

インド後期唯識思想序説

沖 和 史

はじめに

インド後期唯識思想の最大の特徴は、仏教および認識論・論理学の大学者として名高い二人の出家によって形成された認識理論、すなわち、6世紀前半に活躍したデイグナーガ (Dignāga) が提唱し、7世紀中葉に活躍したダルマキールティ (Dharmakīrti) が大成した“svasaṃvedana” (自証) の理論が、唯識を主張する上で前提とされているという点である。

「自証」とは、あらゆる認識は心の内部にある対象像 (所知, jñeya) についての直観である、という事態を示す術語である。この術語は、認識の問題を扱う際に、日常生活における正しい認識の一つである現量 (直観) の一種として示されている。したがって、この語は唯識派にとっての宗教的眞実である「唯識性」を明らかにするために特別に用意されたものではない。

しかし「自証」の理論は、「唯識」を論ずる場合には、日常生活において前提とされる外界の対象物が眞実には非実在 (あるいは、認識不可能) であることを認識論的に証明する根拠となりうるのである。ちなみに、外界の対象物の非実在性を存在論的に証明するのが、『唯識二十論』における全体 (avayavin) 批判と極微 (paramāṇu) 批判である。

後期唯識派は有相唯識派 (形象眞実論者) と無相唯識派 (形象虚偽論者) に大別されると言われている。この両派の直接の対論は、11世紀のジュニャーナシュリーミトラ (jñānaśrīmitra) とラトナーカラシャーンティ (Ratnākaraśānti) において確認されるに過ぎない。したがって現在のところは、彼らの思想形成に関わった論書の系譜をたどることで上記二派の系譜を示すことができるのみで

⁽¹⁾
ある。

本論文においては、後期唯識思想が形成されるための三つの歴史的前提を考察したのち、後期唯識思想の特徴を論ずる。

1 三つの歴史的前提

(1) 縁起と空性

一般に仏教思想の歴史は、歴史上のブッダである釈尊が説いた教えの本質は何かという問題をめぐって展開したと考えることができる。部派仏教においては、釈尊の教えは四諦十二支縁起、および四法印（または三法印）としてまとめられた。このうちで、四法印とは、次の四つの命題を指す。

1. 諸行無常（一切の存在は無常である）
2. 諸法無我（一切の实在は無我である）
3. 一切皆苦（一切の存在は苦である）
4. 涅槃寂静（涅槃は平安である）

このうち「諸行無常」「諸法無我」は世界のありようについての事実認識に関する命題であり、「一切皆苦」「涅槃寂静」は宗教的認識に関する命題である。仏教は、我欲を中心とする煩悩に支配された生存が苦 (duḥkha) であると反省し、事実を正しく知ることにより平安を得ようとする宗教である。そして事実とは、仏教徒によれば、釈尊が直証したとされる縁起の理法 (pratītyasamutpāda) ⁽²⁾ である。

説一切有部（有部, Sarvāsitivādin）とくに毘婆沙師 (Vaibhāṣika) は五位七十五法という存在要素の範疇表を作り、そのうち縁起する存在要素は有為法 (saṃskṛtadharmā) である七十二法であると考えた。有部の正統説では、存在要素 (法, dharma) は「自相を保持する (svalakṣaṇadhāraṇa)」ものである。すなわち「法」とは世界を構成する基本的かつ根源的な要素であり、他の法との

間に共通性を持たない、独自で恒常的な実体である。そのような実体が複雑な形で因果関係を構成することが有部の考える縁起である。かれらにとっては、法そのものは変化しないが法の組み合わせとしての現象は刻々と変化すること（刹那滅性、kṣaṇikatva）が、⁽³⁾「諸行無常」という命題が示す内容であった。

しかし現象を構成する要素は変化しないが構成された現象は時間的に変化するという有部の無常説に対しては、龍樹（Nāgārjuna, ca.150-250）が徹底的な批判を加えた。『中論』においてかれは釈尊が説いたのは「八不の縁起」であると強調している。すなわちかれは『中論』帰敬偈において次の通り述べる。

滅亡もない、生成もない、断絶もない、恒常でもない、単一のものでもない、多数のものでもない、来ることもない、去ることもない、それに対する戯論が鎮まっている至福なる縁起を、等覚者はお説きになった。その⁽⁴⁾
[等覚者である] 説法の第一人者 [釈尊] に、私は敬礼したてまつる。

龍樹はここで固有の本質（「自相」（svalakṣaṇa）または「自性」（svabhāva））を持つとされた法は因果関係を結ぶことは不可能であること、および言語表現が行われる基礎としての世界の分節（戯論、prapañca）は事実根拠を持たないことを宣言している。言い換えれば、現象の背後に隠れた不変の本質である存在要素（法）の実在性を、すなわち法が勝義有（paramārthasat）あるいは実有（dravyasat）であることを否定し、分節の根拠となるべき固有の本質を法が保持することを否定しているのである。

このように龍樹は縁起という因果関係に先立って法という実在物が存在することを否定している⁽⁵⁾のであるから、一般化すれば、かれは関係に先立って関係項が実在するという思考法を否定したと考えることができる。このような龍樹の主張の内容を、中観派は「一切法空性」（sarvadharmasūnyatā）あるいは「無自性」（niḥsvabhāva）と表現している⁽⁶⁾。

唯識派は龍樹のこの空の思想を受け継ぐが、瑜伽行の実践に基づき、空性の

意味を「二取空性 (dvayaśūnyatā)」にとらえ、認識の三特性 (trīsvabhāva)、すなわち三性説によって説明する。かれらによれば、縁起とは主観客観関係(所取能取の分裂)を前提としない認識そのものの因果関係に他ならない。かれらはこの縁起する認識という特性を「依他起性 (paratantrasvabhāva)」と表現し、その用語法が龍樹の示した「八不の縁起」という思想に違背しないことを「生無自性」という表現で表している。有部に特徴的な実在観は「遍計所執性 (parikalpitasvabhāva)」という認識の特性に帰せられる。この特性は「相無自性」、すなわち、ことばの使用によって分析されて抽出された世界の構成要素には固有の本質はないゆえ無自性であると説明される。法(存在要素)の範疇表に基礎を置く世界像はことばの使用あるいは判断(分別, vikalpa, parikalpa)によって構成された世界像であると唯識派は理解したのである。また、縁起を知り悟りを得るということは、判断によって抽出された世界像を捨てて縁起する認識それ自体をそのままに知ることには他ならない。この認識の特性を「円成実性 (pariṇiṣpannasvabhāva)」と言い、「勝義無自性(究極的な意味での無自性)」であると言う⁽⁸⁾。このように唯識派は世界のすべてを認識の特性として理解する。

後期唯識派は龍樹に基礎を置く一切法空性の思想と唯識派の二取空性の思想を歴史的に先行する空性思想として受け継ぐが、とくに自証説と二取空性説とを両立させる点に特徴が認められる。すなわち、自証という認識を依他起性として扱い、所取能取(認識対象と対象認識)の分裂のない直観であるということを強調しているのである。

(2) 二種の対応理論

後期唯識思想が形成されるための第二の歴史的前提は二種類の対応理論、すなわち無形象知識論・有形象知識論である。

この二種の対応理論は、インド哲学全般において、知覚理論を二分するものとして注目されている。無形象知識論とは、知覚の対象となる粗大な形象は外部世界に属するのであり、知覚の内容ではない、ゆえに知覚内部には対象の形

象は存在しない、と説く理論である。有形象知識論は、知覚の対象である外部世界の実在は、それに基因して立ち現れる知覚内部の対象像（対象の形象）を通じて知られる、と説く理論である。⁽⁹⁾すなわち、対象の知覚に関して、直接に外部世界の対象が知覚されていると考えるか、直接に知覚されているのは対象に関する心像であって、外部世界の対象が直接に知覚されているわけではないと考えるかの相違が、ここに示されている。

仏教内部においては、毘婆沙師が無形象知識論の立場に立つ。物質的对象（前五識の対象物）は極微の集合であるが、その集合が持つ感覚される性質（形象）は対象に固有の性質である。たとえば視覚（眼識）は視覚の対象（色処）のすべてを知覚する能力を持つが、対象の個々の特徴（青・黄・長方形・円形など）は対象固有の性質なのである。この立場においては、認識（知覚）は水晶や刀に喩えられる。水晶は透過する色彩を一時的に反映するが、それ自体としては無色透明のままであるように、知覚もまた知覚対象の形象を一時的に反映するが、それ自体としては対象の形象を保持することは無い、と言う。また、刀は刀自身を切ることができないように、知覚もまた、知覚自身を知ることができない、それゆえ、対象の形象は知覚の内部にあってはならない、とも言う。すなわち、知覚機能は必ず知覚機能を持つ心（認識）の外部に向かうのだという信念がここに示されているのである。すなわち、毘婆沙師は無所縁心⁽¹⁰⁾を一切認めない。

一方有形象知識論の立場に立つのは経量部である。かれらにとっては、認識の過程は因果関係（縁起）であって、対象や感官などの原因集合（sāmagrī）が完備すれば必然的に生じる結果が対象認識なのである。したがって、ある対象認識が認識過程の結果として生じているときには、その認識結果をもたらす原因の一つである対象を特定する要素が認識結果に備わっていて、それこそが心内の対象像（対象の形象）である、というのが経量部の主張である。⁽¹¹⁾認識と対象との関係は知覚機能をもつ心とそれが働きかける外部世界の対象という直接的関係ではなく、心内に立ち現れた認識内容（対象の形象）と、その認識内容

という結果から推定される、認識内容をもたらす外界の原因という間接的關係と理解されているのである。⁽¹²⁾

後期唯識派はこの二種の対応理論は、われわれの全経験を超える事態、すなわち認識という直接的経験の外部にある世界の実在性を前提とする点で誤っているとす。そのように考えるのに資する先行思想はとりあえず世親に認められる。

世親 (Vasubandhu) は『唯識二十論』において、外部世界の実在性を要請する対論者の主張を四点に纏めている。つまり、知覚には、ある特定の場所においてのみ生じるという空間的制限、ある特定の時間においてのみ生じるという時間的制限、時間と場所を同じくする人々に共通して知覚されるという共通性、知覚されたものが実際の効用を果たすという有用性、という四つの特徴が認められるが、このすべては知覚する心の外部に独立して実在する物質的存在なしには説明されない、と外界実在論者は主張する。逆に言えば、心だけの存在を主張する場合には、知覚のこの四つの特徴はありえないと考えるのである。⁽¹³⁾

世親はこのような論難に対し、物質的存在の実在性を否定して「唯識」を証明するのであるが、後期唯識派においては、正しい認識である現量と比量（推理）のうち、現量すなわち直接経験（直観）の優先性あるいは優位性を前提にした上で、直接経験の内容（すなわち対象）は心内の形象に限られると主張して、心内の形象から類推されるに過ぎない外部世界の存在を否定している。すなわち、知覚領域の外部にあるとされる「知覚対象」は決して直接に経験されることはないのである。⁽¹⁵⁾

(3) 日常生活における外界実在論の肯定

ディグナーガ、ダルマキールティが説いた量論 (pramāṇavāda) は、認識の正しさを判定する問題として提出された。認識の正しさを判定する問題は、一つには正しさの根拠を確定する理論の問題であり、もう一つには、異なる哲学や宗教間の対話を可能ならしめるための条件の問題である。

ダルマキールティはその二つの問題に対する解答として、あらゆる人間に共通する日常経験の理論としては経量部系統の外界实在論を採用して、实在論者との対論の道を確保した。言い換えれば、対象の認識が発生するための条件および対象認識の正しさを確定する根拠を、認識から独立した实在（外界存在）である対象物に求め、そしてこのことにより、唯識説において失われた、対象認識の正しさに関する根拠の問題を扱うための共通の基盤を復活せしめたのである。

その際に、かれは外界存在を「有効な働きをなす能力を持つもの (arthakriyāsamārtha)」と定義し、それを「自相」「勝義有」と名づけた。この用語法は部派仏教の伝統を受け継ぐとともに、『唯識二十論』において外界实在論者が提起した第四の論点を受け継ぐと言えよう。「自相」とは、他の实在との共通性を持たない特徴、すなわち固有の性質（独自性、固有性）のことである。『俱舍論』においては「自相」を保持する实在として「法」が設定されたが、ダルマキールティは自相そのものを实在と考えた。また、「勝義有」は「実有」とも呼ばれ、『俱舍論』によれば、これ以上分析することも分割することもできない究極の实在要素を指し、「法」の实在性の面を示す術語である。

ダルマキールティは認識の正しさを決定するのは自相という外在的要素であることを認めて量論を構築する。自相という外在的認識対象を確実に知らしめる認識が正しい認識であり、逆に言えば、正しい認識を限定する要素であり、発生した認識の正しさを保証する働きを持つものが自相なのである。つまりかれは自相に対応する認識が正しい認識であると主張する「対応論者」である。

しかしこの自相（認識から独立した個別の实在）の理論は、経験が指し示す有効性・有用性が外界存在の实在性を保証するという立場に立っている。したがって対象と認識との間の対応関係を保証するのは、外界の实在それ自体というよりは、あくまでも外界の实在がもたらす実質的有用性の経験である。すなわち、ダルマキールティは外界の实在性を決定する最終的根拠は経験であることを「有効な働きをなす能力を持つもの」という定義で示したことになる。⁽¹⁶⁾この立場は経量部の認識論的立場、すなわち対象とその認識の因果関係を前提と

する「有形象知識論」に一致する。ダルマキールティは世親が毘婆沙師を批判的に扱うときに採った経量部の立場に基づく理論構成を、外界実在論の立場に立つ限りにおいて引き継いだと考えることができる。

唯識派の立場は、経験優位の立場を押し進めていくときにあらわになる。とくにディグナーガから受け継ぐ「自証」の理論を語るときには、認識から独立した存在（外在的要素）を前提にする必要はなく、また、自証こそが認識の基本的構造であることを主張するのであるから、認識論的にも宗教的にも認識内部で理論が完結することになるのである。この場合、「自相」は認識領域内部に立ち現れる形象（直接的認識内容）の独自性・固有性、すなわち形象の明瞭性や直接性、一回性、分析不可能性を示す概念となる。

ここから自証を含む現量（直観）を中心とする唯識思想の可能性が生じる。この流れが有相唯識説である。一方自証説を採用しながらも、認識の基本を「虚妄分別」と理解する伝統的唯識説に依拠するのが無相唯識説である。

2 後期唯識思想の特徴

ダルマキールティを受け継ぐ後期唯識派は、日常経験における認識理論と究極の立場における認識理論との両方を支える基礎理論として、自証（自己認識）説を受容した。日常経験における認識を扱う際には、外界の実在を認める有形象知識論を採用して認識論・論理学を構築し、それを対論者を説得する手段に用いている。一方究極の立場からは、外界実在論を否定して自証説のみを採用し、自証説と二取空性説とを両立させるのである。

以下後期唯識派の主要理論を概観する。後期唯識派が唯識説を主張する際の認識論的主張は次の通りである。

(1) 正しい認識は現量（直観）と比量（推理）の二種に限られる。

日常経験における認識の正しさについては、後期唯識派はダルマキールティの定義を全面的に受け入れている。すなわち、日常生活において、正しい認識

とは、整合性のある認識 (avisaṃvādi jñānam) であり、かつ新情報をもたらす認識 (anadhigataviśaya) である。この条件を満たす認識は現量と比量以外には存在しない、という点もディグナーガ、ダルマキールティを受け継いでいる。外界の自相を直接的に、つまり自相によって認識する正しい認識を「現量」と呼び、間接的に、つまり共相 (sāmānyalakṣaṇa) によって認識する正しい認識を「比量」と呼ぶ。

したがって唯識思想を語るにも、この二つの正しい認識手段に留意しつつ、比量に基づいて語ることになる。後期唯識派は論理学にも注意を払うのを特徴とする。

(2) 自相は、直接に捉えられる心内の自相と、直接に捉えられない外界の自相とに分類される。

日常生活における正しい認識は、外界の自相を獲得する（正確には、取捨選択する）ための手段である。外界の自相を獲得する手段は上述の通り現量と比量に限られる。現量は、外界の自相を自相によって認識するのであるが、外界の自相そのものを直接に知覚するのではなく、心内に立ち現れた自相によって外界の自相を直観するのである。ここでは心内の自相と外界の獲得される自相とが同じ自相であるということ（相似性, sārūpya）が前提とされている。したがって日常の認識にあっては、現量内に立ち現れる自相と現量という手段によって取捨される外界の自相とが区別なく同一化されて扱われていることになる。この同一化は外界の自相が獲得対象（獲得行為が向かう対象）として存在すると断定する判断 (adhyavasāya) が行うとされている。

しかしながら、理論的には、正しい認識には直接的対象（直観される対象）と間接的对象（直観された対象を通じて存在が確定される対象物）があることになる。現量の場合、直接的対象 (grāhya) は認識領域内に現に立ち現れている形象 (pratibhāsa, ākāra) であり、間接的对象 (adhyavaseya, 知覚判断の対象としての外界存在) は、認識者の行為の目的となる獲得対象 (prāpaṇīya), 行為対象 (pravṛttiviśaya) であって、経験の領域（直観と判断）の枠外にある「自相

(もの自体)」である。

後期唯識派は認識領域をすべて心と同義と考えるので、究極的立場においては、経験の領域を超える自相(もの自体としての自相)を扱わない。認識領域に形象が立ち現れているという経験的事実のみから出発し、その宗教的意味を明らかにするのが後期唯識派である。

(3) 自証説(あらゆる認識は認識それ自体を直観する性質を持つという理論)が基礎理論である。

認識領域に形象が現に立ち現れているという経験的事実を、「形象の直観」という形式で書き表したのが「自証(自己認識)」という表現である。形象も直観の要素であり、直観も直観それ自体の要素であると考えれば、直観は、直観それ自体(「形象」という要素)を直観それ自体(形象の「直観」という要素)が直観しているという事態(つまり、自己が自己自身を認識していること)を意味する。もちろん、この両者(形象と直観)は不二(abheda)である。ここから、自証を語る表現法は、事実としては分けられない要素を説明のために分析的に表現する仕方であることになる。

このことを表す比喩として「ラーフの頭(rāhoḥ śiraḥ)」「トルソーの胴体(śīraputrakasya śarīram)⁽¹⁷⁾」が挙げられている。ラーフは頭だけの悪魔であるから、「ラーフ」という名称も「頭」ということばも、実際には同じものを指しているが、それを表現上は二つに分けて表したのが「ラーフの頭」という表現である。トルソーも胴体以外の部分がないのだから、「トルソーの胴体」という表現もまた、同じものを二つに分けて表す表現法によるのである。

本来は区分し得ないものごとを分析して表すのが判断の特徴である。したがって、「形象の認識」という判断に基づいて「形象(たとえば青色)」と「認識(たとえば青色の知覚)」とを異なった実在物と見做すのは、判断形式に惑わされた結果だということになる。

また、形象の多様性と認識の単一性という一見矛盾する性質が自証中に並存することが解決すべき課題となった。

(4) 「自証（自己認識）には所取能取（主観要素と客観要素）の分裂はない」ということが「二取空性」の意味である。

唯識派が見出した空性は「二取空性」と呼ばれ、「依他起なる認識（心）において、遍計執された所取能取の二者がないこと」を意味する。すなわち、「二取空性」とは、実体化された対象とその認識とが、認識という事態のなかに実在しないことを意味している。ここでは、認識主体である私と認識対象である世界を二分して把握する二元論的世界観が問題となっているのである。

後期唯識派は、所取形象と能取形象の立ち現れ、すなわち形象の顕現を認識の事実（依他起性）として扱い、所取形象・能取形象・自証の三要素によって認識構造を説明する。この三要素は独立した実在ではなく、あくまでも唯一の認識の事実に対してなされた論理的または概念的な分析による説明であるという点が重要である。したがって自証説を受け入れれば、あらゆる認識は事実として二取空であることに対しては異論の余地がなくなる。¹⁸

この自証説に依拠して唯識説を語るとき、後期インド仏教においては大きく二つの立場に分かれた。すなわち、後期唯識派は大きく無相唯識派（形象虚偽論者）と有相唯識派（形象真实論者）に分類される。

形象虚偽論者は、認識の三要素説は仮説であることから、いかなる場合にもその存在を疑い得ない自証という事実を真実在と認めるが、認識領域中に立ち現れるその時々二取の形象は、その存在を疑い得るから、認識の虚偽なる性質にすぎないとする。つまり形象が立ち現れることは認めても、それは自証と形象との一時的結合があるにすぎないのであって、たとえば虚像である鏡像が立ち現れていても実在性を持たないように非実在であり、また、たとえば貝殻を銀貨と見誤った場合に貝殻の形象が銀貨の形象を訂正するのと同じく、いったん立ち現れた形象は打ち消され得るから虚偽なるものである、と主張する。所取形象がこのように実在せず虚偽なる性質を持つから、所取形象を捉える機能をもつ能取形象も実在せず、残るのは形象のない自証のみとなる。立ち現れていても実在しない形象と純粹直観として実在する自証とは、認識の事実としては分けられないが両者に同一性もない、と形象虚偽論者は語るののである。こ

の形象虚偽論者の立場は、自証の理論を除けば、初期唯識説の立場に近い。

形象眞実論者は、ディグナーガとダルマキールティの知覚理論により多くを負っている。あらゆる認識は自証であることから、二取の形象の眞在性を否定する。かれらが眞実であるとする形象は一瞬ごとに立ち現れている形象であって、それが自証という全一なる認識そのものであるとかれらは主張する。かれらにとって、形象から独立した自証そのものは決して知られることがないから、形象とそれの知とは全く同一であって、認識があることは形象があることに他ならない。自証は現量（直観）の一種であるから、形象が対象化されることはなく（対象化するは判断の機能である）、それゆえ分析不可能な形象は立ち現れている通りに存在する。したがってあらゆる認識はそれ自体としては決して誤らない。誤りであるのは、直観の形象に基づいて知覚判断を起し、判断された形象は構想された世界すなわち対象獲得行動の場を要請する、という傾向性なのである。すなわち、判断（分別）は判断の形象を自証する限りは錯誤知ではないが、形象として立ち現れていない「外界の事物」を言動の対象として仮構する点で錯誤しているのである。かれらにとっての二取空性は、仮構された（したがって立ち現れていない外界の対象（所取）が本来的には存在しないことが明らかになれば必然的に判断が能取ではないことがあらわになり、形象のみの世界すなわち自証がそのままに現出することに他ならないのである。⁽²⁾

3 後期唯識派の主張の基本的枠組み

インド後期仏教においては、大枠として、認識体験の事実を正確に描写する認識理論をよりすぐれた理論とする傾向があった。外界の対象を認める段階の認識論としては、同時的一対一対応理論（毘婆沙師の無形象知識論）と因果関係を軸とする対応理論（経量部の有形象知識論）とを比較して、後者をより高度な理論と認め、経験内容を厳格に規定する段階の認識の理論（唯識の理論）としては、自証の理論のみを有意味な認識理論としたのである。

最後に、自証説に基づく唯識説を主張する際の二通りの基本的枠組みをまと

めて素描する。

(1) 無相唯識派が採用する唯識説の基本的枠組みは次の通りである。

第一に、いかなる日常の認識も、外界にあると仮構された存在を行為対象とする「虚妄分別（判断）」である。第二にその「虚妄分別」内部の、対象像（所取形象）とその認識（能取形象）という「二取の形象」は単なる顕現にすぎず、実在しない。それゆえに二取の構造を持つ日常の認識は、実在しない形象が顕現した虚偽なる認識である。第三に、日常の認識が虚偽である証拠は「拒斥（bādha, bādhana）」である。虚偽なる形象は拒斥されるが、認識それ自体（自証）は拒斥されない。それはたとえば、遠くに光るものを見て銀貨だと認識して走りよると貝殻であることが分かったときに、銀貨の形象は貝殻の形象をもつ認識によりその存在性を否定（拒斥）されるが、銀貨の認識それ自体があったことは決して拒斥されないようなものである。第四に、以上の理由により、形象を伴わない自証（prakāśamātra, 輝きのみ）が真実在である。

無相唯識派は、われわれ凡夫の思考が外界実在論に必ず傾斜することとの関連で、あらゆる認識を虚妄分別（非実在物の構想）ととらえてゆく。そして、認識される世界として立ち現れるあらゆる要素を二元論的、外界実在論的な虚偽なる要素として排斥して、認識の普遍的・本来的で純粋な要素を実在として抽出していく。したがって無相唯識派の立場を貫くならば、認識内容が顕現することのない純粋な直観を獲得するために、顕現している虚偽なる形象を削ぎ落としていくことが、真理追究の方向となるであろう。

(2) 有相唯識派が採用する唯識説の基本的枠組みは次の通りである。

第一に、いかなる認識も自証としては直観知（現量）であるから、正しい認識である。第二に、自証は「現に立ち現れている形象（自相の立ち現れ）」に他ならないので、二取の構造を持たない。それゆえ真実在である。第三に、認識外部に行為対象を指定する認識は判断（vikalpa, adhyavasāya）である。第四に、判断は判断の形象を自己認識する限りでは正しい認識であるが、凡夫に必

然に外界存在を仮構させるから錯誤知である。

有相唯識派は、自証という直観（認識領域内に形象が瞬間的に立ち現れること）があらゆる認識の根本的事実であると考えて、認識全般を包摂的に自証であるととらえ、外界存在に関する判断（虚妄分別）はその自証という事実を誤認することによって成り立つと考える。したがって有相唯識派の立場を徹底すれば、外界存在を構想する判断（*adhyavasāya*）の作用をよく理解し、外界の仮構をもたらす習慣性を断ち切って、現に立ち現れている形象を曇りなく直観する力を磨くことが、真理追究の方向となると考えられる。

文 献

- MMK: *Mūlamadhyamakakārikās (Madhyamasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapādā Commentaire de Candrakīrti*, ed. L de la Valée Poussin, Bibliotheca Buddhica IV.
- PVBh: *Pramāṇavārttikabhāṣyam or Vārttikālaṅkāraḥ of Prajñākaragupta*, ed. R. Sāṅkṛtyāyana, Tibetan Sanskrit Works Series Vol.1, Patna.
- Mookerjee [1935] *The Buddhist Philosophy of Universal Flux*, University of Calcutta.
- 一郷正道 [1988] 「中観」『岩波講座・東洋思想 第八巻 インド仏教 I』岩波書店
- 應矢保行 [2002] 「立唯心 序説その1」『大阪女子学園短期大学紀要』第46号
- 沖 和史 [1982] 「無相唯識と有相唯識」『講座・大乘仏教8——唯識思想』春秋社
- [1988] 「唯識」『岩波講座・東洋思想 第八巻 インド仏教 I』岩波書店
- 梶山雄一 [1988] 「インド仏教思想史」『岩波講座・東洋思想 第八巻 インド仏教 I』岩波書店
- 加藤純章 [1988] 「アビダルマ仏教の形成」『岩波講座・東洋思想 第八巻 インド仏教 I』岩波書店
- 桜部 建 [1988] 「有部」『岩波講座・東洋思想 第八巻 インド仏教 I』岩波書店
- 勝呂信静 [1982] 「唯識説の体系の成立」『講座・大乘仏教8——唯識思想』春秋社
- 高崎直道 [1988] 「大乘仏教の形成」『岩波講座・東洋思想 第八巻 インド仏教 I』岩波書店
- 丹治昭義 [1988] 『中論釈 明らかなことば I』関西大学出版部
- 戸崎宏正 [1979] 『仏教認識論の研究』上巻, 大東出版社
- 兵藤一夫 [2006] 『唯識ということ——『唯識二十論』を読む』春秋社
- 御牧克己 [1988] 「経量部」『岩波講座・東洋思想 第八巻 インド仏教 I』岩波書店

註

- (1) 沖和史 [1982:186, 189] を参照せよ。
- (2) 仏教のこの基本的な性格は、後期大乘仏教においても変化しない。釈尊が説いた教えは縁起であるということは、龍樹の『中論』以来確定しているが、後期仏教においては直接には有神論批判や実体批判として論じられ、縁起を命題の形で表す「諸行無常」という事実命題は刹那滅論証という形で、また、「諸法無我」という事実命題は空性論証という形で引き継がれている。
- (3) 梶山雄一 [1988:25-26, 28-29], 加藤純章 [1988:123-125], 桜部建 [1988:202-203, 205-206] を参照せよ。
- (4) MMK [11,13-16] anirodham anutpādam anucchedam aśāsvataṃ /
anekārtham anānārtham anāgatam anirgamaṃ //
yaḥ pratīyasamutpādaṃ prapañcōpaśamaṃ śivaṃ /
deśayāṃ āsa sambuddhas taṃ vande vadatāṃ varaṃ //
丹治昭義 [1988:9] も参照せよ。
- (5) 梶山雄一 [1988:46-47] を参照せよ。
- (6) 一郷正道 [1988:262-263] を参照せよ。
- (7) この考え方は龍樹が説いた「戲論」(世界の分節)に対応する。龍樹は『中論』第18章第5偈において、世界の分節(戲論)から分別が生じ、分別から業と煩惱が生じると説いている。苦悩は世界の分節の虚構性を暴くことにより根本的な解決に向かうと考えられている。
MMK XVIII-5[349,15-350,5]
karmakleśakṣayāt mokṣaḥ, karmakleśā vikalpataḥ /
te prapañcāt, prapañcas tu śūnyatāyāṃ nirudhyate //
(業と煩惱とが滅することにより、解脱が [ある]。[すなわち] 業と
煩惱とは分別から [生じ], それら [分別] は戲論から [生じるの]
であるが、戲論は空性において滅するのである)
- (8) 三性三無自性説については、勝呂信静 [1982:84; 92-93], 高崎直道 [1988:175-178] を参照せよ。
- (9) Mookerjee [1935:77], 御牧克己 [1988:242] を参照せよ。
- (10) 桜部建 [1988:209-210] を参照せよ。
- (11) 御牧克己 [1988:240-241] を参照せよ。
- (12) 御牧克己 [1988:243-244] を参照せよ。
- (13) 兵藤一夫 [2006:73-80] を参照せよ。
- (14) 比量(推理)の過程において、論証を成り立たせる証拠となる属性が論証される主題となっているものに所属することは、現量によって確認される。したがって比量が成り立つには、現量が比量の成立に先立って正しいということが認められなければならない。これを「優位性」あるいは「優先性」と理解するのである。
- (15) ダルマキールティは正しい認識の要素を「所量 (prameya, 対象)」「量 (pramāṇa, 認識そのもの)」「量果 (pramāṇaphala, 認識結果)」と考え、量果を経

量部の立場からは「対象の認識 (arthādhigati)」と説明するが、究極の立場もしくは唯識派の立場からは「自証」であると主張する。戸崎宏正 [1979:43-47] を参照せよ。

- (16) 應矢保行 [2002:47-48] は「生存可能性」という概念に着目し、「認識者から独立したものの自体のありのままの認識可能性を前提とする欧州哲学における伝統的な真理の概念」によらずに認識の妥当性を判定する根源的構成主義 (radical constructivism) の方法を示す。このときにダルマキールティの「人間の目的達成はいかなるものにせよ、正しい認識に先行される」という言明と「生存可能性」という概念との関連が指摘されている。
- (17) PVBh [295:4-9] を参照せよ。
- (18) 沖和史 [1988:304] を参照せよ。
- (19) 沖和史 [1988:304-305] を参照せよ。
- (20) 沖和史 [1988:305-306] を参照せよ。