

カマラシーラの直接知覚論における「意による認識」(manasa)

船 山 徹

インド仏教では一般に、認識の種類として、「六識」すなわち視覚・聴覚・嗅覚・味覚・触覚という五種の感覚器官(以下、感官と略称)による認識(五識、五感官知)と意識(第六識)を立てる。このうち意識(manovijñāna)とは意(マナス、manas)による認識である。意とは何かといえ、視覚が眼という感官を必要とするのと同じ様に、意識にも固有の感官があると素朴に想定して、それを意と呼んだのである。しかし例えばヴァイシェシカ学派が意を内的感官として実体視したのに対して、仏教は意に实在性を与えなかった。仏教理論の基盤ともいえるべき説一切有部の教説では、意識との関係のもとに使用される意は現に生じている認識の一瞬间の認識を指す言葉であつて、物質組成の感官(rūpindriya)を意味しない。即ち、ある認識が五感官のいずれをも介さずに生じる場合、それを意識と呼び、そしてその原因たる一瞬间の認識を意と呼ぶにすぎない。⁽¹⁾

インド仏教にあつて最も精緻な認識論を構築したのは、現代の研究者のあいだで仏教知識論学派、あるいは仏教論理認識論学派、経量瑜伽行総合学派、と呼ばれる一派である。この学派に、「意知覚」(マナーサ・プラティアクシャ、mānasapratyakṣa)という術語をもちいてなされる知覚理論がある。複合語の前半マナーサ manasa は名詞「意」マナスから派生した形容詞であり、「意の関わる」⁽²⁾「意による」⁽³⁾を意味する。複合語の後半プラティアクシャは直接知覚の意味であり、「概念(概念的思考)⁽³⁾を離れ、誤りのない認識」⁽⁴⁾と定義される。つまり意知覚とは意の関わる或いは意

による直接知覚であるが、その場合、説一切有部の場合と同様、意は物質から成る感官ではないとされる。⁽⁵⁾

仏教知識論を体系化し、後代の理論的發展を基礎づけたダルマキールティ（六〇〇―六六〇年頃）は、直接知覚の種類として感官知・意知覚・自己認識・ヨーガ行者の認識（瞑想における神秘的直観）の四種を列挙し、意知覚を次のように定義した。「（感官知）それ自身の対象の直後の対象を協同因とする、等無間縁である感官知によって生みだされたもの、それが意識（≡意知覚）である」。⁽⁶⁾ 刹那滅論（瞬間的存在論）に立つて、日常経験的には同じとされる対象を瞬間ごとに生滅する対象とみなしたばあい、対象の時系列とそれを認識する心の時系列を想定して、ある時点で対象1を認識する感官知が生じたとする。このばあい感官知の対象1は感官知の一瞬前に存在し、認識が生じた時点では既に消滅し、替わって対象1とよく似ているが存在としては別な対象2が生じているとされる。そしてこの同時存在する感官知と対象2とが原因となつて、次瞬に意識が生じる（このとき対象系列では対象2は滅し、対象3が生じている）。この意識は、対象2を必要とする点で、対象1を対象とする感官知とは区別される。しかも感官知を等無間縁（同一の心系列に属する一瞬前の原因）とする点で、単なる対象認識ではない。かかる意識を意知覚と呼ぶ、というのが右の定義である。この意知覚は六識分類においては意識であり、概念が関与しないから直接知覚である。しかし我々が日常経験において、かかる意知覚を常に心に生じていると納得できるかと問うならば、誰しも懷疑的にならう。つまり意知覚説には、ある種の不可解さがあると言わざるを得ないのである。

ダルマキールティの意知覚説は、八世紀のころ、注釈家たちの間に、三つの異なる解釈を生じたということが先行研究で既に指摘されている。すなわち、①ジュニャーナガルバなる人物は、意知覚は概念知が生じる原因として必要であると考え、②ダルモッタラ（七四〇―八〇〇年頃）は、意知覚は常時存在するわけではなく、感官知が働きを停止した次の瞬間にのみ生じるのであつて、その存在は（經典の文言によつて）⁽⁷⁾ 広く知られているけれども論証することはできないとし、③シャーンタラクシタ（七二五―七八八年頃）とその直弟子カマラシーラ（七四〇―七九五年頃）は、意知覚

はヨーガ行者の直観に吸収される、あるいは意知覚はヨーガ行者の直観と同じものであるとみなした、と言われる⁽⁸⁾。以上は、現在、定説と云ってよい程に研究者の間で受け入れられている。

このうち、①については、ジュニヤーナガルバという人物の同定に依然として問題が残されている。非常によく似た主張をシャーンタパドラという別な人物の説として紹介する文献のあることも併せて考慮しなければならない⁽⁹⁾。②のダルモッタラ説は後の仏教史においてもっとも広く支持された説であり、知識論学派の最後期を代表する論師のひとりであるジタリー(十世紀後半〜十一世紀初頭頃)が論理学綱要書『ヘートウ・タットヴォーパデーシャ(論理的理由の真実の説示)』において直接知覚の種類を分類列挙する際、意知覚を直接知覚から排除する事実とも連動する。最後の③については、管見のかぎり専論はなく、十分に解明されているとは言いがたい。かかる研究状況に鑑み、本稿ではシャーンタラクシタ『タットヴァ・サングラハ(真実総集)』ならびにカマラシーラの注釈書『タットヴァ・サングラハ・パンジカー(真実総集注)』に使用される「マーナサ」の意味を検討することによって、③の立場をより詳しく考察してみたい。まずその前提として、ダルマキールティ説の確認から議論を起すことにしよう。

一 直接知覚の四種分類——その重複性

先述のようにダルマキールティは感官知・意知覚・自己認識・ヨーガ行者の神秘的直観を直接知覚の四種として列挙した。彼の『ニヤヤー・ビンドウ(論理の滴)』にいう。

それ(Ⅱ直接知覚)は四種である。(第一に)感官知である。(第二に、感官知)それ自身の対象の直後の対象を協同因とする、等無間縁である感官知によって生みだされたもの、それが意識(Ⅱ意知覚)である。(第三に)一切の心および心作用には自己認識が(成立する)。そして(第四に)真実の対象を瞑想する高まりの極限(prakarsa)において生じるヨーガ行者の認識である⁽¹⁰⁾。

これは一見すると単純な説明のようだが、仔細に検討すると重複分類となっており、予想以上に複雑である。以下に筆者の理解を記す。直接知覚と訳される原語プラティアクシヤは「眼に対するもの」を原義とし、実際は眼のみならず五感官すべてを含意することによって、「感官⁽¹⁾ごとに生じるもの」としての「直接知覚」を意味する。そこで直接知覚といえは感官知が考えられる。かくしてまず、直接知覚をその感官を視点として分析すると、およそ感官は物質組成の五感官か、実在はしないが便宜的に想定される意という感官かのいずれかである。そして、五感官を介して生じる直接知覚が右の一節における第一の「感官知」であり、意を介して生じるのが第二の「意識（＝⁽¹⁾意知覚）」である。ただしこの二者はもっぱら対象認識 (arthagatana) に限られる。一方、認識には、苦や楽の認識など、専ら心に関わるものもある。仏教知識論学派ではこれも直接知覚と考え、苦や楽などは客観的对象ではなく感受という心作用（何らかの対象より生じた心の状態）であるから、その認識は自己認識であるとす。しかしこのように自己認識という視点から認識の構造を一般化するならば、苦楽の認識に限らず、何であれ認識はすべて心の内なる出来事なのであつて、その意味ですべて自己認識にほかならないとも言える。なぜなら、認識するとは、一般に、心の一面（認識主体面）が同時に成立している心の他面（認識対象面、心に写った限りの対象）を知ることであるからである。そこで認識は、対象認識たる感官知や意知覚もふくめて、全て自己認識であると主張される。これが第三の「自己認識」の意味である。そしてこの意味では、通常は知覚から排除される概念知すらも、生じている瞬間の知それ自体としては、自己認識に分類される。なお自己認識にはこのほか知の三分説が関係するが今はふれない。ともかくもここに分類の重複性がひとつ認められるのである。つまり自己認識には、対象認識とも言えるものと、そうでないものがある。さて以上は経験的知覚であるが、このほかに、瞑想の結果として特別に生じてくる超常的知覚があるという。これが第四「ヨーガ行者の認識」であり、かかる種類の認識を知覚論の体系に取り込む点にインド的思惟の特徴を見出すことができるが、ヨーガ行者の認識とて認識の一つである以上、直前に述べたのと同じ理由で、自己認識と規定することもできる。ここにも重複分類的性

格が看取される。

このように、直接知覚の四種分類は、(イ)その感官は五感官のいずれかであるか仮想的存在としての意か、(ロ)対象認識か心の自己認識か或いは両方か、(ハ)日常的知覚か神秘的知覚か、という異なる三つの視点から分類された結果である。それゆえ知覚の種類を四種として列挙するならば、分類はとうぜん重複性を帯びてくる。なお具体的検証は控えるが、四種分類が重複分類である点はデイグナーガの場合も同じである。ここから、本稿の議論をみちびく論点として、次の二点を指摘できる。

第一に、六識説⁽¹²⁾においては、およそ認識は前五識のいずれかの意識に分類される。それ以外にはあり得ない。従って、自己認識に分類される苦や楽の認識も、六識のいずれかに分類されねばならない。どちらであるかといえば、意識である。その理由は、苦楽は心作用である以上、五官（眼耳鼻舌身）によつては把握され得ないからである（直後に掲げるデイグナーガ説も参照⁽¹³⁾）。そして苦楽等の認識が直接知覚であれば、意識であり直接知覚である以上、本来は意識とも呼び得るはずである。しかしダルマキールティ説では、意識は定義上あくまで対象との関連を前提とするが故に、六識分類としては意識であるはずの苦や楽の認識を、意識 \parallel 意識として扱うことができない、という奇妙な事態に陥っている。要するに、ダルマキールティのいう意識は、意識に分類され得る認識のすべてを指す概念では決してないのである。この点は、彼に先行するデイグナーガ（四八〇―五四〇年頃）の『プラマーナ・サムツチャヤ（知識論集成）』直接知覚章における次の説明と比較すると、よりはっきりするであろう。

意による（認識、 \parallel 意知覚）としての、対象（認識）と貪欲などに関する自己認識（も）、概念を含まない（第六偈 a b）。色などの対象を認識対象とする意による（認識）も概念を含まず、直接経験（ \parallel 直接知覚）における形象にもとづいて生じたものであり、そして貪欲・憎悪・蒙昧・楽・苦などに対する自己認識（もまた、物質組成の）感官に依拠しないが故に、意知覚である（第六偈 a b に対する自注⁽¹⁴⁾）。

以上は意覚の定義というよりは説明にすぎないが、ダルマキールティとは異なり、ディグナーガは、楽・苦などの感情認識について、これを意覚かつ自己認識とする。一方ダルマキールティは、意による対象の認識は意覚セクシヨ^ンで、楽等の認識は自己認識セクシヨ^ンでと別々に論ずることによって、ディグナーガ説における楽等の自己認識と意覚の接点を分断してしまつた。この点は、既に指摘されているように、ディグナーガとダルマキールティの認識論体系的相違として注目すべきである。ダルマキールティは意覚を対象認識に限定することによって一面わかりやすい議論を構成したが、同時に、後の展開をディグナーガの意図とはやや異なる方向に導くことにもなつたのである。

注意すべき第二点は、ヨーガ行者の認識における感官の問題である。ヨーガ行者の認識もまた認識である以上、関与する感官は五感官のいずれかであるか意であるかが説明されねばならない。しかし筆者の知る限り、これについてディグナーガやダルマキールティは何も述べない。一方、八世紀後半になると、ヨーガ行者の認識は「意による認識」すなわち意識であるとシャーントラクシタが明言するに至る。この点は再説する。

二 「マーナサ」「マナス」「意識」——直接知覚か概念知か

ダルマキールティの『プラマーナ・ヴァールティカ(知識論評釈)』直接知覚章は「マーナサ」を三箇所⁽¹⁶⁾で用いる。このうち一例(二三九偈^a)⁽¹⁷⁾では、マーナサは意覚の意味で使用される。しかるに残る二例(二九四偈、二九五偈)では概念知——厳密にいえば、感官より生じたのではない、概念知に属する誤謬知——の意味である。

つぎに名詞「マナス」(意)の用例をみると、単に認識と同義の場合(一一三三偈、二五二偈ほか)、意覚と同義の場合(二四三偈)、概念知と同義の場合(一一四三偈、五二二偈)、ニヤーヤ学派やヴァイシェーシカ学派の説に立つた実体感官としてのマナスの意味で用い批判をくわえる場合(五二二偈)がある。このうち、マナスが認識(vijñāna)と同義となる背景としては、『俱舍論』『成実論』等に確認される、心(citta)・マナス(manas)・認識(vijñāna)を同義語とする

一般的な説が考えられる。以上より、マナスにせよマーナサにせよ、ダルマキールティにおいてはある種の認識を表わし、それが概念知か直接知覚かは文脈によるのであつて、語自体としてはどちらも意味し得ることが判明する。

同様のことは「意識」についても言える。ダルマキールティ『ニヤーヤ・ピンドウ』の意知覚説（既述）において意知覚に相当するものとして用いられた語は「意識」であつた。一方、一般に様々な仏教文献において「意識」が概念的意識（漢訳「分別意識」）の意味で使用されることは一々確認するまでもなからう。かく意識もまた、直接知覚であるか概念知かは文脈によって決まるのである。これについては意識の概念性と非概念性を簡潔に記した『大毘婆沙論』（説一切有部）の次の一節も併せて見ておこう。

問う。これら六識身のうち、どれだけが概念を伴い、どれだけが概念を離れているか。答え。前五識身（Ⅱ五感官知）はもっぱら概念を離れているが、第六識身（Ⅲ意識）は、概念を伴うこともあり、概念を離れていることもある。まず、瞑想に入っている人（の意識）はすべて概念を離れている。瞑想に入っていない人（の意識）は概念を伴い得る。なぜなら、いかなる場合でも計度分別は瞑想に入っていない意識と同時に（存在する）から⁽¹⁸⁾。

意識に概念的意識と非概念的意識の二つがあり、後者は瞑想における意識であると述べられている。説一切有部は意知覚を立てないから、意知覚については何も関説されない。以上の一節は、概念の有無によつて意識を二種にわけると、瞑想中の認識を問題とする点で、知識論字派の認識論を検討するための参考資料ともなる。

さて一方、知識論文献の場合には、とりわけ瑜伽行派の思想に立つ文脈において、ヨーガ行者の認識すなわち瞑想中の認識は、いつも必ず非概念的認識として語られるわけではない点が注意される。たとえばカマラシーラは、『バーヴァナー・クラマ（瞑想の順序）』第三篇で、ヨーガ行者にとつて「瞑想の対象としての実在事物」(atambanavastu)は四つあることを『解深密経』にもとづいて説明する。すなわち、①概念を交えない瞑想の対象としての事物（鏡に映る像 pratibimba に喩えられる）、②概念を交える瞑想の対象としての事物（同じ喩えを用いる）、③事物の究極状態、④為す

べき事柄の完成である。⁽¹⁹⁾

このうち①はヨーガ行者が「止」(samatha || 精神を一点に集中すること) という瞑想を行なう際の対象であり、概念知は関与しない。②は「観」(vipasyana || 真実を個別観察すること) という瞑想における対象であり、ここには概念知が伴う。つまり瞑想における認識がすべて直接知覚であるわけではないのである。さらに、③と④は止観双方を行なう際の対象とされるが、そのうち③「事物の究極状態」(vastuparyantata) は、部派仏教以来の伝統的修道論の用語では見道、そして菩薩の十地思想では初地における修行者の状態に対応する。⁽²⁰⁾ そしてそれは、直接知覚の一つとしてのヨーガ行者の認識として想定されている。カマラシーラはダルマキールティによるヨーガ行者の認識の定義をふまえて、事物の究極状態について、「……真実の対象を瞑想する、高まりの極限に行き着くとき、概念の網を残りなく離れ、非常に鮮明にして無垢なる、法界を体得する(認識)が、あたかも揺れ動くことのない無風の場所(にある)燈火の如くに、世俗を超えた認識として生じてくる。そしてその時、事物の究極状態という瞑想対象が獲得され、そして(認識者たるヨーガ行者は)見道に入ったものとなり、そして(同時に)初地に到達したものとなる」と述べている。⁽²¹⁾

④「為すべき事柄の完成」は、細かな説明は省略するが、修道を経て転依(vastavyapara-vrtti)を果たし、最終的にブツダとなることを意味する。⁽²²⁾

ダルマキールティの場合は不明であるが、カマラシーラに限っていえば、直接知覚の一つとして「真実の対象を瞑想する高まりの極限(vrikarsaparyanta)において生じるもの」と定義されるヨーガ行者の認識は、右のように、瞑想の四段階のうち③「事物の究極状態」に対応するものとして理解されている。ここでは「概念の網を残りなく離れ」とあるように非概念的認識が示唆されてはいるけれども、一方で、同じ段階は止(非概念的瞑想)と観(概念的瞑想)を双修する段階であるから、ヨーガ行者の認識と概念的思考の関係は実は極めて微妙である。つまり、ヨーガ行者の認識は、ダルマキールティの明確な定義があるにも関わらず、その無概念性には問題がないわけではないのである。

知識論学派に対してはへいつたい瞑想というのは一種の概念知ではないのか」という趣旨の疑義が反論者側から提出され、学派はそれに答えるべく、歴史の最後期に至るまで論議を繰り返した如くである。その一端は、最後期の綱要書『モークシャーカーラグプタ』『タルカ・バーシャー』の一節より窺い知ることができるが、本稿の主題とする『タットヴァ・サングラハ・パンジカー』に即しての検討は、第四節で行なう予定である。

三 『タットヴァ・サングラハ・パンジカー』「直接知覚の定義の考察」章

『タットヴァ・サングラハ』「直接知覚の定義の考察」章の二三二九偈において、シャーンタラクシタは「意による認識」について次のように述べている。

意および感官による認識 (mānśendriyavijñāna) の無概念性を論証する際の論法が(そのまま) 楽などの(自己認識の) 無概念性を立証するものである(二三二九偈⁽²⁵⁾)。

これに対するカマラシーラの注釈は次のとおりである。

楽などはなぜ自己認識として知覚されるのかについて「意」云々という。

「論法」とは、(感官知の対象に関しては) 言語的取り決めになし得ないこと (asakyasamayatva) などである。たしかに意による(認識、|| 意知覚) に関しては(この) 論法は述べられていないけれども、感官知について(述べられた、感官知の対象には) 言語的取り決めになし得ないという論法は、それ(|| 意による認識|| 意知覚) についても、まったく同様(にあてはまる)。

あるいはここで「意による(認識)」とはヨーガ行者の認識のことである(とも解釈できる)。それは後述するであろう。

意による(認識、|| 意知覚) は定説として広く知られているから、ここでは定義を述べない。それが正しい認識手

段によつて拒斥されないことは師自身によつて教示されているから、我々はあらためて教示しないという意味である。⁽²⁷⁾

「論法」とは、具体的には、一二六三偈「青等の本質（青等それ自体）は他と共通しない（から）言語的取り決めになし得ない。そしてこれ故、それらの認識は言葉との結びつきを有しない⁽²⁸⁾」を指すと考えられる。青等（感官知の対象）の認識は言葉と結びつかないから概念（言葉との結びつき）を離れており、概念を離れているが故に直接知覚であるという趣意である。この偈は、ダルマキールティが楽等の自己認識を論証するために述べた一偈「楽等の本質（楽等それ自体）は他と共通しない（から）言語的取り決めになし得ない。これ故、それらの自己認識は言葉との結びつきを有しない⁽²⁹⁾」をふまえ、シャーンタラクシタが、直接知覚一般に妥当する論法とすべく、二箇所書き改めたものである。⁽³⁰⁾したがつて同じ論法が自己認識にも妥当するのは半ば当然だが、いま注目したいのはそのことではない。感官知を主題とする一二六三偈が意による認識（マナーサ）にも妥当するとシャーンタラクシタが示唆し、弟子のカマラシラが「意による認識」は意知覚またはヨーガ行者の神秘的直観として解釈し得ると明言する点である。

シャーンタラクシタの真意は明らかでないが、彼がここで「マナーサ」に言及する裏には、推測するに、対象認識（感官知と意知覚）の無概念性と自己認識のそれがまったく同じ論法によつて立証されることを、すつきりと対比平行的に示す意図があるのであろう。

カマラシラが「意による（認識）」の第一解釈として意図するのは、ダルマキールティの定義に沿う意知覚のことであると解釈すべきである。なぜならば、定義は「定説として広く知られている」から述べないという表現の仕方は、『ニヤーヤ・ビンドウ』における意知覚説を解説するダルモッタラが「そしてこの意知覚は定説として広く知られている」と述べるのと軌を一にするからである。ただしカマラシラ注における「師」が誰かは問題が残る。通常かかる文脈で師といえはダルマキールティのことだが、筆者は目下、意知覚は正しい認識手段によつて拒斥されないという旨の

表現を、彼の著作中に同定できていない。

一三二九偈の「意による（認識）」を意覚あるいは(वे) ヨーガ行者の認識であるとカマラシーラが解説するとき、その意図は、ダルマキールティのいう意覚は彼のいうヨーガ行者の直観と同義である、ということではないと思われ。そうではなく、師匠シャーンタラクシタがここで用いる「意による（認識）」はダルマキールティによって定義された意覚の意味で理解してもよろしいし、あるいはそうでなしに、同じくダルマキールティによって定義されたヨーガ行者の認識の意味で理解してもよろしい、ということではあるまいか。次節に確認するように、シャーンタラクシタとカマラシーラの語法においては、ダルマキールティによって定義されたヨーガ行者の認識は、その感官は五官官ではないという意味で、「意による認識」と表現されるのである。

本節を閉じる前に、同じ章における「意による認識」の他の用例も簡単に確認しておく。上述一三二九偈の直後に、楽等の認識に関するヴァイシェーシカ説を紹介した上で批判する一段があり、そこでは楽などはまさに意による認識によって (manaseniva cetasa) 認識されると主張される。また、これに先行する一三二二偈 a においては、「それ（＝イミラ眼病者の見る毛髪状のもの等の認識）も意による（認識）であるとある者たちは言う」(manasam tad apity eke) という反論者説が紹介され、続いて批判される。「意による（認識）」はここで概念知の意味である。より厳密に言えば、概念的な誤謬 (manasi bhrañti) を意味し、それは感官（の異常）より生ずる誤謬 (indriyaja bhrañti) と対照的關係にある。⁽³¹⁾ この一三二二偈 a は前掲の『プラマーナ・ヴァールテイカ』直接知覚章二九四偈 a と同文であるが、さらに注目すべきこととして、その一連の議論中には、直接知覚の定義は感官知に関してのみならず、ヨーガ行者の認識を始めとする意による（認識）⁽³²⁾ についても (manasasyapi yogijnāde) 妥当するよう作成されている、という意味の表現が見られる点を指摘できる。この表現は、「意による認識」が「感官知」と対になる概念であり、「ヨーガ行者の認識」を一部に含める、より広義の概念であることを示している。つまり、カマラシーラの知覚論においては、「意による認識」

の下部分類として「意知覚」や「ヨーガ行者の認識」が想定されているのである。

四 「同」「感官を超える事物を認識する者の考察」章

次に、『タットヴァ・サンクラハ』の最終章である「感官を超える事物を認識する者の考察」章および注釈におけるマーナサの用例を検討したい。前節でみた一三二九偈注においてカマラシーラが意による（認識）はヨーガ行者の認識であることを後述すると述べたのは、本章への言及ではないかと考えられる。

本章は、ブツダが「感官を超える事物を認識する者」すなわち一切知者（全知者）であることを主題とする。ブツダが一切知者である場合、たとえば過去や未来の認識はどのように説明されるかなど、一切知なる論題には理論的に解明すべき点が多々ある。そのすべてを今ここで扱うことはできないし、本稿の意図でもない。以下本稿では従来⁽³³⁾の研究をたよりに問題点を最小限に絞り込み、三三八〇―八八偈とその注釈に現われるマーナサの意義に限って検討を加えることにする。この箇所的重要性は既に指摘されている通りである。⁽³⁴⁾ 議論は、一切知者はいかなる感官によつて一切の事象を認識するかを主題とする。まずシャーンタラクシタは次のような反論を想定する。

一切知者は専ら一つの知識手段によつて（一切の事象を認識すると）ある者（＝仏教徒）が考えるならば、彼は、眼によつて（本来は味覚の対象であつて視覚の対象ではない）味などに至るまでの一切を理解する（と主張することになる）ではないか（三一五七偈）。⁽³⁵⁾

一切を認識するための感官があり得ないことを指摘するこの反論は、ミーマンサー学派のクマールィラによる（七世紀『シュローカ・ヴァールテイカ』）⁽³⁶⁾「ヨーダナーーストトラ章一二二偈参照」。これに対するシャーンタラクシタの応答は以下のとおりである。

ありとあらゆる事物と結びついた真実を瞑想することから生じる（認識）が一切知者の認識であり、それは意によ

る認識であり、一つの正しい知識手段であると考えられるのであって〔三三八〇偈〕、眼などによる認識（|| 感官知）が（知識手段なのではない。だから「彼は、眼によって（本来は味覚の対象であつて視覚の対象ではない）味などに至るまでの一切を理解する（と主張することになる）ではないか」というこれがどうして（正しい論難と）言えようか〔三三八一偈〕。

そして意による認識（manasam, jñanam）は、本質的には色などの直接経験そのものとして成立する。（この点にかんして）他派の者にも議論の余地のないことは以下の事柄に明らかである〔三三八二偈〕。すなわち彼の者によって（も）想起が色形や音声などを対象とすることや、夢においては意識が本質的には一切の事物の直接経験そのものであることが述べられている〔三三八三偈〕。それ故、対象を限定しない意による（認識）によって一切知者が想定されるばあい、どうして眼によって味などを理解する（ことになる）であろうか〔三三八四偈〕。もしまさに眼によってそれ（|| 一切知）を構想するのであればこの誤りが生じもしようが、しかし意による心（|| 意識）によってであれば、彼（|| 一切知者）は味などを確かに認識するのである〔三三八五偈〕。

ある者（|| 一切知者）に卓越性（|| 通常の人間より優れた点）がみとめられる場合、彼は、遠方の（事物）や微細な（事物）などを認識する際、自身の対象（|| 意識の対象）を離脱することなしに（認識するの）であつて、（視覚対象たる）色形に対して耳が機能することによって（認識するの）ではない〔三三八六偈〕。

それ故、以上を始めとして他の者たち（|| ミーマンサー学派クマールラの徒）が不都合として述べたことは、我々にとってみれば何ら不都合ではないから、意による（認識）においては、自身の対象を決して離脱することなく、卓越性があると考えられる〔三三八七偈〕。

そして現世においてある種の知識手段によりある種の対象認識が経験されるばあい、我々の考えでは、同じことは別な時（|| 過去や未来）にも（認められる。よつて過去に一切知者としてブツダが存在したことが認められる）

(三三八偈)⁽³⁶⁾。

以上において、一切知者たるブツダはヨーガ行者（瞑想者）として語られ、彼は視覚等の五識によってではなく、意識によって一切を知るとされる。ヨーガ行者の認識が「意による認識」であることは同章三四〇六偈、三六三五偈等にも說かれる。さらに三四七四偈とその注では、その議論の直接の主題ではないけれども、一切知は自己認識 (svāmāra-dhasamviti, ānāsanvedana) であるという。つまり一切知者においては、認識||意による認識||意識||瞑想中の認識||対象認識||自己認識という等値関係が成り立つ。

一切を認識する際の意識が単に一般的な意識ではなく、「ありとあらゆる事物と結びついた真実の瞑想より生じる意による認識」であるとはいかなる意味であろうか。ここで、直弟子カマラシーラによる注釈をみてみよう。

(…前略…)もし眼根などによる認識に一切の対象をすべて認識する作用が想定されるならば、そのばあいは(眼によつて味などのすべてを理解することになつてしまふという)上述の誤りが付随することにならう。しかるに一方、ありとあらゆる事物にそなわる無常性をはじめとする特徴すべてを真実(の対象)として瞑想する高まりの極限において生じてくる、一切の事物を対象とする意識——それはありありとした顕現性と整合性を有することによつて直接知覚たることを備えている——によつて、一切の事物が残りなく同時に把握されるが故に、一切知者が認められるのであつて、眼識などによつてではないのである。そして、意識はありとあらゆる事物を対象とするものとして広く認められてはならない、と云ふことはできない。なんととなれば、色形などを対象とする想起があると汝も言うが、それは意識にほかならない。また夢における色形などの顕現を有するもの(が意識であること)は実によく知られている⁽³⁸⁾。したがつてこれを否定することはできない。それ故、(意識においては)まったく自身の対象を離脱することなしに(一切を認識するといふ)卓越性が認められるから、汝によつて提出された(論難)は、我々にはいかなる不都合ともならない。⁽³⁹⁾

「ありとあらゆる事物と結びついた真実の瞑想より生じる意による認識 (mañasan, jñanam)」というシャーンタラクシタの表現は、右の一節では、「ありとあらゆる事物にそなわる無常性をはじめとする特徴すべてを真実 (の対象) として瞑想する高まりの極限において生じてくる、一切の事物を対象とする意識 (manovijñāna)」と解説され、それは直接知覚であると言われる。この認識が、本稿第一節所掲のダルマキールティによって定義されたヨーガ行者の認識をふまえることは、傍点部分の一致からみて疑問の余地がない。

では一切知者のこの認識は、ダルマキールティによって定義された意知覚とも合致するであろうか。問題は、一切知者の認識が「感官知それ自身の対象の直後の対象を協同因とする感官知によって生み出されたもの」か否かである。結論を先に言えば、この規定は一切知者の認識に妥当するとは思われない。なぜなら、もし仮に妥当するならば、一切知者は意識によって認識する一瞬前に、一切の事物を感官知によって把握したことになるが、しかしそれがあり得ないからこそ、一切知者の認識は前五識ではなく意識であると主張されているのである。さらに、ダルマキールティの定義において意知覚の直前の感官知は意知覚の等無間縁であるがヨーガ行者の認識の場合は直前の知は所縁縁である、というダルモツタラ⁽⁴⁰⁾の指摘も、両知覚の相違として考慮に入れるべきである。つまりカマラシーラのいう一切知は、ダルマキールティの定義するヨーガ行者の認識をふまえるが、他方同者の定義する意知覚とは矛盾する。それ故、ヨーガ行者の認識はダルマキールティの定義した意知覚と符合する、とカマラシーラが考えていたとは思われない。

以上の一節において、瞑想の最終段階で生じる意識の対象は一切の事物であると言われたが、その一方で、同じ章には、「一切の諸事物の真実 (真実は本質と同義) を正しく知るが故に一切知者である」(三三三一九偈 a b : samyak sarvapararthanam tattvajñānac ca sarvavit) といった表現もある。この表現では必ずしも明確でないが、ここには、ヨーガ行者としての一切知者の認識対象は一切の諸事物 (複数形) そのものではなく、それらが有する真実 (本質、単数形) である、という考え方が看取される。というのも、同様の、諸存在物 (複数形) の本質 (単数形) がヨーガ行者の

認識対象であるという考え方は、同じカマラシーラの『バーヴァナー・クラマ』に散見されるからである。⁽⁴¹⁾ 一般に仏教知識論学派はノミナリズムに立ち、一切の存在物を一瞬のみ存在する個物と考える。認識を離れたところに実在する普遍など決して認めない。これが学派としての大前提となる理論であり、日常的経験的認識に関して議論する場合には決して破られることのないものであるが、目下の議論の主題は日常的経験的な認識ではなく、瞑想を行ないつつあるブツダの超常的認識である点で、きわめて特殊な認識である。そして「諸存在物(複数)の真実/本質(単数)」を直接知識の対象とする考え方は、一種の普遍実在論であつて、学派の前提に抵触するようにも見えるのである。この点についてカマラシーラがいかにか決着をつけるかといえば、彼は、一切知者の認識にとつて対象は独自相(個物、*svataṣṭana*)であるとした上で、「実に、まさにその独自相は、異類の諸事物より、排除されたもの(*viṭāṭivayavṛtta*)であり、無相違を形とする觀念(≡概念知)の原因である点で、論書においては一般相(普遍、*samanyalakṣaṇa*)と言われる」と説明する(三六三二―三三偶注)。これは、一瞬のうちに一切を認識するブツダの認識においては例外的に対象は普遍である、と我々が解釈することすら許すような表現の仕方である。この解釈の当否はともかく、ここで、独自相と一般相の区別が極めて微妙であることは確かであろう。

さて、これより先は未だ十分な検討を尽くしていないが、既にみたように、直接知覚の定義論は、元来は日常的経験的な直接知覚に端を発する定義論であつた。その意味で、ダルマキールティは、⁽⁴²⁾「概念を離れた認識が直接知覚である。但し、ティミラ眼病者の視覚のような誤謬を含む認識はすべて定義から除くく(*pratyakṣaṇ kalpanāpōdham abhīnāna*)と規定したのである。「概念を離れていること」は、時として、「ありありとした顕現性を有すること」と同義に用いられる。⁽⁴³⁾ その場合は⁽⁴³⁾「ありありとした顕現性を有し、かつ誤りのない認識が直接知覚である」と表現される。ところでブツダの一切知は「ありありとした顕現性を有すること」と「誤りのないこと」という二条件を充足する。故にそれは直接知覚である。一方、一切知の対象は、時間的・空間的な意味ですべての事物である。そして一切を一瞬の

うちに認識することを理論化するためには、必ず何らかの意味で普遍的な対象を想定せざるを得ない。しかし学派の前提的立場として、個物とは別な普遍の実在性などは認することはできない。要するに、元来は経験知の枠組みから発生した直接知覚の定義論と、それと全く異なる悟りの世界の描写である一切知者論とは、簡単には飛び越えられぬ溝が横たわるのである。かかるゼレンマの中でカマラシーラの注目したもののこそ、直前の段落にみた「異類の諸事物より排除された独自相」という観点ではなかったか。すなわち、やや乱暴な言い方になるが、ブツダの認識する独自相は単なる独自相ではなく、異類の諸事物より排除された限りの独自相であるのであつて、同類事物に内在する一つの共通する相を正しくありありと認識している限り、ブツダは同類の全ての事物を認識しているのである、という方向の解決法であつたと思われる。

最後に、一切知者論の文脈における「独自相とは異類から排除されたものである」という考え方は、仏教の概念論および言語論であるアポーハ論を基盤とすることを指摘しておく。ダルマキールティはそのアポーハ論において、存在物 (bhava) の本質 (svabhava) として二つの側面を想定した。すなわち、存在物の本質は、その存在物 (例えば現今の壺) を、同類 (例えば別な壺) および異類 (壺でないもの、例えば布) の一切から、即ちそれ以外の一切の存在物から区別することが可能であるための存在論的基盤として語られる場合と、存在物を異類のみから排除することによつて、或る一定群の諸存在物 (例えば壺と呼び得るすべての存在物) を同類であると概念的に認識することが可能であるための存在論的基盤として語られる場合とがある。ダルマキールティは、本質のこの二つの側面を、同じ一つの本質に内在する二側面として想定し、議論の文脈に応じて使い分けたのであつた。⁽⁴⁾ かかる見解を背景として、ダルマキールティは、語の対象は実在する個物ではなく「アニヤ・アポーハ」すなわち「他者の排除」であるという説を掲げ、語の対象の諸相を様々に論じた。ダルマキールティの説は孫弟子シャーキヤブツデイの時に整理された。シャーキヤブツデイによれば、「アニヤ・アポーハ」という語には、文脈に応じて、①排除された独自相 (vyavrittam svalaksanam) ②他者を排

除すること (anyapohana)、③概念知の顕現 (vikalpa buddhipratibhasa) という、ニュアンスの異なる三つの意味があるという。⁽⁴⁶⁾そしてさらに、この分析は、本稿が主題として扱うシャーントラクシタの『タットヴァ・サンクラハ』においては、「語の対象の考察」章に継承され「二〇〇三偈」、そこで①「排除された独自相」に相当するものは「対象それ自体」(arthānman)と表現された。その場合、アポーハ(＝排除)という否定は相対的否定(＝肯定を含意する否定、pariyudasa)と解釈された。カマラシーラの注は、「対象それ自体とは対象の本質 (svabhāva) であり、異類から排除された独自相 (vijātyavyavrttam svataksanam) のことである」⁽⁴⁶⁾という。傍点部分の表現が、一切知について言われた独自相の規定とびつたりと一致することは、両トピックの緊密な関係を如実に示しており、瞑想中の認識と概念知との関係を今後広く検討して行く際の重要な一視点となろう。

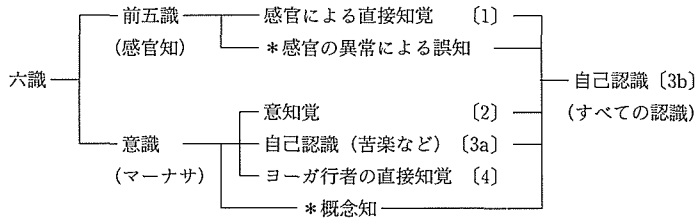
五 結 論

カマラシーラ説において、「マーナサ」とは「意による認識 (manasan, jñanam) のことであり、実際の用例に即していえば、①意知覚・②ヨーガ行者の認識・③概念知のいずれかを意味する。どの意味かはその都度の文脈から確定できる。かかる「意による認識」は、実質上、「意識」と同義であり、そして「感官知」と対比的に用いられる。

シャーントラクシタはダルマキールテイの定義した意知覚について特に論じていない。これをうけてカマラシーラも意知覚をダルモッタラ説と同じ意味でごく消極的に認める。

カマラシーラは、一切知者たるブツダの認識について、瞑想中に生じる非概念的認識は極めて特殊な超常的認識であり、それは「意による認識」＝「意識」であるとした。

「意による認識とは意知覚またはヨーガ行者の認識である」とカマラシーラが解説するとき、彼の意図は、意知覚とヨーガ行者の認識の直接的同義性をいうものではなく、一三二九偈で用いられる「意による(認識)」は、ダルマキ



ルテイの定義した意知覚の意味で解釈してもよいし、ヨーガ行者の認識の意味で解釈してもよいという点にあったと考えられる。よってシャーンタラクシタとカマラシーラの説において意知覚とヨーガ行者の認識が意味的に重なることを指摘する従来の定説は、もとより決して誤りではないが、誤解を招きやすい一面のあることも言い添えておきたい。意知覚とヨーガ行者の認識は、ともに「意による認識」である点で、即ち感官知ではない点で意味的に重なるのであって、意知覚＝ヨーガ行者の認識という図式で理解すべきではない。

一切知者の存在論証にみえる「意による認識」の説は、ダルマキールテイならびに以後の文献における意知覚定義論の文脈には現われない、意による非概念的認識が本来的・一般的に有していた一面と関係する。それは〈直接知覚の定義論における意知覚説発展史〉とは別な流れであるが、意知覚定義論を補完する働きを有するへもう一つの意知覚説発展史〉を告げるものとして、今後の研究でさらに注目して行く必要があるだろう。

最後に、カマラシーラ説にしたがって諸認識の種類を図示するならば上のようになる。洋数字を付したものは直接知覚の四種を示す。*を付した二つは、およそ全ての認識は自己認識であるという(3b)の意味以外では、直接知覚から除外される。

注

- (1) 櫻部建・上山春平『仏教の思想と存在の分析(ヘアビダルマク)』、角川書店、一九六九年、九〇―九一頁(角川文庫版一〇五一―頁)。
 梶山雄一『仏教における存在と知識』、紀伊国屋書店、一九八三年、九頁。
- (2) 意知覚説に限らず一般に、サンスクリット語 *mānasa* のチベット訳は、*’yid kyi* (意の)‘、*’yid kylis* (意による)‘、*’yid las byun ba* (意より生じた)‘、*’yid* (意) などである。なお、形容詞 *mānasa* の女性形が *mānāsī* (e. g., *mānāsī dhrāntiḥ*) であるの対称で *’yid* もなご。
- (3) 「概念」(*kalpanā* / *vikalpa*) は漢訳「分別」に対応し、一般に、事物を区別・分類し、あれこれと思い計らう認識を意味するが、特に知識論学派では言葉と結びつき得る認識のことであり、専ら心の中に存する一般者(普遍 *’sāmānyā*) を対象とすると言われる。
- (4) 「識りのなご」(*abhrānta*) の意味については次を参照。T. Funayama, *Kamalasila's interpretation of 'non-erroneous' in the definition of direct perception and related problems*, in: Sh. Katsura (ed.), *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*, Wien, 1999.
- (5) 「意知覚」における「意」の意味は、八世紀の注釈者ジネンドラプツェイによって「(知覚の) 拠り所 (*āśraya*) が意であって物質組成の何らの感官にも拠らないはあい(その知覚は) 意知覚と言われる」と説明される。原文は前注に引く拙稿の注二五をみよ。
- (6) 原文は後注(6)をみよ。
- (7) 複数文献に次の経典断片が引用される。「比丘たちよ、色形(ルーパー、眼の対象)は二種(の認識)によって把握される。眼による認識によつて、そして、それによつて引き起こされた意識によつてである」「二種を、眼とそれによつて引き起こされた意とよびえるチキストマあせ)。Y. Kajiyama (梶山雄一)‘ An introduction to Buddhist philosophy, in K. Minaki et al. (eds.), *Y. Kajiyama, Studies in Buddhist Philosophy*, Kyoto: Rinsen Book Co., 1989, p. 234 (p. 47) n. 95. 戸崎宏正『仏教認識論の研究』上巻、大東出版社、一九七九年、三三八頁注五。意知覚を認める者たちは「眼によつて引き起こされた (*akīrtita*) 意識」を意知

覚と解釈する。しかしこれが本当にダルマキールテイの意知覚定義に沿うものかどうかは別問題である。しかも筆者の知る限り、この經典断片の出典はいまだ同定されていない。なお、知識論学派の論師たちは直接言及しないけれども、ディングナーガが意知覚を認めた背景としては、自派の根本典籍たる『瑜伽師地論』聞所成地における因明説が何らかの形で関係すると考えられる。そこには「物質組成の感官による直接知覚」(rūpindriyapratyakṣa)と「意による直接経験」(mano'rubhava)を並記する箇所がある。矢板秀臣「瑜伽論の因明：梵文テキストと和訳」、『成田山仏教研究所紀要』一五、一九九二年、五二二頁と五五七頁。本稿第一節の議論と関連して、同じ箇所が直接知覚の四種として上記二種と世俗的な直接知覚と清浄な直接知覚(ヨーガ行者の認識に対応)を挙げる点にも注目したい。但し自己認識に関する記述はない。なお「瑜伽師地論」同箇所「直接知覚」(pratyakṣa)は「直接知覚の対象」の意味で用いられている。

(∞) M. Hattori (服部正明) 'Dignaga, on Perception, Cambridge MA, 1968, p. 93f. n. 1.46. 戸崎宏正「後期大乘仏教の認識論」『講座仏教思想』第二巻、理想社、一九七四年、一七一―七五頁。戸崎前掲書、三三八―四七頁。御牧克巳「経量部」『岩波講座東洋思想第八巻インド仏教1』、岩波書店、一九八八年、二四六―五〇頁。なお、本稿の主題との直接的関連は希薄であるが、筆者の知り得た他の意知覚関係論文に以下がある(出版年代順)。Th. Stecherbatsky, *Buddhist Logic, part 2*, Leningrad, 1930, appendix III: 'The theory of mental sensation (mānasa-pratyakṣa): do, part 1, Leningrad, 1932, p. 161f. S. Mookerjee, *The Buddhist Philosophy of Universal Flux*, Calcutta, 1935, pp. 311-18. M. Nagatomi, *Mānasa-pratyakṣa: a conundrum in the Buddhist pramāṇya system*, in: M. Nagatomi et al. (eds.), *Sanskrit and Indian Studies*, Dordrecht, 1980. 長友泰潤「仏教論理学派における意知覚 (manasapratyakṣa) のこと」『東北印度学宗教学会』『論集』一、一九八四年。同「仏教論理学派における楽等の知について」、『印度学仏教学研究』三三―一、一九八四年。戸崎宏正「法称著『ブラーマーナ・ヴィニシュチャヤ』第一章 現量(知覚)論の和訳(4)」九州大学文学部『哲学年報』四八、一九八九年。T. J. F. Tillemans, *Indian and Tibetan Madhyamikaśon manasapratyakṣa*, *The Tibet Journal* 14-1, 1989. 長友泰潤「意における知覚について」『塚本啓祥教授還暦記念論文集 知の邂逅——仏教と科学』、佼成出版社、一九九三年。朴基烈「ディングナーガの意知覚 (manasapratyakṣa) 説」『印度学仏教学研究』四七―二、一九九九年。

- (18) 玄奘訳『大毘婆沙論』卷七二「問。此六識身、幾有分別、幾無分別。答。前五識身、唯無分別。第六識身、或有分別、或無分別。且在定者、皆無分別。不在定者、容有分別。計度分別、遍與不定意識俱故」(大正新脩大藏經一七卷三七四b、二一九bも参照)。說一切有部の三種分別說との関連資料としては次を参照。C. Cox, On the possibility of a nonexistent object of consciousness: Sarvaśivādin and Dārśāntika Theories, *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 11-1, 1988, 36f.
- (19) G. Tucci (ed.), *Minor Buddhist Texts, Part III, Third Bhāvanāterama*, Roma, 1971, 1, 14-17: ata eva bhagavatā catvāry alambanavastūni yogināṃ nirđištāni nirvikalpapratibimbakam, savikalpapratibimbakam, vastuparyantatā, kāryaniṣpattis ca. E. Lamotte, *Saṃdhirimocana Sūtra*, Louvain / Paris, 1935, p. 88: | bcom ldan ḥdas kyis zhi gnas dan ḥlag mthoṅ gi dmigs paḥi dnos po bzhi po ḥai lta ste | 1. man par rtog pa dan bcas paḥi gzugs brāṇan dan | 2. man par mi rtog paḥi gzugs brāṇan dan | 3. dnos poḥi mthah dan | 4. dgos pa yoṅs su grub paḥo. 玄奘訳『解深密經』分別瑜伽品(大正新脩大藏經一六卷六九七c)。
- (20) 前注所引 *Third Bhāvanāterama* 2, 16-18: samathaviṣaṣyanābhyaṅ samastavastuparyantatādḥigamo bhavati. tena cāvaranaprahāṇalakṣaṇā kāryapariniṣpattir avāpyate. tad eva ca buddhatvam.
- (21) 森山清徹『Kamalaśīlaの唯識思想と修道論——瑜伽行中觀派の唯識説の觀察と超越』、『仏教大学人文学論集』一九、一九八五年、六八—七四頁。
- (22) 注②所引 *Third Bhāvanāterama* 30, 3-8: ... bhūtārthabhāvanāprakarṣaparyantagamane sakalakaipaṅśālarahitaṅ sphuṭataṅ dharmadhātavadhigamanam vimalaṅ niścalanivātaprapāpaval lokottarajānaṃ utpadyate. tadā ca vastuparyantatālabhanaṅ pratilabdhaṅ bhavati. darśanamārgaṅ ca praviśto bhavati. prathamā ca bhūmiṅ prāptā bhavati.
- (23) *Ibid.*, 2, 16-18. 原文は注②を参る。「転依」(āśrayaparāvṛtti) 卅 2, 12f. に出る。
- (24) 注②に引く Kaiyama 論文の二四一頁。
- (25) *Tattvasaṃgraha* 1329: māhasendriyavijñānanirvikalpatvasādhane / yo nyāyah sa sukhādānaṃ avikalpatvasādhakāḥ

//.

(26) 「言語的取り決りをなし得ないこと」は同章一二六三偈に述べられる。「など」は、一二六三偈以前に提出された、直接知覚の無概念性に関する他の論証方法を指すのであろうか、審みかでない。

(27) Tattvasaṅgrāhapañjikā 484, 16-21 : sukhādīnāṅ katharī sva²saṁvedanapratyakṣateṭy āha mānasetyādi. yo nyāya ity aśakyasamayatvādīh. mānasasya² yady api nokto nyāyah, tatbhāpi ya indriyajñāne nyāyo śakyasamayatvan sa tasyāpi tulya eva. yad vā yogijñānam iha mānasam. tac ca vakṣyamāṅgam. siddhāntaprasiddhatvān mānasasyātra na lakṣaṅgam ityam. pramāṅgabādhitatvam ācāryenaiva pratipāditam itī nā³smābhīṅh pratipādyata itī bhāvāh. ²sva- corr. (Tib. ran) : om. MKS. ²チベット語を mānasasya の訳の前で dir (atra) を置く。 ³asmābhīṅh corr. (Tib. kho bo cag gis) : om. MKS. [略号] M = ジャイサルメール写本 / S = S. Dwarikadas Shastri 校訂梵本 (本稿で示した頁行と偈の数え方はこれによる。M を底本とする) / K = Embar Krishnamacharya 校訂梵本 / P = 北京版西蔵大蔵経 / D = デルゲン版西蔵大蔵経。略号は注(36) (39) と同様。

(28) Tattvasaṅgrāha 1263 : aśakyasamayō hy ātmā nīlādīnām ananyabhāk / teṣām ataś ca saṁvittir nābhījalpānuṣaṅgīni //.

(29) Pramānavārttika III 249 = Pramānaviniścaya I 21 : aśakyasamayō hy ātmā sukhādīnām ananyabhāk / teṣām atah svasaṁvittir nābhījalpānuṣaṅgīni //.

(30) T. Funayama, A study of *kāḥaṅgaphoḥa*, *Zinbun (Annals of the Institute for Research in Humanities, Kyoto University)* 27, 1992, p. 113 n. 289.

(31) 注(4)に引く船山論文の第二節と注(2)に引く船山論文の注一四。

(32) Tattvasaṅgrāhapañjikā 480, 12-15 ㄹ 注(4)に引く船山論文の注五一。

(33) 川崎信定『一切智思想の研究』春秋社、一九九五年の第六章は、本章前段三二二二一三二二六一偈のテキストと和訳を収録する。これに先立ち、三二二四六一六〇偈と三六二二一四四五偈(詩節番号はシャーストリ校訂梵本に従う)が、渡邊重朗

bdag nid can // ²⁾mānasena MS (Tib. yid las byun ba'i) : samāsena K. ³⁾sa MS (Tib. de ni) : ca K. ⁴⁾sa svārtihā- M (Tib. de yan ran don) : svasvārtihā-SK. ⁵⁾niṣṭaṃ SK : diṣṭaṃ M (niṣṭaṃ in the margin). ⁶⁾na no yataḥ MSK : *na nyāyataḥ ? Tib. rigs pa dan brai). ⁷⁾cf. Tib. gaṅ phyir dran don ma spās pas (*neyārtihāṅghanena hi ?). ⁸⁾Tib. de bzin dus gžan bdag [P : dag D] la'an yin // 略号は同じを注(3)参照。

(37) カマラシーラの場合「ありありとした顕現を有すること」(sphuṅgaparatiḥāsīva, = spaṣṭaparatiḥāsīva) は概念を離れてゐること(直接知覚の第一条件 'kalpanāpodhātva) と同義とせよ。「整合性を有すること」(avisamvāditva) は誤りのならぬこと(直接知覚の第二条件 'abhrantātva) と同義である。このうち、前者の同義性は、『ブッダーナ・ヴァールルティカ』直接知覚一章において元来はヨーガ行者の認識について言われていたが、カマラシーラの場合、「ブッダーナ・ヴァールルティカ』直接知覚一般について言われるようになった。戸崎前掲書三七七頁も参照。カマラシーラの場合、一切知者論の文脈では、「概念を離れてゐること」よりもむしろ「ありありとした顕現を有すること」の方を好んで用いる傾向がある。このことは、本文中で指摘した(一) 一切知者の認識と概念知の微妙な関係と密接に関係するのではなからかと思われる。他方、後者の意味での同義性については、注(4)に引く船山論文で主題として詳細に検討したので参照されたい。

(38) カマラシーラ自身の立場では、想起や夢における認識は意識ではあるが直接知覚ではない。すなわち想起 (smṛti, smṛtaṃ jñānaṃ) は概念知であるから直接知覚ではない。一方、夢における認識は概念を離れてゐるけれども誤つてゐるから(= 整合性がないから、前注参照) 直接知覚ではない。

(39) Tattvasaṅgrahaparīkṣā 1072, 23-1073, 19 (ad Tattvasaṅgraha 3380-88) : ... yadi cakṣurādindriyādhyāyāṃ sarvārtaparī-
hānaṃ abhyupagaṭaṃ bhavet, tadā bhaved yathoktadosaprasaṅgāḥ. yāvataḥ samastavastuṅgatānīyavādvādhāksaṅgāśeṣatattvāb-
hāsāparakaraṣā¹⁾pariyantajena²⁾ manovijñānena sarvārtha³⁾gocareṇa sphuṅgaparatiḥāsāvīśānavādi⁴⁾lvābhyāṃ pratyakṣatām
upagatena yugapad aśeṣavastuṅgrahaṇāḥ sarvavid iṣṭaḥ, na tu cakṣurādīdhivā. na ca manojñānaṃ sarvārtahgocaratayā na
prasiddham⁵⁾ iti yuktaṃ yaktum⁶⁾, yato bhavatāpi rūpasabdadvīśayaṃ smṛtaṃ jñānaṃ upavarṇitaṃ, tac ca manojñānaṃ
eva. svapne ca rūpādiratiḥāsaṃ atipratītam evei nāsyāpahnavaḥ śākyakṛiyāḥ. tena svārtihāṅghanenavīratīśāsyasyeṣi-

atvān nāsmākaraṅ kirpicid aṅiṣṭam apēditaṅ bhavatā. ¹⁾ prakarṣa- MK (Tib. rab kyi) : -karṣa- S. ²⁾ paryantaḥena MK (Tib. mtha' las byun ba'i) : -paryantaṅ yena S. ³⁾ sarvārtha- corr. (Tib. don thams cad kyi) : satvārtha- MSK. ⁴⁾ āvisanvādi- MS : -vi- om. K. ⁵⁾ gocaratayā na prasiddham S : -gocaratayāprasiddham M. ⁶⁾ vaktum MS : vaktut K. 證亦云云ト云 注⑤参照。

(40) 注⑥所引 Hattori 前掲書の回箇所。

(41) なるべし 相違は而へ Third *Bhāvanāvrata* 12' "sarvadharmāṅṅ svabhāvaḥ pratyavekṣito bhavati" (6, 20), "sa evaṃ dharmāṅṅ svabhāvam upaparīkṣamānaḥ" (8, 3) など「存在物（複数）の本質（単数）」を異相対察せざるべしと表裏相なる。

(42) Tatvasaṅgrahaḥapañjikā 1127, 18f. : tad eva hi svalakṣaṇaṅ vijāṭvavyāvṛttam abhinākarāparatyavaheturāyā śāstre sāmānyalakṣaṇam ity ucyate. 何レレ 独自相と一般相との区別が微妙であらうとの背景として、タルマイキールレー『トランプ一ナ・ヴノールレーカ』直接知覚章第五十三段（百論前掲書二二四頁以下）が関わりつつあると推測される。

(43) 注⑧と注の付された本稿中の一節（カマラシラ注の訳文）をみよ。

(44) 船山「タルマイキールレーの「本質」論——bhāva と svabhāva」『南部佛教』六三 一九八九年、九頁。

(45) Pramāṇavārttikāikā P je 229a5-8, D je 200b3-6 : 'dir ni gžan sel ba ni nam par gsum yin te / re žig gcig ni 'di las gžan dan gžan sel bar byed pa'i phyir ran gi mshan ŋid bzlog [D : zlog P] pa kho na yin no // gaṅ gi dpaṅ du mdzad nas / mthun dños gžan gyi dños dag la // [D : / P] 'dlog pa la ni brten pa can (= Pramāṇavārttika I 40cd) // [D : om. P] žes bya ba gsu- ŋs so // 'di yaṅ sgra dan rtags la brten pa'i tha sñad kyi rien ŋid du nam par bžag [P : gžag D] pa yin gyi sgras brjod par bya ba ŋid du ni ma yin no // gñis pa ni gžan gcod pa'i phyir gžan nam par gcod pa tsam yin žiṅ / gaṅ šion gyi slob dpon dag gis thams cad la khyad par med pa nam par bžag [P : gžag D] pa yin te / thams cad la dgag pa tsam la khyad par med pa'i phyir ro // gsum pa ni dñs gžan sel bar byed pa'i phyir nam par rtog pa'i blo la snan ba'i phyir te / gaṅ dñan bcos mdzad pas sgra'i brjod par bya ba ŋid du bžed pa žes bya ba 'di yin no // 何れに対応する梵語原典写本（ただし各行両端の

文字に脱落があり完全でない)に ついては次をなよ。M. Inami et al. (eds.), *A Study of the Pramanavartihatikā by Saṅgabhadhi, Part I Sanskrit Fragments Transcribed*, Tokyo: The Toyo Bunko, 1992, p. 20f. など。⑤部分に H. R. Kapadia (ed.), *Anekhrīḥyapāṭikā by Haribhadra Śrīrī*, Vol. 1, Baroda, 1940, p. 333 l. 7-p. 334, l. 12 に よつて、サンスクリット語原文をほぼ完全に復元可能である。アポーハの意味をこのように三種にまとめた最初の人物はシャーキャブッディではなかったかと思われる。その後、三種分類はシャーンタラクシタとカマラシーラ(本稿本文参照)を経て、仏教知識論の最後期に至るや、表現を若干変えながらもジュニヤーナシュリーミトラ・ラトナキールテイ・モークシャーカラグプタのアポーハ論において採りあげられた。注(7)に引く Kajiyama 論文三〇九頁(一一二頁)注三三三。かかる状況から推測するに、シャーキャブッディの三種分類は、それ以後のアポーハ論の展開において、ある一定の注目すべき役割を果たしたと言えそうである。

(46) *Tattvasaṃgrahapañīkā* 390, 17f.: arhātma' rhasvabhāvah, vijātyavyāvrittan arthasvalakṣaṇam ity arthah.

(筆者 かなやま・とおる 九州大学文学部〔インド哲学史〕助教授)

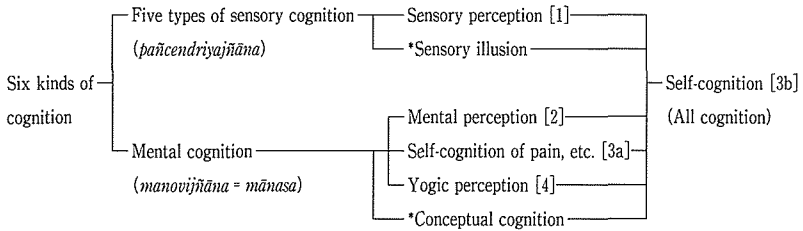
la vérification en physique et sur le progrès scientifique.

“Mental Cognition” (*mānasa*) in Kamalaśīla’s Theory of Direct Perception

by Toru FUNAYAMA

Associate Professor of Indian Philosophy
Kyushu University

This article is an investigation into how Kamalaśīla, an eminent Indian Buddhist scholar in the eighth century, uses the word “*mānasa*” in his *Tattvasaṃgrahapañjikā*, especially in the commentary on the stanzas 1329 and 3380-88 of the *Tattvasaṃgraha* by his teacher Śāntaraḥsita. The result of this research reveals that *mānasa*, meaning “mental cognition” (*mānasaṃ jñānam*), is used in the sense of either “mental perception” (*mānasapratyakṣa*), “yogic perception” (*yogipratyakṣa*) or “conceptual cognition” (*vikalṭapajñāna*) according to the context where the word in question is used. As such, *mānasa* is a synonym of *manovijñāna* and an antonym of *indriyajñāna* (sensory cognition). In particular, Kamalaśīla states that “mental cognition” in stanza 1329 should be construed either in the sense of mental perception or yogic perception. However, this does not mean that the notion of mental perception and that of yogic perception are the same in Kamalaśīla’s theory of perception, but means that both of these different types of perception belong to mental cognition. Commenting on stanzas 3380–88, Kamalaśīla explains what the Buddha’s omniscient cognition is. He takes it to be a type of yogic perception, but it cannot be the same as mental perception defined by Dharmakīrti. Also, the usages of the above-mentioned technical terms in the *Bhāvanākrama*, another important work by Kamalaśīla, as well as those in Dharmakīrti’s works, are partially examined in this article. In conclusion, Kamalaśīla’s view on the types of perceptual cognition is shown by the following diagram:



- Notes
- a) [1] [2] [3] [4] are the four types of direct perception enumerated by Dignāga and Dharmakīrti.
 - b) Two types of cognition marked with *are regarded as direct perception only in the case [3b].