

## ディグナーガの知識論(完)

### 服部 正 明

#### 四

悟性的認識とは根源的に區別される直接知覚が、言詮されないものであることは既に述べたが、不可言詮というのみでは未だ此の知の構造そのものは説明されていない。グルマキールティは直接知覚の對象である獨自相を勝義的存在 (paramārtha-sat) となし、概念の所詮である一般相を世俗的存在 (saṃvṛti-sat) であると明言している。<sup>(1)</sup> 言詮することの出来ない對象そのものを、類化し、能詮の概念に對應する、所詮の相をもつものとして悟性的に認識するのは、知識に世俗的な實用性を與える爲であるから、概念乃至推理は世俗知であるということ、ディグナーガに於いても當然妥當する見解であると考えられる。事實彼は擬似知覚 (pratyakṣa-abhāsa) を説く個所に、世俗的存在に關する知 (saṃvṛti-sajijñāna) を擧げているが、これは、<sup>(2)</sup> 概念—有分別知覚に相當するものである。彼は世俗的存在に關する知について、「或る物の自體の上に別の物を附託 (adhyāropa) して、(その物を) その(附託された)ものであるという様に思惟をはたらかすのであるから(擬似知覚である)」と述べる。ジネンドラブッディの註釋によれば、<sup>(3)</sup> 之は語とその語の意味する對象との相關關係についての協約 (samketa) に基いて、或る對象の上に、それとは異つ

たものを附託して分別することである。即ち、語は對象との必然的關係をもたず、對象を假説するに過ぎないが、その假説の依所 (āśu) である色等を、色等そのものとして直接知覚するのになしに、色等の上に他のものを附託して、瓶等という語によつてそれを理解するのが、世俗的存在に關する知と云われるのである。瓶等の語によつて意味されるものは、實際には存在せず、ただ主觀的に構想されたものに過ぎないのであるが、ただ特定の語は特定の物を表わすという言語上の協約によつて、我々に瓶等の語に對應するものの理解が生ずる。瓶、布という様な日常的な語ばかりではなく、學說の場合も同様で、場所を異にする本來は別々の個物の上に運動 (kriyā) という概念を、多數の存在物の上に夫等に共通的に在ると考えられる有性 (sattā) を、多くの原子の集合の上に實體 (dravya) を、二つの物が中間に間隙なくあることの上に合 (sanyoga) という概念を構成し、これらの概念に對應するものとして、眞實の對象そのものとは異つたものを理解するのは、すべて世俗的存在に關する知なのである。

概念によつて把握されるものは、對象の一般相であるが、それが世俗的存在であるならば、之と根本的に區別される獨自相の直接知覚は、勝義の知でなければならぬであらう。唯識思想に於いて、勝義の眞理 (paramārtha-satya)、即ち圓成實性 (parinispanna-svabhāva) は、常に所取と能取 (grāhya-grāhaka) から離れることによつて證得されると説かれる。所取と能取とは、知識論的に云えば、概念の所詮である一般相と能詮の概念とに外ならない。そしてデイングナーガが直接知覚を思惟——概念化作用を離れたものと定義するのは、それが所詮・能詮、所取・能取を否定した勝義の知、無分別の知であることを示すと理解してよいであらう。無分別の知と有分別の知とは、ニヤーヤ學派が考へる様に、明晰性の度合の相異として、連續的な關係にあるのではない。兩者の間には否定がある。

然しここに無分別の知というのは、知覚作用そのものの完全な止息を意味するのではないことは云う迄もない。勝義の眞理に通達することによつて、眞實の實在の上に想像的に何物かを附託した世俗的な知識は否定されるが、感官や意識の機能は停止しない。中觀派に於いても唯識派に於いても、勝義的存在を、現象する緣起とは區別される本體で

あるとは考えない。無分別ということ、縁起に關する謬見を否定することで、此の否定によつて、縁起を超越する本體の直観があるのではなく、縁起そのものに關する正見が開かれるのである。依他起性(Paratantra-svabhāva)の上に虚妄に分別された所取と能取とを否定することによつて、圓成實性が證得され、圓成實性の證得によつて、依他起性の眞實の様相が理解されるといふ唯識三性説は、依他起性を軸として、知識の主體、行爲の主體が、世俗的な在り方から勝義的な在り方へと轉換することを明らかにしている。そして縁起に關する謬見を、或は虚妄なる所取と能取とを否定することが、縁起或は依他起性の實相を見ることであるならば、否定によつても感官や意識の機能は撥無されない。ただそれらは世俗的な知識を形成する因としてあるのではなく、日常性を轉換した清淨性に基いて作用することによつて、勝義の知を成り立たせるものとなる。意識と五種の感官との轉依によつて、對象をよく觀察する知(pratyavekṣaṅka-jñāna)と所作を完遂する知(kṛtyānuṣṭhāna-jñāna)とがあるといふことは、知識がただ否定せられるべき契機とのみ考えられることなく、肯定的に、法界を淨化する作用(dharma-dhāru-visuddhi)として理解されるべきであることを意味する。そして、勝義の知も知である限り、そこには知るものと知られるものとの兩契機がなければならぬ。初めに述べた様に、勝義的には主觀と對象として顯現する識もないといふ、無相唯識派の學説は、この様に作用する清淨な知識を論理的に根據づけないが、有相唯識派は、勝義的にも對象的契機と主觀的契機とをもつて顯現する識のあることを主張し、清淨な知識の成立する基盤をそこに置いている。云う迄もなく、對象と主觀とが夫々の存在性をもつものとして固定化されたときには、即ち知識が對象を不變の概念に對應する實體性をもつ存在者として、概念を以て把えるときには、その知識は眞實ならざる想像的附託の所産として否定される。實體性は、謬見、或は一步進めて云えば、不斷の變化を効用性の立場から自己同一的なものと解釋する執着に基いて想定されたものに過ぎないのである。ディグナーガは無分別の直接知覺に感官の知覺、意(mānas)による直接知覺、瑜伽行者の知覺、思惟の内的知覺の四種を數えているが、それらは、思惟を離れることが知覺作用の止息を意味するのではない

ことを示し、同時にまた直接知覚が概念化への過程としての感性的直観と異なるものであることをも示している。<sup>(4)</sup>

四種の直接知覚を説明するのに先立つてディグナーガは、「眼識の完全な者は、青を識知する (milam vijānati) が、然し『(これは) 青である』という様に (認識する milam iṅ vijānati) のではない。存在物について、存在物 (それ自體) を表象する者 (artha-sañjīn) であるが、然し存在物について、法 [個々の存在物を包括する一般者] を表象する者 (dharma-sañjīn) ではない」というアビダルマの文を引用している。<sup>(5)</sup> 右の文は『俱舍論』Abhidharma-kośa のものではないが、然しディグナーガがその要文抜粹を製作している『俱舍論』によれば、「これは青である」という認識に伴われない純然たる青の識知は、意識に相應する計度 (abhinirūpana) と隨念 (anusmaraṇa) とを離れた自性分別 (svabhāva-vikalpa) に外ならぬ。この自性分別は、対象について審慮 (upanidhāna) し決度 (samīrṇa) する能力をもたず、たが対象を觀照 (alocana) するのみの感性的直観であつて、意識作用の加つた計度・隨念の兩分別に對比して、無分別と云われるのである。<sup>(6)</sup> 然し此のアビダルマの文は、右の様なアビダルマに於ける無分別知をあらわす爲に引用されたのではない。青を青たらしめている法を表象することなしに、青の直接知覚があることの證據として引用されたに過ぎないのである。ディグナーガに於ける青の識知は認識の素材としての感性的直観ではなく、却つて審慮と決度とをもつた分別の知—概念よりも一層明晰判明なものなのである。

ダルモッタラ Dharmottara (ca. 730-800 法上) が『論理學小篇註釋』Nyāya-bindu-tīkā の中に、言詮に結合する可能性をもつた思惟する識 (vikalpa-vijñāna) は、対象に直接しないから、表象に確定性がなから (anīyata-pratibhāsa) のに比して、感官の知は現前の対象を把握するのであるから、確定せる表象 (nīyata-pratibhāsa) をもちと述べて、<sup>(7)</sup> またカマラシーラが、現在の知覚を過去の經驗に結びつけて構成された知覚は不明瞭であるのに比して、現前にある物そのものの直接知覚は明瞭 (sphuṭa, spṣṭa) であると述べているのは、<sup>(8)</sup> 直接知覚が無分別と云われるにも拘らず、分別よりも一層判明な知であることを明らかにしているのである。カマラシーラはまた次の様にも述べている。<sup>(9)</sup> 「直接知

覺は思惟を離れたものではあるが、同類・異類のものから區別された (sajātya-vijātya-vyāvṛita) 青等の對象を、それと同じ相の表象を生ずることによつて確認して (paricchindat) 生ずるのである。そしてそれは、決定した形として確立された事物 (niryata-rūpa-vyavasthita-vastu) を把えるものであるから、且つ、(同類・) 異類のものとは區別された事物の相に一致するものであるから、正にその事物について、『これは青である』『これは花房ではない』などという肯定 (vidhi)・否定 (pratisedha) (の判断) を生ぜしめる。これら兩種の判断は、間接的に (paramparayena) 事物に關係するのであるから、(世俗的には) 整合性をもっているけれども、<sup>(10)</sup> (絶對的な意では) 正知たるものとは認められない。』即ち直接知覺は確定性をもたない直観のではなく、對象を、同類の他のものからも異類のものからも區別された、決定した形をもつものとして確認する明晰な知なのである。ただ此の直接知覺の内容を、語に結合して判断を構成するときには、思惟の抽象作用によつて對象への直接性は失われるから、知はもはや對象の相に一致せず、對象を世俗的な効用性の立場から解釋したものとなるのである。

ところでディグナーガによれば、此の様に明瞭性、確定性をもつた知は、外的な存在物の知覺ではあり得ない。『知識論集成』の中に、彼はヴァスバンドウの『論軌』Vāda-vidhi に於ける「かの對象から生ぜられた知が直接知覺である」(tato 'rthād vijñānam pratyakṣam) という直接知覺の定義を批判しているが、<sup>(11)</sup> その際、對象を外的存在物と考えれば、この定義が不合理なることを指摘する。外的存在物に知象表象と一致する相のあることを認めようとすれば、その様な存在物は原子の複合體、従つて實在性をもたぬ世俗的存在であつて、「それから」(atas) 表象が生ずるとは言えず、また、存在物に何物かを生ぜしめる能力をもつ實體性を認めようとすれば、その様な存在物は單一體としての原子で、表象として現れている瓶等とは相を異にするものとなる。ディグナーガは言う。「(或る相を以て知覺表象上に) 顯現するものは、それ〔外的存在物としての對象〕から (tasmat = atas) (生ぜられた) ではない。何となれば、五(種感官の聚り pañcaka = pañca-vijñāna-kāya) は(原子の) 積集を對象とする(が、積集

は世俗的存在に外ならず、實在ではない)から(表象を生ずる能力をもち得ないの)である。(また)或るものから(知覚が生ずるとき)そのものは勝義(的)的存在、即ち實體としての原子)である。(従つてそれは知覚表象上に現われないので)それについては標示出来ない。<sup>(12)</sup>この點についてディグナーガは『認識の對象の考察』の中にも三種の説を擧げて詳論している。知覚表象を生ぜしめる様な外的な對象が何らか存在するとすれば、それは單一體としての原子であるか、原子の複合體であるかの何れかと考えられなければならない。先づ、外的な存在物が單一體としての原子であるとすれば、知覚表象の上とその様な微細なものは現れないから、それが對象であるということは出来ない。次に、存在物は原子の複合體であるとすれば、認識者にとつて、たしかにその存在物に相似した知覚表象が生ぜられるが、然しその表象は、實は存在物の直接的模寫ではなく、複合體の構成部分である一々の單體の直觀を素材として、主觀が能動的に複合性を思惟した結果生ぜられたものに外ならないのである。この様に思惟によつて想定されたものは、實在性をもたぬものであるから、そのものには表象を生ぜしめる能力はない。更に第三に、複合性は主觀的に思惟されたものではなく、存在物自體に屬するという主張が言及される。即ち、原子が結合して瓶、鉢等の龐大な實體として存在し、その實體が知覚表象を生ぜしめる能力をもつというのであるが、此の説もまたディグナーガに批判される。複合體の分割の極限である實體としての原子は、すべて質量を等しくするから、瓶、鉢という様な差別は原子には存し得ない。差別は原子の結合の仕方によつて、従つて世俗的な假象としてあるに過ぎない。そして若し瓶等が實體として存在するのならば、それら實體は構成部分とは無關係に、それ自體として自己同一性を保持している筈であるのに、實際には瓶等は、構成部分である原子が一つ一つ排除されれば崩壊するのであるから、實體ではない。結局瓶等は、世俗的存在、思惟によつて把えられたものに外ならないのである。

概ね右の様な考察に基いて、ディグナーガは、知覚表象が外的存在物の具有する相の受容であるという見解を斥ける。そして唯識の立場に於いてこそ、知覚表象と對象の相との一致、知覚の確定性が正しく根拠づけられると述べる

のである。唯識とは識のみで對象が實在しないということであるが、識とは單に主觀的なものではない。對象と主觀とを夫々實在するかの如く考ふる所取・能取の執着を否定することによつて開示される、知られるものと知るものと未分の知覺現象そのものが識なのである。この様なものとしての識の上に、知られる側面と知る側面、即ち對象としての顯現 (artha-ābhāsa) と主觀としての顯現 (sva-ābhāsa) とを考へることが出来る。例えば青の知覺があるとき、その知覺現象は、知られている青と青を識知する作用との兩側面をもつてゐる。この兩側面を夫々固定化して、互に他に無關係に存在し得るものと考へるのは、現象それ自體を破壊する獨斷に過ぎない。この識の上の知られる側面こそが認識の對象たる充分條件を具へてゐるものであり、そして識知する作用の能力こそが一般に感官と云はれてゐるものに外ならないとディグナーガは云う。<sup>(13)</sup> 直接知覺の明瞭性、確定性は、この識に於ける兩側面の相關關係、即ち識の自己認識ということによつて根據づけられるのである。

對象が外的存在物である場合、その存在物の具有する相の直接的受容と考へられてゐる知覺表象も、ディグナーガの考察によれば、實は思惟によつて媒介されてゐるのであるが、此の點は暫く措いて、實在論者の立場に立つとき、表象と對象と相との一致が、即ち知覺の確實性が、更めて吟味されなければならない。對象の相が正しく表象されてゐるか否かは、知覺そのものによつては知ることが出来ない。例えば石灰を砂糖と見錯つた場合、石灰を正しく表象してゐない知覺に誤謬があるわけであるが、<sup>(14)</sup> 知覺そのものはこの錯りを知ることが出来ない。知覺表象が外的存在物の相に關して正しいか錯つてゐるかを決定する基準は、その知覺に基いた行爲が、實際に對象の持つてゐる効用の能力 (artha-kriyā-samartha, -śama) に矛盾しないか否かという事である。石灰に於ける砂糖の知覺が誤謬であることは、その知覺に基いた舐めるといふ行爲によつて、砂糖の實際にもつてゐる効用性―甘い感覺を生ぜしめる能力が、いまの對象にはないことに氣づいたときにはじめて知られる。經量部の立場に立つて著されたダルマキールティの『論理學小篇』の冒頭に、「すべて人間の目的の成就 (puruṣa-artha-siddhi) は正しい知識に先行される (samya-

「jñāna-pūrvika」と述べられているが、知識が外的な対象によつて生ぜられるときには、知識の確實性は、その知識に基く行為が人間の目的を成就するか否かによつて定められることになる。此の決定以前には、正知 (prama) であるか邪知 (aprama) であるかを區別する基準はない。マダーヴァ Mādhava (十四世紀頃) は『全哲學綱要』Sarva-darsana-saṅgraha の中に、知識の確實性に關する諸學派の説を二偈にまとめているが、そこに、「知識はそれ自體としては (svataḥ) 不確實なもので、確實性は他の要素によつて (parataḥ) 知られる」というのが佛教徒の説であると紹介されている。<sup>(15)</sup> 『全哲學綱要』に於いて、佛教徒の思想は主としてダルマキールティの學說によつて代表せしめられているが、此の知識の確實性に關する説も『論理學小篇』に見られる彼の思想と解することが出来る。知識はその確實性を、「人間の目的成就」という經驗に照合して始めて確立することが出来るのであつて、それまでは不確實なものと考えられるのである。<sup>(16)</sup>

唯識思想を基盤とするディグナーガの直接知覺には、此の様な不確實性はない。直接知覺は對象を他の物から切り離された獨自相として確認 (pariccheda) (pari + chid, to separate) するが、その際、對象とそれを確認する作用とは、識に於ける對象的契機と主觀的契機と考えられるから、確認は識の自己認識であり、それ自體として完結性をもっている。後に詳論する様に、確認作用の結果としての知覺と、確認される對象の相とは、同一の知覺現象に於ける異つた側面なのであるから、兩者の一致を更めて吟味する必要はないのである。此の、それ自體に於いて確立されている直接知覺の確實性を覆障するものは、主觀と對象とを實體觀する執着を根源としている思惟である。ディグナーガは誤謬の原因を、思惟機能である意 (manas) に歸せしめる。思惟による覆障を除去すれば、そこに明瞭な、確定性をもつた直接知覺が得られているのである。ウディョータカラは「對象それ自體の相に一致し、確定性をもつ (paricchedaka) 自己認識 (ātmasaṅvedya)」という語によつて、ディグナーガの直接知覺を表現している。<sup>(17)</sup> 此の語がそのままディグナーガ自身のものであるか否かはいま確言し得ないが、そこには、右に説明して來た彼の直接知覺

説に於ける、最も重要な契機が端的に述べられているのである。

「直接知覚は思惟を離れたものである」というディグナーガの定義は、以上考察して來た様に、思惟の否定によつて、所詮・能詮、所取・能取を離れた勝義の知、即ち唯識の現證に到ることを明らかにしていると解せられる。ダルマキールティの『論理學小篇』に於ける直接知覚の定義には、「思惟を離れたもの」という外に、「錯りのないもの」(abhrānta)という規定辭が附け加えられ、之によつて、直接知覚が對象のもつ効用の能力に矛盾しないものでなければならぬことが意味されている。<sup>(18)</sup>之は明らかに、註釋者の解する様に、對象を外的存在物となす經量部の思想に立脚した定義で、<sup>(19)</sup>唯識思想を基底とするディグナーガの直接知覚説に於いては、「錯りのないもの」という規定辭は不要である。ニャーヤ學派の知覚の定義を批判する際に、ディグナーガは、「感官と對象(との接觸に)よつて生じた知には、『言詮わし得ること』(『錯りがあること』)等はありません(から、ニャーヤ學派が『言詮わし得ない』『錯りがない』等の規定辭を、知覚の定義の中に述べているのは、不必要なことである)<sup>(20)</sup>」と言ひ、また、感官による直接知覚が思惟を離れたものである事を説明した後に、「他の者の見解によれば、ここに、『錯りが無い』等の) 定辭があるが、然し『思惟を離れたもの』というだけで、すべて(を盡くしている)である<sup>(21)</sup>」と明言している。唯識説に於いては、識の二種の顯現が錯亂の因(bhānti-nimitta)であり、所取・能取の執着、即ち知識論的に言へば、思惟が錯亂(bhānti)である。<sup>(22)</sup>思惟を離れることによつて錯亂は否定され、確定性をもつた唯識の現證があるのであるから、「思惟を離れたもの」という以外に、殊更に「錯りがない」という語を、直接知覚の定義の中に加える必要は認められないのである。

(一) *PV*, III, k. 3 : artha-kriyā-samartham yat tad atra paramārtha-sat / anyat sanhṛit-sat proktaṁtī sva-sāmānya-lakṣaṇe //

(二) *PS*, I, k. 7c-d - k. 8a-b = *VA*, P. 332, <sup>96</sup> *TSP*, ad. k. 1324 : bhānti-sanhṛit-saj-jñānam anumāna-anūnikam / smārābhilāṣaṁ ceti pratyakṣa-ābhāsaṁ sataimam //

- (3) 以下は *PSVT*, 27b, 3 以下。荷葉堅正「勝主覺による似現量解釋について」(山口博士遺曆記念印度學佛教學論叢) 二〇—二一頁参照。同氏が此所のシネンドラブッディの註釋の文中に、俱分の思想が認められると述べているのは、*Idan-pa* = *sanyoga* (或は *samavāya*) の讀み誤りであらう。普通は *sanyoga* = *phra-d-pa*, *samavāya* = *phu-ba* である。
- (4) 四種の直接知覺は次の様に説かれる。

(1) 感官による直接知覺……「若しそれ(直接知覺)が全く思惟をしないならば、『五識聚は(原子の)積集を對象とする』(*sañcīta-ārambanāḥ pañca-vijñāna-kāyāḥ*) という此のことは如何にしてであるのか。(感官の對象は單一の原子であるから、積集は個々の原子の知覺を綜合する思惟によつて認識される筈である。従つて、直接知覺が思惟を離れ、而も原子の積集を對象とするというのには不合理ではないか。) また『俱舍論』に『これら〔五識聚〕は(外)處〔原子の積集なる對象〕の自相(*āyatana-svalaksāna*) によつては自相を對象とするが、實體〔單一の原子〕の自相(*dravya-svalaksāna*) によつてはそうでなく』(大正 二十九卷三頁上九—一行 *Abhidharmakośa-vākyā*, Ed. by Wogihara, p. 26,10-16) と述べられているが、それは如何にしてであるか。『そ』〔俱舍論〕では、(知覺は)多數(の原子の積集)である對象によつて生ぜられるのであるから、自らの對象に關して、總體(*sāmānya*)を對象とする。』(*PS*, 1, 4c-d = *VPM*, p. 176, 14, p. 279,10) (知覺は)多數の實體〔原子〕によつて生ぜられるのであるから、それは自らの(知覺する對象である外)處に關して、(直接的に)總體を對境とすると言ふのである。然し(その際)、別々のものとして多數存在する實體 || 原子を個別的に知覺して、それらの上に不可分離性を思惟することによつて(總體を構想するの)ではない。(従つて、直接知覺は思惟を離れているという定義は、アピタルマの文と矛盾しない。然し本論の作者は、アピタルマとは見解を異にする。作者自身の説を)述べると、『多くの性質ある主體〔原子の積集〕は感官によつては全く認識されない。自己認識されるものであり、説明され得ない色が感官の對境である』(*PS*, 1, 5 = *V4*, p. 296, 3) かへつともかく、五種の感官によつて生じた直接知覺は思惟が無いのである。……」

(2) 意の知覺……『きた意 (*manas*) が、對象の知覺 (*artha-samvitū*) と貪欲等の内的知覺 (*rāga-ādi-svasamvitū*) は思惟がない。』(*PS*, 1, 6a-b = *VPM*, p. 191, 14, p. 303, 23) 意もまた、色等の對象を得しつて直接經驗 (*anubhava*) の相を以て生ずるものは、思惟がないのである。また貪欲、瞋恚、愚癡、樂、苦等は、感官に關係のないものであるから、内的な直接知覺である。

(3) ヨーガ行者の直接知覺……「同様に、『ヨーガ行者が師の教示のまじらぬ對象(そのもの)のみを見る(のも)、思惟を離れているから直接知覺である。』」(*PS*, 1, 6c-d = *VPM*, p. 191) ヨーガ行者が聖言に基く思惟を混えずに、對象のみを觀察する



- kyi dmigs = *citta-ālambam*……と讀んでゐる。キイグナーガは此の個處でウアスバンドウの定義 *tao'rtshad vijñānam pratyakṣam* に於ける *taas* (= *tasmat*) の意味を検討してゐるのであつて、前後の連關から筆者は (K) に従う。(V) は此所の論旨を捉えがたい。従つて、梵文の *citta* は *citta* (= *kanīca*) と訂正すべきであらう。宮坂氏が (V) と一致する譯をほつて「sa」を記憶と解するのは、誤りである。
- (13) *Ālambana-pariṣā*, k. 6a-b, k. 7c-d.
- (14) デイブナーガは感官の直接知覺に誤譯のあることを認めず、誤譯は意 (*manas*) にあるものであらうと見解を述べる。拙稿 *Fragments of PS*, Frag. 2 参照。
- (15) *Sarva-darśana-saṅgraha*, Govt. Oriental Ser., Poona, p. 279: *pramāṇāpramāṇatv*……*saugatās caramani svataḥ*, *pradhānam parataḥ*…… cp. *Tarkasam*, p. 351.
- (16) Cp. S. C. Chatterjee, *The Nyāya Theory of Knowledge*, p. 91.
- (17) *NY*, p. 41.20-22: *yat kila na nāmnā'bhidyate na ca jāty-ādibhir vyapadyate visaya-svarūpānuvidhāvī paricchedakam ātma-saṁvedyaṇi tat pratyakṣam iti*. cp. *DP*, p. 42.
- (18) 此の規定辭に關するダルモッタラ、ウイニータデーウア等の相互に異なる解釋とその意味とについては、拙稿「佛敎論理學派の現量說に關する一考察」(印度學佛敎學研究第二卷第一號一二三—一二四頁) 参照。
- (19) Cp. *NBT-īppanī*, p. 19, 10-11: *bāhya-nayena Sautrāntika-matānusāreṇyācāryeṇa lakṣaṇam kṛtam*…… *DP*, p. 44, 19: *na Yogācāra-naye lakṣaṇam idam, kiṁtu Sautrāntika-naya eva*. *PV* に於ける直接知覺の定義には、此の語が附加されておらず (cp. *PV*, III, k. 123) フラミシトナーカラツプタは *kāpanāp-podhā* 以外の規定辭を不要とするデイブナーガの文を引いて *PV* に註釋してゐる。 cp. *VA*, p. 278, 18.
- (20) 拙稿 *Fragments of PS*, Frag. 1
- (21) *PSV*, (K) 95a, 5-6 = *VA*, 252, 24, 335, 15: *viśeṣaṇam lakṣaṇe para-matāpekṣam, sarve tv avikalpiṭā eva*. cp. *PSV* 7, 24b, 3.
- (22) 拙稿「唯識に於ける根據の問題」(哲學研究第四〇八號) 五八一—五九頁参照。

## 五

ディグナーガに於ける直接知覚が、唯識思想を基調とするものであることを、前章に於いて考察して來たのであるが、その事は、知識根據(pramāṇa 量)と對象(prameya 所量)と結果としての知識(pramiti = pramāṇa-phala 量果)との三者は別々のものではない、という彼の主張の上に、一層明確に示されている。

分析的に考えれば、直観に於いても概念に於いても、知識の過程と結果とを區別することが出来る。感性的直感の場合には、感覺器官が對象に觸發されるという過程があり、概念の場合には、直観内容を素材として思惟機能が作用するという過程がある。知識根據とは、pramāṇa = pra-vṛta-tana = pramā-karāṇa という語源解釋が示す様に、<sup>(1)</sup>「正しい知識を得るための作具」であり、知識を結果せしめるところの過程である。従つて知識根據は、それによつて結果される知識とは別個のものと考えられるのである。ヴァーツァヤナは、知識根據によつて對象を認識する際には、四つの要素がそこに在ると述べている。即ち、知識作用の主體(pramātr 量者)と、主體が對象を知る手段である知識根據と、知られる對象と、結果される知とである。<sup>(2)</sup>之等四種の要素の區別は、ニャーヤ學派のみではなく、他の諸學派も等しく認めている。此の區別の上に立つて、ヴァーツァヤナは、知覚を次の様に説明する。<sup>(3)</sup>「個々の感官の、夫々の對象に對する作用(virtu)が知覚である。作用は、(感官と對象との)接觸であるか、或は、知であるかである。(作用が)接觸である場合には知が結果であり、(作用が)知である場合には、捨・取・無關心の心作用(buddhi)が結果である。」

知識の過程或は作具と結果としての知識との間の區別をディグナーガは否認するが、此の問題を彼はニャーヤ學派による知覚の定義を批判する際に詳論している。その内容は概ね次の様なものである。<sup>(4)</sup>

ディグナーガは先づニャーヤ經の知覚の定義の中にある「決定性をもつ」(vyavasāya-ānaka)という語を取り上

げ、この決定性が知覚過程に於いてあるのか、結果に於いてあるのかを吟味する。若し知覚過程に決定性があるならば、既に対象が決定性を以て知覚されている以上、之とは別な結果はあり得ない。また、若し決定性は結果に存する性質であるとしても、抑々決定性をもつ知覚—有分別知覚とは、個物を普遍によつて限定されたものとして知るところであるから、普遍を把握することの出来ない知覚作用の結果として、この様な知のあることは考えられないのである。「決定性」をもつか否かという點に、知覚過程と結果との區別を認めようとする見解は、此の様にして斥けられる。

次に知覚作用に於ける作具 (kāraṇa) 即ち原因と、結果とを、夫々、限定するもの (visēṣaṇa) と限定されるもの (visēṣa) の知覚であるとなして、兩者の區別を立てようとする説が論駁される。例えば個々の瓶を限定するものである瓶性、即ち、普通の知覚が作具であり、瓶性によつて限定された瓶の知覚が結果であるというのが、論駁の対象となる考である。ディグナーガは之に對して、此の様に作具となる知覚と、結果としての知覚とが対象を異にするという主張は、恰もカディラ樹を目がけて振り下した斧が、結果としてはパラシヤ樹を切つていると云うのと同じ様に、理に合わないと言うのである。

此の場合、個別を限定するものの知覚は、個物の知覚を生ずる原因 (kāraṇa) であるから、兩者の間には作具と結果という關係が成立つと考えるとすれば、個物と格關係にあるすべての物、例えば瓶の有する普遍—瓶性のみでなく、瓶の置かれている場所、瓶を構成する要素、瓶の使用目的等もすべて具體的な個物の知覚に對して或る意味では原因であると考えられるから、これらすべての原因についても同じ事が云われなければならないという過失を招くことになる、とディグナーガは云う。そして更に、個物を限定する普通の知覚は、個物に關係するその他のものの知覚を含んで居り、その意味で結果に最も直接的であり、作具である、という見解をも彼は斥けている。例えば薄明の中で、牛らしい特性、即ち牛を限定する要素を認めても、此の対象を牛と決定する充分条件にはならない様に、個物を限定するものの知覚は、必ずしも限定された個物に關する有分別知覚を結果させるものではないからである。

ディグナーは此の難點を補正しようとする次の様な救釋を豫想する。右の例に於いて、薄明の中の對象を牛と決定することは出来ないにしても、牛らしいものの知覺があることは否定出来ないから、その限りでは結果があると云うことが出来る。換言すれば、知覺表象の上にあらわれた限りのものが對象と見做されるべきなのであつて、知覺を離れた存在物それ自體を、對象として限定する必要はない。此の様に、知覺表象がそのまま知られるべき對象であると考えれば、限定するものに關する知覺がある限り、對象は限定されたものとして明らかに知覺されていることになるから、限定するものの知覺が結果を生じないという先述の過難は、たしかにまぬがれることが出来る。然しこの見解を支持すれば、ニヤーヤ學派の定説そのものを覆へすことになるであらう。知覺の對象は外的な存在物であると主張しながら、他方、それが表象であることを認めるといふ矛盾に陥るからである。

知覺の作具と知覺される對象とが同一であるといふ事を、ニヤーヤ學派が容認し得るのは、ヨーガを實踐する者がヨーガ三昧によつて生じた我 (ātman)・意 (manas) の特殊な結合によつて、「我はある」と直觀する場合である<sup>(5)</sup>。その時にはたしかに同一の我が、知覺の作具でもあり對象でもある。然しこの特殊な體驗を例にとつて、一般的な知覺の原理を説明するのは妥當でないばかりでなく、そこには作具たる限定するものに關する知覺と、結果たる限定された存在物の知覺といふ兩者の區別は無いことになる。此の例は、對象を外的存在物と考え、知覺の作具と結果との區別を認めるニヤーヤ學派の學説を根據づけるよりも、ジネンドラブッディの註釋にも明らかな様に、却つて、對象の確認即ち結果としての知覺を、知の自己認識と考える唯識説の立場を説明するものであろう。そして唯識説に於いては、右の様なヨーガ行者の自己認識は、すべて構造を同じくする直接知覺の一種なのであつて、ニヤーヤ學派の場合の様に、一般の知覺と原理的に異なるものではないのである<sup>(7)</sup>。

最後に、感官と對象の接觸によつて生じた知が作具であり、此の知によつて、恰も燈火によつて闇が除かれる様に、無知、疑惑等が除かれた状態が結果であるといふ説が批判される。日常の經驗によつても明らかな様に、或る對象を

知ろうとするに當つて、心をそれに向けただけで其の對象が正しく知覺され、別段無知等に基く先入見を排除する必要のない場合が多い。また、無知等が排除されたということは、無知等が存在しないという意味であるから、右の見解は、存在しないものが知覺作用の結果であるという不合理な結論へと導かれる。燈火の照明作用にしても、ただ關を除くことを結果するのみではなく、瓶等の存在物を明瞭にするという積極的な結果をもたらすのである。<sup>(8)</sup>同様に、知覺の結果も、無知、疑惑等の除去という點にはなく、對象の確認にその本質があると考えられなければならない。ニャーヤ學派の知覺の定義を批判するに際して、ディグナーガは、同派の認める知識に於ける作具と結果の區別を、右の様にあらゆる視點から検討し、その不合理を指摘しているのである。知識の作具即ち知識根據と結果たる知識との關係に關するディグナーガの見解は、次の一節に明示されている。

(知識作用の) 結果は、(對象の確認と) 同點ではまさしく結果であるが、作用を伴うもの (savvāpāra) と理解されるから、(同時に) 知識根據である (PS, I, 8c-d)

茲に(我々の見解によれば)、外界(實在論者の主張)の如くに、知識根據から異つたものである結果があるのではない。かの結果となつた知(は、對象の確認という限りに於いては結果であるが、然しその知)こそが對象の相をもつて生じているのであるから、(對象を確認する) 作用を伴っているものと理解される。そのことによつて、(此の結果である知が) 知識根據たるものと假説 (upacāra) されるのである (PSV, 95b,c7)。

知識根據 (pramāṇa) は前述の様に正しい知識の作具 (pramāṇa-kāraṇa) であるが、此處で kāraṇa の意味内容が検討されなければならない。kāraṇa の定義としてパーニニは「最上の有効因が kāraṇa である」(sādhakatamaṇi kāraṇam, I, iv, 24) と定義している。この定義を採用している後代のケーシャヴァミシュラ Kṣavamiśra (十三世紀頃) は、「最上の有効因」を優勢な有効因 (auśayitān sādhakam)、『すぐれた原因 (prakṣiptān kāraṇam)』と説明している。<sup>(9)</sup>それは或る結果に對してはたらく多くの原因の中で、結果に最も直接的な作用をもつものを意味する。例えば木材の切斷という結果に對しては、斧を振り下す人は勿論、木材をそこへ運んだ馬や車、或は斧の材料、鍛冶

工等々無限の原因が考えられるが、直接に切斷の作用をもつものは斧であるから、此の場合には斧が *karana* であると理解される。ヴァーツァーヤナは *karana* に殊更嚴密な定義を與えてはいないが、パーニニに則つた解釋はウディョータカラに於いて見出される。即ち彼は、對象の認識が効果的 (*arthavat*) であるためには、知識根據、主體、對象、結果の四要素の中、何れか一つでも缺けてはならないというヴァーツァーヤナの文を評釋するのに、「何れか一つ」(*anyatama*) と云うのは「最上の有効因」(*sādhakatama*) のことであると述べて、四要素の中で知識根據に優位を置いている。<sup>(11)</sup> それこそが對象の認識という結果に對して、「最上の有効因」に外ならないからである。

後世の解釋によれば、古典ニャーヤ學派 (*pācīna-naiyāyika*) は「作用を有していて、他と共通でない原因」(*vyāpāra-vad asādhāraṇam karāṇam*) を *karana* となし、之に對して新ニャーヤ學派 (*navīna-naiyāyika*) は「結果との結合と云ふことによつて限定された原因」(*phalāyoga-vyavacchinam karāṇam*) を *karana* となすと云はれる。<sup>(12)</sup> ヴァーツァーヤナも、感官と對象との接觸によつて生じた知が知覺である、という經の定義に對して、之は知覺のみに獨特の、他の知識根據の場合とは異つた原因 (*visiṣṭa-kāraṇa*) を述べているのであると註し、我 (*āman*)・意 (*manas*) の接觸は推理などの場合にも共通する原因であるから、知覺の定義の中には述べられていない、と解釋している。<sup>(13)</sup> 此の點から、「他と共通でない原因」ということが、彼に在つても *karana* の意味内容と考えられたと解してよい。「作用を有する」という語は、單に結果を生ずる可能性のあるものではなく、實際に作用しているものでなければ *karana* たり得ないことを意味する。例えば木の切斷という結果に對して、斧は *karana* であるけれども、使われずに小屋に藏つてある斧、即ち作用をもつていない斧は *karana* ではない。斯くして古典派の解釋によれば、知覺の *karana* は感官であり、その對象との接觸が作用 (*vyāpāra*) であるということになる。ニャーヤ・ヴァーイシニョシカに屬するケーシャヴァミシュラの解釋も、之と異つたものではない。

然し新ニャーヤ學派は此の定義を採用しない。「作用を有する一ものは實體 (*dravya*) でなければならぬが、實

際に結果に對して最も直接的なものは、作用が内屬している實體ではなく、作用そのものであると考えられるからである。「結果との結合といふことによつて限定された原因」といふ *karana* の定義は、*karana* が實體であることを含意していない。換言すれば、*karana* が「結果に遍充する原因」(*phala-vyāptan karanam*) であること、それがあるときには結果があり、結果が無いときにはそれも無いものが *karana* であることを意味するのみである。従つて新ニヤヤ學派に在つては、知覺に於ける *karana* は感官と對象との接觸である。

最もすぐれた有効因が *karana* であるというパーニニの定義の意味は、新ニヤヤ學派に於いて、古典派より一層徹底して考えられたといふことが出来るであろう。尤も、ヴァーツァヤナが知識根據としての知覺を、「個々の感官が夫々の對象に對してはたらくこと」であると規定し、そのはたらきが對象との接觸であるときは知が結果であり、はたらきが知であるときは捨・取・無關心の心作用が結果であると説明しているのは、*karana* と結果との間に媒介者としての作用 (*avāntara-vyāpāra*) を考えない點で、むしろ新ニヤヤ學派の學說に一致する。然し彼は推理に於ける *karana* を、證相とそれを有するものの關係 (*linga-lingi-sambandha*) の知覺と、證相の知覺とであると解して、直接的に結果に結びつく證相の反省 (*linga-parāmarśa*) をそれに附隨する作用である如くに考へるの<sup>(14)</sup>は、一貫性が無いと云はなければならぬ。要するにヴァーツァヤナに於いては、*karana* の意味内容は充分自覺的に考へられていないのである。

ところで、*karana* が結果に對して最もすぐれた、即ち最も直接的な原因であるという定義に沿つて、知覺現象を考察するとき、新ニヤヤ學派の見解もおお一步を進める餘地を残しているといふことが出来る。結果としての知覺が一つの明晰な (*paricchīna*) 知であるならば、感官と對象との接觸は此の結果と最も直接的に結びつく原因ではない。接觸によつて結果されるものは多様な感覺であつて、明晰な知ではない。明晰な對象の知覺という結果に對して、最も直接的な原因は、主觀が表象上に對象の相を映し出すこと、換言すれば、知覺表象が對象の相と相似 (*sarūpya*)

なるものとして顯れること (abhāsa) に外ならないであろう。ディグナーガは知覺に於ける *karana* を此の意味に解したのである。<sup>(15)</sup>

然し *karana* を右の意味に解釋した場合、それは結果に對して直接的であり、有効ではあるけれども、自らとは異つた結果を新たに生ずるものではない。結果と *karana* との間には、生ぜられるもの (*janaya, upādya*) と生ずるもの (*janaka, upādaka*) という關係は成り立たない。知覺に於ける *karana* たる對象の相を表象する作用に對して、結果と考えられるものは、對象の相が明瞭に表象されている知覺以外には無いのである。*karana* と結果とは、同一の知覺現象を、作用の面から見るか結果の面から見るかという區別に外ならない。ダルモッタラや、カマラシーラによれば、兩者は確定するもの (*vyavasthāpaka*) と確定されるもの (*vyavasthāpya*) の關係にあるものと、理解されるべきなのである。<sup>(16)</sup> 結果である知覺は、例えば青の知覺であつて、それは黄、赤等の知覺からは區別された明晰性をもつものである。此の様に對象を他のものから區別して、確定する (*vyavastha*) 作用が、知覺に於ける *karana* である。そして此の作用が自らとは異つた結果を生ずるのではなく、知覺という作用を伴つた現象が、確定された對象の知という點では結果であり、同時にそれは對象を確定するはたらきでもあるから知識根據と考えられるのである。「知識作用の結果が、結果であると同時に知識根據である」という前引のディグナーガの文の意味は、右の様に解せられる。

此處で、知覺される對象に關して、嚮に検討したディグナーガの説に再び言及しておく必要があるであらう。*karana* が對象の相を表象する作用であると云はれる時、表象される對象が外的に存在する物であるとすれば、その物と表象との間の一致或は相似ということが證明されなければならない。經量部に於いては、その事を證明する基準は、その知覺表象に基いた行爲が人間の目的を成就するものであるか否かに求められた。<sup>(17)</sup> ニヤール學派も、知識の確實性はその知識に基く行爲の効果的であることから推理されるとはつきり主張している。然しディグナーガは、外的な存

在物のもつ相と知象表象との間の一致は證明されないことを明らかにし、対象は外的存在物なのではなく、知覚表象としてある相そのものであると考えた。そしてこの対象が *karana* によつて確定されることが、知覚作用の結果である。従つて、知覚作用の結果としての対象の確定 (*vyavasthā, pariccheda*) ということは、實は識の自己認識 (*svasamvitī*) に外ならないと、ディグナーガは明瞭に述べるのである。ここに唯識論者としての彼の立場が明示される。

「或はまた、此の(直接知覚の場合、自己認識が結果である (PS, I, k. 9a)。」實に知は二種の顯現として生ずる。即ち、自己自身としての顯現 (*sva-abhāra*) と、対象としての顯現 (*viśaya-abhāsa*) とである。その二種の顯現の(間に、前者が後者を確定するという仕方であるところの、知の) 自己認識が結果である。何故であるか。「何となれば、その(自己認識の) 性質によつて、対象に關する決斷 (*artha-niscaya*) があるからである (PS, I, k. 9b)」。知覺されるもの(の相を表象として) 有つ知 (*sa-viśayan, jñānam*) が対象である場合に、自己認識(が快であるか不快であるか) に相應して、樂わしい或は樂わしからぬ對象が理解される(即ち対象を樂わしいものとして取るか、樂わしからぬものとして捨てるかが決斷される)のである (PSV, 95b, 7—96a, 1)。

嚮にも述べた様に、或る表象が生ずるとき、対象を把握する作用的契機と、之によつて把握される對象的契機とがその表象自体に於いてあり、此の兩者の相關關係のみが現象的事實であつて、客觀的實在性をもつと考えられている。対象は、實は想像されたに過ぎないものであるというのが、唯識學派の定説である。知識根據を知の自己自身としての顯現、即ち表象上に於ける対象を把握する作用の側面となし、知られる対象を知の對象としての顯現、即ち表象上に於ける對象的側面と考へて、兩者の相關關係、知の自己認識を結果としての知覺であるというディグナーガの知覺説は、まさしく唯識學派の定説に基礎づけられたものと見做すことが出来る。かくしてディグナーガに於いては、知識根據と、対象と、知覺作用の結果とは、夫々別個のものではなく、同一の知覺現象に於ける三つの契機に外ならないのである。此の事は次の偈に明らかに述べられている。

(表象として)顯われるもの、それが知られるべき対象であり、また知識根據と結果とは、(夫々、表象上に於ける対象を)把握する相と、(之と対象との相關關係に於いてある自己)認識とである。従つて(之等)三者は別々のものではな<sup>(19)</sup>。其の偶は所謂「識の三分説」を主張するディグナーガの見解を示すものとして、『成唯識論』に引かれている。<sup>(20)</sup> 其の個所に之と對比的に擧げられる諸説の中で、ステイラマティ Śhiramati (ca. 470-530 A. D. 安慧)の一分説と云はれるものが、ディグナーガの主張と如何なる點に於いて異なるかは、考察される必要があるであらう。最初に述べた様に、唯識學派は有相と無相の兩系統に分れたが、ディグナーガが有相唯識派の祖であるのに對して、ステイラマティは無相唯識派を代表するからである。識の一分説というのは、識自體が依他起性として有であり、その識の上に現れる相分と見分、即ち、対象として把握される相 (grāhya-ākāra) と対象を把握する相 (grāhaka-ākāra) とは、無限の過去から熏成された分別の習慣によつて生じているに過ぎないもので、本來は無なるものであるという説である。この見解は『中邊分別論』 Madhyānta-vibhāga 相品の最初の偈に、「虚妄分別 (abhūta-parikalpa) は (依他起性として)ある。(然し)そこに (把握される対象の相と、把握するものの相という)二つ (の契機)は、遍計の結果現れるに過ぎないもので、眞實には)存在しない」と説かれるところと一致し、ステイラマティが唯識の正統的思想を繼承していることを、茲に明らかに知ることが出来る。虚妄分別、即ち「その上に、或はそれによつて虚妄なる二契機が分別され」<sup>(22)</sup> 本來はこの二契機を離れているものが識自體なのである。有相派・無相派と云われる場合の、相 (ākāra) とは、識の上に顯れた對象的契機と主觀的契機とである。ディグナーガは、此の主觀的作用的契機こそが対象を確定する能力をもつものであり、知識根據であると考へる。その意味で彼の學系が有相唯識派と云われるのである。然しステイラマティ乃至は無相唯識派は、此の契機を、従つてそれに對應する對象的契機をも、主觀的に遍計されたものであり、非眞實なものであるとなして否定する。それは認識をすべて我性の原理である意 (manas) による執着と考へるからである。識に於いてある右の兩契機は、無相唯識派によつて、ただ迷妄の動力因 (bhrānti-nimitta) として

のみ解せられ、眞實の認識はこの兩契機の否定態として説明される。此の否定によつて無分別智が得られ、迷妄なる知識が清淨なる世間知に轉換された場合に、清淨性を所依としてはたらく感官と意識とがどの様に對象を認識するかは、彼等によつて問題として取り上げられない。ディグナーガに於いても、意識こそが誤謬、迷妄の原因に外ならぬが、<sup>(24)</sup>彼は直接知覺から意識の思惟作用を排除して世俗的認識を否定した上で、その直接知覺に於いて、表象上の二契機と、兩者の相關關係である自己認識とがあることを明らかにしたのである。

知覺作用の結果が對象の確定であるというとき、それは黄等から區別された青の知であると同時に、その對象が樂わしいものであるか樂わしからぬものであるかの決定をも意味している。即ち結果と考えられるものは、知覺であると共に快・不快の感情でもある。知識論と心理論との間に原理的な差別を設けないのは、インド哲學一般に共通の傾向であつて、認識せられるべき對象に關する眞知 (atya-jñāna) である解脫が、安樂として感受されるか否かが論ぜられるなどもその例であらう。<sup>(25)</sup>知識を知識自體としてでなく、實踐的關心から考察する立場がそこに示されている。對象の確認という限り觀想の立場であるが、それが同時に快・不快の感情であることによつて、その對象を、或はむしろその對象認識の境位を、樂わしいものとして取り、樂わしからぬものとして捨て、或はそれに無關心であるという行爲の決斷がそこから導き出されるのである。グルマキールティが「すべて人間の目的の成就は、正しい知識を前提とするものであるから、その正しい知識を解明する」と『論理學小篇』の最初に述べているのにも、知識を實踐的關心から考察しようとする立場が看取される。ただしディグナーガは、此の知識に基いた行爲が効果的があるか否かを、知識の確實性 (pramāṇyatva) を決定する標準とは考えない。彼によれば、對象の確認という境位の成立に於いて、知識は完結性をもつていたのである。恰も燈火が物を照し出すと同時に自らをも照す様に、對象を確定する知覺作用によつて知識は自己自身を確證しているのであるから、自らの確實性を更めて他の要素によつて檢證する事を必要としない。この點に於いてディグナーガがこの主張は、ミーマーンサー學派の、確實性は知識に本性的に具つてい

るといふ説 (svatah-prāmānya-vāda) に近いと一應は考えられる。然し彼はすべての知識が本性的に確實であると主張するのではなく、思惟を離れた直接知覚についてのみ本具の確實性を認め、思惟に媒介された世俗的存在に關する知には之を認めない點で、ミーマーンサー學派とも異なるのである。

對象が外的存在物であると假定されても、知覺は自己認識であるとディグナーガは云う。此の場合でも、外的な存在物が先づあつて、その相が表象上に模寫されると考えられるべきではなく、表象されている相を存在物がついてとなすのでなければ、その存在物の相と表象との一致は説明され得ない。ジネンドラブッディの説明によれば、

「知覺される通りに對象があるのであつて、對象の通りに知覺があるのではない」<sup>(26)</sup>のである。

外的存在物が對象である時には、これに對應して知識根據は、表象上に對象の相が顯われることであると考えられる。此の顯現こそが對象を知覺する作用に外ならないからである。<sup>(27)</sup>そして、此の様に外的存在物が知覺されると同時に、いま知識根據となされた表象上の對象の相を對象とする自己認識がある。云い換えれば、知識は對象の知覺と、その知覺を自知する知という二重性 (divi-rūpata) をもつのである。知識が二重性をもつてゐることを證明するためにディグナーガは云う。

(若し對象の知覺の外に、その知を對象とする自己認識が無いとすれば) 後に生じた知に、前の (既に視覺圏外に) 遠ざかった對象 (の相) が顯われることはないことになるであろう。何故ならば、(すべての物は刹那的存在であつて持續しないから) それ [以前の對象] は (後の知の) 對象ではないからである。(然し實際には、後の知に以前の對象が表象されることはある。この事は、後の知が以前の知覺表象を對象とするものであることによつてのみ可能である。) それ故に、知には二相があると證明される。

「また後時に、記憶によつても」(という第十一偈cは) 「(知は) 二相である」(という同偈bの末尾語) に結びつく。(或る對象を知覺した) 後に、對象について (記憶があるの) と同じ様に、知についても、(その對象を以前に知覺した) という内容をもつた) 知覺の記憶が生ずる。それ故に知は二相であることが、(従つて) また自己認識であることが證明される。何故かと云えば、「(以前に) 經驗されるときには、これ [記憶] は無いからである (PS. I. k. 11d)。」經驗されぬものについて記憶があることは認められない。例えば形などを記憶する (場合、その形は必ず以前に經驗されたものである) 如くである。(従つて、或

る物を知覚したという知そのものの記憶があるのは、対象の知と同時に、その知の自己認識があつたことを證しているのである。(PSV, 96a, 7-97b, 2)<sup>(28)</sup>

この様にして、対象の知覚があるとき、同時にその知覚表象を対象として自己認識する知のあることが明らかにされるのである。此の自己認識を認めず、知覚の事實を自覚するのは別個の知であると假定するならば、無限進行 (ananta) の論理的誤謬に陥るとディグナーガは云う。或る存在物、例えば瓶を想起するのは、過去に瓶の知覚 (ghata-jñāna) をもつたからである。同様に、私は過去に瓶を見たという様に、瓶の知覚が想起されるのは、その時に自分が瓶を見たことが自覚されていた、即ち瓶の知覚を知る (ghata-jñāna-jñāna) 自己認識があつたからでなければならぬ。想起は過去に経験されたことについてのみあり得るからである。若し瓶の知覚と同時にその知覚の自己認識が無いとすれば、過去に瓶を見たことを知るのは、自己認識の想起ではなく、新たに生じた第二の知でなければならぬであろう。そして此の第二の知も想起される筈であるが、その想起の知を、第二の知を知る第三の知として説明しなければならぬであろう。かくして一つの物の知覚があれば、それに伴つて次々に先の知を知る知が要請されて、無限に至ることになる。そして若し此の様に、或る対象の知覚を契機として無限の知の繼起があるとすれば、或る対象の知が他の対象の知へと移行 (sancara) することも無くなるであろう。此の様な不合理を避ける爲にも、知の自己認識は認められなければならないとディグナーガは結論する。<sup>(29)</sup>

以上の様にしてディグナーガは、思惟を離れた直接知覚に於ける対象確定の作用を、識の自己認識ということによつて基礎づけ、直接知覚が正しい知識根據であることを確立したのである。所取と能取、或は所詮と能詮の關係として成立つ知識は、世俗的存在に關する知であつて、絶對的な意味では迷妄として否定されるが、此の否定によつて證得される無分別智は、直ちに緣起の實相を、或は依他起性そのものを知る清淨なる世間知である。ディグナーガの直接知覚説は、此の清淨なる世間知の性質と構造とを、明らかにしたものであると理解することが出来る。(完)

- (1) *NBh*, ad. I, i, 3 (p. 11, 7) : pramiyate 'nenēti karaṇārthābhīdhāno hi pramāṇa-sābdah.
- (2) *ibid.*, p. 1, 14-16 : tatra yasyāpāsā-jihāsā-prayuktasya pravṛtīḥ sa pramāṭā / sa yenārtham pramīṇōti tat pramāṇam / yo 'rthah pramiyate tat prameyam / yad artha-vijānauḥ sā pramītiḥ / caturjṣu caivamvidhāv artha-tattvanḥ pari-samāpyate /
- (3) *ibid.*, ad. I, i, 3 (p. 10, 10 - p. 11, 1).
- (4) Cp. *PSV*, (K) 99a, 2 - 99b, 6. 北川秀則「正理學派の現量説に對する陳那の批判」六八一—七三頁參照。
- (5) *NBh*, ad. I, i, 3 (p. 11, 12 : yuñjānasya yoga-samādhi-jam ātma-manasoh samyoga-viśeṣād ātmā pratyakṣa iti /
- (6) *PSVT*, 52b, 4 : raḥ nīd khon du chud pa la yaṅ śes paḥi nram pa gnīs ka lhar na (=lar snaḥ ba) yaṅ tshad ma daṅ gsal bar bya ba la yaṅ kho bos ḥdod pa kho na ste / 「直口直覺を認識せらるるべし」知の二相としての顯現をさへしとすべし (すなわち二相を) pramāṇa ḥ prameya であるべしとすべし 我々「唯識派の者」はこれについて認むるべきなのは、後者である」
- (7) 第四章の註(4)參照。
- (8) Cp. *PSVT*, 53a, 2-3.
- (9) sa-vyāpāra-pratiativāi pramāṇam phalam eva sat / cp. *Nyūya-matijari*, Kāshī Skt. Ser., p. 66-20. *V2A*, p. 349, 5. *VPM*, p. 221. pramāṇam phalam eva ḥḥḥḥ場合には、普通 eva のようにして phalam が述語であるが、此所ではその註の文から見て、明らかに phalam が主語であると同見做される。サニマ譯は「(K) / bya danḥ bcas pa rloggs paḥi phyir // ḥbras bu nīd du yod tshad ma / (V) / bya danḥ bcas par rloggs paḥi phyir // tshad maḥi ḥbras bu nīd du ḥdod / 後聲を問題の箇所を tshad maḥi ḥbras bu (=pramāṇa-phala) と譯しては、明らかで、明かすに譯難である。前者は「sa-vyāpāra なる ḥ (bcas pa ḥ bcas par に改むる) 照解せらるるべし」及び「結果としてある (この) pramāṇa である」を讀むべしとある。後、*BL*, Vol. II, p. 377 に此の例が譯せられては、pramāṇa を主語に解しては、誤りである。
- (10) *Tarkabhāṣā* of Keśavamisra, Poona Or. Ser., p. 2. 松尾義海「印度論理學の構造」五一頁
- (11) *NV*, p. 8, 19-20 : anyatamārthah sādhakatamārtho draṣṭavyaḥ prakaraṇāt / prakaraṇam hi catur-varge pramāṇam pradhānam iti varyate / prakaraṇa = *Aṣṭādhyāyī*.
- (12) *Tarkasāhī*, p. 186 ff. cp. *Nyūya-kōśa*.

(13) *NBh*, ad. I, i, 4 (p. 121i-15).

(14) *ibid.*, ad. I, i, 5 (p. 16:8),

(15) *sādhaka-tamamī karaṇam* というバーニヒの定義は、佛敎論理學派の *pramāṇa* の解釋の中にも取り入れられている。例えは、ブルモットラは『論理學小篇』の註の中に、*pramāṇa* は対象を毒等として決定 (*adhyavastāya*) するものであるというところを説明して、「決定をなさぬときには、知は(他のものとは區別された)青の知覺という性質をもつものとして確立されない。かくてはまた、知覺作用の結果が対象の證得という性質のものであることが成り立たない。従つて、(その様な)知は、最上の有効因たること (*sādhaka-tamava*) が無いかう *pramāṇa* たるものとはならざらばあさう」と述べている。cp. *NBT*, p. 845f. 言ひ違ひもなごうであるが、こゝで筆者は、マイグナーが彼より遙か後に成立した新ニヤーヤ學派の説を批判したところの様なことを述べているのはなる。

(16) *NBT*, ad. I, 21 (p. 827:8) : *na cātra janye-janaka-bhāve-nbandhanāḥ sādhyā-sādhana-bhāvāḥ, api tu vyavasthāpya-vyavasthāpana-bhāvena. TSP*, ad. k. 1346 (p. 399j1i-12) : *vyavastāpya-vyavasthāpaka-bhāvena sādhyā-sādhana-vyavasthā, nōpadya-utpādaka-bhāvena.*

(17) ヴァーモンヤーヤは *NBh* の冒頭に *pramāṇato 'rtha-pratīpattau pravṛtī-sāmartyād artha-vat pramāṇam* と述べ、之はヴァーチャスマンチャニシラが詳しく説明する様に *pramāṇa* が *artha-vat* であること、即ち *pramāṇa* の *avyabhicāritā* な *pravṛtī-sāmartyāt* = *samarttha-pravṛtī-janaka-vāt* による理由から推理するべきである。cp. *NVT*, p. 514ff. ナンヤナヒ明瞭に次の様に述べて、*prāṇānyāḥ hi samarttha-pravṛtī-janaka-vād anumeyam, NV-tthorya-parīśuddhi*, p. 55:8.

(18) *VPM*, p. 215, 221 (cp. *VA*, p. 349:7, p. 393:28; *TS*, k. 1328) : *svasamivitiḥ phalaṇi vātra tad-rūpo hy artha-nīśāyāḥ // (PS, I, k. 9a-b); PSV*, (K) 95b7:8 : *yañ na rañ rig hbras bu yin (k. 9a) / śes pa ni jñitr gñis su snan bar skyes te …… 然レ jñitr (=ātra) 4樹の中の語であるから、(V) 15a:7 : *rañ rig la yañ jñitr hbras bu (k. 9a) / śes pa ni snan ba gñis las skyes te ……* の方がよく、k. 9b の梵文は全く *tad-rūpo hi ……* となつてゐる。また *PSV*, (K) 95b:8 (V) 15a:8 は兩者とも *dehi no bo las …… (=tad-rūpāt)* であり、また *PSV*, 32b:3 は *dehi no bos …… (=tad-rūpeṇa ……)* となつてゐるので、それに従つて譯した。シネントラブツティによれば、さきに直接知覺の四種を擧げた中に、内的知覺 (= 自己認識) が説かれたが、自己認識はその場合のみではなく、すべての直接知覺に於いてあることを示すために、*savijāyāḥ vijānam ……* と言つてゐる。cp. *PSVT*, 33a:4. 此の文に續いて、外的存在物が対象であると考えられる場合にも、自己*

認識がある」ことが述べられる。本章註(27)参照。

- (19) *VPK*, p. 221, 228, *Kṛtyamanjari*, p. 67, 30-31: *yad ābhāsam prameyam tat pramāṇa-phalate punah / grāhaka-śvasanivṛti trayain nātah pīthak-kīrtam //*
- (20) 『成唯識論』大正 三十一卷 一〇頁中、一三一—一六行「如集量論伽陀中說、似境相所量、能取相自證、即能量及果、此三體無別」
- (21) *abhāta-parikalpo 'sai dvayam tatra na vidyate / śūnyān vidyate tv atra tasyām api sa vidyate //*
- (22) *Mādhyānta-vibhāga-śikṣā*, p. 13.
- (23) 前章註(22)参照
- (24) *PSV*, (K) 98a, 2 拙稿 *Fragments of PS*, Frag. 2 参照
- (25) *Cp. NBI*, ad. 1, i, 22.
- (26) *PSVT*, 33a, 2.
- (27) 「然し外的存在物が対象であるときは、『(表象が)その対象の相を以て顯れること (visaya-ābhāsa) がこの(対象にとつて)知識根據である』(PS, I, 9c)その際にも知は自己認識されるものであるが、(知の二種の顯現の中で)自己自身(としての顯現はこの場合対象に直接的でないから、それ)には關係なく、対象としての顯現(即ち表象が対象の相を以て顯れること)が此の(対象にとつて)知識根據(と考えられる)である。何となれば、その対象が『それ』[対象としての顯現]によつて認知される』(PS, I, 9d)からである。対象の(有している)相が、白、非白等として知に表象されるままに、その(表象された)形を対象(の相)を伴つてゐるもの(sa-visaya)「対象の相を以て顯現する表象」が認知するのである。」(PSV, 96a, 1-3)
- (28) 記憶によつて自己認識の證明をする此所の説は、『入中論』第六章に批判されているが、チャンドラキールティはこれを經量部の學説として理解している。山口益「佛教における有と無との對論」二八四—二八五頁参照。
- (29) 「色等(が自らとは異なる感官によつて知覺される)如く、知もまた他の知によつて知覺される——と言うならば、それも不合理である。『他の知によつて知覺されるとすれば、無際限であるから』(PS, I, 12a)『無際限であるから』という此(の語)は、知が『他の知によつて知覺されるならば』(という假定から導かれる結論)である。何故かと言えば、『それ』[第二の知]についてもまた記憶があるからである』(PS, I, 12b)彼の(最初の)知を知覺する(第二の)知についてもまた後に記憶が

あることが経験される。従つて、その際にもまた、他の(第三の)知によつて知覺されるのであるとすれば、無際限になるであらう。同様にまた『かくては、最初の知が次々に他の知によつて知覺されるから、一つの對象に關する知が(他の對象に移行することもなくなるであらう。然し(實際には、そのことは(一般的に)認められるのである』(PS, I, 12c-d) 故に、決定して、自己認識する知があると認められねばならぬ。そして、それ『自己認識』がまさに(知識作用の)結果なのである』(PSV, 96b, 25) cp. *Śloka tritīka-yāthyā*, Ed. by Ramanatha Śāstri, śūnyavāda-sthānam, ad. k. 27, p. 247, 23-24.

(筆者 大阪府立大學教養部〔宗教學〕講師)

告 豫 文 論 號 次

文化人類學についての學問論……	棚瀬 襄爾
學としての形而上學は可能か……	阿部 正雄
——カント「純理性批判」の窮極課題——	(承前)
宗教的寛容論の哲學的基礎……	岩坪 紹夫
——ペールの「事實の明證」について——	
即自・對自の二元性をめぐって……	木村 彰吾
——サルトル哲學の一考察——	

次 目 號 前

<i>epirolōgoujōnōs tōjōkōseiōjōnō</i> ……	鹿野 治助
——ストアの自然と自由——	
ディグナーガの知識論……	服部 正明
ヘイマルメネー……	水地 宗明
彙報	

etwas Neues interpretieren und einigermaßen aus orientalischem Gesichtspunkte.

\* For the Japanese original of this article, see Vol. XL, No. 4 & 5.

## \* Dignāga's Theory of Knowledge

by Masaaki Hattori

Dignāga (ca. 400–480 A. D.) is generally recognized as the founder of the so-called Logician Vijñānavādins (*nyāyānusārīṇo vijñānavādināḥ*), the younger branch of the Yogācāra-vijñānavādins. The author tries to scrutinize Dignāga's theory of knowledge as expounded in his main work, *Pramāṇasamuccaya*, a comprehensive and systematical work on epistemology and logic, which is preserved now only in two Tibetan versions, the original Sanskrit text being unfortunately lost.

The distinctive feature of Dignāga's theory of knowledge consists in a radical distinction between the particular (*sva-lakṣaṇa*) and the universal (*sāmānya-lakṣaṇa*). The universal is regarded by the realists, such as the Vaiśeṣikas, the Naiyāyikas and the like, as a real entity which is intimately related with the individual existence. Dignāga rejects this realist view and maintains that the universal, being a mere product of the conceptual construction, is destitute of reality. The indirect knowledge (*anumāna*), which is thought to have the universal for its specific object, being thus not concomitant with the real object, is deemed by Dignāga to be illusory in the ultimate sense, although it is regarded as a source of valid knowledge (*pramāṇa*) from the practical viewpoint. As such, the indirect knowledge is called the knowledge of empirical reality (*saṃvṛti-saj-jñāna*). The direct knowledge (*pratyakṣa*), on the other hand, is free from conceptual construction (*kalpanā-apoḍha*) and has the particular for its specific object. It may, therefore, well be concluded that the direct knowledge is the knowledge of ultimate reality (*paramārtha-saj-jñāna*). However, what is ultimately real is not an external thing. Dignāga denies the possibility of an external thing being an object of knowledge on the ground that the coincidence of the mental reflex with the form of an external object

is not able to be proved (cf. *Ālambanaparīkṣā*). According to his opinion, what is known by means of direct knowledge is nothing else than the objective moment appearing in the consciousness correlatively with the subjective moment. We have thus to notice that Dignāga's theory of knowledge is closely related with his Vijñānavāda philosophy.

\* For the Japanese original of this article, see Vol. XL, No. 4 & 5.

## Über die Ideen in der „Transzendental-Philosophie“ bei Kant

von Tsuruo Imazu

Was für eine Philosophie war es, worauf Kant eigentlich abzielte? Um diese Frage zu beantworten, legte ich in meiner Kantauslegung nur die Aufgabe auf, seine metaphysische Probleme von „Gott“, „Welt“ und „Ich“ nicht nur nach seinen eigenen Darstellungen, sondern auch sachlich zu untersuchen. Ich fand dabei einen Anhaltspunkt in seiner bekannten Unterscheidung zwischen zwei Philosophiebegriffe: ein „Schulbegriff“ und ein „Weltbegriff“. Ich versuchte zuerst seine Auffassung dieser Begriffe kurz darzustellen, und dann befaßte mich mit dem ursprünglichen Unterschied zwischen der naturwissenschaftlichen (mathematisch-physikalischen) und der philosophischen (metaphysischen) Erkenntnis, um den Erkenntnischarakter der letzteren zu erörtern.

Weiter erforschte ich die Kantische Begriffe von „Kritik“, „Transzendental-Philosophie“, und „Metaphysik“, und wollte dadurch den Charakter seiner Philosophie bestimmen. Das Ergebnis meiner Untersuchung war folgendes: Diese drei Begriffe unterschieden sich voneinander in den Anfängen des Kantischen Philosophierens, später aber gingen sie so untrennbar ineinander ein, daß es trotz einer eingehenden Analyse nicht möglich ist, sie aus diesem System als selbständige Begriffe herauszunehmen.

Zum Schluss dachte ich ausführlich über das Opus postumum Kants nach und stellte Betrachtungen darüber an, wie alle Grundbegriffe, die ich im Vorausgegangen zu erfassen versucht habe, in seinem letzten Werk erhalten geblieben sind.