

Offprint from
Studies in Indian Philosophy and Buddhism 22
Special Issue: Research on the Ontological Discussions in Various Schools of Indian Philosophy
March 2015

『インド哲学仏教学研究』第22号
特別号 インド哲学諸派の〈存在〉をめぐる議論の解明
2015年3月 抜刷

ブラジュニャーカラグプタの〈知覚 = 存在〉説

護山 真也

Department of Indian Philosophy and Buddhist Studies
Graduate School of Humanities and Sociology, the University of Tokyo

東京大学大学院人文社会系研究科・文学部
インド哲学仏教学研究室

プラジュニャーカラグプタの〈知覚 = 存在〉説

護山 真也

仏教認識論の大成者ダルマキールティ (Dharmakīrti) は、その先師であるディグナーガ (Dignāga) の存在論を継承し、知覚の対象を独自相 (svalakṣaṇa)、推理の対象を普遍相 (sāmānyalakṣaṇa) とする二分法を前提としつつも、その二種の認識手段に基づく日常的活動 (vyavahāra) を分析する中では、「独自相こそが唯一の認識対象である」と語り、先師の体系を乗り越える、新たな存在論の地平を開こうとした。この場合、知覚と推理という認識手段はいずれも、水等の保持などの目的実現 (arthakriyā) を果たす実在に関係づけられ、それを目指す行為の成否にしたがって真偽が定められる¹。

だが一方で、独自相には、知覚という認識手段のみと関係する性質——その因果効力により自らの形象を認識内部に与える性質——がある。ダルマキールティの哲学体系を分析したダン (John Dunne) の言い方に従えば、独自相は「知覚可能なもの」(perceptible) でなければならない。その注記において、彼は次のようなコメントを記している。

この点に関する、おそらくは最も簡潔なダルマキールティの言明は、「存在性とは知覚に他ならない」(sattvam upalabdhir eva) である。これは「存在するとは知覚されることである」とも訳されるであろうが、ここでダルマキールティの哲学における知覚と究極的実在との緊密な関係が示されているのである。(…) (fn. 52)

「存在するとは知覚されることである」という一文は、直ちにバークリー (George Berkeley) の有名なテーゼ、*esse is percipi* を想起させるが、上記の説明をよく読めば、ダルマキールティの言明がバークリー流の主観的観念論とは一線を画すことは明らかである。バークリーの場合には、先行するロック (John Locke) 等の観念論を継承しつつも、神学論と物質否定論を同時に展開することにより、神、心、そして観念のみを実在とみなす考えを提唱したのだが、ダルマキールティの場合には、神の存在は前提とされおらず、また、その経量部的な存在論では外界を構成する原子の存在が認められているからである。

それでは、ダルマキールティの「存在性とは upalabdhī に他ならない」というフレーズは何を意味するのか。まずは、このフレーズ (下線部) が登場する PVSV の一節を確認しておこう。

PVSV 4.5–12: **apraṇvṛtīḥ pramāṇānām** anupalabdhīḥ **apraṇvṛtīphalā** 'sati | (PV 1.3ab) sajjñānaśabdavyavahārapraṭiṣedhaphalā. upalabdhīpūrvakatvāt teṣām iti. idam sadasatpraṭiṣedhavidhihetvos tulyam rūpam. tathā hi sattvam upalabdhir eva vastuyogyatālakṣaṇā tadāśrayā vā jñānapraṇvṛtīḥ. tataḥ sajjñānaśabdavyavahārapraṇvṛtteḥ. asatām cāsattvam anupalabdhīḥ.

* 本稿の作成にあたり数々の貴重な助言を頂いた桂紹隆、稲見正浩の両氏に感謝する。

¹ ダルマキールティの存在論については、最新の成果として桂 2002、稲見 2012 を参照。

諸々の認識手段が発動しないこと、すなわち非認識 (anupalabdhi) は、存在していない事物に関して (当の認識主体に) 行為が起きないことを結果とする。すなわち、(非認識は、何かを) 「存在者」として認識したり、発語したり、行為したりすることの否定を結果とする。それら (= 何かを「存在者」として認識したりすること) は、知覚を前提とするからである。この (結果) は、存在者を否定する理由、非存在者を肯定する理由いずれにも等しいあり方である。すなわち、(何かの) 存在性 (sattva) とは、(それが) 知覚されること / (それを) 知覚すること (upalabdhi) に他ならない²。(ここで言う upalabdhi とは、対象の側で、) 実在の (因果) 効力に特徴づけられたものか、あるいは、(認識主体の側で、) その (能力) に依って認識が起こることである。それ (= 知覚) に基づいて、(何かを) 「存在者」として認識したり、発語したり、行為したりといったことが発動するからである。一方、(知覚可能なものが) 認識されないことが、存在しないものの非存在ということである³。

この一節は、非認識 (anupalabdhi) を論じる議論の冒頭にあたる。非認識とは、何かを「存在者」とみなす認識・発語・行為の否定を導く推論の理由となるものだが、それが成立するのは、その認識・発語・行為が認識/知覚 (upalabdhi) を前提とするからである。では、なぜ upalabdhi が sajjñānaśabdavyavahāra の原因となるのかと言えば、upalabdhi がそが〈存在性〉(sattva) であるからに他ならない。すなわち、ダルマキールティにとっての〈存在性〉とは、ヴァイシェーシカ学派の者たちなどが認める最上位の普遍 (sāmānya) という実在ではなく、対象と主体の両者の間に成立する upalabdhi——対象に即せば〈知覚を生み出す因果効力〉であり、主体に即せば〈知覚経験〉と解されるもの——の別名である⁴。この場合、対象と主体 (この場合は心) との間に因果関係を認め、両者の間に時間的なズレがあると考えるのが普通であろう。時間的に先行する対象の側からは、知覚を生み出す因果効力が「存在者」の特徴となり、時間的に後続する知覚経験の側からは、〈存在性〉は遡行的に定立される⁵。

² Steinkellner 2013 [I]: 11 は “[Gegenwärtig-vorhanden-] Seiendsein ist [eigentlich] nichts anderes als Erkenntnis (upalabdhi), ...” と訳す。Steinkellner 2013 [I]: xxxvi–xxxviii は anupalabdhi の訳語について、同じく xxxix–xli は sattva/sattā の訳語について注記を与えている。前者については、upalabdhi が意味する内容は知覚 (perception) に限定されないことに注意を促し、後者については、普遍実在論者が言う sattva と区別し、仏教特有の sattva であることを表すために、Seiendsein の訳語が与えられている点で示されている。このうち、本稿では、upalabdhi の訳語に関して Steinkellner の提案の妥当性は認めつつも、プラジュニャーカラグプタの解釈を鑑みて、文脈に応じて「知覚」の訳語もあてることとする。Cf. Kellner 2003: 123. また、Kellner 2003: 127 は、ここでの eva の機能を ayogavyavaccheda と取りながらも、“presence is indeed perception [and not non-perception, ...]” の解釈を提示する。この場合、ここでの eva はむしろ anyayoga-vyavaccheda であり、「〈存在性〉は〈知覚〉以外ではない」と捉えてもよいように思われる。

³ 翻訳については、Kellner 2003: 125–126, Steinkellner 2013 [I]: 10–11 を参照のこと。なお、vastuyogyatālakṣānā を jñānapravṛtti にかける読み方も可能であるが、ここでは、シャーキャブッディの注釈に従い、upalabdhi にかかるものと解している。Cf. PVT D 13b2.

⁴ karmasthā kriyā と kartṛsthā kriyā については、Steinkellner 2013 [II]: 50–51, n. 55 を参照のこと。

⁵ おそらくは同じ問題点を、沖 1982: 104–105 は次のように表現する。「二種の所量を分ける基準が二通りある。一つは実在か否か、つまり、有効な働きの能力があるか否かであり、他の一つは、所量の受容の仕方の差 (直接的であるか間接的であるか) である。(中略) 従って、この二通りの基準は互いに補いあうものであろう。対象の差異がなければ認識の差異は起りえず、認識の差異があれば

だが、「存在性とは upalabdhi に他ならない」という上記の一節には、別様の解釈も可能である。その解釈とは、まさに文字通りに、〈存在性〉と〈知覚〉を同一とみなす考え、すなわち、対象存在と知覚経験の成立との間に因果関係を想定しない考えである。この解釈は、PV の注釈者として名高いブラジュニャーカラグプタ (Prajñākara Gupta) により示された。本稿は彼の〈知覚 = 存在〉説の全体図を提示することを目的とする。

1 ヨーガ行者の直観と〈知覚 = 存在〉説

ブラジュニャーカラグプタは PVSV の sattvam upalabdhir eva に触発され、その著作 PVABh の中で、再三にわたり、〈知覚 = 存在〉説を強調している。筆者の見限り、彼の著作の中でこの説が最初に登場するのは、PV 2.137 に対する注釈箇所、すなわち、ブッダが方便の反復経験 (upāyābhyāsa) をなした結果、いかにして過去や未来を見通す全知者 (sarvajña) たる教師 (śāstr) となったのか、を論じる場面においてである⁶。

さて、ブッダが過去や未来の事物を知ることができるとすれば、それはいかなる認識であろうか。我々でも、過去や未来の事物を現在に残された痕跡から、あるいはその兆しから推理することはできよう。だが、それらを知覚することはできない。一方、ブッダの場合には、〈全形象の推理〉(sarvākārānumāna)⁷を繰り返すことで、最終的に、知覚(直観)という形で過去や未来を把握することができる。その際、問題になるのは、「知覚の対象は、現在の存在者であり、過去や未来のものではない」という点である。ブラジュニャーカラグプタは、これに対して、ブッダの全知(知覚)に映じる過去や未来のものが非存在ではないことを〈知覚 = 存在〉説から立証する。

PVABh 112.1: sāksātkaṛaṇam evāsyā bhāvasyāstitvam ucyate | sarvatra sāksātkaṛaṇāt sattvaṃ bhāvasya gamyate ||604||

直観 (sāksātkaṛaṇa)こそがこの(過去や未来の)存在者の〈存在性〉であると言われる。(知覚のみならず推理を含む)あらゆる場合に、直観に基づいて存在者の〈存在性〉が理解される。

ここで言う sāksātkaṛaṇa とは、ダルマキールティが upalabdhi と表現したものと等しい。upalabdhi という語は、「知覚」や「直観」に限定されない広義の「認識」という意味も含意しうるが、ここでは、知覚に等しい「直観」の意味で理解される。事物の存在性を規定するものは〈直観〉以外にはない。しかし、この見解に対しては、「事物の存在性は推理により知られることもあるのではないか」という当然の疑問が提示され、その内容が検討される。

PVABh 112.3–6: nanv asāksātkr̥te 'pi vahnyādāv anumānagamyam astitvam. na. tatrāpi tathābhūtasyaivānumānam. sāksātkr̥taṃ kriyamāṇaṃ kariṣyamāṇaṃ cānumīyate,

こそ対象の差異が知られるのである。存在の仕方に着目すれば、原因たる対象が異なったあり方をすれば結果たる認識も異なると言わねばならず、そのことを確認するためには、認識の仕方に着目して、結果たる認識が異なったあり方を示すから原因たる対象も異なると言わねばならない。

⁶ この箇所については護山 2000 で論じたが、いくつかの訂正がある。

⁷ ブラジュニャーカラグプタの全知者論における〈全形象の推理〉の役割については、Moriyama 2014: 68–74 を参照。

anyathānumānāpravṛtteḥ. darśanānusāry anumānaṃ dr̥ṣyatām evānumāpayati, anyathāyogād. yadi tu na kenacid dr̥ṣtaṃ dr̥ṣyate drakṣyate vā, tadā śāśaviṣṇāsamānam asad⁸ eva. sarvasāmarthyopākhyāviraḥa evānopākhyā.

「火などは現に直観されていなくても、(それが) 存在することは推理により理解されるのではないか」と言うならば、それは違う。それ (= 火など) に関しても、そのようなもの (= 直観されるもの) だけを推理するのである。直観されたもの、されているもの、されるであろうものが推理される。そうでなければ、推理は起こらないのだから。推理は知覚に随順する以上、(それは、その対象が) 知覚されうることを推知させる。そうでなければ(推理は) 不合理なのだから。一方、(推理対象が,) 誰からも知覚されたことのない、知覚されない、知覚される予定のないものであれば、(それは,) ウサギの角に等しい非存在者である。直示不可能なもの (= 非存在者) (anupākhyā) とは、(その) 全ての能力を直示できないものに他ならない⁹。

煙から推理される対象は、〈火〉という普遍相である。具体的な火の〈存在性〉は、実際の知覚経験によってのみ確認される。逆に言えば、知覚経験されているものは、無条件で、存在する。別の言い方をすれば、人は推理によって「それが何であるか」を知ることではできても、「それが存在するか否か」を知ることではできない。〈存在性〉の規定は、ただ知覚のみが果たす。すなわち、ある事物の〈存在性〉は、その事物の側で成立しているのではなく、その事物に対する主体の知覚経験から規定される。それ故、どのような形でも決して知覚しえない事物、概念的にしか成り立たないもの——例えば、ウサギの角など——は非存在者となる。逆に、ブッダの知覚経験によって過去や未来のもの〈存在性〉は担保される。ただし、それが「過去のもの」「未来のもの」と表現されるのは、ブッダ(ヨーガ行者)以外の第三者(一般人)の視点が導入されるからである。次の記述を見てもらいたい。

PVABh 113.5–9: tata idānīm adṛṣyamānam atītam anāgatam ity arthatattvam. evam atītādidarśanaṃ yoginām iti adṛṣyamānadarśanam iti prāptam. tatra yadi svayam adṛṣyamānaṃ paśyatīty ucyate, tadā mātā ca bandhyā ceti prāptam. tasmād atītādi paśyatīti ko 'rthaḥ. anyenadr̥ṣyamānaṃ paśyati. tadr̥ṣyamānatayā vartamānam eva tāvatā tad iti na doṣaḥ. anyāpekṣayā tasyātītādītvam. tasmād yat sākṣātkr̥tam, tad evāstīti

⁸ tadā śāśaviṣṇāsamānam asad *em.* (cf. de'i tse ri bong gi rva dang mtshungs par med pa D 104a6) : <tadā ca?> śāśaviṣṇānyamānam asad Ms; tadā ca śāśaviṣṇānyamānam asad S

⁹ この複合語については、次のシャーンタラクシタの記述(VNの sarvasāmarthyopākhyāviraḥalakṣaṇaṃ hi nirupākhyam の語義解釈) が理解の助けになる。Cf. VA 10.7–8: **sarveśāṃ** sāmartyānām **upākhyā** śrutih, upākhyāyate anayeti kṛtvā, tasya **viraho** 'bhāvaḥ. sa eva **lakṣaṇam** yasya **nirupākhyasya** sa tathākhyāyate. その他、詳しい情報は、Keira 2004: 175 を参照。この個所のヤマーリ注は次の通り。Cf. Y D 161a7–b1: **nus par nye bar brjod pa thams cad** ces bya ba ni mngon sum gyi rjes las byung ba'i rnam par rtog pas bskyed pa de ni 'di 'o zhes bya bar bsnad pa 'o || de dang **bral ba** ni med pa 'o || de nyid ni gzhan ma yin te | nye bar brjod par byed pas na nye bar brjod pa ste | de gang la med pa 'o || [訳]「(文中で) “sarvasāmarthyopākhyā” とは、知覚の後で生じる概念知により生じた、「それはこれである」という直示のことである。それを欠いたものは、非存在者である。eva は、他でもない、ということ。(それが) upākhyā すなわち直示をもたないものである」。Cf. 護山 2000: 70, fn. 14.

nāṭītādāv¹⁰ akṣavyāpāraḥ, tasya sākṣātkṛtatvenāstitvāt¹¹.

【問】それ故、今、見られていないものが過去や未来のものである、という（一般に承認されている）事実がある。そうすると、「ヨーガ行者たちが過去のものなどを見る」ということは、「彼らは現に見られないものを見る」ということになる。その場合、もし（このことで）「彼は自分で見ていないものを見る」と述べられているのなら、「母であり、かつ、不妊症でもある」と言う（自己矛盾と等しいこと）になる。だとすれば、「彼（＝ヨーガ行者）は過去のものなどを見る」とは（一体、）どういう意味なのか。

【答】彼は他者により見られていないものを見るのである。（その対象は、）彼により知覚可能なものであるから、現在のものに他ならないのであり、その限りで、それ（＝その対象）がある、ということに過失はない。それは、（ヨーガ行者以外の）他者の観点からすれば過去のものである。故に、直観されたもの、そのみが存在するのであり、過去のものなどに対して感覚器官が働くわけではない。それ（＝過去のものなど）は、直観されるものとして存在しているからである¹²。

上記の一節は、プラジュニャーカラグプタの存在論、そして時間論を考える上で、極めて重要な視点を提示している。知覚経験こそが〈存在性〉を規定する唯一のメルクマールであると考え、彼は、ヨーガ行者と一般人という異種の認識主体を想定し、それぞれの知覚経験の重なりから、存在と時間の規定を試みている。すなわち、一般人にとっては、その知覚経験が生じる時点にあるものが〈現在の存在〉であり、知覚されない過去や未来は非存在者となるが、ヨーガ行者の直観の観点からは、それら一般人が「過去」や「未来」とみなすものが、そのまま〈現在の存在〉となる。

よく知られているように、パークリーの *esse is percipi* は、最終的に神の知覚を根拠として成立する。私たちの知覚を超えたものであろうとも、それらは神の知覚により保障されることで、「存在する」とみなされる。一方、プラジュニャーカラグプタの議論によれば、ヨーガ行者たるブッダの知覚があつてはじめて、私たちの日常的な知覚では及ぶことのできない過去や未来のものにも〈存在性〉が付与される。二人の議論が共通に示唆するように、私たちが知覚によって存在を規定しようとするれば、必ずその認識能力の限界に突き当たる。その難点を回避するためには、神ないしブッダの〈全知〉という別次元の知覚が要請されなければならない。つまり、〈知覚 = 存在〉説は、日常的な知覚と超越的な知覚という知覚の階層性を前提としてはじめて成立する。

¹⁰ nāṭītādāv Ms : nāṭītād S.

¹¹ -āstitvāt Ms : -āsthitvāt S.

¹² この個所の要約は Franco 2009: 124 を参照。なお、引用部分の最後の行に関してヤマリーの注釈は別の読み方（… nāṭītādāv akṣavyāpāraḥ; cf. Y D 163b6: dbang po'i byed pa med pa ma yin te 'on kyang dbang po'i byed pa yod pa kho na 'o）に基づいているようである。これによれば、最後の行は、「…過去のものなどに対して感覚器官が働かないわけではない。それ（＝感覚器官の働き、cf. Y D 163b7）は、直観されるものとして存在しているからである」と訳されよう。しかし、内容の上からは、Ms. に従う上記の読みの方が自然であるように思われる。

2 独自相と〈知覚 = 存在〉説

次に、プラジュニャーカラグプタが日常的な知覚に焦点をあてながら、〈知覚 = 存在〉説を詳述した箇所 (PV 3.53d-54 に対する注釈箇所) の検討に移る¹³。ダルマキールティはここで、「独自相 (svalakṣaṇa), すなわち〈目的実現能力〉をもつ実在のみが、知覚にも推理にも共通する唯一の認識対象である」という趣旨を語るのであるが、これに対して、プラジュニャーカラグプタは疑問を提示する。すなわち、(1) もしも〈目的実現能力〉をもつもの——認識とは独立した外界の事物——のみが認識対象であるとすれば、結果的に、その種類 (青など) に応じて、無数の認識対象を認めることになるのではないか、また、(2) その唯一の認識対象とされたものが、観点 (apekṣā) の違いに応じて、知覚の対象ともなり、推理の対象ともなるのであれば、それは相対的なものであり、究極的なものとは言えないのではないか、という疑問である¹⁴。そして、自らこの疑問に答える形で、次の詩節を提示する。

PVABh 213.32: upalambhena yal lakṣyam pāramārthikam eva tat | sattopalambha eveti bhāvānām pāramārthikī ||230||

《知覚によって特徴づけられるもの、それこそが究極的なものである。「(あるもの)の存在性とは(それが)知覚されることに他ならない」と(ダルマキールティも)述べる通り、(upalambhaこそが)諸事物の究極的な(存在性)である。》¹⁵

本稿の最初に見たダルマキールティの言明を受け、プラジュニャーカラグプタは upalambha を究極的な存在性とみなす。だが、それは、「ある事物の存在性は知覚を通して理解される」を含意しない。プラジュニャーカラグプタの考えでは、存在性と知覚経験との間にあるものは因果関係 (tadutpatti) ではなく、同一性 (tādātmya) である。ある対象の存在が原因となり知覚が生じるのではない。それが知覚されていること、それこそが、その対象の存在性である。このことは、その対偶である「非知覚とは非存在である」から次のように立証される。

〔主張：〕究極的な存在性 (sattā) は知覚 (upalambha) である。

〔理由：〕非知覚 (anupalambha) は非存在 (abhāva) であるから。

〔裏付け：〕「非存在が非知覚により知られる」という因果的説明は妥当しないから。

〔検討①：〕非知覚 = 知覚の非存在 (upalambhābhāva) というバツタ派の見解は、以下の点から妥当しない。

- ある対象の非存在が〈知覚の非存在〉(upalambhābhāva) により認識されるのであれば、まさにその〈知覚の非存在〉も、別の〈知覚の非存在〉により認識され

¹³ この箇所については、既に拙稿(護山 2014)でテキストと和訳を提示しているので、以下は、その議論の概要を紹介したものである。ただし、拙稿には、多くの誤記・誤解が含まれている。筆者が後に気づいたものもあれば、稲見正浩氏によりご教示いただいたものもある。その正誤表は、信州大学人文学部の教員ブログ (http://www.shinshu-u.ac.jp/faculty/arts/prof/moriyama_1/blog.html) に掲載する予定である。拙稿を参照される方々には、お詫びして、正誤表をご参照くださるようお願いしたい。

¹⁴ Cf. PVABh 213.22 (v. 229).

¹⁵ この詩節の読み方については、稲見正浩氏よりご教示を受けた。拙稿(護山 2014)の訳も上記のように訂正する。

ていなければならない。こうして無限後退が起きる。

- 「認識それ自体の不可視性」(parokṣatā) は、上記の無限後退を回避する根拠にならない。確かに、自己認識 (svasaṃvedana) を強調する仏教徒とは異なり、バツタ派の場合、認識の存在は、あくまでも〈想定〉(arthāpatti) を通して推知されるだけの存在である。だが、〈想定〉も認識の一形態に他ならない以上、〈想定〉という認識の存在を知らせるための別の〈想定〉が必要となり、無限後退が生じる。

〔検討②:〕非知覚 = 別のものの知覚 (anyopalambha) とするダルマキールティ的な見解に従う場合、以下の手順で、〈知覚 = 存在〉説が導かれる。

- 知覚条件を満たしたもの (upalabdhi lakṣaṇaprāpta) の非知覚——対象 X が存在すれば知覚されるはずなのに、実際には知覚されていないことから、X の非存在が帰結する——は、X に対して限定された形象 (Y) を知覚すること (pratiniyatākāropalambha) に他ならない。
- その場合、X の非存在は、Y の存在と等しい。非存在は他に相対するものであり、存在はそれ自身に即したものである。相関者 (Y) が知覚されているまさにそのとき、それに相対する X は非存在となる。故に、X の非知覚 = Y の知覚経験 = Y の存在 = X の非存在、という等式になる。

〔検討③:〕非知覚 = 私は知覚していない、という概念知 (nopalabhe iti vikalpaḥ) と解釈する場合、その概念知の前提となる非知覚については、①、②の検討が適用されるべきであり、その結果、②の結論が適用される。

以上の議論、特に検討②の内容が、〈知覚 = 存在〉説の理論的な裏付けとなる。プラジュニャーカラグプタにとって究極的な実在とされる独自相 (svalakṣaṇa) とは、彼自身が何度も繰り返し強調するように、「それ自身の相により知られるもの」(svena rūpeṇa lakṣyamānatvāt svalakṣaṇam, PVABh 169.22–23; svarūpapratibhāsenā nīlādayo ’nantabhedatve ’pi svalakṣaṇam eva, svena rūpeṇa lakṣanāt, PVABh 213.15)、すなわち、対象を知覚している心に顕現する形象のことだと思われる¹⁶。それは、知覚経験と不可分のものであるから、「知覚」(upalambha) や「知覚されていること」(upalabhyamānatā) などの表現で形容される。こうして独自相の本質が内的な知覚経験に還元されることで、独自相の単一性・究極性に関する先の二つの疑問は解消される。

しかしながら、このようにして知覚経験に還元される独自相が、推理の場面でも対象とされることについてはさらなる説明が求められよう。この点について拙稿 (護山 2014:65) では次のように述べた。

煙から火を推理する場面を考えてみよう。確かに、この場合に推理者にとって火は不可視の対象である。だが、それは非存在ではない。その火のそばにいる人物にとっては知覚されているものであろうし、推理者にとってもやがては知覚されるべき存在である。ある対象が不可視であることとそれが非存在であることは同義ではない。プラジュニャーカラグプタの見解では、推理対象といえども、それは〈現に知覚されていること〉によって特徴づけられている。ただ、推理を行うその時点においては、推

¹⁶ Cf. 稲見他 2003: 7.

理者に〈不可視のもの〉として現れてくるだけのことである。(中略)彼の考えでは、推理の時点でもその対象は〈知覚されるもの〉として存在している。そのことは推理者がその対象を〈知覚されるもの = 存在するもの〉と理解していることから確認される。別の言い方をすれば、推理の時点で、推理者は不可視の対象を〈知覚されるもの〉として実体視しているわけである。その対象は、推理の結果として行為・獲得されるべき実在であることから、言わば、未来の存在性を現在に付託する形で、一貫した〈知覚 = 存在〉があるということである。

前節では、全知者の直観が〈現在の存在〉と等置されながらも、同時に、一般人の理解に照らし合わせて、その対象が〈過去〉や〈未来〉として措定されることを確認した。同じ構図はここにも当てはまる。ある時点、ある場所で推理する主体にとっては〈不可視〉にすぎない対象であろうとも、実在しないわけではない。別の認識者(その対象のそばで知覚する者、あるいは別の時点での当該の推理主体)により、その対象の〈知覚 = 存在〉は定まっているからである。それ故、知覚や推理の対象となる実在は、結局のところ、同じものとなるであろう。その意味で、「知覚の対象は独自相、推理の対象は普遍相」という言い方で、あたかも二種類の対象があるかのように語るのは、誤解を招くものとなる。

PVABh 215.15: bhedah kalpitarūpatvāt sa evāpāramārthikaḥ | vasturūpan tu yat prāpyam paramārthetaran¹⁷ na tat ||231||

《他ならぬその(認識対象の)区別は概念的に構想されたものであるから、究極的なものではない。一方、〈実在〉という(未来に)獲得されるべきものは(〈知覚 = 存在〉としての)究極的なものと別ではない。》

すでに先行研究が明らかにしているように、プラジュニャーカラグプタの認識論では、知覚であろうと推理であろうと、それぞれの直接的対象は、それに基づく行為の結果として得られる実在とは異なる¹⁸。別の言い方をすれば、知覚の対象は独自相、推理の対象は普遍相、という違いが重要なのではなく、外界という区別ある世界を前提とする限り、日常的な知覚も推理も、いずれもが認識に現れたままの対象を獲得することはできない、という点が重要なのである。日常的な活動を前提とする限り、未来に獲得されるべき実在こそが真の対象であるわけだが、そのことは、知覚と推理に共通してその対象の〈存在性〉を支えた、〈知覚 = 存在〉という唯一にして究極の認識対象があってはじめて成り立つ。これが上記の詩節で含意されたことであろう。

3 非認識と〈知覚 = 存在〉説

前節の概要でも触れた通り、プラジュニャーカラグプタは、〈知覚 = 存在〉説を正当化するにあたり、その対偶である〈非存在 = 非知覚〉の妥当性に訴える。その詳細は、否定的命題の証明のために機能する「非認識」(anupalabdhi)と呼ばれる論証因の分析——PV 4.262–263ab と 274–275 に対する注釈箇所——で論じられるのだが、ポイントになるのは、論証因 anupalabdhi と論証対象 abhāva との間に想定される〈同一性〉(tādātmya) の

¹⁷ paramārthetaran *em.* (cf. don dam las gzhan D 202b7) : paramārthetaran Ms, S. この訂正は片岡啓氏のご教示による。

¹⁸ Kobayashi 2011, McCrea 2011.

関係がどのようにして正当化されるか、という問題である。常識的には、ある事物の存在は認識に先立って成立している。同じように、ある事物の非存在は、その非認識を生み出す原因であるはずである。例えば、この個所での反論者は以下のような見解を提示する。

PVABh 632.25: nanu jñānavyatireko 'nupalabdhīḥ, sattāvyatirekaś cābhāvaḥ.¹⁹ tat katham anayos tādātmyam. yathā ca jñānajñeyayor bhedaḥ, tadabhāvayor api. na khalu jñānam eva padārthasya sattā, jñānavyatirekeṇāpi tasyā bhāvāt.²⁰ tathā hi—

sattā parokṣāpy arthānām anumānena gr̥hyate |
pāvakasya na kim bhāvo dhūmadṛṣṭyānumīyate ||568||

na ca tatrāpy anumānopalambha eva sattā, anumānābhāve 'pi sattāyām vyabhicārāt. nānumānavivṛttir abhāvaṃ gamayati, atītānāgatayor apy anumānavivṛtteḥ.

【問】認識の否定が非認識で、存在の否定が非存在ではないのか²¹。故に、(認識と存在とは異なる以上、) どうして両者 (= 非認識と非存在) が同一であろうか。また、認識と認識対象との間に区別があるのと同様に、それらの無 (= 非認識と非存在) の間にも違いある。実際のところ、「事物の存在性とは認識に他ならない」(jñānam eva padārthasya sattā) ということはない。認識がなくても、それ (= 事物の存在性²²) はあるからである。すなわち、

《諸事物の存在性は、たとえ(それが)現前していなくても、推理により把握される。どうして火の存在が煙の知覚により推理されないことがあるか。》(568)

また、その場合にも、「(事物の) 存在性とは推理による認識 (anumānopalambha) に他ならない」というわけではない。推理されなくとも存在することに関して、(上記は) 逸脱するからである。推理が起きないこと (anumānavivṛtti) が (常に) 非存在を理解させるわけでもない。(非存在である) 過去や未来にも推理は起きるのだから。

ある事物の存在は知覚のみで規定されるわけではない。確かに、目前にある机などは知覚対象として存在しているが、知覚されずに存在しているもの (隣の部屋にある花) もある。後者は、推理対象であっても、知覚対象ではない。この意味で、推理は知覚よりも広い射程をもつ。しかし、だからといって、推理されうるかどうかが存在/非存在を区別するのではない。一つには、存在しているも、推理されないものがあるからであり、もう一つには、非存在対象 (= 過去や未来のもの) の中には、推理可能なものがあるからである。この反論者が想定しているのは、次のような存在論であることが分かる。

〈対論者の存在論〉

存在 (bhāva)	非存在 (abhāva)
知覚対象 (現前するもの: 目の壺など)	絶対的な非存在 (兎の角など)
推理対象 (現前しないもの: あの山の火など)	推理対象 (過去や未来のもの)

¹⁹ sattāvyatirekaś cābhāvas Ms 307b5: sattāvyatirekonupalabdhīḥ (?) sattāvyatirekas tv abhāvas S.

²⁰ tasyā bhāvāt (cf. de yod pa'i phyir ro D 268a2): tasyābhāvāt. Ms, S.

²¹ Cf. PVin 2, 58.13.

²² Y D 226a1.

これに対して、プラジュニャーカラグプタは〈知覚 = 存在〉説を根拠として、上記の反論が妥当しないことを指摘する。〈知覚 = 存在〉説によれば、知覚経験のみが存在／非存在を分かち唯一のメルクマールとなり、存在者でありながら知覚されないことはあり得ない。冒頭で見たダルマキールティの PVSV 4.5–11 を敷衍した形で、プラジュニャーカラグプタは次の主張をする。

PVABh 633.2–8: [0] upalabdhilakṣaṇaprāptasya hi²³ tadanupalabdhyā 'bhāvavyavahāraḥ sādhyate. na ca teṣāṃ upalambhād anyaiḥ sattā. tathā hi, vipratīśiddham etat—“upalabdhiyogyo na copalabhyate” iti. tasmād upalabdhiḥ lakṣaṇaprāptapadārthasattopalambha eva. [1] tathā hi, yady upalabhyamānatopalabdhiḥ, sā padārthasvabhāva eva²⁴. [2] athopalambhanam upalabdhiḥ kartṛsthatayocyate, tadāpy upalabdhiḥ lakṣaṇaprāptasattā tayā vyāptaiva²⁵. [3] tadavyatireke ca na bhedapratipattiḥ, vyatirekagamyatvād²⁶ bhedasya. tadavyabhicārād upalambhaḥ sattocyate. na ca vyatiriktasamānakālopalambhād upalambhaḥ padārthānām, api tu tadanupraviṣṭopalabhyamānatālakṣaṇopalambhād eva. tasmād upalambha eva sattā.

[0] 実に、知覚条件 (upalabdhiḥ lakṣaṇa) を満たしたのに関しては、その非知覚により非存在に関わる (身・口・意の) 活動が立証される。そして、それら (= 知覚可能なもの²⁷) に関しては、知覚とは別に〈存在性〉があるのではない。すなわち、「知覚可能なものが知覚されない」というのは矛盾している。それ故、知覚条件を満たした事物の存在性は、(その) 知覚経験に他ならない。

[1] すなわち、もし upalabdhi とは、〈現に知覚されていること〉 (upalabhyamānatā) だとすれば、それは事物の本性に他ならない。

[2] では、upalabdhi は、行為者に依拠する形で、〈知覚すること〉 (upalambhana) として述べられているのであれば、その場合でも、知覚条件を満たしたものの存在性はそれ (= 知覚すること) により遍充されている。

[3] そして、それ (= 知覚) との否定的随伴がない以上、(知覚と対象存在との) 相違は理解されない。相違は否定的随伴を通して理解されるからである。(知覚は) それ (= 対象存在) を逸脱することがないから、「(対象の) 存在性とは知覚である」と言われる²⁸。また、(知覚と) 異なるもの (= 事物) と同時にある知覚に基づいて諸事物が知覚されるわけではない。そうではなく、それ (= 事物) に含まれる〈知覚されること〉 (tadanupraviṣṭopalabhyamānatā) を特徴とする知覚のみに基づいて (諸事物は知覚される)。それ故に、知覚のみが存在性である。

²³ hi Ms 307b6 : (hi) S.

²⁴ -svabhāva eva *em.* : -svabhāvaiva Ms, S.

²⁵ tayā vyāptaiva Ms 307b7 (cf. fn. 2 of S; khyab pa nyid do Y D 226a7) : tayā prāptaiva S; dmigs pa'i mtshan nyid kyir gyur pa khyab pa nyid do ||

²⁶ vyatirekagamyatvād Ms : vyatirekasya gamyatvād S.

²⁷ Cf. Y D 226a6–7.

²⁸ 「知覚とは存在性である」を含む一文 (tadavyabhicārād copalambhaḥ sattocyate) は、PVin 2, 59.2–3 に対応する。

まず [0] では、議論を知覚条件を満たすもの、すなわち知覚可能な対象に限定した上で、〈知覚 = 存在〉説が提示される。続く [1], [2] は、ダルマキールティによる二様の upalabdhi 分析を踏襲したものである²⁹。一方、その裏付けにあたる [3] では、プラジュニャーカラグプタ自身の解釈も付加されている。すなわち、彼の〈知覚 = 存在〉説では、upalabdhi をいずれの意味に解しようとも、最終的に、対象存在と知覚との同一性が導かれる。プラジュニャーカラグプタは明言しないものの、この見解は自己認識 (svasamvedana) の理論——同一の認識が対象相でもあり、それを捉える認識でもあるとする考え——と関連したものと思われる。

ともあれ、こうして論証因 anupalabdhi と論証対象 abhāva との同一性を〈知覚 = 存在〉説から裏付けたプラジュニャーカラグプタは、〈否定対象そのものの非認識〉 (svabhāvānupalabdhi) を否定的認識の中核と見なす。だが、この見方は、〈知覚 = 存在〉説を認めず、非存在の立証を〈能遍の非認識〉 (vyāpakānupalabdhi) という観点から分析したダルモッタラ (Dharmottara) の立場と鋭く対立する。まだ十分に検討を尽くしたわけではないが、PV 4.270–275 に対するプラジュニャーカラグプタの注釈から読み取れる限り、ダルモッタラは「私はこれを知覚していない」 (idaṃ nopalabhe) という認識のレベルと「この実在はない」 (vastv idaṃ nāsti) という対象のレベルに実質的な区別を設け、非認識に基づく推論の場合、〈知覚〉と〈存在〉とを概念的に区別することが前提とされる、と考えていたようである³⁰。これに対してプラジュニャーカラグプタの方は、「私はこれを知覚していない」は〈知覚〉の定立的否定を意味するために述べているだけであり、それが「この実在はない」を含意することに問題はない、と考える³¹。この問題に関する彼の

²⁹ ただし、vastuyogyatā から upalabhyamānatā への変更は、可能態から現実態へという変更を含む。

³⁰ 詳しくは谷 2000: 186–195 を参照のこと。注釈者ヤマリー (Yamāri) は、以下の反論をダルモッタラに帰する。PVABh 638.1–4: nanu vastv anupalabdhi lakṣaṇaprāptatvāt na parapratyakṣataḥ sidhyati. tasya vijñānād anyad rūpam iti. samvedanasya samvedanatvād apararūpābhāva iti tadaparapratyakṣasiddho 'bhāvaḥ. tathā ca, "idaṃ nopalabhe" iti. upalambham evottamapuruseṇa nirasyati, na "vastv idaṃ nāsti" iti. **tasmād anupalambho 'yaṃ svayaṃ pratyakṣato gatam** (PV 4.274ab) iti jñānābhāvalakṣaṇa eva. [訳] 「【問】実在 (= 事物) は、(認識と異なり、) 知覚条件を満たしていないので、別のものの知覚に基づいて (その非存在が) 成立することはない。それ (= 実在) には、認識とは別の本性がある。認識には、〈認識性〉以外の本性はないのだから、(認識の) 非存在はそれとは別の知覚により成立する。また、同様に、「私はこれを知覚していない」 (idaṃ nopalabhe) ということは、第 1 人称による知覚のみを否定するが、「この実在はない」と言うのではない。《それ故、この非知覚は自ら、知覚に基づいて理解される》(PV 4.274ab) と言われたが、(その非知覚とは、) 〈認識の非存在〉 (jñānābhāva) を特徴とするものだけである」。Cf. 谷 2000: 187–189。

³¹ PVABh 638.11–15: tasmād yāvan kaścit pratiṣedhaḥ sa sarvo 'nupalabdher iti paryudāsalaṅkaṇo 'bhāvaḥ pratyakṣasiddhaḥ. sa eva cānyāpekṣayānupalambhaḥ. yat tu punar "idaṃ nopalabhe" ity uttamapurūṣaprayogaḥ, sa jñānaparyudāsalaṅkaṇānupalabdhhiprakaraṇataḥ, na tv arthābhāvanirāśāya. tadavyatirekāśāśā eva vastuno 'py abhāva iti. yadā hi sattopalambhāyor ekatā, tadā vastuvyatirekaśyāpi pratyakṣasiddhataiva na khaṇḍaśaḥ sambhavaḥ. [訳] 「したがって、「何か否定 (pratiṣedha) があある限り、それはすべて非知覚に基づく」(PVS 5.9) と (ダルマキールティが) 言う〈定立的否定〉 (paryudāsa) を特徴とする非存在は、(相関者の) 知覚により成立する。そして、それ (= 相関者の知覚)こそが、他 (= 否定対象) に依拠すれば、非知覚で (も) ある。一方、「私はこれを知覚しない」という 1 人称の使用は、認識の〈定立的否定〉 (jñānaparyudāsa) を特徴とする非知覚の文脈からなされており、対象の非存在を否定するためではない。(対象は) それ (= 認識) と異ならない以上、これ (= 認識の非存在)こそが、実在の非存在でもある。というも、〈存在性〉と〈知覚〉とが同一である以上、実在の否定 (= 非存在) もまた知覚により成立するのであり、別々に分けられな

最終的な見解は次のようなものである。

PVABh 638.25f.: vyāpyavyāpakayor atra bhedo na paramārthataḥ | upalambha eva satteti pūrvaṃ sampratipādanāt ||583||

《ここで、究極的な観点からは、所遍 (= 存在性) と能遍 (= 知覚) との間に区別はない。「知覚こそが存在性である」と先に説明されているからである。》

すなわち、〈存在性〉と〈知覚〉とが別レベルのものであると考えるのは、世俗的な理解にすぎず、究極的な観点 (paramārtha) からは、両者の同一性が認められる。こう考えるブラジュニャーカラグプタは続けて、PVin 2 (61.7-8) において、〈結果の非認識〉 (kāryānupalabdhi) を〈否定対象そのものの非認識〉 (svabhāvānupalabdhi) に還元したダルマキールティの記述を問題にする。例えば、煙の非認識により、それを生み出す十全な原因の非存在を推理する場合、その煙の非認識は〈結果の非認識〉であるが、見方を変えれば、それは、〈結果生起の必然性〉という否定対象 (煙の原因) そのものの非認識にも置き換えられる。もしもダルモータラがこのような還元を支持するのであれば、同様にして、彼は〈存在性〉と〈知覚〉との間にも、区別を認めるべきではないであろう³²。つまり、PVin 2 の当該個所の議論を下敷きにすれば、ダルモータラもまた、〈否定対象そのものの非認識〉論に与せざるをえない。こうしてダルモータラ説を解体した上で、ブラジュニャーカラグプタは自説を次のように述べる。

PVABh 638.31-32: tasmād anyabhāva evāparasyābhāvo 'nyopalabdhir eva cānyasyānupalabdhīḥ. sā ca svabhāvānupalabdhir eva.

それ故、X の存在こそが Y の非存在であり、X の知覚こそが Y の非知覚である。そして、それが〈否定対象そのものの非認識〉に他ならない³³。

い。なお、idaṃ nopalabhe で認識のみが否定されるのか、それとも対象の非存在 (idaṃ nāsti) も同時に導かれるのか、という論点は、ジュニャーナシュリーミトラの AR 66.15-67.4 でも論じられる。

³² 上記の詩節に続くブラジュニャーカラグプタの記述は次の通り。PVABh 638.26-30: dr̥ṣya-sya hi sattopalambhena vyāptety ayam avaṣṭambho vyāpakānupalabdhisādhanavādinaḥ (Ms : -ānupalabdhivādinaḥ S). ayañ ca svabhāvānupalabdhivāde 'pi samāna eva. na hi tādātmye sati na vyāpyavyāpakabhāvaḥ. tathā copalambhaḥ eva satteti pratipāditam. "tatkāryaṃ (Ms, PVin 2, 61.7 : tatkārya-S) hetuvyāptyavyatirekāt tatsvabhāvāviśiṣṭam iti tadanupalambhaḥ svabhāvānupalambha evoktaḥ" iti kāryānupalabdhīm svabhāvānupalambhe evāntarbhāvitām yo vyācāṣṭe vyāmūḍhaḥ. sa katham samvedanānupalambhaṃ svabhāvānupalambhanaṃ na vyākhyāsyati. [訳] というのも、知覚可能なもの (dr̥ṣya) の存在性は知覚によって遍充されている、というこの点が、〈遍充者の非認識〉を (非存在の) 論証手段とする論者 (vyāpakānupalabdhisādhanavādin, = ダルモータラ) の論拠であるが、この点は〈否定対象そのものの非認識〉論 (svabhāvānupalabdhivāda) にもまったく同じことである。というのも、(知覚と存在とが) 同一であるとき、(両者に) 遍充関係 (vyāpyavyāpakabhāva) がないはずはないのだから、また同様に、「知覚こそが存在性である」と (ダルマキールティにより) すでに説かれた、「その結果 (tatkārya) は、〈(十全な) 原因を遍充していること〉と違いはないので、その本性 (tatsvabhāva) と違いはない。故にそれ (= 結果) の非知覚は〈否定対象そのものの非認識〉に他ならないと述べられたのである」と言う (ダルマキールティの言葉 cf. PVin 2, 61.7-8; Y D 235a6-7) を、(ダルモータラは) 「〈結果の非認識〉は他ならぬ〈否定対象そのものの非認識〉に含まれる」と主張する (cf. PVinṬ D 210a3-5)。そのような愚者 (= ダルモータラ) が、どうして認識の非認識 (samvedanānupalambha) を〈否定対象そのものの非認識〉として解説しないのだろうか。なお、この個所における PVinṬ の対応個所については、稲見正浩氏よりご教示を受けた。

³³ 谷 2000: 191-192 にテキストと和訳が提示されているが、部分的に再検討を要する。

この考え方によれば、一切は「ルビンの壺」のように地と図の関係にある。ある対象 X が成立することは、そのネガである非 X が同時に成立することでもある。同様に、X の知覚は、非 X の非知覚に等しい。また、〈知覚 = 存在〉説を考慮すれば、この四項は相互に他の成立を前提とするものであり、そのいずれかのみが独立して成立することはない。つまり、私たちは知覚の各瞬間において、その知覚対象を存在化させ、他からの差異化を行っている。それ故、「ここに壺はない」という否定的認識の場合には、この構図に従って、地面の知覚という自らの経験を反省することで、否定対象（壺）の不在が導かれるのである。

なお、先に提示した対論者の存在論の図式と対比できるよう、これまでのプラジュニャーカラグプタの議論をまとめると次のようになる。

〈プラジュニャーカラグプタの存在論〉

存在 (bhāva)	非存在 (abhāva)
知覚 (upalabdhi) としての〈存在性〉で規定されるもの <ul style="list-style-type: none"> ● 過去や未来のものも全知者の直観により存在者とみなされる ● 推理対象となる不可視のものも別の認識者、別の時点の推理者の知覚により存在者とみなされる ● 必然的に、それ以外のものの非存在 (= 非知覚) を含意する (ex. 地面にとっての壺) 	絶対的な非存在 (兎の角など)

結語

以上で、プラジュニャーカラグプタの PVABh に登場する〈知覚 = 存在〉説の三つの議論を検討し終えた³⁴。ダルマキールティ以降の仏教認識論の伝統では、〈目的実現能力〉(arthakriyāsāmarthyā) の有無から存在論の枠組みを捉える見方が一般的であるが、プラジュニャーカラグプタの〈知覚 = 存在〉説——ダルマキールティの議論に端を発したものであるが——は、それとは異なる視点を内包したものである。PVABh の中でこの説は、相互に関連する (1) 全知者の時間認識、(2) 知覚と推理の究極的な対象となる独自相の分析、(3) 非認識因の解釈、という三つの文脈で登場する。本稿を結ぶにあたり、これら三つの議論を重ねたときに浮かびあがる〈知覚 = 存在〉説の射程と今後の課題をまとめる。

まず全知者の時間認識の議論において、プラジュニャーカラグプタはその全知者（ヨーガ行者）の知覚の本質を〈直観〉(sākṣātkaraṇa) と捉え、それこそが存在者の〈存在性〉に等しいと語っていた。そこでの「存在者」とは、全知者の認識に映じる対象のことであり、認識と独立した客観的な対象とは異なる。すなわち、全知者の知覚と相即する対象の

³⁴ なお、本稿では扱えなかった個所として、常住性と非存在性とをめぐる議論で登場する〈知覚 = 存在〉説があることを注記しておく。Cf. PVABh 599.13ff.

みが真実在であり、その〈存在性〉は、全知者の〈直観〉そのもので担保される。同様のことは、独自相の分析や非認識因の分析でも登場しており、私たちはここから〈知覚 = 存在〉説の狙いが心と独立した客観的な事物の世界を否定することにあつた、と考えてよいであろう。勿論、このことがただちに、外界非実在論に立脚する唯識思想とのつながりを決定づけるわけではない。本稿が検討した限りでは、〈知覚 = 存在〉説が提示される個所で、外界の存在が明確に否定されているところは見受けられない。だが、upalabdhi の二義性を突き詰めれば、唯識思想ともつながりのある自己認識 (svasaṃvedana) の考えに行き着くことは必定であろう。

また、全知者に関する議論では、〈直観〉こそが〈現在性〉を規定する役割を担うのであり、「全知者が過去や未来を見通す」というのは、正確には、「全知者は、一般の人々が〈過去〉や〈未来〉とみなすものを〈現在の存在〉として直観する」の意味であると述べられた。このような間主観性にかかわる問題は、独自相を分析する際、推理の対象がなぜ〈知覚 = 存在〉により規定されるのか、を論じるときにも扱われていた。仏教認識論における間主観性の問題は〈他心知〉の議論で登場する重要なテーマであるが、〈知覚 = 存在〉説とも無縁ではないことが分かる。そもそも、〈存在性〉が特定の個人の知覚経験のみで規定されるのだとすれば、その〈存在性〉は他者と共有することのできないことになるからである。おそらくは、この問題を扱うためには、知覚論のみならず、仏教の言語論・コミュニケーション論が参照されなければならないであろう。ともあれ、ここではブラジュニャーカラグプタが〈知覚 = 存在〉説を論じるにあたり、間主観性の問題を念頭に置いていた可能性があることを指摘するにとどめておく。

次に、独自相の分析と非認識因の議論では、〈知覚 = 存在〉説の対偶にあたる〈非存在 = 非知覚〉の考察が展開された。特に前者の議論では、anupalambha という語に対する三種類の解釈が提示され、いずれの解釈によっても〈知覚 = 存在〉というテーゼが帰結される、と示された。そのうち、特に第二解釈では、anupalambha の意味を〈否定対象と相関するものの知覚〉とするダルマキールティ流の見解が示された後に、否定対象 (X) の非存在、その相関者 (Y) の存在、Y の知覚、X の非知覚という四者は同一であるという理解が示されている。同じことは、非認識因を分析する中でも言及されている。この四者の無区別性こそ、ブラジュニャーカラグプタの〈知覚 = 存在〉説の核心にあたるものと思われる。

このことは、非存在を立証する論証因に関して、ブラジュニャーカラグプタの好敵手であつたダルモッタラが事物と認識とを区別し、「非存在は、それを遍充する認識の非認識により知られる」という主張をなした一方で、ブラジュニャーカラグプタはそれを厳しく批判した点からも窺うことができる。この対立の淵源を探るのは容易ではないが、ブラジュニャーカラグプタの場合には、自己認識における多様不二なる形象に〈存在性〉の基礎をおいていたのに対し³⁵、形象虚偽論者であるダルモッタラの場合には、それが認められなかったという可能性はある。いずれにせよ、この点については、非認識をめぐる両者の対立を再考しながら、慎重に考察を重ねる必要があるだろう³⁶。

³⁵ ブラジュニャーカラグプタの多様不二論、ならびに不二知については、稲見 2004 を参照。

³⁶ 谷 2000: 191 は、両者の対立を sahopalambhaniyama の解釈上の差異と比較する視点を示唆してい

使用テキストと略号

- AR Anupalabdhirahasya (Jñānaśrīmitra): B. Kellner, *Jñānaśrīmitra's Anupalabdhirahasya and Sarvaśabdābhāvacarā*. Wien, 2007.
- D sDe dge edition of Tibetan Tripiṭaka.
- NB Nyāyabindu (Dharmakīrti): D. Malvania (ed.), *Pañḍita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa*. Patna, 1971.
- P Peking edition of Tibetan Tripiṭaka.
- PV 2 Pramāṇavārttika (Dharmakīrti), Chap. 2 (pramāṇasiddhi): See PVABh.
- PV 3 Pramāṇavārttika (Dharmakīrti), Chap. 3 (pratyakṣa): 戸崎 1979/1985.
- PV 4 Pramāṇavārttika (Dharmakīrti), Chap. 4 (parāthānumāna): See PVABh.
- PVABh Pramāṇavārttikālaṅkārahāṣya (Prajñākaragupta): R. Sāṅkṛtyāyana (ed.), *Pramāṇavārttikabhāṣyam or Vārttikālaṅkāraḥ of Prajñākaragupta (Being a commentary on Dharmakīrti's Pramāṇavārttikam)*. Patna, 1953. [校訂上の注では S の略号で表記] .
- Ms. S. Watanabe (ed.), *The Sanskrit Commentaries on the Pramāṇavārttikam from the Rāhula Sāṅkṛtyāyana's Collection of Negatives I. Sanskrit Manuscripts of Prajñākaragupta's Pramāṇavārttikabhāṣyam. Facsimile Edition. Patna/Narita, 1998. [Ms. B を使用]* .
- Tib. [Tib.] D 4221/P 5719 [引用は D による] .
- PVṬ Pramāṇavārttikaṭikā (Śākyabuddhi): [Tib.] D 4220/P 5718 [引用は D Vol. Je による] .
- PVSV Pramāṇavārttikasvavṛtti (Dharmakīrti): R. Gnoli (ed.), *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti, the First Chapter with the Autocommentary*. Roma, 1960.
- PVin 2 Pramāṇaviniścaya (Dharmakīrti), Chap. 2 (svārthānumāna): E. Steinkellner (ed.), *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya Chapters 1 and 2*. Beijing-Vienna, 2007.
- PVinṬ Pramāṇaviniścayaṭikā (Dharmottara): [Tib.] D 4229/P 5727 [引用は D による] .
- Y Pramāṇavārttikālaṅkāraṭikā Suparīśuddhā (Yamāri): [Tib.] D 4226/P 5723 [引用は D による] .
- VA Vipañcitārthā (Śāntaraṣita): S. D. Shastri (ed.), *Vādanyāyaprakaraṇa of Acharya Dharmakīrti with the Commentary Vipañcitārthā of Acharya Śāntaraṣita*. Varanasi, 1972.

参考文献

- Dunne 2004 John G. Dunne, *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*. Boston: Wisdom Publications.
- Franco 2009 Eli Franco, "Meditation and Metaphysics: On their Mutual Relationship in South Asian Buddhism." In: E. Franco (ed.), *Yogic Perception, Med-*

- 稲見 2004 *itation and Altered States of Consciousness*. Vienna. pp. 93–132.
稲見正浩「ブラジュニャーカラグプタにおける不二知」、『神子上恵生教授頌寿記念論集 インド哲学佛教思想論集』pp. 387–456.
- 稲見 2012 同「存在論——存在と因果」『シリーズ大乘仏教 9 認識論と論理学』（桂紹隆他編）春秋社, pp. 49–90.
- 稲見他 2002 稲見正浩・野武美弥子・林慶仁・護山真也「ブラジュニャーカラグプタにおける二種の認識対象と認識手段——Pramāṇavārttikālaṅkāra ad Pramāṇavārttika III 1–2 和訳研究」『南都仏教』81, pp. 1–53.
- 桂 2002 桂紹隆「存在とは何か——ダルマキールティの視点」『仏教文化研究所紀要』41, pp. 263–275.
- Keira 2004 Ryusei Keira, *Mādhyamika and Epistemology: A Study of Kamalaśīla's Method for Proving the Voidness of All Dharmas*. Wien, 2004.
- Kellner 2003 Birgit Kellner, “Integrating Negative Knowledge into *Pramāṇa* Theory: The Development of the *Dṛśyānupalabdhi* in Dharmakīrti’s Earlier Works,” *Journal of Indian Philosophy* 31, pp. 121–159.
- Kobayashi 2011 Hisayasu Kobayashi, “Prajñākaragupta’s Interpretation of *svalakṣaṇa*,” *Indogaku Bukkyogaku Kenkyu* 59(3), pp. 182–187.
- McCrea 2011 Lawrence McCrea, “Prajñākaragupta on the *pramāṇas* and their objects,” H. Krasser, H. Lasic, E. Franco, B. Kellner (eds.), *Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis*. Wien, 2011, pp. 319–328.
- 護山 2000 護山真也「一切知者の時間認識——Pramāṇavārttikālaṅkāra ad PV II vv. 136–137 の解説——」『仏教文化研究論集』4, pp. 63–86.
- 護山 2014 同「ブラジュニャーカラグプタの〈知覚 = 存在〉説に関する一資料」『信州大学人文科学論集』1（通巻 48 号）pp. 51–73.
- Moriyama 2014 Shinya Moriyama, *Omniscience and Religious Authority*. Lit Verlag.
- 沖 1982 沖和史「自相について」『密教学研究』14, pp. 99–114.
- Steinkellner 2013 Ernst Steinkellner, *Dharmakīrtis frühe Logik: Annotierte Übersetzung der logischen Teile von Pramāṇavārttika 1 mit der Vṛtti*. 2 vols. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.
- 谷 2000 谷貞志『刹那滅の研究』春秋社.
- 戸崎 1979/1985 戸崎宏正『仏教認識論の研究』（上・下巻）大東出版社.

〈Keywords〉 プラジュニャーカラグプタ, 全知者, 知覚, 存在, upalabdhi, sattā, 非認識

もりやま しんや 信州大学准教授

Prajñākaragupta on *sattopalambhavāda*

MORIYAMA, Shinya

In Buddhist epistemology, Dharmakīrti accepts two kinds of cognizable objects: the particular (*svalakṣaṇa*) and the universal (*sāmānyalakṣaṇa*). He emphasizes the former as what really exists and what has genuine causal efficacy. A particular's producing its corresponding perceptual awareness is also explained by its causal efficacy. Thus, what really exists is only perceptible, which is simply expressed in PVSV ad PV 1.3ab: *sattvam upalabdhir eva*. According to Dharmakīrti's exposition, the term *upalabdhi* indicates both "perception" as the property of the agent and the "capacity to be perceived" as the property of the object. However, since he mentioned nothing more in reference to this interesting phrase, to understand its entailment, we need to explore extended arguments by Prajñākaragupta. So far as the present author has examined, he refers to the phrase with some variants in at least three different contexts: (1) the exposition of Buddha's cognition of past and future existence through the nature of his intuition (PVA ad PV 2.137), (2) the discussion of the particular as a single, cognizable object (PVA ad PV 3.53cd–54), and (3) the argument concerning how different kinds of *anupalabdhi* reasons can be reduced into only one kind called *svabhāvānupalabdhi* (PVA ad PV 4.262–263ab, 274–275). The present article has examined the above three portions and come to the following conclusions:

Prajñākaragupta's *Sattopalambhavāda*

Existence (<i>sattā</i>)	Non-existence (<i>abhāva</i>)
What is defined by "perception" or "being perceived" (<i>upalambha</i>) <ol style="list-style-type: none">1. Past and future entities are also conceived to be existent through an omniscient being's intuition (<i>sākṣātkaraṇa</i>).2. An object whose existence can be inferred, which is unseen for the agent of the inference, is also intersubjectively existent by the perception of other cognizers who stand near the object or by that of the same agent in the future.3. What implies non-existence (e.g., non-perception) of its correlated object (e.g., a pot for the ground).	The absolute absence (e.g., a rabbit's horns).

This view is unacceptable to common sense according to which an object's existence/non-existence is determined not subjectively, but objectively. However, since Buddhist epistemology has an idealistic tendency and entails the theory of self-awareness (*svasaṃvedana*), we can say that Prajñākaragupta's peculiar view reflects the Buddhist idea of inseparability between existence and perception.

