

ヨーガ行者の直観をめぐるジュニャーナシュリーミトラの議論 — 『ヨーガ行者の確定』 解題にかえて —

護山 真也

1 はじめに

仏教は、菩提樹下でのブッダの覚醒からはじまる。その覚醒のなかで、ブッダその人が何を見たのか、何を知り得たのか、その答えはブッダの教説からうかがうほかはない。仏教徒たちは、ブッダの教説を頼りに、そこで教えられた一つ一つの事柄を沈思し、瞑想するなかで、その覚醒を体験することを目指した。

例えば、「諸行無常」の言葉について、仏教徒は、その言葉の意味を吟味し、それが真実であることを論理的に考察する。そのうえで、「諸行無常」を繰り返し瞑想することで、この世の諸事物を貫く〈無常性〉という実相 (tattva) がありありと心に映じるようになる。世間を生きる多くの人々がそう思い込んでいる〈持続性〉は、ここではもはや真実ではない。仏教の修行者（ヨーガ行者, yogin）には〈無常性〉こそが世界のリアルとして立ち現れる。それは、有が無に転じ、無が有に転じる宗教的経験である。

このような瞑想から生じる直観は、「ヨーガ行者の直観」(yogipratyakṣa) と呼ばれ、仏教認識論の伝統では知覚の一種に分類される。ディグナーガは、「ヨーガ行者たちが、師の教説（という言語的要素）と混じり合わない単なる対象（それ自体）を見ること」としてこの直観を定義する¹。簡潔な表現であるが、これはヨーガ行者の直観が「概念的思考を離れたもの」としての知覚の一種であることを示すための定義であり、その生成の前段階に師の教説を聴聞し、思惟し、瞑想するというプロセス（聞思修）があることを否定しているわけではない。ダルマキールティは、『認識論評釈』(Pramāṇavārttika) の第二章 (Pramāṇasiddhi 章) で、ブッダがいかにして四諦の教示者としての〈正しい認識根拠〉となることのできたのかを詳述し、続く第三章 (pratyakṣa 章) でヨーガ行者の直観を次のように規定する。

《ヨーガ行者たちの直観は（第二章で）先述した。彼らにとって瞑想から生じるその（認識）は、分別の網を離れたものとして鮮明に顕現する。》(281)

*本稿の基礎となる『ヨーガ行者の確定』の解説にあたっては、九州大学で開催された研究会（2020年10月27-30日）にて片岡啓氏（九州大学）より多くのご教示を得た。深く感謝申し上げます。また、佐藤智岳氏をはじめとする研究会参加者の方々にも感謝申し上げます。また、英文要旨に関しては Mark Siderits 教授から英語のチェックを受け、あわせて有益なコメントを頂いたことに感謝申し上げます。本研究は、JSPS 科研費 JP18K00059 「後期インド仏教認識論におけるヨーガ行者の直観の研究」の助成を受けたものである。

¹ PS I 6cd: yoinām gurunirdeśavyavakīrṇamātradr̥k || 翻訳は Hattori 1968: 27 を参照。

《……それゆえに、真実在であれ非真実のものであれ、繰り返し瞑想された対象であれば、それは瞑想が完成するときに鮮明にして無分別な認識に結実する。》(285)
 《そのうち、先述した実在(＝四諦など)に関する(ブッダの認識)のように、繰り返しの瞑想から生じた、欺くことのないそれ(＝認識)が正しい認識手段たる知覚であると認められる。それ以外は錯誤知である。》(286)²

ダルマキールティは、瞑想(bhāvanā)から生じた認識であれば、それは瞑想が極限まで高まった段階で、きわめて鮮明な形で対象を顕現させると説く。何度も繰り返し同じ対象を心に思い描くことにより、最初はぼんやりとしていた対象の輪郭線が明瞭になり、最後に、現実と見分けがつかないほどにありありとした対象が、その人の現前に現れる。私たちは明晰な夢や幻覚の経験を通して、このような認識があることを知っている。ヨーガ行者の直観には一面、幻覚にも共通する要素があるわけだが、この直観が他の幻覚(錯誤知)と区別されるのはなぜかと言えば、この直観の対象が「真実対象」(bhūta)、すなわち、あらかじめブッダの教説で説かれ、自らの思惟を通して真実性が確証された対象だからである。ダルマキールティは、ディグナーガが明言することのなかったヨーガ行者の直観の生成プロセスに光を当てることによって、この直観がなぜ正しい認識手段の一種に数えられるのか、という問題に一つの明確な答えを導き出した³。

だが、ダルマキールティの論述はさらにまた別の様々な問題を引き起こす契機ともなった。もしもヨーガ行者の直観の前提に聴聞・思惟・瞑想という別種の認識があるとすれば、それらの認識の対象とこの直観の対象との関係はどうなるのか。瞑想の対象が直観の対象と等しいとすれば、その直観は、瞑想の段階ですでに知られていたはずのものを再認識しているにすぎないことになり、新規情報を提供するという〈正しい認識手段〉の役割を果たさない。一方、もし瞑想の対象と直観の対象とが異なるとすれば、この直観の対象

² PV III 281, 285–286:

prāg uktaṃ yogināṃ jñānaṃ teṣāṃ tad bhāvanāmayam |
 vidhūtakalpanājālaṃ spaṣṭam evāvabhāṣate ||281||
 tasmād bhūtaṃ abhūtaṃ vā yad yad evābhībhāvyate |
 bhāvanāpariniṣpattau tat sphuṭākālpadhīphalam ||285||
 tatra pramāṇaṃ saṃvādi yat prānirṇītavastuvat |
 tad bhāvanājāṃ pratyakṣam iṣṭaṃ śeṣā upaplavāḥ ||286||

戸崎(1979: 376–380)の和訳を参照したが、部分的に理解は異なる。なお、v. 286に関するブラジュニャーカラグプタの理解については、護山(2019)を参照のこと。

³ ダルマキールティのヨーガ行者の直観に関する議論については、Woo(2003), Dunne(2006), Eltschinger(2009), Franco(2011), Pecchia(2020)などの先行研究がある。本邦では、川崎(1992)がヨーガ行者の直観をふくむ全知者論全体の見取り図を提示している。また、岩田(1987)は、ヨーガ行者の直観がなぜ〈欺かないもの〉であるのか、の問題を明確にした重要な論考である。また、ブラジュニャーカラグプタによるヨーガ行者の直観の議論については、護山(2019)を参照されたい。また、石田(2016)にディグナーガからモークシャーカラグプタにいたるまでのヨーガ行者の直観の議論の概要が描かれている。さらに、ダルマキールティ以降のヨーガ行者の直観をめぐる議論のうち、特に重要な『真実綱要細注』(Tattvasaṅgrahapañjikā)、『ニヤーヤ・カニカー』(Nyāyakaṇikā)、『タルカ・ラハスヤ』(Tarkarahasya)の関連箇所テキスト校訂と独訳がPemwieser(1991)に示されている。

の真实性をあらかじめ保証するものがなくなってしまう。また、ヨーガ行者の直観の対象には遠い過去や未来の対象も含まれるはずだが、その直観が正しいことを、遠い過去や未来を知ることのできない私たちがどうして判断できるだろうか——このような数々の疑問や反論がダルマキールティ以後に活躍したニャーナ学派やミーマーンサー学派の論師たちから提示された⁴。

これに対する仏教徒の側から応答は、インド仏教の最後期にヴィクラマシーラ僧院で活躍したジュニャーナシュリーミトラ (ca. 980-1040) により与えられた。彼は『全知者証明』(*Sarvajñasiddhi*) および『ヨーガ行者の確定』(*Yoginirṇaya*) の二著作で、ヨーガ行者の直観およびその延長線上にあるブッダの全知者性をめぐる他学派からの論難に対する論駁を記した。このうち、前者の原典は失われているが、後者は現存する。筆者は現在、『ヨーガ行者の確定』の翻訳研究を用意しているが、本稿は、その作業の過程で知り得たジュニャーナシュリーミトラに特徴的な議論の紹介を中心に、このテキストの解題を記したものである⁵。

2 テキスト

2.1 写本と校訂テキスト

『ヨーガ行者の確定』は、アナンタラール・タクル教授 (Anantalal Thakur) が校訂した『ジュニャーナシュリーミトラ著作集』(*Jñānaśrīmitranibandhāvalī*, Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1959 [1st edition], 1987 [2nd edition]) に収録されている。

タクル教授の序文によれば、この著作集の底本は、ラーフラ・サーンクリティヤーヤナ師 (Rāhula Sānkrtyāyana, 1893-1963) がチベット調査旅行の成果として、パトナの Bihar Research Society に将来した貝葉写本の写真コピーに基づく⁶。元の貝葉写本についての情報は「全 206 葉、Maithila 文字で書写、12 世紀頃、両面とも約 7 行、一行は約 130 シラブル」と記される。また欄外には訂正に関する注記が記されていること、コロフォンおよび頁番号はチベット文字で記されていることも、写本情報として記載されている。

⁴ これらの諸問題のうち、特にヨーガ行者の直観の対象がなぜ独自相と言えるのか、という点は大きな問題である。この点についてはカマラシーラの論述をもとに船山 (2000) が考察を加えている。筆者は、同様の問題についてジュニャーナシュリーミトラの論述が新たな解決を与えないか、という点に関心を抱いているが、その点については別稿を期す。

⁵ 『ヨーガ行者の確定』については、Steinkellner (1978) が内容紹介を行って以降、欧米圏での研究は進んでいないように見受けられる。本邦では、林 (1995) が語句索引を作成し、谷 (2000: 476-486) が、テキストの部分訳を示しながら、刹那性の直観をめぐるジュニャーナシュリーミトラの議論を掘り下げて分析している。また韓国では、Woo (2006) がテキスト校訂とハングル語訳の成果をあげている。また、Woo (2012) は、トリローチャナ批判の一部である YN 339,23-341,15 のテキスト校訂と英訳である。Jeson Woo 教授には、入手困難であったご著書 (Woo 2006) のデータをご送付いただいた。記して、心より感謝申し上げます。

⁶ サーンクリティヤーヤナ師による写本撮影およびタクル教授の校訂に関するより詳細な情報は、Kellner (2007: 17-18) を参照。

このネガフィルムからのコピーは、ゲッティンゲン大学にも保管されているが⁷、このうち、『ヨーガ行者の確定』は、56a7-65b2に相当する。サーンクリティヤーヤナ師は約8葉を表・裏として一緒に撮影しているが、その整理番号で言えば、15Aの8葉目から18Aの1葉目に相当する。なお、このうち、57aから64aを撮影した整理番号16B（実際には16Aに相当）の左側は不鮮明であり、判読困難な部分を多く残す。また、整理番号17Aには8葉、17Bには9葉が撮影されているが、これは *Apoḥaprakṛaṇa* の一部 (Ms 9a-16b, JNĀ 202, 20-222, 6) に相当する。また、17Bの9葉目は *Kṣaṇabhaṅgādhyāya* の最終葉 62a である。

では、肝心の貝葉写本そのものは現在、どうなっているのだろうか。このことを知るための手がかりになるのが、『民族図書館蔵梵文具葉経目録』（Wang Sen 編、1985年）である。この目録のNos. 39-51には、『ジュニャーナシュリーミトラ著作集』の各作品の写本情報が記録されている。『ヨーガ行者の確定』はNo. 48にリストされており、今もおそらくはチベットの僧院に現存するものと思われる⁸。

周知のように、現状では、残念ながらこの写本そのものにアクセスすることはできない。そのため、『ヨーガ行者の確定』の再校訂には、サーンクリティヤーヤナ師が撮影した写本のネガティブフィルムが最も重要な材料になる。ただし、それは唯一の材料なのではない。近年、エリ・フランコ教授が“Variant Readings from Tucci’s Photographs of the Yoginirṇaya-prakaraṇa Manuscript” (Francesco Sferra [ed.], *Sanskrit Texts from Giuseppe Tucci’s Collection, Part I*, Rome: Istituto Italiano per L’Africa e L’Oriente, 2008) を発表したことで、同一の写本がイタリア・インド学の碩学ジュゼッペ・トゥッチ教授 (Giuseppe Tucci, 1894-1984) の手により撮影されていたことが明らかになった。現在、ローマのフランチェスコ・スフェラ教授のもとで進められているトゥッチ・コレクションの資料整理により、『ヨーガ行者の確定』解読のための新たな資料が発見されたわけである。勿論、同一の写本の撮影であるのだから、そこに新規情報は乏しいのではないか、という疑問もあるかもしれない。しかし、フランコ教授が指摘する通り、現在の校訂テキストは、タクルが特に注記することなく読みを訂正した個所を多数含むものであり、また、先述の通りサーンクリティヤーヤナ師が撮影した写真では不鮮明な個所なども存在する。そのため、トゥッチ教授が撮影した写真により、より正確な写本の読みを確定することが期待できる。写本そのものにアクセスすることができない現状にあって、この論文に提示されたフランコ教授の異読情報と写本写真は、『ヨーガ行者の確定』解読のために必須の資料である⁹。

⁷ このコピーの PDF については、稲見正浩氏（東京学芸大学）よりご提供いただいた。記して、心より感謝申し上げます。

⁸ Wang sen (1985). この目録をご教示くださった稲見正浩、三代（志田）舞の両氏に感謝申し上げます。

⁹ 私信にてこの資料に関する鮮明な PDF をご提供いただいたフランチェスコ・スフェラ (Francesco Sferra) 教授に感謝申し上げます。

2.2 タイトルおよび『全知者証明』(Sarvajñāsiddhi) との関係

『ヨーガ行者の確定』というタイトルは、本作品の末尾に付された“yoginirṇayo nāma prakaraṇaṃ samāptam”の表記に基づく。校訂者のタクル教授はYoginirṇayaprakaraṇaを本書のタイトルとして提示しているが、prakaraṇaはタイトルの一部とは考えられない。この点については、本作品の研究に先鞭をつけたエルンスト・シュタインケルナー教授の論考(Steinkellner 1978)が示したように、prakaraṇaは独立作品(selbständiger Essay)の意味であろう。

タイトルのサンスクリットを、筆者は「ヨーガ行者(yogi)の確定(nirṇaya)」と訳す。シュタインケルナー教授は“Die Erkenntnis des Yogi”(ヨーガ行者の認識)と訳すが、nirṇayaは認識というよりはむしろ、論述を通してヨーガ行者およびその認識の在り方を確定することを意味しよう。

この著作は、ジュニャーナシュリーミトラの失われたもう一つの作品『全知者証明(J)』(Sarvajñāsiddhi)と対になる作品である。この『全知者証明(J)』については、すでにシュタインケルナー教授がジュニャーナシュリーミトラの『ヨーガ行者の確定』とラトナキールティの『全知者証明』から断片を回収し、分析を加えている。その研究によれば、本書は、ブッダが全知者であることを証明する推論式とその擁護、およびその推論式に対する批判の論駁から成る定説部(Siddhānta)とブッダが全知者ではあるはずがないことを示す推論式の論駁およびクマーリラによる全知者否定の議論の論駁から成る「論争部」(Polemics)の二部構成の作品と推定される¹⁰。

『ヨーガ行者の確定』はその作品の後に著されたものであり、ヨーガ行者の直観が正しい認識手段であること——特にそれが〈所縁〉を有する認識であること——を証明するために、その認識の構造を解明し、あわせて、他学派から投げかけられる批判を論駁することを主題とする。この場合のヨーガ行者とは、『全知者証明(J)』が主題としたブッダも包含しており、二つの作品は、全知者証明という論点において相補的な関係にあったことが推測される。

3 科段

先に『全知者証明(J)』は定説部と論争部から成る著作であったと推定されていることを論じたが、同様の構成は、『ヨーガ行者の確定』にも見ることができる。ジュニャーナシュリーミトラは著作の冒頭に推論式を提示した後に、その推論式に関連してヨーガ行者の直観がなぜ正しい認識手段たりうるのかの定説を提示し(第1～3章)、後半部では、ニャーヤ学派やミーマーンサー学派の論師からの批判を引用し、その論駁を記している(第4～7章)。現在の筆者が理解した範囲で章・節を分けた科段を以下に提示しておく。〔()内はThakur校訂本の頁数行数を示す。なお、さらに詳細な科段は翻訳研究の方に記

¹⁰ Steinkellner (1977: 385–386).

載する。]

- 序論：主題となる推論式の提示 (323,3-5)
- 第1章：ヨーガ行者の直観の対象となる実在と属性との関係 (323,5-327,7)
- 第1節：ヨーガ行者の直観に関する基本的な反論の提示 (323,5-16)
- 第2節：瞑想 (bhāvanā) に基づく認識の種々相 (323,17-324,3)
- 第3節：属性瞑想 (dharmabhāvanā) 説の検討 (324,4-327,7)
- 第2章：ヨーガ行者の認識と感官知との関係 (327,8-329,27)
- 第1節：同体説・別異説に関する反論の提示 (327,8-22)
- 第2節：同体説 (327,23-328,5)
- 第3節：別異説 (328,6-329,27)
- 第3章：過去や未来の実在の認識をめぐる議論(全てを知る全知者論) (330,1-332,13)
- 第1節：有益なことを知る全知者 (upayuktasarvajña) と全てを知る全知者 (sarvasarvajña) (330,1-18)
- 第2節：対象との相似性のみによる有所縁性の確定 (330,19-331,15)
- 第3節：過去や未来の実在の認識方法 (331,15-332,13)
- 第4章：ヴァーチャスパティ・ミシュラからの批判への応答 (332,14-337,27)
- 第1節：実体視 (adhyavasāya) をめぐる議論 (332,14-333,4)
- 第2節：有所縁性と感覚器官依存性との遍充関係 (333,5-335,13)
- 第3節：四聖諦の認識 (335,14-336,4)
- 第4節：部分を知ることと全体を知ることの関係 (336,5-337,2)
- 第5節：欺きのある瞑想知と欺きのない瞑想知 (337,3-27)
- 第5章：トリローチャナからの批判への応答 (338,1-341,15)
- 第1節：ヨーガ行者の直観の無対象性 (aviśayatva) をめぐる三つの選択肢の検討 (338,1-24)
- 第2節：瞑想されるのは虚構対象か実在対象か (338,24-339,22)
- 第3節：瞑想中の認識が刹那滅しながら次第に卓越していくことの解説 (339,23-341,2)
- 第4節：刹那滅する心を前提とした修道論 (341,3-15)
- 第6章：バーサルヴァジュニャからの批判への応答 (341,16-342,7)
- 第1節：全てを知る全知者に関する論駁の無効性 (341,16-23)
- 第2節：過去や未来の対象に関する認識の〈欺きのなさ〉 (341,24-342,7)
- 第7章：スチャリタ・ミシュラからの反論への応答 (342,8-343,12)
- 第1節：原因の非知覚による全知批判への応答 (342,8-15)
- 第2節：ダルマ・アダルマの認識・過去の生存の想起から全知に至るまでの階梯 (342,15-24)

第3節：聖典の繰り返しの学習と瞑想の繰り返しによる認識の鋭敏さの増大
(342,24-343,12)

終章：結論 (343,12-6)

ジュニャーナシュリーミトラの哲学的著作の全般に言えることだが、彼の著作には仏教内部の論師や他学派の論師との論争的な内容が多分にふくまれる。その点は本書も例外ではなく、前半にあたる最初の三章でヨーガ行者の直観に関する自説が展開された後に、残りの章では、ヴァーチャスパティ・ミシュラ、トリローチャナ、バーサルヴァジュニャ、そしてスチャリタ・ミシュラから仏教徒に向けて投げかけられたヨーガ行者の直観ならびにブッダの全知に関する種々の論難を逐一引用しながら、それぞれの批判に応答するというスタイルで著述がなされている。

なお、シュタインケルナー教授は、この作品の主要部 (Hauptteil) をヴァーチャスパティとの対論が終結する pp. 323, 3-337, 27 とし、附論 (Anhang) をトリローチャナ等との対論部分 (pp. 338, 1-343, 16) とする¹¹。確かに、筆者による科段の第4章第5節の最後では、本作品の冒頭に提示された推論式に立ち返る議論が行われているため、そこまでを主要部とする見方も成り立つであろう。しかし、第5章の大半を占めるヴァーチャスパティとの長い対論部分——ラトナキールティの『全知者証明』でヴァーチャスパティの見解として示される箇所とも平行関係がある——は、『ニヤーヤ・カニカー』の文言を逐一引用しながら論駁するスタイルで著されているため、第4章は対論部分に含めて理解しておきたい。

4 引用テキストおよびラトナキールティの『全知者証明』との平行箇所

前節で見た通り、『ヨーガ行者の確定』の後半部では、ヴァーチャスパティ・ミシュラ、トリローチャナ、バーサルヴァジュニャ、スチャリタ・ミシュラから提示されたヨーガ行者の直観に関する批判とそれへの応答が示される。このうち、トリローチャナの著作『ニヤーヤプラキールナカ』(Nyāyaparakīrnaka) はサンスクリット語原典が失われているため、ここに引用されたものが貴重な断片資料となる。それ以外の、ヴァーチャスパティ・ミシュラの『ニヤーヤカニカー』(Nyāyakāṇikā, NK)、バーサルヴァジュニャの『ニヤーヤブーシャナ』(Nyāyabhūṣaṇa, NBhū)、そしてスチャリタ・ミシュラの『カーシカー』(Kāśikā, ŚVK) については、それぞれの版本で対応箇所を確認することができる。

また、仏教内部のテキストとしては、ダルマキールティの『認識論評釈』(Pramāṇavārttika, PV)、プラジュニャーカラグプタの『認識論評釈莊嚴』(Pramāṇavārttikāṅkāra, PVA)、およびシャーンタラクシタの『真実綱要』(Tattvasaṅgraha, TS) からの引用が確認できる。

一方、ジュニャーナシュリーミトラの弟子であるラトナキールティは、この『ヨーガ行者

¹¹ Steinkellner (1978: 129).

の確定』とジュニャーナシュリーミトラの失われた著作『全知者証明 (J)』 (*Sarvajñasiddhi*, SS_J) を参考にしながら、そのエッセンスをまとめた『全知者証明』 (*Sarvajñasiddhi*, SS) を著した。その平行個所との比較は、『ヨーガ行者の確定』の本文校訂に寄与するところ大である¹²。

YN	他論書からの引用	SS との平行個所
Chapter 1		
323,8-12		16,13-16
323,16-17		16,16-18
323,20-21		19,24-26
324,1-2	PV III 286	
326,13-20	SS _J (Fragment 9, see Steinkellner 1977: 389)	
327,5	PV II 131b (See Franco 2008: 158)	
Chapter 2		
327,8-14		16,19-26
327,23-25		22,27-30
328,6-8		22,31-23,2
329,1-6		23,3-6
329,4	PV III 530d	
Chapter 3		
330,4-6		21,23-26
330,12	PVA v. 375cd	
330,14-18		21,26-31
330,20-21	PV III 247b ₂ -d	
331,1	PVSV 31, 23 (See Franco 2008: 158)	
331,11-12	PV III 530b-d	22,2-3
331,15-23		22,4-13
331,21	PVA 113,29-30	
331,25	TS 3627a	
331,26-332, 1		SS 22,14

¹² YN と SS (RNA 初版に基づく) との対応関係は、Steinkellner (1977: 391, n. 7) に収録されている。今回のリストでは、一か所だけその記載に漏れた個所を追加した。また、SS の詳細な文献学的研究を行った Bühnemann (1980) には、YN との対応が記されており、あわせて NK, NBhū などの対論者の著述との対応関係も注記されている。

Chapter 4		
332,14-16	NK 105,8-9 (=NK _S 557,5-7)	10,26-28
	Cf. AP 253,22-23; Nakasuka 2019: 170, fn. 22	
333,5-6	NK 106,10-11 (=NK _S 561,2-4)	17,18-20
333,10-12	NK 106,12-13(=NK _S 561,4-7	
335,4-6	NK 106,13-16 (=NK _S 561,7-10)	12,3-5
335,14	NK 106, 16-18 (=NK _S 562,1-3)	
336,5-6	Cf. NK 106,22-27 (=NK _S 563, 1-8)	
336,11-19	NK 106,31-107, 7 (=NK _S 564, 6-565, 5)	12,20-28
337,3-5	NK 108,7-9 (=NK _S 568,8-569, 2)	13,26-14,1
337,7-8	NK 108,16-17 (=NK _S 569,12-13)	14,9-10
Chapter 5		
338,2-5		14,24-28
338,6-9		20,24-28 *Not listed in Steinkellner 1977: 391, n. 7
339,23-340,3		15,9-17
340,4-5		15,12-13
340,14-15	PVA 85,5 (v. II. 500)	
341,3-5		15,20-21
Chapter 6		
341,16-17		21,21-22
341,18-19		21,22-23
341,19	NBhū 172,14-15	
341,24-342,1	NBhū 173,4-7	16,8-11
Chapter 7		
342,13-14	ŚVK [ad pratyakṣa, v. 29] 218	10,13-14; 17,16-17

5 内容紹介

5.1 実在属性の瞑想

ジュニャーナシュリーミトラは、『ヨーガ行者の確定』の冒頭 (YN 323, 3-5) に次の詩節を述べる。

[遍充関係:] およそ繰り返し瞑想される対象となるものは何であれ、その瞑想が

極限まで高まれば鮮明に顕現し得る。例えば、(恋人を想い続ける)恋愛中の男性に恋人の姿が(鮮明に顕現する)ように。

〔主題所属性:〕そして、実在の属性 (vastudharma) である刹那性や無我性などが人間の最高の目的を求める者によって繰り返し瞑想される¹³。

ここでは、恋煩いの男性が恋人を思い焦がれるあまり、その恋人の鮮明なイメージを作り出すまでにいたることを実例として、人間の最高の目的である涅槃を求めるヨーガ行者が刹那性などの実在属性を瞑想する場合にも鮮明なイメージが現れること、すなわち、無分別知の状態になることが推論式の形式で示されている。

この推論式で言われる内容の大部分は、先に見たダルマキールティの論述を下敷きにしたものであるが、ヨーガ行者の直観の対象が「実在の属性」として表現されている点に注意が必要である。周知のように、ディグナーガは正しい認識手段を知覚と推理の二種類に限定し、それぞれの対象を独自相 (svalakṣaṇa) と共通相 (sāmānyalakṣaṇa) に振り分けた。大雑把に言えば、このうちの独自相は、瞬間毎に生成する実在であるのに対して、共通相の方は言語で把握される概念に相当する。だが、ヨーガ行者の直観の場合には、この括りでは齟齬が生じてしまう。なぜならば、その対象となるべき〈刹那性〉などは言語で把握されるもの、すなわち、上記の区別に従えば共通相に相当し、独自相のはずはないからである。おそらくはジュニャーナシュリーミトラもこの問題には気づいており、だからこそ彼は、自説を展開する議論のなかでは「独自相」「共通相」の言い方を慎重に回避し、「実在」「実在属性」という言い方をを用いたのであろう。

では、なぜ実在属性がヨーガ行者の直観の対象でなければならないのか。先にダルマキールティの議論で見たように、ヨーガ行者の直観は、ブッダの教説の聴聞・思惟・瞑想を経て生成する認識である。この場合、瞑想が刹那滅する実在を対象とするとすれば、ヨーガ行者の直観はすでに消え去った非存在者を対象とする無所縁の認識、すなわち錯誤知ということになってしまう。それに対して、実在属性の方は恒常的であるから、これであれば瞑想の対象がそのまま、その瞑想が完成した段階で生じる直観の対象になる。すなわち、この直観は所縁を有する。

しかし、このことはヨーガ行者の直観に実在がまるで関与しないことを意味するのではない。ジュニャーナシュリーミトラは、もともとは苦く感じるはずのニームの味が経験を重ねるにつれて次第に〈美味しさ〉(priyatva) という属性を具えたものとして感じられるようになることを例として提示しながら、実在との近接 (vastupratyāsatti) が属性の顕現の条件になることを論じている。同様に、〈刹那性〉という実在属性の瞑想を繰り返し行うことで、ヨーガ行者はその属性の鮮明なあり方を直観するわけだが、その状態に至れ

¹³ YN 323, 3-5: yad yad bhāvyaṭe tat tad bhāvanāprakaraṣaparyante sphuṭābhaṃ sambhavati, yathā kāmukasya kāmīnyākāraḥ. bhāvyaṭe ca paramapuruṣārthīnā kṣaṇikatvanairātmyādayo (kṣaṇikatva- Ms : kṣaṇikatve Th) vastudharmā iti.

ば、刹那滅する個々の実在を直観することもできる。つまり、〈刹那性〉を直観するヨーガ行者は、さらなる瞑想の積み重ねにより、すべての実在までをも直観し得る潜在性を有している。だが、それは一定の瞑想の時間を介した知覚である以上、瞑想前にあった実在とその知覚の時点での実在との差異が疑われるため、〈欺き〉のある認識である。輪廻の苦からの解放という自己の目的、また他者の目的に鑑みれば、〈刹那性〉などの属性——これは瞑想のあいだも変化しない——の直観だけで十分であり、それ以上の瞑想は不要である。以上が、後述する〈有益なことを知る全知者〉(upayuktasarvajña)の議論に通じるジュニャーナシュリーミトラの〈属性瞑想説〉の骨子である。

5.2 ヨーガ行者の直観と感官知との関係

では、ヨーガ行者の直観が実在属性に関わりながらも、同時にまた実在の認識とも結びつくのだとすれば、属性に関する認識(意に基づく瞑想中の認識)と実在に関する認識(感官知)との関係があらためて問われなければならない。この問題は、前節で提示した科段の第二章で、詳細に論じられる。ジュニャーナシュリーミトラは最初に反論を掲げて、両者が無区別であるとする場合でも、区別があるとする場合でも、いずれでも問題が生じることを指摘する。

すなわち、もし両者が一体であるとするれば、わざわざ片方に「ヨーガ行者の直観」という名称を与えて、それを知覚の一種に分類する必要はないはずである。また、本当は一体であるが、「瞑想により浄化された」心相続の場合には、感官知から区別されて「ヨーガ行者の直観」と言われるのだとすれば、別に瞑想に限らずとも、例えば水銀などの力で視力に変化が生じた場合でも、それを感官知とは別種の知覚に数えなければならなくなる。

一方、両者は別体であるとするれば、瞑想から生じるヨーガ行者の認識が刹那性を直観するが、感官知はそうではない、という役割分担を想定すればよいわけだが、それはうまくいかない。感官知だけでも刹那的な事物は捉えられるのであれば、それに加えて、瞑想に基づく認識を別立てする必要はないからである。

さらにまた、両者が別体であるとするれば、両者の時間的な関係も問題になる。仮に両者が同時に生じるのだとすれば、両者の間にいかなる連絡も想定できなくなる。感官知が実在を捉えることと、瞑想に基づく認識がその属性を捉えることとは、相互に無関係な二つの認識だからである。

一方、両者に時間差があると言う見解に立てば、先に感官知で捉えた対象をその後のヨーガ行者の認識が引き継ぐことになり、正しい認識手段の定義に反する「既知対象の再把握」(grhītagrahīva)の過失を犯してしまう。

以上の想定反論に対して、ジュニャーナシュリーミトラはいずれの場合でも感官知と瞑想に基づく認識との両立が可能であると応答する。その要点のみを示せば以下のようになる。

- 両者が同体の場合：同一の認識でありながら、それが基体の在り方に関わる場合には感官知となり、属性に関わる場合にはヨーガ行者の認識となる。それは例えば、同一の認識であっても、一面では地面の知覚であるものが、同時にそれは、そこに本来はあったはずの壺の非知覚 (anupalabdhi) でもあるのと同様である。
- 両者が別体の場合：感官知は実在を全面的に把握するものであり、感官知で〈刹那性〉も捉えられるのだから、ヨーガ行者の認識は不要になるということはない。確かにヨーガ行者は感官知により実在の〈刹那性〉の相を捉えるとされるが、それは感官知に後続するアディヤヴァサーヤ (adhyavasāya) の働きがあるからである。通常の知覚であれば、アディヤヴァサーヤは実体視として、認識に映じる形象をあたかも外界対象であるかのように実体化する錯誤知として理解されるが、このヨーガ行者の直観の場合には、むしろ先行する繰り返しの瞑想により鋭敏さをもった意 (マナス) と結びついて、目の前の実在を「刹那的なもの」として確定する作用として理解される。つまり、ヨーガ行者の直観とは、感官知と意による認識との複合体と見なさる、ということである。
- 両者が別体・同時の場合：感官知と意による認識とが同時に作用するとした場合には、それぞれの認識に応じた二つの形象、すなわち、実在の形象と属性の形象とが同時に顕現することになるが、そのことはいかにして説明付けられるのか。ジュニャーナシュリーミトラは、「ヨーガ行者の認識は不可思議である」(acintyā yoginām gatiḥ, PV III 530d) というダルマキールティの言葉を引用して、この問題の困難さを示した後、先に同時説に対して向けられた反論——同時に働く二つの認識相互が無関係ということになれば、意による認識によりどうして実在と関係することができるのか——に応答する。すなわち、通常であれば意の働きは他の五つの感覚器官の働きに依拠するのだが、瞑想の状態においては、感覚器官に依拠することなく、実在が協働因となって、〈刹那性〉などの意に基づく認識が生じるものと認められる。
- 両者が別体・異時の場合：反論では、先に感官知が働き、その後に意に基づく認識が生じる場合を想定して、〈既知対象の再把握〉の過失が指摘されたが、前段で述べた通り、瞑想の状態における意の働きは感官の働きを前提としない。それゆえ、感官知よりも先に意による認識があってもよいし、感覚器官が働かない領域に意が働くことが想定されてもよい。いずれにせよ、意に基づく認識に着眼すれば、それは〈既知対象の再把握〉の過失を犯さない。一方、感官知の方はそれに比べて、正しい認識手段ではないということになるかもしれないが、そのことが特段何かの問題になることはない、とジュニャーナシュリーミトラは結論する。

5.3 ヨーガ行者の直観と全知との関係

これまでのところから明らかなように、ジュニャーナシュリーミトラは、ヨーガ行者の直観の主眼となる対象を〈刹那性〉などの实在属性であると考え、同時にまた、属性の拠り所となる实在がその直観の生成に関与することも念頭に置いている。だが、この議論をヨーガ行者のなかでも特別な地位にある全知者 (sarvajña) の認識にも当てはめると厄介な問題が生じる。すなわち、全知者たるブッダは四諦、特に苦諦の特殊相である〈無常性〉などを直観する際に、過去・現在・未来のあらゆる实在に関して〈無常性〉を直観しているはずであるから、彼はなんらかの形で過去や未来の实在も直観していなければならない。だが、過去や未来の实在は現時点では存在しない対象であり、いかなる因果効力ももたない以上、その認識を生み出すことができない。一体、ヨーガ行者たるブッダは、いかにして過去や未来の实在を認識するのか——これが第三章のテーマである。

ジュニャーナシュリーミトラはこのテーマに取り組むにあたり、二種類の全知者概念を導入する。一つは、先述した「有益なことを知る全知者」(upayuktasarvajña) と呼ばれるもので、〈刹那性〉など实在の属性を瞑想することで、四諦に関する直観を得た存在を指す。もう一つは、「全てを知る全知者」(sarvasarvajña) と呼ばれるもので、過去・現在・未来のあらゆる实在を直観する存在を指す。複数の先行研究がすでに明らかにしているように、ダルマキールティの議論に登場するのは基本的には前者の概念である。彼は、四諦を直観し、それを人々に説き示す存在こそが〈正しい認識手段〉(プラマーナ) と呼ばれるべき存在であり、全世界の虫の数などを知り尽くす存在がそう呼ばれるのではないと断言する¹⁴。

これに対して、ダルマキールティ以降の学僧たち、とりわけシャーンタラクシタやプラジュニャーカーラグプタなどは——「全てを知る全知者」という呼び名こそ使わないもの——四諦の知者に限定されることのない、より広い意味での全知者を扱う議論を展開している。彼らのテキストには、ブッダがいかにして過去や未来の实在を直観するのか、という点に関する議論が含まれるが、ジュニャーナシュリーミトラはそれらを踏まえて、さらに発展した議論を展開する¹⁵。

次に引用する一節には、彼が「全てを知る全知者」をどのように捉えているのか、が明瞭に示されている。

一方、その状態 (= 無常性などの瞑想の完成) に到達し、内的器官の覆いがなく
なった御方、(つまり、) 卓越した慈悲をそなえ、すべての点で他者の利益を願うこ
とを専らとすることで、あらゆる対象領域に働く心になるように長期にわたり努力

¹⁴ Cf. PV II 31–32; Moriyama 2014: 255–256.

¹⁵ 二種類の全知者概念については、若原 (1985) にその思想史的展開が示されている。ただしその一部については、Moriyama (2011) で修正案を提示した。

を重ねられたその御方に、そのような（全知のための）特別な手段——それを実践する者には、個々の原子にいたるまで、すべての実在を対象として、それぞれの時間と場所に応じ、それぞれの状況を模した、より鮮明な認識が生じることになる——の理解が生まれるだろう。その時、（その認識は、）その限りの実在を逸脱するために欺くものである、ということにはならない。また、無所縁にもならない。（全知者の認識には）他ならぬ諸実在が顕現するからである¹⁶。

ジュニャーナシュリーミトラは、まず無常性などを知る全知者（*upayuktasarvajña*）の境地に至った後に、慈悲心をもって他者の利益のために活動することを目指したブッダは、原子の数にいたるまでありとあらゆる実在を知り尽くすための特別な手段を実践することで全知を得ることを上記のように述べる。この場合、あらゆる実在は、それぞれが本来あるべき時間・場所・状況に応じて、全知者の心にその通りに鮮明に顕現するのだから、その認識は無所縁ではない。通常の認識であれば、その所縁はその認識と〈因果性〉（*utpatti*）と〈相似性〉（*sārūpya*）の関係で結ばれる。その所縁が原因となり、かつ、その所縁と相似した形象が認識内に生じることで、認識と所縁との対応関係が成立する。このことは、ディグナーガの『観所縁縁論』（*Ālambanaparikṣā*）で説かれ、ダルマキールティもまた『認識論評釈』（PV III 247 など）で解説した事柄である。

ところが、全知者の認識の場合には、〈因果性〉は不要であり、〈相似性〉のみに基づいて所縁を語ることができる、とジュニャーナシュリーミトラは主張する。真実には、認識に顕現するもの、それがその認識の所縁であり、感官知の場合に外界対象が所縁となるのとは事情が異なる。感官知の場合には、外界対象とその認識との因果的な結びつきが、その認識の〈欺きのなさ〉を保証していたが、ヨーガ行者の直観の場合には、その対象と相似する形象を有することだけが、その認識の正しさを保証する。

以上の考えを前提とすれば、ヨーガ行者による過去や未来の実在の直観がなぜ正しい認識となるのか、という点にも答えが与えられる。ヨーガ行者は瞑想を通して、過去を未来の実在の本性（*svarūpa*）を捉えるのだが、それは過去や未来の実在の因果効力により引き起こされたものではない。しかし、過去や未来の実在との〈相似性〉があるために、それらの認識は正しい認識と言えるのである。

これに関連して、(1) 過去や未来の対象はあくまでも現在の認識に映じているわけであるから、その対象は「現在のもの」ということになりはしないか、(2) 過去や未来の対象の形象を有するだけであれば、それは無所縁の認識なのではないか、という疑問が提示さ

¹⁶ YN 330,14–18:

yadī punas tadavasthāpṛāptau nirāvaraṇāntaḥkaraṇasya kāruṇyātīśayāt sarvākāraparārthaprārthana-paratayā sakalagocaracāriṇi cetasi ciravirūḍhotsāhasya tādr̥gupāyaviśeṣādhigamo bhaviṣyati, yam anuṣṭhataḥ pratiparamāṇu sarvavastuviśayaṃ yathādeśakālaṃ pratyavasthānukāri sphuṭataraṃ jñānam udiyāt (udiyāt Ms : udiyāt Th), tadā na tāvadvastuvyabhicāraḥkṛtaṃ viśaṃvāditvam, nāpi nirālambanatvam, vastūnām eva pratibhāsanāt. (Cf. SS 21, 26–31)

れる。

ジュニャーナシュリーミトラは、この二つの疑問に対して、プラジュニャーカラグプタおよびシャーンタラクシタの文言を引用しながら回答を与えている。その議論の思想史的な背景は拙稿（護山 2018）で論じてあるので、ここでは詳細は繰り返さないが、ジュニャーナシュリーミトラに特有の考えのみをまとめると、次のようになる。

- 過去や未来の対象は、あくまでもヨーガ行者の認識に映じる形象として顕現する。それらの形象は本来、時制のない存在である。だが、それらは、ヨーガ行者の認識に組み込まれたアディヤヴァサーヤ（実体視）の働きにより、一般の人々の時間理解とも共通する仕方で、「過去」「現在」「未来」の時制の区別をもつものとして理解される。
- 例えば、ヨーガ行者の予言の通りに、未来のある時点で息子が生まれる、ということがある。それゆえ、過去や未来のものに関するヨーガ行者の直観は、その後の行動に照らしてみれば、確かに〈欺きのない〉認識であり、所縁を有するものと見なし得る。

瞑想に相当するサンスクリット語 *bhāvanā* は「存在する」を意味する動詞 *bhū* の使役形からの派生語であり、その対象を存在化させること、現前化させることを意味する。それは、通常の人々には見えない〈無常性〉などの形象（实在属性）を確かにそこにあるものとして現前化させる心の働きである。同様のことは過去や未来の認識にも当てはまる。ヨーガ行者は繰り返しの瞑想を通して、通常の人々には「無」（すでに存在しない、あるいは、まだ存在しない）であるはずの過去や未来の対象の形象を「有」として現前化させる。

筆者の見るところ、ジュニャーナシュリーミトラの議論の最大の功績は、ヨーガ行者の直観の成立要因である瞑想をダルマキールティの知覚論を特徴づけるアディヤヴァサーヤ (*adhyavasāya*) の概念と重ね合わせることで、有と無との転換の論理を鮮やかに描き出した点にある。本来無いものを有ると思いなす実体視が私たちの迷いの世界を作り上げるように、ヨーガ行者は、迷いの衆生には無としか思えない真実を、瞑想を通して有として現前化してみせる。アディヤヴァサーヤと瞑想とは、その働く方向性こそ異なれど、いずれも私たちの知覚世界が自分たちの思い次第でいかようにも異なる現れ方をすることを教えてくれる概念である。この両概念を接続することで「解脱志向型の知覚論」とでも言うべき新たな知覚論の可能性を開くこと——『ヨーガ行者の確定』に今あらためて注目する理由の一つはここにある¹⁷。

¹⁷ この点に関連して、Pecchia (2020) がダルマキールティによるヨーガ行者の直観の議論を分析する際に、PVSV 32,5-12 に登場する「概念知の反復経験」(*vikalpābhāsa*) とのつながりを指摘している点は重要である。

以上が、ジュニャーナシュリーミトラが自説を展開したと考えられる、第1章から第3章までの議論のポイントである。この後、第4章から第7章までは、ヴァーチャスパティ・ミシュラ、トリローチャナ、バーサルヴァジュニャ、そしてスチャリタ・ミシュラから提示された批判に対する論駁が詳述される。その詳細は、別稿として準備している『ヨーガ行者の確定』和訳研究（『南アジア古典学』投稿予定）の方でご確認いただきたい。

〈略号および使用テキスト〉

- AP *Apohaprakaraṇa* (Dharmottara): E. Frauwallner, “Beiträge zur Apohalehre. II. Dharmottara,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 44: 233–287.
- NK *Nyāyakaṇikā* (Vācaspatimiśra): M. L. Goswami (ed.), *Vidhiviveka of Śrī Maṇḍana Miśra with the commentary Nyāyakaṇikā of Vācaspati Miśra*. Varansi: Tara Publications 1978.
- NK_S *Nyāyakaṇikā* (Vācaspatimiśra): E. M. Stern (ed.), “‘Vidhiviveka’ of Maṇḍanamīśra, with commentary, ‘Nyāyakaṇikā,’ of Vācaspatimiśra, and Supercommentaries, ‘Jūṣadhvaṅkaraṇī’ and ‘Svadicāṅkaraṇī,’ of Parameśvaraḥ, Critical and Annotated Edition: The Pūrvapakṣaḥ. [Sanskrit text].” Dissertation. University of Pennsylvania, 1988.
- NBhū *Nyāyabhūṣaṇa* (Bhāsarvajña): S. Yogīndrananda (ed.), *Śrīmad-Ācārya-Bhāsarvajña-praṇītasya Nyāyasārasya svopajñam vyākhyānam Nyāyabhūṣaṇam*. Varanasi: Śaḍdarśana Prakāśana Pratiṣṭhānam 1968.
- TS *Tattvasaṅgraha* (Śāntarakṣita): S. D. Shastri (ed.), *Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the Commentary ‘Pañjikā’ of Shri Kamalashīla*. Vol. 2. Varanasi: Bauddha Bharati, 2nd edition, 1982.
- PVSV *Pramāṇavārttika* (Dharmakīrti), *Pramāṇavārttikasavvr̥tti*: R. Gnoli (ed.), *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti*. Rome: Istituto italiano per il medio ed estremo oriente, 1960.
- PV II, III *Pramāṇavārttika* (Dharmakīrti), chapter II (Pramāṇasiddhi), chapter III (Pratyakṣa): See Y. Miyasaka (ed.), *Pramāṇavārttika-kārikā* (Sanskrit and Tibetan). *Acta Indologica* 2 (1971/72): 2–41; Vetter 1990; Tosaki 1979.
- PVA *Pramāṇavārttikālaṅkāra* (Prajñākaragupta): R. Sāṅkṛtyāyana (ed.), *Pramāṇavārttikabhāṣyam or Vārtikālaṅkāraḥ of Prajñākaragupta: Being a commentary on Dharmakīrti’s Pramāṇavārttikam*. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1953.
- YN *Yoginirṇaya* (Jñānaśrīmitra): A. Thakur (ed.), *Jñānaśrīmitranibandhāvaliḥ*. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 2nd edition, 1987.
- ŚVK *Ślokovārttika Kāśikā* (Sucaritamiśra): K. S. Sāstrī (ed.), *Mīmāṃsā Ślokovārttika*

with the Commentary Kasika of Sucaritamīśra. 3 Vols. Trivandrum: CBH Publications 1990 [1st edition, 1926–43].

SS *Sarvajñasiddhi* (Ratnakīrti): A. Thakur (ed.), *Ratnakīrtinibandhāvalīḥ*. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 2nd edition, 1975.

〈参考文献〉

Bühnemann Gudrun

[1980] *Der Allwissende Buddha: Ein Beweis und seine Probleme*. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien.

Dunne John

[2006] “Realizing the unreal: Dharmakīrti’s theory of yogic perception.” *Journal of Indian Philosophy* 34: 497–519.

Eltschinger Vincent

[2009] “On the Career and the Cognition of Yogins.” In: E. Franco (ed.), *Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciousness*, Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: 169–213.

Franco Eli

[2008] “Variant Readings from Tucci’s Photographs of the Yoginirṇaya-prakaraṇa Manuscript.” In: F. Sferra (ed.), *Sanskrit Texts from Giuseppe Tucci’s Collection Part I*. Rome: Istituto Italiano per L’Africa e L’Oriente: 157–186.

[2011] “Perception of yogis – Some epistemological and metaphysical considerations.” In: H. Krasser et al. (eds.), *Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis*. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: 81–98.

船山徹

[2000] 「カマラシーラの直接知覚論における「意による認識」(mānasa)」『哲学研究』 569: 105–132.

Hattori Masaaki

[1968] *Dignāga, On Perception*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

林慶仁

[1995] 「Jñānaśrīmitra の ‘Yoginirṇayaprakaraṇa’—語句索引」『論叢アジアの思想と文化』 4: 378–457.

石田尚敬

[2016] 「瞑想者の認識をめぐる議論——仏教認識論・論理学派を中心に」『禅研究所紀要』 44: 25–45.

岩田孝

[1987] 「ヨーガ行者の知の整合性について」『比較思想の世界』 東京：北樹出版, pp. 179–206.

川崎信定

[1992] 『一切智思想の研究』 東京：春秋社.

Moriyama Shinya

[2011] “*pramāṇapariśuddhasakalatattvajña, sarvajña and sarvasarvajña*.” In: H. Krasser et al. (eds.), *Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis*. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: 329–339.

[2014] *Omniscience and Religious Authority*. Berlin: LIT Verlag.

護山真也 [2018] 「ヨーガ行者による過去や未来の認識について」『印度学仏教学研究』66/2: 181–186.

[2019] 「ヨーガ行者の直観と全知をめぐるプラジュニャーカラグプタの議論—*Pramāṇavārttika* III 286 の解釈をめぐる—」『印度学仏教学研究』67/2: 150–157.

中須賀 美幸 (Nakasuka Miyuki)

[2019] 「grāhya/adhyavaseya 再考—成立の背景と史的展開—」『インド学チベット学研究』23: 145–208.

Pecchia Cristina

[2020] “Seeing as Cognizing: Perception, Concepts and Meditation Practice in Indian Buddhist Epistemology.” *Asiatische Studien/Études Asiatique* 74 (Ahead of print).

Pemwieser Monika

[1991] “Materialien zur Theorie der Yogischen Erkenntnis im Buddhismus.” MA Thesis, University of Vienna.

Steinkellner Ernst

[1977] “Jñānaśrīmitra’s *Sarvajñāsiddhiḥ*.” In: L. Lancaser (ed.), *Prajñāpāramitā and Related Systems. Studies in honor of Edward Conze*. Berkeley: University of California: 383–393.

[1978] “Yogische Erkenntnis als Problem im Buddhismus.” In: G. Oberhammer (ed.), *Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils*. Wien: Institute für Indologie der Universität Wien: 121–134.

谷貞志 [2000] 『刹那滅の研究』東京：春秋社.

戸崎宏正 [1979] 『仏教認識論の研究 上巻』東京：大東出版社.

Vetter Tilmann

[1990] *Der Buddha und seine Lehre in Dharmakīrtis Pramāṇavārttika*, Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien.

若原雄昭 [1985] 「アーガマの価値と全知者の存在証明」『仏教学研究』41: 52–78.

Wang Sen [1985] “Catalogue of the 259 Sanskrit Manuscripts once kept in the Palace of

Culture of the Nationalities in Peking” (民族図書館蔵梵文貝葉経目録), Appendix of H. H. von Hinüber, “Some Remarks on the Sanskrit Manuscript of the Mūlasarvastivāda-Prātimokṣasūtra found in Tibet.” In U. Hüsken, P. Kieffer-Pülz, A. Peter (eds.), *Jaina-Itihāsa-Ratna: Festschrift für Gustav Roth zum 90. Geburtstag*. Marburg: Indica et Tibetica Verlag, 2006.

- Woo Jeson [2003] “Dharmakīrti and His Commentators on *yogipratyakṣa*.” *Journal of Indian Philosophy* 31: 439–448.
- [2006] *Yogipratyakṣa (Yogahaengjaui Jenngji)*. Seoul: Geumgang Institute for Buddhist Culture (Moowoosoo).
- [2012] “Buddhist Theory of Momentariness and *Yogipratyakṣa*.” *Indo-Iranian Journal* 55: 1–13.

〈Keywords〉 ヨーガ行者の直観, ダルマキールティ, ジュニャーナシュリーミトラ

もりやま しんや 信州大学教授

Jñānaśrīmitra on Yogic Perception: An Introduction to the *Yoginirṇaya*

MORIYAMA, Shinya

The present essay provides bibliographical and philological remarks on Jñānaśrīmitra's *Yoginirṇaya*, a treatise that deals with epistemological problems concerning yogic perception. The content analysis of this text, whose annotated Japanese translation is being prepared by the present author, is as follows:

0. Introduction: Presentation of the proof of yogic perception (Thakur's edition, 323,3–5)
1. The relationship between real entities and their properties as the objects of yogic perception (323,5–327,7)
 - 1.1 Objection to the possibility of yogic perception (323,5–16)
 - 1.2 Varieties of cognition that arise from meditation (*bhāvanā*) (323,17–324,3)
 - 1.3 Examination of the view that yogic perception is based on meditation on real entity's properties (*dharmabhāvanā*) (324,4–327,7)
2. The relationship between yogic cognition and sensory cognition (327,8–329, 27)
 - 2.1 Objections concerning the identity/difference between the two cognitions (327,8–22)
 - 2.2 The thesis that yogic cognition and sensory cognition are identical (327,23–328,5)
 - 2.3 The thesis that yogic cognition and sensory cognition are distinct (328,6–329,27)
3. Examination of the cognition of past and future entities: on the possibility of *sarvasarvajña* (330,1–332,13)
 - 3.1 Two kinds of omniscient beings: those who know what is useful for liberation (*upayuktasarvajña*) and those who know all things (*sarvasarvajña*) (330,1–18)
 - 3.2 Determination that yogic perception has its objective support (*ālambana*) due only to similarity to the object (330,19–331,15)
 - 3.3 How past and future entities are cognized (331,15–332,13)
4. Vācaspatiśrīmitra's criticism of yogic perception and Jñānaśrīmitra's reply thereto (332,14–337,27)
 - 4.1 On hypostatization (*adhyavasāya*) (332,14–333,4)
 - 4.2 The pervasion of "having objective support" (*sālamabanatva*) by "dependence on sense faculties" (*indriyāpekṣatva*) (333,5–335,13)
 - 4.3 Yogic cognition of the four nobles' truths (335,14–336,4)

- 4.4 The relationship between cognition of parts and that of the whole (336,5–337,2)
- 4.5 Deceptive and non-deceptive meditative cognition (337,3–27)
- 5. Trilocana’s criticism of yogic perception and Jñānaśrīmitra’s reply thereto (338,1–341,15)
 - 5.1 Examination of three alternatives on yogic perception’s having no object (*aviṣayatva*) (338,1–24)
 - 5.2 Is the object of meditation a real entity or a fictional one? (338,24–339,22)
 - 5.3 Explanation of how to obtain the superiority gradually in meditative cognitions that arise and perish in every moment (339,23–341,2)
 - 5.4 The hypothesis of the meditative practice of cognition that arises and perishes momentarily (341,3–15)
- 6. Bhāsarvajña’s criticism of yogic perception and Jñānaśrīmitra’s reply thereto (341,16–342, 7)
 - 6.1 The invalidity of the refutation of *sarvasarvajña* (341,16–23)
 - 6.2 The non-deceptive nature of yogic cognition of past and future entities (341,24–342,7)
- 7. Sucaritaśrī’s criticism of yogic perception and Jñānaśrīmitra’s reply thereto (342, 8–343, 12)
 - 7.1 Reply to the criticism of omniscience from non-perception of its cause (342,8–15)
 - 7.2 The process of the generation of omniscience from the cognition of *dharma/adharma* through the recollection of past lives (342,15–24)
 - 7.3 The increase of the intensity of cognition through repeated practice of learning of scriptures and repeated practice of meditation (342,24–343,12)
- 8. Conclusion (343,12–6)

This essay also contains a list of texts cited in the *Yoginīyāna* and of locations of parallel passages in Ratnakīrti’s *Sarvajñāsiddhi*. In addition, some specific features of Jñānaśrīmitra’s arguments are summarized by focusing on his philosophical analyses of the meditation on properties, the relationship between yogic cognition and sensory cognition, and of the possibility of cognizing past and future entities.