

ヴァスバンドウの「唯識二十論」

——新しい翻訳および解説——

湯 田 豊

I 翻 訳

「唯識二十論」

—— 翻 訳 ——

大乘において、三つの領域は唯識／知覚のみとして確定される。「おお、勝利者の息子たちよ、まことに、これはチッタのみである」と、⁽²⁾ 経典に言われているからである。チッタ [citta]、マナス [manas]、ヴィジニャーナ [vijñāna]、およびヴィジニャプティ [vijñapti] は同義語である。チッタ「という言葉によって」ここで意味されるのは、「それに」随伴しているもの（チャイタ）と共に「チッタそのものである」のみ、matra「という言葉」は、「外界の」指示対象 [artha] を否定するのに役立つ。

ヴァスバンドウの「唯識二十論」(湯田)

これ／宇宙は、まさに、唯識／知覚のみである。存在していない「外界の」指示対象が現われるからである。目の霞む病かす気にかかった人が、存在しない網あみのような毛髪などを見るようなものである。1

これに対して、人は「次のような」異議を唱える——
もしも、知覚が、「外界の」指示対象なしに起こるのでなければ、

場所と時間の限定、「知覚の」瞬間の流れ(5)の非限定、および効用を生み出す作用が存在するというのは正しくない。2

何が言われているのか？ 形／色などの「外界の」指示対象なしに、形／色などの知覚が生じるならば、なぜ、「その知覚は」どこか、ある所で生じ、至るところで生じないのか？ そして、まさに、「なぜ、それは」その同じ場所において、いつか「ある瞬間に」生じ、常に生じないのか？ 毛髪などの幻影が、目の霞む病気にかかっ

ている人々の〔識／知覚の〕瞬間の流れにおいて生じ、他の人々の瞬間の流れにおいて生じないように、その場所およびその時間に位置している、すべての人々の瞬間の流れにおいて生じ、単に一人の瞬間の流れにおいて生じないのは、なぜか？ 目の霞む病気にかかっている人々によって見られる毛髪、蜂などは、それによって毛髪などの作用が果たされていない。けれども、他の毛髪などによってその作用が果たされることがないのは、なぜか？ 夢の中で見られる食べ物、飲みもの、衣服、毒、武器など〔の中の、どれかあるもの〕、それによって、食べ物などの作用が果たされていない。しかし、他の食べ物などによって、それ〔その作用〕が果たされていないことはない。存在しないゆえに、ガンダルヴァの都城によってナガラ／都城の作用は果たされない。しかし、それと異なる都城〔＝現実存在する都城〕によって、それ〔ナガラの作用〕が果たされないことはない。それゆえに、「外界の」指示対象が存在しない時には、場所と時間の限定、「知覚の」瞬間の〕流れの非限定〔瞬間の流れが一人だけに限定されないこと〕、および、効用を生み出す作用が存在するというのは正しくない。

〔答え〕——良く知られているように、それが正しくないということはない。

夢におけるように、場所などの限定は成立している。3a

からである。夢におけるようにというのは、夢の場合のように、ということである。ところで、どのようにして、「それは成立しているのか？」。夢においては、「外界の」指示対象がなくても、至る所においてではなく、まさに、どこか、ある場所において、蜂、遊園地、女性、男性などが見られる。そして、その同じ場所において、「それらの中の、どれか」あるものは、ある時に見られるが、いつも見られるのではない、と、そのように成立している。「外界の」指示対象がなくても、場所と時間の限定は存在する。

更に、「知覚の」瞬間の流れの非限定は、餓鬼〔Preta〕⁽⁶⁾におけるように3b

成立している、と続く。餓鬼におけるように、というのは、餓鬼の場合のように、ということである。どのようにして、それは成立するのか？ 等しく、

〔餓鬼の〕すべてによって、膿河⁽⁷⁾などが見られる場合に。3c

「膿河」とは、膿によって満たされた河のことである。「溶かしバターの壺⁽⁸⁾」というようなものである。なぜなら、同じようなカル

マン／前世の行為の熟成した状態にある、すべての餓鬼が、「存在していない」膿河を見るのであって、一人だけが「膿河を」見るのではないからである。膿によって満たされた〔河を、彼らが見る〕ように、このように尿や糞などに満たされ、棍棒や剣を持っている〔地獄の〕守衛によって監視されている〔膿河を、すべての餓鬼が見ている〕ということも、「膿河」など、「という言葉」によって理解されるからである。このように、「外界の」指示対象が存在していなくても、もろもろの識／知覚の瞬間の流れの非限定は成立している。

一切の効用を生み出す作用は、夢において損とんわれている／射精せいきしているように4a

成立している、と知られるべきである。夢の中で「男女の」一組が会うこと／性交することもないので、精液を射精することによって特徴づけられる、夢において損とんわれていること／夢精があるようなものである。このように、まことに、あれこれ「さまざま」の実例によって、場所と時間の限定などという四重の論点が成立しているのである。

更に、地獄におけるように、「これらの四つの論点の」すべ

ては4b

成立している、と知られるべきである。「地獄におけるよう」というのは、地獄の場合のように、ということである。「地獄の場合に、〔時間と場所の限定などという四つの論点は〕どのように成立しているのか？

〔地獄の住人が〕地獄の守衛などを見ることによって、そして、彼らによって拷問こうもんされること〔を、地獄の住人が経験すること〕によって。4c

すなわち、地獄において、地獄の住人にとって地獄の守衛などを見るのが、場所と時間の限定によって成立しているからである。そして「地獄の守衛」などという言葉によって、犬、鳥からす、鉄の山などの去来を見ることが理解されるからである。「地獄の状態を経験している」すべて〔の地獄の住人〕が「それらを見るのであって」、一人だけが「それらを見るのでは」ない。地獄の守衛などは存在していないけれども、「前世における、彼ら」自身の行為に共通する熟成の支配権〔adhipatya〕ゆえに、彼ら「地獄の守衛」によって〔課せられた〕彼らの拷問は成立する。同様に他の場合にも、場所と時間の限定などという、この四重〔の論点の〕すべては成立して

いる、と知られるべきである。

〔反論〕——しかし、どういう理由から、地獄の守衛、および犬、および鳥は、生きものであると認められないのか？

〔答え〕——〔彼らの存在することは〕ふさわしくないからである。なぜなら、地獄の住人である彼ら〔地獄の守衛など〕は、〔存在するのに〕ふさわしくないからである。〔地獄の守衛などは、地獄に落ちた人々の〕その苦しみを〔彼らと、まったく同様に感じないからである。彼らが、互いに、それぞれ、苦しめるならば、彼らは〔地獄に落ちた〕地獄の住人である、彼らは地獄の守衛であるという、〔相互を区別する〕特殊性は存在しないであろう。そして、彼らが等しい形、大きさ、力を有し、互いに苦しめるならば、〔地獄の住人が地獄の守衛を〕そのように恐れることはないであろう。燃え上がっている、鉄から成る大地において灼熱しやうねつの責め苦に耐えられないのに、どうして、彼ら〔地獄の守衛〕は、そこにおいて、他のものたち〔地獄の住人〕を苦しめることが出来るのか？ あるいは地獄の住人でない彼らが、どうして、地獄に生まれるのか？

〔反論〕——どうして、動物／畜生は天に生まれるのか？〔そのことが認められれば〕、このように、動物あるいは餓鬼の特殊の性質を有する地獄の守衛などが地獄に生まれるであろう。

〔答え〕——

動物／畜生は、天に生まれるように、そのように、地獄に〔生まれ〕ない。

餓鬼も〔地獄に生まれ〕ない。彼らは、そこで生じる苦しみを経験しないから。5

実に、天に生まれる動物／畜生——彼らは、彼らの環境に快樂をもたらす、〔過去の〕カルマン／行為ゆえに、そこで生じる快樂を個別に経験する。しかし、地獄の守衛などは、地獄の苦しみを個別に経験しない。それゆえに、動物も、餓鬼も、〔地獄に〕生まれることは、ふさわしくない。

それから、実に、〔次のように論じられるかも知れない〕——地獄の住人の行為ゆえに、そこに、色、形、大きさ、力によって区別された特殊の物質的な要素〔*dhūta*〕が生じ、それらが地獄の守衛などという名前を得る。そして同様に、〔物質的な要素が〕〔転変し、恐怖を生じさせるために、〔人は〕手を振るなどという、さまざまの動作をしているように見える。例えば、雄羊の形をした山々が去来するように見え、そして、シャールマリー樹林において棘とげが下を向いたり、上を向いたりするように見えるようなものである。それら〔の現象〕が、まさに生じないということはない。

〔答え〕——

「もしも、彼ら〔地獄の住人〕のカルマン／行為ゆえに、そこにおいて物質的な要素の生起、そしてまた、〔そのの〕転変が認められれば、

6 どうして、識／知覚の〔生起と転変が〕認められないのか？

彼らの〔前世の〕行為ゆえに、識／知覚そのものの転変が、どうして認められないのか？

それに反して、どうして物質的な要素が想定されるのか？ 更にまた、

行為の熏習／行為から生じる潜在的エネルギーは、どこか、

ある所に、結果／果報は他の所に想定される。

潜在的エネルギーが生じる所、まさにそこに〔結果／果報は〕認められない。その理由は何か？ 7

実に地獄の住人の行為によって、そこ〔地獄〕に、そのような物質的な要素の生起と転変が想定され、その行為から生じる潜在的エネルギーは、彼ら〔地獄の住人〕の識／知覚の瞬間の流れの中に宿っているのであって、それ以外のところに〔宿っているのではない〕。そして、熏習／潜在的エネルギーが存在する。まさに、そこ

において、それ〔潜在的エネルギー〕の結果／果報が、そのような識／知覚の転変であると、なぜ、認められないのか？ 潜在的エネルギーが存在しない所に、その結果／果報が想定される、と言われるが、これに対する理由は何か？

〔反論〕——その理由は、経典〔の証言〕である。もしも、形／色などとして現われる識／知覚だけが存在し、形／色などの指示対象が存在しなければ、その時には、形／色などの〔十二の〕領域〔āyatana〕⁷は、世尊／ブッダによって説かれなかったであろう。

〔答え〕——

これは理由ではない。なぜなら、形／色などの領域の存在は、それによって教化されるべき人々に対して、

〔特定の〕意図によって説かれた、自然に生じた生きもの⁸の場合におけるようなものである。8 からである。

それは自然に生じる生きものが存在すると説かれる場合のようである。〔特定の〕意図によってチッタの瞬間の流れが未来において断絶しないことを意図して、〔そのように、世尊によって説かれたのである〕。〔ここには、生きものも、あるいは自己も存在しない、しかし、原因によって伴われる、これらのダルマ／瞬間的な出来事は〔存在する〕〕と、そのように、〔世尊によって〕言われている

からである)。このように形/色などの〔知覚の〕領域の存在も、その教えによって教化されるべき人々を顧慮して、世尊によって説かれた。それゆえ、「世尊の」その言葉は〔特定の意図を有する。この場合、〔特定の〕意図とは何か？

それから〔識/知覚が生じる〕それ自身の種子ゆえに、それらの出現が識/知覚として存在しているゆえ、

〔それ自身の種子および種子の出現という〕それらの双方を、賢者/ブッダは二重の領域であるものとして語った。9

〔それによって〕何が言われたのか？ それ自身の種子によって、形/色として現われる識/知覚が〔識/知覚の瞬間の流れにおいて、その〕特殊な転変の達成から生じる。そして、その種子、および〔形/色として〕現われる、それ〔識/知覚〕の双方を、眼/視覚および形/色の領域であるものとして、世尊は、順次、語ったのである。このように触知し得るものとして現われる識/知覚に至るまで〔一切の識/知覚が説明される〕。それ自身の種子を通じ〔識/知覚の瞬間の流れにおける〕特殊の転変の達成から〔識/知覚が生じる。そして、その種子および〔触知され得るものとして〕現われるそれ〔識/知覚〕の双方を、世尊/ブッダは、順次、その識/知覚の身体、および触知され得るもの〔二重の〕領域であるもの

として語った。これが〔特定の〕意図である

しかし、このように〔特定の〕意図に従って教えて、何のメリットがあるのか？

そのように、実に、個人に自己の存在しない状態の中に〔人は〕入る。^{9a}

そのように、まことに教えられている時に、個人の自己を有しない状態の中に、人々は入るのである。二重であるもの〔二つの領域〕から、六種類の識/知覚が現われる。しかし、どんな唯一の見えるもの〔唯一の聞いているもの、嗅いでいるもの、味わっているもの、触れているもの〕ないし、考えているものも存在しない、と知り、個人の自己を有しない状態に関する教えによって教化されるべき人々は、個人に自己は存在しない状態の中に入るのか？

更に、別の仕方で、〔この〕教えは、ダルマ/出来事に自己の存在しない状態の中に入ることを意味するの〕である。^{10b}

「別の仕方で」というのは、唯識/知覚のみについて教えることである。どのようにして、ダルマ/出来事に自己の存在しない状態

の中へ「人は」入るのか？ この唯識／知覚のみが、形／色などのダルマ／出来事の外觀を帯びて生じるのであって、形／色などによって特徴づけられるダルマ／出来事は、何も存在しない（形／色など自体は存在しない）と、そのように知って、「人は、出来事に自己の存在しない状態の中へ入る」。

〔反論〕——その時には、ダルマ／出来事は全然存在しないのであって、唯識／知覚のみも存在しないということになる。その時に、どうして、「唯識／知覚は」確立されるのか？

〔答え〕——あなたが気づくべきように、出来事が全然存在しないと考え、このように、ダルマ／出来事が自己を有しない状態の中に「人が」入るのではない。そうではなく、

設定／想像された自己に関して「人は、そうするのである」

10c

愚かな人々によって想像／捏造された、把握されるべきもの／知覚される対象、および、把握するもの／知覚している主体から成るダルマ／出来事の本来の性質／自性¹¹に、彼らによって想像された自己に関して、自己は存在しないのである。しかし、もろもろのブツダの領域¹²である、言語に絶しているアートマン¹³に関しては「そうではない。このように他の識／知覚によって想像されている自己

に関して、唯識／知覚のみによってさえ、自己の存在しない状態の中に「人は」入るゆえ、唯識／知覚のみを確立することによって、一切のダルマ／出来事に自己の存在していない状態の中に「人は」入るのであって、それらの存在を否定することによってではない。なぜなら、そうでなければ、「ある」識／知覚にとっても、他の識／知覚が指示対象であり、それゆえ、唯識／知覚のみであることは成立しないであろうから。もろもろの識／知覚は指示対象を有する。

〔反論〕——あるいは、この意図ゆえに、世尊によって形／色などの領域の存在が説かれ、あるいは、形／色などの個別的な感覚対象になる、それらの事物が、まさに、存在しないということは、どのようにして認められるのか？

〔答え〕——なぜなら、

感覚対象は一つでもなければ、幾つかでもない、原子の視点から。

また、集合している、それら（の原子）は、「感覚対象ではない。原子は成立しないゆえに。11

何が言われているのか？ 形／色などの一つの感覚対象である形／色などの領域は、例えば、ヴァイシエーシカ学派によって想定さ

れる〔ような〕、全体から成るもの¹⁴のように一つであるか、あるいは、原子の視点から、幾つかであるか、あるいは、まさに、それらの原子の集合しているものであるかのいずれかである。最初に、感覚対象は一つであるものにならない。諸部分と異なる、全体から成るものは、どこにおいても把握されないからである。それは、幾つかのものでもない。諸原子は、ひとつひとつ、把握されないからである¹⁵。それら〔の原子〕の集合しているものも、感覚対象にならない。一つの実体としての原子は、成立し得ないからである。どうして、それは成立しないのか？

六個〔の原子〕が同時に結合するゆえ、原子は六つの部分を有する。12a からである。

六つの方角¹⁶から六つの原子が同時に結合する場合、一つの原子は六つの部分を有するようになる。一つ〔の原子〕の〔存在する〕場所、そこには他のもの〔他の原子〕は存在しないからである。

〔逆に〕、六個〔の原子〕にとって共通の場所があることになるゆえ、

〔それらの〕ひと塊¹⁷は一つの原子の大きさを有する〔ことになるで〕あろう。12b

さて、一つの原子の〔占める〕場所は、六個の〔原子の場所〕に他ならない〔と言われるかも知れない〕。その結果、すべての〔原子〕にとって共通の場所があることになるゆえ、すべての〔原子の〕塊は〔一つの〕原子の大きさを有する〔ことになるで〕あろう。〔原子は〕相互に排除する〔すなわち、別々でない〕からである¹⁸。それゆえに、どんな塊も目に見えないであろう。実に、原子は、全然、結合しない。〔それらは〕部分を有しないからである。「このような過失に陥らないように！〔そんな馬鹿¹⁹げたことを、われわれは言っていない〕。しかし、塊／集合体になった時に、それら〔の原子〕は相互に結合する」と、そのように、カシュミールのヴァイバーシカ／説一切有部は言う。しかし、彼らは、次のように問われるべきである——諸原子の塊／集合体、それは、それら〔原子自体〕と異なるものではないのか？ と。

原子が結合しない場合、その場合、何の塊／集合が存在するか？ 13a 結合〔という言葉が〕続く。

また、〔原子は〕部分を有しないことのゆえに、それらの〔原子の〕結合は成立しない²⁰。13b

それから、塊／集合体は相互に結合しない。その場合、諸原子は

部分を有していないゆえ、「原子の」結合が成立しない、と、そのように言われるべきではない。なぜなら、部分を有する塊／集合体の場合でさえも、「原子の」結合は容認されないからである。それゆえ、一つの実体としての原子は成立しない。そして、原子の結合が認められようと、あるいは認められまいと、

方角の区分が存在するそのもの、そのものに単一性（を想定すること）は適切ではない。 14a

実に、前「東」の方角の部分ないし下の方角の部分は異なると、そのように方角の区分が存在する時に、どうして、それら「の方角」から成り立つ原子の単一性が適切であろうか？

あるいは「そうでなければ」、どうして、影と遮蔽（しよへい）があるのか？ 14b

一つ一つの原子に方角の区分が存在しなければ、太陽が昇る時に、どうして、ある場所に影が存在し、他の場所に日光が存在するのか？ なぜなら、そこには日光の存在しない場所は存在しないであろうから。そして方角の区分が認められなければ、どうして、他の原子による、ある原子の遮蔽が存在するのか？ なぜなら、「他の」原

子の到来によって、ある「原子」によって他の「原子」が遮蔽されるような、どんな他の部分も、原子にとって存在しないからである。そして、遮蔽／衝突が存在しなければ、すべての「原子」は同一の場所にあるゆえ、すべての「原子の」塊／集合体は「一つの」原子の大きさを有する「ことになる」であろうと、そのように「すでに」言われている。

〔反論〕——影と遮蔽は塊／集合体に言及しているのであって、一つの原子に「言及しているのでは」ない、と、そのように認められないのか？（と論じられるかも知れない）。今、わたくしが気づいているように、原子「そのもの」と異なる塊／集合体、それに「影と遮蔽の」双方が言及すべきであると認められるのではないのか？ そうではない、と「人は答えるかも知れない」。

そして、塊／集合体が「原子と」異なるものでなければ、〔影と遮蔽の〕双方は、それ「塊／集合体」に言及しない。 14c

もしも、塊／集合体が原子と異なるものであると認められなければ、〔影と遮蔽〕の双方は、それ「塊／集合体」に言及して起こると、そのように成立するはずがない／証明されない。

〔反論〕——これは、「心的な」構造の設定である。原子であれ、あるいは「原子の」塊／集合体であれ、形／色などの特徴が

拒絶されなければ、「これらについて」このように考察することはなんの役に立つのか？

〔答え〕——改^{あら}ためて、それらの特徴は何か？

〔反論〕——眼／視覚などの「感覚」対象であること、および青いなどということである。

〔答え〕——まさに、これが吟味される（べきである）。青い、黄色いなどということが、眼／視覚などの感覚対象として認められるならば、「その感覚対象は、一つの実体なのか、あるいは幾つか／多数の実体なのか？」

〔反論〕——そして、これから「何が起こるのか」？

〔答え〕——幾つかであること／多数であることの場合における過失は、「原子の塊／集合体についての議論に関連して」すでに述べられた。

〔眼／視覚などの感覚対象が〕単一の場合、徐々に歩むことはなく、同時に把握し、しかも把握しないことはなく、

分離されている幾つかの存在、および、微細なものを見ないことも、あり得ないであろう。15

中断されず、幾つか／多数でない限り、眼／視覚の感覚対象としての一つの実体が想定されるならば、「その時には」大地を徐々に

行く、すなわち、歩むということはないであろうという意味である。〔大地を〕一度、足で踏むことによって、人は至る所に行った（ことになる）からである。同時に、前の部分を把握し、しかも、後ろの部分を把握しないことは、存在しないであろう。なぜなら、その時に、「一つである」そのものを〔同時に〕把握し、しかも、把握しないということは適切でないからである。象、馬などのような、分離されている幾つかのものが、幾つかの場所に存在すること——それはないであろう。なぜなら、一つ〔一頭の象、あるいは馬〕が存在するその場所に、他のもの〔他の象あるいは馬〕が存在すれば、どうして双方の分離が認められるのか？ あるいは、どうして〔一頭の象と馬の〕双方によって到達され、しかも到達されていない場所が、一つ〔の場所〕である〔と認められる〕のか？

〔到達され、そして到達されていない二つの場所の〕中間に、空虚な〔場所〕が把握されるからである。そして、微細な、水中に棲む生物は、粗大な生物と同じ形質を有しているのであって、それらが見られないということはないであろう。

別の仕方ではなく、まさに特徴^{ユクゼン}の区分によって実体の相違が想定されれば、この理由から、必然的に原子の区分が想定されるべきである。そして、それが一つであることは成立しない。それが成立していない場合、形／色などが眼／視覚などの感覚対象であることも成立していない。かくて、唯識／知覚のみが成立する、と〔言わ

れるのである」。

〔反論〕——認識手段によって、〔眼／視覚などの感覚対象の〕存在、あるいは非存在が決定される。そして、すべての認識手段の中で、知覚という認識手段が最も重要である。かくて、指示対象が存在していない時に、どのようにして知覚という、この認識は存在するのか？

知覚による認識は、夢などにおけるように〔生じる〕 16a

指示対象がなくても〔それは生じる〕と、そのように、それは、すでに知らされたのである。

そして、それ〔知覚による認識〕が〔生じる〕時、その時、その指示対象は見られない。

どうして、それは知覚される状態であると見なされ〔得〕るのか？ 16b

そして、「これは、わたくしの知覚である」と、そのように知覚による認識が生じる時、その時、その指示対象は見られない。まさに、思考による知覚〔manovijāna〕によって、〔このように〕

識別されるからである。そして、その時には、眼識／視覚の識は〔すでに〕滅しているからである。どうして、その知覚されている状態が認められているのか？〔このように思考による識／知覚²²によって、識別される〕その時に、特に、瞬間に滅する指示対象のその形／色あるいは味などは、まさに、〔すでに〕滅しているのである。

〔反論〕——経験されていないものは、思考による識／知覚によって想起されることはない。かくて、必然的に、指示対象が経験されねばならない。そして、それが見ることである。かくて、このように、それ〔見ること〕の指示対象である形／色などが、知覚の状態であると見なされている。

〔答え〕——経験されている〔感覚の〕指示対象を、このように想起することは成立していない。

どのようにして、識／知覚がその出現を伴って〔生じるか、それは、すでに〕述べられている。 17a からである。

たとい、指示対象がなくても、指示対象の出現を伴う眼識／知覚の識などの〔形態を帯びる〕識／知覚が、どのように生じるか、〔そのことは、すでに述べられている〕。

それから想起／記憶が〔生じる〕17bからである。

「それから」というのは、「識／知覚から」〔を意味する〕。その出現そのものが想起／記憶と結び付けられている時、色／形などを識別する意識／思考による識が生じる。かくて、想起／記憶の出現によって、「外界の」指示対象の経験は成立しない。

〔反論〕——夢の中の存在していない事物／指示対象を感覚対象として有する識／知覚のように、目覚めている時にも、まったくその通りであれば、それ〔指示対象〕の非存在を、世間の人は、みずから理解するであろう。しかし、実際には、その通りではない。それゆえ、指示対象の知覚が、夢におけるように、一切の指示対象を有しないということはない。

〔答え〕——
これ〔この議論〕は、「望ましい識／知覚を、われわれに」知らせるものではない。

目覚めていない人は、夢において見られる感覚対象の非存在を理解しない。17c からである。

このように世間の人は、誤った識別の繰り返しによって刻み込まれた印象／習性的な性向²⁴という眠り^{おぼ}に陥り、夢の場合のように、

存在していない事物／指示対象を見ながら、まだ目覚めていないので、その非存在を正しく理解しない。しかし、それ〔識別〕に対する対策／対治である、識別を離れた出世間的な知識²⁵を得ることによって人が目覚めるならば、その時には、それ〔出世間的な知識〕に続いて得られる、清浄な世間的な知識が、ありありと思い浮かべられる／現前するゆえ、感覚対象の非存在を、人は正しく理解する。かくて、これは、「人が目覚める場合と」同じである。

〔反論〕——みずから自身の「識／知覚の」瞬間の流れの特殊な転変によってのみ、生きものにとって、指示対象の出現を伴う識／知覚が生じ、特殊の指示対象によって〔そうで〕なければ、その時には、悪友あるいは良い友との交際によって、あるいは存在している、そして、存在していないダルマ²⁶を聞き知ることによって、生きものにとって識／知覚の限定が、どうして成立するのか？
〔指示対象が存在しなければ〕、良い友、あるいは悪友との交際も、それ〔ダルマ／出来事〕についての教えも存在しないからである。

〔答え〕——
相互に支配的な影響を及ぼすことによって、識／知覚の限定は相互的である。18a

実に、すべての生きものにとって、相互に支配的な影響を及ぼす

ことよって、状況に応じて、識／知覚の限定は相互的である。「相互的」というのは、「互いに」ということである。この理由から、ある瞬間の流れにおける特殊の識／知覚から、他の瞬間の流れにおける特殊の識／知覚が生じる。特殊の指示対象から「生じるのではない」。

〔反論〕——夢におけるように、目覚めている人にとっても、このように識／知覚が指示対象を有していないとすれば、メリットのある、そして、メリットのない行状に関して、眠っている人および眠っていない人にとって、望ましい、そして望ましくない「努力から生じる」等しい結果／果実が、どうして、未来において存在しないのか？²⁷

夢において、チッタ〔citta〕²⁸は、まどろみ／眠けによって冒^{おか}されている。

それゆえ、その結果は、「目覚めている場合と」等しくない。^{18b} からである。

これが、この場合における理由〔目覚めていること、および、まどろみ／眠気が異なること〕であり、「外界の」事物／指示対象が存在することが「その理由なの」ではない。

〔反論〕——もしも、この〔一切〕が、まさに、唯識／知覚のみであるならば、誰にとっても、身体あるいは言葉は存在しない。どうして、羊飼いやなどによって攻撃されつつある、羊などの死が起こるのか？あるいは羊などの死が彼らによって惹^ひき起こされなかった時、羊飼いやなどは、どうして、生きものを殺害した罪に対して責任を負うべきなのか？

〔答え〕——死ぬことは、他人の特殊な識／知覚から生じる変異である。

〔肉を食う〕デーモンなどの心的な影響によって、他の人々に記憶の喪失などがあるように。¹⁹

実に、「肉を食う」デーモンなどの心的な影響によって、他の人々に、記憶を喪失する、夢を見る、デーモンあるいは悪霊にとり憑^つかれている、という異変が起こる。そして、神通力を有する人の心的な影響力によって「も、同じような異変が起こる」。例えば、聖者マハーカティヤヤーナの加護によってサーラナが夢を見、そして林に棲む聖仙の心的な激怒によってヴェーマチトラが敗北するように。そのように、他人の特殊な識／知覚の支配的な影響によって、他の人々の場合に、その生命の器官〔の機能〕を妨げる、何らかの〔識／知覚の瞬間の流れの〕変異が生じ、それによって同質の部分から

成る〔識／知覚の〕瞬間の流れの断絶と名づけられる、死ぬことが起こる——そのように知られるべきである。

あるいは、どうして、聖仙たちの激怒ゆえに、ダンダカ林は空虚になったのか？
20a

他人の特殊な識／知覚の支配的な影響によって、生きものの死が認められなければ、〔われわれは次のように言及しよう〕。まことに心的な暴力行為が大いに非難されるべきこと／大罪であることを証明しようとして、世尊は、家長のウパーリに〔次のように〕問うたのである——「おお、家長よ！ 何によって、ダンダカ林、マータンガ林、カリンガ林が空虚になり、清浄になった〔祭祀に適するようになった〕という話を、お前は聞いたことがあるか？」と。家長によって〔次のように〕言われた——「おお、ガウタマよ！ 聖仙たちの激怒によって、〔そういうことが起きた〕という話を、わたくしは聞いている」と。

あるいは、それによって心的な暴力行為が大いに非難されるべきこと／大罪であることが、どうして成立するのか？
20b

「彼ら〔聖仙たち〕に好意を寄せていた、人間でない存在〔デー

モン〕たちによって、そこ〔林〕に棲む生きもの／人々は消滅させられたのであって、聖仙たちの心的な激怒によって死んだのではない」と、このように想定されるとすれば、「そして、もしも、」このようであるとすれば、「聖仙たちの」その行為によって、心的な暴力行為が、身体の、あるいは言葉の暴力よりも遙かに大罪であることが、どのよう³⁰に成立するのか？ 彼ら〔聖仙たち〕の心的な激怒のみによって、それほど多くの生きもの／人々が死ぬゆえ、「心的な暴力行為が、身体の、あるいは、言葉の暴力行為よりも遙かに大罪であることが」成立する。

〔反論〕——もしも、これ〔この一切〕が、まさに唯識／知覚のみであれば、他人のチッタを知っている人は、「実際に」他人のチッタを理解するのか、それとも、そうでないのか？

〔答え〕——これから、どういうことになるのか？

〔反論〕——彼らが〔実際に、他人のチッタを〕理解しなければ、どうして、彼らは他人のチッタを知っている〔と言える〕のか？

〔答え〕——それに反して、彼らは、「他人のチッタを」理解している。

他人のチッタを知っている人々の知識は、指示対象のよう

はない。

それは、どのようなか？ みずから自身のチッタの知識
のようである。 21a

〔反論〕——どのように、それ「みずから自身のチッタの知識」
もまた、指示対象のようではないのか？

〔答え〕——

ブッダの領域におけるように、「チッタは凡夫に」知られて
いないゆえに。 21b

それら「他人、および、みずから自身」の言語に絶する自己³¹⁾に
よって、諸仏の領域が存在するように、そのようには、それら「他
人、および、みずから自身のチッタは知られていないゆえ、指示
対象のようではないのである。「それらのチッタは」虚妄な仕方
で出現するゆえ、把握されるべきもの／知覚される客体、および把握
するもの／知覚している主体の識別は、「まだ」放棄されていない
のである。³²⁾
限らない決定の種類を有し、底知れぬほど深い、唯識／知覚のみ
ということに対して、

みずから自身の能力に応じて、唯識性／知覚のみということ

の成立に関して、わたくしは書いたのである。

22a
しかし、それは、完全にチッタ「の領域」を超えている。³³⁾

しかし、すべての種類を有するそれは、わたしのようなものたち
によっては考えられ得ない。それは、推測の対象でないものである
から。しかし、それは誰の「領域」か「と問われれば」、それは完
全に「もろもろのブッダの」領域である、と、そのように人は言う。

〔それは〕、もろもろのブッダの領域である。 22b

実に、それ「唯識性」は、一切の種類において、もろもろのブッ
ダ、もろもろの世尊の領域である。一切の様相における、一切の知
られるべき知識に対する彼らの障害がないからである。

〔註〕

(1) 原語は traidhātukam である。文法的には、
traidhātukam は、三つのダートウ／領域から成り立って
いるというふう³⁴⁾に訳されるかも知れない。確かに、語源的
には、traidhātukam は形容詞であり、「三つの領域から

成り立つ」、あるいは「三界に属する」と訳すことも可能である。しかし、『唯識二十論』の文脈から、わたくしは *traidhatukam* を中性、単数、主格の語形と見なして、「三つの領域」と訳した。この一切あるは全宇宙は三つの領域から成り立っているというふうにも解釈されるであろう。

三つの領域／三界によって意味されるのは、欲望の領域／欲界 [kama-dhatu]、形態の領域／色界 [rupa-dhatu]、および形態のない領域／無色界 [arupa-dhatu] である。三つの領域／世界の中で最も低い欲界において支配的なのは、性的なものを始めとする欲望の形態である。欲界は、低い階級の神々、アスラ／阿修羅、人間、動物／畜生、餓鬼、および地獄の住人によって経験される。色界においては、セックスの欲望および食物への欲求はなくなり、性器も肉体的な苦痛も存在しない。色界は、四つの最初の禪定の段階を含む。ここでは、嗅覚および味覚のような感覚は作用しない。色界に対応するのは、最初の四つの禪定の段階にある人々の洗煉された体験、および幾つかの階級の神々の類似している体験である。無色界においては、欲望もなければ、肉体の存在もまた見い出されない。無色界においては、識あるいは意識以外のすべての感覚は停止される。視覚、聴覚、嗅覚、味覚および触覚という五つの識／知覚

は、もはや、それらの対象、すなわち、色／形態、音声、香り、および感觸／触を知覚しないのである。無色界は、形態のない禪定／瞑想にとどまっている瞑想者および神々の体験から成り立つ。最初の四つの禪定の段階が、色界に帰せられるのに対し、最後の四つの禪定の段階は無色界に帰せられる。

- (2) 『十地経』 [Dasabhumikasutra, VI] に、次のような文句が見い出される——*Cittamatram idam traidhatukam.*
- (3) *Citta, manas, vijñāna* および *vijñapti* は、ヴァスヴァンドウによって同義語であると考えられた。チッタは心、マナスは思考、ヴィジニャーナは認識ないし意識である。ヴィジニャプティの適訳をわたくしは見い出すことが出来ない。接頭辞 *ni-* を伴う動詞語根 *ñā-* (知る) の使役法の語幹 [ñāpaya-] あるいは [ñāpaya-] から派生された名詞が *vijñapti* である。それゆえ、ヴィジニャプティは、ある人にあることを明瞭に知らせるという行為を意味する [ホール、一九八六年、8-9頁参照]。唯識論者にとつて、ヴィジニャプティは「どんな意識にとつても明白な」ことを意味する [ホール、一九八六年、10頁] のである。ヴィジニャプティとは、意識をみずから明らかにする／知らせることである。ヴィジニャプティは、このような意味

における識／意識である。

- (4) 原語は artha である。アルタは外界の事物、あるいは感覚ないし知覚の対象。

- (5) 原語は santana。サンターナは、識／意識の一続き。しかしながら、サンターナ／相続は一瞬／一刹那しか持続しない。

- (6) 餓鬼は、死去した存在で、常に飢えている亡霊。餓鬼は、再生の六つの領域／六道の一つに属する。彼らは、前世におけるメリットを有しない行為、例えば、吝嗇、貪欲、嫉妬に対する刑罰として地獄に再生し、そこで並み外れた苦しみを経験する。しかし、このような苦しみは現実存在しない。それは、識／知覚によって作られたものである。

- (7) 眼、耳、鼻、舌、触覚という五つの感覚器官、および色／形、音声、嗅覚、味、触知し得る事物という、それらに対応している指示対象、ならびに第六の感覚器官としての マナス／思考と思考の指示対象——それらが、十二の領域／十二処と言われる。

- (8) 原語は upapaduka。漢語では「化生」。忽然と生まれて来る生きもの。

- (9) 個人に自己の存在しない状態 [pudgalanairātmya] を

人が理解することが、ここでは、そういう状態の中に「入る」というふうに表示されている。

- (10) 自性 [svabhava] とは、本来的な性質、あるいはそれ自身の存在。

- (11) 原語は visaya。それは、六つの感覚器官および、それらの指示対象の「領域」。

- (12) 「言語に絶している自己」 [abhiḥyātman] という語によって何が意味されているか？ それが問題である。

「十二の詩句、および、それらの註釈」(アナッカー、一九九八年、一七六頁) 註10において、アナッカーは次のように言っている——「もろもろのブッダの完全に形跡を有しない知覚は、ここではウパニシャッドの普遍的な自己に等しいと見られている。ウパニシャッドの基本的な一つであることの承認は、仏教文献においては稀である」と。「言語に絶している自己」を、わたくし自身は「言語に絶している性質」と解釈したい。この箇所のアートマンを、わたくしは「本性」、「性質」、あるいは「特徴」を意味すると考える。もろもろのブッダの領域が、「ウパニシャッド」の本来的自己に等しいというアナッカーの考えを、わたくしは否定せざるを得ない。

- (13) 自己＝性質。

- (14) 諸部分と異なる全体的なもの。それは、諸部分に内属すると考えられる。全体的なものは、永遠の原子、すなわち、これ以上分割され得ない原子と違い、消滅する定めである。
- (15) 原子は知覚され得ないのであり、それゆえ、原子は見い出され得ない。
- (16) 東西南北、および上下。
- (17) ある原子と他の原子の結合ないし衝突、ある原子が特定の方角に位置していることは、原子に部分が存在することを言外に意味する。しかし、原子には部分は存在しない。部分を有する原子は、現実には原子ではない。
- (18) 原子は目に見えない／知覚され得ない。
- (19) もしも、原子の塊／集合体に対する場所がすべての原子に共通していれば、この塊／集合体は、一つの原子の場所を占めるだけなので、一つの原子そのものに過ぎないのである。それゆえに、目に見えない／知覚され得ないであろう(「アナツカー、一九九八年、一七七頁、16参照」)
- (20) 「それらの結合は成立しない」(tat-samyogo na sidhyati)。
- (21) 言語は sanmivesaparikalpa。
- (22) あるいは心的な意識。漢訳では「意識」。マナス [manas] という第六の感覚器官の感覚対象はダルマ／瞬間的な出来事。マナスのヴィジニャーナ／識が mano-vijnana と名づけられる。
- (23) わたくしは、 tad idanim と読む代わりに、 tadanim と読んだ。
- (24) vāsana という語の漢訳は、「薰習」、あるいは「習気」など。ヴァーサナーは過去の行為の「残余」。
- (25) 解脱／精神的解放への道と結び付けられ、涅槃の達成へ向けられている、現世を超越した知識。超俗的な知識。アナツカー(一九八八年、一七七頁、19)によれば、「超世間的な知識」は、心的な特徴および二元性を免れた知覚「純粹の知覚」である。
- (26) ダルマは、もちろん、「教え」とも翻訳される。しかし、文脈上、ここではダルマによって意味されるのは「瞬間的な出来事」ないし「経験の要因」ではなからうか？
- (27) もしも、すべての知覚が外界の事物／指示対象を有しなければ、夢の中でなされた、メリットのある、そしてメリットのない行状が、夢を見ている時になされたそれらの行状と等しい結果、すなわち、報復を有しないのはなぜか？この問いが、ヴァスバンドゥの仮想上の論敵の反論である。
- (28) チッタは、普通、心と訳されるが、チッタは実体的な何

かあるものではなく、むき出しの識／意識。チッタの適訳は見に出されない。

(29) 唯識／知覚のみという語によって示唆されるのは、外界の事物／指示対象ないし物質は実在しない、識／知覚のみが実在するということである。ウ、イ、ニ、ヤ、プ、テ、イは、意識／知覚という現象、識／知覚に対する出現を意味する。感覺を通じて知覚される何かあるもの、それが現象である。

この一切が唯識／知覚のみであるとすれば、身体そのもの、あるいは言葉自体は存在しないことになる。

(30) 他人の識／知覚の瞬間の流れに対する心的な暴力行為は、身体的行為あるいは言葉の暴力よりも遥かに重大である——このように、ヴァスバンドゥは考えていた。身体的行為は、ヴァスバンドゥによれば、実際には「身体に影響を及ぼす意思作用の行為」であり、羊を殺すことは、厳密に言えば、この意思作用の結果である〔アナッカー、一九九八年、一七七—一七八頁〕。初期仏教において、行為の遂行よりも遥かに重視されたのは、行為への意図、意思作用である。ヴァスバンドゥは仏教の伝統に忠実であった、と言えよう。

(31) Nirahitāpyenātmanāは、「言語に絶する性質／本質によって」と訳す方が適切かも知れない。この場合、ātman

によって、本来的な自己は、全然、示唆されていない。

(32) 把握されるべきもの／所取、および把握するもの／能取がまだ識別されていないので、他人のチッタおよび自己のチッタは凡夫に知られていない。それゆえに、それらのチッタは虚妄な仕方では出現する。把握されるべきもの、および把握するものという識別が放棄されれば、識／知覚は自由に流れるのである。

(33) チッタ〔の領域〕を超えているというのは、アチッタ〔acitta〕ということである。唯識ということはアチッタを示唆するというのが、ヴァスバンドゥの結論である。識／知覚は「チッタを有しない」ということを、ヴァスバンドゥは「唯識三十頌」、カーリカー29においても宣言している。「唯論二十論」、カーリカー、22aにおいてアチッタが「出世間的知識」を意味する、と、わたくしは解釈する。

II 解説

序論

ヴァスバンドゥ (*Vasubandhu*) は、北西インドのガンダーラ国のブルシャプラ〔現在のパキスタンのペシャーワル〕に生まれ、ラーマの古都、アヨーディヤで死んだ。彼の生存年代は、西暦紀元四世紀頃と伝えられる。ヴァスバンドゥは、一般に、世親という漢訳名で知られている。最初、彼は「一切は存在する」と主張する説一切有部 (*Sarvāstivāda*) の教団に入って、ヴァイバーシカの煩瑣な体系を主として研究した。しかし、マハーヴィバーシヤーに提示された、サルヴァースティヴァーディンのアビダルマ／深められた教え (*Abhidharma*) に不満を抱くようになったヴァスバンドゥは、サウトラントイカ (経量部) のパースペクティヴから『アビダルマコーシヤ』 (*Abhidharmakośa*) を書いた。サウトラントイカはブツダの明白な言葉でないものをすべて拒絶しようと望んだ。ヴァスバンドゥはサウトラントイカ学派の立場に同情的であり、この学派の視点からサヴァースティヴァーダの学説を、しばしば、批判的に概観したのである。

晩年にヴァスバンドゥは大乗仏教に改宗し、兄のアサンガ／無著と共にヨーガーチャラ学派の創始者になった。彼によって書かれた主要なテクストは、「唯識二十論」 (*Vimsatīkā vijnāptimūrtasiddhi*)、¹⁾ 「唯識三十頌」 (*Trimsīkā vijnāptīkarīkā*)、²⁾ および「三性論」 (*Tri-svabhāva-nirdeśa*)、³⁾ 「唯識二十論」は、ヴァスバンドゥのメモ用のカーリカー／詩句である。シルヴァン・レヴィ版では、カーリカーの数は二十二であり、二十二のカーリカー、および作者自身の二十二のカーリカーに対する註釈 (*Vṛta*) から「唯識二十論」は成り立っている。「唯識三十頌」には、作者自身の註釈は存在しない。「唯識三十頌」には、ステイラマティのサンスクリットの註釈が現存する。「三性論」には、註釈は存在しない。この作品は三八のカーリカー／メモ用の詩句から構成されている。「三性論」は、「唯識三十頌」においてスケッされている三性、すなわち、識別されている自性／遍計所執自性、他に依存している／依他起自性、および、完成されている自性／円成実自性をより詳細に扱う。マイトレーヤの作品と伝えられる「マディヤンタ・ヴィバーガ・カーリカー」に対するヴァスバンドゥの註釈 ⁴⁾ マディヤンタ・ヴィバーガ・バーシヤ (*Madhyānta-Vibhāga-Bhāṣya*) も、ヴァスバンドゥの唯識説を含んでいると解釈される。彼のこの作品は、「中辺分別論」に対する註釈である。いずれにせよ、「唯識二十論」、「唯識三十頌」、および「三性論」が、ヴァスバ

ンドウの唯識説の基本的なテキストである。これらの作品は、彼の唯識説の三部作として理解されるべきであろう。これらの作品の中で、最も独創的で、しかも、哲学的に興味深い論文は、「唯識二十論」である。

パースペクティヴィズムないし認識論との関連において、わたくしは「唯識二十論」に現われる唯識、あるいは知覚のみを、この論文において検討しよう。認識論において、実在論〔Realism/Realismus〕、観念論〔Idealism/Idealismus〕、および現象論〔Phenomenalism/Phänomenalismus〕とこの三つの説が存在することを、われわれは知っている。実在論は、しばしば、「事物は、心から独立して本質的に存在する」という見解であると言われる。しかしながら、「われわれによって知覚されることなく事物は存在する」という見解が実在論であると言うべきかも知れない。このような常識的な見解は、ナイーヴな、あるいは純真な実在論と名づけられる。「事物は心によって知覚されるがゆえに存在する」という見解が観念論である。観念論者にとっては、心から独立している事物は存在しない。対象を意識している心を除いて、事物は存在し得ないという結論にわれわれは達する。現象論とは、「現象だけが存在する。すなわち、すべての事物は出現の一束であり、すべての変化は人間の経験である」という見解である。われわれの感覚に提示された出現を超えて何ひとつ存在しない——このように現象論者は

主張する。彼らの主張によれば、われわれは感覚経験〔Sense experience〕に、直接アクセスするのであって、決して外界の世界そのものにアクセスしないのである。そして、宇宙のスクリーンに出現するすべてのものは感覚経験によってアクセスされる。それは、外界の事物との関連を少しも有しない。

「唯識二十論」においてヴァスバンドゥによって述べられる唯識説は、実在論であろうか？ 彼の唯識説が実在論であるはずがない。「われわれによって知覚されることなく、事物は存在する」という実在論の見解は、彼の唯識説と矛盾する。心から独立して存在する外界の事物は存在しないというのが、「唯識二十論」におけるヴァスバンドゥの主要な論点の一つである。ヴァスバンドゥの唯識説は、観念論あるいは現象論のいづれかに属すると考えられる。彼の唯識説は、多くの人によって仏教的な意味における観念論と見なされて来た。対象を意識している心、あるいは識／知覚を除いて、事物は存在し得ないという結論に、多くの仏教学者は到達したのである。仏教的な観念論として、われわれがヴァスバンドゥの唯識説を理解する限り、その限りにおいて、心ないし識／知覚は唯一の、現実存在するもの、すなわち、言語に絶した不可知の真の存在になってしまう。唯識は、われわれの現世的な認識にとって永遠に近寄りがない何かあるもの、いわゆる「真如」と名づけられる。それは、まさに最高の真理であるという結論が得られる。しかし、わたくしの

眼から見れば、ヴァスバンドウの唯識説は、決して形而上学的観念論ではない。

唯識説が観念論でないとするれば、必然的に、それは現象論にならざるを得ない。わたくしは次のように言いたい——「唯識／知覚という現象が存在する。すなわち、すべての事物は唯識／知覚のみという領域に見い出される、その出現の一束であり、この宇宙ないし人間における、すべての変化／転変は、人間自身の経験である。

人間の感覚経験に提示された出現を超えて、この世には何ひとつ存在しない」と。言語に絶した何かあるもの、あるいは究極の存在は、感覚経験によってアクセスされ得ない。それゆえに、感覚によって経験されない唯識／知覚が「最高の真理」であるはずはない。かくて、唯識／知覚のみという現象だけが存在し、あらゆる事物は人間にとって出現するのである。そして、現象は、人間の感覚によってのみ経験される。

ヴァスバンドウの唯識説は、観念論ではなく、現象論の一種として理解されるべきである。十九世紀のドイツの哲学者ニーチェ（一八四四—一九〇〇）は、「遺された断片」(2 [186] 第12巻、160頁)において次のように言っている——「芸術的な考察は反形上学的の通り、しかし、芸術的——厭世主義的で仏教的——懐疑論的——学問的——実証主義的でない、世界の考察」と。この残された

断片／遺稿において、ニーチェは仏教を反形而上学的な哲学ないし宗教として理解している。彼は実在論を否定している。『反キリスト』(一八八九年に出版された)において、ニーチェは仏教を実証主義的な宗教と見なし、次のように書いている——

仏教は、歴史がわれわれに示す唯一の、本来的に実証主義的な宗教である。しかも、その認識論(一つの厳密な現象主義——)においてさえ、そうである。それは、もはや、罪に対する闘争」とは言わないで、まったく現実を尊重して「苦しみ」に対する闘争」と言う。

ニーチェは、仏教を認識論的に一つの厳密な現象主義として理解している。「遺された断片」(11 [113] 13巻、53頁)において、「わたくしは、内面の世界の現象性をも確認する」と書いている。彼は「内面の世界」の現象論」という言葉を用い(「残された断片」15 [90]、第13巻、458頁)、内面の世界、あるいは、いわゆる「心」を現象論的に考察する。「遺された断片」(9 [106] 第12巻、395頁)において、ニーチェは「現象」の世界は整えられている世界であり、その世界を、われわれは現実であると「感じる」と書いている。ニーチェ自身は、恐らく、ヴァスバンドウの唯識説について何も知らなかったであろう。しかしながら、ニーチェが仏教の認識論を厳密な

現象論と見なしたことは、注目に値する。

『道徳の系譜』Ⅲ・12においてニーチェは「認識それ自体」などという、矛盾した概念の触手に掴まれないように用心しようと言ったあとで、次のように発言している——「ただ、パースペクティヴ／視点によって見る事だけ、ただ、パースペクティヴによる『認識』だけが存在する」と。フラウヴァルナー（一九九四年、355頁）は、ヴァスバンドウの認識／識に関して次のように言っている——「すべての認識のみ／唯識は、かくて、唯一現実的なもの、それが、われわれに現われるような認識／識を意味するのではない。それは、むしろ、われわれの現世的な認識／識に永遠に近づけないままである、認識／識の本質である。そして、それが、まさに、最高の現実である」と。フラウヴァルナーによれば、唯識／知覚のみは、われわれに現われるようなそれではなく、われわれの現世的な識／知覚によって近づくことの出来ない性質のものである。しかし、彼の『最高の現実』は、ニーチェ流に言えば、『認識それ自体』であり、感覚経験によってアクセスされ得ない何かあるものである。われわれが知り得るすべてが出現〔appearances〕であるとすれば、われわれ自身の感覚データ〔sense datum〕ないし感覚経験〔sense experience〕を超えて、われわれは『最高の現実』を決してゲットし得ない。フラウヴァルナーの言うような、「われわれの現世的な認識／識に永遠に近づけないままである、認識／識の本質」は、仏

教現象学において完全に拒絶されるに違いない。

われわれが特定の事物を認識しようとすれば、われわれは自己自身のパースペクティヴから見なければならぬ。パースペクティヴ／視点を排除して得られる、あらゆる時代、あらゆる場所、および、あらゆる人間に共通する普遍的真理は存在しない。『善悪のかたがに（セクション134）』において、ニーチェは、経験、特に、感覚経験が一切の真正の知識の源泉であることを強調する——「感覚に由来するのは、まず、すべての信頼性、すべての疾しいところのない良心、真理のすべての証拠」と。ニーチェは感覚の証言を受け入れる決心をし『偶像のたそがれ』Ⅲ・3、見せかけの世界として中傷されている世界が、実際には、唯一の眞実の世界であると宣言し、感覚の世界以外の「他の種類の実在は、絶対に証明不可能である」『偶像のたそがれ』Ⅲ・6』と述べている。感覚の世界以外の「他の種類の実在」は、結局、存在しない、というのがニーチェの見解である。ニーチェが現象論者であることを、われわれは容易に知り得るのである。

ニーチェは、経験の世界を超越している未知の、そして不可知の世界という考えを拒絶した。ニーチェの考えによれば、出現の世界、それが、そこに存在する世界のすべてである。そして、出現の世界は単に出現する、見せかけだけの世界ではない。見せかけの世界が眞実の世界である。しかしながら、パースペクティヴの適用されな

い、言語に絶した、それゆえに未知の、そして不可知の世界が存在するといふ考えも存在する。このような考えに従えば、われわれは、「あるがままに」世界が存在することを認めなければならない。ニーチェは、果たして、パースペクティヴの適用されない、言語に絶した世界を認めていたのであるか？ 彼は、言語に絶した世界を否定した。彼によって肯定されたものは、「現象の世界」だけである。「遺された断片」(9〔106〕、第12巻、396頁)において、ニーチェは次のように書き留めている——「この現象世界の反対は『真の世界』ではなく、感覚のカオス／混沌の、無定形の、定式化され得ない世界、——それゆえに、他の種類の現象世界、われわれにとって『認識され得ない』〔現象世界〕である」と。ニーチェは、世界の全性格を「永遠にカオス」と見なしている〔『陽気な学問』109〕。同じ書物の他の箇所〔『陽気な学問』374〕において、彼は「存在のパースペクティヴに基づく性格」という言い方をしている。われわれが、「あるがままに」言語に絶した、未知の、そして、不可知の世界にアクセスする際に、われわれによってアクセスされるこの世界は、経験ないし感覚によってアプローチされる世界であり、それは決して永遠に変化しない『「真実の世界」ではない。

さて、ヴァスバンドゥの「唯識二十論」を哲学的に考察しようとするれば、われわれは彼のこの作品が実在論、観念論、あるいは現象論のいずれに属するかを明らかにしなければならない。更に、彼の

唯識／知覚のみを、われわれがど、よ、う、な、パースペクティヴから理解すべきかということも重要なテーマである。パースペクティヴに頼ることなく、彼の唯識／知覚のみ、あるいは唯識説を理解することは不可能である。ヴァスバンドゥの唯識説がど、よ、う、な、パースペクティヴによって展開されるか——そのことを、われわれは知らねばならない。ヴァスバンドゥの「唯識二十論」のテーマを理解するために、わたくしは最初に彼のこの論文をサンスクリットから日本語に翻訳した。そして、そのあとで、自己自身の翻訳に基づいて「唯識二十論」について解説した。「唯識二十論」に対する解説において、特に、わたくしが心掛けたこと——それは、ニーチェ流の「良く読むという技術」〔『反キリスト』52〕である。事実を解釈によって偽造することなく、事実を読み取る技術——それが、「良く読むという技術」である。

解説

I ヴァスバンドゥにおけるヴィジニャプティの意味

「唯識二十論」の冒頭において、ヴァスバンドゥは次のように述べている——

大乘において、三つの領域は、唯識／知覚のみ〔vijñapti-mātra〕として確立される…チッタ〔citta〕、マナス〔manas〕、ヴィジニャーナ〔vijñāna〕、およびヴィジニャプティ〔vijñapti〕は同義語である。チッタ〔という言葉によって〕（ここで意味されるのは、「それに」随伴しているもの〔チャイタ〕と共に、「チッタそのものである」。のみ／mātra〔という言葉〕は、「外界の」事物／指示対象を否定するのに役立つ。

たった今、わたくしによって、ここで引用された文が、「二十のカーリカー」〔Vimsatika-karika〕に対するヴァスバンドゥ自身の註釈、「二十の註釈」〔Vimsatika-ṛiti〕である。「二十のカーリカー」の最初のカーリカー／メモ用の詩節は次の通りである――

これ／宇宙は、まさに、唯識／知覚のみである。存在していない〔外界の〕指示対象が現われるからである。眼の霞む病かす気にかかった人が、存在しない網あみのような毛髪などを見るようなものである。

「二十の註釈」を伴う「二十のカーリカー」は、「三十のカーリカー」〔いわゆる三十頌〕と共に、「ヴィジニャプティ・マートラター・シッディ」あるいは「ヴィジニャプティのみが存在するとい

うことの成立」を構成する。「ヴィジニャプティ・マートラター・シッディ」は玄奘〔西暦紀元七世紀〕によって「成唯識論」と漢訳された。「二十のカーリカー」の冒頭において、ヴァスバンドゥは「大乘において、三つの領域は、唯識／知覚のみとして確立される」と言い、その直後に、彼は「十地経」のテキストを引用し、ヴィジニャプティ・マートラは、「チッタのみ〔citta-mātra〕であると述べている。ヴィジニャプティ・マートラは、ヴァスバンドゥの「二十のカーリカー」において、チッタ・マートラと等しいと考えられる。「二十の註釈」の最初のパラグラフにおいて、ヴァスバンドゥは、チッタ、マナス、ヴィジニャーナ、およびヴィジニャプティを同義語と見なしている。

チッタないしヴィジニャプティを、われわれは何と翻訳すべきであろうか？ これらの言葉は、普通、心、考えあるいは意識などと訳される。それらを知覚と訳すことも可能ではなからうか？ しかし、これらの訳語は試験的なものに過ぎない。しかし、チッタないしヴィジニャプティは、実体的な心として具象化されるべきではない。「チッタ〔という言葉によって〕（ここで意味されるのは、「それに随伴しているもの〔チャイタ〕と共に〔チッタ〕そのものである」と、そのようにヴァスバンドゥは彼自身の註釈において述べている。この場合のチッタは、物質的なもの〔rupa〕と対照的に精神的なもの／心的なものであり、チッタに随伴しているもの〔caitasika、

caitta あんごは cita-sampravyukta-samskara) と対照的に、むき出しの意識／唯識である。ヴァスバンドゥの、「二十のカーリカー」に対する註釈におけるチッタに「随伴しているもの」の言語は sasamprayoga である。「チッタに随伴しているもの」によって何が意味されるのであろうか？ チャイタシカによって意味されるのは、情動的であれ、認知的であれ、あるいは意思的であれ、精神的／心的な状態およびプロセスの集合に他ならない。ヴィジニャプティおよびマナスと同様、チッタは意識的な経験の現象であると解釈される。もちろん、チッタ、マナス、ヴィジニャーナの同義語であるヴィジニャプティも、意識的な経験の現象そのものである。唯識／vijñapti-mātra によって意味されるのは、意識／知覚のみであるもの、意識／知覚のみ、むき出しの意識／知覚のみである。ヴァスバンドゥは、最初のカーリカーに対する註釈において、「のみ／mātra (という言葉は、〔外界の〕指示対象 [artha] を否定するのに役立つ」、と述べている。指示対象を、われわれは外界の事物、あるいは感覚対象と翻訳することも出来るであろう。

もしも、われわれがチッタを「心」と翻訳するとしても、それは感覚経験を超越している物自体、あるいは永遠に変化しない実在ではない。それは、単なる意識、あるいは知覚のみに過ぎない。「心」という翻訳は、比喩的なものとして理解されるべきである。

心という何かある実体は存在しない。心というのは、意識的／心的

な出来事に他ならない。ヴァスバンドゥは、唯識／知覚のみという言葉を用いることによって外界の事物の存在を否定した。いわゆる「唯識二十論」の最初のカーリカーは、次の通りである——「これ／宇宙は、まさに、唯識／知覚のみである。存在していない〔外界の〕指示対象が現れるからである。目の霞む病かす気にかかった人が、存在しない網あみのような毛髪などを見るようなものである」と。「二十論」、すなわち、「二十のカーリカー」および「二十のヴリッティ／註釈」は、ヴァスバンドゥと仮想上の論敵の間の対話の形式で書かれた論争の作品である。「二十論」における論敵は、彼の仲間である仏教徒である。説一切有部／サルヴァースティヴァーダ、および経量部／サウトランティカに属する仏教徒が、ヴァスバンドゥの仮想上の論敵であると考えられる。さて、「これ／宇宙は、まさに、唯識／知覚のみである」という文句を、われわれはどのように解釈すべきであろうか？

ヴィジニャプティ [vijñapti] は、意識の現象を意味する。ヴィジニャプティを「表象」と翻訳するのは適切ではない。ヴィジニャプティは、何かあるもの、恐らく、外界の事物あるいは指示対象を表象しないであろう。「唯識二十論」を一貫する議論の目的は、ヴィジニャプティという概念だけで知覚が理解されるということを示すのに十分であるということである。「外的な」指示対象 [artha] は論理的に不必要である。それゆえに、ヴァスバンドゥは、最初に、

「のみ／matra [という言葉] は、「外界の」指示対象を否定するの
に役立つ」と言ったのである。もしも、ヴィジニャプティが唯識／
ヴィジニャプティ・マートラとして特徴づけられるとすれば、それ
が何かあるもの、特に、外界の事物を表象するはずがない。全宇宙
を表象するものが、ヴィジニャプティ・マートラではない！ この
宇宙は存在しない。唯識／知覚のみが存在するのだ！ ヴィジニャ
プティという言葉遣いは、われわれの意識に対する、その「出
現」を意味する。この一切ないし全宇宙が表象のみなのではない。
全宇宙が意識以外の何ものでもないということを、「唯識二十論」
において、彼は述べようとしたものである。人間の経験、あるいは
同じことだが、感覚経験の性質を指摘するのが「二十論」における
彼の唯識説の趣旨であったに違いない。「これ／宇宙は、まさに、
唯識のみである」と言った直後に、彼は「存在していない [外界の]
指示対象が現われるからである」と言い、目の霞む病気にかかった
人が存在しない網のような毛髪などを見ることを例証として挙げて
いる。

II 夢、幻影、および幻覚

外界の事物、あるいは指示対象は存在しない。全宇宙は唯識／知
覚のみであるというヴァスバンドウの唯識説に対し、仮想上の論敵

は三つの異議を唱えるのである。

(a) 最初の異議および答え

論敵は、最初に、次のような異議を唱える——「もしも、知覚が
〔外界の〕指示対象なしに起こるのでなければ、場所と時間の限定、
〔知覚の〕瞬間の流れの非限定、および効用を生み出す作用が存在
するというのは正しくない」「カーリカー」、2」と。論敵の考え
に従えば、「外界の」指示対象が存在している場合にだけ、場所と
時間が限定されるのであって、夢においては場所と時間は限定され
ない。「形／色などの指示対象なしに、形／色などの知覚が生じる
ならば、なぜ、〔その知覚は〕どこかある所で生じ、至る所で生じ
ないのか？」そして、まさに、「なぜ、それは、その同じ場所
において生じないのか？」〔「カーリカー」、2に対する註釈〕——
このように論敵は問う。

しかしながら、論敵のこの異議に対するヴァスバンドウの答えは、
実に素っ気ない。「カーリカー」、3aにおいて、彼は次のように答え
ている——「夢におけるように、場所などの限定は成立している」
と。しかし、どのように場所などの限定は成立するのか？「夢に
おいては、指示対象がなくても、至る所においてではなく、まさに、
どこかある場所において、蟻、遊園地、女性、男性などが見られる。

そして、その同じ場所において、「それらの中の、どれか」あるものは、ある時に見られるが、いつも見られるのではない、と、そのように成立している。指示対象がなくても、場所と時間の限定は存在する」〔註釈2〕——このようにヴァスバンドゥは答えている。

彼の答えによれば、夢は、「外界の」指示対象が存在しないことを証明する。

われわれは、目覚めている時に、特定の場所および特定の時間において、特定の事物／感覚対象を体験する。しかしながら、眠っている時に、夢の中で、われわれは同じような体験をする。しかし、夢の中で体験された事物が現実には存在しなかったことを、われわれは目覚めた時に体験する。この意味において、夢と覚醒は異なったものである。夢の中で体験されたことは、現実ではなく、虚構である。

夢と覚醒の間に相違が存在することは、良く知られている通りである。しかしながら、夢と覚醒、夢と現実の間に明確なボーダーラインは存在するであろうか？ 「覚醒と夢の間に本質的な相違は存在するであろうか？」と問い、ニーチェは、『朝焼』〔セクション11〕

の終わりの部分において、「それでは、われわれの体験とは何であろうか？ その中にあるものよりも、むしろ、われわれがその中へ入れるものではないのか！ あるいは、それ自体としては、その中に何も無いとも言われるべきなのか？ 体験は一つの虚構なのか？」と言っている。恐らく、ニーチェは、われわれの体験を虚構と見な

し、原則として、それらはわれわれの夢と異ならないと考えたのであろう。ニーチェは、「体験は一つの虚構なのか？」とためらいながら、言い、ヴァスバンドゥは夢と覚醒の間に横たわる境界線を断固として否定し、「体験は妄想である」と宣言したも同然である。

「〔外界の〕指示対象がなくても、場所と時間の限定は存在する」——このように、ヴァスバンドゥは答えた。このように言うことの意味は何か？ 外界の事物／指示対象が存在しないことを強調するためである。しかし、それだけではない。指示対象が存在しなくても、唯識／知覚のみがあれば十分である。けれども、この唯識は、われわれの妄想として、彼によってスケッチされた。現実には本質的に夢と異ならないことを、ヴァスバンドゥはわれわれに示したのである。

(b) 第二の異議および答え

もしも、すべてが唯識／知覚のみであるとすれば、人が目覚めている状態にある時、ある場所、およびある時間における個々の人間の識／チッタの瞬間の流れ／連続は限定されないのであろう。そして、これは、われわれの実際の経験に矛盾する。このように考えて、論敵は次のような第二の異議を唱える——「毛髮などの幻影が、目の霞む病気にかかっている人々の〔識／知覚〕の瞬間の流れにおいて

生じ、他の人々の瞬間の流れにおいて生じないように、その場所、その時間に位置している、すべての人々の瞬間の流れにおいて、単に一人の瞬間の流れにおいて生じないのは、なぜか？」と。

第二の異議は、更に、次のように続く——「目の震む病気にかかっている人々によって見られる毛髪、蜂などは、それによって、毛髪などの作用が果たされていない。けれども、他の毛髪などによってその作用が果たされないことがないのは、なぜか？」と目の震む病気にかかっている人々によって見られる毛髪、蜂などは幻影である。幻影は夢とは異なる。しかし、幻影と幻覚とは似ている。現実には存在しない何かあるものを知覚することを、われわれが幻覚と名づけるとすれば、目の震む病気を患^{わづら}っている人々によって見られる毛髪は「幻覚」かも知れない。「存在しないゆえに、ガンダルヴァの都城によってナガラ／都城の作用は果たされない」〔註釈2〕と云われる時に、ガンダルヴァは「幻影」ないし「幻覚」である。論敵は、幻影と異なる、現実には存在する都城によって、その作用が果たされると考える。結局、「それゆえに、〔外界の〕指示対象が存在しない時には、場所と時間の限定、〔知覚の〕瞬間の流れの非限定〔瞬間の流れが一人だけに限定されないこと〕、および効用を生み出す作用が存在するというのは正しくない」〔註釈2〕と、そのように仮想上の論敵は第二の異議を総括する。

論敵の第二の異議に対するヴァスバンドウの答えは、「二十論」

の「カーリカー」、3a—c、4a—c、および5、ならびに、それらのカーリカーに対する註釈の中に見い出される。識／知覚の瞬間的な流れ／連続が、一人だけでなく多くの人によって経験されることを可能であると見なし、ヴァスバンドウは識の相続／知覚の流れが人々に共通することを認め、このような「集団的幻覚」という現象について論じている。第二の異議に対して、ヴァスバンドウは、「餓鬼〔Preta〕におけるように3b」、「餓鬼の」すべてによって、^{のうが}膿河などが見られる場合に、3c」というカーリカー、および、それらに対する註釈において、「集団的幻覚」について、詳しく論じているのである。

識／知覚の流れ／連続を成立させるのは、ヴァスバンドウによれば、各人のカルマン／行為である。カルマンだけが、人々の経験の共通性、すなわち、集団的幻覚を成立させる要因であって、現実の、外界の事物の共通している世界が、それを成立させるのではない。彼ら自身のカルマンゆえ、彼らは幻覚を経験するのである。地獄、餓鬼、地獄の守衛などという神話的な例証によって、彼は次のように集団的幻覚を説明する——「なぜなら、同じようなカルマン／前世の行為の熟成した状態にあるすべての餓鬼が、〔存在していない〕膿河を見るのであって、一人だけが〔膿河を〕見るのではないからである。膿によって満たされた〔河を彼らが見る〕ように、このように、尿や糞などに満たされ、棍棒や剣を持っている〔地獄の〕守

衛によって監視されている（膿河を、すべての餓鬼が見ている）」ということも、（膿河）など（という言葉）によって理解されるからである。「カーリカー」、3cに対する註釈」と。そして、最後に、彼は、「このように、（外界の）指示対象が存在していなくても、もろもろの識／知覚の瞬間の流れの非限定は成立している」と断定する。対応する指示対象を有しないゆえ、それは、『幻覚』と名づけられるのである。

(c) 第三の異議および答え

「二十論」カーリカー、4aにおいてヴァスバンドゥは、夢において一切の効用を生み出す作用が成立することを認めている。「カーリカー」、4aに対する註釈において、彼は次のように述べている——「夢の中で（男女の）一組が会うこと／性交することもないのに、精液を射精することによって特徴づけられる、夢において損われること／夢精があるようなものである」と。われわれの欲望は、夢において、時々、満たされる。その一つの例証として、彼は夢精を挙げている。「二十論」カーリカー、1において、仮想上の論敵は、もしも、知覚が（外界の）指示対象なしに生じるならば、「場所と時間の限定、（知覚の）瞬間の流れの非限定、および効用を生み出す作用が存在するというのは正しくない」という異議を唱え

た。指示対象なしに、効用を生み出す作用が存在するか否か、それが、論敵とヴァスバンドゥの間の第三の論点である。

「目の霞む病気にかかっている人々によって見られる毛髪、蜂などは、それによって毛髪などの作用が果たされていない。けれども、他の毛髪などによってその作用が果たされていることがないのは、なぜか?」「カーリカー」、1に対する註釈——このように論敵は問う。更に続けて、論敵は次のように問う——「夢の中で見られる食べ物、飲みもの、衣服、毒、武器など（の中の、どれかあるもの）、それによって、食べ物などの作用が果たされていない。しかし、他の食べ物などによって、それ（その作用）が果たされていないことではない」と。更に、論敵は次のように言う——「存在しないゆえに、ガンダルヴァの都城によってナガラ／都城の作用は果たされない。しかし、それと異なる都城（＝現実に存在する都城）によって、それ（ナガラの作用）が果たされないことはない」と。夢、幻影、および幻覚には効用を生み出す作用が存在するという、論敵の異議に対して、ヴァスバンドゥは、どのように答えているのであろうか？

現実に存在する毛髪などがその作用を果たしているのに、なぜ、目の霞む病気にかかっている人に見られる毛髪、蜂などがその作用を果たしていないのかという問いに、ヴァスバンドゥは答えていない。現実に存在する食物などによって、その作用が果たされているのに、夢の中で見られる食べもの、および飲み物などがその作用を

果たしていないのはなぜかという問いにも、ヴァスバンドゥは答えていない。例えば、夢の中で食事をして、彼の食欲は満たされない。目覚めた時に、彼は依然として飢えたままだからである。現実の食べ物食われ、現実の飲み物は飲まれるけれども、夢の中の食べ物、および飲み物によって、彼は満たされない。同様に、夢の中の衣服、毒、武器などは、その作用を果たすことはない。指示対象が存在しなければ、効用を生み出す作用は存在しないのではないかという、論敵の第三の異議に対して、ヴァスバンドゥは「夢の中で男女の一组が性交することも無いのに、精液を射精することによって特徴づけられる夢精があるようなものであるとしか答えられない。外界の指示対象なしに、すべての経験されている現実等は等しいゆえ、夢、幻影、および幻覚と現実の相違は消滅する——このように、ヴァスバンドゥは考えたに違いない。彼にとって夢、幻影、および幻覚の経験は、ヴァスバンドゥにとって本質的に目覚めている日常の経験と異ならないのである。

ニーチェは、「覚醒と夢の間に本質的な相違は存在しないのではないのか?」と言っている。彼のこの発言に、わたくしは、すこし前に言及した。しかしヴァスバンドゥは、「覚醒と夢の間に本質的な相違は存在しない」と断言したのである。ヴァスバンドゥは、さまざまの実例によって、場所の限定、時間の限定、「知覚の」瞬間の流れの非限定、および効用を生み出す作用という、四重の論点の

成立について、「二十論」のカーリカーおよび註釈において詳しく論じている。

III 集团的幻覚

「更に、地獄におけるように、「これらの四重の論点の」すべては4b」成立している、と知られるべきである——このように、ヴァスバンドゥは註釈において述べている。全宇宙が『唯識／知覚のみ』であるということ、ヴァスバンドゥは四重の論点によって証明しようと試みた。そして、彼は全宇宙が夢、幻影、および幻覚に他ならないと述べている。われわれの日常の世界、あるいは同じことだが、目覚めている世界は、本質的に夢、幻影、および幻覚と異ならない。この世界は夢のようである。われわれが目覚めている経験のすべては、プライベートに言えば、夢である。そして経験は多くの人に共通しているゆえ、この意味において、それは集团的幻覚である。ヴァスバンドゥは地獄、あるいは地獄の守衛などを例証として、集团的幻覚について「二十論」において、具体的に、生き生きとスケッチしている。地獄、地獄の住人あるいは地獄の守衛は、決して、意識によって作られたものではない。地獄などは、元来、存在しないのである。それらはすべて、識／知覚の流れの中に見出される識／知覚の感覚対象なのである。すべての『現実』は識／

知覚の流れに他ならない。ヴァスバンドゥにとって、地獄の状態は「内面的」であって、実際に外界に見い出されない。それは、識／知覚によって投影された幻覚であると言えるであろう。

(a) 地獄における拷問

地獄の場合に、時間と場所の限定などという四つの論点は、どのように成立しているのかという論敵の問いに対して、ヴァスバンドゥは「(地獄の住人が)地獄の守衛などを見ることによって、そして、彼らによって拷問されること(を地獄の住人が経験すること)によって、4c」と答えている。知覚している地獄の住人に対して現われる地獄は、時間と場所を限定されている。つまり、地獄は、知覚している彼らによって集団的に知覚されている。別の言葉で言えば、地獄は集団的幻覚によって彼らによって知覚されるのである。仏教は、キリスト教のように、永遠の刑罰の場所としての地獄というコンセプトを知らない。ヴァスバンドゥにとって、人々を苦しませる場所としての地獄を想定することを、彼は嫌悪したに違いない。彼にとつて、地獄は存在しない。地獄は内面的なもの、すなわち、識／知覚のみの瞬間的な流れに過ぎない。

「唯論二十論」4cに対する註釈において、最初に、彼は次のように述べている——「すなわち、地獄の住人にとって地獄の守衛など

を見ることが、場所と時間の限定によって成立している」と。それから、彼は次のように言う——「そして、(地獄の守衛)などという言葉によって、犬、鳥、鉄の山などの去来を見ることが理解されるからである」と。しかし、地獄の守衛は言うまでもなく、犬も、鳥も、鉄の山なども、全然、存在しない。それらはすべて、唯識／知覚のみであるから。けれども、ヴァスバンドゥは識／知覚の瞬間的な流れの非連続を否定したのである。多くの識／知覚の流れが存在するというのが、彼の唯識説の特徴の一つである。それゆえに、「カーリカー」、4cに対する註釈において次のように彼は言う——「(地獄の状態を経験している)すべて(の地獄の住人)が(それらを見るのであり)、一人だけが(それらを見る)のではない」と。

しかし、なぜ、地獄の状態、例えば、地獄の守衛などは、地獄の住人によって共通に見られるのか？ 地獄の守衛などは、存在していないのではないのか？ このような疑問に対してヴァスバンドゥは「二十論」「のカーリカー」、4cに対する註釈において、次のように答えている——

地獄の守衛などは存在していないけれども、「前世における(彼ら)自身の行為の熟成／報復の支配権 [adhīpatya] ゆえに、彼ら(地獄の守衛)によって(課せられた)彼らの拷問は成立する。

「ヴァスバンドゥは外界の事物あるいは指示対象を否定し、「これ／宇宙は、まさに、唯識／知覚のみである。存在していない〔外界の〕指示対象が現われるからである」〔カーリカー〕と宣言した。

地獄も、地獄の住民も、地獄の守衛も、そして守衛による地獄の拷問も存在しない！ すべては夢であり、幻影であり、そして幻覚である。ヴァスバンドゥによれば、地獄は地獄の住人の共通の経験、あるいは集団的幻覚である。地獄の住人によって見られる地獄、あるいは地獄の状態は現実に存在しない。彼によれば、地獄そのものは、バラ、ノイド、ないし妄想である。ヴァスバンドゥが唯識／知覚のみについて語る時、彼は、人間自身の妄想について説明しているのである。この世も、彼によれば、唯識／知覚のみである。

(b) カルマンの法則と「生成の無垢」

地獄ないし地獄の状態は存在しないと主張するヴァスバンドゥに対して、次のような反論が彼に向けられる——「しかし、どういう理由から、地獄の守衛、および犬、および鳥は、生きものであると認められないのか？」と。この反論に対して、ヴァスバンドゥは、地獄の守衛などのような地獄の住人は存在するのにふさわしくないから、彼らは生きものであると認められないと答える。地獄を、地

獄の住人に苦しみを課する場所、地獄の守衛を、地獄に落ちた人々を苦しめ、彼らを拷問する存在であると認めることを、彼は、拒絶したに違いない。地獄の守衛などが生きものであると認められないのはなぜかという反論に対し、ヴァスバンドゥは次のように答えている——

〔地獄の守衛などは、地獄に落ちた人々の〕その苦しみを〔彼らと、まったく同様に感じないからである。彼らが、互いに、それぞれ、苦しめるならば、彼らは〔地獄に落ちた〕地獄の住人である、彼らは地獄の守衛であるという、〔相互を区別する〕特殊性は存在しないであろう。そして、彼らが等しい形、大きさ、力を有し、互いに苦しめるならば、〔地獄の住人が、地獄の守衛を〕そのように恐れることはないであろう。燃え上がっている、鉄から成る大地において灼熱しやくねつの責め苦に耐えられないのに、どうして、彼ら〔地獄の守衛〕は、そこにおいて他のものたち〔地獄の住人〕を苦しめることが出来るのか？ あるいは、地獄の住人でないものが、どうして、地獄に生まれるのか？ 〔二十論〕のカーリカー4bに対する註釈

更に、「どうして、動物／畜生は天に生まれるのか？」という別の反論に対して、ヴァスバンドゥは次のように答える——「動物／

畜生は、天に生まれるように、そのように地獄に〔生まれ〕ない。餓鬼も〔地獄に生まれ〕ない。彼らは、そこで生じる苦しみを経験しないから」と。しかし、ヴァスバンドゥは次のように付け加える——「実に、天に生まれる動物／畜生——彼らは、彼らの環境に快樂をもたらす、〔過去の〕カルマン／行為ゆえに、そこで生じる快樂を個別に経験する。しかし地獄の守衛などは、地獄の苦しみを個別に経験しない。それゆえに、動物／畜生も、餓鬼も、〔地獄に〕生まれることは、ふさわしくない」と。

ヴァスバンドゥによれば、地獄の住人を拷問する地獄の守衛は、現実に存在しない。地獄の住人だけが前世における彼ら自身のカルマン／行為に対する報復ゆえに、地獄において苦しめられ、そして拷問されるのである。「地獄の守衛などは存在していないけれども、〔前世における、彼ら〕自身の行為に共通する熟成の支配権〔adhyatya〕ゆえに、彼ら〔地獄の守衛〕によって〔課せられた〕、彼らの拷問は成立する」——このように、ヴァスバンドゥは言う。経験の共通性ないし集団的幻覚を確実にするのは、カルマンの法則という報復の原理である。カルマンの熟成によって示唆されるのは、熟成したカルマンという名の報復そのものである。

仏教においては、“生成”は決して無垢〔Unschuld, innocence〕ではない。カルマンの法則は、生成の無垢を否定して初めて成立する。カルマンの法則を成立させるのは、行為者に対する報復の思想

である。“生成の無垢”を信じるニーチェは、「一切は無垢である」『人間のな、余りにも人間的な』I・107」と言い、「見よ！ 報復は存在しない」『ツアラトゥストラは、このように語った』III古い石板と新しい石板、4」と宣言した。更に、ニーチェは、『ツアラトゥストラは、このように語った』II毒蜘蛛』において、次のように言っている——

なぜなら、人間が復讐から解放されるべきだということ、それが、わたくしにとって最高の希望へ至る橋であり、そして長い悪天候のあとの虹であるからである。

再生はカルマンの法則、すなわち、前世の行為によって決定されるという仏教のサンサーラ／輪廻説に忠実に従うヴァスバンドゥにとって、人間自身の行為に共通する熟成の支配権を受け入れることは避けられなかった。“生成の無垢”は、彼によって否定されたと言えよう。

(c) 識／知覚の転変

「唯識二十論」のカーリカー5に対する註釈において、ヴァスバンドゥは経量部および仏教徒の異議を紹介している。ある仏教徒の

見解によれば、地獄の守衛は識／知覚の出現でもなければ、現実に存在するものでもない。彼らは、彼らが拷問する地獄の住人と共に現実に苦しむ、知覚を有する生きもの／有情である。彼らは地獄の住人のカルマンゆえに生まれる特殊の物質的な要素である。ヴァスバンドゥは、「地獄の住人の行為ゆえに、そこに色、形、大きさ、力によって区別された特殊の物質的な要素〔*dhūta*〕が生じ、それが地獄の守衛などという名前を得る」〔註釈5〕と述べている。

地獄の住人によって、これらの特殊の物質的な要素が地獄の守衛であると考えられる。地獄の住人が実際に見ているのは、これの *bhūta-viśeṣa* / 特殊の物質的な要素である。それらの特殊な物質的な要素が転変し、「恐怖を生じさせるために、手を振るなどという、さまざまの動作をしているように見える。例えば、雄羊の形をした山々が去来するように見え、そして、シャルマリ樹林において棘が下を向いたり、上を向いたりするように見えるようなものである。それら〔の現象〕が、まさに、生じないということはない」〔註釈5〕——このように、ある仏教徒はヴァスバンドゥに対して異論を唱える。

「二十論」の「カーリカー」、5に對する註釈における論敵の異議に對して、ヴァスバンドゥは次のように答える——「もしも、彼ら〔地獄の住人の〕カルマン／行為ゆえに、そこにおいて物質的な要素の生起、そしてまた〔その〕転変が認められれば、どうして、

識／知覚のみの〔生起と転変が〕認められないのか？6」と。ヴァスバンドゥによれば、地獄の住人が、すなわち、前世の罪過ゆえに、地獄において見る事物は、そこにおいて苦しんでいる彼ら自身の識／知覚の転変以外の何ものでもない。もしも、自己自身のカルマン／行為ゆえに、知覚を有する生きもの／有情が生まれるとすれば、われわれは、「すべての事物は識／知覚の単なる転変である、と言ってもよいのではないのか？」

このように考えて、ヴァスバンドゥは「どうして、識／知覚の〔生起と転変が〕認められないのか？」と言ったのである。特殊の物質的な要素のような外界の事物／指示対象を想定するには及ばない。種々の識／知覚の転変を想定するだけで彼は満足したのである。それゆえ、「彼らの〔前世の〕行為ゆえに、識／知覚そのものの転変が、どうして認められないのか？ それに反して、どうして、物質的な要素が想定されるのか？」〔註釈6〕と、そのようにヴァスバンドゥは答えている。

ヴァスバンドゥによれば、この世における一切のダルマ／出来事は、一瞬／一刹那しか存在しない。すべてのダルマは一瞬流れる／連続のみである。識／知覚の瞬間的な流れ、あるいは意識の流れだけが存在する。唯識論者にとって、存在する唯一の事物は多くの個人の識／知覚の流れにおいて、ヴィジニャプティ／識が連続／相続することである。ヴィジニャプティは決して単一ではない。それは

個人の人間の識／知覚として存在する。しかし、識／知覚は決して宇宙における一切の形態を作らない。識／知覚の感覚対象は外的なものではなく、内的なもの、心的なものであることを、われわれは知らねばならない。

IV カルマンの潜在的エネルギー／熏習

論敵の異議に対して、「カーリカー」、6においてヴァスバンドゥは次のように答える——「もしも、彼ら〔地獄の住人〕のカルマン／行為ゆえに、そこにおいて物質的な要素の生起、そしてまた〔それの〕転変が認められれば、どうして、識／知覚の〔生起と転変が〕認められないのか？」と。夢、幻影、および幻覚のような経験を、ヴァスバンドゥは首尾一貫していると見なしている。それらの経験は、場所および時間において限定されているから。別の言い方をしよう。夢ないし幻覚は、外界の事物あるいは指示対象なしに説明され得る、と、そのようにヴァスバンドゥは考えたのである。夢ないし幻覚を説明するために、ヴァスバンドゥは外界の事物／指示対象を必要としない。彼によれば、物質的な要素は想定されるに及ばない。夢、幻影、および幻覚の経験は首尾一貫し、この首尾一貫性は、識／知覚そのものにおけるヴァーサナ／潜在的エネルギーの熟成の結果である。このような考えに立脚し、ヴァスバンドゥは「彼らの

〔前世の〕行為ゆえに、識／知覚そのものの転変が、どうして認められないのか？ それに反して、どうして物質的な要素が想定されるのか？」〔二十論〕、「カーリカー」、6に対する註釈」と述べている。そして、ヴァスバンドゥは「二十論」の「カーリカー」、7において、次のように述べている——

行為の熏習^{くんじゅう}／行為から生じる潜在的エネルギーは、どこか、ある所に、結果／果報は他の所に想定される。

熏習／潜在的エネルギーが生じる所、まさに、そこに〔結果／果報は〕認められない。その理由は何か？

「二十論」の「カーリカー」、7に対する註釈において、ヴァスバンドゥは地獄の住人の行為を引き合いに出して、地獄の住人の行為のヴァーサナ、あるいは潜在的エネルギーないし印象が、彼らの識／知覚の瞬間の流れの中に宿るのであって、識／知覚の瞬間の流れ以外のどこにも宿らないということを、彼は強調しているのである。それから、彼は、論敵に向かって次のように問うのである——「そして、熏習／潜在的エネルギーが存在する、まさに、そこにおいて、それ〔熏習／潜在的エネルギー〕の結果／果報が、そのような識／知覚の転変である、と、なぜ、認められないのか？ 熏習／潜在的エネルギーが存在しない所に、その結果／果報が想定

されると言われるが、これに対する理由は何か？」と。識／知覚から独立している事物の存在を否定するヴァスバンドゥは、熏習／潜在的エネルギーの存在する所に結果／果実が生じる、と考える。

熏習／潜在的エネルギーの結果は、識／知覚の転変に他ならないというのがヴァスバンドゥの見解である。行為および行為を残留しているヴァーサナーは心的なものである。ヴァーサナーの結果／果実も、もちろん、そうである。

「二十論」の「カーリカー」、6、およびヴァスバンドゥ自身の註釈において真のテーマと見なされるのは、カルマン／行為の報復の問題である。ヴァスバンドゥによってここで扱われているのは、識／知覚という出来事である。これらの出来事は、識という出来事であった、より以前の行為に対応すると見なされる。しかし、カルマンの報復説は果たして是認されるべきであろうか？

V 個人に自己の存在しない状態、および、ダルマに自己の存在しない状態

(a) 経典（の証言）

「熏習／潜在的エネルギーが存在しない所に、その結果／果報が想定されると言われるが、これに対する理由は何か？」（「二十論」

の「カーリカー」、7に対する註釈）というヴァスバンドゥの問いに対して、論敵は次のように反論する――

その理由は、経典（の証言）である。もしも、形／色などとして現われる識／知覚だけが存在し、形／色などの指示対象が存在しなければ、その時には形／色などという（十二の）領域 [āyatana] は、世尊／ブッダによって説かれなかったであろう。

経典の証言を拠り所として、仮想上の論敵は、六種類の感覚なし知覚、および、それらに対応する六種類の外界の指示対象が存在すると主張する。「二十論」の「カーリカー」、7における、論敵の哲学的な立場は実在論である。世尊／ブッダによって説かれた、形／色などの十二の領域は実際に存在する――このように論敵は反論するのである。これに対してヴァスバンドゥは次のように答える

これは理由ではない。なぜなら、形／色などの領域の存在は、それによって教化されるべき人々に対して、（特定の）意図によって説かれた。自然に生じた生きものの場合におけるようなものである。「カーリカー」、8 からである。

ヴァスバンドゥによれば、形／色などの十二の領域は存在しない。十二の領域が存在すると世尊によって説かれるのは、「自然に生じる生きもの／化生が存在すると説かれる場合のようなものである」。十二の領域の存在は、ヴァスバンドゥによれば、「それによって教化されるべき人々に対して、「特定の」意図によって説かれた」のである。「二十論」の「カーリカー」、8 に対する彼自身の註釈において、ヴァスバンドゥは「特定の」意図によって、チッタの瞬間の流れ／連続が未来において断絶しないことを意図し、「そのように世尊によって説かれたのである」と言う。そして、世尊によって、「(c)には、生きものも、あるいは、自己も存在しない、しかし、原因によって伴われる、これらのダルマ／瞬間的な出来事は「存在する」と、そのように識／知覚のみが説かれている。このように彼は世尊の教えを理解し、「形／色などの「知覚の」領域の存在も、その教えによって強化されるべき人々を顧慮して、世尊によって説かれた」と言い、更に、「それゆえ、(世尊の)その言葉は、「特定の意図を有する」と付け加える。そして彼は、「この場合、「特定の」意図とは何か?」と問い、「二十論」の「カーリカー」、9 において、この問いに、みずから答えている。

ヴァスバンドゥは、実在論者ではなく現象論者である。彼にとつて重要なのは現象だけである。宇宙に存在するのは現象だけである。

あらゆるダルマ／事物は、ある人にとって出現 (appearances) の一束に過ぎない、そして、すべての変化／転変は人間の経験である。「現象」とは何か? それは、感覚によって知覚されるダルマ／出来事である。それゆえに、あらゆるダルマないし事物は、感覚によって知覚され得る出来事である。単純に言えば、ダルマは出来事であり、そして、瞬間的なプロセスである。チッタの流れと称せられるものも、実は、チッタの瞬間的な出来事の流れ／連続に他ならない。識／知覚は、瞬間的なダルマの流れ／連続としてとして理解されるべきである。人間の経験の「瞬間」としてのダルマの存在は、ヴァスバンドゥによって決して否定されていない。

(b) 識／知覚の種子および、それらの種子の出現

「特定の」意図とは何かと問い、ヴァスバンドゥは、「二十論」の「カーリカー」、9 において次のように述べている——

それから「識／知覚の生じる」それ自身の種子ゆえに、それらの「種子の」出現が識／知覚として存在しているゆえに、
「それ自身の種子および種子の出現という」それらの双方を、
賢者／ブッダは二重の領域であるものとして語った。

一方において、ヴァスバンドゥは「それから〔識／知覚の生じる〕それ自身の種子ゆえに」と言い、識／知覚が、それ自身から生じることを認める。他方において彼は「それらの出現が識／知覚として存在しているゆえに」と言い、識／知覚自身の種子の出現が、識／知覚として存続すると主張する。識／知覚の種子、および、それらの種子の出現という「それらの双方を、賢者／ブッダは二重の領域であるものとして語った」——このようにヴァスバンドゥは述べている。

その際、われわれは次のことに注意すべきである。識／知覚〔vijñapti〕は何かあるもの、それは外界の事物／指示対象を表わし、ない。識／知覚が存在する。それでいい。外界の事物／指示対象〔artha〕は無用である。識／知覚が外界の事物／指示対象を表わすのではない。識／知覚そのものが出現すると考えさえすれば、それで十分である。全宇宙は、意識〔識／知覚〕の流れに他ならない。識／知覚は、意識という現象であり、われわれの意識に対する出現である。われわれによって認識される外界の事物は、存在しない、存在するのは唯識／知覚のみ、すなわち、識／知覚という、瞬間的な出来事、ないし瞬間的行為のみである——このように、ヴァスバンドゥは考えたに違いない。全宇宙は、チッタによって生み出されたものではない。宇宙は、もともと、存在しないのだ！ われわれは、このように理解してよいであろう。

「二十論」の「カーリカー」、9に対する註釈において、ヴァスバンドゥは次のように述べている——「それ自身の種子によって、形／色として現われる識／知覚が〔識／知覚の瞬間の流れにおいて、その〕特殊な転変の達成から生じる」と。そして、更に、引き続き、彼は次のように言う——「そして、その種子、および形／色として現われるそれ〔識／知覚〕の双方を、眼／視覚〔視覚の意識〕および形／色の領域であるものとして、世尊／ブッダは、順次、語ったのである」と。そして、眼／視覚から始まって、「このように、触知し得るものとして現われる識／知覚に至るまで、〔すべての識／知覚が説明される〕」のである。ヴァスバンドゥは、「十二の領域／十二処」〔わたくしの「翻訳」、註(し)参照〕を示唆しながら、識／知覚自身の種子および種子の出現という「それらの双方を、賢者／ブッダは二重の領域であるものとして語った」〔「カーリカー」、9〕のである。

「二十論」の「カーリカー」、9に対する註釈の終わりの部分において、ヴァスバンドゥは次のように言う——「それ自身の種子から〔識／知覚の瞬間の流れにおける〕特殊の転変の達成から〔識／知覚が〕生じる。そして、その種子および〔触知され得るものとして〕出現するそれ〔識／知覚〕の双方を、世尊は、順次、その識／知覚の身体、および触知され得るもの〔二重の〕領域であるものとして語った。これが〔特定の〕意図である」と。ヴァスバンドゥの

「假想上の敵は、經典〔の証言〕に基づいて、もしも、識／知覚だけが存在するとすれば、なぜ、世尊／ブツダは十二の領域について語ったのか、というふうな反論する。特定の聴衆の必要に応じて、世尊／ブツダは、『特定の意図』によって二重の領域〔十二の領域〕について語った——このように、ヴァスバンドゥは答えたのである。十二の領域説および唯識説は、そのような特定の意図を必要とする。

(c) 人法無我

「二十論」の「カーリカー」、9 に対する註釈において、假想上の論敵は、「しかし、このように〔特定の〕意図に従って教えて、何のメリットがあるのか？」と問う。この問いに対して、ヴァスバンドゥは十二の領域および唯識説が特定の意図を含むことを示唆する。それらを『非自己』説における二つの段階と見なし、彼は「二十論」の「カーリカー」、10a および 10b において次のように述べている——「そのように、実に、個人に自己の存在しない状態の中に〔人〕は入る。10a」「更に、別の仕方で、〔この〕教えは、ダルマ／出来事に自己の存在しない状態の中に入ることを〔を意味するの〕である。10b」と。アーヤタナ説／領域説の目的は個人に自己の存在しない状態を人に悟らせることである。そして唯識説の目的は、ダルマに自己の存在しない状態を人に悟らせることである。個人に自己

の存在しない状態、およびダルマ／出来事に自己の存在しない状態は、大乘仏教において「人法無我」と表現される慣^なわしである。

ウパニシャッドのアートマンと同一ではないけれども、それに類似しているプドガラ (pudgala)、すなわち、カルマンおよび再生を可能にする、永続的な自己が、一部の仏教徒によって肯定された。しかし、仏教の伝統において、永遠の自己ないし本来的自己は否定される。プドガラ、あるいは持続する自己は、もちろん、ヴァスバンドゥによって否定される。ヴァスバンドゥは、個人に自己の存在しないことを説くだけでなく、事物に自己が存在しないことも強調する。『事物』ないし『存在』という、日常的な事物さえも彼によって否定される。「二十論」の「カーリカー」、10b に対する註釈において、ヴァスバンドゥは、「この唯識／知覚のみが形／色などのダルマ／出来事の外観を帯びて生じるのであって、形／色などによって特徴づけられるダルマ／出来事は何も存在しない〔形／色など自体は存在しない〕と、そのように知って、〔人は、ダルマ／出来事に自己の存在しない状態の中へ入る〕と述べている。

しかしながら、假想上の論敵は、次のように反論する——「その時には、ダルマ／出来事は全然存在しないのであって、唯識／知覚のみも存在しないということになる」と。この反論に対して、ヴァスバンドゥは、否定されるのは経験のモーメントとしてのダルマ／出来事ではなく、「設定／想像された自己」に関して、「人は、そうす

るのである」10c」と答えている。ヴァスバンドゥは、ダルマそのものを否定しない。彼によって否定されるのは瞬間的な出来事としてのダルマではなく、設定／想像された自己がダルマの中に見い出されることである。それゆえに、彼は「二十論」の「カーリカー」、10cに対する註釈において次のように言う——「愚かな人々によって想像／捏造された、把握されるべきもの／知覚される対象、および把握するもの／知覚している主体から成る、ダルマ／出来事の本来の性質の自性には、彼らによって想像された自己に関して、自己は存在しないのである」と。

このように言ったあとで、ヴァスバンドゥは、「しかし、もろもろのブッダの領域である、言語に絶しているアートマンに関しては〔そうでは〕ない」と述べている。もろもろのブッダは、個人に自己は存在しない状態、およびダルマ／出来事に自己は存在しない状態の中へ人を導き入れるのであり、彼ら自身によって知覚されるダルマ／出来事そのものを決して否定しない。私見によれば、「もろもろのブッダによって知覚される、そのようなダルマそのものが、もろもろのブッダの領域としての言語に絶しているアートマン〔abhiṅgaya atman〕」である。言語に絶しているアートマンは、決してウパニシャッドの本来的自己を示唆しない。それは、言語に絶している本質ないし性質である。感覚によってのみ知覚されるダルマ／出来事——それが、言語に絶している性質を帯びているダル

マそのものである。感覚によって知覚され得ない世界そのものが否定されれば、未知の、経験の世界を超越している、本来的自己など存在し得ないはずである。ヴァスバンドゥによって「言語に絶したアートマン」と名づけられるものは、ニーチェの「無定形の、定式化され得ない世界」、「他の種類の現象世界、われわれにとって、認識され得ない」〔現象世界〕である、と、そのように、わたくしは確信する。「言語に絶しているアートマン」は、哲学によって表現され得ない現実の呼称としてのカオスを指し示すのではないのか？ それは感覚経験を越えた世界ではなく、感覚に属するのである。

「二十論」の「カーリカー」、8—10a—c、および、それらに対する註釈において、ヴァスバンドゥは「個人に自己は存在しない」、「ダルマ／出来事に自己は存在しない」と説いている。人法無我説が、「二十論」の最も重要なセクション、ハイライトである。本来的自己は超現象的な存在、あるいは、ニーチェ流に言えば、「真実の世界」である。ニーチェと同じように、ブッダもまた、超越的な真の世界を廃棄してしまった。そして、ヴァスバンドゥはブッダの精神に忠実であった。

VI 原子論の批判

さて、「二十論」の「カーリカー」、10cに対する註釈において、ヴァ

スバンドゥは、「このように、他の識／知覚によって想像されている自己に関して、唯識／知覚のみにさえ自己の存在しない状態の中に(人は)入るゆえ、唯識／知覚のみを確立することによって、すべてのダルマ／出来事に自己の存在しない状態の中に入るのであって、これらの存在を否定することによってではない」と言い、更に、次のように付け加えている——「なぜなら、そうでなければ、(ある)識／知覚にとっても、別の識／知覚が指示対象であり、それゆえ唯識／知覚のみであることは成立しないから」と。結局、ヴァスバンドゥは、最後に、「もろもろの識／知覚は指示対象を有する」という結論を下す。唯識が識のみであると理解される時に、「ダルマに自己の存在しない状態」に人は入るのであり、唯識は識のみを指示対象として有するのである。

(a) 三つの学派の原子論

さて、次のような反論が彼に向けられる——「あるいは、この意図ゆえに世尊によって形／色などの領域の存在が説かれ、あるいは形／色などの個別的な感覚対象になる、それらの事物が、まさに存在しないということは、どのようにして認められるのか?」と。ヴァスバンドゥは唯識／知覚のみを指示対象と見なしたけれども、論敵は外界の事物、外界の指示対象が存在すると考え、それらの事物が、

まさに存在しないということは、「どのようにして認められるのか」と、そのようにヴァスバンドゥに問うのである。形／色などの個別的な感覚対象が存在しないと考えるヴァスバンドゥは、原子の否定を視野に入れて、「二十論」の「カーリカー」、11において次のように答える——

感覚対象 [viśaya] は一つでもなければ、幾つか／複数でもない、原子 [paramāṇu] の視点から。

また、集合している、それら(の原子)は、「感覚対象ではない。原子は成立しないゆえに。11

「カーリカー、11」に対する註釈において、ヴァスバンドゥは三つの学派、すなわち、ヴァイシェシカ、ヴァイバーシカ／説一切有部、およびサウトランテイカ／経量部の原子論に言及し、それから、それらの学派の原子論を論破する。三つの学派の原子論を、最初に、彼は次のように総括する——

形／色などの一つの感覚対象である形／色などの領域は、例えば、ヴァイシェシカ学派によって想定される(「ような」、全体から成るもののように一つであるか、あるいは原子の視点から、幾つか／複数であるか、あるいは、まさに、それらの

原子の集合しているものであるかのいずれかである。

このように述べたあとで、彼は三つの原子論を論破する。彼によれば、ヴァイシェーシカ学派は、原子を「全体から成るもの」〔avyavin〕のようになつてであると想定する。この学派においては、事物は、地、水、火、風の四つの原子から構成されると考えられている。しかし原子は無限に分割され、それ以上、もはや分割され得ないものは知覚され得ない。そして、それらは永遠である。それ以上、もはや分割され得ない原子は二個一組の二重原子を形成し、三つの二重原子から微細な、目に見える小部分〔三重原子〕が生じる。三重原子は、微細な、知覚される物質である。このように、ヴァイシェーシカ学派においては、原子は小部分を有するもの〔avyavin〕と考えられ、それらの部分〔avyava〕と異なる、完全に新しいものが生じる。それが「全体から成るもの」であり、それが、ヴァスバンドゥによって「一つである」と名づけられたものである。重要なことは、原子が、これ以上もはや知覚され得ない何かあるものであるということである。この学派において知覚の対象になるのは、全体から成るものだけである。形／色などという、眼／視覚などの感覚対象である形／色などの領域は、「原子の視点から、幾つか／複数である」と、ヴァスバンドゥによって言われる時、このような原子論を唱えるのは、説一切

有部に属するヴァイバーシカ／毘婆沙師であろう。ヴァイバーシカによれば、分割され得ない幾つか／複数の原子が結合する時、それらは部分あるいは側面を有するに違いない。間隙かんげきを以て結合された、それらの原子が知覚される——このように、ヴァイバーシカは考えたのである。形／色などという、眼／視覚の感覚対象である形／色などの領域は、「あるいは、まさに、それらの原子の集合しているものである」かも知れないと、そのように彼は言う。幾つかの原子が間隙なく結合して知覚されるようになるという原子論は、経量部によって唱えられたと言われる。ヴァイシェーシカ学派、ヴァイバーシカ、およびサウトランティカにおいて、原子は分割され得ず、従って、部分を有しないと考えられた。ヴァスバンドゥは、原子をフィクションと見なし、原子論を徹底的に論破した。

「二十論」の「カーリカー」、11に対する註釈において、ヴァスバンドゥは三つの原子論を論破する。さて、ヴァイシェーシカ学派の原子論について、彼は次のように述べている——「最初に、感覚対象は一つであるものにならない。諸部分と異なる、全体から成るものは、どこにおいても把握されないからである」と。全体から成るものを、彼は否定した。仏教徒であるヴァスバンドゥは、人間を構成するものを、何かあるもの、例えば、本来的自己ではなく、五つのグループそのものであると見なした。そして、人間だけでなく、日常的な事物もまた、単一の何かあるものではなく、複合された

ものに他ならない。事物あるいは経験的な人格の背後に真実の存在あるいは自己は存在しない。ある事物を構成している諸部分と異なる全体から成るものは、どこにおいても把握され得ないという考えは、彼のヴァイシェーシカ学派の原子論批判においても通用する。部分と異なる全体的なものは、彼にとって存在しないのである。

「二十論」の「カーリカー」、11の註釈において、ヴァスバンドゥはヴァイシェーシカ学派を批判したあとで、ヴァイバーシカの原子論を次のように論破する——「それは、幾つかのものでもない。諸原子は、ひとつひとつ、把握されないからである」と。彼によれば、幾つかの原子、あるいは複数の原子は、感覚対象にはならないのである。「諸原子は、ひとつひとつ、把握されないからである」。ヴァイシェーシカにおいて、分割され得ない単一の原子は知覚され得ない。単一の原子が知覚されないのに、複数の原子が知覚されるはずがないということになるであろう。

「カーリカー」の11に対する註釈の終わりの部分において、ヴァスバンドゥは経量部の原子論について次のように反論する——「それら(の原子)の集合しているものも、感覚対象にならない。一つの実体としての原子は成立し得ないからである」と。ヴァスバンドゥによれば、原子が一つの実体であることは証明されない。インド思想史において、ヴァスバンドゥは原子論の終焉を告げた思想家として高く評価されるべきである。ヴァスバンドゥは原子を一つのフィ

クションと見なすことによって、永遠に変化しない、永続的な実在を否定したのである。ヴァスバンドゥと同じように原子論を否定するニーチェは、『善悪のかなたに』(セクション12)において次のように言っている——

すなわち、地球は不動ではない、ということを、すべての感覚に逆らって、コペルニクスが、われわれに信じさせようと説得したのに対し、ボスコヴィチは地球に関して「不動であった」最後の事物に対する信仰——「質料」に対する、「物質」に対する、地球の残余である微細な原子に対する信仰を公然と放棄するように、われわれに教えた。それは、今まで、地上で獲得された、感覚に対する最大の勝利であった。

(b) 一つの実体としての原子の不成立

「二十論」の「カーリカー」、11に対する註釈において、ヴァスバンドゥは一つの実体としての原子は成立し得ないと信じ、「どうして、それは成立しないのか?」と、みずから問うのである。原子から成り立った感覚対象を、われわれは直接知覚するというヴァイバーシカの見解を、ヴァスバンドゥは拒絶した。原子は部分を有しないのであり、しかも、不可分である。しかし、原子が結合する場

合、原子は部分あるいは側面を有するに違いない。このように考え、ヴァスバンドゥは「六個（の原子）」が同時に結合するゆえ、原子は六つの部分を有する。12a」と述べている。そして、このカーリカーに対して、彼は「六つの方角から六つの原子が同時に結合する場合、一つの原子は六つの部分／側面を有するようになる」と考え、「一つ（の原子）」の「存在する」場所、そこには他のもの（他の原子）は存在しないからである」と註釈している。もしも、原子が合体すれば、それらは一つの原子と見なされるであろう。「六つの原子が同時に結合する場合、一つの原子は六つの部分／側面を有するようになる」——このようにヴァスバンドゥは言う。六個の原子が結合すれば、六個の原子が存在するのではないかという考えを否定し、彼は「一つ（の原子）」の「存在する」場所、そこには、他のもの（他の原子）は存在しないからである」と言う。

もしも、六個の原子が同一の場所を占めるとすれば、「（逆に）、六個（の原子）」にとって共通の場所があることになるゆえ、「それらの」ひと塊は一つの原子の大きさを有する（ことになるであろう。12b」と、そのようにヴァスバンドゥは言っている。原子の集合体は一原子の大きさを有するというのが、ヴァスバンドゥの考えである。「カーリカー、12b」に対する註釈において、彼は、「（原子は）相互に排除する（すなわち、別々である）」ことを認め、「どんな塊も目に見えないであろう」と述べている。

しかし、カシュミールのヴァイバーシカ派は次のように反論する——「実に、原子は、全然、結合しない。（それらは）部分を有しないからである」（「カーリカー」、12bに対する註釈）、と。原子は結合しないけれども、「塊／集合体になった時に、それら（の塊）」は相互に結合する」（12bに対する註釈）と、そのように、ヴァイバーシカ派は言う。しかし、その直後に、ヴァスバンドゥは、「彼らは次のように問われるべきである」と言う。

「諸原子の塊／集合体、それは、それら（原子自体）と異なるものではないのか？」——このように彼らは問われるべきである。「二十論」のカーリカーにおいて、この問いに対して、次のようにヴァスバンドゥによって答えられる——

原子が結合しない場合、その場合、何の塊／集合が存在する
のか？ 13a 結合（という言葉が）続く。

また、「（原子は）」部分を有しないことのゆえに、それらの
（原子の）結合は成立しない。 13b

ヴァスバンドゥによれば、「それから、塊／集合体は相互に結合しない」のであり、「その場合、諸原子は部分を有していないゆえ（原子の）結合が成立しない、と、そのように、言われるべきではない。なぜなら、部分を有する塊／集合体の場合でさえ、（原子の）

結合は容認されないからである。「カーリカー」、13bに対する註釈。原子は部分を有しないゆえ、原子の結合は成立しない。しかし、原子の塊／集合体の場合でさえ、原子の結合は容認されない。「一つの実体としての原子は成立しない」というのが、ヴァスバンドゥの結論である。

原子の結合が認められようと、あるいは認められまいと、「方角の区分が存在するそのもの、そのものに単一性(を想定すること)は適切ではない。14a」のである。「方角の区分から成り立つ原子の単一性が適切であろうか?」「カーリカー」、14aに対する註釈——このようにヴァスバンドゥは述べている。方角の区分、あるいは部分の存在する原子そのものが単一であることを、ヴァスバンドゥは容認することが出来ない。単一である原子には、方角の区分あるいは部分は存在しない。原子そのものには部分は存在しない。原子は、もはや、これ以上分割され得ない、部分を有しない微細な物質でなければならぬ。部分を有する原子が単一であることは適切でないと考え、「カーリカー」、14bにおいて、彼は、「あるいは(そうでなければ)、どうして、影と遮蔽があるのか?」14bと問う。この、みずからの問いに対し、ヴァスバンドゥは次のように註釈する——「一つ一つの原子に方角の区別が存在しなければ、すなわち、原子が分割され得ない微細な単位であれば、原子に部分は存在しないゆえ、「そこに日光の存在しない場所は存在しないであろうから」、原

子には影は存在しないはずである。そして、原子に方角の区分が認められなければ、すなわち、原子に部分が存在すると容認されなければ、「どうして、他の原子の遮蔽が存在すのか?」と、そのようにヴァスバンドゥは言う。「なぜなら、「他の」原子の到来によって、ある(原子)によって他の(原子)が遮蔽されるような、どんな他の部分も、原子にとって存在しないからである」と彼は続けて言う。「そして、遮蔽／衝突が存在しなければ、すべて(の原子)は同一の場所にあるゆえ、すべての(原子の)塊／集合体は、「一つの」原子の大きさを有する(ことになる)であろう、と、そのように(すでに)言われている」と、このように、ヴァスバンドゥは註釈している。

しかし、「影と遮蔽は塊／集合体に言及しているのであって、一つの原子に(言及しているのでは)ない、と、このように認められないのか?」という反論に対して、ヴァスバンドゥは、「そうではないと(人は答えるかも知れない)と註釈している。ヴァスバンドゥは、次のように言う——「そして、塊／集合体が(原子と)異なるものでなければ、「影と遮蔽の」双方は、それ(塊／集合体)に言及しない。14c」と。「カーリカー」14cに対する註釈において、ヴァスバンドゥは「もしも、塊／集合体が原子と異なるものであると認められなければ、「影と遮蔽の」双方は、それ(塊／集合体)に言及して起こると、そのように成立することはない／証明されない」

と述べている。そして、ヴァスバンドゥは、次のような極めて注目すべき発言をする。「カーリカー」、14cに対する反論は、特に重要であるように思われる。原子ないし原子の塊／集合体は、要するに、「(心的な) 構造の設定である」という考えを、ヴァスバンドゥは「反論」という形で提示する。彼によって提示された反論は次の通りである——「これは、(心的な) 構造の設定である。原子であれ、あるいは、(原子の) 塊／集合体であれ、形／色などの特徴が拒絶されなければ、(これらについて) このように考察することは何の役に立つのか?」と。原子ないし原子の塊／集合体の形／色などの特徴を、ヴァスバンドゥの仮想上の敵は「眼／視覚などの感覚対象であること、および、青いことなどということである」と定義している。「カーリカー」、14cに対する註釈。この反論に対し、ヴァスバンドゥは「まさに、これが吟味される〔べきである〕」と言い、青い、黄色いなどということが、眼／視覚などの感覚対象として認められるならば、「その感覚対象は、一つの実体なのか、あるいは、幾つか／多数の実体なのか?」と、論敵に問いかけるのである。「そして、これから〔何が起るのか?〕という反論に対して、彼は次のように答える——「幾つかであること／多数であることの場合における過失は、(原子の塊／集合体についての議論に関連して)すでに述べられた」と答えている。「カーリカー」、14cに対する註釈。「眼／視覚などの感覚対象であること、および青いなどということ

が物質の本質的な特徴であるという、論敵の反論に対して、ヴァスバンドゥは、その場合には、「その感覚対象は、一つの実体なのか、あるいは幾つか／多数の実体なのか?」と論敵に問うのである。ヴァスバンドゥは、感覚対象が一つの実体、ないし幾つかの実体であることを否定する。

(c) 色／形などにおける、眼／視覚などの感覚対象の不成立、および唯識の成立

幾つかの実体／多数の実体について、ヴァスバンドゥは「カーリカー」、11に対する註釈において述べている。「カーリカー」、15において、彼は一つの実体に関して次のように言っている——

〔眼／視覚などの感覚対象が〕単一の場合、徐々に歩むことなく、同時に把握し、しかも、把握しないことはなく、分離されている幾つかの存在、および微細なものを見ないことも、あり得ないであろう。

このカーリカーによって、ヴァスバンドゥは、何を証明しようとしているのであろうか? 色／形などは、眼／視覚などの感覚対象ではないということを彼は証明しようと試みるのである。最初に、

彼は「カーリカー」15に対する註釈において次のように述べている

中断されず、幾つか／多数でない限り、眼／視覚の感覚対象としての一つの実体が想定されるならば、「その時には」大地を徐々に行く、すなわち、歩むということはないであろう、という意味である。「大地を」一度、足で踏むことによって、人は至る所に行った〔ことになる〕からである。

それから、彼は「同時に把握し、しかも、把握しないことはなく」という、カーリカーの文句を次のように註釈している――

同時に、前の部分を把握し、しかも、後ろの部分を把握しないことは、存在しないであろう。なぜなら、その時に、一つである〔そのものを「同時に」把握し、しかも、把握しない〕ということとは適切でないからである。

第三に、ヴァスバンドゥは、「分離されている幾つかの存在」に関して、次のように述べているのである――

象、馬などのような、分離されている幾つかのものが、幾つ

かの場所に存在すること――それはないのである。なぜなら、一つ〔一頭の象あるいは馬〕が存在するその場所に、他のもの〔他の象あるいは馬〕が存在するとすれば、どうして、双方の分離が認められるのか？ あるいは、どうして〔一頭の象と馬の〕双方によって到達され、しかも、到達されていない場所が一つ〔の場所〕である、と認められるのか？ 〔到達され、そして到達されていない、この場所の〕中間に、空虚な〔場所〕が把握されるからである。

最後に、ヴァスバンドゥは、「微細なものを見ないことも、あり得ないであろう」という詩句について、次のように註釈している――

そして、微細な、水中に棲む生物は、粗大な生物と同じ形質を有しているのであり、それらが見られないということはないであろう。

ヴァスバンドゥによれば、特徴の区分によって実体の相違が想定されれば、「必然的に原子の区分が想定されるべきである。しかしながら、原子が「一つであることは成立しない」〔「カーリカー」15に対する註釈〕のである。微細な原子、あるいは物質は存在しない

というのがヴァスバンドウの原子論批判の中核である。永遠に存続する実体を、ヴァスバンドウは否定する。「物質」の存在を、彼は信じていないのである。もしも、物質が存在しないとすれば、何が存在するのであるか？ 物質というコンセプトを構成するのは、実体の形而上学の遺物とも言うべき原子である。しかし原子は、ヴァスバンドウによって論破されてしまった。あとに何が残るであろうか？ あとに残るのは、「心的な」構造の設定、心的な出来事、あるいは同じことだが、唯識／知覚のみである——このようにヴァスバンドウは考えたに違いない。唯識／知覚のみは、瞬間的な流れ、ないし一瞬の出来事である。

「カーリカー」、15に対する註釈において、ヴァスバンドウは原子を否定して、次のように述べている——「それが成立していない場合に、形／色などが、眼／視覚などの感覚対象であることも成立していない。かくて、唯識／知覚のみが成立する、と〔言われる〕」と。唯識とは何か？ それは、瞬間的な心的ダルマ／出来事である。ニーチェは、「遺された断片」(11〔156〕9巻、500頁)において、次のように書き留めている——「無限に小さい瞬間が高次の現実および真理であり、永遠の流れの中の稲妻のイメージである」と。ニーチェは、「永遠に存続する実体は存在しない。物質は、…まさに、そのような誤謬である」(『陽気な学問』109)と言い、瞬間を最高の現実と見なしている。もちろん、ニーチェは原子を否定する。そし

て、瞬間は「内面的な出来事」である。ヴァスバンドウも、永遠に存続する実体を認めない。彼にとつて、原子は存在しない。瞬間的な心的出来事を認める点で、ヴァスバンドウとニーチェは同じ意見である。

Ⅶ 外界の事物／指示対象の非存在

(a) 知覚による認識、および外界の事物／指示対象

原子が成立していなければ、形／色などが、眼／視覚などの感覚対象であることも成立しない——このように考えて、彼は感覚対象、いや、物質そのものの存在さえ否定した。しかるに、論敵は「認識手段によって、〔眼／視覚などの感覚対象の〕存在、あるいは非存在が決定される」と言い、知覚を最も重要な認識手段と見なし、「かくて、指示対象が存在していない時に、どのようにして、知覚という、この認識は存在するのか？」とヴァスバンドウに問うのである。直接、ある事物／指示対象を知覚する場合には、人は外界に存在する事物／指示対象を知覚するというのが、論敵の反論である。この反論に対して、ヴァスバンドウは次のように答える——

知覚による認識は、夢などにおけるように〔生じる〕 16a

外界の事物ないし指示対象がなくても、知覚による認識は生じる——このようにヴァスバンドゥは考え、「カーリカー」、^{16a}に対する註釈において、「そのように、それは、すでに、知らされたのである」と述べている。知覚による認識が夢などにおけるように生じることを、ヴァスバンドゥは、すでに、「カーリカー」³、および、それらのカーリカーに対する註釈において述べている。「カーリカー」、^{16a}に対して、彼は詳しい説明を必要としない。それゆえに、彼は「そのように、それは、すでに知られたのである」と言うにとどめたのである。形／色などの感覚対象、あるいは、日常的な事物そのものは存在しない、というふうに彼は考えた。唯識／知覚のみから独立している感覚対象を、ヴァスバンドゥは、首尾一貫、拒絶したのである。

「カーリカー」、^{16b}において、ヴァスバンドゥは次のように言う

そして、それ（知覚による認識）が（生じる）時、その時、その指示対象は見られない。

どうして、それは、知覚されている状態である、と見なされるのか？

「カーリカー」、^{16b}に対する註釈においてヴァスバンドゥは、最初に次のように述べている——「これは、わたくしの知覚である」と、そのように知覚による認識が生じる時、その時、その指示対象は見られない」と。そして、彼は、次のように続ける——「まさに、思考による知覚〔manovijnana〕によって、〔このように〕識別されるからである」と。ヴァスバンドゥは、知覚と思考による知覚を識別する。思考による知覚は、知覚が生じる直後に生じると、そのようにヴァスバンドゥは考えたに違いない。すなわち、「これは、わたくしの知覚である」という、そのような確認は、知覚の直後に生じる思考による知覚によってなされているのであって、「そして、その時には、眼識／視覚の識は〔すでに〕滅しているからである」——このように、「カーリカー」^{16b}に対して、彼は註釈している。そして、論敵に対して、彼は、「どうして、その知覚されている状態が認められているのか？」と、そのように問うのである。

ヴァスバンドゥによれば、「このように、思考による知覚／識によって、その時に、特に、瞬間に滅する指示対象のその形／色あるいは味などは、まさに、〔すでに〕滅しているのである」（^{16b}に対する註釈）。「これは、わたくしの知覚である」という命題によって示唆されるのは知覚ではなく、思考による識／知覚、あるいは心的な知覚である。そして指示対象が心的に知覚される時には、「瞬間に滅する指示対象のその形／色などは、まさに、〔すでに〕滅して

いるのである」——このように彼は言う。

(b) 経験されている感覚対象の想起の不成立

「経験されていないものは、思考による識／知覚によって想起されることはない」という理由から、論敵はヴァスバンドゥに対して、「かくて、必然的に指示対象が経験されねばならない」と言い、「そして、それが見ることである」と述べている。「カーリカー」、16bに對する註釈」。論敵によれば、見ることの指示対象である、形／色などが知覚されるのである。それゆえに、「カーリカー」、16bに對する註釈の終わりの部分において、論敵は「その指示対象である形／色などが知覚の状態であると見なされている」という結論を下すのである。色／形などのような感覚対象が、直接、知覚されるというのが論敵の主張である。論敵の反論に對して、ヴァスバンドゥは、「経験されている〔感覚の〕指示対象を、このように想起することは成立していない」「カーリカー」、16bに對する註釈」と断定する。経験されている〔感覚の〕指示対象は、どうして成立しないのであるのか？ この問いに、ヴァスバンドゥは次のように答える——

どのようにして、識／知覚がその出現を伴って〔生じるか、それは、すでに〕述べられている。17a からである。

「カーリカー」、9において、指示対象がなくても、指示対象の出現を伴う、眼識／知覚の識などの〔形態を帯びる〕識／知覚が、どのように生じるか」ということについて、ヴァスバンドゥは註釈している。論敵は、思考による識／知覚あるいは心的知覚が知覚に基づいていると信じている。そして、知覚は形／色などの感覚対象の存在を前提にすると、このように論敵は信じる。結局、論敵は、「指示対象あるいは感覚対象がなければ、識あるいは知覚は存在しない」と考える。ヴァスバンドゥは、「指示対象なしに識／知覚は存在する」と彼らに応酬する。

「カーリカー」、17bにおいて、ヴァスバンドゥは次のように言う

それから想起／記憶が生じる。

このカーリカーに對して、ヴァスバンドゥは次のように註釈する——『それから』というのは、『識／知覚から』〔を意味する〕と。それから彼は、更に、次のように註釈する——「その出現そのものが、想起／記憶と結び付けられている時に、色／形などを識別する意識／思考による識が生じる。かくて、想起／記憶の出現によって、〔外界の〕指示対象の経験は成立しない」と。ヴァスバンドゥによ

れば、想起／記憶は識／知覚から生じるのであって、想起／記憶が生じるからといって、指示対象ないし感覚対象の経験の成立することはない——このようにヴァスバンドゥは経験されている感覚対象の想起の不成立を説いている。

このようなヴァスバンドゥの考えに対して、彼の仮想上の論敵は次のように反論する——「夢の中の存在していない事物／指示対象を感覚対象として有する識／知覚のように、目覚めている時にも、まったく、その通りであれば、それ〔指示対象〕の非存在を、世間の人は、みずから理解するであろう。しかし、実際には、その通りではない」と。そして、論敵の反論は、次のように続く——「それゆえ、指示対象の知覚が、夢におけるように、すべての指示対象を有しないということはない」〔「カーリカー」、17bに対する註釈〕と。

論敵は、例えば、家、樹木、車、あるいは人間の身体などのような感覚対象が現実存在すると想定する。夢の中の感覚対象は知覚／意識されないけれども、目覚めている場合には、現実存在している感覚対象が知覚される。それゆえ、「指示対象の知覚が、夢におけるように、すべての指示対象を有しないことはない」と論敵は反論する。論敵によって代表されるのは、常識的な実在論に他ならない。

(c) 万人は眠っている！

夢は、外界の事物の非存在にもかかわらず、知覚の成立することを実証する——このように主張するヴァスバンドゥにとって、論敵の反論は受け入れられない。たった今、わたくしによって紹介された仮想上の論敵の反論に対して、ヴァスバンドゥは、「これ〔この議論〕は、〔望ましい識／知覚を、われわれに〕知らせるものではない」〔「カーリカー」、17bに対する註釈〕と答える。彼の答えは、次の通りである——

目覚めていない人は、夢の中で見る感覚対象の非存在を理解しない。 17c

このカーリカーに対する註釈において、ヴァスバンドゥは、次のように言う——「このように世間の人は、誤った識別の繰り返しのよって刻み込まれた印象／習性的な性向という眠りに陥り、夢の場合のように、存在していない事物／指示対象を見ながら、まだ目覚めていないので、その非存在を正しく理解しない」と。夢において見られる指示対象は現実に存在しない。われわれが夢から目覚める時に初めて、われわれは、そのことを理解するのである。ヴァス

バンドゥは、このように考えたのであろう。しかしながら、日常の目覚めている生活においてさえ、万人は眠っている！と、そのようにヴァスバンドゥは答えたに違いない。

世間の人あるいは凡夫は、日常生活においてヴァーサナーという眠り (nidra) に陥り、夢を見る場合のように、存在していない事物／指示対象を見ながら、まだ目覚めていない (na prabuddha) ので、「その非存在を正しく理解しない」のである——このようにヴァスバンドゥは言う。しかしながら、外界の事物／指示対象は存在しない。それなのに、目覚めていないゆえ、世間の人は、夢の中で見られる指示対象の非存在を理解しない——このように、ヴァスバンドゥは考えたのである。

どのようにして、世間の人には眠りから目覚めるのであろうか？「カーリカー」、17c に対する註釈において、ヴァスバンドゥは次のように答えている——

しかし、それ「識別」に対する対策／対治である、識別を離れた出世間的な知識を得ることによって人が目覚めるならば、その時には、それ「出世間的な知識」によって得られる清浄な世間的な知識が、ありありと思ひ浮かべられる／現前するゆえ、感覚対象の非存在を人は正しく理解する。かくて、これは、「眠りから」目覚める場合と」同じである。

ヴァスバンドゥによれば、識別を離れた出世間的知識を得ることによって、人は目覚めるのである。そして、その場合には、出世間的な知識によって得られる清浄な世間的な知識が、ありありと思ひ浮かべられる／現前するゆえ、「感覚対象の非存在を、人は正しく理解する」と述べている。人が出世間的な知識を得ることによって目覚める時、彼にとって感覚対象はもはや存在しない。知覚の外部にある事物あるいは感覚対象が存在しただけではない。識／知覚 (vijñapti) そのものさえ、ヴァスバンドゥは夢、幻影、あるいは幻覚と異ならないとして放棄してしまった。ウ、イ、ジ、ニ、ャ、ブ、テ、イは、「知覚のみ」から成り立つ、超越的な実在ではない。ホール(一九八六年、18頁)によれば、「心のみ」／「唯心」を無制約の実在の眞の性質として主張するよりもむしろ、ヴァスバンドゥは、「心のみ」／「唯心」を、われわれの妄想、すなわち、それからブツダが目覚めた、この眠りという夢の記述として提示する。結局、それはウ、イ、ジ、ニ、ャ、ブ、テ、イ・マ、ト、ラであると言言されるサンサーラである」と。出世間的な知識を得ることによって人が眠りから目覚めれば、唯識／知覚のみは世間の人の眠りという夢であり、この夢から目覚めない限り、「これ／宇宙は、まさに、唯識／知覚のみである」〔「カーリカー」、1〕ということになる。

VIII 他人のチッタの問題

(a) 識／知覚の相互的限定、および、まどろみ／眠けによって
冒されているチッタ

ヴァスバンドゥによれば、多くの、有限なチッタが存在する。そして、チッタは相互に依存している。単一の、絶対的なチッタは、ヴァスバンドゥによって認められていない。みずから自身の識／知覚の瞬間の流れの特殊な転変のみによってのみ、生きものにとって指示対象の出現を伴う識／知覚が生じると、そのようにヴァスバンドゥは確信している。特殊の指示対象によって、生きものにとって指示対象の出現を伴う識／知覚が生じるといふ、仮想上の論敵の想定は否定される。論敵の想定に対して、ヴァスバンドゥは次のように反論する——「その時には、悪友あるいは良い友との交際によって、あるいは、存在している、そして存在していないダルマを聞き知ることによって、生きものにとって、識／知覚の限定が、どうして成立するのか?」〔指示対象が存在しなければ、良い友、あるいは悪友との交際も、それ〔ダルマ／出来事〕についての教えも存在しないからである〕〔「カーリカー」、18aに対する註釈〕と。

論敵の反論に対するヴァスバンドゥの答えは次の通りである——

相互に支配的な影響を及ぼすことによって、識／知覚の限定は相互的である。^{18a}

「実に、すべての生きものにとって、相互に支配的な影響を及ぼすことによって、状況に応じて、識／知覚の限定は相互的である」と言ったあとで、ヴァスバンドゥは、「この理由から、ある瞬間の流れにおける特殊の識／知覚から、他の瞬間の流れにおける特殊の識／知覚が生じる。特殊の指示対象から〔それが生じるのではない〕〔「カーリカー」、18aに対する註釈〕と述べている。夢を見る時のように、目覚めている人にとってさえ、識／知覚は指示対象を有していない、というのが、ヴァスバンドゥの見解である。彼のこの見解に対し、仮想上の論敵は次のように反論する——「メリットのある、そして、メリットの無い行状に関して、眠っている人、および眠っていない人にとって、望ましい、そして望ましくない〔努力から生じる〕等しい結果／果実が、どうして、未来において存在しないのか? この反論に対し、ヴァスバンドゥは次のように答えている——

夢において、チッタ〔citta〕は、まどろみ／眠けによって^{おか}冒されている。

それゆえ、その結果は、「目覚めている場合と」等しくない。

18b

このカーリカーに対するヴァスバンドゥの註釈は次の通りである——「これが、この場合における理由〔目覚めていること、および、まどろみ／眠けが異なること〕であり、「外界の」事物／指示対象が存在することが、「その理由なの」ではない」と。夢を見ている人の善悪の行為が結果／果実を有しないのに、目覚めている状態においてなされた善悪の行為、あるいは、メリットのある行為およびメリットのない行為が結果／果実を有することが日常生活において知られている。この事実を踏まえて、論敵は、「眠っている人および眠っていない人にとって：等しい結果／果実が、どうして、未来において存在しないのか？」と、このように痛烈に反論する。

眠っている人および眠っていない人の行為の結果の相違を、ヴァスバンドゥは、「夢において、チッタは、まどろみ／眠けによって冒^がされている」という事実によって証明する。しかしながら、このようにヴァスバンドゥが言ったからといって、目覚めている状態と夢を見ることの間には本質的な相違が存在することを彼が認めているとは言えないのである。

(b) 死ぬこと——他人の特殊な識／知覚から生じる変異

さて、仮想上の論敵は、次のように反論する——「もしも、この〔一切〕が、まさに、唯識／知覚のみであるならば、誰にとっても、身体あるいは言葉は存在しない。どうして、羊飼いななどによって攻撃されつつある羊などの死が起るのか？」と。反論は、更に、続く——「あるいは羊などの死が彼らによって惹き起こされなかった時、羊飼いななどは、どうして、生きものを殺害した罪に対して責任を負うべきなのか？」〔「カーリカー」、19に対する註釈〕。ヴァスバンドゥは、この反論に対して次のように答える——

死ぬことは、他人の特殊な識／知覚から生じる変異である。
〔肉を食う〕デーモンなどの心的な影響によって、他の人々に、想起／記憶の喪失などがあるように。19

さまざまの識／知覚の流れが相互に影響すると考え、ヴァスバンドゥは殺害者の識／知覚の流れにおける識／知覚の特殊な出来事が殺害されるものの識／知覚の流れに影響を及ぼすと説くのである。その結果、その特定の出来事が殺害されるものの識／知覚の流れを断絶する。この識／知覚の流れの断絶が、「死」と名づけられる。このような考えに立脚して、ヴァスバンドゥは「死ぬことは、他人の特殊な識／知覚から生じる変異である」〔「カーリカー」、19〕と

言っている。ある識／知覚が他人の識／知覚に影響を及ぼすことを証明するために、ヴァスバンドゥは肉を食うデーモン／ピシャーチア、および神通力を有する人々を実例として挙げている。彼らは、彼らの心的影響〔manovasa〕によってのみ、他人の識／知覚に、さまざまなやり方で、影響を及ぼすことが出来る。つまり、彼らの心的影響によって、他の人々に、「異変が起こる」のである。別の言い方をしよう。彼らの心的な影響ゆえに、他の人々は死ぬのである。ヴァスバンドゥは、「カーリカー」、19に対する註釈」において、異変／死について次のように説明している――

例えば、聖者マハーカティヤヤーナの加護によってサーラナが夢を見、そして、林に棲む聖仙の心的な激怒によってヴェーマチトラが敗北するように、そのように他人の特殊な識／知覚の支配的な影響によって、他の人々の場合に、その生命の器官の〔機能〕を妨げる何らかの〔識／知覚の瞬間の流れの〕変異が生じ、それによって同質の部分から成る〔識／知覚の〕瞬間の流れの断絶と名づけられる死ぬことが起こる――そのように知られるべきである。

そして、ヴァスバンドゥは、「カーリカー」、20aにおいて、「あるいは、どうして、聖仙たちの激怒ゆえに、ダンダカ林は空虚になっ

たのか？」と言う。このカーリカーに対して、彼は、「他人の特殊な識／知覚の支配的な影響によって、生きものの死が認められなければ、〔われわれは次のように言及しよう〕。まことに、心的な暴力行為が大いに非難されるべきこと／大罪であることを証明しようとして」、ヴァスバンドゥは、ブッダ／世尊を権威として引き合いに出すのである。彼は、世尊に次のように語らせている――「おお、家長よ！ 何によって、ダンカン林、マードンガ林、カリンガ林が空虚になり、清浄になった〔祭祀に適するようになった〕という話をお前は聞いたことがあるか？」と。世尊の問いに対して、家長のウパーリは次のように答えている――「おお、ガウタマよ！ 聖仙たちの激怒によって〔そういうことが起きた〕という話を、わたくしは聞いている」「カーリカー」、20aに対する註釈」と。心的影響によって他の生きものが死ぬことを、彼は、証明しようとしたのであった。

識／知覚によって、カルマン／行為よりも遥かに重い罪が惹き起こされることをヴァスバンドゥは確信していた。単なる行為よりもむしろ、心的な暴力行為を、彼は大いに非難されるべきことと見なした。そして、そのことを、彼は「カーリカー」、20bにおいて次のように話題にするのである――

あるいは、それによって心的な暴力行為が大いに非難される

べきこと／大罪であることが、どうして成立するのか？

20b

ヴァスバンドゥが証明しようとしたのは、心的な暴力行為が、身体のあるいは言葉の暴力行為よりも遥かに大罪であるということである。「カーリカー」、20bに対する註釈において、ヴァスバンドゥは次のように述べている——「彼ら〔聖仙たち〕の心的な激怒のみによって、それほど多くの生きもの／人々が死ぬゆえ、〔心的な暴力行為が、身体のあるいは、言葉の暴力行為よりも遥かに大罪であることが〕成立する」と。ヴァスバンドゥは、ブッダの行為説に忠実に従う。ブッダの教えにおいて決定的なのはカンマ／行為そのものではなく、行為の動機、行為者の心的な態度である。行為の実行ではなく、行為への意図〔サンカールあるいはチェータナー〕が、人間の未来の存在形態を決定するのである。行為よりも、むしろ、行為への意図を重視するブッダの教えにおいては、行為への意図が行為として理解されるのである。

(c) 他人のチッタの理解

仮想上の論敵は、全宇宙が唯識／知覚のみであるという、ヴァスバンドゥの唯識説に対して、次のように反論するのである——「もしも、これ〔この一切〕が、まさに唯識のみであれば、他人のチッ

タを知っている人は、〔実際に〕他人のチッタを理解するのか、それとも、そうでないのか？」〔カーリカー〕、21aに対する註釈」と。

論敵は、更に、次のように反論する——彼らが〔実際に、他人のチッタを〕理解しなければ、どうして、彼らは他人のチッタを知っている〔と言える〕のか？」と。識／知覚は単一ではなく、複数、存在する。識／知覚の多様性を、ヴァスバンドゥは認める。そして、識／知覚が多数存在するとすれば、自己のチッタと共に、他の人々のチッタも認められるべきである。論敵の期待に反して、ヴァスバンドゥは、「彼らは〔他人のチッタを〕理解している」と言って、「カーリカー」、21aにおいて次のように言っている——

他人のチッタを知っている人々の知識は、指示対象のようではない。

それは、どのようなものであるか？ みずから自身のチッタの知識のようである。21a

他人のチッタ、あるいは他人の心／知覚を、われわれは知ることが出来る——このように彼は考えている。しかし、他人のチッタの知識は、「指示対象のようではない」のである。他人のチッタの知識は、「みずから自身のチッタのようである」というふうにヴァスバンドゥは言う。他人のチッタは、われわれ自身のチッタと同じ

ように理解され得る。しかしながら、他人のチッタ、他人の心／知覚は不可知ではなかるうか、と疑う論敵は、みずから自身のチッタの知識についても、「どのように、それもまた、指示対象のようではないのか？」と疑うのである。論敵の疑惑に対し、ヴァスバンドゥは次のように答える――

ブッダの領域におけるように、「チッタは凡夫に」知られていないゆえに。 21b

ヴァスバンドゥによれば、他人のチッタ／他人の心は知られ得るのであって、決して不透明ではない。われわれ自身にとって、われわれのチッタは知られている、あるいは透明である。われわれのチッタと同じように、他人のチッタも知られ得る、あるいは透明である。そして、目覚めているブッダは、われわれが自己自身のチッタを知っているよりも遙かに明瞭に、他人のチッタを知っているのである。

「ブッダの領域におけるように、「チッタは凡夫に」知られていないゆえに」というカーリカー／メモ用の語句は、このことを簡潔かんけつに示している。「諸仏の領域が存在するように、そのようには、それら〔他人、および、みずから自身のチッタは、凡夫に〕知られていないゆえ、指示対象のようではないのである」〔「カーリカー」、21bに對する註釈〕という文句は、他人、および、みずから自身のチッタ

が知られていることを示唆する。そして、他人、および、みずからチッタは、決して「指示対象のようではないのである」、すなわち、それらのチッタは唯識／知覚のみである。

「諸仏の領域」は、他人、および、みずから自身の言語に絶するアートマン／性質によって生じる、あるいは存在するようになる――このように、ヴァスバンドゥは述べている〔「カーリカー」、21bに對する註釈〕。他人、および、みずからのチッタは、「虚妄な仕方」で出現するゆえ、把握されるべきもの／知覚される客體、および把握するもの／知覚している主体の識別は、「まだ」放棄されていないのである〔21bに對する註釈〕。客體と主体を識別する凡夫においてさえ、他人のチッタを知ることが可能である。ある人から他人へ感覺器官および身体の介入なしに「知覚」が伝えられるテレパシーを、ヴァスバンドゥは本気で信じていたと言えるであろう。

IX 総括

(a) チッタの領域のかなたに

「唯識二十論」の「カーリカー」、22aにおいて、ヴァスバンドゥは次のように総括している――

みずから自身の能力に応じて、唯識性／知覚のみということの成立に関して、わたくしは、書いたのである。

しかし、それは、完全にチッタ〔の領域〕を超えている。

「それは、完全にチッタ〔の領域〕を超えている」〔sarvathā sa tu na cintya〕という表現は、われわれの注目に値するであろう。

たった今、わたくしによって引用された「それは、完全にチッタ〔の領域〕を超えている」という文句を、われわれは「それは、完全に考えられ得ない」というふうに訳すことも出来る。わたくしは「それは…」と訳したけれども、このテクストに主語は存在しない。文脈上、それによって意味されるのは、恐らく、「唯識性／知覚のみということの成立」〔vijñaptivātasiddhi〕であろう。なぜ、唯識性／知覚のみということの成立は「考えられ得ない」のか？

この問いに答えて、ヴァスバンドゥは「二十論」^{22a}に対する註釈において次のように答えている——「しかし、すべての種類を有するそれは、わたくしのようなものたちによっては考えられ得ない。それは推測の対象でないものであるから」と。すべての種類を有する唯識性／知覚のみということは、われわれのような普通の人間、あるいは凡夫によって考えられ得ない、「それは、完全にチッタの領域を超えている」ことを意味する。

「それは、わたくしのようなものによっては考えられ得ない」と、

そのようにヴァスバンドゥは註釈において述べている。「それは推測の対象ではないものであるから」と言って、彼は「それは、完全にチッタの領域」を超えている」ことを証明しようと試みた。しかしながら、みずからのチッタは言うまでもなく、人は他人のチッタさえ知ることが出来ることを、ヴァスバンドゥは「カーリカー」、^{21a}において、すでに述べている。彼はただ、「ブッダの領域におけるように、〔チッタは凡夫に〕知られていないゆえに」^{21b}、と言うだけである。チッタは、もちろん、凡夫に知られている。しかし、凡夫にとって、チッタは「ブッダの領域におけるように」完全に、そして透明に知られていないだけである。目覚めているブッダは、われわれが自己自身のチッタを知っているよりも遙かに明瞭に他人のチッタを知っている——このことを前提にして、ヴァスバンドゥは唯識性／知覚のみの成立に関して、「しかし、それは、完全にチッタ〔の領域〕を超えている」と、そのように、「カーリカー」^{22a}において言っているのである。

「カーリカー」、^{22a}に対する後半の註釈において、ヴァスバンドゥは、ブッダ、いや、もろもろのブッダ〔目覚めている人々の領域〔locata〕に関連して、「しかし、それは誰の〔領域〕か〔と問われれば〕、それは完全に〔もろもろのブッダの〕領域である、と、そのように人は言う」と述べている。

唯識あるいは知覚のみを、ヴァスバンドゥは瞬間的に知覚される

ダルマ／出来事の流れ／連続として理解する。ダルマは、われわれによって経験される瞬間の出来事である。この単一のチッタの瞬間の存在は否定され得ない。そして、ダルマそのものは、ブッダによって知覚される。すべての種類を有する唯識性／知覚のみは、「完全に(もろもろのブッダの)領域である」と、そのように人は言う——このようにヴァスバンドゥは「カーリカー」、22aにおいて註釈している。唯識ないし知覚のみの成立が、たとい、「完全に、チッタ(の領域)を超えている」としても、瞬間的な心的なダルマの流れが現実に存在することを、ヴァスバンドゥは決して否定しない。そして、チッタは意識を有する感覚経験の現象である。

(b) もろもろのブッダの領域

唯識性／知覚であることの成立に関して、ヴァスバンドゥは次のように言う——

〔それは〕、もろもろのブッダの領域である。22b

「唯識二十論」の最後のカーリカーにおいて、ヴァスバンドゥは次のように註釈している——

実に、それ〔唯識性〕は、一切の種類において、もろもろのブッダ、もろもろの世尊の領域である。一切の様相における、一切の知られるべき知識に対する彼らの障害がないからである。

ヴァスバンドゥの「唯識二十論」は、もろもろのブッダ、もろもろの世尊が全知であることを告げる、「一切の様相における、一切の知られるべき知識に対する彼らの障害がないからである」という文句を以て終わっている。目覚める、あるいは悟さとるといふことは、どんな心的な障害もなしに、明瞭に知覚することである。われわれ人間は、みずから自身および他人のチッタを知ることが出来るだけでなく、われわれは絶えず相互に影響し合うのである。しかしながら、われわれは、もろもろのブッダ、もろもろの世尊と異なり、一切の知られるべき知識に対する障害を有する。われわれ人間は全知ではない。われわれは無知である。唯識／知覚のみは、ヴァスバンドゥによって、われわれ自身の妄想として理解される。事物、実体、および物質は、妄想の産物に他ならない。識／知覚のみは、われわれ自身の意識ないし知覚の基本的な現象を示す。識／知覚は客体、主体、および認識する行為に分離されるには及ばない。識／知覚のみは、すでに、わたくしによって言われているように、意識〔consciousness〕という現象、われわれの意識に対する「出現」を

意味するに過ぎない。

ヴァスバンドゥは、「二十論」の「カーリカー」、22bにおいて、「それは」、もろもろのブッダの領域である」と述べている。私見によれば、「ブッダの領域」によって意味されるのは、「ブッダの知覚の領域」に他ならない。「知覚の領域」においては、すべての事物はわれわれ自身の感覚によって知覚される。この宇宙における一切は、われわれ自身の感覚によって経験され得る。一切は唯識／知覚のみである。感覚によって知覚され得る、瞬間的な意識の流れ——それだけが存在するのである。ヴァスバンドゥの唯識説は、

「唯心」から成り立つ超現象的な実在を告げる哲学思想ではない。

唯識は夢であり、幻影であり、そして共同幻覚である。サンサーラ／輪廻が、ヴァスバンドゥによって「唯識」であると宣言されたのである。夢、幻影、および幻覚としての「唯識」という名の眠り、あるいは夢から目覚めたのがブッダである。人は、夢から目覚めることが出来る。夢から目覚めて、唯識を妄想の産物として理解することが、ヴァスバンドゥにおける唯識説の中心思想である。ヴァスバンドゥは、「これ／宇宙は、まさに、唯識／知覚のみである」「「カーリカー」1」と宣言した。しかし、彼は、単に「外界の」指示対象を否定するだけでなく、唯識／知覚そのものさえも、最終的に放棄してしまったのである。

「それは」、もろもろのブッダの領域である」「「カーリカー」、

22b) という文句によって示唆されるのは、恐らく、もろもろのブッダの「知覚の領域」であろう。ブッダの目覚めとは、要するに、どんな心的障害もなしに、明瞭に知覚することである。ブッダ、あるいは、もろもろのブッダによって知覚されるのは、感覚経験によって知覚され得る、チッタという名の現象だけである。現象の背後に想定される、アートマン／本来的自己、あるいは究極的実在の拒絶される領域——それが、もろもろのブッダの「知覚領域」ではなからうか？

(c) フラウヴァルナーにおける「ブッダの知の領域」

「唯識二十論」(「カーリカー」、21) に関して、フラウヴァルナー(一九九四年、365頁) は、外界の事物が存在しないのに、唯識／知覚のみが存在することに言及している。そして、彼はヴァスバンドゥの唯識について次のように述べている——

なぜなら、ところで、われわれが、われわれ自身の心的な出来事を認識しようと、他人のそれを認識しようと、われわれが認識するのは、ここでは、すべての所与性の場合のように現象界の欺瞞きまんに属する、思い浮かべられている現象形態に過ぎないからである。事物の真の本質は、われわれの認識にとって、

至る所におけると同じく、この場合、アクセスされ得ないままであり、ただ、もろもろのブッダの領域だけである。

みずから自身および他人のチツタあるいは識／知覚を、フラウヴァルナーは「現象界の欺瞞に属する、思い浮かべられている現象形態」として理解する。そして、事物の真の本質である唯識そのものは、われわれの感覚経験によって「アクセスされ得ないままであり、ただ、もろもろのブッダの領域だけである」と、このように、フラウヴァルナーは解釈する。唯識／知覚は、今や、超越的な実在として理解される。彼によれば、事物の真の本質である唯識は、もろもろのブッダによってのみアクセスされ得る、すなわち、それは「もろもろのブッダの領域」になる。

「唯識二十論」を総括する「カーリカー」、22に関して、フラウヴァルナーはヴァスバンドゥの結論を次のように解説している——「:けれども、余すところなく彼は唯識の本質を認識することも出来なければ、叙述することも出来ないかも知れない、その真の本質は、われわれの認識の諸形態において理解され得ないのであり、もろもろのブッダの超自然的な知にのみアクセスされ得るのだから」と。フラウヴァルナーは、唯識そのもの、あるいはカント流に言えば、*das Ding an sich* (物自体)を、もろもろのブッダの知の領域であると考えたのであろう。ヴァスバンドゥは最高の実在としての

唯識／知覚のみを説いたと信じ、彼は次のように言っている——「すべては、ただ認識だけであるという教えは、かくて、唯一現実的なものは、われわれにとって出現するような認識であることを意味しない。それは、むしろ認識の真の本質であり、それは、われわれの現世的な認識に永遠にアクセスされ得ないままである。そして、それが、まさに、最高の現実である」と。結局、フラウヴァルナーは、「現象界の欺瞞に属する、思い浮かべられている現象形態」、および人間の感覚によってアクセスされ得ない唯識そのもの、すなわち、「事物の真の本質」を現象形態から識別し、「事物の真の本質」を真理と見なしたのである。

現象および究極の実在という二つの世界を、フラウヴァルナーは肯定した。現象界、および、その背後に横たわる別の世界、すなわち、本体の世界を区別したものは、ドイツの哲学者カント(一七二四—一八〇四)である。カントによれば、別の世界は不可知である。人間の経験から離れて、世界がどのようなものであるかを、われわれは知ることが出来ない。物自体あるいは事物そのものを、われわれは知ることが出来ない。われわれが知っているのは現象のみである——このようにカントは主張する。われわれが知っている現象は、フラウヴァルナー流に言えば、「われわれにとって出現するような認識」であり、物自体ないし唯識そのものに関する知識ではない。ヴァスバンドゥの唯識は人間の感覚経験によって「アク

セスされ得ないままである」。カントの「物自体」が永遠に不可知であるのに対し、ヴァスバンドゥの「唯識」は、もろもろのブッダによって知られ、それゆえ、それは、「ただ、もろもろのブッダの領域だけである」ということになる。

われわれは、仏教が基本的に現象論の系譜に属することを思い出すべきである。ブッダの教えに忠実なヴァスバンドゥは、「感覚の証言」だけを受け入れる。本体としての唯識そのものは存在しない。

『偶像の黄昏』〔哲学における「理性」6〕において、ニーチェは、形而上学的に中傷されている「見せかけの世界」を、唯一、真の世界と見なし、次のように述べている——「〔感覚の世界と〕別の種類の実在は絶対に証明不可能である」と。このように言う前に、彼は「見せかけの」世界が唯一の世界である——「真の世界」は嘘によって付け加えられたに過ぎない」〔哲学における「理性」6〕と宣言している。経験の世界を超越する、未知であって不可知の世界を拒絶し、ニーチェは、感覚によって知覚される世界だけを唯一の真の世界として評価した。「見せかけ」あるいは「出現」の世界が、まさに、そこに存在する、すべての世界である——このようにニーチェは考えた。そして、彼によって評価されたのは、まさに、そのような、われわれによって経験される世界である。

もしも、仏教の認識論を現象論と見なすとすれば、ヴァスバンドゥの「唯識二十論」の認識論は、カントの現象の世界および本体の世

界と言う「二つの世界」説によって構築されているというよりも、むしろ、ニーチェの感覚の証言に基づく現象論に限りなく近い、と言えないであろうか？ ヴァスバンドゥは、永遠に変化しない永続的な、そして、不可知の「事物の真の性質」を否定した、第一級の思想家と見なされるべきであろう。

結 論

唯識〔*vijñāpīnatra*〕とは何か？ もしも、このように問われれば、人は「唯識のみが真に存在する。全宇宙は、唯識／知覚のみによって作られている」と答えるかも知れない。しかしながら、そのような答えは正しくない。「われわれ自身が気付き、感じ、考え、あるいは知覚しているものは何であれ、われわれにとって、意識〔*consciousness*〕の内部においてのみ起こる」というのが、ヴァスバンドゥの唯識説に他ならない。唯識説は形而上学的観念論ではない。それは、基本的に現象学である。識／知覚から独立した世界を意識する／知覚することは、唯識／知覚のみを投影する行為であり、世界そのものが直接知覚されることを意味しない。それゆえに、ヴァスバンドゥは、外界ないし外界の事物は存在しないと宣言したのである。

認識論的情動性の教理

すべての知識は必然的に何らかの「利益」あるいは「情動」を前提とし、知識が公平無私であることはあり得ないと考え、ニーチェは『道徳の系譜』Ⅲ・12において次のように書いている――

このように、いつか、異なって見ること、見ようと欲することとは、その未来の「客観性」へ向けての、知性の少なからぬディシプリンであり、そして準備である――（「ここで」客観性〔と言われるの〕は、興味のない直観〔それは非概念であり、ナセンスである〕としてではなく、むしろ自己の〔議論の〕賛否をコントロールし、〔それらを〕外したり、掛けたりする／意のままにする能力として理解される。それゆえに、まさに、パースペクティヴ／視点および情動的な解釈の相違を、認識のために役立てることを、人は心得ているのである。我が哲学者諸君、「純粹な、意思のない、苦痛のない、時間を超えた認識の主体」を設定した危険で古い概念の作り話〔に騙されぬように〕に、われわれは、今後、より良く用心しよう。「純粹理性」、「絶対的精神性」、「認識それ自体」のような矛盾した概念の触手〔に掴まれないように〕われわれは用心しよう――ここで、いつも、まったく考えられ得ない目を考えること

が要求される。完全に方向を有すべきでない目、そのもとで、それによって、しかし見ることが初めて何かあるものを見ることになる、能動的な、そして解釈しつつある、もろもろの力を遮断する定めであり、そして欠けている定めである（目を考えることが要求される）。それゆえ、ここでは、常に、目のナセンス、および非概念が要求される。ただ、パースペクティヴ／視点による「認識」だけが存在する。そして、われわれがより多くの情動に、より多くの目、異なった目に発言の機会を与えれば与えるほど、より多くの目、異なった目を、われわれは同一の事柄のために用いることを心得ていなければならないほど、この事柄の、われわれの「概念」、われわれの「客観性」は、それだけ一層、より完全になるであろう。しかし、意思をまったく排除すること、情動を、ことごとく除去することは、これをなし得る能力が、われわれにあったと仮定しても、何だって？ それは、知性を去勢することを意味するのではないのか？

超越的な事物あるいは究極的な實在、カント的に言えば、「物自体」は、すべての可能なパースペクティヴを超越する。つまり、物自体は、ある特定の、興味のある、人間の視点から理解され得ない。「唯識／知覚のみ」という特定のパースペクティヴに基づく唯識説は、「純粹な、意思のない、苦痛のない、時間を超えた認識の主体」

を設定した、「危険で古い概念の作り話」に騙されないのである。ヴァスバンドウの「唯識二十論」を読む限り、物自体としての識は、このテキストに見い出されない。「唯識二十論」において、ヴァスバンドウは、パースペクティヴ／視点および情動的な解釈によって唯識を理解している。それゆえ、彼は「絶対的精神性」あるいは「認識それ自体」のような、「そのような矛盾した概念の触手」に掴まれていないのである。

ヴァスバンドウは、外界の事物ないし物質、あるいは原子のような永続的な実体を否定する。なぜであろうか？ それらの事物は、ある特定の、そして興味のある、人間のパースペクティヴから見られないからである。ヴァスバンドウは、無造作に、「外界の事物は存在しない」と言う。特定のパースペクティヴから見られない外界の事物、あるいは原子に、ヴァスバンドウは興味をそそられない。それらは人間の関心に関係のないものであるからである。彼にとって興味のあるのは、そのような日常的な事物ではなく、われわれ人間の感覚経験に訴える、われわれ自身の識／知覚である。ヴァスバンドウが「唯識二十論」において語っているのは、人間に対して現われる世界、すなわち、人間自身の識／知覚の内部に現われる、あるいは起こるダルマ／プロセスである。ダルマ、あるいは識／知覚のみの瞬間的なプロセスだけが人間の関心事であり、物自体あるいは本来的な自己／アートマンは、ニーチェ流に言えば、「時間を超え

た認識の主体」を設定した、危険で古い概念の作り話に過ぎない。ショーペンハウアーによれば、われわれによって知覚され、そして知られるのは、「実在の表象」である。しかし、ヴァスバンドウの唯識説においては、人間の興味、情動性を離れた唯識そのものは実在しないゆえ、物自体ないし実在としての唯識は表象され得ない。それゆえに、唯識の表象という翻訳は適切でないように思われる。識は、多数、存在する。単一の、絶対的な識は存在しない。

出世間的な知識

ヴァスバンドウの「唯識二十論」は、ニーチェ流のパースペクティヴ／視点および情動的な解釈によって解明される——このように、わたくしは考える。「唯識二十論」を認識論的に理解しようとすれば、パースペクティヴおよび情動的な解釈は極めて有効であろう。しかしながら、ヴァスバンドウにとって、唯識／知覚のみは、われわれに問題を提起するのみであって、決して問題解決の鍵を与えない。唯識／知覚のみの教義は、確かに、人間の特定のパースペクティヴとして、われわれの感覚経験あるいは知覚を示す。そして、それは瞬間的なダルマ／出来事であると言われる。しかし、それは、われわれの情動的な投影である。全宇宙は、現象的存在あるいはダルマという文脈において理解される。しかしながら、ヴァスバンドウ

における仏教的な生活の目標は、決して唯識／知覚のみの認識論的な理解ではない。彼の唯識説において決定的に重要なのは、認識論的な意味における唯識の理解ではなく、唯識説を手掛りにして、各人が解脱への道を歩むことである。ヨーガーチャールンによって得られる『唯識』は、人を悟りへ導かないのである。「唯識二十論」「カーリカー」、17cに對するヴァスバンドゥ自身の註釈は、ヨーガーチャールの解脱論の片鱗へんりんをわれわれに示す。「カーリカー」、17cに對する註釈において、ヴァスバンドゥは、誤った識別に對する対策／対治である「識別を離れた出世間的な知識を得ることによって人が目覚めるならば、その時には、それ〔出世間的な知識〕に続いて得られる、清浄な世間的な知識が、ありありと思ひ浮かべられる／現前するゆえ、感覺対象の非存在を、人は正しく理解する」と述べている。夢を見ている世界、あるいはサンサーラ／輪廻が『唯識』である。夢から目覚めるために必要なのは、唯識の理解ではなく、『出世間的な知識』である！そして、出世間的な知識に続いて得られる「清浄な世間的な知識が、ありありと思ひ浮かべられる／現前するゆえ、感覺対象の非存在を、人は正しく理解する」と、そのようにヴァスバンドゥは言う。出世間的な知識は、唯識に関する知識ではなく、現世を超越した知識であり、それはニルヴァーナ／涅槃の達成へ向けられている。ヴァスバンドゥにとって最も重要なものは、唯識／知覚のみというよりも、むしろニルヴァーナそのものの

知識である。「感覺対象の非存在を、人は正しく理解する」と言い、ヴァスバンドゥは感覺対象を否定し、そうすることによって、日常的な経験あるいは感覺対象に對して無関心になり、情動的な解釈を放棄するのである。もちろん、ヴァスバンドゥは、そうは言っていないけれども、結局、感覺によって知覚され得るダルマ／出来事の評価から解放される。ヴァスバンドゥにとって、唯識は問題の提起でこそあれ、その解釈ではないのである。

ニーチェは、「ただ、パースペクティヴ／視点による『認識』だけが存在する」と言い、「より多くの情動に、より多くの目、異なる目に発音の機会を与えれば与えるほど」良いと考えている。これに對して、ヴァスバンドゥは、「二十論」において『唯識』に関して、パースペクティヴ／視点および情動的な解釈を彼自身の唯識説において用いながら、最終的に情動的な解釈を放棄してしまった。

『道徳の系譜』Ⅲ・12の最後のパラグラフにおいて、ニーチェは次のように書いている——「しかし、意思をまったく排除すること、情動を、ことごとく除去することは、これをなし得る能力が、われわれにあったと仮定しても、何だって？ それは、知性を去勢することを意味するのではないのか？」と。「唯識二十論」の「カーリカー」、17cにおいて、ヴァスバンドゥは、情動を、ことごとく除去して、ニルヴァーナ／涅槃の達成へ導く『出世間的な知識』を得ることによって感覺対象の非存在を理解させようとし、日常的な経験

からの離脱を勧めているのである。

現象としての唯識

ヴイジニャプティあるいはチッタという語によって意味されるのは、意識〔consciousness〕、あるいは知覚〔perception〕という「現象」である。それは、人間の意識に対する出現である、あるいは知覚対象である。ヴァスバンドゥは知覚対象を決して否定しない。彼が否定するのは、われわれに対して出現する知覚対象が、外界の事物を指示対象として有することである。彼によれば、知覚対象は意識する、あるいは知覚する行為の内部において現われる。われわれは感覚経験によって意識する／知覚するのである。われわれによって知覚される事物が、われわれの知覚領域の外にあると思ひ込み、無知ゆえに、凡夫である人間は騙だまされる。しかし知覚において必要なのは識／知覚だけであって、外界の事物／指示対象は、まったく無用である——このようにヴァスバンドゥは説いている。

ニーチェにとって、経験の「事実」は生成と変化である。超越している真の世界を否定し、ニーチェは「この世」が現実に存在すると主張する。それゆえ、ニーチェによれば、「見せかけ」そのものは現実に属する。それは、その存在の一つの形態である。「遺された断片」14〔93〕、第13巻、271頁。存在〔Sein〕の無い世界にお

いて、「見せかけの世界」は唯一の世界である。しかし、ニーチェは、超越している真の世界を否定するだけでなく、「われわれの世界、すなわち、パースペクティヴに基づく世界を虚偽であると見なしている。『善悪のかなたに』(セクション34)において、彼は次のように書いている——「どのような哲学的な場所に、今日、われわれが身を置こうと、あらゆる場所から見ても、そこに、われわれが生きていると、われわれが思っている世界が誤りであることは、われわれの目が、なお、それを捉えることの出来る、最も確実な、そして、ゆるぎないものである」と。

「そこに、われわれが生きている」と、われわれが思っている世界は、なぜ、誤りであろうか？ ヴァスバンドゥ流に解釈すれば、次のように理解出来ないであろうか？ この世界は、「事実」ではなく、一つの解釈と名づけられる「唯識」であり、「現実」の一つの説明あるいは記述ではない。「唯識」は、無制約な現実／實在の真の性質ではなく、われわれ自身の妄想の一つの記述に過ぎない。「そこに、われわれが生きている」と、われわれが思っている世界、それはサンサーラであり、誤りである世界である。唯識というこの眠りから目覚めたのがブッダその人である。ヨーロッパのブッダ、ニーチェは、どのようにして、誤りである「この世界」から目覚めたのであろうか？ 存在〔Sein〕を拒絶し、生成〔Werden〕を肯定することに、ニーチェは誤りであるこの世界から目覚めた

のである。ニーチェは、「残された断片」(2 [82]、第12巻、100頁)において、「事實は存在しない、一切は流動的であり、理解され得ず、遠ざかりつつある」と書き留めている。

「一切は流動的であり、理解され得ず、遠ざかりつつある」とニーチェは言う。「遠ざかりつつある」というのは、もちろん、生成／流転の理解から遠ざかりつつあることを意味する。生成と変化の世界が、ニーチェにとって「一切」である。そして、「見せかけの世界」は「一切」である。「生成」は、われわれの理解を超えているけれども、ニーチェは、事実上、生成だけが存在すると考えている。「一切」、あるいは同じことだが、すべての事物は絶え間ない変化の途上にあるというのがニーチェの見解である。生成のリアリティを引き合いに出して、ニーチェは形而上学的な真の世界を否定する。われわれによって理解され得ないのは「物自体」ではなく、カオスの性格を有する、不可知な生成である。「物自体」あるいは「真の世界」は存在しない。それゆえに、「物自体」が人間の知識を超えているというのはナンセンスである。言語に絶し、われわれによって理解され得ないのは、むしろ、カオスとしての生成、現象としての生成そのものである。

さて、「唯識二十論」において、ニーチェの「生成」に対応する大乘仏教の術語はダルマであろう。ダルマは瞬間しか存在しない。ヴィジニャーナあるいはチッタもまた、ダルマとして理解される。

チッタ・サンターナ〔citta-santana〕は、チッタの連続／相続であり、ヴィジニャーナ・スロータス〔vijñāna-srotas〕の同義語である。識／知覚の瞬間的な流れは、まさに、ニーチェ流の「生成」である。ヴィジニャプテイ、チッタ、マナス、およびヴィジニャーナは、ヴァスバンドゥの唯識説において同義語である。識／知覚の瞬間的な行為——それが、ヴァスバンドゥの唯識説の中心思想である。「唯識二十論」、註釈10に「もろもろのブッダの領域である、言語に絶しているアートマン」という表現が見い出されるが、「言語に絶しているアートマン／性質」は、世界としての「本来的自己」を意味しないと、わたくし自身は考える。もろもろのブッダの領域、あるいは彼らの知識の対象は、私見によれば、現象としての唯識／知覚のみである。

「みずからの能力に応じて」、ヴァスバンドゥは唯識性／知覚のみということの成立に関して、「唯識二十論」を書いたのである。カーリカー、およびカーリカーに対する註釈において、彼は唯識を証明しようとして、仮想上の論敵とディスカッションしたのである。それなのに、「カーリカー」、17c^cに対する註釈において、彼は「出世的な知識」を得ることによって人が目覚めることを示唆している。ヴァスバンドゥは認識論的に唯識を証明しようと企てているのに、突如、ニルヴァーナ〔nirvāna〕というコンセプトを示唆する！

ニルヴァーナは人間の現象的存在あるいは生活のアンティテーゼ／反対命題である。ニルヴァーナは、生まれることもなければ、生成することもない、そして死ぬこともない心理的状态として示される。ニルヴァーナに到達する前に、人は唯識／知覚のみを放棄しなければならぬ。

ニルヴァーナが仏教の最高の目標と認められれば、生きものの幸せを増進し、あるいは彼らの苦しみを和らげることが、人生の目標になるのであって、人間を現象論的に考察する試みは、それほど重要でなくなる。唯識／知覚のみを通じ、しかも、それを超えて、ニルヴァーナという、ブッダの創始した新しいライフ・スタイルを高く評価し、ヴァスバンドゥは出世間的な知識に言及した。生成を肯定するニーチェは無常なものを絶讃し、生成を人生の事実と知りながら、ヴァスバンドゥは最終的に生成を否定し、ニルヴァーナへの道を示唆したのである。

参考文献

[第一次資料]

Lévi, Sylvain, *Vijñaptimātratāsiddhi, deux traites de Vasubandhu, accompagnée d'une*

ヴァスバンドゥの「唯識二十論」(湯田)

explication en prose et Trimsika avec le
Commentaire de Sthiramati, in : *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, Paris, vol. 241-245 [1925]

Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*

Kritische Studienausgabe in 15 Bänden

Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari

dtv/de Gruyter, 1980

[第二次資料]

Anacker, Stefan [1984], *Seven Works of Vasubandhu*, Delhi

1984. Corrected Edition 1998

Frauwallner, Erich, *Geschichte der indischen Philosophie*

II. Band, Salzburg 1956

Frauwallner, Erich [1994], *Die Philosophie des Buddhismus*,

Vierte Auflage Berlin 1994

Halder Aruna, *Doctrine of Sarvāstivāda in the light of Mod-*

ern Philosophy and Psychology, Journal of the Asiatic Society, vol.8, No.1. 1966, pp. 51-63

Hall, B. C [1986], *The Meaning of Vijñapti in Vasubandhu's*

- Concept of Mind, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol.9, No.1. 1986. pp. 7-23
- Harris, Jan Charles, The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahayāna Buddhism Leiden 1991
- King, Richard, Early Yogācāra and its relationship with the Madhyamaka School, *Philosophy East and West*, vol. 44, No. 4. 1994
- King, Richard, Viñaptimātratā and the Abhidharma Context of Early Yogācāra, *Asian Philosophy*, vol.8, No.1. 1998. pp. 5-17
- Kochumutton, Thomas A, A Buddhist Doctrine of Experience, Delhi 1982
- La Vallée Poussin, Louis. de (1912). Viñśākārikāprakānaṇa Traité des Vingt Ślokas avec le commentaire de l'auteur, *Le Muséon* 13. 1912. pp. 53-90
- Leiter, Brian, Perspectivism in Nietzsche's Genealogy of Morals, *Nietzsche, Genealogy, Morality*, Edited by Richard Schacht, 1994. pp. 334-359
- Levi, Sylvain (1932). *Matériaux pour l'étude du système Viñaptimātra*. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, fasc. 260. Paris, 1932
- Lusthaus, Dan (1995), *Vasubandhu, Great Thinkers of the Eastern World*, Edited by Ian McGreal, 1995. pp. 189-193
- Lusthaus, Dan (2002), *Buddhist Phenomenology*. London 2002
- Mittelman, Willard, Perspectivism, Becoming, and Truth in Nietzsche, *International Studies in Philosophy*, vol. 16, No.2. 1984. pp. 3-22
- Peerenboom, R.P., Buddhist Process Ethics, *Indian Philosophical Quarterly*, vol. 16, No.3. 1989. pp. 247-268
- Rupp, George, The relationship between nirvāna and saṃsāra, *Philosophy East and West*, vol. 21, 1971. pp. 55-67
- Sarachchandra, E. R., From Vasubandhu to Śāntaraksita, *Journal of Indian Philosophy*, vol.4, 1976. pp. 69-107
- Schmithausen, Lambert (1973). Spirituelle Praxis und Philosophische Theorie im Buddhismus, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. Bd. 57, pp. 161-186

Seigeried, Charlene Haddock, Why Are Some Interpretations Better Than Others?, *The New Scholasticism*, vol. 49, No.2, 1975. pp. 140-161

精神によって和訳されている(二七三—二九〇)。

vol. 49, No.2, 1975. pp. 140-161

Sinha, Braj M., The Abhidharmika Notion of *Vijnāna* and its Soteriological Significance, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol.3, 1980. pp. 54-57

Türsting, Hans Georg, Ein Beitrag zur Atomtheorie des Nyāya-Vaiśeṣika-Systems *Asiatische Studien*, Bd. 32 1979. pp. 9-22

Wood, Thomas E., *Mind-Only*, Hawaii 1991

宇井伯寿 四訳対照 唯論二十論研究(大乘仏研究四)第二刷
岩波書店 一九七九年

長尾雅人、梶山雄一、荒巻典俊訳 大乘仏典 15 世親論集
中央公論社 一九七八年

三枝充恵 世親 講談社 学術文庫 二〇〇〇年
山口益、野沢静証 世親唯識の原典解明 宝蔵館 一九五三年

『大正新脩大蔵経』第31卷 「唯識二十論」一卷 [No.1590]
世親菩薩造、唐・玄奘訳、七四—七七頁。ヴァスバンドゥウの
「唯識二十論」は『国訳一切経』〔瑜伽部七〕において、加藤