

早大文學部「インド思想史」・最終講義（2015年1月30日）

33號館第一會議室 午前10時40分～午後0時10分

佛教認識論的思惟方法との出会い ——正しい認識（samyagjñāna）の妥当性に 關するダルモーツタラの解釋——

岩田 孝

早稲田大學高等學院では自由な學生生活を享受した。それは發想の多様性を生み出す源になっていたように思う。自然科学や精神科學の研究に従事していた諸先生が講師として授業を擔當されていた。そうした講義には、どこかゆったりとした雰圍氣があった。日本史の講義であつたらうか、奈良時代の寺院の瓦をめぐるエピソードは當時の寺院建立の様子を髣髴とさせるものであつたが、氣が付いてみると瓦の話で一年が過ぎていた、というごとくである。どの講義においても先生方の辿つた研究の一端が隨所に感じられ、學問に對する興味を抱かせるものであつた。大學での講義では、この世界の究極的在り方を求める素粒子論に魅了された。竝木美喜雄先生の量子力學の講義は、その質と量においてこれまでの私の經驗を超えるものであり、板書する積分の手順は摩訶不思議なほど絶妙であつた。研究者はかくあるべしという姿勢を感受したのは私だけではなかつたであらう。竝木研究室は活氣にあふれていた。數か月で一つの論文を書き上げるというようなペースで研究が進んでいた。ゼミでは院生から教授まで全員が議論に参加し、議論に整合性があれば駆け出しの院生の意見も積極的に採用された。自分の解釋する世界の構成が現實の世界の實際の在り方を何らかの形で説明できるのではないかという願いにも似た希望を誰もが抱いていた。その所産が素粒子の世界を説明しようとする多種多様なモデルであつた。もっともそれが實證されるのか否かということになると、それは、實



験により決められるという意味で遠い先の未来のことであった。むしろ生まれてくる自由な発想を次々と追いかけることで日々が過ぎて行ったように思う。

一方で、漠然としたものではあったが、人間存在の探求と外界の世界の考究とはどのように結びつくのか、ということが関心事としてあった。今生ではこれらについて納得の行く境地に至ることが不可能であるということもとより明白なことであった。それならばどちらに挑戦するのかという問いが浮かんできた。外界の世界に向く前にまず自己自身に向き合うべきである、というような思いがあったのであろう、人間そのものについての探求という希求が東洋思想へと導いた。

自然科学における実験データに相当するのが、精神科学での古典である。それは經典など研究にとって基本となるテキストである。実験データは常に新たな事実を我々に提供している。それに對して、古典は既に存在していたものである。それは、過去にあった「古きもの」というイメージを抱かせる。最先端の事象の理論的な解明にはある種の夢がある。一方、古きものの解明にはそれに相當する夢があるだろうか。そうした疑問がどこかに潜んでいた。

これに對してわずかながら光を見出す契機となったのは、梵語との出會いであった。極めて体系的に整えられたその言語を読むことは、あたかも數學の書

物を讀むように感じられた。そのみならず、インド佛教のテキストの保存状況も佛教研究を續ける間接的な要因となった。インドの佛教思想に關する限り、原典となる梵文が散佚していることは稀ではない。その場合には、残された別のテキスト（別の言語に翻譯されたテキスト、特にチベット語譯と漢譯のテキスト）を手掛かりとして、原典の梵文を推定しながら讀み解くという操作が、原典の正確な理解のためには必要となる。その操作のためには、テキストの成立に關する思想史的背景やテキストの内容分析、構文の特徴などを考慮に入れなければならない。これらは文獻學としての研究方法に含まれる。自然科学において、外界から實驗データが與えられたのを受けて、こちら側の内的な構想力によりデータを解析するための體系を設定し、それらデータを理論的に理解できる形に變換して捉えるように、佛教學において、テキストとしてのデータが與えられたのを受けて、即ち、テキストの翻譯がなされた後に、そのテキストを解讀し分析するための枠組みとしての思考體系を見出し、テキストの内容を理解可能な形に變換してより簡潔に總合的に捉えることができないであろうか、と考へた。そうなれば、データとしてのテキストが外界から與えられ、その與えられたデータを讀む、という經驗から研究は始まるが、そのテキストそのものにはない、分析の枠組みを見出すという意味で、我々の主觀的な働きかけが可能となるであろう、と思へるようになった。その體系も數多く可能である。どの體系が原典の解明に適合するのかを決めるという思考過程は、テキストの内容の解析を可能にするための根據を探すという夢にもなるであろう。

しかし、單に古いものを解讀してそれを分析する、内的な意識にある體系を見出すというだけでは、體系の無機的な適用に終始し、内容そのものに関する問題意識は生まれまいであろう。取り扱うテキストの内容に我々が何らかの形でかかわるには、自らが問題意識として培ってきたものと讀むテキストとの間に、共通する基盤が幾分なりともあることが望ましいのではないか。私の場合には、基本的規則を立て、それから諸々の事柄を導出する、という發想方法が無意識のうちにあった。諸々の事柄から見れば、基本的規則は、それらの事柄の成立を可能にする根據となる。つまり、與えられたデータを見る場合、その

データがそのようにあることの根拠は何かという問題意識である。

その根拠たるものは、それぞれ独立なものでなければならない。根拠となるものが多くあればあるほど、多くの事象を説明することが可能であるが、その諸根拠の間に、重なり合うところがあつては、基本的な根拠とは言えない。その意味で根拠は互いに独立なものである。また、基本的な根拠である以上、それは、可能な限り少ない原則となるべきである。根拠として想定されたものの中には、より根源的な原則に還元される得るものもあろう。そうした還元操作を通して、最小限度の原則は何かという問いとそれに對する答えを見出すことは研究を可能にするための不可欠な要因である。これによって、恣意的に導入された規則を吟味可能となるからである。

こうした根拠の還元を意識して述べられたテキストは、インド佛教の文獻の中で必ずしも多くあるわけではない。七世紀中葉に活躍し後期大乘佛教の理論的基盤を構築した法稱 (Dharmakīrti) は、こうした概念に關する關心をもって、認識論、論理學、宗教論を論述した學匠である。筆者にとって幸運であつたのは、學生の時期に法稱の著作を通して佛教哲學の思惟方法と出會えたことである。最初の出會いは修士課程の頃であつたと思う。讀書會で先輩の谷貞志博士から丁寧な解説を受けたことを覚えている。早稻田の大學院では平川彰先生に師事し大乘佛教の教理の講義を受けた。1970年代後半には、ハンブルク大學のシュミットハウゼン (Schmithausen) 先生に師事した。大乘佛教の認識論の思想史的展開を視野に入れ文獻學的解讀と哲學的解析の總合を常に意識する先生の研究方法は誠に魅力のあるものであつた。シュミットハウゼン先生のサバティカルの年、先生の勧めでウィーン大學に行くことになった。ウィーン大學のシュタインケルナー (Steinkellner) 先生は法稱の主著『知識論決擇』(Pramāṇaviniścaya) の第二章 (自己のための推論章) のドイツ語譯研究原稿をほぼ完成されたところであつた。幸いにも先生のお宅で同章を読む機会を得、文獻學的研究方法の手ほどきを受けた。その際に、當時未解讀であつた同書の第三章 (他者のための推論章) のドイツ語譯研究を筆者が擔當するというお話を頂いた。それ以來、法稱および註釋者の諸論書に展開されている諸説の解析が研究の主たるテーマとなつている。本講義では、その諸説の中から、正しい認識

に関する若干の論點を取り出し、そこに散見される佛教認識論的思惟方法の一つとしての還元の思考について考察を行うことにしよう。

正しい認識 (samyagjñāna)

人はこの世において何らかの目的をもって生きている。そしてその目的の成就を願っている。その目的は成就することもあるが、成就しない場合も多くある。ここに、目的の成就を可能にするものは何かという問いが生じることになる。現代の我々の世界では、目的も多様であり、その目的の成就には、経済、社会、政治などの諸要因が関係しており、目的の成就を特定な要因に限定することは難しいであろう。一方、古代インド思想の場合には、そのことは若干異なる様相を呈している。何故ならば、目的の成就の要因は概して定められているからである。即ち、大方の場合、それは正しい認識である、と見なされているからである。この世での最終的な目的は煩惱からの解脱である。そうした最終的な目的をも含めた諸目的を達成する要因はものごとの正しい認識である、というのである。法稱も「人の目的の成就 (arthasiddhi) すべては正しい認識 (samyagjñāna) に基づいている」(NB I 1) ⁽¹⁾と述べている。間違った認識 (mithyajñāna) によっては偶然であっても目的の成就はない、というのである⁽²⁾。それでは目的を成就する正しい認識とは何か。佛教論理學派ではそれはどのように規定されるのか。本論では、ダルモータラの解釋を中心にして正しい認識の在り方を分析してみよう。ここで論題となる正しい認識とは、目的の達成 (arthakriyā) を直接的に顯現している (nirbhāsa) 認識ではなく、目的の達成の可能なもの (arthakriyāsamartha) に向けて人に行動を起こさせる (pravartaka) 認識

(1) NB I 1: samyagjñānapūrvikā sarvapurūṣārthasiddhir (iti tad vyutpādyate). 正しい認識が論題として論じられている NB および NBṬ(Dh)の箇所は、木村俊彦「ダルモータラ釋『ニヤヤ・ビンドゥ』和譯」『ダルマキールティ宗教哲學の原典研究』東京、1981: 217ff.; 中村元「インド論理學の理解のために I ダルマキールティ『論理學小論』(Nyāya-bindu)」『法華文化研究』7 (1981): 4ff.、などに和譯されている。NBṬ(Dh)に関する、テキスト、註釋、翻譯などの資料については、沖和史「ダルモータラ著『正理一滴論註』第1章の和譯研究 (1)」『哲學』38 (1986): 48ff. 参照。

(2) See NBṬ(Dh) 31, 3f.

である。つまり、この正しい認識は、目的の達成に對して先行する要因となっているのみであり、目的の達成の直接の原因 (sākṣātkāraṇa) というわけではない⁽³⁾。その意味で、人の目的の成就是正しい認識に基づく、と法稱は述べたのである。

ここでの目的 (artha) とは、捨棄されるべきもの (heya)、または、取得されるべきもの (upādeya) である。その目的の成就 (siddhi) とは、捨棄されるべきものを捨棄すること (hāna)、そして、取得されるべきものを取得すること (upādāna) である⁽⁴⁾。こうした捨棄と取得に導く認識が正しい認識である。間違つた認識に基づいて行動する人にはそうした目的の成就是あり得ない。正しい認識によってのみ捨棄と取得という目的の成就がある。「有益なもの (hita) を獲得 (prāpti) し有害なもの (ahita) を回避すること (parihāra) は、必ず正しい認識に基づくので…」 (Pvin I 1, 6) ⁽⁵⁾とも法稱は述べている。従つて、認識の正しさは、認識自身の有する内的な構造の分析という視點から考察されているのではなく、認識の外側にある捨棄と取得という実践的な視點から考察されている。

この正しい認識とはどのように定義されるのか。ダルモッタラの註解によると、それは、目的を達成することに關して失敗しない誤りのない認識、期待に背いて人を欺くことのない、信頼できる認識である。彼は「正しい認識とは欺誤のない (avisamvādaka) 認識である」と定義している⁽⁶⁾。それでは、認識が欺誤のないものとなるために行うべき作用とはどのような作用なのか。それは、認識が自ら示した對象に人を到達させるという作用である、とダルモッタラは解釋している。

世間でも、以前に [自ら] 示した (upadarśita) 對象に到達させる (prāpayat)

(3) See NBT(Dh) 28, 1f.

(4) See NBT(Dh) 30, 1-5.

(5) Pvin I 1, 6: hitāhitaprāptiparihārayor niyamena samyagjñānapūrvakatvād 正しい認識が記述されている Pvin I の箇所は、Pvin I, 31 ff. に獨語譯され、戸崎宏正「法稱著『プラマーナ・ヴィニシュチャヤ』第1章 現量 (知覺) 論の和譯 (1)』『哲學年報』45 (1986): 2ff. に和譯される。

(6) NBT(Dh) 17, 1: avisamvādakaṃ jñānaṃ samyagjñānam - Cī'e Pvin(Dh)(a) 8b8 = (5), 2f.

[人]が信頼できる (saṃvādaka) [人]と言われる。それと同様に、認識も、[それ自身が]示した対象に到達させるので、信頼できる [認識]と言われる。(NBṬ(Dh) 17, 2f.)⁽⁷⁾

正しい認識は、それ自身が示した対象に人を到達させて目的の成就に導くので、信頼できる認識、欺誤のない認識である、とダルモータラは説明するのである。

正しい認識 (samyajñāna) — 到達させる要因 (prāpaka) — 信頼できる (saṃvādaka) 認識、即ち、欺誤のない (avisamvādaka) 認識

そのように人の目的の成就に導く要因としての正しい認識とは具体的にはどのような種類の認識なのか。法稱は、正しい認識は二種の認識に限られる、と説いている。それらは、直接知覚 (pratyakṣa) と推論 (anumāna) である。

「何故ならば、これら二つ [の認識] によって対象を決定して (paricchidya) 行動する (pravartamāna) [人] は [その人の目指す] 目的の達成に關して欺かれないからである (na ... visamvādyate)。(PVin I 1, 10)⁽⁸⁾

直接知覚と推論に基づいて人が行動する場合その人が目的の達成に關して欺かれないということは、この直接知覚と推論が欺誤のない認識であることを意味する。目的の達成に關して欺誤のないことは、正しい認識の本性である。この欺誤のないことという共通項により、正しい認識は、直接知覚と推論であると説くのである。

正しい認識 (samyajñāna) — 欺誤のないもの (avisamvādaka) — 直接知覚と推論

人が二つの認識に基づいて行動すると目的の達成に關して欺かれないということは、認識の視点から換言すれば、直接知覚と推論という二つの認識は、人を対象に確かに到達させるので、目的の達成に關して欺誤のないものである、

(7) NBṬ(Dh) 17, 2f.: loka ca pūrvam upadarśitam arthaṃ prāpayan saṃvādaka ucyaṭe. tadvajñānam api pradarśitam¹ arthaṃ prāpayaṭ saṃvādakam ucyaṭe (¹svayṃ pradarśitam text; svayam n. e. Tib. 45a3/D 37b5) – Ci'e PVinṬ(Dh)(a) 8b8-9a1 = (5), 3-6. 正しい認識を到達させる認識と解するダルモータラ説についての考察は次の論文においてなされている。沖 1990, 142ff.; 三代 2014, 76ff.

(8) PVin I 1, 10: na hy ābhyāṃ arthaṃ paricchidya pravartamāno `rthakriyāyāṃ visamvādyate.

ということの意味する。対象に到達させる欺誤のない認識は、*妥當認識* (*pramāṇa*) とされる⁽⁹⁾。ダルモッタラは、正しい認識としての直接知覺と推論は、このように到達させる要因 (*prāpaka*) であるので、*妥當認識*である、と述べている⁽¹⁰⁾。

直接知覺と推論 — 到達させる要因 (*prāpaka*) — *妥當認識* (*pramāṇa*)

この“*pramāṇa*”なる語は、認識を成立させる根拠をも意味する。他の諸學派は、そうした*妥當認識* (*pramāṇa*) の中に、言葉による認識や比喩なども含めるが、*妥當認識*は、直接知覺と推論の二種類のみ限定される、と法稱は主張する。ここでは、他の學派が説いていた諸々の*妥當認識*を吟味すると、その*妥當認識*の歸する所は、最終的には二つの認識のみである、という法稱の還元思考が前提となっていることは言うまでもない。

*妥當認識*を二種に限定するのは認識対象が二種であるという理由からである。対象は、その目的を達成させる能力のある (*samartha*) ものと能力のないものに分けられる。対象にとっての最小限度の目的の達成とは、対象自身についての認識を生起させることである。自らの認識の生起を可能にするような対象 (A) とは、「そのもの (A) があるとそのもの (A) の認識 (V) は生じる、しかし、そのもの (A) がないとそのもの (A) の認識 (V) は生じない」という関係を満たす対象である。この対象は個別相 (自相 *svalakṣaṇa*) とされる。一方、当該の対象が現前になくてもそのものについての認識が生じる場合もある。そのような対象は共通相 (共相 *sāmānyalakṣaṇa*) とされる⁽¹¹⁾。例えば、現前

(9) See PVinT(Dh) 13b3f. / D 12b5f. (ad PVin I 2, 3: *pramāṇe*): *ci ltar bstan pa'i don thob par byed pa'i skyes bu mi slu bar byed pa ni tshad ma zhes grags pa de bzin du / śes pa yañ bstan pa'i don thob par byed pa mi slu ba ni tshad ma yin no //* (「示した対象に到達させて欺誤のない人は權威 (*pramāṇa*) である [ということ] が周知であるように、認識も示した対象に到達させて信頼のあるものである [限り] *妥當認識* (*pramāṇa*) である」); PPar II 237b5f. = (5), 3-7.

(10) See NBT(Dh) 21, 3: *prāptuṃ śakyam artham ādarśayat prāpakam. prāpakatvāc ca pramāṇam* ([直接知覺と推論なる認識は] 到達可能な対象を示しているの到達させる要因である。そして [その認識は] 到達させる要因であるから *妥當認識* である); NBT(Dh) 40, 1f: *yathārthāvinābhāvitvād arthaṃ prāpayat pratyakṣaṃ pramāṇam, tadvad arthāvinābhāvitvād anumānam api paricchinnam arthaṃ prāpayat pramāṇam iti.*

(11) 認識対象を二種に限定する法稱の論述については、PV III 1-10, 戸崎 1979, 57ff. 参照。

に燃えている火が認識されている場合、知覚されている火は、その火がないと火の認識はないという意味で火の認識にとって不可欠なものである。また、その火は、実際に薪などを燃焼するという自らの目的を達成する能力を有している。この火は自相である。一方、山に煙が立つのを見て山に火があるはずだ、というように推論することによって表象された「火」なる対象は、それが現前になくとも表象され得る。そして、その表象された対象は燃焼という目的を達成できない。この「火」は心のなかで概念的に構成された火一般である。この対象は共相である。このように認識対象が自相と共相の二種類からなるので、認識する方も自相を認識する直接知覚と共相を認識する推論という二種類のみからなる、と法稱は説いている。

以上によると、人の目的の成就を可能にする正しい認識 (samyagjñāna) とは直接知覚と推論である。何故ならば正しい認識と直接知覚および推論とは、目的の達成に關して逸脱しないという意味で、欺誤のない (avisamvādaka) 認識だからである。この直接知覚と推論のみが妥當認識 (pramāṇa) である。正しい認識が欺誤のない認識であるのは、ダルモットラの註解によると、正しい認識が自ら示した対象に到達させる要因 (prāpaka) だからである。

人の目的の成就を可能にする正しい認識 (samyagjñāna) — 自ら認識した対象に到達させる要因 (prāpaka) — 欺誤のない (avisamvādaka) 認識 — 直接知覚と推論 — 妥當認識 (pramāṇa)

正しい認識の到達作用に関する解釋

対象に人を「到達させる」とは言っても、認識が生じたその時点で認識が即座に人を対象に到達させているわけではない。従って、正しい認識の成立に際して対象への到達という過程を含めるこの解釋では、正しい認識の作用が完了するまでに認識は異なる複数の作用を行う、ということが前提とされるであろう。ダルモットラの解釋⁽¹²⁾およびその註解を参考にして認識の作用を取って分析的に捉えるならば、認識は次の作用を行うものであることが想定されよ

(12) See NBT(Dh) 17, 1ff.; PVinT(Dh)(a) 9b5ff. = (8), 4ff.

う。人を対象に到達させるには、対象に向けて行動させる必要がある。その意味では、正しい認識は、行動を起こさせる要因 (pravartaka) である。その行動の対象となるのは、正しい認識自身が示した対象、認識した対象である。つまり、正しい認識は、自ら認識し示した対象に向けて行動を起こさせる要因である。行動させるために対象を認識し示すという面から見れば、正しい認識は、行動の対象を示す要因 (pradarśaka) である。その行動の前提となるのは対象の認識 (adhigati, adhigama) である。この認識は対象が何であるかを決定すること (paricchitti) である。従って、正しい認識は対象を決定する要因 (paricchadaka) である⁽¹³⁾。

このような形で正しい認識が欺誤のない認識であることを実証する場合には、対象の決定から到達に至るまでの一連の過程が必要である、と想定されるであろう。そして、それらを成立させる要因として、対象を決定する要因 (paricchadaka)、行動の対象を示す要因 (pradarśaka)、対象に向けて人に對して行動を起こさせる要因 (pravartaka)、対象に到達させる要因 (prāpaka) という區分が正しい認識に立てられるであろう。更に、この諸要因の區分に相應して、それぞれの要因によって行われる作用 (vyāpāra) の區分も立てられるであろう。対象の決定 (paricchada)、対象を示すこと (pradarśana)、対象に向けて人に行動させること (pravartana)、対象に到達させること (prāpaṇa) という區分も想定されるであろう。

或る者は、この區分けされた諸要因が別個に存在する、つまり、一つの対象に關しての認識が、示す要因、行動させる要因、到達させる要因という區別により、三つの妥當認識 (pramāṇa) に分けられる、と見なしている⁽¹⁴⁾。この者の説によると、認識の妥當性を實証する場合には、以上のような諸作用が順に生じることが前提となる。つまり、行動の対象を示すこと、行動を起こさせること、そして、自ら示した対象に人を到達させることが必要となる。

(13) See DhPr 19, 8: ... arthasyādhigatiḥ paricchittiḥ phalam. 対象を決定する要因 (paricchadaka) については、三代 2014, 80ff. 参照。

(14) See DhT *6, 6-8: ... ekasminn evārthe pradarśakapravartakaprāpakāṇi vibhinnāny eva pramāṇāny abhyupagamyante kaiścid ...; NBTT 8, 3f. (ad NBṬ(Dh) 17, 3).

これは対象への到達という日常的操作を考える限り、常識的な見方であり、何ら問題のないものと思われる。しかし、ダルモッタラはそのような考え方を採用しない。何故ならば次のように認識の正しさを捉えるからである。日常生活において認識が正しい認識であるという場合、認識が対象を作り出してその対象を獲得させているわけではない、また、人を強引に移動させて行動を起こさせているというわけでもない。もしその到達させることが実際に人を対象に近づかせることであると假定するならば、対象と認識とが共に刹那滅であることを考慮に入れると、対象を認識した後にその対象に到達させる時点にはその認識は既に滅しているの、認識は実際にその対象に到達させることができない、という矛盾になろう⁽¹⁵⁾、とこのように捉えているからである。

つまり、認識が対象に到達させる要因であるとは言っても、そのことは、認識が人を実際に対象に到達させることを意味するのではない、また、行動を起こさせる要因とは言っても、そのことは、示された対象に対して人を実際に向かわせることを意味するのではない、とダルモッタラは言う。このことにより、ダルモッタラは、同一の対象に関する正しい認識を問題とする場合、「到達させる要因、行動させる要因、示す要因というように、それぞれ別個な妥當認識がある」という反論者の考え方を否定している。彼の説明を見よう。「認識は、自ら示した対象に人を到達させるので、欺誤のない認識である」という自説における「到達させること」の意味を説明して次のように言う。

そして「認識が」到達させる要因であることとは、示された対象に向けて「認識が人に對して」行動を起こさせる要因であることのみであり（*pravartakatvam eva prāpakatvam*）、それ以外のものではない。何故ならば、認識は、対象を作り出して（*janayat*）「その対象に人を」到達させるのではなく、むしろ対象に向けて人に行動を起こさせて（*pravartayat*）対象に「人を」到達させるからである。（NBṬ(Dh) 17, 3 - 18, 1）⁽¹⁶⁾

(15) See PPar II 237b7 = (5), 9-11, PPar II (Teil 2) 37 に獨語譯。

(16) NBṬ(Dh) 17, 3 - 18, 1: *pradarśite cārthe pravartakatvam eva prāpakatvam, nānyat. tathā hi na jñānaṃ janayad arthaṃ prāpayati, api tv arthe puruṣaṃ pravartayat prāpayaty artham.* Cf. PVinṬ-(Dh)(a) 10a2f. = (9), 7-12.

つまり、到達させる要因 (prāpaka) とは、文字通りに人をその対象に到達させるものではなく、示された (pradarśita) 対象に向けて行動を起こさせる要因 (pravartaka) である、と説明するのである。しかも、この行動を起こさせる要因の方も、認識が実際に人に行動させるものではなく、行動対象を単に示すものである、とダルモータラは述べている。

[認識が] 行動を起こさせる要因 (pravartaka) であることの方は、[認識が] 行動の対象を示す要因 (pravṛttiviśayapradarśaka) であることのみである、何故ならば認識は人を強引に [対象に向けて] 行動させることはできないからである。(NBṬ(Dh) 18, lf.)⁽¹⁷⁾。

以上のダルモータラの説明によると、認識が正しい認識であること、即ち、欺誤のない認識であることを実証するために要請された、認識が対象に向けて人を「到達させる要因」(prāpaka) であることは、実際に到達させるものというよりむしろ「対象に向けて行動を起こさせる要因 (pravartaka)」であることを意味する。そして、行動を起こさせる要因であることは、実際に行動させるものというよりもむしろ「行動の対象を示す要因 (pradarśaka)」であることを意味する⁽¹⁸⁾。

到達させる要因 (prāpaka) — 対象に向けて行動を起こさせる要因 (pravartaka) — 行動の対象を示す要因 (pradarśaka)

従ってダルモータラの解釈は次のようになる。認識が正しい認識であること、つまり、欺誤のない認識という意味で妥当認識であることを問題とする場合には、対象を示すこと、行動を起こさせること、対象に到達させることという作用を反論者の言うような「別個な作用」とする必要はない。そうではなく、

(17) NBṬ(Dh) 18, lf. : pravartakatvam api pravṛttiviśayapradarśakatvam eva. na hi puruṣaṃ haṭhāt pravartayitum śaknoti vijñānam. Cf. PVinṬ(Dh)(a) 9b7-10a1 = (8), 14-18: gañ gi phyir śes pas skyes bu la gnas gzuñ ste / 'ga' zig tu 'jug par byed pa ni ma yin gyi / 'on kyañ 'jug pa'i yul ston par byed pa yin no // de'i phyir yoñs su gcod par byed pa ñid 'jug par byed pa yin par rigs so // ([認識は人のうちにあるものを把持するので、[人に對して] 如何なる所にも行動を起こさせる要因ではなく、むしろ行動の対象を示す要因である。それ故に、決定する[認識]そのものが行動を起こさせる要因である、ということ正しい])。

(18) 三代 2014, 78f. 参照。

最初に對象を示すことそのものが、實質的には、行動を起こさせることおよび到達させることと異ならない、という解釋である⁽¹⁹⁾。

この解釋を敷衍すると、認識が妥當認識であることは、認識による到達という結果が實際に起こることを意味するのではなく、認識における到達させることの可能性を意味する、という見解になる。この見解では、「認識が對象を知り對象を示すこと」によって、「對象へ向けて人に行動を起こさせる可能性」が含意されている、そして、「對象に到達させる可能性」が含意されている。つまり、妥當認識の作用は、最初に對象を知ることで完成されていることになる。ダルモッタラは次のように言う。

[對象の認識 (arthādhigati) そのものが妥當認識の結果 (phala) である。それは次の理由] からである (ca)。對象が知られる (adhigata) と、人は [その對象に向けて] 行動を起こさせられている (pravartita)、しかも、對象は [人によって] 到達に導かれている (prāpita)。そしてそうであるので、對象の認識 (arthādhigama) により妥當認識の作用 (vyāpāra) は完了している (samāpta) [という理由からである]。(NBṬ(Dh) 19, 1f.)⁽²⁰⁾

常識的な視點から言えば、妥當認識の作用として、説示、行動、到達という異なる作用がある、という見解も當然想定されるであろう。つまり、「たとえ對象が知られていても、行動 (pravṛtti) や到達 (prāpti) がなければ、それ (妥當認識の作用) は完了しない」という反論である⁽²¹⁾。それに對して、ドウルヴェーカミシュラは、「適合性」という概念を用いて次のように説明している。正しい認識によって對象が示されている場合には、人は、その對象に對して行動することの可能性を有するという意味で行動に適合している。このことにより、實際の行動がその人に起こってなくても、その人は正しい認識によって行動を起こさせられている、と見なすことができる、と説明している。

(19) See DhPr 18, 31 vāstavas tu pravartakaprāpakayoḥ prameyādhigatilaḥṣaṇāt pradarsānavyāpārād anyo vyāpāro nāsti (PPar II (Teil 2) 39, note 43 に獨語譯)。

(20) NBṬ(Dh) 19, 1f.: adhigate cārthe pravartitaḥ puruṣaḥ prāpitaś cārthaḥ. tathā ca saty arthādhigamāt samāptaḥ pramāṇavyāpāraḥ.

(21) See DhPr 19, 9f.

何故ならば、対象が或る正しい認識 (samyagjñāna) によって示された (darśita) 場合、人は、その [正しい認識] によってその [対象] に向けて [実際には] 行動を起こさせられてはいない (apravartita) が、行動を起こさせられた (pravartita)、と言われるからである。何故ならば、[その認識は] 行動に適合している (pravṛttiyogya) [人を] 示すからである、そして、その [正しい認識に] 含まれる他の作用 (行動や到達の作用) は存在しないからである。(DhPr 19, 11f.)⁽²²⁾

正しい認識により対象を把持する場合、正しい認識によって人が対象に向けて行動させられた、と言われるが、それは、実際にそのように行動させられていることを意味しているのではない。そうではなく、人に對して行動を起こさせることへの適合性を認識が有していることを意味する。つまり、認識により、人が行動することに適合するようになり⁽²³⁾行動可能となる、ということが主要な点である。認識により行動に向けての適合性を人が有する場合には、それだけで、認識によって人は行動を起こさせられていると見なされる、というわけである。

正しい認識が対象に人を到達にさせること關しても同様に、到達させることの可能性、到達させることへの適合性が示されている、とドウルヴェーカミシュラは説明している。

その対象も、[実際に] 到達されていなくても (aprāpta)、到達可能である (śakyapṛāptiko) と示されているので、到達に導かれた (pṛāpita) といわれる。將にそれ故に、到達させる能力 (pṛāṇaśakti) そのものが認識の妥當性 (jñānasya prāmāṇyam) である。そして、それ (到達させる能力) は到達され得る対象により生じることを據り所としている。従って、それ (対象の正しい認識) によって或る [人] が [実際に対象に向けて] 行動しない場合のそれ (正しい認識) も將に到達させることに適合しているのである (pṛāṇayogya)。(DhPr 19, 15-17)⁽²⁴⁾

(22) DhPr 19, 11f.: yasmād yenārthaḥ samyagjñānena darśitaḥ, tatra tenāpravartito 'pi puruṣaḥ pravṛttiyogopadarśanāt tadgatasya ca vyāpārāntarasyābhāvāt **pravartita** ity ucyate.

(23) See NBṬṬ 9, 4: pravartanayogyatvāt pravartita ity ucyate.

この DhPr での「到達させる能力」という解釈は、ダルモータラの見解を参照したものである。その見解は、ダルモータラの NBṬ(Dh)においては明示されていないが、PVin I の註解においては自説として述べられている⁽²⁵⁾。

[正しい認識の特性、即ち、認識の妥當性は]むしろ到達させる能力のみである。そしてそれ(対象に人を到達させる能力)は、到達され得る (prāpya) 対象により生じることを據り所としている。従って、その[認識]によって[人が実際に]行動しない場合のその[認識]にも対象に到達させることへの適合性(*prāṇayogyatā)が存在するので、その[認識]にも妥當性(*prāmāṇya) そのものがある。(PVinṬ(Dh) (a) 11a1f. = (12), 15 - (13), 2)⁽²⁶⁾

ここにも、対象を示すこと、対象に向けて行動を起こさせること、対象に到達させることという三作用を別立するという他者の説に對して、「能力」「適合性」という概念を用いることにより、後者の二つの作用を「対象を知ること」という最初の作用に還元する思考が読み取られる。即ち、認識によって最初に対象が知られ示された場合、その対象を示す認識は、人に行動を起こさせる能力を有するあるいは行動を起こさせることへの適合性を有する、更には、対象を示す認識は、人を対象に到達させる能力あるいは到達させることへの適合性を有する。従って、實質的には、認識の妥當性が問題となる場合には、対象を知る作用とは別個に行動を起こさせる作用と到達させる作用が認識にあるわけではない。このような形で、行動と到達の作用を「対象を知る、対象を示す」という作用に還元しているのである。

(24) DhPr 19, 15-17: artho 'py asāv aprāpto 'pi śakyaprāptiko darśita iti **prāpita** ucyate. ⁽¹⁾ata eva prāṇasāktir eva jñānasya prāmāṇyam. sā ca prāpyād arthād ātmalābhanimitteti, yato ⁽²⁾yo na² pravartate, tad apī prāṇayogyam eva. ⁽¹⁾(Ce'e PVinṬ(Dh)(a) 11a1f. = (12), 15 - (13), 2 ²yo na em. [PPar II 107, 4]: yena text).

(25) PPar II (Teil 2) Einleitung 13 に指摘されている。

(26) PVinṬ(Dh)(a) 11a1f. = (12), 15 - (13), 2: 'on kyañ thob par nus pa ñid do // de'añ thob par bya ba'i don las bdag ñid thob pa'i rgyu mtshan gyis yin pa'i phyir ⁽¹⁾jug par byed pa ma yin pa gañ yin pa de la yan⁽¹⁾ don thob par ruñ ba yod pas na de la'añ tshad ma kho na'o // ⁽¹⁾Tib. によれば、「その[認識]が[人に]行動を起こさせない場合のその[認識]にも」と譯されるが、和譯では、PVinṬ(Dh) (a) 82, n. 46 に従った) - Ci'e DhPr 19, 16f. Cf. PPar II 249b4-6 = (43), 4-8.

上述のダルモッタラ説によると、正しい認識は、實際に人を対象に到達させなくても、到達させる能力を有する。その到達させる能力そのものが認識の妥當性 (prāmāṇya) である。つまり、対象の認識は、實際の対象に到達するという經驗的な活動に先立って、到達させる能力を有しており、その能力を有することという意味での認識の妥當性が認識の時點で成立している、というのである。

それでは、対象に到達させる能力は何によって確定されるのか。その確定は、通常の認識の場合、認識それ自身のみによって成立する、とダルモッタラは考えている。推論の場合と直接知覺の場合における到達能力の確定を彼は次のように言う。

更に、[対象に到達させる] 能力の確定は、推論 [の場合] と目的の達成が顯現している直接知覺 [の場合] には、[それら認識] 自身によってのみ (svata eva) [成り立つ] のである。そして [その到達させる能力の確定は、目的の達成が顯現している直接知覺とは別な或る特定な直接知覺の場合にも同様に成り立つ。即ち、人に對して対象に向けて] 行動を起こさせる或る特定な直接知覺 [の場合] に [も到達させる能力の確定は、その知覺] 自身によってのみ [成り立つ] のである。(PVinṬ(Dh)(a) 11a2 = (13), 3-6) (27)

対象への到達の能力の確定が認識それ自身によって成立することは、認識が推論の場合には、その推論に論理的妥當性がある限り、當然のこととして認められ得る。直接知覺の場合でも、この目的の達成が現前に見られるような対象を直接的に認識する場合には、対象への到達能力の確定が直接知覺自身によって成立することは自明なことである。そのみならず、対象を直接認識した後にその対象に人を到達させることによって認識に妥當性のあることを確證する場合にも、この到達させる能力の確定が最初の直接知覺自身にあると、ダルモッタラは説いている。但しこの最後の説は必ずしも自明なものではない。

(27) PVinṬ(Dh)(a) 11a2 = (13), 3-6: nus pa ñes pa yañ rjes su dpag pa dañ don byed par snañ ba'i mñon sum ni rañ kho na las 'gyur ro // 'jug par byed pa'i mñon sum yañ la la ni rañ kho na las te / - Cī'e DhPr 19, 17f.

説明が必要であろう。彼の説明は次の如くである。夢などにて障害された認識の対象や、はるか遠くにあつて見間違われるような対象などといった特殊な対象、これら特殊な対象とは異なつた通常の対象を把持する直接的認識の場合には、認識自身の中にある対象形相を直接的に知ること、即ち、認證すること（samvedana）のみによつて、その認識が實際の対象を有するということが確定される⁽²⁸⁾、と説明する。つまり、対象が自らの形相を認識に與えることにより認識に対象の形相が顯現する。その対象形相を直接的に知ることのみに基づいて、その認識が實際の対象を認識しているという確定が得られる、と主張するのである。そのことから、認識の本性により、認識は対象と不離の関係にあるということが成立する⁽²⁹⁾、とダルモータラは述べている。認識が対象の形相を有し、認識自身の内にある対象形相を直接的に捉えること、それこそが、対象に對應した認識のあることを確定する根據である、その意味で、誤謬の疑いのない直接的認識の場合その認識の妥當性は自律的に認識自身によつて成立する、というわけである。

対象の多様な在り方すべてを把持する直接知覺

誤謬の可能性のある特殊な認識を除いた通常の或る直接知覺の場合、対象の認識の時點で認識が対象到達の可能性を有し、また、その可能性の確定が認識自身によつて成立する、という上記の説には、次の見解が含意されている。即ち、対象を捉える時點で直接知覺が対象の正しい認識として完成している、と

(28) See PVinT(Dh)(a) 11a4f. = (13), 12-16 : de'i phyir gañ zig rmi lam la sogs pas šes pa ma bsalad pa dañ / yul ñe ba dañ / gsal byed mi mthun pa ma yin pas dños po gzuñ ba ni de'i rañ bzin myoñ ba ñid kyis don bden par ñes par 'gyur te / (「それ故に、或る [認識] が [次のような] もの (*vastu) (X) を把持する場合には [即ち——そのもの (X) の] 認識が夢などにより錯亂していない [という條件を満たすもの (X) であり]、近くの所にある [もの (X) で]、[如實に捉えることを障害する眼病などの] 違逆する顯現要因 [に影響され] ない [もの (X) ——そうしたものの (X) を或る認識が把持する場合には]、その [認識] の相の認證のみに基づいて、[その認識は] 實際の対象を有すると確定される」) (PVinT(Dh)(a) 83 に独語譯) - Ci'e DhPr 19, 19f. (このパラレルにより、gsal byed mi mthun pa ma yin pa は *vastu (dños po) を形容する語の譯と解した)。

(29) See PVinT(Dh)(a) 11a6 = (13), 18f. : des na rañ gi ño bo las don med na mi 'byuñ bar (*avinābhāvin) grub pa'o //.

いう見解である。そのことは、直接知覺が對象の諸々の在り方を瞬時に認識していることを意味するであろう。しかしこうした直接的認識は實際に可能であろうか。ダルモットタラは當該の論點の範圍ではその認識の在り方について言及していないので、知覺の時點で完成している認識をどのように分析したのかは明瞭ではない。敢えてその考え方の淵源を探すとすれば、法稱の次の説が参考となるであろう。對象は多様な在り方をすることが知られている、例えば、色彩からなる對象（眼識の對象としての顯色）は、刹那に滅するものであるが故に、無常なものとして知られている。こうした對象の認識に關して法稱は次のように述べている。顯色の無常性は顯色自身と別なものではない。従って、顯色が直接知覺されているときに、そのまま顯色が無常なものとして知覺されている、と述べている。

これ（顯色）の無常性は存在するもの（顯色）とは別なものではない。そしてそれ（存在するもの）は〔分別される〕前に感官知（直接知覺）によって成立している。（PV III 102ab）⁽³⁰⁾

直接知覺の段階では、顯色とその在り方である無常性とは別なものではない。その顯色を後に分析的に「顯色は無常である」と言語表現するときには、分別によって「顯色」と「無常」とを區別している。即ち、顯色ではないものの排除によって構想された「顯色」なる表象と、無常ではないものの排除によって構想された「無常」なる表象とを區別している。そうした分別による區別の入る前には、顯色そのものとしての無常なものを直接知覺している、と法稱は説くのである。

この考え方の背景には、認識の對象を自相と共相に分けるという考え方がある。自相を認識するのが直接知覺であり、共相を認識するのが推論である。對象が自相か共相かに峻別されるので、その對象を捉える認識も二種類のみからなる、と法稱は説いていた。もし直接知覺の對象が自相と共相からなるとするならば、認識對象が二種類ではないことになり、認識の種類も二種類に限定で

(30) PV III 102ab: nānyāsānīyatā bhāvāt pūrvasiddhaḥ sa caindriyāt / . 顯色そのものである無常性が直接知覺によって認識されるという法稱説が述べられた箇所（PV III 102-109）の和譯と解説については、戸崎 1979, 178ff. 参照。

きなくなるであろう。従って、法稱の認識論の體系では、直接知覺の對象は自相のみに限定されなければならない。そこで、無常なる顯色を直接的に認識する場合でも、無常性を共相とはせずに、自相としての無常そのものと捉える必要があったのであろう。それでは、この直接的に無常そのものを認識することと、顯色の無常性を認識することは、どのように異なるのか。それは兩者の認識の質が異なるからである。顯色そのものとしての無常なものの認識は直接知覺であるが、後者の顯色の無常性の認識は推論に屬するからである。法稱は兩者の相違を次のように説明している。

凡愚でさえも刻々變化している燈火を見ればそれを刹那滅性のものであると決定する (paricchinati) (see PV III 105)。賢明なる人であれば、存在するものの知覺の瞬間に、無常などの如實な在り方すべてを決定している。「大智の人たちは [對象を] 知覺するだけで [對象の] 一切の形相 (sarvākāra) を定めている (vyavasyanti)」 (PV III 107cd) ⁽³¹⁾。對象の方から言えば、「錯亂の原因がない場合には、その [對象] は、それ自身に相應した (svānurūpa) [直觀的な] 明らかな表象 (pratibhā) (確定の認識) を本性的に生起させるのである」 (PV III 109bcd) ⁽³²⁾。一方、賢明ではない人の場合には、存在する顯色を無常そのものとして決定することはない。その場合に推論が行われる。「實に [直接知覺によって] それ (無常そのものなる顯色) が成立していない場合には、まさにそれ (顯色) をそのように成立させるために推論が [行われる]」 (PV III 103cd) ⁽³³⁾。顯色の無常性を決定できない人にとっては、次の疑念が生じるであろう。顯色は瞬間的に滅するわけではない、むしろ存続するはずである、という迷妄 (moha) が生じるであろう。そこで、その迷妄を除くために、推論によって、顯色が無常であることを論證して、顯色の無常性を決定するのである ⁽³⁴⁾。

この法稱の説では、顯色と無常性などの在り方とは、異なったものではない、ということが前提となっている。一方、實體が屬性を有するという他の學派(例

(31) PV III 107cd: vyavasyantīkṣaṇād eva sarvākārān mahādhiyaḥ / .

(32) PV III 109bcd: so 'sati bhrāntīkāraṇe / pratibhāḥ pratisamḍhatte svānurūpāḥ svabhāvataḥ // .

(33) PV III 103cd: tadasiddhau tathāsaiva hy anumāṇaṃ prasiddhaye / .

(34) See PV III 106-107ab.

えば勝論學派)の發想からすると、顯色なる實體に無常性なる特性が所屬するので、顯色なる實體とその屬性である無常性とは別個に存在するものとなる。この場合の直接知覺の認識構造は次のようになろう。個々の顯色には、それら諸顯色に共通する無常性なる普遍が存在する。その無常性をまず知覺する。この無常性なる普遍の知覺が顯色の認識を成立させる根據となる。即ち、無常性の知覺という認識根據により、認識結果が生じる——無常性によって限定された顯色なる實體を知覺するという認識結果が生じる——という認識構造になるであろう⁽³⁵⁾。

しかし、法稱はそうした認識の仕方を認めない。即ち、無常性は顯色と存在的には同じものである。この同一性により、顯色を知覺するときに顯色の無常なる在り方も同時に直接知覺の對象となる。しかも、人は顯色を直接知覺することだけで、顯色をそのような在り方をするものとして決定している、と説いている。この説では、無常性の知覺と顯色の知覺とが別立されることもなく、また、無常性の知覺を根據にして顯色の知覺が成立するという因果的關係が入り込むこともない。このことは、顯色の知覺の時點で對象の認識が完成していることを意味している。その認識内容を後に分析的に、「顯色なる個物に所屬する無常性なる特性」、「無常性によって限定された個物」等と捉えるならば、それは、最初の知覺の時點の顯色の在り方そのものの直接的認識ではない。それは、分別の入った表象になる。

以上を言い換えると次のようになろう。顯色は無常、刹那滅、作られたものなどの諸々の在り方を呈している。しかし、その顯色とは別個に無常なものなどがあるわけではない、また、顯色が無常なもの部分、作られたもの部分というように區分けされているわけでもない。事實的には、顯色が無常なものなどとして存在する。そのように區分けされない顯色の在り方そのものは顯色の知覺の時點で認識され、その認識の確定もなされている。その意味で、顯色そのものとしての無常なもの認識は完成している。しかしその認識の内容を

(35) プラシャスタパーダはこのタイプの認識構造を主張している。それに對する法稱からの批判については、PV III 310, 戶崎 1979, 401ff. 参照。

分析的に考察しようとするや否や、如實なものの在り方は消え去っているというわけである。このように存在するものとその在り方とは直接知覺の時點で既に共に認識されているのであるが、場合によっては、ものごとの在り方を決定する者が鋭敏ではないために⁽³⁶⁾、対象の在り方をそのまま捉えることができないこともある。その場合には推論による間接的な認識が機能する。ただし、対象の在り方をそのまま捉えられないのは、直接的認識自身の問題ではなく、認識する側の能力の問題である、というのである。

因みに、現代の量子力學の世界では、粒子の存在する状態と存在しない状態とが共存することが知られている。そうした共存する在り方は事實ではあるが、その在り方を観測しようすると、その在り方は消え去ってゆく。それは、異なる状態が重なり合って共存するという事實がないからなのではなく、むしろその事實を観測する側の能力が十全ではないからである。實驗技術が進歩すればその観測も可能となるはずである。實際に數年前に二人の學者はこの矛盾する二つの状態を實驗的に實現することに成功している。二人にはノーベル賞が授與されている。

なお、現代の我々の發想からすると、顯色の種々の在り方の認識の中で、顯色が廣がりや大きさを有することは、顯色そのものから理解される事柄である。その意味では、この「顯色は大きさを有する」という認識は分析判斷に近似するであろう。一方、顯色が無常であることは、顯色自身からは自明的には知られない。従って、「顯色は無常である」という認識は總合判斷に近似するであろう。法稱が、顯色は無常であると直接知覺で決定する、と説く場合、この直接的認識の成立は、總合判斷的な認識が直接知覺の中で成り立っていることを含意している。「顯色は無常である」という認識を分析する場合、無常性なる普遍によって限定された顯色なる個物という形で、限定する要因と限定される要因との關係を用いることは——限定する要因としての普遍が實在するものである

(36) See PV III 106c'd: moho viniścetur apātavāt (「存在するものの能力に関しては、人は、その存在するものを直接知覺するときに、その能力をも決定して知るのであるが、場合によっては」確定する人が鋭敏ではないので「存在するものの能力に関して」迷妄がある)。従って能力の決定がない。この場合には能力の決定のための推論が必要となる。

のかまたは單なる表象のみであるのかという相違があるとしてもそうした關係を用いることは——常識的な視點からすれば理解できることであろう。しかし法稱は、普遍などの限定する要因を認識するという過程を介入させることなく、直接的にものごとの在り方全體を認識する、と主張するのである。更に、顯色とその在り方の全體が知覺認識自身によって確定されている、と説いている。このことは、總合判斷的認識が主觀的に成り立つことを意味している。このように總合判斷的な認識が知覺的にかつ主觀的に成り立つという見解が佛教論理學派の認識論での直接知覺説の特色である。

まとめ

佛教以外のインドの諸學派では、或る概念がある場合に、その概念を生み出す要因は實在する、という考え方が一つの思惟方法として前提されている。例えば、人が個々の個物（個々の牛）を見る場合、その人に、それら個物に共通する概念（「牛」という概念）が表象される。その場合、その概念の生起の要因として、個々の個物とは別體なる普遍（牛性）が存在する、と彼らは主張する。しかし概念に對應する實在するものの存在を認めるならば、この世界に實在するものが多くあり過ぎるといふ懸念が當然生じてくる。こうした實在するものを極力否定するといふ立場から、普遍が個物と別個に存在することはない、と佛教論理學派は説いている。ここでは、普遍の實在性を否定して普遍を單なる表象に還元している。これは佛教論理學派が敘述する還元の思考の一例である。同様なことは、ものごとを成立させる根據を論じる際にも適用されている。ものごとの成立根據とは何かを問う場合、その根據は、ものごとの成立に寄與する要因といふ意味では、複數想定される。それらすべてを成立の根據とすると、何が本來的な根據であるのかが不明瞭となる。そこで、ものごとの成立のために最も根本的で有效な要因を確定し、その他の第二次的な諸要因をこの根本的要因に還元すること、または、根本的要因から除外すること、こうした還元の思考も佛教論理學派の認識論と論理學における重要なテーマとなっている。

本講義では、佛教論理學派の捉えた妥當認識（pramāṇa）としての正しい認識

(samyagjñāna) について若干の考察を行った。正しい認識というものが本當に妥當であるのか否かを検証するためには、対象を知ること即ち対象を示すこと、対象に向けて行動させること、対象に到達させることという三作用が常識的には必要とされるので、それら三作用を別立するという考え方が想定される。しかしダルモッタラはこの考え方を採用しない。彼は正しい認識の妥當性を次の二つの點から捉えている。第一の點は次の解釋に立つことである。「正しい対象認識は、その対象に人を到達させる認識であるが故に、妥當な認識である」とこのように正しい認識の妥當性を到達させることという視點から解釋する點である。第二の點は、ドゥルヴェーカミシュラの註釋をも参照すると次の解釋に立つことである。対象認識によって最初に対象が知られると、即ち、示されると、その対象を示す認識は、人に對して行動を起こさせる能力／適合性を有する。しかも、人を対象に到達させる能力／適合性をも有する、という解釋である。この二つの點を合わせると次のことが可能となる。対象を知ることだけで、即ち、対象を示すことだけで、対象への到達可能性が成立するので、そのように到達を可能にする認識は妥當な認識となり得る。その意味で、対象を認識する時點で対象認識の妥當性は成立するということが可能となる。つまり、認識の妥當性を問題にする場合には、實質的には、対象を示す作用とは別個な作用としての、行動を起こさせる作用と到達させる作用が認識に存在するわけではない、という主張になる。ここには次のような還元の思考が讀み取られる。「能力」「適合性」という發想を用いることにより、後者の二つの作用（行動の生起と到達）を、最初の作用（対象を示す作用、即ち、対象を知る作用）に還元するという思考が讀み取られる。

更に、ダルモッタラは、夢などの認識や対象を見間違ふ認識などを除いた通常の直接知覺の場合、対象の認識の時點で認識が対象到達の可能性を有する、そして、その可能性の確定は認識自身によって成立する、という説を自説としている。ここには、対象を捉える時點で直接知覺が対象の正しい認識として完成している、という見解がある。直接知覺が対象の諸々の在り方を瞬時に認識しているという見解である。こうした直接的認識についての考え方の淵源を想定するに際して、対象の多様な在り方すべてを直接知覺は認識する、という法

稱の説を参照した。

略號

- Ce'e, Ci'e 引用。引用のタイプについては、PVin I XXXV-XXXVI 参照。
- D デルゲ版西藏大藏經
- em. emended
- n. e. not equivalent in
- P 北京版西藏大藏經
- Tib. Tibetan translation
- DhṬ Dharmottaraṭippaṇaka (Mallavādin): Yaita, Hideomi, ed. *The Dharmottaraṭippaṇaka*. 『佛教知識論の原典研究 — 瑜伽論因明、ダルモッタラティッパナカ、タルカラハスヤ —』成田、2005: *1-*133 = 128-260.
- DhPr Dharmottarapradīpa (Durvekamiśra): Malvania, Dalsukhbhai, ed. *Paṇḍita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa [Being a sub-commentary on Dharmottara's Nyāyabinduṭkā, a commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu]*. 2nd ed. Patna, 1971.
- NB Nyāyabindu (Dharmakīrti): see DhPr.
- NB I Nyāyabindu (Dharmakīrti), chapter I.
- NBṬ(Dh) Nyāyabinduṭkā (Dharmottara): see DhPr. Tib.: P 5730.
- NBṬṬ Nyāyabinduṭkāṭippaṇī (Anonymous): Stcherbatsky, Theodor, ed. *Nyāyabinduṭkāṭippaṇī*. Bibliotheca Buddhica 11, 1909: Osnabrück, 1970 (repr.).
- PPar II *(Laghu-) prāmāṇyaparīkṣā (Dharmottara) P 5747: Krasser, Helmut. *Dharmottaras kurze Untersuchung der Gültigkeit einer Erkenntnis Laghuprāmāṇyaparīkṣā. Teil 1: Tibetischer Text und Sanskritmaterialien; Teil 2: Übersetzung*. Wien, 1991.
- PV III Pramāṇavārttika (Dharmakīrti), chapter III: 戸崎 1979 参照。
- PVin I Pramāṇaviniścaya (Dharmakīrti), chapter I: Steinkellner, Ernst. *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya. Chapters 1 and 2*. Beijing - Vienna, 2007.
- PVin I₁ Vetter, Tilmann. *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ. I. Kapitel: Pratyakṣam. Einleitung, Text der tibetischen Übersetzung, Sanskritfrag-*

佛教認識論的思惟方法との出會い（岩田）

mente, deutsche Übersetzung. Wien, 1966.

PVinṬ(Dh) Pramānaviniścayaṭīkā (Dharmottara): P 5727.

PVinṬ(Dh)(a) Pramānaviniścayaṭīkā (Dharmottara) P 5727 (7b6-13a7):
Steinkellner, Ernst, and Helmut Krasser. *Dharmottaras Exkurs zur
Definition gültiger Erkenntnis im Pramānaviniścaya. Tibetischer Text,
Sanskritmaterialien und Übersetzung.* Wien, 1989.

三代 2014 三代舞『佛教論理學派における對象認識論の成立と展開』（早稲田
大學大學院文學研究科提出博士論文）2014.

沖 1990 沖和史「ダルモッタラ著『正理一滴論註』（Nyāyabinduṭīkā）第一
章における知覺判斷」『仲尾俊博先生古稀記念 佛教と社會』京都、
1990: 137-160.

戸崎 1979 戸崎宏正『佛教認識論の研究 上卷』東京、1979.

〈キーワード〉正しい認識 (samyagjñāna)、欺誤のない (avisamvādaka)、妥當認
識 (pramāṇa)、[對象に] 到達させる要因 (prāpaka)、行動を起こ
させる要因 (pravartaka)