

分別について

木村 誠 司

はじめに

分別 (vikalpa, rtog pa, 概念) とは何だろうか。それは、仏教内で、もっぱら、二次的な価値を持つにすぎない、とみなされ続けた認識である。たとえば、仏教論理学と通称される学問を例にとってみれば、その名前から、「仏教を論理的に考察する学問」というようなイメージが浮かび、分別重視の姿勢も、当然予想される。しかしながら、その創始者であるディグナーガ Dignāga (480-540) によれば、分別とは、実在物 (artha) たる個別相 (svalakṣaṇa) を直接把握できるものではなく、実在物の影の如き普遍相 (sāmānyalakṣaṇa) を把握するものでしかなかった。ディグナーガのこの見解は、非仏教徒から痛烈な批判を浴び、その批判に対する仏教徒側からの応答は、ダルマキールティ Dharmakīrti (600-660) の出現を待って、一応の成果を得た。ダルマキールティは、実在物と分別との間隙を埋めるべく、次のように述べた。

その同一の効果を作り出す (tadekāṛthakārin) 他ならぬそれらの諸存在は、感受 (anubhava) を通じて、本質的には、迷乱という結果 (vibhramaphalā) をもたらず分別に関わる潜在印象 (vikalpavāsanā) の原因なので、〔諸存在は分別の〕基盤 (nimitta) である。(ダルマキールティ著『量評釈』Pramāṇavārttika 「為自比量」Svārthanumāna 章自注 (svavṛtti), p. 50, ll. 2-3, ed. by R. Gnoli, Serie Oriental Roma XXIII, 1960)

以上は、これまでの学的成果に基づき、筆者なりに、分別を描写したものにとすぎない¹⁾。しかし、もし、筆者の描写が大過なきものだとすれば、そこには、きわめて重要な問題が存在すると考える。つまり、ダルマキールティの分別論は、一見したところ、単なる実在論的分別論であり、結局は、無批判に実在と知覚 (pratyakṣa) そして分別を直結させる安易な見解のように見えるのである。正直

に告白すれば、上記の問題意識は、ダルマキールティの著作を通じて芽生えたものではない。チベットのある学説綱要書 (Grub mtha') 中の、仏教論理学とも深く関わる経量部²⁾ (Sautrāntika mDo sde pa) 章を読み進む途中、筆者には、ほとんど理解できなかつた記述に触発されたものにすぎない。したがって、本稿は、上記の問題意識に到るまでの考察の過程を示すに止まり、明確な結論を提示できる段階にはない。また、本稿で扱う学説綱要書の記述は、やや込居った思想的背影を持つので、所論自体、首尾一貫性に欠ける面があるかもしれない。ともかく、まず、本稿の中心となる学説綱要書の紹介から始めよう。

I

以下に紹介するのは、ゲルク派 (dGe lugs pa) の学僧チャンキャ＝ルルペードルジェ lCang skya Rol pa'i rdo rje (1717—1786) 著『教義規定』Grub pa'i mtha' rnam par bzhag pa (ed. by L. Chandra, Śata-Pitaka Sr. 233, 1977) の「経量部」章の記述である³⁾。

記述 (A)

金のつぼをつぼとして把握する分別において、金のつぼもつぼとして顕現 (snang) し、〔分別〕自身の直接的把握対象 (dngos kyi gzung bya) それもつぼとして顕現するが、顕現という側面では、その二つは、ひとつに混合して顕現し、顕現という側面で分けられないので、顕現と仮設 (btags) がひとつに混合していると言わねばならない。つまり顕現とは個別相 (rang mtshan) そして、仮設とは言葉の対象 (sgra don, śabdārtha) なのである。言葉の対象とは何であるかと考えるならば〔答えよう〕。つぼを把握する分別の前に存在するかの如く顕現する金のつぼがつぼとして顕現することそれと、その同じ顕現⁴⁾ がつぼ以外のものから排除されて顕現すること (bum pa ma yin pa las log par snang ba) の両者なのである。金のつぼがつぼ以外のものから排除されて顕現することと、その同じ顕現がつぼ以外のものから排除されて顕現すること〔その〕二つが混合して顕現し、顕現という側面では、それぞれ分けられないけれども、その二つが同一であると分別によって把握されるのではないのである。したがって、分別という側面で金のつぼがつぼとして顕現することその同じものがつぼ以外のものから排除されていないかの如くそこ〔分別〕に顕現するので、顕現対象 (snang yul)⁵⁾ について、〔分別は〕迷乱し、さらに知の

把握形式 ('dzin stangs) において、金のつぼをつぼであると考えて把握するが、言葉の対象をつぼであると考えたり、金のつぼの顕現これ自身をつぼであると考えて判断すること等はないので、判断対象 (zhen yul)⁵⁾ に対して迷乱していないのである。

記述 (B)

言葉の対象というものは、先に説明した如きものであるが、〈言葉としての普遍〉 (sgra spyi)⁶⁾ と 〈対象としての普遍〉 (don spyi)⁶⁾ と、それぞれ分けて説明すべきではない、と尊者 [ツォンカパ = ロブサンタクパ Tsong kha pa Blo bzang grags pa, (1357—1419)] 御師弟達は、何度も説明したのだが、後代の我宗門 [=ゲルグ派] の大部分の学者は、言葉の対象を把握する判断知を分別の定義 (mtshan nyid, lakṣaṇa) と述べることについて、言語協約に通じていない (brda la ma byang ba, avyutpannasamketa) 幼児 (byis, bālaka)⁷⁾ の心の流れの (rgyu, samtāna) 分別に関して不確定であるという過失を述べ、自己の見解を設定する個所では、言葉と対象を混合できるものとして把握する判断知を分別の定義である、と設定する細分化をなさる (zhib cha mdzad pa) のは、目的 (don) を、矮小化するものである、と思う (『教義規定』 Cha, 74b¹-75a³)

まず、記述(A)の考察から始めよう。記述(A)は、実は、チャンキャ自身の文章ではない。これは、仏教論理学に関するツォンカパの講義録『量の大備忘録』 Tshad ma'i brjod byang chen mo [ツォンカパの直弟子ギェルツァプ = タルマリンチェン rGyal tshab Dar ma rin chen (1364—1432) の手になる] (The Collected Works of rJe Tsoñ-kha pa Blo-bzañ-grags-pa vol. 22) からの抜粋である。それ故、記述(A)の理解のために、『量の大備忘録』の考察は不可欠である。記述(A)は『量の大備忘録』では、「分別において対象がどのように顕現し [対象] に向うのか」 (rtog pa la yul ji ltar snang zhing 'jug pa'i tshul) という項目下に見られる⁸⁾。そして、その項目は、分別否定論者⁹⁾ に対する批判を意図したものである。まず、分別否定論者の見解を見てみよう。

顕現と仮説がひとつに混合して分別が対象に向い、[分別] 自身の非実在物 (don med pa) たる顕現を実在物 (don) であると判断して [対象に] 向うのである、と一度ならず説かれたこと¹⁰⁾ に対して、[分別否定論者は次のように言う] 一切の分別が自らの把握形象 (gzung rnam, grāhyākāra) を外界対象

(*phyi rol don, bāhyārtha*) であると判断して〔対象に〕向い、自らの顕現を外界対象であると判断するのなら、一切の分別は判断対象について迷乱していることになるので、いずれにしても、信ずるべきものでないことになるのだから、顕現と仮設がひとつに混合するあり方等を、どう考えればよいのか。(『量の大備忘録』184/2-4)

このような見解を批判するものが、記述(A)なのである。その内容を理解する上で、役立つと思われる記述を『量の大備忘録』から、いくつか捨い出してみよう。

たとえば、分別に金のつぼがつぼとして顕現しているものは言葉の対象であるとしても、その顕現の基盤 (*mtshan gzhi*)¹¹⁾として金のつぼを把握することは可能であり、その同じ顕現を判断して、金のつぼをつぼであると考えた分別は、それによって決定された通りに実在物を正しく確定するものであり、〔その〕分別によって実在物の実相 (*gnas tshod*) も確認される。そうであるとしても、〔分別〕自身に顕現しているもの〔つまり〕個別相において成立していないものこれ自身〔判断対象であり、その〕判断対象について迷乱していない分別を、完全に知らねばならないのである。(『量の大備忘録』, 192/3-5)

分別に依存して個別相を獲得する根拠は、実在物たる個別相を把握する知覚 (*mngon sum*) によって、実在物であると判断する潜在印象 (*bag chags*) を起こす原因が作られ、潜在印象に依存して実在物であると判断する分別が生じ、それによって個別相に向い、関接的 (*zhugs pa las*) に、実在物を獲得できるのである。(『量の大備忘録』, 193/3-5)

以上の記述の伝える意味を整理してみよう。分別否定論者は、分別の判断自体も迷乱であり (=判断対象について迷乱)、実在物との関わりがないと考え、分別を全く迷乱した認識とみなした。一方、ツォンカパ等の見解は次のようになりう。分別の顕現は、非実在的であるにもかかわらず、実在的に認識されるので、迷乱 (=顕現対象について迷乱) であるが、判断自体は、実在物との関接的關係に基づき迷乱ではない (=判断対象について不迷乱)。

記述(A)のやや複雑な内容も、この見解に順ずるものでり、基本的には、先のダルマキールティの見解と一致するもののように思われる。つまり、記述(A)は、実在論的分別論に基づいた分別の仕組みを示したものである。では、このような分別論を、当のチャンキャはどのように見ていたのだろうか。その問題は後に

譲ることにして、次に記述(B)を考察してみよう。

II

記述(B)は、分別の定義をめぐる論争を伝えるものである。すなわち、チャンキヤは分別を言葉の対象を把握するものと定義した、それに対し批判相手は、言葉を知らない幼児の分別を配慮し、〈言葉としての普遍〉を把握する分別と〈対象としての普遍〉を把握する分別とに細分化したのである。記述(B)の内容は、記述(A)に比べ、一見理解しやすいように見える。しかし、その思想的背影を探る時、きわめて不可解なものとなる。そのことは、追々明らかにしていくが、まず、批判相手の特定を行ってみよう。手掛は、相手がゲルク派内の後代の学者であり、しかも、敬語をもってその説が引用されるほどの人物であることである。調査の結果、批判相手の一人としてジャムヤンシェーペードルジェ^{補注①} = カクワンツゥンドゥ'Jam byang bzhad pa'i rdo rje Ngag dbyang brtson 'grus (1648—1722) の名が浮かんできた。ジャムヤンシェーパは次のように述べている。

つぼのような言語協約を知り得ない幼児や牛等につぼの〈言葉としての普遍〉と〈対象としての普遍〉が混合して顕現し得ないけれども、混合する能力はある。つぼという言語協約に通じた者達において、〈言葉としての普遍〉と〈対象としての普遍〉を混合して把握することは、きわめて多いけれども、彼〔幼児〕の心の流れの分別は遍充 (khyab) されない、なぜなら、彼の習慣から生じた (sgom byang) 分別によって〈言葉としての普遍〉は把握されないからである。(ジャムヤンシェーパ著『教義解説』Grub mtha' rnam bshad, 376/2-4, The Collected Works of 'Jam-dbyans-bzad-pa'i rdo-rje, vol. 14)

次に、チャンキヤが自説の教証とする文献を見ておこう。チャンキヤは、カマラシーラ Kamalāsīla (8世紀) 著『真理綱要細注』Tattvasaṃgrahapañjikā の「言葉の対象の考察」(Śabdārthaparīkṣā) の次のような記述を教証とする。

その場合、増益者 (sgro btags pa, āropita) たる何らかの分別知、それによって実在物と無区別 (tha mi dad pa, abhinna) [となる] 形象 (ngo bo, rūpa) は、それ以外のものから排除された実在物を感受する力から導かれる故に、〔形象〕自身も、他者から排除される (gzhan las ldog pa, anyavyāvṛttatā) ので、迷乱であっても、他者から排除されて、実在物といっしょに確定される故に、他者排除する実在物を理解するという結果を有する故に、他者排除

(gzhan sel, anyāpoḍha) とされるのである。したがって、言葉の対象 (sgra'i don) は排除であるということが成立するのである¹²⁾。(『教義規定』, Cha 77 b²⁻⁵)

チャンキャは、この記述について、次のように言う。

引用されたばかりのこの典籍によって言葉の対象 (sgra don) を言葉の対象 (sgra'i don) と言わねばならないと説明され、言葉の対象という第六格 (rnam dbye drug pa) として表現されているので… (『教義規定』, Cha 78 a¹)

次に、チャンキャは、ツォンカパの直弟子の一人ケードゥップジェ = ゲルクペルサンポ mKhas gruh rje dGe legs dpal bzang po (1385—1438) 著『量七部荘嚴, 心の闇を払うもの』Tshad ma sde bdun gyi rgyan Yid kyi mun sel を教証として、次のように言う。

分別の側面で、〈言葉としての普遍〉と〈対象としての普遍〉両方があることに関して、その二つが混合した言語活動 (tha snyad, vyavahāra) が行なわれるのではないと、『心の闇を払うもの』において説明されたのである。(『教義規定』, Cha 78 a⁴)

確かに、ケードゥップジェーは、〈言葉としての普遍〉と〈対象としての普遍〉に細分化することを明確に批判している。彼は、次のように言う。

自説における分別の定義は、言葉の対象を把握する知である。その場合、〈言葉としての普遍〉と〈対象としての普遍〉とそれぞれ分けるべきではない(『量七部荘嚴』, Tohoku, No. 5501, Tha 57 a⁴⁻⁵)

上記二文献は、チャンキャの批判を保証するものかもしれない。しかし、実際には、チャンキャの批判には、ゲルク派の経量部解釈の伝統からしても、そして仏教論理学の伝統からしても、異端的な面が多分に見られるのである。次に、そのことを示そう。

III

始めに、チャンキャの批判がゲルク派の経量部解釈の伝統に対して、異端的な面を有することを示そう。

まず、ゲルク派の開祖ツォンカパは、次のように述べている。

実在物の表示対象 (brjod bya) と表示者 (brjod byed) [つまり] 〈対象としての普遍〉と〈言葉としての普遍〉は非実在であると [外界] 実在論者達におい

て成立し終っているので…（ツォンカパ著『了義未了義を区別する論書，善説心髓』，The Collected Works, vol. 21, 538/4）

ここで言う外界実在論者とは，おそらく経量部のことであろう。ツォンカパは，少くとも，経量部における分別の細分化を承認していたことになる。したがって，チャンキャの批判は，ツォンカパ説に抵触する。

続いて，ツォンカパの直弟子タルマリンチェンの見解に目を向けてみよう。チャンキャは，ダルマキールティの偈頌「あるものを，言葉の対象として把握する何らかの知，それは，それに対する分別である」（『量評釈』「知覚」章，k. 287 ed. by. Y. Miyasaka）を引用し（『教義規定』，Cha 76 b³⁻⁴），その偈頌に関するツォンカパ御師弟（rje bdag nyid chen po yab sras）の見解を次のように示す。

〔ツォンカパ御師弟によればこの偈頌は〕〈言葉としての普遍〉と〈対象としての普遍〉をそれぞれ分けて説明すべきではないと説いているのである。（『教義規定』，Cha 76 b⁵）

しかし，チャンキャのこの発言は，実は，全くの虚言であった。ツォンカパの直弟子タルマリンチェンの同偈頌に対する注釈は，次のようなものだったのである。

ある知がある対象に対して，その〈言葉としての普遍〉と〈対象としての普遍〉を把握対象として把握するそれ知は，その対象に対する分別なので…（タルマリンチェン著『量評釈頌の解説，解脱道不顛倒明説』Tshad ma rnam 'grel gyi tshig le'ur bya ba'i rnam bshad Thar lam phyin ci ma log par gsal ba, Tohoku, No. 5450, Cha, 283 b³）

タルマリンチェンは，分別の細分化をはっきり認めていたのである。以上によって，ゲルク派の経量部解釈の伝統に対して，チャンキャの批判が，異端的な面を有することは，明らかになった。

さて，チャンキャの批判は，筆者の知る限り，インドの仏教論理学の伝統においても，異端的である。まず，ダルマキールティは，言葉を知らない幼児の分別を配慮し，自著『量決択』Pramāṇaviniścaya・『正理一滴』Nyāyabindn において「言葉と混合（saṃsarga）し得る顕現を持つ知が分別である」という，分別の定義を採用した¹³⁾。今の筆者に，ダルマキールティ自身の見解を明確にする能力はないが，「言葉と混合し得る顕現」を〈対象としての普遍〉とみなすことは可能であろう。つまり，ダルマキールティ自身に，分別の細分化を批判するよう

な気配はないと思われるのである¹⁴⁾。次に紹介するダルモッタラ Dharmottara (8世紀)の注釈は、筆者の憶測を支持するもののように思われる。彼は『量決択』の当該部分を次のように注釈する。

対象の形象 (rnam pa, ākāra) が表示者たる言葉の形象といっしょにひとつの知に顕現するならば、その時、表示対象と表示者の両者が混合するのである。

(『量決択注』Pramāṇaviniścayaṭīkā, sDe dge ed., Dza 42 a⁶⁻⁷)

この注釈は細分化を認めるものであろう¹⁵⁾。さらに、その細分化を明確に認める記述も、次に紹介しよう。その記述は、ダルマキールティの孫弟子と伝えられるシャーキャブッディ Śākyabuddhi (7—8世紀)の提示するものである。

分別は、二種類である。すなわち、〈対象としての普遍〉 (don gyi spyi) の形象と結合するものと、言葉の形象¹⁶⁾と結合するものである。言語協約に通じていないものにも、第一の分別だけはあるのである。(シャーキャブッディ著『量評釈注』Pramāṇavārttikaṭīkā, sDe dge ed., Nye 186 a⁵)

以上によって、チャンキャの批判は、インドの仏教論理学の伝統においても、異端的な面を有することが、明らかになった¹⁷⁾。

こうして、その思想的背景を探ってみると、チャンキャの批判の不可解さが顕わになってくるのである。しかし、チャンキャほど明敏な学僧が、自説の思想的背景に気付かなかったはずはない。では、何故、そのような異端的批判を行ったのだろうか。次に、そのことを考察してみよう。

IV

考察の糸口は、記述(A)と記述(B)とが直結している点にある。記述(A)には、異端的な面はなかったが、記述(B)にはある。とすれば、少なくとも記述(B)は直前の記述(A)と同じ思想を説くものではない。むしろ、記述(A)を批判するという意図を持って直結させられたのではないだろうか。記述(A)は、実在物→知覚→分別という実在論的分別論を説いているのであり、その際、〈言葉としての普遍〉と〈対象としての普遍〉を認めてしまえば、さらに、安易な分別論に傾くであろう。チャンキャは、記述(B)によって、その安易さに警告を促し、さらに記述(A)・(B)を直結させることで、より効果的に、実在論的分別論を批判したかったのではないだろうか。つまり、チャンキャは経量部的あるいは仏教論理的な分別論の祖述だけで満足出来ず、それに対する批判的視点を暗に提示した、と筆者は考えるのである。

記述(B)のやや異端的な記述の仕方は、そうとでも考えない限り、不可解なのである。チャンキャの实在論的分別論批判は、ダルマキールティ批判をも、意図したものかもしれない。筆者のこのような見解は、現時点では、さらに厳密な考察を要求するあやふやなものである。しかし、もし、筆者の見解に一片の真実があるとするならば、仏教論理学という先端的学問を、ただ無批判に研究するのではなく、チャンキャの批判に、明確に答える用意がぜひとも必要であろう。そのことを、筆者自身の今後の課題として、ひとまず、稿を閉じよう¹⁸⁾。

注

- 1) 赤松明彦「ダルマキールティのアポーハ論」『哲学研究』第540号, 1980 pp. 963-991, 戸崎宏正『仏教認識論の研究』大東出版 昭54. pp. 259-273, 桂紹隆「概念—アポーハ論を中心に」『岩波講座・東洋思想』第10巻「インド仏教3」岩波書店 1989, pp. 135-159, 服部正明「中期大乘仏教の認識論」『講座仏教思想』第2巻「認識論 論理学」理想社 1974, pp. 103-143, 拙稿で引用したダルマキールティの言葉は、前掲戸崎本 p. 260, 注(139)において和訳され、解説されている。特に赤松氏の論文中の次の見解は有効な示唆を与える。「彼〔ダルマキールティ〕は、その論述の中で、概念知の形成過程を詳論し、概念が外界の实在する個物を依り所として生じてくることを明らかにするのであるが、ここに彼の概念論の独自性を見ることが出来る。すなわち、彼は、概念が外界の实在を依り所とすると論ずることによって、概念に実際的な真理性を与えようとしたのである。」(p. 967) ([] 内筆者)
- 2) 仏教論理学と経量部の関わりについては、注1)の戸崎本 pp. 37-51, 梶山雄一『仏教における存在と知識』紀伊国屋書店 1983, pp. 31-59, 御牧克己「仏教学説の諸体系 経量部」『岩波講座 東洋思想』第8巻「インド仏教」1988, pp. 226-260 参照
- 3) 「経量部」章の英訳がテキスト付で出版されている。Klein, A. C. *Knowing, Naming & Negation*, Snow Lion 1991 本稿で扱う記述(A)・(B)の英訳は pp. 128-130 テキストは巻末の pp. 100-101 である。クライン女史の訳は文献学的なものではなく、もっぱら、現代のチベット人学僧からの直接教示に基づいている。
- 4) 本稿では、Lokesh Chandra ed. を底本とし、随時 Klein 本のテキストを参照した。この部分は L. Chandra 'snang ngo, (Cha, 74 b³) を Klein 本 'snang ba, (p. 100, 19) に従って訳した。
- 5) 顕現対象・判断対象等のチベットの仏教論理学における対象分類については、福田洋一「把握対象と顕現対象について」印仏研 37-2, H.1 pp. 818-814 参照

この対象分類も、当然のことながら、インドの仏教論理学との関係を顧慮しなければならない。たとえば、ジュニャーナシュリーミトラ Jñānaśrīmitra (11世紀) の対象分類—直接的対象 (grāhya)・間接的对象 (adhyavaseya)—は、それぞれ顕現対象と判断対象に相当するように思われる。桂紹隆「ジュニャーナシュリーミトラのアポーハ論」『仏教学セミナー』第48号 1988, p. 76 および注25) 参照。

- 6) チベットの仏教論理学における普遍の分類については、小野田俊蔵「spyi (類) と bye-brag (種) について」印仏研 30-2, S. 57, pp. 915-912 参照。

小野田氏は、ツォンカパ著とされる『七部入門、学究者の心の闇を払うもの』sDe bdun la'jug pa'i sgo don gnyer Yid kyi mun sel においても、普遍の分類が行なわれている、と報告する。しかし、記述(B)の内容からすれば、奇妙なことである。

- 7) ダルマキールティは、言葉を知らない幼児等の分別を配慮し、より厳密な分別の定義を採用するようになった。この点については桂紹隆「デイグナーガの認識論と論理学」『講座・大乘仏教』9「認識論と論理学」春秋社 S. 59, p. 113, 注1) の前掲戸崎本, p. 234 の注70) 参照。ダルモッタラ Dharmattara 著『正理一滴注』Nyāyabinduṭīkā (ed. by P. D. Malvania) は、明確にその事情を伝えている。ここでは、「言語協約に通じたもののつぼという対象の分別」(vyutpannasamketasya ghatārthakalpanā) (p. 45, ll 4-5)「言語協約に通じていない幼児の分別」(bālakasya avyutpannasamketasya kalpanā) (p. 45, l 6) という分別の分類が説かれている。なお、このような分別の分類は、無著 Asaṅga 著『撰大乘論』Mahāyānasamgraha の四種分別にも見られる、ということ、袴谷憲昭先生より御教示頂きました。長尾雅人『撰大乘論 和訳と注解』上、講談社 1982, p. 340 参照
- 8) 記述(A)は『量の大備忘録』の二つの記述を接合したものである。記述(A)の*—*は、189/3-6 その後は 190/6-190/1 にトレースできる。
- 9) 「分別否定論者」は筆者の造語であり、以下の本論で紹介する見解は、「智者に起こる疑惑個所の陳述」(rtogs ldan la skye ba'i dogs pa'i gnas 'god pa) (183/1) という項目下で示されたものである。
- 10) テキストでは gsungs pa「おっしゃった」という敬語が使用されている。おそらく、ダルマキールティの見解に言及したものであろう。注1) の戸崎本 pp. 263-265 における『量評釈』「知覚」章 kk 163-165 に対する和訳および解説参照。
- 11) mtshan gzhi は mtshan nyid「定義」、mtshon bya「〔定義よって〕表示されるもの」との関わりから見て、「定義例」、あるいは「実例」と訳さなければならないはずなのだが、日本語としての文章が整わない、と判断しこのように訳した。つまり mtshan gzhi とはある定義によって示される具体的なものである、と考え、この訳語でも大過はないと判断したのである。小野田俊蔵「mtshan nyid と mtshon bya

について」印仏研 33-1, 1984, pp. 92・95 参照。

小野田論文では、上記三用語は、チベットの仏教論理学上の用語として紹介されているが、インドの仏教論理学書において、まとまって見られる例は、これまで報告されていなかったように思われるので、以下にその例を示しておこう。

「定義例 (mtshan gzhi) を示しているのである」というのは、知覚 (mtsgon sum, pratyakṣa) が表示されるもの (mtshon par bya ba) の基盤だからである。

「分別を離れている」という定義 (mtshan nyid) によって知覚が表示されているからである。(シャーキャブッディ著『量評釈注』, Nye 180 b¹⁻²)

- 12) チャンキャの引用する『真理綱要細注』チベット語訳は、現行のデルゲ版・北京版とそして梵文原典とも微妙に異っている。以下に示そう。

〈チャンキャの引用する『真理綱要細注』ローマナイズ〉

de la sgro btags pa rnam par rtog pa'i blo gang yin pa des don dang tha mi dad pa'i ngo bo de las gzhan pa las ldog pa'i dngos po nyams su myong ba'i stobs las 'ongs pa'i phyir dang / rang nyid kyang gzhan las log par snang ba'i phyir 'khrul ba yin yang gzhan las ldog par don dang lhan cig par nges pa'i phyir dang / gzhan sel ba'i dngos po rtogs pa 'bras bu yin pa'i phyir / gzhan sel zhes brjod do / des na sgra'i don sel ba yin par grub po

〈デルゲ版・北京版（両者は同じ）のローマナイズ〉

de la rnam par rtog pa'i blos don tha mi dad pa dag la sgro btags pa'i ngo bo gang yin pa de ni gzhan las ldog pa'i dngos po nyams su myong ba'i stobs kyis 'ongs pa'i phyir dang / rang nyid kyang gzhan las ldog pa nyid du snang ba'i phyir dang / gzhan las ldog par brjod pa'i 'khrul pa dang lhan cig gcig nyid du nges pa'i phyir dang / gzhan sel ba'i dngos po rtogs pa'i 'bras bu can yin pa'i phyir gzhan sel zhes brjod do / des na sel ba sgra'i don yin no zhes bya bar grub po (デルゲ版 'e 311 b⁴⁻⁵, 北京版 'e 387 a⁸-387 b³)

その場合、分別知によって、実在物を無区別なものとして増益する何らかの形象〔が生じ〕、それは、実在物を感受する力から導かれる故に、〔形象〕自身も他から排除される性質のものとして顕現する故に、他から排除されて表示するという迷乱といっしょに、同一なものであると確定される故に、他者排除する実在物を理解するという結果を有する故に、他者排除と言われるのである。したがって、排除が言葉の対象であるということが成立するのである。

〈梵文原典〉 (Gaekwad's Oriental Series, No. 30 rep. 1984)

tatra yat tad āropitaṃ vikalpadhiyā 'rtheṣv abhinnaṃ rūpaṃ tad anyavyāvṛt-
tapadārthānubhavabalāyātatvat svayaṃ cānyavyāvṛttayā prakhyānād bhrāntaiś

cānyavyāvṛttārthena saikyenādhyasitatvād anyāpoḍhapadārthādhigatiphalatvāc
ca anyāpoḍha ity ucyate / tenāpoḍha śabdārtha iti prasiddham

その場合、分別知によって増益された、諸々の実在物に対する無区別の形象、それは他から排除された実在物を感受する力から導かれる故に、〔形象〕自身も、他から排除された性質のものとして顕われる故に、諸迷乱によって他から排除された実在物と同一なものと判断される故に、他者排除する実在物を理解するという結果を有する故に、他者排除と言われるのである。したがって、言葉の対象が排除であるというが成立するのである (p. 274, l 25-p. 275, l 1)。なお、以上の相違は、薄金宏之進氏の資料に依りましたが、訳文はすべて筆者の責任である。

- 13) 『量決択』「知覚」章 (ed. by T. Vetter p. 40, ll 6-8 および注1) 『正理一滴』「知覚」章 k. 5 (ed. by P. D. Malvania p. 47)
- 14) 筆者が、ダルマキールティの分別論に対して、確定的な見解を持ってない理由は、以下の事情による。戸崎氏は(X)「仏教論理学派にとっては、名言分別 (śabdakalpanā, nāmakalpanā) のみが分別として認められるのである」(前掲注1)の戸崎本 p. 234と述べ、一方で(Y)「陳那〔ディグナーガ〕のように、分別をただ「名言等を結びつけるもの」と規定するのみでは、いまの「或る者」の犯した誤解が生じる。すなわち「幼児は、対象と名言との関係—社会的約束—を知らないから、対象を名言と結びつけて認識しない。したがって幼児の知はすべて無分別である」とこのような誤解が生じる。法称〔ダルマキールティ〕は周知のように Nyāyabindu では「分別は名称と結びつく可能性のある顕現を持つ知である」(…略…) といっている、そのような誤解の入るのをふせいでいる。(戸崎本 p. 232 の注(65), なお〔 〕内筆者)と述べる。筆者には、(X)と(Y)を統一的に理解できないのである。つまり(X)は、言葉を知らない幼児の分別を除外する見解のように見えるし、(Y)は幼児の分別をも分別に含めようとする見解に見える。(X)と(Y)との矛盾を解消するためには、二つの手段しかない。すなわち、(α) 幼児の分別にも言葉の介入を認める。(β) 幼児の分別を根源的な分別とし、その中にあらゆる分別を包含する。たとえば、シャーンタラクシタ Śāntarakṣita (8世紀)は(α)説を採用し、次のように言う。「前世 (atītabhava) における名前と対象の習慣 (nāmārthabhāvanā) によって〔起こされた〕潜在印象 (vāsanā) を伴うので、新生児 (sadyojāta) でも、その力に基づいて、なすべきこと (ityakartavyatā) をなし得るのである。」「(シャーンタラクシタ著『真理綱要要』「知覚の考察」Gaekwad's Oriental Seres No. 30, k. 1216)。しかし、本論で引用した『量決択』の言葉は、(β)説を採用しているように思われる。したがって断定は出来ないものの、現時点では、(β)説をダルマキールティ説であると、筆者は考える。以上のことは、ダルマキールティの分別論の変化を示しているのかもしれない。チャンキャの批判には、上記のような思想

的背景もあったと思われる。なお *saṃsarga* は、従来「結合」と訳されたが（上記（Y）の戸崎訳、あるいは、中村元「インド論理学のために…1 ダルマキールティ『論理学小論』（*Nyāyabindu*）」『法華文化研究』第7号）1981 p. 16）筆者は、「混合」と訳した。その理由は、筆者が今は、（β）説を支持しているからである。つまり、（β）説はあらゆる分別を、根源的な分別によって抱括しようとするものである。とすれば、すべての分別は基本的に同質でなければならない。その際、「混合」は分別の同質性をより強調できる訳語である、と考えたからである。

- 15) ダルモッタラは、『正理一滴』に対しても、同様な注釈を行っている。それについては、注14)の中村訳 pp. 16-17 参照。
- 16) 本稿ではデルゲ版を底本とした。北京版には *sgra'i spyi* という言葉があるかもしれないと思ったが、デルゲ版と同じであった（北京版 Nye 229 b^o）。
- 17) 筆者には明確に理解できなかったため、本論では紹介をばぶいたが、ヴィニーターデーヴァ *Vintitadeva* 著『正理一滴注』*Nyāyabinduṭīkā* には〈対象としての普遍〉・〈言葉としての普遍〉という用語が見られる（ed. by L de la Vallée Poussin p. 41）。渡辺照宏「調伏天造・正理一滴論釈和訳」『渡辺照宏著作集』第7巻 筑摩書房 S. 57, pp. 119-120 参照。
- 18) 今後、仏教論理学における分別を徹底的に考察しなければならない、と考えている。それは、「現量除分別」（*pratyakṣaṃ kalpanāpoḍham*）（知覚とは分別を除外したものである）という仏教論理学派の基本テーゼを洗い直すことにもなる。なぜなら、「除外されるべき分別が何であるか」ということが明らかになれば、知覚の正体も自ずと顕わになると思われるからである。（分別に対する様々な見解を示すものとして Eli Franco, *On the Interpretation of Pramāṇasamuccaya (Vṛtti) I. 3d*, *Journal of Indian Philosophy* 12, 1984, pp. 389-40^o, 前掲注1)の戸崎本, p. 228 及び注56) 参照)。今は、感想めいたことしか言えないが、「現量除分別」によって導き出される絶対的な無分別知覚は一種の虚構なのではないだろうか。（梶山雄一「認識と論理（タルカパーチャー）」『世界の名著』2「大乘仏典」中央公論社 S. 42, p. 463, 注3)・4) 参照) 仏教論理学派の知覚説に対する非仏教徒からの激しい批判も、その点をつくものであろう（その批判を網羅的に示すものとして, Kher, C. V.: *Buddhism as presented by the Brahmanical Systems*, Sri Satguru Pub. 1992 参照)。ともあれ、ここで、困難な課題に対する見通しだけを示し、すべては、今後の課題としよう。

〈補記〉

本稿で扱ったチャンキヤの批判は、そのごく一部である。たとえば、チャンキヤは、彼の批判を保証するものとして、ツォンカパの『善説心髄』にも言及する。しかし、

その言及と彼の批判を論理的に結び付けて考えることは、筆者には出来なかった。そのため、その言及個所を、本論で扱えなかったのであるが、重要な示唆を含んでいるように思えて仕方がない。まず、その言及個所を訳してみよう。

記述(C)

また、言語協約に通じていない幼児に、つぼが、〔つぼ〕自身の基体と属性として増益する言語活動の基盤として顕現し、かつそのような言語活動の基盤であると判断する把握の仕方があると、疑いもなく、承認されなければならないのである、なぜなら、彼〔幼児〕の心の流れのつぼが、そのような言語活動の基盤として個別相によって顕現している顕現の仕方、それは、外界実在論者の如くならば妥当であり、唯識派の如くならば迷乱であると、『了義未了義の区別』〔=『善説心髄』〕とそれの『究極的考察』(mtha' dpyod)〔ジャムムヤンシェーパの注釈〕〔この点については、荒井裕明氏から御教示を受けました〕等によって、一度ならず説明されたからである。もし、それは、言語協約に通じた人間だけを問題としているのである、と言うならば、そうならば、言語協約に通じていない幼児を問題とした基体と属性として増益する法我執の設定の仕方等は、唯識派の見解において、どうして設定されようか（『教義規定』Cha, 75 b¹⁻⁴）。

この記述(C)を記述(B)と比較する時、両者の論理的結び付きを理解できるだろうか。チャンキャは、単に、「彼自身の批判が言葉を知らない幼児の分別を無視したものではない」と言いたいだけなのかもしれない。だが、そうすることは、分別の細分化を認めることになり、ひいては、彼自身の批判の矛盾をさらけ出すことにならないだろうか。また、記述(C)は、『善説心髄』の次のような記述を踏まえている。「青が顕現する通りに成立していると把握することは、〈色である〉という名称として仮説されたものについて、〔名称の基盤が〕個別相によって成立していると把握する増益であるが、それは幼児に存在すると先に説明されたそのことによって成立し、そのような把握形式を妥当であると外界実在論者二部派によっても認められているので、言葉の表示対象の自己概念 (rang ldog) は分別によって仮説されたものであっても、その基礎概念 (gzhi ldog) として個別相が適当であるという見解と〔唯識派の見解は〕どこが似ているというのか」(540/5-541/1)〔このトレースについては、袴谷憲昭先生から御教示頂きました〕。記述(C)があくまでも「経量部」章における記述であるという事実を考慮すれば、唯識派側からの経量部批判という意味合いを持たされた記述(C)は奇妙なものである。チャンキャの真意は、ここでも実在論的分別論批判にあるのかもしれない。ともかく、筆者にとって、記述(C)も謎の多いものである。

なお、訳文中の rang ldog, gzhi ldog については、小野田俊蔵「ldog pa について」印仏研 28, 1980 参照。筆者は、これらの用語について確定的な理解を得て

いないので、訳語は暫定的なものである。ただ、注11)で示した mtshan nyid 等と密接な関係があると考えている。すなわち mtshan nyid=don ldog, mtshon bya=rang ldog, mtshan gzhi=gzhi ldog という対応関係が許されるのではないか、という感触を持っている。この点については、今後、明らかにしていきたい。

1992 12/18 脱稿

補注① ジャムヤンシェーパとチャンキャの関係については、山口瑞鳳『チベット』下
東京大学出版会 1988 pp. 120-121 参照。