

認識対象について (donとyul)

—チベット論理学における対象についての理解—

西川 高史

倉敷芸術科学大学産業科学技術学部

(2010年10月1日 受理)

チベットの論理学上、「対象」という意味に対応するチベット語に「don」と「yul」があり、これらはそれぞれサンスクリットの「artha」と「viśaya」の訳語として用いられている。一般的に、yulは意識にあらわれる知としての対象をさす。これは意識にあらわれているからといっても、必ずしも実在しているとは限らない。これに対し、donは意識に関係なく実際に外界実在している対象である。しかし意識に関係ないといっても、実在していれば必ず意識に現れるはずである。

筆者はかつて、チベット論理学の認識対象について論じたことがあるが⁽¹⁾、十分に理解できたとは言いがたい。そこでこのテーマについてさらに考察してみたい。

チベットの論理学者サキヤ・バンディタ・クンガーゲンツェン (Sa skya pandita Kundga'rgyal mtshan, 1182-1251、以下サバン) の著『正しい認識手段についての論理の宝庫』(Tshad ma rigs pa'i gter、以下『リクテル』) は、全11章から成るが、その第1章が「認識対象 shes bya'i yul の考察」である。『リクテル』の注釈書は、自注を含めいくつか存在するが⁽²⁾、それらも参照しながら第1章を中心にすすめていきたい。

まず「対象 yul」とは、サバンが定義するまでもなく、「意識によって認識されるもの blos rig bya」である⁽³⁾。この意識がとらえる対象も、経量部の外界の存在を認める立場では、外界の対象 don を因として意識に現前したものであるのか、あるいは外界の存在に関係なく、現に意識に直接的に現れているものであるのかの、2種の対象が考えられる。この2種の対象 yul についての理解の違いにおける論争が、第1章のテーマとなっている。サバンは前者の経量部説の立場で後者の対象の概念を批判する。サバン自身は批判対象者を、「あるチベット人たちの説」としているが、セルドク・パンチェン・シャーキャチョクデン (gSer mdog pan chen Śākya mchog lden, 1428-1507、以下シャーキャチョクデン) の『リクテル』注釈書によると、この、あるチベット人とはチベット論理学の創始者の一人とされるチャパ・チューキセンゲ (Phya pa chos kyi sen ge, 1109-1169、以下チャパ) であるという⁽⁴⁾。サバンは

「認識対象 gzhal bya は個別としての対象 rang mtshan のみである」⁽⁵⁾

と主張しているが、チャパは「個別としての対象 don」は対象として当然認めているが、さらに「普遍としての対象 don spyi」と「非存在顕現 med snang」も対象 yul として認めている。サパンは普遍としての対象を有分別錯乱知としての対象 rtog pa 'khrul pa'i yul と言い換え、非存在顕現を無分別錯乱知 rtog med 'khrul pa'i yul と、それぞれ言い換えて、これらの錯乱知を対象から排除している。サパンによると、チャパの普遍としての対象と非存在顕現を対象と認める論拠としては、これらが対象として存在していなければ、錯乱知である（あるいはそうではない）ということはいえないからであるとしている。この論拠がチャパの本意であるかどうかは別にして、サパンの主張は、これら有分別知と無分別知が対象として存在するのであれば、対象が存在しているのだからそれは無錯乱知であることになってしまう。ゆえに前提とした錯乱知と矛盾するというものである。このサパンの主張は、認識対象は無分別無錯乱知である個別としての対象 don のみであるという前提で進められているので、議論としてはまったくかみ合っていない。

前述のサパンの「認識対象 gzhal bya は個別としての対象 rang mtshan のみである」という主張について、それまで対象 yul についての議論が、認識対象 gzhal bya に置きかえられている。一般的な「対象」を意味する yul に対して、gzhal bya は「正しい認識手段 tshad ma によって認識された対象」に限定される。サパンが yul を gzhal bya と置きかえたのは、サパンにとっての「対象」は認識対象のみであることを主張するものである。

サパンは自注で、

知の対象 yul は個別 rang gyi mtshan nyid のみであるので、取捨〔などの日常的活動〕を行うすべての人は、個別としての対象が存在しているか、存在していないか〔のみを問題〕として活動するが、実際効果を生み出す能力 don byed nus pa のないものには、必要性 dgos nus はないので、〔それに対して〕活動を起こすことはない⁽⁶⁾。と主張している。ここでサパンの主張する対象は、「実際効果を生み出す能力を有する個別としての対象」のみということになる。

仏教論理学の伝統では、ディグナーガ (Dignāga, 480-540) の説を継承してダルマキールティ (Dharmakīrti, 600-660) が、彼の主著である『プラマーナ・ヴァールティカ *Pramāṇavārttika*』において、認識対象を個別としての対象と普遍としての対象の2種を対象を認めている。ダルマキールティの学説を継承しているサパンにとって、認識対象は2種であるという主張と矛盾することになるが、これについては「活動の仕方 jug tshul の点から、個別としての対象と普遍としての対象の2種〔が立てられたのである〕。」と、偈で述べている⁽⁷⁾。

サパンの自注には

2種の認識対象 gzhal bya が存在することから「2種である」と述べたのではなく、認識の仕方点から、現前している個別としての対象がそれ自身によって認識され、隠れている個別としての対象が他のものに基づいて認識される、ということを図し

て〔認識対象が〕2種であると述べたのである⁽⁸⁾。

とある。ここでもダルマキールティの『プラマーナ・ヴァールティカ』を引用してチャバ説を論破しようとしている。ダルマキールティによると、個別としての対象をそれ自身の相によって認識する場合と、他の相（つまり、普遍としての対象の相）によって認識する場合があるといい、その意味で認識対象は個別としての対象と普遍としての対象の2種の対象であるといわれるのであるという⁽⁹⁾。ダルマキールティにとって個別としての対象以外に別個に普遍としての対象が存在しているということではないのである。ここで「個別としての対象をそれ自身の相によって認識する」場合は、その知は個別としての対象の相を把握していることになるが、「個別としての対象を、普遍としての対象の相によって認識する」場合は、普遍としての対象を個別としての対象の相と誤って執着していることになる。そして、誤って執着しているのであるから錯乱'khrul paした知であるという。当然のことであるが、前者の場合が「直接知覚」であり、後者の場合が「推理」であることはいうまでもないことである。

『プラマーナ・ヴァールティカ』では、今の議論に続いて、錯乱知である推理がどうして正しい認識手段といえるかという問題に続いていく。ダルマキールティは、推理は錯乱知であっても、斉合的 mi bslu ba であるから正しい認識手段であるというのである。斉合性については、ダルマキールティは実際の効果 arthakriyā との関連において、「黄金の光」と「燈火の光」を例にとって論じていく⁽¹⁰⁾。つまり、たとえば「黄金の光」を「黄金」と認識する知と、「燈火の光」を「黄金」と認識する知は、両者とも錯乱知ではあるが、前者は人間が目指す対象である「黄金」を獲得するので、この「黄金」には実際の効果を生み出す能力があり、つまりは目指す対象との斉合性がある。後者の場合は「黄金」は実在していないので実際の効果を生み出す能力はなく、目指す対象に対して斉合性がない。しかしダルマキールティにとって、推理の対象には実際の効果を生み出す能力はないというのが彼の主張であったはずである。これを解釈するならば、実際に知覚した「黄金の光」には実際の効果を生み出す能力はないが、そこから推理によって導き出された「黄金」には実際の効果を生み出す能力はあるのである。このように推理は間接的に個別としての対象を獲得する。つまりは実際に知覚した「黄金の光」と、そこから獲得された「黄金」との間に斉合性があるということである。サパンが「認識対象は個別としての対象のみである」と主張するのは、直接知覚は直接的に個物としての対象と結びつき、推理は間接的に個物としての対象を獲得するという意味で、ともに個物としての対象を対象としているということである。

ダルマキールティは『プラマーナ・ヴァールティカ』第2章、第1偈において次のように述べている。

正しい認識手段は斉合性のある知である。斉合性のあるというのは実際の効果を生み出す能力のあるということである⁽¹¹⁾。

ダルマキールティは、実際的効果を生み出す能力のあることが斉合性があるということであると主張するのである。斉合性があるというのは、対象とその対象がもつ効用に対して誤りがないということである。ここに斉合性があれば、それはすなわち正しい認識手段にはかならない。同じくダルマキールティの『ニヤーヤ・ビンドウ *Nyāya-bindu*』には、正しい知識 *samyagiñāna* について、斉合性のある知識であり、未だ理解されていないものを対象とすると定義している。

それではその知に斉合性があるとはどうして知られるのかという問題が考えられる。つまり、その知の妥当性の根拠は何であるかという問題である。直接知覚の場合は、その知覚が対象から直接に生じるから、対象に対して斉合性があるのであり、その対象がないときに生じる知覚は対象に対して斉合性がないので正しい認識手段ではないのである。ここで問題となるのは推理についてである。推理について「煙と火」を例にとって論じてみると、たとえば山に立ちのぼる煙を見てあの山に火があると推理する場合、知覚されたままの煙のみでは推理の因とはなりえない。それが「火の果である煙」というその因果関係が想起された煙が推理の因となりえるのである。その場合の煙は、個別としての対象である煙（つまり知覚されたままの煙）ではなく、普遍としての対象である煙（つまり煙一般）となっている。この煙一般の知によって論理的に導き出されるのは火一般（現に燃えている火そのものではない）であり、このような知が推理である。ここには現に燃えている火（熱いとかの実際的効果を生み出す能力のある火）との斉合性はありえないので正しい認識手段とはなりえないはずである。それでは推理によって導き出された火一般がどうして現に燃えている火であると確定されるのか。これはダルマキールティによるならば、「火の果としての煙」という知（煙一般の知）から生じる「火一般」の知は火自体から直接生じたものではないが、間接的には火それ自体が「煙一般の知」、そしてそれから生じる「火一般の知」の因となっている。つまり直接知覚された煙（これは「火の果である煙である」という概念知、言い換えれば煙一般の知）、そしてそこから推理される火一般の知は間接的に火自体から生じたものであるという。このように「火の果である煙という知」も、またその知から生じる「火一般の知」もどちらも火自体から間接的に生じるから、どちらの知も火自体と斉合性があるというのである⁽¹²⁾。

直接知覚は対象から直接に生じるから、対象に対して斉合性があるのである。そして直接的であれ間接的であれ、知に斉合性があるのは、それがその対象から生じたからである。というのがダルマキールティの主張であった。しかしここで注意しなければならないのは、「対象から直接に生じる直接知覚」といわれるときの対象と、「対象にたいして斉合性がある」といわれるときの対象とはその意味内容が異なっているはずである。前者は視覚的ないわゆる外見上の色や形であり、後者は人間に活動を起こさせるような能力をさしているはずである。しかし外見上の色や形と実際的効果を生み出す能力との間の斉合性については、ダルマキールティの説明はないしサパンにおいても同様である。

次にチャパの主張する「非存在顕現 med snang」についてであるが、チャパの「非存在もまた、認識対象 gzhal bya である点で〔普遍としての対象と〕一致している。」⁽¹³⁾ と言う説に対し、サパンは自注において、

〔眼病者に見える〕毛網 skra shad など〔の非存在顕現〕は、外部世界の实在対象領域 yul dngos po にも存在せず、〔それが〕対象 yul として執着 zhen pa されることもなく、また〔眼病者がそれを対象として〕執着したとしても、〔彼がその執着した〕实在物 don に到達することもない。もしそれに到達するとするならば、それを認識 'jal する第三の正しい認識手段 tshad ma についても、〔それが存在する〕必要がある〔が、そのような第三の正しい認識手段は認められない〕ので、それ〔によって把握される〕ような第三の対象 yul はありえないのである。

〔それに対して、〕普遍としての対象 don spyi は〔個別的存在者のような实在する〕「対象 yul」ではないけれども、〔対象として存在していると〕錯乱'khrul して〔それに〕向かう場合、活動対象 'jug yul を獲得することができるので、〔斉合性があるという意味で〕「対象 yul」として措定されるのである。したがって、〔普遍としての対象と非存在顕現は〕どうして一致している〔と言える〕であろうか⁽¹⁴⁾。

と述べているが、非存在顕現とは、眼病者に見える毛網は実際には外界に存在していないが、さも実在しているかのごとく顕現しているような場合である。この場合外界には存在していないのでそれが対象として執着されることはないという。またそれを対象として執着したとしても、実際には存在しないものであるからそれに到達することもないというのである。この非存在顕現は、現に知に顕現しているので無分別知であるが、実在しないものであるから錯乱知である。

それでは、毛網として顕現しているものは実際的効果を生み出す能力をもたないから個別的存在者としての対象 don rang mtshan でもなく、分別知によって把握されるものでもないから普遍的存在者 spyi mtshan でもないということになれば、このような非存在顕現は何に分類されるのかという反論に対してはサパンは、

毛網などの顕現は、意識 blo 自身である。毛網の顕現は対象 don として成立しているものではない。それが实在物 dngos po として存在しているのか存在していないのかと、分別知によって考察されるならば、〔それは〕普遍的存在者である⁽¹⁵⁾。

と、偈で述べている。サパンによると、毛網の顕現そのものは意識自身であり、その意識によって認識された対象は錯乱したものであるから、それに対応した实在物があるわけではない。しかしその意識によって認識された対象について、実在しているのか実在していないのかと分別すれば、それは普遍としての対象と言わざるを得ない。

前出のダルマキールティの主著である『プラマーナ・ヴァールティカ』は、ディグナーガの『プラマーナ・サムッチャヤ *Pramāṇasamuccaya*』に対する注釈書として書かれたものであるが、『プラマーナ・ヴィニシュチャヤ *Pramāṇavinīścaya*』はダルマキールティ

の独立の書として書かれたものである。この第1章(直接知覚章)において、ダルマキールティは直接知覚を「分別を離れ、錯乱のないものである。」と定義している⁽¹⁶⁾。この定義は前出の『ニヤーヤ・ビンドゥ』にも述べられている。これはディグナーガが「直接知覚は分別を離れている」と定義したのに対し、ダルマキールティはさらに「錯乱のない」ということを定義に付け加えている。この理由について、推理は分別知であるので、「直接知覚は分別を離れている」というディグナーガの定義だけで推理と区別できたし、正しい認識手段は直接知覚と推理の2種のみであることから十分であったとされていたが、眼病者の毛網などの知は無分別知であるので、ディグナーガの定義では直接知覚に眼病者における毛網などのいわゆる非存在顕現も含まれてしまうことになる。

チベット論理学における対象について、個別としての対象と普遍としての対象という分類で論じてきたが、サパンは対象を4種に分類して論じている。4種の対象とは、「顕現対象 snang yul」、「把握対象 gzung yul」、「執着対象 zhen yul」、「活動対象 jug yul」の4種対象である。

サパンは『リクテル』自注で、

その同じ個別としての対象を、直接的に認識するならば把握対象であり、隠れたものとして認識するならば執着対象である。その両者はいずれも、〔それらに対して〕人間が活動を起こすならば〔その存在に関して〕斉合性があるから、活動対象である⁽¹⁷⁾。

と、4種対象について述べている。サパンの主張を言い換えるなら、直接知覚の対象が把握対象であり、推理の対象が執着対象であり、両者とも斉合性があるので活動対象であるということになる。直接知覚の対象が把握対象であり、推理の対象が執着対象であるというのは、先ほど示したダルマキールティの主張でも述べたとおりである。ここでは顕現対象については述べられていないが、顕現対象とは文字通りに現に知に顕現している対象のことである。チャパの説に従うならば、現に知に顕現している「個別としての対象」、「普遍としての対象」、「非存在顕現」があげられる。いわゆるチャパの主張する「対象 yul」である。前にも述べたように、チャパにとって外界に実在するしないに関係なく、現に知に顕現しているものが対象(顕現対象)である。サパンにとっては対象として認められるのは「個別としての対象」のみであった。ゆえにサパンにとっては個別としての対象のみが顕現対象となる。そして個物としての対象が直接知覚の対象であるので、これは把握対象でもあるということになる。まとめると、サパンの説では個物としての対象が顕現対象であり、把握対象でもあるということである。

注

- (1) 拙稿「『量、正理の宝蔵』における認識の対象について」曹洞宗研究紀要 第17号、昭和63年。拙稿「チベット論理学における認識対象について」岡山理科大学紀要 第26号 B、1991。
- (2) Sa skya paṅḍita Kun dga'rgyal mtshan: *Tshad ma rigs pa'i gter gyi rang 'grel*. Sa skya pa'i bka' 'bum, Vol.5, Toyo Bunko, 1968.
- gSer mdog paṅ chen Śākya mchog ldan (1428-1507): *Tshad ma rigs pa'i gter dgongs rgyan lung dang rigs pa'i 'khor los lugs ngar pham byed*. The Complete Works of gSer mdog paṅ chen Śākya mchog ldan, Vols.10, Thimphu, 1975.
- gSer mdog paṅ chen Śākya mchog ldan: *Tshad ma rigs pa'i gter gyi rnam par bshad pa sde bdun ngag gi rol mtsho*. 同書、Vol.19.
- Go ram pa bSod nams seng ge(1429-1489): *sDe bdun mdo dang bcas pa'i dgongs pa phyin ci ma log par 'grel pa tshad ma rigs pa'i gter gyi don gsal bar byed pa*. Sa skya pa'i bka' 'bum, Vol.11, Toyo Bunko, 1969.
- Go ram pa bSod nams seng ge: *Tshad ma rigs pa'i gter gyi dka'ba'i gnas rnam par bshad pa sde bdun rab gsal*. 同書、Vol.12.
- gLo bo mkhan chen bSod nams lhun grub(15c): *Tshad ma rigs pa'i gter gyi rnam par bshad pa rigs pa ma lus pa 'jug pa'i sgo*. Ngagyur Nyingmay Sungrab, Vol.25, Gangtok, 1970.
- 'Jam mgon 'ju Mi pham rgya mtsho(1846-1912): *Tshad ma rigs pa'i gter mchan gnyis 'grel ba phyogs las rnam par rgyal ba'i ru mtshon*. The collected Writings of 'Jam mgon 'ju Mi pham rgya mtsho, Vol.10, Gangtok, 1976.
- 'Jam dbyangs blo gter dbang po(1847-1914?): *Tshad ma rigs pa'i gter gyi mchan 'grel sde bdun gsal ba'i sgron me*. ラサ版、Delhi, 1975.
- (3) yul gyi mtshan nyid blos rig bya //
- (4) チャバは論理学書 *Tshad ma bsduṣ pa yid kyi mun sel* を著したとされるが、従来それらは現存しないとされてきた。しかし近年、四川民族出版社から出版された『カダム全集』にチャバの作品が17点収められているそうであるが、筆者は未見である。(西沢史仁「チャバ・チューキセンゲの認識手段論—認識手段の定義をめぐって—」『日本西藏学会々報』第56号、2010。)
- (5) gzhal bya rang mtshan gcig kho na //
- (6) shes pa'i yul ni rang gi mtshan nyid gcig kho na yin pas blang dor byed pa thams cad rang gi mtshan nyid yod med la 'jug gi don byed mi nus pa la dgos nus med pa'i phyir mi 'jug ste /
- (7) 'jug tshul sgo nas rang spyi gnyis //
- (8) gzhal bya gnyis yod nas gnyis su gsungs pama yin gyi / 'jal tshul gyi sgo nas mngon gyur gi rang mtshan rang gis 'jal ba dang / lkog gyur gyi rang mtshan gzhan las 'jal ba la dgongs nas gnyis su gsungs pa yin te /
- (9) de ni rang gzhan ngo bo yis //
- rtogs phyir gzhal bya gnyis su bzhed //
- (10) 戸崎宏正『仏教認識論の研究』上巻、pp.124—128 参照。
- (11) pramāṇam avisamvādi jñānam arthakriyāsthitiḥ / avisamvādanam
- (12) 戸崎宏正『佛教認識論の研究』上巻、pp.129—131。戸崎宏正「認識」pp.174—176。赤松明彦「ダルマキールティの論理学」pp.198—200。参照
- (13) med pa'ang gzhal byar mtshungs she na /
- (14) skra shad la sogs pa phyi rol na yul dngos po la'ang med / yul du zhen pa'ang med / zhen pa byas kyang don dang phrad pa'ang med / gal te phrad na de 'jal gyi tshad ma gsum pa la'ang dgos pas yul gsum pa de lta bu mi srid do //
- don spyi yul ma yin yang 'khrul nas zhungs pa na 'jug yul thob par nus pas yul du 'jog pa'i phyir

- ga la mtshungs /
- (15) skra sogs snang ba blo nyid yin //
 skrar snang don la grub pa med //
 de ni dngos por yod med ces //
 rtog pas dpyod na spyi mtshan yin //
- (16) pratyaksam kalpanapodham abhramtam //
 mngon sum rtog bral ma 'khrul ba /
- (17) rang mtshan de nyid dngos su 'jal na gzung yul yin la / lkog gyur 'jal na zhen yul yin zhing / gnyi
 ga yang skyes bus 'jug na mi bslu bas 'jug yul yin no //

引用・参考文献

- Sa skya pandita Kun dga'rgyal mtshan: *Tshad ma rigs pa'i gter gyi rang 'grel*. Sa skya pa'i bka' 'bum, Vol.5, Toyo Bunko, 1968.
- gSer mdog pañ chen Śākya mchog ldan (1428-1507): *Tshad ma rigs pa'i gter dgongs rgyan lung dang rigs pa'i 'khor los lugs ngar pham byed*. The Complete Works of gSer mdog pañ chen Śākya mchog ldan, Vols.10, Thimphu, 1975.
- Pramānavārttika-kārikā(Sanskrit and Tibetan)*. ed.by Yūsho MIYASAKA, ACTA INDOLOGICA 2, Naritasan, 1971-1972.
- チベット論理学研究会『チベット論理学研究』第一巻、東洋文庫、1989.
- 戸崎宏正『仏教認識論の研究』上巻、大東出版社、1979.
- 木村俊彦『ダルマキールティ宗教哲学の研究』木耳社、1987.
- 戸崎宏正「認識」『岩波講座・東洋思想 第10巻、インド仏教3』岩波書店、1999.
- 福田陽一「把握対象と顕現対象について」『印度学仏教学研究』第37巻第2号、1989.
- 福田陽一「サキヤ・パンディタの論理学上の立場」『日本西藏学会々報』第35号、1989.
- 福田陽一「チャパ・チューキセンゲとサキヤ・パンディタにおける対象設定の理論」『東方学』第78輯、1989.
- 赤松明彦「ダルマキールティの論理学」『講座大乘仏教 9 認識論と論理学』春秋社、1984.
- 桂紹隆「知覚判断・疑似知覚・世俗知」『藤田宏達博士還暦記念論集 インド哲学と仏教』1989.
- 拙稿「Dharmakīrtiにおける現量の定義」『曹洞宗研究紀要 第16号』1984.
- 拙稿「*Pramānaviścaya*における現量の定義」『駒澤大學佛教學部論集 第15号』1984.
- 拙稿「量、正理の宝蔵」における認識の対象について」『曹洞宗研究紀要 第20号』1988.
- 拙稿「チベット論理学における認識対象について」『岡山理科大学紀要 第26号 B』1991.

The Object of Perception on Tibetan Buddhist Epistemology

Takafumi NISHIKAWA

*College of Science and Industrial Technology,
Kurashiki University of Science and the Arts*

2640 Nishinoura, Tsurajima-cho, Kurashiki-shi, Okayama 712-8505, Japan

(Received October 1, 2010)

The great Tibetan Buddhist Logician, Sa skya paṅḍita Kun dga' rgyal mtshan (1182—1251), wrote *Tshad ma rigs pa'i gter*. In this book, he criticized Tibetan logical theory of Phya pa chos kyi sen ge (1109—1169), who was the pioneer of Tibetan logic.

Tibetan 'don' and 'yul' mean 'object', but their meanings are different. Yul means the object of consciousness. Don means the object as an existence. Sa skya paṅḍita's understanding on yul are different from Phya pa's.

In my paper, I examined about don and yul, 'don byed nus pa' and 'mi bslu ba', and 4 objects (snang yul, gzung yul, zhen yul, 'jug yul).