

カマラシーラによるダルマキールティの 刹那滅論に基づく因果論への批判

—有なる果と無なる果との生起論の吟味、後期中観思想の形成（8）—

森 山 清 徹

本稿と同じ表題の一有なる果と無なる果との生起論の吟味、後期中観思想の形成（7）—¹⁾において縁起無自性論に立つカマラシーラは、以下の論述を表わしている。有自性論に立ち刹那滅論を表明する世親の「本無今有説」とダルマキールティの「原因の刹那に無である結果が一刹那後に生起する」という縁起有自性論との両者を世俗として承認するが、勝義として論難し「自性が他のものに变化することはない」（『中論』15-8）により決着させる。その構成が次のものである。MĀ前主張（A-1）（A-1-1）～（A-1-4）に対する後主張1.～11. [12.は森山（1989）に発表済] 及び前主張（B）に対する後主張18.19.からなり、その解説と和訳を表した。以下では紙数の関係で一括して表し得なかった残された部分の前主張（A-2）に対する後主張13.と前主張（A-1-5）に対する後主張14.-17.との解説と和訳とを本稿において表すものである。以下のカマラシーラと対論者と見られるダルマキールティとの論議から以下の三点を明らかにしようとする。（1）対立関係（viruddha）は勝義的事物（vastu）に關してである故、世俗の因果関係は対立関係により拒斥されることはない（2）無分別な迷乱知（眼病者の見る髪の毛など）と有分別な錯乱知（航行している人の知など）とは凡夫の直接知覚に相当し、世俗として有能力であり、一切の能力を欠く兎の角などとは峻別される（3）〈知の対象は内なるものであると主張する論者〉とはシュバグプタである。

MĀ前主張 (P148b4-7, D138a2-4)

(A-1-5) [ダルマキールティによる前主張]²⁾ そう（因の能力が個々に確定しているの）でなければ、[中観派による] 世俗の因果関係に関しても、何故、全てのものから全てのものがう生起すること [という対立が起こること] にならないであろうか³⁾。[→後主張14.-17.]

(A-2) [シャーキャブッディによる前主張]⁴⁾

また、もし、滅したものと滅していないものなどの選択肢（分別）が勝義的な生起を拒斥する [ジュニャーナガルバによるダルマキールティ批判, 森山 (2017) p.5] なら、世俗的な [生起] をも、何故、拒斥しないのであるか。事物の力 (vasubala) によってもたらされた立証因（共相）の対象（自相をもつ勝義的事物, vastu）が人の思いによって [世俗であると] 区別されることは不合理である。もし、[世俗としての生起が] 直接知覚によって拒斥されることを懸念して、それ（世俗としての生起）に（それを拒斥する）立証因は [汝には] 起こらないと [中観派が] いうならば、もし、そうなら、これ（拒斥しないもの）は立証因ではない。[世俗としての生起は] 拒斥されることが妥当するからである。[→後主張13.]

上の前主張 (A-1-5) に対するカマラシーラによる答論としての後主張は 14.-17.である。そこでの論点はダルマキールティによる「対立関係 (viruddha, virodha) は [勝義的] 事物 (vastu) に関してであり、虚偽なものには対立はない」という対立関係の理論と直接知覚と似て非なるもの（似現量）とにある。

まず、対立関係の成立には、以下の要件が必要となる。対立関係は無知覚 (anupalabdhi) を根拠として成立し、共に事物 (vastu) に関してであり⁵⁾、事物ではない虚偽なものや超感覚的なもの (atīndriya) に関しては、対立関係も無知覚も成立すると、成立しないとも確定できず、疑わしさが残るのである⁶⁾。したがって、対論者による事物に関する対立関係の指摘は、中観派にとっての虚偽である世俗の因果関係に関しては妥当せず、疑わしいことになる。

他の論点は、虚偽な顕現とプラマーナ論とにある。カマラシーラは、プラ

マーナによって一勝義として増益されたものを否定するが、世俗や虚偽なもの
は否定しないという見地に立ち、プラマーナ自体も世俗であり、世俗として整
合性をもつと論じる⁷⁾。また、直接知覚に階梯を設け、凡夫の直接知覚は常識
に関して無迷乱であるが、人無我や法無我に関しては無迷乱ではなく、その二
無我に対して無迷乱であるのは、ヨーギンの直接知覚である⁸⁾。また、凡夫の
直接知覚と眼病者の毛髪などを知覚する迷乱知とは同等視される⁹⁾。したがっ
て、世俗としての生起は（凡夫の）直接知覚と対立することもない。

プラマーナを世俗や虚偽なものを否定するためではなく、勝義として増益さ
れたものを拒斥するために用いるとする点は、四極端の不生起や離一多性を立
証因とする無自性論証の遍充関係の確定に関し、言語習慣、世俗として肯定
的遍充関係を、勝義として否定的遍充関係を確定することと軌を一にしている。
また対立は事物（vastu）に関してであり、「虚偽なものに対立がない」という
ことであれば、そもそも、シャーキャブッディは、中観派による世俗生起も拒
斥されると論難することはできないであろう。したがって、勝義不生、世俗生
起は成立することになり、この中観派の二諦説は妥当することになる。

I 後主張の解説と梗概

13.前主張（A-2）「勝義生起を拒斥するなら、世俗生起も拒斥されることになる」
に対して後主張では、拒斥の意味を三種に区分し対応している。

13-1. 拒斥が虚偽性を意味する場合、勝義生起は虚偽であり勝義不生となる。
世俗生起も虚偽であるが、元より世俗は虚偽であるから中観派の主張通りとなる。

13-2. 「拒斥が通念を排除することである」という意味であるなら、幻などは
プラマーナにより拒斥されても世間における通念である。しかしながら、誤っ
て（‘khrul pa, mithyā, bhrānta）事物としての存在（勝義生起）に他ならないと
そのようにある知は幻などのように通念ではない。幻などのように通念である
とすれば、（真実とされる）知に虚偽な幻などの自性はあり得ない。虚偽な幻
などの自性があるとすれば、知も幻などと同じく虚偽となる。他方、知は真で
あるが、形象は虚偽であるなら両者の必然関係はないことになる。そういった、

真実とされる知は通念ではない。勝義生起という真実知は通念ではないから、通念でないものに対して通念の排除ということ自体矛盾することになる。幻などの世俗生起は通念であるから、排除され得る。

13-3. 拒斥が対立 (viruddha) を意味する場合、自体として対立がないなら、プラマーナによって拒斥されない。

カマラシーラが〈知の対象は内なるものと主張する者 (śes bya naṇ gi yin par smra ba)〉と呼ぶ論者、またジュニャーナガルバもシャーキャブッディもそう呼んでいるのであるが¹⁰⁾、その論者の主張は次のものである。無二なる知において海、山、大地、河などの〔内と外との粗大な〕二なる形象が存在すると想定されている。それに対し、カマラシーラは単一な無二知に二なる対立したものの顕現〔内（知）と外（原子）との粗大な形象〕は不合理であると論難している。ところで、〈知の対象は内なるものと主張する論者〉とは、いかなる論者であろうか。それはシュバグプタであると考えられる。その根拠は以下の通りである。その名称は、ジュニャーナガルバのSDV *ad* SDK38に最初に見出される。そこから、その論者が〈知により対象は決知 (pariccheda) される〉と主張することが知られる。この知の決知論は、例えば、TSP *ad* TS2008-2009に引用されるシュバグプタのBASK89から知られる。それに対し、ジュニャーナガルバは別の対象を決知する知は何ら存在しないと論難し、さらに一切智者の智に言及し、一切智者の智に所取能取は存在しない。〔二取が〕存在すれば、(外界の) 対象を具えるから、表象のみ (vijñaptimātrā) であることが成立しないと論じる。カマラシーラも同様な論難を表し、知は外界の対象を決知することはなく知の自体だけが生起する故、表象のみが成立するとし、またTSP *ad* TS2046においてブッダの智に言及するBASK95を引用し、ブッダはあらゆる障害を離れているから、所取能取の分別は存在しない、と論難する。TSP *ad* TS2047では、ブッダの智に他者の心との相似性があれば、煩惱障、所智障が存在することになるとシュバグプタによる知の決知論を批判している¹¹⁾。それでは、ブッダは、どのようにして他者の心を知り、衆生救済をし得るのか、ということに関してジュニャーナガルバは、先の部分に続くSDK39-41で習気を具えたあらゆる概念知の種子を根絶し、一切の徳 (guṇa) を具えた一切智者

は以前の誓願（本願力, *snon gyi smon lam gyi śugs, pūrvapranidhāna-āvedha* SDP 50b5）により（『摂大乘論』[長尾（1987）X.3D, p.330] などによると考えられる）瑜伽行派の三身論により、その論議を決着させている、これは、TSP *ad* TS2048-2049, 2029-2030における以前の誓願（本願力）によるブッダの衆生救済論に継承されていると見られる。他方、シャーキャブッディも、〈知の対象は内なるものと主張する論者〉という同じ名称を用い、その論者に対して、別の学説論者にとって迷乱の種子が無であるなら、自己認識も無となり外界の対象も無であるから、全ては兎の角と同様、無となり顛倒した顕現があり得なくなるのと同様、「対象にも知にも粗大な顕現はない、云々（PVIII211）」により青や黄色は内にも外にも存在せず、粗大な形象を迷乱とし全く無と見るから兎の角と区別し得ない、と論難している（PVTs D206a1-7, 森山 2008 pp.36-37, 24-25）。これは内（知）と外（外界）の形象に関する論難であり、唯識論者に対してではなく、外界を認める論者に対する論難である。例えばBASK35「青などの粗大な形象は迷乱である」、BASK40「結合している諸原子に粗大な単一性はない」に対しての論難と考えられる。したがって、〈知の対象は内なるものと主張する論者〉とはシュバグプタを指すと考えられる。なおカマラシーラも知に青などの粗大な形象を全くの無ではないと認めるシャーキャブッディと同様に有顕現な迷乱した知（眼病者の見る髪の毛、幻、夢等）を全くの無である無顕現な兎の角から区別する（後主張18.）

14.においては、事物（*vastu*）に関して「対立関係」は存在し、超感覚的なもの（*atīndriya*）や非事物（*avastu*）に関しては「対立関係」は確定し得ない（Cf. PVIII92）ことが表わされている。したがって、この後主張14.の主張者はダルマキールティであると考えられる。後主張14.1.～14.4.では前主張（A-1-5）「世俗の因果関係は、原因の能力が個々に確定していない故、全てのものから、全てのものが生起することになり成立しない」と中観派の世俗の因果関係に関し対立を指摘するダルマキールティによる詰問[森山（2022a）, HB（3-4）]を受け、虚偽である世俗の因果関係に関し、対立は存在しない。なぜなら、対立は事物（*vastu*）に関して成立するからであると、いわばダルマキールティの対立関係の理論を逆用してカマラシーラは弁明し、迷乱した諸の虚偽な形象も顕

現することを論じる。ここでは、ダルマキールティと後期中観派との二諦説に関する論議が展開されている。ダルマキールティの二諦説は、PVIII3を始めとし表される、すなわち勝義＝自相＝因果効力を有するもの＝事物＝直接知覚の対象、世俗＝共相＝無効力＝推理であるが、共相（推理）により獲得される自相も存在する（cf, PVIII56-58, 63）。それに対し後期中観派は、有効力な事物＝直接知覚の対象を世俗とし、かつ全くの無である兔の角などとは峻別する。

14-1. 真実として増益されたものプラマーナにより退けるが、世俗の因果関係は常識（*prasiddha*）と対立せず、拒斥されることもない。

14-2. 世俗の因果関係は、直接知覚により拒斥されない。プラマーナにより常識は否定されない。

14-3. 世俗の因果関係は、幻が生起するように、常識のままに確立される。

14-4. 世俗として対立の存在しないことを聖教により表わす。

15. 世俗の因果関係と知識論：常識としての虚偽な事物と一切の能力を離れた兔の角などとは互いに退け合う。真実な知の自性は真実な形象を有するものとしても、あるいは水晶の如く真実には形象をもたなくとも成立しない⇒勝義の因果関係は成立しない⇒世俗の因果関係の成立

16. の理解に資するために、ダルマキールティとカマラシーラとの真と偽なる直接知覚に関し、二諦特に世俗論における位置付けの相違を検討しておく。

ダルマキールティは直接知覚に非ざるものとして、四種の似現量を挙げている。四種の似現量とは有分別としては錯乱知、世俗有知、世俗とされる推理、無分別なものとしては眼病者の感官知である¹²⁾。すなわち

PVIII288 *trividhaṃ kalpanāññānam āśrayopaplavodbhavam / avikalpakam ekaṃ ca pratyakṣābhaṇaṃ caturvidham* // 似て非なる直接知覚は四種である。三種の分別（概念）知と拠り所（感官）の障害によって生起する無分別なもの一種である。

PVIII289 *anaksajatvasiddhyartham ukte dve bhrāntidarśanāt / siddhānumādivacanam sādhanāyaiva pūrvayoh* // 二つ（錯乱知と世俗有知と）は、迷乱している認識であるから、感官によって起こったものではないことを成立させるために述べられた。[分別知として] 成立している推理などを述べるのは、前の二（錯乱知と世俗有知と）が「感官による知でないことを」証明するために他ならない。

PVIII300 tasmāt tasyāvikalpe’pi prāmāṇyaṃ pratiṣidhyate / viśaṃvādāt tadarthaṃ ca pratyakṣābhaṃ dvidhoditam // したがって、それ（二重の月など）は無分別であっても、整合性がないからプラマーナであることは否定される。また、その（二重の月などは直接知覚でないことを証明する）目的から、[ディグナーガにより] 似て非なる直接知覚が〔有分別と無分別との〕二種述べられた。

四種の似現量のうち、錯乱知は以下のMĀ16.で、眼病者の知覚はMĀ14-3.18.で取り上げられている。ダルマキールティにあつては、それらは因果関係になく、したがって効力のないものであるが、一方、カマラシーラは、これらを虚偽ではあるが、顕現を有し、世俗的に有能力とすると考えられる。この点が、ここでの争点である。カマラシーラの直接知覚論は、MĀの別の箇所で表される通り、直接知覚に階梯を設け、常識に関し無迷乱であり、眼病者が見る髪の毛などの感官知に準えられる凡夫によって直接知覚される虚偽なものと一切の能力を欠く兎の角などを峻別し、世俗的な能力を認めている。上位なものとして人無我、法無我に関して無迷乱であるヨーギンの直接知覚との段階的な区別を設けている。他方、ダルマキールティにとっては、虚偽な眼病者の感官知と全くの無である兎の角などとは、共に勝義的事物ではなく無能力である故、それらの区別も判然としない面があると考えられる。

眼病者の知、航行している人の知と兎の角などとの峻別

16.対論者（ダルマキールティ）はプラマーナによって明瞭に顕現するからといっても、事物の自性をもつものではない。航行している人の知などのように。この航行している人の知はNB1-6でも、錯乱知として扱われている。ダルマキールティにとって兎の角などと退け合うものは勝義的な存在（事物）であつて、虚偽なものではないであろう。他方、カマラシーラは、プラマーナによって虚偽な自性をもつものである航行している人の知は兎の角などと相互に退け合うものであり、それはプラマーナによって極めて明瞭に顕現している事物の自性をもった幻や夢などと同等なものである。14-3.では、眼病者の見る髪の毛などは、〔無迷乱な〕直接知覚と対立し虚偽であり、別の箇所では凡夫の直接知覚と同等と見做されている。眼病者の見る髪の毛などは虚偽なものであるが、世俗として有能力であると認められている。カマラシーラは、ダルマキールティによ

る四種の似現量を虚偽ではあるが、それらをプラマーナにより否定されず、世俗の因果関係を構築する拠り所としている。したがって、カマラシーラにあっては世俗の因果関係を構築し得る有能力で虚偽なものを世俗として認め、一切の能力を欠く兎の角などとは区別され得る。この峻別の基準である世俗的に虚偽なものの有能力と兎の角などの無能力とは、MĀの他の箇所において次の通り論じられる¹³⁾。眼病者の見る髪の毛に相当する幻などは世俗として原因を有し生起するが、他方、兎の角などは世俗としても原因をもたず生起しない。

カマラシーラは眼病者の見る髪の毛などの有能力な事物を世俗とし、真実な自性をもつものではなく迷乱の対象とする。有能力＝事物を対論者（ダルマキールティ）は勝義とし、カマラシーラは世俗とする。この点で両者は対極的である。こういったカマラシーラの考え方は、直接知覚の対象は事物であるから、一切法無自性は直接知覚によって証明されないと詰問される際の弁明にも顕著に表れている。すなわち「諸の凡夫の直接知覚というものは、眼病者（*taimirika*）の直接知覚のように、色（*rūpa*）などの虚偽な対象を有するものである故、真実な事物の自性を対象とするものであることは不合理である。さもなければ、全ての人が真実を見ることになってしまおう。ブッダや菩薩という偉大な諸のヨーギンの知というものも事物（*vastu*）を対象とするとは証明されない。彼らによって、実なる事物の自性は何も見られないからである。」¹⁴⁾

以上の通りカマラシーラは凡夫の直接知覚とヨーギンのそれとをレベルによって区分し直接知覚に階梯を設けている¹⁵⁾。この点はダルマキールティと同様であるが、直前に挙げた通り事物の自性を承認するか、否かという点で異なる。ダルマキールティは世俗と勝義とに関して前者を無能力、後者を有能力な事物（*vastu*）として区別する。他方、カマラシーラは勝義無自性であるが、虚偽な眼病者の見る髪の毛など（有能力）を世俗とし、世俗としても無能力な兎の角などから区別する。

17.上の直接知覚論が、中観派の無自性を論じるための特異な直接知覚論でないことを表すためと考えられるが、カマラシーラはダルマキールティの因果効力（*arthakriyā*）を定義付ける言明に関して、それは専らの勝義を意味するものではないと解釈するのである。したがって、有能力であるからといって勝義

としての事物を意味するものではなく、中観派にとり虚偽であり世俗である事物も能力を有し、無能力な兎の角などとの区別を確定し得るのである。

Ⅱ 前主張（A-2）（A-1-6）に対する後主張の和訳 （MĀ P228a2-231b3, D206b2-209b4）

13. 【また、もし滅したものなどという選択肢が勝義的な生起に対する拒斥である「ジュニヤーナガルバによるダルマキールティ批判」なら云々（世俗的な生起に対しても、どうして拒斥しないのか）〔前主張（A-2）〕というその論述も不合理である。というのは、拒斥というのは何であるのか。】¹⁶⁾

13-1. 【〔反論〕勝義生起と世俗生起とに対する拒斥とは〕虚偽性であると樹立することである。

〔答論〕それは、我々が認めるに他ならないのである（すなわち、勝義生起は虚偽、世俗生起は虚偽である）。まさしくそれ故に、これ（虚偽性）は（D206b4）世俗であるといわれるのであるが、論理によってよく知られたこと（*prasiddha*）に他ならないなら、まさしく〔虚偽性は〕勝義的なものであるが、世俗ではないのである。】¹⁷⁾

13-2. 【〔反論〕拒斥とは常識を排除することである。

〔答論〕それも不合理である。プラマーナによって拒斥され、虚偽な自性を有する幻なども世間において通念でないものではない（幻などは虚偽な自性をもつが、通念である）。そういうことであれば、誤って（‘*khṛul pa, mithyā, bhrānta*）事物として存在しているに他ならない（勝義生起）とそのようにある知が、幻などの自性をもつものとして世間における常識であると述べることも不合理である（勝義生起は常識ではない）。単一なものに関して多様な形象は対立する故に、知に関してそのような〔虚偽な〕幻などの自性はあり得ないから（D206b6）であり、世間の人々においても、それら（幻など）が知の自性であるということ（世俗生起）は通念ではないからである。幻などが知の自性であると認めたとしても、かえって、その知自体と区別されず、〔知が〕その（幻の）ように虚偽な形象を把握して顕現するから、それ（虚偽な形象）と類似し

てそれ（知）も虚偽に他ならないのである。（D206b7）そうでなければ（形象は虚偽であるが知は真実なら）、真実と真実でない自性をもつものとの必然関係は何であろうか。それ故に、これ（虚偽な形象と必然関係にない知）に（P228a8）迷乱は存在しない。[そういった知は通念ではない]¹⁸⁾

13-3. [反論] 拒斥は、対立（viruddha, virodha）[を意味するの] である。

[答論] それも不合理である。もし、その場合、自体と対立がないなら、それ（対立）が、どうしてプラマーナによって「証明」されようか。

[反論] もし、自身（D207a1）と対立があるなら、それ（対立）もプラマーナによって証明される。

[答論] [プラマーナによる] 証明に依存して [対立は] 何も認められないであろう。

[反論] 諸の対立は「事物ではないから」顕現するものとして存在しない。

[答論] このことは、答え終わっている。

【また、知の対象は内なるものと主張する者達（śes bya nañ gi yin par smra ba）

¹⁹⁾ [知による対象の決知（pariccheda）²⁰⁾ を主張するシュバグプタ]²¹⁾ の考えで、無二なる知に海、山、大地、河などの [内（知）と外（原子）との粗大な] 二なる形象は、その（無二なる知）の部分である [知には対象との類似性（sārūpya）がある、といわれるなら、どうして、単一なもの（勝義生起である無二なる知）に二なる対立したもの（内〈知〉にも外〈原子〉としても青や黄色などの粗大な形象）の顕現が付き従おうか。]²²⁾ [したがって、形象は全くの無である。]

【知の対象は内なるものと主張する者達²³⁾ によっても、（D207a3）必ず知は迷乱していると、幾分なりとも認められる必要がある。そうでなければ（知が無迷乱なら）、全ての人々が真理を見るにほかならないであろう（P228b4）し、諸の論者と論争にもならないであろう。】それ故に、[全ての人々に迷乱は存在しないから] 死兆²⁴⁾、青眼、黄眼などによって眼が（D207a4）損なわれている者達に、身体などが [存在する存在しないという] 二つの対立などの性質をもつものとして、どうして顕現しようか。【知の自体が [無迷乱であって] 真実を自性とする場合、何故、この [対立した] 二なるものが、それ（真実な知の自体）に顕現しようか。それらの虚偽な形象は [真実な知の自体と] 何らの必然関係もない。真実（知の自体）と真実でないもの（虚偽な形象）とは対立

(D207a5) するからであり、対立も汝の学説（無形象知識論）によっては、顕現しないからである。】²⁵⁾ [したがって、形象は対立するものがない故、その（無二）知は拒斥されなくなる] それ故に、全ての人々が真理を直接知覚として見るに他ならないであろう故に解脱を求めている人々が真理の修習として努力することは無意味となるであろう。

14. [前主張（A-1-5.）に関するダルマキールティによる対立関係の理論：事物に関して対立は存在し、虚偽なものに對立はない]

【迷乱した知（D207a6）が多様な形象をもつものとして顕現する場合、対立として顕現するけれども、[迷乱知は事物ではないから多様な形象は] 対立として確定するのではない。その（対立の）対象は[勝義的な] 事物（*dños po, vastu*）だからである（Cf.NB3.72）。事物の力によって導かれた（*dños po'i stobs kyis shugs pa, vastubalapravṛtta* Cf. NBT *ad* NB3-46, p.56, 20）²⁶⁾ [正しい] 推理によって事物（自相をもつもの）に他ならない（P228b8）と承認されたものだけに、対立が言われるのであるが、虚偽であると認められるものに関して[対立があるの] では（D207a7）ない。そうでなければ（勝義的事物でなくとも対立があるなら）、その推理は事物の力によって導かれたもの（正しい推理）としてないであろう。したがって、[虚偽なものに對立はないから] 迷乱を（P229a1）具えた知には諸の虚偽な形象も顕現するであろう。[しかし] その場合、[迷乱を具えた知と諸の虚偽な形象とが] 同一であることと別であることなどの対立を述べることもない。】²⁷⁾ (D207b1)

14-1. [前主張（A-1-5）世俗の因果関係は対立が存在する故、成立しない]

[答論：ダルマキールティによる前主張（A-1-5）への批判] 【もし、そうであれば（虚偽であるものに對立がないなら）、[虚偽な] 世俗の因果関係に関しても、何故、[汝ダルマキールティは（因の能力が個々に確定しないことと、全てのものから全てのものが生起することとの）] 対立を述べるのであるか²⁸⁾。その虚偽なもの（世俗の因果関係）に関しても、事物の力によって導かれた推理の対象[自相を有する勝義的な事物]ではあり得ない故、このこと（世俗の因果関係）に関しても、対立を述べてはならない。】²⁹⁾ それ（世俗の因果関係）は虚偽であっても（P229a3）、必ず我々（中観派）（D207b2）の主張（世俗の因

果関係)だけが成立するが、汝(ダルマキールティ)にとって「世俗の因果関係は成立し」ない。というのは、それ(世俗の因果関係)に関して対立(因の能力が個々に確定していない故、全てのものから全てのものが生起すること、すなわち世俗の因果関係が成立しないこと)を述べる汝(ダルマキールティ)によって、それ(世俗の因果関係)は虚偽に他ならないと打ち立てられようが、「虚偽なもの」顕現は否定されない。虚偽なもの(世俗の因果関係)も常識(prasiddha)(P229a4)と対立しないからである。それ(世俗の因果関係)が虚偽に他ならないことが成立するとしても、我々(中観派)の主張(世俗の因果関係)こそが(D207b3)定説の確立となろう。というのは、我々(中観派)も、諸の原因と結果とは、時間、空間、因、縁(P229a5)の特殊性に依存していても、プラマーナによって拒斥され虚偽に他ならないから、世俗に他ならないと確立する。その場合、汝(ダルマキールティ)も同様に、「プラマーナによって拒斥されるから世俗の因果関係に関して」対立(因の能力が個々に確定していない故、全てのものから全てのものが生起するという理由で世俗の因果関係の不成立)を述べること(D207b4)によって、他の者達(中観派)が事物として把握するもの(世俗の因果関係)を退ける故に、何らのものも認められない。かえって「虚偽なもの(世俗の因果関係)は」過失ではないことを「我々、中観派が」述べることによって、汝(ダルマキールティ)にだけ「世俗の因果関係を否定することに」拒斥があろう。我々(中観派)は、このこと(世俗の因果関係)に関してプラマーナを用いないこともない。そうでなければ(プラマーナを用いなければ)、これ(世俗の因果関係)が、どうして(P229a7)世俗に他ならないこととして証明(D207b5)されようか(プラマーナによって世俗に他ならないと証明する)、というのは、我々は常識通りに過ぎない「世俗の」因果関係に関して、それらの真実として承認されている顛倒して増益されたものを退けるために、このこと(顛倒して増益されたものの排除)だけに関して、プラマーナと結びつけるが、他のこと(常識通りに過ぎない世俗の因果関係)に関して「プラマーナと結びつけるのでは」ない「吟味しない限り素晴らしい」。「したがって、常識通りに過ぎない世俗の因果関係に對立はなく拒斥されもしない」

14-2. [前主張 (A-1-5) に対する答論：常識通りの因果関係はプラマーナ、直接知覚によって拒斥されない] それ（顛倒して増益されたもの）にプラマーナが結びついて、[常識通りに過ぎないの世俗の因果関係は] 直接知覚によって (D207b6) 拒斥されない³⁰⁾。プラマーナによって事物の真実が有りのままに存在することを証明するに他ならないが、常識 (P229b1) を否定するのではない。そうでなければ (プラマーナが常識を否定するなら)、それは、プラマーナとしてあるのではなかろう。【勝義的なものとして構想された諸事物の自性をプラマーナによって拒斥する場合、それ（勝義的なものであると構想された諸事物の自性）が (D207b7) 直接知覚として成立することもないなら、それ（直接知覚）が、それ（勝義的なものとして構想された諸事物の自性）を拒斥するなら、どうして [勝義的なものとして構想された諸事物の自性とは異なる常識通りの因果関係が] 直接知覚によって拒斥されようか。】³¹⁾ [常識通りのものは、直接知覚によって拒斥されない、直接知覚と対立しない]

14-3.、[前主張 (A-1-5) に対して、世俗の因果関係はプラマーナによって拒斥されない→虚偽なものに對立は起こらない→常識通りの虚偽な世俗の因果関係は成立する]

直接知覚の特徴が、無迷乱 (ma nor ba, abhrānta) であるなら、無迷乱なものが、プラマーナによって拒斥される対象としてあることも不合理である。[無迷乱なものをプラマーナにより拒斥するなら] 過大適用の過失となるからである。したがって (P229b3)、この（無迷乱なものが、プラマーナによって拒斥される対象としてあることも不合理であるという）主張に関して (D208a1)、直接知覚による拒斥も存在しないのである。そうでなければ（迷乱したものがプラマーナにより拒斥されず、直接知覚によっても拒斥されないなら）、明瞭に顕現する外界の対象も、[勝義としての] 直接知覚として成立する故に「[勝義としての] 直接知覚と対立するから、それ（外界の対象）が一多の自性を離れていることを根拠にして無自性である」と証明されないであろう。眼病者 (D208a2) などにおける「真実として」存在しない髪の毛と蚊などの顕現も³²⁾、[直接知覚ということになり、勝義としての] 直接知覚と対立するから虚偽なものであると誰によっても認め (P229b5) られないであろう [眼病者の見る髪の毛など

は迷乱した知であり、直接知覚と対立し虚偽なるものに他ならない]。したがって、自己と相応しい始まりなき因と縁とから続いてもたらされたこの全ての生起が (D208a3) 時間と空間と原因との特殊性に依存しているとしても、幻が生起するように、[プラマーナにより吟味すれば、拒斥されるけれども、吟味しない限り素晴らしく] まさしく世俗として確立される。常識のままに確定されるもの (世俗の因果関係)³³⁾ が、もし同時あるいは異時に確定されても、そうであっても対立は存在しない。その場合、刹那的存在でない (D208a4) こと (常住) などの過失が起こることもないであろう。虚偽なものに対立は起こらないからである。【幻と夢のような諸存在に関して、実際には刹那的存在性と非刹那的存在性などの「対立した」性質は妥当しないから。】³⁴⁾

14-4. [世俗の因果関係に対立のないことの聖教]

以下の通り (D208a5) 『聖般若経』に

もし、色は常である、あるいは無常であるに行ずるなら、般若波羅蜜を行じていないのである。[反論] それは、何故であるか。[答論] その色 (P230a1) 自体がそのように (常あるいは無常として) 存在しないなら、それ (色) は、常であるか、あるいは無常であるか、ということにどうしてだろうか。

と説かれる。同様に (D208a6)、一切相智に至まで詳しく説かれるのである³⁵⁾。

また、ある別の [論書] に [次の通り説かれる]

「諸の有為は刹那的存在であると説かれていることは、放逸の有為から真に退いて、次第に無我の真理に対する把握のためである。」 (D208a7) まさしく、それ故に [『六十頌如理論』 21,22頌に] 「そのように、何も生起するものはなく、この場合、何も滅することもない。生と滅との道は、意図するところがあって表されたのである。生起を知ることによって、滅を知り、滅を知ることにより無常を知る (P230a4) [ことによって]。無常に悟入する知によって、最高の真理に (D208b1) 悟入する。」³⁶⁾ と説かれる。

15. [世俗の因果関係と知識論]³⁷⁾

[反論] 【幻などのように芽などに関して種子などの能力を承認するなら、そのとき、事物を承認するに他ならないであろう³⁸⁾。 (P230a5) というのは、[中観派によって] 世俗といわれるその種子などは、必ず兔の角などのあらゆる言明

(D208b2) を離れた特徴をもつものから退けられたものであると言われなくてはならない。さもないければ（世俗と兎の角などが一致したものであるなら）、汝（中観派）によって、どうして世間と聖教などとの対立が断じられようか。我々（仏教論理学派）は、兎の角などの一切の能力を離れた特徴をもったものから退けられたものこそを事物（vastu）〔勝義〕というのである（P230a7）。もし、汝（中観派）が、それ（有能力な事物）に関しても、世俗として存在するものであると名前を設けるなら、任意に設けているのである。諸事物は世俗と勝義という二つの言葉として述べるけれども、結果を設ける能力（don byed nus pa, arthakriyāsāmarthya）が異なって起こること（D208b4）はないのである。

〔答論〕それも不合理である。というのは、夢の中などにおいて、多様な効果的作用（don bya ba, arthakriyā）をなすものとして顕現し相互に相違することに従って時間と空間との状況が異なるように実際に顕現する虚偽な事物である象や馬や火や大地や牛などは、兎の角などのあらゆる言明を離れた特徴をもつものから退けられたものであるか、あるいはそうでないのか、そのうち、もし退けられるものであるなら、それら（夢の中の顕現である虚偽なもの）も、事物に他ならないものとなって（D208b6）しまうであろう。もし、退けられないものであるなら、その場合、汝にとって常識と対立することが、どうして断ぜられようか。

〔反論〕それら（夢の中に顕現するもの）が、顕現するままに留まっている自性をもつものではないけれども、かえって、それら（夢の中に顕現するもの）が、知（P230b4）の自性として縁起したものであるから、事物として存在するに他ならないのである。

〔答論〕それも不合理である。もし、それらが、知の自性に他ならないなら、その場合、もし、形態などの特殊性を伴って（rjes su soñ ba, anugata）存在していないもの（yod pa ma yin pa, avidyamāna）が、全く対立した自性のもの（形態を具えたもの）として顕現しようか。一方が他方の自性をもって顕現（D209a1）することは不合理である。同一であることと別であることとは対立するから、と述べ終わっている。というのは、知の自性は清浄な水晶のように、無部分で空間に留まらず、青などの多様な自性をもって顕現しないと主張するなら、夢

の中などで、馬や象などの諸存在は、その（無部分で単一な知の）自性として正しく生起しない（それらは部分をもつからである）。それ（知の自性）と対立する〔多様な〕形象を具えているからである。さもなければ（多様性がなければ）、そのように、顕現するものとしてないであろう。それ故に、我々（中観派）は知の自性を超えて（多様で）誤った（P230b8）形象として顕現するものは虚偽である故、世間的なものとして認められ遍計所執性としても述べられるものこそが、事物の特徴をもつものとして迷乱の対象であると述べるのであるが、〔単一〕知の自性とは〔述べ〕ないのである。それ（多様な形象として顕現するもの）も、それ（迷乱の対象）と異ならない自体をもつものとして顕現するから、真実の自性（bden pa'i no bo）をもつものとして成立するのではない（D209a4）。】

16. [明瞭な顕現を有する虚偽なものは兎の角などとは反対のものである]

[反論] それらの事物の自体として周知されているものも、プラマーナによって、ありのままに明瞭であるから〔といて〕（P231a2）、実際に事物（vastu）の自性として確定されて存在しているのではない（直接知覚に似て非なる似現量である）。例えば、航行³⁹⁾（g·yor mo）している人にとっての人性のように⁴⁰⁾。したがって、実際の事物の本体⁴¹⁾としてあるのではない虚偽である（D209a5）ものは、実際に（P231a3）あらゆる表現（ñe bar brjod pa）を離れている兎の角などから退けられたものと退けられないものなどという考えは全く起こらない⁴²⁾ [虚偽なものに對立はないからである]。

[答論] もし、そうであるなら、述べられたままの世俗の自性をもつもの、すなわち上述のとおり（迷乱の対象であるから）プラマーナによって虚偽なものとしてまさしく（D209a6）成立している自性をもつもの（航行している人の知など）に関しても、同様にそのように〔兎の角などから退けられたものと退けられないものなどという考えは全く起こらないと〕考えてはならない〔虚偽な航行している人の知は兎の角などから退けられたものである〕。プラマーナによって極めて明瞭に顕現しているそう（P231a5）いった事物の自性をもった幻や夢などと区別されない（虚偽な）もの（航行している人の知など）に関しても、〔事物の自性をもつから〕勝義と呼ぶと名称を設けるなら、喜びに絡め

られて宴も（D209a7）催すことになるのである。かえって、名称を設けることだけによっては諸事物は別の自性としての質量因をもたない故、捨て去れといわれるのと等しい。

17. [以下、アーチャールヤダルマキールティのarthakriyāの定義に関して、凡夫を真理に導くためであって専らの勝義ではない]⁴³⁾

【諸の先生によって、勝義の仕方によっては極めて深遠な大海に入り得ない人々における常と（P231a7）断などとしての正しくない考えの汚れを洗い流すために凡夫を摂する目的で功德と智慧の資糧に相応しい勝義の特徴をもったものを、常識のままに結果を設けるもの（arthakriyākārin）は、この場合（atra）、勝義として存在するものである（Cf. PVIII3ab）という（D209b2）このことが説かれるが、専らの（ekānta）勝義が正しく述べられるためではないと理解されなくてはならない。それ（結果を設けること）は、勝義として無であるから、以前に述べた通り（因果関係は世俗）である。まさしくそれ故に、『プラマーナヴァールティカ』に、「それは、その通りであると」（PV III 4cd）説かれる。】

『聖なる（D209b3）勝鬘經』にも、「無常であるものは欺く虚偽な（P231b2）ものである。欺く虚偽なものは真実ではない」⁴⁴⁾と説かれる。アーガマにも「比丘達よ、これだけが真実である。涅槃は欺かないものである。比丘達よ、あらゆる有為は欺く虚偽なものである」と説かれる。

結論

1. カマラシーラは、凡夫の直接知覚は眼病者の見る髪の毛に準えられ、幻や夢の認識とも同等視する。また航行している人の知も虚偽であり、誤った知である点で、それらは勝義としての直接知覚ではないが、世俗として有能力と見、一切の能力を欠く兎の角などから峻別する。このことによりダルマキールティの有能力＝事物＝勝義を論難している。他方、ダルマキールティにとって勝義でないものとは非事物＝無能力であるから、全くの無である兎の角などとの区別が判然としない面がある。
2. 対立関係は事物（vastu）に関してであり、虚偽なものに関してではないから、世俗の因果関係には対立は存在せず、したがって拒斥されない。これは、ダルマキールティの対立の理論を逆用して、中観派の世俗の因果関係は否定されないことを論じるものである。
3. 〈知の対象は内なるものであると主張する論者〉は、知の対象を決知する作用（pariccheda）を主張する。その論者とは、青などの粗大な形象は迷乱故、内にも外にも存在しないと主張するシュバグブタであると考えられる。知の決知に関して、一切智者が他者の心を知る際、他者の煩惱障、所知障も備えることになる、という問題に対して、ジュニャーナガルバを始めとする後期中観派は一切智者、ブッダは以前の誓願力（本願力, pūrvapraṇidhāna-āvedha）により衆生救済を行うと論じる。これは、瑜伽行派（無着の『摂大乘論』など）の三身論によっていると考えられる。

略号

AKBh: Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya* ed. by Pradhan (1967)

BASK : Śubhagupta, *Bāhyārthasiddhikārikā*

HB: Dharmakīrti, *Hetubindu*, ed. by E. Seinkellner, Teil I Tibetischer Text und reconstruier Sanskrit-Text, Wien 1967

MĀ: Kamalaśīla, *Madhyamakāloka*, P. No. 5287. D. No. 3887

NB: Dharmakīrti, *Nyāyabindu*

NBT: Dharmottara, *Nyāyabinduṭṭikā*

PV: Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika*

PvP: *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* II・III, ed. by Takayasu Kimura (1986)

PVTŚ: Śākyabuddhi, *Pramāṇavārttikaṭīkā* D.No.4220

SDK,SDV: Jñānagarbha, *Satyadvayavibhaṅga-kārikā*, D.No.3881,-vṛtti, D.No.3882

SDP: Śāntarakṣita, *SD-pañjika*, D.No.3883

TS,TSP: Śāntarakṣita, *Tattvasaṃgraha*, Kamalaśīla, TS- *pañjika*

VN: Dharmakīrti, *Vādanyāyah*, ed.by M.T.MUCH, WIEN, 1991

Vś: Vasubandhu, *Viṃśatikā vijñaptimātratāsiddhi*

参照論文

Katsumi Mimaki (1982), BLO GSAL GRUB MTHA', Zinbun Kagaku Kenkyusyo

Sastri N.A. (1967) BAHYARTHA SIDDHI KARIKA, Bulletin of Tibetology Vol.IV No.2

戸崎宏正 (1979) 『仏教認識論の研究』上巻、大東出版社

長尾邪人 (1987) 撰大乘論 和訳と注解 下、講談社

松本史朗 (1980) 佛教論理学派の二諦説 (上)、南都佛教第45号

(1981a) 同、(中)、同誌第46号

(1981b) 同、(下)、同誌第47号

(1984) Jñānagarbhaの「世俗不生論」批判について

神子上恵生 (1983) シュバグプタの極微説の擁護—知識の認識対象の問題—、龍谷大学佛教文化研究所紀要第22集

(1996) 唯識学派による外界対象の考察 (2) —TattvasaṃgrahaとTattvasaṃgrahapañjikaの第23章 外界対象の考察—、インド学チベット学研究第1号

森山清徹 (1989) 後期中観派とダルマキールティ—縁起を巡る論争: pratītyasamutpādahetu—、佛教大学人文学論集第23号

(1990a) 後期中観派とダルマキールティ (2) —「空」を巡る論争: LakṣaṇāśūnyatāとSvabhāvanupalabdhi—、佛教大学研究紀要通巻74号

(1990b) 後期中観派とダルマキールティ—無自性論証と推理 (anumāna) —、『人文学論集』第24号

(1991) Madhyamakālokaの直接知覚論と二諦説、佛教論叢35

(1992) *Madhyamakāloka*に引用される『般若経』—二諦説と無自性論証の典拠—、真野龍海博士頌寿記念論文 般若波羅蜜多思想論集

(2006) カマラシーラの因果論及びブラマナーナ論の吟味とダルマキールティ—*Madhyamakāloka* 和訳研究—、佛教大学『文学部論集』第90号

(2008) 後期中観思想 (離一多性論) の形成と仏教論理学派—デーヴェンドラブッディ、シャーキャブッディの *Pramāṇavārttika* III (kk.200-224) 注の和訳研究—、佛教文化研究第52号

(2017) 後期中観派によるダルマキールティの刹那滅論の活用と批判—後期中観思想の形成 (1) —、佛教大学『仏教学部論集』第101号

(2021) 形象虚偽論者トリラトナダーサ、シュバグプタ、形象真实論者シャーキャブッディと後期中観派—後期中観思想の形成 (6) —、『佛教大学仏教学会紀要』第26号

(2022a) カマラシーラによるダルマキールティの刹那滅論に基づく因果論への批判—有なる果と無なる果との生起論の吟味、後期中観思想の形成 (7) —、佛教大学『仏教学部論集』第106号

(2022b) 同、後期中観思想の形成 (8)、佛教大学『仏教学会紀要』第27号

註

- 1) 森山 (2022a)
- 2) 森山 (2022a) [3-4] HB16b3-6,p.20,11-12により「原因の能力が個々に確定していること (kāraṇasaktipratīniyama)」から因果関係の確定があると主張する (A-1-4) のは、ダルマキールティである。したがって、そうでない場合、因果関係の確定がないと論難するここでの前主張者はダルマキールティであると考えられる。cf.本稿 注28)
- 3) 後主張14.1.では、このことは対論者による対立関係の指摘を意味する。
- 4) 松本 (1984) p. (23) [41] と p.21 [38] とからシャーキャブッディの主張であることが同定されている。
- 5) Cf. PVIII88 siddhaḥ kena'saḥasthānād iti cet tat kuto matam / dr̥śyasya darśanābhāvād iti cet sā'pramāṇatā // [対立関係は] 何によって成立するのか。一緒に存在しないからであると言うなら、それ (一緒に存在しないこと、対立関係) は、何によると考えられるのか。知覚されるべきものが知覚されないからであるというなら、それが、量られないこと (無知覚) である。Cf.戸崎 (1979) pp.162-163
- 6) Cf. PVIII92 uktyādeḥ sarvavitpretyabhāvadipratīṣedhavad / atīndriyānām arthānām virodhasyāprasiddhitāḥ // [対立関係が疑わしい場合とは] 話すことなどから、一切智者や死後に存在するものなどを否定するような場合である。諸の感官によって把握できないものには対立関係が成立しないからである。Cf.戸崎 (1979) pp.166-167
- 7) 森山 (2006) 註 (52)
- 8) 森山 (1991) p.2
- 9) 森山 (1990) p.55, Cf.Vś k.I
- 10) ジュニャーナガルバに関しては森山 (2021) pp.51-53, シャーキャブッディに関しては、森山 (2008) pp.37-38, 両者とも「知にとって対象は内なるものと主張する論者」の見解を批判している。
- 11) Cf.TSPpp.699,20-700,8 ad TS2047
yadi sarvātmanā sārūpyam, tadā bhagavato'pi jñānam rakṭam syāt / evaṃ sati kleśāvaraṇam aprahīṇam syād ----- arthaikadeśena sārūpyam, tathāpi dvayākārasyāprahīṇatvāj jñeyāvaraṇasadbhāvaḥ prāpnoti grāhyākāraḥkalāṅkitatvāt / tathā hy ekasya dvairūpyam bhāvīkam iti tad avāṣyaṃ bhrāntam vyavasthāpanīyam / tataś ca bhrāntibijasyādausthulyasyāprahāṇād aprahīṇāvaraṇa eva bhagavān syāt // 2047 // [世尊の知と他者の心とに] 全体として相似性があるなら、その場合、世尊の知も [貪りによって] 染まってしまうであろう。そうであれば、煩惱障が断ぜられないであろう。----- もし [世尊の知が他者の貪りと] 一部分として相似性があるなら、そうだとすると、[世尊の知には] 二なる形象 (所取能取) が断ぜられていないから、所知障が存在することになる。所取の形象の汚れがあるからである。というのは、単一なもの (知) に実在としての二なるもの (dvairūpya) は不合理であるから、それ (他者の心を知るブッダの知) は、必ず迷乱したものであることが確定されなくてはならない。したがって、また [世尊の知には] 迷乱の種子という習気が除かれていないから、世尊は、まさしく障害を断じていない者となる。
- 12) 戸崎 (1979) pp.382-393
- 13) 森山 (1990) p.57

- 14) 森山 (1990) p.55, MĀ P183a1-186b2, D168a1-171a2
- 15) 森山 (1991)
- 16) 【 】部、松本 (1984) [42] に訳出される。
- 17) 【 】部、松本 (1984) [43] に訳出される。
- 18) 【 】部、松本 (1984) [44] に訳出される。
- 19) Cf. 森山 (2008) pp.37-38, PVIII211
- 20) シュバグダプタのBASK89 (TSP pp.684,12-685,15 *ad* TS2008-2009に引用される) には「知は対象を決知作用する」と述べられる。森山 (2021b) pp.54-55
- 21) Cf.SDV14a5-b1 *ad* SDK38, 森山 (2021b) pp.51-53
- 22) 【 】部、松本 (1984) [45] に訳出される。
- 23) P. śes bya nañ gi ma (D. la) yin par smra ba, D版によって読む。
- 24) Cf. 死の兆候に関して PVIII344 iṣṭāniṣṭāvabhāsinyah kalpanā nākṣadhir yadi / ariṣṭadāv asandhānam dṛṣṭam tatpāpi cetasām // もし望ましい、望ましくないという顕現をもつものは概念 (分別) 知であり、感官知ではないなら、その死の兆候などに関しても、諸の感官には「外界の対象との」結びつきのないことが知られる。
- 25) 13-3.冒頭の【 】部と共に松本 (1984) [45] に訳出される。
- 26) 〈事物の力によって導かれた推理〉とは、学説などに基づかない。論者双方に承認された立証因により自相をもつものに到達させる正しい推理を指すと考えられる。なおそのサンスクリットはK.MIMAKI (1982) p.178 fn. (482) 参照。Cf. 戸崎 (1979) pp.128-132 自相には、直接知覚される自相と感官により把握できない状態にある自相とがある。後者は共相によって獲得される自相である、すなわち推理である。〈事物の力によって導かれる推理の対象〉とは、共相によって獲得される自相を意味していると考えられる。
PVIII63 na pratyakṣaparokṣābhyām meyasanyasya sambhavaḥ / tasmāt prameyadvitvena pramāṇadvitvam iṣyate // 認識対象 (自相) には、直接知覚できるものと知覚できないものの二があるから、それ以外のものは存在し得ない。したがって、認識対象の二つあることによってプラマーナに二種 (直接知覚と推理と) が認められる。
- 27) 【 】部と共に松本 (1984) [46] に訳出され、唯識派による反論とされる。筆者は本稿 I. 後主張の解説と梗概で表わした通り、14-1.~14-4.での世俗の因果関係に関する「対立関係」の有無の論議に先立ちダルマキールティによる「対立関係」は事物 (vastu) に関してであることを述べるものである故、ダルマキールティの主張であると考ええる。Cf. PVIII92-94, 戸崎 (1979) pp.166-169
- 28) 前主張 (A-1-5) 「世俗の因果関係は因の能力が個々に確定していないから、全てのものから全てのものが生起することになる」この前主張は「因の能力が個々に確定しているから、全てのものから全てのものは生起しない」というダルマキールティの主張から来していると考えられる。Cf. 森山 (2022a) [3-4] HB, 本稿 注2)
- 29) 【 】部と共に松本 (1984) [47] に訳出される。
- 30) ダルマキールティは世俗有知 (saṃvrtisajjñāna) などは有分別似現量とする。Cf. PVIII288-289 戸崎 (1979) pp.382-385、カマラシーラのいう常識通りに過ぎない因果関係とは、ディグナーガとダルマキールティとが世俗有知と呼ぶものに当たると考えられる。ダルマキールティは、それを直接知覚と似て非なるものとするが、カマラシーラは凡夫の直接知覚として認めていると思われる。
- 31) 【 】部、松本 (1984) [48] に訳出される。
- 32) 眼病者などの見る髪の色などの顕現に関しては、続く18.でも言及される。森山 (2022a) に訳出、なお、それは凡夫の直接知覚に対応するものとされる。Cf. 森山 (1990) p.55

33) Cf.14-1, D207b5

34) 【 】部、松本(1984) [50] に訳出される。

35) PvP ed.T.Kimura II~IIIpp.171,1-172,14 saced rūpaṃ na nityaṃ nānityaṃ iti carati carati prajñāpāramitāyāṃ----tat kasya hetoh? na tad rūpaṃ tathā samvidyate yasya nityaṃ va anityaṃ va ---evaṃ yāvat sarvajñatāyā aparipūrṇatā paripūrṇatā vā yā na sā sarvajñatā evaṃ api na carati carati prajñāpāramitāyāṃ.大正.8.No.223『魔訶般若波羅蜜經』無作品p.308b21-c4, 森山(1992) p.139 注(31)

36) Yuktiśaṣṭikā-kārikā21,22 D.No.3825, 21a5-6 de ltar ci yaṃ skye ba med // ci yaṃ 'gag par mi 'gtur ro // skye ba daṃ ni 'jig pa'i las // dgos pa'i don du bstan pa'o // skes śes pas 'jig pa śes // 'jig pa śes pas mi rtag śes // mi rtag nīd la 'jig śes pas // dam pa'i chos kyaṃ rtag par gyur //

37) 松本(1980) [14] - [17] に訳出される。

38) Cf.NB1-15 arthakriyāsāmarthyalakṣaṇatvād vastunaḥ // 事物には結果を設ける特徴があるから。

39) NB1-6 tayā rahitaṃ timirāśubhramaṇaṇauyānasamkṣobhādyanāhitavibhramam jñānaṃ pratyakṣam 直接知覚は、それ(概念知)を離れ眼病、速い回転、航行、混乱などの錯乱が引き起こされていない知である。

40) この「反論」でいわれているプラマナーによってありのままに明瞭であるというのは、直接知覚として明瞭に顕現するが真実ではないもの、航行している人の感官知のような場合をいっていると理解され、それはダルマキールティによりいわれる直接知覚に似て非なるもの、すなわち無分別似現量を意味していると考えられる。したがって、その顕現は真実なものではないから、兎の角などと反対であるとも、ないとも確定できないことをいっていると考えられよう。なお、無分別似現量に関してはCf.PVIII293-300, 戸崎(1979) pp.387-393

41) D bagであるが、P bdagによって読む。

42) 対論者にとって、虚偽なものとはあらゆる表現を離れてる兎の角などとは、同一な性質のものとも、別な性質のものとも確定できない。他方、カマラシーラは、以下の「答論」で、虚偽なものとは兎の角などを峻別する。その理由は以下の通りに考えられる。

世俗として原因を有する幻などは生起するが、世俗としても原因をもたない兎の角などは世俗としても、生起しないからである。森山(1990) pp.57-58

43) そのPVIII3ab,4dに関しては、松本(1980) p.10、【 】内は、同[20]に訳出される。

44) Śrīmālādevīsīmaṇādasūtra P. Vol.24,No.760. P279a3-4 gaṇ mi rtag pa de ni brtzuṇ paslu pa'i chos can lags so // bcom ltan 'das gaṇ rdzun pa slu pa'i chos can de ni / mi bden pa dag mi rtag pa lags te /同経はP226b, D205bにも引用される。

* *

なお森山(2022a) MĀ後主張7-10.において『勝義空經』を根拠とする世親による「本無今有説」(生起していないことから生起することと生起して滅すること)に対して、一つのものに関して無と有との二は継時的にも対立すると論難し「自性が別のものに变化することは決してあり得ない」(『中論』15-8)により決着させることは、同じくカマラシーラの『聖入無分別陀羅尼廣采』(Āryāvikalpapraveśadhārāṇī-ṭikā, P.No.5501, 166b3-5)にも見出される。MĀにおける他の箇所での言及も含め、この場合の「本無今有説」は世親による有自性論に立った刹那滅論に基づく縁起論であろうから、縁起無自性を論じるカマラシーラにより広く取り上げられ論難されていることになる。Cf.『聖稻苧經廣釋』(Āryaśālistambakaṭikā, P.No.5502, 188b7-8)