

Dravya-indriya と Bhāva-indriya

——『プラマーナ・ミーマーンサー』解説研究 Pm. 1. 1. 71~1. 1. 90^①——

長 崎 法 潤

〔世間的直接智〕

§ 71 そこで世間的直接智 (sāṃvyavahārika) について述べる^②。

世間的直接智 (sāṃvyavahārika) は諸感官(indriyāṇi)と意(manas)とを原因とし、漠然たる知覚 (avagraha), 意欲 (īha), 判断 (apāya), 保持 (dhāraṇā) を本質とする知覚である。[S XX]

§ 72 諸感官 (indriyāṇi) とは触 (sparśa) 等であり、それらは後に定義される。諸感官と意 (manas) とが知覚の原因であるとき、その〔知覚〕はそのように〔世間的直接智は感官と意とを原因とし、と〕言われる。これが一般的定義に続く「対象の正しい決定知 (samyak-artha-nirṇaya)」の形容句である。それによって、〔世間的直接智とは〕“感官と意とを原因とする”対象の正しい決定知となる。その原因を説明し終って、〔著者は〕〔世間的直接智の〕性質を述べる。すなわち「漠然たる知覚、意欲、判断、保持を本質とする。」^③漠然たる知覚等は後に定義される。それらを本質とするもの(知覚)が、「漠然たる知覚、意欲、判断、保持を本質とする知覚である」[と言われる。]“本質とする(ātma)”という語は、漠然たる知覚等が順次に生じているけれども、〔それぞれがお互に〕完全に異なることはなく、それぞれ先行するものが、それぞれ後のものとなって転変するから、〔それらはすべて〕同一のものを本質とする事実を示すために〔用いられている。]

〔sāṃvyavahārika は sāṃvyavakāra から派生したが〕 sāṃvyavahāra とは、正しい活動と無活動とを本質とする行動 (vyavahāra) である。sāṃvyavahārikam pratyakṣam (世間的直接智) とは、その行動を目的にする知覚である。さらに「感官と意とを原因とし」とは総別の両方から理解されるべきである。「感官によって生ずる (indriyajah)」とは、感官が主となり、意が

影響を及ぼして生ずるときに言われる。「意を原因とする (manonimittah)」とは、清浄に結びついた意のみによって生ずるときに言われる。

§ 73 〔問〕 自己認識(svasaṃvedana)なる別のかたちの直接智(pratyakṣa)もあるではないか。なぜそれが〔著者によって〕説かれないのか。〔答〕 そのように言われるべきではない。感官より生ずる直接智の自己認識は感官直接智の内に、非感官(anindriya, 意)から生ずる楽等の〔自己〕認識(saṃvedana)は意直接智の内に、ヨーガ行者の直接智(yogi-pratyakṣa)の自己認識はヨーガ行者の直接智の中に〔それぞれ〕含まれているからである。それに対し、記憶(smṛti)等の自己認識は、意に関係した知覚にすぎないから、さらに自己認識と名づける直接智は存在しない。以上であるから〔自己認識は〕別に説かれないのである。^④

〔感 官〕

§ 74 感官が言及されたので、〔著者は次に〕諸の感官を定義する。

触 (sparśa), 味 (rasa), 嗅 (gandha), 色 (rūpa), 声 (śabda) を知覚する性質をもった触覚 (sparśana, 身), 味覚 (rasana, 舌), 嗅覚 (ghrāṇa, 鼻), 視覚 (cakṣus, 眼), 聴覚 (śrotra, 耳) の感官は, 実体〔感官〕 (dravya) と作用〔感官〕 (bhāva) との区別がある。[S XXI]

§ 75 触 (sparśa) 等を知覚する性質をもつものは、順次に触覚 (sparśana) 等の感官である。すなわち、「触等の知覚は道具にもとづく。〔それは〕動作であるからである。切断の動作の如し。」この場合、感官(indriya)はカルマを意味するインドラ (indra) によって生まれる〔から、indriya と言われる。〕〔感官は〕nāmakarma (名を決定するカルマ)^⑤の出現を原因として〔存在する〕からである。あるいは〔indriya は〕インドラ (indra) すなわち我 (ātman) の証相 (līṅga) である。なぜならば、業によって汚れ、自ら対象を知覚することのできない我^⑥にとって、対象の知覚のための手段 (nimitta) が感官 (indriya) である。

§ 76 〔反〕 このように〔我の〕証相、すなわち感官によって生ずる、我による対象の知覚は、比量(anumāna)に基づいた知覚になるではなかろうか。同様に証相 (līṅga) が知覚されなければ、比量は生じない。証相が比量によって知覚されるならば、〔感官による直接智以外の別の比量によって知覚されることになり、無限に別の認識手段を想定する〕無窮 (anavasthā) の過失

に墮する。〔答〕 そのようなことはない。作用感官 (bhāvendriya) は自己認識するから、無窮に墮する余地はない。あるいは、感官はインドラ、すなわち我の証相である。〔だから感官は〕我〔の存在〕を証明する。〔大工が使う〕斧等のように、道具が作業者によって使われることが〔一般に〕見られるからである。〔だから他の認識手段を必要とせず、無窮の過失に墮することはない。〕

§ 77 それら〔の感官〕はまた、実体 (dravya) と作用 (bhāva) とのかたちによって分けられる。そのうち実体感官 (dravyendriya) は nāmākarma の生起によって生ずる。さらにまた、作用感官 (bhāvendriya) は、障礙のカルマ (āvaraṇa) と力〔に関する〕妨害のカルマ (vīryāntarāya)^⑦を減尽し、静めることによって生ずる。まさにこの〔第21スートラ〕は五つのスートラからなる。すなわち、「触を知覚する性質をもった触覚なる感官」、「味を知覚する性質をもった味覚なる感官」等である。触覚はすべての〔輪廻する〕生類にあり、しかも全身に遍満しているから、〔五感官の順位の〕第一に記されるのである。味覚、嗅覚、視覚、聴覚〔の順位〕は、順次少くなる〔生類の〕生涯によるからである。^⑧

§ 78 そのうち触感官は障礙のカルマを減尽し、静めることによって生じ、地、水、火、風、植物にして、障礙のカルマにおおわれた余の感官を有する動かざる者にそれは存在する。それら〔の生類〕は、「地は心 (citta) をもつと言われる」などという聖言 (āptāgama) によって証明されている。〔それは〕比量 (anumāna) によっても〔証明される。〕すなわち、「いくらかの靈魂 (ātman) において知 (jñāna) が最も損滅する。特に損滅することがあるからである。大きさの如し。」一つの感官をもつ動かざる者は損滅の極限である。灰等においては触感官すらないから、それらに知の〔極限の〕損滅があるというのは理に応じない。そこに知がないならば、また〔知の極限の〕損滅もない。だから、大きさは、天空の〔最大の〕大きさから最少の大きさまで損滅し、極微 (paramānu) において損滅の極限になる。そのように知もまた〔最大の極限の〕完全智 (kevalajñāna) から、特に損滅して、一つの感官をもつ生類において最も少くなる。また地等が各々生きていることの証明は後に語られるであろう。

触覚と味覚との二つの感官は昆虫 (kṛmi), 無足の蟲 (apādikā), 環形動物 (nūpuraka), 地蟲 (guṇḍūpada), 螺虫 (śaṅkha), 真珠貝 (śuktikā), 蝸牛 (śam-

būkā), 蛭(jalūkā)等の動きうる者にある。触覚, 味覚, 嗅覚は蟻(pipīlakā), 赤蟻(rohaṇikā), 南京虫類(upacikā-kunthu-tubaraka), 胡瓜, 芽, 綿につく虫(trapusa-bīja-karpāsāsthikā), 百足(śatapadī), アイエーナカ(ayenaka), 植物につく虫(trṇapatra), 白蟻(kāṣṭhahārakā)等にある。触覚, 味覚, 嗅覚, 視覚は黒蜂(bhramara), じが蜂(vaṭara), すずめ蜂(sāraṅga), 蠅(makṣikā), ぶよ(puttikā), あぶ(daṃśa), 蚊(maśaka), さそり(vṛścika), 蜘蛛(nandiyāvarta), 蝶, 蛾の類(kīṭaka), ばった, いなご類(pataṅga), 等にある。聴覚とともにそれら〔四感官〕は魚(matsya), 蛇(uraga), 大蛇(bhujaga), 鳥(pakṣin), 四足獣(catuṣpada), 傍生(=畜生)(tiryag-yoni), さらにすべての奈落(者)(nāraka), 人(manuṣya), 天(deva)にある。

§ 79 〔反〕言語(vacana), 執持(ādāna), 歩行(viharaṇa), 排泄(utsarga), 肉体的快楽(ānanda)の手段である舌(vāc), 手(pāṇi), 足(pāda), 肛門(pāya), 生殖器(upastha)の形をとるものもまた感官である, とサーンキヤ学徒は〔五官以外の感官を〕認めるが^⑨, 〔ジャイナ教徒によれば〕なぜ感官は五のみであろうか。〔答〕その反論はなりたたない。特殊な知覚の原因のみが, ここでは感官として定義されているからである。特殊な〔種類の〕行動をもとにして感官が案出されるならば, 感官〔の数〕は無限という過失に墮する。動作の差異は無限であるからである。だから, 個々〔の感官〕を明記するならば, 感官は五のみである。

§ 80 それら(感官)は実体(dravya)的な要素の観点からすると, 相互に同一になるであろう。様態(paryāya)の要素の観点からすれば, 〔相互に〕別のものになるであろう。〔そこで, それらの感官が〕絶対的に同一である場合には, 触覚によって, 触〔を知覚するの〕と同じように, 味等をも知覚するという結果になる。さらに同様に別の感官を仮説することは無用である。ある一つのものが完全である場合, あるいは不完全である場合には, 他の諸のものが完全と不完全に〔必然的に〕なることになる。〔それに対して感官は〕絶対的に〔相互に〕別のものである場合には, それらの〔別々の〕感官が一つのものに対して総合的な知覚を生ずること〔に協力すること〕はなくなってしまう。別々の人々の感官〔に見られる〕ように。意がそれ(総合的な知覚)を生じさせると言うならば, そのようなことはない。感官によらない意は, その〔総合的な知覚〕を生じさせることはないからである。感官に依る意が求めている〔総合的な知覚〕を生じさせると言うならば, どうして

他人の感官に依り、意が〔結果を〕生じさせないのであるか、ということが答えられるべきである。〔一人一人の意と他人の感官とには〕近い関係がないと言うならば、その場合、一つの実体という同一性を除いては、近い関係とは何であるか。さらに〔それ以外の別の関係はありえない。〕別の関係は〔総合的知覚との〕必然的關係はないからである、と言われる。これ（以上の理論）によって感官が我と絶對的に別のものである〔という考え方〕と絶對的に同一である〔という考え方〕との両方〔の考え方〕が退けられる。諸感官が我と絶對的に同一である場合には、〔感官が〕主体になるし、あるいは我が感官になる〔過失に墮する。〕あるいは〔感官と我との〕両者が二つの我になることになる。〔それは、同一である場合には〕差別がないからである。そのうえに、諸感官が我と絶對的に異なっている場合には、〔諸感官は〕私の器官 (karaṇa) とはならないことになる。他人の器官がそうでないように。あるいはその逆もある。だから〔問題にしている関係は〕正しい理解によって確かめられ、しかも矛盾のないことから〔言える〕不定主義 (anekānta) にどうしてもよらなければならない。

§ 81 実体感官 (dravyendriya) 相互と、〔実体感官を〕生ずる実体的な物質 (pudgala) にとって〔の関係〕には、同一と差異との点による不定主義〔の立場〕こそが正しい。なぜならば、同一であることは実体的な物質の要素の観点から、ならびに差異は様態 (paryāya) の要素の観点から理解されるからである。

§ 82 同様に感官の対象、すなわち触等もまた実体 (dravya) と様態 (paryāya) との特質によって同一と差異とを本質とすることが理解されるべきである。正にそのように、それは〔経験的な〕知覚からして矛盾することがないからである。そのようにして感官の対象は実体のみでも様態のみでもないから、触等は目的 (karma) の観念と作用 (bhāva) の観念とであると認められるべきである。〔すなわち目的としての触は実体であり、作用としての触は様態である。〕

§ 83 「〔感官は〕実体 (dravya) と作用 (bhāva) との差別を有する」と〔ストラ21において〕説かれた。それらを順次に定義する。

実体感官 (dravyendriya) は確定したかたちをもった物質 (pudgala) である。〔S XXII〕

§ 84 “実体感官 (dravyendriyam)” とは単数形である。種 (jāti) に関係す

るからである。“確定した (niyata)” という〔語〕は「区別された」という意味であり、内外〔のかたち〕に関係する。“かたち (ākāra)” とは特殊な形体である。あるものに確定したかたちがあるとき、それらは「確定したかたちをもつ (niyatākārāḥ)」と言われる。“物質 (pudgalāḥ)” は、増大 (pūraṇa) と分解 (galana) の性質をもち、触、味、嗅、色〔の特質〕をもつ。たとえば聴覚 (śrotra) 等の場合、聴道 (karṇaśaṣkulī) 及びその他のかたちをした物質の外のあつまり、ならびにカダンバの花 (kadambagola) 等のかたちをした物質の内のあつまり、そのすべてが実体感官 (dravyendriya) である。〔他の感官も同じく理解できる。〕物質としての実体のかたちをとるから、〔それらは実体感官〕である。あるいは dravya の語は「劣れる (下位の, aprādhānya)」という意味において考えられる。たとえば、「Āṅgāramarddaka は劣った師 (dravya-ācārya) である」〔と言われるからである。だから〕実体感官 (dravyendriyam) とは「劣れる感官である (apradhānamindriyam)。」それは、〔dravya-indriya〕がはたらいていても、さらに〔たとえば〕光等の補助因 (sahakāri) の群がそこにあっても、作用感官 (bhāva-indriya) がなければ、触等の知覚はなりたないからである。

作用感官 (bhāva-indriya) は獲得 (labdhi) と意料 (upayoga) とである。

[S XXIII]

§ 85 “獲得 (labdhi)” とは、〔感官のはたらきの顕現を〕獲得することであり、それは、特殊なカルマである知の障礙 (jñānāvaraṇa-karma) を減尽し、静める。それがあることによって我 (ātman) が実体感官の生起にはたらくとき、その因は、我の特殊な展開である意料 (upayoga) である。ここでも“作用感官 (bhāvendriyam)” は単数形である。種 (jāti) によるからである。作用 (bhāva) という語は、主 (anupasarjana) という意味である。〔神を〕統治する属性をもつことによって、比喩表現によるのではなく (anupacarita), 〔実際の〕統治力 (indratva) をもつ者は帝王 (indra) と呼ばれる。それと同じように、我 (indra) の証相 (liṅga) 等の属性をもつことによって、比喩表現によるのではなく、〔実際の〕我の証相等の属性をもつものは作用感官 (bhāva-indriya) 〔と呼ばれる。〕

§ 86 そのうち、まず獲得 (labdhi) を本性とする感官は、自らの対象を知覚するために我 (ātman) の能力 (yogyatā) を生ずるものであり、作用感官 (bhāva-indriya) の役を果す。その場合、その〔能力の〕生起は、虚空 (ākāśa) のよ

うな、能力をもたないものには生ずることはない。そこで獲得 (labdhi) とは、自らの対象を知覚する〔我の〕能力 (svārtha-saṃvid-yogyatā) であると〔言われる。〕意料 (upayoga) を本性とする感官もまた、自らの対象の知覚のための作用 (vyāpāra) を本質としている。〔意料が〕はたらいっていないならば、触覚等の感官が触等〔の対象〕を顕現することはできない。〔そうでなければ〕よく眠っている者にも、それを顕現することが得られるからである。^⑩

§ 87 〔反〕 自らの対象を顕現するためにはたらく知覚が意料 (upayoga) である場合、それは〔むしろ〕果であるから、感官であることは不合理ではなかろうか。〔答〕そのようなことはない。〔一般的に〕因 (kāraṇa) なる属性は果 (kārya) に継続するからである。火 (pāvaka) が〔ものを〕照らすものであるならば、その因である灯明 (pradīpa) も〔ものを〕照らすものであることは、矛盾することはない。矛盾を含むかもしれない性質によって果であることが認められるような、そういう性質によって意料は感官であるのではない。最上の有効因 (sādhakatama) という性質からすれば、それ (意料) は感官であり、さらに作用 (kriyā) という特質からすれば、それは果である。たとえば、灯明 (pradīpa) は照明 (prakāśa) の性質によって照らすから、その場合照明の性質をもつものが最上の有効因である。〔照明の〕作用が果である。その独立的な立場からすれば、それは作者 (kartṛ) である。だからこのすべては不定主義 (anekāntavāda) によって〔明らかにすることは〕困難ではないから、〔これ以上議論に〕執着する必要はない。

〔意〕

§ 88 「〔世間的直接智は諸感官と〕意とを原因とし (mano-nimittah)」と〔ストラXXで〕語られたので、意 (manas) を定義する。

〔すべての感官の〕すべての対象を知覚する器官 (grahāṇa) は意 (manas) である。〔S XXIV〕

§ 89 触覚等に属する触等のように、限定された対象ではなく、すべての対象 (artha) は意によって知覚されるから、〔〔すべての感官の〕すべての対象を知覚する器官は意〕であり、非感官 (anindriya), または不感官 (noindriya) と言われる。意がすべての対象を有するものであると言われるならば、〔そのような定義は〕我 (ātman) にもあてはまることになる。だから〔意が〕器官であること (kāraṇatva) を述べるために、〔ストラでは〕知覚器官 (grahāṇa)

と言われたのである。それに対して我は主体 (kartṛ) であるから、[その器官という定義は我] にまでは及ばない。また意がすべての対象を知覚する器官であることはよく知られていることである。ウマースヴァーティが、「聖典智 (śruta) [の対象] は意の [対象である]」(TAAS II. 22) と [述べているからである。] 聖典智 (śruta) は対象をもつ [知覚で] あるけれども、[ここでは] 対象 (viṣaya) をあらわしている。聖典 (śruta) [という言葉] は感官知 (matī) に属することを示している。だから感官智と聖典智との対象は意の対象でもあるという意味である。「感官知と聖典智の関与する [対象] は、すべての実体 (dravya) にあり、すべての様態 (paryāya) にはない」(TAAS I. 27) というヴァーチャカ (Vācaka) の言葉によって、感官知と聖典智とはすべての対象を知覚する。だから意もまたすべての対象を知覚することが証明される。

§ 90 意もまた、五感官のように、実体 (dravya) と作用 (bhāva) との差別によって二種である。そのうち実体意 (dravyāmanas) とは、意として転変した物質実体である。それに対して作用意 (bhāvāmanas) とは、障礙のカルマの減を本質とする獲得 (labdhi) と我 (ātman) が対象を把捉しようとする特殊なはたらき (vyāpāra) である。

註

- ① 本研究は、dravya-indriya (実体感官) と bhāva-indriya (作用感官) とを主に論ずる Pramāṇamīmāṃsā 1. 1. 71~1. 1. 90 の解読研究である。Pramāṇamīmāṃsā の解読研究に関しては以下のものをすでに発表している。

『ブラマーナ・ミーマンサー』解読研究 Pm. 1. 1. 1~1. 1. 20 (大谷学報第54巻第1号)

「ジャイナ論理学における kevala」(大谷大学年報, 第26集)

「ジャイナ論理学における量性の問題」——『ブラマーナ・ミーマンサー』解読研究, Pm. 1. 1. 21~1. 1. 37——

(奥田慈応先生喜寿記念「仏教思想論集」昭和51年10月 平楽寺書店)

- ② ジャイナ論理学において pratyakṣa を mukhya (最勝智) と sāmvyavahārika (世間的直接智) とに分ける。出世間的直接智である mukhya は Pm. 1. 1. 47~1. 1. 70 においてすでに論じたので、Pm. 1. 1. 70 から世間的直接智を述べようとする。
- ③ Pm. 1. 1. 96 から avagraha-īha-apāya-dhāraṇā が順次論じられている。まず avagraha とは、例えばある音を聞く場合、音が耳に入って最初ぼんやりと知覚されるが、その直後にあらわれる知覚が avagraha である。(Pm. 1. 1. 97) 次に īha とは、「その音は何の音であるか。ほら貝の音であるか、角笛の音で

あるか」と知ろうとする意欲である。つまり、avagraha によって知覚されたもののこまかな点を知ろうと追求する意欲が *īha* である。(Pm. 1. 1. 99) *apāya* (*avāya*) とは、「これはほら貝の音であって、角笛の音ではない」と判断する知覚である。すなわち、こまかな点を判断し、決定する知覚である。(Pm. 1. 1. 102) そして、それを保持し、記憶の条件、潜在する知識となるのが *dhāraṇā* である。(Pm. 1. 1. 103) なお、それぞれの知覚に関する詳しい考察は拙稿「Sāṃvyavahārika-pratyakṣa III」(印度学仏教学研究27-2)になされている。

- ④ 「自己認識なる別のかたちの直接智 (*pratyakṣa*) もあるではないか。」という問は、仏教論理学の立場を予想した問である。ダルマキールティを初めとする仏教論理学では、*pratyakṣa* に感官知、意知覚、自己認識 (*svasamvedana*)、ヨーガ行者の知覚の四種を認める。ジャイナ論理学では、自己認識はそれぞれの知覚にあるもので、*pratyakṣa* の種類として別立すべきではないという立場をとっている。
- ⑤ ジャイナ教によれば、他と区別されるそれぞれのものは、名によって明示される。このようなものを名付ける行為を *nāmakarma* と呼び、八種のカルマの一つに数えられている。
- ⑥ ジーヴァすなわちアートマンの本性を阻害するカルマには四種のカルマがある。すなわち *jñānāvaraṇīya* (智を覆うカルマ)、*darśanāvaraṇīya* (見を覆うカルマ)、*mohanīya* (愚痴のカルマ)、*antarāya* (障碍のカルマ) である。この四種を残りになく減するとき、ジーヴァ (アートマン) の本性が顕現し、対象を直接知覚するはたらきを起こすことができる。このような知覚は *mukhya* (最勝智) と呼ばれ、出世間の直接智である。それに対しカルマによって汚れているジーヴァ (アートマン) が対象を知覚するための手段が感官である。
- ⑦ 「障礙のカルマ (*āvaraṇa*)」は、ジーヴァの本性を阻害するカルマのうちの *jñānāvaraṇīya* (智を覆うカルマ) に相当すると考えられる。「力に〔関する〕妨害のカルマ (*vīryāntarāya*)」は、阻害するカルマのうちの *antarāya* (障碍のカルマ) を指す。*antarāya* には種々の障碍のはたらきがあるが、その一つにジーヴァのそなえる力 (*vīrya*) を妨げるはたらきがある。拙稿「*Mukhya* (最勝智) と *Sāṃvyavahārika* (世間の直接智)」(仏教学セミナー 第26) 参照。
- ⑧ 触覚は、すべての輪廻する生類にあり、しかも全身に遍満しているから五官の最初に出し、次に味覚以下の順位は、下等な生類になるにしたがって有しているその順序によって示している。これについては次節 § 78 に詳しく論ずるが、五官を有するものは人天等である。触覚、味覚、嗅覚、視覚の四つを持つものは、最も大きな昆虫類、触覚、味覚、嗅覚を有するものは蟻等の小さな昆虫類、触覚、味覚を有するものは小さな虫とか幼虫、触のみを有する生類は最も下等な生類である。
- ⑨ 数論では十一の感官を認め、耳 (*śrotra*)、皮膚 (*tvāc*)、眼 (*cakṣus*)、舌

(rasana), 鼻 (ghrāṇa) を buddhi-indriya (知覚感官, 知根) と呼び, 舌 (vāc), 手 (pāṇi), 足 (pāda), 肛門 (pāya), 生殖器 (upastha) を karma-indriya (作根) と名づける。

- ⑩ 比喩表現 (upacāra) とは, たとえば, 人が実際に川の中に住んでいるのではなく, 川岸に住んでいるのを比喩的に表現して「彼は川に住む」という表現方法である。「[神を] 統治する属性をもつ」とか, 「我 (indra) の証相 (liṅga) 等の属性をもつ」という表現が, 実際そうでないものを比喩的に表現した upacāra ではなく, 実際に統治力を持ち, 実際に我の証相等の属性をもっていることを意味する。

- ⑪ ジャイナ教では indriya を dravya-indriya (実体感官) と bhāva-indriya (作用感官) に分ける。dravya-indriya とは, 視覚の場合の眼球, 聴覚の場合の聴道, 耳などのように, 「形をもった感官」である。それに対して bhāva-indriya の bhāva とは, 主なるもの, 何ものにも付属しない, 最もすぐれたもの, という意味である。したがって精神的なはたらきをもった作用感官と訳すべき言葉である。dravya-indriya だけでは知覚できず, bhāva-indriya のはたらきがなければならぬ。bhāva-indriya はジークヴァのはたらきと結びついた, 知覚の中心になる感官である。

- ⑫ bhāva-indriya は, labdhi (獲得) と upayoga (意料) とに分けられる。labdhi とは, 対象を知覚するジークヴァ (アートマン) の能力を生ずる感官である。カルマによってジークヴァのはたらきが阻害されている場合には対象を正しく知覚することはできない。そこで jñānāvaraṇa (智を覆うカルマ) を減し, 静めることによって, 正しく知覚するジークヴァの能力が獲得される。upayoga は, 対象を知覚するための心のはたらきであり, それは, ジークヴァの特殊な展開である。換言すれば, labdhi とは, ジークヴァのもつ知覚のはたらきを阻害するカルマを減し, ジークヴァの知覚能力が得られることである。さらに upayoga とはジークヴァの特殊な展開としての知覚する心であり, それによってジークヴァが dravya-indriya を通して対象を知覚することができる。

(文部省科学研究費, 一般研究 C の一部)

(本学教授 仏教学)