

ディグナーガの感官知説と アビダルマの伝統

吉 田 哲

序 論

ディグナーガ（陳那、Dignāga、紀元後五世紀後半から六世紀前半）⁽¹⁾が仏教の認識論の展開の歴史における画期的な存在であることはいうまでもないであろうが、その反面、彼の認識論が彼以前にすでに到達していたインド仏教の認識論上の成果をどのように受け継いでいたのかという問題も興味深い点であると思われる。特に、彼の活躍した時代すでに一つの確立された学説体系となっていたと考えられる説一切有部のアビダルマの影響が、どのような形で反映されているのかについて検討することは、ディグナーガの認識論の性格を捉える上でも意義あることであると思われる。

ところで、説一切有部のアビダルマ哲学の集大成である『阿毘達磨大毘婆沙論』や、その批判的綱要書である『阿毘達磨俱舍論』（*Abhidharmakośa, -bhāṣya*）に見られる認識論的記述、例えば五識に関するものなどは、そのままではディグナーガの認識論と相容れないいくつかの特徴を有している。例えば、ディグナーガの認識論、特に知覚説における際だった特徴は〈知の自己認識〉説であろうが、説一切有部は知の自己認識を認めない。また、ディグナーガの知覚の定義は「概念的構想（分別、*kalpanā*, *vikalpa*）をもたないものである」ということだが、説一切有部は意識以外の五識であっても、少なくとも「自性分別」（*svabhāva-vikalpa*）を有すると主張する。それに関わらず、後で見るように、ディグナーガは説一切有部のアビダルマ

の学説の中に自らの感官知説を支持するものを見出そうとしているようである。ディグナーガの認識論と説一切有部の教義との間には一筋縄では解決出来ない関係があるように思われるのである。

本稿はそのような関心と視点をもって、特にディグナーガの主著『プラマーナ・サムッチャヤ』(*Pramāṇasamuccaya*, -vṛtti)における感官知(indriya-jñāna)に関する若干の論述を再検討し、彼の知覚説の中、その感官知説には説一切有部のアビダルマ説が強く意識され、その伝統が重視されていることを指摘することが出来ればよいと思う。また、『プラマーナ・サムッチャヤ』の複注作者であるジネンドラブッディ(Jinendrabuddhi)の解釈をも併せて検討し、そこにおいてもやはりディグナーガの感官知説が説一切有部のアビダルマと対立するものではないと考えられていることを示すことが出来ればよいと思う。

第一節 ディグナーガの感官知説

第一項 総説

ディグナーガの『プラマーナ・サムッチャヤ』第一章における知覚(pratyakṣa)説においては、眼、耳、鼻、舌、身、という五感官による感官知が取り上げられ、論じられている。これらの感官知は説一切有部のアビダルマなどにおいても一応は「無分別」(avikalpaka)とされる「五識」⁽²⁾に対応する。ディグナーガによる知覚の定義は「概念的構想を欠く」(kalpanāpoḍha)⁽³⁾というものであり、従って、その定義によって感官知がまず知覚とされ、それについて論じられるのは、ディグナーガが有部アビダルマの伝統を自身の知覚説の前提としていたとすれば、自然な流れであろう。

その一方で、ディグナーガは感官知と及びその感官知の対象について論じた後に、所謂「意知覚」(mānasa-pratyakṣa)や、「貪(rāga)などの自己

認識」(svasaṃvedana), そして「ヨーガ行者の知」(yogi-jñāna) といった感官知以外の知覚をも列挙する。この中で、「意知覚」は、その機能、あるいはその発生の機構になどに関して様々な議論があつて問題の多いものである。また、「貪などの自己認識」は、「自己認識」という概念が彼の認識論の中でもつ重要性を考えると、やはり軽視出来ぬものである。また、「ヨーガ行者の知」は、ディグナーガの知覚説が修道的実践とも関連することを示すものと言えよう。⁽⁴⁾

このようにディグナーガは、感官知ばかりでなく、それ以外の様々な知覚を認めているのであるが、それらの中で感官知は仏教の伝統説に照らしても「無分別」すなわち概念的構想を欠くと見なし得るものであるから、彼に先行する伝統説と整合的なものであるはずである。それでは、彼の知覚説の中で感官知は特に問題のないものなのであろうか。

実際には、以下に見るように、ディグナーガは『プラマーナ・サムッチャヤ』の中で自らの知覚説と説一切有部のアビダルマの伝統との間に矛盾がないことを示すことに注意を払っていると考えられる。

第二項 「知覚」の命名根拠

ディグナーガはまず、「知覚」(*pratyakṣa*) という名称が何故「概念的構想を欠く」認識手段、すなわち〈知覚〉を表示するものとして妥当なのかを『プラマーナ・サムッチャヤ』において吟味している。ディグナーガは次のように述べている。

【問】 さて、〔感官知は、感官 (*akṣa*) と対境 (*viṣaya*) の〕二つに依拠して生起するにもかかわらず、何故 “*praty-akṣa*” と語られ、“*praty-viṣaya*” とは〔語られ〕ないのか。

【答】 それ (感官知) は諸感官をもって命名される。〔感官は感官知に〕特有の原因であるから、(PS I 4ab)

しかしながら、色を始めとする諸対境をもってではない。それというのも、諸対境は意識 (*mano-vijñāna*) や他相続に属する (*anyasantānika*) 識にも共通だからである。そして特有なものによる命名は経験的に知られている。例えば「太鼓の音」(*bherī-śabda*) や「麦の芽」(*yava-āṅkura*) のように。従って、このこと (特有なものによる命名) は成立し、知覚は概念的構想を欠く。⁽⁵⁾

ここでディグナーガが、*pratyakṣa* (「知覚」) という語を *prati* と *akṣa* とに分解し、また *prati* を「……に依拠して」を意味する語と見なしていることは、この箇所の中の部分から読み取ることができよう。⁽⁶⁾ 何故ならば、この間の中では、感官知が感官と対境の二つに「依拠して……」(*adhina*) と述べられ、その上で *praty-akṣa* と *prati-viśaya* と表現しているからである。つまり、ここでディグナーガは、間の中であるとはいえ、*prati* を *adhina* (「依拠する」) の意味に取っている。そして、感官知が感官 (*akṣa*) と対境 (*viśaya*) とに依拠して生じることは否定されないが、感官は感官知に特有 (*asādhāraṇa*) な原因であるのに対して、対境は意識や他者の感官知にも共通な (*sādhāraṇa*) 原因であるという理由で、「知覚」(*pratyakṣa*) は「感官」(*akṣa*) という特有な原因にもとづいて命名されるというのである。このことは、「太鼓の音」という語が、太鼓から発せられる音を表現するには適切であっても、「バチの音」という語はバチは他の楽器の音を鳴らす際にも共通する原因であるから適切ではなく、また「麦の芽」という語は麦の種から出た芽を表現するのに適切であっても、「田の芽」という語は、田は他の植物の芽にとっても共通の原因であるから適切ではない、という事実からも認められねばならないというのである。そして、この PS I 4ab 及び PSV の内容が彼以前にすでに存在していたアビダルマ文献中の記述を模したものであることは明らかである。即座に想起されるのは『俱舍論』の次の一節であろう。

【問】しかしまた、それら〔識〕によって色などが識られるのに、「眼識」乃至「意識」と語られて、さらに「色識」乃至「法識」とは〔語られ〕ないのは何故なのか。【答】凡そこれら眼などは、これら〔識〕の依り所 (āśraya) であるが、

それ故に、特有であること (asādhāraṇatva) により、識はそれら〔眼など〕をもって語られる。(AK I 45cd)

【問】どのように特有であるのか。【答】眼は〔その眼識〕以外の識の依り所になることは出来ないが、色は意識の所縁 (ālambana) にもなり、また他者の眼識の〔所縁〕にも〔なる〕。身までも同様に理解されるべきである。従って、依り所であることにより、また、特有であることにより、識はまさにそれら〔眼など〕によって表現されるのであるが、色などによってではないのである。例えば「太鼓の音」や「麦の芽」というように⁽⁷⁾。

この『俱舍論』の一節は、眼識、耳識、鼻識、舌識、身識の五識が何故「眼識」などと呼ばれ、眼識などの対境である色などをもって「色識」などと呼ばれないのかという問に答えたものであるが、ここでは眼識などの依り所である眼などが眼識にとって〈特有性〉(asādhāraṇatva) をもつことにもとづいて「眼識」と呼ばれるとされる。『俱舍論』において五識の命名根拠として挙げられたこの〈特有性〉をディグナーガは「知覚」の命名根拠の説明に転用しているのである。また五識の命名根拠として〈特有性〉を挙げるのは『俱舍論』が最初ではない。五識の命名根拠に関して『阿毘達磨大毘婆沙論』⁽⁸⁾においても同様の説明が為されている。従ってこの「五識」の命名根拠に関する論述は説一切有部アビダルマにおける伝統に沿ったものである。しかし、ディグナーガによる「知覚」の命名根拠の説明は、彼自身も述べているように「知覚は概念的構想を欠く」ということを説明するためのものではなく、むしろ、何故「知覚」の命名根拠を説明し、「感官」(akṣa) に「依拠する」というように「知覚」の語源分析を行うことによって「知覚は

概念的構想を欠く」ということが説明され得るのであろうか。あるいは、そもそも「知覚」(pratyakṣa)という語は、感官(akṣa)を特有の原因とするものを表示するために用いられるべきことがその語源分析から理解され、また感官は現前の対象に対してしか働かないから、「知覚」という語は現前に存在するものを対象とし、概念的構想を欠く知に対して使用されねばならない、という様なことがディグナーガの言いたかったことなのかもしれない。そしてまた、アビダルマの伝統説と自らの知覚説との無矛盾性を強調しようとする意図がディグナーガにあることも、先に見た『俱舍論』の「五識」の命名根拠に関する記述と『プラマーナ・サムッチャヤ』における論述との類似に見て取ることが出来るであろう。ただ、このディグナーガによる「知覚」の命名根拠の説明は、知覚を「感官知」に限定するならば確かに適切なものであろうが、⁽⁹⁾ 上述の如く、ディグナーガが知覚と認めているものには感官知以外のものもあるものであり、それらすべてに妥当であるとは言えないであろう。この点は、注釈者であるジネンドラブッディも気付いていたようである。彼は〈意知覚〉と〈貪などの自己認識〉についての個所で次のように述べている。

【問】しかし、〔意による知覚は〕感官に依拠しないのに、どうして「知覚」(pratyakṣa)という語が適用されるのか。【答】もし「知覚」という呼称が感官を適用根拠とする限りでは〔確かにそのような疑問も〕あろうが、これ(=「知覚」という語)は特殊な知についての定義にもとづく術語であるとすでに述べた。もしくは、意(manas)も感官⁽¹⁰⁾(akṣa)であるから、別の立場をとっても過失はない。

意による知覚(mānasapratyakṣa)が感官に依拠せずに生じるということはディグナーガ自身が述べていることであり、そのことと「知覚」が感官を特有の原因とする知を指す語であるということとは、確かにあまり整合的ではない。ジネンドラブッディは「意も感官であるから」という少々強引な

説明を加えているが、これはディグナーガの「知覚」の命名根拠に関する記述が「知覚」すべてに妥当なものではなく、感官知にのみ妥当なものであることをかえって認めていることにもなるであろう。そして、このディグナーガによる「知覚」の命名根拠の記述にこのような問題が生じるのも、そもそもその内容が本来「五識」の命名根拠を説明するものであったアビダルマ論書中の記述を「知覚」に対して転用したこと起因すると言えるであろう。

しかし、ディグナーガが敢えてそのようにアビダルマ論書中の記述を、多少の問題があるにも関わらず利用したのは、自らの知覚説がアビダルマの伝統説に照らしても適切なものであることを強調しようとしたからだと考えるならば、それほど不可解なことではないであろう。

第三項 教証としてのアビダルマ論書の引用

ディグナーガは『阿毘達磨識身足論』と思われるアビダルマ論書からの引用によって、自らの知覚の定義である「知覚は概念的構想を欠く」ということがアビダルマ論書の記述によっても裏付けられることを示そうとして次のように述べている。

アビダルマにおいても「眼識を具備する者は、青を認識するけれども『青だ』と〔認識するの〕ではない。対象に対して、対象を認識する⁽¹²⁾ (arthasañjñin) けれども、法を認識する (dharmaśañjñin) のではない⁽¹³⁾」と述べられている。

ここで「アビダルマ」と呼ばれているものは、『阿毘達磨識身足論』と考えられるが、『俱舍論』にもほぼ同内容の引用があり、ディグナーガはむしろその『俱舍論』の記述を念頭に置いていたかもしれない。周知の如く、ディグナーガは『俱舍論』の摘要ともいえるべき『マルマ〔プラ〕ディーパ』を製作していることから、その可能性は大いにあるであろう。しかし「眼識を

具備する者は、青を認識するけれども『青だ』と〔認識するの〕ではない」というこの「アビダルマ」の文言は現存の『阿毘達磨識身足論』の漢訳にもほぼ一致するものである。その一方、少なくとも『ブラマナーナ・サムッチャヤ』の両チベット語訳によれば、「対象に対して、対象を認識するけれども、法を認識するのではない」という部分までが「アビダルマ」の文言であると理解され得るがこれに対応する部分は『阿毘達磨識身足論』にも現存『俱舍論』テキストにも確認出来ない。現時点ではこの部分はディグナーガによる補足的言及と見てよいであろう。¹⁰

しかし、この『阿毘達磨識身足論』と思われるアビダルマ論書からの引用に関しては、ディグナーガの引用意図と当のアビダルマ論書の意図とが異なっている、というチャンドラキールティなどの批判もある。ディグナーガの引用意図は、眼識などの感官知が言語的に表示可能な内容をもたず、従って概念的構想のないものであるということがアビダルマ論書においてもすでに述べられている、ということを示すことにあるであろう。従って、その記述を「知覚は概念的構想を欠く」ということの教証 (āgama) としてしていることになる。しかしチャンドラキールティは『プラサンナパダー』の中で、

「眼識を具備する者は、青を認識するけれども『青だ』と〔認識するの〕ではない」という、知覚の定義に言及することを目的とする教証 (āgama) は、〔知覚の定義に関して〕述べられたものではない (aprastutatva) のであって、五種の感官による識が味鈍 (jaḍa) であることを説明するものなのであるから、教証によるとしても、概念的構想を欠く識のみが知覚であるのではないのだから、これ (=ディグナーガの知覚の定義) は正しくない。¹⁰

と批判している。チャンドラキールティによれば、ディグナーガが引用したアビダルマ論書の一文は知覚の定義には関係のないものなのであって、知覚の定義に関する議論において持ち出される教証としての資格がないのである。

ただし、ディグナーガによって引用された『阿毘達磨識身足論』の一文は、五識が言語的に表示可能な内容をもたず、「青だ」などというような内容の認識は意識のみであることを述べていることからすれば、そして、ディグナーガは〈概念的構想〉を名称との関連の上で述べているのであるから、ディグナーガによるこの教証の提示はそれ程的外れなものとも言えないであろう。むしろ重要なのは、チャンドラキールティがこのディグナーガによるアビダルマ文献からの引用を教証 (āgama) と見なしていたという事実である。チャンドラキールティもまた、ディグナーガはアビダルマの伝統による支持によって自らの知覚説を正当化しようとしているのだと理解していたと考えられる。

第四項 アビダルマ文献との矛盾の解決

ディグナーガは自らの知覚説がアビダルマの伝統説によっても支持されるものであることを当のアビダルマ文献からの引用によって示したと考えられるのであるが、同時にまたディグナーガは自らの知覚説とアビダルマの伝統説とが矛盾するのではないかという反論を予想し、その反論に対する回答を与えている。それは次の一節である。

PS I 4cd & PSV:

katham tarhi sañcitālambanāḥ pañca vijñānakāyāḥ, yadi tad ekato na vikalpayanti, yac cāyatanasvalakṣaṇam praty ete svalakṣaṇaviśayā na dravyasvalakṣaṇam iti.

tatrānekārthajanyatvāt svārthe sāmānyagocayam (PS I 4cd).

anekadravyotpādyatvāt tat svāyatane sāmānyaviśayam uktam, na tu bhinneṣv abhedakalpanāt.⁽¹⁷⁾

【反論】それでは、どうして五識身が集合を所縁とするであろう。もしそれ（感官知／知覚）が〔集合〕一つとして概念的に構想するのでな

ければである。また、「それら（五識身）は「処の自相」(āyatana-svalakṣaṇa) について自相を対象とするのであり、「事⁰⁹の自相」(dravya-svalakṣaṇa) 〔について〕ではない」ということも〔どうしてであろうか〕。

そこ（＝そのアビダルマ論書）では、〔感官知は〕多数の事物 (aneka-artha) によって生じるから、自らの対象 (svārtha) について sāmānya を対象とする (sāmānya-gocara) 〔と言われる〕。
(PS I 4cd)

それ（感官知）は多数の事 (aneka-dravya) によって生起するから、自らの処 (sva-āyatana) について sāmānya を対境とするとされるのだが、多数の異なるもの (bhinna) について、同一だと想定すること (abheda-kalpanā) によってではない。

先に述べたように、ディグナーガは正しい認識手段を知覚 (pratyakṣa) と推理 (anumāna) の二つとし、それは認識対象 (prameya) が二種のみだからだとする。二種の認識手段のうち知覚 (pratyakṣa) は「自相」(svalakṣaṇa) を対象とし、推理 (anumāna) は「共相」(sāmānyalakṣaṇa) を対象とする。そして知覚は概念的構想を欠くものと定義する。知覚が「自相」を対象とするという点は、「共相」を対象とする推理を始めとする概念知から知覚が峻別される根拠でもある。さて、この部分は、ディグナーガの知覚説とアビダルマとが矛盾しないことを説明する、所謂「会通⁰⁹」であるとされる。では何故そのような「会通」が行われなければならないのか。説一切有部のアビダルマにおいては「五識身は集合を所縁⁰²」とすること、そして「五識身は「処の自相」について自相を対象とするとされるのであり、「事の自相」についてではない」と考えられている。PS I 4cd はその点についての答と見ねばならないが、そこで用いられる “sāmānya-gocara” または PSV の “sāmānya-viṣaya” という表現は、知覚は「自相」(sva-lakṣaṇa) を、推理は「共相」(sāmānya-lakṣaṇa) を対象とするという PS 自身の記

述と一見矛盾しているかのようである。実際にも、マッラヴァーディンなどは、知覚が「共相」を対象とするとすれば対象の点で推理と差異がなくなり、知覚と推理という二つの認識手段の設定が無意味となる、等々と批判するようである。もしディグナーガが PS I 4cd や PSV で用いる “sāmānya” という語が推理の対象としての sāmānya-lakṣaṇa を意味したものであるならば、マッラヴァーディンの批判ももっとものことであると言い得るが、ディグナーガがそのような批判を予想出来なかったと考えることも困難である。ではディグナーガはここで何をしようとしているのであろうか。

上記の PSV の、「五識身は「処の自相」について「自相」を対象とするのであり「事の自相」ではない」という部分はヴァスバンドウの『俱舎論』の次の部分に含まれるものである。

【問】しかし、以上のように〔に多数のものを所縁とするの〕であれば、複合的なものが所縁なのであるから、五識身は共相を対象とすることになってしまい、自相を対象とすることにならないのではないか。【答】処の自相について〔五識身〕は自相を対象とすると認められるのであり、事の自相〔について〕ではない。だから過失はない。

『俱舎論』は、ただ一種の色が知の対象となる場合は対象となっている色が他のものから区別され、多種の色が対象となる場合は区別されないとし、後者の例として軍隊や宝石の集まりが挙げられる。この様な説明に対する反論が「五識が「共相」を対象とすることになり、「自相」を対象としないことになる」というものであり、これに対するヴァスバンドウの答が「五識身は「処の自相」について自相を対象とするが「事の自相」についてではない」なのである。この答は『阿毘達磨大毘婆沙論』巻百二十七などの記述にもとづくと考えられる。そこでは、自相には「事の自相」と「処の自相」という二種があり、五識身は「事」についていえば「多数の「事」によって生じ」、「処」についていえば「自相を対象とする」とされる。また、五識身は

「総」と「別」とをとともに取るが、「共相」を取るという過失にはならない、とされる。これとほぼ同じ記述は『阿毘達磨大毘婆沙論』卷十三にもある。²⁷そこでは五識身も「共相」を縁じるとされる。また『俱舍論』に先行する説一切有部のアビダルマ綱要書『雜阿毘曇心論』には「事自相者等境界。入處自相者自相境界」²⁸とあり、『阿毘達磨大毘婆沙論』卷十三の「若依事自相説者、五識身亦縁共相。若依處自相説、則五識唯縁自相」と同内容と考えられる。『阿毘達磨大毘婆沙論』卷十三が「共相」と訳している箇所は『雜阿毘曇心論』では「等」と訳されていると考えられる。『雜阿毘曇心論』の「等」と『阿毘達磨大毘婆沙論』の「共相」はともに“sāmānya”の訳語であったと考えられるが、『雜阿毘曇心論』は他の箇所では“sāmānya”を「共相」²⁹と訳していると見られ、訳語が使い分けられていると見られる。

以上のように、すでに有部アビダルマ文献中でも、原則的には五識身は「自相」を対象とせねばならず、「共相」が対象であってはならない、ということが定説化している。そして五識身が「sāmānya を対境とする」と表現される場合を考慮して「五識身は自相を対象とする」という定説との不整合を処理する措置が講じられている。それが『俱舍論』の答でもあった。つまり、「五識身は sāmānya を対象とする」という表現は本来は適切でないが、「事」(dravya) という観点からすれば「sāmānya を対象とする」ということも許される、ということである。従って『俱舍論』では、対論者に「sāmānya を対象とするのではないか」と語らせてはいるが、それに対する答の中ではその表現は用いていない。ところが、ディグナーガは答論部分において自ら「sāmānya を対境とする」と語っており、『俱舍論』と対照的である。

ダルマキールティ以降の諸注釈者を見ると、デーヴェンドラブッディ及びシャーキャブッディもディグナーガが PS I 4cd 直前の PSV で引用するのはヴァスバンドゥの言葉、すなわち『俱舍論』からの引用であると認識している。³⁰そして、両者ともにこのヴァスバンドゥの『俱舍論』中での記述に対しての表立った批判は見られず、このヴァスバンドゥの発言自体は問題に

されていない。

結論からすれば、ダルマキールティ、デューヴェンドラブッディ、シャーキャブッディ、そして PS 複注作者ジネーンドラブッディ⁶⁰も、反論者がヴァスバンドゥのいう「処の自相」と「事の自相」に関する記述を誤解し、またディグナーガが PS I 4cd で用いる *sāmānya* という語を概念知の対象としての「共相」(*sāmānya-lakṣaṇa*) を意味するものと理解してしまっていると⁶¹考えている。また後の三者は、ヴァスバンドゥの「〔五識身は〕「事の自相」という点で自相を対象とするのではない」という記述に関して「「事の自相としてではない」ということによって *sāmānya* (共相) を対象とするということが間接的に示されるのではないから、過失はない」とも説明している。⁶²

もしそうだとすればマッラヴァーディンの批判は単なる見当違いということになるが、しかしむしろこれは、そういう説明を付記しなければ、上記のヴァスバンドゥの記述によって、「五識身は *sāmānya-lakṣaṇa* を対象とする」と理解されてしまうという懸念が彼らにあったこと、あるいは、彼らはアビダルマ文献中の *sāmānya* という語の多義性を認識しており、ディグナーガがそれを使用している部分について注意書きを付す必要を感じていたことを示すものである。

この PS I 4cd は、ディグナーガの別の著作『アーランバナ・パリークシャー』(*Ālambanaparīkṣā*) において批判される外界実在論をむしろ採用している観があるとの指摘がある。しかし、これは感官 (*akṣa*) を「知覚」の命名根拠とするという先に見たディグナーガの立場からして、何とかして感官と外界対象という常識的に承認された知覚発生の要因を自らも容認して説明するという方法を取らざるを得ないからだとも言えよう。

しかしまた、この点に関して、複注作者ジネーンドラブッディの発言は示唆的である。それは、先に見た知覚 (*pratyakṣa*) が '*pratyakṣa*' と命名される根拠を述べる PS I 4ab 及び PSV に関するものであるが、彼によれば⁶³「*pratyakṣa* という語は術語 (*saṃjñā*) である」というのがディグナー

ガの本意であり、その命名根拠に関するディグナーガの当該箇所での発言は他派の考えを考慮したものであるというものであった。もちろんジネーンドラブッディの解釈が常にディグナーガに忠実だと考える必要はないが、実際、ディグナーガのいう「知覚」は「感官」という視点のみから理解し切れるようなものではなかった。彼は知覚に「意知覚」や「ヨーガ行者の知」等もあることを述べるが、それらに共通する点は「概念的構想を欠くこと」である。PS I 4cd とその PSV においてもディグナーガにとって引き続き重要な点はそれであろう。ディグナーガは先行するアビダルマ文献中の議論を彼なりに要約した形で再現し、五識身の対象に関して ‘sāmānya’ という語が用いられるとしても、それが自らの知覚説に抵触しないことを確認し、自らの知覚説がそういうアビダルマ文献の記述に反することなく、却って支持されることを示そうとしていると思われる。

以上のように、ディグナーガは有部アビダルマ説に強く留意しながら自らの知覚説がそれに矛盾しないことを述べるのであるが、彼は自らの感官知説、特に感官知の対象についての記述を次の詩によって総括している。

複数の形相をもつ属性基体の全面的な理解が感官より〔生じるので〕はない。というのも、感官の対象は、自己認識され、言語表現され得ない形象であるから。(PS I 5)

ここには、感官知は「複数の形相をもつ属性基体を全面的に理解せず」(dharmiṇo 'nekarūpasya na sarvathā gatiḥ)、感官知の対象は「自己認識され」(svasaṃvedya)「言語表現されない」(anirdeśya)ものである、ということが述べられているのであるが、この PS I 5 にはディグナーガの自注が付されていないことから、その意図する所はやや不明確である。しかし、ディグナーガは『ブラマナー・サムッチャヤ』第一章の他学説批判における、ミーマーンサー学派の知覚説に対する批判の中で、この PS I 5 を再出させている。そこではこの複数の形相とは、限定要素と被限定要素や、名

称と名称の表示対象、といったものとされるが、それらはまた意による概念的構想によって結合されるものとされる。しかし、PS I 5によれば、感官知は複数の形相を理解することが出来ない。従って、感官知は、名称や普遍などという諸要素を対象と結合することを特徴とする概念的構想をもつことがないものということになる。そうすると、ディグナーガのいう知覚としての感官知の対象は、概念知の対象とはまったく異質のものであり、また、それをディグナーガは強調していると捉えることが出来る。ディグナーガの感官知説はこのPS I 5をもってひとまず終わり、これ以降は意知覚などの他の種類の知覚の説明に移る。

以上見てきた通り、感官知に関するディグナーガの記述は、基本的には説一切有部のアビダルマの伝統を意識したものと考えることが出来る。しかし、だからといって彼が説一切有部のアビダルマの「五識説」を祖述しているとはいえないであろう。例えば知覚の命名根拠に関する論述などを見ても、彼が感官知に云々する場合の関心はあくまで知覚の無分別性にあるのであって五識にあるのではない。そのことは、本来「五識」の命名根拠に関するものであったアビダルマ文献の記述を「知覚」の命名根拠に関するものとして転用するなどのことにも示されている。

第二節 PS I 4cd & PSV についてのジネンドラブッディの解釈

以上見てきたように、ディグナーガの感官知説がアビダルマの伝統説を強く意識したものであることが分かるのであるが、それを注釈するジネンドラブッディにはまた趣を異にした面がある。それはディグナーガの論述を文法的知識を用いて解釈していくという方法に見られる。先に検討したPS I 4cd & PSVの部分では、ディグナーガの知覚説とアビダルマ文献中の記述との整合性が問題となっていたのであるが、そこにはアビダルマ文献中の語句の解釈をめぐる反論側と答論側の相違が潜んでいると見るのがジネンドラブッディの解釈の基本姿勢と考えられる。

第一項 反論側の解釈

PSV on PS I 4cdにおいて挙がる反論は、アビダルマの定説である「五識身は集合を所縁とする」(sañcitālambanāḥ pañca vijñānakāyāḥ)という点をもってディグナーガの知覚説とアビダルマの定説とが整合しないことを指摘しようとする。しかし、この定説がどうしてディグナーガの知覚説と整合しないのであろうか。これは反論側によるそのアビダルマの定説の解釈が説明されることによって理解される。ジネーンドラプッディはそれを次のように説明している。

「ではどうして……」云々について。【反論】「五識身は集合を所縁(ālambaṇa)とする」ということ、これは定説であるが、それがどうして適合するであろうか。「もしも、それを一つとして」、[すなわち]所縁を同一のものとして「概念的に構想するのでなければである」。〔この反論者は〕以下のように考える。「集合」(sañcita)という語によって「全体」(samudāya)が表現される。存在様態(bhāva)の意味で過去〔分詞形を作る〕接尾辞が付加されているからである。⁽⁴¹⁾ というのも、“sañciti”⁽⁴²⁾ (「集積」)、⁽⁴³⁾ “sañcita” (「集積」)、⁽⁴⁴⁾ “sañcaya” (「集積」)、⁽⁴⁵⁾ “samudāya” (「全体」)は、同義語である。そして、その「集積」(sañcaya)は、ただ一つの極微ではなくて、多数の〔極微〕の共通の属性である。そういう普遍(共通性)に対して、もし感官知が働くとするならば、それ(＝感官知)は概念的構想をもつもののはずである。というのも、普遍〔を知る〕知は常に概念的構想と結び付くからである。定説において普遍が実在(vastusat)⁽⁴⁶⁾ であるとは認められない。

ジネーンドラプッディによれば、まずこの反論者は、五識身の所縁として述べられる「集合」(sañcita)という語を、saṃ-/ci (集合する、集積する)に〈存在様態〉(bhāva)を意味する Kta 接尾辞が適用された語と解釈して

いる。すなわち *saṃ-√ci* がもつ意味としての「集合する、集積する」という行為／作用そのもの、いわば「あり方」を表示するために Kta 接尾辞が付加されているとするのである。そしてそのような Kta 接尾辞の適用法があることは文法規則によっても支持されるとする。そこでまたこの反論は「集合」を「全体」(*samudāya*) と言い換える。つまり、ここで用いられている「集合」(*sañcita*) は、「集められた個々のもの」ではなく、「集められた状態」という存在様態を意味し、それは集められたものの全体を直接的には表示するものと解釈するのである。さらにまた *sañciti*, *sañcita*, *sañcaya* というそれぞれ女性形、中性形、男性形を取る語を列挙し、それらが *samudāya* (「全体」) の同義語だとも説明する。これら三語はすべて存在様態を意味し、それら同義語が存在するということによって「集合」(*sañcita*) もしくは「全体」(*samudāya*) が個々の実在物を直接的に表示するものではないことを示そうとしている。そして、*sañcaya* (「集積すること」ということは単一の極微 (*paramāṇu*) には起り得ず、多数の極微においてのみ起ることであり、それ故にまた「集積すること」とは、多数の極微に共通する (*sādhāraṇa*) 属性 (*dharma*) であると考えている。それはまさに共通性／普遍 (共相, *sāmānya*) に他ならないが、それはまた、推理を始めとする概念知の対象である。そうすると、五識身はそういう普遍を対象とすることになるが、普遍が実在と認められない以上、それは概念的に構想されたものでなければならぬ。すなわち感官知もまたそれを概念的に構想する知でなければならぬのであり、このことはディグナーガの知覚の定義である「知覚は概念的構想を欠く」(*pratyakṣaṃ kalpanāpoḍham*) と矛盾する。

このように、この反論は「五識身は集合を所縁とする」という中の「集合」(*sañcita*) という語がある種の「あり方」、「存在様態」(*bhāva*) を意味する Kta 接尾辞をもつ語であると解釈することによって、この「集合」が〈全体〉もや〈普遍〉を意味すると解し、それによってこのアビダルマ説に対してディグナーガの知覚の定義が矛盾することを示そうとするのである。

さらに続く反論はジネーンドラブッディによって次のように説明されている。

従って、まさにそれ（＝感官知）はそれ（＝全体／普遍）を概念的に構想するのである」と。その上で、「また……」云々という。「処の自相」とは〈眼識などによって把握されるべきものであること〉(cakṣurvijñānagrāhyatvādi) である。それ「についてそれら」五識身は「自相を対境とする」のであって、「実体の自相〔について〕ではない」。諸々の特殊な青などが「実体」である。青などという実体の自相を対境とすることが否定されることによって、間接的に、それら〔個々の特殊な青など〕に同一の共相（普遍）があり、それが対境である、と述べられたことになる。従ってまた、「概念的構想を欠く」〔という知覚の定義〕と矛盾する。従って、どうしてその〔アビダルマ〕論書が〔その論書本来の意図とは〕別様〔の意図をもつもの〕にされ得るであろうか、という趣旨である。⁴⁷⁾

これは先に見たように、反論者が自らの反論の根拠として引用するアビダルマ文献、直接的には『俱舍論』の一節に⁴⁸⁾関するものである。そして、その中で感官知の対象とされる「処の自相」(āyatana-svalakṣaṇa) とは、〈眼識などによって把握されるべきものであること〉(cakṣurvijñāna-grāhyatvādi) とされる。要するに、五識身が「自相を対境とする」というのは、眼識は色を、耳識は音を、というように、それぞれの識が固有の処という対象領域、すなわち「処の自相」に対して働くことを述べたものに過ぎず、むしろ眼識などの感官知は、自らに固有の対象領域に共通する性質の存在を前提していることになる。それに対して「実体の自相」(事自相, dravya-svalakṣaṇa) とは「特殊な青など」(nīlādibheda) とされる。そして究極的には青の極微こそが「特殊な青」であるが、一個の極微に対して感官知が働かないということは、今の場合、彼此ともに承認する定説であると考えられる。では何が

感官知の対象となっているかといえば、それら個々の特殊のいずれにもある同一の普遍なのだというのがのである。先述の通り、普遍を対象とする知は概念知でなければならなかった。従って、この『俱舍論』の記述によっても、ディグナーガの知覚の定義はアビダルマの伝統説に矛盾し、ましてや、そのアビダルマ説を教証として用いることなど不可能であることになる。

これがジネーンドラブッディが理解する反論者の見解の内容である。少なくともジネーンドラブッディの注釈による限り、アビダルマ説とディグナーガの知覚の定義との矛盾を指摘するこの反論が起こる原因は、「五識身は集合を所縁とする」という中の「集合」すなわち *sañcita* という語の Kta 接尾辞が「存在様態」(*bhāva*) を意味するものと解され得る点である。

第二項 答論側の解釈

このようにジネーンドラブッディによれば PS I 4cd & PSV において反論が提起される要因は「集合」(*sañcita*) という語の Kta 接尾辞の解釈にあったことになるのであるが、それに対する答論側すなわちディグナーガの回答内容はまた次のように説明されている。

【答論】〔ディグナーガは〕上述〔の反論〕⁴⁹⁾の両方に対して、「そこでは、多数の対象によって生じるから……」云々という一つの答を述べたのである。「そこでは」とは〔アビダルマ〕論書の中で〔という意味〕であり、「多数の対象によって生じるから」とは多数の極微によって生じるから、という意味である。自らにとつての諸因縁により生じる諸極微は、相互に近接した段階に達したときにのみ、各々、識を発生させる能力をもつので、「集合」(*sañcita*) という語によって述べられているのである。⁵⁰⁾「集合」(*sañcita*) とは、ともに生起した (*sañjāta*)⁶¹⁾ 集合 (*cita*) が、——〔*cita* は〕 *caya* の同義語であるが——それらにある、という⁶²⁾〔*bahuvrihi* である〕。「pra に始まる語群に先立たれる動詞語根からの

派生語〔は別の語と複合されて bahuvrihi となり、その際の動詞語根⁶³からの派生語〕は任意に〔脱落する〕」(Vārtika 14 on Pāṇ 2.2.24) という〔文法規則〕にもとづく bahuvrihi であり、〔pra に始まる語群の〕後の語は脱落する。例えば、〔pra-patita-parṇa が任意に〕 pra-parṇa 〔になるの〕と同様である。

または、ここで〔用いられている sañcita という語〕の接尾辞 Kta は、存在様態 (bhāva) の意味で付加されているのではない。ではどうなのかというと、まさしく行為の対象 (karman) の意味で〔付加されているの〕である。⁶⁴ というのも、それら〔諸極微〕は相互に近接した諸々の縁によって集められた、〔すなわち〕接触した状態にされた (saṃhatikṛta) ものであるからである。そのような多数のものによって〔それら〕自身の顕現が生じる。だから、「〔五識身は〕集合を所縁とする」と述べられたのである。〔五識身は〕それら〔諸極微〕すべてを、「集合」とよばれる特殊なものとして所縁とするのであり、ただ一つの実体を〔所縁とするの〕ではないからである。⁶⁵

この答論の中での「集合」(sañcita) の解釈は先の反論におけるのと全く異なっている。まず、「集合」(sañcita) とは、sañjāta (生起した) と cita (集合) とからなる bahuvrihi (所有複合語) であると解釈される。sañjāta は動詞前綴 (upasarga) の sam をもつ動詞語根 √jan から派生した語であることにより、Pāṇ 2.2.24 に対する Vārtika にもとづいて、sañjāta と cita とが複合される場合には sam の直後の jāta が脱落した形が任意に選択され得る bahuvrihi とされる。従って、「集合」(sañcita) という語の表示対象は sañ (jāta) もしくは cita という語の第一義的な表示対象とは異なるものを表示すべく用いられていることになる。⁶⁶ ジネンドラブッディは、たとえ「集合」というにせよ、それは相互に近接した段階に達し、各々識を発生させる能力をもつものとしてともに生じた諸極微が「集合」という語によって表示されていると述べる。従って、反論側が、多数の極微に共通の属性、つまり

普遍をその「集合」という語の表示対象とし、それが五識身の所縁であることになるのとは異なって、多数の特殊な青などの諸極微がそのまま個々に五識身の所縁であるということになり、そこに普遍や、部分とは別の全体などが介在する余地はなくなるのである。しかし、これはまたダルマキールティの説を述べたものであり、ここにもディグナーガの用いている表現からダルマキールティ説を、文法学的知識を援用しながら導出するというジネンドラブッディの注釈方法の特徴が表れている。

さらにまたジネンドラブッディは、反論側が sañcita の Kta 接尾辞を「存在様態」(bhāva) を意味するものとしたのに対して、この Kta 接尾辞は「行為の対象」(karman) を意味するものであると解釈する。その際の「行為」とは sam-√ci が意味する「集合する」、「集積する」に他ならないが、そういう「集積する」という行為の対象、つまり緊密に集められ、互いに接触し合った諸極微こそが感官知に自らを顕現させる所縁なのであり、決して単一の実体が感官知の所縁となるのではない、という。

このようにしてジネンドラブッディは、「五識身は集合を所縁とする」というアビダルマの定説から、感官知(＝五識身)の所縁が概念的に構想されたものであることが帰結しないことを示している。

小 結

以上、ディグナーガの感官知説と、アビダルマ説との矛盾の問題に関するジネンドラブッディの解釈を見た。ディグナーガの感官知説にはアビダルマ説に対する注意と配慮が顕著に認められることが指摘出来たと思う。これはまた、ディグナーガの感官知説がその多くをアビダルマの伝統的教説に負おうとしていることをも示すであろう。その一方、ジネンドラブッディによる解釈は、ディグナーガが留意した説一切有部アビダルマ整合性の問題を、文法学的知識を用いることによって解決している。いずれにしても、ディグナーガの感官知説と説一切有部のアビダルマとの矛盾を回避しようという意

図を読みとることは出来よう。

〈参考文献・略号表〉

〈一次資料〉

- AK Abhidharmakośa: Cf. AKBh
- AKBh Abhidharmakośabhāṣya: *Abhidharma-Kośabhāṣya*. Ed. by P. Pradhan. K. P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1967.
- AKV Sphutārthā Abhidharmakośavyākhyā: *Sphutārthā Abhidharmakośavyākhyā By Yaśomitra*. Ed. by Unrai Wogihara. 山喜房仏書林, 1990 (第三版復刻発行).
- DhP Dharmottarapradīpa (by Durvekamiśra): *Pañḍita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa [Being a sub-commentary on Dharmottara's Nyāyabinduṭīkā, a commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu]*. Ed. by Pañḍita Dalsukhbhai Malvania. Kashiprasad Jayaswal Research Institute, Patna, 1955.
- Kāśikāvṛtti Kāśikāvṛtti: *Kāśikā (A commentary on Pāṇini's grammar) of Vāmana & Jayāditya with Nyāsa or Kāśikā-Vivaraṇapañjikā of Jinendrabuddhi and Padamañjari of Haradatta Miśra with Bhāvabodhinī Hindi Exposition by Dr. Jaya Shankar Lal Tripathi*. Critically edited by Dr. Jaya Shankar Lal Tripathi, Dr. Sudhakar Malaviya. Tara Book Agency, Varanasi, 1988 (vol. V), 1989 (vol. VI).
- NB Nyāyabindu (by Dharmakīrti): cf. NBT
- NBT Nyāyabinduṭīkā (by Dharmottara): cf. DhP
- NC Dvādaśāraṇayacakra: *Dvādaśāraṇa Nayacakram of Ācārya Śrī Mallavādī Kṣamāśramaṇa Part I*. Ed. with

critical notes by Muni Jambūvijayaḥ. Sri Jain Atmanand Sabha-Bhavnagar. 1966.

- Pāṇ Aṣṭādhyāyī: *Pāṇini's Grammar*. Ed. by Otto Böhtlingk. Rinsen Book(reprint). 1977.: *Aṣṭādhyāyī of Pāṇini: in Roman transliteration*. By Sumitra M. Katre. Austin: University of Texas Press, 1987.
- PP Prasannapadā (Candrakīrti): *Madhyamakavṛttiḥ: Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannāpadā commentaire de Candrakīrti* (Bibliotheca Buddhica 4). Ed. by Louis de la Vallée Poussin. Meicho-Fukyū-Kai, 1977.
- PS Pramāṇasamuccaya: Cf. PSV
- PSṬ Pramāṇasamuccayaṭīkā: *Jinendrabuddhi's Viśālāmalavati Pramāṇasamuccayaṭīkā Chapter 1, Part I: Critical Edition*, by Ernst Steinkellner, Helmut Krasser, Horst Lasic. China Tibetology Publishing House. Austrian Academy of Sciences Press, Beijing - Vienna, 2005.
- PSV Pramāṇasamuccayavṛtti: Vasudhararakṣita 訳: <北京版> No. 5701, <デルゲ版> No. 4204, Kanakavarman 訳 (両チベット語訳は特に断らない限り Hattori [1968] 所載の校訂テキストを使用): <北京版> No. 5702: Dignāga's Pramāṇasamuccaya Chapter 1, by Ernst Stenckellner, 2005 (www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga_PS_1.pdf)
- PV Pramāṇavārttika: Yūsho Miyasaka. "Pramāṇavārttikakārikā (Sanskrit and Tibetan)" (『インド古典研究』2, 成田山新勝寺, 1972, pp. 1-219.)
- PVP Pramāṇavārttikapañjikā (by Devendrabuddhi): デルゲ版 (D) No. 4217, 北京版 (P) No. 5717.

『大正新脩大藏經』，大正新脩大藏經刊行會，1988-1991。

桂 [1982] 桂 紹隆「因明正理門論研究 [五]」(『広島大学文学部紀要』42, 1982, pp. 82-99.)

木村 [2000] 木村誠司「『現量除分別』の経証について」(『平井俊榮博士古稀記念論集 三論教学と仏教諸思想』春秋社, 2000, pp. 643-655)

佐古 [2001] 佐古年穂「『俱舎論』におけるdravyaについて」(『江島惠教博士追悼記念論集 空と實在』春秋社, 2001, pp. 37-50)

戸崎 [1979] 戸崎宏正『仏教認識論の研究 上巻』大東出版社, 1979.

- 服部 [1961] 服部正明「ディグナーガ及びその周辺の年代 一附『三時の考察』和訳」(『塚本博士頌寿記念 仏教史学論集』、塚本博士頌寿記念会、1961、pp. 79-96.)
- 原田 [1989b] 原田和宗「表示・含意・期待の理論 (III) —ディグナーガ vs. バルトリハリ (3) —」(『密教文化』168、密教文化研究会、1989、pp. 78-42)
- 兵藤 [2006] 兵藤一夫「初期瑜伽行派による極微説批判 (二)」(『仏教学セミナー』84、大谷大学仏教学会、2006、pp. 64-35)
- 護山 [2008] 護山真也「*Pramāṇavārttika* III 192-193 について」(『印度学仏教学研究』56-2、2008、pp. 114-119.)
- 山口・野沢 [1953] 山口 益・野沢静証「世親唯識の原典解明」法蔵館、1953.
- 山口・船橋 [1955] 山口 益・舟橋一哉「俱舍論の原典解明 世間品」法蔵館、1955.
- Frauwallner [1961] Erich Frauwallner. "Landmarks in the History of Indian Logic." *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie* 5, 1961, pp. 125-148.
- Hattori [1968] Masaaki Hattori. *Dignāga On Perception, being the Pratyakṣaṣaṇiccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1968.

註

- (1) Cf. Frauwallner [1961] では、ディグナーガの年代はほぼ西暦紀元後480年から540年と推定された。服部 [1961] においては、紀元後470年から530年とされたが、Hattori [1968] (p. 4) は Frauwallner [1961] に従っている模様であるが、それほど大きな開きはない。
- (2) 説一切有部においては「分別」(vikalpa) に、「自性分別」(svabhāva-vikalpa) と「随念分別」(anusmaraṇa-vikalpa) と「計度分別」(abhinir-

ūpaṇā-vikalpa) という三種を数える。そして五識が「無分別」とされるのは「随念分別」と「計度分別」をもたないからであり、「自性分別」は五識にもあるとされる。一方、意識はこの三種の分別すべてをもつとされる。cf. AKBh I 33.

- (3) PS I 3c (p. 2, l. 7):

pratyakṣam kalpanāpoḍham (PS I 3c)

- (4) ダルマキールティに比して、ディグナーガが自らの認識論学説と仏教的実践との関係を述べることは稀である。

- (5) PS I 4ab & PSV p. 2, ll 15-19:

atha kasmād dvayādhīnāyām utpattau pratyakṣam ucyate na prativiṣayam.

asādhāraṇahetutvād akṣais tad vyapadiśyate / (PS I 4ab)

na tu viṣayaī rūpadibhiḥ. tathā hi viṣayā manovijñānānyasantānika-vijñānasādhāraṇāḥ. asādhāraṇena ca vyapadeśo dṛṣṭo yathā bheriśabdo yavāṅkura iti. tasmād upapannam etat pratyakṣam kalpanāpoḍham.

- (6) 『因明正理門論』では「由不共縁現現別転故名現量。」(『大正』32, p. 3b17) となっており、PSV と微妙に異なっている (cf. 桂 [1982] p. 84: 「それは〔感官が〕固有の原因であるから、それぞれの感官に関して (akṣam akṣam prati) 起る」という〔語源解釈〕により、「直接知覚」(praty-akṣa) と呼ばれる、ということである。)」『因明正理門論』においては *pratyakṣa* を *avyayibhāva* からの名詞化としているようである一方、PSV では後に仏教論理学派において “*pratigatam akṣam*” などと分析され、*pratyakṣa* を *prādis-amāsa* と見なす立場に近いと思われる。

cf. NBT p. 38, ll. 1-2:

pratyakṣam iti / pratigatam āśritam akṣam / “atyādayaḥ krāntā-dyarthē dvitīyā” (Vārtika on Pāṇ 2.2.18) iti samāsaḥ / (「知覚」について。感官に向かった、すなわち依存した〔という意味〕である。「*ati*」に始まる語群は、「超えた」などを意味する場合には、第二格語尾〔に終わる語〕とともに複合語となる〕という〔規則にもとづく〕複合語である。)

- (7) AK I 45cd & AKBh (p.34, ll. 20-25):

kim punaḥ kāraṇam rūpādayaś ca tair vijñāyante cakṣur vijñānam cocyate yāvan manovijñānam / na punā rūpavijñānam yāvad dhar-mavijñānam iti / ya ete cakṣurādaya āśrayā eṣām

ato 'sādhāraṇatvād dhi vijñānam tair nirucyate // (AK I 45cd)

katham asādhāraṇatvam / na hi cakṣur anyasya vijñānasyāśra-

yībhavitum utsahate / rūpaṃ tu manovijñānasyāḷambanībhavaty
anyacakṣurvijñānasyāpīti / evaṃ yāvat kāyo veditavyaḥ / tasmād
āśrayabhāvād asādhāraṇatvāc ca vijñānaṃ tenaiva nirdīśyate na
rūpādibhiḥ / yathā bherīśabdo yavāṅkura iti /

cf. 桜部 [1975] p. 232.

- (8) 『阿毘達磨大毘婆沙論』卷七十一 (『大正』27, p. 369b28-c14) :

何故名眼識不名色識耶。答……中略……復次眼是不共故但名眼識。色是共
故不名色識。復次諸立名者皆就所依。顯所立名有差別故。眼是識所依根故
但名眼識。乃至意是意識所依根故但名意識。如声唯就所依立名。顯所立名
有差別故。如依鼓起但名鼓声。若依貝起但名貝声。依箜篌等應知亦爾。

【問】何故、「眼識」と名づけ、「色識」と名づけないのか。【答】……中
略……また、眼は不共 (*asādhāraṇa) であるからただ「眼識」と名づけ、
色は共通 (*sādhāraṇa) であるから「色識」とは名づけない。また、
諸々の命名というものはみな依り所にもとづいて、命名対象にちがいがあ
ることを表示するからである。眼は識の依り所の根 (*indriya) であるか
らただ「眼識」と名づけ、乃至、意は意識の依り所の根であるからただ
「意識」と名づける。音が依り所にもとづいて命名されて、命名対象にち
がいがあることを表示するのと同様である。例えば、鼓に依って起る
〔音〕を「鼓の音」と名づけ、法螺貝に依って起る〔音〕を「法螺貝の
音」と名づけるようなものである。ハープ (箜篌) などに依って起る場合
も同様に知るべきである。)

『阿毘曇毘婆沙論』卷三十八 (『大正』28, pp. 280c18-281a1) においても五識
の命名根拠が論じられているが、眼が眼識の「不共」(*asādhāraṇa) の依り
所であるということは「すべての識は意 (manas) をも依り所とするのに何故
すべて「意識」と呼ばれないのか」という問に答える個所において述べられて
いる。

- (9) Cf. 護山 [2008] p. 117.

- (10) この「別の立場」(pakṣāntara) とは、「知覚」(pratyakṣa) という語を定
義にもとづく術語とは見ずに、文字通り感官 (akṣa) を、もしくは感官に依
拠することを適用根拠とする語であると見なす立場である。

- (11) PST p. 56, ll. 8-10:

kathaṃ punar indriyānapekṣatve pratyakṣaśabdo yuijyate / yāvatākṣa-
nimittaḥ pratyakṣavyapadeśaḥ, uktam etaj jñānaviśeṣasya pāribhā-
śikiyaṃ sañjñeti / atha vā manaso 'py ākṣatvāt pakṣāntare 'py adoṣ-
aḥ //

- (12) 「法を認識する」の言語は dharmasañjñin であるが、ここで dharma と呼
ばれているものはほとんど「名称」や「語」と同義と考えても特に問題はない

であろう。この PSV の一節とほぼ同内容の記述が『阿毘達磨識身足論』及び AKBh にあり、いずれにおいても、対象を「これは……だ」という形で認識するのは「意識」であり、その場合、名 (nāman) もしくは語 (vacana) が認識されるというように説明されている。

『阿毘達磨識身足論』巻六 (『大正』26, p. 559b27-c2) :

有六識身。謂眼識耳鼻舌身意識。眼識唯能了別青色。不能了別此是青色。意識亦能了別青色。乃至未能了別其名。不能了別此是青色。若能了別其名。爾時亦能了別青色。亦能了別此是青色。(六識身あり。眼識、および耳〔識〕、鼻〔識〕、舌〔識〕、身〔識〕、意識である。眼識は唯だ青色を認識(了別)するだけであり、「これは青色だ」と認識しない。意識もまた青色を認識するが、その名を認識しない限りは「これは青色だ」と認識しない。もしその名を認識する場合には、青色を認識し、また「これは青色だ」と認識する。)

cf. AK III 30cd & AKBh (p. 143, l. 21 - p. 144, l. 6):

teṣāṃ punaḥ śaṇṇāṃ sparśānāṃ

pañca pratighasaṃsparśaḥ śaṣṭho 'dhivacanāhvaya // (AK III 30)
cakṣurśrotragrahṇājihvākāyasaṃsparśāḥ pañca pratighasaṃsparśa
ity ucyate / sapratighendriyāśrayatvāt / manaḥsaṃsparśaḥ śaṣṭhaḥ so
'dhivacanasparśa ity ucyate / kiṃ kāraṇaṃ adhivacanam ucyate
nāma / tat kila *nāmāsyādhikam ālambanam ato 'dhivacanasam-
sparśa iti / yathoktaṃ "cakṣurvijñānena nilaṃ vijñānāti no tu nilaṃ
**iti manovijñānena nilaṃ vijñānāti nilam iti ca vijñānāti" iti / eka
āśrayaprabhāvito dvitīya ālambanaprabhāvitaḥ / apare punar āhuḥ /
vacanam adhikṛtyārtheṣu manovijñānasya pravṛttir na pañcānām /
atas tad evādhivacanam / tena samprayuktaḥ sparśo 'dhivacanasam-
sparśa ity eka āśrayaprabhāvito dvitīya ḥ samprayo-gaprabhāvitaḥ
(*nāma (cf. AKV p. 305, l. 21) 及び**iti は筆者による補足) / (さらに、それら六触のうち、五は有対触、第六は増語〔触〕と言うべきである。眼〔触〕、耳〔触〕、鼻〔触〕、舌〔触〕、身触という「五は有対触」と呼ばれる。有対礙 (sapratigha) な感官を依り所とするからである。「第六」とは意触であり、それは「増語」触 (adhivacana-saṃsparśa) と呼ばれる。

【問】何故、名は「増語」と呼ばれるのか。【答】名はこれ (= 意触) の、余計に多い所縁であり、それ故に〔意触は〕「増語触」と呼ばれる。例えば「眼識によっては青を認識するけれども「青だ」と〔認識するの〕ではない。意識によっては青を認識し、また「青だ」と認識する」と述べられているように。第一〔の触=対礙触〕は依り所 (āśraya) によって顕され、第二〔の触=増語触〕は所縁によって顕されるのである。また他の者たちは述べてい

る。「語 (vacana) にもとづいた上で (adhikṛtya), 諸対象に対して意識ははたらくが、五〔識〕はそうではない。従って、それ (=意識) のみが増語 (adhivacana) である。それ (=増語=意識) と結合 (相応) した触 (saṃsparśa) が増語触である。だから、第一〔の触〕は依り所によって顕され、第二〔の触〕は結合 (相応) によって顕される」〔と〕。cf. 山口・舟橋 [1955] p. 262.

(13) PSV on PS 4ab:

abhidharme 'py uktam cakṣurvijñānasamaṅgī nīlaṃ vijānāti no tu nīlam iti, arthe 'rthasahjñī na tu dharmasahjñī iti.

(14) K 訳 (95a1-2):

chos mngon pa las kyang mig gi rnam par shes pa dang ldan pas sngon po shes kyī sngon po'o snyam du ni ma yin no. don la don du 'du shes kyī don la chos su 'du shes pa ni ma yin no zhes gsungs so.

V 訳も全く同じである。引用であることを示す “zhes gsungs so” という語句は下線部すべてをアビダルマ文献からの引用と理解していることを表している。

(15) チャンドラキールティによる批判でも「教証」(āgama) という言葉で言及されているのは「眼識を具備する者は、青を認識するけれども『青だ』と〔認識するの〕ではない」という部分だけである。

(16) PP p. 74, l. 8 - p. 75, l. 2:

cakṣurvijñānasamaṅgī nīlaṃ jñānāti no tu nīlam iti cāgamasya pratyakṣalakṣaṇābhidhānārthasyāprastutatvāt. pañcānām indriyavijñānānāṃ jaḍatvapratipāḍakatvāc ca, nāgamād api kalpanāpoḍhasy-ai-va vijñānasya pratyakṣatvam iti na yuktam etat.

(17) p. 2, ll. 20-26.

(18) 説一切有部の「事」(dravya) については、佐古 [2001] 参照。

(19) PS I 2ab1 & PSV (p. 1, ll. 14-16):

tatra

pratyakṣam anumānam ca pramāṇe (PS I 2ab')

te dve eva.

(20) PS I 2'bc' & PSV (p. 1, ll. 16-20):

yasmāt

lakṣaṇadvayam prameyam (PS I 2'bc')

na hi svasāmānyalakṣaṇābhyām anyat prameyam asti. svalakṣaṇa-
viśayaṃ ca pratyakṣaṃ sāmānyalakṣaṇaviśayaṃ anumānam iti
pratipādayiṣyāmaḥ.

(21) Cf. 戸崎 [1979] pp. 294-296.

(22) 「五識身は集積を所縁とする」ということは説一切有部の實在論的側面を批判する際に用いられる例がいくつかある。cf. TVBh p.16 Ⅱ.23-26 ; 山口・野沢 [1953] pp. 173-180.

(23) NC pp. 89-90:

prameyādhigamanimittam hi pramāṇam / na ca itad adṛṣṭārtham /
na ca pramāṇayor viśayasaṅkara ity adhigamyasya dvitvāt tadadhi-
gamanimittam dvirūpam ity evaṃ vyavasthāpate sāmānyagocara-
vyāvṛttārthena svārthena bhavitavyam / tataḥ 'svārthe sāmānyago-
caram' ity etad virudhyate / sāmānye svaviśayaḥ pratyakṣam jñānam
utpadyate iti cet, sāmānyam eva svaviśayaḥ, svalakṣaṇam nāsti / ato
lakṣaṇadvayābhāvāt prameyapramāṇadvitvādvadhāraṇakalpanā vyar-
thā, pramāṇayor vā viśayasaṅkaraḥ prāptaḥ / pratyakṣam api
vānumānbheda eva syāt, anekārthajanitasāmānyagocararūpādipra-
kāraparigrahāt, dhūmabalākālīṅgajanitajñānavat / asvalakṣaṇaviśa-
yatvaṃ cobhayatra / (認識手段は認識対象の理解を特徴とし、これ
(知覚)は知覚されないものを対象とするのではないし、[知覚と推理の]
二つの認識手段の対象が錯雑することはないので、理解されるものが二つ
であることによって、それ(理解されるもの)の理解の原因となる特徴に
は二種類ある、というように[二種の認識手段を]区別する場合、[知覚
は]共相(sāmānya)という対象から排除された対象を自らの対象とし
て生じるはずである。従って、「自らの対象において、共相(sāmānya)
を対象とする」というのは矛盾している。もし、共相を自らの対象として
知覚なる知が生じるというなら、[知覚]自らの対象は共相に他ならない
のであるから、自相(svalakṣaṇa)をもつものはない[ことになろう]。
これによって[知覚と推理の]二つの特徴は存在しないから、認識対象と
認識手段を[各々]二つとする限定を想定することは無意味であるし、二
つの認識手段の対象が錯雑することになってしまう。あるいはまた、知覚
は特殊な推理に他ならなくなるであろう。多数の対象によって生じ、共相
を対象とし、色等の種類を把握するのだから。煙やバラカ鳥という証因
によって生じる[火や水の推理]知のように。[知覚と推理の]どちらと
も対象は自相ではない。) cf. Hattori [1968] pp. 90-91.

(24) AKBh p. 7, l. 20:

nanu caivaṃ samastāmbanāt vāt sāmānyaviśayāḥ pañca vijñāna-
kāyāḥ prāpnuvanti na svalakṣaṇaviśayāḥ. āyatanasvalakṣaṇam praty-
ete svalakṣaṇaviśayā iṣyante na dravyasvalakṣaṇam ity adōṣah.

cf. 桜部 [1975] pp. 153-4.

(25) Cf. 佐古 [2001] p. 41.

(26) 『阿毘達磨大毘婆沙論』卷百二十七（『大正』27, p. 665b）：

問。十一触中極多縁、幾發生身識。有作是説。一一別縁發生身識。以十一種相用増故。有余師言。極多縁五發生身識。謂四大種滑等隨一。復有説者。総縁十一亦生身識。問。豈不五識唯取自相境耶。答。自相有二種。一事自相。二処自相。依事自相説縁十一種触生於身識。依処自相説五識身取自相境。是故無過。如是説者。縁十一事亦生身識。如縁色処二十種事、亦生眼識。此亦応爾。故五識身通縁総別、而無五識取共相過。多事自相一識能縁、然不明了。〔問〕十一種の触のうち、最多を縁じるとすれば、いくつ〔の触〕が身識を生じさせるか。〔答〕ある者は「一つ一つ〔の触〕を個別に縁じて身識は生じる。〔縁じる触が一つずつ増える毎に〕十一種〔の触〕の特徴と作用とが〔一つずつ〕増えるからである」という。別の師は「最多で五種〔の触〕を縁じて身識は生じる。四大種と滑などのうちのひとつとである」という。またある者は「十一種〔の触〕すべてを縁じて身識は生じる」という。〔問〕五識はただ自相（*svalakṣaṇa）のみを取って対象とするのではないのか。〔答〕自相には二種ある。「事の自相」（*dravya-svalakṣaṇa）と「処の自相」（*āyatana-svalakṣaṇa）とである。「事の自相」という点でいえば、十一種の触を縁じて身識は生じる。「処の自相」という点でいえば、五識身は自相を取って対象とする。だから過失はない。このようにいうならば、十一の事（*dravya）を縁じて身識は生じる。色処〔に属する〕二十種の事を縁じて眼識が生じるように。この〔身識の〕場合もそうであるべきである。だから、五識身は〔多くのものを〕総体的にも個別的にも縁じるのだけれども、五識が共相（*sāmānya-lakṣaṇa）を取るという過失はない。多くの事の自相を一つの識が縁じるのであるが、〔その場合は個々の事の自相に関して〕不明瞭となるのである。）

(27) 『阿毘達磨大毘婆沙論』卷十三（『大正』27, p. 65a）：

触処有十一種。謂四大種滑性澁性輕性重性冷性飢性渴性。問。為縁一触生於身識、為縁多触生身識耶。有説。但縁一觸生於身識。謂或縁堅性、乃至或縁渴性。有説。乃至有縁五触生一身識。謂滑性及四大種、乃至渴性及四大種。有説。乃至有縁十一種触生一身識。如乃至有縁二十種色生一眼識。問。云何身識縁共相境。以五識身縁自相故。答。自相有二種。一事自相。二処自相。若依事自相説者、五識身亦縁共相。若依處自相説、則五識唯縁自相故。不相違。（触処には十一種ある。〔地・水・火・風の〕四大種〔の堅性・湿性・煖性・動性〕と滑性・澁性・輕性・重性・冷性・飢性・渴性である。〔問〕一種の触を縁じて身識は生じるのか、それとも多種の触を縁じて身識は生じるのか。〔答〕ある者は「ただ一種の触のみを縁じて身

識は生じる。〔地大種の性質である〕堅性から渴性まで〔の各々一種〕である」という。ある者は「最多で五種の触までを縁じて一つの身識が生じることがある。滑性から渴性までの各一と四大種とである」という。ある者は「最多で十一種の触を縁じて一つの身識が生じることがある。最多で二十種の色を縁じて一つの眼識が生じると同様である」という。【問】どうして身識は共相を縁じて対象とするであろうか。五識身は自相を縁じるのであるから。【答】自相には二種ある。「事の自相」と「処の自相」とである。もし「事の自相」という点からいえば、五識身も共相を縁じる。しかしもし「処の自相」という点からいえば、五識はただ自相のみを縁じるのであるから矛盾することはない。）

- (28) 『雑阿毘曇心論』巻一（『大正』28, p. 872c）：

問。幾触能起身識。答。有説。從泔至渴一一能起。又説。五触能起。四大与泔、如是乃至飢渴。復有説者、十一種起身識等。是身識境界故無過。有二種自相。事自相及入処自相。事自相者等境界。入処自相者自相境界故。

（【問】〔地・水・火・風・波・滑・軽・重・冷・飢・渴の十一種の〕触のいくつが身識を生起させるのか。【答】ある者は「泔から渴まで〔の七種の触〕が各々単独で〔身識を〕生起させる」という。ある者は「五種の触が生起させる。〔地・水・火・風の〕四大と泔から渴までのうちのの一つとである」という。またある者は「十一種〔の触〕は身識を生起させることについて等しい。それらは〔皆〕身識の対象であるから過失はない。自相には二種ある。「事の自相」（*dravya-svalakṣaṇa）と「入処の自相」（*āyatana-svalakṣaṇa）とである。「事の自相」と〔いう点から〕いえば〔身識はそれら十一種の触を〕等しい対象（*sāmānya-viṣaya）としてもつが、「入処の自相」と〔いう点から〕いえば〔身識は触入処の〕自相を対象（*svalakṣaṇa-viṣaya）とするからである」という。）

- (29) 『雑阿毘曇心論』（『大正』28, p. 870c）：

若觀自相則非共相。若觀共相則非自相。

cf. 木村 [2000] p. 644.

- (30) ただし、デーヴェンドラブッディがこれをヴァスバンドゥのものであるという箇所は、

PVP (D189a5-7, P220b3-5):

slob dpon [D189a6] dbyig gnyen gyis kyang mig gis gzung bar
bya ba [P220b4] nyid la sogs pas skye mched kyi rang gi mtshan
nyid de la rang gi mtshan nyid kyi yul can de dag rnam par shes
pa tshogs lngar 'dod kyi rdzas kyi mtshan nyid la ni ma yin no
zhes bya ba de dag ji ltar rang gi mtshan nyid kyi yul can [P220
b5] yin / spyi'i mtshan nyid kyi yul can kho na yin no zhes bshad

[D189a7] par 'gyur ro //

となっており、波線で示した部分は AKBh にはなく、むしろヤショーミトラの AKV の言い方に類似している (AKV: caksurvijñānavijñeyatvādi, rūpāyatanatvādi vā. (p. 28 l. 12))。また、シャーキャブッディは PVT (D198b6-7, P245a4-5):

rgol ba ni mig gis gzung bar bya ba nyid la sogs pa'i spyi'i ngo
bo la skye mched [P245a5] kyi rang gi mtshan nyid kyi sgras
bshad pa [D198b7] yin no snyam du sems so //

といい、その AKV と類似する部分が反論者の考えであるとしている。

(31) ジネードラブッディの PS I 4cd & PSV に対する解釈は後で見る。

(32) PV III 194:

sañcitah samudāyah sa sāmānyam tatra cākṣadhīh /
sāmānyabuddhiś cāvaśyam vikalpenānubadhyate //

PVP (D189a5-7, P220b2-5):

'o na ji ltar rnam par shes pa lnga'i dmigs pa bsags pa yin pa
de ltar na / rnam par shes pa'i tshogs lnga ni bsags pa la dmigs
pa can yin no zhes bya ba ni grub pa'i mtha' gang yin pa de gal
te de gcig tu rnam par rtog pa bshad pa yin na de ji ltar rung /
slob dpon dbyig gnyen gyis kyang mig gis gzung bar bya ba nyid
la sogs pas skye mched kyi rang gi mtshan nyid de la rang gi
mtshan nyid kyi yul can de dag rnam par shes pa tshogs lngar
'dod kyi rdzas kyi mtshan nyid la ni ma yin no zhes bya ba de
dag ji ltar rang gi mtshan nyid kyi yul can yin / spyi'i mtshan
nyid kyi yul can kho na yin no zhes bshad par 'gyur ro //

PVT (D198a4-5, P244a8-b1):

rdul phra rab 'dus pa ni bsags pa yin la / de yang tshogs pa can
thams cad kyi spyi'i ngo bo yin zhing de la dmigs pa nyid kyi
phyir dbang po'i rnam par shes pa ni rtog pa dang bcas pa nyid
yin no zhes gzhan dag sems so //

(33) PVP (D 189b7-190a1, P221a8-221b1):

skye mched kyi spyi 'dzin pa'i phyir yang ma yin no // **rdzas**
kyi rang gi mtshan nyid kyis ni ma yin no zhes bya ba 'dis
kyang rdul phra rab kyi rdzas gcig gi nges pa bsal bar lta ba'i
phyir / nus pas 'phags pa'i spyi'i yul can nyid ma yin pa de ltar
na 'gal ba med do // (処の共相 (*āyatana-sāmānya) を把握するから
〔五識は共相を対象とすると言われるの〕ではない。また「事の自相につ
いてではない」ということによっても、〔五識は〕極微という一つの事

(*dravya) を決定することが否定されていると理解されるから、間接的に共相 (sāmānya) を対象とすることが含意されているのではないと見れば、矛盾はない。)

PST (p. 46, ll. 1-3):

na dravyasvalakṣaṇam ity anenāpy ekaparamāṇudravanyiyamanirākaraṇaṃ śāstram kṛtaṃ draṣṭavyam, na sāmartyākṣiptaṃ sāmānyaviṣayatvam ity aviruddham // (また、「事の自相〔について〕ではない」というこのことによっても、[かのアビダルマ] 論書〔の記述〕は一つの極微という事 (dravya) に対する決定を否定するために為されていると見るべきなのであって、共相 (sāmānya) を対象とするということが文脈上含意されている〔と見るべき〕ではない。だから矛盾はない。)

PVT (D199a6-7, P245b5-7):

rdzas kyī rang gi mtshan nyid ni ma yin no zhes bya ba'i tshig 'dis rang gi mtshan nyid kyī yul can nyid yin pa spangs pa na spyi'i yul can nyid yin par khas blangs par gyur pa ma yin nam / de bas na / de la don du ma bskyed phyir // rang don la spyi'i spyod yul can // spyi 'dzin pa'i phyir yang ma yin no zhes bya ba'i bshad pa de 'gal lo zhe na / de'i phyir rdzas kyī rang gi mtshan nyid kyis ni ma yin no zhes bya ba 'dis kyang zhes bya ba la sogs pa smos so // (【反論】「『事の自相についてではない』という」というこの文言によって、〔五識身が〕自相を対象とすることは否定されているから、共相を対象とすることが承認されているはずではないのか。従って、「そこでは、多数のものによって生じるから、自らの対象として共相 (sāmānya) を対象とする」〔とディグナーガが述べるのに〕、「共相を把握するからではない」と〔デーヴェンドラブッディが〕いうのは矛盾している。【答論】それ故に「『事の自相についてではない』というこのことによっても」云々と〔デーヴェンドラブッディは〕述べている。)

(34) Hattori [1968] pp. 90-91, pp. 118-119,

(35) PST (p. 39 ll. 11-14):

atra yathā kathañcit pratyakṣaśabdaṃ vyutpādyā so 'vikalpe sarvatra samyagjñāne sañjñātvena paribhāṣyata ity ācāryamatam / paras tv atajjānāṇaḥ — akṣanimitto 'yam asañjñāśabda itī matvā prṣṭavān / ācāryas tv abhyupagamyā parihāram āha — asādhāraṇa-hetutvād iti / (ここ (PS I 4ab & PSV) では、何らかの仕方では「pratyakSa」という語が〔語源的に〕派生されたうえで、その〔語〕は

あらゆる点で「概念的構想のない正しい知」という意味の術語 (sañj-ñāśabda) として規定される、というのが師 (=ディグナーガ) の考えである。ところが他の者 (対論者) はそのことを知らないで、「この〔“pratyakṣa” という語〕は感官 (akṣa) を適用根拠 (nimitta ≡ pravṛtti-nimitta) とするものであり、術語ではない」と考えて問うたのである。一方、師 (ディグナーガ) は〔その対論者の考えを〕認めたうえで、〔その問に対する〕答として「固有の原因であるから」(PS I 4a) と述べたのである。)

③⑥ PS I 6ab & PSV:

mānasam cārtharāgādisvasamvittir akalpikā / (PS I 6ab)

mānasam api rūpādīṣayā lambanam avikalpakam anubhavākāra-pravṛttaṃ rāgādiṣu ca svasamvedanam indriyānapekṣatvān mānasam pratyakṣam. (p.3 //6-8);

PS I 6cd & PSV:

tathā

yoginām gurunirdeśavyavakīrṇārthamātradrk // (PS I 6cd)

yoginām apy āgamavikalpāvyavakīrṇam arthamātradarśanam pratyakṣam. (p.3 //9-11)

③⑦ 内容的に関連すると思われる議論が衆賢の『阿毘達磨順正理論』巻四 (『大正』29, pp.350c-351a) に見られる。加藤 [1973], 上杉 [1976], 兵藤 [2006] pp. 57-51 参照。

③⑧ この「自己認識される」(svasamvedya) という部分をジネーンドラブッディは「教えによらないもの」(anāgamika) と説明する。素直に理解すれば、それは誰かの教えによって知られるようなものではなく、自分自身で認識する他ないもの、ということ述べているに過ぎない、という可能性もあり、所謂「知の自己認識」ということまでが意図されているかどうかはさらに検討が必要かもしれない。また、この PS I 5 の特に前半の読み方については、原田 [1989b] にそれ以前の解釈諸例が列挙されているが、原田氏自身はこの PS I 5 を、

「多数の形相をもった基体が感官 (e.g. 視力器官) から全面的に理解されるわけではない。〈自己認識〉されるべき (対象) であり、〈言語表現〉できない形相 (e.g. 色) [のみ] が感官の対象領域である。」

と訳されている。原田氏が問題にされている点の一つは、“na sarvathā gatiḥ” という表現を部分否定と見るか全体否定と見るかの解釈の相異が従来から存在する点である。原田氏自身はこの PS I 5 の “na sarvathā gatiḥ” を PS II 13 及び V 12 と同様に部分否定と見るのが妥当であるとする。また「この偈に表明される『多数の形相をもった基体』(anekarūpasya dharmiṇaḥ)」

が今話題とすべき知覚論的前提である。それが何であるかは、当該偈に対する直接的な注釈文が初出の NM (*Nyāyamukha*) ばかりでなく PS (*Pramāṇa-samuccaya*) I (前段) にも付けられていないせいで、これまで正當に理解されてきたとはいいい難い。どちらかといえば、ダルマキールティ (Dharmakīrti) 流の知識論となるべく違和感のないよう、再解釈することに努めてきたというのが正確であろう。」と述べている (原田 [1989b] p. 75)。今後とも検討すべき点であろう。

- (39) PS I 5 p. 3, ll. 2-3 :

dharmiṇo 'nekarūpasya nendriyāt sarvathā gatiḥ /
svasaṃvedyam hy anirdeśyaṃ rūpam indriyagocaraḥ // (PS I 5)

- (40) Cf. Hattori [1968] p. 67, ll. 29-39.

- (41) Pāṇ 3.3.114: napuṃsake bhāve ktaḥ.

- (42) sam-√ci + Kṭiṇ, → saṃciti. (f.); *Kāśikāvṛtti* on Pāṇ 3.3.94:

striyāṃ kṭin (3.3.94). bhāve, akartari ca kāraka iti vartate. strīlīṅge bhāvādaḥ dhātoḥ kṭin pratyayo bhavati. ghaṇajapāmapavādaḥ. kṛtiḥ, citiḥ, matiḥ,, ("striyāṃ kṭin" (3.3.94), 「存在様態の意味で」 (3.3.18 "bhāve"), 「行為主体以外の行為要素の意味で」 (3.3.19 "akartari ca kārake") の効力) が引き続き機能する。存在様態等の意味で、女性 [名詞を派生する] 場合、動詞語根の直後に (kṛt) 接尾辞 kṭin が適用される。〔この規則は〕 ghaṇ, ac, ap, ām についての例外規定である。〔実例。〕 kṛtiḥ, citiḥ, matiḥ,)

- (43) sam-√ci + Kta, → saṃcita. (n.); *Kāśikāvṛtti* on Pāṇ 3.3.114:

napuṃsake bhāve ktaḥ (3.3.114). napuṃsakalīṅge bhāve dhātoḥ ktaḥ pratyayo bhavati. hasitam, sahitam, jalpitam. ("napuṃ sake bhāve ktaḥ" (3.3.114). 存在様態の意味で、中性 [名詞を派生する] 場合、動詞語根の直後に (kṛt) 接尾辞 kta が適用される。〔実例。〕 hastitam, sahitam, jalpitam.)

- (44) sam-√ci + aC, → saṃcaya. (m.); cf. *Kāśikāvṛtti* on Pāṇ 3.3.56:

er ac (3.3.56). bhāve, akartari ca kārake iti prakṛtam anuvartate yāvat kṛtyalyuṭo bahulam (3.3.113) iti. ivarṇāntād dhātoḥ bhāve, akartari ca kārake sañjñāyām ac pratyayo bhavati. ghaṇo 'pavādaḥ. cakāro viśeṣaṇārthaḥ, antaḥ (6.2.143) thāthaghaṇktā-jabitrakaṇām (6.2.144) iti. cayaḥ, ayaḥ, jayaḥ, kṣayaḥ. ("er ac" (3.3.56), 「存在様態の意味で」 (3.3.18 "bhāve"), 「行為主体以外の行為要素の意味で」 (3.3.19 "akartari ca kārake") という本題 [の効力] が, "kṛtyalyuṭo bahulam" (3.3.113) まで引き続き機能する。i 音に終わる動詞語根の直後に、存在様態、行為主体以外の行為要素の意味で、名称

〔を派生する〕場合、(kr̥t) 接尾辞 ac が適用される。〔この規則は〕 ghañ についての例外規則である。〔ac の〕 c 音は限定のためである。
 “antaḥ” (6.2.143), “thāthaghañktājabitrakāām” (6.2.144) というから。
 〔実例。〕 cayaḥ, ayaḥ, jayaḥ, kṣayaḥ)

(45) Cf. *Amarakoṣa*:

samūho nīvahavyūhasaṃdohavisaravrajāḥ /
 stomaugghanīkaravratavārasaṃghāṭasañcayāḥ // 2.5.39 //
samudāyaḥ samudayaḥ samavāyaś cayo gaṇaḥ /
 striyāṃ tu saṃhatir vṛndaṃ nikurambaṃ kadambakam // 2.5.40 //
 sañciti, sañcita, sañcaya, samudāya が同義語であることを述べているのは、
 あるいは *Slokavārttika* で “nakṣatraṃ tārakā tiṣyo dārā ity evamādiṣu /
 nāikatrārthe viruddhatvāl li ṅ gānekatvasambhava ḥ // (śūnyavāda, v. 58)”
 (〔いずれも星を意味する〕 nakṣatra, tārakā, tiṣya, dārā 等〔の語〕の場合
 〔も事物に基づくものではない〕。〔語の性・数等が〕矛盾しているから。同一
 の事物に多くの特徴が存在することはありえない。) (寺石 [1998] p. 108) と
 いったこととも関係があるか。この *Slokavārttika* の箇所は唯識派から外界実
 在論者への批判を述べたものとされる。

(46) PST (p. 43, l. 16 - p. 44, l. 5):

kathaṃ tarhityādi. sañcitāmbanāḥ pañca vijñānakāyā iti yo
 'yaṃ siddhāntaḥ, sa kathaṃ yujyate, yadi tad ekata ekatvenālam
 banaṃ na vikalpayanti. evaṃ manyate — sañcitaśabdena samudāya
 ucyate, bhāve niṣṭhāvidhānāt. sañcitiḥ sañcitaṃ sañcayaḥ samudāya
 iti hi paryāyāḥ. sa ca sañcayo nāikasyaiva paramāṇoḥ, api tu bahūnāṃ
 sādharmaṇo dharmāḥ. tatra sāmānye yady akṣadhiḥ pravarteta, tadāsu
 vikalpikā syāt. sāmānyabuddhir hi niyataṃ vikalpenānubadhyate. na
 hi sāmānyaṃ vastusat siddhānta iṣyate.

(47) PST (p. 44, ll. 5-10):

tasmāt saiva tad vikalpayatīti kṛtvā yac cetyādi. āyatanasvalakṣa-
 ṇaṃ cakṣurvijñānagrāhyatvādi, tat praty ete svalakṣaṇaviśayāḥ
 pañca vijñānakāyāḥ, na dravyasvalakṣaṇam iti. dravyaṃ nīlādi-
 bhedāḥ. nīlādidravyasvalakṣaṇaviśayatvapratishedhena sāmāthyāt
 teṣāṃ yat sāmānyam abhinnaṃ, sa viśaya ity uktam bhavati. ataś ca
 kalpanāpoḍham virudhyate. tat kathaṃ tacchāstram anyathā netuṃ
 śakyata ity bhāvaḥ.

(48) デーヴェンドラブッティなどはそう考えている。注(40)参照。

(49) 両反論とは、

1. 「アビダルマの定説では、感官知は多数の極微を対象とするのであるが、

それら多数の極微を一つのものとして認識するためには、それらを一つのものとして概念的に構想するのだからなければならない。従って感官知が概念的構想を欠くということはアビダルマの定説と矛盾する。」

2. 「アビダルマでは、感官知は「自相」を対象とするとと言及されはするが、それは「処の自相」という意味での「自相」である。つまり、眼識は色を、耳識は声を、というように感官知は各々決まった処を対象とするということであり、実体としての自相ということではない。」

であろう。

(50) PV III 195:

arthāntarābhisambandhāj jāyante ye 'navo 'pare /
uktā te sañcitās te hi nimittaṃ jñānajanmanaḥ //

PVP (D189b1-2, P220b7-221a1):

'di la skyon yod pa ma yin te / 'di ltar don gzhan dang ni mngon 'brel phyir / rnam par shes pa (pa P: par D) skyed par byed pa'i nus pa'i rang bzhin skyed pa'i rkyen nye ba'i phyir / rdul phra rab nye bar len pa'i rgyu sngar nus pa med pa dag las rnam par shes pa skyed par byed pa'i nus pa / rdul phran gzhan gang skye 'gyur ba / de dag gzhan dang gzhan thag nye ba'i gnas skabs thob par gyur pa'i so sor nus pa rnams bsags pa'i sgras bshad do // (これに過失はない。次のように「他のものとの結合によって」

(arthAntarAbhisambandhAt) (とダルマキールティは言っている)。知を生じさせる能力をもつという本性を生じさせる原因が近接することにより、〔諸〕極微すなわち〔諸〕質料因という、以前には能力がなかったものから、知を生じさせる能力をもつもの〔すなわち〕「或る別の諸極微が生じる」(jāyante ye 'Navo 'pare)。「それら」(te) 他〔の極微〕と近接した状態を獲得し、それぞれ〔知を生じさせる〕能力をもったものが「集合」(sañcitāḥ) という語で「説かれている」(uktāḥ) ののである。)

(51) sam-√jan + Kta → sañjāta.

(52) Gaṇapāṭha 154 “prādayaḥ”: 1 pra, 2 parā, 3 apa, 4 sam, 5 anu, 6 ava, 7 nis, 8 nir, 9 dus, 10 dur, 11 vi, 12 āñ, 13 ni, 14 adhi, 15 api, 16 ati, 17 su, 18 ud, 19 abhi, 20 prati, 21 pari, 22 upa.

(53) Pāṇ 2.2.24:

anekam anyapadārthe. (複数の〔格語尾終わりの語 (2.1.2: sUP)〕は、〔格語尾終わりの語とともに (2.1.4: saha sUPā)〕他の語を意味して〔bahuvrīhi (2.2.23: bahuvrīhiḥ) という複合語 (2.1.3: samāsa) となる〕。)

cf. Kaśikāvṛtti on Pāṇ 2.2.24:

anekam anyapadārthe. aneka ṃ sUBantam anyapadārthe var-
tamānaṃ sUPā saha samasyate bahuṃvrihiś ca samāso bhavati.

- (54) Pāṇ 3.4.70, *Kāśikāvṛtti* on Pāṇ 3.4.70:

tayor eva kṛtyaktakhalarthāḥ (3.4.70). tayor eva bhāvakarmaṇoḥ
 kṛtyasañjñākāḥ ktakhalarthāś ca pratyayā bhavanti. evakāraḥ kar-
 tur apakaraṇārthaḥ. (“tayor eva kṛtyaktakhalarthāḥ” (3.4.70). その
 「存在様態と行為対象との意味で」(3.4.69: karma ṇi ca bhāve
 ca) のみ, kṛtya と呼ばれるもの、及び, kta と khal の意味をもつ
 接尾辞が適用される。「のみ」(eva) という語は行為主体を排除するため
 である。)

- (55) ヴァスバンドゥの『唯識二十論』 k. 11 以下では三種類の外界実在論を極微
 を主題として批判しているが、その第一はヴァスバンドゥ自ら述べるようにヴ
 ァイシェーシカ学派のものである。それは多数の個々の極微とは別の「全体」
 (avayavin) を対象とするものである。第二は説一切有部のものとされ、
 個々の極微が各々対象となるというものである。しかし個々の極微が知覚出来
 ないことは有部も述べており問題もある。第三は経量部のものとされ、多数の
 極微の集合体 (saṃhata) が対象となる、というものである。

- (56) PST (p. 44, l. 11 - p. 45, l. 5):

tasyobhayasyāpy ekaparihāram āha — **tatrānekārthajanyatvād**
ityādi. tatreti śāstre, anekārthajanyatvād ity anekaparamā ṇ uja-
nyatvād ity arthaḥ. svahetupratyayebhyo ye paramāṇavo jāyante.
 te 'nyonyasannidhānāvasthāprāptā eva santaḥ pratyekaṃ vijñānopa
 jananasamarthāḥ **sañcitaśabdenoktāḥ. sañjātaṃ citaṃ cayaparyāyam**
eṣām iti sañcitāḥ. prāḍibhyo dhātuḥ jasya veti bahuṃvrihir uttar-
apadalopaś ca prapaṇa iti yathā. naiva vātra ktapratyayo bhāve
vihiṭaḥ, kiṃ tarhi karmaṇy eva. parasparopasarpaṣapratyayair hi te
sañcitāḥ saṃhatikṛtāḥ. tais tathāvidhair anekaiḥ svapratibhāsā
janyanta iti sañcitāḥ lambanā ity utkāḥ, sarvāṃs tān sañcitākhyānaviśeṣ
eṇāḥ lambante. naikam eva dravyam iti kṛtvā.

- (57) Pāṇ 2.2.23: śeṣo bahuṃvrihiḥ; 2.2.24: **anekam anyapadārthe.**

キーワード ディグナーガ、アビダルマ、ジネーンドラブッディ