

バーサルヴァジュニャの主宰神論

——仏教説批判を中心に——

護山 真也

南アジア古典学 第2号 別刷

2007年7月 発行

バーサルヴァジュニヤの主宰神論 ——仏教説批判を中心に——

護山 真也

世界は創造主たる主宰神 (īśvara) により創り上げられたものなのか、我々の業 (karman) が多様に織り成したものなのか。古典インド哲学においてニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派と仏教の間で繰り広げられた主宰神論争史は、世界創造主としての主宰神が具えるべき固有の属性についての神学的議論から、その主宰神の存在証明をめぐる論理的議論へと徐々に主題を推移させながら展開してきた。その論争史における重要な転換点となったのは7世紀に活躍した仏教徒ダルマキールティ (Dharmakīrti, ca. 600-660) による主宰神存在証明批判である¹。彼の登場以前、『ニヤーヤ・スートラ』(Nyāyasūtra, NS) 4.1.19-21 に対するヴァーツヤヤナ (Vātsyāyana またはパクスラスヴァーミン Pakṣilasvāmin, 5世紀頃) の『ニヤーヤ・バーシュヤ』(Nyāyabhāṣya, NBh) では主宰神の属性が中心に論じられ、ウッディヨータカラ (Uddyotakara, 6世紀頃) の『ニヤーヤ・ヴァールツティカ』(Nyāyavārttika, NV) では世界の創造主にして、業と果報の統御者としての主宰神の存在証明が試みられた。ヴァイシェーシカ学派においてもまた、中興の祖ブ

* 初稿に目を通して頂き、翻訳の誤り、サンスクリット語の表記ミスの訂正を含む、数々の貴重な助言を賜った片岡啓博士 (九州大学)、石田尚敬氏 (ウィーン大学)、酒井真道氏 (ウィーン大学) に感謝申し上げます。しかし、残された誤りは全て筆者に帰すことは言うまでもない。また今回、ウィーン大学南アジア・チベット学仏教学研究センター (Institute for South Asian, Tibetan and Buddhist Studies, University of Vienna) で進行中のプロジェクト (FWF-Project “Metaphysics and Epistemology of the Nyāya-Tradition II” [P19328-G02]) で蒐集されている Bhandarkar Oriental Research Institute 所蔵の NBh 写本 (No. 625 of 1875-76, Title: Nyāyasadarthasāṅgraha) を利用することができたのは、プロジェクト主任 Karin Preisendanz 教授 (ウィーン大学)、プロジェクト研究員、室屋安孝博士 (ウィーン大学) のご厚意による。同プロジェクトはニヤーヤ学派関連の諸写本を網羅的に蒐集しつつあり、同学派の文献学的研究に資するところ極めて大であることをここに報告しておく。

¹ Krasser 1999 が指摘するように、ダルマキールティによる主宰神存在証明批判は、ミーマーンサー学派のクマーリラ・バッタ (Kumārila Bhaṭṭa) による主宰神批判から影響を受けている。本稿が主題とするバーサルヴァジュニヤもまた、ダルマキールティと並ぶ論敵としてクマーリラを想定している。後掲 NBh 447.11-487.17 のシノプシス (2.1.2-3) 参照。したがって正確には、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の主宰神論に対してミーマーンサー学派と仏教徒がそれぞれ批判の矛先を向け、それに対して応答と再批判とが繰り返された歴史が、主宰神論争史と称されるべきである。同じく主宰神に対する批判の論陣を張ったミーマーンサー学派と仏教であるが、それぞれヴェーダ聖典とブッダという異なる宗教的権威を奉じているため、結果的に、彼らは三つ巴の論争を行ったことになる。このように主宰神論争史におけるミーマーンサー学派の重要性は忘れられるべきではないが、本稿ではニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派と仏教との論争に主眼を置くため、この別の対立軸については深入りしないことを断っておく。

ラジャスタパーダ (Praśastapāda, 6 世紀頃) の手により、主宰神はヴェーダ教令の開示者として、また世界の創造と帰滅の契機となる存在として確固たる地位を与えられつつ、同時にその存在証明が試みられた跡が残されている²。このようにダルマキールティ登場以前には、主宰神の問題はその属性に関わる議論とその存在証明に関わる議論が密接に絡み合った様相を呈していた。

ダルマキールティの主宰神論批判の特色は、これら二つの視点のうち、前者の議論にコミットすることを回避し、後者の議論、つまり主宰神の存在証明に関わる純粋に論理的な問題に絞った点にある。G. Chemparathy は 1963 年にウィーン大学に提出した学位論文「ニヤーヤ・ヴァイシェーシカにおける至高者に関する教義の興起と展開」(Aufkommen und Entwicklung der Lehre von einem höchsten Wesen in Nyāya und Vaiśeṣika) において、ダルマキールティの議論が主宰神論争史に与えた決定的な影響を次のように記している。

ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の主宰神論の発展において、ウッディヨータカラ以降、ある一つの大きな変化が登場する。それまでの発展で (ニヤーヤ・ヴァイシェーシカという) 二つの体系における主宰神論は内容的には豊かなものとなっていた。主宰神の本質が確定され、彼の作用と属性についての教義が詳細にまとめられ、とりわけ、主宰神証明の問題がおそらくは護教論的な理由からますます前面に押し出された。(ウッディヨータカラまでは) ディグナーガの形式論理学の知識、つまり三条件を具えた論証因についての知識が、部分的には変えられずに、部分的には特定の限定を伴って引き継がれ、主宰神の証明のためにも利用できるようになされたが、主宰神の証明と結びけられた論理的問題についての明確な見解にはなお至らなかった。むしろ、主宰神の存在 (を証明する) ためのさらなる根拠が探求されることによって、あるいは証明されるべき対象 (sādhya) が新たに形成されることによって、主宰神の証明を内容的・観念的な点からたえず新しく考え抜くために努力がなされた。このような考えは、(しかし) ウッディヨータカラ以降において、従来にはない方法でニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の主宰神の証明を純粋に論理的な視点から攻撃した仏教思想家ダルマキールティの影響の下、根本から変化する。今やニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の側としても、主宰神証明の論理的な問題提起が中心課題となり、主宰神に関する教義のそれ以外の点はその陰にまったく隠れてしまったのは、(偏に) ダルマキールティに帰せられるべきである。彼の根本的思想は、以後なお数世紀にわたるニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の主宰神論に対する仏教徒の論争を決定づけた³。

以上の明快な主宰神論争史の展望をもとに、後続する研究者の関心は、ダルマキールティに

² Cf. Chemparathy 1968: 70.

³ Chemparathy 1963: 78f.

よる主宰神証明批判に対するニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の応答に関する精緻な分析へと向かっていった。とりわけ、E. Steinkellnerによるシャンカラスヴァーミン (Śaṅkarasvāmin) の主宰神論の再構築、G. Oberhammerによるsvābhāvikasambandhaの概念の分析、狩野恭氏によるkevalavyatirekīhetuの研究が代表的なものとして挙げられる⁴。さらにH. Krasserの大著Śaṅkaranandanas Īśvarāpākaraṇasāṅkṣepaの約150頁にも及ぶ長大な序論は、これらの先行研究を批判的に再検討し、新たな資料を付加しつつ、ダルマキールティからヴィットーカ (Vittoka) に至るまでの主宰神論争史を的確にまとめている。ダルマキールティ以降、約三百年にわたる論争史の分析を通して、そこに論理的観点からは本質的な発展を見出すことができないというKrasserの結論は、ダルマキールティによる批判がいかに本質的なものであったかを物語っている⁵。

しかしながら、果たしてダルマキールティ以降の主宰神論争史は、論理的な議論のみに終始したのだろうか。彼が黙して語ることのなかった主宰神論の神学的問題は彼以後、完全に無視されたのだろうか。そのような関心から再度、仏教とニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派間で展開された主宰神論争史を見直してみると、論理学の枠内におさまらない神学的問題を多分に扱っているという点で異彩を放つ二人の思想家の存在に気付く。その二人とは、ダルマキールティの『プラマーナ・ヴァールツィカ』(Pramāṇavārtika, PV) に対して浩瀚な注釈を著したプラジュニャーカラグプタ (Prajñākaragupta, ca. 750-810) と、彼を論敵として厳しく批判したニヤーヤの学匠バーサルヴァジュニャ (Bhāsarvajña, 10世紀中葉)⁶である。前者はPV II 8-10を注

⁴ Steinkellner 1963, Oberhammer 1964, 狩野 1987. 主宰神論の研究史については狩野 1995: 29-31 を参照。

⁵ Krasser 2002: 137.

⁶ バーサルヴァジュニャの年代についてはSlaje 1986を参照。この論文においてヴォーマシヴァ (Vyomaśiva) とバツタ・ジャヤンタ (Bhaṭṭa Jayanta) は900年頃の同時代人であること、トリローチャナ (Trilocana) の全盛期は彼らの活躍期の後であること、彼に後続するバーサルヴァジュニャはヴァーチャスパティミシュラ (Vācaspatimīśra) の年少の同時代人であるという相対年代が導かれている。だが、同論文においてバーサルヴァジュニャとヴァーチャスパティの関係は明確に確定されているわけではない。Acharya 2006: xx., fn. 31はSlaje 1986の相対年代論を前提として、NBhūで再三言及されるṬikākāraがヴァーチャスパティとして同定できる可能性がないわけではないとコメントするが、山上 1999: 17-18が指摘するように、Ṭikākāra説はNMにも確認される説であるため、これをジャヤンタに後続するヴァーチャスパティと同定することは無理がある。また、Muroya (forthcoming) は、NBhūの利那滅論証批判を分析し、それをジュニャーナシュリーミトラ・ヴァーチャスパティの議論と比較することで、著作の順序としてはNBhūがNVTṬに先行する可能性を指摘する。主宰神論に関するNBhūとNVTṬを比較する限りでは、NVTṬ 558.8-559.16 (ad NS 4.1.19-21)で紹介・批判される「世界は表現されえない (anirvacanīya) プラフマンを質料因 (upādāna) として成り立つ」という説がNBhū 576.20-578.11で紹介・批判されていること、主宰神の活動目的を自己の目的のためではなく、他者のためであるという説 (NVTṬ 560.17f.) はTSP 99.8-10に引用されるプラシャスタマティ (Prašastamati) の見解に等しいが、同じ見解がNBhū458.11-14にも見られることなどに共通点が確認されるが、両者の相対的前後関係はなお不明とせざるをえない。

釈するにあたり、PVの本筋を離れ、全知全能といった主宰神の諸属性についての疑問、業の統御に関連する倫理的問題などを議論の射程におさめており、後者はそれに対して、プラジュニャーカラグプタの文言を引用あるいは要約しつつ、逐一批判を加えている。我々は、この両者の議論において、ダルマキールティ以降、論理的議論の陰に隠れたかみに見える、主宰神の諸属性に関する神学的議論がなお継続していることを確認することができる。

本稿はその両者の議論のうち、バーサルヴァジュニャの『ニヤーヤ・ブーシャナ』(Nyāyabhūṣana, NBhū)におけるプラジュニャーカラグプタ批判の箇所(NBhū 467.2-479.27)に焦点を当て、第一部において当該箇所の訳注研究をなし、第二部では、そのうちとりわけ注目すべき主宰神の全知に関する議論がもつ意義を考察する。

第一部 NBhū 467.2-479.27 訳注研究

NBhūはバーサルヴァジュニャ自身が著した、ニヤーヤ学説の綱要書『ニヤーヤ・サーラ』(Nyāyasāra, NSā)に対する自注である。NBhūはバーサルヴァジュニャが正しい認識手段として認める知覚(pratyakṣa)、推理(anumāna)、聖典(āgama)に各々対応する三つの章(pariccheda)から構成されている。このうち、第三章では聖典論が説かれ(NBhū 379.6-417.19)、類推(upamāna)等の他の認識手段は三種の認識手段のいずれかに属することを説明された後(NBhū 417.21-435.18)、それら三種の認識手段によって知られるべき認識対象(prameya)についての考察が開始される。バーサルヴァジュニャは、まず NS 1.1.9 で列挙される十二の認識対象を説明した後、その十二種類の対象はさらに〈捨てるべきもの〉〈その原因〉〈捨てること〉〈捨てる手段〉の四種類の対象にまとめられることを明らかにする(NBhū 435.20-443.15)。苦の原因である無明・渴愛・ダルマ・アダルマを断ち切り、完全なる苦の滅へと至るために、真実知(tattvajñāna)が必要とされる(NBhū 443.17-446.14)。バーサルヴァジュニャは、この解脱へと至る手段である真実知の対象としてアートマンを位置づけ、そこから高位・低位のアートマンに関する長大な議論を展開する⁷。このうち、高位のアートマン(主宰神)論にあたるNBhū 447.11-487.17は以下のNSāを注釈している。

NSā 447.1-5; 449.1-3; 460.1: [A] その(高位のアートマンと低位のアートマンの)うち、自在性(aiśvarya)などにより限定された、輪廻の属性と少しも触れ合っていないものが高位の(アートマン)であり、世尊たる最高主宰神(maheśvara)、(すなわち)全知者にして全世界の創造主である。[B] どのようにして彼は知られうるのか。推理(anumāna)と聖典(āgama)に基づいてである。[B1] すなわち、[主張:] 論争の主題となっているものは知

⁷ バーサルヴァジュニャの解脱論については Oberhammer 1984 の浩瀚な研究がある。また丸井 1989 はNBhū 最終部の解脱論争の要点をまとめている。

性ある原因をもつ。〔理由：〕非存在の後に生じるからである⁸。〔实例：〕衣服などのように。（以上の推論式は正しい。）一般的遍充関係（*sāmānyavyāpti*）は非難されえないから、（それを）否定することは不可能であるのだから。したがって（論証対象）一般が証明されるならば、残余法（*pariśeṣa*）に基づいて特別な結果から特別な行為主体が証明される。特別な結果である絵画などから特定の作者が証明されるように。〔B2〕（聖典では）「諸自在力によりこれら諸世界を統治するルドラ神は、唯一であり、第二の者に座を譲ったことはなかった」⁹と（説かれる）。

対応する NBhū 447.11-487.17 は、おおよそ次のように構成されている。

1. 主宰神の特質の提示 [NSā A] 447.11-13
2. 主宰神の創造主性の証明 [NSā B] 447.15-462.6
 - 2.1. 推理による証明 [NSā B1] 447.15-460.12
 - 2.1.1. 主宰神の創造主性の証明とそれに関する論難と応答 447.15-455.15
 - 2.1.1.1. 主張命題と理由の検討 447.15-449.7
 - 2.1.1.2. 实例の検討：一般的遍充関係から特殊な主張を導く論理 449.9-451.6
 - 2.1.1.3. 主宰神の世界創造についての細論 451.8-455.15
 - 2.1.2. クマーリラによる主宰神の創造主性を否定する推論式の否認 455.17-457.10
 - 2.1.3. クマーリラによる主宰神の創造の動機に関する反論とそれへの応答 457.12-460.12
 - 2.2. 聖典上の根拠 [NSā B2] 460.14-462.6
3. 主宰神の常住な全知の証明 462.8-466.30
 - 3.1. 主宰神の全知に関する論難と応答 462.8-463.12
 - 3.2. 主宰神の常住な認識の証明 463.14-466.
 - 3.2.1. 推理による証明 463.14-466.22
 - 3.2.1.1. 推論式 (1) 463.14-464.3
 - 3.2.1.2. 推論式 (2) 純粹否定論証 464.5-466.23
 - 3.2.2. 聖典による証明 466.23-26
 - 3.3. 主宰神の欲求・意思的努力などの常住性 466.26-30
4. 仏教徒からの反論への応答 467.2-487.17
 - 4.1. PV II 8-9 に対する応答 467.2-471.17
 - 4.2. PV II 10 に対する応答 471.19-479.27

⁸ 狩野 1987: 21, n. 7 が示すように、校訂本で *abhūtvā bhāvitvād* とあるところを *abhūtvābhāvitvād* と訂正して読む。

⁹ ŚvetUp 3.2. この箇所と同定に当たっては片岡啓博士のご教示を得た。

4.3. PV II 11-24 に対する応答 480.2-485.16

4.4. PVABh 347, PV II 25, 28 に対する応答 485.18-487.17

以下の訳注研究は、プラジュニャーカラグプタの主宰神批判に対するバーサルヴァジュニャによる応答の主要部分をなす 4.1-2 を対象とする¹⁰。底本として S. Yogīndrānanda の校訂本 (Y) を用い、Śrī Hemacandrācārya Jaina Jñāna Maṇḍira (Pāṭaṇa) 所蔵 (No. 10919) の写本 (Ms) ならびに Bhandarkar Oriental Research Institute (Pune) 所蔵 (Title: Nyāyasadarthasaṅgraha, No. 625 of 1875-76) の写本 (Ms_B) を併せて参照した。当該箇所 Y 467.2-479.27 には Ms 116a13-119a15, Ms_B 385.4-396.5 (Y 476.13-477.19 に相当する 394 頁は欠落) が相当する。両者の写本を比較すると、Y 475.26 に相当する箇所 (Ms 118a15-16; Ms_B 393a3-6, cf. fn. 94) で、両者ともに共通の重複筆写が起きていること、また Muroya (forthcoming; fn. 35) が指摘するように、二つの写本が同じ箇所ですべて不完全な終わり方をしていることから、両者が共通の先行写本からのコピーである可能性が高い。また、Ms_B は Ms に比べると多くの誤記を含む。したがって翻訳にあたっては、これら Ms_B の誤記は本質的な異読とは考えず、特に注記はしない。これらの写本に基づく校訂本の訂正・筆者自身による訂正案は一覧にして翻訳の末尾に附す。なお、本文中における【】は筆者による科段、[] は校訂本・写本の頁数行数、() は補足ならびに原語の挿入を意味する。また、脚注において《 》は詩節、Ms, Ms_B は上述の二つの NBhū 写本、Y は校訂本、mn は Ms の marginal note を意味する。それ以外の略号は末尾の文献リストと等しい。当該箇所は PVABh からの引用を多数含むが、PVABh 解説に関する注記は Moriyama 2006 との重複を避けるため、必要最小限にとどめる。この訳注研究の主眼はバーサルヴァジュニャの議論を正確に把握することにある。

訳注

【4. 仏教徒からの批判に対する応答】

【4.1. PV II 8-9 に関連する議論】

【4.1.1. 仏教説：主宰神の常住な認識を批判する】

[Y 467.2; Ms 116a13; Ms_B 385.4] 一方、他の者 (=ダルマキールティ) は (次のように) 述べる：

常住な正しい認識手段 (pramāṇa) は決してない。現存する實在 (vastusat)¹¹ の理解が正し

¹⁰ バーサルヴァジュニャの主宰神論における論理学的問題については Kimura 1979, 狩野 1987, Krasser 2002: 113-127 が代表的な先行研究である。また、解脱論との関連で、Oberhammer 1984: 89-103 はバーサルヴァジュニャの主宰神論の神学的側面を扱っている。

¹¹ vastusat の解釈については、Krasser 2002: 21 が提示する "[die Erkenntnis] eines existenten Dinges" に従う。

い認識手段(=正しい認識¹²)であるのだから。(つまり,)認識対象が無常であるために、それ(現存する実在の理解)は永続しないからである。(また、常住な認識主体が正しい認識手段であるということもない。)継時的に生じる(理解)が常住な(認識主体)から生じることは不可能であるから。(常住なものは)どのようにしても補助されないので、(協働因に)依拠すること(も)できないからである。(主宰神の認識は)無常であるとしても、(それは)正しい認識手段ではない。(なぜなら補助されえないものが、他者を補助することはできないからである)¹³。(PV II 8-9)

常住な正しい認識手段は決してない。現存する実在の理解が正しい認識手段(=正しい認識)であるのだから。「だがもし現存する実在の理解が正しい認識手段(=正しい認識)であるとするれば、どうして(正しい認識手段は)常住ではないのか」という(反論に)「認識対象が無常であるために、それ(つまり,)現存する実在の理解「は永続しないからである」と述べる。というのも、実在がまだ生じていなかったり、すでに滅している場合、それを理解することはできないからである。「認識対象が無常であることで、認識が無常であるということはそれでよいが、認識主体は必ず常住である」というこの(反論)に対して、「それも違う。)継時的に生じる」認識が「常住なものから生じることは不可能であるから」と答える。(この文は)「常住なもの、(つまり)単一の本質をもつものから(認識が)継時的に生じることはありえないから」という意味である。協働因(sahakārin)の継時性に基づくとしても、(認識は)継時的となることはない。「(常住なものは協働因に)依拠することはできないからである」。常住なものは(協働因により)補助されないので、他(=協働因)に依拠することは妥当ではない¹⁴。主宰神の認識が無常であるとしても、(それは)正しい認識手段ではない。(主宰神は)どのようにしても補助されえないからである¹⁵。というのも、ある様式で、何かによって補助された者は、同じよ

¹² 本稿においては *pramāna* の訳語として「正しい認識手段」を一貫して用いる。ただし、ディグナーガ(Dignāga)・ダルマキールティは〈正しい認識手段〉とその結果である〈正しい認識〉が無区別であると考えているため、場合によっては、「手段」と訳すことで、〈正しい認識〉という側面が抜けてしまう可能性がある。したがって敢えて後者の意味を強調する場合には、括弧内でその意味を補足することにする。*pramāna* の派生語 *prāmānya* が用いられているこの箇所は、その一例である。Cf. Krasser 2002: 21, fn. 22.

¹³ 翻訳ならびに解説は Krasser 2002: 21; 30-33; 稲見 1994: 18-19 を参照。9d については、両者の理解とは異なるが、それはバーサルヴァジュニャ自身による以下の解説 — それはブラジュニャーカラグプタの解釈を下敷きとしたものであるが — を踏まえてのことである。また 9cd に関しては、二種類の解釈が可能であるため、括弧内で別解釈も補足した。

¹⁴ この一文は、PV II 9c の *kathaṃcin nopakāryatvāt* を直前の *apekṣāyā ayogataḥ* の理由として解釈したものである。この解釈はデーヴェンドラブッディ (Devendrabuddhi)、マノーラタナンディン (Manorathanandin) の注釈で採用されている。Cf. Krasser 2002: 31.

¹⁵ この場合、PV II 9c は 9d の理由句として解釈されている。この解釈はブラジュニャーカラグプタに独特

うに¹⁶ (今度は), 他の者たちを補助するために慈悲をもって (その様式・手段を) 教示するが, その者が世間の人々にとって正しい認識手段となるのだから. だが, 主宰神にはこのような (教示者性の) 習得 (vyutpatti) はない. というのも, 苦しまなかった者が教師になることはないからである¹⁷.

【4.1.2. 応答】

【4.1.2.1. *pramāṇa* を〈正しい認識の実現手段〉と解釈する場合, 仏教徒の批判は当たらない】

[Y 467.17; Ms 116a19; Ms_B 386a4] これに対して答える. まず「常住な正しい認識手段は決してない」と述べられたことに関して, もし (その言明により) 正しい認識の実現手段 (*pramāsādhana*)¹⁸ たる (個々の) 常住なものが否定されているのならば, それは違う. 正しい認識の実現手段たる内官 (*antaḥkaraṇa*) などは常住なのだから¹⁹. しかし, 「原因総体 (*sāmagrī*) の状態にあるいかなる (実現手段) も常住ではない」というこの点については周知の事実の (再) 証明 (*siddhasādhana*) である²⁰. (仏教徒が仮に) 内官なども無常であると承認するとしても, (それならば PV II 8a では) 「常住なものはまったくなく」というこの限りのことだけが述べられるべきであり, 「正しい認識手段」という語は無意味である. 正しい認識手段の結果 (*pramāṇaphala*) も常住であるということを否定するのであれば²¹, (それも) 周知の事実の (再) 証明である. また, 直接には (*añjāsā*)²² 主宰神の認識は, 認識手段でも認識結果でもないと述べられた²³.

のものである. Cf. Krasser 2002: 31. ただし, PVABh (34.11) では *anītye* に係る語として *īśvara* が想定されているのに対し, NBhū では *īśvarajñāna* が想定されているという相違点には注意が必要である. すなわち, プラジュニャーカラグプタが教示者たる主宰神を批判対象としているのに対し, パーサルヴァジュニャはそれを一歩進めて, 教示の前提となる主宰神の認識こそが議論の主題となることを明確化している.

¹⁶ Y: *tadanyeṣām* を Ms, Ms_B により *tadvad anyeṣām* と訂正.

¹⁷ NBhū 467.12-15 は PVABh 34.11-15 に基づく. なお, プラジュニャーカラグプタも PVABh 34.14-15 で引用する格言 *na hy akhaṇḍitaḥ paṇḍīto bhavati* の出典は不明.

¹⁸ Y: *pramāṇasādhanaśya* を Ms, Ms_B により *pramāsādhanaśya* に訂正. パーサルヴァジュニャは正しい認識手段を「正しい経験の実現手段」と定義する. Cf. NSā 11.1: *samyaganubhavasādhanaṃ pramāṇam*.

¹⁹ 内官とはマナス (*manas*) のことである. Cf. PDhS 17.2-5. マナスの常住性は, 四種類の量 (*parimāṇa*) の一つ, 微細さ (*aṇu*) の規定において「常住な (微細さ) は諸々の原子とマナスにある」(*nityaṃ paramāṇumanahsu* PDhS 26.8) と述べられることから知られる. なお, 「等」(*ādi*) が意味するのは認識の生起に関わるアートマン等の常住な要素を指すと思われる.

²⁰ パーサルヴァジュニャは自身による *pramāṇa* 定義文中にある *sādhana* の語について NBhū 44.3-62.9 で諸説を検討している. そのうち, NBhū 60.14-61.14 では「他の者たち」(*anye*) の説として, 行為要素の総体 (*kāraśāmagrī*) が *sādhana* であるという考えが紹介され, 否定されている. この見解については山上 1999: 380-397 が NV ならびに NM と比較して詳しい研究を行っている.

²¹ Y: *pramāṇasyāpi*, Ms: *pramāṇaphasyāpi* とあるところを Ms_B: *pramāṇaphalasyāpi* に基づき訂正.

²² mn: *mukhyataḥ*.

【4.1.2.2. pramāṇa を欺かない認識と解釈した場合も仏教徒の批判は当たらない】

[Y 467.22; Ms 116b1; Ms_B 386a8] あるいは、「常住な欺かない認識 (avisarṇvādi jñānam) は決してない」と述べられているのだとすれば、それは正しくない。というのも、最高主宰神 (parameśvara) の認識が欺かないこと、および常住であることは²⁴、他ならぬ、彼 (=最高主宰神²⁵) の存在性を把握する認識手段 (=推理) に基づいて証明された²⁶。また同様に、先に (主宰神の認識が常住であることを証明する) 否定的遍充関係をもつ推理 (vyatireky anumānam) が証明されており²⁷、まさにそれにより、「認識対象が無常であることにより」云々ということは否定されたので (主宰神の認識が永続しないとする主張は) 妥当しない。また、認識は、モノから生じること (arthajatva) だけで、モノを対象 (viṣaya) とするのではない。そうだとすれば、モノが継時的であるから、認識も継時的ということにもなるのだろうが、(そうではない)。また同様に、知覚の定義で (認識を直接) 生み出さないモノも対象であると証明された²⁸。また、

²³ 聖典 (ŚvetUp 3.19, Cf. NVIT 569.10-13) には「無眼の (主宰神が) 見る」(paśyaty acakṣuḥ) と説かれているが、その場合の「見る」(paśyati) とは語の転義的用法 (upacāra) であると述べ、同様に主宰神の認識を「知覚」(pratyakṣa) と称することもまた転義的用法であることが次のように根拠づけられる。NBhū 463.11-12: pramājanakatvābhāvān neśvarajñānam mukhyaṃ pratyakṣam. nāpy akṣajanyatvena pratyakṣam, nityatvāt. 訳: 「正しい認識を生み出すものではないので、主宰神の認識は第一義的な意味での (=認識手段としての) 「知覚」ではない。また、(それは) 感覚器官から生み出されるもの (=認識結果) としての知覚なのでもない。常住であるから。」本文中で uktam で指す箇所は上記の箇所だと思われる。

²⁴ Y: 'visarṇvādityam ca を Ms, Ms_B により 'visarṇvādityam nityatvam ca に訂正。

²⁵ mn: maheśvara.

²⁶ 主宰神の存在性証明は次の通り。Cf. NBhū 447.15-16: vivādādhyāsitam upalabdhitmakāraṇam, abhūtāvābhāvītvāt, vastrādivad iti. 上記 NSā 所収の同じ推論式の訳を参照、この推論式において「知性ある者を原因とする」の特殊 (viśeṣa) が証明対象として考えられる場合、単なる知性ある者ではなく、特別な知者が証明されることになる。その知者の認識について、NBhū 463.5-6 では fn. 21 で挙げた聖典を根拠として、「まさに常住な認識によって、彼は何であれ、あるがままに、その通りに認識する」(yad yathāvasthitam kimpit tat tathā veti nityenaiva jñānena) と述べられる。avisarṇvāda という語こそ使われていないものの、ここで述べられる「対象をその通りに把握する認識」は「欺かない認識」に他ならない。

²⁷ Ms, Ms_B: vyatirekānumānam を Y: vyatireky anumānam のように訂正して読む。kevalavyatirekīhetu に基づく主宰神の常住な認識に関する証明については、次の箇所を参照。NBhū 464.5f: nityajñānāśrayo bhagavān, niratīśayakartṛtvāt, vaidharmyadṛṣṭānto 'smādādi. 訳: 「世尊 (=主宰神) は常住な認識の基体である。最高の作者であるから。我々などが異類例である。」

²⁸ バーサルヴァジュニャは従来の知覚定義「感覚器官と対象との接触から生じる認識で、言語表示されることなく、逸脱がなく、確定を内容とするものが知覚である」(NS 1.1.4: indriyārthasannikarṣotpannam jñānam avyapadeśyam avyabhicāri vyavasāyātmakam pratyakṣam) に代えて、新たな定義「正しい直接的な経験の実現手段が知覚である」(NSā 84.1: samyagarokṣānubhavasādhanam pratyakṣam) を打ち出した。その理由の一つは、NS 定義文中で意味される (対象から生じること) (arthajatva) がヨーガ行者による過去や未来のモノ

(認識を) 生み出さないもの(も) 対象であるとすれば、全ての人が全知者になるという過失が付随することはない。輪廻する人々の認識はダルマなどの特殊な原因総体に制限されているから、(それらは) 特定のモノを対象として生じるからである。だからこそ(=そのような制限がないので)、最高主宰神の認識は全てのモノを対象とすることが妥当する²⁹。(ダルマなどという) 原因なしで生じるもの(=主宰神の認識)には、(それが) 特定の対象をもつように制限する要素はないからである。というのも、最高主宰神の認識の〈全てのモノを対象とすること〉(=全知性)は本来的な属性(svābhāviko dharma)であるので、虚空にとっての偏在性(sarvagatatva)という属性、原子にとっての非遍在性(asarvagatatva)という属性などと同じく、(その根拠に関するそれ以上の) 詰問(paryanuyoga)を許さないものだからである。

【4.1.2.3. 主宰神の全知をめぐる議論】

【4.1.2.3.1. 〈主宰神の認識との結び付き〉と〈存在性との結び付き〉】

[Y 468.5; Ms 116b6; Ms_B 386b7] (仏教徒:) また、常住で単一の認識が全てのモノを対象とする場合、過去や未来のモノも現在のものとなってしまふ。(現在時にある) 単一の認識の所縁(ālabana)であるから。(本来別々であっても、単一の認識により同時に認識される) クリッティカーなどのように³⁰。

の知覚を排除してしまうことになるからである。この規定の意味はNBhū 87.21-93.15で詳論される。

²⁹ 認識を直接生み出さないモノも対象だとしても、通常人も全知者になるという過失は付随しないという上記の議論は、NBhū 92.20-23と等しい。輪廻する人の認識(saṃsāripuruṣajñāna)の場合、ダルマなどの特殊な原因総体により制限されているため、特定のモノを対象として生じるが、原因総体によって制限されていない主宰神の認識は、常に全てのモノを対象としている。だがそこでは、なぜ通常人には適用される制限が主宰神には適用されないのかという理由は明らかにされていない。パーサルヴァジュニヤは以下に続く議論において、結局のところ、全知者性は主宰神の固有の属性であるのだから、その固有の属性についてさらにあれこれと詰問(paryanuyoga)を重ねることはできないとする説明を行う。モノの固有の属性の詰問可能性については、以下に見るNBhū 471.8ff.で詳論される。

³⁰ クリッティカー星宿を構成する星たちは密集しているため、同時に認識されるものでありながら、個々には別々のものである。パーサルヴァジュニヤはこの事実を利用して、全体(avayavin)ならびに必然的同時認識(sahopalambhaniyama)を論じる際にクリッティカーに言及する。Cf. NBhū 126.8-9; 132.11-14; 山上1999: 202; 215f. 前者の箇所について、校訂者Yogīndrānāndaは次の注記を付している。NBhū 126 fn. 3: meṣavīśarāśyāntaragatam nakṣatram kṛtikā. tārapurjātmakatvād asyā ghaṭikā pratyekaṃ tārikā kṛtikā. tadanyatamāgrāhe nyatamāgrāhanād iti bhāsarvajñāśyāśayaḥ. 訳: 「雄羊座と雄牛座の間にある星宿がクリッティカー(星宿)である。それは星の集まりであるから、(緊密に) 結び付けられているが、個々には、星から成るものがクリッティカーである。(NBhū 126.8: kṛtikāntarāgrāhaṇe kṛtikāntaram na grhyateと言われたのは) そのいずれかが把握されなければ、(別の) いずれか(も) 把握されないからである、というのがパーサルヴァジュニヤの意図である。」矢野1992: 95によればクリッティカー(昴)を構成する星の数は文献により五ないし六とされる。

(答:) それは正しくない。周知のように、単一であっても、過去・未来・現在のモノを対象とするヨーガ行者の認識は、瞑想 (samādhi) の力により生じるが³¹、(その認識において) 全てのモノが現在のものなのではない。あるいは、ちょうど、存在性 (sattā) という単一の普遍 (sāmānya) と結びついたモノたちは、同じ場所にあるわけでもないし、同じ本質をもつわけでもないのと同じである。(そのような帰結は) 知覚などと矛盾するのだから。その場合、いくつかのモノが別の場所に移動するとしても、(それらは) 存在性ととも移動するのではないし、存在性と離れるのでもない。だから、それら (=移動する諸々のモノ) が (存在性という) 単一のものと結び付いているとき、(それらは移動する) 以前の場所などを捨てないこともない。また以上のことは、普遍の証明において詳細に証明された³²。それと同じく、最高主宰神の認識という単一のものと結びついた諸々のモノは、一つの時間などと結びつくのではないので、最高主宰神の認識対象である未来のモノは、自らの原因の力により現在のものとなるが、(それは) 他ならぬ未来のものという本性を捨ててから (そう) なる³³。しかし、(それは) 主宰神の認識と結び付き (īśvarajñānasambandha) を捨てない。(そしてそれは) 現在のものという本性を捨てて、過去のものとなっても、主宰神の認識との結び付きを捨てない。そして以上のようなならば、何であれ、何らかのモノが、現存性あるいは非現存性という以前の属性を捨てて、別の属性を得るのであれば、その全ては最高主宰神の認識と必ず結び付いていることになる。存在性との結び付きのように。

しかしながら、(存在性と主宰神の認識との間には) 以下の限りで違いがある。存在性と存在者との依存関係 (āśrayāśrayibhāva) は内属関係 (samavāya) という関係であり、それにより、(存在性は) 過去や未来の対象と結びつくわけではない。一方、最高主宰神の認識は、残らず全ての対象と (対象と対象をもつものの関係) (viśaya viśayibhāva) を特徴する関係にある。またそれ (= (対象と対象をもつものの関係) を特徴とする関係) は過去のモノなどとの間にもあると知覚定義で証明された³⁴。だから以上のようにして、対象だけが変化してゆくが、主宰神の認識は (変化) しない。というのも、それ (=主宰神の認識) は単一の本性をもっているが、鏡や水晶のように、変化してゆく諸々のモノによって様々な外的条件付けがなされ、(それにより) 様々な形で名指しされる。だから、認識対象が無常であるからといっても、主宰神の認識が永続しないことはないし、(主宰神の認識が) 欺かないこともなくなる。

³¹ ヨーガ行者たちがヨーガに基づくダルマの能力により過去・未来・現在のものを知覚することは NBhū 35.25-26 で言及される。

³² 「普遍の証明」(sāmānyasamarthana) で意図されているのは、単一の普遍が同時に多数の実体上に存在しうることを論じた NBhū 236.20-237.10 だと思われる。

³³ Y: vartamānībhavan nāgamam; Ms_B: vartamānībhavannagatam ではなく Ms: vartamānībhavann anāgatam に従う。

³⁴ Cf. NBhū 92.9-23.

【4.1.2.3.2. プラジュニャーカラグプタによる批判とそれへの応答】

【4.1.2.3.2.1. 否定的随伴が確認されない常住なものにも〈関係〉は成り立つ】

[Y 468.27; Ms 116b15; Ms_B 387b3] (プラジュニャーカラ:) もし主宰神の認識は対象に対して働きかけないし、対象から生じたわけでもないし、それ (=対象) を本性とするのでもないとするれば、どうして「対象は彼によって知られた」と言われようか (決して言われることはない)³⁵。

(答:) そうではない。彼と結びついた対象こそが、「彼によって知られたもの」と言われるのである。過去や未来の対象と同じように。

(プラジュニャーカラ:)

関係は (XがあるときYがあるという) 肯定的随伴 (anvaya) を前提とする (XがないときYがないという) 否定的随伴 (vyatireka) によって証明される。(ないことが決してないため) 否定的随伴をもたない常住なものに、どうして (何かとの) 関係がありえようか³⁶。

(答:) 以上のように述べられたこのこともまた、過去や未来のモノとその認識との関係、普遍とそれをもつものとの関係が証明されたことで答えられた。

【4.1.2.3.2.2. 常住な全知を前提としていても、意欲に応じて特定の対象を説示することは可能である】

[Y 469.6; Ms 116b17; Ms_B 387b7] (プラジュニャーカラ:)

全ての対象を見ること (=全知) から生じる言葉は全てを表示する (ことになってしまう)。常住なものには、話者の意図 (vivakṣā) という制約はまったく妥当しない³⁷。

(答:) 以上のように述べられたこのことも正しくない。というのも、ある人にある一定の対象についての認識がある場合、その人によって発せられた言葉がその限りの対象を表示するわけではないからである。また、認識だけが話者の意図なのではない。というのも、認識をもつていても、沈黙の誓いを守る (maunavrata) 一群の人たちが知られているからである。世尊の常住な意欲 (icchā) は、(適切な) 場所・時間に応じて、質料因 (upādāna) などに依拠して生じ

³⁵ 以上の反論は PVABh 32.27f.に基づく。この三種類の選択肢のうち、第二と第三はディグナーガの *Ālambanaparīkṣā* 以来定説とされる対象の二条件、認識が対象から生じること (tadutpatti) と認識と対象との相似性 (tatsārūpya) に対応する。Cf. PV III 323ab.

³⁶ PVABh 33:7 (v. 227).

³⁷ PVABh 33.17 (v. 233). ただし pāda a は -darśanāj jātaḥ (NBhū) ではなく -darśanāyātaḥ (PVABh) である。

る全ての被造物 (kṛtya) に向って³⁸, 間違ふことなく, 本性のままに働く. だから結果もまた, (適切な) 場所や時間などを違えることなく生じる. それ故, 「常住なものには, 話者の意図という制約は妥当しない」というそのことも正しくない. 常住なものであっても, 実体・性質・普遍などは個々に定まった本性をもつことが認識手段によって知られているからである.

【4.1.2.4. 主宰神の離欲性をめぐる議論】

[Y 469.16; Ms 117a1; Ms_B 388a3] また, 「苦しまなかつた者は教師にならない」と述べられたそのことも, (主宰神の) 無常性が承認されないという, 他ならぬこのことにより否定された³⁹. というのも, 世尊は本来的に教師だからである.

(プラジュニャーカラ:) 欲望 (rāga) などを経験しないのであれば, どうして (主宰神は) その対抗策 (pratipakṣa) を知るだろうか. また, 知らないままに, (それを) 教える者がどうして正しい認識手段になるだろうか. 一方, 欲望などを経験するのであれば, 欲望などを具えていることになり, またそれ故に, 彼は輪廻する者に他ならなくなる⁴⁰.

(答:) それは正しくない. というのも, 欲望などを知るという理由だけで, それ (=欲望など) をもつことにはならない. そうではなく, それと内属するから (それをもつのである). そうでなければ, ブッダの状態においても, 欲望などをもつことになるか, 全知者 (sarvajña) ではないか (いずれか) になる.

(仏教徒:) またこの点について (ダルマキールティは次のように) 述べた.

取るべきものと捨てるべきものの真理をその手段とともに知る者が正しい認識手段であると認められるが, (それ以外の) 全てを知る者はそうではない.

遠くを見ようと見まいと, 彼は (我々が) 望んだ真理を見るであろう. 「遠くを見るものが正しい認識手段である」と言うのなら, 来なさい. 鷲を拝もう. (PV II 32-33)

したがって単に四聖諦 (āryasatyacatuṣṭaya) を見るのがブッダにとっての全知者性である⁴¹.

(ニヤーヤ:) そうだとしても, 欲望などを経験しなければ, どのようにして (彼は) 苦諦 (duḥkhasatya) を見るのか. あるいはそれ (=欲望など) を経験するのだとすれば, どうして欲望などをもたないことになろうか.

さらにまた, 四 (聖諦) を経験しているのだから, (彼は) 四聖諦を本体とするブッダとなる.

³⁸ Y: yathā deśakālopadānādyaapekṣotpāde 'py を Ms, Ms_B により yathādeśakālopadānādyaapekṣotpādeṣv と訂正.

³⁹ Y: nityānityatvānabhyupagamenaiḥ を Ms, Ms_B により anityatvānabhyupagamenaiḥ と訂正.

⁴⁰ PVABh 34.16f.に基づく.

⁴¹ ジュニャーナシュリーミトラ以降において言われる〈有益なことを知る全知者〉(upayuktasarvajña) に相当する概念がここで述べられている. この概念については McClintock 2002: 122-124 を参照.

一方、(ブッダの状態では苦を) 経験していなければ、四 (聖諦) 全てを知らない者がどうして正しい認識手段であろうか。もし「(ブッダは四聖諦を) 順に (kramena) 知る」と言うのであれば、そうではない。(四聖諦という本来) 単一のものを順に知ることはできないからである。さらにまた、道 (mārga) を知る時に、彼に滅 (nirodha) の知はあるのか、ないのか。もし (滅の知が) あるとすれば、滅を本体としていることになるので⁴²、(今さら) 道の実践 (mārgābhyaśa) に向けて行動を起こさないであろう。もし (滅の知が) ないとすれば、そうだとしても、(彼は) 道の実践に向けて行動を起こさない。その (行為発動) の目的 (prayojana) が知られていないのだから。「推理 (anumāna) あるいは教示 (upadeśa) によって (滅という目的を) 知ってから行動を起こすのである」と言うならば、推理などによってもその (滅の) 形象 (ākāra) は得られない以上、どうしてそれ (=滅) を知るようになるのか (知ることはできない)。もし (滅の) 形象の獲得なしにその知が生じるのだとすれば、知覚に基づいてもその形象が決して得られないまま、その (滅の) 認識が生じることになる。矛盾はないからである。また知覚認識が対象の形象をもつことも詳細に論駁された⁴³。したがって、まさに傍観者 (tatastha) として⁴⁴ 世尊たる主宰神は、他のアートマンにある欲望などを眺めるが、それを有することにはならない。

【4.1.2.5. 主宰神の自在力をめぐる議論】

[Y 470.15; Ms 117a9; Ms_B 388b10] (プラジュニャーカラ :)

それにより、実践 (anuṣṭhāna) がなくても、目的を求める者に自在力 (aiśvarya) を与えるような、そのような、願いをかなえる能力 (varapradānaśakti) は、彼 (=主宰神) にはない。そのような能力がないとすれば、どうして彼に別の (能力) もありえようか。⁴⁵

⁴² Y: virodhātmakatvaprapṛte; Ms_B: nirodhātmakatvaprapṛte を Ms により nirodhātmakatvaprapṛter に訂正。

⁴³ Cf. NBhū 104.6-154.20. この箇所については山上 1999: 125-291 に詳細な訳注研究がある。

⁴⁴ プラジュニャーカラグプタもこの形容詞を用いて、全知者たるブッダによる他者の欲望の認識を正当化する。Cf. PVABh 330.1-2: tathā hi na ghaṭavedane ghaṭī bhavati. evaṃ rāgādayo 'pi parasantānantargatās tatasthatayāvagamyamānā na rāgitvaṃ nirvartayanti. 訳: 「すなわち、壺を認識すれば壺をもつ者となるわけではない。同様に、他者の (心) 相続に含まれる欲望などもまた、(それらを認識する者によって) 中立的なものとして (tatasthatayā) 理解されている限り、(認識者自身が) 欲望をもつことを実現するわけではない」。ここで、バーサルヴァジュニャは同じ論理を主宰神に応用している。

⁴⁵ PVABh 34: 26f. (vv. 243-244ab). このうち、v. 243a については、Ms: ntādrśī; Ms_B: tā{va}drśī; Y: tādrśī であるが、引用元の PVABh に従い nedrśī と訂正する。pāda c は Y: yayānuṣṭhānahīno 'pi とあるところ、PVABh: yenānuṣṭhānarāhito であるが Ms, Ms_B: yayānuṣṭhānahīnāya に従う。pāda d は PVABh: arthini に対して Ms, Ms_B, Y: arthine であるが、PVABh に基づく訂正は行わない。以上により、PVABh 本来の読みでは、anuṣṭhāna の主語は主宰神であるが、NBhū ではそれが目的を求める者に変更されていることが分かる。

(答:) 以上のように述べられたことも正しくない。なぜならば、別の(一般の)原因についても、その能力がある在り方であるならば、その(能力)は結果の生起のみにより、そのようなものとして確定される。火がもつところの、草を焼き、玄米を柔らかくするなどの能力のように、したがって、ある在り方である結果の実現 (prādurbhāva) が見られれば⁴⁶、その(結果の実現)に於いて、その通りに、世尊の能力は理解される。

(プラジュニャーカラ:)

彼のそのような能力は、いかなる原因に由来するのか。それは彼の本性であるというこのことは、どうして理解されようか⁴⁷。

(答:) 以上のように述べられたことも正しくない。なぜならば、彼の本来的な能力は、結果から推理されるべきことだと述べられた。

(仏教徒:) 主宰神のそのような能力は、原因に由来しないのであれば、我々のようなものにも、そのような能力がどうしてないことがあるか⁴⁸。

(答:) これに対しては、実在の本性 (vastusvabhāva) により答えが述べられるべきである。火には燃烧能力がこの通りにあり、虚空などにはないというこの点について、誰がさらに(その根拠を) 詰問 (paryanuyoga) するだろうか⁴⁹。

(プラジュニャーカラ:)

もし知覚に基づいて成立している本性について詰問されたならば、それに関しては、「実在の本性だから」というこの答えは理に適う。可見のもの (drśya) について不合理 (anupapannatā) はないからである。(しかし不可見のものについては不合理である)⁵⁰。

そうでなければ、何であれ(無根拠なもの)を主張して、それについて(根拠を問う)対論者により回答不能にされた(立論)者が「実在の本性によって」云々と(答えにならない)答えを述べて居直ってしまうだろう。したがって(無根拠なものを主張する)全ての者が(議論の)

⁴⁶ Y: yatra を Ms, Ms_Bにより yad に訂正。

⁴⁷ PVABh 35.3f. (v. 247)

⁴⁸ この反論はPVABh には見出せない。パーサルヴァジュニャによる仮想反論である。

⁴⁹ Cf. PVABh 35.7 (v. 248cd), 35.11f.

⁵⁰ PVABh 35.9 (v. 249). 異同は以下の通り。pāda b で PVABh: paraiḥ に対し Ms, Y: yadi , pāda c で PVABh: vācyaṃ に対し Ms, Y: nyāyaṃ とある。また、プラジュニャーカラグプタはこの詩節に続く散文で na tv adṛśye と意味を補っている。上記の訳も同じ補足に基づく。

勝利者になってしまう⁵¹。

(答:)以上のように述べられたことも正しくない。知覚によって成立しているものと同じく⁵²、推理などによって成立している本性について詰問している者に対しても(「実在の本性によって」という)この答えは、まったく理に適う。そうでなければ、個々に定まった実現手段とその対象の関係などを本性とする、ダルマ・アダルマ・解脱 (apavarga) などについて詰問する者に対して、以上の答えが述べられるべきではないことになる。ダルマ・アダルマは(未来の)別の生存の苦楽などを生み出す本性をもつと認められているが、そのような本性は知覚では決して成立しない⁵³。またそれ故に、それら(ダルマ・アダルマの本性)に関しても以下の詰問があるだろう—「この実現手段に基づいてダルマが生じる限り、アダルマや虚空の華などの(生起も) どうしてないことがあろうか」「原因の連鎖に基づいて(間接的)ではあっても、これのみに能力が到来している限り、別のものにどうして(能力の到来が)ないことがあろうか」と。このように全てについて詰問することができる。したがって、「いかなる認識手段に基づいてそのような本性は確定されているのか」という類の詰問だけが理に適う。しかし、本性が認識手段によって(すでに)証明されているのなら、(さらなる)詰問はまったく理に合わない。というのも、最高主宰神がもつそのような本性は、結果に基づく推理 (kāryānumāna) によって証明されており⁵⁴、そのため、それに関する(さらなる)詰問は正しくない。

⁵¹ PVABh 35.14-16 に基づく。この箇所に対応する写本 13b8-14a1 のうち、13b8 は文字が部分的に消えかかっており、判読不可能な箇所を多く残す。しかしながら、江崎 2005 が指摘する通り、幸いにしてラトナキールティ (Ratnakīrti) の ĪSD 47.32-48.2 およびウダヤナ (Udayana) の NVTP 200.8-11 の引用に基づいて以下のように復元が可能である。PVABh 14-16: anyathā, yat kir̥cid ātmābhīmata(m) vidhāya niru(tta)ras tatra (kṛtaḥ pareṇa / vastusvabhā)vair iti [em. : iha Ms] vācyam ithaṃ tathottaraṃ syād vijayī samastāḥ // * () は他書引用からの推定。訳:「そうでなければ、《何であれ、自分が認める(無根拠なもの)を定立した後、(立論者は、その根拠を問う)対論者により回答不能にされる。(その場合、立論者により)「実在の本性によって」とこのように回答がなされるべきであるとすれば、そのようにして(無根拠なものを主張する)全て(の立論者)が(議論の)勝利者になってしまう》」パーサルヴァジュニヤはこれを散文の形で提示している。

⁵² Y: pratyakṣasiddhivad を Ms, Ms_g: pratyakṣasiddhavad に訂正。

⁵³ ダルマ・アダルマがプルシャの性質 (guṇa) であり、種姓や任期に応じてなすべき実現手段あるいはそこで禁忌される行為を契機として生じる超感覚的なものであることについては PDhS 63.8-10 (= [308]); 65.8-12 (= [317])を参照。またダルマ・アダルマによって来世に生じる世界が異なることについては同じく PDhS 65.14-18 を参照。

⁵⁴ kāryānumāna による主宰神の全知者性その他の本性の証明は、NBhū 447.15-16 (cf. fn.26) 参照。その証明と主宰神の自在力との関係については以下の記述がある。Cf. NBhū 449.5-7: parameśvarasya tu svābhāvīkī śāktir uttamaiśvāryalakṣaṇāsti, tena tasya kartṛtvam. tathābhūtā ca śaktiḥ kāryaviśeṣaivānumīyate (Ms 111a10 : kāryaviśeṣair vā numīyate Y)。訳:「一方、最高主宰神には本来的な、最高の自在力を特徴とする能力がある。したがって彼は作者である。そしてそのような能力は特定の結果によってのみ推理される。」

【4.2. PV II 10 に関する議論】

【4.2.1. 主宰神の存在証明批判】

[Y 471.19; Ms 117a20; Ms_B 389b10] (仏教徒:) その(結果に基づく)推理こそが正しくない。
(ダルマキールティにより次のように)述べられている。

(主宰神の存在証明に用いられる) (1) 〈静止後の発動〉 (sthitvāpravṛtti) (2) 〈特殊な形態〉 (saṁsthānaviśeṣa) (3) 〈効果的作用〉 (arthakriyā) など (の論証因) に関して、承認済の事実の(再)証明 (iṣṭasiddhi), あるいは実例における不成立 (asiddhi), (あるいは実例における疑惑), あるいは疑惑 (saṁśaya) (という諸過失) がある⁵⁵。(PV II 10)

[主張1] 述べようと意図されている質料因 (upādāna) などは知性あるもの (buddhimat) に統御されている。

[理由1] 静止後に発動するから。

[実例1] (陶工が使う) 棒などのように。

[主張2] 大地などの結果は知性あるものによって創造された。

[理由2] 特殊な形態によって限定されているから。

[実例2] 家などのように。

[主張3] ダルマなどの動力因 (nimitta) は知性あるものに統御されて発動する。

[理由3] 効果的作用をなすから。

[実例3] 壺などのように。

という以上の様々な結果という理由に関して、もし証明対象が一般的なものであれば、(a) 「承認済みの事実の(再)証明」となる。(つまり,)すでに周知の事実が(再)証明されるという意味である。(b) あるいは主宰神によって統御されていることが証明対象であるとすれば、「実例における不成立」となる。(つまり, 実例は)証明対象を欠いている (sādhyahīnatā) という意味である。(c) あるいは「実例における疑惑」となる。(陶工が用いている) 棒などについて主宰神に統御されているかどうか確定できないからである。(d) あるいは「疑惑」,つまり, 他ならぬその主宰神 (という異類例) のために不確定である。というの彼も静止後に発動するが, 誰からも統御されていない。(もし統御されているとすれば) 無限遡及 (anavasthā) の過失が付随するからである。あるいは〈特殊な形態に限定されていること〉(という理由)も他ならぬそれ (=主宰神) のために不確定である。實在 (vastu) 以外に特殊な形態はないからである。だが主宰神も實在である。同様に〈効果的作用性〉も同じそれ (=主宰神) のために不確定で

⁵⁵ PV II 10. この詩節については多数の先行研究があるが (cf. 稲見 1994: 38f, n. 19), 最新の成果として稲見 1994: 20-23 ならびに Krasser 2002: 33-40 を参照。なお, 上記翻訳において「(あるいは実例における疑惑)」と補ったのは, バーサルヴァジュニャ自身による続く解説に基づく。 Cf. fn. 56.

ある⁵⁶.

【4.2.2. 応答】

【4.2.2.1. 周知の事実の再証明の過失はない】

[Y 472.5; Ms 117b5; Ms_B 390a9] この点に対して答える。まず、それ(=上記の推理)が周知の事実の(再)証明であるということは正しくない。というのも、主宰神を主張しない者たちには、(大地などの作者)や(それ(=大地など)の質料因などの統御者)はまったく証明されていない。そうだとすれば(yena)(=それが証明されているとすれば)、周知の事実の(再)証明となるであろうが、(そうではない)⁵⁷。

(仏教徒:) また、業(karman)から生じる世界の多様性を認める仏教徒たちは⁵⁸、(ここでの証明対象となる)一般的作者(kartṃātra)を却下しない。また、「業は非精神物なので、そのために、周知の事実が証明されることは妥当しない」というわけではない。「精神(cetanā)とは意に基づく業である」⁵⁹という言明により、それ(=業)が精神でないことは成立しないからである⁶⁰。精神(=業)もまた別の精神(=主宰神)により統御されるとすれば、(その主宰神も別の精神により統御されることになり、)無限遡及の過失が付随する。

(答:) それも正しくない。というのも業が心(cit)をあり方とすることに関して、(そのことを証明する)いかなる認識手段もないからである。また同様に、アートマンだけが精神性

⁵⁶ 通常、この詩節後半は(a)(b)(d)の三つの過失を述べたものとして解釈される。Cf. Krasser 2002: 37-40. したがって(c) 実例における疑惑という解釈はバーサルヴァジュニャによる独自の解釈と考えられる。また、(d)についても、デーヴェーンドラブッディ・プラジュニャーカラグプタ・マノーラタナンディンはいずれも詩節前半で例示された三つの論証因のうち、sthitvāpravṛtti と arthakriyā の二つに関して当てはまる過失としているが、バーサルヴァジュニャは samsthānaviśeṣa もまた含まれるとする。プラジュニャーカラグプタの注釈(PVAbh 41.9-10)で明瞭のように仏教徒にとって samsthānaviśeṣa という論証因は、そもそも不成立(asiddha)であり、不確定(anaikāntika)になる余地はないのだが、バーサルヴァジュニャはこの論証因がなお不確定になる余地があると考えている。

⁵⁷ 狩野 1987 が指摘するように、ニャーヤ・ヴァイシェーシカ学派による主宰神証明は二段階論証を骨子とする。すなわちそれは、結果一般から作者一般という一般的証明対象(sādhyasāmānya)を導く段階を経て、その含意として、推論の主題となる特殊な結果に関しては、全知者性などに限定された特殊な作者という特殊証明対象(sādhyaviśeṣa)が導かれるとする論理である。以下に続く議論は、この二段階論証の矛盾を攻撃する仏教徒に対して、あくまでもこの全過程を一つの推論式と考えるバーサルヴァジュニャによる応答という図式に収斂される。上記の本文では、「この推論式が知的作者一般を証明しようとするのであれば siddhasādhana ではないか」という仏教徒の批判に対して、「この推論式が導くのは特殊な知的作者であるのだからこの過失はない」との回答が与えられている。

⁵⁸ Cf. AK IV.1.

⁵⁹ AK IV 1c.

⁶⁰ Y: tadanyasya cetanatvāsiddheḥ を Ms, Ms_B: tasyācetanatvāsiddheḥ に基づき tasyācetanatvāsiddheḥ に訂正。

(caitanya) と結びつくので、(アートマンのことを)「精神」(cetana) と私は述べるであろう⁶¹。そして、それ (=アートマン) 以外のものである業は精神ではない。さらにまた、その(仏教徒が言うところの精神としての) 業には、全ての質料因などの完全な知があるのか、ないのか。もし(業にそのような完全な知が) あるとすれば、(主宰神と業とは) 単なる名称 (saṃjñā) が異なるにすぎない。もし(業にそのような完全な知が) ないとすれば、どうしてそれ (=完全知をもたない業) が作者であろうか。というのも、糸などの能力を完全に知らない者は、布を織ることができない。というのも、精神であっても、ある事柄について無知であるとすれば、彼は、その事柄に関しては他の知性に助けられて行為を開始し、結果を成就することができるのであり、それ以外の方法によるのではない。以上により、(プラジュニャーカラにより) 以下のように述べられたことも論駁された。(すなわち、)

もし行為開始の原因は、他ならぬ業というあり方をする精神だとすれば、確定 (nirūpaṇa) に関しても、それを確定する(主宰神という) 別のものは認められない⁶²。

というのも、それぞれの結果に関して⁶³質料因などの能力を完全に知ることが「確定」と言われるのだから。だが、業にはそれ (=確定) がない。それ (=業) こそが主宰神であるという過失が付随するからである。というのも、ある者が、「これはそれに対して能力があり、これはそれに対しては(能力は) ない」というように確定してから、世界の生起のために行為を開始するとすれば、その者こそが主宰神だからである⁶⁴。

⁶¹ NS 1.1.10 で述べられるように、アートマンの証印として欲求 (icchā)・嫌悪 (dveṣa)・意思的努力 (prayatna)・楽 (sukha)・苦 (duḥkha)・認識 (jñāna) が挙げられる。一方、ヴァイシェーシカ学派のプラジャスタパーダは「認識」の代わりに「知」(buddhi) という語を用い、同じく六項目をアートマンの証印として認める。Cf. PDhS 16.6-9. パーサルヴァジュニャはこれらを kāryaviśeṣa と呼び、「周知のように、彼 (=アートマン) は知をはじめとする諸々の特別な結果の基体となるものとして推理されるべきである」(NBhū 487.20f.: sa khalu buddhyādikāryaviśeṣāṇām āśrayabhūto 'numātavyaḥ) と述べる。すなわち、知あるいは認識はアートマンのみを基体 (āśraya) としており、身体 (śarīra) や感覚器官 (indriya) の基体ではない。そのことを論じる NBhū 487.19-490.6 がここで予告される箇所だと思われる。また、上で翻訳した箇所では「精神性」(caitanya) という語が知や認識に代わる語として使われている。Cf. NBhū 574.6: na hi jñānavyatiriktaṃ caitanyaṃ kutaścīt siddham. 訳:「なぜなら認識とは別の〈精神性〉はいかなるものに基づいても証明されないからである」。

⁶² PVABh 36.10 (v. 251).

⁶³ Y, Ms_B: kāryaṃ を Ms により kāryaṃ kāryaṃ に訂正。

⁶⁴ 業であるところの精神が行為開始の原因となる確定をなすと主張するプラジュニャーカラグプタは、確定知の内容を「これはそれである」(idaṃ tad) という同一性の判断として考えている。Cf. PVABh 36.6. これに対して、パーサルヴァジュニャは確定をそれぞれの結果に関して「質料因などの能力を知り尽くすこと」(upādānādisaktiparijñāna) として捉え、確定作用の主体を全知者たる主宰神に限定する。この世界の質

【4.2.2.2. 実例における不成立の過失はない】

【4.2.2.2.1. 〈静止後の発動〉という理由は実例において不成立ではない】

【4.2.2.2.1.1. 主宰神と陶工との違い】

[Y 473.3; Ms 117b12; Ms_B 391a1] 陶工などは、壺などに関して、その質料因などの能力を確定してから、そのように行為を開始するので、実例がないことはない⁶⁵。

(問：) 陶工などが独立している (svātantrya) とすれば、「この無知にして、自在力のない生類は」云々という (伝承と) ⁶⁶矛盾する。

(答：) ちがう。全面的に独立していることは承認されないからである。というのも、棒などを促すことに関して、彼 (=陶工など) が独立していることは周知のことである。そして、その点に限って (彼は) 実例なのである。

(プラジュニャーカラ：陶工を実例として認めるならば、) 陶工などと同じく、主宰神も彼 (=別の主宰神)⁶⁷によって促されることになる。このように (その別の主宰神にも、また別の主宰神が促し手として想定されるので、) 無限遡及になる⁶⁸。

(答：) 以上のように述べられたことも正しくない。というのも、あるものについて知識をもたぬまま行為を開始している者は、そのものについて、別の知者によって促されているというのは正しい。しかし、主宰神は何についても無知ではない。全知者なのだから。

【4.2.2.2.1.2. 主宰神の作者性証明と全知者性証明の相互依存】

[Y 473.10; Ms 117b15; Ms_B 391a6] (プラジュニャーカラ：) 作者であることが証明されれば、全

料因などを知り尽くす者としての主宰神という考えは、第二部で取り上げるブラシャスタマティ、すなわちブラシャスタパーダによる主宰神の全知者性証明に由来する。

⁶⁵ PV II 10 で指摘される第二の過失「実例における不成立」は Krasser 1999 が指摘するように、クマーリラが主宰神批判で言うところの「(実例が) 証明対象を欠いていること」(sādhyahīnatā) という過失と同義と考えてよい。パーサルヴァジュニャは NBhū 449.9-451.6 で ŚV sambandhākṣepaparihāra vv. 79-80ab を引用しつつ、この問題について詳細な議論を展開している。なお、本文中における段落の区切りは筆者による。プラジュニャーカラグプタは v. 251 (=NBhū 472.19f) の直後に、「同様にまた実例は不成立である」(tathā cāsiddho dr̥ṣṭāntah) と述べて、単独の作者たる主宰神の世界創造を認める限り、陶工など他の作者の出番はないとして、証明に不可欠な実例が提示しえないとする過失を指摘する。パーサルヴァジュニャがプラジュニャーカラグプタの議論を念頭に置きながら議論を組み立てていることを考慮するならば、校訂者 Yogīndrānanda が一連の段落とみなす NBhū 472.8-473.6 の途中、NBhū 473.3 からこの第二の過失に対する応答がはじまると考えるのが妥当である。この文の直前に置かれた iū は話題の終点を示すものとする。

⁶⁶ MBhā III.31.27

⁶⁷ anyena の可能性もあるが、Ms, Ms_B, Y とともに anena の読みであるのでこれに従う。

⁶⁸ PVABh 36.12f.を下敷きとしている。なお、PVABh 36.13 は写本により、pravartate svasyām arthakriyāyām ity anavasthā と訂正されるべきである。

知者であることが証明される。だが全知者である（と証明される）とき、（彼は他者を）促す者である（と証明される）のだから、（その二つの証明対象は）相互依存（anyonyāśraya）である⁶⁹。

（答：）以上のように述べられたことも正しくない。というのも寺院などの結果により、その質料因などを知る作者が推理されれば、相互依存の過失（が生じる）余地はないからである。

【4.2.2.2.1.3. 主宰神の諸属性についての神学的諸問題】

【4.2.2.2.1.3.1. プラジュニャーカラの反論 (1) 主宰神の全知全能性と悪の存在との矛盾；(2) 遊戯を目的とする主宰神の活動の不合理；(3) 全聖典の作者であることの不合理的】

[Y 473.14; Ms 117b16; Ms_B 391a8] (プラジュニャーカラ：) もし全知者にして能力をもつものが主宰神であるとすれば、どうして彼は無知な生類を正しくない振る舞い（asadvyavahāra）に向わせるのか。というのも、そうだとすれば、（彼は）不適切な行為をしているのだから、（善悪の）分別のない者（avivekajñā）となってしまうからである。「相応しい不法の果報を経験させることで適切な結果を与えるので⁷⁰、彼は（善悪の）分別のある者（vivekavat）に他ならない」とするならば⁷¹、それは正しくない。なぜならば⁷²、

彼（＝主宰神）は、生類を悪業（adharmā）をなすことへも向わせる。どうして（全能の）彼が（人々に）間違ったこと（ayukta）をなさしめた後、正しいこと（yukta）へ向わせるのか⁷³。

罪（pāpa）をなさしめてから、それを排除するために、善業（dharma）へと向わせるということは、世尊が思慮深い行動をしていることなのか。これではまるで「私は洗ってから捨てることにしよう」⁷⁴という（本末転倒の行為）になってしまう⁷⁵。

⁶⁹ Cf. PVABh 36.19 (v. 255). 主宰神の作者性証明と全知者性証明は相互依存の過失になるというプラジュニャーカラの批判は、対論者による主宰神の全知者性証明を前提としている。ニャーヤ・ヴァイシュエーシカ学派の現存する資料に拠る限り、両学派においてはじめて主宰神の全知者性証明を試みたのはプラシャスタマティ（Prāśastamati）、すなわちプラシャスタパーダである。本論第二部で示すように、TSPに引用される断片から知られる主宰神の全知者性証明は、主宰神の作者性証明を前提として成り立つ。ところが、作者性証明に関しても、その（特殊な証明対象）（sādhyaviśeṣa）が問題にされる限り、主宰神の全知者性が先に証明されていなければならぬ。これがプラジュニャーカラグプタが指摘する相互依存の過失である。

⁷⁰ Y, Ms, Ms_B: ucitakārye vāto 'sau を対応する PVABh 36.25: ucitaphaladāyī を考慮して ucitakāryadātāsau と訂正する。

⁷¹ Y: vivekavān cet; Ms_B: vivekavān ecet; Ms: vivekavān evet を vivekavān eva cet に訂正。

⁷² Cf. PVABh 36.22-26.

⁷³ PVABh 36.27 (v. 256).

⁷⁴ pañkaprakṣālananyāya として知られる格言を指す。この格言については Jacob 1907: 33 を参照。なお SVR

(主宰神の) 行動は他ならぬ遊戯 (kṛidā) を目的とするのだとすれば、どうして (それが) 思慮深い行動であろうか。一人が刹那の満足を得ている間に、他のものは命を失う⁷⁶。

さらにまた、

もし (ヴェーダ聖典) 以外の教説 (śāstra) 全て (も) 主宰神の考え (vikalpa) に基づくのだとすれば、正しい (教えも) 正しくない教え (も) 与えているのだから、どうして (主宰神が) 正しい認識手段であろうか⁷⁷。

「正しくない教えすらも与えるのだから、彼 (こそ) が認識手段である」とは、まったく驚き入る。だがもし正しくない教説は主宰神により説かれていないとすれば、それ (=正しくない教説) と同じく、(大地など) 他の結果も主宰神によって作られたわけではないことになる⁷⁸。

【4.2.2.2.1.3.2. 応答 (1) 主宰神が人々に悪をなさしめるのは理にかなう】

[Y 474.17; Ms 118a1; Ms_B 391b6] [答:] これに対して答える。まず「なぜ無知な人々を正しくない振る舞いへ向わせるのか」と (批判された) そのことは、正しくない。(その点は) すでに考察済みだからである⁷⁹。世尊 (=主宰神) が人々を (善業だけでなく) 悪業へも向わせたとしても、(彼は) 不正をなさしめている者にはならないというように考察された⁸⁰。

447.16-19 でも、主宰神の業の統御を批判する文脈で同じくこの格言が言及される。

⁷⁵ Cf. PVABh 36.28f.

⁷⁶ PVABh 37.12 (v. 261). 詩節後半は Hito I 67cd にほぼ等しい。

⁷⁷ PVABh 37.14 (v. 261).

⁷⁸ Cf. PVABh 37.15-17.

⁷⁹ Y: vicāritvāt を Ms, Ms_B により vicāritatvāt に訂正。

⁸⁰ NBhū 458.16-459.15 においてパーサルヴァジュニヤはクマーリラからの反論《また慈悲に促された (主宰神) はただ善だけを創造するはずである。》(ŚV sambandhākṣepaparihāra 52cd: sṛje ca śubham evaikam anukampāprayojitaḥ) を敷衍した反論とそれに対する応答を述べる。この応答箇所がここで「すでに考察された」が意図するものだと推定される。特に以下の記述がブラジュニヤカラの反論への応答ともなりうる。NBhū 459.1-7: yasya yad abhipretaṃ tasya tatsampādanārthaṃ yaḥ pravartate, sa parārthaṃ pravṛtta ity ucyate. sukhaṃ ca sarvasaṃsāriṇām anādivāsanāto 'bhipretaṃ, tatsampādanārthaṃ ca pravartamāno bhagavān adharmam apy anuṣaṅgataḥ kārayati. na hy anyathā viṣayopabhoganimittaṃ sukhaṃ sambhavati. dharmapratibandhakādharma-nuparame ca na tasmād dharmāt sukhaṃ bhavati tannimittasukhasampādanārthaṃ tatpratibandhakam adharmam eva tāvad adhiṣṭhāya phaladvāreṇa nivartayati, anyathā tannivṛtyasambhavāt. 訳「誰かが何かを望んでいる時、その者にそれを実現させるために活動しているならば、そのような彼は「他者のために活動している」と言われる。そして、樂は全ての輪廻している者たちが無始の潜在印象に基づいて望んでいるものであり、(彼らに)

【4.2.2.2.1.3.3. 応答 (2) 主宰神の本性に基づく活動は幼児の遊戯のようなものである】

[Y 474.19; Ms 118a2; Ms_B 391b8] また、(主宰神の活動が) 遊戯を目的としていることに関して述べられたことは、(それが) 承認されないという、他ならぬこのことによりに否定された⁸¹。というのも、世尊の遊戯は王などの(遊戯の) ように、快楽を目的とするものではなく、幼児の遊戯のように、(主宰神の) 特別な本性 (svabhāvaviśeṣa) なのだから、部分的な類似性に基づいて「幼児」に譬えられている⁸²。

【4.2.2.2.1.3.4. プラジュニャーカラグプタの反論 (4) 離欲者たる主宰神がどうして生き物の業の統御という余計な活動をするのか; (5) 業の統御に際しては業に依拠しているのだから、主宰神の独立性は失われる】

[Y 474.23; Ms 118a3; Ms_B 391b10] (プラジュニャーカラ:) 欲望などを離れた者には(行為への) 無関心 (audāsīnya)こそが相応しい。だが「(主宰神は) 世間の業を統御するのだから(行為に) 対して) 無関心にはならない⁸³」(と反論する) のであれば、他者の業に依拠している者がどうして(独立して) 主宰する者 (īśvara) であろうか⁸⁴。

それを実現させるために活動している世尊 (=主宰神) は、不可避的に、(彼らに) 不法すらも行わせる。というのも、そうでなければ(彼らには) 対象の享受を契機とする業はありえないのだから。また、ダルマの障害要因となるアダルマが鎮まらない限り、そのダルマに基づく(究極の) 楽は生じないので、それ (=ダルマ) を契機とする(究極の) 楽を実現させるために、(主宰神は) それ (=ダルマ) の障害要因となるアダルマのみをまずは統御し、結果を通して (=悪果を与えることで) (アダルマを) 消滅させる。そうでなければそれ (=アダルマ) の消滅は不可能なのだから。」 Cf. Oberhammer 1984: 94-95. パーサルヴァジュニャは「感官の対象に起因する業」と「常住の業」という二種類の業を認めており、前者の業を実現させるという観点から、主宰神によるアダルマの統御も正当化される。この二種類の業とパーサルヴァジュニャの解脱論の関連については丸井 1989 を参照。

⁸¹ Y: tadabhyupagameṇaiva を Ms, Ms_B: tad anabhyupagameṇaiva により訂正。

⁸² 周知のように、主宰神の活動動機については、ウッディヨータカラが NV 437.14-438.3 で (1) 遊戯のため、(2) 威力を知らしめるため (vibhūtikhyāpanārtha), (3) 本性に基づいて、という三説を示し、第三説を正意とした。パーサルヴァジュニャは先行する議論 (NBhū 458.11-460.7) において、(a) 他者を扶助するため (parānugrahārtha), (b) 自己のため、すなわち世界創造等の目的のため、(c) 本性に基づいて、という三説を承認している。 Cf. Oberhammer 1984: 94-100. このうち、(a) は TSP 99.8-10 に引用されるプラジャスタマティの説に近似する。(c) はウッディヨータカラの第三説に等しいが、上で和訳した箇所を示されるように、ウッディヨータカラによって退けられた遊戯説もまた本性説の一つとして取り込まれていることは注記に値する。 Cf. Oberhammer 1984: 99-100.

⁸³ Y: labhate を Ms, Ms_B により na labhate に訂正。

⁸⁴ Cf. PVABh 48.15-17. この箇所を含め、以下に続くプラジュニャーカラの議論は PV II 10 に対する注釈ではなく、PV II 21 に対する注釈から構成されている。彼は PV II 21 を二通りに解釈するが、その第二解釈の附論として主宰神による業の統御と解脱者の境地である行為への無関心との矛盾を扱う。パーサルヴァジ

さらにまた、

(高德の者たちは不善の行為をなさない。) というのも⁸⁵、高德の者 (sādhu) たちにとって、行為の道筋 (kriyākrama) が不善であれば、(それに) 無関心であることこそが相応しい。(悪業により) 傷口に塩を塗ること (kṣatakṣāranikṣepa) は、高德な者たちの善き行為ではない⁸⁶。

「この (不善の行為の) 道筋はまさにこのようなもの (=悪果を生み出すもの) に他ならない。彼 (=主宰神) はまさにこの (道筋) を明らかにし、その (道筋) を作り出すために活動している。(主宰神は次のように考えている:) 私はまさにこのような (行為の) 道筋 (=業の統御) という本質⁸⁷を止めることはできない。その上で、世間の人々は適性に応じて振舞うべきである」⁸⁸と言うならば、そうではない。つまり、

彼 (=主宰神) はアートマンすら支配しえないのだから、彼 (=アートマン) (の方) が明らかに主宰神である。(つまり、) 自己の業に適した行為をする世間の人々が、主宰者 (主宰神) でないことがどうしてあろうか⁸⁹。

【4.2.2.1.3.5. 応答 (4) 離欲者たることは生き物の業の統御と矛盾しない】

[Y 475.4; Ms 118a6; Ms_B 392a6] (答:) 以上のことも正しくない。すなわち、「欲望などを離れた者には (行為への) 無関心こそが相応しい」というこれは婦謬論証 (prasāṅgasādhana) なのか、独立論証 (svatantra[sādhana]) なのか。もし、

【主張】世尊 (=主宰神) は (行為に) 無関心なものである。

ユニャが PV II 10 の文脈でこの議論を挿入したのは、直前で主宰神の創造行為の目的を遊戯とする説を述べたことに関連して、その目的を他者のためとする説と主宰神の本性に基づくとする説とを論じるためであったと思われる。

⁸⁵ この詩節における hi は PVABh の直前の詩節に対する理由として機能している。そのことを明瞭にするため、PVABh v. 349 の一部を訳で補った。

⁸⁶ PVABh 48.21 (v. 350)。この中で用いられる kṣatakṣāranikṣepa の格言については、Jacob 1904: 110 の kṣate kṣāram iva の項目を参照のこと。なお、Y: kṣate kṣāranikṣepa を Ms, Ms_B, PVABh: kṣatakṣāranikṣepa に基づき訂正する。

⁸⁷ PVABh で mama svabhāvaḥ であるところを、NBhū では kramasvabhāvaḥ としている。前者の読みならば、「私の本質」とは、因果の法則を示し、その統御のために活動するという主宰神の本質を指す。後者の場合はそのことを言外に読み込むことになる。

⁸⁸ PVABh 48.22-23.

⁸⁹ PVABh 48.24-25 (v. 351).

〔理由〕 欲望などを離れているから。

〔実例〕 解脱した人 (muktapuruṣa) のように。

という独立論証が述べられているとすれば、(その基盤となる) 不可離関係 (avinābhāva) を証明するために、(推理の) 基体 (dharmin) が理解されなければならない。だがそれ (=推理の基体となる主宰神) は他ならぬ結果に基づく推理により理解されているので、(その推理で知られるように、創造行為を行っていることになるのだから、) どうして (彼が創造行為に) 無関心であると証明されようか。あるいは、それ (=推理の基体) が理解されないとすれば、「欲望などを離れているから」という理由は基体不成立 (āśrayāsiddha) である。

では、(主宰神が) 欲望などを離れていることを承認する者にとって (離欲性に基づいて主宰神が創造行為に) 無関心であることを承認させるために、帰謬 (論証) がなされたとすれば⁹⁰、そうではない。それ (=主宰神が創造行為に無関心であること) は大地などの結果に基づく推理により否定されているからである。というのも、世尊が欲望などを具えているか、あるいは無関心であるとすれば、動のもの (trasa)・不動のもの (sthāvara) 等の無限の結果を生み出すことはありえないと述べられたからである⁹¹。

【4.2.2.1.3.6. 応答 (5) 主宰神は業に依拠しているわけではない】

[Y 475.11; Ms 118a9; Ms_B 392b2] また、「他の業に依拠しているものがどうして主宰神であるのか」と述べられたことも違う。(それは) 承認されないからである。というのも、織工と糸などの例に基づいて、非精神的なものが精神的なものに依拠するのであり、精神的なものが非精神的なものに依拠するわけではないからである⁹²。また、主宰神は (それぞれの) 業に相応した結果を作り出すからといって、業に依拠しているわけではない。というのも、糸などに相応した布などを作る織工などは、糸などに依拠している者とは言われないからである。

(反論:) そうだとすれば、ちょうど糸などがあっても、(すでに自己の) 目的を成就した (からそれらに用のない) 織工などは布などの結果を決して作らないように、同様に、主宰神は (すでに自己の) 目的を成就しているのだから、たとえ業などがあるとしても、どうして (創造行為に) 無関心のままでいないのか。

(答: そのことは) 我々も知らない。彼 (=主宰神) にこそ尋ねるべきである。「世尊よ、あな

⁹⁰ ここで考えられている帰謬論証とは次のような内容である。主宰神が欲望などを離れているとすれば、創造行為への無関心が帰結するはずであるが、創造行為がある以上、彼は行為へ無関心ではない。したがって、彼は欲望などを離れているわけではない。

⁹¹ 主宰神は離欲性を具えているが、同時に意欲 (icchā) をその属性としてもつ。結果に基づく推理によって証明される主宰神が認識・意欲・意思的努力を具えたものであることは、NBhū 452.16-453.2 で論じられている。

⁹² Y: na tv acetanaḥ, tantras cetanaḥ を Ms, Ms_B: na tv acetanatantras cetanaḥ に訂正。

たはなぜに（創造行為に）無関心ではないのですか」と。しかし、結果を見ることでそれ（＝結果）に対応した作者を承認している我々は（そのことを）非難する必要がない。

また、他者の目的のために、あるいは彼の本性に従って（彼は）行動を起こすと先に述べられた⁹³。ちょうど他者のために行動を起こしている者でも（その目的のために一時的に）苦などを生み出すように、そのように（主宰神も行動を起こす）と述べられた⁹⁴。したがって、「傷口に塩を塗る」云々ということも正しくない。

本性に従って行動するという主張に関しても⁹⁵、「彼（＝主宰神）はアートマンすら支配しえない（のだから）」云々と言われたことも正しくない。というのも、「支配する」からといって常住・無常などや真実と（その）逆を（全て）作るわけではないからである。あるいは（何も）作らないのであれば、彼が支配者であることはなくなる。というのも、大地などの無限の結果の作者であることこそが支配者性（*vaśitva*）であり、最高の自在力（*paramaiśvarya*）であるのだから。それ（＝最高の自在力）をもたず、（創造への）意欲が（他により）邪魔されている者（＝低位のアートマン）は世間の人々を支配しない⁹⁶。

【4.2.2.2.1.3.7. 応答 (3) 主宰神は直接的に全ての教説を作り出したのではない】

[Y 475.18; Ms 118a16; Ms_B 393a6] 「(ヴェーダ聖典) 以外の教説」云々と言われたことも正しくない。全ての教説が直接的に主宰神によって作られたということは承認されないからである。また、主宰神によって直接説かれた教説はまったく正しい。だから、真実の教示を与えるので、世尊（＝主宰神）は正しい認識手段に他ならない。（偽の教師がもつ）虚偽の認識（*mithyājñāna*）などを契機とする不可見力（*adr̥ṣṭa*）を統御する者であることを通して、（主宰神は）全ての原因たる作者であるので、このことから、彼は全ての教説の作者であるとも言われる。しかし、だからといって、（彼は）不実の教示を与える者ではない。ちょうど夢や幻術（*indrajāla*）など

⁹³ Ms, Ms_B: *prāguktaṃ ca parārthaṃ pravartate tatsvābhāvyaḍ veti* に従う。Y では *tat* 以下が脱落している。

⁹⁴ Cf. NBhū 458.11-459.15.

⁹⁵ バーサルバジュニヤはここで NBhū 474.28-30 (= PVABh 48.22-23) の主張を主宰神の活動は本性に基づくとする説として考えている。その箇所に対するプラジュニヤカラの反論が《彼（＝主宰神）はアートマンさえ支配しえないのだから...》であり、それに対する応答がここで述べられる。

⁹⁶ Y には欠落しているが、*tadabhāva icchāvyaḡhātāś ca lokasyāñīśateti* の一文を補う。Ms は Y 475.20-24 に相当する箇所を重複筆写し次のような形になっている。*tadabh[āvyād veti parārthaṃ pravṛṭṭiśāpi yathāduḡkhādījanakatvaṃ tathoktaṃ / tato na kṣatakṣāranikṣepa ityādy apy ayuktaṃ / svabhāvataḡ pravṛṭṭiśāpi yad uktaṃ ātmany api vaśī nāśiv ity] āva icchāvyaḡhātāś ca lokasyāñīśateti* / [] は dittography の箇所を示す。興味深いことに、Ms_B にも同じ dittography が確認されることから、二つの写本は同じ写本からのコピーである可能性が高い。なお、*icchāvighāta* という表現は次の箇所に見出される。NBhū 452.19-20: *adr̥ṣṭādīśaktim api hi jñātvā pravartamānasyecchāvighātaḡ kvacid api na syāt*。バーサルヴァジュニヤによれば、主宰神は創造対象に関する認識（*jñāna*）、（創造への）意欲（*icchā*）、意志的努力（*prayatna*）によって質料因などを定める者である。Cf. NBhū 453.1-2.

を契機として諸々の虚偽の対象を教えている者たちだけが不実の教示を与える者たちと言われるが、その契機を統御する者 (prayoktr) たちも (そうであるわけでは) ないように。

【4.2.2.2.1.3.8. プラジュニャーカラグプタの反論 (6) 作者の唯一者性は実際に多数の作者がいることと矛盾する】

[Y 476.6; Ms 118a19; Ms_B 393b3] (プラジュニャーカラ:) また、一つの結果にも一人の作者と複数の (作者) が見られる。同様に、複数の (結果) にも、一人の (作者) と複数の (作者) が (見られる)。だから、「全世界の作者は唯一主宰神だけであって、主宰神ならざる多数の者たちではない」というそのことが、どうして理解されるのか⁹⁷。

【4.2.2.2.1.3.9. 応答 (9) 独立した使役者として作者は唯一である。また仮に複数の主宰神を承認したとしても、主宰神証明の目的を果たしたことになる】

[Y 476.8; Ms 118a20; Ms_B 393b5] (答:) この点については、(次のように) 答えられた。(自分で完全に知っている諸原因を使役するが、それら (=諸原因) によって使役されない者が、独立者たる行為主体 (作者) と言われる。そして、主宰神以外の者が、原子 (paramānu) や不可見力など、また大地や山や身体内部にある諸部分などに対して、完全な認識 (paridarśana=全知) を前提とする使役者であることはありえない。その場合、(完全な認識をもたない以上、) いかにも大勢いようとも、大地などの作者 (とされる) 主宰者 (主宰神) ならざる者たちは、ちょうど特別な宮殿の (作者とされる) 無数の乳児 (stanaṃdhaya) たちのような (無力な) ものである。

では他ならぬ主宰神が多数いて、(彼らが) 大地などの作者として認められるなら、その場合、君 (=主宰神の否定を定説とする仏教徒) にとって (一貫しない定説) (apasiddhānta)⁹⁸ となる。また、一者 (=単一の主宰神) を否定して、多数 (の主宰神) を承認することは、望ましくないもの (=主宰神) を排斥するのに巧妙すぎること (atikauśala) を示す (=その論法は主宰神否定に対しては巧みではない)。さらにまた、それら (多数の) 主宰神一人一人に⁹⁹ 全知と無上の力 (anuttamā śakti) (=自在力)¹⁰⁰ があるのか、ないのか。もし (彼らに全知と無上の力) があるとすれば、多数の主宰神を想定してもいかほどのこともない¹⁰¹。(主宰神の全知全能を認め

⁹⁷ PVABh 37.22 (v. 264).

⁹⁸ apasiddhānta については NS 5.2.23 とそれに対する NBh を参照。Oberhammer 1991: 73f. が詳細な説明をしている。パーサルヴァジュニャは他にも主宰神証明の文脈でこの用語を使う。Cf. NBhū 448.21-22.

⁹⁹ Y: kim aiśvaryaṃ を Ms: kim ekaśaḥ に従い訂正する。

¹⁰⁰ Cf. NBhū 449.5-6: parameśvarasya tu svābhāvikī śaktir uttamaiśvarya lakṣaṇāsti. 訳: 「一方、最高主宰神には最高の自在力を特徴とする本来的な能力がある」。

¹⁰¹ Y: tadānekeśvarakalpanayā kim を Ms: tadānekeśvarakalpanayā na kirncid に訂正。

るのであれば、多数性の想定は) 無意味であるから。あるいはないとするれば、誰かそれらを統御する主 (prabhu) がいる。そうでなければ、どうして (彼らは相互に) 対立することなく、常に、世界の生起などに向って行動を起こすだろうか¹⁰²。

【4.2.2.2.2. 〈特殊な形態〉という理由は実例において不成立ではない】

【4.2.2.2.2.1. プラジュニャーカラグプタの反論：〈特殊な形態〉という理由から常住な主宰神は証明されない】

[Y 476.20; Ms 118b4; Ms_B -] (プラジュニャーカラ:) ¹⁰³ また、美質の (相対的) 優劣 (guṇāfāratamya) が見られるので、特定の専心 (abhiyoga) ¹⁰⁴に基づいて、以前には無能力であった者にも後で能力が生じるというそのことは正しいが、一方、(それとは) 完全に異質な者、(すなわち) 本性上成立している能力を本体としている者 (=主宰神) は (実現手段と実現されるべき能力との間の) 肯定的随伴 (anugama) を欠いているので、実現手段がありえないのだから、どうして (能力の生起が) 成立するだろうか¹⁰⁵。そのことを述べる。

(特殊な) 形態 (saṁsthāna) と結びついているのだから、諸物は (ある何らかの) 作者によって¹⁰⁶作られているということは証明されてもよい。だが (その一般原則から) 一体どうして、原因なしに (特殊な) 性質をもつ者 (=主宰神) が (その作者として) 証明されるだろうか¹⁰⁷。

(主宰神が) それであること (=原因なしに性質をもつこと) は本来的であるとすれば、世界 (もまた) 本来的であること (=主宰神なしで自然のままに生起していること) になるだろう。その一者 (=主宰神) のみにそれ (=本来性) があるとすれば、これは明らかに主宰神の (専横な) 振る舞い (ceṣṭita) である¹⁰⁸。

¹⁰² Ms は katamavirodhena の読みであるが、Y: katham avirodhena に従う。

¹⁰³ バーサルヴァジュニャの記述からは分かりにくいですが、前段までで主宰神証明の第一の理由〈静止後の発動〉に関する〈実例における不成立〉の過失についての議論を終え、以下で第二の理由〈特殊な形態〉に関する同種の過失についての議論が開始される。このことは反論の引用元であるプラジュニャーカラグプタの PVABh の構成と比較すると明らかである。すなわち、第一の理由については PVABh 36.11-38.5 で、第二の理由については同書 38.6-41.7 で論じられているが、NBhū が以下で引用する箇所は全てこの第二の理由に関する議論中に同定される。

¹⁰⁴ mn: abhyāsa の通り、修習を意味する。

¹⁰⁵ Cf. PVABh 40.25f.

¹⁰⁶ Y: karteti を Ms により kartreti に訂正。

¹⁰⁷ PVABh 40.23 (v. 300).

¹⁰⁸ PVABh 40.13-14 (v. 296). バーサルヴァジュニャは PVABh の文脈を切り離してこの詩節を引用するため、PVABh で tat tasya とあるところを意図的に tattvasya に変更したのではないかと推測される。NBhū の文脈で

さらにまた

主宰神に基づいて自在力 (īśvaratva) は得られる。彼 (=主宰神) にとってもそれ (=自在力の獲得) は別の (主宰神) に基づく。その別の (主宰神) にとってもそれ (=自在力の獲得) は (さらに) 別の (主宰神) に基づく。(このように) 主宰神は本来的なものではない¹⁰⁹。

(ニヤーヤ学派が)「インドラ神たること (śakratva) やブラフマー神たること (brahmatva) の生起に際しては、美質の卓越 (utkarṣa) がある」と言うならば、(彼らには) 主宰神たることも (美質の卓越の結果として) 獲得される (だろう)。(したがって) 主宰神 (の地位) に永遠にとどまることはない¹¹⁰。

【4.2.2.2.2. 応答 (1) 包括的論拠の定説 (adhikaraṇasiddhānta) により特殊な証明対象が証明される】

[Y 477.9; Ms 118b7; Ms_B -] (答:) この点に答える。もし (仏教徒が主張するように) 大地などに主宰神という作者が決していないとすれば、「(特殊な) 形態と結びついているのだから諸物は作者によって¹¹¹作られている」云々ということ全ては、まったく正しくないことになってしまう。では (主宰神という大地などの作者が) いるとすれば、その場合でも、(ここでは) 主宰神 (そのもの) について異論があるわけではなく、彼が常住であることについて (異論が提示されている)。だが、我々は最初に大地などが常住な主宰神を前提としていることを証明しているのではなく、知性ある作者一般を前提とすることを (証明している)。その後、主宰神ならざる者は大地などの生起に対して無能力である (という理由) から、包括的論拠の定説 (adhikaraṇasiddhānta) ¹¹²の力により、主宰神が証明されると述べられた¹¹³。一方、(このように

は、tattvasya が指すものは、mn: ahetugunatvasya と考えるのが妥当であろう。

¹⁰⁹ PVABh 40.16-17 (v. 297).

¹¹⁰ PVABh 40.18 (v. 298).

¹¹¹ Y: "... kartā" iti を Ms: ... katreti に訂正。

¹¹² adhikaraṇasiddhānta については Krasser 2002: 95 fn. 142 ; 狩野 1987: 5-7, 稲見 1994: 42-43, n. 23 を参照。また訳語は服部 1979: 370 に従う。これら先行研究は言及していないが、バーサルヴァジュニヤはこの用語について NBhū 67.1-11 で主宰神の存在証明を例示しつつ次の解説を加えている。NBhū 67.1-6: yatsiddhāv anyaprakaraṇasiddhīḥ, so 'dhikaraṇasiddhāntaḥ (NS 1.1.30). yasyārthasya siddhau sāmartyākṣiptāyām tadanyasya prakaraṇasya prakriyā itī prakaraṇam tasya prakṛtārthasya siddhir niravadā bhavati, so 'dhikaraṇasiddhāntaḥ. yathā kṣityādikāryasya buddhimatkartṛpūrvakatvasiddhis tatkartuḥ sarvajñatvādidharmasiddhau sāmartyākṣiptāyām niravadā bhavati. na hi sarvajñatvādidharmarahitaḥ prāṇikarnavipākānurūpāni tanubhuvanādikāryāny upādayitum samarthaḥ. tad evaṃ sādhyānuṣaṅgī jñāto 'rtho 'dhikaraṇasiddhānta itī. 訳: 『あるものが証明されるならば、他の

して) 一般的に主宰神が証明されて、その後、彼が常住であることが考察される。そして、それは先に考察された¹¹⁴。そしてこの故に、「それであることが本来的であるとすれば」¹¹⁵云々ということも正しくない。

【4.2.2.2.3. 応答 (2): 主宰神の諸属性が本性として成立していても、世界全てが同じように本性上成り立つことにはならない】

[Y 477.17; Ms 118b10; Ms_B-] さらにまた、太陽が世界を照らし、燃やす本性をもっているとするれば、世界はそれ(太陽)を本性とすることになってしまうというこれは、前代未聞の言葉遣い(vācayukti)である。「(世界は)太陽を本性とするわけではない」と言うならば、では(太陽が)特定の原因をもつとしても、世界はそれ(=特定の原因)を原因とすることになってしまうので、帰結は等しい¹¹⁶。また、牛性・馬性など(の普遍)は常住であるとしても、(それらは一般的ではなく、)特定の本性をもつことは、先に詳細に証明された¹¹⁷。

【4.2.2.2.4. 応答 (3): 主宰神の自在力が別の主宰神によって賦与されているという考えは正しくない】

[Y 477.21; Ms 118b12; Ms_B 395a1] 「主宰神に基づいて自在力は」云々というのも正しくない。(主宰神という推理の特殊な)基体を把握する、大地などの結果に基づく推理によって(主宰神の無常性は)否定されているからである。あるいは(「主宰神は本来的なものではない」という否定証明は仏教徒にとって)基体不成立(āśrayāsiddha)である。

【4.2.2.2.5. 応答 (4): インドラ神などの例により主宰神における性質の増大を認めることも正

主題も証明されるような、それが〈包括的論拠の定説〉である』あるもの(X)の証明が間接的に含意される時、それ以外の主題(Y)、主題とは主題とされるものごとであるが、そのような主題とされる対象(Y)の証明が非難されえないものとなるならば、それ(X)は包括的論拠の定説である。例えば、大地などの結果が知性ある作者を前提とすることの証明は、その作者の全知者性などの属性の証明が間接的に含意される時、非難されえないものとなる。というのも、全知者性などの属性を欠いた(作者一般)は、生き物の業の異熟に相応しい、身体や世界などの結果を創造することはできないからである。したがって、(一般的)証明対象に必然的に付随するものとして知られるものが〈包括的論拠の定説〉である。」

¹¹³ NBhū 477.11-14 は Krasser 2002: 123f. に独訳されている。uktam が指す内容は、Krasser 2002: 124 fn. 181 が示すように NBhū 450.27f. である。また、文中、Y. Ms: kṣityādīḥ を kṣityādeḥ に訂正することも Krasser 2002: 123 に従う。

¹¹⁴ 主宰神の本質的属性である認識・意欲・意思的努力の常住性は NBhū 463.14-466.30 で考察された。

¹¹⁵ Y: svābhāvikatvena を Ms により svābhāvikatve に訂正。

¹¹⁶ すなわち、特定の事物の本性が世界全ての本性となり、特定の事物の原因が世界全ての原因となるというように、一つについて当てはまるのが全てに当てはまるとする不合理を指す。

¹¹⁷ Cf. NBhū 268.23-271.30.

しくない]

[Y 477.24; Ms 118b13; Ms_B 395a2] また、「美質の卓越はある」云々というのも正しくない。聖典 (āgama) 以外に、インドラ神などの (美質の) 卓越があることについて (それを知らせる) 認識手段はない。だが、(その) 聖典は君 (=仏教徒) にとって認識手段ではない。あるいはそれ (=ニヤーヤ学派にとっての聖典) が (仏教徒にとって) 認識手段であるとするれば、同じそれ (=聖典) に基づいて常住な主宰神も証明される。また、仏典 (buddhāgama) は我々にとって認識手段ではない。さらにまた、インドラ神と同じように、もし主宰神ならざる者にもヨーガの修習 (yogābhyāsa)¹¹⁸あるいは苦行 (tapas) などの実践に基づいて卓越があるとすれば、無数の動・不動のものなどが永続的に生起し消滅することがなくなってしまうだろう。(輪廻の原因となる) 殺生などのアダルマの生起は (それらヨーガの修習や苦行などの実践により) 制圧されるからである、と述べられた¹¹⁹。

【4.2.2.2.6. 主宰神の本性としての卓越した認識と仏教徒が主張するモノの本性としての利那性は同じ論理の土台に立つ】

[Y 478.1; Ms 118b15; Ms_B 395a5] (プラジュニヤーカー:) 認識などの卓越 (prakarṣa) が (ヨーガなどの) 修習から生じることを、(その実現手段と実現対象との) 肯定的随伴とともに否定する者は、(まして主宰神に関して) それ (=認識などの卓越) が肯定的随伴を伴わない、本来的なものであることを否定しないことがあろうか。というのも、村においてすら¹²⁰盗みをなす者が、(被害者には) 救いのない森の中で (悪事をせずに) 耐えられようか¹²¹。

(答:) それも正しくない。というのも我々は、認識などが修習に基づいて段階的に卓越することを否定しない。ヨーガ行者などにはそのように (修習に基づいて認識が卓越することが) 承認されているからである。また、世界の作者にとって、その結果 (=多様な世界の創造) は

¹¹⁸ Y: yogābhyāsa-を Ms により yogābhyāsāt に訂正。

¹¹⁹ この一段は、「もし業の統御者たる常住なる主宰神を認めなければ」という前提を想定しながら読まない限り、意味が通じないように思われる。すなわち、主宰神を承認しないままに、インドラ神などと同じく通常人もヨーガの修習等により卓越した属性をもつことができるとすれば、彼らはそのことで輪廻の原因となるアダルマを制圧しているのだから、輪廻を脱する。そのようにして全ての人がアダルマを制圧するとすれば、ダルマ・アダルマに基づく輪廻はなくなることになる。だが、それは現状に矛盾する。主宰神の役割はこれらダルマ・アダルマを統御することで、永遠に、世界の創造と帰滅を維持することにある。ヨーガ行者がヨーガの修習により最終的に解脱 (apavarga) まで至る過程は NBhū 77.9-79.18 に述べられる。また、NBhū 445.27-30 では、NS 4.2.46 を引用しつつ、主宰神への信愛やヨーガの手段 (yogāṅga) によって生じるものが至福の原因であると述べられる。また、これらヨーガの修習や苦行等の実践論については NBhū 584.9-590.14 で詳論され、Oberhammer 1984: 122-234 がその詳しい解説をしている。

¹²⁰ Y: grāmam は PVABh と同じであるが、Ms に従い grāme に訂正する。

¹²¹ Cf. PVABh 40.20-22. 最後の箇所、Y は kā'kṣameti とするが、PVABh の通り、kā kṣameti とする。

別様に説明できないこと (anyathānupapatti)¹²²の力により、(主宰神に) 認識などが本来的に具わっていることが認められる。原子に微細性 (aṇutva) が、虚空に大性 (mahatva) があることなどのように。一方、(主宰神の認識などのように) 肯定的随伴を欠いているもの (=本来的であること) を否定すれば、(同じ論理により、仏教徒がモノの本性と考える) 刹那性 (kṣaṇikatva) なども否定されることになってしまう¹²³。それ (=刹那性など) に関して、(論証対象と逆のものを) 否定する論証 (bādhakapramāṇa) により肯定的随伴 (anugama) が証明されるならば¹²⁴、この点 (=認識の卓越が本来的であること¹²⁵) に関して、同じそれ (=否定論証¹²⁶) に基づいて証明される¹²⁷。「(ヨーガ行者の) 知覚によって〈刹那性〉と〈実在が滅して生じること〉を内容とすることが把握されるときも、(ヨーガ行者以外の者には) 確定されていないので、その (=刹那性の) 迷妄の消滅 (mohanivṛtti)こそが否定証明によってなされる」と言うならば、では同様に、大地などが常住な自在性を具えた作者を前提とすることが知覚によって把握されていても、確定されていないので、その迷妄の消滅こそが否定証明によってなされると言う者をどうして止められよう¹²⁸。(主宰神の本性としての卓越した認識と仏教徒が述べるモノの本性としての刹那滅に関しては、) 論難されることと (その) 否定 (方法) は同じなのだから。

¹²² すなわち、主宰神の全知を承認しない限り、現に多様な世界が生じていることを説明できないということである。Cf. NBhū 462.9-10: na hy asarvajñatve bhagavato 'nantakāryotpattiḥ sambhavatī. 訳:「というも、世尊 (=主宰神) が全知者でないとすれば、無限の結果の生起はありえないからである」。同様に、NBhū 466.20-22: tasmāt kṣityādīkāryānumānasya balīyastvāt tatkartur yathādigdeśakālānavacchinnānantatatkāryotpādakatvānyathānupapattya 'smādādīdharmair duḥkhāsarvajñatvādibhir asaṃsparso 'numīyate. 訳:「したがって、大地などの結果に基づく推理がより強力であるために (=その表向きの証明対象を証明するだけにとどまらないので、それ (=大地など) の作者は方位・場所・時間に応じて限定されない、無限のその (作者の) 結果を創造する者であることは、別様では説明できないので、(主宰神は) 我々の属性である苦や非全知者性などと触れ合わないことが推理される」。

¹²³ ダルマキールティ以降、刹那滅証明は svabhāvahetu、すなわちモノの本性としての効果的作用性に基づいて証明されると考えられた。もし仏教徒が主宰神の本性としての卓越した認識を認めないのだとすれば、同じように、モノの本性としての刹那滅性も認められないことになるとパーサルヴァジュニヤは主張する。

¹²⁴ ここで言う随伴関係 (anugama = anvaya) とは、「全て存在するものは刹那滅である」という遍充関係を指す。この関係は、sādhyaviparyayabādhakapramāṇa、すなわち、常住なものには同時的であれ、継時的であれ、効果的作用はないことの証明によって保証される。

¹²⁵ mn: jñānādi prakāśasya svābhāvīkatve

¹²⁶ mn: bādhakapramāṇād eva. すなわち、直前で述べられた anyathānupapatti に基づく主宰神の卓越した認識の証明が bādhakapramāṇa として考えられている。

¹²⁷ Y: siddhaḥ を Ms, Ms_B により siddhiḥ に訂正。

¹²⁸ 仏教徒にとって刹那滅性とはヨーガ行者の知覚の対象であると同時に推理対象でもある。同様に、パーサルヴァジュニヤにとって、主宰神はヨーガの実践により最終的に直観される対象であるが (Cf. NBhū 590.7-8)、推理によってその特殊な属性が知られるものである。

【4.2.2.3. 実例における疑惑という過失はない】

[Y 478.13; Ms 118b20; Ms_B 395b3] さて以上のように、〈静止後の活動〉〈特殊な形態〉〈効果的作用〉などに関して、承認済の事実の(再)証明はなく、実例における不成立もない¹²⁹。陶工が壺製作に用いる棒などにおいて、知性ある者の統御は証明されているからである。一方、特殊な証明対象に依拠すれば、全ての推理においても、実例における不成立があることになる¹³⁰。以上から、実例における疑惑も論駁された。一般的証明対象 (sādhyasāmānya) が確定されているからである¹³¹。

【4.2.2.4. 疑惑＝不確定因という過失はない】

【4.2.2.4.1. 〈静止後の活動〉という理由は不確定ではない】

[Y 478.17; Ms 119a2; Ms_B 395b6] また、「(主宰神存在を証明する理由には) 疑惑がある、すなわち、(それらの理由は) 不確定 (anaikāntika) である」ということも正しくない。なぜならば、(立論者と反論者の) 両者が合意する異類例 (vipakṣa) に関して (理由の) 逸脱 (vyabhicāra) を指摘することは正しいが、(ここで異類例とされる) 主宰神を君 (仏教徒) は認めていないからである。

さらにまた、認識してから教示するなどの分別を欠いているもの (=非精神物) が¹³²静止後に発動することはありえない。しかし、精神が自ら、場所や時間等の動力因や、その (=行為開始の¹³³) 目的を知った上で、静止後でも発動することは矛盾しない。

【4.2.2.4.2. 〈特殊な形態〉という理由は不確定ではない】

[Y 478.23; Ms 119a4; Ms_B 395b8] 「特殊な形態 (samsthānaviśeṣa) も主宰神 (という異類例) のた

¹²⁹ Y: asiddhidrṣṭānte を Ms, Ms_B により asiddhir drṣṭānte に訂正。

¹³⁰ Cf. NBhū 449.27-450.1: athābhiprāyavyāptasādhyāpekṣayocyate, tadā sarvānumānānāṃ sādhyahīnatvādiprasaṅgaḥ. sarvānumāneṣv api hi pratipattiṣayasyārthaviśeṣasyānumātrābhiprāyeṇa (Ms 111a18 : -ānumātrābhiprāyeṇa Y) vyāptatvāt. na hi nirviśeṣaṃ sāmānyaṃ pratipattiṣayavyāptiṣayāḥ, tasya prāg eva siddhatvād dāhādyasamarthatvāc ca. 訳「もし(推理者の)意図によって遍充された論証対象(=「主宰神によって創造されていること」)に関して(実例は論証対象を欠くことになる)と言うのであれば、全ての推理が(その実例において)論証対象を欠くことなどの過失に陥る。というのも、全ての推理においても、(それによる)理解の対象である特定のモノは推理者の意図によって遍充されているからである。というのも、特殊を欠いた普遍は理解の対象でも行為の対象でもない。それ(=例えば普遍としての火)はまさに以前に成立しており、また燃焼などの(実際の)能力がないものであるのだから。」

¹³¹ この一段は Krasser 2002: 117f. に独訳されている。

¹³² Ms: kiṃ ca vijñānāyāmasadeśādivivekaśūnyasya; Ms_B: kiṃ vāvejñāyāmasaṃdeśādivivekaśūnyasya とあるところを Y は kiṃ cācetanasya kālādeśādivivekaśūnyasya と読む。これらから kiṃ ca vijñāyāsaṃdeśādivivekaśūnyasya と訂正する。この訂正は片岡啓博士のご教示による。

¹³³ mn: pravṛtti

めに不確定な(理由)である」¹³⁴というそのことも迷妄が口を開いている(vyāmahajimbhita). というのも、世間ですら、単なる實在(vastumātra)が「特殊な形態」として周知ではないからである¹³⁵. そうではなく、諸部分の特別な結合(samyogaviśeṣa)が「特殊な形態」と言われる¹³⁶. そして、諸部分の特殊な結合や全体(avayavin)はすでに証明された¹³⁷. したがって、原子がなければ形態はないのだから、以上のこと(=「特殊な形態も主宰神により不確定である」という反論¹³⁸)も正しくない¹³⁹.

さらにまた、諸原子も特定の付加物(atīśaya)に基づいて(集合して)三角・四角・丸などの形で(認識に)顕現することは必ず認められるべきである¹⁴⁰. そうでなければ、それらの顕現が欺かないこと(avisamvāda)がなくなってしまう¹⁴¹. また、ある付加物に基づいて三角などの顕現が(生じる)ような、それ(=付加物)こそが特別な形態である。だが、それは主宰神にはない。故に、どうして世尊(主宰神)も特殊な形態であろうか。

¹³⁴ NBhū 472.1-2.

¹³⁵ 対論者は、主宰神もまた特殊な形態をもつものであるとすれば、それを異類例として想定することで、理由(特殊な形態をもつこと)は必ずしも証明対象(知性あるものによって作られたものであること)を導くわけではないことが判明すると考える。それに対して、パーサルヴァジュニヤは主宰神は「単なる實在」であり、特殊な形態をもつものではないと答える。主宰神が形態をもつかどうかという問題は、主宰神は身体(sarīra)をもつか否かというウッディヨータカラの論題と密接に関連する。Cf. NV (ad NS 4.1.21) 439.14-18. パーサルヴァジュニヤは主宰神の身体について、主宰神が身体をもつことについて正しい認識手段はないとする。Cf. NBhū 448.20 および 453.4-9.

¹³⁶ Cf. NBh (ad 4.2.23) 269.9: yat tat samsthānam so 'vayavasanniveśaviśeṣaḥ; NV (ad NS 4.2.24) 482.10: avayavasamyogaviśeṣasya samsthānatvenābhidhānāt.

¹³⁷ NBhū 109.27-130.20 で〈全体〉に関する詳細な議論がなされている。この箇所については山上 1999: 169-212 に訳注研究がある。同箇所に含まれる NBhū 129.7-130.14 では煉瓦等の特殊な結合である神殿や壁などが単一の全体であるか否かが議論され、その中でパーサルヴァジュニヤは、「Tamo 'ri (=Uddyotakara) によりサーンキヤ学派の意図に沿って、神殿などの認識は特殊な結合(samyogaviśeṣa)であると述べられた」(NBhū 129.10f.)という記述をしており、ウッディヨータカラが言うsamyogaviśeṣaをその言明通りに受け取ることを拒否しているかのような印象を受ける。しかし、上記の主宰神論の文脈においては、samyogaviśeṣaと〈全体〉が並列されており、この概念は否定されていない。

¹³⁸ mn: etad apīsvareṇānaikāntikatvodbhāvanam apy ayuktam

¹³⁹ Y: nāsty etad を Ms により nāstity etad に訂正。

¹⁴⁰ 「三角・四角・丸」はヴァーツヤヤナが諸實在の形態(配合)として例示する。Cf. NBh (ad 4.2.23) 269.8f.

¹⁴¹ 三角や四角などの形で我々の認識に顕現するものは、原子という實在上の基盤をもつ。したがって、それらに向う我々の行動は目的を成就できる。しかしながら、ここで単独の原子は特殊な形態をもつものとは考えられていないことには注意が必要である。単独の原子は「特殊な形態をもつから」という理由で証明される推論式において異類例として挙げられる。プラジュニヤカラは原子が果たして形態を持たないといえるのかどうかについて詳細な議論を PVA Bh 40.27-41-8 ならびに 41.16-42.14 で展開している。

【4.2.2.4.3. 〈効果的作用〉という理由は不確定ではない】

[Y 479.5; Ms 119a7; Ms_B 396a4] また、「効果的作用性もまた、同じそれ（＝主宰神）のために不確定である」¹⁴²と言われたことも正しくない。限定要素（viśeṣaṇa）付きの〈効果的作用性〉は不確定ではないのだから。というのも〈非精神物であり結果であるものがもつ効果的作用性〉は〈知性ある者に使役されること〉（buddhimatprayuktatva）を逸脱しないからである。というのも、世尊には〈精神をもたないこと〉も〈結果であること〉もないのだから。

また（プラジュニャーカーラにより）

諸事物において思慮（prekṣā）を前提としないこと（＝思慮なしに創造されていること）が認められるので、それらの原因は非精神物であるということが道理を知る者（yuktivid）たちの教義（naya）である¹⁴³。

（したがって）諸事物の原因は思慮をもたないものであるということは、正しくないわけがない。ヤギなどの糞を丸く作ることに何の意味があるのか¹⁴⁴。

と言われたことも正しくない。というのも、思慮を前提として行動する者（＝主宰神）という原因がなければ、目などにも歯が生えたり、肛門などにも舌があることにもなってしまうからである。それら（＝歯や舌）の原因は（どこにそれらを配置すればよいのかの）分別をもたないのだから。「ヤギなどの糞を丸く作るにあたり、思慮ある者（主宰神）は何を目的としたのだろうか」と問うのなら、ヤギなどには、まさにそのような特殊な糞により、排便の際、楽あるいは¹⁴⁵苦が生じる。故に、それ（＝ヤギの糞を丸く創造すること）をきっかけとして業の果報（＝苦楽）を実現することこそが（その創造の）目的である。このことにより、ナツメの木の刺や、孔雀の羽の斑点模様などの多様な創造についても目的が知られるべきである。それらの場合でも、誰かにとって楽や苦があり、（それらを）見たり、触ったりする（業）があるのだから、このことから、生き物の業を様々に統御して、それに相応しい果報を作り出す（主宰神）がどうして思慮を前提とせず行動する者だろうか。あるいは、（主宰神により創造された）結果は目的をもたないとしてもよい。（だが）その場合でも、主宰神が証明されないことにはならない。その（主宰神の）推理は非難されえないのだから。幼児の遊戯で作られた（細工の）象や馬や車などは（実物と同じ）目的を果たすものではないにせよ、非精神物である諸原因だけで作り上げられたのではない。（幼児の知性が原因である。）同様に、大地なども（たとえ目的がないとしても、全知の主宰神により作り上げられたのである）。周知のように、〈不成立〉など

¹⁴² NBhū 472.3.

¹⁴³ PVABh 31.3 (v. 283).

¹⁴⁴ PVABh 31.4 (v. 284). Y: na ca を Ms, PVABh に基づき na na に訂正.

¹⁴⁵ Y: va を Ms により vā に訂正.

の過失のない理由が証明対象を証明することは正しくないわけがない。しかし(仮に)〈不成立〉などの過失があるのだとすれば、それ(=論証の過失)だけを述べればよい。証明の要因にもならない(創造の目的云々という)別の想像をすることに何の意味があろうか。

訂正一覧

以下の訂正表において、コロン(:)の前に置かれた語句が採用されるべき読みを、後に置かれた語句が採用されない読みを示す。山上(1999:10)が指摘するように、出版本の校訂者 Yogīndrānanda が用いた写本は、最終部の欠け方から見て Pāṭaṇa の写本(Ms)と同一と考えられるので、コロンの前に Y で表記される時には、校訂者 Yogīndrānanda による訂正を示す。筆者による訂正は *em.* で表記する。セミコロン(;)で分かたれた語句は、コロンの前では同じく採用される読みであるが表記が異なるものを、コロンの後では同じく採用されない語句を示す。

467.7: vastusato : vastu sato Y

467.14: tadvad anyeṣām Ms, Ms_B : tadanyeṣām Y

467.14: upakārārthaṃ Y : upakāryārthaṃ Ms, Ms_B

467.18: pramāsādhanasya Ms, Ms_B : pramāṇasādhanasya Y

467.20: naivāstīy etāvad Ms, Ms_B : naivāsti — etāvad Y

467.20: pramāṇaphalasyāpi Ms_B : pramāṇaphasyāpi Ms; pramāṇasyāpi Y

467.23: 'visaṃvāditvaṃ nityatvaṃ ca siddhaṃ Ms, Ms_B : 'visaṃvāditvaṃ ca siddham Y

467.23: vyatireky anumānaṃ Y : vyatirekānumānaṃ Ms, Ms_B

468.7: atītanāgata- Y, Ms_B : atītanāmagata- Ms

468.12: maheśvarajñānaikena Y, Ms_B : maheśvarajñānenekena Ms

468.13: varttamānībhavann anāgatam Ms : varttamānībhavan nāgamam Y; varttamānībhavannagatam Ms_B

469.3: -saṃbhava iti Ms, Ms_B : -sambhavaḥ Y

469.8: -opapattimān iti Ms, Ms_B : -opapattimān Y

469.12: -apekṣotpādeṣv aviparyayeṇa Ms, Ms_B : -apekṣotpāde 'py aviparyayeṇa Y

469.16: bhavafīti Ms, Ms_B : bhavati Y

469.17: tad apy anityatvānabhyupagamenaiḥ Ms, Ms_B : tad api nityānityatvānabhyupagamenaiḥ Y

469.24: sābhyupāyasya Ms, Ms_B : hānyupāyasya Y

470.9: nirodhātmakatvaprāpter Ms : nirodhātmakatvaprāpte Ms_B; virodhātmakatvaprāpte Y

470.16: nedrṣī *em.* : ntadrṣī Ms; tā{va}drṣī Ms_B; tadrṣī Y

470.17: -ānuṣṭhānahīnāya dadāty Ms_B : -ānuṣṭhānahīnāya dāty Ms; -ānuṣṭhānahīno 'py dadāty Y

470.22: yad yathā Ms, Ms_B : yatra yathā Y

471.8: pratyakṣasiddhavad Ms, Ms_B : pratyakṣasiddhivad Y

- 471.18: anumānādi- Y : anumānādi- Ms, Ms_B
- 471.22: vivakṣitopādānādi Ms, Ms_B : vivakṣitam upādānādi Y
- 471.25: siddhasādhyate Ms, Ms_B : siddham sādhyate ity Y
- 472.3: tathārthakriyākāritvam Y; tathārthakriyākāritvam Ms_B : tathārthakriyāritvam Ms
- 472.10: tasyācetanatvāsiddheḥ; tasyā'cetanatvāsiddheḥ Ms, Ms_B : tadanyasya cetanatvāsiddheḥ Y
- 473.1: kāyaṃ kāyaṃ Ms : kāyaṃ Y, Ms_B
- 473.3: nirūpyaivaṃ Ms, Ms_B : nirūpyaiva Y
- 474.2: ucitakāryadātāsau em. : ucitakārye vāto 'sau Ms, Ms_B, Y
- 474.2: vivekavān eva cet em. : vivekavān evet Ms; vivekavān ecet Ms_B; vivekavān cet Y
- 474.17f.: vicāritatvāt Ms, Ms_B : vicāritvāt Y
- 474.19: tad anabhyupagamenaiwa Ms, Ms_B : tadabhyupagamenaiwa Y
- 474.24: na labhate Ms, Ms_B : labhate Y
- 474.27: kṣatakṣāranikṣepaḥ Ms, Ms_B : kṣate kṣāranikṣepaḥ Y
- 474.28: ceṣṭate Y, Ms_B : ceṣṭete Ms
- 475.6: svataṃtraṃ sādhanam Ms, Ms_B : svatantrasādhanam Y
- 475.12: anyakarmatantraḥ Y : maṇṇyakarmmatantraḥ Ms; 'manyakarmmatantraḥ Ms_B
- 475.13: acetanatantraś Ms, Ms_B : acetanaḥ, tantraś Y
- 475.16: kṛtārthakuvindādīḥ Ms, Ms_B : kṛtārthaḥ kuvindādīḥ Y
- 475.19: nopālambham Y : nopalaṃbham Ms, Ms_B
- 475.20: pravarttate tatsvābhāvāyād veti Ms, Ms_B : pravarttate / Y
- 475.26: ceti / tadabhāva icchāvyaḡghātaś ca lokasyānīśateti em. : ceti / tadabhāvāyād veti parārthaṃ pravṛttasyāpi yathāduḡkhādījanakatvaṃ tathoktaṃ / tato na kṣatakṣāranikṣepa ityādy apy ayuktaṃ / svabhāvataḥ pravṛttipakṣe pi yad uktam ātmany api vaśī nāsāv ity āva icchāvyaḡghātaś ca lokasyā 'nīśateti / Ms; ceti / tadabhāvāyād vaiti parārthaṃ pravṛttasyāpi yathāduḡkhādījanakatvaṃ tathoktaṃ / tato na kṣatakṣāranikṣepa ityādy apy ayuktaṃ / svabhāvataḥ pravṛttipakṣe pi yad uktam ātmany api vaśī nāsāv ity āva icchāvyaḡpyātaś ca lokasyā 'nīśateti / Ms_B; ceti / Y
- 475.29: -praṇītatvā 'nabhyupagamāt Y : -praṇītatvān nabhyupagamāt Ms, Ms_B
- 476.15: kim ekaśaḥ Ms : kim aiśvaryaṃ Y
- 476.15: sarvajñatvam Y : sarvajñanam Ms
- 476.16: -kalpanayā na kiṃcid Ms : -kalpanayā kim Y
- 476.17: katham avirodhena Y : katamavirodhena Ms
- 476.23: kartreti Ms : karteti Y
- 476.24: ahetuḡṇasiddhasya Ms : ahetuḡṇayuktasya Y
- 477.7: -sthitir iti // Ms : -sthitih // Y

- 477.10: ... kartreti Ms : " ... kartā" iti Y
 477.12: kṣityādeḥ *em.* (Krasser 2002: 123) : kṣityādiḥ Ms, Y
 477.15: svābhāvikatve Ms : svābhāvikatvena Y
 477.17: jagat tatsvabhāvaṃ Y : jagatatsvabhāvaṃ Ms
 477.27: anīśvarasyāpi Ms, Ms_B : anīśparasyāpi Y
 477.27: yogābhyāsāt Ms, Ms_B : yogābhyāsa- Y
 477.28: 'saṃkhyāta- Ms; -āsaṃkhyāta- Ms_B : 'saṃkhyā Y
 478.2: grāme pi Ms : grāmam api Y; grām api Ms_B
 478.3: kā kṣameti : kā 'kṣameti Y
 478.7: siddhiḥ Ms, Ms_B : siddhaḥ Y
 478.9: bādhakapramāṇena kriyata *em.* : bādhakapramāṇata kriyata Ms, Ms_B; bādhakapramāṇāt kriyata Y
 478.13: asiddhir Ms, Ms_B : asiddhi- Y
 478.19: kiṃ ca vijñāyasaṃdeśādivivekaśūnyasya *em.* : kiṃ cācetasasya kāladeśāder Y; kiṃ ca vijñāyāmasadeśādivivekaśūnyasya Ms; kiṃ vāvejñāyāmasaṃdeśādivivekaśūnyasya Ms_B
 479.1: nāstīty Ms, Ms_B : nāsty Y
 479.13: na na Ms, Ms_B : na ca Y
 479.18: vartulīkaṇe Y : vartulīkaṇa- Ms, Ms_B
 479.19: duḥkhaṃ vā Ms, Ms_B : duḥkhaṃ va Y
 479.21: spāśanaṃ vā Y : spāśana evā Ms; spāśanaṃ vā Ms_B
 479.25: hetubhiḥ Y : hetuḥ Ms; hetu- Ms_B

第二部 バーサルヴァジュニャによる主宰神の全知に関する議論のもつ思想史的意義

バーサルヴァジュニャは、その主宰神論において、主宰神論証が内包する論理学的問題（例えば一般的遍充関係から特殊な証明対象を導く論理など）を詳細に論じるだけにとどまらず、主宰神の諸属性についても細かい議論を展開した。中でも、主宰神の全知者性については、上記翻訳箇所ですした仏教徒との対論箇所に加えて、NBhū 462.8-463.12 でもまた、クマーラによる全知者批判に答える形で議論がなされている。主宰神の全知に関するこのような詳細な議論は、彼に先行するニヤーヤ学派の論師たちの著作の中には見出すことができない。すなわち、ヴァーツヤヤナは、主宰神の全知者性を聖典に基づいて知られるものとして言及¹⁴⁶、ウッディヨータカラは、主宰神の知 (buddhi) を「過去・未来・現在の全てのモノを対象とする知覚」(sarvārthātīnāgatavartamānaviṣyā pratyakṣā)¹⁴⁷と規定することとどまる。これに対してバーサ

¹⁴⁶ NBh 228.13.

¹⁴⁷ NV 440.3-5.

ルヴァジュニヤは、いかにして主宰神の常住な認識が、過去や未来の対象を含むあらゆる存在者を知覚することができるのか、という主宰神の全知の認識構造を明らかにし、かつ、その主宰神の全知を根拠として、ニヤーヤ学派の存在論が完全に保証されることを説く。このような彼の考えは、仏教徒、とりわけプラジュニャーカラグプタの議論からの影響、そしてプラシャスタパーダと彼に後続する者たちによって整備された主宰神の全知者性証明の影響の下に成立したものと考えられる。以下の論述は、この二つの影響関係を解明することを目的とする。

1. プラジュニャーカラグプタからの影響

周知のようにダルマキールティは、ディグナーガによる *Pramāṇasamuccaya* の帰敬偈を注釈して、285 偈から成る *Pramāṇavārttika* 第二章 (PV II) を著した。この章の目的は、常住な認識手段として他学派が想定する主宰神などではなく、慈悲などの実現手段 (*sādhana*) に基づいて四聖諦の智を得たブッダこそが、我々にとっての導き手、すなわち正しい認識手段 (*pramāṇa*) であることを示すことにある。上で翻訳した NBhū にも引用されている PV II 32 が明瞭に示すように¹⁴⁸、ここで描かれるブッダは、我々の宗教的実践にとって有益なもの (四聖諦) を開示する者であり、実践には直接関わらないその他の事柄までも知る文字通りの全知者 (*sarvajña*) は、ダルマキールティの関心外であったと考えられる¹⁴⁹。

これに対して、注釈者プラジュニャーカラグプタの立場は大きく異なる。彼は一方で、四聖諦の知者としてのブッダを認めるダルマキールティの立場を継承しつつも、他方では、後代に述語化される〈全てを知る全知者〉 (*sarvasarvajña*) に相当する〈全知者〉を正しい認識手段として積極的に承認する¹⁵⁰。この全知者の認識対象は、通常の知覚や推理の及ばない「過去・未来・現在の時空を遍満する (認識) との随伴関係を本質とする因果関係」 (*kāryakāraṇabhāvo ... aṭṭhānāgatavartamānakāladeśavyāpīśāhacaryarūpo ...*) とされ¹⁵¹、この全知者具えたブッダによる教説のみが他世 (*paraloka*) などについての迷妄 (*moha*) を退ける¹⁵²。四聖諦だけにとどまらない、他の超感覚的事物の教示者としてのブッダが要請される目的は、全知を前提とする教示による衆生の完全なる救済にある¹⁵³。

この全知者としてのブッダの確立を PV II の真意と看做すプラジュニャーカラグプタは、PV II

¹⁴⁸ § 4.1.2.4.

¹⁴⁹ しかし、PV II 以外においては〈全てを知る全知者〉 (*sarvasarvajña*) に相当する概念が認められていた可能性がある。特に PV in II 29* 4-10 が *Sa skya paṇḍita kun dga' rgyal mtshan* (1182-1251) により *sarvasarvajña* の根拠とされることについては Moriyama (forthcoming) を参照のこと。

¹⁵⁰ Cf. Moriyama (forthcoming).

¹⁵¹ PVA₀ 78.3. Cf. Ono 1993: 162.

¹⁵² PVA₀ 77.11-18.

¹⁵³ Cf. Moriyama (forthcoming).

8-9の主宰神論においても、「常住な正しい認識手段はない」(PV II 8a)というダルマキールティのテーゼを「常住なものに全知は不可能である」と読み替え、そこに主宰神の全知者性批判を織り込む。また、PV II 10の主宰神証明批判に対する注釈では、主宰神の存在証明(=作者性証明)と主宰神の全知者性証明との相互依存の過失を指摘し¹⁵⁴、かつ、主宰神の全知と業の統御との矛盾点を倫理的問題として指摘している¹⁵⁵。以下では、このうち、PV II 8に対する注釈箇所でも論じられる主宰神の全知者性批判を検討する。というのも、このプラジュニャーカラグプタの批判に答える形で、パーサルヴァジュニャは主宰神の全知に関する認識論的議論を整備したものと考えられるからである。

ダルマキールティはPV II 8で「認識対象が無常であるから認識もまた無常でなければならない」と言う趣旨を述べ、認識対象と認識との対応関係を強調した。この箇所を注釈し、プラジュニャーカラグプタは「主宰神の認識は鏡に等しく、その鏡に近接する対象がそれぞれその認識に顕現する」という反論を想定することで¹⁵⁶、認識対象が無常であるにもかかわらず認識は常住であることが可能であるかどうかを検討する。「ある対象が主宰神の常住な認識によって認識される」という事態は、対論者によれば「その対象が主宰神という認識者と結び付く(tatsambandhin)」ということである¹⁵⁷。しかし、不在ということがないために因果関係を確定する否定的随伴(XがなければYがない)が確認されない常住な存在者は、原因にも結果にもなりえない。もし常に存在するだけで認識者となりうるのであれば、常住な虚空(ākāśa)もまた認識者であるということになってしまう。対論者は「虚空はそれ自身と結び付いている対象を語ることがないが、主宰神には対象の説示(nirdeśa)があるから、両者は区別されるのだ」と述べるのに対し¹⁵⁸、常住な主宰神には全知とそれに基づく説示、あるいは知覚とそれに後続する説示意欲が成り立たないことがvv. 228-240で論じられる。このうち、主宰神の全知に対する

¹⁵⁴ Cf. 上記翻訳 § 4.2.2.1.2.

¹⁵⁵ Cf. 上記翻訳 § 4.2.2.1.3.1.

¹⁵⁶ Cf. PVABh 32.29: atha darpaṇasthāṇīyaṃ tat. yo ya evārthaḥ sannihitaḥ, sa sa (sa sa Ms. : sa ed.) eva pratibhānti cet ... 訳:「では『それ(=常住な認識)は鏡のようなものである。およそ何であれ(常住な認識に)近在する対象こそが、(その常住な認識に)顕現する』と(反論者が)言うならば...」。鏡の比喻により主宰神の常住な認識を説明しようとするこの反論が、実在の対論者の見解を反映したものかどうかは定かではない。プラジュニャーカラグプタ以前の現存するニャーヤ学派の文献(NBh, NV)中には、このような見解は見出せない。NBhū 468.23(上記翻訳 § 4.1.2.3.)で見たように、パーサルヴァジュニャは主宰神の認識を鏡や水晶の比喻で例える。したがって、もしプラジュニャーカラグプタの記述が実在の対論者の見解に基づくとなれば、その対論者はパーサルヴァジュニャに影響を与えた人物だろうと推察される。

¹⁵⁷ Cf. PVABh 33.6: ... sa tu tatsambandhī tena jñāta ucyaṭe. 訳:「しかし、それ(=対象)は彼(=主宰神)と結び付くので、『彼によって知られたもの』と言われる」。なおNBhū 468.12(翻訳 § 4.1.2.3.1)では、対象と結び付くのは「主宰神の認識」とされる。Cf. fn. 15.

¹⁵⁸ Cf. PVABh 33.9-11.

批判はvv. 229-231 で以下のように述べられる。

過去や未来の対象がどうして（主宰神の常住な認識に）顕現するだろうか。（ある対象が（過去のもの）として（現在、）認識されるとするならば、どうして（現在の認識に現れる対象）が過去のものとなるだろうか。（v. 229）¹⁵⁹

また、過去のものなどはどのようにしても鏡に移行することはない。鏡がある時に（＝現在時に限り）、そのような（＝対象が鏡面に移行することのような）顕現は可能である。（v. 230）¹⁶⁰

（しかし、）顕現は常住なものの結果ではないと先に述べられた。（したがって現在の対象ですら常住な主宰神には顕現しない。）（常住なものにも対象の顕現という結果があるとすれば、）どうして（常住な）虚空などもその対象を把握しないのか¹⁶¹。

ここでは、主宰神の認識が常住であることを前提とした上で、三つの点が批判されている。

(1) 主宰神の常住な認識に顕現するとされる過去や未来の対象は、その認識が生じる時点で、もはや過去のものでも未来のものでもなく、現在時のものとなる。(2) 鏡の比喻は過去や未来の対象について有効に機能しない。(3) なにもものとも因果関係を結ぶことができない、主宰神の常住な認識に、対象顕現という結果を想定することはできない。

このうち、(1) の論点は、バーサルヴァジュニヤにより紹介される以下の反論に共通点が見出さうる。

（仏教徒：）また、常住で単一の認識が全てのモノを対象とする場合、過去や未来のモノも現在のものとなってしまふ。（現在時にある）単一の認識の所縁であるから。（本来別々であっても、単一の認識により同時に認識される）クリティカーなどのように¹⁶²。

¹⁵⁹ PVABh 33.13:

aṭṭānāgato yo 'rthaḥ sa kathaṃ pratibhāsate | aṭṭatvena vijñānam ity aṭṭaṃ kathaṃ bhavet ||229||

pāda c: aṭṭatvena を aṭṭatve na と読む可能性を含め、この詩節後半の解釈の問題については Moriyama 2006: 190, fn. 29 を参照のこと。

¹⁶⁰ PVABh 33.14:

na ca darpaṇasaṃkrāntir aṭṭādeḥ kathaṃcana (Ms : kathan na ca ed.) | pratibhāsa tathābhūto darpaṇe satī sambhavi ||230||

¹⁶¹ PVABh 33.15:

pratibhāso na nityasya kāryam ity uditam puraḥ | ākāśāder api prāptam tadarthagrahaṇam na kim || 231 ||

¹⁶² NBhū 468.5f. : nanu ca nityasyaikajñānasya sarvārthaviśayatve 'ṭṭānāgatārthānam api vartamānatvaprasaṅgaḥ, ekajñānālambanatvāt, kṛttikādivad iti. Cf. § 4.1.2.3.1.

主宰神の認識が常住であるということは、換言すれば、その認識が永遠の現在とでも呼ぶべき時間に属す単一のものであるということである。したがって対象の側で区別される「過去のもの」「現在のもの」「未来のもの」などという区別は、単一の認識によって把握される限り、いずれも現在のものになってしまう。ここには、現在時に属する認識によって過去や未来の対象そのものは認識されないとするプラジュニャーカラの論点との共通点が見出せる。

これに対してバーサルヴァジュニャは、〈存在性〉(sattā)が、場所を違えるそれぞれの個物と結びつくように、主宰神の認識もまた、時間を違えるそれぞれの個物と結びつくのだと応答する。個物と〈存在性〉との間は〈内属関係〉(samavāya)で結び付けられるのに対し、対象と主宰神の認識との間には〈対象と対象をもつものとの関係〉(viṣayaviṣayibhāva)として特徴づけられる結び付きがある。〈存在性〉と内属関係を結ぶことができない過去や未来のモノもまた、後者の関係では主宰神の認識と結び付けられる¹⁶³。対象と主宰神の認識との関係が単に〈対象と対象をもつものとの関係〉と規定されている限り、その両者の属性上の対応関係は定まらない。すなわち、主宰神の認識がもつ常住性・単一性という属性を対象がもつわけではないし、対象がもつ無常性・多様性という属性を認識がもつわけでもない。主宰神の認識は常住性・単一性という本性をもったまま、対象だけが変化してゆく。したがって、主宰神の常住な認識が過去や未来の対象と結び付くことは可能である。

また、バーサルヴァジュニャは、この議論の中で、主宰神の認識を鏡や水晶などに譬え、次のように述べる。

というのも、それ(=主宰神の認識)は単一の本性をもっているが、鏡や水晶のように、変化してゆく諸々のモノによって様々に外的条件付けがなされ、(それにより)様々な形で名指しされる¹⁶⁴。

主宰神の認識が鏡や水晶などに譬えられるのは、主宰神の認識に対する対象側からの作用は外的条件付けにすぎず、それに対して本質的な変化を与えるものではないということを示すためである。バーサルヴァジュニャの上記の言明は、この比喻の目的を意図的に無視したプラジュニャーカラグプタの批判(「実際に鏡に過去や未来のものが移行することはない」ことを指摘した v. 230)を念頭に置きながら、その目的を再度確認するためではなかったかと思われる。したがって間接的にはあるが、(2)の論点も答えられたことになる。

また(3)の論点に関しては、そもそも主宰神の認識は、認識手段とその結果という因果関係の枠組みには収まらない。このことは、聖典の中で主宰神について表現される「彼は見る」(paśyati)

¹⁶³ Cf. NBhū 468.8-22. Cf. 翻訳§ 4.1.2.3.1.

¹⁶⁴ NBhū 468.23: tad dhy ekasvabhāvam apy anyathānyathābhavadbhir arthair anyathānyathopadhīyamānam darpaṇasphaṭikādivad anyathānyathā vyapadiśyate.

の分析を通して明らかにされている¹⁶⁵.

このようにバーサルヴァジュニヤが整備した主宰神の全知に関する認識論的議論は、プラジュニヤーカーラグプタによる主宰神の全知者性批判を背景として成り立っている。この批判を通してバーサルヴァジュニヤは、彼に先立つニヤーヤ学派の論師たちが詳細に取り上げることのなかった「主宰神の常住な認識が過去や未来の対象をいかにして認識しうるのか」という問題にはじめて正面から向き合い、その結果、主宰神の常住な認識を、因果論の制約を受けない〈対象と対象をもつものとの関係〉として規定するに至った。だが、この規定は、同時にまた主宰神の全知によってニヤーヤ学派の存在論が保証されることを含意する。以下では、この主宰神の認識による存在論の基礎付けという考えの由来を検討する。

2. プラシャスタパーダとその後継者からの影響

W. Halbfass は *On Being and What There Is* 第9章で、上記翻訳で示した NBhū 468.12-17 に言及しつつ、〈存在性との結び付き〉(sattāsambandha) と〈主宰神の認識との結び付き〉(īśvarajñānasambandha) との違いについて次のように述べる。

〈存在性との結び付き〉(sattāsambandha) は現在時に存在する實在に当てはまり、實在が実際に存在する限り永続する。他方、〈主宰神の認識との結び付き〉(īśvarajñānasambandha) は過去に消えてしまった實在を保ち、未だ到来しておらず、なお未来にある實在を先取りする。したがって神の認識はその最も広い意味で—— 最高の普遍である〈存在性〉(sattā) より広義であり、六種のカテゴリー全てに共通する特徴である〈有性〉(astitva) をも包み込んでいるという意味で—— 實在の枠組みと受け入れ場所を与える¹⁶⁶。

周知のように、プラシャスタパーダがPDhSにおいて構成したカテゴリー的存在論の体系において、実体・性質・運動・普遍・特殊・内属の六個のカテゴリーには〈有性〉(astitva) 〈表示対象性〉(abhidheyatva) 〈認識対象性〉(jñeyatva) の三種の共通した属性があると規定される¹⁶⁷。また、〈存在性との結び付き〉は、実体・性質・運動の前三者においてのみ認められる¹⁶⁸。したがって、〈存在性との結び付き〉は〈有性〉よりも狭いカテゴリーと関わることは明らかであるが、PDhSには「〈存在性との結び付き〉は現在の対象とのみ関わり、過去や未来の対象とは関わらない」という明確な規定はないため、これがバーサルヴァジュニヤが言う〈存在性との結び付き〉と等しいかどうかは不明である。

¹⁶⁵ Cf. fn. 23.

¹⁶⁶ Halbfass 1992: 219.

¹⁶⁷ PDhS 3.2: śaṅṅām api padhārthānām astitvābhidheyatvajñeyatvāni.

¹⁶⁸ PDhS 3.6: dravyādīnām trayāṅām api sattāsambandhaḥ ...

また、バーサルヴァジュニヤのいう〈主宰神の認識との結び付き〉に相当する概念はPDhSには確認されない。PDhSでは、主宰神はダルマの開示者、世界の創造・帰滅の第一原因としてのみ言及され、その全知に対する規定はない¹⁶⁹。

しかしながら、プラシャスタマティ (Praśastamati) の名でも呼ばれるプラシャスタパーダにはPDhS以外にも、断片でしか知られていない *Vaiśeṣikasūtra* (および失われた *Bhāṣya*, *Vākya*) への注釈 *Tīkā* があったと伝えられており¹⁷⁰、その中には、主宰神の全知をヴァイシェーシカ学派のカテゴリー体系と関連づける次のような断片が存在する。

〈全世界の原因であること〉(という理由) に基づいてのみ、彼 (= 主宰神) が全知者であることが証明された。作者は結果の質料因・道具・目的・受益者を知り尽くしているのだから。というのも、ここ (= 現世) で、およそ誰であれ、ある (結果) の作者であれば、彼はその (結果の) 質料因などを知っているからである。例えば、水瓶などの作者である陶工は、その (水瓶の) 質料因である粘土など、そして道具であるろくろなど、目的である水の運搬など、受益者である家主を知っているという以上のことは周知である。(以上の例と) 同様に、主宰神は全世界の作者であり、(だから) 彼は、原子などを特徴とする、それ (= 全世界) の質料因、それ (= 全世界) の道具 (創造手段) であるダルマ・アダルマ・方位・時間など、(また) 普遍・特殊・内属関係を特徴とする日常活動の手段、目的である享受、そして「受益者」と名づけられる諸々のプルシャ (= アートマン) を知っている。以上のことから、彼 (= 主宰神) が全知者であることが証明された¹⁷¹。

ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派史上、最初に試みられたこの主宰神の全知者証明は、〈作者であること〉 (*kartṛtva*) という理由から、〈結果の質料因などの知者であること〉という帰結を導くという構造をもつ。〈作者であること〉から導かれるのは、実例である陶工などの場合には、水瓶などの結果 (作品) の質料因などを知る者にすぎないが、世界の創造主である主宰神の場

¹⁶⁹ ダルマの開示者としての主宰神は PDhS 1.8 ([2])で、世界の創造・帰滅の原因としての主宰神は PDhS 9.9-11.10 ([57]-[59])で論じられる。主宰神の認識については、諸原子や二原子体などにおける〈多性〉 (*bahutva*) という数 (*saṃkhyā*) の生起は主宰神の認識に依拠して生じることが PDhS 26.15f. で言及されるのみであり、全知については全く言及されない。

¹⁷⁰ Cf. Halbfass 1992: 170.

¹⁷¹ TSP 55.19-26: sakalabhuvanaheturvād evāsya sarvajñatvaṃ siddham, kartuḥ kāryopādānopakaraṇaprayojana-sampradānaparijñānāt. iha hi yo yasya kartā bhavati, sa tasyopādānādi jñāte, yathā kulālah kumbhādīnāṃ kartā tadupādānaṃ mṛtṭpīṇḍam, upakaraṇāni ca cakrādīni, prayojanam udakāharaṇādi, kuṭumbinaṃ ca sampradānaṃ jānīta ity etat prasiddham, tathesvarah sakalabhuvanānāṃ kartā sa tadupādānāni paramāṇvādīlakṣaṇāni, tadupakaraṇāni dharmādharmaidikkālādīni, vyavahāropakaraṇāni sāmānyavīśeṣasarnavāyalakṣaṇāni, prayojanam upabhogam, sampradānasamjñakāmś ca puruṣān jānīta ity atah siddham asya sarvajñatvam. Chemparathy 1968: 78 に英訳がある。

合には、結果である全世界の質料因などを知る者、すなわち全知者である。そして、この世界創造の前提となる主宰神の全知は、ヴァイシェーシカ学派のカテゴリー論と密接に結び付けられ、〈実体〉である原子・方位・時間・アートマン、〈性質〉であるダルマ・アダルマ、それに〈普遍〉、〈特殊〉、〈内属関係〉を知る者として描かれる。

この断片は、TS 54 に対する TSP (55.19) で、カマラシーラ (Kamalaśīla) が「ブラシャスタマティ等」(praśastamatiprabhṛtayah) による主宰神の全知者証明の典拠として引用するものであるが、続く TS 55 に対する注釈でも、カマラシーラは「彼らによって」述べられた別の証明群 (pramāṇakadambaka) として次の二つの推論式を引用する。

[主張] 異論の拠り所となっている、様々な生起をもつもの (=性質) と振動するもの (=運動) の基体 (=実体) と基体ならざるもの (=性質以下五つのカテゴリー) は第二番目のもの (=推理) からはじまる五つの認識手段と異なる別の認識手段 (=知覚) によって確定されるべきものである。

[理由] 〈実在であること〉(vastutva) など (の理由) のために。

[実例] 色などのように¹⁷²。

[主張] 異論の拠り所となっている、〈存在〉など (六項目) の非区別 (=同類性) のために (境界を) 飛び越えられたものたち (=実体, 性質, 運動) と (境界を) 飛び越えられなかったものたち (=普遍など) は誰かによって知覚される。

[理由] 存在性 (sattva) の故に。

[実例] 色などのように¹⁷³。

先に引用した〈作者であること〉という理由に基づく主宰神の全知者性証明とともにこの二つの推論式を検討した Chemparathy は、PDhS の文体や思想と比較することで、「仮説として」(hypothetically)、前者のみをブラシャスタパーダに帰属させ、後二者をヴァイシェーシカ学派

¹⁷² TSP 56.12-14: vicitrodayapraspandāspadānāspadaṃ vimatyadhikaraṇabhāvāpannaṃ dvitīyādīpramāṇapañcaka-vyatiriktapramāṇāntarāvachchedyam, vastutvādibhyaḥ, rūpādivat. Chemparathy 1969: 125f. に英訳がある。上記の翻訳において (=) で補ったヴァイシェーシカ学派のカテゴリー論との対応付けは TSP 56.15-17 の解説による。実体が性質と運動の基体として述べられるのは、VS 1.1.14: kriyāvad guṇavat samavāyikāraṇam iti dravya-lakṣaṇam に基づくものと思われる。

¹⁷³ TSP 56.19-20: sadādyaviśeṣāskanditānāskanditaṃ vimatyadhikaraṇabhāvāpannaṃ kasyacit pratyaḥkṣam, sattvād, rūpādivat. Chemparathy 1969: 127 に英訳がある。この論証対象のうち、「〈存在〉など (六項目) の非区別」(sadādyaviśeṣa) とは、カマラシーラが注釈で引用するように、VS 1.1.7: sad anityaṃ dravyavat kāryaṃ kāraṇaṃ sāmānyaviśeṣavad iti dravyaguṇakarmanām aviśeṣaḥ に基づく表現である。

の著者、おそらくはプラシャスタパーダの後継者のものと想定する¹⁷⁴。この仮定に立つて、二つの推論式と先に引用したプラシャスタパーダの全知者証明とを比較するならば、次のような相違点が見られる。

第一に、既に見たプラシャスタパーダの推論式では、〈作者であること〉から導かれる〈結果の質料因などに関する知を有すること〉という証明対象において、その知がいかなる認識なのかは述べられていないが、後の二つの推論式では、〈実在性〉あるいは〈存在性〉などという理由から〈全カテゴリーは誰かの知覚によって認識されること〉が証明されており、その認識が知覚であることが明言されている。

第二に、プラシャスタパーダの推論式で証明される対象である、世界の質料因などに関する主宰神の知は、ヴァイシェーシカ学派の認める諸カテゴリーと対応づけられて理解されており、その知こそが全知と同一視される。これに対して、後の二つの推論式では、さらに一歩進んで、「およそ存在するものは誰かによって知覚されなければならない」という、おそらくは全カテゴリーに共通する〈認識対象性〉(jñeyatva)と〈有性〉(astitva)という二つの属性間の等遍充を根拠として、主宰神の全知が証明されている。

このうち、主宰神の全知を通して〈有性〉と〈認識対象性〉とのつながりを説明しようとした第二の視点は、主宰神の全知を導入することで存在論の基盤を確保しようとしたバーサルヴァジュニヤとも共通する。ただし、プラシャスタパーダの後継者による主宰神の全知の議論とは異なり、バーサルヴァジュニヤが論じる主宰神の全知は、カテゴリー的存在者の擁護ではなく、過去・現在・未来にわたる全時間的存在者の基礎付けを目指したという点に違いがある。

結語

¹⁷⁴ Chemparathy 1969. 確かに、先に見た主宰神の全知者性証明は、TSP のみならずマンダナミシュラ (Maṇḍanāśīra) の VV 149.4-6、同書に対するヴァーチャスパティミシュラの注釈 NK 149.18-28 等にも言及されることから後代に至るまで広く知られた推論式であることが分かる。したがってこの推論式をプラシャスタパーダに帰することは妥当であろう。しかし、TSP 以外に引用の形跡のない後の二つの推論式のうち、前者の著者をヴァイシェーシカ学派所属のものとするのは問題がある。カマラシーラの注釈の通りに読むならば、この推論式の証明対象は VS 1.1.14 を前提としていることから、この推論式の作者が基本的にはヴァイシェーシカ学派の考えに依拠していることは間違いない。だが、証明対象 (sādhyā) では「第二番目からはじまる五つの認識手段」という表現があることから、この著者は六種の認識手段を前提としていることになる。PDhS (44.5) によれば正しい認識手段、すなわち明知 (vidyā) は知覚・推理・想起・聖仙の直観という四種類のみが認められており、六種類という規定はない。一般に六種類の認識手段を認める学派として知られるのは、クマーリラに代表されるバクタ派ミーマーンサー学派であるが、彼らは主宰神の権威を否定している。六種の認識手段を認めるヴァイシェーシカ学派の思想家がカマラシーラ以前に存在したのか、それとも他学派に属する誰かがヴァイシェーシカ学派のカテゴリー論を用いて全知者証明を行ったのか、現時点では不明である。これに対し最後に引用した推論式は VS 1.1.7 を前提として証明対象が記述されていることから、ヴァイシェーシカ学派に属する人物の手による推論式であると考えられる。

以上から、バーサルヴァジュニャによる主宰神の全知に関する議論は次のようにまとめられる。現存する資料による限り、彼がウッディヨータカラまでには見られない主宰神の全知、とりわけその認識論的機能について詳細な議論を展開したのは、ブラジュニャーカラグプタによる主宰神の全知に対する批判への回答を与えるためであった。常住にして単一な主宰神の認識に過去や未来の対象がその区別を保ったまま結び付けられるのは、その関係が〈対象と対象をもつもの関係〉(viṣayaviṣayibhāva)であり、認識と対象という二つの要素それぞれの属性の違いは対応づけられる必要がないからである。この関係は、現時の事物を規定する〈存在性との結び付き〉よりも広い射程で、三時にわたる全ての存在者の存在性を主宰神の認識によって包括的に基礎付けることを目的としている。

この主宰神の認識による存在者の基礎付けという考えは、ブラシャスタパダによる主宰神の全知者性証明に端を発し、彼に後続する者たちによって進められた全知者証明に一つの起原を確認しうる。すなわち、主宰神の全知の対象が超感覚的事物を含む全てのカテゴリーだとする考えに従えば、PDhSで規定される全カテゴリーに共通の属性である〈認識対象性〉は、主宰神の全知を前提としてはじめて成り立つことになる。したがって、同じく全カテゴリーに共通の属性である〈有性〉(推論式では〈実在性〉(vastutva)、〈存在性〉(sattva)など)を理由とすることで、諸カテゴリーの〈認識対象性〉(推論式では〈知覚対象性〉など)が証明される。裏返せば、〈有性〉をもつものとして規定される、ヴァイシェーシカ学派の全カテゴリー(彼らにとっての全存在者)は、主宰神の知覚によって基礎付けられている。おそらくは同様の考えを前提として、バーサルヴァジュニャは、カテゴリー的存在者ではなく、過去・現在・未来の全存在者が主宰神の認識との結び付きにより、その存在性が保証されるものと考えた。

このように、Krasserにより論理学的見地からはダルマキールティ以降、本質的發展がないと断じられた主宰神論争史を〈全知者論〉という視点から眺めると、存在論の基盤として超越者の認識が要請されるに至る発展の過程が見えてくる。その展開の一つのクライマックスが、バーサルヴァジュニャによる主宰神の全知に関する議論であり、その概略を以上で考察した次第である。

使用テキストと略号

- AK Abhidharmakośa (Vasubandhu): P. Pradhan (ed.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. Patna 1975.
- ĪSD Īśvarasāadhanadūṣaṇa (Ratnakīrti): A. Thakur (ed.), *Ratnakīrti-Nibandhāvalīḥ*. Patna 1975, pp. 32-57.
- TS Tattvasaṅgraha (Śāntarākṣita): See TSP.
- TSP Tattvasaṅgrahapañjikā (Kamalaśīla): S. D. Shastri (ed.), *Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntarākṣita with the Commentary 'Pañjikā' of Shri Kamalaśīla*. 2 Vols, Varanasi 1981, 1982.

- NK Nyāyakanikā (Vācaspatimiśra): See VV.
- NBh Nyāyabhāṣya (Vātsyāyana): A. Thakur (ed.), *Gautamīyanīyāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana*. New Delhi 1997.
- NBhū Nyāyabhūṣaṇa (Bhāsarvajña): S. Yogīndrānanda (ed.), *Śrīmadācārya-Bhāsarvajña-praṇītasya Nyāyasārasya svopajñam vyākhyānam Nyāyabhūṣaṇam*. Vārāṇasī 1968.
- NM Nyāyamañjarī (Bhaṭṭa Jayanta): K. S. Varadacharya (ed.), *Nyāyamañjarī of Jayantabhaṭṭa with Ṭippanī*. 2 Vols, Mysore 1969, 1983.
- NV Nyāyavārttika (Uddyotakara): A. Thakur (ed.), *Nyāyabhāṣyavārttika of Bhāradvāja Uddyotakara*. New Delhi 1997.
- NVTṬ Nyāyavārttikatātparyāṭikā (Vācaspatimiśra): A. Thakur (ed.), *Nyāyavārttikatātparyāṭikā of Vācaspatimiśra*. New Delhi 1996.
- NVTP Nyāyavārttikatātparyāparisuddhi (Udayana): A. Thakur (ed.), *Nyāyavārttikatātparyāparisuddhi of Udayanācārya*. New Delhi 1996.
- NS Nyāyasūtra: See NBh.
- NSā Nyāyasāra (Bhāsarvajña): See NBhū.
- PDhS Padhārthadharmasaṅgraha (Prāśastapāda): J. Bronkhorst and Y. Ramseir, *Word Index to the Prāśastapādabhāṣya*. Delhi 1994.
- PV II, III Pramāṇavārttika (Dharmakīrti) Pramāṇasiddhi-chapter, Pratyakṣa-chapter: Y. Miyasaka (ed.), "Pramāṇavārttika-Kārikā (Sanskrit and Tibetan)," *Acta Indologica* 2 (1971/72), 1-206.
- PVA_o Pramāṇavārttikālanikāra (Prajñākaragupta): M. Ono (ed.), *Prajñākaraguptas Erklärung der Definition gültiger Erkenntnis (Pramāṇavārttikālanikāra zu Pramāṇavārttika II 1-7)*. Wien 2000.
- PVABh Pramāṇavārttikālanikārabhāṣya (Prajñākaragupta): R. Sāṅkṛtyāyana (ed.), *Pramāṇavārttikabhāṣyam or Vārttikālanikārah of Prajñākaragupta (Being a commentary on Dharmakīrti's Pramāṇavārtikam)*. Patna 1953.
- PVin II Pramāṇaviniścaya (Dharmakīrti): E. Steinkellner (ed.), *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ. Zweites Kapitel: Svārthānumānam. Teil 1*. Wien 1973.
- MBhā Mahābhārata: V. S. Suktankar (ed.), *The Mahābhārata*. 19 Vols, Poona 1933-66.
- VV Vidhiviveka (Maṇḍanamiśra): M. L. Goswami (ed.), *Vidhiviveka of Śrī Maṇḍana Miśra with the Commentary Nyāyakanikā of Vācaspati Miśra*. Varanasi 1978.
- VS Vaiśeṣikasūtra (Kaṇāda): Muni Śrī Jambuvijayaji (ed.), *Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda*. Baroda 1982.
- ŚvetUp Śvetāśvatara Upaniṣad: P. Olivelle, *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*. New York - Oxford 1998, pp. 413-433.

- ŚV Ślokavārttika (Kumārila): D. Śāstrī (ed.), *Ślokavārttika of Śrī Kumārila Bhaṭṭa with the Commentary Nyāyaratnākara of Śrī Pārthasārthi Mīśra*. Varanasi 1978.
- SVR Syādvādaratnākara (Vādidēvasūri): L. Motīlal (ed.), *Śrīmad-Vādidēvasūrti-viracitaḥ Pramāṇanayatattvālokaikārah tadvyākhyā ca Syādvādaratnākaraḥ*. 2 Vols, Delhi 1988 [Reprint].
- Hito Hitopadeśa: M. R. Kale (ed.), *The Hitopadeśa of Nārāyaṇa*. 6th Edition, Delhi 1967.

参考文献

Acharya, Diwakar

2006 *Vācaspatiśra's Tattvasamīkṣā. The Earliest Commentary on Maṇḍanamīśra's Brahmasiddhi*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Chemparathy, George

1963 "Aufkommen und Entwicklung der Lehre von einem höchsten Wesen in Nyāya und Vaiśeṣika." Dissertation, Wien.

1968 "The Īśvara doctrine of Praśastapāda." *Vishveshvaranand Indological Journal* 6, pp. 65-87.

1969 "Two Little-Known Fragments from Early Vaiśeṣika Literature on the Omniscience of Īśvara." *The Adyar Library Bulletin* 33-1-4, pp. 117-134.

Ezaki, Kōji (江崎公児)

2005 「ウダヤナとプラジュニャーカラグプター—Nyāyavārttikatātparyapariśuddhi に引用される Pramāṇavārttikālaṅkāra の断片に関して—」『印度学仏教学研究』54-1, pp. 214-218.

Halbfass, Wilhelm

1992 *On Being and What There Is*. Albany 1992 [Reprint: Delhi 1993].

Hattori, Masaaki (服部正明)

1979 「論証学入門 ニャーヤ・バーシュヤ第一篇」『バラモン教典 原始仏典』(世界の名著 1) 東京: 中央公論社.

Inami, Masahiro (稲見正浩)

1994 「『プラマーナ・ヴァールティカ』プラマーナシッディ章の研究(3)」『島根県立国際短期大学紀要』1, pp. 17-53.

Jacob, G. A.

1907, 1902, 1904 *Laukikanyāyājñalīh*. Bombay: Nirṇaya-Sāgar Press.

Kanō, Kyō (狩野恭)

1987 「主宰神の存在論証と kevalavyatirekīhetu」『インド思想史研究』5, pp. 1-27.

1995 「ジュニャーナシュリーミトラの『主宰神論』前主張の研究(上)」『南都仏教』71, pp. 28-51.

Kimura, Toshihiko

Steinkellner, Ernst

1963 "Augenblicklichkeitsbeweis und Gottesbeweis bei Śankarasvāmin." Dissertation, Wien.

Yamakami, Shōdō (山上證道)

1992 『ニヤヤー学派の仏教批判』 京都：平楽寺書店.

Yano, Michio (矢野道雄)

1992 『占星術師たちのインド』 東京：中央公論社.