

## 形象虚偽論と多様不二論（下）

護山真也

キーワード：唯識思想、ラトナーカラシャーンティ、ラトナキールティ、形象真実論、形象虚偽論

（承前）

### 3. ラトナカーカラシャーンティによる虚偽唯識論批判と多様不二論批判

唯識性証明における理由が三種類の過失を逃れていることを論じ終えたラトナーカラシャーンティは、\**Vijñaptimātratāsiddhi* (VMS) の後半部分において、外界実在論者 (don yod par smra ba)・虚偽唯識論者 (brdzun pa'i rnam par rig pa tsam du smra ba)・一切虚偽論者 (thams cad brdzun par smra ba)・多様不二論者であるプラジュニャーカラグプタ (Shes rab 'byung gnas sbas pa, Prajñākara Gupta) のそれぞれの立場に対する批判を展開する。この一連の議論で、とりわけ虚偽唯識論批判から多様不二論批判にかけての議論は、岩田孝氏が“Die Stelle ist allerdings schwierig und mit Unsicherheiten belastet” (Iwata 1991: Teil I, 198) と評した箇所であり、解説は容易ではないが、管見の及ぶ限り、ラトナーカラシャーンティが多様不二論をどのように捉え、批判したのかを知ることでできる唯一の箇所であるため、慎重に議論の流れを追ってゆくことにしたい。

#### 3.1 虚偽唯識論者と一切虚偽論者に対する批判

ラトナーカラシャーンティは「虚偽唯識論者」と「一切虚偽論者」の名前を挙げながら、両者に関して次のように論じる。

（認識そのものと青などの形象はそれぞれ、）実在 (dngos po) と非実在 (dngos po med pa) を内容とする以上、（その両者は）矛盾しているのだから、（矛盾したものが同一であると説く）虚偽唯識論者は否定される。（だが、我々は、）青などを虚偽であると認めているが、その（青などの）輝きは認識という実在の力によるものと認める。そうでなければ、それ（＝青などの輝き）が特定の時にあることと矛盾する。「原因をもたないものは、他に依存しないから、常に、存在するか、存在しないかになってしまう」という道理によってである<sup>1</sup>。実在と非実在とが同一性の関係にあるとすれば、（両者は）矛盾しているのだから、（虚偽であるべき）青なども実在として成立することになるのだから、（認識と形象の非実在を説く）一切虚偽論者も論駁される<sup>2</sup>。

<sup>1</sup> Cf. PV I 35ab: nityam sattvam asattvam vā 'hetor anyānapekṣaṇāt. Cf. also Iwata 1991: 199; PV II 179; MA 58; 一郷 1985: 151; SSS 374.6-7 (≡ PV II 179).

この箇所の難解さは、ここで批判されている虚偽唯識論者の見解が、ラトナーカラシャーンティ自身の形象虚偽論と酷似していることにある。形象虚偽論とは、形象の虚偽性を認めつつ、同時に、その形象が浮かぶ認識それ自身は輝き (prakāśa) を本質とする実在であることを認める立場である。もしも認識の場面において、両者には同一性の関係が成り立つのだと主張するならば、形象にも実在性を認めるか、認識それ自体にも虚偽性を認めるかのいずれかしか道はない。ラトナーカラシャーンティ自身が『中観莊嚴説示』(Madhyamakālaṅkāropadeśa, MAU) と『般若波羅蜜多説示』(Prajñāpāramitopadeśa, PPU) において、「ある瑜伽行派と中観派の有形象論者」から形象虚偽論に対して提示された反論として紹介する次のような一文と比べてみると、上記の「虚偽唯識論者」と「形象虚偽論者」との類似性ははいよいよ鮮明になる。

ある瑜伽行派と中観派の有形象論者<sup>3</sup>は次のように述べる。青などは虚偽であり、(認識の)輝きは虚偽ではないとすれば、(二つの)属性は矛盾しているのだから、(両者が)同一であることは妥当しないであろう。(両者が)同一でないとすれば、青などは(心に)輝き出さないことになるが、(実際には)青などは輝き出している。(したがって、両者は同一であることが認められるが、そうだとすれば、)付託されておらず、実在である輝きと別ではないのだから、青などは、付託されておらず、実在である<sup>4</sup>。

この記述を素直に読む限り、VMS を著述した段階でのラトナーカラシャーンティの立場を、形象虚偽論ではなく、むしろこの「ある瑜伽行派と中観派の有形象論者」の立場に等しいものと理解すべきではないか、という疑問が生じる。しかし、同一の著者が著作に応じて認識論上の立場を変更するということがありうるのだろうか。

<sup>2</sup> VMS [D 308b6-309a1, P 328b7-329a2]: dngos po dang dngos po med pa'i bdag nyid yin par 'gal ba'i phyir brdzun (D : rdzun P) pa'i nram par rig pa tsam du smra ba bsal to || brdzun (D : rdzun P) pa yang sngon po la sogs pa yin par 'dod cing | de'i gsal ba nrams shes pa dngos po'i dbang gis yin par 'dod na | gzhan du na de'i res 'ga' ba nyid du 'gal te | rgyu med gzhan la mi ltos phyir || rtag tu yod pa 'am med par 'gyur || zhes pa'i rigs pas so || dngos po dang dngos po med pa de'i bdag nyid du 'gal ba'i phyir sngon po la sogs pa yang dngos po nyid du grub pas thams cad brdzun (D : rdzun P) par smra ba yang sun phyung ngo // Cf. 海野 2002: 100; Iwata 1991: Teil I, 199.

<sup>3</sup> これまで研究者たちを悩ませてきた、「rnal 'byor sbyod pa dang dbu ma pa shes pa nram pa dang bcas par smra ba kha cig」という表現 (Cf. 松本 1980b: 153, 176 n. 2) は、PPU のサンスクリット原典より、「有形象認識論者である、ある瑜伽行派の者たちとある中観派の者たち」と解読される。このうち、「有形象認識論を説く中観派の者たち」に関しては、松本氏の指摘—この複合語を「有形象認識論を説く瑜伽行中観派」として読むという説は上述の通り採用できないもの—を取り入れ、シャーンタラクシタをその一人に同定すべきであろう。Cf. 松本 1980b: 166-169. なお、PPU のサンスクリット・テキストの情報については、同書を校訂中の Luo Hong 氏 (China Tibetology Research Center) と、同氏を紹介していただいた桂紹隆氏に感謝する。

<sup>4</sup> PPU [D148b1-2, P 168a4-6 (= MAU D 228a3-5, P 262b6-8)]: rnal 'byor spyod pa pa dang / dbu ma pa shes pa nram pa dang bcas par smra ba kha cig na re / sngon po dang gsal ba dag brdzun pa dang brdzun pa ma yin par gyur na / chos 'gal ba nyid kyis na de'i bdag nyid du 'thad par mi 'gyur la / de'i bdag nyid ma yin na yang sngon po la sogs pa gsal bar mi 'gyur na, sngon po la sogs pa ni gsal ba yin te / sgro ma btags pa'i (em. : sgro btags pa'i DP, cf. MAU D 228b4, P 262b7, 海野 2002: 332, n. 168) dngos por gyur pa'i gsal ba las gzhan ma yin pa'i phyir sngon po la sogs pa ni sgro ma btags pa'i dngos por gyur pa yin no zhes zer te /; Cf. 海野 2002: 153, 254; 松本 1980b: 153. 松本氏の和訳は MAU に基づくものだが、上記和訳は基本的にその和訳に従っている。

この問題に関して、岩田氏は、VMS が紹介する虚偽唯識論者とラトナーカラシャーンティ自身の形象虚偽論とに違いを見出すことで、VMS, PPU, MAU の間にある溝を埋めようと試みている。すなわち、岩田氏は、ここでの虚偽唯識論者の見解が次のように理解されうることを指摘する。

“Eine Möglichkeit (wenngleich vielleicht nicht die einzige) wäre, daß dieser Gegner glaubt, das für das Leuchten des Blauen etc. erforderliche *tādātmya* von Gestalt und Erkenntnis trotz der Unwahrheit der Gestalt als wirkliche Identität auffassen zu können.” (Iwata 1991: Teil I, 200)

この解釈に従えば、VMS における虚偽唯識論者批判の矛先は、形象を虚偽とみなす点に向けられているのではなく、非実在なる形象と実在としての認識とを完全に同一であるとみなす点に向けられていることになる。これに対して、ラトナーカラシャーンティは、形象を虚偽であることを認めつつ、その虚偽なる形象が心に輝き出すのは、実在である認識、すなわち、間違った構想作用（虚妄分別、*abhūtaparikalpa*）を本性とする依他起の認識の力によるものであることを論じ、両者の同一性を積極的に認めない。この立場は、すでに前稿で確認した通り、形象と認識との関係を不一不異とみなしたラトナーカラシャーンティの基本的見解とも整合するものであり、岩田氏の指摘は正鵠を得たものであると思われる。

一方、この議論の後半では、認識と形象との同一性を根拠として、形象虚偽論の立場を一切虚偽論者が批判するのであれば、その批判そのものによって、一切虚偽論者の立場そのものが自壊することが論じられている。筆者は、この議論を一種の帰謬論証（*prasaṅga*）とみなす岩田氏の見解（Iwata 1991: 201）に同意する。すなわち、形象も認識も虚偽なるものとみなす一切虚偽論者が、同一性の問題から派生する形象虚偽論の矛盾を突くのであれば、まさにその帰結として、彼らは形象の真实性を認めざるを得ないことになり、自説との矛盾を認めることになってしまう。以上から、この議論全体は、一切虚偽論者から形象虚偽論に向けられた批判を回避し、その批判そのものによって、一切虚偽論者の立場を批判するという構造をもったものと解される<sup>5</sup>。

<sup>5</sup> VMS の当該箇所を解説するもう一つの可能性として、この箇所を一貫して、一切虚偽論者から虚偽唯識論者（＝形象虚偽論）に対する批判として読む方法がある。ただし、その場合には、現行のテキスト、特にその最後の部分（... *sngon po la sogs pa yang dngos po nyid du grub pas thams cad brdzun par smra ba yang sun phyung ngo*）を“... *sngon po la sogs pa yang dngos po nyid du grub par 'gyur ro zhes thams cad brdzun par smra bas sun phyung ngo*”（「... 青なども実在であることになってしまう、と一切虚偽論者により論駁されている。」）等の表現に訂正する必要がある。この可能性を取る場合には、ここでの「一切虚偽論者」とは、具体的にはシャーンタラクシタを指すものとして理解してよいであろう。実際、虚偽唯識論に対するここでの批判点は、シャーンタラクシタが『中観莊嚴論』第 57 偈で形象虚偽論に対して投げかけた批判点と重なり合う。シャーンタラクシタは、形象虚偽論では、認識と形象との間に同一性（*tādātmya*）と因果関係（*tadutpatti*）のいずれの関係も成り立たないことを指摘する。すなわち、両者に同一性の関係を認めるとすれば、形象は認識と同じく実在になるか、あるいは、認識が形象と同じく非実在となってしまう。一方、形象を非実在として認めるのであれば、それが何かから生じることはありえない。Cf. 一郷 1985: 151. この議論のうち、特に両者が同一性の関係にあることを否定する議論が、VMS で紹介される議論とほぼ同じ構造をもつことは明らかである。確かに、桂（1981: 452）が指摘する通り、シャーンタラクシタの立場を「有形象論」として捉えてよいかと

### 3.2 プラジュニャーカラグプタの多様不二論

虚偽唯識論者に関する議論を終えたラトナーカラシャーンティは、次に、形象を実在と認めた場合、その多様な実在に対応する認識は単一のものか、多様なものか、という選択肢を提示して、新たな議論を導入する。

この点について、青などの多様性、柱や壺などの多様性、前・中・後などの部分の多様性<sup>6</sup>を実在として知るそれら（の認識）は、単一の認識であるのか、複数の認識であるのか、というこのことが考察されなければならない<sup>7</sup>。

形象の多様性に応じて、認識もまた多様であると論じる立場は、いわゆる主客同数論を示唆するものであるが、VMS の中では、それに対する直接的な論難はなされていない。批判の矛先は専ら、第一の立場、すなわち、形象は多様でありながらも認識は単一であると認める多様不二論者に向けられる。ラトナーカラシャーンティは、ダルマキールティの『プラマーナ・ヴァールツェティカ』に浩瀚な注釈を施したプラジュニャーカラグプタの名前を挙げて、その見解を次のように要約する。

尊師プラジュニャーカラグプタは（次のように）述べる。「それら（＝諸形象）は（究極的には）単一である。（諸形象は）同時に顕現するからである。すなわち、（諸形象が）別々であるとすれば、（それぞれの）自己認識は内に向かうものなのだから、相互に（他を）理解しあうことはない。（だから、）自分の認識と他人の認識のように、（多様な諸形象をそれぞれ別々の認識が）同時に認識することがどうしてあろうか。

【問】（諸形象が）単一であるとすれば、どうして多様なものとして顕現するのか。この場合に、（諸形象の）相違とは何だろうか、（と考えると、その相違は、）矛盾する属性が内属すること（`gal ba`i chos `du ba, viruddhadharmasamsarga）<sup>8</sup>に基づくはずである。

うか、という点は慎重に検討されるべき問題であるが、少なくともラトナーカラシャーンティの理解によれば、シャーンタラクシタは、「（世俗において）有形象の認識を認める者」として考えられていたようである。このことは、ラトナーカラシャーンティが『中観莊嚴註』（*Madhyamakālaṅkāravṛtti*, MAV, D 105a5f., P 121a2）において、シャーンタラクシタの『中観莊嚴論』第 64 偈を引用して、その立場を、勝義において一切虚偽（＝一切空）を認めつつ、因果的存在を世俗とみなすものとして理解していたという事実から裏づけられよう。Cf. 松本 1980a: 155f.; 海野 2003: 11. この解釈に従えば、問題の VMS 末尾の議論のみならず、PPU, MAU の議論が整合的に理解される。しかしながら、上記のような大幅なテキストの訂正を認めるべきかどうか、現時点では判断がつかかねるため、この解釈は一試案として注記するにとどめておく。

<sup>6</sup> この「前・中・後などの部分の多様性」に類似するサンスクリット語表現は、TSP 697.10-11: [...] evam ekākāre `pi sitādāv arvāgmadyaparabhāgarūpā bahava ākāra itī tadātmakaṃ tatrāpi jñānam anekātmakaṃ prāpnoti. に見出される。

<sup>7</sup> VMS D 309a1-2; P 329a2-3: `dir ni sngon po la sogs pa`i bye brag dang / ka ba dang bum pa`i bye brag dang / sngon dang phyi ma dang dbus la sogs pa`i cha`i bye brag gi (D : gis P) dngos por shes pa de dag ci rnam par shes pa gcig yin nam / ci du ma yin pa `dir dpyad par bya ste /

<sup>8</sup> Cf. JNA 376.15: viruddhadharmasamsargam antareṇa kvacid api bhedāsiddheḥ; 449.12: viruddhadharmādhyāso bheda ucyate. ジュニャーナシュリーミトラ（Cf. SSS 452.10）が述べるように、矛盾した属性の結合が「差異」であるという立論が成り立つのは、外界に関してであり、認識内部の形象にまでそれは波及しない。しかし、ラ

さらに、その矛盾とは二種類の（矛盾）のどちらなのか、と言え、[相互に排除しあって存続することを特徴とするもの] (phan tshun spangs te gnas pa'i mtshan nyid, parasparaparihārasthīlakṣaṇa) であろう<sup>9</sup>。(だとすれば、相互に排除し合う諸形象の区別に基づいて、認識も区別されると考えるのが妥当であり、多様不二論は成立しないであろう。)

【答】（そうではない。）同時に顕現している（諸形象）が、どうして相互に排除しあって存続するだろうか。」<sup>10</sup>

すでに沖和史・稲見正浩両氏が明らかにしている通り、プラジュニャーカラグプタは PV III 220-221 を注釈しながら、識別可能な (śakyavivecana) 外界対象と異なり、認識内部の形象の多様性は識別されえない (aśakyavivecana) ことを理由として、多様不二論を展開する<sup>11</sup>。ただし、その箇所での議論では、いわゆる「同時認識の必然性」(sahopalambhaniyama) は表に登場しない。

だが、ダルマキールティが sahopalambhaniyama 論証の原型と思しき議論を提示した PV III 387-390c に対する注釈箇所では、プラジュニャーカラグプタは再度、多様不二論に言及する。その箇所では、諸形象の相違 (bheda) を、「矛盾した属性の存立」として捉え、就中、その矛盾を「相互に排除し合って存続することを特徴とする矛盾」と捉える反論者が登場する<sup>12</sup>。

トナーカラシャーンティはそれが形象にもあてまるものと考え、多様不二論者に「差異とは矛盾した属性との結合である」というテーゼを受け入れさせた上で、差異のある諸形象などありえないことを論じてゆく。なお、viruddhadharmādhyāsa の解釈については江崎 2004 を参照。

<sup>9</sup> 二種類の矛盾とは、ダルマキールティが NB III 92-95 で述べ、その後、「(実在上、両者が) 共存しえないという矛盾」(sahānavasthānavirodha)、「(概念上、両者が) 相互に排斥し合うという矛盾」(parasparaparihāravirodha) と呼ばれるようになるものである。特に後者の概念がその後、ニャーヤ学派のトリローチャナの批判を受けて、ジュニャーナシュリーミトラにおいて新たな意義付けが与えられる過程については、Kyuma 1999 に詳しい。なお、PVABh の中では、関連する議論として、同時認識の必然性を論じる文脈で以下のような記述がある。Cf. PVABh 410.13-16: nanu viruddhadharmādhyāsāt katham ekatvam. ayam eva hi bhedo viruddhadharmādhyāso nāma yaḥ parasparaparihārasthīlakṣaṇas cātra virodhaḥ. naitad asti. nityatvetarayor eva virodhaḥ sa tathāvidhaḥ / pratīyanupraveśena dvayor nāsti virodhitā //1042// これに先行する議論 (PVABh 410.2-4) を含め、岩田氏は、この箇所の記述をラトナーカラシャーンティが批判対象として取り上げた箇所であると想定している。Cf. Iwata 1991: Teil I, 168-170.

<sup>10</sup> VMS D 309a2-4, P 329a3-5: btsun pa shes rab 'byung gnas sbas (D : spang P) pa ni 'di dag gcig nyid de / lhan cig par snang ba'i phyr te / 'di ltar tha dad pa na rang rig pa nang du bltas pas (D : par P) phan tshun rtogs pa med de / rang dang gzhan gyi shes pa bzhin (D : gzhan P) du lhan cig rtogs par ga la 'gyur / 'on te gcig yin na ji ltar bye brag tu snang zhes zer na / 'dir bye brag kyang ci zhig yin / 'gal ba'i chos 'du ba'i phyr ro zhes zer / 'gal ba 'di gnyis las gang yin / phan tshun spangs te gnas pa'i mtshan nyid no zhes zer na / lhan cig par (em. by Iwata : pas DP) snang ba ji ltar phan tshun spangs te gnas pa yin no zhes smra'o // Cf. Iwata 1991: Teil II, 120f. Anm. 128. 上記和訳は Iwata 1991: Teil I, 168 の独訳を参考にしたものである。

稲見 2004:392-393 が提示しているように、プラジュニャーカラグプタは、PV III 209-210 の注釈において、認識が多様であるとすれば、それぞれの認識は自己認識であり、相互に他を知ることはないから、自らを「多である」と知ることとはなくなるし、認識が相互に認識しあうのであれば、他相続も顕現することになってしまう、と指摘する。ラトナーカラシャーンティがまとめた議論は、その議論を受けたものと考えられる。

<sup>11</sup> Cf. 沖 1975, 稲見 2004.

<sup>12</sup> 前掲脚注 9 を参照のこと。

このことから、岩田氏 (Iwata 1991: Teil I, 168-170) がすでに指摘したように、ラトナーカラシャーンティが上記の議論の素材として用いたものは、PVABh ad PV III 388cd の議論であろうと推測される。

そして、プラジュニャーカラグプタがこの反論者に答えて、「(別々の認識に顕現する) 常住性と無常性との間にのみ、そのような矛盾 (= 相互に排除しあって存続することを特徴とするもの) があるわけだが、(単一の認識に顕現する) その両者 (= 二つの月の形象) の間には (そのような) 矛盾はない。(両者は単一の) 認識に入り込んでいるのだから」(PVABh 410.16)<sup>13</sup> と述べた内容が、VMS では「同時に顕現している (諸形象) が、どうして相互に排除しあって存続するだろうか」という反問の形で提示されている。

### 3.3 ラトナーカラシャーンティの多様不二論批判

では、ラトナーカラシャーンティがプラジュニャーカラグプタの議論に対して抱いた疑問点はどこにあったのだろうか。そのポイントは以下の三点にまとめられる。

- I. 青などの諸形象はそれぞれの本性をもつものであり、実際的な区別をもつものである。したがって、「多様な諸形象は識別されない以上、そこに矛盾・対立 (virodha) はない」というプラジュニャーカラグプタの見解は間違っている。なぜならば、諸形象の区別は、知覚によって立証されうるものであるから<sup>14</sup>。
- II. 「同時に顕現すること」(lhan cig tu snang ba) という論拠に含まれる「同時に」(\*saha) という表現自体が、「X と Y が同時に」というように、対立する二つのものを前提としたものであるから、この論拠に基づいて「単一性」を立証することはできない<sup>15</sup>。
- III. 多様不二論者は青などの諸形象が多様にして不二なることを説くが、把握対象であるそれらの諸形象と把握主体の形象との関係をどう捉えるのか。主客の関係は区別されるのだとすれば、諸形象についても区別を認めるべきであり、単一性を認めるべきではない。

<sup>13</sup> テキストは前掲脚注 9 を参照のこと。和訳は Iwata 1991: Teil I, 239 の独訳を参照したもの。

<sup>14</sup> Cf. VMS D 309a4-5, P 329a5-7: gnyis su smra ba nyid ni yang lhan cig snang ba'i phyir / ji ltar phan tshun spangs te gnas pa yin zhes re zhig gang smras pa de rigs pa ma yin te / 'di ltar sngon po dang ser po la sogs pa gcig gi ngo bo gang yin pa de gzhan la de med pa de kho na nyid bye brag yin no // gcig la gcig yin par cig car dngos po dang dngos po med pa 'gal ba'i phyir ro // de yang mngon sum gyis 'di dag tha dad par grub pas gcig nyid yin par gnod (P : 'dod D) do // de bas na 'di dag da ltar gcig nyid du med do // 和訳: 「そもそも、『二つのものと言われるものが同時に顕現している以上、どうして (諸形象が) 相互に排除しあって存続するであろうか』と論じられたことは正しくない。すなわち、青、白など (のどれか) 単一の本性をもつものは、それ以外のところには無いことが、真実の区別 (de kho na nyid byed brag) である。あるところにあるものがある限り、同時に、存在し、かつ、存在しないということは矛盾しているからである。(青は青である限り、青でありつつ、同時に白などでもあるということはない。) そして、知覚により、それら (= 青、白など) は別々のもの (tha dad pa) として成立しているので、(それらが) 単一であることは否定される。したがって、これらは今、単一のものとしては存在しない。」

<sup>15</sup> Cf. VMS D 309a6, P 329a8: gzhan yang lhan cig tu snang ba gcig nyid kyi rgyu mtshan du yang mi rigs pa nyid de / 'di ltar gcig nyid yin na bye brag med pa'i phyir gang (P : gang zhig gang D) dang lhan cig snang / 和訳: 「さらにまた、『同時に顕現すること』は『単一性』の論拠としても正しくない。すなわち、(認識が) 単一であれば不可分 (bye dag med pa) であるから、何と同時に顕現するののか。」 Cf. Iwata 1991: Teil I, 169f.

一方、両者が無区別であるとすれば、現に経験されている諸形象の多様性との矛盾が生じてしまう<sup>16</sup>。

### 3.3.3 「同時顕現」が意味するもの

以上から、多様な形象の實在、認識の単一性のそれぞれが否定され、最後に、ラトナーカラシャーンティは、「同時顕現」という根拠が自身の立場からは次のように考えられることを結論づける。

以上のようなわけで、「多様なものが単一であること」は否定されたので、「同時に顕現する」という根拠が考察される。それら（＝諸形象）は同一の質料因（*nye bar len pa tha mi dad pa*）をもっているのだから、概念的に構想されるそれらは同一の質料因もち、概念的に構想する主体であるそれらにもそれ（＝同一の質料因をもつこと）がある。自己の心と他者の心は同一の質料因をもつわけではないので、その両者は同時に顕現することはない<sup>17</sup>。

<sup>16</sup> Cf. D 309a6-b1, P 329a8-b2: 'di dag thams cad gcig tu rtogs pa nyid med cing / re re rtogs na lhan cig snang bar ga la 'gyur zhes zer na / rtogs par byed pa'i rang gi ngo bo nyid dang de yang gcig pa ma yin pa de'i tshes de lta yin na, tha mi dad pas de rnam gcig nyid du 'gyur ba (D : bar P) mngon sum gyis gnod do // 'on te de dag la tha mi dad na, de'i tshes tha dad pa nyid du ji ltar 'gyur te / tha mi dad pa ni ma yin no // 和訳：「これら（青などの諸形象）すべてを単一のものとして理解することはないであろう。（これらを）個々に理解するのであれば、どうして同時に顕現するであろうか。概念的に構想する主体の本性とそれ（＝概念的に構想される客体である青などの形象）も同一ではないとすれば、その場合、そうだとすれば、「（青などの諸形象は）区別されない以上、それらは同一であること」は（主客を区別する）知覚によって否定される。では、それら（主客の本性）が無区別であるとすれば、その場合、（青などの諸形象のみが）区別されること（＝多様性）がどうしてあるだろうか。（現に多様なものとして経験されている諸形象が）無区別であることはない。」

<sup>17</sup> VMS D 309b1-2, P 329b2-4: de bas na tha dad pa gcig yin pa spangs nas lhan cig snang ba'i rgyu mtshan dpyad de / de dag kyang nye bar len pa tha mi dad pa nyid can yin pa'i phyir rtogs par bya ba de rnam kyis nye bar len pa tha mi dad pa can (P : yin D) nyid yin la, rtogs par byed pa de rnam kyis yang de nyid de / rang dang gzhan gyi sems ni nye bar len pa gcig pa can nyid ma yin pas de rnam kyis lhan cig snang ba med do // なお、この箇所が続いて、以下の詩節がVMSの末尾を飾る。読解に若干の問題を残すため、試訳のみを提示しておく。Cf. VMS D 309b2, P 329b4: re res thams cad rtogs min yang // sde yis sde rtogs min nam ci // nyer len tha dad can nyid phyir // tshogs rnam kyis ni bkod ma yin // 試訳：《（個々の認識が）それぞれですべてを理解することはなくとも、類（\*varga）により類を知ることはどうして無いことがあろうか。（他者の心は）異なる質料因をもつのであるから、（自己の心を成す）諸々の集合体により組成されてはいない。》興味深いことに、ラトナーキールティは、CAP 130.13-18で、このVMSの記述と関連がある反論を次のように提示している。Cf. 130.13-14: na caivaṃ vaktavyam — paramāñūnām svasvarūpanimagnatve 'py ekopādānatayā puñjātmaiva sthūlah sthūlam ātmānaṃ jñāsyatīti [...] 和訳：「また、次のように述べることはできない。すなわち、（心的な）諸原子はそれぞれが沈み込んでいても、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（sthūla）こそが、拡がりのある自分自身を認識するであろう、と。」；CAP 16-18: tādātmyena vyativedanasya cānabhyupagamāt [ ] vargo vargaṃ vettīty asyānupadatvāt.; 和訳：「また、（自己認識における把握対象と把握主体とは）同一性の関係（tādātmya）にある以上、（自身を）超えて認識することは承認されないのだから、「類（varga）が類を認識する」というこれは、（単なる）言葉の繰り返し（anupada）だからである。」以上の箇所では、VMSの記述との関連が部分的に認められるが、VMSでは特に知原子に関する言及がないことから、ラトナーキールティがVMS、あるいはラトナーカラシャーンティの見解を念頭に置きながら、上記の議論を組み立てたのかどうかは定かではない。形象論と質料因との関連については、パーサルヴァジュニヤが多様不二論批判の文脈で

この記述で我々の興味を引くのは、「質料因 (nye bar len pa, \*upādāna) の同一性こそが、把握対象と把握主体、すなわち主客の二相の同時顕現を根拠づける」と述べられている点である。前稿で考察したVMSの推論式を想起すならば、ここで言われる質料因とは、「間違っただ構想作用」である依他起の認識に他ならないことが了解される。ラトナーカラシャーンティが、別の著作であるPPUの中で、依他起の認識は把握対象・把握主体の形象として、また、瑜伽行派が説く八種の認識作用とその対象として顕現することを述べていることも考慮に入れれば、上記の箇所、把握対象のみならず、把握主体も“rtogs par byed pa de rnams”と複数形で表現されていることも納得がいく。以上から、VMSにおけるラトナーカラシャーンティの議論は次のようにまとめられるだろう。

< VMS におけるラトナーカラシャーンティの認識論 >

間違っただ構想作用 = 質料因	(不一不異*) →	白などの諸々の把握対象の顕現** (同時顕現***)
= 輝きを本体とする依他起の認識	(不一不異*)	諸々の把握主体 (= 八識) の顕現

- \* 推論式では「不異」のみが述べられ、虚偽唯識論に関する議論で「不一」が述べられる。  
 \*\* 種々の把握対象の顕現は虚偽なるものであり、それらは知覚に基づいて実質的に区別される。  
 \*\*\* 同一の質料因をもつから同時顕現するというだけで、同時顕現するから、白などの諸形象は多様にして不二ということにはならない。

#### 4. ラトナキールティの多様不二論

一方、ラトナキールティの側は、ラトナーカラシャーンティにより批判された多様不二論を擁護するための論陣を張る。すでに前稿で見た通り、ラトナキールティは「照明」(prakāśa, 心が輝き出すこと)を論拠として、白などの「多様な形象群」(vicitrākāradambaka)が単一であることを立証するため、その推論式の理由概念について詳細な検討を行っている。その上で、CAPの最終部(141.30-144.30)では、推論式の結論にあたる「多様な形象群は単一である」という命題に関する種々の異論を排斥する。その議論のポイントは、以下の四点にまとめることができる。

- [1] 知覚・推理のいずれによっても多様な形象群は区別されない (CAP 141.30-143.5)
- [2] pratibhāsa に基づいて多様な形象群を区別することはできない (CAP 143.6-19)
- [3] 多様な形象群の無区別性を認めた場合に想定される誤った帰結 (prasaṅga) は回避可能である (CAP 143.20-32)
- [4] 原子から成る外的世界と心の世界における単一性と多数性は別様に考えられるべきである (CAP 143.32-144.30)

言及する次の対論者説とも合わせて、別に考察される必要がある。Cf. NBhūṣ 115.12f: atha yugapad utpannānekajñānānām ekopādānajanyatvenānyonyasamvedyatvam iṣyate, tenānekākāropalambha eva citpratibhāsa iti



以下では、VMSにおける多様不二論批判と密接につながる、〔1〕から〔3〕までの議論的を絞って、その内容を考察し、ラトナキールティが考える多様不二論の正体に迫ることにしよう。

#### 4.1 多様な形象群を区別する知覚に関する議論

前節（3.3）で述べた通り、ラトナーカラシャーンティによる多様不二論批判のポイントの一つは、青などの多様な形象群は知覚により区別可能なものであり、その区別が成り立つ限り、それらの「単一性」は否定されるというものであった。これに対して、ラトナキールティは多様な形象群がはたして知覚や推理によって区別され得るだろうか、という疑問を提示する。すなわち、私たちの心には、瞬間毎に、青などの多様な形象群が浮かんでいるが、その瞬間において、それらを別々のものとして識別する認識は働いているだろうか、という疑問である。

仮に多様な形象群を識別する認識があると認める場合、その認識は知覚か推理かのいずれかである。ラトナキールティは、このうち、知覚によって多様な形象群を識別できないことに重点を置いて、その知覚は識別対象となる青などと別体のもの（anātmabhūta）か、同体のもの（ātmabhūta）か、という選言肢を挙げて（CAP 141.32-142.1）、それぞれに論難を加えている。

まず、識別対象となる青などとは別体のものである知覚では、自身と別にある対象を輝き出させることはできないこと—青などとの間に prakāśyaprakāśakabhāva が無いこと（CAP 142.3）—が、以下の背理から結論づけられる<sup>18</sup>。

- 知覚という認識は単に存在すること（vidyamānatva）だけで対象を輝き出させるのだとすれば、その認識は対象の限定を受けることなく、全てを知ることが可能になり、あらゆる人々が何もせずとも全知者であることになってしまう（CAP 142.4f.）。
- また、「存在すること」が「対象を輝き出すこと」と同義であるとするれば、認識が対象を輝き出させるのと同じように、「存在すること」という特質をもつ対象もまた、認識を輝き出させるというあべこべのことが可能になってしまう（CAP 5f.）。
- 知覚がもつ「対象を輝き出させること」とは、その知覚がもつ作用（vyāpāra）であるとした場合には、その作用は(1)その知覚の本体であるのか、(2)その知覚とは別の認識作用のことなのか、(3)対象の本体であるのか、(4)別の対象のことなのか、のいずれかであろうが、そのいずれもが背理に陥る。
- (1)対象は別にあるのだから、知覚そのものに「対象を輝き出させること」という作用があるとすれば、それは自分自身に対して自ら作用しているということになる。（CAP 142.12）
- (2)知覚とは別の認識が「対象を輝き出させること」という作用をもつのだとすれば、その別の認識が輝き出させる対象は、知覚が捉えるはずの対象とは別のものになり、本来の対象は輝き出させられないことになる。また、その別の認識についても、それが「輝

<sup>18</sup> 以下、CAPの考察箇所に関しては、護山2011bの続編にあたる「ラトナキールティ著『多様不二照明論』和訳研究（下）」（『南アジア古典学』第7号）で和訳を提示する予定であるため、議論の要約のみを示す。

き出すこと」という作用をもつことの意味が、同様にして問われることになる。(CAP 142.12-14)

- (3)対象そのものが、「自らを輝き出させること」という作用をもつのだとすれば、それは油や灯心などで組成された灯火のように、組成されたもの (kṛta) であり、知覚によって輝き出させられるもの (prakāśita) ではなくなってしまう。また、知覚はその作用をもつ対象とは別のものであり、自己の心と他人の心のように、無関係なものということになる。(CAP 142.15-17)
- (4)知覚の対象とは別の何かに「輝き出させること」という作用が組成されているとすれば、青などは知覚に関係づけられているのではなく、その何かに関係づけられているということになってしまう。(CAP 142.18)

以上から、青などと別体である知覚によって、青などの識別は不可能であることが結論づけられた上で、次に、青などと同体である認識、すなわち自己認識によって青などの識別が可能であるのか否かが検討される。この場合、自己認識によって青などの諸形象が識別されるためには、それぞれの形象ごとに、それぞれの自己認識があることを認めるしかないが、すでに考察された通り<sup>19</sup>、その場合には、それぞれの認識はそれぞれ自己の形象のみを認識することになり、その「多様な輝き」(vicitraprakāśa) は失われてしまう。(CAP 142.23-25)

この議論を踏まえて、ラトナキールティは「多様不二の認識」(citrādvaitam vijñānam) を次のように規定する。

そこで、以上のような諸過失を恐れて、「あらゆる形象には、(それらを) 本質とする、唯一の自己認識がある」と認めるならば、(まさしくその、)「多数のものとして一般に認められ、同時に認識される、青や楽などの諸形象の本体となる、不可分の自己認識 (akhaṇḍasvasaṃvedana) という知覚」と言われるものこそが、「多様不二の認識」と呼ばれるのである<sup>20</sup>。

ラトナキールティの多様不二論の中核は、この一文に端的にまとめられている。すなわち、青などの形象の多様性とは、一般にそう認められているもの (abhimata) であり、それらは心に同時に顕現するものであるが、その区別に応じて、認識も区別されるようなものではなく、あくまでもそれらに対しては、ただ一つの自己認識と呼ばれる知覚があるにすぎない。換言すれば、自己認識の唯一性の中に、形象の多様性は回収される。ラトナキールティは明言してはいないものの、このような自己認識は瞬間(刹那)毎に生成するものであり、その瞬間(刹那)というフェーズにおいて、心に映じる諸形象は、識別不可能なものと考えられているはずである。

<sup>19</sup> CAP 130.2-18 の議論を指す。Cf. 護山 2011a: 37.

<sup>20</sup> CAP 142.26-28: athaitaddoṣabhayāt sarveṣāṃ ākārāṇāṃ ekam (em. : ekatvam ed.) eva svabhāvabhūtaṃ svasaṃvedanam iṣyate, tadaitad eva citrādvaitam vijñānam ucyate, yad anekābhimatānāṃ sahopalabdhānāṃ nīlasukhādākārāṇāṃ svabhāvabhūtākhaṇḍasvasaṃvedanapratyakṣaṃ nāma.

#### 4.2 pratibhāsa の二義性と多様不二論

しかし、それでもなお、私たちは「多様性」を「区別があること」として捉えてしまいがちである。その理由は、現に私たちは、心に浮かぶ形象・顕現 (pratibhāsa) の相違を自覚しており、それに基づいて、あれこれの事物を識別しているように思い込んでいるからである。ラトナキールティは、「他ならぬ区別は、pratibhāsa の相違に基づく」(CAP 143.6: pratibhāśabhedād bheda eva) と述べる対論者を登場させて、以上の謬見を否定する。彼はまず、この場合の pratibhāsa という単語には「(心に顕現する) 形象群」(ākāracakra), あるいは「顕現すること」(sphuraṇa) の二義が認められるが、そのいずれの解釈に従ったとしても、pratibhāsa に基づく区別の確定はありえないことを次のように論じている。

- 今、外界の存在を前提として、それを認識する場面が想定されるとすれば、その外界対象に対しては、知の形象 (buddhyākāra) が正しい認識手段 (pramāṇa) であると認められ、その形象の区別に基づいて外界が識別されるということはある。だが、外界の存在を前提とせず、形象群が認識される対象であると考えられる場合には、自己認識が正しい認識手段である。その場合、青などの諸形象は、不可分 (akhaṇḍa) を本体とする自己認識と一体となったものであるのだから、注意深い者 (apramādin) であるならば、諸形象が「区別される」と論じることはない。(CAP 143.8-11)
- pratibhāsa が「顕現すること」を意味するのであれば、それこそ、「(青などの) 本体となる、不可分の自己認識」(svabhāvabhūtākhaṇḍasvasamvedana) に他ならない。この場合、形象の区別があるかのように思えるのは、次のような心の働きのためである。すなわち、私たちの感覚的知覚は瞬間的な個物をばらばらに捉えているが、根源的な無知 (avidyā, 無明) のために、それらを連続した「一つのもの」とする実体視 (ekatvādhyavasāya) がある。同じように、自己認識では諸形象の無区別 (abheda) が理解されているにもかかわらず、同じ根源的な無知のために、それらを「区別されたもの」とする実体視 (bhedāvasāya) がある。(CAP 143.12-14)

上記の二つの議論において、ラトナキールティは内／外の相違こそが、多様不二論を理解する鍵であることを示している。端的にまとめれば、区別 (bheda) は、外界に関してのみ成り立つものであり、自己認識という内なる世界に関しては一切の区別は成り立たない。

第一の議論では、ディグナーガが PS I. 8cd-10 で展開した、著名な認識手段・結果 (pramāṇa- pramāṇaphala) 論を前提にしながら<sup>21</sup>、外界を前提とする場合の認識手段と形象群を前提とする場合の認識手段との峻別を計り、多様不二論の照準は後者の議論に向けられていることを明らかにする。

さらに第二の議論では、先に、形象の区別は「一般的にそう理解されたもの」(abhimata) と述べたことを踏まえて、その内容を、ダルモッタラに由来する adhyavasāya/avasāya という術語を援用しながら詳論している<sup>22</sup>。すなわち、自己認識における形象の区別とは、根源

<sup>21</sup> Cf. Hattori 1968: 28f.; 片岡 2009.

<sup>22</sup> ラトナキールティが使用する adhyavasāya という概念については、北原 1996b を参照。また、ラトナキールティは、CAP において、adhyavasāya に種々の解釈の選択肢を与え、それぞれに論難を加えているが、その議

的無知に由来する「実体視」に基づくものであり、本来的には、その区別は認められない。

ここでも、先に見たラトナーカラシャーンティの立場—「諸形象は知覚に基づいて、実質的に区別されるものである」—が否定されていることが分かる。要するに、形象虚偽論と多様不二論との違いは、諸形象を、間違った構想作用により生み出された虚偽なるものであるが、それらは実質的に区別されると考えるか、あるいは、諸形象は自己認識と一体化したものであるが、根源的無知に由来する実体視によりあたかも区別があるかのように見なされたものとするか、の違いに他ならない。

#### 4.3 多様な形象と照明との関係をめぐる議論

以上で、前節(3.3)で提示した、ラトナーカラシャーンティの多様不二論批判Iに対応するラトナキールティの議論が検討されたのだが、それ以外のIIとIIIの論点に関する応答はどうなっているのだろうか。

このうち、IIに関しては、対応する議論をCAPには見出すことができない。そもそも、CAPではsahopalambhaniyamaに関する言及は少ないため、この複合語のsahaを彼がどのように理解したのか、を知ることは困難である。

一方、IIIに関しては、その趣意を汲む、次のような反論が提示される。

【問】もし(この推論式が立証する通り、)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むだろう。同様に、(認識の本体である)照明(輝き出す作用)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)のように、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<sup>23</sup>。

ここでも変わらず、「多様性=区別があること」、「単一性=区別がないこと」を前提とした上で、反論者自身は、形象の多様性にも単一性にも与することなく、あくまでも「多様不二」なる術語から、次の背理を引き出そうとしている。

- (1) 諸形象の無区別を認めるならば、青と黄などがすべて交じり合うことになる。
- (2) 認識の本体である照明と諸形象との無区別を認めるならば、認識とは照明だけ、あるいは諸形象だけということになる。

このうち、第二の点は、「諸形象が単一であることを認めるならば、把握対象と把握主体という主客の形象に関しても無区別であることを認めることになるが、それだと多様性の経験が説明できない」というラトナーカラシャーンティの反論と重なる。すなわち、把握主体となる認識の照明・輝き出す作用と多様な形象群との間に区別がなくなれば、その両者によってはじめて成り立つ認識経験が成立しなくなる、という反論である。この「多様・不

論の詳細は護山 2011b: 73-84 で提示した和訳を参照されたい。

<sup>23</sup> CAP 143.20-22: nanu yadi vijñānātmakam vicitrākāracakram ekaṃ tadā nīlākāra eva pītādyākāra- vṛndam praviśet / tathā prakāśākāracakrayor abhedo vyaktisāmānyavat prakāśa eva, ākāracakram eva vā syād iti cet [...]

二」の背理に対して、ラトナキールティは次のように応答する。

- この二つの背理が導くものとは逆のこと（viparyaya）—青と黄などは交じり合わないこと、そして、照明だけ、諸形象だけにはならないこと—があるときに、「区別」は成り立つ。それは、区別を把握する感覚的知覚に基づく外界実在論を前提とした場合のことである。外界を認めない唯識の立場では、認識以外のものが輝き出すことはないのだから、自己認識のみが唯一の認識手段である。その単一性と逆になる「区別」は成立しないのだから<sup>24</sup>、「区別」を前提として述べられた背理は妥当しない。自己認識は一切の矛盾・対立を超えた、不二なるもの（advaita）に他ならない。（CAP 143.22-25）
- 無区別性を根拠として、あらゆるものを一元化することが認められるのであれば、同じ理屈で、拡がりのある青などの形象もまた、単なる原子のレベルまで還元されることになり、世界は顕現しないことになってしまう。だから、そう定められた通りの諸形象が、不可分の自己認識を本体とするということだけが、「単一性」（ekatva）の意味するものである。この定義を超えて、「無区別であれば単一である」という論理を誤用すると、「作られたものであること」（kṛtakatva）という概念が「無常性」（anityatva）、「実在性」（vastutva）と無区別である以上、「作られたものであること」だけ、「無常性」だけが残るとということにもなりかねない。これらは「実在の観点から無区別」（vastuto `bhedah）である。概念レベルでの区別—「排除の区別」（vyāvṛtibheda）—を認める場合には、自己認識における「照明」と「青などの形象」との間にもその区別を認めればよい。（CAP 143.26-32）

以上から、ラトナキールティの多様不二論の構造を図示すると次のようになる。

< CAP におけるラトナキールティの多様不二論 >

	対象	（関係）	認識手段・認識
外界実在論	個々に区別された外界対象	←（区別化）←	感覚的知覚における知の形象
唯識	白などの多様な形象群*	=（無区別性**）=	単一・不可分なる自己認識

\* 多様な形象群の中の区別は、根源的無知に由来する区別化の実体視（bhedāvasāya）の働きによる。

\*\* 実在の観点から無区別（vastuto `bhedah）であるが、概念レベルの区別（vyāvṛtibheda）はある。

## 5. 結論

本研究は、形象虚偽論と多様不二論との対立軸を探るため、ラトナーカラシャーティのVMSとラトナキールティのCAPを典拠としながら、可能な限り、テキストに忠実に、両者

<sup>24</sup> MsによりCAP 143.25はtato `pi viparyayasya bhedasyāsiddheḥと読む。

の基本的見解とその対立点を浮き彫りにすることを目指したものである。またの名を「無相唯識」と「有相唯識」とも呼ばれる両者の対立については、すでに沖和史氏が「無相唯識と有相唯識」(沖1982)ならびに「唯識」(沖1988)というタイトルで優れた論考(沖1982)を発表され、また、最近では、「インド後期唯識思想序説」(沖2008)の論文で、さらに深く掘り下げた考察をなされている。沖氏の研究は、主としてラトナーカラチャーンティのPPU、ジュニャーナシュリーミトラのSSŚ第二章を典拠とするものであるが、その結論は、本研究が導いたものと重なる点も多い。ただし、以下の諸点は、考察対象としたテキストの違いに由来するものかもしれないが、沖氏の諸研究に対する補足、あるいはそこでは触れられなかった点として、幾ばくかの価値を有するものだと思う。

- 同じく「白など」の諸形象を主題として取り扱う、VMSの推論式とCAPの推論式との間には、それらの諸形象が認識の本体である照明(prakāśa)といかなる関係を有するのか、という共通の問題意識が見られる。しかしながら、前者が唯識の「間違った構想作用」(虚妄分別, abhūtaparikalpa)を中心として、その認識との無区別性を論証しようとするのに対して、後者は、自己認識と実体視(adhyavasāya)との峻別を前提として、多様な諸形象の単一性を立証しようとする点に違いがある。この点は、沖氏が無相唯識と有相唯識の基本的枠組みの違いとして主張した点(無相唯識は知覚像を虚妄分別の内容とみなし、有相唯識は直観像と観念とを峻別する<sup>25</sup>)を補強するものであろう。
- 推論式の論証因を検討する際、VMSでは、「全てを包括する遍充関係」(sarvopasamhāravatī vyāptih)という考え方をういて、「概念的に構想されたものであること」という論証因が、認識の本体である「照明性」と結びつく同類例すべてに適合することを通して、たとえ異類例が提示できなくても、否定的遍充関係(vyatireka)の確立がなされることが論じられた。これは、「間違った構想作用」を軸にして、唯識論証を企てる場合、異類例の提示ができないという難点を間接的に示すものである。これに対して、CAPの場合、「心に現に輝き出していること」から導かれる「単一性」をもたない異類例の存在が、実体視の対象(adhyavaseya)として確保される。このようにして異類例が認められるからこそ、CAPの場合には、「(理由が)論証対象と矛盾するものに(適合することを)否定する根拠」(sādhyaviparyayabādhakapramāṇa)により、否定的遍充関係を確立することができる。ここでも、やはり沖氏が指摘した、「有相唯識における直観像と観念との峻別」という論点が重要な役割を果たしている。
- 沖氏は、無相唯識(形象虚偽論)と有相唯識(多様不二論)のそれぞれの特徴を素描したものの、二つの思想の具体的な交流までは論じつくしていない。本研究では、VMS末尾における多様不二論批判とCAP末尾における多様不二論批判に対する応答を比較することで、以下の二点においては、CAPの議論はVMSの議論と関連することが明らかにされた。
- (1)形象虚偽論にせよ、多様不二論にせよ、認識の本体である「照明・輝き出すこと」(prakāśa)と形象との間の関係をどう捉えるか、という点に難点を孕む。ラトナーカラ

<sup>25</sup> Cf. 沖 1982: 187f.

シャーンティは、VMSの推論式では両者の無区別性を論じつつも、虚偽唯識論者に対する批判において、両者の同一性を否定し、詰まるところ、両者は不一不異の関係にあることを認めている。これに対して、ラトナキールティの場合には、多様不二論批判に答える形で、照明と形象との間には実在上の無区別（*vastuto 'bhedah*）があるが、両者には概念レベルにおける区別があることを承認する。この点で、形象虚偽論と多様不二論とはいずれも、照明と形象との不一不異関係を認めているとも言えるが、同一性と別異性を実在レベル・概念レベルに振り分けた多様不二論の方が、より洗練された議論であると言えるだろう<sup>26</sup>。

- (2)ラトナーカラシャーンティはプラジュニャーカラグプタの多様不二論を批判する際に、知覚像である諸形象は虚偽なるものであるとは言え、知覚によって外界対象と同じように、実際に区別されうると指摘した。これに対して、ラトナキールティは、区別化の根拠となる認識は知覚・推理のいずれにせよ、成り立たないと応答する。彼によれば、区別化がなされるのは、外界の存在を前提とした場合に限られるのであり、自己認識の場面においては、諸形象は単一にして不可分の自己認識に統合されているため、区別化できない。その区別化は、根源的無知に由来する区別化の実体視（*bhedāvasāya*）の働きによる。

なお、CAPの中では、特に異類例の実体視を論じる場面において、ラトナーカラシャーンティのPPUの議論を引用しながら、その形象虚偽論に対して批判を加える箇所がある。本研究の「形象虚偽論と多様不二論」という題名からすれば、当然ながら、その箇所の検討が加えられるべきであったが、議論をVMSとCAPとの関係に絞るために、考察から外してある。その考察は、『南アジア古典学』第7号に投稿予定の「ラトナキールティ著『多様不二照明論』和訳研究（下）」にて行う予定である。

使用テキストと略号・参考文献は前稿（護山2011）に準じる。本稿から新たに追加されたテキストと略号・参考文献は以下のものである。

### 使用テキストと略号（追加）

- TSP *Tattvasaṅgrahaṇīkā* (Kamalaśīla): D. Shastri (ed.), *Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarakṣita. With the Commentary 'Pañjikā' of Shri Kamalashīla*. Varanasi: Bauddha Bharati, 1968.
- NB *Nyāyabindu* (Dharmakīrti) : D. Malvania (ed.), *Pañḍita Durveka Mīśra's*

<sup>26</sup> 周知のように松本氏（1980b: 160-162）は形象虚偽論と形象真实論を分かつメルクマールとして、チベットの学僧ツォンカパ（Tsong kha pa）の記述を典拠としながら、*sahopalambhaniyama* 論証において、「知と形象の無区別を認めるある人にとって、その無区別性が同一性を意味すれば、彼は有形象派であるが、単なる区別の否定のみを意味すれば、彼は無形象派である」というマキシムを提示された。上述の通り、ラトナーカラシャーンティは、VMSの主張を「無区別性」として表現しつつも、虚偽唯識論批判では、知と形象との同一性を否定している。また、ラトナキールティは、知と形象との概念レベルにおける区別を認めつつも、実在としては無区別であることを論じており、このマキシムとも齟齬をきたすものではない。

- Dharmottarapradīpa [Being a sub-commentary on Dharmottara's Nyāyabinduṭīkā, a commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu]*. Patna: Kashiprasad Jayaswal Research Institute, 1971 [1st edition, 1955].
- NBhūṣ *Nyāyabhūṣaṇa* (Bhāsarvajña): S. Yogīndrānanda (ed.), *Śrīmadācārya-Bhāsarvajña-praṇītasya Nyāyasārasya svopajñam vyākhyānam Nyāyabhūṣaṇam*. Vārāṇasī 1968.
- PV I *Pramāṇavārttika* (Dharmakīrti), svārthānumāna-chapter: R. Gnoli (ed.), *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti: The First Chapter with the Autocommentary*. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente 1960.
- PV II *Pramāṇavārttika* (Dharmakīrti), pramāṇasiddhi-chapter, vv. 131cd-285: T. Vetter, *Der Buddha und seine Lehre in Dharmakīrtis Pramāṇavārttika*. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien 1990.

### 参考文献（追加）

- Ezaki, Koji (江崎公児)  
2004 「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』第2号, pp. 39-46.
- Kataoka, Kei (片岡啓)  
2009 「『集量論』 I 9 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)  
1981 「ラトナーカラシャーンティ再考」, 『印度学仏教学研究』30/1, pp. (54)-(57).
- Kitahara, Yuzen (北原裕全)  
1996b 「adhavasāya—有形象理論における唯識と外界—」, 『印度学宗教学会 論集』第23号, pp. (55)-(68).
- Kyuma, Taiken (久間泰賢)  
1999 “*Bheda and virodha*,” In: Sh. Katsura (ed.), *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp. 225-232.
- Moriyama, Shinya (護山真也)  
2011a 「形象虚偽論と多様不二論（上）」, 『人文科学論集<人間情報学科編>』（信州大学人文学部）第45号, pp. 23-41.  
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.
- Oki, Kazufumi (沖和史)  
1975 「『citrādvaita』理論の展開—Prajñākara Gupta の論述—」, 『東海仏教』第20号, pp. (1)-(14).  
1988 「唯識」, 『岩波講座・東洋思想 第八巻 インド仏教 I』, 岩波書店, pp. 288-313.  
2008 「インド後期唯識思想序説」, 『仏教学セミナー』第87号, pp. 49-34.
- Umino, Takanori (海野孝憲)  
2003 「Madhyamakālamkāravṛtti の和訳研究(1)」, 『名城大学人文紀要』第74集, pp. 1-21.



\* 前稿に引き続き、貴重な助言を頂いた片岡啓氏（九州大学）に感謝する。

\*\* 校正の段階にて、Parimal G. Patil, *Against a Hindu God: Buddhist Philosophy of Religion in India*, New York: Columbia University Press, 2009の第五章“Ratnakīrti’s World: Toward a Buddhist Philosophy of Everything”でラトナキールティの認識論・存在論の体系が包括的に検討されていることを知った。ラトナーカラシャーンティの認識論との比較という視点は盛り込まれていないものの、重要な先行研究を見落としていた不明をお詫びする。ラトナキールティ研究の最前線に位置する本書に関しては、別稿を用意し、その斬新な成果を検討することにした。

(2011年10月30日受理, 11月30日掲載承認)