

Samdhinirmocanasūtra X における 四種の *yukti* について

吉 水 千鶴子

序

『解深密経』第十章（以下 SNSu X）¹ に現われる四種の *yukti*²—*apekṣāyukti*, *karyakaraṇayukti*,³ *upapattisadhanayukti*, *dharmatayukti*（漢

¹ 第10章は、五世紀中頃の訳出である Guṇabhadra（求那跋陀羅）訳『相續解脫地波羅密了義経』、『相續解脫如来所作隨順処了義経』（大正678, 679, 16卷）*が9, 10章のみを伝えることから、その成立は遅くとも4世紀後半と推定される。SNSu 全体の成立年代については、2～3世紀初めという Lamotte 説（SNSu: 25）以来、とくにその『瑜伽師地論』との関係をめぐって多くの仮説が出されてきたが、最近の研究である Powers 1993は、Schmithausen に従って3世紀末以降成立説をとり（Powers 1993: 4）、経全体が1人の著者によって書かれたと推測する（同10）。他に Schmithausen 1969: 822f., 勝呂 1976など参照のこと。SNSu に関する研究文献については、袴谷 1982: 51f., Powers 1993: 167-179の Bibliography, Powers 1991を見よ。

*訳出年代については、袴谷 1982: 52は443～453年、梶山 1984: 55は435～443年、Powers 1993: 5は443～445年としている。

² SNSu: 155f, 梶山 1984: 55が *rigs pa* の原語として *nyaya* の語を当てるのが適切ではないことは、Steinkellner 1985: 221 n. 3, 1988 II: 16 Anm. 34に指摘されている。後で見ると、*Śravakabhūmi*（以下 ŚrBh）などに *yukti* とあるのが確認されるからである。従って、Lokesh Chandra, *Tibetan-Sanskrit Dictionary* の示す *ltos pa'i rigs pa* → *apekṣanyaya*, *bya ba byed pa'i rigs pa* → *kṛtakaranyaya*, *'thad pa'i sgrub pa'i rigs pa*, *'thad pas sgrub pa'i rigs pa* → *upapattisadhananyaya*, *chos nyid kyi rigs pa* → *dharmatanyaya* も適切ではない。

³ ŚrBh などの梵語文献テキストでは、*karyakaraṇayukti* という語が与えられているが、チベット語訳 (*bya ba byed pa*)、漢訳に合わせて、*karyakaraṇa* と改める。後に見る定義から考えても、「結果と原因」というよりは「作用」と理解するべきである。この訂正は既に Schmithausen が行なっている（Sakuma 1990 II: 101 Anm. 601）。本稿では、一貫して、*karyakaraṇa* → *karyakaraṇa* と改める。

訳、観待道理、作用道理、証成道理、法爾道理⁴)—は、教義解釈のひとつの方法論として近年研究者の注目を集めてきた。この章が後代の仏教論理学の発展及びチベット仏教に与えた影響の大きさは、8世紀頃盛んとなった「他世の証明」(paralokasiddhi)に upapattisadhanayukti と合致する論証方法が用いられること、⁵ チベット大蔵経中に現存する四つの注釈書のうち、デルゲ版で Byang chub rdzu 'phrul に帰せられる *Ayasamdhinimocanasūtrasyavyākhyāna* (以下 SNSūV) がその3分の1をこの章の解説に割いていること、また同じくデルゲ版に Khri srong lde btsan 作と伝えられる *bKa' yang dag pa'i tshad ma las mdo btus pa* (以下 mDo btus pa) が実はこの章の教義を扱うものであることからも窺える。⁶

yukti という概念そのものの重要性は言うまでもなく、広くインド思想史全体を見渡せば、実に多様な意味を持つことが知られる。⁷ また初期の論理学を伝える *Carakasamhita* の *Sūtrasthana* XI 25 が yukti を aptopadeśa, pratyakṣa, anumāna と並ぶ四つめの pramaṇa に数えることはよく知られている。⁸

SNSu X に説かれる四種の yukti は ŚrBh などの他の初期瑜伽行派文献にも現われる。それらの例文を集め、その意味を考えようとしたものに Sakuma 1990 II: 99-102, Oberhammer 1991: 74ff. (見出し語 *apekṣayukti*), 矢板1989a, 1989b⁹がある。また upapattisadhanayukti に注目し、論じたものに宇井1994: 17f., 梶山1984: 54-64, Steinkellner 1988 II: 15-19がある。しかしながら、漢訳語をそのまま用いた宇井1994: 17f, 矢板1989a,

⁴ 玄奘訳 (大正676, 16巻709b) による。

⁵ Steinkellner 1985, 1988 II: 9f., 15-19参照。

⁶ SNSu のこれらの註釈書とその作者、及び現存しない注釈書については Steinkellner 1989, Powers 1992: 1-6, Powers 1993: 4-10, 袴谷 1994: 40ff. を参照のこと。Steinkellner (1989: 236) はこれらチベット撰述と思われる注釈の著作年代を8世紀後半から9世紀前半と想定している。

⁷ Scherrer-Schaub 1981参照。Steinkellner 1988 II: 18 Anm. 43には現代語の訳例が列挙されている。

⁸ Scherrer-Schaub 1981: 192, Steinkellner 1988 II: 18f., 19 Anm. 45, Filliozat 1990参照。

⁹ 大正大学声聞地研究会による『梵文声聞地 (八)』に ŚrBh 141, 7-143, 19の「四種道理」の記述の部分の和訳が含まれ、それに対する解説として付せられたものである。

1989bを除いて、訳語の統一はなされていない。*yukti*の訳語は、梶山1984:55によれば「論理」、Steinkellner 1988 II: 16によれば“Argumentationsweise”, Sakuma 1990 II: 99によれば“Stimmigkeit”, Oberhammer 1991: 74によれば“Denken in Zusammenhängen”と様々なのである。Sakuma 1990 II: 99 Anm. 596 (Schmithausen 記述の注記を含む)に論じられているように、この語の解釈として二つの異なった方向が考えられる。初期瑜伽行派文献中の用例を見ると、この語は一方で *yoga*, *upāya* などの「手段, 方法」を表わす言葉, *parikṣa* などの「観察, 考察」を現わす言葉と同置され、他方で *vinīyoga* (「割り当てられていること, 定まっていること」)とも言われ、*apekṣa* と同置されもする。¹⁰ また一方で *paryeṣate* という動詞に対して具格で用いられ、他方、対格でも用いられる。¹¹ 即ち、「四種道理」の示す *yukti* とは、何事かの対象を考察する主体 (=人間)の思考の過程における何らかの依拠すべき考察方法、論理的な方法をいうのか、それとも対象の方に観察される何らかの定まった法則、あり方を指すのか。“Stimmigkeit”という訳語のみが後者の方向に合致しているが、このことは佐久間氏が *ŚrBh* に説かれる四つの *yukti* をひとつのセットとして取り扱い、四つすべてに共通する意味を見いだそうと試みた結果であろうと思われる。氏自身が打ち明けるように (Sakuma 1990 II: 99 Anm. 596), それを確定することは難しく、四つそれぞれの場合に違った意味を考えねばならない可能性もある。実際、第三番目の *upapattisadhanayukti* に関する限りは、前者の「方法」という意味を与えたほうが適切ではないかという印象が強いのである。故に、主に *upapattisadhanayukti* を後代の注釈である *SNSuV* に基づいて扱った梶山、Steinkellner の両者は、「論理的方法」という理解に向かったと推測できよう。¹²

¹⁰ 後に引用する *ŚrBh*, *Abhidharmasamuccaya* (以下 AS) の用例, Sakuma 1990 II: 99f. Anm. 596を参照。

¹¹ このことは Schmithausen が指摘している (Sakuma 1990 II: 99f. Anm. 596)。後の引用文参照。

¹² Oberhammer の解釈については、*apekṣayukti* についてのみが公にされており、他の三種及び *yukti* そのものについての解説が将来発刊される巻に含まれる予定なので、ここではコメントを避ける。

筆者はかつて 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje (1648-1721) 著『明句論 (Prasannapadā) の要点である認識手段の解説』(Tshig gsal stong thun gyi tshad ma'i rnam bshad) の研究過程でこの問題に出会い、上記の刺激的な議論に触発されて、自らそれに検討を加えた結果、少なくとも SNSü X の説くところに関する限りは、四つの yukti は共通した意味において用いられ、先に述べたうちの後者である「対象となるものごとに定まって観察されるある根本的な法則」と解釈できるのではないか、という見解を示し、“Grund” (根拠) という訳語を提案した (Yoshimizu [forthcoming] : 114-119 Anm. 85)。「根拠」といっても、論理的な証明の中の理由となるものという意味ではなく、あくまで客体に存在すると考えられる動かない根本的な原則であり、対象を理解する「根拠」となるものという意味である。“Grundsatz”, “principle” などと言うことも可能であろうが、人間が定めた法律や道徳規範などとは異なり、人間が現象の中に見だし、現象間の関係として承認する一定の原理・法則を指す限りに於てである。¹³ 欧米の言語でこれを的確に表現できる単語を見いだすのは難しいが、¹⁴ 日本語においても同様である。漢訳の「道理」(tao-li, dào li) という語は、一般にこのようなニュアンスを伝えるものと思われるが、reason, argument という説明が与えられる場合もあり、やはり完全に適合するものではない。中村元著『佛教語大辞典』(縮刷版, 東京書籍 1981) は「道理」に「みちすじ。事がらのみちすじ。あらゆる事物が存在し、変化していくにあたって必ず依準されるきまり, 法則をいう。ことわり。正しい理論。生滅変化する一切万有をつらぬいている法則。観待・作用・証成・法爾の四つの道理が説かれる」という説明を与えている。このうち「正しい理論」というのは、「証成道理」を意図していると思われる

¹³ 即ち次のような説明に相当する意味に於てである。Grundsatz im Sinn des allgemeinen Prinzip, das einer Sache zugrunde liegt (*Duden Deutsches Universal Wörterbuch* 1989); principle: a fundamental truth as the bases of reasoning or action (*The Concise Oxford Dictionary* 1990)。

¹⁴ “Stimmigkeit” (整合性, 適合性) という訳語は、このような観点から与えられたものと思われる。筆者がこの訳を用いなかったのは、あえて yukti の「方法」としての意味合いをも尊重したかったからである。それについては後に述べよう。Cf. stimmig: so beschaffen, daß alles [harmonisch] übereinstimmt, zusammenpaßt (*Duden Deutsches Universal Wörterbuch* 1989)

が、これだけが客体たる事物ではなく、主体の観念的構築に関わり、他の説明と合わないのではないかという疑問も抱かせる。yukti の意味の二方向性と upapattisāadhanayukti の特殊性をここにも窺うことができよう。Mathews' *Chinese-English Dictionary* (Shanghai, China Inland Mission and Presbyterian Mission Press 1931; revised american edition, Cambridge, Massachusetts 1956) は「道理」を doctrine, the rights of things, reason, argument とも解説する。従って、Steinkellner が「証成道理」(chēng chēng tao-li) を “Begründungsmethode (yukti), die durch Beweis (upapatti) zustandekommt” と理解することも誤りとはいえなくなる (Steinkellner 1988 II: 18 Anm. 40)。しかしながら、他の三つの yukti を “Argumentationsweise”, “Begründungsmethode” と呼ぶことは難しい。

結局のところ、問題は、四つの yukti の意味を同じと確定し、訳すことができるか、ということになる。筆者の解釈も作業仮説の域を出てはいないものであるが、今回、四つの yukti に共通の意味を SNSu のみならず、ŚrBh, *Mahāyanasūtralaṃkāra* (以下 MSA) にまで拡大して確認できるのではないかと、という見解を得たので、¹⁵ 問題全体を再度取り上げて、読者諸氏のご教示を仰ぐこととした。また、その観点から見れば upapattisāadhanayukti も他の三つの yukti と根本的に異なった性質のものとして説かれていたわけではないが、それだけが人間の主観的論理の世界に関わるものであったために、仏教論理学の方法論の発展にもなって、他の三つを離れて独り歩きを始め、論証方法として用いられるようになったのではないかと推測可能であることも付け加えたい。更に、Yoshimizu (forthcoming): 120-124 Anm. 92 で述べたように、SNSu, SNSuV の upapattisāadhanayukti に関する梶山博士の解説には修正すべき点があると思われ、とくに SNSu における「喩例」(dṛṣṭānta) の役割は、SNSuV や梶山博士が解釈するような Dignāga, Dharmakīrti の論理学におけるそれと合致するものではないので、その問題を後半に再度議論したい。これが本稿の主旨である。

¹⁵ Yoshimizu (forthcoming): 119 Anm. 85 では MSA の用例を *Bodhisattvabhūmi* (以下 BBh), *Madhyantavibhāga* (以下 MAV) におけるものと同様、主体的な意味を伝えるものと解釈したので、以下で訂正したい。

1 四種の yukti の意味

SNSū X に四種の yukti の概念が説かれるのは、次の文脈に於いてである。仏陀の教えは、経、律、論蔵 (Sutra, Vinaya, Mātrka¹⁶) の三つの部分から成り、そのうちの論蔵 (ma mo, Mātrka) は11の特徴 (mtshan nyid, lakṣaṇa) により、存在するものが説明され (bshad pa)、分析され (rnam par phyed ba)、説示される (bstan pa) ところのものである。この11の特徴の4番目である様相という特徴 (rnam pa'i mtshan nyid, ākaralakṣaṇa) は8つの観点からの考察 (brtag pa) に関する説示によって明らかにされる。その7番目が道理 (yukti) である。¹⁷それについて経は次のように解説する。¹⁸

「諸々の現象するもの ('du byed, saṃskara) の生起及び [それに]¹⁹ 随順する言語表現の因縁となるところのもの、それが [ものが他のものに] 依存するという道理 (bltos pa'i rigs pa, apekṣayukti) である。諸々の存在するもの (chos, dharma) が [何かを結果として] 得る、あるいは [何かとして] 成立する、生起する [といったそれぞれの] はたらきをなすことの因縁となるところのもの、それが [ものがそれぞれの] 作用をなすという道理 (bya ba byed pa'i rigs pa, karyakaraṇayukti) である。[人によって] 知られ、説かれ、語られたところの対象 (don, artha) が立証され、よく理解される因縁となるところのもの、それが [ものが] 論拠により証明されるという道理 ('thad pas sgrub pa'i rigs pa,²⁰ upapattisādhanayukti) である。そこ

¹⁶ Mātrka については、例えば松壽 1989の解説を参照のこと。

¹⁷ SNSū: 150-155; P55a-b; 大正676, 709b; 宇井1944; Steinkellner 1988 II: 16 Anm. 33; Yoshimizu (forthcoming): 114f. Anm. 85参照。

¹⁸ 訳文ではなるべく漢訳語の使用を避けたので、わかりづらい点もあるかもしれないが、原文と照らし合わせてご理解いただきたい。

¹⁹ 訳文中、あるいは解説文中で [] は、筆者の解釈による補足、説明を示す () は、原語を示す他に、その補足、解説の内容が文脈からいって議論の余地がなく、明白であると思われる場合に用いる。いずれも筆者の判断を含んでいることに違いはないが、() を用いている場合は、それ以外の解釈の可能性はないものと判断している。

²⁰ チベット語では 'thad pa sgrub pa'i rigs pa, 'thad sgrub kyi rigs pa (藏漢大辞典, 民族出版社 1985) とも言われるが、'thad pas の意味で理解されるべきと思う。従って 'thad pa'i sgrub pa'i rigs pa という訳語は適切ではないと言えよう (例

に如来たちが出現するしないに関わらず、存在するものは〔その性質がそれぞれ〕確定しているが故に、ものの本質である性質 (dbyings, dhatu) はまさに確定しているということ、それがものの本質という道理 (chos nyid kyi rigs pa, dharmatāyukti) である。〕²¹

まずそれぞれの yukti を含む複合語の解釈であるが、すべて同格に取り、「という」と訳した。²² 日本語としては「根拠」よりも「道理」の方が筆

えば SNSu: 157, 30に見られる)。mDo btus pa は gtan tshigs sgrub pa'i rigs pa (P66a4f.) と訳す (次の注及び Steinkellner 1988 II: 17 Anm. 40参照)。

²¹ SNSu: 155, 17-25, 158, 28ff.; P55b8-56a3, 57b1f.; 大正 676, 709b: 'du byed rnams 'byung ba dang | rjes su tha snyad gdags pa'i rgyu gang dag yin pa dang rkyen gang dag yin pa ste de ni bltos pa'i rigs pa yin no || chos rnams 'thob pa'am | 'grub pa'am skyes pa rnams las byed par 'gyur ba'i rgyu gang dag yin pa dang rkyen gang dag yin pa de ni bya ba byed pa'i rigs pa yin no || so so'i shes pa dang | bshad pa dang | smras pa'i don sgrub pa dang | legs par khong du chud par bya ba'i rgyu gang dag yin pa dang || rkyen gang dag yin pa de ni 'thad pas sgrub pa'i rigs pa yin no || de la de bzhin gshegs pa rnams byung yang rung | ma byung yang rung ste | chos gnas par bya ba'i phyir chos nyid dbyings gnas pa nyid gang yin pa de ni chos nyid rigs pa yin no ||

mDo btus pa はこの文を引くが、訳が異なっている。これが、Hakamaya 1984, 1986, 1987ab に研究、報告されたチベット旧訳に相当するものかどうかは不明である。Cf. mDo btus pa P66a7f.: de la bltos pa'i rigs pa ni 'du byed rnams bskyed pa'i phyir rjes su tha snyad gdags pa'i phyir gang rgyur gyur pa dang | rkyen du gyur pa de dag ni ltos pa'i rigs pa'o zhes gsungs pa bshad do || ; P70a3f.: bya ba byed pa'i rigs pa'i mtshan nyid la | gang chos rnams kyi 'thob pa'i phyir ram | greg pa'i phyir ram skyes nas kyang las su bya ba'i phyir rgyur gyur pa dang | rkyen du gyur pa de dag ni bya ba byed pa'i rigs pa'o zhes gsungs pa bshad do || ; P70b7f.: gtan tshigs sgrub pa'i rigs pa'i mtshan nyid* la dam beas shing bstan te | smras pa'i don sgrub pa dang yang dag par shes par bya ba'i phyir rgyur gyur pa dang rkyen du gyur pa de ni gtan tshigs sgrub pa'i rigs pa'o zhes gsungs pa bshad do || (*mtshan nyid nyid とあるのを改める); P100a3f.: chos nyid kyi rigs pa'i mtshan nyid la | de la de bzhin gshegs pa rnams skye kyang rung ma skyes kyang rung ste chos nyid dang chos gnas pa'i dbyings 'dug pa don | chos nyid kyi rigs pa'o zhes gsungs pa'o zhes bye brag bshad do ||

²² Yoshimizu (forthcoming): 115では、それぞれ “der Grund [im Sinn von] Abhängigkeit”, “der Grund für die Ausübung einer [bestimmten] Wirkung [des jeweiligen Dinges]”, “der Grund [im Sinn] des Nachweises durch Argumente”, “der Grund [im Sinn] der Natur der Dinge” としたが、このうち karyakaraṇayukti

者の考える yukti の意味をよく伝えられると思われるので、そちらを採用した。既に述べたように、これらは、ものの存在、変化を分析し、そこに見いだされる法則を四つにまとめたものである。まずある現象が生じるときには、必ず他のものに依存して生じ、それは他の名称との相関関係によって名称を与えられる。そして生じたものは、それに特有の作用と本質を備えている。また物事は、その正しさを論理的に証明されうる。別の表現をすれば、四つの確定した関係一個々のもののその原因に対する依存関係、名称の他の名称への依存関係、そのはたらき乃至それが生み出す結果との関係、その本質との関係、そして物事の間論理的関係一とも言えよう。そして、それらは皆「因縁」とも呼ばれている。その意味は、生起の原因といったものとは異なり、ものの変化、はたらきを支え、動かしている「法則、原理」であり、根底にあるものということではないかと考えられる。また、これに依存して人は対象を考察し、理解するのである。これらの点で、四つの yukti は共通の意味を持つと理解できよう。厳密に言えば、そのうち、名称の相関関係及び upapattisadhanayukti が示す論理的関係は、人間の思考過程に属するものであり、他のものは自然の現象に属するものである。この両方を含めて当時は「現象」(saṃskara) と考えたのではないだろうか。

さて、これが SNSu X に説かれる「四種道理」であるが、ŚrBh 141, 11-142, 2 に近い内容の解説があるので、次にそれを見よう。そこでは「四種道理に基づいて人間存在の構成要素の集まり (= 蘊) の教え (skandhadeśana) を考える」とあり、²³ 具体的な考察対象を与えられている。

「[ものが他のものに] に依存するという道理 (apekṣayukti) とは何か。依存 [関係] には二種ある。[ものが] 生起するときに [他のものに] 依存する [関係] (utpattyapekṣa) と [ものが] 言語表現されるときに [他のものに] に依存する [関係] (prajñaptiypekṣa) であ

については“der Grund für die Ausübung...”の代わりに“der Grund [im Sinn] der Ausübung...”として統一を計るべきであったと思われる。Sakuma 1990 II: 100ff. に与えられた訳例及び Steinkellner 1988 II: 16の upapattisadhanayukti の訳も複合語の解釈はほぼ同じ方向を示している。

²³ ŚrBh 141, 7f., 梵文声聞地 (38) 参照。

る。このうち [ものが] 生起するときに [他のものに] 依存する [関係] とは、諸々の因縁によって諸蘊が顕現する場合、それらの因縁がそれらの蘊の生起には、条件として前提される（ということである）。（[ものが] 言語表現されるときに [他のものに] 依存する [関係] とは）名称、文章、音節によって諸蘊が言語表現される場合、それら名称、文章、音節がその蘊の言語表現には、条件として前提される（ということである）。このことが諸蘊についての [ものが] 生起するときに [他のものに] 依存する [関係] と [ものが] 言語表現されるときに [他のものに] 依存する [関係] と言われる。（この）[ものが] 生起するときに [他のものに] 依存する [関係] と [ものが] 言語表現されるときに [他のものに] 依存する [関係]、それが蘊の生起、言語表現 [の理解] のための道理 (yukti) であり、正しい方法 (yoga) であり、方便 (upaya) である。故に [ものが他のものに] 依存するという道理 (apekṣayukti) と言われる。

[ものがそれぞれの] 作用をなすという道理 (karyakaraṇayukti) とは何か。個々それぞれの因縁によって生じた諸蘊は、²⁴ 個々それぞれのはたらきを為すことに割り当てられている。例えば、眼は色形を見る、耳は声聞く、[鼻は臭いをかぐ、舌は味を感知する、皮膚はものにふれて感知する] さらに観念的な存在 (dharma) は心によって認識されるというごとくである。（また）色形は眼の対象領域に存在するべきものであり、声は耳の、[臭いは鼻の、味は舌の、触れられるものは皮膚の] 同様にまた観念的な存在は心の（対象領域に存在するべきものである。）あるいはまた別のこうした類のものもある。それぞれの場合に、諸々の存在には、互いに（それぞれの）作用をなすことに対して、道理 (yukti)、正しい方法 (yoga)、方便 (upāya)（がある）。これが [ものがそれぞれの] 作用をなすという道理 (karyakaraṇayukti) と言われる。

[ものが] 論拠により証明されるという道理 (upapattisāadhanayukti) とは何か。諸蘊は無常であり、依存して生じたものであり、苦

²⁴ 梵文声聞地 (41) は、svena hetuna svena pratyayena を viniyoga にかけて訳すが、apekṣayukti で「諸蘊は因縁によって生じる」と説かれたので、utpannam skandhanam にかける方が適切と思う。

であり、空であり、非我 (anātman) である、と三つの認識手段 (pramaṇa)²⁵によって考察する。即ち、信頼できる人の言葉 (aptagama), 直接知覚 (pratyakṣa), 推論 (anumāna) によってである。論拠として適切で、賢者の心を納得させる²⁶これら三つの認識手段によって、論理的証明という確定が為されるのである。つまり、蘊の無常たること、依存して生じること、苦たること、空たること [の確定] である。これが [ものが] 論拠により証明されるという道理 (upapattisāadhanayukti) と言われる。

ものの本質という道理 (dharmaṭayukti) とは何か。何故これらの諸蘊はこのようであるのか、世間の有様はこのようであるのか、何故地面は堅さを特質とし、水は流動性を特質とし、火は熱さを特質とし、風は動きを特質とするのか。(何故) 諸蘊は無常であり、何故涅槃は寂靜なのか。同様に、(何故) 色形は壊れることを特質とし、感受は経験を特質とし、意識は認知を特質とし、意志は形造ることを特質とし、知識は識別を特質とするのか。これはこれらの存在するものの本質であり、自性とはこのようなものである。そしてそれが法性に他ならない。またかの法性であるところのもの、それがここでは道理 (yukti) であり、正しい方法 (yoga) であり、方便 (upaya) である。これはこのようであろう、あるいは別様であろう、あるいは全くその

²⁵pramaṇa の訳語として、本稿では「認識手段」を用いる。筆者は Yoshimizu (forthcoming) において、pramaṇa という語は instrument (karaṇa) を表わすという解釈に沿い、かつ agamapramaṇa を信頼できる伝承に基づいた推論 (yid ches rjes dpag) という認識に含めず、あくまで伝承 (āgama) あるいは信頼できる人の言葉 (aptavacana) と捉える理解に沿った用例に関しては、「認識手段」(Erkenntnismittel) と訳すことを原則とした。「確実な認識を得る手段」(means of valid cognition / knowledge) であり、広い意味での「権威」である。他方、pramaṇa は、pratyakṣa, anumāna の二種の認識であり、agamapramaṇa も後者に含まれると考える Dharmakīrti などの理解に沿うものは、valid cognition/gültige Erkenntnis と訳した。right ではなく valid を選んだのは、Tillemans 1993: v に述べられた論拠をもっとも思うからである。日本語では「確実な認識」と言うべきであろうか。agamapramaṇa の二通りの意味については Yoshimizu (forthcoming): 43f., 180ff. 参照。

²⁶梵文声聞地 (43) は、「賢者達は以下のことを確定し成立させる」と主語に訳すが、hr̥dayagrahaka の意味上の目的語と解した。

ようではないかもしれない [と人は考える]。²⁷ [そのような] いかなる場合にも、法性こそが抛り所であり、道理となる。それは心を静め、心に [ものごとを] 知らしめることに役立つ。これがものの本質という道理 (dharmatayukti) と言われる。』²⁸

²⁷ 梵文声聞地 (45) は、「あるものはこのようになり、(他のものは) 違うようになり、あるいは (他のものは、このように) ならない。」と訳すが、文法上主語は同一である。願望法が用いられているので、疑問を含む思案と理解した。

²⁸ ŚrBh 141, 11-143, 16; D57b3-58b14; P68a2-69a4; 大正419b-419c; 梵文声聞地 (38) - (45) (cf. Sakuma 1990 II: 99 Anm. 596, 100 Anm. 597, 101 Anm. 600-602, 604, 605; Oberhammer 1991: 74f.; Yoshimizu [forthcoming]: 116f.) :

apekṣayuktiḥ katamā. dvidvidhāpekṣā, utpattyapekṣā prajñāptyapekṣa ca. tatrot-pattyapekṣā yair hetubhir yaiḥ pratyayaiḥ¹ skandhānaṃ prādurbhāvo bhavati, tasyaṃ skandhotpattau te hetavaṃ te pratyaya apekṣyaṃ. yair nāmākāyapada-kāyavyanjanakāyaiḥ skandhānaṃ prajñaptir bhavati, tasyaṃ skandhaprajñaptau te namapadakāyavyanjanakāyā² apekṣyante. iyam ucyate skandheṣṭpattyapekṣa prajñāptyapekṣa ca. ya cotpattyapekṣa ya ca prajñāptyapekṣa sā yuktir yoga upāyaḥ skandhotpattaye skandhaprajñaptaye, tasmad apekṣayuktir ity ucyate. (¹hetupratyayaiḥ とあるが写本に従って訂正 [梵文声聞地, Oberhammer 1991を参照]; ²cf. 梵文声聞地 namakāyapadakāyavyanjanakāyā)

karyakaraṇayuktiḥ katamā.¹ utpannaṃ² skandhānaṃ svena hetuna svena pratyayaṇa tasmimś tasmin svakāryakaraṇe viniyogaḥ tadyathā cakṣuṣa rūpaṇi draṣṭavyaṇi, śrotreṇa śabdāḥ śrotavyaḥ, yavaṇ manasā dharmā vijñeyaḥ iti. rūpeṇa cakṣuṣo gocare 'vasthātavyaṃ, śabdena śrotasya, evaṃ yavad³ dharmair manasa iti, yad vā punar anyad apy evambhāgiyam. tatra tatra dharmānaṃ anyonyaṃ karyakaraṇe prati yuktir yoga upāyaḥ. iyam ucyate karyakaraṇayuktiḥ. (¹karyakaraṇayuktir ya とあるが、チベット訳 bya ba byed pa'i rigs pa gang zhe na, 漢訳「云何爲作用道理」に従って訂正 [cf. Wayman 1961: 79, 15]; ²{ta} d-utpannaṃ とあるが訂正 [cf. 梵文声聞地 yad utpannaṃ]; ³yad とあるが訂正)

upapattisadhanayuktiḥ katamā. anityaḥ skandha iti, pratityasamutpanna, duḥkhaḥ, śūnyā, anatmana iti tribhiḥ pramaṇair upaparikṣate yad utātagamena pratyakṣeṇānumānena ca. ebhis tribhiḥ pramaṇair upapattiyuktiḥ satam hṛdayagrāhākair vyavasthāpana sadhana kriyate. yad uta skandhānityatāyā vā, pratityasamutpannataya vā, duḥkhatāyāḥ¹ śūnyatāyā, iyam ucyata upapattisadhanayuktiḥ. (¹cf. 梵文声聞地 duḥkhataya vā)

dharmatayuktiḥ katamā. kena karaṇena tathābhūta ete skandhāḥ, tathābhūto lokasanniveśaḥ, kena karaṇena kharalakṣaṇa pṛthivi, dravalakṣaṇa āpa, uṣṇalakṣaṇaṃ tejah, samudiraṇalakṣaṇo vayuḥ, anityaḥ¹ skandhāḥ, kena karaṇena śāntam nirvaṇaṃ iti. tatha rūpaṇalakṣaṇaṃ² rūpaṃ, anubhavalakṣaṇa vedanā, samjā-

この説明は内容からいって、SNSu X のそれとほぼ一致している。²⁹ ここでは蘊が主題であるが、蘊はあらゆる存在するもの (dharma) の代表であるから、広く他にも適用できよう。ここで問題になるのが、upapattisadhanayukti を除く他の三つにおける yukti と yoga, upāya の同置である。³⁰ これによって yukti が「方法、手段」といった意味を与えられることから、それに方法的な面、主体的、人為的な役割を付加し、「論証方法」と解しうる可能性も否定はできない。しかしその場合、やはり upapattisadhanayukti を除いて他の三つに関しては、内容的な無理があろう。依存関係、行為と結果の関係、ものの本質は「論証方法」にはなりえないし、人の取る手段でもない。³¹ 筆者の考えでは、既に SNSu X に対して述べたように、yukti とは、考察対象を理解するときの拠り所であるから「正しい方法」(yoga), 「方便」(upāya) なのである。³² このような意味におい

nanalakṣaṇā saṃjñā, abhisamkaraṇalakṣaṇaḥ saṃskaraḥ, vijānanalakṣaṇaṃ³ vijānam iti. prakṛtir eṣaṃ dharmāṇaṃ iyaṃ, svabhava eṣa idrṣaḥ. dharmataiṣa caiva. yasau⁴ dharmatā saivatra yuktir yoga upāyaḥ. evaṃ vaitat syat, anyatha va, naiva va syāt. sarvatraiva ca dharmatayaiva pratisaraṇaṃ⁵ dharmataiva yuktiḥ cittanidhapanaya⁶ cittasaṃjñā panāya. iyaṃ ucyaṭe dharmatayuktiḥ. (cf. 梵文声聞地 kena kārāṇanānityaḥ; ²cf. 梵文声聞地 kena kārāṇa rupaṇalakṣaṇaṃ; ³vijānanalakṣaṇaṃ とあるが訂正; ⁴caṣau とあるが、チベット訳 chos nid de gang kho na yin pa de nyid に従って訂正; ⁵dharmataiva pratiprasaraṇaṃ とあるが、チベット訳 chos nyid kho na la brten pa に従って訂正; ⁶cittanidhy [a] yanaya とあるが、チベット訳 sems la gzhaḡ par bya ba, 漢訳「令心安住」に従って訂正 [cf. 梵文声聞地 cittanidhyāpanāya])

²⁹ SNSu X の upapattisadhanayukti がやはり無常等を証明するものであることは後に述べるとおりである。

³⁰ なぜ upapattisadhanayukti に関してはこの言及がないのか。それは本来 yoga, upāya を含意しているということだろうか。

³¹ 佐久間氏もこの疑問を提示している。Cf. Sakuma 1990 II: 99 Anm. 596.

³² Yoshimizu (forthcoming): 116f. では yoga を Zusammenhang (関係) と解したが、Sthiramati (6c.) による次のような用例もあり、「正しい方法」と改めた。これは矢板秀臣氏のご指摘による。感謝申し上げます。Cf. TrBh 26, 7-13; D155a7-155b3 (cf. 荒牧 1976: 92f.): dhiḥ prañña. śāpy upapariḅṣya eva vastuni pranicayo **yogāyogavihito** 'nyatha veti. pravicanotiti pravicaayaḥ, yaḥ samyaṅ mithya vā saṃkirṇasvasamānyalakṣaṇeṣv iva dharmeṣu vivekavabodhaḥ. **yuktir yogah**, sa punar āptopadeśo 'numānaṃ pratyakṣaṃ ca. tena triprakāreṇa **yogena** yo janitāḥ sa **yogavitāḥ**. sa punaḥ śrutamayaś cintamayo bhavanamayaś ca. ta-

て、それは具格で表現されるのではないだろうか。次の AS の説明はその一例である。

「このうち、存在物 (dharma) を探求しようと思うものは、いかなる道理に基づいて (yuktibhir) 観察するのか。四種道理に基づいてである。(中略) [ものが他のものに] 依存するという道理 (apekṣa-yukti) とは何か。諸々の現象するものが生じるときに縁に依存していることである。[ものがそれぞれの] 作用をなすという道理 (karyakaraṇayukti) とは何か。異なった特質を持つ諸々の存在物がそれぞれに作用をなすことである。[ものが] 論拠により証明されるという道理 (upapattisadhanayukti) とは何か。(物事を) 論拠によって証明するために、証明されるべき対象を認識手段に矛盾せずを示すことである。ものの本質という道理 (dharmatayukti) とは何か。無始以来、独自の特質、共通の特質 (svalakṣaṇasamanyalakṣaṇa) として確定している諸々の性質 (dharma) において [その] 存在の本質 (dharmata) として完全なるものがものの本質である。」³³

traptavacanapramāṇyad yo 'vabodhaḥ sa śrutamayaḥ. **yuktinidhyāna**ś cinta-mayaḥ. samadhijo bhavanamayoḥ. 「= 智とは般若の智慧である。それはまた、探求されるべき実在についての考察であり、正しい方法と正しくない方法によって達成されたもの、あるいは別様のものである。考察とは考察することである。即ち、個物と普遍的特質とが混在したような諸々の存在について、正しくあるいは誤って分別理解することである。正しい方法とは正しい論理である。それはまた、信頼できる教示と推論と直接知覚である。これら三種の正しい方法によって生じたものが、正しい方法によって達成されたものである。それはまた、聴聞によって起こるもの、思惟によって起こるもの、修習によって起こるものである。そのうち、聴聞によって起こるものは、権威となる信頼できる人の言葉に基づいての理解である。思惟によって起こるものは、正しい道理の観察から生じた (理解) である。修習によって起こるものは、三昧から生じた (理解) である。」このうち、yoga と同置される最初の yukti は upapattisadhanayukti を指し、最後の yukti は四種道理を指すのではないかと思われる。ŚrBh 140-143 では、四種道理は聞思修のうちの思の観察として説かれるからである (梵文声聞地 (37) f. 参照)。荒牧氏は yoga を「正しい認識」と訳す。しかしながら、aptopadesa は「認識」とは言えないであろう。

³³ AS 81, 15-21; D103a3ff.; P122a6-122b2; 大正 687a (cf. ASBh 99, 7-16; 矢板 1989a : (76) f.; Oberhammer 1991: 76) : tatra dharmamīmāṃsakamena katabhir yuktibhir vicaryate... apekṣayuktiḥ katama. ya saṃskaraṇam utpattau pratyayapekṣa. karyakaraṇayuktiḥ katama. pṛthaglakṣaṇaṇam dharmanam pratyekaṃ

ここでは dharma が考察対象であり、yukti はその手段であるが、それは上記の ŚrBh で yukti に依拠して蘊を考察する場合と同じであろう。それでは次に、yukti の語が具格、対格両方の形で出る ŚrBh の文を見よう。

「どのようにして道理を考察するのか (yuktiṃ paryeṣate)。(中略) このうち [ものが他のものに] 依存するという道理としては (apekṣāyuktya), 世俗の観点からは世俗を, 勝義の観点からは勝義を, 原因 (nidana) の観点からは原因を考察する。³⁴ [ものがそれぞれの] 作用をなすという道理としては (karyakaraṇayuktya), 諸々の存在物の作用を考察する。(つまり)『これは存在するものであり, これが作用である。これはこの作用をもつ』(と考える)。[ものが] 論拠により証明されるという道理としては (upapattisadhanayuktya), 三つの認識手段 (pramaṇa) を考察する。信頼できる伝承, 推論, 直接知覚 (の三つ) である。(つまり)『これについて信頼できる伝承 (āptāgama) があるか否か, 直接知覚されるか否か, 推論に適合するか否か』(と考える)。(また) そのうち, ものの本質という道理としては (dharmatāyuktya), 諸々の存在するものがかくの如くであるということ, [即ち] 承認された法性, 不可思議なる法性, 確定している法性を信じ理解する。(そしてそれ以上) 思案せず, 分別しない。このように道理を考察するのである (yuktiṃ paryeṣate)。」³⁵

karyakaraṇāni. upapattisadhanayuktiḥ katama. upapattisadhanartham sadhyasyarthasya pramaṇaviruddha upadeśaḥ. dharmatāyuktiḥ katama. anadikalat svalakṣaṇasamanyalakṣaṇasthitadharmeṣu yā dharmatapariniṣpattiḥ sa dharmata.

³⁴後に引く ŚrBh の不浄観の修習に関する記述から, 世俗, 勝義, 原因とは次のようであると推測される。世間一般における浄不浄という想い, 認知, 命名, 言語表現 (saṃjñā, samājña, prajñapti, vyavahāra, ŚrBh 376, 1f.) が世俗であり, 浄不浄であると考えられる我 (atman), 生類 (sattva) は実在しないこと (ŚrBh 375, 20f.) が勝義であり; 不浄なる身体は原因によって生じたものであること (ŚrBh 376, 8-11) が原因である。つまり, 世間の言語表現にしたがって世間の認めるところを観察し, その真実のあり方を観察し, それの起こった原因を観察するのである。

³⁵ŚrBh 369, 8-20; D134b6-135a3; P163a5-163b2; 大正451c-452c (cf. 矢板 1989a: (70); Sakuma 1990 II: 99 Anm. 596; Oberhammer 1991: 75; Yoshimizu [forthcoming]: 117f.): katham yuktiṃ paryeṣate... tatrapekṣayuktya samvṛtiṃ ca samvṛtitaḥ, paramārthaṃ ca paramārthataḥ, nidanaṃ ca nidanataḥ paryeṣate.

ここでは yukti は「観察」(vipaśyana) の6つの対象である六つの事柄 (śaḍvastu = artha, vastu, lakṣaṇa, pakṣa, kala, yukti) の一つと数えられており、³⁶ この文の最初と終わりにあるように、それは明らかに考察の対象として目的語で示されるのである。従って、それが文中三度具格で現われても、意味が異なるとは考えにくい。故にこの場合は「としては」と訳し、その後それぞれ説明されるのはその具体的な考察内容であり、「・・・道理を考察するとはいかなることか」を解説したものと理解した。³⁷

また、ŚrBh 375, 19-377, 9 には不浄観の観想に際して道理を考察する方法が説かれており、³⁸ そこでも具格、対格二種の形で yukti は語られる。即ち、katham yuktīm samanveśate (375, 19), evaṃ samvṛtiparamarthanidanataḥ apekṣayuktīm paryeśate (376, 13f.), evaṃ karyakaraṇayuktya samanveśate (376, 16f.), evaṃ upapattisadhanayuktya paryeśate (377, 2f.), evaṃ dharmatayuktya aśubhataṃ paryeśate (377, 7) という表現に於いてである。四つの中で apekṣayukti については、「このように (= 身体は不浄なものであり、因縁によって生じたものであると) 世俗、勝義、原因の観点から apekṣayukti を考察する」と言われ、具体的な考察内容が不浄観になっている。そしてこの不浄観の修習から欲望を断つという結果を生じると「karyakaraṇayukti として」考察する。つまり

karyakaraṇayuktya karitraṃ dharmaṇaṃ paryeśate ayan dharmāḥ, idaṃ karitraṃ, ayam idaṃkaritra itī. upapattisadhanayuktya trīṇi pramaṇāni paryeśate. aptagamam anumanaṃ pratyakṣam ca. kim asti atraptaḡamo¹ nastīti, kiṃ pratyakṣam upalabhyate na veti, kim anumanaṇa yujyate² na veti. tatra dharmatayuktya tathabhutaṃ dharmaṇaṃ prasiddhadharmatam acintyadharmatam avasthitadharmatam adhimucyate, na cintayati, na vikalpayaty, evaṃ yuktīm paryeśate. (¹atratma とあるが、チベット訳 'di la yid ches pa'i lung と漢訳「爲有至教不」に従って訂正 [cf. Wayman 1961: 111, 38]; ²prayujyate とあるが、チベット訳 rigs に従って訂正 [cf. Wayman 1961: 111, 39])

³⁶ ŚrBh 369, 10-13を見よ。

³⁷ この解釈の可能性については、Schmithausen が示唆している (Sakuma 1990 II: 100 Anm. 596)。この ŚrBh の節を受けたと思われる Tsong kha pa の四種道理の解説 (Lam rim 465b-466a3) では、「道理」は rigs pa tshol ba ni, ltos pa'i rigs pa ni というように目的語が主語で示されている (cf. 長尾1954: 357; Yoshimizu [forthcoming]: 118)。

³⁸ 詳しくは矢板 1989a : (71)f., Oberhammer 1991: 75f. 参照。

不浄観の修習の作用を具体的に考察するのである。次に、不浄観の修習が欲望を断つという結果を生み出すことは、三つの認識手段によって確認されることを「upapattisāadhanayuktiとして」考察する。最後に、不浄観の修習が欲望を断つという結果を生み出すという性質を本来持っていることを「dharmaṭayuktiとして」観察し、あるいは「dharmaṭayuktiに基づいて不浄観を考察する」。他に、yuktipatitaṃ, yadutapekṣayuktya karyakaraṇayuktyā upapattisāadhanayuktya dharmatayuktya ca (210, 5ff),³⁹ te punaḥ saṃskaraḥ karmakleśahetuka ity evam apekṣayuktya maitriṃ paryeṣate (380, 11f.), evam apekṣayuktim paryeṣate (385, 8), evam karyakaraṇayuktim upapattisāadhanayuktim dharmatayuktim ca paryeṣate (385, 12f.), evam apekṣayuktim paryeṣate (386, 18f.), evam karyakaraṇayuktim upapattisāadhanayuktim dharmatayuktim ca paryeṣate (387, 3f.), evam apekṣayuktim paryeṣate (388, 7), evam karyakaraṇayuktim upapattisāadhanayuktim dharmatayuktim paryeṣate (388, 11f.), kathaṃ yuktim paryeṣate (442, 4) などの用例が見られるが、全て六事の考察の解説であり、基本的に既に引いた箇所の内容と異なるものではない。

以上、四種の yukti が共通して、内的外的な現象の中に見いだされ、それら物事の関係として承認される一定の原理・法則を指すこと、それが物事を理解する根拠となるので「方法」とも言われてきたのではないかと、いうことを、SNSu X, ŚrBh, AS の用例について論じた。不浄観の修習の場合に明らかのように、これらの四つは、一つの主題を考察する際には連続性を持っていることにも注意すべきである。つまり、不浄観の修習 [それが煩惱の断滅の因となる] (=apekṣayukti) → 不浄観の修習は煩惱を断ずるという結果をもたらす (=karyakaraṇayukti) → 不浄観の修習が煩惱を断ずるという結果をもたらすことは、三つの認識手段によって立証される (=upapattisāadhanayukti) → 不浄観の修習は煩惱を断ずるという結果をもたらすことを本質とする (=dharmaṭayukti), という連続性である。実は、次に見る MSA XIX 45 の基準がこれと同様の内容を示しているのではないかと、思うのである。

³⁹ 矢板秀臣氏のご指摘による。「梵文声聞地 (十五)」(近刊)に含まれる箇所である。

「四種の道理とは、(それぞれ)正しい思索 (yoniso-manaskāra), 結果をともなった正しい見解 (samyagdr̥ṣṭi), 認識手段に因る考察 (vicaya), 不可思議なる所知 (jñeya) である。」⁴⁰

これは、apekṣayukti を yoniso-manaskāra, kāryakaraṇayukti を samyagdr̥ṣṭi, upapattisāadhanayukti を vicaya とすることから、人の主体的な思考そのものを「道理」と説いている印象を受けるが、やはり上記の連続性を示していることが、MSABh から知られる。

[そのうち [ものが他のものに] 依存するという道理 (apekṣayukti) とは、三乗について正しく思索することである。それに依存して、その縁によって出世間の正しい見解が生じるからである。[ものがそれぞれの] 作用をなすという道理 (kāryakaraṇayukti) とは結果をともなった正しい見解である。[ものが] 論拠により証明されるという道理 (upapattisāadhanayukti) とは、直接知覚などの認識手段によって考察することである。ものの本質という道理 (dharmatayukti) は、不可思議な領域である。なぜならば、ものの本質は成立しているものであり、それ以上思議されるべきではないからである。(即ち) 『なぜ正しい思索から正しい見解が起こるのか。また、それ [=正しい思索] から (なぜ) 煩惱の断滅という結果があるのか』と (思議されるべきではない)。」⁴¹

正しい思索 [これに依存して正しい見解が生じる] (=apekṣayukti) → 煩惱の断滅という結果をともなった正しい見解 (=kāryakaraṇayukti) → [正しい思索から煩惱の断滅という結果をともなった正しい見解が生じることは認識手段によって立証される] (=upapattisāadhanayukti) → 正しい思索から煩惱の断滅という結果をともなった正しい見解が生じることはその本質である (=dharmatayukti), という連続性である (但し三番目は

⁴⁰ MSA XIX 45; 大正 653b (cf. 矢板 1989a (72)): yoniśaś ca manaskarāḥ samyagdr̥ṣṭiḥ phalanvita | pramaṇair vicayo 'cintyaṃ jñeyaṃ yukticituṣṭayam ||

⁴¹ MSABh (=MSA 168, 7-12; D244b7-245a4; cf. 矢板 1989a : (72)): tatrapekṣayuktis triṣv api yaneṣu yoniso-manaskarāḥ. tam apekṣya tena pratyayena lokottarayaḥ samyagdr̥ṣṭer upadat. kāryakaraṇayuktiḥ samyagdr̥ṣṭiḥ saphala. upapattisāadhanayuktiḥ pratyakṣadibhiḥ pramaṇaiḥ parikṣa. dharmatayuktir acintyaṃ sthanam. iddha hi dharmatā na punaś cintya. kasmāt yoniso-manaskarat samyagdr̥ṣṭir bhavati, tato va kleśaprahaṇaṃ phalam ity evam adi.

筆者が補った)。すると、意味としてこれは次のように読めないだろうか。即ち「依存するという道理は、正しい思索 [に存する＝煩惱の断滅という結果をともなった正しい見解がそれに依存して生じるということわり・法則]。作用をなすという道理は、煩惱の断滅という結果をともなった正しい見解 [に存する＝正しい思索によって起こった正しい見解は煩惱の断滅という結果をもたらず作用をなすということわり・法則]。論拠により証明されるという道理は、認識手段による考察 [に存する＝正しい思索から煩惱の断滅という結果をともなった正しい見解が生じることが認識手段によって証明されるということわり・法則]。ものの本質という道理は、不可思議である [=正しい思索から煩惱の断滅という結果をともなった正しい見解が生じることが不可思議であり、その本質として確定しているということわり・法則]。」と。このように MSA のこの偈も、ŚrBh に即して、「物事の間の道理、法則、関係」を意味すると解釈できるのではないか、という可能性を示した。

これらに対して、BBh IV, MAV III の用例には明らかに性格の違いがある。まずそれらは四種の yukti を説明するものではない。どちらの章の主題も「真実」(tattva) であり、yuktiprasiddhatattva が lokaprasiddhatattva (世間で承認された真実) に並置されている。この yuktiprasiddhatattva とは「道理によって承認された真実」なのか、「道理として承認された真実」なのか。

(BBh) 「yuktiprasiddhatattva とは何か。賢者であり、理に通じ、慧眼を持ち、論理をなし、考究をなし、論理に通暁した位、自らの機知に依拠する (位)、凡夫の (位)、考究にしたがって行動する (位) に住する者達が、よく決定された知の領域であり、知られるべき事柄を、直接知覚、推論、信頼できる人の言葉という認識手段に依拠して、⁴² 論拠により証明されるという道理によって (upapattisadhana-yuktyā) 証明し、確立する。このことが道理によって承認された真

⁴² pratyakṣam anumānam aptāgamaṃ pramāṇaṃ niśritya を upapattisadhana-yuktyā と並べて、prasādhitaṃ vyavasthāpitam にかけて読む。次の MAVBh の用例も同様であり、矢板 1989a : (70) もこのように読む。相馬 1986 : 108 は suviniścita にかけて読む。

実と言われる。』⁴³

(MAV)「世間で承認されている(真実)はひとつ [=構想された自性]⁴⁴に基づき、道理によって承認された真実は三つ [の認識手段]⁴⁵に基づく。(MAVBh) 賢者であり、理に通じ、論理をなす者たちが、三つの認識手段に依拠して、論拠により証明されるという道理によって (upapattisāadhanayuktya) 承認した事柄 (vastu) [が道理によって承認された真実] である。』⁴⁶

*yukti*prasiddhatattva は、どちらも *upapattisāadhanayukti* によって承認された事柄とされる。従って、この場合の *yukti* は四種の *yukti* ではなく、*upapattisāadhanayukti* のみを指す。MAV の偈が示すように、三つの認識手段によって承認された真実が *yukti*prasiddhatattva である。「道理」は真実の内容ではなく、真実を承認する手段である。故に「道理によって」と解した。長尾博士は MAV の訳で、*yukti*parasiddhatattva の *yukti* を「四種道理」と注釈しているが(長尾1986:279, 395 n.90)、その必要はないと思う。*Sthiramati* も、これではなく、*yuktārthapaṇḍita* の *yukti* を「四種道理」とするだけである。⁴⁷ このように、*yukti*prasiddhatattva の

⁴³ BBh 37, 22-38, 1; D21a3-5; 大正486b (cf. 相馬 1986:108; 矢板 1989a:(69)f.): *yukti*prasiddhatattvaṃ katamat. satam *yuktārthapaṇḍita*ṇam *vicakṣaṇaṃ tarkikaṇaṃ mimamsakānaṃ tarkaparyapannāyaṃ bhūmau sthitaṇaṃ svayaṃpratibhānikyāṃ parthagjanikyāṃ mimamsa 'nucaritayaṃ pratyakṣam anumānam aptagaṇaṃ pramaṇaṃ niśritya suviniścitaṇaṃ agocarō jneyaṃ vastupapattisāadhanayuktya prasiddhitāṃ vyavasthāpitāṃ, idam ucyate yukti*prasiddhaṃ tattvaṃ.

⁴⁴ MAV 42, 6 が *parikalpitasvabhāvat* と注釈することに拠る。

⁴⁵ MAVṬ 128, 3f. で *Sthiramati* は「三つとは三性である」と注釈し (*trividham* *api hi svabhāvaṃ adhiḥkṛtya yuktīḥ kriyāta iti. ataḥ svabhāvatrāyeṇa yukti*prasiddhatattvaṃ *vyavasthāpyate*)、長尾 1986:279もそれに従うが、この注釈は必ずしも正しいとは思われない。*lokaprasiddha* の場合の「ひとつ」を *parikalpitasvabhāva* とすることに合わせてこれをも三性と解釈する必要はないのではないか。MAVBh では *pramaṇatrāya* とあるのみなので、その通りに読む。

⁴⁶ MAV III 12ab, MAVBh (=MAV 42, 5, 9ff.); D12b3, 4f.; 大正1600, 469c, 1601, 478c (cf. 長尾 1986:278f.; 矢板 1989a:(74)): **lokaprasiddham ekasmāt trayād *yukti*prasiddhakam | yat satam *yuktārthapaṇḍita*ṇam *tarkikaṇaṃ pramaṇatrāyaṃ niśrityopapattisāadhanayuktya prasiddham vastu.***

⁴⁷ Cf. MAVṬ128, 9f.: *yuktārthapaṇḍita apekṣākāryakaraṇopapattidharmatayukti*-*catuṣṭaya 'viruddharthakṛtakauśalāḥ.*

yukti が upapattisāadhanayukti であり、それが三つの認識手段によって真実を承認するという方法であるならば、この yukti は、「証明方法」(Argumentationsweise) というような主体的な意味をもつと解釈しうるであろう。

また、両方のテキストで言われているのは、仏教の教えに関する真実ではなく、世間で一般に論理によって成立する真実である。BBh は、lokāprasiddha, yuktiprasiddha, kleśāvaraṇaviśuddhijñānagocara, jñeyāvaraṇaviśuddhijñānagocara を順次説き (BBh 37. 5ff.), MAV は lokāprasiddhatattva と yuktiprasiddhatattva を prasiddhatattva として、kleśāvaraṇaviśuddhijñānagocara, jñeyāvaraṇaviśuddhijñānagocara を viśuddhigocarātattva としてそれぞれ説く (MAV 42, 12-17)。つまり、出世間の知の対象は後の二つだけなのである。故に、この用例は「四種道理」のひとつである upapattisāadhanayukti に他ならないが、無常などの仏教の教義に直接関わらず、「物事が論拠により証明される」というその基本の意味を世間の論理に限定して用いたものである。一つの発展した解釈と言えるかもしれない。

Dignāga, Dharmakīrti などの活躍で、後世、論理学は仏教徒にとって極めて重要な課題となった。山に火があることが煙の知覚から証明できるように、無常性、刹那滅性、他世の存在なども推論によって証明されるようになった。しかしながら、こうしたことは実は、既に初期瑜伽行派にとって、upapattisāadhanayukti の内容だったのである。三つの pramāṇa に基づく論証が誤りのないものであるという理は、世間の学問としての論理学のみならず、仏教の教義を証明することに用いられていた。逆に Dignāga, Dharmakīrti の論理学の影響で、7～8世紀頃からこの伝統的な方法が復活してきたと見ることもできよう。それが Steinkellner が、“Methodologie des Saṃdhinirmocanasūtra” (Steinkellner 1988 II: 9f., 16) と呼んだものである。しかしそれは、彼が言うような (loc. cit) 「四種道理」による方法ではなく、upapattisāadhanayukti による方法と言うべきであろう。しかも今度は明確に主体的な意味をもつものとして—「三つの pramāṇa という論証 (upapatti) によって証明するという論証方法」と

して一である。⁴⁸ こうして upapattisāadhanayukti の役割が極めて大きくなると、SNSū X も重要視されるようになる。Byang chub rdzu 'phrul 作の SNSūV, Khri srong lde btsan 作の mDo btus pa といった十章にウェイトを置いた注釈書が現われる。これらの注釈書は、「四種道理」をそれぞれ依存性、作用性、認識手段による証明、ものの本質の「説示」(bstan pa) と定義し、SNSū の原文に沿った説明を与えているが、⁴⁹ SNSūV の upapattisāadhanayukti の理解は、Dignāga, Dharmakīrti の論理学の影響で、かなりの発展を示している。upapattisāadhanayukti に焦点を当て、この SNSūV の解釈と比較しながら、SNSū におけるその本来の意味を考えてみよう。

2 upapattisāadhanayukti の意味

SNSū X は upapattisāadhanayukti について、それが清浄である (=正しい論証である) ための五つの特徴と清浄でない (=正しい論証ではない) 場合の七つの特徴を挙げて解説するが、それが三つの認識手段に基づくものであることは次の文から明らかである。

「このように、この [ものごと] 論拠により証明されるという道理は、直接知覚という認識手段、推論という認識手段、信頼できる伝承という認識手段 (の三つ) に基づき、五つの特徴によって清浄なの

⁴⁸ Sthiramati は、MSAV (D202a3f.) で upapattisāadhanayukti を「直接知覚と推論という二つの pramaṇa に拠るもの」と注釈し、MAVT (128, 20) では「三つの条件を備えた論証因の陳述 (trirūpaliṅgākhyāna)」と述べるが、これは Dignāga の論理学 (他者のための推論) の方法と upapattisāadhanayukti を同一視した結果であろう。後に見る SNSūV と同様である。Cf. PSV ad PS III 1 (Kitagawa 1973 : 470) : tshūl gsum pa'i rtags brjod pa ni gzhan gyi don gyi rjes su dpag pa ste; NB III 1: trirūpaliṅgākhyānaṃ parārthanūmanam || (この出典箇所は矢板氏のご教示による。)

⁴⁹ mDo btus pa P66a2-6; SNSūV P158a8ff., 158b4f., 164a4f., 164a6f. (cf. Steinkellner 1988 II : 17; Yoshimizu [forthcoming]: 119 Anm. 85)。但し、bstan pa (*upadeśa) と言われるのは、本来の SNSū が、Matrkā の目的として「説示」(bstan pa) を挙げることに沿ったものであり、それをもって「これらの注釈書が yukti に主体的な意味を与えていた」とする Yoshimizu (forthcoming): 119 Anm. 85 の記述は適切ではないので、訂正したい。

ある。』⁵⁰

それではこの三つの *pramāṇa* は、どのようなものであるか。正しい論証の五つの特徴を見ていくことにしよう。⁵¹

- 1) それ (=対象) が直接認識されるという特徴。
- 2) それ (=対象) に依拠するもの (*de la gnas pa*) が直接認識されるという特徴。
- 3) 同類 (*rang gi rigs*) の例が引かれるという特徴。
- 4) 完全であるという特徴。
- 5) 極めて清浄なる伝承 (*lung, āgama*) が教示されるという特徴。⁵²

このうち 1), 2), 5) がそれぞれ直接知覚、推論、信頼できる伝承という認識手段を指しているように見える。2) は、*de* = 推論の対象である直接認識されないもの (例えば山の火)、*de la gnas pa* = その対象に依存して生じている直接認識されるもの (例えば煙) を述べていると筆者は考える (これについては後に論じる)。3) は、*pramāṇa* が三種に限定されている以上、独立した譬喩 (*upamāna*) という認識手段を認めることはできないので、2) 推論に用いられる同類例と理解すべきであろう。⁵³ 4) は、1), 2), 3) の特徴が完全であるという意味であろう。

梶山博士は、1) をも推論に関するものとし、3) はその中の喩例

⁵⁰ SNSu 157, 30ff.; P57a1f. (cf. Yoshimizu [forthcoming]: 118f.): *de ltar 'thad pas* sgrub pa'i rigs pa de ni mngon sum gyi tshad ma dang | rjes su dpag pa'i tshad ma dang | yid ches pa'i lung gi tshad mas mtshan nyid lnga po dag gis yongs su dag pa yin no ||* (**'thad pa'i* を P に従って訂正)

⁵¹ 「清浄でない七つの特徴」については、SNSu 158, 1-27, 梶山 1984: 61ff. 参照。

⁵² SNSu 155, 29-35; P56a3ff. (cf. 梶山 1984: 55f.; Yoshimizu [forthcoming]: 119f.): *de mngon sum du dmigs pa'i mtshan nyid dang | de la gnas pa mngon sum du dmigs pa'i mtshan nyid dang | rang gi rigs kyi dpe nye bar sbyar ba'i mtshan nyid dang | yongs su grub pa'i mtshan nyid dang | lung shin tu rnam par dag pa gtan la phab par* bstan pa'i mtshan nyid do |* (**cf. P gtan la bab par*)

⁵³ *Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje* は、*Tshig gsal stong thun gyi tshad ma'i rnam bshad* の中で、Candrakīrti が世間の見解に準じて認めた *upamāna* を含む四つの *pramāṇa* が、仏陀自ら認めたものであることを示そうとして、この SNSu X の説を引く。それは彼の強引な解釈であると想われる。Yoshimizu (forthcoming): 120参照。

(drṣṭānta, upasamhara), 5) の伝承をも推論に付加されるものと理解され、「この五種の特徴は論証式の諸支分とそれによる論証の成立を説いているだけである」と述べられるが、⁵⁴ この解釈は後世の仏教論理学の枠組みに影響されたものであり、この yukti が三つの認識手段に基づくことを五種の特徴としてまとめんとする経自身の意図に反している。まず、ここに直接知覚か述べられないとすることは明らかに不自然である。⁵⁵ 博士が依拠する SNSūV も、2) と 3) を推論式にまとめはするが、1) がその一部の説明であるとは述べてはいない。博士は「4) は、以上の 1) 主張命題 (結論), 2) 理由 (小前提), 3) 喩例 (大前提) の三支が統合されて推論式が構成される、と言っている」と言われるが、⁵⁶ その根拠は注釈書たる SNSūV にも見いだせない。つまり、SNSūV も、1) は「直接知覚」という認識手段を述べるものと考えるのであり、1), 2), 5) を三つの認識手段と見るのである。⁵⁷ また、SNSū の時代に、āgama が推論に

⁵⁴ 梶山 1984 : 59f.

⁵⁵ 梶山博士も、経が三つの認識手段を説くものであることは承認されるが、それは「五種の特徴のなかに説かれているのではなくて、後文においてである」(1984 : 59) と上に引いた SNSū 157, 30ff. (注50) の文章を指して、それが「(三つの) 認識手段に基づき、五種の特徴によって清浄なのである」と述べるにも関わらず、三つの認識手段を五種の特徴から区別される。また、五種の特徴の直前に説かれる upapattisadhanayukti の定義「[人によって] 知られ (so so'i shes pa), 説かれ (bshad pa), 語られた (smras pa) とおのの対象が立証され、よく理解される因縁となるところのもの」(SNSū 155, 24ff.) に述べられた so so'i shes pa, bshad pa, smras pa を SNSūV がそれぞれ直接知覚、推論、信頼できる伝承を指すと解釈していることを指摘されるが (1984 : 99 n. 39), これも五種の特徴とは関連づけておられない。

⁵⁶ 梶山 1984 : 60

⁵⁷ Cf. SNSūV P167a5-167b3: **de la yongs su dag pa'l mtshan nyid lnga po dag gang zhe na | de mngon sum du dmigs pa'l mtshan nyid dang | ... zhes bya ba ni sngar so so'i shes pa dang bshad pa dang ... | zhes gsung pas mngon sum gyi tshad ma dang rjes su dpag pa'i tshad ma * dang yid ches pa'i lung gi tshad ma gsum gyi yul mngon sum shes pa'i so so'i shes pa'i yul lung dang tshad ma gzhan dag las bshad pa gang dang gang yin pa dag kyang bsdu'o || de ltar na mngon sum gyi tshad ma rnam pa bzhi po so so'i shes pa'i don de mngon sum gyi tshad ma'i mtshan nyid rtog pa med pa dang ma 'khrul pa'i shes pas dmigs pa gang yin pa'o || 1) de mngon sum du dmigs pa'l mtshan nyid yin no zhes bya bar sbyar te | tshig gi don ni bshad pa bzhin du sbyar ro || de'i 'og tu rjes su dpag pa'i tshad**

含まれるという考えがあったとは思えない。⁵⁸ 以下、五つそれぞれについて検討し、この問題を明らかにしたい。

五つの特徴は、SNSu 自らによって次のように説明される。

「1) このうち (1) について) : (a) 全ての現象するもの (du byed) が無常であること, (b) 全ての現象するものが苦しみであること, (c) 全ての存在するものが無我であることは、世間で直接に認識される。このような類のこと (de lta bu dang mthun pa gang yin pa), それが「それ (=対象) が直接認識されるという特徴」[を示すもの] である。

2) (a) 全ての現象が刹那滅であること, (b) 他世 (=前世, 来世) が存在すること, (c) 善悪の業 [の影響] は滅することがないこと, [これらは直接認識されないが] これらに依拠する [以下のことが直接認識されることによって知られる。つまり] (a') 粗大な無

ma'i tshul gsum po 2) de dag la gnas pa mngon sum du dmigs pa'l mtshan nyid dang | 3) rang gi rigs kyi dpe nye bar sbyar ba'l mtshan nyid kyis yongs su dag par bstan pa bshad par bya ste | (*mtshan ma とあるが訂正) 「=このうち、清浄な(論証の)五つの特徴とは何か。『それが直接認識される云々』と(経に五つの特徴が)説かれる。(それは、)前に『[人によって]知られ、説かれ云々』と(経が)お説きになった([ものが]論拠により証明されるという道理の定義)によって、直接知覚という認識手段、推論という認識手段、信頼できる伝承という認識手段の三つの対象[即ち]直接に知る知の対象、伝承と他の認識手段に基づいて説かれるものなら何であれ含むのである。このように、四種の直接知覚という認識手段である知の対象が、直接知覚という認識手段の定義である分別を離れた不迷乱な知によって認識される場所のものである。[このことが]『それが直接認識されるという特徴である』ということに該当する。(その)言葉の意味は、[既に]説明したとおりになるのである。その後、推論という認識手段の三条件[として]『それらに依拠するものが直接認識されるという特徴』と『同類の例が引かれるという特徴』によって清浄であると教示が説かれるのである。」

ここでは、直接知覚を四種とする、直接知覚の定義を分別を離れた不迷乱な知とする、推論の論証因の三条件に言及するなど、Dignaga, Dharmakirti の説に従った記述がはっきりと見られる。

⁵⁸ この点について、梶山 1984 : 60が、「(A5) (a5) [= 5] は正教も論証式の一部となりうるから、付加的に記述されたのであろう」と述べながら、直後に「本経が正教を数えるのは、むしろ、本来の仏教の伝承を伝えているといえる」と述べるのは、5) を推論に含めつつ、推論から独立した認識手段と認める不合理な解釈を示している。

常性が直接認識されること、(b') 様々な生類 (sems can) が様々な(前世の) 様々な業に依拠して(生まれる) ことが直接認識されること、(c') 幸福な生類と不幸な生類が(前世の) 様々な業に依拠して(存在する) ことが直接認識されること [によってである]。あるものによって、直接には明らかではないものが推論される。このような類のことが「それ (=対象) に依拠するもの (de la gnas pa) が直接認識されるという特徴」 [を示すもの] である。

3) (a*) 内外の諸々の現象に、どの世間でも知られている生死が認識されることが(例として) 引かれる。(b*) 生⁵⁹などの苦しみの認識が(例として) 引かれる。(c*) [内的な現象には] 自在ではないこと (rang dbang med pa)⁶⁰の認識が(例として) 引かれる。また、外的 [な現象] にも、⁶¹ どの世間でも知られている繁栄と窮乏の認識が(例として) 引かれる。このような類のこと、それが「同類の例が引かれるという特徴」 [を示すもの] であると知るべきである。

4) このように、1) 「それ (=対象) が直接認識されるという特徴」、2) 「それ (=対象) に依拠するものが直接認識されるという特徴」、3) 「同類の例が引かれるという特徴」が、証明されるべきものに共通に確定しているが故に (grub par bya ba la gcig tu nges pa'i phyir), [証明が] 「完全であるという特徴」 [を示す] と知るべきである。

⁵⁹ この skye ba は、「生きること」というよりは、この世に「生まれること」を指すのであろう。輪廻転生の生である。

⁶⁰ 過去の業の影響に束縛され、その結果として現在かくあるのであって、自らの力によるのではないことを指すのであろう。Yoshimizu (forthcoming) : 121では、“Fehlen von Vermögen” (財の無いこと) と訳したが、次に「繁栄と窮乏」があり、意味がだぶるため、また後に述べるようにこれは「無我」の例でもあるので、このように改めた。梶山 1984 : 56も「自在でないこと」と訳している。

⁶¹ SNSuV (P175a8f., 180b5ff.) に従って、pha rol を phyi rol と改める。梶山 1984 : 99 n. 43にこの指摘がある。Yoshimizu (forthcoming) : 121では、“bei anderen” (他 [の人々にとって]) と訳し、その前の「内的に」の替わりに “bei sich” を補ったが、自分と他人を区別する必要はないので改めた。(a*) の「内外の諸々の現象」と同じ意味であらう。目に見えないもの、見えるものとも言えるかも知れない。梶山 1984 : 56も「[内において]」、「外においても」と訳す。

5) マンジュシュリーよ、⁶² 一切智者がお説きになった次のようなこと、即ち「涅槃は寂靜である」というような類のこと、それが「極めて清浄なる伝承 (lung, agama) が教示されるという特徴」[を示すもの] であると知るべきである。⁶³

4) 「完全なる特徴」で、1) ~ 3) の特徴が完全であることを、それらが「証明されるべきものに共通に確定している」と述べられる。この表現は、1) ~ 3) の過程で「証明されるべき対象」が実は同一であること

⁶² これは呼格と読むべきであろう。Yoshimizu (forthcoming) : 121f. の訳 “in dem Allwissenden Mañjuśri gehaltenen Vortrag” を訂正したい。

⁶³ SNSū 156, 6-36; P56a5-56b6: 1) (a) de la 'du byed thams cad mi rtag pa nyid dang | (b) 'du byed thams cad sdug bsngal ba nyid dang | (c) chos thams cad bdag med pa nyid 'jig rten na mngon sum du dmigs pa dang | de lta bu dang mthun pa¹ gang yin pa de ni de² mngon sum du dmigs pa'i mtshan nyid yin no || 2) (a) 'du byed thams cad skad cig pa nyid dang | (b) 'jig rten pha rol yod pa nyid dang | (c) las dge ba dang | mi dge ba chud mi za ba de la gnas pa'i (a') mi rtag pa rags pa nyid³ mngon sum du dmigs pa gang yin pa dang | (b') sems can sna tshogs las sna tshogs la gnas pa mngon sum du dmigs pa gang yin pa dang | (c') sems can bde ba dang sdug bsngal ba las dge ba dang mi dge ba la gnas pa mngon sum du dmigs pa gang yin pa dang | gang gis mngon sum du ma gyur pa la rjes su dpag par bya ba dang | de lta bu dang mthun pa¹ gang yin pa de ni de la gnas pa mngon sum du dmigs pa'i mtshan nyid yin no || 3) (a*) nang dang phyi rol gyi 'du byed rnams la 'jig rten thams cad la grags pa'i 'chi 'pho dang skye ba dmigs pa nye bar sbyar ba dang | (b*) skye ba la sogs pa'i sdug bsngal dmigs pa nye bar sbyar ba dang | (c*) rang dbang med pa'i dmigs pa nye bar sbyar ba dang | phyi rol⁴ dag na'ang⁵ 'jig rten thams cad la grags pa'i 'byor ba dang | rgud pa⁶ dmigs pa nye bar sbyar ba dang | de lta bu dang mthun pa¹ gang yin pa de ni rang gi rigs kyi dpe nye bar sbyar ba'i mtshan nyid yin par rig par bya'o || 4) de ltar de mngon sum du dmigs pa'i mtshan nyid dang | de la gnas pa mngon sum du dmigs pa'i mtshan nyid dang | rang gi rigs kyi dpe nye bar sbyar ba'i mtshan nyid gang yin pa de ni grub par bya ba la gcig tu nges pa'i phyir yongs su grub pa'i mtshan nyid yin par rig par bya'o || 5) 'jam dpal gtan la dbab par⁷ bstan pa thams cad mkhyen pas gsungs pa 'di lta ste | mya ngan las 'das pa ni zhi ba'o zhes bya ba dang de lta bu dang mthun pa¹ gang yin pa de ni lung shin tu⁸ rnam par dag pa gtan la phab⁷ par bstan pa'i mtshan nyid yin par rig par bya'o || (1cf. P 'thun pa; ²P de 欠; ³rtag par rags pa nyid を訂正 [cf. P rtag par rigs pa nyid]; ⁴pha rol を SNSūV に従って訂正; ⁵cf. P yang; ⁶rgyud pa を P に従って訂正; ⁷cf. P bab pa; ⁸cin tu を P に従って訂正)

を示唆していないだろうか。この点が解釈の鍵となると思われるので、念頭に置きながら 1) に戻ろう。

1) で、直接知覚される対象は「全ての現象の無常性、苦性、存在するものの無我性」の三つである。梶山博士も述べるように、⁶⁴ この場合の直接知覚とは Dignaga の「分別を離れたもの」(kalpanāpoḍha) という定義の制限は受けず、またその対象が個物 (svalakṣaṇa) に限定されることもないので、無常性などの共通の性質が対象であっても問題はない。しかしながら、これを博士のように「その [推理の主題が] 知覚の対象である特徴」⁶⁵ と見る必然性は注釈書 SNSuV に拠っても無く、また、そのように見るならば、経が説く認識手段の一つである「直接知覚」を五つの特徴から排除してしまうという不合理な結果に陥る。更に、博士が直接知覚の対象として挙げる「推理の主題」、「主張命題の主辞」は、基体 (dharmin) を指さなくてはおかしいので、1) の命題中、「全ての現象」、「存在するもの」に当たり、「無常」、「苦」などの概念が知覚の対象になりうることをここでことわる必要もなかったであろう。⁶⁶

2) は推論である。つまり直接に知覚されないもの (X) を直接知覚されるもの (Y) によって推論する。所謂、sādhya-dharma と hetu である。これに 3) の drṣṭanta を加えて、Dignaga、Dharmakīrti が説いた三条件を備えた論証因 (trairūpyalinga) をもつ推論式を作ろうとしたのが SNSuV である。この注釈書は「それ (=対象) に依拠するもの (de la gnas pa) が直接認識されるという特徴」という経の定義の中の “de la gnas pa” の de を基体 (dharmin) とする。anumeyadharmin であり、sādhya-dharmin である。そして “de la gnas pa” を論証する属性 (sādhana-dharma) である非認識、本質的属性、結果の論証因 (anupalabdhi-, svabhāva-, karyahetu) のどれかと考える。⁶⁷ 梶山博士の解釈はここでは注

⁶⁴ 梶山 1984 : 59

⁶⁵ 梶山 1984 : 55, 59

⁶⁶ 梶山 1984 : 59

⁶⁷ SNSuV P170b8f.: de la zhes bya ba ni rjes su dpag par bya ba'i chos can de la'o || gnas pa zhes bya ba ni sgrub par byed pa'i chos thams cad kyi chos mi dmigs pa'am | rang bzhin nam 'bras bu'i rtags so || 別の注釈書である mDo btus pa は、de を「推論されるべき隠された対象 (sgrib pa'i yul)」と簡単に述べる (P91a6f.)。この注釈書には、後世の仏教論理学よりも唯識説の影響が濃く、こ

釈書と一致する。博士は2)は論証因の三条件の第一「理由(因)が主張命題の主辞に依拠し、内属する知覚の対象でなければならないという規則で、ディグナーガ以後の宗法性(pakṣadharmata)にあたる」と述べられる。⁶⁸ それでは、このような後世の推論の形式が果たしてSNSuの教説に当て嵌まるのだろうか。SNSuVは、2)と3)を用いて、次のような論証となす。

「あるものに(a')粗大な無常性が直接認識される(とき)、それは刹那滅にほかならない。例として、(a*)内外の諸々の現象にどの世間でも知られている生死の認識が引かれるごとくである。⁶⁹

あるものに(b')様々な業に依拠した(結果)が直接認識される(とき)、そのものに他世(=前世)はまさに存在する。例として、

では参照しない。

⁶⁸ 梶山 1984 : 59

⁶⁹ SNSuV P172a8f. (179b4f. に同文がある) : (a) gang la mi rtag pa rags pa nyid mngon sum du dmigs pa de ni skad cig ma nyid yin te | dper na nang dang phyi rol gyi 'du byed rmans la 'jig rten thams cad la grags pa'i 'chi 'pho ba dang skye ba dmigs pa nye bar sbyar ba lta bu |

これは、論証因の三条件の第二「同類のものみに存在すること」が備わっていると示すために述べられた式である。この主張に関して、第一の条件「推論の対象に存在すること」は、次のように説明されている。

SNSuV P172a4ff.: rjes su dpag par bya ba la* yod pa nyid kyi tshul ni de la* zhes bya bas bstan te | rjes su dpag par bya ba la zhes bya ba ni chos can 'du byed kyi dngos po de la'o | yod pa nyid ces bya ba ni chos can 'du byed kyi dngos po de la sgrub par bya ba'i chos skad cig ma nyid sgrub par byed pa'i phyogs kyi chos rang bzhin gyi rtags mi rtag pa rags pa nyid mngon sum du dmigs pa yod nyid de | de'i phyir chos can zhes bya'o || (*las とあるが訂正) 「=推論されるべきもの(anumeya)に(論証因が)存在する、という条件は、『そこに』という(経の語)によって示される。推論されるべきものに、というのは、基体(dharmin)であるかの現象する事物に、ということである。存在する、というのは、基体であるかの現象する事物に、論証されるべき属性(sadhyadharma)である刹那滅性を論証する属性(sadhanadharma)であり、本質的属性に基づく論証因(svabhavahetu)である、直接認識される粗大なる無常性が存在することであり、故に、[推論されるべきものは]基体と言われるのである。」

第三の条件である「異類のものには決して存在しないこと」は「この場合は(経)に説かれなかった」とされるが、異類例として「虚空(nam mkha')が挙げられる(172b3f.)。

(b*) 内外の諸々の現象に、どの世間でも知られている生などの苦しみの認識が引かれるごとくである。⁷⁰

あるものに (c') 善悪業に依拠した (結果) が直接認識される (とき)、そのものにおいては善悪業 (の影響) は消滅していない。例として、(c*) 内外の諸々の現象に、[内的に] どの世間でも知られている自由自在ではないことの認識が引かれること、外的にも、どの世間でも知られている繁栄と窮乏の認識が引かれるごとくである。⁷¹ ⁷²

⁷⁰ SNSuV P174a4f. (180a4f. に同文がある) : (b) gang la las sna tshogs la gnas pa mngon sum du dmigs pa de la ni 'jig rten pha rol yod pa nyid de | dper na nang dang phyi rol gyi 'du byed rnam la 'jig rten thams cad la grags pa'i skye ba la sogs pa sdug bsngal dmigs pa nye bar sbyar ba lta bu |

これは論証因の三条件の第二が備わっていることを示すために述べられた式である。第一の条件は次のように説明されている。

SNSuV P173b5ff.: rjes su dpag par bya ba la yod pa nyid kyi tshul ni sems can sna tshogs zhes bya bas¹ bstan te | rjes su dpag par bya ba la zhes bya ba ni chos can sems can sna tshogs la'o || yod pa nyid ces bya ba ni chos can sems can sna tshogs de la sgrub par bya ba'i chos 'jig rten pha rol snga ma yod pa nyid du sgrub par byed pa'i phyogs kyi chos 'bras bu'i rtags las sna tshogs la gnas pa² mngon sum du dmigs pa yod nyid de | de'i phyir chos can zhes bya'o || (¹ba とあるが訂正; ²las sna tshogs las とあるが訂正) 「=推論されるべきもの (anumeya) に (論証因が) 存在する、という条件は、『様々な生類』という (経の語) によって示される。推論されるべきものに、というのは、基体 (dharmin) である様々な生類に、ということである。存在する、というのは、基体であるかの様々な生類に、論証される属性 (sādhyadharmā) である前世が存在することを論証する属性 (sādhanadharmā) であり、結果に基づく論証因 (karyahetu) である、直接認識される様々な業に依拠したものが存在することであり、故に、[推論されるべきものは] 基体と言われるのである。」

異類例として「兎角 (ri bong gi rva) が挙げられる (174a6ff.)。

⁷¹ SNSuV P175a8ff. (180b5ff. に同文がある) : (c) gang la las dge ba dang mi dge ba la gnas pa'i mngon sum du dmigs pa de la ni las dge ba dang mi dge ba chud mi za ba ste | dper na nang dang phyi rol gyi 'du byed rnam la 'jig rten thams cad la grags pa'i rang dbang med pa dmigs pa nye bar sbyar ba dang phyi rol dag la yang 'jig rten thams cad la grags pa'i 'byor pa dang rgud pa dmigs pa nye bar sbyar ba lta bu |

これは論証因の三条件の第二が備わっていることを示すために述べられた式である。第一の条件は次のように説明されている。

SNSuV P174b8-175a3: rjes su dpag par bya ba la yod pa nyid kyi tshul ni sems

これを論証式の形に書き改めてみると以下のようなろう。

(a)⁷³ (主張) 全ての現象 (=sadhya-dharmin) は刹那滅である (=sadhya-dharma)。

(理由) 粗大なる無常性が見られるから (=svabhāva-hetu)。

(喩例) 粗大なる無常性が見られるものは刹那滅である。例えば内外の現象における生死のごとし。

can bde ba dang sdug bsngal zhes bya bas¹ bstan te | rjes su dpag par bya ba la zhes bya ba² ni chos can sems can bde ba dang bsduḡ bsngal ba la'o || yod pa nyid ces bya ba ni chos can sems can bde ba dang sdug bsngal ba de la sgrub par bya ba'i chos las dge ba dang mi dge ba chud mi za bar sgrub par byed pa'i³ phyogs kyi chos 'bras bu'i rtags las dge ba dang mi dge ba la gnas pa mngon sum du dmigs pa yod nyid de de'i phyir chos can zhes bya'o || (¹ba とあるが訂正; ²ba la とあるが訂正; ³byed とあるが sgrub par を補う) 「=推論されるべきもの (anumeya) に (論証因が) 存在する, という条件は、『幸福と不幸な生類』という (経の語) によって示される。推論されるべきものに, というのは, 基体 (dharmin) である幸福と不幸な生類に, ということである。存在する, というのは, 基体であるかの幸福と不幸な生類に, 論証されるべき属性 (sadhya-dharma) である善悪の業 (の影響) は滅しないことを論証する属性 (sadhanadharma) であり, 結果に基づく論証因 (kāryahetu) である, 直接認識される善悪の業に依拠したものが存在することであり, 故に, [推論されるべきものは] 基体と言われるのである。」

異類例として「空華」(nam mkha'i me tog) が挙げられる (175b2-5)。

⁷² 梶山 1984: 60f. には, 「注釈者に従って三個の推論式を構成してみるとつぎのようになる」として, 三支の形をそれぞれについて挙げるが, これが SNSuV のどこに述べられているのかは明らかでない。博士の (b) と (c) についての論証式「(b) 諸有情は前世 (他界) の多様な業をもっている。(=主張), 有情は [人・動物・鳥などの] 多様性をもっているゆえに。(=理由), [胎生・卵生・湿生・化生などの] 生まれ方のように, 多様性は前世の多様な業を原因とする。(=喩例), (c) 有情には不滅な善・悪の業がある。(=主張), 有情は内的に不自在であり, 外的に繁栄と窮乏とあるゆえに。(=理由), 内・外の作られたもの (行) のように, 不自在性と繁栄・窮乏のあるものは不滅な善・悪の業を原因としてもつ。(=喩例)」は, SNSu にも, SNSuV にも一致するものではない。(b) の主張は「他世が存在すること」であって, 「有情が多様な業をもつこと」ではない。さらに例としてあげられていた「生などの苦しみ」は何処へいったのであろうか。また, (c) の「自在でないこと」, 「繁栄と窮乏」は例であって, 理由ではない。

⁷³ 上の注69を参照。

- (b)⁷⁴ (主張) 様々な生類に (=sadhyaadharmin) 他世 (=前世) は存在する (=sādhyadharmā)。
(理由) 様々な業に依拠した結果が見られるから (=kārya-hetu)。
(喩例) 業に依拠した結果が見られるものには他世が存在する。例えば内外の現象における生の苦しみのごとし。
- (c)⁷⁵ (主張) 幸福と不幸な生類 (=sādhyadharmin) に業の影響は消滅していない (=sādhyadharmā)。
(理由) 善悪業に依拠した結果が見られるから (=kārya-hetu)。
(喩例) 善悪業に依拠した結果が見られるものには業の影響は消滅していない。例えば内外の現象における不自在、繁栄と窮乏のごとし。

これを元の SNSu の 2), 3) の文章と比較すると, (b), (c) において sadhyadharmin とされている sems can sna tshogs, sems can bde ba dang sdug bsngal ba は, SNSu では主張の中にはなく, 理由として現われるのみである。これらの基体は論証因の三条件を備えた論証式を作るために注釈者によって補われたものなのである。喩例が sādhyadharmā と sadhanadharmā の両方の属性を持つ同類例として機能するためには, 主張命題の中に同様の基体がなくてはならない。しかしながら, SNSu には本来そのようなものは説かれていなかった。SNSu の推論を思い出してみよう。

- (a) (主張) 全ての現象は刹那滅である。
(理由・喩例) (それらに) 例えば生死というような粗大な無常性が直接知られるから。
- (b) (主張) 他世 (=前世) は存在する。
(理由・喩例) 例えば生の苦しみのように, (過去の) 業に依拠した (結果として, 人・動物などの) 様々な生類が (現世で) 直接知られるから。
- (c) (主張) (過去の) 善悪の業 (の影響) は消滅していない。

⁷⁴ 上の注70を参照。

⁷⁵ 上の注71を参照。

(理由・喩例) 例えば不自在、繁榮、窮乏のように、(過去の) 善悪の業に依拠した(結果として) 幸福、不幸な生類が(現世で) 直接知られるから。

ここに dharma-dharmin の関係、論証因の三条件を持ち込んで解釈することは無理があるように思われる。(a) の場合、「全ての現象」を基体、「刹那滅性」をその属性、「生死」は「刹那滅性」と「粗大な無常性」の両方の属性をもつと解釈することは可能であるが、(b)、(c) については困難である。結局、主張命題には主語と述語があるのみで、基体と属性が述べられているわけではないと理解すべきではないだろうか。そして喩例は直接知覚される論証因となるものと同じ性質のものが挙げられているのである。(a) 「生死」、(b) 「生の苦しみ」、(c) 「不自在」、「繁榮と窮乏」という例は、それぞれ単純にそこで「見られるもの、直接に認識されるもの」の例、即ち、(a) 「粗大なる無常」、(b) 「様々な業の結果」、(c) 「善悪業の結果」の具体的な例に過ぎない。故に、ここでの「同類」とは2) で言われた de la gnas pa の同類 (rang gi rigs) — 直接には認識されない論証対象に依拠した直接に認識されるものと同じ性質のもの— という意味である。

そして、それらの喩例は、実は1) の直接知覚の対象の例にもなっているのではないだろうか。「生死」は直接知覚される無常性の例である。ならば1) — (a) の全ての現象の無常性の一例でもあろう。「生の苦しみ」は当然1) — (b) の全ての現象の苦性の例である。「自在でない、繁榮、窮乏」を1) — (c) 法無我性の例とするのは少し飛躍があるが、内的に「自在でない」、外的に「繁榮、窮乏」という形で現われるのは業の結果であり、ものごとが因果によって決定され、本性に拠らないことを示しており、自性の否定という意味で法無我の例と理解できよう。このことは SNSuV も認めているのである。⁷⁶

⁷⁶ SNSuV P169a6ff.: de la 'du byed thams cad mi rtag pa nyid ces bya ba ni 'chi 'pho ba dang skye ba dang 'jig pa dang chags pa'i mtshan nyid gang yin pa'o | 'du byed thams cad sdug bsngal ba nyid ces bya ba ni nad la sogs pa sdug bsngal nyid du grub pa gang yin pa'o || chos thams cad bdag med zhes bya ba ni bde ba dang sdug bsngal la sogs pa dag la rang dbang med pa nyid du grub pa gang yin pa'o || 「=ここで『全ての現象は無常なるものである』と(経に)言われるのは、[それらが] 死、生、滅、形成を特徴とすることである。『全ての現象は苦なるもの

である』と言われるのは、[それらが] 病気など苦なるものとしてあることである。『全ての存在は無我である』と言われるのは、[それらが] 幸福、不幸などに自らの力でなったのではないものとしてあることである。]; 179a4-179b1: dpe'i mtshan nyid dang rtags kyi mtshan nyid ni thams cad du yang mngon sum gyi don yin par bzhed pas dpe'i tshig bzhi po 'di dag ni sngar de mngon sum du dmigs pa'i mtshan nyid bstan pa'i skabs su 'du byed thams cad ni mi rtag pa nyid dang chos thams cad bdag med pa nyid 'jig rten na mngon sum du dmigs pa zhes smos pa'i tshig gsum po de dag gi ngo bo nyid yin te dpe'i tshig tha ma gnyis gcig tu bsdus pa'i go rim bzhin no || de de yang dpe'i tshig de 'di dag gi de mngon sum du dmigs pa'i mtshan nyid kyi tshig gsum po de dag bsgrub pa ni ma yin gyi | de mngon sum du dmigs pa'i mtshan nyid kyi skabs su bstan pa'i mi rtag pa nyid dang sdug bsngal ba nyid dang | bdag med pa nyid kyi ngo bo nyid kyi dpe gsum po 'di dag gis de la gnas pa mngon sum du dmigs pa'i mtshan nyid bstan pa'i skabs su bsgrub par bya ba'i chos gsum po dag sgrub par byed pa'i phyogs kyi chos gsum gyis bsgrubs pa de dag gi chos mthun pa'i dpe go rim bzhin du ston par rig par bya'o || 「＝喩例の特徴と論証因の特徴とは、いかなる場合にも直接知覚の対象であることと認められている。故に、これら四つの喩例と言われたものは、前に『それが直接認識されるという特徴』が説かれたときに、『全ての現象は無常なるものである、(全ての現象は苦なるものである)、全ての存在は無我なるものであることが世間で直接に認識される』と述べられたこれら三つとして言われたことを本質とするものである。そして喩例と言われたうちの後の二つは一つにまとめられる次第である。この [喩例と言われたもの] それぞれは、これら喩例と言われたものの [本質である] 『それが直接認識されるという特徴』として言われた三つの (事柄＝無常性、苦性、無我性) を論証するものではない。しかしながら、(経は) 『それが直接認識されるという特徴』のときに説かれた無常性、苦性、無我性を本質とするこれら三つの喩例によって、『それに依拠するものが直接認識されるという特徴』が説かれたときに、論証対象である三つの属性を論証する三つの属性 (=粗大な無常性、前世の業の結果、善悪業に依拠した結果) により論証されたこれら (=刹那滅性、他世の存在、業の影響の不滅なること) と属性が同じである喩例を順次説いていると知るべきである。]; 179b1f.: de la nang dang phyi rol gyi 'du byed rnams la 'jig rten thams cad la grags pa'i 'chi 'pho ba dang skye ba dmigs pa nye bar sbyar zhes bya ba 'di ni sngar de mngon sum du dmigs pa'i mtshan nyid bstan pa'i skabs su 'du byed thams cad mi rtag pa nyid 'jig rten na mngon sum du dmigs pa zhes smos pa de'i ngo bo yin te | 「＝ここで『内外の諸々の現象にどの世間でも知られている生死が認識されることが (例として) 引かれる』と言われたこのことは、前に『それが直接認識されるという特徴』が説かれたときに、『全ての現象は無常なるものであることが世間で直接に認識される』と述べられたことを本質とするのである。]; 179b8ff.: nang dang phyi rol 'du byed rnams la 'jig rten thams cad la grags pa'i skye ba la sogs pa'i sdug bsngal dmigs

それでは1)の直接知覚の対象と2)の推論の対象との関係はどうか。筆者は、それらは内容的には同一あるいは連続した一つのものではないかと思う。即ち、(a)無常性と刹那滅性は同じこと、即ち生じ滅することを指している。前者は目に見え、後者は見えない形である。(b)目に見える苦は、目に見えない他世＝前世の業を原因としており、輪廻という連続の中での因果関係にあるものを示している。(c)無我であるということは、因縁によってそのようになっていることであるから、自由でなく、自在でなく、幸福であったり、不幸であったりすることが見られるのは、目に見えない以前の業の影響力が働いていると考えられる。これも、連続の中での因果関係を示している。基本的には無常、輪廻の苦とその原因、無我、現在の状態の原因という初期瑜伽行派で理解された仏教の教義を説いていることになる。こうした教義が、1)直接知覚によって、2)推論によって、そしてそれらに付随した3)喩例によって証明される。故に4)には、「1), 2), 3)が証明されるべきものに共通して確定しているが故に (grub par bya ba la gcig tu nges pa'i phyir), [証明が]完全であるという特徴」が説かれるのである。さらにこれらは5)信賴できる伝承 (āgama) によっても証明される。このことこそが「ものごとが三つの認識手段という論拠によって証明されるという道理」—upapattisadha-

pa nye bar sbyar ba zhes bya ba ni sngar de mngon sum du dmigs pa'i mtshan nyid bstan pa'i skabs su 'du byed thams cad sdug bsngal nyid 'jig rten na mngon sum du dmigs pa zhes smos pa de'i ngo bo yin te | 「=『内外の諸々の現象にどの世間でも知られている生などの苦しみが直接認識されることが(例として)引かれる』と言われたことは、前に『それが直接認識されるという特徴』が説かれたときに、『全ての現象は苦なるものであることが世間で直接認識される』と述べられたことを本質とするのである。」; 180blff.: nang dang phyi rol gyi 'du byed rnams la 'jig rten thams cad la grags pa'i rang bzhin med pa nye bar dmigs pa sbyar ba dang phyi rol la yang 'jig rten thams cad la grags pa'i 'byor ba dang rgud pa dmigs pa nye bar sbyar ba zhes bya ba 'di ni sngar de mngon sum du dmigs pa'i mtshan nyid bstan pa'i skabs su chos thams cad bdag med pa nyid 'jig rten na mngon sum du dmigs pa zhes smos pa de'i ngo bo yin te | 「=『内外の諸々の現象にどの世間でも知られている自性が無いと見られることが(例として)引かれる。外的にも、どの世間でも知られている繁榮と窮乏が見られることが(例として)引かれる』と言われたこのことは、前に『それが直接認識されるという特徴』が説かれたときに、『全ての存在は無我なるものであることが世間で直接認識される』と述べられたことを本質とするのである。」

nayukti—なのである。

ここで説かれる無常、苦、無我は、かなり素朴な意味で語られている。刹那滅、他世、業の影響などを観念的なものと捉えず、見えないが存在するものと考え、世間の通念と共通の理解に立っている。しかしながら、そこには三つの認識手段によって物事を明らかにしようという試みがあり、後の刹那滅論証や他世の存在証明につながる方法論の先駆がある。推論は dharma-dharmin の関係に拠るものではなく、喩例も単純な用いられ方をしているが、既に同一関係と因果関係に基づいており、注釈者が (a) を svabhāvahetu, (b), (c) を karyahetu による、と説明したこともうなづけるのである。また、後世チベットでは「三種の考察」(dpyad pa gsum) という聖典の検証方法が重んじられるようになるが、これは upapattisā-dhanayukti と同じ、三つの認識手段による考察方法である。⁷⁷ 仏教論理學史上、SNSū X の果たした役割は実に大きいと言うべきであろう。⁷⁸

結語

SNSū X に説かれる四種の yukti の本来の意味は、生成変化する外的な現象及び人間の言語表現に拠る内的な思考過程の中に見いだされる一定の法則・関係であり、物事を正しく理解するのに役立つものである。それは仏陀の教えの論蔵であり、存在を分析し、説明し、説示するためのひとつの観点でもある。それぞれ依存関係、作用、論理的关系、本来の性質をいう。これらは、世間一般の物事を考察する場合にも用いられるし、仏教の立場から物事の真実のあり方を考察する場合にも応用される。また、不淨観などの修習が煩惱の滅をもたらすなどの効果があることを説明するためにも用いられる。このように様々に応用されていった四種の yukti であるが、中でも upapattisā-dhanayukti は、三つの認識手段に拠る考察として、

⁷⁷ 厳密に言えば、dpyad pa gsum の場合は、agamapramāṇa は yid ches rjes dpag として推論の一つとされる点に、本来の upapattisā-dhanayukti とは違いがある。下の注79参照。

⁷⁸ ŚrBh 470-488にも、刹那滅性、他世の存在論証を含む三つの認識手段による考察が説かれていることが矢板 1989b に報告されている。そこでも、推論は直接知覚に依拠すると述べられ、知覚されるものを理由として行なわれる。矢板 1989b: (81)-(85) 参照。

後世の仏教論理学の発展に大きな影響を与えた。このことは、ひとつ面白い結果をもたらしたと思う。upapattisadhanayukti の SNSu に説かれた本来の定義は、「[人によって] 知られ、説かれ、語られたところの対象が立証され、よく理解される因縁となるところのもの」であった。つまり、人間が直接知覚、推論、信頼できる伝承に基づいて、物事を知り、語るならば、それは正しいと理解されるのである。SNSu は、具体的に無常、苦、無我などの教義に言及した。するとここでは、仏陀が自らの教えを三つの認識手段によって確認していることになる。仏陀は自らの教説の証としていかなる āgama を引くのであろうか。「マンジュシュリーよ、一切智者がお説きになった『涅槃は寂靜である』というようなことが、極めて清浄なる伝承が教示されるという特徴を示すものと知るべきである」と経は説くが、この一切智者とは仏陀自らのことだろうか。ここに『解深密』というこの経典の性格がよく現れているようにも思われる。この経の作者は、『般若経』の一切法無自性の説を未了義の教えとして退け、自らの三性説を了義の教えとして掲げた。仏陀の教えの中にも、真意を語ったものとそうでないものとがあると区別したのである。このことによって、仏説の権威は無条件に認められるものではなくなった。それも世間と共通の認識手段という方法に従って検証される対象となったのである。ŚrBh も SNSu に倣い、蘊の考察において無常、縁起生、苦、空、非我を三つの認識手段によって確認する。そしてこの問題は仏教論理学者のテーマとなっていく。仏陀の教えが論理的に検証され、その正しさが証明される。このような āgama の検証方法となるのが、先程述べた dpyad pa gsum である。ある経典が信頼できる伝承であるためには、そこに説かれている内容が、もし直接知られうることならば直接知覚と矛盾せず、直接には知られないことならば推論と矛盾せず、超感覚的なことであれば、自らの前後の言葉と矛盾しないことが必要なのである。こうして信頼性が確立された教えが「三種の考察によって清浄な伝承」(dpyad pa gsum gyis dag pa'i lung) と言われる。⁷⁹ 仏陀の言葉はそれだけで信頼できる伝承であったはずだが、外

⁷⁹ 藏漢大辞典 (民族出版社 1985) を参照のこと。これは PV I 215 (pratyakṣe-nānumānena dvidvidhenapy abadhanam | dṛṣṭādrṣṭarthayor asyavisamvadas tadarthayoh||) に拠ると考えられている。Tillemans 1986 : 35, 4-36, 2, 45 n. 16, 1990 I : 27, 12-28, 5, 27 n. 75, 1993 : 9-15 参照。木村 1987 : (94)f. が、Dar ma rin chen

側からの検証を必要とするようになった。その先駆が SNSu にある。⁸⁰

〈追記〉 本稿脱稿後、Powers による SNSu の英訳が発刊された (Powers 1995)。それによると、yukti は “reasoning”, あるいは “analysis” と解釈されている。Powers 1995 : 285-289 参照。

27, 12-28, 5, 27n. 75; 1993 : 9-15 参照。木村 1987 : (94)f. が、Dar ma rin chen の *Thal lam gsal byed* (99a2f.) の PV I 214 の注釈に基づいて、「タルマリンチェンは、聖典が具えるべき三条件をこのように述べ、さらにこの三条件を具えた聖典を、三つの考察によって清浄なる聖典 (Cha, 99a4-5) と呼んでいる」と解説し、dpyad pa gsum の内容を 214 偈に求めるのは誤解と思われる。但し、聖典は直接知覚と推論に矛盾しないものである、という考えが既に ASBh に見られることは知られている (梶山 1984 : 79, 若原 1985 : 60 参照)。

⁸⁰ 桂博士はかつて Dharmakīrti について次のようなコメントを記された。“Finally, there are a number of topics which are discussed for the first time by Dharmakīrti. For example, he tries to prove several Buddhist doctrines, viz. momentariness, existence of the other world (*paraloka*) and other continuants (*santānantara*), etc. He also gives a detailed discussion on both Buddha and *āgma*” (Katsura 1991 : 144). この先駆は間違いなく SNSu X, ŚrBh にあるであろう。

Supplement to Yoshimizu (forthcoming) : 114-124 notes 85 and 92 on *yukti*

This paper entitled “*Samdhinirmocanasutra* X ni okeru Shishu no *yukti* ni tsuite” (=On the four kinds of *yukti* in the tenth chapter of the *Samdhinirmocanasutra*) aims to reexamine the meaning of *yukti* taught in this sutra as well as in other early Yogacara treatises, and in it I try to improve my previous discussion presented in Yoshimizu (forthcoming) : 114-124 notes 85 and 92 and add some new interpretations. Here, for those who do not read this Japanese paper, I would like to explain briefly my new remarks on and corrections of my previous two notes.

In note 85 I have mainly discussed how the term *yukti* appearing in the SNSu, ŚrBh and AS is assumed to mean an objective ground or principle which consists of the phenomenal world or facts and based on which one can explain originations and changes of phenomena as well as relations between things including logical relations. Namely, the four kinds of *yukti*, viz. *apekṣayukti*, *karyakaraṇayukti*, *upapattisadhanayukti* and *dharmatayukti*, may be considered to refer respectively to the principle that a thing originates and is named in dependence on others, the principle that a thing has its own function, the principle that a thing is to be proven by means of arguments, and the principle that a thing has its own nature. This *yukti* is said to be a right means (*yoga*)⁸¹ as well as a means (*upaya*) (ŚrBh 141, 11-143, 16) and is sometimes used in the instrumental form (see e.g. AS 81, 15-21, ŚrBh 369, 8-20) since, in my opinion, *yukti* is a means by which one understands the reality of an object of investigation.

Near the end of the note (p. 119) I suggest that the term *yukti* appearing in MSA XIX 45, BBh IV, MAV III 12 as well as in the com-

⁸¹ I would like to amend my previous interpretation of the term *yoga* as “Zusammenhang” according to Stiramati’s usage in TrBh 26 (see note 32 of this paper).

mentaries on the SNSu, *viz.* mDo btus pa and SNSuV, seems on the contrary to have a subjective meaning like “argumentation”, which is of the character of an instrument or a means of proving something. Insofar as MSA XIX 45 is concerned, however, I am now of the opinion that *yukti* is to be interpreted in the same way as in the SNSü, ŚrBh and AS. MSA XIX states that the four kinds of *yukti* refer respectively to right thinking (*yoniso-manaskara*), correct view (*samyagdr̥ṣṭi*) accompanied with an effect (*phala*), investigation (*vicaya*) through a means of valid cognition (*pramaṇa*) and object of knowledge (*jñeya*) beyond thought (*acintya*). Actually, the first three *yuktis* are equated with subjective actions in one’s thought, but, according to the *Bhāṣya* (MSA 168, 7-12), they should be understood to refer to the objective principles as follows: *Apekṣāyukti* [= the principle of dependent origination] consists of *yoniso-manaskara* with regard to the three vehicles since *samyagdr̥ṣṭi* occurs in dependence on this *yoniso-manaskara*; *kāryakaraṇayukti* [= the principle that a thing has its own function] consists of *samyagdr̥ṣṭi* since it causes the abandonment of attachment (*kleśa*); *upapattisāadhanayukti* [= the principle of the proof based on arguments] consists of *vicaya* through *pramaṇa* since the fact that *samyagdr̥ṣṭi* accompanied by the abandonment of attachment occurs in dependence on this *yoniso-manaskara* is to be proven through *pramaṇa*; *dharmatāyukti* [= the principle of nature] is *acintyajñeya* since it is the nature of *yoniso-manaskara* to cause *samyagdr̥ṣṭi* with the abandonment of attachment. This interpretation may also be supported by the description of the way of investigating *yuktis* in the course of the meditation on impurity in ŚrBh 375, 19-377, 9. The four *yuktis* there are explained as follows: As *apekṣāyukti* one should investigate the impurity of one’s body [since] the abandonment of attachment occurs in dependence on this meditation; as *kāryakaraṇayukti* one should investigate the function of the meditation on impurity to cause the abandonment of attachment; as *upapattisāadhanayukti* one should investigate that the fact that the meditation on impurity causes the abandonment of attachment is to be proven by means of the three *pramaṇas*; as *dharmatāyukti*

tāyukti one should investigate the nature of the meditation on impurity to cause the abandonment of attachment. This series of *yuktis* basically corresponds to that of MSA XIX 45.

Yet the word *yukti* in the compound *yuktiprasiddhatattva* in BBh IV and MAV III seems to have a subjective meaning, for it refers solely to *upapattisādhanayukti*, not to the four *yuktis*, in the sense of an instrument or a means of identifying what the truth is. Besides, it must be noted that this truth is not about Buddhist teachings, but only conventional truth since both texts distinguish *lokaprasiddhatattva* and *yuktiprasiddhatattva* from *klesāvaraṇaviśuddhijñānagocara* and *jñeyāvaraṇaviśuddhijñānagocara*; the former two concern the worldly acknowledged truths and the latter two the truth for Buddhists such as *śūnyata*.

Although the later commentaries on the SNSu (mDo btus pa and SNSūV) present various new interpretations of the four kinds of *yukti*, it is not really correct of Yoshimizu (forthcoming): 119 to state that because they explain the four *yuktis* as exposition (*bstan pa*) of dependence, function, proof through the three *pramaṇas* and nature of things, they agree with the interpretation of the BBh and MAV, for the idea that the four kinds of *yukti* is exposed (*bstan pa*, **upadeśa*) is seen in the SNSū itself, which says that the characteristic of aspect is to be understood as the exposition of the eight [viewpoints] of investigation (including *yukti*) (SNSū 154, 18f.).

With regard to note 92, I would like to make the following corrections:

- 1) p. 121 (c*) German translation of the word *rang dbang med pa* “Fehlen von Vermögen” → “Fehlen von Unabhängigkeit” in the sense that one’s present state is obtained in dependence on one’s own previous deeds and works. This is an example not only of the imperishability of (the influence of previous) works (*las, karma*), but also of the selflessness of things (*bdag med, nairatmya*).
- 2) p. 121 (c*) *pha rol dag na’ang* → *phyi rol dag na’ang* according to SNSūV; German translation “bei anderen” → “bei äußeren

[gestalteten Faktoren]”; “[bei sich]” → “[bei inneren gestalteten Faktoren]”

- 3) p. 121f. 5) German translation “in dem Allwissenden Mañjuśrī gehaltenen Vortrag” → “Mañjuśrī, in dem vom Allwissenden gehaltenen Vortrag” (Mañjuśrī is a vocative).

These readings are supported by Kajiyama 1984: 56.

There is no doubt as to the great influence of the method of *upapattisādhānyukti* on the development of the Buddhist logico-epistemological system. It has sometimes been identified with the logical method of the Pramāṇa school and sometimes used independently. Sthiramati (6 c.), for instance, claims that *upapattisādhānyukti* is an exposition of a logical reason with the three characteristics (*trairūpyalīṅga*) based on the two kinds of *pramāṇa*, viz. *pratyakṣa* and *anumāna* (MSAV D202a3f., MAVṬ128, 20), while many *paralokasiddhi*-texts from 7-8 c. have adopted the method of *upapattisādhānyukti* independently of that of the Pramāṇa school (cf. Steinkellner 1985, 1988). It is interesting to see that the important topics for later Buddhist logicians such as *kṣāṇikatva* and the existence of *paraloka* were already being investigated by early Yogācarins.⁸² Moreover, the SNSū sets forth most probably for the first time in Buddhist tradition the method of examining the words of the Buddha himself by means of the three *pramāṇas*, a method which is commonly accepted by Indian thinkers. The *dpyad pa gsum*, a popular method among Tibetans for examining the reliability of scriptures through the three *pramāṇas*, seems to be based on PV I 215, but it could also be considered a developed form of the *upapattisādhānyukti* of the SNSū.

Lastly, I would like to mention an important study on this subject to which I could not refer in Yoshimizu (forthcoming): “Bonbun Shōmonji (8)” (The *Śravakabhūmi*, Part VIII —Sanskrit Text and Japanese Translation) by Shōmonji Kenkyūkai (Study Group of the

⁸² Cf. also ŚrBh 470-486, where momentariness, existence of the other world, etc., are investigated by means of inference (indicated in Yaita 1989b = Appendix 5 to Bonbun Shōmonji (8)).

Śrāvakahūmi), *Annual of the Institute for Comprehensive Studies of Buddhism, Taishō University*, No. 11, March 1989, pp. (1) - (85), which includes some useful appendices, e.g. Appendix 3 “Mātṛkā ni tsuite” (On *mātṛkā*) by Matsunami Yasuo, Appendix 4 “Shishu Dōri ni tsuite no Ichi Shiryō” (A source relating to the four kinds of *yukti*) by Yaita Hideomi, and Appendix 5 “Shōmonji ni okeru Sanryō setsu” (The theory of the three kinds of *pramāṇa* in the *Śrāvakahūmi*) also by Yaita Hideomi.

略号及び参考文献 (アルファベット順)

- 荒牧 1976 荒牧典俊「唯識三十論」『大乘仏教15世親論集』中央公論社, 31-190.
- AS *Abhidharma Samuccaya of Asaṅga*, critically edited and studied by P. Pradhan. Santiniketan 1950; D4049, P5550; 大正 1605.
- ASBh *Abhidharmasamuccaya-Bhāṣyam*, deciphered and edited by Nathmal Tatia. Patna 1976; D4053, P5554.
- BBh *Bodhisattvabhūmi. A Statement of Whole Course of the Bodhisattva (Being Fifteenth Section of Yogācārabhūmi)*, ed. Unrai Wogihara, Tokyo 1930-1936; D4037, P5538; 大正1579.
- 梵文声聞地 声聞地研究会「梵文声聞地 (八) 一初瑜伽処中出離地, 和訳・科文一」『大正大学総合仏教研究所年報』11, 1989, (1)-(85).
- D デルゲ版
- mDo btus pa *bKa' yang dag pa'i tshad ma las mdo btus pa* (Khri srong lde btsan): D4352, P5839.
- Filliozat 1990 Pierre-Sylvain Filliozat, "Yukti, le quatrieme *pramaṇa* des medicins (Carakasamhita, Sūtrasthana XI, 25)", *Journal of the European Ayurvedic Society* 1, 33-46.
- 袴谷 1982 袴谷憲昭「瑜伽行派の文献」『講座大乘仏教8 唯識思想』春秋社, 43-76.
- Hakamaya 1984 Hakamaya Noriaki, "The Old and New Translations of the *Samdhinirmocanasutra*: Some Notes on the History of Early Tibetan Translation", 『駒沢大学仏教学部研究紀要』42, 192-176.
- Hakamaya 1986 Hakamaya Noriaki, "A Comparative Edition of the Old and New Tibetan Translations of the *Samdhinirmocanasutra* (I)", 『駒沢大学仏教学部論集』17, 616-600.
- Hakamaya 1987a Ibid. (II) 『駒沢大学仏教学部研究紀要』45, 354-320.
- Hakamaya 1987b Ibid. (III) 『駒沢大学仏教学部論集』18, 606-572.
- 袴谷 1994 袴谷憲昭『唯識の解釈学『解深密経』を読む』春秋社.
- 梶山 1984 梶山雄一「仏教知識論の形成」『講座大乘仏教9 認識論と論理学』春秋社, 1-101。
- Katsura 1991 Katsura Shoryu, "Dignāga and Dharmakīrti on *apoha*", *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition, Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference Vienna, June 11-16, 1989*, ed. by E. Steinkellner, Wien, 129-146.
- 木村 1987 木村誠司「初期ゲルク派の聖典観について」『駒沢大学仏教学部論集』18, (89)-(100)。

- 北川 1973 北川秀則『インド古典論理学の研究—陳那 (Dignaga) の体系—』鈴木学術財団。
- Lam rim *Lam rim chen mo* (Tsong kha pa Blo bzang grags pa'i dpal), bKra shis lhun po blocks, *The Collected Works of Tsong kha pa blo bzang grags pa* 19 & 20, ed. Ngawang Gelek Demo, New Delhi 1977.
- 松濤 1989 松濤泰雄「mātrka について」→ 梵文声聞地 (附録)。
MAV *Madhyāntavibhāga*: →MAVBh; D4021, P5522; 大正1601。
MAVBh *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, a Buddhist philosophical treatise edited for the first time from a Sanskrit manuscript by Gadjin M. Nagao, Tokyo 1964; D4027, P5528; 大正1599, 1600。
MAVṬ *Sthiramati, Madhyāntavibhāgaṭṭika*, ed. Susumu Yamaguchi, Nagoya 1934; D4032, P5534。
- MSA *Asaṅga, Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra, Exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra*, éd et trad. par Sylvain Lévi, Paris 1907-1911; D4020, P5521; 大正1604。
MSABh *Mahāyānasūtrālaṅkārabhāṣya*: →MSA; D4026, P5527。
MSAV *Mahāyānasūtrālaṅkāravṛttibhāṣya* (Sthiramati): D4034, P5531。
- 長尾 1954 長尾雅人『西藏仏教研究』岩波書店。
長尾 1986 長尾雅人「中辺分別論」『大乘仏典15世親論集』中央公論社, 219-358。
- NB *Nyayabindu* (Dharmakīrti): *Paṇḍita Durveka Misra's Dharmottarapradīpa [Being a sub-commentary on Dharmottara's Nyayabinduṭṭika, a commentary on Dharmakīrti's Nyayabindu]*, ed. D. Malvania, Patna 1955; D4023, P5729。
- Oberhammer 1991 Gerhard Oberhammer, *Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien, ein Begriffswörterbuch zur altindischen Dialektik, Erkenntnislehre und Methodologie*, Band 1: A-I, Wien.
- P 北京版
- Powers 1991 John Powers, *The Yogācāra School of Buddhism: A Bibliography*, Metuchen, NJ: Scarecrow Press.
- Powers 1992 John Powers, *Two Commentaries on the Saṃdhinirmocana-sūtra by Asaṅga and Jñānagarbha*, Lewiston/Queenston/Lampeter.
- Powers 1993 John Powers, *Hermenutica and Tradition in the Saṃdhinirmocana-sūtra*, Brill, Leiden, New York, Köln.
- Powers 1995 John Powers (tr.), *Wisdom of Buddha, The Saṃdhinirmocana*

- Sutra, Berkeley.
- PS *Pramāṇasamuccaya* (Dignaga) → 北川 1973.
- PSV *Pramāṇasamuccayavṛtti* (Dignaga) → 北川 1973.
- PV I *Pramāṇavarttika I (Svārthāmana)*: Raniero Gnoli, *The Pramāṇavarttikam of Dharmakīrti, the first chapter with the autocomentary, text and critical notes*, Rome 1960.
- Sakuma 1990 Sakuma Hidenori, *Die Āśrayaparivṛtti-Theorie in der Yogacārabhūmi*, 2 Bände, Stuttgart.
- Scherrer-Schaub 1981
Cristina Anna Scherrer-Schaub, "Le terme *yukti*: Première étude", *Asiatische Studien/ Études Asiatique* 35-2, 185-199.
- Schmithausen 1969
Lambert Schmithausen, "Zur Literaturgeschichte der Alteren Yogacara-Schule", *ZDMG Supplementa* 1, XVII, *Deutscher Orientalistentag*, Teil 3, 811-823.
- SNSu *Samdhinirmocanasutra*: Étienne Lamotte, *L'explication des mystères*, Louvain 1935; P774.
- SNSuV *Samdhinirmocanasutrayakhyana* (Byang chub rdzu 'phrul): P5845.
- 相馬 1986 相馬 一意「『菩薩地』真実章試訳」『南都仏教』55, 105-126.
- SrBh *Sṛavakabhūmi of Acarya Asaṅga*, deciphered and edited by Karunesha Shukla, Patna 1973; D4036, P5537; 大正1579.
- Steinkellner 1985 Ernst Steinkellner, "Paralokasiddhi-texts", *Buddhism and Its Relation to Other Religions: Essays in Honour of Dr. Shozen Kumoi on His Seventieth Birthday*, Kyoto, 215-224.
- Steinkellner 1988 Ernst Steinkellner, *Nachweis der Wiedergeburt, Prajñāsenas 'Jig rten pha rol sgrub pa*, 2 Bände, Wien.
- Steinkellner 1989 Ernst Steinkellner, "Who is Byañ chub rdzu 'phrul? Tibetan and non-Tibetan Commentaries on the *Samdhinirmocanasutra* — A survey of literature", *Berliner Indologische Studien* 4/5, 229-251.
- 勝呂 1976 勝呂信静「瑜伽論の成立に関する私見」『大崎学邦』129, 1-50.
- 大正 大正大藏経
- Thar lam gsal byed
Tshad ma rnam 'brel gyi tshig le'ur byas pa'i rnam bshad thar lam phyin ci ma log par gsal bar byed pa (rGyal tshab Dar ma rin chen), 1Ha sa blocks, *gSung 'bum, cha*, ed. Guru Deva, Dharamsala.
- Tillemans 1986 Tom J. F. Tillemans, "Dharmakīrti, Aryadeva and Dharmapala

- on Scriptural Authority”, *Tetsugaku* (Hiroshima) 38, 31-47.
- Tillemans 1990 Tom J. F. Tillemans, *Materials for the Study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti*, 2 vols, Wien.
- Tillemans 1993 Tom J. F. Tillemans, *Persons of Authority, the sTon pa tshad ma'i skyes bur sgrub pa'i gnam of A lag sha Ngag dbang bstan dar, a Tibetan Work on the Central Religious Questions in Buddhist Epistemology*, Stuttgart.
- TrBh *Triṃśikabhāṣya* (Sthiramati): Ed. S. Lévi, *Vijñaptimātratāsiddhi, deux traités de Vasubandhu, Viṃśatikā (la Vingtaine) accompagnée d'une explication en prose et Triṃśikā (la Trentaine) avec le commentaire de Sthiramati*, Paris 1925; D4064, P5565.
- Tshig gsal stong thun gyi tshad ma'i rnam bshad
Tshig gsal stong thun gyi tshad ma'i rnam bshad zab rgyas kun gsal tshad ma'i 'od brgya 'bar ba skal bzang snying gi mun sel ('Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje), bKra shis 'khyil blocks, *The Collected Works of 'Jam dbyangs bzhad pa* 11, ed. Ngawang Gelek Demo, New Delhi 1973.
- 宇井 1944 宇井伯寿『仏教論理学』大東出版社。
- 若原 1985 若原雄昭「アーガマの価値と全知者の存在証明—仏教論理学派に於る系譜—」『仏教学研究』41, 52-78。
- Wayman 1961 Alex Wayman, *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript*, Berkeley, Los Angeles.
- 矢板 1989a 矢板秀臣「四種道理についての一資料」→梵文声聞地（附録）。
- 矢板 1989b 矢板秀臣「『声聞地』における三量説」→梵文声聞地（附録）。
- Yoshimizu (forthcoming)
 Yoshimizu Chizuko, *Die Erkenntnislehre des Prāsaṅgika-Madhyamaka nach dem Tshig gsal ston thun gyi tshad ma'i rnam bśad des 'Jam dbyans bzad pa'i rdo rje*, Wien.