

カマラシーラの無自性論証と証因 (hetu)

一 郷 正 道

〈はじめに〉

本稿は、カマラシーラ (Kamalaśīla, ca. 740-795 A.D.) 著『中観の光』^①の中、対論者の主張 (pūrva-pakṣa) の第⑦-⑱に対する Kamalaśīla の回答 (uttara-pakṣa) 部分の和訳研究であり、「カマラシーラ著『中観の光』和訳研究(9)」にあたる。

前稿まで^②で、一切法無自性を推理によっても証明できないと考える反論者が、その理由として指摘したものは、中観派の立場では所依不成 (aśrayāsiddha) の誤謬がつきまとうというものであった。それに対し、Kamalaśīla はダルミン (dharmin) に、反論者が増益しているもの、中観派にとって非実在と思えるものを提出しても所依不成の誤謬にならないこと、さらに、その誤謬に陥らないようにするための回避策を論じてきた。

次に、一切法無自性は推理によっても証明できないとする反論者の指摘は、証因 (hetu) の問題にうつる。自立論証においては、三条件をそなえた正しい能証を必要とする。その能証として、同一性 (svabhāva)、結果 (kārya)、非認識 (anupalabhi) の三があげられる。反論者はかかる三能証にもとづく推理によっても一切法無自性を証明できないという。それに対し、Kamalaśīla は、それら三種の能証による推論式によってその証明が可能であることを回答する。その場合、Kamalaśīla は、つねに世俗の立場において推理がなされるものであることを強調しているかにみえる。とくに、非認識の推理における「否定の対象自体の非認識」の場合の「彼々空性」、「対立するものの認識」の場合の「対立」等の見解に、中観派の立場がよく示されている。

本稿が扱った部分については、すでに次の如き森山氏の業績がある。

森山清徹、後期中観派とダルマキールテイ(3)——無自性論証と推理

(anumāna), 『人文学論集』1990

それにもかかわらず、ここに寄稿するのは、筆者は『中観の光』の全訳を志向しており、訳出した部分部分の文言から忠実に Kamalaśīla の見解を理解しようと努めている。むろん、全訳が終了した段階で、トピック毎に Kamalaśīla の見解を整理するつもりである。かかる方針のもと訳業をつづけており、資料の読解、解釈を森山氏の研究に大いに負っているが、理解を異にする点もあり、本稿を提出する次第である。

〈前稿までと本稿のシノプシス〉

(対論者の主張) (pūrva-pakṣa)

(回答) (uttara-pakṣa)

I. 「一切法無自性は教証によって証明できない」への回答

(1)①「一切法無自性を説く經典およびその表現は、すべての人に妥当するものではない」への回答

(a)学者は教証に依る

(b)信頼すべき人の言葉は、異教徒にとってではなく、それを教証とする人々にとっては正しい判断基準である

(c)一切法無自性を説く言葉は存在する

(2)②經典に見られる密意の検討

(i)……………(xii)

(3)③自照する無二知(自証知)の勝義的実在性を語る無形象唯識説批判

II. 「一切法無自性は理証によっても証明できない」への回答

(1)「直接知では一切法寂静を覚知できない」への回答

(i)④凡夫の直接知

(ii)⑤ヨーガ行者の直接知

(2)⑥「推理によっても一切法空性を証明できない」への回答

(i)所依不成・自体不成の指摘

(ii)論証は世俗の立場でおこなわれるから可能

(iii)世俗の立場で行使される推論式について

(a)所依不成…ダルミンは実事のもの

- (b)所依不成の回避…ダルミンは実事のものでなくてもよい
 (c) sva-dharmin の意義, 効用
- (iv) 所依不成とプラサンガ論法
- (v) 唯識派の提出するダルミンをめぐって
 (a) 智 (buddhi) をダルミンとする一有相唯識派
 (b) 智の形象 (ākāra) をダルミンとする一無相唯識派
- (vi) 定説 (siddhānta) に依っては真実 (tattva) は確定されない
 (以上が前稿までのシノプシス)
- (vii) 一切法無自性を論証する証因 (hetu) をめぐって
 (a)⑦ 「反論者の承認する証因で自己の主張を証明できない」への回答
 (b)⑧ 「一切法寂静はいかなる証因とも共存関係をもたない」への回答
 (c)⑨ 「同一性にもとづく証因, 結果にもとづく証因によっても一切法無自性を証明できない」への回答
 (d)⑩ 「非認識も一切法無自性を証明できない」への回答
 1 「能遍の非認識」によっては証明可能
 2 「否定の対象自体の非認識」について一彼々空性と相空性
 3 「対立するものの認識」について
 1'⑪ 「否定対象自体と対立するものの認識」によっては可能
 (2'⑫ 「否定の対象自体と対立するものの所遍の認識」…回答なし)
 4 ⑬ 「能遍の非認識」と遍充
 5 ⑭ 「原因の非認識」と因果関係
 6 ⑮—⑰ 「対立」等を根拠にした推論式は世俗としておこなわれる

〈和 訳〉

II (2)(vii)(a)⑦ 「反論者の承認する証因で自己の主張を証明できない」への回答

③ なおまた, 《反論者の承認する証因 (hetu) 等によって自己の主張を立証する (というのであればそれも不合理である)》云々といわれること, それも認められないから, (我々に対する) 反論とはならない。なんとすれば, 我々は, 言語習慣によって, 両者に正しく成立する証因 (hetu) (D. 176a) だけから, これ (一切法無自性) を立証する。そのように後で説明されるで

あろう。

(b)⑧ 「一切法寂靜はいかなる証因とも共存関係をもたない」への回答

なおまた、《一切法寂靜ということは、いかなる証因とも共存関係がどこにも成立しません。それ（一切法寂靜）は全く知覚されないからです》云々といわれること、それも不合理（P. 192b）である。所証のダルミンも成立し、所証の法（sādhya-dharma）と証因（liṅga）も共存的に関係した上で、所証と能証の関係がおこるのではない。その（共存関係が成立している）場合には、議論はおこりえないから。

そうではなくて、一般的^{③④}に或るダルミンについてそれは成立しているが、一方の、所証の法については（その存在が）疑わしい場合に、それ（所証の法）と必然的關係にある証因^④を提示することによって、ダルミンに、一般的に是認されている所証の法が存在することを立証するというのは正しい。そのように、ここでも、幻、夢、ガンダルヴァといった一般的に或るダルミンについて、それ（ダルミン）は成立しているから、「勝義として無自性である」と「一・多の自性（を欠くゆえに）」等の属性との遍充^⑤を立証するのである。が、そのことをさらに、我々は、別の仕方^⑥で、議論の根拠となっている色等について、それ（証因：一多の自性を欠くゆえに）によって遍充される法（所証の法：無自性）を提示することによって立証するのであるから、誤謬はない。

(c)⑨ 「同一性にもとづく証因、結果にもとづく証因によっても一切法無自性を証明できない」への回答

なおまた、《まず、結果（にもとづく証因）（kārya-hetu）と同一性にもとづく証因（svabhāva-hetu）の二つは、一切法無自性を立証することはできません。その両者は有を証明するものですから》云々といわれること、それも不合理である。

この二つは、（有 vastu といっても）勝義的なものの自性^⑦を証明するものとしてあるのでは決してない。

もし、この二つは、肯定的なもの（vidhi-rūpa）としてはたらくから、「有を証明するもの」といわれるのであるならば、その場合、無自性についても或る殊勝な推論式を構成することによって、肯定的なものとして立証するとき、そのとき、その両者が、どうして（無自性を証明し）ないことがありえようか。^{⑧⑨}

同一性にもとづく証因や結果にもとづく証因等として殊勝な推論式を構成することによっていろいろに語られる。それゆえ、学者によって、要約して証因とは、主題の属性であり、その一部として遍充されている^⑩云々と、総じて証因の定義が語られている。それゆえ、ここ（無自性論証）でも、殊（P. 193a）勝な推論式を構成すること（D. 176b）によって、「同一性にもとづく」等の証因（によること）は、慣例的なもの（yathayogam）であるから、矛盾はない。そのように後で説明されるであろう。

その場合、勝義として一切法は不生にして無自性であるが、しかし、それら（一切法）の中に、言説諦に依ったこの二つもかならず存在するから、どうして、全くその二つがありえないことがあろうか。勝義的な同一性にもとづく証因や結果にもとづく証因（に依るもの）でなければならないということについては、いかなる根拠もない。

実に、（喩例の）「映像（pratibimba）（の如し）」という結果は、虚妄であるが、（映像）自身の根拠が推論されるべき場合には、証因として認識されるからである。

①（映像とは）鏡等の表面に映像というもう一つの同じ像が生じたものである、というのも不合理である。なぜならば、抵抗性のあるもの（sapratigha）が空間的に同一のものであることは不合理であるからである。

②（映像とは）その（の像）がそのままに見えることである、というのも不合理である。なぜならば、それ（映像）は、そのように空間や形等と結びつくという自性を欠いているからである。実に、映像は、鏡等という依り所に存在する殊勝な空間や形等に随伴するものとして認識されるから、二つの像は、そのままに確定したものとしてあるのではない。他というあり方のものが、他を把握することはできない。過剰適用になるからである。

③かの識が映像という形象で顕現するから、それ（映像）は、識を自性とするものとして実在のものとして存在する、というのも不合理である。なんとすれば、知（識）は、青等という具象的な区別をもっては存在せず、部分なきものであり、空間的には確定されないし、種々な形象を欠いている、といわれ、一方、映像は、それ（識）と相を異にするものとして顕現するから、それ（映像）が、それ（識）を自性として真実（satya）なものである、とどうしていえようか。

たとえば、汝が、（P. 193b）『三十（頌？）』等の中で「ブドガラ等の無自

性を証明するために

(大前提) 遍計所執性のものは虚妄である。たとえば石女の子等のように。

(小前提) アートマン等も遍計所執性のものである。

(結論：アートマン等は虚妄なもの (D. 177a) である)」

と推論式を構成して、同一性にもとづく証因を述べるように、同様に、他の場合も、反論者が妄想する法は、認識されないものである、とどうしていえないのか (いえるはずである)。

(d)⑩ 「非認識も一切法無自性を証明できない」への回答

1. 「能遍の非認識」によっては証明は可能

たとえば軌範師たちが語る如く、同様に、一切法について無自性を証明するのに能遍の非認識 (vyāpakānupalabdhi) を相とする属性をどうして述べないのか (述べていいはずだ)。そのように、後で説明されるであろう。

2. 「否定の対象自体の非認識」について一彼々空性と相空性

⑩なおまた、《(否定の対象) 自体の非認識 (svabhāvanupalabdhi) (が一切法無自性を証明すること) はありえない》といわれることについては、以前⑩に回答しおわっている。この理論 (否定の対象自体の非認識) が彼々空性 (itaretaraśūnyatā) であるなら、これも、(一切法無自性を) 証明するとは認められない。それはどうしてか、と問うならば、(我々は) 相空性 (lakṣaṇaśūnyatā) (によって証明するの) である。

3. 「対立するものの認識」について

《「対立するものの認識」等 (が一切法無自性を証明すること) はありえない》云々といわれること、それも的はずれである。

1'⑩ 「否定対象自体と対立するものの認識」によっては可能

(a) なんとすれば、(反論者のいうごとく) 「一切法寂静と対立するもの等は何ら成立しない」かもしれないが、しかし、幻や空華等に関していえば、一般に、「無自性と対立するもの」等は、正しく成立しているといえる。そうでないならば、汝は他学派が妄想しているイーシュバラ (īśvara) 等が無自性であることをどうして証明するのか。それゆえ、一般的にただ無自性というかぎりは、言説上は、「(無自性と) 対立するもの」等は完全に成立しているのだから、あとで一切法について勝義の立場から考察するとき、「対立するもの」等の属性を提示して、勝義的な自性がないことを証明するのである

から、こ（の証明）においていかなる矛盾があろうか。

(b) 「『それと対立するもの』等はまさに実有のもの（として成立すること）になってしまう」と（反論者が）いうことは不合理である。なんとすれば、勝義の自性（P. 194a）は「存在しない¹⁹」という属性によって、勝義の存在は否定され、（その）自性は、どこにも勝義の存在の自性として確定することはないからである。しかし、もし確定すれば、これら（勝義の存在の自性）は、「それと対立するもの」として成立しているのではない。それゆえ、「一切法無自性と対立するもの」等が、勝義として成立しているならば、「『それと対立するもの』等は、まさに実有のもの（として成立すること）になってしまう」などと言うべきではない。

(c) 対立（viruddha）等は、ただ言語習慣上成立しているのであって、勝義としてではない（P. 177b）い。すなわち、(i)人々が、灯火等の形をしたものは、堅固でないことを自性にしてしていると決定するとき、堅固なあり方を欠いている、と決定する。Bを排除しなければAを決定できないからである。あるものについてAの決定（pariccheda）がBの排除（vyavaccheda）である²⁰という必然的関係にあるその（A・Bの）二つが、そのものについての「相互に排除しあって存在することを相とする対立」である、と確立する。有と無、継時と同時等の対立についても、その理趣のように見るべきである。(ii)²¹冷触等の原因が完全であることから、火等の存在は、近くにすらないとされるから、その二つは「同時に存在しないことを相とする対立²²」と確立する。

(i)'「(相互に排除しあって存在することを相とする)対立」が、まさに成立するからといって、灯火等をひたすら実有とするのは正しくない。幻等は、虚妄なものではあるが、生・滅等の属性は顕われるからである。軌範師たちは勝義に入らしめるために、(幻と)同様、灯火等の上にも常住、無常といった属性の対立のあることを、顕現せるがままに確立している。灯火等が、外境を自性とすること、あるいは、知を自性とすることは、勝義として成り立たない（P. 194b）い。(灯火等が)両者（外境と知）を自性とすることも、その両者（の否定）によって否定されるゆえに。実に、これら（灯火等）が、勝義的存在の自性と対立することは、直接知として理解されるから、勝義的存在の自性は、少しも凡夫によって近くの領域に入っていない。

(ii)'「同時に存在しないことを相とする対立²³」それも、まさに世俗である。（もしその対立が世俗のものでなければ）諸存在は、自ら滅し、他によって

滅することがなくなる。(火の)滅ということが、別のもの(冷触)をつくることだとするならば、(火を)滅する諸原因が(冷触をつくるために作用するはずであるが)何ら作用することはないからである。(火の滅ということが)別のもの(冷触)に変化することではないとしても、そ(の火の滅)の諸原因は、(別のもの・冷触をつくるために)作用することはない。それ(滅)は、実有を原因として生ずることだからである。

《また、滅は、有(D.178a)に変化することはないから、(火と冷触が)同一であるか別異であるか、と吟味することはできない》と考えるならば、その場合、これ(滅)は、全く、滅の諸原因が作用した(結果)ではない。(それらは)無自性だからである。それゆえ、少しも作用しない火等は、どうして勝義として、対立するものといえようか。そうではなく、この火は、冷たさ等の効力がだんだんなくなることを相とするきわめて清浄な最高の一刹那²⁹を生ぜしめるときだけ、火等は「(冷触と)対立するもの」という言説が付せられているにすぎない。

それゆえ、軌範師によって、対立という状態があると語られたからといって、対立性があるとは(語られてい)ない。それゆえ、この「対立」も、言語習慣上のことだけに依って述べられるが、勝義的なものではない。火や冷触等が、勝義的な外境を自性とするものであることは成立しないし、知の形象を自性とすることも(成立しない。それらは)仮設されたものであるからである。一つの知に、冷たさと熱さとしての顕現がありうるからといって、どうして対立しているか。その二つは、同時に、個々に知覚されるゆえに。

(しかし)同種の多くの識は、同時には生じないゆえに。それゆえ(P.195a)、冷たさ(熱さ)等の虚妄な存在は、夢等と同様、顕現したものであるから、従って、これらのものに、勝義として「対立」はないのである。

(2¹²)「否定の対象自体と対立するものの所遍の認識」……回答なし)

4 ⑬「能遍の非認識」と遍充

所遍²⁷と能遍の関係も、木とシンシャパー樹といった言語習慣上の事物だけにもとづいて遍計された普遍(木)と特殊(シンシャパー)という関係を確定することによって、設定されている。一義的に、能遍、木たること等の普遍等は、勝義としては少しも存在しない。(所遍の)特殊としてあるもの、それらも、外境を自性とするものでもないし、勝義的な知の形象を自性とす

るものとして成立しているのではない。しかし、²⁸真実義に無関心を示す学者たちは、(そういうことに対し)象の観察のように(観察)している²⁹。夢等の中で、クハディラ樹(khadira)等、(D. 178b)虚妄ではあるが種々な「特殊」を見るように、木等の(「普遍」の)存在の虚妄にもとづいて真如に入らしめんがために、勝義に入るのに適っているという理由で、所遍と能遍の関係が設定されているにすぎない。

5⑭「原因の非認識」と因果関係

同様に、因果関係は、種子と芽等、世俗的なものだけにもとづいて言説が付されるが、勝義的なもの(にもとづいて)ではない。なぜならば、勝義的な種子等は成り立たないし、又、夢等の中でそのような(種子等)は虚妄ではあるが顕現しており、醒めている時でも幻等は因や果としてあって、真実のものではないが認識されているからである。

それゆえ、言語習慣にもとづき因果関係等によって、諸存在は有自性であると遍充されるが、しかし、それ(遍充)によって、それら(有自性の存在)が、勝義的な自性として成り立っているのではないのであって、能遍(因果関係)があることによって所遍(P. 195b)(有自性の存在)が決定的に成立しているのではない。しかし、事物に関して事物の自性を勝義として遍充している因果関係(能遍)が否定されるならば、幻等と同様、それら(事物)の存在の自性——勝義として妄想された——は、否定されることになる。

6⑮—⑲「対立」等を根拠にした推論式は世俗としておこなわれる

それゆえ、「対立」等のこの(世俗としての)確定は、すべての人を真如に入れることができるから、学者たちは真如を説き、また異教徒達の妄想するプラマーナ(pramāṇa)等は真如に相応しないものであることを述べるために、それを排除し正しいプラマーナを定義する論書をおつくりになったのである。

すなわち、或る異教徒は、ひたすらアートマン等の存在——虚妄な真実——を証明せんとして、一切智性、離貪性、世俗の業果の³⁰関係等、の確定を否定せんとしているから、誤ったプラマーナの定義をばおこなっている。

(D. 179a) それゆえ、学者たちは、それ(誤ったプラマーナ)を否定し

て、人・法無我の真如に入るに相応わしい、世俗の業果の関係等を確定する、基礎的根拠 (sthiti-hetu) である直接知覚 (pratyakṣa) 等の明晰なプラマーナの定義をなさっている。それも世尊によって承認されるから、それゆえ、我々は、清浄にして勝義に随順するプラマーナの定義を認めるのである。

それゆえ、「対立」等の言説を承認するだけで、存在の自性を承認することになるということは、確定したことではない。それ(言説)を承認したとしても、勝義的な存在の自性は成立していないからである。

〈解 説〉

以下に、pūrva-pakṣa ⑦—⑨それぞれに対する Kamalaśīla の回答について若干解説を加える。

⑦まず最初の反論者の反論は次の如きものである。Kamalaśīla は、反論者の承認する証因で一切法無自性を論証しようとしている、というものである。

これに対し、Kamalaśīla は、「(立論者、反論者) 両者に正しく成立する証因」によって、一切法無自性を証明する、といてその反論をしりぞける。この Kamalaśīla の立場は、Dignāga の PS 3-11, NM 2-2 にもとづくものといえよう。すなわち、「宗の法が能立 (sadhana) たり得るためには、(1) それが宗の法であること、(2) それ法として属する基体の存在することが、立論者と対論者の両方に於て承認されなければならない」という。

⑧「一切法寂靜」ということは、知覚されることはなく、どんな証因 (hetu) とも共存関係がないから証明されない、というのがここの反論の趣旨である。

これに対する Kamalaśīla の回答は、きわめて常識的な推論式による証明のあり方を述べているにすぎない。たとえば、あの山に火が存在するかどうかを証明するときに、「あの山」「火」「煙」というものが、すでに共存関係にあって、所証、能証の関係が生ずるのではない。もしそれらが成立していれば議論する必要はない。「あの山」に「火」があるかどうか疑わしい場合に、所証の法との必然的關係にある能証たる「煙」を提出して、その遍充関係を証明しようとするわけである。それと同様に、ここでも「一切法」が「勝義として無自性であること」を証明するために、「一・多の自性を欠く

ゆえに」等の証因を提出する。証因と所証の法との間に遍充関係が成立することが重要なのであって、すでに互いが成立している共存関係は必要ない。

⑨さて、自立論証によって一切法無自性を証明せんとするとき、そこで用いられる証因 (hetu) は、いわゆる因の三相を具する正しい能証でなければならない。それら能証として、同一性 (svabhāva)、結果 (kārya)、非認識 (anupalabdhi) にもとづく証因の三つがあげられる。この内、前の二つの証因をめぐる議論が、この pūrva-pakṣa ⑨でおこなわれる。

まず、反論者の見解は次の通りである。

又、まず、同一性 (にもとづく証因) と結果にもとづく証因の二つは、一切法無自性を証明することはできません。それらは有を証明するものですから。汝の教義によれば、それら二つはありえもしないでしょう。

なぜならば、(汝、中観派においては) 一切法は不生ですから、何か何かが共存的因果関係 (をもつこと) は全く認められませんから、結果にもとづく証因はありません。

(汝、中観派においては) 一切法は無自性ですから、いかなるものにもいかなる自性も全く存在しないのですから、どうして、同一性にもとづく証因がありえましょうか。³²

この反論者が「これら二つの能証は有を証明するもの」という論拠は、NB 2-19にあることは明瞭である。すなわち、

この内、二つ (同一性、結果にもとづく能証) は有 (vastu) を証明するものであり、一つ (非認識にもとづく能証) は否定 (pratiśedha)³³ を (証明する) 能証である。

従って、ここの反論者ならびにその見解は、Dharmakīrti (とその見解) である、という森山氏の指摘となる。³⁴

それではこれに対する Kamalaśīla の回答はいかなるものか。

勝義として無自性であることを証明するために推論式の構成メンバーは、証因にしる、喩例にしる世俗的なものでよい、というものである。その世俗的な構成メンバーが、論証主題の「一切法」の中にくまられることは間違いない。

ここで問題になるのは、NB 2-19が「これら二つは有 (vastu) を証明するもの」と語る「有」の内容である。Kamalaśīla は、非認識の能証が否定

的証因 (pratiṣedha-hetu) であるから、vastu-sādhana を肯定的な証因と理解して無自性論証が可能だとするわけである。「有」(vastu) といっても、一切法が有自性、実在であることを証明するのではない。そして、その場合、その能証は、あくまでも主題の属性でなければならないとする。それは、Dharmakīrti の次の文言を根拠にしているといえる。

証因 (hetu) とは、主題の属性であり、その一部として遍充されている。³⁵

証因が勝義的なものでなく、「言説諦に依ったもの」でよしとされたが、喩例についても同じことがいわれている。一切法が無自性であることを論証するとき、喩例として映像 (pratibimba) がしばしば提出される。同類例として提出されるその映像については、学派によって見方が異なっていたようである。この映像についての議論は、Śantarakṣita の『中観莊嚴論注』(MAV) に出ている。そこで、まず『中観の光』(MĀ) に登場する三つの映像説を MAV のそれとの比較検討から始める。

MĀ に出る①説は、MAV にみられる②説に相当し、MAP の解説からヴァイパーシカ学派のものと考えられる。MĀ 中の②説は、MAV 中の①に相当し Kamalaśīla 自身がミーマーンサー学派のものとしている。また MĀ 中の③説は MAV 中の③説の説明と結びつかないが、MAP の文言と一致するから経量部説とみなされる。³⁶ この第③説に関する MAP の文章は次のようになっている。

反論者は、これら映像等は識を自性として実在のものとして存在すると認めているが、それら映像を喩例としては承認しない。⁴⁰

この MAP 中の「これら映像等は識を自性として実在のものとして存在する」という文章は、この MĀ の第③説のそれと一致する。

いずれの学派の映像説も、それが実在とみなされているわけで、その点を Kamalaśīla は否定する。すなわち、ヴァイパーシカは、鏡にうつる映像をもう一つの実在する物体とみなすが、それが空間的拡がりをもつものであれば、鏡という同じ空間的拡がりをもつ物体に入りこむはずはない、といって映像の実有性を否定する。⁴¹ また、ミーマーンサー学派にとって、映像とは実物がそのままに見えることであって、映像を知覚することは実物の知覚にほかならない。しかし、映像は、鏡という依り所の空間や形に随伴するものでしかなく実物ではない。もし鏡において、映像でなく実物が認識されるとす

れば、色・形を見て音声を聞くという過剰適用の誤謬になってしまう。さらに、経量部は、映像は識を自性として実在するものである、という。しかし、識と映像は相を異にするものである。たとえば、識は、青等という具象的な形をもつわけなし、部分なきものであり、空間的に確定できる存在ではない。従って、映像は、識を自性とする実在のものであるとはいえない。

このように、喩例として用いられる映像の実有性は否定され、無自性のもとなる。

尚、この MĀ の箇所では、映像が問題とされているのは、「結果にもとづく証因」で推論式を構成する場合の喩例として映像が相応しいことを示しているのであろう。MĀ 中に「映像という結果は虚妄であるが、(映像)自身の根拠が推論されるべき場合には、証因として認識されるからである」という一文があるからである。鏡にうつる顔という映像は、顔の結果であり、顔の存在を推理するときはその映像が能証、つまり結果にもとづく証因にはほかならない。そして、この映像は、虚妄であるが、結果にもとづく証因としてなら問題はない^⑩。

一方、同一性にもとづく証因によって推論式が構成される場合、この MĀ では、石女の子等が喩例として用いられており、むろん、それも、虚妄なもの同類例である。

以上、pūrva-pakṣa ⑨への回答として、証因、喩例を検討することによって、結果、同一性にもとづく二つの能証によって、一切法無自性は証明できる、と述べたことになる。

⑩以下、非認識の証因によって一切法無自性の証明が可能かどうか検討される。非認識の証因の分類はさまざまであり、16種まで分類されていることが知られている。今、『中観の光』では、「自体の非認識」「対立するものの認識」「対立するものの所遍の認識」「能遍の非認識」「原因の非認識」がとりあげられている。

1. まず、Kamalaśīla は「能遍の非認識」によってそれが可能であることを一言述べる。これから議論される無自性論証の諸形式——金剛片、結果の有無、四極端の生起の否定、離一多論証——はいずれも能遍の非認識にもとづくものと考えられるからである^⑪。

2. 次に「否定の対象自体の非認識」がとりあげられる。それは、NB 2-32

に「ここには煙はない。認識の条件がそなわっているにもかかわらず認識されないから」と述べられるものである。

この場所(A)に否定されるべき煙自体(B)が認識されていない。この非認識が、「彼々空性」(itaretaraśūnyata)と内容的に同じとみなされてここの議論は展開する。すなわち、Aという場所にBという煙がないとき、AはBを欠く、つまり空である。しかし、A地点にBは欠けていてもX氏はいるかもしれない。そしてX氏はA地点を知覚している、とすれば、A地点は空とはいえない。このような空のあり方を、「彼々空性」という。この場合、A地点は否定されない究極的実在として「余れるもの」として残っている。従って、A地点にB(煙)はないといっても、それは相対否定でしかない。この彼々空性の考え方は、『小空経』に源を有し、『入楞伽経』でとりあげられ、唯識派が高く評価するものである¹⁶。

従って、唯識派からみれば、中観派が一切法空性を主張すれば、それは究極的実在の空のあり方である「余れるもの」を否定したことにみえる。逆に、中観派が「余れるもの」としてのA地点の存在を認めれば、中観派自身の立場である一切法空性を自ら否定することになる、というのが、ここの反論の趣旨である。

これに対し、Kamalaśīlaは次のように回答する。「否定の対象自体の非認識」が、彼々空性を語るものであるなら、中観派としてもその「非認識」が一切法無自性を証明するものであるとは認めない。中観派は、勝義として一切法空性を主張するから、相空性(lakṣaṇaśūnyata)の立場であり、それは絶対否定である。つまり、唯識派が究極的実在とするA地点をも否定する。そして、彼々空性は愚者に空を説明するために遍計所執性にもとづいて説かれたものであり、最低の「空」である、と断じている¹⁷。

この場合、反論者(唯識派)、Kamalaśīlaとも「否定の対象自体の非認識」を彼々空性と理解した上で、それによる空性論証の可能性を問題にしている。そして、唯識派は彼々空性を評価した上で、A地点、「余れるもの」を究極的実在と認めない中観派は、真の空性を理解したことにならない、と中観派を批判する。一方、中観派にしてみれば、そのような「余れるもの」を認めることになる「否定の対象自体の非認識」では、勝義として一切法無自性は証明できない、と批判している。

従って、ここの議論は、Dharmakīrtiが分類する一つの「非認識」の証因

が問題となっているとはいえ、それは決して Dharmakīrti 批判とみなすよりも、その証因に関連して唯識派と中観派との間の空をめぐる議論と解すべきであろう。

3. 1'^⑩ つぎに、「対立するものの認識」によって一切法無自性を証明できるかが議論される。そのうち、「否定の対象自体と対立するものの認識」をめぐる議論は次の如くである。

a) 「一切法寂靜」という状態は、認識されないもの (parokṣa) であるから、存在するものとはいえない。従って、「それ(一切法寂靜)と対立するものの認識」などありえないであろう、というのが反論者の見解である。

これに対し、Kamalaśīla は次の如く答える。

「一切法寂靜」という勝義の世界と対立するものは認識されないが、一般に無自性のものとされる幻、空華等に関しては、それらと対立する有自性のものは認識対象として存在する。それら認識されているものを主題にして、それらが勝義として無自性であることを証明するのであるから問題はない、とする。

b) さらに、反論者は言う。もし無自性の幻、空華等と対立するものが認識対象としてあるというならば、それは実有なものとして存在することを意味し、中観派にとって不都合であろう、と批判してくる。

Kamalaśīla は次のように回答する。それらが実有であるといっても、勝義としてではないから問題ない。さらに、それらが、そういう勝義的な存在の自性であるというならば、それが、あらためて「実有なものになってしまう」などと言われるべきものはない。従って、正しい証因である「非認識」に属する「対立するものの認識」によって、一切法無自性を証明できる。

c) そこで、世俗において展開される「対立」とはいかなる相であるか。それは、NB III 75.76.77 にみられるものがそのままここで紹介されている。

「対立」には二つのあり方があるとされる。すなわち、(1)互いに排除しあって存在することを相とする対立。たとえば、有と無、常と無常、継時と同時といったケースである。(2)同時に存在しないことを相とする対立。たとえば、火と冷触のようなケース。

そして、反論者は、かかる「対立」ということは、無自性を説く中観派には成立しないであろう、というのである。なぜならば、対立するものは、存在の極端 (dños po'i mtha)^{⑤①} であるからである。無自性といわれるものには、

かかる二元的実在はありえないからである。そして、この「対立」という概念が認められなければ、「対立するものの認識」として分類される多くの非認識の証因が存在せず、非認識の証因による無自性論証は不可能である、と反論者は言うわけである。

これに対し、Kamalaśīla は、世俗においては「対立」は存在可能であるとする。(1)の「対立」の例として示される常・無常、乃至生・滅という対立する属性は、灯火や幻といった実有でないものの上にみられる。かかる対立する属性の存在は、見られるがままに成立している。(2)の「対立」の喩例の「冷触」と「熱さ」についても、世俗としてそれら対立する属性の存在を認めている。もし、それらの対立が世俗のものでないとすれば、ものは、自ら滅し他に依って滅することはない、という如き不合理をきたす。もし冷触と熱さが、世俗としてでなく勝義としてあるとすれば、熱さの消滅が冷触をもたらすというとき、熱さを消滅させる諸原因は、他なるものとして勝義的に存在するから、冷触をひきおこすために作用しないという不合理がつきまとう。

熱さと冷触が、真に「対立するもの」といわれるのは、冷触がだんだん減じていって熱さとの一瞬の境界線においてのことである。冷触も熱さも、顕現せるものであり、実有のものではない。従って、これらの「対立」は、世俗において成り立つ、と Kamalaśīla は回答している。

2' ⑫ pūrva-pakṣa ⑬には、「対立するものの所遍の認識」もとりあげられているが、これに対応する Kamalaśīla の回答はない。それは、反論者自身「対立するものの認識」が成立しなければ、「対立するものの所遍の認識」もありえない、と語っている如く^⑭、この場合、前者による推論が可能であることを立証したことにより、後者の推論式も可能になるからであろう。

⑬⑭ 「能遍の非認識」^⑮「原因の非認識」に関する Kamalaśīla の回答は次の如くである。普遍（木）と特殊（シンシャパー）の能遍と所遍の関係、種子と芽等間の因果関係、いずれも世俗として成立するものであることを述べ、これら「非認識」の証因が成り立つことを述べている。

⑮—⑰ これらの pūrva-pakṣa に対しては、それぞれに回答を与えてはいないが、まとめて、非認識を能証とする推理によって、一切法無自性の証明が

可能であるとしている。

註

- ① pūrva-pakṣa のシノプシスについては一郷 [1991] pp. 266-272 参照。
- ② 一郷, カマラシーラによる所依不成回避の方法——カマラシーラ著『中観の光』和訳研究(7), 『戸崎宏正博士古稀記念論文集』(印刷中)
同, 唯識派の提出するダルミンをめぐって——カマラシーラ著『中観の光』和訳研究(8), 『佛教学セミナー』(印刷中)
- ③ C. 175a4, D. 175b7, N. 184b1, P. 192a6
- ③^a spyir P には欠。
- ④ D: rtags, P: rtag
- ⑤ D: khyab par byed pa, P: khyad par byed pa
- ⑥ NB. 2.19
atra dvau vastusādhanau ekaḥ pratiṣedhahetuḥ/ 'di la gñis ni dños po
sgrub pa' o/ gcig ni dgag pa' i gtan tshigs so/
- ⑦ D: dños po' i no bo ñid, P: dños po ñid
- ⑧ 小林 [1989] p. 79 (14) に訳あり。
- ⑨ D.P とも ci ste mi srid rañ bzin と文章はつづいているが、訳者は、srid までで文章はきれいと理解して訳しておいた。
- ⑩ D.P とも rañ bzin gyi gtan tshigs *kho na* 'bras bu'i gtan tshigs となっているが、*kho na* の部分を dañ に訂正してよむ。
- ⑪ HB 1a, PV svārtha lab
pakṣadharmas tadamśena vyāpto hetus tridhaiva saḥ/
- ⑫ 小林 [1989] p. 79 (14) に部分訳あり。
- ⑬ 一郷 [1985] テキスト p. 180
- ⑭ D: rjes su byed par dmigs na, P: rjes su dmigs na
- ⑮ ここの Tib. 語は、D: gzan du, P: gzan yañ となっている。ここに「他の場合も」と訳したのは、直前の「同一性にもとづく証因」に対して、「結果にもとづく証因」を念頭においていると理解したからである。しかもその具体的な内容は、「映像」の喩例をさしていると思われる。
- ⑯ ここの「後で」とは、小林 [1989] p. 88, p. 80 (9) が指摘するように、離一多論証について論ずる⑯に対する回答の箇所をさしてのことであろう。
- ⑰ これより森山氏の訳註研究 [1990] pp. 29-33 あり。
- ⑱ 一郷 [1997] p. 141
- ⑲ この部分、原文の Tib. 語は次の如くなっている。yañ dag pa' i dños po gsal ba' i no bo dag ni gañ du yañ……。森山訳 [1990] p. 29, 23-24 は、yañ dag pa' i dños po と gsal ba' i no bo を同格にとって「顕現を本性とする諸の実なる

事物 (vastu)』となっている。が、「顕現を本性とするもの」が「勝義の存在」とは思えないので、gsal を bsal の意ととり訳した。

⑳ NB 3, 77

parasparaparihārasthitalakṣaṇatayā vā bhāvābhāvatat/

㉑ D. P とともに mtshan ñid kyis 'gal bar となっているが kyis を kyi に訂正。

㉒ NB 3, 75・76

avikalakāraṇasya bhavato 'nya bhāve 'bhāvad virodhagatiḥ /

śītoṣṇasparśavat /

TSP. P. 1035, 22

tathā hi — saḥānavasthānalakṣaṇas tāvad virodho' vikalakāraṇasya bhavato 'nyabhāve 'bhāvad dṛśyate /

この箇所、計良氏の部分訳あり。計良 [1993] p. 53

㉓ 計良氏 [1993] p. 53 は、ここの対立を「同時に存在しないことを相とする対立」としているが、灯火の喩例を話題にしている点から「相互に排除しあって存在することを相とする対立」の方であろう。

㉔ ji ltar snañ ba bzin du (yathā darśanam) は、世俗諦の定義である。cf. SDVK 2

㉕ 森山訳 [1990] pp. 31, 3-32, 1 は、pūrva-pakṣa ㉒の回答として理解しているようである [1990] p. 16。そうではなく、ここは、冷触と火の喩例をとりあげて「同時に存在しないことを相とする対立」の解説をしていると理解すべきであろう。

㉖ P は skad cig ma という言葉を欠く。

㉗ D: khyab par bya ba, P: khyab pa' i bya ba

㉘ PV. praty. 219ab

tadupekṣitatatṭvārthaiḥ kṛtvā gajanimīlanam/

象が眼を閉じた観察の仕方は、見て見ないふりをする、といった表情であろう。勝義と世俗との区別がつかない学者の観察眼は象の如きものと揶揄したものであろう。

㉙ D: brten nas, P: brtegs

㉚ P は kun dzob pa を欠く。

㉛ 北川 [1965] p. 153, 桂 [1977] p. 122

㉜ 一郷 [1991] p. 235, ⑨

㉝ 注⑥参照。

㉞ 森山 [1990] p. 8

㉟^a 矢板 [1984] p. 44⑩ Dharmottara も vastu を vidhi と注釈しているという。(NBT 108. 4)

㊱ 注⑪参照。

- ③⑥ 一郷 [1985] テキスト p. 180, 『和訳』 p. 156
 ③⑦ 一郷 [1985] テキスト p. 181
 ③⑧ 一郷 [1985] テキスト p. 181
 ③⑨ 一郷 [1985] p. 181
 ④⑩ 一郷 [1985] テキスト p. 185, 9-11。小林 [1984] p. 130 に訳あり。
 ④⑪ 小林 [1984] p. 121
 ④⑫ 森山 [1990] p. 12
 ④⑬ Kajiyama [1989] pp [338]-[341]
 ④⑭ 小林 [1989] p. 97 (9)
 ④⑮ 梶山 [1974] p. 270
 ④⑯ 長尾 [1978] p. 546, 556 (13)
 ④⑰ 一郷 [1997] pp. 141-142
 ④⑱ 森山 [1990] p. 14
 ④⑲ PVSV4, 9-11, 矢板 [1984] p. 36, 24-28,
 (tathāhi) sattvam upalabdhir eva vastuyogyatālakṣaṇā tadāśrayā vā jñāna-
 pravṛttiḥ.
 ⑤⑰ 注⑳, ㉑参照。
 ⑤⑱ pūrva-pakṣa ㉒に出る表現。一郷 [1991] p. 236, 11
 ⑤⑳ pūrva-pakṣa ㉓に見られる。一郷 [1971] p. 236, 21-22
 ⑤㉑ 「能遍の非認識」は「ここに無憂樹はない。木かないから」, 「原因の非認識」
 は「ここに煙はない。火がないから」という形式で示されるものである。梶山
 [1974] p. 270

〈参考文献と略号〉

- C : チョーネ版
 D : デルゲ版
 一郷 [1985] : 一郷正道, 『中観莊嚴論の研究』, 文栄堂
 [1991] : 同, カマラシーラ著『中観の光』和訳研究(1), 京都産業大学論集,
 人文科学系列第18号
 [1997] : 同『和訳研究』(6), 京都産業大学論集, 人文科学系列第24号
 梶山 [1974] : 梶山雄一, 後期インド仏教の論理学, 『講座 仏教思想』第二卷,
 理想社
 [1989] : Y. Kajiyama, Studies in Buddhist Philosophy, Selected papers,
 Rinsen Book Co.
 桂 [1977] : 桂紹隆, 因明正理門論研究[一], 広島大学文学部紀要第37巻
 北川 [1965] : 北川秀則『インド古典論理学の研究——陳那 (Dignāga) の体系
 ——』鈴木学術財団

- 計良 [1993] : 計良龍成, 無自性性論証における能遍の無知覚因の機能について,
「インド哲学仏教学研究 I」東京大学文学部印度哲学研究室
- 小林 [1984] : 小林守, 映像 (pratibimba) に関する三つの見解, 東北印度学宗教
学会論集第十一号
- [1989] : 同, カマラシーラの離一多論証——『中観明』試訳(下)——『文
化』第53巻第1・2号
- HB : Hetubindu,
E. Steinkellner, Dharmakīrti' s Hetubinduḥ Teil 1, Tibetischer
Text und rekonstruierter Sanskrit-Text, Wien
- MĀ : Kamalaśīla's Madhyamakāloka
- MAP : kamalaśīla's Madhyamakāmkāra-pañjika, cf 一郷 [1985]
- MAV : Śāntarakṣita' s Madhyamakālamkāra-vṛtti, cf 一郷 [1985]
- 森山 [1990] : 森山清徹, 後期中観派とダルマキールティ(3)——無自性論証と推理
(anumāna), 『人文学論集第24号』
- NB : Dharmakīrti' s Nyāyabindu, Bibliotheca Buddhica VII, 1918
- NM : Nyāyamukha cf. 桂 [1977]
- 長尾 [1978] : 長尾雅人『中観と唯識』岩波書店
- P : ペキン版
- PS : Dignāga's Pramānasamuccaya
- PV : Dharmakīrti' s Pramāṇavārttika
- PVSV : Dharmakīrti's Pramāṇavārttikasvavṛtti, R. Gnoli, The Pramāṇa-
vārttikaṃ of Dharmakīrti, the first chapter with the autocommen-
tary, 1960
- SDVK : Jñānagarbha's Satyadvayavibhaṅgakārikā, M. D. Eckel, Jñānagar-
bha's commentary on the distinction between the two truths, Suny
1987
- TSP : Kamalaśīla's Tattvasaṃgrahapañjika, Bauddha Bharati Series 2,
1968
- 矢板 [1984] : 矢板秀臣, 法称の「非認識」, 牧尾良海博士頌寿記念論集『中国の
宗教・思想と科学』

(本学教授 仏教学)