

瞑想者の認識をめぐる考察

——仏教認識論・論理学派を中心に——

石 田 尚 敬

0. はじめに

インド仏教の歴史において、認識論・論理学に相当する議論に従事した一連の思想家は、ウィーン大学の碩学フラウワルナー教授によって、「仏教認識論・論理学派」と名づけられた。仏教認識論・論理学（以下「仏教論理学」）は、ディグナーガ（陳那, ca. 480–540 A.D.）によって創始され、ダルマキールティ（法称, ca. 600–660 A.D.）によって大成されたが、歴史上、独立した学派が存在したわけではなく、学派という点では、主に経量部や瑜伽行派に属する（経量瑜伽総合学派）。ただし、ダルマキールティは、著作の中でディグナーガを師（*ācārya*）と呼び、ダルマキールティ以降の論師は主にダルマキールティを師と呼ぶなど、学統の認識はあったと言えよう。

仏教論理学は、伝統的には仏教の五つの学問分野（五明処）¹のうち、因明（*hetu-vidyā*）に相当し、その基礎的な部分は、日本を含む東アジアにも伝わっている²。因明とは、論理学における〈理由〉（論証因 *hetu*）³に関する学問を意味し、当初は討論術への関心が強く、次第に精緻な論理学や認識論が整備されていった。

仏教論理学派の創始者であるディグナーガが登場した6世紀頃のインド思想界では、「正しい認識とは何か」が問題とされ、それを得る手段（認識手段、プラマーナ *pramāṇa*）についての考察が主要な関心事となっていた。本稿では、仏教論理学派において瞑想者の認識がい

かに捉えられ、その体系の中に位置づけられたかを見ていくが、その考察もまた、認識手段についての議論の範疇で行われている。まず最初に、仏教論理学派が認識手段をいかに位置づけていたか、ダルマキールティの名著『知識論決択』(*Pramāṇavinīścaya*, 以下 PVin) のうち、第1章(知覚論)末尾の言明を確認しておきたい⁴。

「以上[の論]は、経験世界(世俗)に関わる認識手段(*pramāṇa*)の性質が解説されたものである。これについてさえ、他の人々は無知であり、世間の人々を欺いているからである。一方、〈思所成の智慧〉を修習している者たちは、錯誤知を識別し、汚れなく、退転することもない、真実(勝義)の認識手段を目の当たりにする。それもまた、少しだけ説明された。」

sāṃvyaḥāhārikasya caitat pramāṇasya rūpam uktam. atrāpi pare mūḍhā viśaṃvādayanti lokam iti. cintāmayīm eva tu prajñām anuśīlayanto vibhramavivekanimalam anapāyī pāramārthikapramāṇam abhimukhīkurvanti. tad api leśataḥ sūcitam eveti. (PVin 1 44,2-6)

ここにおいて、仏教論理学の主要な関心が、日常の経験世界(世俗)にあり、そこでの他の誤った見解を正すことを目的としていることが知られる。また、その営みが、聞・思・修からなる仏教の三学のうち、〈思所成の智慧〉と位置づけられていることも注目されよう。そして、そのような〈思所成の智慧〉を修習することによって、究極的な認識手段が体得されることも明言されている。ここでの真実の認識手段とは、最終的には仏陀の認識(仏智)に他ならないが、ヨーガ行者(*yogin*)と呼ばれる瞑想を実践する者の特殊かつ非日常的な認識もまた、仏教論理学の文献において、経験世界からより宗教的に高度な段階へ飛躍するものとして考察されている。本稿では、仏教論理学派における、瞑想におけるヨーガ行者⁵の認識についての議論を中心に紹介し、その延長線上に、仏陀の認識についても見ていくこととしたい。

1. 仏教認識論における知覚と分別

1.1. ディグナーガ

本稿では、仏教論理学派がヨーガ行者の認識をいかに捉えたかを考察するが、ディグナーガは、その認識を「知覚」（直接知覚 *pratyakṣa*）の一種として数えている。まず、ディグナーガにおける知覚とは何か、先行研究に依りつつ確認してみたい。

ディグナーガは、主著『知識論集成』⁶ (*Pramāṇasamuccaya*, 以下 PS) において認識手段を考察するにあたり、認識の対象には、〈もの〉の個別的特徴である個別相 (*svalakṣaṇa*) と、他のものと共通する普遍的特徴である普遍相 (*sāmānyalakṣaṇa*) 以外にはないと断定している。前者はひとまず個物 (*vyakti*) と理解でき、後者は「椅子」や「机」などの概念を伴い、他との共通性のもとに把握される側面として解せるが、前者は知覚によって、後者は推理 (*anumāna*) によって捉えられるとされた。このうち、知覚について、ディグナーガは以下のように説明する。

「知覚とは、概念化を離れたものである。

ある認識に概念化がないならば、それは知覚である。」

pratyakṣam kalpanāpoḍham (PS 1.3c)

yasya jñānasya kalpanā nāsti, tat pratyakṣam.

ここで、知覚をそれ以外の認識から区別する標識として、「概念化」(*kalpanā*) が挙げられる。ディグナーガによれば、知覚は「概念化を離れたもの」であり、それ以外の認識はすべて、概念化を伴ったものである。上記の引用に続けて、「概念化」が説明される。

「それでは、この『概念化』とは何か。

名称や普遍などを結びつけることである。

固有名詞においては、名称よって限定された対象が表示される。『ディッタ』のように。普遍 [を表す] 語においては、普遍によつて [限定された対象が表示される]。『牛』のように。属性

[を表す] 語によっては、属性によって [限定された対象が表示される]。『白い』というように。行為 [を表す] 語によっては、行為によって [限定された対象が表示される]。『料理人』というように。実体 [を表す] 語によっては、実体によって [限定された対象が表示される]。『有杖者 (裁判官)』、『有角 [動物]』というように。」

atha keyaṃ kalpanā nāma.

nāmajātyādiyojanā //PS 1.3//

yadr̥cchāśabdeṣu nāmnā viśiṣṭo 'rtha ucyate — dīttā iti. jātiśabdeṣu jātyā — gaur iti. guṇāśabdeṣu guṇena — śukla iti. kriyāśabdeṣu kriyāyā — pācaka iti. dravyāśabdeṣu dravyeṇa — daṇḍī viśāñīti.

概念化とは、「名称 (*nāman*) や普遍 (*jāti*) を結びつけること」と定義され、その文言にはさまざまな解釈が許されるが⁷、ディグナーガ自身の散文の説明によって、〈固有名詞〉の場合には、名称によって限定された対象が「ディッタ」などのように表示されること、〈普遍を表す語〉(普通名詞) においては、普遍によって限定された対象が「牛」などと表現されることが述べられているから、言葉の適用・使用、あるいは概念の所有こそが、概念化という働きに他ならないと理解されていることが推測できる。引き続いて、「白い」などの〈属性を表す語〉(形容詞)、「料理人」などの〈作用を表す語〉(動詞及び行為者名詞)、「有杖者 (裁判官)」や「有角 (動物)」などが例とされる〈実体を表す語〉という言葉の分類が補足され、それぞれの場合に、属性 (*guṇa*)、作用 (*kriyā*)、実体 (*dravya*) によって限定された対象が表示されると述べられる。

なお、ここで列挙される計5種の言葉のうち、〈実体を表す語〉以外のものは、インド正統派の文法学者、パタンジャリの『大注解書』(*Mahābhāṣya*) に列挙される4種の語と一致することが指摘されており、文法学派からの影響を窺うことができる⁸。また、対象を限定するものとして挙げられた限定要素 (*viśeṣaṇa*) は、対象に付属する附

帯要素 (*upādhi*) と呼ばれ、文法学派を含む諸学派において、語の適用原因 (*pravṛttinimitta*) と考えられているものである。ディグナーガ自身は、これらの要素が実在することを決して認めないにも関わらず、後に言語哲学を論じる際にも⁹⁾、上記の限定要素に対応した言葉の分類はそのまま受け入れられており、文法学派を初めとする他学派と共通した用語法に従って論述が行われていることが知られる。この点は、仏教論理学の創始者であるディグナーガの立ち位置の特殊性を示唆しているように思われる。

また、ディグナーガに始まる認識論において、認識手段とされる知覚や推理は、あくまで〈認識そのもの〉と捉えられている点は注意しておきたい。すなわち、認識手段といっても、眼や耳を初めとした感覚器官などが「手段」として位置付けられるわけではない。

1.2. ダルマキールティ

次に見るダルマキールティは、仏教論理学の大成者とされ、ディグナーガの打ち立てた認識論・論理学の体系を受け継ぎ、その精緻化に努めている。特に、初期の著作『知識論評釈』(*Pramāṇavārttika*, 以下PV)において、認識手段 (*pramāṇa*) を「整合性を持った (= 欺かない) 認識であり、効果的作用 (目的実現) の定まったもの」と定義したことが知られている (PV 2.1ab)。すなわち、知覚や推理に基づく認識は、それによって行動した場合に、意図された結果をもたらすならば、「正しい」と見做されるという、実用的な立場を取っている。

さて、ダルマキールティは、ディグナーガが定義した知覚、および分別について、冒頭で触れた主著『知識論決択』および入門書『論理の滴』(*Nyāyabindu*, 以下NB)で、以下のように再定義を行っている。

「そのうち、知覚とは、分別を離れ、錯誤なきもの (*abhrānta*) である。」

tatra pratyakṣaṃ kalpanāpoḍham abhrāntam. (PVin 2.4a'b, NB 1.4)

基本的な理解はディグナーガと異ならないものの、「錯誤なきもの」

という規定が追加されている。「概念化」がなくとも、何らかの原因で錯誤した認識は、正しい認識から除外されることになる¹⁰。分別については、『論理の滴』において以下のように説明される。

「分別とは、言語表現と結びつく可能性を持った顕現をもつ認識である。」

abhilāpasamsargavyapratibhāsā pratītiḥ kalpanā. (NB 1.5)

「概念化」については、明確に「言語表現と結びつく」と述べられ、言葉の関与が概念（化）の指標であることが理解できる。また、言葉をいまだ習得していない幼児や動物にも概念（分別）があることから、「言語表現と結びつく可能性を持った」という表現に修正されているが、理解される内容はディグナーガと本質的な相違はない¹¹。

なお、船山2004も指摘するように、ここで概念化 (*kalpanā*) について多様な解釈が可能であることは注意されねばならない。船山2004: 373-374は、上記『論理の滴』に対するダルモーツラ (*ca.* 740-800 A.D.) の注釈 (*Nyāyabinduṭīkā*, 以下 NBT) へのドウルヴェーカミシュラ (11世紀中頃) の複注 (*Dharmottarapradīpa*, 以下 DhPr) を引き、分別 (*kalpanā*) を把握対象・把握主体 (*grāhya-grāhaka*, 以下「所取・能取」) の意味で解してはならないとされることを指摘する¹²。すなわち、認識の所取・能取を「分別」と解するならば、仏陀の認識以外はすべて所取・能取を有するので、無概念（無分別）な認識は何も残らなくなるというのである。本稿では、ドウルヴェーカミシュラとは別人の、著者不明の上記ダルモーツラ注への『注解』 (*Nyāyabinduṭīkāṭīppanī*, 以下 NBTT) を参照しておきたい。注解作者は、毘婆沙師 (*Vāibhāṣika*) のものとして、分別を思考 (*vitarka*) ・考察 (*vicāra*) を伴った感官知とする見解を紹介したのち (NBTT 21,4-5)、瑜伽行派の見解に触れる。

「また、瑜伽行派の見解によれば、不二 (*advaya*) である善逝 (= 仏陀) の認識を例外として、所取・能取として構想されるすべての認識は、分別 (*kalpanā*) である。一方、他の人々は、普遍的な

どと結びついた意識を、分別 (*kalpanā*) であると語る。」

*yogācāramatena ca tathāgatajñānam advayaṃ muktvā sarvajñānaṃ
grāhyagrāhakatvena vikalpitaṃ kalpanā. jātyādisaṃsr̥ṣṭaṃ tu
manojñānaṃ kalpanety anye kathayati.* (NBṬṬ 21,5-7)

ここで見たような瑜伽行派の解釈が、仏教論理学派の概念化 (*kalpanā*) の定義の文脈では採用されないという点は興味深い。以下にヨーガ行者の知覚を見る場合にも、ここでの概念化の理解は関係することとなる。

2. ヨーガ行者の認識をめぐる仏教論理学派の基本的見解

2.1. ディグナーガ

前節でみたように、ディグナーガによれば、知覚は「概念（化）を離れたもの」であり、概念（化）は、「名称 (*nāman*) や普遍 (*jāti*) を結びつけること」と説明され、言語の使用が強く意識されていた。このような枠組みから、ヨーガ行者の認識を捉えた場合、ヨーガ行者の認識は、推理でなく「知覚」に分類されることとなる。ディグナーガは、感覚器官の認識を主眼に議論を進めた後、知覚に含まれるその他の認識を列挙する論述方法を採用しており、「ヨーガ行者の認識」は、〈意に基づく知〉 (*mānasa*) に次いで解説される。

「同様に、

ヨーガ行者たちの、師の教えを離れた対象そのものの認識
[も、知覚である]。

ヨーガ行者たちの、聖典 (*āgama*) の概念 [的認識] が混じらない対象そのものの認識も、知覚である。」

tathā

yogināṃ gurunirdeśāvyavakīrṇārthamātradr̥k //PS1.6cd//

*yogināṃ apy āgamavikalpāvyavakīrṇam arthamātradarśanaṃ
pratyakṣam.*

ここでは、師 (*guru*) の教え、あるいは聖典の伝承に従って瞑想を開

始したヨーガ行者が、その教えを離れ、最終的に対象そのものを認識できるようになる段階を、ヨーガ行者の知覚としている。したがって、三学でいう〈聞所成の智慧〉に従って修行を開始した者が、より高次の段階に達し、〈修所成の智慧〉を得る段階が描かれているようである。ただし、ヨーガ行者の知覚について、その超自然的な認識を、仏陀の認識（仏智）に限定しよう、あるいは関連させようとする意図は、少なくともその記述からは読み取れない。

2.2. ダルマキールティ

ダルマキールティにおけるヨーガ行者の認識の位置づけを考える場合、シュタインケルナー教授が指摘するように¹³、「推理知は、対象の普遍相を捉える点で、対象をそのままに認識するものではなく、それ自体は錯誤したものである」という点が看過されてはならないだろう。ダルマキールティにおいて、ヨーガ行者の認識は、より明確に概念知（分別知）である推理知から区別されるべきものとなっている。

さて、ダルマキールティは、各書においてヨーガ行者の知覚を論じているが、後代さかんに引用されることとなる、入門書『論理の滴』の定義を見てみたい。ダルマキールティは、直接知覚は4種類であると言明した上で、感官知、意知覚、自己認識を順に解説した後、以下のように述べる。

「そして、真実の対象を修習する昂揚の極限に生じる、ヨーガ行者の認識である。」

bhūtārthabhāvanāprakarṣaparyantaṃ yogijñānam ceti. (NB 1.11)

ここで、ヨーガ行者の修習の対象とされる「真実の対象」(*bhūtārtha*)は、注釈者ダルモータラ (ca. 740–800 A.D.) は「認識手段によって見られた正しい対象」(NB† 67,3) と説明し、注釈者たちによって「四聖諦」(*catvāry āryasatyāni*) を初めとするものと理解されている。後に見るように、この点は、ダルマキールティの理解と見做してよい¹⁴。ダルモータラは、ヨーガ行者のヨーガを「三昧」(*samādhi*)

と注釈し、精神集中（心がひとつの対象を持つこと *cittaikāgratā*）と説明する。また、修習の段階として、以下の3段階を考えている（NBT 68,4-69,2）。

1. （修習の対象が）明瞭な顕現を持ち始める、修習の昂揚の段階。
2. （修習の対象を）雲母で覆われているかのように見る、昂揚の極まる状態。
3. 現に修習しつつある対象を、まるで手のひらのアーマラカの実のように観る段階。

このうち、第3段階がヨーガ行者の知覚であるという。ここでは、実践の段階に関する議論よりも、「明瞭な顕現」を持つことによって、ヨーガ行者の認識が概念化を離れ、知覚と見做されることに注意しておきたい。その説明もまた、以下に見る通り、ダルマキールティに遡ることができるものである。

さて今、ヨーガ行者の知覚が、四聖諦などの真実の対象を瞑想することによって得られることは述べられていたが、ヨーガ行者の瞑想の実践がいかなるものを対象とするのか確認するため、ダルマキールティの初期の著作『知識論評釈』を参照したい。同書の記述は、後の主著『知識論決択』にも利用されることから、ダルマキールティ自身、ヨーガ行者に知覚について、大きく見解を変えてはいないものと推測される。『評釈』では、ヨーガ行者の知覚は以下のように説明される。

「先に述べた、それらのヨーガ行者たちの認識は、瞑想によって生じたものであり、分別の網が振り払われたものとして、まさに明瞭に顕現する。」

*prāguktam yoginām jñānam teṣām tad bhāvanāmayam /
vidhūtakaḷpanājālam spaṣṭam evāvabhāsate //PV 3.281//*

註釈者たちによれば、「先に述べられた」（*prāguktam*）とは、同書第2章（仏陀が認識手段であることの論証 *Pramāṇasiddhi*）を指し¹⁵、「四聖諦を対象とする」と述べられたヨーガ行者たちの認識を指すと

されている（戸崎1979: 376-377参照）。戸崎1979（377, 注122）によれば、四聖諦を対象とし、〈修所成〉（*bhāvanāmaya*）の知であるヨーガ行者の知覚は、四善根（煖、頂、忍、世第一法）に相当するとされ、『論理の滴』の注釈者ヴィニータデーヴァは、ヨーガ行者の知覚を「世第一法より生じる知」（*Nyāyabinduṭīkā* ad NB 1.11）としていると報告されている。船山2004: 376が指摘するように、仏教論理学の著述において、ヨーガ行者とされるのは、初地に至って聖者となった段階であり、仏陀の境地まで達せずとも、その認識が明瞭な顕現を有することによって、無分別と見なされるのである。

ただし、上記の引用に見られる「分別の網が振り払われ」という説明は、同『知識論評釈』冒頭の帰敬偈において、普賢菩薩（*Samantabhadra*）に対して用いられる表現であることは、注目しておくべきと考える¹⁶。

「分別の網が振り払われ、甚深にして広大なる身体を有し、広く
[教えの] 光を放つサマンタパドらに帰命する。」（桂1994: 25参照）

vidhūtakaḥ paṇāḥ jāgaṃ bhīrodāramūrtaye /

namaḥ samantabhadrāya samantaspharaṇatviṣe //PV 1 1,2-3//

「分別の網が振り払われ」という表現は、冒頭偈とヨーガ行者の知覚の文脈のみに登場し、偶然の一致やダルマキールティが多用した表現でもないようである。上で触れた「先に述べた」（PV3.281a）という表現が『知識論評釈』第2章で議論された仏陀に関わる議論を指しているように、ダルマキールティは、ヨーガ行者の認識を扱う議論において、仏陀を含めた、宗教的に高い境地に達した認識も考慮に入れていると思われる。なお、仏陀の認識とそれ以外のヨーガ行者の認識を区別する説明は、桂1983: 104や船山2004: 373が指摘する通り、ダルマキールティの『他心相続の論証』（*Santānāntarasiddhi*）の説明がほぼ唯一の手がかりとなる。

「転依していないことによって把握対象・把握主体（所取・能取）

の分別を捨て去っていないヨーガ行者たちは、他者の心を知ったとしても、行動一般に関して欺かれないことによって〈色かたち〉を〔知覚するように〕認識手段なのである。」

gnas ma gyur pa'i phyir rnal 'byor pa gzuñ ba dañ 'dzin pa'i rnam par rtog pa ma spañs pa rnams kyis g'zan gyi sems śes pa yañ | tha sñad la mi slu ba ñid kyis gzugs la sogs pa mthoñ ba b'zin du tshad ma ñid yin no. (SS 68,9-13)

したがって、転依 (*āśrayaparāvṛtti*) という転換を体験し、所取・能取の構想分別を捨て去っているか否かに、仏智とヨーガ行者の認識の区別が認められていることがわかる。

さて、次に、ダルマキールティが想定する瞑想における認識の対象について見ておきたい。ダルマキールティは、概念を伴った認識が明瞭に顕現することはないとするが、不浄観における骨鎖 (*asthisāṅkalā*) など、実際には存在しない「真実でないもの」(*abhūta*) が瞑想された際に、その対象が概念を伴わず明瞭に顕現することはあり得ると述べている (PV 3.284)。

「したがって、真実なる対象であろうと、真実ではない対象であろうと、いずれかが瞑想される時、修習の完成において、それは、明瞭な概念を伴わない知を結果とする (=生み出す)。」

tasmād bhūtam abhūtaṃ vā yad yad evābhibhāvyaṭe /

bhāvanāpariṇiṣpattau tat sphuṭākālpadhīphalam //PV 3.285, PVin 1.31//

ただし、概念を伴わない、明瞭な認識であっても、「知覚」という正しい認識として認められるものは、その認識によって行動する者を欺かないものでなければならぬとされる点が、仏教論理学派の理解として特殊なものとなっている。

「そのうち、欺かないものが、先に説かれた実在 (=四聖諦) [を対象とするもの] のように、瞑想によってもたらされる知覚という認識手段である。他 [の認識] は迷乱である。」

tatra pramāṇaṃ saṃvādi yat prāññirñītavastuvat /

tadbhāvanājam pratyakṣam iṣṭam śeṣā upaplavāḥ //PV 3.286//

戸崎1979: 380も指摘するように、ダルマキールティは「欺かない」という規定を設けることによって、真実でないものを対象としたヨーガ行者の認識は、正しい認識手段としての知覚から除外している。ダルモッタラが、「認識手段によって見られた正しい対象」（NBT 67,3）と述べているのは、この点に関わるものと考えられよう。ただし、「認識手段によって見られた」とはいかなることを指すのか。その点については以下で、後代の議論を参照しつつ、考えてみたい。

3. 後代の論理学者による議論の精緻化

3.1. ドウルヴェーカミシュラ

ダルマキールティ以降、ヨーガ行者の知覚は、基本的にダルマキールティの説明が踏襲される。ただし、船山2000: 113-116が指摘するように、カマラシーラ (ca. 740-800 A.D.) が、ヨーガ行者の知覚は〈意に基づく知〉であると明確に述べていることは、ヨーガ行者の認識を考える上で重要である。本節では、まず、仏教論理学派の伝統の中でも、ヨーガ行者の実践が、伝統的な〈止〉と〈観〉の観点から捉え直そうとされることを見ておきたい。

ダルモッタラによる『論理の滴』注釈書に、ドウルヴェーカミシュラは複注を残しているが、そこでは、ヨーガ行者 (*yogin*) の語を説明して、以下のように述べられている。

「ヨーガ行者 (*yogin*) という語を語義解釈して [ダルモッタラは] 述べる。『ヨーガ』云々。三昧とは、精神集中（心が一つの対象をもつこと）である。（中略）¹⁷あるいはむしろ、『三昧』というのは比喩的表現 (*upalakṣaṇa*)¹⁸であるので、識別する能力を持つ智慧（洞察知 *prajñā*）も理解されるべきである。それ（ヨーガ）を持つ者、すなわち、常に平静を保ち、識別することに専心する者が、ヨーガ行者である。」

yogīśabdasya vyutpattim āha — yaga iti. samādhiś cittaikāgratā. ...

*yad vā samādhi-grahaṇasyopalakṣaṇatvāt prajñā ca vivekakarāṇasaktir
draṣṭavyā. sa yasyāsti, sa nityasamāhito vivekakarāṇatatparaś ca yogī.*
(DhPr 70,19–22)

ここでは、ヨーガ行者 (yogin) の特質として、ヨーガを三昧と解するだけでなく、識別知としての智慧 (prajñā) も読み込もうとしている。伝統的に、仏教における三昧は〈止〉と〈観〉からなるとされる。ドウルヴェーカミシュラは、三昧 (samādhi) と智慧 (prajñā) の語を使用しているものの、「常に平静を保つ」という〈止〉の実践と、対象を識別することに専念する〈観〉の実践を両立させるといふ、瞑想の二つの側面を読み込もうとしていると見做せよう¹⁹。

3.2. モークシャーカラグプタ

以上のドウルヴェーカミシュラの説明で、ヨーガ行者の実践に三昧と智慧の二つが読み込まれていることを見たが、仏教論理学派あるいはインド仏教最後期の論理学者モークシャーカラグプタ (1050–1202) の間に活躍、以下「モークシャーカラ」) もまた、『論理のことば』 (Tarkabhāṣā) において、ヨーガ行者の知覚を次のように定義する。

「そして、真実の対象を瞑想する昂揚の極限に生じるヨーガ行者の認識 [も知覚である]。ヨーガとは三昧であり、心がただ一つの対象をもつことを特徴とする。[また、] あらゆる実在の真実を識別する智慧 (洞察知) である。[そのような] ヨーガを持つものが、ヨーガ行者である。ヨーガ行者の認識、それは知覚である。」

*bhūtārthabhāvanāprakarṣaparyantaṃ yogijñānaṃ ceti. yogaḥ
samādhiḥ, cittaikāgratālakṣaṇaḥ. niḥśeṣavastutattvavivecikā prajñā.
yogo śyāstīti yogī. yogino yat jñānam, tat pratyakṣam.* (TBh 19,11–13)

最初の1文はダルマキールティからの引用であることは明らかなだが、ここで、実践の内容として、三昧 (samādhi) と同列に智慧 (prajñā) が置かれ、それは「すべての実在の真実を識別するもの」と説明され

ている²⁰。モークシャーカラによっても、ヨーガ行者の実践は、三昧と智慧のふたつの側面から成り立つものとして捉えられている。

「修習とは心に繰り返し何度も繰り返し構想すること (*samāropa*)」という説明 (TBh 19,14-15) に続けて、修習の対象が説明される。その説明を本稿でも参照したい。

「真実の対象とは、苦・集・滅・道と名づけられる四聖諦であり、五蘊を本質とし、瞬間的存在 (刹那滅)、空、無我、苦などのあり方で理解されるべきものである。『存在するものは瞬間的存在 (刹那滅) である』などの推論によって認識手段により正当化されたものが理解されるべきである。」

bhūtārthaś caturāryasatyam duḥkhasamudayanirodhamārgasañjñākam, pañcaskandhasvabhāvaṃ kṣaṇikaśūnyanirātmaḥkādīrūpatayā pratipattavyam. yat sat, tat kṣaṇikim ityādy anumānena pramāṇopapannam upagantavyamiti. (TBh 19,16-19)

ここで注目されるのは、認識手段によって正当化される内容が明示されている点である。すなわち、存在するものが瞬間的存在 (刹那滅) であると論証する「推論」が認識手段として考えられている。無我などを論証する推論も、同様に考えられよう。このように、モークシャーカラは、仏教論理学によって盛んに議論された推論が、ヨーガ行者の実践と密接に結びつくものとしている。推論や論証の営みは〈思所成の智慧〉に他ならず、〈思所成の智慧〉を修習することによって真実 (勝義) の認識手段が体得されると説いた、ダルマキールティの言明とも一致するものである (冒頭で引用した PVin 1 44,2-6 参照)²¹。おそらくこのモークシャーカラの説明は、仏教論理学派の思想家に取って広く受け入れられるものと考えられる。

さて、モークシャーカラはこの後、ヨーガ行者の認識について、5つの問題点を整理して提示しているので、簡単に見ておきたい。

- ① 修習は概念であり実在を対象としないのに、なぜ実在が明らかとなるのか (20,1-2)。

- ② 概念（分別）が、どのように無概念（無分別）となるのか（20,2-3）。
- ③ 瞬間的存在（刹那滅）である心が、どのように精神集中するのか（20,3）。
- ④ 瞬間的存在（刹那滅）である心に対し、何が区別をもたらすのか（20,3-4）。
- ⑤ 身体を持った者（＝ヨーガ行者）が、貪りなどを離れ解脱することができるのか（20,4）。
- ①については、概念は実在を対象とせずとも、実在を思い込む（*adhyasvayati*）のであり、修習に基づいて、実在が明らかになるという（20,5-6）。②については、概念知そのものが無概念になるのではなく、概念知が概念を離れた知を生み出すとされる。修習において、概念知から概念を離れた知が生じることは、経験（*anubhava*）によってわかるとされる（20,6-9）。③心は瞬間的存在であっても、（瞬間的に存在する）同類の対象を把握することが連続することで、精神集中が可能であるという（20,10-11）。さらに、④心は瞬間的であるからこそ、瞬間的存在の間で差異（*viśeṣa*）が生じると説明される（20,11-14）。最後に、⑤貪りなどの原因は身体ではなく、根源的無知（*avidyā*）であるので、身体を有していても解脱は可能とされる（20,15-21,7）。

ここで、概念知（無分別知）が概念を離れた知（無分別知）を生み出すという点は、モークシャーカラも〈意〉（*manas*）の働きとしてヨーガ行者の認識を考えていたことを窺わせるものである。ただし、そのような認識が生じることは、修習における経験によって知られるとしか説明されず、経験されることには反証はないとすら述べられる（TBh 20,9）。この点は、次節で考察することとしたい。

3.3. その他の文献

最後に、活躍した年代はモークシャーカラより早く、おそらく

ドゥルヴェーカミシュラと同年代と思われるが、ダルモータラの『論理の滴』註に対する『注解』(NBTT)の説明を参照しておきたい。興味深いことに、注解作者は、ヨーガ行者の知覚を常に〈意識〉(*manovijñāna*)と説明する。

「『というのも、それは明瞭な顕現をもつ』(NBTT 69,2) 云々によって、[ダルモータラは、] ヨーガ行者の意識 (*manovijñāna*) もまた、まさに明瞭な顕現を持つことによって、感覚器官の認識のように、概念化を離れたものであることを示している。」

tad dhi sphuṭābham ityādinā yogino manovijñānam api sphuṭābhatvād evendriyavijñānavan nirvikalpakaṃ darśayati. (NBTT 33,14-15)

また、ヨーガ行者の瞑想中の認識が、概念を伴った状態(有分別)から無概念(無分別)に転換することに対して、考察が深められている点は興味深い。注解作者は、以下のような反論を想定する。

「【反論】ちょうど、修習している意識は、〈表示主体(=言葉)・表示対象〉²²と結びついたものとして顕現するのと同様に、修習している間の[修習の]高まりの極限に生じた意識は、〈表示主体・表示対象〉が顕現しているのに、明瞭な顕現をもったものとなる。この場合、「これ(意識)は、明瞭な顕現をもつから、無概念(無分別)である」という理由(論証因)は、不確定である。」
nanu ca manovijñānaṃ bhāvyaṃ bhāvyaṃ vācyavācakaśrīṣṭam pratibhāsate yathā, tathaiiva bhāvyaṃ bhāvyaṃ prakarṣaparyantaṃ manovijñānaṃ vācyavācakapratibhāsi sphuṭābham bhavati. tadā sphuṭābhatvān nirvikalpako 'yam ity anaikāntiko hetur iti. (NBTT 34,2-5)

ここでの疑問は、モークシャーカラが問題とした、概念的な認識から無概念の認識が生じるのかという問題と本質的には同じである。それに対して、以下のように述べられる。

「以下のように考えられる。たとえ、意識が、〈表示主体・表示対象〉と結びつく顕現を持っていたとしても、明瞭な顕現をもつ状

態においては、そのような〈表示主体・表示対象〉という形を取る虚偽の形象 (*alīkākāra*) は消え去る。しかし、その〔意識の〕認識作用 (*vitti*) という性質は、本性的なものである。これゆえ、その同じ精神性 (*cit*) を本質とする認識が、明瞭なものとなるのであり、〈表示主体・表示対象〉の形象をもつものとしてではない。そのふたつ（表示主体と表示対象）は虚構されたものであるから。虚構されたものの把握が明瞭であることはないはずでだから、『明瞭な顕現をもつから』という理由は不確定ではない。」

evaṃ manyate — yady api manovijñānaṃ vācyavācakasamr̥ṣṭa-pratibhāsi, tathāpi sphuṭābhātvāvasthāyāṃ tad alīkākāraṃ vācyavācakarūpaṃ apaiti. vittirūpaṃ tu tasya nijam. atas tad eva cidrūpaṃ jñānaṃ sphuṭaṃ bhavati. na vācyavācakākāratayā. tayor āropitarūpatvāt. āropitarūpagrahaṇasphuṭatvam eva na syād iti nānaikāntikatvaṃ hetoḥ sphuṭābhātvād ity asya. (NBTT 34,6–10)

以上のように、瞑想に入ったヨーガ行者には、非真実のものである表示主体・表示対象の形象が消え去る瞬間が訪れる。その場合には、虚構された形象は消え去り、知の本性的な認識作用のみによって、意識の中で明瞭に対象を取られることが可能となる。この点を、〈ヨーガ行者の知覚〉と考えていることわかる。このような注解作者の説明は、言語哲学において論じられる概念知（分別知）の構造とも齟齬を生じることは無く、実践面としても有意味なものと言えるであろう。

4. おわりに

仏教論理学派の文献において、ヨーガ行者の認識は日常の経験世界（世俗）から真実の世界（勝義）に飛躍するものとして、一貫して考察の対象とされてきた。特にダルマキールティ以降、瞬間的存在性（刹那滅）や無我の論証といった仏教論理学の営みが、修習の対象を決定し、瞑想の実践という修行の場面と密接に関係するものとして捉えられていることは注目に値する。

これまで、仏教論理学派の役割は、仏教内外の仏教思想に対する誤解を取り除くという護教的な側面を指摘するものが多かったが、思索の営みと実践との密接な関連も、看過されてはならないだろう。

本稿で述べた、瞑想中の認識がいかにも有分別から無分別に転換するのかという点については、仏教論理学派の言語哲学や概念の考察とも齟齬のないものである。

注

- 1) 内明、声明、因明、医方明、工巧明であり、このうち内明は仏教学一般を指す。
- 2) ディグナーガの『因明正理門論』(*Hetumukha*) は漢訳 (大正 1628, 1629) として現存し、弟子のシャンカラスヴァーミンの入門書『因明入正理論』(*Nyāyapravēśā*) も漢訳 (大正 1630) として伝わり、日本においても研究された。
- 3) インドの論理学と西洋の形式論理学では論述方法に相違があるが、インド論理学の〈論証因〉は、定言三段論法での〈媒名辞〉に相当する。
- 4) 和訳および解釈にあたって、稲見 1989: 60 を参照し、益されるところが多かった。なお、『知識論決択』(第 1・2 章) は、2007 年にサンスクリット原典テキストが公刊されたが、稲見 1989: 70 (注 2) が示すように、当該箇所原文は、仏教内外の文献に引用されることにより、既に知られたものであった。このことは、ここでのダルマキールティの言明が、後代の思想家たちによって注目され、重視されたことを示すものと言える。
- 5) ヨーガ行者 (*yogin*) の「ヨーガ」(*yoga*) の漢訳は「瑜伽」である。ただし、「瑜伽行者」の原語としては、“*yogācāra*” または “*yogācārin*” の語が存在するため、本稿では「ヨーガ行者」とした。
- 6) 『知識論集成』は韻文と散文の注釈 (説明文) から構成されるが、シュタインケルナー教授は、散文の注釈部分は別個の著作として考えるべきではないと指摘する。Cf. PS 1: Introduction III, n. 1.
- 7) ディグナーガの「概念化」(*kalpanā*) の定義に対する様々な解釈の可能性については、Funayama 2005: 279–283 を参照されたい。
- 8) Cf. Hattori 1968: 83–85, n. 1.27.
- 9) 『知識論集成』第 5 章では、語の意味を問う哲学的意味論が展開される。
- 10) ここでは、眼病など感覚器官に問題のある場合や、素早い動きに錯覚が生じる場合などが考慮されている。Cf. NB 1.6.
- 11) カマラシーラなど後代の論師も、概念化の定義に関してディグナー

- ガとダルマキールティに理解の相違はないと解釈しているようである。Funayama 2005: 279–283 参照。
- 12) 船山2004: 373–374に和訳されている。「もし所取・能取の関係を伴って活動する認識は(すべて)分別であるとするならば、一切智者でない(=ブツダでない者=凡夫とヨーガ行者)の認識はすべてそのようなものであるから、無分別なものなど何も残らなくなってしまうであろう。」Cf. DhPr 47,22–24.
 - 13) Cf. Steinkellner 1978: 126.
 - 14) なお、仏教論理学派の論じる仏陀の全知者性の議論において、ガンジス川の砂の数などの全てを知るから全知者なのではなく、四聖諦などの重要な事柄を完全に知ることが全知者の条件であるとされる。この *upayuktasarvajña* の概念を巡っては、Steinkellner 1978: 125を参照されたい。
 - 15) 稲見1989が指摘するように、『知識論評釈』第2章の修道論は、ヨーガ行者の知覚の文脈で述べられる実践体系と基本的には一致する。第2章の議論については、稲見1989: 64–66にまとめられている。
 - 16) 後代、カマラシーラも同じ「分別の網を打ち破った」という形容詞を仏陀の認識に使用していることは興味深い。船山2004: 376参照。
 - 17) 中略部分では、ダルモータラのここでの説明は世間の常識に従ったものであり、『知識論決択』の注釈 (*Pramāṇaviniścayaṭīkā*) では別の議論をしたことが記録される。ただし、本稿の範囲を超えるため、機会があれば別の機会に取り上げたい。
 - 18) *upalakṣaṇa* は、一部で全体を表現する比喩的技法とされる。
 - 19) ただし、船山2004が指摘するような、「止」を無分別と解する説明は、仏教論理学の典籍ではなされないようである。
 - 20) なお、白崎顕成1977は、ジターリがモークシャーカラに影響を与えたことを指摘している。ジターリは、ヨーガ行者の知覚についてモークシャーカラほどの詳しい説明は与えていないものの、ヨーガ行者のヨーガを三昧 (*samādhi*) と智慧 (*prajñā*) から成ると明言している点を付言しておく。
 - 21) ダルマキールティは『知識論決択』で以下のように説明する。Cf. PVin 1 27,9–11: *yoginām api śrutamayena jñānenārthān grhītvā yukticitāmayena vyavasthāpya bhāvayatām tanniṣpattau yat spaṣṭāvabhāsi bhayādāv iva, tad avikalpakam avitathaviṣayaṃ pramāṇaṃ pratyakṣam*。「聴聞によって生じた(聞所成)知によって諸々の対象を把握し、論理と思考(思)とによって生じた[知]によって[対象を]設定し、修習しているヨーガ行者たちには、それ(修習)が完成した時点において、恐怖などにおけるように、明瞭な顕現をもつ[認識が生じる]。それは、概念を離れ、真実を対象とする、知覚という認識手段である。」

22) ダルモーツラは、ダルマキールティが概念化 (*kalpanā*) の定義 (NB 1.5) で述べた「言語表現と結びつく」(*abhilāpasamsarga*) という表現を説明して、「ひとつの認識において、表示対象の形象 (*abhidheyākāra*) が、表示主体 (= 言葉) の形象 (*abhidhānākāra*) を伴い、所取の形象 (*grāhyākāra*) として結びつく」と説明する (NB† 47,10-48,1)。当該箇所
の表現は、その説明を継承したものである。

一次文献

- TBh Tarkabhāṣā (Mokṣākaragupta): Ed. H. R. R. Iyengar, *Tarkabhāṣā and Vādashāna*, Mysore 1952 (2nd ed.).
- DhPr Dharmottarapradīpa (Durvekamiśra): Ed. D. Malvania, *Dharmottara-pradīpa: Being a sub-commentary on Dharmottara's Nyāyabinduṭīka, a commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu*, Patna 1955.
- NB Nyāyabindu (Dharmakīrti): see DhPr.
- NB† Nyāyabinduṭīkā (Dharmottara): see DhPr.
- NB†† Nyāyabinduṭīkāṭīppañī: Ed. Th. Stcherbatsky, *Nyāyabinduṭīkāṭīppañī: tolvovanie na sochīnenie darmottary*, Petrograd 1909 (Bibliotheca Buddhica 11).
- PV 1 Pramāṇavārttika (Dharmakīrti), chapter 1 (svārthānumāna): see PVSV.
- PV 2 Pramāṇavārttika (Dharmakīrti), chapter 2: Ed. Yūshō Miyasaka. “Pramāṇavārttika-Kārikā (Sanskrit and Tibetan).” *Acta Indologica* 2, 1971/72, 1-206 (PV2 = Pramāṇasiddhi).
- PV 3 Pramāṇavārttika (Dharmakīrti), chapter 3 (pratyakṣa): see 戸崎 1979.
- PVSV Pramāṇavārttikasvavṛtti (Dharmakīrti): Ed. R. Gnoli, *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti. The First Chapter with the Autocommentary*. Roma 1960 (Serie Orientale Roma 23).
- PVin 1 Pramāṇaviniścaya (Dharmakīrti), chapter 1: Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya. Chapters 1 and 2. Ed. E. Steinkellner. Beijing – Vienna 2007.
- PS(V) 1 Pramāṇasamuccaya(-vṛtti) (Dignāga), chapter 1: Ed. E. Steinkellner, *Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1. A hypothetical reconstruction of the Sanskrit text with the help of the two Tibetan translations on the basis of the hitherto known Sanskrit fragments and the linguistic materials gained from Jinendrabuddhi's Ṭīkā*. Vienna 2005 [http://ikga.oeaw.ac.at/Mat/dignaga_PS_1.pdf].
- SS Santānāntarasiddhi (Dharmakīrti): Ed. Th. Stcherbatsky. Petrograd 1916 (Bibliotheca Buddhica 19).
- 大正 大正新脩大藏經

参考文献

Funayama 2005

Toru Funayama, 'Perception, Conceptual Construction and Yogic Cognition: According to Kamalaśīla's Epistemology,' *Chung-Hwa Buddhist Journal* (中華佛學學報) 18, 273–297.

Hattori 1968

Masaaki Hattori, *Dignāga on perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*. Cambridge: Harvard University Press, 1968.

Steinkellner 1978

Ernst Steinkellner 'Yogische Erkenntnis als Problem im Buddhismus', in G. Oberhammer (ed.), *Transzendenzenerfahrung, Vollzugshorizont des Heils*, 121–134. Wien.

稲見 1989

稲見正浩「ダルマキールティにおける仏道」『日本佛教學會年報』54, 59–72.

桂 1983

桂紹隆「ダルマキールティ『他相続の存在論証』—和訳とシノプシス—」『広島大学文学部紀要』43, 102–122 (L).

桂 1994

桂紹隆「カルナカゴーミン作『量評釈第1章復注』和訳研究(1)」『広島大学文学部紀要』54, 22–40 (L).

白崎 1977

白崎顕成「Jitāri と Mokṣākara Gupta と Vidyākaraśānti」『印度学仏教学研究』26 (1), 93–99 (L).

戸崎 1979

戸崎宏正『仏教認識論の研究』上巻, 大東出版社, 1979.

船山 2000

船山徹「カマラシーラの直接知覚論における「意による認識」(mānasa)」『哲学研究』569, 105–132.

船山 2004

船山徹「瞑想の実践における分別知の意義—カマラシーラの場合—」『神子上恵生教授頌寿記念論集、インド哲学仏教思想論集』永田文昌堂, 363–386.

(平成27年度科学研究費補助金・若手研究(B)・課題番号26770021による研究成果の一部)