

世尊は如何にして公準 (pramāṇa) となったのか

岩 田 孝

過分なる御紹介をいただき有り難く存じます。本日は、「世尊は如何にして公準となったのか」というテーマで講演を致したいと存じます。この「公準」という言葉は、梵語の pramāṇa の現代語訳であり、漢訳では、「量」と訳されています。量るということを廻って展開される仏教的な思考方法を、インド仏教の思想史を踏まえつつ、論じてみたいと思います。

このテーマが論題となるのは、次の様な歴史的な背景があるからです。初期仏教の教理が出来上がりつつある頃においては、世尊の語った教説が仏教の教理の基本となっていました。世尊の説示した内容は、そのまま欺誤のないものである、と受け入れられました。つまり、世尊の教説は、将に世尊の言葉であるが故に、欺誤のないものである、と見なされていきました。従って、世尊の言葉に従って人々が行動するならば、人々はその成果を必ず得るということが暗黙の前提になっていました。この様に、世尊は、自ら示したことを逸

脱することなく実現させる方である、という意味で、人々にとって、信頼できる拠り所と見なされました。世尊が量（公準）であるという考え方には、こうした前提があったということができます。しかし、後の時代になるに従って、この前提にも吟味が加えられることになりました。それは当然のこととあります。世尊の言葉や教説は、世尊が語ったのだから欺誤のないものであるという発想は、確かに、仏教の内部においては受け入れられますが、仏教以外の学派に自説を提示する際には、この論理は通用しないからです。インドの思想史においては、仏教は、伝統的なバラモン思想の後に生まれたものでありますから、仏教が自らの教説を展開する場合には、何等かの形で、バラモン思想やその他の仏教以外の諸対論説との相違を考慮する必要があります。更には、対論者に対して自説の妥当性をどのように示すかという問題も問題になりました。その結果、自説の妥当性を証示することそれ

世尊は如何にして公準 (pramāna) となつたのか (岩田)

二

自身を論題とするようになったのです。このことは世尊に關しても同様であります。かくして、何故に世尊が信頼される拠り所であるのかを対論者に対して証明しなければならぬという状況に至つたわけであります。

対論者の説を意識し、対論者に対して自らの説を提示し、その妥当性を証明するという思考方法が明確に打ち出された時代、それが、仏教では、紀元後の五世紀から六世紀になります。釈尊がなぜ人々にとって信頼できる拠り所となるのかということ考察の対象としてこの問題に取り組んだ学匠が陳那 (Dignāga ca. 480-540 A. D.) であります。陳那は『知識論集成』(Pramāṇasamuccaya, 『集量論』、以下PSと略記)を著述し、その冒頭に世尊に対する帰敬偈を述べています。その帰敬偈への自注において、世尊が量であること、つまり、人々の拠り所としての公準であることを成立させる為の四つの根拠を提示しています。世尊が何故に公準となるのかという問いに答える為には、この四つの根拠を吟味し、その意味する所を確定する必要があります。この講演においては、その根拠について述べられた解釈を中心に考察致します。

ここで論題となっている「公準」という語は、物事を量る為の根拠、或いは、手段を意味しています。我々が何かものを測定する場合、例えば、ものの長さを測定する場合、物差しが必要です。その物差しは、ものの長さを量る為の拠り所、

或いは、手段となります。この物差しが一定に定められていないと、長さの測定ができません。つまり、単に長さを量るだけではなく、誰にでも認められる形で長さの測定が可能になる為には、その基準となる物差しが必要になるわけです。それと同様に、物事に関して何かを決めたり、判断する場合、物事を決めたり判断する為の根拠または手段となる基準、しかも、誰もが認める一般的な基準が必要になります。その基準が、量、つまり、公準であります。

この様に、論述に際して論議の基準を定めることができれば、その論述をかなり厳密に行うことが可能になります。勿論、その基準を用いて論じる場合にも、その論者の依つて立つ立場があり、その立場の相違から議論の噛み合わないこともありますが、基準を定めることにより、概して、議論の共通な基盤を共有することができ、問題となる論点を絞つて議論することができます。これが、量に基づいた議論の特色です。

一 仏教論理学派における量 (pramāna)

それでは、仏教では、その基準はどのようなものであるとされたのでしょうか。部派仏教以来、物事を成立させる為の根拠または手段としての基準は、直接知覚 (pratyakṣa) と推論 (anumāna) と信頼に値する人の言葉 (aptavacana) とし

ての聖言である、とされてきましたが、陳那は、この基準を、直接知覚と推論の二つのみに限定しました。この二つの基準に基づいて可能な限りの事柄を考察するという立場が、陳那の論述の基本になっています。直接知覚は認識論に係り、推論は論理学に係りますので、陳那の基準の体系は、主に、認識論と論理学が基底になっているといえます。

なお、陳那以前の学匠で、論理学を物事の成立の主たる根拠とした学匠としては、サーンキヤ学派のヴリシヤガナ (Viśaṅga 4c. A. D.) がいます。彼は、認識論をも根拠に加え、これらの根拠に基づいて、自らの教義体系を構築した学匠として知られています。¹⁾ 陳那の説、つまり、直接知覚と推論のみを認識の根拠・基準としての量とするという説は、その後の量に関する仏教の定説となりました。この量論を基本的立場とする学匠のグループを、便宜上、仏教論理学派と名付けることに致します。

仏教論理学派では、最初に、陳那が、PSの帰敬偈において、世尊の公準たることを四つの根拠に基づいて定言し、それに対して、法称 (Dharmakīrti ca. 600-660 A. D.) は、主著『知識論評釈』(Pramāṇavārttika, 以下PVと略記)の第二章(量成就)において、量(公準)の定義を明確にし、量の定義を基本としながら、世尊の公準たることの四つの根拠を詳細に説明しています。更に、その法称の説に対して、PVの諸註

世尊は如何にして公準 (pramāṇa) となつたのか (岩田)

釈者が種々の説明及び解釈を行っています。その中で、八世紀後半に活躍したプラジュニャーカラグプタ (Prajñakaragupta) の浩瀚な註釈『知識論評釈莊嚴』(Pramāṇavārttikāṅkāra, 以下PVBhと略記)は、多様な解釈を含み、哲学的にも興味ある議論を展開しています。以下では、主にこの註釈を拠り所にして論を進めることに致します。

物事の在り方を認識したり確定する為の根拠、或いは、手段となるもの、それが量であると申しました。しかも、その量は、認識や確定などの結果を最終的に成立させる最高要因 (sādhakatama) であります。法称は、認識の成立に際して、何が量となるかを詳しく論じています。²⁾ そこで、量が物事の成立の為の最高要因であるという法称説についての具体的なイメージを得る為に、認識論の場で量がどのように規定されているのかを、法称の論述に則して概観することに致しましょう。対象を認識する場合、対象の認識という結果を成立させる為に、最も効果的に働く要因、それが量とされます。仏教論理学派によりますと、その対象認識という結果の成立に関与する要因は、感官や光など多く有りますが、その中で、感官などは、対象認識を最終的に成立させる要因とはなりません。対象の認識に最も効用を及ぼす要因とは、知識が対象の形相を有すること (artharūpata) であるといえます (cf. PV III 311-312)。対象形相とは、知識の中に外的な対象が投げ入

れた、知識内の対象形相です。知識内の対象形相が対象の認識の成立に際して最も効果的な要因であると見なすことは、次の様な考え方に基づいています。対象を認識することは、任意の対象を認識するのではなく、現に注目されている特定な対象を認識することです。対象はそれぞれ他の対象とは異なっています。その個性性をもった対象の認識が成立する為の根拠を問題にする場合には、感官や光などは、どの対象の認識にも共通に寄与しますので、特定な対象の認識を可能にする要因とは見なされません。そこで、その個々の対象の認識を最終的に決定する為の拠り所として、対象の個々の形相しかも、対象が知識の中に投げ入れた形相に注目します。知識が自らの中に取り入れた対象の形相は、個々の対象の情報を有しています。もし知識内にその形相がないとすると、今ここで注目されている対象についての認識は不可能になります、つまり、他の対象とは異なったこの特定な対象についての認識は成立しないこととなります。その意味で、知識が対象形相を有することこそが対象の認識を成立させる最も重要な根拠であると法称は説くのであります (cf. PV III 305, 306ab; PV II 4abc)。

以上は、対象の認識に関しての量についての説明ですが、この量を人間に対して適用すると、或る人が量であるとは、その人が誰にでも信頼され得る拠り所になる、権威ある方で

ある、という意味になります。その様な拠り所としての公準が世尊であると、仏教論理学派は定言するのであります。

法称による量の定義とプラジュニャーカラグプタ

の解釈

物事の在り方を決める為の基準としての量ほどのように定義されるのでしょうか。法称は量の定義を二つ挙げています。量とは「欺誤のない知識である」(avisamvādi jñānam) という定義 (cf. PV II 1ab) と、量とは「未だ知られていない事柄を顕現するもの」(ajñātārthaprakāśa) であるという定義 (cf. PV II 5c) を挙げています。

まず第一の「欺誤のない知識」という定義の中に用いられる「欺誤のないこと」(avisamvādāna) という規定は、目的の達成の定立 (arthakriyāsthiti) と説明されています (cf. PV II 1bc)。「目的の達成」という和訳に対応する梵語は arthakriyā であり、これは「効果的な作用」とも訳されますが、それを、「目的の達成」と和訳したのは、プラジュニャーカラグプタの次の解釈に依るものです。現実のものは、そのものに固有な作用を行うことができます。例えば、火は、木を燃やしたり、食物を煮たりすることができます。そこでは、火は、この燃焼などの為に使われます。つまり、燃焼作用などは、火が用いられる為の目的となります。ここで、火の果たし得

る作用、しかも、火が用いられる為の目的となる作用、それが、*artha*という語の意味になります。即ち、現実のものが、或る目的の為に用いられるとき、その目的となる作用、それが *artha*の意味となります。現実のものが実際にその目的となる作用を達成すること (*nispatti*)、それが *kriya*の意味です。かくして、あるものに欺誤がないということは、そのものに固有な目的とされる作用を達成することが確立されることである、とプラジュニャーカラグプタは解釈しています (cf. *PVBh* 4, 3f.)。

仏教論理学派では、量となるものは、直接知覚と推論の二種の知識であることを定説としますので、「欺誤のない知識」という量の定義をこの二つの知識に適用しますと、直接知覚及び推論は、欺誤のない知識であるという意味で、量であるとなります。その欺誤のないことが、目的の達成の確定でありますから、その二種の知識は、目的の達成について確定性のある知識と規定されます。

いま、この目的の達成の確定がどのように行われるかを、直接知覚の場合を例にして、具体的に調べてみましょう。例えば、この机の上に水が有りますが、この水を遠く離れた所であるホールの入り口から認識する場合にしましょう。ホールの入り口から水を知覚して、その対象を水であると表象したとしても、そこには、それが必ず水であるという確定

世尊は如何にして公準 (*pramāṇa*) となったのか (岩田)

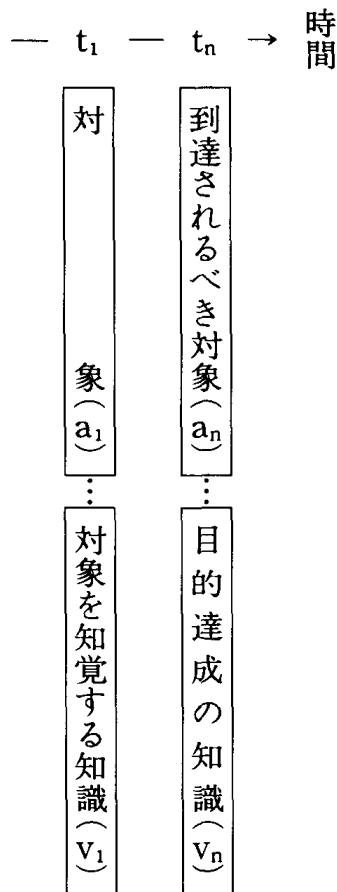
は未だ有りません。遠くから知覚したときには、その対象が水の如く見えても、実際には飾りに過ぎないという可能性も残されているからです。演壇の近くに来て、その対象を実際に飲み、喉を潤すことにより、これは水であると確定できることとなります。この場合、演壇の上にある水は、講演者の喉を潤す目的でここに有るのですから、その水が、実際に講演者の喉の渴きを癒していることは、この水がそれ自身の目的を達成していることであり、講演者にとって、その水の目的達成が確定されることとなります。そのことから、水を対象とした直接知覚が、水の目的達成に関して確定性のある知識であることが成り立ちます。それ故に、水の直接知覚は、水に関して欺誤のない知識である、つまり、量であるということができます。ここでは、水の直接知覚が欺誤のない知識であること、つまり、量であることは、水のある所に行き、水を飲むこと、そして、喉の渴きを癒すことという世間的な活動を通して、経験的に成立しています。そこで、法称は、「[或る知識が] 量であることは、世間的な活動によって (*prāmaṇyam vyavahāreṇa*) [成り立つ]」 (*PV II 5a*) と規定しています。

以上の様に、量が欺誤のない知識、つまり、目的の達成に関して確定性のある知識と定義されましたが、実は、「目的の達成」という考え方には大きな問題が含まれています。それ

は、物事が刹那滅であるという仏教の基本的な考え方と矛盾しないのかという視点から生じる問題です。先ほどの水の知覚の場合ですと、ホールの入り口から水を知覚した時点では、水が実際に喉を潤すという目的の達成は実現されていません。知覚した後には、この演壇に来て水を飲むことにより、その目的の達成が実現します。つまり、目的の達成は、水の知覚の時点より後の時点に生じる未来の事象になります (artha-kriyā bhāvinī, cf. PV Bh 4, 4f.)。そうしますと、目的の達成を確定する為には、複数の時点からなる過程を必要とします。つまり、まず、対象を知覚し、その後、対象に近付き、対象がその目的の為に用いられているその目的を、実際に飲むなどの行動を通して経験的に知る、という複数の時点からなる過程が必要になります。

そこで、或る時点 (t_1) にある対象 (a_1) を知識 (v_1) が知覚し、後の時点 (t_n) においてその対象の目的達成を知るといふ過程を以下のような図式にて略記しましょう。後の時点 (t_n) において知識 (v_n) が目的の達成を知る場合、その知識 (v_n) にとって到達される対象 (pratyapadārtha) は、その時点 (t_n) にある対象 (a_n) となります。なお、仏教論理学派は、外的対象の存在を前提して論述する場合には、経量部の認識論に立脚しています。経量部説によりますと、対象と対象認識とは同時点にはなく、むしろ、対象の存する時点より

一刹那後の時点に、対象の知覚が生じるとされています。従って、厳密には、後の時点 (t_n) において対象目的の達成を知る知識 (v_n) にとって、その対象は、時点 (t_n) より一刹那前の時点 (t_{n-1}) にある対象となりますが、論を簡単にする為に、その一刹那の差異については、ここでの議論では省略することに致します。



この過程により、水は、水に固有な作用である「喉を潤すこと」を実際に行う、ということが確定されるのですが、ここに問題が生じます。物事の刹那滅性によると、知覚の時点 (t_1) の水は、後に到達される時点 (t_n) には、存在しておりません。従って、以前に水を知覚し、その後、これは喉を潤す本当の水であると確定したとしても、その確定の時点では、以前に知覚した水はもはや存在しないのですから、本来の意味では、これがその水であると確定することは不可能になります。換言すれば、未来の時点に目的達成の定立が可能な為

には、最初に知覚される対象(a_1)と、後に目的達成の確認される時点での対象(a_0)とが同一であることが前提となりますが、その同一性は、物事の刹那滅性の為に、本来的には成立しないので、目的達成の確認が不可能になるわけです。同様に、目的達成の知識(v_0)が以前に知覚した対象(a_1)と対応することは確定できません。何故ならば、以前の対象(a_1)は後の目的達成の時点(t_2)には滅しているからです。また、知覚の時点(t_1)の知識(v_1)が到達されるべき対象(a_0)と対応することも確定できません。何故ならば、知覚の時点(t_1)では到達されるべき対象(a_0)を未だ把持していないので、両者の結び付き(*sambandha*)を把持できないからです (cf. PVBh 25, 5ff.)。かくして、目的達成を確認することが不可能になるといふ問題が生じるのです。

こうした問題に対して積極的に取り組んだ学匠がプラジュニヤーカーラグプタであります。彼は、この問題に対して、法称の見解に則して、世間的言語活動上で目的達成を仮に認容する、という答えを出しています。彼の見解は次の如くです。確かに、存在するものが刹那滅である為に、前の時点のものと後の時点のものは、厳密には同一ではない、しかし、世間的な常識の世界では、人々は、そうした時間上の相違を捨象して、それら時間的に前後にあるものを同じものと決め込む操作 (*ekavādhyaśāya*) を行っている。この同一性の思

い込みを吟味することなく受け入れている日常的な状況においては、目的の達成の定立を仮に認めても不都合はない、と考えるのです。これは、目的の達成の定立を世間的な言語活動上で認めるといふ説です (cf. PVBh 26, 5ff.)。

それでは、目的の達成が世間的言語活動に依らずに定立される場合はあるのでしょうか。プラジュニヤーカーラグプタは明言してはいませんが、ヤマリー (*Yamari*) の註釈を参考にしますと、言語活動に依らない目的達成も考えられます。それは、自己認証 (*svasamvedana*) の場合です。対象を知覚する時点では、知識は、対象が投げ入れた対象の形相を有し、その内的な形相を認証しています。これは、知識が自己内の形相を自己自身によって認証する自己認証です。自己認証は、自身によって認証を完成するのですから、他に依らずに対象を確定 (**pariccheda*) していることとなります。この対象の確定は、一つの目的の達成になります。しかも、自己認証は他に依らずに成立するので、この自己認証の成否を世間の言語活動によって確定する必要はありません。つまり、自己認証における目的達成は、世間の言語活動に依らずに成立することになります⁴。

以上においては、物事の在り方を認識する為の根拠を量とし、その量を欺誤のない知識と定義した場合、或る知識がどのような意味で欺誤のない知識であるかという点について吟

味しました。その結果、仏教論理学派は、次の様な見解に立っていることを見てきました。欺誤のない知識とは、目的の達成に関して確実性のある知識であり、その目的の達成の定立は、厳密な刹那滅性を前提にする世界においてではなく、日常的な言語活動の世界において仮に認容される、という見解に立っていることを見ました。

ところで、量の定義については、先述の如く、無欺誤性とは別な定義を法称は提示していません。「或いは「量とは」未知の事柄を顕現するものである」(PV II 5c: ajñātārthapra-kāso va) という定義です。この定義に関して、プラジュニヤーカーグプタは二つの解釈を提示しています。第一の解釈は、「未知の事柄の顕現」という規定から、間接的に「無欺誤性」なる規定も理解されるので、「未知の事柄を顕現する知識」という量の定義の方が本来の定義である、という解釈です (cf. PVBh 30, 11ff.)。これに対して、一方のみが量の定義ではなく、両方とも量の定義であるが、二つの定義は世俗と勝義とに分けられる、という第二の解釈を出しています。欺誤のない知識は世俗の量の定義であるが、未知の事柄を顕現する知識は勝義の量の定義である、と分類しています (ibid. p. 30, 22)。未知の事柄を顕現する知識は、世間の言語活動の介入しない勝れた理における量の定義であるというのです。

未知の事柄を顕現する知識のみが本来の量の定義であると

いうプラジュニヤーカーグプタの第一の解釈の根拠には、世俗の (samvita) 知識は、未だ全く経験したことのない事柄、未知の事柄を、顕現できない、という考えがあります (cf. ibid. 30f., 4f.)。この考えは、第二の解釈にも通じる所があります。何故ならば、世俗の知識が未知の事柄を認識できないならば、未知の事柄を顕現するのは、世俗の知識ではなく、世俗を越えた勝義の知識であることになり、このことが、「未知の事柄を顕現する知識」は勝義の (paramārthika) 量である、というプラジュニヤーカーグプタの第二の解釈に通じるからです。以上の解釈をまとめますと、プラジュニヤーカーグプタは、法称が説いた量の二つの定義を、世俗と勝義という視点から次の様に分類したことになります。即ち、「量とは未知の事柄を顕現する知識である」という定義は、勝義の量の定義であり、「量とは欺誤のない知識である」という定義は、世間的な言語活動上での量の定義である、と分類したのです。

或るものが量であるという命題の証明

これまでの量に関する解釈は、「或る知識が量である」という命題に関してなされてきました。知識の代わりに、人が公準であるという意味で、或る人が量であるということも可能であります。そこで、その人を世尊とすると、知識が量であると同様に、世尊も、量の規定を満たす限り、公準である、

という命題が得られます。世尊の公準性は、将に、この考え方に由来しています。そこで、以下において、「或るもの(X)が量である」という命題の「或るもの(X)」に、知識を代入する場合と、世尊を代入する場合に、それぞれの命題はどのように証明されるのかを考察致しましょう。

「知識は量である」という命題の証明

「知識は量である」という命題の証明につきましては、先程プラジュニヤーカーラグプタの解釈を中心にして述べましたので、以下に、その論点を、若干の説明を加えながら、整理してみましよう。或るものが量であるという命題に関して、その或るものを知識とした場合、その命題の証明は、プラジュニヤーカーラグプタによりますと次の様になります。

知識は、無欺誤である(avisamvādin)から、世俗上、量である。

知識は、未知の事柄を顕現する(ajñātārthaprakāśa)の、勝義上、量である。

第一の「或る知識は、無欺誤であるから、世俗上で量である」という命題の場合、欺誤のないことは、その論題となっているその知識が、認識する人に対して、当該の対象に向けて行動を起こさせるので、確実性のある知識である、という意味です。つまり、論題となる知識が、捨棄されるべき対象、

世尊は如何にして公準(pramāṇa)となったのか(岩田)

または、摂受されるべき対象に対して人を向かわせる(Pravartaka)の(Ibid. 22, 11ff.) その知識は、対象の認識に関して確実性のある知識である、と説明しています。なお、知識が自己の中にある対象の形相を、知識自身によって、自己認証する場合、その自己認証が自ら対象を確定するという意味で、目的を達成する、という解釈によりますと、自己認証は目的を達成するので勝義上で量である、という見方も可能になります。

第二の命題、つまり「或る知識は、未知の事柄を顕現するので、勝義上、量である」という命題については、世俗の知識では知られない事柄、つまり、不二なる本性を有すること(advaitarūpata)、これを顕現するから、知識は量である(Ibid. 30, 19f.)、と説明されます。所取能取、苦楽、内外などの二分化の入らない不二なる在り方、それを、そのままの在り方において直観的に認識するので、論題となっている知識は、勝義上で量である、というのです。

二 「世尊は量(公準)である」という命題の証明

以上において、量に関しての規定を確認し、それを知識に対して適用して、「知識は量である」という命題を考察しましたので、これから、今日の本題である「世尊が量である」という考え方の分析に入りたいと思います。先述の如く、一般

的に、「或るものが量である」ことを成立させる条件として、それが「欺誤のないものであること」と、「未知の事柄を顕現すること」という規定が、法称によって提示されました。ここでは、主題となる「或るもの」は知識となっていました。ここで論題となるのは、世尊に関する量性でありますので、主題は「世尊」となります。つまり、「世尊は量である、公準である」という命題が証明されるべき命題になります。この命題の証明に入る前に、どのような発想からこの命題が定言されたのを確認しておきましょう。命題を定言する際の発想方法が理解できると、命題の証明の枠組みを或る程度把握することができるようになります。その発想の由来は、法称の次の文言により知ることができます。「世尊は、それと同様に、量(公準)である」(PV II 7a: *tadvat pramāṇam bhagavan*) と法称は説いています。*tadvat*なる語の意味は多様に解釈されますが、少なくともこの文言により、法称は、知識が量であることとの類似性から、世尊の量たることを主張していたことが知られます。これをプラジュニャーカーラグプタは次の様に解しています。「無欺誤性」と「未知の事柄の顕現」を有する知識が量である様に、世尊も、量の為の二条件を有するので、量である、と解しています。*tadvat*なる語の *vat* には、「の様に」という意味の他に、「有する」という所有の意味も有りますので、プラジュニャーカーラグプタは、後者の所

有の意味を採用して、「世尊は、それ(量となる為の二条件)を有するので、量(公準)である」と解したわけです(cf. PVBh 32, 5)。

それでは、この場合の量とは具体的に何を意味するのでしようか。量は、仏教論理学派の定説では、直接知覚と推論からなりますが、そのどちらを世尊は本質とするのでしょうか。これについては、プラジュニャーカーラグプタが次の様に述べています。「世尊が」それ(量となる為の二条件)を有する(*tadvan*)と「私は」考えて、世尊は、必ず直接知覚を本性とする(*pratyakṣarūpa*)という意味で、量である、ということを示すであろう」(PVBh 32, 5f.)と述べています。つまり、プラジュニャーカーラグプタは、「世尊は量を有する」という命題の「量」を基本的には、直接知覚と見なしています。

世尊は直接知覚を本質とするというこの見解は、世尊の一切智者たることと関連していると思われれます。以下に言及致します様に、プラジュニャーカーラグプタは、世尊が量たる方であることを成立させる条件として、世尊が一切智者であることに注目しています。一切智者たることは、ヨーガ行者が修習すること(*Bhavana*)により、即ち、繰り返し観想することにより可能になります。つまり、ヨーガ行者は、多種多様な因果関係(*kāryakāraṇabhāva*)を修習することを重ねることにより、世界のあらゆる事象を認識することができ、それ

により、一切智者たることが可能になります (cf. *ibid.* 111, 9f.)。具体的には、ヨーガ行者は、一切の行相を推論すること (*sarvākāraṇumāna*) から、一切を認識する者になる、とプラジュニャーカラグプタは考えています。仏教論理学派の量論では、直接知覚のみが対象を鮮明に認識し、推論の方は、論証因により所証を間接的にのみ認識することが、定説になっています。ところが、このヨーガ行者による一切行相の推論は、通常の推論とは異なる特質を有するといえます。即ち、一切行相の推論とは、通常の推論の様に間接的に対象を表象することではなく、対象を現前に認識する鮮明な認識である、とプラジュニャーカラグプタは主張するのです。この主張は次の論点からなっています。ヨーガ行者の修習の極みにおいては、思考作用を行う意 (*manas*) が集中した状態にあり、そうした意の集中の状態では、一切行相の推論は、実は、一切行相を現証している (*sarvākārasākṣātkāraṇa*)、⁽⁵⁾ ということが一つ論点であります。更にこれに、一切行相の現証とは、一切の行相にてあらゆる物事の自相を認証すること (*svārūpavedana*) であり、それ自身が直接的認識 (*adhyakṣa*) になっっている (*ibid.* 111, 11) という論点加わります。これらの論点に基づき、一切行相の推論も、一切行相の現証から生じている限り、直接知覚に他ならない、と主張するのです (cf. *ibid.* 111, 20)。この見解によりますと、ヨーガ行者が、一切智

世尊は如何にして公準 (*pramāṇa*) となったのか (岩田)

者となるべく一切行相を推論している場合にも、一切を現証して直接的に認識する様に、世尊も、一切を知る場合、一切を現前に鮮明に認識し、一切を現証する、と考えることが可能になりました。プラジュニャーカラグプタが「世尊は直接知覚を本質とする」と説いた背景の一つには、少なくともこうした「世尊は、一切智者として一切行相を現証する、直接的に認識する」という考え方があったのではないかと思われまます。

以上で、世尊は、量となる為の条件を有するので、量である、という上述の命題の意味が理解されたと思います。そこで問題となるのは、量となる為の条件を世尊が有することを具体的にどのようにして証明するのかという点であります。プラジュニャーカラグプタは、この問いに対する答えを法称の PV II の第七偈への註釈において次の様に述べています。

かの世尊が、非真実を除く為に、即ち、迷乱を除く為に、真実を説示すること (*dhūtokti*)、そのことにより、かの (世尊) こそが一切智者 (*sarvajña*) である、「しかし」他のもの (主宰神やヴィシュヌなど) は「そうではない。そしてその様に「一切智者であること」によって、世尊こそが「量 (公準) なのである (PV Bh 32, 10f.)⁽⁶⁾。或いは、勝義上では (*paramārthataḥ*)、世尊も、それ (未知の事柄の顕現⁽⁷⁾ という量の規定) を有する [量である、

即ち、「不二を覚知する (advaitāvabodha) が故にこそ、量(公準)なのであって、すべての事柄を遍知する (pari-jñāna) から「量であるというわけ」ではない。すべての事柄の遍知の方は、世間の言語活動 (lokavyavahāra) により「成立するので」、世俗的な (sāmvṛta) 「知識」に過ぎない (PVBh 32, 14f.)⁽⁸⁾。

これによると、プラジュニヤーカーラグプタは、世尊が量(公準)であることの証明として、二つのタイプを挙げています。第一の証明では、世尊は、真実を語るのも、一切智者であり、その一切智者であることにより、量である、と論じています。この場合の真実とは、次の節で述べます様に、世尊が自ら発見した四諦などの真理です。それを説く故に世尊は量であるというのです。第二の証明では、世尊は、不二なる真実を覚知する故に、量である、と論じています。ここで「不二」の「二」とは、分別 (kalpana) の所産である多種の区別を意味します。即ち、対象を言語表現と結び付き得る形で捉える表象、そうした概念的表象が分別であり、その分別により仮構された、内と外、所取と能取などの区別が「二」であります。不二なる真実とは、知識においてそうした区別が除かれた状態、即ち、分別の除かれた知識の本性を意味します。それを覚知するので、世尊は量であると論じているのです。

その中で、第一の証明では、真実の説示から一切智者性が

あり、この一切智者性から世尊の量性がある、という形で証明がなされていますが、この証明の内容を分析する為には、真実の説示と一切智者性と世尊の量性との間にはどのような関係があるのかを明らかにする必要があります。即ち、これらの項の関係は、因果関係であるのか、それとも、論理的な関係であるのかを明確にする必要があります。どちらの関係も基礎に据えるかに従って、証明の内容に相違が生じるからです。この点に関しては、しかし、幾分詳しい分析を待たねばなりませんので、後にまとめて論じたいと思います。

ここでは、プラジュニヤーカーラグプタによる世尊の量性の証明において、法称の定義した量の規定がどのように満たされているのかを検討することにしましょう。つまり、この証明には、量となる為の二条件である、「無欺誤性」と「未知の事柄の顕現」とがどのように組み込まれているのかを見ることにしましょう。これは次の様に解釈されます。「世尊は、真実を説示するので一切智者である故に、量である」という第一の証明において、「真実の説示」とは、迷乱のない事柄を語ることであり、「一切智者」とは、その真実を知る方であり、しかも、この場合の一切智者は、人間にとって本質的な目的である至福 (niḥsreyasa) などを知る方であり、同時に、その至福を実現する方法をも知る方であり、同時に (cf. *Ibid.* 51, 22ff.)。従って、世尊の説示に随順して行動する人に対して、

その目的となる至福などの実現を可能にする方であり、これにより、世尊の説示に「欺誤のないこと」が成り立ちます。つまり、世尊が真実を語り一切智者であることによって、世尊が「無欺誤性」を有することが含意されます。また、その真実とは、後に示します様に、人間の目的である至福などに導く真理、つまり、世尊が独自に発見した四聖諦などの真理でありますから、真実を語ることは、他者が「未だ顕現していない事柄を新たに顕現すること」になります。或るものが欺誤なく、未知の事柄を顕現する場合、そのものは物事を成立させる根拠としての量であると規定されています。同様に、世尊も、欺誤のない真実を語り一切智者であることにより、「無欺誤性」と「未知の事柄の顕現」とを有することが成り立ち、これにより世尊の量（公準）たるものが成立します。上述のプラジュニヤーカーラグプタによる世尊の量性の証明はこの様に解釈されます。

更に、「世尊こそが量である」と主張することにより、プラジュニヤーカーラグプタは、伝承教説であるヴェーダと世尊との相違を述べています。ヴェーダに説かれている内容が実際の対象と結び付くことは現実に確定されていないので、ヴェーダは、無欺誤ではなく、従って、量（公準）ではない、それに対して、世尊は真実を語るので量（公準）である、と説いてきます（cf. *ibid.* 32, 11f.）。

世尊は如何にして公準（pramāṇa）となったのか（岩田）

世尊は、真実を説示するので一切智者であるから、公準である、という場合、世尊が真実を語ることは、世間の人の解脱にとって有益な真実を語ることでありますが、それを語る為には、それ以前に、人を欺くことのない真実を知る必要があります。これを知る者こそが一切智者であります。ところが、この一切を知ることとは、世間の対象を知ることとも含みません。しかも、対象の認識は人の言語活動を通して確定されます。従って、一切を知ることとは、世間の言語活動に依存して成り立ちますので、世俗上の知識と見なされません。そこで、プラジュニヤーカーラグプタは、「すべての事柄の遍知は世俗的『な知識』に過ぎない」と明言したのです。従って、「世尊は、真実を説示するので一切智者であるが故に、量である」という第一の証明は、プラジュニヤーカーラグプタにとって、世俗上の証明となります。

世俗上の証明という点に関しては、ヤマーリが世間上で量と見なされることについて述べた次の解釈が参考になります。この解釈は、ヤマーリが陳那のPSの帰敬偈を説明する所で述べたものです。陳那は帰敬偈及びその自注において世尊の量性を次の様に説きました。世尊は、世間の饒益（jagad-dīta）を願う方であり、人に教える教師（śāstrī）であり、善逝（sugata）であり、救済者（tāyin）であるという、この四つの根拠により、世尊が量（公準）であることを定言しました。

ヤマーリはこの陳那の言説を次の様に解釈します。世間では、或る者が、「無欺誤性」を有する故に、自ら主張した事柄 (*prajñātartha) を得る (*prāpaka) 場合、その者を量と呼ぶ⁽¹⁰⁾、ということが周知となっている量の規定であり、この世

間的な規定を世尊にも適用することにより、世尊の量性を証明できる、と解釈しています。ヤマーリは、更に、この解釈を次の様に説明します。「自ら主張した事柄」とは、世尊が願う所の「世間の饒益」であり、それは、実現することの願われた至福や繁栄 (abhyudaya) である。世尊は、それらを実現する為の要因となる方策、苦しみの生存状態 (悪趣) と輪廻からの解脱の為の方策を自ら実践して「教師」となり、一切の事柄をあらゆる形で知ることを本性とする「善逝」となり、その解脱への道を所化の衆生に説示する (*upadarsana) 「救済者」となる。この解脱への道という真実を説示することにより、人々の至福という自ら主張したことを欺誤なく実現させるので、世尊は量 (公準) である、と説明しています⁽¹¹⁾。こうしたヤマーリの註釈を参考にしますと、「世尊は真実を説示するが故に量である」という上述のプラジュニャーカラグプタの証明が世俗上での証明であることは容易に理解できるであります。つまり、世尊は真実を語るが故に量であるという証明では、自らの主張した事柄の実現に関して「欺誤のないこと」が量たることを成立させる主要な根拠となっていま

す。従って、この証明においては、量を主に無欺誤性という視点から捉えています。その無欺誤性は世間の言語活動により確定されるので、この世尊の量性の証明は、世俗上での証明とみなされるわけです。

次に、第二の「世尊は、不二を覚知する故に、量 (公準) である」というプラジュニャーカラグプタの証明の場合に、法称の量の定義がどのように組み込まれているのかを見ることにしましょう。上述の第一の証明、「世尊は、真実を説示するので一切智者である故に、量である」という証明が世俗上での世尊の量性の証明であるのに対して、この第二の証明は、勝義上の証明であると、プラジュニャーカラグプタは考えています。この見解は次の様に解されます。不二の覚知とは、所取能取の区分のない知識の本性をそのまま認識することであり、知識の本性となった知識自身の相を知識が自らに認知するので、この世尊による不二の覚知という認識は自己認証であります。自己認証は自己内の形相を如実に知覚する認識、自身の内的な形相をそのまま瞬間的に知覚する認識です。従って、この自己認証は、純粹に形相を知覚することのみですから、ここには、知覚に対して何らかの言語活動を結び付けるといふ操作は入りません。例えば、既に知覚した対象に世間上で用いられる言葉や概念を結び付けて「これは机である、本である」などと対象を表象する分別はこ

ここには入りません。また、再認識のように以前に把持したものを再び認識するという操作も除かれています。従って、この自己認証としての不二の覚知は、以前に認識した事柄に対する認識ではなく、「未知の事柄を新たに認識すること」であります。更に、この不二なる真実は、他学派のヴィシュヌや主宰神などによっては未だ顕現されていない真実であり、この意味でも、不二の覚知は、未知の事柄の顕現となります(PVBhT (Ya) 2blf)。この未知の事柄の顕現は将に量の規定ですから、不二の覚知も量たる条件を満たしています。かくして、世尊が不二を覚知することから、世尊の量性が成立します。しかも、不二の覚知は、世間の言語活動と無関係に成立しますので、勝義の認識であります。従って、勝義なる不二の覚知により世尊の量性を証明することも勝義上での証明となるわけです。

一方、先述の、真実を語り一切の事柄を知る故に、世尊は量である、という証明は、不二の覚知なる自己認識による証明と比較しますと、世俗的な証明となります。何故ならば、真実を説示することは、たとえそれが教化されるべき衆生の為の説示であろうと、世間の言語活動上で成り立つ以上、真実の本来の在り方を増幅させた戯論 (prapāca) になり、そうした戯論の入らない純粹な自己認証そのものと比較すると、世俗的なことであると見なされるからです¹²⁾。以上を図式化

世尊は如何にして公準 (pramāna) となったのか (岩田)

しますと次の様になります。

[A] 世尊：真実の説示 (bhūtokti) → 一切智者 (sarvajña)
↓ 世俗上で量

[B] 世尊：不二の覚知 (advaitāvabodha) → 勝義上で量

プラジュニヤーカーラグプタは、この様に二種類の証明を構成しますが、これらを、単なる思いつきから述べているわけではありません。むしろ二種の区別を意識的に説いているのです。何故ならば、量の二つの規定に対して導入した勝義と世俗の区別が、世尊の量性の二つの証明に結び付くからです。この点を、上に論じました内容をまとめつつ、確認しておきましょう。まず、法称の定言した量の定義の二つの規定に対する勝義と世俗との区別は次のごとくなっています。「未知の事柄を顕現する知識」という量の第二の定義は勝義の量の定義であり、「欺誤のない知識」という量の第一の定義は世俗の量の定義である、という区別です (cf. PVBh 30, 22)。

次に、この勝義と世俗の区別は、プラジュニヤーカーラグプタによる世尊の量性の二つの証明 [A] と [B] と次の様に結び付いています。プラジュニヤーカーラグプタは、「未知の事柄の顕現」という量の規定の中の「事柄」(artha) を勝義 (paramārtha) と解し、その「勝義」を不二なる本性を有する

こと (advaitarūpata) と解釈しています¹³。これによりますと、「未知の事柄の顕現」という量の規定は、未知の事柄が勝義ですから、勝義の顕現となります。その勝義が不二なる本性を有することですから、勝義の顕現とは、不二なる本性を有することの顕現になります。この不二の顕現は、自己の相を自身によって認識する自己認証としての不二の覚知に他なりません。この様に、未知の事柄の顕現 || 勝義の顕現 || 不二なる本性を有することの顕現 || 不二の覚知、という関連により、不二の覚知は、勝義の顕現となり、勝義上で成り立つ認識となります。不二の覚知が勝義の事象であると、その不二を覚知する世尊が量であるという場合の量も、勝義上の量となります。かくして、先述の如く、「不二の覚知」による世尊の量性の証明は勝義上での証明となります。一方、世尊は、真実を説示し一切智者であるから、量である、という世尊の量性の証明では、真実の説示は、人々の目的の実現に関して欺誤のないことを前提とし、この無欺誤性は、世間の言語活動に基づいて成り立ちます。また、一切を知ること世間の言語活動に基づいています。この様に、真実の説示も一切を知ること、世俗と関連してしますので、真実の説示と一切智者性による世尊の量性の証明は、プラジュニャーカラグプタにとって、世俗上での証明となるわけです。

以上において、世尊の量性の証明に、勝義と世俗の二つの

タイプがある、というプラジュニャーカラグプタ説を概説しましたので、以下においては、二つのタイプの証明の内容を個々に検討してみましよう。

二 A 「世尊は、世俗上量 (公準) である」

ことの証明

いま「世尊は量 (公準) である」という命題を考察しますが、この命題は、陳那の『集量論』での帰敬偈の中の pramāṇabhūta (量である) という語に由来します。この語の解釈に関して述べておきましょう。梵語の文法によりますと、pramāṇabhūta という語は、「量である」と訳されます。一方、陳那による世尊の公準性の説明を見ますと、世尊は、原因と結果を完成されたので (hetuḥpalasampatya) 公準である、と陳那は説いています¹⁴。この文脈によりますと、世尊は、量となる為の原因と結果を完成することによって、量となった、という意味も暗に含まれています。法称の場合には、この「量となった」という点がより明確にされています。法称によりますと、「[pramāṇabhūta の] bhūta なる語は、生じたのではないものを否定する為にある」(PV II 7bc: abhūta vinivṛtaye / bhūtoktiḥ) と解されています。bhūta を abhūta の否定と見なすわけです。ここで否定されるべき abhūta とは「生じたもの」ではないもの、つまり、恒常なも

のを意味します。それは、他の学派が主張する常住な主宰神 (isvara) などを含意しています。世尊が bhūta であるとは、世尊が abhūta ではないこと、つまり、恒常なものではないことを意味します。従って、この証明で論題となっている世尊は、他学派の認めるような、最初から恒常的に公準とされる主宰神などではありません。そうではなく、ここで論題となる世尊とは、公準となる為の条件を満たす過程を通して、公準になられた方である、という意味が、この説明から読み取られます。この解釈はプラジュニヤーカーラグプタにおいても引き継がれています。ただし、文法的には、pramāṇabhūta は「量 (公準) である」を意味し、「量 (公準) になった」を意味する場合は、pramāṇabhūta を用います。従って、法称やプラジュニヤーカーラグプタの解釈では、通常の文法的な用法とは異なつた形で、pramāṇabhūta なる語が解釈されていることになり¹⁵⁾ます。

なお、ここで、次の大きな疑問が生じます。プラジュニヤーカーラグプタの説の如く、世尊が公準になったとしますと、これは事実的事象でありますから、明らかに、因果関係によつて成立した事象になります。つまり、世尊の量たることが結果したと考えられます。つまり、世尊が衆生に真理を説示することが原因で、その結果、世尊が量となった、ということになります。ところが、因果関係上では、原因から結果が

生じるとしても、それを論理的にそのまま、原因がある故に結果があると捉えることは正しくはありません。原因があつても結果が生じない場合もあるからです。それにもかかわらず、上述の世尊の量性の証明に見られるように、原因となる「世尊による説示」から、結果である「世尊の量性」を導いています。この問題はどのように解決されるのでしょうか。この点についても後に論じることに致します。

さて、pramāṇabhūta の bhūta なる語の解釈に再び戻りましょう。プラジュニヤーカーラグプタは新たな解釈を述べています。bhūta には「なった」「である」という意味の他に「真実な」という意味があります。そこで、pramāṇabhūta の bhūta の解釈に、後者の「真実なる」という意味を用います。この解釈では、pramāṇabhūta の意味するところは、世尊は公準で真実な方である、ということになります。プラジュニヤーカーラグプタは、この「真実」なる項を証明の中に組み入れて、世尊は、真実 (bhūta) を語る方であるから、一切智者である、故に、世尊は公準である、という形で、世尊の公準性を証明しようと試みているのです。従って、この解釈では、pramāṇabhūta という語により、「世尊は、真実なる方であるから、教化される衆生の拠り所たる「公準である」、ということが意味される、と理解できるでしょう。

しかし、このプラジュニヤーカーラグプタの解釈は、法称の

論述の文脈からは幾分逸れたものであり、七世紀後半の註釈者であるデーヴェーンドラブッディ (Devendrabbuddhi) やシヤーカーブッディ (Sakyabbuddhi) の解釈とも異なっています。この点をまず確認しておきましょう。プラジュニヤーカーグプタのこの解釈は、PVの第二章 (= PV II) の第七偈bcの abhūtaviniṣṭhaye bhūtoktiḥ という文言を註釈する際に提示されます。初めに、デーヴェーンドラブッディやシヤーカーブッディなどの解釈を見ましょう。彼等は、abhūta という語は「生じたものではない」という意味を有すると解釈していますので、彼等の解釈によるとPV IIの第七偈bcは、次のように訳されます。「『集量論』の pramāṇabhūtaなる文言での] bhūtaなる語は、生じたのではない「常住なるもの」を除くする為に「説かれたの」である」と訳されます。つまり、pramāṇaを常住な存在者である主宰神などと解する、仏教以外の学派の説、その説を批判して、pramāṇaはそのように常住なものではないことを示す為に、bhūta (生じたもの) という語が説かれたと解されます。このデーヴェーンドラブッディなどの解釈は、PV IIでの文脈上では、妥当であると考えられます。何故ならば、PV IIでは、この第七偈の直後に、常住な主宰神などが量(公準)であることを否定する議論が続いているからです。彼等の解釈によりますと「世尊は、量であり、しかも、(存在者として) 生じた方である(恒常的に実在する

のではない)」というのが pramāṇabhūta の意味であると解されます。

それに対して、プラジュニヤーカーグプタは、先述の如く、法称の bhūtoktiḥ という文言を、「bhūta (生じた)」という語は「という意味を表わすとは解せず」、「真実を語る」という意味を表わすと解釈します。これによりますと、abhūta は真実とは反対の迷乱を意味することになります。つまり、PV IIの第七偈bcである abhūtaviniṣṭhaye bhūtoktiḥ という文言を「世尊は」迷乱を除去する為に、「真実を語る」と解釈するのです。ここでは、bhūta を「生じたもの」とする法称の論述の文脈とは異なって、bhūta を「真実」と解しているのです。この解釈では図式Aに示される如く、世尊が公準となる為の条件として、「真実を語る」と「一切を知ること」を挙げています。つまり、世尊は、真実を語るから一切智者である、一切智者であるから量(公準)である、という論をプラジュニヤーカーグプタは展開するのです。仏教外の学派の主宰神などは、真実を語ってないし一切智者でもない、それ故に公準ではない、という批判もここに入っているわけであります。

ここで注目したいのは、世尊が量(公準)となることを導く為に「説く」という要因と「知る」という要因を用いていることです。プラジュニヤーカーグプタが世尊の量性を証明する際に度々この「説」と「知」とを論拠に用いているからで

す。そこで世尊の量性の証明を、「説くこと」による証明のタイプと「知ること」による証明のタイプという二種類に分けることにしましょう。さて、プラジュニヤーカーラグプタによる世尊の量性の証明は、陳那がPSの帰敬偈及び自注で列挙した世尊の量性に対する説明という文脈で述べられたものです。そこで問題となるのは、二つのタイプの世尊の量性の証明が陳那の説とどのように関係しているのかという点であります。陳那は、世尊の量性を成立させる要因として、世間の饒益を願うこと・教師たること・善逝であること・救済者であることを挙げています。プラジュニヤーカーラグプタによる世尊の量性の証明はこの四種の要因のどれに対応するのかという問題です。これに対する答えは、次のことを明らかにすることによって導かれます。世尊がそれぞれ何を説き何を知ることが世尊の量性の条件であるとされたのかを、プラジュニヤーカーラグプタの言説から抽出することによって導かれます。そこで、プラジュニヤーカーラグプタの論じる世尊の量性の為の条件である「知ること」と「説くこと」について以下に分析しましょう。

二 A 1 「知ること」による世尊の量性の証明

まず、世尊の量性を証明する為の「知る」という要因は、世尊は一切の物事を知るという意味に解されています。つま

世尊は如何にして公準 (pramāṇa) となったのか (岩田)

り、世尊は、一切智者であるので、量(公準)であるという形で、一切の事柄を知ることが量であることの条件になっています。この場合の一切を知ることとは、文字通り世間の全事象をすべて知ることなのでしょうか。仏教論理学派にとって一切智者の知識はそうした全事象の知識を意味していません。法称は次の様に説いています。世界に生息する虫の数などを知ることが人々にとって何の役にも立たない、人が実践すべきことを知ることが人々の量(公準)になる為の条件である、と説いています (cf. PV II 31-32)。プラジュニヤーカーラグプタはこの法称の説を次のように説明します。世尊は、人間の主要な目的 (pradhānapurusārtha) を知るので、公準である (cf. PV Bh 51, 22; 52, 20)。つまり、悟りに至るために必要な限りのものだけを知る、それ故に、世尊は公準である、と説明します。一体その人間の最も知るべき、主要な目的とは何でしょうか。それは、解脱への道 (cf. ibid. 52, 5) や四聖諦 (cf. ibid. 52, 16ff.) であります。それ以外のことである世間の虫の数などを知ってもそれは解脱に役立たないので、ありとあらゆる物事を知ることが公準である為の条件ではない、と考えるのです。単に、解脱に必要な事柄を知ること、そのことにより、世尊は公準であることが証明されるというわけです。また、世尊は、正しい知識によって清浄となった (pramāṇaparisuddha) 一切の真実 (sakaṭatattva) を

知る、それ故に、世尊は公準である、とも説明しています (cf. *Ibid.* 51, 22)。正しい知識にて清浄となった事柄とは、物事が刹那滅であることや、常住不変なる本体をもたない (無自性) こと (*nairatnya*) などでありませぬ (cf. *PVBhT*(Ya) 51a6f.)。この刹那滅性なども解脱に必要な要因となります。従って、この場合も、一切を知るとはいいませぬ、それは、世間の全事象をすべて知ることではなく、解脱に必要な事を知るだけで十分であるといふのです。

世尊が世俗上で量 (公準) であることを証明する為に、世尊が一切智者であることを根拠として立てる解釈は、プラジュニヤーカーラグプタの固有な解釈ですが、それでは、何故に、一切智者たることが世尊の世間上での量性の証明に必要と考へたのでしょうか。ヤマリーの註釈をも参考にしますとそれは次の様な考へに基づいています (cf. *PVBhT*(Ya) 270a8ff., *ad PVBh* 7, 19)。量 (欺誤のない正しい知識) の対象は、二分されます。仏教外の者にも共通する対象と、仏教に固有な、特に世尊に固有な対象とに分けられます。前者の共通する対象は、三種類に分けられます。直接知覚及び推論の領域を越えた来世 (*paraloka*) の事象と、直接知覚の対象である色蘊や受蘊などと、推論の対象である共通相 (*samanyalakšana*) との三種類に分けられます。来世の事象は、世間の繁栄などですが、これらに関する認識は、一切智者の力を借りることな

く成立します。それは、直接知覚と推論が一切智者に依らずに成立するのと同様です。一方、他者と共通しない対象としては、無自性性、つまり、個人の主体 (*pudgala*) や物事 (*dharma*) が不変なる本体としての自性をもたないことが挙げられます。また、物事が刹那滅であることも、仏教に固有で他と共通しない対象になります。無自性性などを世尊が説示しない限り、人はそれらを認識する意欲を起こすことができず、その意欲がないと、無自性性などを証明することもないといふ意味で、人々が無自性性や刹那滅性などを認識することは、一切智者である世尊によって説示されて初めて可能になる、とヤマリーは註釈しています (cf. *PVBhT*(Ya) 270b2f.)。世尊は、世間の饒益を願う方であり、その世間饒益の本質的なものが、至福であります (cf. *PVBhT*(Ya) 226b3-5, *ad PVBh* 3, 6)。その至福を実現可能にする要因が、物事の自性のないことや物事の刹那滅性であります。世尊は、一切智により無自性性などを認識し、その内容を説示することによって、人々の至福を達成します。このように、世間の饒益の本質が至福であり、その至福を成立させる要因が無自性性や刹那滅性であり、これらを知ることが、世尊の一切智者性が必要であると考へたわけですね。世間では、自ら主張したことを達成する者は量であるといわれます。世尊も、世間の饒益を願うといふ主張を立て、その饒益を可能にする要因である無自

心性などを一切智者性により認識し、その無自心性などを説示することにより、願った饒益を実際に実現する方となり、このことにより、世尊に量性のあることが証明される、とプラジュニャーカラグプタは論じているのです。

以上により、プラジュニャーカラグプタにとって、世間の饒益に必要な事柄を知ることである一切智者性が、世尊の量(公準)である為の条件であることが明らかになりましたが、この条件は陳那による世尊の量性の論述には直接見られませんが、この一切智者たる条件は、陳那による世尊の量性の論述の枠組みでは、どの部分に対応するものでありましようか。第一に考えられるのは、一切智者の知を仏陀世尊の別名である sugata (善逝) と結び付けるといふ対応です。 sugata の gata という語は、 $\sqrt{\text{gam}}$ という動詞の過去分子です。この $\sqrt{\text{gam}}$ は、「知る」といふ意味をも有していますので (cf. PV II 280)、世尊が sugata であることは、世尊が真実を知っている方であること、世尊が智者であることを意味し得ます。従って、この sugata (善逝) としての智者たることは、いま論題となっている、世尊の公準性の条件としてプラジュニャーカラグプタが用いた「知ること」「智者たること」に対応いたします。陳那によると、世尊の公準性は、世尊が原因と結果を完成することによって成立します。原因の完成とは、世間の饒益を願うこと、及び、世間の教師たることであり、結果の

世尊は如何にして公準 (pramāṇa) となったのか (岩田)

完成とは、これらの原因によって得られる、自利の完成と利他の完成であります。その結果の完成の中の自利の完成が善逝たること (sugata) とされています。従って、この世尊の自利の完成である善逝性が、プラジュニャーカラグプタの用いた条件である、世尊が四聖諦などを「知ること」に対応する、ということができます。

また、陳那は、世尊の公準性を成立させる条件として、世間の饒益を願うことの完成、及び、世間の教師たることの完成を挙げていますが、その教師たることは、法称によると、他者の為となる知識を得ることに努めること (parāthajñānaghatana) であります (cf. PV II 281ab)。そこには、苦と苦の原因を断じる為の方法を実践すること、つまり、自ら我見などを断じて無我性を実践することが含まれます (cf. PV II 135)。無我性などの実践には、無我たることの認識も関わってきますので、教師たることも、プラジュニャーカラグプタの挙げた「知ること」といふ世尊の量性を成立させる条件に間接的に関連するといえましよう。

二 A 2 「説くこと」による世尊の量性の証明

次に「世尊は説くが故に量(公準)である」というタイプの証明を分析しましょう。何を説示することが公準の為の条件となるのでしょうか。プラジュニャーカラグプタはこの「説

くこと」に関して「世尊は正しい知識に基づいた事柄を語る
ので、必ず量(公準)である」(PV Bh 52, 4)と述べていま
す。正しい知識によって成立した事柄を語ることは、顛倒の
ない事柄を顕現すること (aviparītarthaprakāśana) です (cf.
ibid. 118, 7f.)。顛倒のない事柄の顕現とは、真理の顕現であ
り、しかも、世尊自身が発見した真理の顕現です。それは、
世尊が自ら経験した解脱道を含む四聖諦の顕示であります
(cf. ibid 118, 24ff.)。

世尊が人々に説くこととは、自ら発見した真理を自分の中
に収めたままに終わることなく、その真理を人の為に説くこ
とであります。その様に人々の為に苦の原因を滅する道など
を説くことによって、人々を苦の生存から救済することがで
きますので、世尊が四聖諦を説くことは、世尊が救済者であ
ることを意味します (cf. PV II 146ab)。従って、「世尊は、
真実を説示する故に、量である」というプラジュニヤーカラ
グプタの証明は、「世尊は、四聖諦を説くという意味で、救済
者であるが故に、量である」という見解を示しています。こ
れは、陳那が世尊の量性を成立させる為に挙げた四つの条件
の中の「救済者」という条件を用いた「世尊は、救済者であ
る故に、量である」という考え方に対応します。

以上により、世尊は、真実を説示するので一切智者であり、
それにより、量(公準)である、という上述のプラジュニヤー

カラグプタによる世尊の量性の証明と陳那による世尊の量性
の論述との対応が明らかになりました。このプラジュニヤー
カラグプタによる世尊の量性の証明の論点を更に明確にする
為には、先に保留しておきました問題に取り組まねばなりま
せん。即ち、プラジュニヤーカラグプタが世尊の量性を証明
する際に用いた「世尊の真実の説示」と「世尊の一切智者性」
と「世尊の量性」との関係は、因果関係なのか、それとも、
論理的な関係なのか、という問題です。この問題に答えるこ
とは、先に同じく残されてきました、原因から結果を論理的
に導く考え方をどのように説明するのかという問題を解決す
ることによって、可能になります。そこで、以下に後者の問
題も併せて取り扱うことにしましょう。

まず、「真実の説示」と「一切智者性」との関係の考察から
始めましょう。この関係につきましても、因果関係が考えら
れます。世尊が真実を説示することは結果であり、その結果
は、世尊が一切智者であるという原因から生じたものである、
という因果関係が考えられます。これは次の様な考え方に基
づいています。世尊が真理を説示することは、自ら経験した
解脱への道 (svadīśamārga) を顕現することであり、それは
一切の人を救済することに他なりません (cf. PV II 145a)。
しかし、一切の人を救済することは、一切智者でなければ不
可能です (cf. PV Bh 53, 16)。従って、世尊が一切智者である

ことが原因となり、それによって、世尊が真理を説示するという結果が生じる、という因果関係が成り立つ、という考え方に基づいています。この因果関係を論理的関係上で捉えますと、「世尊による真実の説示」を結果論証因 (kāryahetu) とし、その論証因により、原因である「世尊の一切智者たること」を推論するという解釈が可能になるではありません。

この解釈の前提は、「真実を説示する者は、必ず一切智者である」という論理的な包摂関係であります。そして、この包摂関係の根拠として、世尊の「一切智者性」が原因で、その結果が世尊による「真実の説示」である、という因果関係の成り立つことが前提になっています。この解釈には、論理的な問題点は有りません。結果があれば必ず原因はありますから、「真実の説示」なる結果から、「一切智者性」なる原因を導くことは成立するからです。

この解釈では、プラジュニャーカラグプタの説く「世尊は真実を説示する故に一切智者である」という見解を解釈する際に、真実の説示を結果とし、一切智者性を原因とする因果関係を前提にしましたが、これとは別な解釈、即ち、因果関係を逆にしましたという解釈も想定されます。つまり、世尊が無自性性などの「真実を説示すること」の方が原因となり、その原因から、世尊が「一切智者である」という結果が生じるという、逆の因果関係を前提にするという解

釈です。しかも、その原因がそのまま論証因になり、結果が所証となる、という解釈です。この解釈によりますと、プラジュニャーカラグプタの説く「世尊は真実を説く故に一切智者である」という見解は、「真実の説示」なる原因から、「一切智者性」なる結果を論理的に導く、という考え方を示すことになりません。ここでは、原因から結果を導くという論理が仮定されません。原因があっても結果は必ずしも生じないので、この論理には問題がありますが、原因から結果を導く可能性のある場合が示されるならば、この解釈も有り得ることになります。結論から先にいいますと、後に示します様に、この原因から結果を導くことの可能性は、法称によって既に指摘されています。従ってこの解釈は可能であります。

ところで、原因から結果を論理的に導くことの可能性についての具体的な議論は、「世尊は、……の故に、量である」という証明において、世尊の量性をどのように解するのかという問題を取り扱う場合に浮上してきます。つまり、「世尊は、Aの故に(例えば、真実を説示する故に)、量である」という証明の場合、A(真実の説示)と世尊が量であることとの関係を、「A(真実の説示)なる原因から、世尊が量である」という結果が生じる」という関係として捉えて証明を行いますと、原因から結果を推論するという問題が浮上してきます。この原因から結果を導出する論理を応用して、世尊の量性を論理

的に導出したのは、デーヴェーンドラブッディとシャーキャブッディです。そこで、両者による世尊の量性の導出方法を概観し、その後、プラジュニヤーカーラグプタによる世尊の量性の証明の検討に移りましょう。つまり、「世尊は、真実を説示するので、量である」という証明の場合、「真実の説示」と「量性」との関係がどのように解されるかについて検討することにしましょう。

まず、PVIIの記述の文脈からしますと、世尊の量たることは結果であると見なされます。即ち、世尊が真実を発見し、その真実を説示したことが原因であり、その結果として世尊の量たることが生じる、と見なされます。何故ならば、世尊は、量となる条件を満たしたことにより、量になった、と法称は考えているからです。プラジュニヤーカーラグプタも同様な見解に立っています。世尊は、世間の饒益と、その為の方策の実践を原因として、物事の真なる在り方を知る善逝となり、自ら体得した真理を説示する救済者となったのであり、更に、これらの条件を順次に満たしたことが原因となり、その原因から、世尊が量（公準）になったという結果が生じた、と捉えています (cf. PV Bh 165, 27ff. ad PV II 282)。しかし、その場合には、原因があるからといって必ずしも結果が生じるわけではありませんので、この世尊の説示により世尊の量性を導くことに関して逸脱する可能性があるのではないか、

という先述の疑問が生じたのであります。

実は、仏教論理学派は、原因から結果を推論することの可能性を全く排除してはいません。原因から結果生起を導く際に、その導出についての逸脱性を除く方法はただ一つあると考えるからです。それは、原因が完全に揃っている特殊な場合です。つまり、結果を生起する為の原因がすべて完備しているならば、未来に結果は必ず生じる、という考え方を認めているのです。

この考え方を世尊の量性の証明に応用し得ることは、既にデーヴェーンドラブッディの註釈に示されています。⁽¹⁷⁾ この註釈では、世尊が量（公準）であることを証明する論式が構成されており、その中にこの原因から結果を導くという考え方が含まれています。その論式は次の様な論理からなっています。世尊は、量たることを能成する要因 (sadhana) を顛倒なく (aviparita) 実践する (anutisrhati) ので、量たることを得成する (prapti)、という論理です。⁽¹⁸⁾ この場合、「量たることを能成する要因を顛倒なく実践すること」が論証因であり、その論証因によって「量たることを得成すること」という所証が論理的に導かれています。しかも、この所証を導く「能成要因の実践」という論証因は、自性論証因 (svabhavahetu) である、とデーヴェーンドラブッディは述べています。この論式において前提となるのは次の因果関係です。世尊は、量

性を実現させる要因を実際に実践し、その実践が原因となつて、その後、量性の得成という結果が生じた、という因果関係が前提になっています。従つて、この論式では、「能成要因の実践」が原因であり、この原因を論証因として、結果である「量の得成」を所証として論理的に導いていることになります。しかし、原因があるからといって、結果が必ず生じるわけではありませんから、先述の原因から結果を導くということに対する疑問がここに生じてくるわけです。これに対して、シャーキャブツデイの復註は、デーヴェーンドラブツデイの構成した論式の論証因が妥当な論証因であることを擁護しつつ、原因から結果を導出することを次の様に説明しています。「その（世尊が量である為の）能成要因を実践すること（*anusthana*）という原因により、その（原因）によつて得成される結果の生起（**utpatti*）の適合性（*yogyata*）が推論されるので、この（論証因）は自性論証因である⁽¹⁹⁾」、と説明しています。つまり、原因から結果を一般的に導出することはできないが、原因から結果の生起の「可能性」を導くことはできる、と定言するのです。但し、この結果生起の可能性の導出は、結果の生起に対してそれを障害する要因がない場合に限られる、といえます（cf. PVT(S) 97b6）。つまり、原因が結果を生起する為の十全な原因となる場合に限られます。この場合には、結果生起そのものではなく、結果生起の可能性が

世尊は如何にして公準（*pramana*）となつたのか（岩田）

論理的に導かれ、その論証因は自性論証因である、というのです。この考え方は、既に法称によつて定言されています。原因の総体を論証因とし、その論証因から、結果を所証として論理的に導くことが可能であり、この場合の論証因は自性論証因になる、と法称は説いているからです（cf. PV I 7）。シャーキャブツデイは、デーヴェーンドラブツデイの説を註釈する際に、この法称の定説が示されているPVI⁽²⁰⁾を引用して説明しています。かくして、シャーキャブツデイの見解によりますと、「世尊」なる主題に関して、「量たることを能成する要因を実践すること」という原因を自性論証因とし、それにより、「量たることを得成する」という結果の生起可能性」を、所証として論理的に導く、という論証が成立することになります。

この様に、原因から結果生起可能性を導出する論理が世尊の量性の証明に既に応用されていたことからしますと、これと類似した形で、プラジュニャーカラグプタによる証明にも、即ち「世尊は、真実を説示するので、量である」という証明にも、この論理が応用されている可能性はあると思われれます。原因から結果を導くという論理は、原因を論証因として、それから、原因より後の時点に生じる事象を所証として導く、という論理であります。実は、この論理は、プラジュニャーカラグプタが他の箇所でも用いているものであります⁽²¹⁾。

従つて、彼がこの論理をいまの世尊の量性の証明にも適用していたであろうことは十分に想像されます。そこで以下に、原因から結果を導くという論理を、プラジュニヤーカーグプタによる「世尊は、眞実を説示する故に、量である」という証明に実際に適用してみましよう。そして、その証明がどのような内容からなるのかを試みに検討することにしましょう。この場合の因果関係は次のようになります。眞実の説示が原因で、その結果として、量であるとの言語表現が生起する、という因果関係になります。しかも、ここで結果の生起に際して如何なる障害もないときには、この世尊による眞実の説示という原因は、世尊が量(公準)であるという結果を生起させる為の十全な条件となります。従つて、その十全な原因があれば結果が生起し得るのですから、「世尊が眞実を説示する」という十全な原因は、「世尊は量であるといわれることの可能性」という本性を有しています。つまり、世尊による眞実の説示は、「世尊は量である」と言語表現される可能性を本質的な特性 (svabhāva) として有しています。或る論証因が、それにとつて本質的な特性を導く場合、この論証因は自性論証因であると、法称の論理学で規定されていますので、この規定をいまの証明の論証因に適用しますと、「眞実の説示」を論証因として、その論証因にとつて本質的な特性である「世尊が量である」と言語表現される可能性」を導いていま

すので、この「眞実の説示」なる論証因は自性論証因となります。

以上は、原因から結果を導出する論理をプラジュニヤーカーグプタによる世尊の量性の証明に適用した場合の証明を解析したものです。こうした証明が可能であることは、ヤマールの註釈に示唆されています。ヤマールは、いま論題となっている「世尊は、眞実を説示する故に、量である」というプラジュニヤーカーグプタの証明を解釈するに際して、原因から結果を導くというこの論理を念頭に置いたように思われるからです。ヤマールの説明は次の如くなっています。「世尊が眞実を説示する」という事実がある「このことの故に」、「この事実が能証となるので、その」能証 (sādhana) により、即ち、眞実の説示という論証因により、「ヴェーダ聖典ではなく」世尊のみが量であること「が導かれること」、つまり、「世尊のみが」量であると言語表現されること「が導かれることは」は正しいのである」(下線は PV II 7cd) と説明しています。これによると、ヤマールは、「眞実の説示」が論証因であり、所証は「世尊が量と言語表現されること」と解釈しています。ここで注目すべきは、「世尊が量であると言語表現されること」が結果でありながら、論理的に導かれる所証となつていることです。一方の「量と言語表現されること」が結果とされるのですから、それと関係する他方の「眞実の説示」は原

因と捉えられていたこととなります。つまり、上述のプラジュニヤーカーラグプタの「世尊は、真実を説示する故に、量である」という証明では、原因である「真実の説示」から、結果である「世尊が量であると言語表現されること」が論理的に導かれている、とヤマーリは解釈しているのです。かくして、ヤマーリの解釈は、世尊による真実の説示という原因は、量であると言語表現される為の十全な原因であり、それにより、世尊が量であると言語表現の可能性が導かれる、という論理を示唆しているということができます。

以上の如く、十全な原因全体から結果の生起の可能性を導くというこの論理を用いますと、世尊の量性の証明での「世尊は、真実を説くが故に、量である」という論理的な関係と、現実に世尊が衆生の為に真実を語り、その結果として「世尊が量となった」という事実的な関係とが結び付き得るようになります。つまり、歴史的な事実としては、世尊は、衆生が苦の世界から解脱することを可能にする為の方策を自ら実践し、それを体得して、一切智者となり、その解脱に必要な真理を宣説し、その結果、世尊は量となったのでありますが、それぞれの要因が結果の生起に対して十全な原因全体であるときには、それらの要因が論証因となり、その論証因によって、世尊が量たる方であると言語表現され得ることが論理的帰結として導かれる、というように、因果の事実的な関係を

そのままの順序で論理的関係に変換することが可能になるわけです。

かくして、「十全な原因全体を自性論証因とし、そこから結果の生起の可能性を所証として論理的に導く」という法称の考え方をプラジュニヤーカーラグプタが前提にしていた、と見なすことによって、先述の問題の解答は得られたこととなります。即ち、プラジュニヤーカーラグプタによる「世尊は、真実を説示するので一切智者であるが故に、量である」という第一の証明で、「真実の説示」と「一切智者性」と「量性」との関係は因果関係なのか、それとも論理的関係なのか、という問題に対する解答が得られたこととなります。つまり、プラジュニヤーカーラグプタの証明の場合には、両方の関係が一緒に成り立っていると見なすことができる、というのが解答であります。

この解答の方から見ますと、プラジュニヤーカーラグプタによるPVII¹⁷に対する解釈も哲学的には、それほど奇妙なものではないことが理解できるとありましょう。つまり、デーヴェーンドラブッディがpramāṇabhūtaのbhūtaを「量と」なった」と解釈したのに対して、それとは異なり、プラジュニヤーカーラグプタは、このbhūtaを「真実な」と解釈しましたが、その意図が理解され得るでしょう。先述の如く、プラジュニヤーカーラグプタは、pramāṇabhūtaのbhūtaは「真実」を

意味し、世尊がその真実を説示することが、世尊の量たることを成立させる能成 (sādhana) である、と解釈しています。恐らく、bhūtaを真実と解釈することにより、世尊に真実性が存することを表象し、その真実性から、世尊が量(公準)であることを証明する、という考えがプラジュニヤーカーグプタにあったと思われる。その真実性を世尊と結び付ける為に、bhūtukti (PV II 7c) という文言を敢えて「真実の説示」の意味に解したので。先述の如く、PV IIでの文脈では、この文言は「pramāṇabhūtaなる合成語のなかのbhūtaという語 (bhūtukti) は」という意味でありますが、それを敢えて「真実の説示」と解するのは、プラジュニヤーカーグプタの特殊な解釈です。このように解釈することにより、真実の説示と世尊の量性との結び付きが可能になると考えたのです。しかも、一方で、真実の説示を、事実上では、世尊の量性の為の原因と見なしながら、他方で、真実の説示は、世尊の量性を論理的に証明する場合に、重要な論理的理由の一部を構成する、と考えたのであろうと想定されます。このことは、上述のヤマリーの復註の示す如くであります。つまり、「真実の説示」なる能証は、事実的には、世尊が量であることの原因であります。その能成は、ヤマリーの復註によりますと、そのまま論証因になると解されています。かくして、真実の説示という十全な原因全体から世尊の量性という結果が生起

するといふ因果関係を、その通りの順序で論理的関係に変換することが可能になります。つまり、真実の説示なる自性論証因により、世尊の量性なる結果の生起可能性を導くという論理的関係に変換することが可能になります。bhūtuktiなる語の意味を「真実の説示」と解釈することは、そうした変換を行う為の第一歩であったということができましょう。

二 B 世尊の量性についての勝義上の証明

前節では、世尊は、真実を説示するので一切智者であり、それ故に、量(公準)である、という形の世尊の量性の証明を分析しました。プラジュニヤーカーグプタによりますと、この証明は世俗上での量の証明とされます。それに対して、「世尊は、不二を覚知する故に、量である」という証明は勝義上での量の証明とされます。それは次のように解釈されます。不二 (advaita) とは、所知能知 (vedyavedaka) などの二分化の入ることのない物事の自相であり、その不二の覚知とは、二分化のない在り方を覚知することです。二分化とは、外的な対象と内的な知識との二分化を意味し、更に、知識内での内的な形相に関しては、所取相と能取相の二分化や、諸所取相の間の区分をも意味します。

まず、外的対象と内的な知識とに二分化するという内外の区別につきましては、これを認識論的に見ますと、内的な知

識が外界の対象を認識するということになるでしょう。しかし、この外界の対象の認識は本来的には成立しないと仏教論理学派は考えます。²³それは、例えば、髪が絡まった様に見える網状の幻影(*kesonduka*)が生じる場合や、一月(*dvicandra*)を見る場合で例示されます。眼病などにより髪の如き幻影の見えることがあります。その場合には、外界に髪がなくても髪の表象が成立しています。つまり、外界の対象の存在なしに、認識が可能であると考えられます(*cf.* PV III 320; PVBh 349, 19f.)。この場合には、対象が外界に存在しなくても、知識が対象の形相をもって生じています。有外境論者は外界に対象が存在すると主張しますが、実はそれは、外界に存在するのではなく、知識の中の形相に過ぎないと仏教論理学派は論じています。その論拠は多く挙げられていますが、その中でも、論理的に整えられた形で構成された論証は次の如きものです。対象はそれを知覚する知識とは別ではない(*abheda*)、何故ならば対象とその知識とは必ず共に認識されるからである(*sahopalambhanīyamāt*)、²⁴という論証であります。例えば、二つの月を見る幻影の場合、二つの月が必ず共に見られ、しかも、それらは別ではないことは周知の如くであり、その様に、およそ必ず共に認識されるもの、それは別なものではない、という論理的包摂関係が大前提になります。これに基づいて、いま、対象は、その知識と必ず共に認識さ

世尊は如何にして公準 (*pramana*) となったのか (岩田)

れている、従って、対象は知識とは別に存在するのではない、即ち、対象は知識の中の形相である、と論じているのです。かくして、日常的に経験する対象の認識とは、実際には、外界の対象自身を認識することではなく、知識内の形相を認識することになります。それは自己認識 (*svasamvedana*) に他なりません (*cf.* PV III 332cd)。

自己認識は、自らにより自らの相を認識することであり、知識内の諸形相は多様に顕現します、即ち、知識は多様な顕現を有します (*citrābhāsa*)。しかし、知識が自己認識している場合には、それら多様な形相はすべて単一なる知識を本性としますので、その知識に他のものとしての顕現は生じません。従って、知識内の諸形相についても、それらを所取相や能取相などに分化する区別の入る余地は有りません。²⁵単一性を本性とする知識の中では、個々の多様な形相は、弁別され得ない (*asakyavivecana*) ので、単一 (*eka*) 不二となるからです。²⁶二つのものの区別を表象する為には、一方と他方が共にあること (*anvaya*) を知り、次に両者が共にはないこと (*vyatireka*) を知る必要があります (*cf.* PVBh 295, 13; 410, 29)。しかし、そうした区別は、一方と他方の両者を知覚した後の時点に生じる (*uttarakalabhavin*) 分別 (*vikalpa*) によつてのみ知られます (*cf.* *ibid.* 410, 5)。ところが、直接知覚は、現在の刹那のみに作用するのですから、共にあること

を知覚できるとしても (cf. *ibid.* 295, 17) 他に、共にはないことまでを知覚することはできません (cf. *ibid.* 295, 16)。従って、区別の表象に必要な、一方と他方との共存と不共存という継時的な事柄に対しては、直接知覚は作用しませぬ。この様にして、直接知覚である自己認証は、区別を成立させる為に必要な継時的な過程を知覚しないという理由から、自己認証は区別を知覚しないことが成立します。自己認証される自身の諸形相の方からいえば、それらは、弁別され得ないので、単一不二であるということが成立します。従って、二つと思ひ込まれたものも、実は、単一なる自己認証としての知識に存する (*ekavijñānantaragata*) 以上、不二なるものである、と考えるのです (cf. *ibid.* 410, 5f.)。かくして、知識は、自己の内的な形相を自己自身で直接的に知覚するときには、不二なる在り方を自己認証する、という見解が成立します。同様に、世尊の不二の覚知も、自己の知識内にある諸形相を不二として自己認証することです。この自己認証は、自己の中に顕現した形相をその顕現した時点で知覚しますので、極めて明晰な知覚になります。従って、分別の入らない直接的な認識になります。しかも、知識内にある形相をそのままの在り方で認識するのですから、その形相の認識に関して逸脱は有りません。つまり、分別のない直接的な認識で、迷乱のない認識になります。無分別であり (*kalpanāpōdha*) 迷乱

のない (*abhrānta*) 認識が、直接知覚であると定義されていますので、⁽²⁷⁾ 世尊による不二の覚知は、直接知覚そのものとなります。先に述べました、世尊は直接知覚を本性とするというプラジュニヤーカーラグプタの解釈は、この、世尊の不二の覚知という直接知覚、つまり、物事の不二なる在り方を自己認証することを念頭に置いていると考えられます。

プラジュニヤーカーラグプタは、自己認証においては、不二のみがあり、区別は存在しない、と定言し、更に、一步進めて、自己認証のみが本来的な量であると主張します。諸々の区別を世尊が説いたのは、所化の衆生を考慮してのことであるというのです。量に関しての区別も同様であるといえます。量 (認識の根拠) は直接知覚と推論に分類されますが、「自己認証としての直接知覚ただ一つが量であり、他のもの (感官知の直接知覚や推論など) は「量」ではない⁽²⁸⁾」と主張します。即ち、「勝義には自己認証なる直接知覚ただ一つが「量」である⁽²⁹⁾」と説いています。「自己の相を自己⁽³⁰⁾によって認識する」という自己認証が勝義の量であるといえます。

この様に、知識内の諸形相は弁別不可能である故に不二であり、その不二を覚知することは、知識内の形相を知覚自身が自己認証していることとなります。その自己認証が勝義の量でありますから、不二の覚知も勝義の量となります。従って、自己認証を介しますと、不二の覚知と勝義の量との関連

が捉えられてきます。このことから、世尊が不二を覚知する故に量であるという証明での量が勝義の量であるというプラジュニヤーカーラグプタの主張を理解することができます。

以上の結びとしまして、本日お話致しました内容の論点を簡単にまとめましょう。仏教論理学派は、物事の在り方を認識する為の根拠としての量とは何かという問題意識のもとに、量を考察の対象としました。その考察に先立ち、量そのものの定義を定言し、それを、「欺誤のない知識」又は「未知の事柄を顕現する知識」と決めました。この量に準拠して可能な限りの物事を考察することがこの学派の基本的な立場になっています。従って、量による考察の対象となるという点では、世尊も例外ではない、と考えます。即ち、世尊は、如何にして信頼される拠り所である公準としての量になったのか、という問いを立て、それに対する答えを詳細に論じています。この論題に対して本格的な議論を展開した学匠は法称であります。その後には法称の説に関して、諸註釈者は多種の解釈と説明を行っています。註釈者の一人である八世紀後半に活躍したプラジュニヤーカーラグプタも、この論題に取り組み、独特な理論を提示しています。今回は主にこの学匠の見解に基づいてお話致しました。「世尊は量である」という命題の証明の大きな枠組みを示す箇所、プラジュニヤーカーラグプタは

その証明を自らの思考方法に従って簡潔に述べています。その記述では、命題を証明する為の要因となる部分として、次の三点が挙げられています。即ち、「世尊が真実を説示すること」「世尊が一切智者であること」そして「世尊が不二を覚知すること」が世尊の量性を成立させる要因として用いられています。プラジュニヤーカーラグプタがこれらの要因を証明に組み込む契機となったのは、世尊に関して、「量たる方である」(pramanabhūta)という表現を用いる場合の bhūta なる語の意味を「なった」「である」とはせずに、「真実な」と解した所にあります。恐らく、この「真実」という解釈により、プラジュニヤーカーラグプタは、世尊の真実性を表象し、世尊が「真実を語ること」へと論を進めたのでありましょう。そして、その真実の説示から、真実を知る一切智者たることがあるとし、これにより、世尊の量性が成立するという形の証明を述べています。ところが、この「世尊―真実の説示―一切智者―量性」という一連の考え方により証明される量は世俗的な量であるとプラジュニヤーカーラグプタは見なしています。世尊が真実を説示したり一切を知ることは、人々の目的となる至福などを実現可能にする為でありますから、真実の説示や一切を知ることとは世間の事柄に係り、その限りで世間の言語活動に依拠することになります。その為に、真実の説示や一切を知ることにより得られる世尊の量性は、世俗的なもので

あると見なすのです。一方、プラジュニヤーカーラグプタは、世尊が勝義上で量であるという命題をも説いています。その根拠が、世尊は「不二を覚知する」という要因であります。不二の覚知とは、所取能取などの二分化を離れた知識の本性を直接的に認識することであり、それは自己認証であります。この不二なる覚知としての自己認証は、世間の言語活動に依らずに成立しますので、勝義の量であります。この様な形で、世尊の量性の証明に、世俗と勝義の区別を導入したのは、プラジュニヤーカーラグプタ説の特色です。最初の「世尊—真実の説示—一切智者—量性」という形の証明において、これらの証明の諸要因と世尊の量性との関係がどのような関係にあるのかが私にとって問題となりました。つまり、この証明が、事実的な因果の関係を示した証明なのか、それとも、論理的な能証と所証との関係を示した証明なのか、という問題です。この問題を解くに際しては、註釈者であるデーヴェーンドラブツデイとシャーキャブツデイが、原因から結果を導くという論理を既に用いて、世尊の量性の証明を行っていたことがヒントとなりました。プラジュニヤーカーラグプタもその証明に、原因から結果を導く考え方を応用していたであろうことは、ヤマーリの註釈から知ることができます。また、プラジュニヤーカーラグプタは、他の箇所でも、原因より未来の結果を導くという論理を積極的に活用しています。このことから、

原因から結果の導出を世尊の量性の証明にも応用していたことが推察されます。原因から結果を導くことは一般的には出来ませんが、特定な原因の場合には可能になります。即ち、結果を生起させる為の十全な原因全体が揃っていて、結果生起に障害がない場合です。その時には、原因から結果の生起可能性を論理的に導くことができます。これは、法称の認める説であります。シャーキャブツデイはこの法称説を応用したわけです。原因から結果を論理的に導出するというこの論理をプラジュニヤーカーラグプタの証明に応用しますと、その証明では、原因がそのまま論証因となり、その論証因から、結果を所証として導くことが可能になります。かくして、上述のプラジュニヤーカーラグプタによる世尊の量性の最初の証明は次のように解されます。世尊が、真実を説示し、それにより、一切智者となつたこと、それは、世尊の量たることにとつて原因ではありませんが、その原因がそのまま論証因となつて、それから、世尊が量(公準)となつたという結果が導かれる、正確には、世尊は量であると言語表現される可能性が論理的な帰結として導かれる、と解することができます。

以上、世尊が公準であることを成立させる要因として、「真実の説示」「一切智者性」「不二の覚知」に着目しましたが、その他に重要な要因があります。それは、世尊の悲であります。法称も、悲が、説示や一切智者の根拠であることを説いてい

ます。この点につきましては、別な機会に論じたいと思います。以上をもちまして本日の講演の結びと致したく存じます。御静聴有り難うございました。

(本稿は、平成十一年度—十二年度文部省科学研究費助成「特定領域研究(A)(2)」による研究成果の一部である。)

略号

D デルゲ版西藏大蔵経

印仏研 印度学仏教学研究

P 北京版西藏大蔵経

WZKS Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-(Bd. 1-13: und Ost-)asiens, Wien.

稲見 1987 稲見正浩「ダルマキールティによる輪廻の論証」

(ト)『南都仏教』57, 1987, pp. 32-49.

稲見 1994 稲見正浩「プラマーナ・ヴァールティカ」プラ

マーナシツティ章の研究(3)』『島根県立国際短期大学

紀要』1, 1994, pp. 17-53.

岩田 1986 岩田 孝「Prajñākaraguptaによるナーガ行者の

知の無錯乱性証明の一視点」『印仏研』35-1, 1986, pp.

142-145.

小野 1994 小野 基「プラジュニヤーカーラグプタによるダル

マキールティのプラマーナの定義の解釈——プラジュニ

ヤーカーラグプタの真理論——」『印仏研』42-2, 1994, pp.

198-205.

世尊は如何にして公準 (pramāṇa) となったのか (岩田)

木村 1981 木村俊彦『ダルマキールティ宗教哲学の原典研究』東京、1981.

戸崎 1979／1985 戸崎宏正『仏教認識論の研究』(上) 東京 1979, (下) 1985.

護山 1998 護山真也「来世の論証に見るPrajñākaraguptaの未来原因説」『インド哲学仏教学研究』5, 1998, pp. 44-57.

護山 2000 護山真也「一切智者の時間認識——Pramāṇavārtikālaṅkāra ad PV II vv. 136-137の解説——」『仏文化研究論集』4, 2000, pp. 63-86.

護山 2000a 護山真也「Prajñākaraguptaの一切智者論——知覚と推論との無區別をめぐって——」『印仏研』48-2, 2000, pp. 65-67.

Frauwaller 1958 Erich Frauwallner, "Die Erkenntnislehre des klassischen Sāṃkhya-Systems", WZKS 2, 1958, pp. 84-139 = Frauwallner (Kleine Schriften), pp. 223-278.

Frauwaller (Kleine Schriften) Erich Frauwallner, *Kleine Schriften*, Wiesbaden 1982.

Hattori 1968 Masaki Hattori, *Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣaparicheḍa of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*, Cambridge, Massachusetts 1968.

Inami/Tillemans 1986 Masahiro Inami and Tom J. F. Tillemans, "Another Look at the Framework of the

- Pramāṇasiddhi Chapter of Pramāṇavārttika”, WZKS 30, 1986, pp. 123-142.
- Iwata 1991 Takashi Iwata, “On the Classification of Three Kinds of Reason in Pramāṇaviniścaya III—Reduction of Reasons to *svabhāva* and *kāraṇa*”, *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition*, ed. E. Steinke, Wien 1991, pp. 85-96.
- Iwata 1991a(I)/(II) Takashi Iwata, *Sahopalambhananyama—Struktur und Entwicklung des Schlusses von der Tatsache, daß Erkenntnis und Gegenstand ausschließlich zusammen wahrgenommen werden, auf deren Nichtverschiedenheit—, Teil I und Teil II*, Stuttgart 1991.
- Steinkeller 1989 Ernst Steinkeller, “Miscellen zur Erkenntnistheoretisch-Logischen Schule des Buddhismus”, WZKS 33, 1989, pp. 177-181.
- Steinkeller 1991 Ernst Steinkeller, “Dharmakīrti on the Inference of Effect (*kārya*)”, 『宗教文化』十巻 宗教文化』十巻 1991, pp. 711-736.
- Vetter 1984 Tilman Vetter, *Der Buddha und seine Lehre in Dharmakīrtis Pramāṇavārttika*, Wien 1984.
- Ono (PVBh), Ono (PVBh, Tr) Motoi Ono, *Prajñākaragūptas Erklärung der Definition gültiger Erkenntnis (Pramāṇavārttikālamkāra zu Pramāṇavārttika II 1-7)*, Teil I, Sanskrit-Text und Materialien, Wien 200 (= Ono (PVBh)), Teil II, Übersetzung und Anmerkungen (= Ono (PVBh, Tr)), 1984.
- PV I Pramāṇavārttikam (Dharmakīrti), chapter I (svāthānūnāna): Raniero Gnoli, *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti, the first chapter with the autocommentary*, Roma, 1960.
- PV II Pramāṇavārttikam, chapter II (pramāṇasiddhi). 1984, p. 9).
- PV III Pramāṇavārttikam, chapter III (pratyakṣa): s. 1985.
- PVin I Pramāṇaviniścayaḥ(Dharmakīrti): Tilman Vetter, *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ I Kapitel: Pratyakṣam*, Wien, 1966.
- PVT (R) Pramāṇavārttikavṛttiḥ (Ravigupta): P 5726.
- PVT (Ś) Pramāṇavārttikatikā (Śākyabuddhi): P 5718.
- PVP Pramāṇavārttikapañjikā (Devendrabuddhi): P 5717 (b).
- PVBh Pramāṇavārttikabhāṣyam or Pramāṇavārttikālamkārah (Prajñākaragūpta): *Pramāṇavārttikabhāṣyam or Vārttikālamkārah of Prajñākaragūpta*, ed. R. Sāṅkṛtyāyana, Patna 1953.
- PVBh(Ms) *The Sanskrit Commentaries on the Pramāṇavārttikam from the Rāhula Sāṅkṛtyāyana's Collection of Negatives I. Sanskrit Manuscripts of Prajñāka-*

ra Gupta's Pramāṇavārttikabhāṣyam. Facsimile Edition,
ed. S. Watanabe, Patna/Narita 1998.

PVBhT(Ya) Pramāṇavārttikalamkārikā Suparīśud-
dhā (Yamāri): P 5723.

PVV Pramāṇavārttikavṛttiḥ (Manorathanandin): *Dhar-
makīrti's Pramāṇavārttika with a commentary by
Manorathanandin*, ed. R. Sāṅkṛtyāyana, Patna 1938-
1940.

PS Pramāṇasamuccayah (Dignāga): P 5700.

PS I Pramāṇasamuccayavṛttiḥ, chapter I (pratyakṣa): s.
PSV, Hattori 1968.

PSV Pramāṇasamuccayavṛttiḥ (Dignāga), tr. by Kana-
kavarmān and Dad pa(?) śeś rab: P 5702.

註

(一) Frauwallner 1958 = Frauwallner (Kleine Schriften),
pp. 237ff., 274f.

(二) 以下の法称の認識論における量論については、戸崎宏
正博士によるPV IIIの和訳研究(戸崎1979, 1985)が上梓を
れており、これを参照されたい。本論では、個々の註につ
いては省略した。

(三) 以下に取り挙げるプラジニャニャーカラグプタの量論
に関しては、小野 基博士が学位論文において詳細に論
じている。PVBh (1, 1.32, 15)の校訂テキストと独語訳注
(PVBh 3, 1-21, 12)を私信により参照することができた。

世尊は如何にして公準 (pramāṇa) となったのか (岩田)

こ)に記して感謝の意を表したい。法称のPV II(量成就章)
に関しては、木村俊彦博士の和訳研究(木村1981)が出版
されており、またマノーラタナンディンによる註(PVV)
の和訳研究が稲見正浩教授により進められている。これら
の研究の訳註は大いに参考になった。紙面の都合上、本論
の註では、これら研究の註記および諸参考文献の指摘を最
小限度必要なものに止めた。

(4) Cf. PVBh 5, 22-24, PVBhT(Ya) Phe 255b8-256a2;
PVBh 25, 24f.

(5) プラジニャニャーカラグプタ説におけるヨーガ行者の認
識、及び一切智者の認識については、次の論文参照。護
田 2000a, p. 65ff.; 護田 2000, pp. 63ff.; 岩田 1986, pp. 143ff.

(6) PVBh 32, 10f.: (ad PV II 7bc) (= Ono (PVBh) 84, 4-7)
abhūtaviniṛtyaye / bhrāntiniṛtyartham. yatas tasya
bhagavato bhūtoktis tataḥ sa eva sarvajño nāparas.
tathā ca pramāṇam.

(7) Cf. PVBhT(Ya) Be 2b1-3: de ldan te / bcom ldan 'das
kyañ gñis su med pa rtogs pa ñid kyī<s> (tadvad
advaitāvabodhād eva) žes bya ba ni ma śeś don gyi gsal
byed kyañ (= PV II 5c: ajñātārthaprakāśo vā) žes bya
ba'i skabs kyī / de 'di la miṇa' žes bśād pa'i sgo nas
khyab 'jug dan dhan phyug la sogs pas ma rtogs pa gñis
su med pa'i de kho na (*advaitatattva) gsal bar mdzad
pa dan / .

(8) PVBh 32, 14f. = Ono (PVBh) 84, 12-14) atha vā

paramārthatas tadvad advaitāvabodhād eva pramāṇam bhagavān api, na sarvārthaparijñānataḥ. sarvārthaparijñānaṃ tu lokavyavahāreṇa sāmvyrtam eva.

- (㊦) Cf. PS I. 1, PSV 93b5ff.; Hattori 1968, p. 23, and note 1.1-1.2 (pp. 73f.).
- (㊧) Cf. PVBhT(Ya) 226b2: 'jig rten na ni mi slu (D 189a3; bslu P) ba'i phyir dam bcas pa'i don thob par byed pa'i skyes bu la tshad ma zes brjod do // (D; brjod / P).
- (㊨) Cf. PVBhT(Ya) 226b2ff., ad PVBh 3, 6.
- (㊩) Cf. PVBhT(Ya) 238b2f., ad PVBh 3, 14; Ono (PVBh, Tr) note 20.
- (㊪) Cf. PVBh 30, 19f. (= Ono (PVBh) 79, 15f.): atha vārthasābdenātra paramārtha ucyate. ajñātārthaparakāṣa iti paramārthaparakāṣa ity arthaḥ. paramārthasācādvaitarūpatā.
- (㊫) Cf. PSV 93b5f., Hattori 1968, p. 23.
- (㊬) 法称語にせ' pramāṇabhūtaを「世尊に」轉スルことヲ論じて、Steinkellner 1989, pp. 180f. 以下を参照せよ。
- (㊭) PVBh 52, 4: prāmāṇikārthakathanāt pramāṇam eva bhagavān.
- (㊮) 以下のデーヴェーンドラブッティとンヤーキャブッティの説にこそは、稲見1994, p. 33f., note 7以下を既に言及せしめるので、これを参照せられたる。
- (㊯) Cf. PVP 8a1f., ad PV II 7cd; PVP (p. 11) のノートー

トニチヤンテハの誕生一: yo yatsādhanaṃ aviparītam anuṣṭhāti tasya tatprāptir bhavati, yathāturasyā-rogyasādhanaṃ aviparītam anuṣṭhātaḥ.

- (㊰) PVT(S) 97b8: de'i sgrub par byed pa nan tan du byed pa'i rgyus des thob par bya ba'i 'bras bu skyer ruñ ba rjes su dpag par bya ba ñid yin pa'i phyir 'di ni ran bzin gyi gtan tshigs yin te / (ruñ ba ñid du rjes su dpag pa'i phyir ro //).
- (㊱) Cf. PV I 7 = PVT(S) 98a1; 稲見 1994, pp. 33f., note 7; Inami / Tillemans 1986, pp. 126f. 参照。法称の原因と結果の推論にこそは、Steinkellner 1991参照。また、この論理は、非論議 (anupalabdhi) 論証因や自性論証因に類したる場合 (cf. Iwata 1991, pp. 86ff.) や、帰因の論証 (cf. 稲見 1987, pp. 35f.) を用いて用いられる。
- (㊲) Cf. PVBh pp. 27, 18ff.; 下論 1994, pp. 200-202; 護国 1998, pp. 46ff.
- (㊳) PVBhT(Ya) 1b3-5 (ad PV II 7cd): gan gi phyir bcom ldan 'das la yan dag pa ñid gsuñ ba'i rgyu de'i phyir sgrub byed de / yan dag pa gsuñ ba'i rtags la ltos (D 1b2; bltos P) pa tshad ma ste tshad ma'i tha sñad bya bar bcom ldan 'das kho na rigs te /. せが' ニヤングプタを、偈文の文言にせ' sādhanayaを「正しき欺誑のまじ言葉」(bdan pa mi slu (D 305b2; bslu P) ba'i tshig) と解釈して、そのので' sādhanayaをbhūtokti (真実の説示) と捉えよう。cf. PVT(R) 152a4; 稲見 1994, p. 34, note 7.

(23) 仏教論理学派の説では、外界の対象の認識について考

察を進めて行くと、外界の対象を認識すること自体が成立しないという結論に至る。それは、有外境論者の主張する外的な対象の認識には次の様な不合理が存するからである。有外境論者によると、対象の認識の成立の為には、二条件が必要である。知識が対象の形相を有すること (ar-tharūpata) と、知識が対象より生じること (tadutpatti) という二条件が必要である。しかし、外界の対象はこの条件を満たさない、また、満たしても対象の認識が成り立たない場合がある、従って、外的な対象の認識は成立しない、と仏教論理学派は論じるのである。例えば、第一の、知識が外的な対象の形相を有し、その対象と相似するという条件は、必ずしも成立しない。有外境論者は外界の対象は諸極微から構成されると主張するので、外界の対象は個々の極微であるが、その対象を認識する知識には諸極微の集合した巨視的顕現 (stūtibhāsa) が生じている。従って、知識は巨視的な相を有するのに対して、外界の対象は個々の極微の相を有することになり、両者は、その相に関して、相似の関係を有しないことになる (cf. PV III 321cd)。次に、第一と第二の二の条件を満たすから外界の存在物が認識の対象になる、と有外境論者が主張するならば、これを認めると次のような矛盾になると批判する。最初の刹那にある外界の対象を知識が見、次の刹那にも同じ外界の対象を見ている場合、連続する二つの知識は、同じ対象を見るので、相似しており、しかも、前の知識は後の知識に対し

世尊は如何にして公準 (pramāṇa) となったのか (岩田)

て等無間縁である、つまり、後の刹那に前の刹那にあった

ものと同類のものを生起させる原因である。従って、連続する二つの知識に関しては、前の知識が、後の知識に対して、相似性をもち、生起させる原因ともなる、つまり、前の知識は、上述の対象となる為の二条件を満たすことになる。従って、前の知識は、後の知識の対象ということになる (cf. PV III 323; 戸崎 1985, p. 7)。これは、しかし、後の知識は外界の対象を見ているのであって、前の知識を対象として見ているのではないという事実に反する。この矛盾は、知識が対象と相似して対象相を有することと対象より生起することという二条件を満たすならば、その対象が認識される、という有外境論者の規定が不合理であることから生じたものである。つまり、二条件を満たしても対象の認識は必ずしも成立しない。それ故に、有外境論者の主張する、外界の対象の認識の成立条件が不合理なので、外界の対象の認識の成立そのものが説明され得ない、と仏教論理学派は論じるのである。外的対象の認識に対する法称の批判については、戸崎 1979, pp. 3ff. に詳説されている。この様に詳細に考察を進めて行くと、外的な対象の認識は成立しないのであるが、そうした考察をせずに、日常的に対象を認識するという場合には、外界の対象の認識は世俗的な言語表現上 (vyavaharatah) でのみ仮に認められる、しかし、認識は、本来的には自己認証のみである、と定説するのである (cf. PV Bh 394, 22, ad PV III 349)。

(24) Cf. PVin I 55ab: sahopalambhanīyamād abhedo

nilataddhiyoh /, Iwata 1991a(I), pp. 15ff.; PV III387-389, 卍論 1985, pp. 70.

- (25) Cf. PVBh 288, 3f.: jñānam api yadidaṃ svasaṃvedanaṃ svasvarūpaparyavasānād bhedāvabhāsītā na yuktā. na hi svasaṃvedane parasaṃvedanam, tato na bhedapratibhāsaḥ, Iwata 1991a(I) pp. 74f.; PVBh 25, 17 (= Ono (PVBh) 64, 16-65, 1): tato 'pravṛttinivṛttikaṃ svasvarūpasamvedanamātram eva, na bhedavādāvata-rah. 「[未来に到達されるべき外界の対象と現在の知識の内にある相との対応の認識によって、世間的には、その対象を対象として確定することができるとは、そのような対応の認識は、世俗上でのみ認められ、物事の刹那滅性をより厳密に適用すると成り立たなくなる。つまり、本来的な立場からすると、外界の対象についての認識が逸脱性のない認識である]との確定は成り立たない。本来的な立場では]従って「或るものに向かつて」作用することもなく、作用を止めることもなく「認証、即ち」、ただ個々の自己の相を認証する]のみがあり、そこには、区別を言証する余地はない」); PVBhT(Ya) 329a3f.: des na sna tshogs su snaṅ ba (*citrābhāsa) ni śes pa'i ran bzin tsam yin te / gzan ni snaṅ bar mi 'thad (D 273a1; tha P) pa'i phyir ro śes bśad pa ni tha dad par brjod pa'i skabs ni med do śes bya ba yin no //.

(26) Cf. PVBh 289, 26f.: citravijñānātmabhūto yo nilādih kevalo 'śakyadarśanas tato vivecayitum aśakyatvād

ekataiva buddheś citratāyām (PVBh(Ms) 145b7; in text: citrāyām) api, Iwata 1991a(I), p. 57; ibid. 289, 22f., 290, 12f.: na hi jñānatvam pratyākhyāyāvivecanam (PVBh(Ms) 146a4f.; in text: pratyākhyāya vivecanam) asti. tasmād grāhyagrāhakanīlādyaākārā citrā buddhir ekaivehi citrādvaitam eva, Iwata 1991a(II), p. 58, ad PV III 220-221 (cf. 卍論 1979, pp. 317); PVBh 409, 26f., ad PV III 387 (cf. 卍論 1985, p. 70).

(27) Cf. PVin I 4ab: pratyakṣaṃ kalpanāpoḍham a-bhrāntam ... /.

(28) PVBh 31, 22f. (= Ono (PVBh) 83, 2): svasaṃvedanam evaikam pratyakṣam pramāṇam nāparam.

(29) PVBh 25, 24f. (= Ono (PVBh) 65, 10f.): paramā-rhata ekam eva svasaṃvedanam pratyakṣam.

(30) Cf. PV II 4d: svarūpasya svato gatih; PVBhT(Ya) 330a7f., ad PVBh 25, 24.

付記 第三十六回国際アジア・北アフリカ研究会儀 (ICANAS)

(二〇〇〇年八月、カナダのモントリオールにて開催) において、オーストリアのクラッサー博士は、PV II 7a (tadvat pramāṇam bhagavān) についての新しい解釈を提示した。それによると、この偈文は「世尊は、それ(量の二つの規定)を有する量(に類似した方)である」と訳される。これについては別の機会に考察したい。