に関わる議論に一区切りをつける RNA 135.30ff.の議論では、考察されるに従って実体視は消えてゆくことが論じられる。その箇所を念頭に置きながら、ここで「一方」以下の議論が加えられていると見ることができる。

<sup>31</sup> 言うまでもなく、存在性を「目的実現をもたらすこと」として定義するのは、ダルマキールティの見解に由来する。Cf. PV III 3ab: arthakriyāsamartham yat tad atra paramārthasat. ダルマキールティにとって「存在」観に関して詳しくは、桂 2002 を参照。

<sup>32</sup> RNA131.16 の pracyutir dvitvayoḥ を、Ms70b1 に従い pracyutidvitvayoḥ と読む。

にも共通している。そして、もし（異類例が）顕現しないとすれば、（理由が異類例に）無い  
かどうか疑わしい。というわけで、（我々から）論難されていることは（君には）答え難いだ  
ろう<sup>33</sup>。

### 2.3.4 応答：異類例の「顕現」は成り立たない

#### 2.3.4.0 選言支の提示：異類例は非概念知に顕現するのか、概念知に顕現するのか？

[131.17; 70b2] 【答】それは正しくない。つまり、（煙があることを理由に火の存在を推理する  
場合などで、）異類例である「火をもたないもの」などから除かれた煙などが、火などに限定  
されていることが証明されるわけだが、「そのような実在・非実在から成るすべての異類例た  
る事物集合の本性の顕現 (svarūpanirbhāsa)」<sup>34</sup>ということは、非概念知 (nirvikalpajñāna) に（生  
じる）のか、それとも概念知 (kalpanā) に（生じる）のか<sup>35</sup>。

---

<sup>33</sup> 「我々の見解」と言う対論者は、外界実在論、特に経量部的な見解にたつて存在・非存在を区別しようと  
する者たちである。彼らの言い分によれば、ラトナキールティが唯識的な存在の定義「存在とは心に輝  
き出しているものである」一を保持する限り、彼らが提示した最初の反論に答えることはできない。これ  
に対して、ラトナキールティは唯識的な存在の定義を守りつつ、「実体視」という概念によって、彼らの  
反論に答えてゆく。

<sup>34</sup> 先に反論者が「理解」(pratipatti)という言葉を使ったのに対して、ここでは「本性の顕現」(svarūpanirbhāsa)  
と言い換えている点に注意が必要であろう。

<sup>35</sup> 周知のように、ディグナーガは知覚を「概念知を離れたもの」(pratyakṣaṃ kalpanāpoḍham)と定義し、  
非概念知を知覚として位置づけ、概念知の一種である推理とともに、正しい認識根拠 (pramāṇa) とした。  
これに対してダルマキールティは、PVin I. 4ab<sub>1</sub>: pratyakṣaṃ kalpanāpoḍham abhṛāntam において知覚の定義に  
「錯誤のないもの」(abhṛānta)を追加することで、非概念知の中でも正しい認識根拠となる知覚とティミ  
ラ眼病者の視覚のように、正しい認識根拠とはならないものがあることを示した。

以下において、ラトナキールティは非概念知と概念知とを区別し、推理の場面で異類例はいかにして知  
られるのか、という問題を論じる。すでに見たように、彼自身は、「異類例は実体視の対象であり、把握  
対象ではない」という見解を最終的な立場とするわけだが、この結論を導くために、異類例が非概念知で  
知られるという立場、異類例が概念知に顕現するという立場を批判した上で、そもそも実体視とは何か、  
を考察してゆく。



### 2.3.4.1 非概念知に異類例が顕現するという見解の否定

#### 2.3.4.1.0 選言支の提示

[131.20; 70b2] 非概念知に（異類例が顕現する）とするならば、（その場合の）「顕現」とはどのような意味だろうか<sup>36</sup>。

〔第一の想定：〕無形象の認識にすべての異類例などの本性が直接的に顕現することか。

〔第二の想定：〕あるいは、それ（＝外界対象としての異類例）によって投げ与えられ、知の本性となった、（外界対象と）類似した形象が顕現することか。

〔第三の想定：〕または、（その認識の）直前の原因（*samanantarapratyaya*）の力に由来する、心的な、外界のものと類似した形象が顕現することか<sup>37</sup>。

〔第四の想定：〕それとも、知の本体となった異類例と類似した虚偽の形象（*afikākāra*）が顕現することか。

#### 2.3.4.1.1 無形象の認識に異類例は顕現しない

[131.24; 70b3] まず一番目の主張は正しくない。「場所・時間・本性の点で隔絶したもの（*deśakālasvabhāvaviprakṛṣṭa*、絶対的に知覚されえないもの）<sup>38</sup>は、一般の人々に（顕現することではなく）、また無形象の認識に顕現することもありえない」ということは、他ならぬ論書<sup>39</sup>で詳細に論じられているからである。また、「（絶対的に知覚されえない異類例が無形象の認識

<sup>36</sup> 以下に、非概念知に異類例が顕現することを認める場合に、想定される四種類の選言支が提示される。第一の立場は、無形象認識論に立つニヤーヤ学派などを念頭においたものであり、第二の立場は外界を前提とする有形象認識論を認める経量部の見解、第三の立場は形象の原因を無始爾来の潜在印象の働きに由来する直前の認識に求める唯識派の見解、第四の立場は形象虚偽論者の見解にそれぞれ対応する。

<sup>37</sup> 「直前の原因に由来する」（*samanantarapratyayāyāta*）、「心的な」（*buddhigata*、文字通りには「知に属する」）、「外界と類似した」（*bāhyasadrśa*）という三つの形容詞は、いずれも「形象」（*ākāra*）に係るものと理解した。

<sup>38</sup> 例えば、無形象認識論の立場にたつニヤーヤ学派の場合には、知覚は対象と感覚器官との接触から生じるものとされる。だとすると、遠く離れた事物、未来の対象、自分たちとは境涯が違うものが異類例である場合、それらを知覚することは不可能ということになる。この三種類の（知覚されえない対象）（*adrśya*）については、ダルマキールティがNB II 47で次のように言及している。Cf. NB II 47: *viprakṛṣṭaviṣayā punar anupalabdhiḥ pratyakṣānumānavivṛtilakṣaṇā saṃśayaheṭuḥ*. 和訳：「一方、知覚と推理の停止を特徴とする、（時間・空間・本性の点で）隔絶したものを対象とする非知覚は、疑惑をうみだす根拠である。」

<sup>39</sup> この「論書」が何を指すのかは不明である。おそらくはジュニヤーナシュリーミトラの『有形象証明論』ではないかと推測されるが、ダルマキールティの著作を指している可能性もある。

に) 顕現するとすれば、(推理で知られるはずの) 論証対象 (=知覚の領域外にあるもの) も顕現することになり<sup>40</sup>、推理が無意味になる」ということはすでに説明されたのだから<sup>41</sup>。

#### 2.3.4.1.2 外界を前提とする有形象の認識に異類例は顕現しない

[131.27; 70b4] また、二番目 (の主張) も正しくない。(異類例の一部は、推理を行う者と) 場所などの点で隔絶しているのだから、(そのような隔絶した異類例が、推理者の心に対して、) 直接的に自らの形象を投げ与えること (svākārasamarpaṇa) はできないからである。

#### 2.3.4.1.3 直前の認識に由来する有形象の認識に異類例は顕現しない

[131.29; 70b4] また、三番目 (の主張) も正しくない。直前の原因 (=その認識が起きる直前の認識) だけに由来する (形象) は、(外界対象と) 類似しているかもしれないが、外界との近接 (pratyāsatti) がいないからである。

#### 2.3.4.1.4 虚偽の形象をもつ認識に異類例は顕現しない

##### 2.3.4.1.4.0 形象虚偽論に関する三種類の選言支の提示

[131.31; 70b5] また、四番目の方法はありえない。「非存在 (=偽)」 (asat)<sup>42</sup> と「輝き出すこと」 (prakāśa)<sup>43</sup> とは矛盾している以上、顕現しているものが虚偽であることは妥当しない

<sup>40</sup> RNA 131.26: cāsādhyasyāpi を ca sādhyasyāpi と訂正して読む。この箇所に対応する RNA 131.7-9 の議論から、この訂正は支持される。Ms 70b4 の対応箇所は文字が滲み判読し難いが、校訂本の読みを支持しているようである。

<sup>41</sup> Cf. RNA 131.7-9.

<sup>42</sup> asat は「非存在」とも「偽」とも訳しうる。以下の論述の鍵となる術語であるが、文脈からいづれとも判じがたい箇所が散在する。基本的には「非存在」の訳を重視しつつ、文脈に応じて適宜「(=偽)」と補足する。

<sup>43</sup> ラトナーカラシャーンティの形象虚偽論は、弥勒・無着・世親により整備された伝統的唯識の教義を受け継ぎ、我々の心を①アーヤ識という根源的な認識作用・②マナ識という自我意識・③感覚と意識からなる表層的な認識作用という三層構造で理解した上で、我々の認識は、アーヤ識により生み出された非存在の対象をあたかも「存在」と思いなすことで成立していると説く。また、認識の本体は本来清浄なものであり、「輝き出すこと」 (prakāśa) を本性とするが、それと結びつく形象は、「誤った構想作用」 (abhūtaparikalpa) により生み出された虚偽なるものである。したがって「輝き出すこと」は「形象」とは別個のものと考えられるのだが、ラトナキールティは、おそらくは意図的に、これを「顕現」 (pratibhāsa) や「現れ」 (khyāti) と同義語として用いることで、両者の区別を消去しようとしている。

からである。すなわち、(形象虚偽論のテーゼである) *asatprakāśa* とは、①存在しない主宰神などが(心に)現れること (*khyāti*) なのか、②現に顕現している形象が非存在 (=偽) であるということか、あるいは、③いかなる存在者も(心に)現れないということが意図されているのか<sup>44</sup>。

#### 2.3.4.1.4.1 〈非存在の顕現〉に対する批判

[131.33; 70b5] このうち、ある事物の本性の顕現があるならば、どうして人々は、その(事物)を「非存在 (=偽)」と言う必要があるのか。(その必要はない。なぜならば、「ティミラ眼病者 [= 飛蚊症患者] に映じる) 毛髪の固まり (*keṣoṅḍuka*) の鮮明な形象は、外的な本性 (*bāhyarūpa*) としては否定されうるとしても、認識の本性 (*jñānarūpa*) としては対象である」と、先生 (= ダルマキールティ) が説明しているからである<sup>45</sup>。(現に輝き出しているものが偽であるとすれば、) 把握主体として認められる「形象を伴わない(心の)輝き」も「非存在 (=偽)」であるということになってしまうからである<sup>46</sup>。

【問】(形象は) 現に顕現していても、否定されるから非真実なのである<sup>47</sup>。

【答】この否定根拠 (*bādhaka*) は、知覚なのか、(それとも) 推理なのか。もし、本性の直観 (*svarūpasākṣātkārin*, = 対象の本性を直接的に捉えること) である、片方の知覚を信頼しないのであれば、どうして、(その本性とは) 別の本性が輝き出すものに他ならない、否定根拠とな

---

<sup>44</sup> ラトナキールティによれば、形象虚偽論のテーゼは *asatprakāśa* という術語にまとめられる。そして、この複合語は三様に解釈することができる。これを属格限定複合語と解釈した場合は、「何らかの非存在者が心に現れること」、同格限定複合語と解釈した場合には、「現に顕現している形象が非存在であること」の意味になる。あるいは、否定辞を *sat* のみに結びつけるのではなく、*satprakāśa* 全体に結びつけ、所有複合語と解釈した場合には、「存在者が顕現することは無い」という意味で理解される。

<sup>45</sup> Cf. PV III 8b-9ab: *sphuṭābhatā / jñānarūpatayā 'rthavāt keśādīti matiḥ punaḥ // sāmānyaviśayā keśapratibhāsam anarthakam / 戸崎 1979: 68* 「(翳眼知に髪等が) 鮮明に顕現することはある。なぜならば、(それらは) 知の相として(自証現量の) 対象であるから。しかし、「それは翳眼知に顕現した) 髪である」等の(分別) 知は共相を対象としている。髪の顕現は(外境に存在する) 対象をもつものではない。」

<sup>46</sup> RNA 132.1-2 にある *pratipāditatvāt* という奪格と *abhidhānaprasaṅgāt* という奪格との関係については、上記和訳のように、補足をつけて理解しておく。

<sup>47</sup> この主張は、ラトナーカラチャーシヤンティに代表される形象虚偽論にトレースできる。形象虚偽論 (= 無相唯識派) の見解をまとめた沖 1982: 187 によれば、「知覚像はそれに続いて生じる認識により偽なるものとして否定 (拒斥 *bādhā*) されることがある」という主張が 2.N.3.3 として分類されている。一方、形象真実論の場合には、「直観像は拒斥されない」という主張が掲げられる。

る他方の（知覚）に満足するのだろうか<sup>48</sup>。また、それ（＝信頼に足らない知覚）を前提とする推理も、より一層、信頼に足らないものである。というわけで、（信頼に足らない知覚や推理による）否定を述べることもできない。同じことを、先生（＝ジュニャーナシュリーミトラ）は（次のように）述べている。

《ある（事物 X）の本性の顕現（*svarūpanirbhāsa*）があれば、どうして、他ならぬそれ（＝事物 X）が非存在（＝偽）であることになろうか。もし「（それは、）否定（*bādhā*）に基づく」と言うのであれば、（否定根拠となる）知覚と推理の両者にも、同じそれ（＝否定）があるのではないか。》

《もし片方の知覚を信頼しないのであれば、他方（＝否定根拠となる知覚）を（信頼する）いかなる道があるだろうか。また、それ（＝信頼されない知覚）を前提とする推理が、どうして信頼されるものであろうか。》

【問】《（ティミラ眼病者〔＝飛蚊症患者〕に映じる）二つの月などの顕現についても、（それが）否定されることが現に見られる。現に見られるものについて「不合理」ということはない。（同様に、）認識されているそれ（＝対象）もまた（虚偽として）否定される。》<sup>49</sup>

【答】そうではない。（否定根拠が働く時点では、）否定される対象は（もはや）顕現していないのだから。また、現に顕現しているものは否定されえないのだから。すなわち、

---

<sup>48</sup> RNA 132.5 の *nirvṛtis-*を Ms71a1 により *nirvṛtis-*に訂正する。

<sup>49</sup> この詩節は SSS からの引用である。詩節後半は、引用元である SSS 3391.14 では、*na dṛṣṭe 'nupapannatvaṃ tat pūrvoditam apy asat* であり、「現に見られるものについて『不合理』ということはない。以前に述べられたそれ（＝知覚対象）も非実在（＝偽）である」と訳せようが、RNA 132.13, Ms 71a1-2 の読みは *na dṛṣṭe 'nupapannatvaṃ taj jñātam api bādhyate* であり、上記和訳はこれに従う。代名詞 *tad* が指示するものは必ずしも明らかではないが、文脈上、二つ前の詩節で述べられた *yasya* と呼応する *tad*、すなわち、その本性が顕現している、ある対象のことだと理解するのが適当であろう。ただし、別の可能性としては、*tajjñātam* を複合語とし、「それ（＝知覚）によって認識されたもの」と解することもできる。いずれにせよ、飛蚊症患者に映じる髪の毛などが実在としては否定されるのと同じく、一般の知覚で知られる対象も実在としては否定されることが述べられている。

《知の形象 (buddhyākāra) にとっては顕現があり、外界の实在にとっては否定がある。(だから、)「鮮明なもの(=知の形象)すら信頼しないのであれば、何を信頼するのだろうか」と述べられたのである。》<sup>50</sup>

#### 2.3.4.1.4.2 〈形象=非存在〉に対する批判

[131.17; 71a2] 以上により、「あるいは、現に顕現している形象が非存在 (=偽) である」という二番目の主張も否定された。顕現 (pratibhāsa) のみに基づいて存在性は成立するのであるから、(現に顕現している形象に対して) 否定根拠 (が発動する) 余地はないからである。

#### 2.3.4.1.4.3 〈存在の顕現の無〉に対する批判

[132.19; 71a2] 同様に、「あるいは、いかなる存在者も (心に) 現れない」という三番目の想定も間違っている。「存在性」は「輝き出すこと」により遍充されているからである。「輝き出さないこと」は「非存在性」により包含されているからである。

【問】「輝き出すこと」は、確かに、实在の存在性を立証する認識根拠 (pramāṇa) であるが、認識根拠がなくなれば対象もなくなるというわけではない。そうではなく、存在性とは目的実現をなす能力 (arthakriyāśakti) である。そして、この (目的実現をなす能力) は、輝き出していないものにも矛盾しない。

【答】それは正しい。外界实在論 (bahirarthavāda) では、輝き出されていないものにも (目的実現をなす) 能力 (sāmarthya) が認められているのだから。(ティミラ眼病者に) 毛髪の固まりなどが顕現している場合、(彼が) 実体視したもの (=毛髪の固まりなど) には目的実現をなす能力が結びついていないからこそ、「(それらは) 存在しない」と証明されるからである。しかしながら、全面的に外界がないとすれば、認識は「輝き出すこと」を逸脱しないのであるから、その限りでは、「存在性」に関して「目的実現をなす作用」が何をなしえようか。

---

<sup>50</sup> この詩節後半は、SSŚ 391.17 では rūpasyaiva hi nirbhāsaḥ sparsāder api bādhanam とあり、この箇所はラトナキールティ自身の創作によるものと推測される。なお、ジュニャーナシュリーミトラの詩節では、この後半箇所は「というのも、他ならぬ色には顕現があっても、接触対象などには否定があるのだから」と訳せよう。すなわち、ティミラ眼病者に映じる髪の毛などは、その顕現そのものは否定されえない真実のものであるが、外界対象としては否定されるべきものであるのと同じく、知に映じる色の顕現は否定されえないものであっても、その色を具えた触れられるもの、すなわち外界対象は否定されるべきものである。

《「どうして他者の心 (anyahrd) が存在するだろうか。現に輝き出しているというだけでは、それが (存在すること) にはならない」と言うならば、目的実現もまた全ての人にあてはまるのではない。「特定の人のために (目的実現がある)」と言うならば、輝き出すこともそうではないのか。》<sup>51</sup>

以上から、第一に、非概念知には、自己認識 (svasamvedana) で成立している (認識) 自らの形象 (svākāra) 以外に、異類例などは顕現しない。

## 2.3.4.2 概念知に異類例が顕現するという見解の否定

### 2.3.4.2.1 自己認識を前提として、概念知における形象の顕現はある

[132.29; 71a4] 「これら (=異類例など) は概念知 (vikalpa) に顕現する」という二番目の想定が承認されるならば、この主張の場合にも、(概念知に) 現に顕現している形象は、言葉と触れあっていないことから、(その認識者に) 独特のもの (asādhāraṇa) であり、自己認識を本体とする (認識) に入り込んでいるのだから、(虚偽ではなく、) 實在に他ならない。

### 2.3.4.2.2 実体視の対象として異類例が把握されるという見解の否定

#### 2.3.4.2.2.0 選言支の提示

[132.32; 71a5] 【問】 異類例などは、(概念知において、) 実体視の対象 (adhyavaseya) として把握される。

【答】 その場合も、それら (=異類例) の自性 (svarūpa) は顕現するのか、しないのか。

---

<sup>51)</sup> 外界を認めない唯識的な存在論に立脚するならば、存在性の定義は「目的実現」(arthakriyā) という概念ではなく、ただ「輝き出すこと」(prakāśa) のみでなされるとラトナキールティは述べた。それに対して反論者は、他者の心を例として、「輝き出すこと」は存在の定義としては不十分であることを指摘する。他者の心は確かに存在するものであろうが、それは、自分たちに直接的に輝き出すことはない。「輝き出すこと」を存在の定義とすれば、他者の心は存在しないことになってしまう。この反論に対して、ラトナキールティは、目的実現という存在の定義もまた、誰にとっても普遍的に成り立つものではないことを指摘する。対論者もこの点に同意し、目的実現という存在の定義は、その対象を有益とみなす特定の人にとってのみ有効なものであると認める。だとすれば、「輝き出すこと」という存在の定義も、特定の人にとってのものであるという点では等しいとして、ラトナキールティは論駁したのである。なお、ラトナキールティは他心知の存在を究極的には否定するものの、世俗的にはその存在を認めている。その詳細については、Inami 2001 を参照のこと。

### 2.3.4.2.2.1 実体視の対象そのものが顕現するという説の否定

[132.33; 71a5] (実体視の対象そのものが概念知に) 顕現するとすれば、(その認識は、) まさしく知覚 (=存在者の直観) として成立するのであり、非存在の顕現 (asatkhyāti) ではない。論書 (śāstra) でも、知覚することは、自性を直観すること (svarūpasākṣātkāritva) に他ならないことが述べられている<sup>52</sup>。そして、それ (=自性を直観すること) が、別の知覚 (=非概念知) の場合と同じように、概念知の場合にも認められるとすれば、(概念知の本来的な特質と) 矛盾したものに遍充されているものの認識 (viruddhavyāptopalambha) により、(そのような概念知は) 「概念知性」 (vikalpatva) や「錯誤性」 (bhrāntatva) を遠くに捨て去ったものとなり、(実体視の対象そのものの顕現を認める) 君の見解では、概念知も知覚であることは損なわれない。なのに、どうしてそれ (=知覚である概念知) で成立しているものが、別の知覚や推理によって否定されると述べるのだろうか。(知覚と推理の) 両者もまた、別の自性を輝き出すことを専らとしているのだから。

【問】 [133.6; 71a6] (概念知には、知覚を) 遍充するものと矛盾する、「概念知性」と「錯誤性」という二つがありうるのだから、「概念知が知覚に他ならない」ということはありえない<sup>53</sup>。

【答】 「これ (=概念知) は知覚ではありえない」と言うことは「(概念知は) 自性を直観することはありえない」と述べられた (ことになる)。一方、「異類例などの対象は、ここ (=概念知) に顕現する」という言葉で「(概念知は) 自性を直観する」と述べているわけだから、(君の発言は) 「私の母は不妊症である」という (自己矛盾した) 言葉と等しい。

また、君は、「概念知は異類例などの自性の直観である」というわけで、(それが) 知覚を超えたものではないことを認めている。(ある認識が) 知覚でないとなれば、(そこに) 實在

---

<sup>52</sup> 以下の RNA 133.17 でも引用される SSŚ 391.5: svarūpasākṣātkāraṇād adhyakṣatvaṃ na cāparam を指すものと思われる。ただし、知覚という語の適用根拠 (pravṛtīnimitta) を arthasākṣātkāritva/sākṣātkāraṇa に求める考えは、ダルモットラの NBT 38.4.5 やプラジュニャーカラグプタの PVABh 252.30 にも見られる。Cf. Moriyama 2002. なお、RNA 133.1 では、'svarūpasākṣātkāritvam eva pratyakṣatvam' と引用符が付されているが、直後に iti が置かれているわけでもないため、この箇所を厳密な引用とみなす必要はないだろう。

<sup>53</sup> 脚注 35) ですでに述べたように、PVIin におけるダルマキールティによる知覚の定義は、「概念的構想を離れたもので、かつ、錯誤知ではないもの」であった。つまり、「知覚」という被定義項は、「非概念知性」と「非錯誤知性」という二つの定義により包含される。この定義に従えば、概念知は必ずから「知覚」から排除される。だが、知覚を「自性の直観」という新たな定義で捉えた場合には、概念知もまた知覚の一種とみなされる。ここでの反論は、この二種類の知覚定義の齟齬を問題にしている。

の自性が顕現することはありえないからである。そして、そうだとすれば、本性 (rūpa) がそこに顕現すると言っても、(それは、) 他ならぬ存在の顕現であり、非存在の顕現 (asatkhyāti) なのではない。

そして、概念知に顕現している他ならぬその本性は、非存在者である主宰神などの自性ではない。(主宰神などが) 非存在であることはないことになってしまうからである。自性が顕現しているのに存在しないとすれば、(同じように) 顕現している他のものについても信頼が置けないことになるからである。

このようなわけで、有形象論 (sākāravāda) に対して述べられた、「常住なものなどが存在者に他ならないことになってしまう」<sup>54</sup>というそれは、(今や、対論者=形象虚偽論者) 自身に降りかかったのである。このことを、先生 (=ジュニャーナシュリーミトラ) は(次のように) 述べた。

《(ある認識は) 自性を直観しているから、知覚であり、それ以外ではない。実に、このこと (=自性の直観という事実) のみに基づいて、(その認識が) 概念 (vikalpa) や錯誤 (bhrama) の基盤であることが否定される。》

《もしそれ (=概念知) は知覚でないとすれば、(概念知に) 自性が顕現することは決してない。このことから、「その存在しない主宰神などが (概念知に) 顕現する」ということは妥当しない。》

《しかし、もしこれ (=主宰神) の本性が (概念知に) 顕現するのであれば、それは存在に他ならない。しかし、「それなる非存在 (=偽) が顕現する」というそれ (=見解) は、君たちには、他ならぬ非存在 (=偽) として顕現する。》

### 2.3.4.2.2.2 実体視の対象そのものは顕現しないという説の検討

#### 2.3.4.2.2.2.1 実体視とは何か?—ラトナキールティによる論点の要約

##### 2.3.4.2.2.2.1.0 実体視に関する 12 種類の選言支の提示

[133.23; 71b3] では、「実体視 (という認識) には実体視される対象そのものの顕現はない」と言われるのであれば、この場合、何かを実体視することはない (ということになる。) (それ

---

<sup>54</sup> SŚŚ 387.12-13 で引用されるラトナーカラシャーンティの反論 (cf. 脚注 88) と同趣旨である。



ならば、) どのようにして、個々の(実体視)に対応する实在の確定が成立するのだろうか。そして、「実体視」とは一体、何なのだろうか<sup>55</sup>。

「実体視」が意味するものは、①(排除)の区別(vyāvṛtibheda)により虚構された、(認識)の輝きの部分(prakāśāṃśa)が顕現すること(sphuraṇa)か、②(同じく虚構された、認識)自らの形象の部分(svākāraṃśa)が顕現することか<sup>56</sup>、③虚偽の形象が顕現することか、④外界の实在が顕現することか、⑤(外界に)存在しないものが顕現することか。あるいは、「実体視」が意味するものは、⑥自らの形象に対して「外界」と付託すること(āropa)なのか、⑦外界の实在を「自分の形象」と付託することなのか。⑧自らの形象と外界とを結びつけること(yojanā)なのか、⑨両者の単一化(ekikaraṇa)なのか、⑩(両者を)単一とする理解(ekapratipatti)なのか、⑪(両者を)無区別のものとして理解すること(abhedena pratipatti)なのか、⑫(両者の)区別を把握しないこと(bhedāgraha)なのか。(実体視の解釈については、)以上のような(12種類の)選言支がある<sup>57</sup>。

#### 2.3.4.2.2.2.1.1 実体視は顕現ではない—選言支①から⑤までの否定

[133.29; 71b4] そのうち、(自己認識論を前提とした)最初の二つの主張(①と②)を想定することはできない。(認識の)自性に対するすべての顕現は非概念的なものであるから、(それが、概念を伴う)決定(avasāya)であることは妥当しない。そうでなければ(=認識の輝き

---

<sup>55</sup> 以下の議論は、RNA132.29から続く、「異類例は概念知に顕現する」という見解の検討に派生するものである。ラトナキールティの立場は、異類例は実体視の対象であるというものであり、実体視されるところの外界そのものが顕現することを認めない。その意味で、ここで、「(それならば、)どのようにして、個々の(実体視)に対応する实在の確定が成立するのだろうか」と問われたことは、ラトナキールティにも向けられていると解する。彼はRNA 136.18以下で自説を展開しながら、この点にも回答を与えている。なお、実体視とは何か、という問題に関するラトナキールティの立場は、「自らの顕現である外的対象ならざるものを『外的対象』と実体視することに基づいて」(svapratibhāse 'narthe 'rthādhyavasāyāt, RNA 137.3)という表現から、⑥「自らの形象に対して『外界』と付託すること」に重なるものと思われる。

<sup>56</sup> この最初の二つの選言支は、認識を把握主体の形象(grāhakākāra)と把握対象の形象(grāhyākāra)という主客の部分に分割する唯識思想を根拠にしたものである。ラトナキールティは、前者を「輝きの部分」、後者を「自らの形象の部分」と呼ぶ。しかしながら、本来、認識は単一にして不可分のものであるから、この二つの区別はあくまでも便宜上のものであり、言葉の上でそのように分けられているにすぎない。そのことを表現するために、両者の形容詞として「(排除)の区別により虚構された」という語が加えられている。ここで言う(排除)(vyāvṛtti)とは、ディグナーガ以来、仏教の言語理論で語意として想定される(アポーハ)(apoha)のことに他ならない。

<sup>57</sup> このうち、⑥から⑫までは後に引用されるトリローチャナ・ヴァーチャスパティミシュラの議論—その淵源はダルモッタラの『アポーハ論』に遡れるが—を前提としたものと考えられる。

部分あるいは自らの対象部分の顕現は概念を伴うものだとすれば)、(自己認識はすべて概念的なものとなるのだから、)非概念知がないことになってしまうからである。

一方、虚偽の(形象)の顕現(という③)は、先に否定された<sup>58</sup>。(仮に虚偽の形象が)顕現するとしても、(その顕現は)鮮明である以上<sup>59</sup>、この(顕現)は概念を伴わないものである。(ティミラ眼病者に映じる)二月の認識のように。

【問】それ(=実体視)は、自らの把握対象(=認識内部の形象)に対して非概念知であるとしてもよい。しかし、実体視される外界に対しては、(概念を伴う)実体視である。

【答】違う。それ(=実体視される外界)との結びつき(tatsambandha)がないからである。また、それは顕現しないからである。そうでなければ(=実体視される外界との結びつきや、その顕現があるとすれば)、過大適用(atiprasaṅga、=知覚とは別であるはずの概念知が知覚になってしまうこと)になるからである、と何度も述べられている<sup>60</sup>。

一方、(④のように、実体視とは)外界の实在の自性が顕現することだとすれば、これは知覚による理解に他ならないのであるから、どうして(知覚ならざる)実体視であろうか。

一方、(⑤のような)非实在の顕現は、さらに三種類に分けて、まさに先のところで論駁された<sup>61</sup>。

#### 2.3.4.2.2.2.1.2 実体視は付託ではない—選言支⑥と⑦の否定

##### 2.3.4.2.2.2.1.2.1 実体視は認識の形象を外界として付託することではない—選言支⑥の否定

###### 2.3.4.2.2.2.1.2.1.0 ある形象を伴う認識が生じるとき、同じその認識が付託を行うのか、別のものが付託を行うのか？

[134.4; 71b6] 一方、(⑥の選言支が言うような、認識)自身の形象に「外界」を付託することはまったく不可能である。すなわち、認識とは、何らかの形象—(それが) 真実のものであれ、虚偽のものであれ—を伴って生じるものと言われる。しかし、その(認識の)形象に「外

<sup>58</sup> RNA 131.32ff.の議論を指す。

<sup>59</sup> RNA 133.32 は saty api sphuraṇe 'sphuṭtatvān ... と avagraha を付けて読むが、内容の上から、Ms 71b5 がそうであるように、avagraha は削除した方がよい。すなわち、saty api sphuraṇe sphuṭtatvān がここで採用する読みである。

<sup>60</sup> Cf. RNA 132.32-133.22.

<sup>61</sup> RNA 131.32ff.で asatprakāśa を三様に解釈して批判したことを指す。

界」を付託することは、(1) それ (=その認識) によってなされたものか、あるいは (2) (その認識とは) 別のものによってなされたものであろう。

#### 2.3.4.2.2.2.1.2.1.1 ある形象を伴う認識と同じその認識が外界の付託を行うことはできない

[134.6; 71b6] まず、(外界の付託が、) それ (=その認識) によりなされたとすれば、(その認識が生じている) 他ならぬその時点では、(その認識に「形象の生起」以外の) 別の作用 (vyāpārāntara) は経験されないの、どうしてそれ (=外界) の付託 (という別の作用) があろうか。また、(その認識が生じている時点とは) 別の時点では、(その認識は) それ自体で存在しないのだから、何に (外界の付託という) 作用があろうか<sup>62</sup>。

#### 2.3.4.2.2.2.1.2.1.2 ある形象を伴う認識が生じるとき、その認識とは別の認識が外界の付託を行うこともできない

[134.8; 71b6] 第二の主張の場合、(その認識とは) 別の認識もまた、形象の色付け (ākāroparāga) と結びついて生じること以外に、別の作用として、何かに何かの働きかけをもつということはない。したがって、この (別の新しい認識) は、(その) 新しい認識と類似した (先の認識) の形象を対象とするにしても、その形象部分を映し出すことをやめて、外界の付託作用という別のものに関与しない<sup>63</sup>。また、(この後の認識には) 言葉を現前化させること (śabdāmukhikaraṇa、言葉を引き起こすこと) 以外の作用はない。言葉の形象 (śabdākāra) もまた、他ならぬ自性 (=後の認識の自性) に含まれるのだから<sup>64</sup>。したがって、現し出すこと (ākāra) <sup>65</sup>とは別に認識の

<sup>62</sup> 刹那滅論を前提とする仏教の存在論では、それぞれの認識は瞬間毎に生じては消えてゆくものであり、知識のようにストックされるものではない。認識の作用とは、それぞれの瞬間において、対応する対象を把握することであるが、有形象認識論において、それは対象の心的イメージ (形象) が生じること他にない。その同じ認識が同時に「外界の付託」という作用をもつことはなく、また、その認識が消えてしまった後では、それが作用をもつということは考えられない。以上が、このパラグラフの趣旨である。

<sup>63</sup> この箇所 (RNA 134.9-10; Ms 72a1) の原文は tad etad arvacīnajñānasadrśākāragocarīkarane 'pi na bāhyāropavyāpāram aparāṃ sprśati tadākāraleśānukāram apahāya であり、波線部は対応する SSS 388.8 では arvacīnam prācīnajñānākāragocarīkarane 'pi となっている。ジュニャーナシュリーミトラの表現では、代名詞 etad に対応するものが「先の (認識)」 (arvacīna) として明確にされているが、ラトナキールティは etad が指す内容を先行する jñānāntara として捉え、prācīnajñāna を arvacīnajñānasadrśa と書き換えたものと思われる。ジュニャーナシュリーミトラの文章の方が明瞭ではあるが、このままでもテキストの意味は了解できるため、特に原文を変えることはしない。

<sup>64</sup> ジュニャーナシュリーミトラの SSS 388.9-10 では、「新しい認識が外界の付託作用という別のものに関与しない」理由として、「言葉の形象も (後の認識の) 自性に含まれるからである」 (śabdākārasyāpi

作用はない。そして、もし現に付託されているこの「外界」という対象が、その知（＝外界の付託を行う知）に、自性を伴って顕現するのであれば、この（知）は正しい理解に他ならない<sup>66</sup>。

（この場合、）いかなる付託があろうか。あるいは、（その知に外界そのものは）顕現しないとすれば、その場合も、いかなる付託があろうか。あるいは、（その知に、何らかの形で外界が）顕現するのであれば、（その知の）基盤となる自身の形象以外に、付託されている形象（＝外界の形象）も（重複して）顕現することになってしまう<sup>67</sup>。

【問】 その形象（＝認識自身の形象）の顕現こそが、それ（＝外界）の顕現である。

【答】 そうではない。それ（＝外界）は付託の対象であるのだから。というのも、逃げ水 (mañci) の顕現こそが「水」の顕現なのではないのだから、「（認識）自身の形象に『外界』を付託すること」はない。

#### 2.3.4.2.2.2.1.2.2 実体視は外界を「認識自身の形象」として付託することではない—選言支⑦の否定

この同じ理由から、外界に「（認識）自身の形象」を付託することもない。（そもそも、）付託の対象である外界は顕現しないのだから。

---

svarūpe 'ntargatavāt) と述べている。ラトナキールティは、この理由句の主文として、na ca śabdāmukhikaraṇam atiriko vyāpārah を付加している。すなわち、ある対象認識の直後に、その対象に名づけを行う概念知が生じるにせよ、その認識の本来的作用は、言葉を現前化させることに他ならず、言葉もまた形象の一つである限りは、その形象をもつこと以外に「付託作用」なる別の作用などあるはずない、ということである。

<sup>65</sup> ここでは、語根 ā-√kr に立ち返って、訳を与えた。そうでなければ「形象が作用である」という、日本語としては意味不明の訳になってしまうからである。

<sup>66</sup> RNA 134.12 の bāhyah の後のダンドは取る。

<sup>67</sup> このパラグラフの目的は、ある先行する認識に後続する認識が外界の付託を行うという見解を否定することにある。例えば、逃げ水を見て、それを「水だ」と付託する場合、逃げ水の知覚の後に「水」の付託を行う認識が生じる。しかし、ここで問題とされている外界の付託の場合には、ある先行する認識の後に生じた認識が、その先行する認識を認識しつつ、同時に、その認識を「外界」と付託するという構図になる。そして、有形象認識論では、その後続する認識も何らかの形象を帯びることになるが、それが外界の形象を帯びるとすれば、それ自体は正しい認識であり、付託という誤謬知であるはずはない。また、先行する認識の形象を帯びるとすれば、付託される外界の要素はどこにもないことになる。そして、両者の形象を帯びるとすれば、一つの認識に異なる二つの形象が重なることになってしまう。こうして、実体視を付託とみなす説は否定される。

### 2.3.4.2.2.1.3 実体視は二つのものを結びつけることではない—選言支⑧の否定

[134.18; 72a3] 同じ理由から、(認識) 自身の形象と外界とを結びつけること (yojanā) もありえない。結びつけられる二つのものは顕現しないのだから。

### 2.3.4.2.2.1.4 実体視は二つのものを存在あるいは認識の上で単一化することではない—選言支⑨⑩⑪の否定

#### 2.3.4.2.2.1.4.1 実体視は単一化ではない—選言支⑨の否定

[134.19; 72a3] また、実体視とは、(二つのものの) 単一化 (ekīkaraṇa) ではない。(そもそも) 「単一化」の意味は何か。もし(「単一化」が意味するものは) 「単一になることを引き起こすものであること」だとすれば、(この場合に) 付託されるもの (āropya) と付託の対象 (āropaviśaya) とは決して一つになることはないのだから、(上記の意味での単一化は) 不可能である。というのも、ウサギの角(という非存在)に対しては、(単一化を含めた) いかなる作用もない<sup>68</sup>。

また、「先行する複数のものが(後に)単一になる」ということは、刹那滅論者 (kṣaṇabhāṅgavādin) の意図するところではない。そうではなく、(後に) 別の事物が生じるにすぎないということになる。

また、その認識 (=実体視) の対象領域は、付託の対象である(認識) 自身の形象以外のところにはない。そして、その限りでも (=認識は自己の形象にしか関われない限り)、外界対象にはいかにほどの(関与) もないのだから、どうして(自己の形象と外界対象たる外界との) 単一化がありえようか。

#### 2.3.4.2.2.1.4.2 実体視は二つのものを単一とする理解ではない—選言支⑩の否定

[134.25; 72a4] では、実体視とは、(二つのものを) 単一とする理解 (ekapratīti) であるとすれば<sup>69</sup>、その場合でも、(自己の形象と外界の外界対象という) 二つのものを単一とする理解

<sup>68</sup> RNA 134.21, Ms 72a3: śaśaviśāṇe kāraṇaṃ kiñcit ے śaśaviśāṇe kāraṇaṃ kiñcit と訂正して読む。

<sup>69</sup> テキストの読みは ekapratīti/ekapratīpatti であり、「一つの理解」「単一の理解」などと訳されるべきかもしれないが、続く CAP 134.27 に ... yataḥ paryudāsapakṣe aikyapratītiḥ uktā bhavati. sā ca pratyuktā, adhyavaseya-pratīpattiabhāvāt とあるように、aikyapratīti/aikyapratīpatti として「同一性の理解」の意味で解釈するのが妥当であろう。そこで、ekapratīti/ekapratīpatti には「(二つのものを) 単一とする理解」という訳語を与えておく。なお、この選言支⑩は、ジュニャーナシュリーミトラの SSŚ 388.23-26 では、先の選言支⑨に対する別

はない。(二つのうち、少なくとも、) 実体視の対象 (adhyavaseya, =外界対象) に対する経験はないからである。また、二つのものを(単一の認識で)理解しているというだけで、実体視になるのではない。青と黄のように(=青と黄を単一の認識で理解しても、それは実体視ではないように)。

#### 2.3.4.2.2.1.4.3 実体視は二つのものを無区別のものとして理解することではない—選言支⑩の否定

[134.27; 72a4] また、実体視とは、(二つのものを) 無区別のもの (abheda) として理解することではない。というのも、(abheda という語の否定辞を) 相対否定 (paryudāsa) (と解釈する) 立場では、(abhedapratīti という語で) 「同一性の理解」 (aikyapratīti) が述べられたことになるからである。そして、それ (=同一性の理解としての実体視) は、すでに(直前で) 論駁された。なぜならば、実体視の対象 (=外界対象) に対する理解はないからである。

(abhedapratīti という語の否定辞は、) 「区別して理解すること」 (bhedenā pratīti) を単に否定するだけである、とする場合でも<sup>70</sup>、「外界は理解されない」と述べられているのだから、どうしてそれ (=外界) の実体視がありえようか。というのも、もし外界が(認識に直接的に) 輝き出すのであれば<sup>71</sup>、(それが) 単一性 (ekatva) や多数性 (anekatva)、存在や非存在(などの区別) によって理解される、ということが妥当する。(だが、そもそも外界は認識に輝き出すことがないのだから、単一性などの区別によって、それが理解されることはない。)

【問】全面的にその本性を隠すという仕方で、そのような (=区別的理解の無という) 理解があるのだから、(その意味で、) 単一の理解なのである。

【答】それならば、(その理解は) その本性を隠している以上、(その理解に) それ (=外界) は決して顕現しない。

---

解釈として提示されたものであり、それとの連続性の上で理解されるべきものである。Cf. SSŚ 388.23-24: athaikapratītiḥ ekīkaraṇam, tathāpi ...

<sup>70</sup> この場合は、abhedenā pratītiḥ を abhedapratīpatti とした上で、複合語を構成する最初の否定辞 a-を、純粹否定 (prasajyapratīśedha) の意味で解釈している。すなわち、この複合語が意味するところは、「区別して認識することの無」 (bhedapratīpattyabhāva) である。なお、この箇所 (RNA 134.28) は、bhedenā pratītiḥ śedhamātre 'pi という校訂本に従う。Ms 72a5 では bhedenā pratīśedhamātre pi であるが、この読みは採用しない。

<sup>71</sup> この箇所に対応するジュニャーナシュリーミトラの SSŚ II 388.26 では prakāśeta の代わりに pratībhāseta が用いられる。

【問】（外界が決して顕現しないわけではない。外界の）なんらかの部分が顕現するからである。

【答】違う。（顕現する形象は）部分をもたないのだから、実在が全面的に顕現するか、あるいは顕現しないかである、という教説こそが、ここで詳細に考察されている<sup>72</sup>。

### 2.3.4.2.2.1.5 実体視は区別の無把握ではない—選言支⑩の否定

[135.1; 72a6] また、実体視とは区別の無把握 (bhedāgraha) であると述べることはできない<sup>73</sup>。つまり、（区別の無把握があるのは、）外界が現に把握されているときなのか、それとも把握されていないときなのか？

そして、（この両者のうち、）最初の主張は違う。外界の把握は（すでに）否定されたのだから。あるいは（外界が実体視により）把握されるとすれば、実体視が知覚であることになってしまう。

一方、外界が（実体視により）把握されないとすれば、行為発動の特定化 (pravṛttiniyama) がなくなってしまう。（実体視が起きている）その段階では、（行為発動の対象として意図されたものだけでなく、）それ以外のものも把握されていないのだから、それ以外のものに向かって行為発動することになってしまうからである。

---

<sup>72</sup> ラトナキールティは、選言支⑩に対する批判を構成するにあたり、ジュニャーナシュリーミトラの SSŚ 388.26-389.5 における議論の流れを独自に編集している。文脈を明確にするため、SSŚ 388.23 からはじまる箇所を校訂本で示せば次のようになる。SSŚ 388.23-389.5: *athaikapratīṭiḥ ekīkaraṇam, tathāpi na dvayoḥ, āropyānubhavābhāvāt. na ca dvayoḥ pratīṭir ity evāropah, nilapītavat. āropyabodhagandhābhāvāc caikatvena pratīṭir ity api nirasanīyam. [2] yadi hi bāhyam pratibhāseta, ekatvenānekatvena vā satāsātā vā pratīṭir iti yuktam. sarvākāratatsvarūpatiraskāreṇa sā pratīṭir ity ekapratīṭir iti cet, tatsvarūpatiraskāre tarhi tad apratibhāsanam eva. kasyacid aṃśasya pratibhāsanād iti cet, na, nirāṃśatvād vastunaḥ sarvātmanā pratibhāso 'pratibhāso veti śāstram evātra paramate vistareṇa. adhyavasāyād iti cet, so 'pi vikalpāparanāmā svākāram antareṇa vārtam api bāhyasya na jānātīti uktaprāyam. [1] athābhedenā pratīṭiḥ, adyāpi paryudāsapakṣe aikyapratīṭir evoktā bhavati pratyuktā ca. bhedenā pratīṭiniṣedhamātre 'pi na bāhyasya pratīṭir ukteti kutas tadāropah.* 細かい語句の異同は除けば、斜体で示した箇所がラトナキールティの議論に対応する。つまり、ラトナキールティの議論では、本来の文脈を離れて、[1] の理由を述べるものとして [2] の議論が理解されることになる。この結果、明らかに ekapratīṭi の議論であるはずの RNA 134.31-34 が abhedapratīṭi の議論に接続され、その流れが掴みにくいものになっている。おそらくラトナキールティの意図としては、abhedapratīṭi の否定辞を相対否定とする第一解釈は ekapratīṭi と同じことを指すのだから、それを同一の議論の枠組みにはめた上で、否定辞を純粹否定とする第二解釈を、彼のオリジナルの議論である選言支⑩の議論へとつなげようとするところにあったと推測される。

<sup>73</sup> この選言支⑩は、以下で提示されるヴァーチャスパティ・ミシュラの議論から構成されたものである。

#### 2.3.4.2.2.2 トリローチャナによる〈実体視〉批判

[135.5; 72b1] トリローチャナもまた実体視を（次のように）論難する。—実体視とは何か。（それは、対象を）直接的に把握すること (grahaṇa) なのか、（対象を新たに）作り上げること (karaṇa) なのか、（二つの対象を）結びつけること (yojana) なのか、それとも（対象を）付託すること (samāropa) なのか<sup>74</sup>。

このうち、概念知は、どうして外界対象ならざる (anartha) 自身の顕現を「外界対象」(artha) として把握したり、作りだしたりできようか。（それは無理である。）というのも、どんなに技芸に巧みな者であっても、青を黄として把握したり、（青を黄に）作りだしたりすることはできないからである。

また、概念知は、把握されていない独自相 (svalakṣaṇa) と（認識）自身の形象を結びつけることはできない。そして、（形象と結び付けられるもう一方の項目である）独自相とは、概念知で把握される領域ではない。

また、（認識）自身の形象という外界対象ならざるものを「外界対象」として付託することもない。まず、把握されていない自身の形象は付託されえないのだから、それ（＝自らの形象）

---

<sup>74</sup> この段落を含む以下のトリローチャナに帰せられる議論は、ダルモウッタラの『アポーハ論』(Apoḥaprakaraṇa) における次の議論を背景として成り立ったものと推測される。Cf. AP (Frauwallner 1937: 238, 9-22) ci ste lhag par zhen pa zhes bya ba 'di ci yin / ci 'dzin pa yin nam / 'on te byed pa yin nam / de ste sbyor ba yin nam / ci ste sgro 'dogs pa yin / de la mam par rtog pa rang gi snang ba don med pa la don du 'dzin par ji ltar 'gyur / byed par yang ji ltar 'gyur te / gzhan ni gzhan gyi rang bzhin du bya bar nus pa ma yin no // ma bzang ba'i rang gi mtshan nyid dang bdag nyid sbyor bar yang ji ltar 'gyur / sgro 'dogs pa yang nyams su myong ba sngon du 'gro ba can yin na / mam par rtog pa ni sngar rang gi snang ba myong nas physis sgro 'dogs pa yang ma yin te / dngos po skad cig gnyis su sdod pa ni med na de ji ltar sngar nyams su myong ba'i bdag nyid physis don gzhan la sgro 'dogs par byed / ci ste rang gi rang bzhin nyams su myong ba dang / don du sgro 'dogs pa dang dus mnyam pa yin na de ltar na ni 'o na snang ba nyams su myong ba dang dus mnyam du sgro btags pa snang ba'i rang bzhin ma yin pas dngos po med pa mam par rtog pa'i yul yin no zhes gnas pa de yang 'dod pa yin no // 和訳：では実体視とは何か。①（対象を）直接的に把握することか、それとも②（対象を）作りだすことか、③結びつけることか、④付託することか。そのうち、①概念知が外界対象ならざる（認識）自身の顕現を「外界対象」として把握することがどうしてあるだろうか。②（外界対象を）作りだすことがどうしてあるだろうか。あるXを（それとは）別のYの自性にすることはできない。③まだ把握されていない独自相と（認識）自体とを結びつけることもどうしてあるだろうか。④付託もまた、（対象の）経験を前提とするのであれば、概念知が、先に自身の顕現を経験してから、後に、付託するということではできない。瞬間的な事物が二（刹那）にわたり存続することはない。だから、どうして先に（自性の）経験を本体としていながら、後に別の対象に付託を行うことがあるだろうか。また、自らの自性を経験することと（別の）対象を付託することが同時であるならば、（自身の）顕現を経験することと同時に付託されるものは、（自身の）顕現を本性していないのだから、存在しないものに対する概念知の対象である。このように定められたことはまた、（私たちが）認めたものである。Cf. Frauwallner 1937: 258-259. なお、ラトナキールティがトリローチャナに帰した議論 (RNA 135.5-15) は、ヴァーチャスパティミシュラが NVTI (ad NS 2.2.66) 441.11-21 で引用するものに、ほぼ対応する。



は把握されると認められなければならない。これに関して、（概念知は外界対象を）把握してから付託するのか、それとも、自らの形象を把握するその同じときに、付託を行うのか、（という選言支がある）。

最初のもの（＝概念知による形象把握と付託とは異なる時間で起きるという主張）は違う。というのも、瞬間的な概念知が、継時的に生じる直接的把握と付託（という二つの作用）をなすことはできないからである。

一方、後の選言支（＝概念知は自らの形象を把握しつつ、同時に付託を行うとする考え）の場合、「非概念知である自己認識で知覚される、自我意識の基盤 (ahañkāraspada) となる概念知の形象」と「自我意識の基盤とならない、現に付託されるどころの、自身の対象領域」とは異ならない、と概念知により理解することはできない<sup>75</sup>。また、（概念知が、自らの形象を）外界の独自相と同一のものとして<sup>76</sup>理解することはありえない。概念知の形象の中に、外界の独自相は顕現しないからである。

#### 2.3.4.2.2.2.3 ヴァーチャスパティ・ミシュラによる〈実体視〉批判

[135.16; 72b3] ヴァーチャスパティも（次のように述べて、）実体視を否定する<sup>77</sup>。—「（ある認識が、）外界対象ならざる（認識）自身の顕現を『外界対象』として実体視する」<sup>78</sup>というこのことが説明されなければならない。「この（認識）が（外界対象ならざるものを『外界対象』として）付託する」と言った場合、概念知が行う付託 (āropa) とは、①（外界対象の）

---

<sup>75</sup> この自我意識に関する議論は、先に引用した AP の後に登場する。Cf. AS 238.27-30: 'dzin pa'i mam pa ni sgro bdag kyi don bdag tu 'dzin pa'i gzhi ma yin zhing bde ba la sogs pa'i rang bzhin ma yin pa de las gzhan du bdag tu 'dzin pa'i gzhi nyid dang bde ba la sogs pa'i rang bzhin du de la rig pa yin no // 和訳：把握主体の形象 (grāhakākāra) は、付託される対象である、自我意識の基盤とならないもの、楽などを本性とししないものとは別に、自我意識の基盤であり楽などを本性とするものとして、そこで認識される。Cf. Frauwallner 1937: 259. なお、RNA 135.12-14 に対応する NVTI 441.18-20 では、この議論は次のように紹介される。uttarasmims tu kalpe vikalpasvasaṇvedanapratyakṣād\* vikalpākārād ahañkāraspadād anahañkāraspadam samāropyamāṇo vikalpo nāsvagocarō\*\* na śakyo 'bhinnah pratipattum / RNA と相違する箇所 (vīkalpa-\* : 'vikalpa- RNA; vikalpo nāsvagocarō\*\* : vikalpena svagocarō RNA) があるが、内容の上から、RNA の読みの方が支持される。

<sup>76</sup> RNA 135.14 の bāhyasvalakṣaṇakatvena を Ms72b3 に従い、bāhyasvalakṣaṇaikatvena と訂正して読む。

<sup>77</sup> 以下の議論は、ヴァーチャスパティ・ミシュラの NK 184.7-23 に対応する。

<sup>78</sup> Cf. PVin II, 46.7.

本性を経験すること (svarūpānubhava) <sup>79</sup>なのか、② (外界対象の) 本性の経験とは別の作用のことなのか。

まず、最初の選択肢は違う。(外界対象の本性の) 経験は非概念知であり、付託は概念知であるのだから、湿潤と硬さのように、(両者は) 同一であることはありえないからである。

一方、(概念知が行う付託は、外界対象の本性の経験とは) 別の作用だとすれば、(その両者は) 継時的に起きるものなのか、同時に起きるものなのか (が問われる)。

第一に、(両者が) 継時的に起きることはない。瞬間的なものである認識には、継時的な作用は結びつかないからである。刹那滅を認めない者 (akṣāṇikavādin) たちにとっても、知の働きが止まってから、(新たに) 作用することは不合理であるのだから、(認識の) 継時的な作用はありえない。

「(外界対象の本性の) 経験と付託とは同時にある」と言うならば、単に「同時にあること」だけがあればよい。(認識の) 本質である、(認識の) 本体 (ātman) のみが認識される対象である。(付託を行う際には、その本体とは) 別の在り方 (parabhāva) を通して (何かが) 知られるのだとすれば、本性の認識 (svarūpevedana) は不合理になるからである。また同様に、(一方で、) 認識の本体である把握対象の形象と把握者の形象という経験されるものがあり、そして、(もう一方で、) (外界) 対象という付託されるものがある。しかし、現に認識されている (認識の) 本体は付託されているものではなく、現に付託されている (外界) 対象は知覚で知られるものではない。そして、そのような付託は、存在あるいは非存在を把握することに他ならないが、認識以外のものを把握することはできない、と提示された。

[135.27; 72b6] 「外界の付託とは、自己の顕現と外界との区別が把握できないこと (bhedāgraha) であり、この (外界の付託) に基づいて、外界に対する行為がおきる」と言うならば<sup>80</sup>、そのような (付託) は、外界が現に把握されているときに (起きるのか、) それとも、(外界が現に把握されて) いないときに (起きるのか、) が問われる)。

第一に、(外界が) 現に把握されているときに、(付託がおきることは) ない。というのも「それ (=外界) を把握することは不可能である」というこのことは、すでに説かれているからである<sup>81</sup>。

<sup>79</sup> この「本性の経験」 (svarūpānubhava) とは、先にトリローチャナの議論で登場した「(対象の) 直接的把握」 (grahaṇa) に対応するものである。

<sup>80</sup> 先にラトナキールティが選言支⑩で提示した「実体視とは区別の無把握である」という見解のことである。この見解に対するヴァーチャスパティの批判を、RNA 135.1-4 も踏襲している。

<sup>81</sup> 直前の箇所 (RNA 135.25: nārthaḥ samāropyamāṇaḥ pratyakṣavedyaḥ) を指す。

また、(第二の見解の場合、外界が) 現に把握されていないときに、(自己の顕現と外界との) 区別の無把握(という実体視)があるとなれば、行為発動の特定化(*pravṛttiniyama*)がなくなってしまう。(実体視がおきている)その段階では、(行為の対象として意図されているもの以外の)別のものたちも把握されていないのだから、別のものに対しても行為発動があることになってしまう。

#### 2.3.4.2.2.4 実体視に関するラトナキールティの見解

[135.30; 73a1] したがって、この実体視が考察されてゆくに依じて、(実体視として想定されるものは)確かに消えてゆく。同様に、概念知、付託、思いこみ(*abhimāna*)、執着(*graha*)、確定知(*nīścaya*)などもまた、実体視と同じように、(認識)自身の形象に極まるものとして顕現するにすぎず、(それらの諸認識は、)外界に関する皮相な情報(*vārtāmātra*)すら知らないのである。だから、(これらは)語の適用根拠(*śabdapravṛttinimitta*)は異なるにしても<sup>82</sup>、(いずれも)実体視を本質とするものに他ならない。だから論理と聖典から外れない者は、どうして「(認識の)本体以外のものの顕現」(*anātmasphuraṇa*)を主張できようか<sup>83</sup>。

#### 2.3.5 形象虚偽論者から多様不二論者に出される批判

##### 2.3.5.1 常識との矛盾

[136.3; 73a1] 以上のように、(多様不二論では、)概念知などがありえず、(また、)仮に(概念知などが)ありうるとしても、(認識の)本体以外のものが輝き出すこと(*anātmaprakāśakatva*)が承認されない以上、あらゆる人々に広く承認されている、肯定・否定表現(*vidhipraṭiṣedhavyavahāra*)が断たれることになってしまうのだから、(その見解は)常識と矛盾する(*lokavirodha*)。

---

<sup>82</sup> RNA 136.1 に *śabdapravṛttimittabhede 'pi* とあるところを、Ms 73a1 に従い、*śabdapravṛttinimittabhede 'pi* と訂正して読む。

<sup>83</sup> このパラグラフで、ラトナキールティは、実体視とは考察によって否定される類のものであり、究極的には形象の顕現のみがあるという立場を確認する。ここまでの一連の考察で引用される、他学派のトリローチャナやヴァーチャスパティの見解は、部分的にはラトナキールティが考える実体視にも向けられるものではあるが、主として、形象虚偽論を否定するために援用されたものとして考えるべきであろう。

### 2.3.5.2 聖典との矛盾

[136.4; 73a2] 「概念知」、「実体視」、「付託」、「思いこみ」、「執着」、「確定知」などは、(先生たちの) 教説 (sāstra) の中で、(それぞれの) 単語毎に説明されている。そして、外界対象などは、それら (=概念知など) によって成立するものとして承認されているのだから、(概念知などによる外界把握を否定する見解は、) 先生たち (の見解=聖典) と矛盾する (ācāryavirodha) 。

### 2.3.5.3 論理との矛盾

[136.6; 73a2] また、(多様不二論たる有形象論者の主張は、) 論理と矛盾する (nyāyavirodha)。すなわち、(その主張では、) ありとあらゆる (心の) 輝きによって<sup>84</sup>、間違いのない (認識) の本性を認識しているのだから、錯誤知 (bhrānti) は絶対に存在しないことになってしまう。また、このことから、あらゆる生き物たち (sattva) はいつでも正しく覚った者たち (samyaksambuddhāḥ) になってしまう<sup>85</sup>。

【有形象論者】概念知 (vikalpikā buddhiḥ) は錯誤知である。(それは、) 外界対象ならざる、(認識) 自身の顕現を「外界対象」として実体視しているからである。(したがって、自己認識はつねに錯誤を離れていても、概念知があるために、あらゆる生き物たちがいつでも覚った人になる、ということはない。) <sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> RNA 136.7 に savar eva prakāśair とあるが、Ms 73a2 に従い、sarvair eva prakāśair と訂正して読む。次の注に挙げる PPU との対応からも、この読みは支持される。なお、この箇所に対応する JNA 386.8 には sattvair eva prakāśair とあるが、これも同様の訂正が必要であろう。

<sup>85</sup> この段落を含む以下の反論箇所は、有形象論を説く瑜伽行・中観派に対する批判を展開した、ラトナーカラチャーナンティの PPU [D. 148b2-7]に対応する。この段落に対応するのは、以下の箇所である。Cf. PPU [D. 148b2-3]: de dag gi ltar na gsal ba thams cad phyin ci ma log pa'i rang gi ngo bo myong ba'i phyir / thams cad la 'khrul pa med par 'gyur ro // des na sems can thams cad rtag tu grol bar 'gyur la / rtag tu yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas nyid du 'gyur ro // 和訳：彼ら (=有形象論を説く瑜伽行・中観派の者たち) の見解では、あらゆる輝きは間違いのない本性を経験しているのだから、あらゆる場面で、錯誤はないことになってしまう。したがって、あらゆる生き物たちは、常に、解脱していることになってしまい、常に、正しく覚っていることになってしまう。Cf. 海野 2002: 254, 沖 1982: 204. なお、この箇所は同じくラトナーカラチャーナンティの MAU [D. 228a5-6]とも対応する。

<sup>86</sup> Cf. PPU [D. 148b3-4]: ci ste mam par rtog pa'i blo 'khrul pas rang gi snang ba don med pa la don du mngon par zhen pa'i nyes pa yod pa'i phyir ma yin no zhe na / 和訳：もし (有形象論者が) 「概念知は錯誤知であるのだから、(解脱していない生き物たちには、) 外界対象ならざる (認識) 自身の顕現を『外界対象』として実体視するという過失がある以上、(批判は) 正しくない」と言うならば、… Cf. 海野 2002: 255.

【問】 どうして、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）輝き出さないのか。あるいは、現に輝き出しているこれ（＝自身の顕現）が、どうして、その（概念知）の中で輝き出さないのか。（実体視される対象が、自身の顕現と同じく、）必ず輝き出すのだと言うならば、（自身の顕現が）外界対象と同一であることになってしまう。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<sup>87</sup>。そして（逆に）、「曼陀多王 (Māndhātṛ) がいた」、「シャンカ王 (Śaṅkha) は誕生するだろう」、「アーツマンは存在する」、「語は常住である」という場合には、（それらが心に輝き出している以上、）全面的な確定があることになってしまう<sup>88</sup>。

また、「牛」と言えば、鮮明な独自相を伴って輝き出すことになってしまうが、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。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。実に、以上のようなわけで、（形象虚偽論を採用すれば、）これらの諸過失（＝常識・聖典・論理との矛盾）はなくなるだろう。現に顕現していない独自相もまた、錯誤知により確定されるからである<sup>89</sup>。

<sup>87</sup> RNA 136.11には sārasyaṭとあるが、Ms 73a3-4、対応する JNA 387.12、ならびにこの箇所への応答部分 (RNA 140.13-14) から、sā na syāt と訂正して読む。

<sup>88</sup> Cf. PPU [D. 148b4-5]: gsal bas mngon par zhen par bya ba yin bzhin du / ji ltar de la de gsal bar mi 'gyur / ci ste gsal na ni gsal ba nyid dang / de'i don dag nyid de'i bdag nyid du 'gyur bas / don med bzhin du zhes bya bar yang mi 'gyur bas / 'das pa'i mang pos gkur ba dang / ma 'ongs pa'i dus dag dang / sgra rtog pa dang / bdag yod pa dang / ba lang nyid do snyam pa la sogs pa thams cad rang gi mtshan nyid gsal bar myong ba'i nges pa'i bdag nyid du 'gyur ro // 和訳：  
（対象が）輝き出すことによって、実体視されるのと同様に、どうして、その（概念知）にはそれ（＝自身の顕現）が輝き出さないのだろうか。もし（それが）輝き出すのであれば、現に輝き出しているもの（＝自身の顕現）とその（実体視の）対象という両者は同一のものになってしまう。「外界対象ならざるもののように」と言うことにもならない。「過去の曼陀多王」「未来のシャンカ王」「語は常住である」「アーツマンは存在する」「牛性」などすべては、独自相の明瞭な経験の確定知を本体とすることになってしまう。Cf. 海野 2002: 256, 沖 1982: 204.

<sup>89</sup> Cf. PPU [D. 148b5-7]: rang gi mtshan nyid kyang brda dang 'dre bar mi rigs pas / mam par rtog pa'i blo yang med par 'gyur ro // de bas na ba lang gsal ba thams cad kyi thun mong du gyur pa / ba lang nyid ces bya ba'i blo mngon par brjod pa'i rang bzhin can / bslad pa'i dbang gis brdzun bar snang ba yin la / de ltar snang ba la 'di ni ba lang yin no // mngon par zhen par 'dod par bya ste / rang gi mtshan nyid snang ba ma yin yang / 'khrol pa'i dbang gyis mngon bar zhen pa de lta bu la ni nyes pa med pa'i phyir ro // 和訳：また、独自相が言語協約と結びつくことは妥当しないから、（あらゆる場合に独自相の顕現を認めれば、）概念知も無いことになってしまう。したがって、あらゆる牛の個体に共通する〈牛性〉という知は\*、言語表現を本性としてもち、惑乱のために虚偽のものとして顕現する。このような顕現に対して、「これが牛である」という実体視があると認められなければならない

(以下、続篇に続く)

### 補遺 I : CAP 129.4-136.17 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、『有形象論』(Sākārasiddhishāstra) の第二章 (SSŚ II) からの引用・援用が次のように確認される。ここでは、語句の異同については注記しない。

CAP	SSŚ II	CAP	SSŚ II
131.32-33	= 390.22-24	134.4-11	= 388.4-10
132.7-10	= 391.1-4	134.12-26	= 388.16-25
132.11-16	= 391.12-17	134.27-29	= 389.3-5
132.17-18	= 391.11-12	134.29-34	= 388.26-389.1
132.19-20	= 398.22-23	135.30-31	= 389.8
132.21-27	= 398.24-399.4	135.32-136.1	= 389.2-3
133.11-16	= 392.14-16	136.7-17	= 387.8-18
133.17-22	= 391.5-10		

### 補遺 II : CAP 129.4-136.17 科段

\*[ ]内は RNA の頁・行数を示す。

#### 0. 帰敬 [129.4]

#### 1. 序論：多様不二照明論の意義と問題の所在 [129.5-21]

##### 1.1 造論の意趣 [129.5-6]

##### 1.2 著作の概要：自派と他学派の認識論の否定と多様不二論の定式 [129.7-11]

##### 1.3 「多様性」・「不二性」・「認識性」に関する異論の検討 [129.12-21]

##### 1.3.0 選言支の提示 [129.12]

##### 1.3.1 「多様性」に関する異論の排除 [129.13-16]

##### 1.3.2 「認識性」に関する異論の排除 [129.16-18]

##### 1.3.3 三つの術語をまとめたものについての異論の排除 [129.18-19]

##### 1.3.4 本論の主題となる「単一性」についての異論の排除 [129.19-21]

---

らない。独自相が顕現していなくても、(それに対する) 錯誤のために、このような実体視があるときに、過失はないからである。[\*CAP の対応箇所から考えると、ba lang nyid kyis ba lang ces bya ba'i blo と訂正可能であるが、今は、現行の読みのまま訳しておく。] Cf. 海野 2002: 256.

- 2. 認識の単一性に関する推論式の検討 [129.22-141.29]
  - 2.1 推論式の提示 [129.22-24]
  - 2.2 理由の妥当性の検討 [129.25-
    - 2.2.1 理由は不成立ではない [129.25-26]
    - 2.2.2 理由は矛盾因ではない [129.26-130.2]
    - 2.2.3 理由が矛盾因や不確定因ではないかどうかの検討 [130.2-32]
      - 2.2.3.1 反論：実例とした心的な青の形象は分割可能なものである以上、この推論式と同類例ではなく、異類例であり、この実例を出すことで理由は矛盾因か不確定因にならざるをえない [130.2-7]
      - 2.2.3.2 応答：心的な原子を想定した場合の種々の問題点 [130.7-21]
      - 2.2.3.3 刹那滅論証との対比の上で示される遍充関係の妥当性の証明 [130.21-32]
  - 2.3 異類例の理解に関する議論 [130.33-141.6]
    - 2.3.1 反論：単一性論証における異類例は顕現するのか [130.33-131.3]
    - 2.3.2 応答：二種類の対象の区別——把握される対象と実体視の対象 [131.4-12]
    - 2.3.3 実在性の定義をめぐる外界実在論者からの反論 [131.13-17]
    - 2.3.4 応答：異類例の「顕現」は成り立たない [131.17-133.22]
      - 2.3.4.0 選言支の提示：異類例は非概念知に顕現するのか、概念知に顕現するのか？ [131.17-19]
        - 2.3.4.1 非概念知に異類例が顕現するという見解の否定 [131.20-
          - 2.3.4.1.0 選言支の提示 [131.20-23]
            - 2.3.4.1.1 無形象の認識に異類例は顕現しない [131.24-26]
            - 2.3.4.1.2 外界を前提とする有形象の認識に異類例は顕現しない [131.27-28]
            - 2.3.4.1.3 直前の認識に由来する有形象の認識に異類例は顕現しない [131.29-30]
            - 2.3.4.1.4 虚偽の形象をもつ認識に異類例は顕現しない [131.31-132.29]
              - 2.3.4.1.4.0 形象虚偽論に関する三種類の選言支の提示 [131.31-33]
                - 2.3.4.1.4.1 〈非存在の顕現〉に対する批判 [131.33-132.16]
                  - 2.3.4.1.4.2 〈形象＝非存在〉に対する批判 [132.17-18]
                  - 2.3.4.1.4.3 〈存在の顕現の無〉に対する批判 [132.19-29]
        - 2.3.4.1.4.4 概念知に異類例が顕現するという見解の否定 [132.29-]
          - 2.3.4.2.1 自己認識を前提として、概念知における形象の顕現はある [132.29-31].
          - 2.3.4.2.2 実体視の対象として異類例が把握されるという見解の否定 [132.32-
            - 2.3.4.2.2.0 選言支の提示 [132.32-33]
              - 2.3.4.2.2.1 実体視の対象そのものが顕現するという説の否定 [132.33-133.22]
                - 2.3.4.2.2.2 実体視の対象そのものは顕現しないという説の検討 [133.23-136.2]
                  - 2.3.4.2.2.2.1 実体視とは何か？—ラトナキールティによる論点の要約 [133.23-135.3]
                    - 2.3.4.2.2.2.1.0 実体視に関する 12 種類の選言支の提示 [133.23-28]
                      - 2.3.4.2.2.2.1.1 実体視は顕現ではない—選言支①から⑤までの否定 [133.29-134.]
                      - 2.3.4.2.2.2.1.2 実体視は付託ではない—選言支⑥と⑦の否定 [134.4-18]

- 2.3.4.2.2.2.1.2.1 実体視は認識の形象を外界として付託することではない―選言支⑥の否定  
[134.4-17]
- 2.3.4.2.2.2.1.2.1.0 ある形象を伴う認識が生じるとき、同じその認識が付託を行うのか、別のものが  
付託を行うのか? [134.4-5]
- 2.3.4.2.2.2.1.2.1.1 ある形象を伴う認識と同じその認識が外界の付託を行うことはできない  
[134.6-7]
- 2.3.4.2.2.2.1.2.1.2 ある形象を伴う認識が生じるとき、その認識とは別の認識が外界の付託を行うこ  
ともできない [134.8-17]
- 2.3.4.2.2.2.1.2.2. 実体視は外界を「認識自身の形象」として付託することではない―選言支⑦の否  
定 [134.17-18]
- 2.3.4.2.2.2.1.3 実体視は二つのものを結びつけることではない―選言支⑧の否定 [134.18-19]
- 2.3.4.2.2.2.1.4 実体視は二つのものを存在あるいは認識の上で単一化することではない―選言支⑨⑩  
⑩の否定 [134.19-34]
- 2.3.4.2.2.2.1.4.1 実体視は単一化ではない―選言支⑨の否定 [134.19-24]
- 2.3.4.2.2.2.1.4.2 実体視は二つのものを単一とする理解ではない―選言支⑩の否定 [134.25-26]
- 2.3.4.2.2.2.1.4.3 実体視は二つのものを無区別のものとして理解することではない―選言支⑩の否  
定 [134.27-34]
- 2.3.4.2.2.2.1.5 実体視は区別の無把握ではない―選言支⑩の否定
- 2.3.4.2.2.2.2 トリローチャナによる〈実体視〉批判 [135.5-15]
- 2.3.4.2.2.2.3 ヴァーチャスパティ・ミシュラによる〈実体視〉批判 [135.16-30]
- 2.3.4.2.2.2.4 実体視に関するラトナキールティの見解 [135.30-136.2]
- 2.3.5 形象虚偽論者から多様不二論者に出される批判 [136.3-17]
- 2.3.5.1 常識との矛盾 [136.3-4]
- 2.3.5.2 聖典との矛盾 [136.4-6]
- 2.3.5.3 論理との矛盾 [136.6-17]

## 使用テキストと略号

- AP *Apohaprakaraṇa* (Dharmottara): Frauwallner 1937 所収.
- CAP *Citrādvaitaparakāśavāda* (Ratnakīrti): RNA 129-144.
- JNA *Jñānaśrīmitranibandhāvali*, A. Thakur (ed.), Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research  
Institute, 1987 [2nd edition].
- TBh *Tarkabhāṣā* (Mokṣākaragupta): *Tarkabhāṣā and Vādashāna of Mokṣākaragupta and  
Jitāripāda*, R. Iyengar (ed.), Mysore: The Hindusthan Press, 1952.
- NK *Nyāyakaṇikā* (Vācaspati Miśra): Mahāprabhu Lal Goswami (ed.), *Vidhiviveka of Śrī  
Maṇḍana Miśra, With the Commentary Nyāyakaṇikā of Vāchaspati Miśra*, Varanasi:



- Tara Publications, 1978.
- NB *Nyāyabindu* (Dharmakīrti): NBṬ 所収.
- NBT *Nyāyabinduṭīkā* (Dharmottara): D. Malvania (ed.), *Paṇḍita Durveka Mīśra's Dharmottarapradīpa [Being a sub-commentary on Dharmottara's Nyāyabinduṭīkā, a commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu]*, Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1971 [2nd. Edition].
- NVTT *Nyāyavārttikatātparyāṭīkā* (Vācaspatimiśra): A. Thakur (ed.), *Nyāyavārttikatātparyāṭīkā of Vācaspatimiśra*, New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1996.
- PPU \**Prajñāpāramitopadeśa* (Ratnākaraśānti): D. 4079 / P. 5579, *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa 'i man ngag*.
- PV III *Pramāṇavārttika*, Chapter III (Dharmakīrti): 戸崎 1979/1985 所収.
- PVin I, II *Pramāṇaviniścaya*, Chapters I & II (Dharmakīrti): E. Steinkellner (ed.), *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya, Chapters 1 and 2*, Beijing-Vienna: China Tibetology Publishing House/Austrian Academy of Science Press, 2007.
- PVABh *Pramāṇavārttikālaṅkārahāśya* (Prajñākaragupta): R. Sāṅkṛtyāyana (ed.), *Pramāṇavārttikabhāṣyam or Vārttikālaṅkārah of Prajñākaragupta (Being a commentary on Dharmakīrti's Pramāṇavārttikam)*. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1953.
- MA *Madhyamakālaṅkāra* (Śāntarakṣita): M. Ichigo (ed.), *Madhyamakālaṅkāra of Śāntarakṣita: With his own commentary or Vṛtti and with the subcommentary or Pañjikā of Kamalaśīla*. Kyoto: Buneido, 1985.
- MAU \**Madhyamālaṅkāropadeśa* (Ratnākaraśānti): D. 4085 / P. 5586, *dBu ma rgyan gyi man ngag*.
- RNA *Ratnakīrtinibandhāvalīḥ*, A. Thakur (ed.), Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1975 [2nd edition].
- SSŚ *Sākārasiddhiśāstra* (Jñānaśrīmitra): JNA 367-513.
- SSS *Sākārasaṅgrahasūtra* (Jñānaśrīmitra): JNA 515-578.

## 参考文献

Bühnemann, Gudrun

- 1980 *Der allwissende Buddha. Ein Beweis und seine Probleme. Ratnakīrtis Sarvajñasiddhi übersetzt und kommentiert*, Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien.

Ezaki, Koji (江崎公児)

- 2005 「ダルマキールティによる差異の定義について— 'viruddhadharmādhyāsa' とは何か—」、『比較論理学研究』3, pp. 39-46.

Frauwallner, Erich

- 1937 “Beiträge zur Apohalehre. II. Dharmottara”, *WZKM* 44, pp. 233-297 [=G. Oberhammer & E. Steinkellner eds., *Erich Frauwallner Kleine Schriften*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, pp. 582-636.]

Ichigo, Masamichi (一郷正道)

- 1985 『中観莊嚴論の研究—シャーントラクシタの思想—』、京都：文栄堂。

Inami, Masahiro (稲見正浩)

- 2001 “The Problem of Other Minds in the Buddhist Epistemological Tradition”, *Journal of Indian Philosophy*, 29, pp. 465-483.
- 2004 「プラジュニヤーカーグプタにおける不二知」、『神子上恵生教授頌寿記念論集：インド哲学仏教思想論集』、pp. 387-456.

Kajiyama, Yuichi (梶山雄一)

- 1965a “Controversy between the Sākāra- and Nirākāra-vādins of the Yogācāra School – Some Materials,” *Indogaku Bukkyogaku Kenkyu* 14/1, pp. 418-429 [=Kajiyama 2005, pp. 389-400].
- 1965b “Buddhist Solipsism. A Free Translation of Ratnakīrti’s Saṃtānāntaradūṣaṇa,” *Indogaku Bukkyogaku Kenkyu* 13/1, pp. 435-420 [=Kajiyama 2005, pp. 401-416]
- 1967 「認識と論理 (タルカバーシャー)」、長尾雅人編『世界の名著 2 大乘仏典』、中央公論社。
- 1983 『仏教における存在と知識』、東京：紀伊国屋書店。
- 1998 *An Introduction to Buddhist Philosophy*, Vienna: Arberitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien.
- 2005 *Studies in Buddhist Philosophy: Selected Papers*, Kyoto: Rinsen Book Co., Ltd.

Katsura, Shoryu (桂紹隆)

- 1969 「ダルマキールティにおける「自己認識」の理論」、『南都仏教』23, pp. 1-44.
- 2002 「存在とは何か——ダルマキールティの視点——」、『仏教文化研究所紀要』41, pp. 263-275.

Kitahara, Yuzen (北原裕全)

- 1995 「ラトナキールティのCitrādvaitaprakāśavāda 梗概」、『印度学仏教学研究』44/1, pp. (134)-(137)
- 1996a 「ラトナキールティの多様不二論——後期唯識思想における形象論研究序説——」、『高野山大学大学院紀要』創刊号, pp. 1-21.
- 1996b 「adhyavasāya——有形象理論における唯識と外界——」、『印度学宗教学会論集』23, (55)-(68).

Lasic, Horst

- 2000 *Ratnakīrti’s Vyāptinirṇaya*. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien

Universität Wien.

Mimaki, Katsumi (御牧克己)

1976 *La réfutation bouddhique de la permanence des choses (sthīrasiddhidūšana) et la preuve de la momentanéité des choses (ksanabhaṅgasiddhi)*, Paris.

1984 「刹那滅論証」、『講座 大乘仏教9 認識論と論理学』、pp. 217-254.

Moriyama, Shinya (護山真也)

2002 “Non-Erroneous Cognition and Direct Awareness,” *Indogaku Bukkyogaku Kenkyu* 50/2, pp. 1001-999.

2011 「形象虚偽論と多様不二論(上)」、『人文科学研究論集<人間情報学科篇>』(信州大学), 45, pp. 23-41.

Oki, Kazufumi (沖和史)

1982 「無相唯識と有相唯識」、『講座大乘仏教 8 唯識思想』、東京：春秋社、pp. 177-209.

Tosaki, Hiromasa (戸崎宏正)

1979 『仏教認識論の研究 上巻』、東京：大東出版社

1985 『仏教認識論の研究 下巻』、東京：大東出版社

Umino, Takanori (海野孝憲)

2002 『インド後期唯識思想の研究』、東京：山喜房佛書林

\* 本稿は、平成22年度文部科学省科学研究費補助金(若手(B))「インド仏教認識論と分析哲学における知覚論の比較研究」[課題番号20720012]による成果の一部である。

\*\* 草稿段階で片岡啓氏(九州大学)より訳の訂正に関わる貴重な助言を頂いた。また、稲見正浩氏(東京学芸大学)には、CAPを含むRNA写本のデジタル資料を提供して頂き、最終稿を確定する段階で、難解な箇所を含む、複数の箇所にわたって細やかな訂正案を提示して頂いた。両氏に心より感謝申し上げます。