

プラジュニャーカラグプタの〈知覚=存在〉説に関する一資料

護 山 真 也

〈キーワード〉 プラジュニャーカラグプタ, 知覚, 非知覚, 存在性, 非存在

はじめに

「存在するとは知覚されることである」(*esse is percipi*)——人口に膾炙したこのフレーズは、西洋哲学における観念論 (Idealism) を先鋭化したジョージ・バークリ (George Berkeley, 1685-1753) が『人知原理論』(*A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*) に記した言葉である。本稿は、このバークリの標語と重なり合う、インド哲学版の「存在する (*sattā*) とは知覚されること (*upalambha*) である」(以下、〈知覚=存在〉説と呼ぶ) をめぐる一資料を提示することを目的とする。この説の提唱者はプラジュニャーカラグプタ (Prajñākaragupta, ca. 750-810)¹。ダルマキールティ (Dharmakīrti, ca. 600-660) の『認識論評釈』(*Pramāṇavārttika*, 以下 PV) に対する浩瀚な注釈 (*Pramāṇavārttikālaṅkārahāṣya*, 以下 PVABh) を残したことでその名を馳せた人物である。以下では、彼の〈知覚=存在〉説に対する予備的考察として、その基本資料の解説を試みる²。

1. ダルマキールティの PV 3.53d-54 とデーヴェンドラブッデイの解釈

プラジュニャーカラグプタの〈知覚=存在〉説は PVABh に散説されるが、最も中心となるアイデアは PV 3.53d-54 に対する注釈箇所³で論じられる。

当該の詩節が登場するまでの文脈は以下の通り³。ダルマキールティは PV 3 (知覚章) 冒

¹ ただし、プラジュニャーカラグプタの〈知覚=存在〉説の淵源には、ダルマキールティが非知覚論に関連して述べた "sattvam upalabdhir eva" (PVSV 4.10; cf. Dunne 2004: 85, fn. 52) がある。両者の関連については、2013年8月にアテネ大学で開催された第23回世界哲学会議 (World Congress of Philosophy) にて "On *sattopalambhavāda* or an Indian version of "esse is percipi" と題する発表で概要を示した。詳細は別稿を準備する予定である。

² 筆者は、2001年に開催された西日本インド哲学仏教学会において、「プラジュニャーカラグプタにおける認識と存在——〈存在性〉規定の変遷——」と題する発表を行ったが、テキストの理解に曖昧な点を残していたため、結局、それを公にする機会を逸したままであった。筆者は現在、丸井浩教授が主導されている科研費プロジェクト「インド哲学諸派における〈存在〉をめぐる議論の解明」に連携研究者として参加する機縁に恵まれ、あらためて過去の資料を読み返すことができた。本稿が当時よりも進んだ理解を示すことができたとすれば、それは稲見正浩、小野基、小林久泰、三代舞等の諸氏による近年のプラジュニャーカラグプタ研究の進展のおかげである。勿論、今なお解釈に不明なところを残しているが、それらの点については識者の御叱正を乞うことにしたい。なお、旧発表原稿に対しては、久間泰賢氏より有益なコメントを頂いているが、それに対する応答は別の機会に行いたいと考えている。Cf. 久間 2002: n. 23.

³ 以下の解説は戸崎 1979 の他、稲見他 2002, Notake 2011, 稲見 2012 を参考とした。なお、PV 3.1-63 につ

頭で、正しい認識の対象 (prameya, 所量) を個物 (svalakṣaṇa, 自相) と普遍 (sāmānyalakṣaṇa, 共相) の二種類に限定し⁴、それらをティミラ眼病者に映じる髪の毛など、「対象」(artha) として単に思い込まれているものから区別した。そして、認識対象の二種性に応じて、認識手段を知覚 (pratyakṣa) と推理 (anumāna) の二種に限定する。ここから始まる冒頭の 10 偈 (PV 3.1-10) は、二種類の認識対象を区別する基準、ならびに認識対象と単に「対象」として思い込まれたものとの相違点の総説である。

続く PV 3.11-50 では、先の分類基準と対応する形で普遍の考察がなされ、最終的に「普遍は実在ではない」ことが結論づけられる。また、ここでは、普遍の実在を主張するニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派、ミーマーンサー学派等の実在論に対峙する、仏教的な唯名論 (nominalism) の立場が浮き彫りにされる。

だが、非実在である普遍がすべて正しい認識の対象、とりわけ推理の対象として認められるのか否かという点については、なお考察の余地がある。ダルマキールティは、あらゆる普遍が正しい認識の対象となるのではなく、実在する個物に基盤をもつ普遍のみが正しい認識の対象となると主張する。PV 3.51-63 は彼の存在論・認識論の屋台骨を成す一連の詩節であるが、就中、「個物こそが究極の認識対象である」と宣言する次の PV 3.53cd-54 はその白眉を飾る。

meyam tv ekaṃ svalakṣaṇam ||53d||

tasmād arthakriyāsiddheḥ sadasattāvicāraṇāt |

tasya svapararūpābhyāṃ gater meyvadvayaṃ matam ||54||

[戸崎 1979: 124f.:] 《しかし (勝義には) 自相のみが所量である。なぜ (自相は所量であるのかと問う) ならば、(それは) それ (= 自相) から有効な働きが成就されるので (人間は自相について) 有無の思忖をなすからである。それ (= 唯一の所量である自相) をそれ自身の相によって認識する (場合) と他の相 (= 共相) によって認識する (場合) とがあるから、所量は (自相と共相との) 二種であると認められたのである。》

[《》は詩節を示すための筆者による補い。以下、当該詩節の翻訳は戸崎訳をそのまま踏襲する。]⁵

ダルマキールティはここで、先行するディグナーガ (Dignāga) が提示した認識対象 (所量, prameya) の二分類を見直し、知覚にせよ、推理にせよ、認識手段となるものは究極的には個物に関わる、という新知見を開示する。すでに諸研究が指摘している通り、この革新的な議論の背景には、認識の真偽を判定する基準をどこに求めるべきか、というインド哲学における真理論 (prāmāṇyavāda) の興隆があった。各宗教・各学派の激しい議論の応酬を通

いては、Eli Franco & Miyako Notake が英訳を近く出版予定である。

⁴ 二つの術語 svalakṣaṇa と sāmānyalakṣaṇa を「個物」(particular) と「普遍」(universal) と訳すことについては異論もあるだろう。筆者の理解は Dunne 2004: 79-84, esp. fn. 46 を踏襲するものである。

⁵ なお、ダルマキールティの認識論・存在論における svalakṣaṇa の位置づけについては、沖 1982, 稲見 2012 に詳しい。また、プラジュニャーカラグプタの svalakṣaṇa に関する理解については、Kobayashi 2011 が参照されるべきである。

して、ダルマキールティは、認識の真偽の基準を人間の行為と結びつける実用的 (pragmatic) な真理観を採用した。すなわち、私たちが五感その他を通して直接的に対象を把握するにせよ、何らかの徴標を通して間接的に対象を推理するにせよ、それらの認識は、認識者を対象へと発動させる契機となる。この場合、認識の真は、当該の認識者が目的物 (個物) を獲得あるいは捨離できた段階——目的実現が成立した段階——から遡及的に確認される⁶。

以上の解説は、ダルマキールティの直弟子と伝えられるデーヴェンドラブッディ (Devendrabuddhi) の理解 (PVP, D. Vol. Che, 144a5-b5) を踏襲したものである。そのポイントは次のようにまとめられる。

- ① 合理的な行為主体 (skyes bu rtog pa dang ldan pa) の観点から、認識の正しさは、その認識に従って行為を起こしたならば、目指す目的が実現されるか否か、という点で決められる。その限りにおいて、個物のみが認識対象とされるのは妥当である。
- ② 確かに、推理の場面で普遍が考察されるかのように見えるが、その際でも、普遍の拠り所となる個物の有無が考察されている。非存在として定まっている普遍のみを考察することは適切ではないからである。
- ③ デイグナーガは個物と普遍という認識対象の二分類を明言しているが、そのこととダルマキールティが言う「個物が唯一の認識対象である」という言明とは矛盾しない。なぜならば、行為主体の知に、個物がそのままの相で現れるのか、それとも別の相 (普遍) を通して個物として実体視されるのか、という違いがあるにすぎないからである。

2. プラジュニャーカラグプタの解釈

では、プラジュニャーカラグプタは、同詩節に対してどのような解釈を示すのだろうか。PVABh ad PV 3.53d-54 は以下のような構成をもつ。

- (1) PV 3.53d-54ab に対する解釈——目的実現の観点からの個物の規定
- (2) PV 3.54cd の解釈——認識の側からの個物の規定
 - (2.1) 議論の導入と解釈の提示
 - (2.2) 認識の側から個物を規定することに対する反論
 - (2.3) プラジュニャーカラグプタ自身の解釈
 - (2.3.1) 〈知覚=存在〉説の提示
 - (2.3.2) 非知覚の諸解釈から帰結する〈知覚=存在〉説
 - (2.3.2.1) 非知覚=知覚の無と解釈する場合
 - (2.3.2.2) 非知覚=相関者の知覚と解釈する場合
 - (2.3.2.3) 非知覚=非知覚の概念知と解釈する場合
 - (2.3.3) 〈知覚=存在〉説と〈不可視性〉との関係
 - (2.3.4) 認識対象が二種類であることの根拠

⁶ ダルマキールティの真理論については、Katsura 1984, 稲見 1993, 小野 2012 を参照。

以下では、上記の科段に従い、対応箇所の試訳を示し、若干の解説を加える。なお、テキストは Appendix として本論文末尾に添える。

(1) PV 3.53d-54ab に対する解釈——目的実現の観点からの個物の規定

プラジュニャーカラグプタは最初に、PV 3.53d-54ab について次の解釈を提示する。

[PVABh 212.28-213.4:] 《しかし（勝義には）自相のみが所量である》（とダルマキールティは述べる）⁷。というのも、普遍は認識対象ではないからである。（普遍の実在性は）想定された通りにはありえないのだから、個物のみが究極的には認識対象である。他ならぬそれ（＝個物）が存在するか否かを理解することが（人間の）目的だからである。それはどうしてか、と云えば、《なぜ（自相は所量であるのかと問う）ならば、（それは）それ（＝自相）から有効な働きが成就されるので（人間は自相について）有無の思扱をなすからである》。というのも、目的実現の作用をなす事物が存在するか否かという点で、合理的な行為者（prekṣāvāt）たちは（その対象を）目指すからである。そして、それを理解するために正しい認識手段が追求される。そうでなければ、正しい認識手段の考察は、まったくもって非合理的な行いになってしまう。したがって、（人間の⁸）目的に適う認識手段とは、目的実現をなす事物の有無を対象としうるものでなければならない。以上の理由から、知覚と推理の両者いずれによっても個物だけが（本来の）対象となされねばならない。そうでなければ、（それらは）正しい認識手段に値しないのだから。

一読して明らかなように、上記の解説は、先のデーヴェンドラブッディの解釈①と等しい。しかしプラジュニャーカラグプタ自身は、目的実現能力のあるものを個物とする上記の解釈に満足しているわけではない。このことは、続く PV 3.54cd を導入する以下の議論から確認することができる。

(2) PV 3.54cd に対する解釈——認識の側からの個物の規定

(2.1) 議論の導入と解釈の提示

[PVABh 213.4-15] 【プラジュニャーカラ⁹】（以上の立論には疑問がある。）もし個物だ

⁷ ラヴィグプタ注には次のような導入がある。R D 31a3: de lta na ni spyi'i shes pa la yul ci yang med pa'i phyir tshad ma ma yin par'gyur ro zhe na | de ni ma yin te |... [訳]「そうだとすれば（＝普遍が実在ではないとすれば）、普遍の認識（＝推理知）にはいかなる対象もないわけだから、（それは）正しい認識ではないことなる」と（反論者が）言うのならば、（それに答えて、）「そうではない」（云々と（PV 3.53d）が述べられる）。

⁸ Y D 99a2.

⁹ yadi からはじまる一文は一見すると対論者の説に見えるが、続く atha から導入される説こそが対論者の見解である。ヤマーリは、yadi 以下 anantapramāṇaprasaṅgaḥ (tshad ma mtha' yas par thal bar mi 'gyur nam zhe na) までを反論とみなし、反論者自身が atha からはじまる異論を述べるものと解しているが、その解釈には従わない。Cf. Y D 99a3: gal te gnyi gas kyang zhes bya ba nas she na zhes bya ba'i bar ni rtsod pa 'o || rtsod pa smra pa nyid kyis 'on te yul gcig yin yang zhes bya ba la sogs pas dogs pa bsu ba nas gzhal bya don med par 'gyur ro zhes brjod pa ni de lta yin na zhes bya ba 'o ||

けが（知覚と推理の）両者いずれによっても対象とされるのであれば、単一のものを対象とする以上、認識手段もただ一つであることが帰結する。（だが、それは知覚と推理の二つを正しい認識手段として認めたディグナーガ説と相違する）。

【対論者】対象は一種類であるにもかかわらず、（認識を生み出す）原因総体（*sāmagrī*）の相違に応じて（二種類の）認識手段は区別される。

【プラジュニャーカラ】（君の意見は）「（正しい認識手段が二種類であるのは、）認識対象が二種類（＝個物と普遍）であるからである」という（ディグナーガの言明）と矛盾する。実際、先生（＝ディグナーガ）は「（正しい認識手段が二種類であるのは、）認識対象は二相（＝個物と普遍）だからである」（PS 1.2bc & *Vṛtti*）と説いているのではないか。また、原因総体の相違に応じて認識手段が区別されるのであれば、（同じ理屈で）原因総体に応じて視覚（*caḥsurvijñāna*）なども区別され、（原因総体の区別に）相当する数の認識手段（＝二種類以上の認識手段）があることになってしまう。

【対論者】（原因総体ではなく）認識対象の相違に応じて（認識手段が）区別されるとした場合でも、青などの多数を認識対象とする以上、無数の認識手段（*anantapramāṇa*）があることが帰結する。

【プラジュニャーカラ】そうではない。（青などの）全ては個物だからである。対象が一種類である以上、それを対象とするものはただ一つの認識手段である

【対論者】（視覚や聴覚などを分ける）原因総体の区別があるとしても、（知覚には共通して）〈感覚器官から生じること〉（*akṣajatva*）があるのだから、（その特質をもつ）すべては知覚とならないだろうか。

【プラジュニャーカラ】そうではない。〈感覚器官から生じること〉は（知覚の）特質（*lakṣaṇa*）ではないからである¹⁰。また、（この問題は）同様に後で論じる予定である¹¹。したがって、認識対象が二種類であるからこそ、（認識手段は）二種類である。そうでなければ、多数の認識手段があることになってしまう。

【対論者】（君の見解では、）どうして認識対象は多数にはならないのか？

【プラジュニャーカラ】そうはならない。（確かに対象の側から考えて、）青などという点では多数であるにちがいないが、認識対象は二種類だけである。なぜならば、《それ（＝唯一の所量である自相）をそれ自身の相によって認識する（場合）と他の相（＝共

¹⁰ ジャヤンタの注釈は以下の通り。J 36a2-3: *mgnon sum gyi dbang po las byung ba nyid ni rjes su dpag pa la sogs pa las tha dad pa'i rgyu mtshan ma yin te | de med kyang rang rig pa la sogs pa mngon sum yin pa'i phyir ro zhes bstan pa ni ma yin te | dbang po skyed ba nyid ces bya 'o* || 〔訳〕知覚が有する〈感覚器官から生じること〉は推理などから（知覚を決定的に）区別する特質なのではない。それがなくても、自己認識などは知覚だからである。以上のことを説くために、「そうではない、〈感覚器官から生じること〉は」云々と説かれている。

¹¹ PV 3.123 以下で「知覚とは概念的構想を離れたものである」（*pratyakṣam kalpanāpoḍham*）というディグナーガの知覚定義（PS 1.3a）が論じられるが、プラジュニャーカラグプタは、知覚の本性を〈直観〉（*sākṣātkaṛaṇa*）とみなす立場から一貫した説明を与えている。その中では、「知覚」（*pratyakṣa*）という語の語義解釈（感覚器官に相対するもの）に基づく知覚定義も登場するが、その定義は、知覚を〈直観〉とする本質の規定からすれば不要なものとして、あるいは、*akṣa* の特殊な解釈によればまさに〈直観〉と同じことを表すものとして処理される。Cf. Moriyama 2002.

相)によって認識する(場合)とがあるから、所量は(自相と共相との)二種であると認められたのである》(とされているからである)。(対象の側からは)無数の相違があるにせよ、(対象の)本性が顕現している(svarūpapratibhāsa)という点で(=認識の側から考えれば)、青などは(すべて)個物(svalakṣaṇa)に他ならないのである。(語義解釈の上からも、「個物」とは)、それ自身の相によって知られるものなのだから(svena rūpeṇa lakṣaṇāt)。

ここに登場する対論者が、はたして歴史上に実在した仏教徒であるかどうかは不明であるが、彼は個物(目的実現の能力のあるもの)のみを認識対象として捉えながらも、認識を生み出す(原因総体)という要因を考慮することで、認識手段の区別が可能であると考えている。プラジュニャーカラグプタは、この対論者を批判することを通じて婉曲的に、目的実現をなす能力のあるものを「究極的なもの」(pāramārthika)とみなす実用的な個物観を否定する。究極的な対象である個物は、わたしたちの認識から独立した存在として規定されてはならない。それはあくまでも認識の側からのみ規定されるものである。すなわち、ある対象がそれ自身の相で認識者の意識に顕現している限り、それが「個物」と規定される。これが、プラジュニャーカラグプタがPV 3.54cdから導いた個物観である¹²。

(2.2) 認識の側から個物を規定することに対する反論

しかしながら、認識の側から対象を規定しようとする、今度は個物の絶対性——認識者の相違に関わらず個物は個物であること——が揺らいでしまう。その点を指摘する反論が次に紹介される。

[PVABh 213.16-20:]【反論】理解(pratipatti)の相違に応じて(対象が)区別されるのだとすれば、個物は究極的なもの(pāramārthika)ではない。なぜならば、それ(=個物)¹³が理解されておらず、それ以外のものの理解(=推理知)が現前している時点では、(その対象は)個物ではなくなるからである。同様に¹⁴、その特定の同一時に、ある者(=知覚を行っている者)には、(その対象は)個物であろうが、それ以外の者(=推理を行っている者)には別様になる(=個物ではなくなる)。しかし、認識者(pratipattr)に(応じて)認識対象が相違することはない。(認識者の)観点(apekṣā)に起因する相違は構想されたものである以上、究極的なものではない。また、あるものが個物でもあり、それ以外(=普遍)でもあるとすれば、その両者の本性をもつものは(個物とも普遍とも異なる)別の認識対象であるのだから、それに対しては(知覚でも推理でもない)別の認識手段が惹起するだろう。だが、そのようなことは正しくない。

¹² 同様の見解は、PV 3.130などにも見られる。

¹³ Cf. Y D 99b6-7.

¹⁴ Y D 99b7: de ltar rtogs pa po gcig la ltos nas don dam pa ma yin pa nyid du brjod nas | rtogs pa po tha das pa la ltos kyang brjod pa ni de bzhin du bya ba 'o || [訳] 以上のように、同一の認識者に依拠して(個物は)究極的なものではないと述べてから、別々の認識者に依拠したとしても、(個物は究極的なものではないことを)述べて、「同様に」と言われる。

《(目的実現の能力をもつ) 究極的实在 (paramārtha) が認識対象であるとするれば、(青などの相違に応じて) 無数の認識対象があることになってしまう。(認識者の) 観点に由来する相違があるのだとすれば、(そのような) 相は究極的なものではない。》¹⁵ (PVABh, 「知覚章」, 第 229 偈)

認識が対象を規定するという考え方に従えば、ある認識者がそれを直接的に知覚している時点では「個物」となり、推理によって認識している時点では「普遍」となる。また、同一の時点でも、同じその対象が、知覚者には「個物」、推理者には「普遍」と異なった特質をもつことになる。このように認識者の観点に応じて同一物が「個物」ともなり、「普遍」ともなるのであれば、「個物」とは所詮、概念的に想定されただけの相対的な存在者にすぎないのではないか。また、その対象が個物と普遍という二つの性質を併せ持つのだとすれば、それは個物とも普遍とも異なる第三の認識対象として独立することになり、それに応じた第三の認識手段(知覚とも推理とも異なるもの)が必要になってしまう。およそ以上のような内容が反論の趣旨である。

(2.3) プラジュニャーカラグプタ自身の解釈

(2.3.1) 〈知覚=存在〉説の提示

上記の反論に対して、プラジュニャーカラグプタは個物を知覚経験によって規定する。それは推理が働くその時にも知覚経験に即した形で存在している。この〈知覚=存在〉説の要点は次の一節に明確に示される。

[PVABh 213.21-23:] 以上の反論に答える。

《知覚経験 (upalambha) によって知られるものはすべて究極的なもの (pāramārthika) に他ならない。諸存在者の究極的な存在性 (sattā pāramārthikī) とは知覚経験に他ならない。》(PVABh, 「知覚章」, 第 230 偈)

というのも、諸存在者は〈その本性を通して現に知覚されていること〉(svārūpopalabhyamānatā) がなければ、存在することにはならないからである。

【反論】存在性は知覚によって知られるのだから、「それ (= 知覚経験) こそが存在性である」ということにはならない。

【答論】現に知覚されていないウサギの角などは存在しないのであるから、(そのことを) 逆にして考えるならば、「存在性とは知覚されることである」(upalambhaḥ sattā)

¹⁵ ラヴィグプタ注ではこの詩節の内容が次のようにパラフレーズされる。R D 32a1-2: gal te gzhal bya don dam pa yin zhing de tha dad pas kyang tshad ma tha dad par 'gyur na | de'i tshse gzhal bya mtha' yas pa can gyi tshad ma mams kyang mtha' yas par 'gyur ba zhig na, spyi don dam pa ma yin no || 'on te rtogs pa tha dad pa dang tha mi dad pa la ltos nas tha dad pa nyid du byed kyi | don dam par gzhal bya med do zhe na | 'di la smras pa | ngo bo nyid dmigs par gyur pa nyid yod pa 'o || [訳] もし認識対象が究極的なものでありながらも、その区別に応じても認識手段が区別されることになるのであれば、その時には、無数の認識対象をもつ認識手段もまた無数になるであろうが、普遍は究極的なものではない。一方、理解の相違・非相違に応じて(認識手段を)区別するが、究極的には認識対象は無い、と言うのであれば、それに答えて(次節で)述べる——「(対象の)本性を通して知覚されているものが存在である」と。

が確立される。

ここで〈知覚＝存在〉説は、「非存在とは何か」という逆の観点から正当化されている。例えば、ウサギの角などが非存在とされるのは、それがいかようにしても知覚されないからである。「およそ非存在であれば、それは知覚されるものではない」——この命題が認められるならば、対偶である「およそ知覚されるものであれば、それは存在である」もまた成り立つ。

(2.3.2) 非知覚の諸解釈から帰結する〈知覚＝存在〉説

しかしながら、上記の構図が成り立つためには、ある事物の非存在とその事物の非知覚とが完全に等しいことが立証されなければならない。もしも非存在と非知覚とは同義ではなく、非存在は非知覚によって知られる——非存在が原因となり、非知覚という結果が生じる——という因果的説明が受け入れられるならば、非存在（原因）と非知覚（結果）とは区別されることになり、〈知覚＝存在説〉は破綻する。一方、事物の非存在とその非知覚とはまったくの同義であることが示されるならば、〈知覚＝存在〉説こそが妥当なものとみなされよう。ここから議論は、非存在と非知覚との関係をめぐる詳細な考察へ進む。

[PVABh 213.24-27:] 【反論】 その場合でも、(対象の) 非存在 (asattva) に対して非知覚 (anupalambha) が働くのであり、「非存在とは (それが) 現に知覚されていないことである」とはなるまい。

【答論】 非知覚を抜きにして「非存在」という別のものがあるのではない。

【反論】 非知覚によって認識されるものが非存在である。

【答論】 (その場合,) 「非知覚」とは何か? 知覚の〈無〉(upalambhābhāva) か、相関者の知覚 (anyopalambha) か、あるいは、「知覚されていない」という (反省的な) 概念知 (nopalambha iti vikalpa) なのか?

上記の箇所では「非知覚」(anupalambha) という術語に対する三種類の解釈が提示されているが、そのうちの第一説は、それを知覚や推理などとは異なる〈無〉(abhāva) と呼ばれる別種の認識手段として捉えるミーマーンサー学派 (バッタ派) の見解であるのに対して、第二説は、それを相関者の知覚——例えば、「壺の非知覚」に対する「特定の地面の知覚」など——として理解する見解であり、ダルマキールティの非知覚論を彷彿とさせる。最後に提示される第三説は、非知覚とは何かを知覚されていないことを反省的に捉える概念知であるとするものであり、特定の学派に典拠があるようには思われない。

(2.3.2.1) 非知覚＝知覚の無と解釈する場合

第一説を主張するミーマーンサー学派 (バッタ派) の見解では、六種類の正しい認識手段が認められる。すなわち、知覚、推理、証言 (śabda), 類推 (upamāna), 想定 (arthāpatti), そして無 (abhāva) である。この認識論の体系では、非存在は〈無〉という認識手段——知覚等の五種類の認識手段が働かないこと——で知られることになるが、プラジュニャーカラ

グプタはそのような認識手段を認めることの不合理を指摘する。

[PVABh 213.28-214.11:] もし（非知覚とは）知覚の無（upalambhābhāva）であるのならば、それに基づいてどのようにして（非存在の）理解（pratīti）があるのか？（そもそも）理解は無ではない。また、そのような（知覚の）無もまた別の知覚の無（upalambhābhāva）により理解されねばならないのだから、無限後退（anavasthā）となる。

【反論】（自派の見解では）認識（jñāna）は（そもそも）不可視のもの（parokṣa）であるから、ある知覚に対して（それを反省的に捉える）別の知覚が起きることはないのだから、それ（=知覚の無）が（別の）知覚の無（upalambhābhāva）により理解されることはない。それがあるとすれば、（後者をさらに反省的に捉える知覚の無が必要となり、）無限後退となるであろうが。

【答論】もし認識が不可視のものであるのならば、どのようにしてそれ（=認識¹⁶）の存在が理解されるのか。また、ちょうど事物の非存在が非知覚に基づいて理解されるのと同様に、認識についても、（その非存在は非知覚に基づいて理解される）ということば、さらに破綻した考え（vaiśasatara）である。

【反論】それ（=認識の存在）に関しては、〈想定〉（arthāpatti）がある。（認識それ自体は不可視のものであっても、〈想定〉の）対象は不可視のものではない（=認識可能なもの）からである。したがって、（認識に対して、）五種類の認識手段が無いわけではない。

【答論】〈想定〉もまた知（buddhi）に他ならない。したがって、（君たちの説明では、最初の）知は（〈想定〉という）別の知により理解されるわけである。だが、その後では、それ（=別の知¹⁷）に対して、さらに別の〈想定〉はないとすれば、（その段階で）五種類の認識手段が無いことになり、（週れば）〈想定〉という知は（そもそも）無かったということが帰結する。

【反論】それ（=〈想定〉）の場合には、認識対象（=想定される対象となる認識¹⁸）の理解（prameyapratīti）があるのだから、（その理解に対して）さらに（別の）〈想定〉がある。

【答論】（それでは、）無限後退となるから、（永久に）理解（pratipatti）にいたることはない。

【反論】（最後にある〈想定〉という¹⁹）理解（そのもの）は、現に経験されている。

【答論】もし（そのような理解を含め）知覚一般が認識されるのであれば、（そもそも）最初から〈想定〉は不用である。（認識は）知覚される通りに存在するとすればよい（yathā dr̥śyate tathāivāstu）。可視のもの（aparokṣa）が知られるのであり、それ（=不可

¹⁶ ヤマーリは「無形象の認識」（mām pa med pa'i shes pa）と注釈する。Cf. Y 100b7.

¹⁷ ヤマーリは、「現に顕現している対象とは別のものである知」（snang bzhin pa'i don las tha dad pa'i blo）と注釈する。この場合、「現に顕現している対象」が最初の知に相当し、それとは別の知が、〈想定〉に相当するであろう。Cf. Y 101a1.

¹⁸ Y 101a2-3.

¹⁹ Y 101a4.

視ではない認識)がまったくその通りに存在するとすればよい。知を想定する(想定)が何になるうか。

【反論】(仮に知は不可視のものではないとしても,)〈想定〉は生じる。

【答論】 そうだとすれば、無限後退となるのだから、「(永久に)理解はない」という断定(apratipattyadhyavasāya)も必ず生じる。だが、それは(君たちには)認められないことではないだろうか？

また、(君たちが最初の前提を捨て去り、²⁰) 知(buddhi)が現に知覚されるもの、あるいは可視のものだとするのなら、それ(=現に知覚されている知²¹)の非存在を理解する際に(その非存在を認識する別の認識の無が必要となり、最初に指摘した通りの)無限後退となる。

【反論】 知覚の非知覚(upalambhānupalambha)とは、事物の非知覚(padārthānupalambha)と同じことである²²。

【答論】 そうだとすれば、〈現に知覚しないままで知覚すること〉が必ずあることになってしまう。

【反論】 それ(=現に知覚していないこと²³)こそが非存在である。

【答論】 もし非知覚が非存在であると(認めるならば)、存在は知覚(=知覚されること)であることが帰結する。

ある事物の非存在は〈無〉という認識手段によって認識されると主張するミーマーンサー学派に対して、プラジュニャーカラグプタは、〈無〉といえども、それが一種の認識である限り、認識そのものが反省的に自覚されなければならないという観点から批判を加える。すなわち、〈無〉という認識そのものが、知覚などの非存在として定義されるのであれば、その非存在もまた、〈無〉という認識手段によって確認される必要がある。しかし、それでは無限後退の過失に到ることは必然である。

だが、ミーマーンサー学派はこの論難を認めない。なぜならば、彼らにとって認識とは知覚不可能なものとして定義されるからである。この知覚不可能な認識の存在は〈想定〉(arthāpatti)という認識手段を通して理解される²⁴。一方、プラジュニャーカラグプタは〈想定〉もまた認識の一種である以上、〈想定〉を確認するための別の〈想定〉が必要となり、またもや無限後退の過失が生じることを指摘する。

そこで、ミーマーンサー学派は認識の知覚不能性という自派の前提を捨て、ある事物の非存在を〈無〉という認識手段で知ることと認識の非存在を〈無〉という認識手段で知ること

²⁰ ヤマールは、以下の立場を「自己認識を(認める)立場」(rang rig pa'i phyogs)と注釈する。Cf. Y 101a6.

²¹ Y 101a6.

²² ヤマールの注釈は以下の通り。Y 101b1-2: gal te don dang dmigs pa dag gi mi dmigs pa gcig yin pa'i phyir na | de med par rtogs pa la thug pa med pas ma grub pa nyid ma yin no zhes dogs pa bsu ba ni 'on te zhes bya ba 'o || [訳] 対象の非知覚と知覚の非知覚とは同じであるから、「それ(=知覚)が無いことを理解する際に、無限後退となり(非知覚が)成立しない」というわけではないという反論が²³ atha 以下である。

²³ Y 101b4.

²⁴ ここでミーマーンサー学派が展開している認識の〈不可視性〉の議論は、Śābarabhāṣya に引用されるヴリッテイカーラ(Vṛttikāra)の断片からも確認される考え方である。Cf. ŚBh 30.3-9. 若原(1983:67)は、この見

との間にはなんらの違いもないという説を展開する。しかし、そうすると事物と認識との間の差異が消失してしまう。結局、非存在を定義するためには非知覚という経験によるしかないことを認めざるをえず、その対偶として〈知覚=存在〉説が帰結する。

(2.3.2.2) 非知覚=相関者の知覚と解釈する場合

第二の選言肢は、ある事物 X の非知覚をその相関者 Y の知覚として理解する立場である。例えば、「ここに壺はない」という非知覚の経験は、特定の地面の知覚という形で言い換えられる。この場合、壺と地面との相関性 (pratinīyatva) があらかじめ定まっていることになるわけだが、その確定根拠は不明確である。この第二説に対して、プラジュニヤーカーラグプタは次のように批判する。

[PVABh 214.11-23:] では、非知覚とは相関者の知覚 (anyopalambha) に他ならないと言うのであれば、それも正しくない。もし (否定対象 X と) 別異のもの (Y) の知覚について (「X の非知覚」という) 名称が与えられるのであれば、どうして別異者 (X) が存在しないのか? 「それ (X) についての知覚の無 (upalambhābhāva) に基づく」と言うのであれば、この点についてはすでに (第一選言肢の検討で) 答論を終えたばかりである。

【反論】まさにその Y の知覚 (= 単なる地面などの知覚²⁵) が X (= 否定対象たる壺) に働かないことが、それ (Y) と別異のもの (X) の非知覚 (tadanyasyānupalambhaḥ) である。

【答論】仮に (Y の知覚は) 別異者に働かないとしても、「(特定の) それ (X) が存在しない」(tasyābhāvaḥ) というのは何故か?

【反論】(その場合、) 知覚条件を満たしたもの (upalabdhi lakṣaṇaprāpta) が決して存在しないのである。そうでなければ (= X が存在していれば²⁶)、それ (= X²⁷) に対しても (知覚が) 発動するはずである。(その条件下では、) それ (X) もまたそれ (Y) とまったく同様に知覚されているのだから。しかし、(実際には、X は) 知覚されない。(したがって、X は存在しない。)

【答論】その (X の) 非知覚——非存在を特徴とするものであるが——は、いかなる (認識手段) により理解されたのだろうか? (それもまた、別の非知覚により理解されたのだとすれば、) 以前と同じ無限後退になる。

【反論】(X と) 相関する形象 (pratinīyatākāra) の知覚に基づいて (X の非知覚が) 確定される²⁸)。

解を次のように要約する。「[知識は直接知覚され得ない、ただその存在が推理されるのみ]は普通次の様に説明されている。我々によって何らかの対象が認識されたとき、恰かも米が煮られたときに米に変化が生じる様に、対象には "jñātātā" (cognizedness: 被知性) なる或る付加的属性 (atīśaya: 添性) が生じる。そしてこの jñātātā を知覚することにより、以前に知識が存在しなかったならこの様な属性が対象に生じ得なかったであろうという〈想定 arthāpatti〉によって、知識が存在したことが推理されるというのである」。

²⁵ Y 101b7.

²⁶ Y 102a2.

²⁷ Y 102a2.

【答論】これは（ミーマーンサー学派が言う）〈想定〉ではないのか？²⁹ そうだとすれば、無限遡及がすでに指摘されている。

【反論】（X と）関連した形象（Y）の知覚こそが、X の知覚の無である³⁰。

【答論】 そうだとすれば「非存在」（abhāva）と言われるものは、別異者の存在（aparabhāva）以外のところにはない。故に、別異なる存在者（こそ）が、相対的な観点から（anyāpekṣayā）「非存在」であり、即自的には「存在」とされる。そして、その（相互に）関連した本性は、現に知覚されている時にのみ（確認される）。だから、存在性とは知覚されることである（upalambhaḥ sattā）と述べられるのである。

【反論】（両者が）関連している場合には、関連とは（両者が）現に知覚されていることであろうが、関連は（必ずしも）それだけではない。

【答論】（片方が）知覚されていない時に、「（両者が）関連している」ということがどうして理解されようか（という疑問であれば）「現に知覚されていることの想起に基づく（と答えよう）。したがって存在性とは現に知覚されていることに他ならない。

「この地面に壺はない」という形で壺の非存在を認識する場合、その非存在は〈知覚条件を満たしたものの非知覚〉から推理されると考えるのが、ダルマキールティの学説である。この非知覚は、壺と地面という相互に関連しあう両者が共存する場面が知覚されていたことを前提として機能する。先に両者の相関が確認されているからこそ、片方のみが知覚されている際に、他方の非存在が推知されるからである。

プラジュニャーカラグプタによれば、まさにその相関関係は両者が（現に知覚されていること）から確認される以上、その段階で〈知覚＝存在〉説がすでに成立しているとみなされる。今、片方だけが知覚されている場合にも、〈知覚＝存在〉説に基づくかつての相関関係が想起されるわけであるから、「存在性とは知覚されることである」というテーゼは揺らがない。

(2.3.2.3) 非知覚＝非知覚の概念知と解釈する場合

最後に第三の選言肢が検討されるが、これは、ある対象の非知覚の直後に生じる概念知——「対象が知覚されていない」という概念知——が非知覚の内実であると理解する立場である。仏教認識論においては、概念知は知覚に継起して生じるものであるため、当該の概念知もまた非知覚の経験を前提としている。だが、その前概念的な非知覚経験そのものは、先の二つの選言肢によって検討されたものである。したがって、先行する二つの議論が結論づけられたように、「存在性とは知覚されることである」（upalabdhiḥ sattā）がここでの結論となる。

〔PVABh 214.24-26:〕では、非知覚とは「知覚されない」という概念知に他ならないと

²⁸ Y102a4.

²⁹ Y102a5: nges pa'i nram par dmigs pa gzhan du ni mi 'thad pa mi dmigs pa'i sgrub par byed pa yin no || 〔訳〕 特定の形象を伴う知覚は、そうでなければ（＝知覚を想定しなければ）不合理になること（*anyathānupapatti）が、（その）知覚を（間接的に）立証する。

³⁰ 非知覚を知覚可能なものの非知覚（dṛṣyānupalabdhī）として理解した場合の反論である。Cf. Y 102a6-7.

言うならば、それも違う。「知覚されない」という概念知は、他ならぬ非知覚に随順する。そして、その非知覚は（先の二つの選言肢において）すでに考察済である。したがって、存在性とは知覚経験であり、現に知覚されていることのみが、認識対象の眞実（prameyatattva）である。

(2.3.3) 〈知覚=存在〉説と〈不可視性〉との関係

以上までのところで、知覚経験（upalabhyamānatā/upalambha/upalabdhi）による存在性の定義が確認された。この前提が確立されることで、先に述べられた反論（2.2）に対する応答も可能となる。すなわち、知覚経験で定義される存在性はあらゆる個物に妥当するのだから、究極的な存在として認められるわけである。次なる問題は、そのような〈知覚=存在〉に基づく個物が推理などの場面でも認識対象とされるのかということである。この点に関して、プラジュニャーカラグプタは以下の議論を用意する

〔PVABh 214.26-215.15:〕【反論】もしそれ（=知覚経験）こそが究極的な存在性（paramārthasattva）であるとすれば、いかなる者にとっても（究極的な存在性は）別様にはならないはずであろう。

【答論】それは別様にはならない。別の人間（puruṣāntara）に依拠したとしても、それはまさにその通りである。まさに青などのように。

【反論】（それでは）その同じ（推理の³¹）時点において、どうしてそれ（=現に知覚されるもの）が（推理者にとっては）不可視のもの（parokṣa）として理解されるのだろうか。

【答論】それは、まさにその本性（=現に知覚されているという本性³²）のままに（tenaiva rūpeṇa）、（その推理者にとっては）不可視のものとしても理解されているのである。しかし、（推理者以外の）誰によってもそのように（=知覚されるものとして）理解されておらず、（推理者自身によっても将来）理解されることがないものならば、その推理は無駄である。

【反論】その（推理の）時点で理解されていないものが、どうしてそのように（=現に知覚されているものと）なるのか。

【答論】（それを言うならば、むしろ）その同じ（推理の）時点で、それ（=究極的な存在性）が別様にもなると言うのはなぜなのか。

【反論】（推理者にはそれが）知覚されないから、別様になるのである。

【答論】（だとすれば、その時点では推理者に）知覚が無い以上、（その対象は）非存在に他ならない。

³¹ Y 102b5.

³² Y 102b5-6: de nyid kyis (D : kyi P) zhes bya ba ni lan no || dmigs par bya ba nyid kyis (em. : kyi DP) 'o || dmigs par bya ba'i rang bzhin nyid rjes su dpag par bya ba yin te | 'on kyang mi nye ba las mngon sum du snang ba yin no || 〔訳〕「同じその」云々が答論である。〈現に知覚されていること〉によって、である。現に知覚されるべき本性こそが推理される対象である。しかし、（それは、その対象の）傍にいる人間には直接的に顕現する。

【反論】 存在者（＝不可視ではあるが存在するもの）に対する非知覚があるとすればよい³³。どうして（それが）非存在であろうか。

【答論】 存在者に対する認識手段があるなら、以上のように言うことはできるだろう³⁴。（だが、君たちの立場で、そのような認識手段はあるだろうか？）

【反論】（それに対しては）推理（*anumāna*）が認識手段である。

【答論】 それ（＝推理）もまた、他ならぬ既知のもの（*dr̥ṣṭa*）に随順する。

【反論】（推理の）後で（推理対象を）見るわけであるから、どうして（推理に）先立って（推理対象が）現に見られていること（*dr̥śyamānatā*）があるだろうか？

【答論】 〈現に見られていること〉（*dr̥śyamānatā*）がないのなら、どうして存在性があるだろうか？

【反論】（推理の）後に³⁵（推理対象に対する）知覚があるからである。

【答論】（だとすればその対象は、推理の）後でだけ存在することになろう。どうして先に（＝推理の時点で³⁶存在するだろうか）？

【反論】（それでは、君たちの見解では、）先に（＝推理の時点で）現存していないもの（*avidyamāna*）が³⁷、どうして後で知覚されるのか？

【答論】（その推理対象は）〈現に知覚されるもの〉として理解されるからである。

【反論】〈現に知覚されるもの〉として理解することは知覚されるが³⁸、別様に（理解されれば）別様になる³⁷。

【答論】 別の時点（＝推理の時点³⁸）でも、同じその本性（＝現に知覚されるべき本性³⁹）として実体視されるのだから、別様に⁴⁰存在することはない。そうでなければ（＝知覚されるものでなければ、⁴¹推理によって）理解することはできないのだから。また、推理は未来の存在性（*bhāvisattā*）に対する認識手段であると後で説明する予定である⁴²。

³³ Y 103a1-2: *ma dmigs pa ni ma nges pas dngos po med par bsgrub pa ma yin no zhes dogs pa bsu ba ni yod kyang zhes bya ba'o* || [訳] 非知覚は不確定なものであるから、非存在を立証するわけではないという反論を述べたものが、「存在者に対する」である。

³⁴ ちなみにチベット語訳は、同じ文を否定文で翻訳している。PVABh (Tib.) D 200a7: *yod pa la tshad ma yod pa ma yin na de skad brjod par bya ba ma yin nam* |

³⁵ ヤマーリは「欺きのない時点（＝目的実現がなされた時点）」（*mi slu ba'i dus*）と注釈する。Cf. Y 103a6-7.

³⁶ Y 103a7.

³⁷ ヤマーリは次のように注釈する。Y 103a1-2: *de lta ma yin pa ni zhes bya ba ni rtogs pa ni rjes su 'jug go || gzhan du zhes bya ba ni dmigs par bya ba ma yin pa 'o* || [訳] 「そうでなければ」とは、理解が随順するならば、ということであり、「別様になる」とは知覚されえないことになる、ということである。

³⁸ J 37b1, Y 103b2.

³⁹ Y 103b2.

⁴⁰ ヤマーリは *anyathā* を次のように注釈する。Y 103b2: *gzhan du zhes bya ba ni dmigs par bya ba yin par ro* ||. [訳] 「別様に」とは、知覚されるものとして、ということである。

⁴¹ Y 103b2.

⁴² ジャヤンタとヤマーリはそれぞれ次のように注釈する。J 37b2: *'byung bar 'gyur ba'i yod pa la zhes bya ba ni thob pa'i shes pa'i* (P: *pas D*) *yul la yin gyi | rjes su dpag pa'i dus su 'byung bar 'gyur ba'i dmigs bya ma yin pa la ni ma yin no* ||. [訳] 「未来の存在性に対して」とは、獲得の知の対象に対して、ということであり、推理の時点で未来に生じるはずの、現に知覚されていないものに対して、ということではない；Y 103b2-5: *de*

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。

勿論、常識的には、推理の段階では不可視である対象が、推理の結果、行為を起こしてその対象を知覚した段階で、推理した通りにその対象の存在が確認されるというプロセスを経る。この常識に沿った対論者の意見では、推理の段階での対象は、確かに存在はしているはずであるが不可視のものであり、その後の知覚によってはじめてその存在が認識されるというものとなる。これに対して、プラジュニャーカラグプタはあくまでも〈知覚=存在〉説の立場から、後の知覚によってはじめて存在するようになるという考え——〈非存在〉から〈存在〉への移行——を拒否する。すなわち、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。

(2.3.4) 認識対象が二種類であることの根拠

このように〈知覚=存在〉説に依拠した自説から、知覚と推理の両者はともに個物のみを対象とすることが示されたわけであるが、このような個物観とディグナーガが述べた「認識対象が二種類であるから正しい認識手段も二種類である」という見解との整合性についての問題が残されている。これにつて、プラジュニャーカラグプタは、現に知覚される個物に重ねあわせて「普遍」の付託がなされると答える。

〔PVABh 215〕【反論】 それならば、別の認識対象 (meyāntara、= 普遍) はどうなるの

ltar re zhiḡ rjes su dpag pa'i dus su yang yod pa nyid ni dmigs par bya ba med pa ma (em. : pa DP) yin no zhes bstan nas | da ni rjes su dpag pa'i 'byung par 'gyur pa'i yul can gyi tshad ma yin te | des na de'i yul du song pa las de'i yul dmigs par bya ba nyid bjlog tu med do zhes brjod ba ni | **rjes su dpag pa ni** zhes bya ba 'o || 'byung bar 'gyur ba'i yod pa la zhes bya ba ni thob pa'i shes pa'i yul la yin gyi | rjes su dpag pa'i dus na yod pa'i ma dmigs pa la ni ma yin no || de nyid kyi phyr rjes su dpag pa'i dus na yod pa nyams su ma myong yang yod par rtogs pa ni mi 'thad de | rjes su dpag pa las yul du ma byas pa'i phyr ro || [訳] 以上のように、まず推理の時点でも、存在性は知覚されるべきものでないわけではないことが示された後、今や、推理は未来に生じるものを対象とする正しい認識手段であるとされる。故に、その対象とされたものから、その対象が現に知覚されるものであることは間違いではないと述べるのが、「推理は」云々である。「未来の存在性に対して」とは、獲得する認識の対象に対してということであり、推理の時点において存在しながら、知覚されていないものに対して、ということではない。だからこそ、「推理の時点では、(その) 存在は直接経験されていなくても、存在する」と理解することは不合理である。推理に基づいて対象とされるわけではないのだから。

か？

【答論】同じそれ（＝現に知覚されているもの⁴³）が別の在り方で⁴⁴理解されるからである。（推理における）实例（*dr̥ṣṭānta*）と類似した在り方でそのように（＝現に知覚されているものとして⁴⁵）理解されているものが、別の認識対象なのである。理解の相違（*pratipattibheda*）によってその在り方（＝普遍）が付託されているのだから、（それは）究極的な対象（*paramārtha*）ではない。

【反論】 そうだとすれば、（普遍という対象は）観点（*apekṣā*）に由来するわけであるから、究極的な対象ではない。

【答論】 その通りである。「普遍は非実在である」と既に説明した通りであり、何ら新規なことが語られているわけではない。実在に対して欺きがない（*vastusamvāda*）という観点から、日常的な活動をなす人々（*vyavahārin*）は、（実在の）多様性を理解しないままに、（普遍をも含めて一律に）「実在」と表現している。だから、そのような人々のことを考慮して、以上のように「認識対象は二種類である」と語られている。

【反論】（対象は）二つの在り方を有しているのだから、両者を（共に）把握する別の認識手段（＝知覚とも推理とも異なる第三の認識手段）がなければならない、と認められる。

【答論】 それは正しくない。（対象は）二つの本性をもつ以上、（それを）単一の（認識手段⁴⁶）により理解することはできないからである。仮にそう理解されるのであれば、それは認識手段が重なっているだけのことである。理解の相違があるのならば、（認識手段は）異なるのだから。

あるいはむしろ、（同一の対象に対する様々な）理解の相違がある以上、（普遍という）特質は究極的なものではない。それ故、（対象が）二つの本性をもつことは帰結しない。というのも、青などであることのみが事物の本質（*padārthasvabhāva*）だからである。そして、それ（＝青などであること⁴⁷）は、観点の相違に応じて異なる類のものではない。

【反論】 それならば、究極的な認識対象が無いわけだから、どうして（推理が⁴⁸）認識手段となるのか？

【答論】 この点に答える。

《（認識者毎に）相違するもの（＝普遍）は概念的に構想されたものであるから、それ（＝相違するもの＝普遍）はまさしく究極的なものではない。しかしながら、（行為を発

⁴³ J 37b2, Y 103b5.

⁴⁴ ジャヤンタとヤマーリの注釈は以下の通り。J 37b2-3: *dmigs par bya ba de nyid gzhan gyi ngo bos zhes bya ba ni sngar mthong ba'i ngo bos sam shes* (P : zhes D) *pa'i rnam pa'i ngo bos so ||*; Y 103b5-6: *gzhan gyi ngo bos zhes bya ba ni sngon mthong ba'i ngo bos sam shes pa'i rnam pa'i ngo bos so ||*

⁴⁵ Y 103b6.

⁴⁶ チベット語訳ならびにジャヤンタ注によれば、*ekena pramāṇena* の読みが想定されるが⁴⁷、ここでは写本に従い *ekena* のみで読む。Cf. PVABh (Tib.) D 200b5: *tshad ma gcig gyis*; J D 37b5: **tshad ma gcig gis gnyi ga'i rang bzhin du zhes bya ba ste.**

⁴⁷ Y 104a6.

⁴⁸ Y 104a7. ただし、ジャヤンタは「知覚と推理が」と解釈する。Cf. J 37b5.

動することで) 実際に手にされるはずの实在という(普遍)は、究極的なもの (paramārtha) と異なる⁴⁹。》⁵⁰

知覚経験によりその存在性が規定される個物とは異なり、普遍の方はその实在性は最初から否定されている。あくまでも認識者の付託により、個物に重ね描かれたものにすぎない。だが、日常的活動 (vyavahāra) の観点からは、まさにその普遍をあたかも实在であるかのようにみなすことで人々の行為は成り立っているにちがいない。上記において、対象の二種性は、その日常的活動のレベルで語られるものであることが明言される。

さらにまた、普遍とは認識者の理解に応じて様々に相違するものであり、青などの本性として定まっている個物とは区別される。普遍とはもとより相対的なものである以上、究極的なものである個物とは異なる位相にあることは明らかである。したがって、普遍を対象とする推理は、知覚よりも一段劣るもの、あるいは正しい認識手段とは言えないのではないか、と言う反論は至極当然である。この点について、プラジュニャーカラグプタは、その疑問を一面では承認しつつも、推理対象となる普遍には未来に獲得されるべき实在の本性もまた認められると主張し、それに「究極的なものと異なるもの」という位置づけを与えている。この未来に獲得されるべき实在の本性は、先に見た〈知覚=存在〉説に基づく推理対象、すなわち、未来の存在性 (bhāvisattā) として理解されるべきものであろう。

3. 結語——残された課題

以上が、PVABh ad PV 3.53d-54 の試訳と解説である。試訳の作成にあたっては、Sāṅkṛtyāyana 校訂本、サンスクリット写本、チベット語訳、そしてラヴィグプタ注 (R, D, Vol. Phe, 31a3-33a1) の平行箇所、ジャヤンタ注 (J, D, Vol. Ne, 35b4-37b5)、ヤマーリ注 (Y, D, Vol. Me 98b3-104b1) を参照した。この作業により、議論の内容そのものはある程度、明瞭になったものと信じるが、この議論がもつ思想的価値を明確にするためには、今後、クマーリラとその後継者たちによる議論 (〈想定〉や〈無〉という認識手段の詳細)、ダルマキールティが展開した非知覚 (anupalabdhi) の理論、そして後代のラトナキールティの多様不二照明論 (citrādvaitaprakāśavāda) などとのつながりが検証されねばならない。また、プラジュニャーカラグプタのテキストの中で、この〈知覚=存在〉説が登場する他の文脈——とりわけ全知者であるブツダによる過去・未来の認識に関する議論——との比較対照も不可欠である。一方、この〈知覚=存在〉説を西洋の観念論と比較しながら、二つの異なる哲学

⁴⁹ 刊本・写本の paramārthataran の読みを反して、チベット語訳を参考に paramārthetarān の読みを提案する。この訂正案のご意見を頂いた片岡啓氏に感謝する。

⁵⁰ ヤマーリはこの詩節の内容を次のようにまとめる。Y 104a7-b1: gzhal bya'i dbye ba de nyid brtags pa'i rang bzhin yin pa'i phyir don dam ma (P : pa D) yin gyi | dngos po nyid ma yin te | mngon sum bzhin du rjes su dpag pa'i dngos po'i rang bzhin thob pa dang zhig pa de ni don dam pa las gzhan min te | des na mngon sum bzhin du rjes su dpag pa yang tshad ma kho na 'o zhes dogs pa 'o || [訳] 他ならぬそのような認識対象の区別は概念的な構想を本性とするものであるから、究極的ではなく、实在ではない。(だが,) 知覚と同じように、推理される实在の本性である獲得されるもの・捨てられるものは、究極的なものと異なる。それ故、知覚と同様に、推理もまた正しい認識手段である、というのが (この詩節の) 理解である。

的伝統において、知覚と存在、あるいは観念と存在というテーマが類似の問題意識の下で扱われてきたことを論じることも重要な課題である。本稿は、それら諸々の課題を将来に見据えた上での予備的考察として位置づけられるものであり、その価値はそれらの課題が果たされた後に判断されるであろう。

使用テキストと略号

- D sDe dge edition of Tibetan Tripiṭaka.
- J Pramāṇavārttikālaṅkāraṭīkā (Jayanta): [Tib.] D 4222/P 5720 [引用は D による] .
- P Peking edition of Tibetan Tripiṭaka.
- PV 3 Pramāṇavārttika (Dharmakīrti), Chap. 3 (pratyakṣa): 戸崎 1979/1985.
- PVABh Pramāṇavārttikālaṅkārabhāṣya (Prajñākaragupta): R. Sāṅkṛtyāyana (ed.), *Pramāṇavārttikabhāṣyam or Vārttikālaṅkāraḥ of Prajñākaragupta (Being a commentary on Dharmakīrti's Pramāṇavārttikam)* . Patna 1953. [本稿 Appendix 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] .
- PVP Pramāṇavārttikapañjikā (Devendrabuddhi): [Tib.] D 4217/P 5717 [引用は D による]
- PVSV Pramāṇavārttikasvavṛtti (Dharmakīrti): R. Gnoli (ed.), *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti, the First Chapter with the Autocommentary.* Roma 1960.
- PS 1 Pramāṇasamuccaya (Dignāga), Chap. 1 (pratyakṣa): E. Steinkellner (ed.), *Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1.* Available at www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga_PS_1.pdf.
- Y Pramāṇavārttikālaṅkāraṭīkā Suparīśuddhā (Yamāri): [Tib.] D. 4226/P 5723 [引用は D による] .
- R Pramāṇavārttikavṛtti (Ravigupta): [Tib.] D. 4225/P 5722 [引用は D による] .
- ŚBh Śābarabhāṣya (Śābara): E. Frauwallner, *Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā.* Wien 1968.

参考文献

- Dunne 2004 John G. Dunne, *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy.* Boston: Wisdom Publications.
- 稲見 1993 稲見正浩「仏教論理学派の真理論——デーヴェーンドラブッディとシャーキャブッディ」, 『渡辺文麿博士追悼記念論集 原始仏教と大乘仏教』, pp.85-118.
- 稲見 2012 同「存在論——存在と因果」, 桂紹隆他編『シリーズ大乘仏教 9 認識論と論理学』(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「プ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.
- Katsura 1984 Shōryū Katsura, “Dharmakīrti’s Theory of Truth,” *Journal of Indian Philosophy* 12, pp.215-235.
- Kobayashi 2011 Hisayasu Kobayashi, “Prajñākaragupta’s Interpretation of svalakṣaṇa,” *Indogaku Bukkyogaku Kenkyū* 59/3, pp.182-187.
- 久間 2002 久間泰賢「効果的作用をなすものは勝義的存在か」, 『木村清孝博士還暦記念論集 東アジア仏教——その成立と展開』(春秋社), pp.517-531.
- Moriyama 2002 Shinya Moriyama, “Non-Erroneous Cognition and Direct Awareness,” *Indogaku Bukkyogaku Kenkyū* 50/2, pp.36-38.
- Notake 2011 Miyako Notake, “Dharmakīrti’s Argument over the Universal in the Third Chapter of the Pramāṇavārttika, vv. 11-50,” *Indogaku Bukkyogaku Kenkyū* 59/3, pp. 171-176.
- 沖 1982 沖和史「自相について」, 『密教学研究』 14, pp.99-114.
- 小野 2012 小野基「真理論——ブラマナーナとは何か」, 桂紹隆他編『シリーズ大乘仏教 9 認識論と論理学』(春秋社), pp.155-188.
- 戸崎 1979/1985 戸崎宏正『仏教認識論の研究』(上・下巻), 東京: 大東出版社.
- 若原 1983 若原雄昭「知識の真偽性——外界存在をめぐる論争の一局——」, 『南都仏教』 51, pp.55-77.

* 本稿は、平成 25 年度文部科学省科学研究費補助金・基盤研究 (C) [課題番号 24520051] による成果の一部である。

** 草稿段階で貴重なコメントを頂いた片岡啓氏 (九州大学) に感謝する。

Appendix: PVABh ad PV 3.53d-54

紙幅の都合上、以下には R. Sāṅkṛtyāyana 校訂本 (PVABh) に対する最小限の訂正のみを注記した再校訂テキストを載せる。より詳細な批判的校訂は教員ブログ (http://www.shinshu-u.ac.jp/faculty/arts/prof/moriyama_1/blog.html) を参照のこと。なお、試訳との対照の便宜のため、本稿での科段を英訳したものを見出しとして提示する。

1 Commentary on PV 3.53d-54ab [S 212.28-213.4; Ms 105a5-7]

meyan tv ekaṃ svalakṣaṇam || PV 3.53d ||

na hi sāmānyan nāma prameyam. yathākālpanam ayogāt svalakṣaṇam eva paramārthataḥ prameyam, tasyaiva sadasattvenāvabodhasya¹ prayojanatvāt. kuta etat.

tasmād arthakriyāsiddheḥ sadasattvāvicāraṇāt | PV 3.54ab

arthakriyākāriṇo hi padārthasya sattvāsattvābhyām arthitā prekṣāvātām. tadavabodhāya ca pramāṇam anviṣyate. anyathā pramāṇaparīkṣaṇam apreṣāpūrvakriyaiva bhavet. tasmād arthakriyākāripadārthabhāvābhāvaviṣayīkaraṇasamartham arthavat pramāṇam. tasmāt dvābhyām api pratyakṣānumānabhyām svalakṣaṇam eva viṣayīkartavyam, anyathā pramāṇatvāyogāt.

¹ sadasatvenā- Ms: sadasadatvenā- S

2 Commentary on PV 3.54cd

2.1 Introduction [S 213.4-15; Ms 105a7-b2]

yadi svalakṣaṇam eva dvābhyām api viṣayīkriyate, ekaviṣayatvāt ekam eva mānam prasaktam. athaikaviṣayatve 'pi sāmagrībhedaṭ pramāṇabhedaḥ, evaṃ sati prameyadvaidhyād iti virudhyate. uktañ cācāryeṇa² —“yasmāl lakṣaṇadvayam prameyam” (PS 1.2bc & *Vṛtti*) iti. sāmagrībhedenā ca pramāṇabhede cakṣurādivijñānānam api bhedaḥ sāmagrīyā iti tāvanti pramāṇāni bhaveyuh. nanu prameyabhedenāpi bhede 'nekanīlādiprameyatvād³ anantapramāṇaprasaṅgaḥ. na, sarveṣāṃ svalakṣaṇatvasya bhāvāt. tadviṣayam ekam eva pramāṇam, ekaviṣayatvāt. sāmagrībhede 'pi sati akṣajatvasya bhāvāt kin na sarvam pratyakṣam iti cet, na, akṣajatvasyālakṣaṇatvāt. tathā ca pratipādayiṣyate. tasmāt prameyadvaidhyād eva dvaividhyam. anyathānantapramāṇatā bhavet. katham prameyasyānantatā neti cet, na, anantatve 'pi nīlādītvena prameyadvitvam eva. yataḥ—

tasya svapararūpābhyāñ gater meyedvayam matam ||PV 3.54||

svarūpapatibhāsanena nīlādayo 'nantabhedaṭve 'pi svalakṣaṇam eva, svena rūpeṇa lakṣaṇāt.

2.2 Objection [S 213.16-20; Ms 105b2-4]

nanu pratipattibhedena bhede⁴ na pārāmarthikaṃ svalakṣaṇatvam. tatpratipattyabhāve 'nyapratipattisammukhībhāve 'svalakṣaṇatvāt. tathā tadaivaikasya svalakṣaṇam aparasyānyathā. na ca pratipattīprameyabhedaḥ. apekṣākṛtasya bhedasya kālpanikatvād apamārthatā. ekasya ca svalakṣaṇatvetaratve tadubhaya rūpam prameyāntaram iti tatrāparam pramāṇam udbhavet. tad etad asat.

paramārthaprameyatve syād anantaprameyatā |
apekṣākṛtabhedaṭve paramārtho na lakṣaṇam ||229||

2.3 Prajñākara Gupta's interpretation

2.3.1 Basic idea of the *sattopalambhavāda* [S 213.21-25; Ms 105b4-5]

atrocyate—

upalambhena yal lakṣyam pārāmarthikam eva tat |
sattopalambha eveti bhāvānām pārāmarthikī ||230||

na hi svarūpopalabhyamānatām anāsadya bhāvāḥ sattām ātmasātkurvanti. nanūpalambhena jñāyate sattā, na tu sa eva sattā. anupalabhyamānasya śaśaviṣāñāder asattvād viparyayād⁵ upalambhaḥ satteti vyavasthā.

² cācāryeṇa *em.*: cācāryeṇa Ms; cācāryeṇa S

³ 'nekanīlādi- Ms: 'nekanīlādi- S

⁴ pratipattibhedena bhede *em.* (*cf.* rtoḡs pa'i dbye bas [P : ba D] tha dad pa yin na D 198b7-199a1):
pratipapattibhedena bhede Ms; pratipattibhedenābhede S

⁵ asattvād viparyayād Ms: asattvāt | viparyayād S

2.3.2 The *sattopalambhavāda* to be concluded from the interpretation of *anupalambha* [S 213.26-28; Ms 105b5-6]

nanu tatrāpy asattve 'nupalambhaḥ, na tv anupalambha evāsattvam.
nānupalambhavyatirekeṇāsattvam aparam. anupalambhena yat pratīyate, tad asattvam iti cet, ko
'yam anupalambhaḥ. kim upalambhābhāvo 'thānyopalamabhaḥ, kim vā nopalambha iti vikalpaḥ.

2.3.2.1 Alternative 1: Non-perception is the absence of perception [S 213.28-214.11; Ms 105b6-106a2]

yady upalambhābhāvaḥ, katham ataḥ pratītiḥ. nābhāvaḥ pratītiḥ. so 'py abhāvo
'nyenopalambhābhāvena⁶ pratyeya ity anavasthā.

nanūpalambhasyāpara upalambho nāstīti nopalambhābhāvena⁷ tasya pratītiḥ, yenānavasthā bhavet,
parokṣatvāj jñānasya. yadi parokṣaṃ jñānam,⁸ katham tasya bhāvaḥ pratīyate. yathā ca
padārthasyānupalambhād abhāvapratītiḥ⁹, tathā jñānasyāpi syād iti vaiśasataram.

atha tatrārthāpattir asty apaokṣatvād arthasya, tena na pramāṇapañcakābhāvaḥ. nanv arthāpattir api
buddhir eva. tato buddhyantareṇa buddhiḥ pratīyate. tataś ca tatrāparārthāpattir nāstīti
pramāṇapañcakābhāvād arthāpattibuddhir nāstīti prāptam. atha tatra prameyapratipattir astīti punar
arthāpattīḥ, anavasthānād apratipattīḥ.

nanu pratipattir dṛśyate. yadi darśanamātram avalambyate, kim arthāpattiyā. yathā dṛśyate,
tathaivāstu. aparokṣo dṛśyate, sa tathaivāstu, kim arthāpattiyā buddhiparikalpanayā.

nanv arthāpattir utpadyate. yady evam, anavasthānād apratipattiyadhyavasāyo 'pi bhavaty eva. sa
katham aniṣṭaḥ. yadā copalabhyamānatāparokṣatā vā buddhe¹⁰, tadā tadabhāvapratipattāv anavasthā.
atha padārthānupalambha evopalambhānupalambhaḥ, evaṃ saty anupalambhamāno 'py upalambho
'sty eveti prāptam. sa evābhāva iti cet, yady anupalambho 'bhāvaḥ, upalambho 'pi bhāva iti
prāptam.

2.3.2.2 Alternative 2: Non-perception is the perception of a co-related item [S 214.11-23; Ms 106a2-5]

athānyopalammbha evānupalambhaḥ, tad apy ayuktam. yadi nāmānyopalammbhasya nāma kṛtam,
katham anyo nāsti. tasyopalammbhābhāvād iti cet, dattam atrottaram. sa evānyasyopalammbho 'nyatra
na pravṛtta iti tadanyasyānupalambhaḥ. yadi nāmānyatra na pravṛttaḥ, tathāpi tasyābhāva iti kutaḥ.

athopalabdihlakṣaṇaprāptasyābhāva eva, anyathā tatrāpi pravarteta, tasyāpi tadvad
evopalabhyamānatvāt. na copalabhyate. tasyānupalambhaḥ kena pratipanno 'bhāvalakṣaṇa iti
saivānavasthā.

pratiniyatākāopalambhād iti cet, nanu kim iyam arthāpattīḥ. tatheti cet, anavasthoktā.

⁶ 'nyenopalambhābhāvena Ms (cf. dmigs pa med pa gzhan gyis D 199a6): nyenopalambhabhāvena S

⁷ nopalambhābhāvena em. (cf. dmigs pa med pas D 199a7): nopalambhabhāvena Ms, S

⁸ jñānaṃ Ms (cf. shes pa D 199a7): kṣānaṃ ed.

⁹ pratītis Ms: pratītes S

¹⁰ buddheḥ em. : buddhis Ms, S

pratiniyatākāropalambha eva upalambhābhāvo 'parasyeti cet, evan tarhi nābhāvo nāma kaścid anyatrāparabhāvāt. ato 'paro bhāvo¹¹ 'bhāvo 'nyāpekṣayā, svāpekṣaṃ bhāva¹² iti. tac ca rūpam pratiniyatam upalabhyamānatāyām eva. tata upalambhaḥ sattocyate.

nanu pratiniyatatve upalabhyamānatā pratiniyamaḥ, na tu sa eva pratiniyamaḥ. nanu anupalabhyamānatāyāñ katham pratiniyama iti buddhiḥ. upalabhyamānatāsmaraṇād¹³ eva. tasmād upalabhyamānataiva sattā.

2.3.2.3 Alternative 3: Non-perception is the conceptual cognition that arises after the non-perception [S 214.24-26; Ms 106a5]

atha nopalambha iti¹⁴ vikalpa evānupalambhaḥ, tad api na, nopalambha iti¹⁵ vikalpo 'nupalabdhim evānusarati. sā cānupalabdhir vicāritā. tasmād upalabdhīḥ satteti upalabhyamānataiva prameyatattvam.

2.3.3 Ultimate reality and imperceptibility [S 214.26-215.4; Ms 106a5-106b1]

yadi tarhi tad eva paramārthasattvam, na kasyacid anyathā bhavet. naitad anyathā bhavati. puruṣāntarāpekṣayāpi tat tathaiva bhavati nīlādivad eva. parokṣatayā kathan tadaiva¹⁶ tat pratīyata iti cet, tenaiva rūpeṇa parokṣatayāpi pratīyamānan tat. yadi tu na kenacit tathā pratīyate nāpi pratyeṣyate, vṛthā tadanumānam.

tadāpratīyamānañ kathan tatheti cet, anyathāpi tad bhavati tadaiveti¹⁷ kutaḥ. upalabdher abhāvād anyatheti cet, nanūpalabdher abhāvād abhāva eva. nanu bhāve 'py¹⁸ anupalabdhīḥ syāt, katham abhāvaḥ. nanu bhāve pramāṇabhāve saty, evaṃ vācyam syāt.

anumānam pramāṇam iti cet, tad api dṛṣṭam eva rūpam anusarati. paścād darśanāt katham pūrvan dṛṣyamānatā. yadi dṛṣyamānatā nāsti, katham sattvam. paścād upalambhād iti cet, paścād eva sattvam astu, katham pūrvam.

nanu pūrvam avidyamānañ katham paścād upalabhyate. upalabhyamānatayā pratīteḥ. upalabhyamānatayā pratītir upalabdhā¹⁹, anyathānyatheti cet, anyadāpi tadrūpeṇaivādhyavasīyata iti nānyathāsattvam, anyathā pratipattum aśakyatvāt. anumānañ ca bhāvisattāyām pramāṇam iti pratipādayiṣyate.

¹¹ 'paro bhāvo *em.* (*cf.* gzhan gi dngos po D 200a2): 'paro bhā Ms; 'paro yo S

¹² svāpekṣaṃ bhāva *em.* (*cf.* rang la ltos nas dngos po yin D 200a2): svāpekṣam abhāva Ms, S

¹³ -smaraṇād *em.* (*cf.* dran pa nyid las Y D 102b2): -prasādād Ms, S; rig bya nyid las D 200a3.

¹⁴ nopalambha iti *em.*: nopalambhe iti Ms, S.

¹⁵ tad api na, nopalambha iti *em.*: tad api na | nopalambhe iti Ms; tad api nānopalambhe iti S

¹⁶ tadaiva Ms (*cf.* de nyid kyi tshe D 200a5): tad eva S

¹⁷ tadaiva *em.* (*cf.* de 'i tshes D 200a6): tad eva Ms, S

¹⁸ nanu bhāve 'py *em.* (*cf.* yod kyang D 200a7): nanv abhāve py Ms; nanv abhāve 'py S

¹⁹ pratītir upalabdhā *em.* (*cf.* rtogs pa ni dmigs pa yin D 200b2): pratīter upala[bdha]mā Ms; pratīter upalabdhām S

*[] = insertion in the marginal space.

2.3.4 Ultimate reality and two kinds of objects to be cognized [S 215.4-15; Ms 106b1-4]

kathan tarhi meyāntaram. tasyaiva pararūpeṇa pratīteḥ. tathā pratīyamānan dṛṣṭāntasādhāraṇena rūpeṇa meyāntaram. pratipattibhedena tadrūpāropān na paramārthaḥ. evan tarhy apekṣākṛtatvān na paramārthatā. satyam, “avastu sāmānyam” iti pratipāditam eva. nedam apūrvam ucyate. vastusamvādadvāreṇa vyavahāribhir alakṣitanānātvair vastv iti vyavahriyate. tena tadapekṣayedam ucyate prameyadvaividhyam²⁰.

athobhayarūpatvād ubhayagrāhipramāṇāntaram bhaved iti matiḥ, tad ayuktam, ubhayarūpatayaikena pratipattum aśakyatvāt. pratipattau vā pramāṇadvayam eva tat. pratipattibhede eva bhedaḥ.

atha vā pratipattibhedād apāramārthikam eva lakṣaṇam iti nobhayarūpatāprasaṅgaḥ. nīlāditaiva hi padārthasvabhāvaḥ. sā ca nāpekṣābhedād bhedavatī. kathan tarhi pāramārthikaprameyābhāvāt pramāṇatvam. atrocyate—

bhedaḥ kalpitarūpatvāt sa evāpāramārthikaḥ |
vasturūpan tu yat prāpyam paramārthetaran²¹ na tat ||231||

(2013年10月31日受理, 12月6日掲載)

²⁰ S 215.8 is a wrong copy of the previous line.

²¹ paramārthetaran *em.* (*cf.* don dam las gzhan D 202b7): paramārthataran Ms, S

護山真也「プ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』第1号（通巻48号）、2014の訂正表

2015/03/03 作成

頁 Page	誤 Reads	正 Should Read
54.6	普遍は認識対象では	普遍という認識対象は
54.8	(人間の) 目的だから	有用だから
54.13	追及される	必要とされる
55.7	(ディグナーガの言明)	(ダルマキールティの言明)
55.20	とならないのだろうか。	と考えないのか。
57.20-22	《知覚経験 (upalambha) によって知られるものはすべて究極的なもの (pāramārthika) に他ならない。諸存在者の究極的な存在性 (sattā pāramārthikī) とは知覚経験に他ならない。》	《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。》
57.25	知られるのだから	知らしめられるのだから
58.15	その場合でも、(対象の) 非存在 (asattva) に対して	それ(=ウサギの角) に関しても、非存在があるときに
58.21-22	あるいは、「知覚されていない」という(反省的な) 概念知 (nopalambha iti vikalpa) なのか?	あるいは、「私は(これを) 知覚していない」という(反省的な) 概念知 (nopalabhe iti vikalpa) なのか?
59.25	認識対象	その認識対象
59.31	もし(そのような理解を含め) 知覚一般が認識されるのであれば、	単なる経験が拠り所となるのならば、
60.1	知を想定する(想定)	〈想定〉により知を想定すること
60.5-6	認められないことではないだろうか?	認めないだろうか?
60.13	そうだとすれば、〈現に知覚しないままで知覚すること〉が必ずある	そうだとすれば、知覚されていないことも知覚はあること
60.14	それ(=現に知覚していないこと)	それ(=現に知覚されていないこと)
62.1-2	これは(ミーマーンサー学派が言う) 〈想定〉ではないのか。そうだとすれば、	このような〈想定〉がどうしてあるのか。「同様に(〈想定〉による)」とすれば、

62.5-6	相対的な観点から	他に相待して
62.6-7	そして、その（相互に）関連した本性は、	しかし、それが限定されているのは、
62.17	の想起に基づく	が明瞭だから
62.31-63.1	非知覚とは「知覚されない」という概念知に他ならないと言うならば、それも違う。「知覚されない」という概念知は、	非知覚とは「私は（これを）知覚していない」という概念知に他ならないと言うならば、それも違う。「私は（これを）知覚していない」という概念知は、
62, fn. 29	知覚を（間接的に）立証する	非知覚を（間接的に）立証する
63.12	[PVABh 214.26-215.15:]	[PVABh 214.26-215.4:]
63.15	それは別様にはならない。別の人間	それは別様には認識されない。（それを推理する）別の人間
63.23	（推理者自身によっても将来）	（推理者自身によっても将来、知覚されるものとして）
63.25	その（推理の）時点で	その（推理の）時点で（知覚されるものとして）
63.26	知覚されているものとなるのか。	知覚されているものとして理解されるのか。
63.27-28	それ（＝究極的な存在性）	それ（＝推理対象）
64.1-2	存在者（＝不可視ではあるが存在するもの）に対する非知覚があるとすればよい。どうして（それが）非存在であろうか。	存在していても、（それが）知覚されないことはあろう。どうして（知覚されないからといって、それが）非存在であろうか。
64.9	〈現に見られていること〉	（推理の時に）〈現に見られていること〉
64.12	（だとすればその対象は、推理の）後でだけ存在することになろう。	（だとすれば、それは）後時にのみ（＝獲得の時点でだけ）存在しよう。
64.17-18	〈現に知覚されるもの〉として理解することは知覚されるが、別様に（理解されれば）別様になる。	（獲得の時点で）〈現に知覚されるもの〉として理解されるから、（そう）知覚されるが、そうでない場合には（＝推理の時点では）、別様になる（＝知覚されないものになる）。
65.26-66.1	[PVABh 215] 【反論】それならば、別の認識対象（meyāntara、＝普遍）はどうなるのか。	[PVABh 215.4-15] 【反論】それならば、どうして別の認識対象（meyāntara、＝普遍）があるのか。
66.3-4-5	付託されているのだから、（それは）究極的な対象（paramārtha）ではない。	付託されているからであり、究極的な立場からではない。

66.11	(実在の) 多様性を理解しないままに、(普遍を含めて一律に)「実在」と表現している。	(知覚対象と概念的対象との) 相違を理解しないまま、(普遍を) 実在として活動している。
66.18-19	仮にそう理解されるのであれば、それは認識手段が重なっているだけのことである。	(二つの本性が)理解されるのであれば、それは二種の認識手段をもつ。
66.29-67.2	《(認識者毎に) 相違するもの (= 普遍) は概念的に構想されたものであるから、それ (= 相違するもの = 普遍) はまさしく究極的なものではない。しかしながら、(行為を発動することで) 実際に手にされるはずの実在という (普遍) は、究極的なもの (paramārtha) と異なる。》	《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究極的なものと別ではない。》
69.29	prayojanatvāt.	saprayojanatvāt.* *saprayojanatvāt Ms : prayojanatvāt S
70.27	jñāyate	jñāpyate
71.5	kim vā nopalambha iti vikalpaḥ	kiṃ vā nopalabhe iti vikalpaḥ
71.20	budde	buddeḥ
71.21	anupalambhamāno	anupalabhyamāno* *anupalabhyamāno Ms : anupalambhamāno S
72.2	svāpekṣaṃ	svāpekṣayā
72.5	upalabhyamānatāsmaraṇād	upalabhyamānatāprasādād
72.9	atha nopalambha iti vikalpa evānupalambhaḥ, tad api na, nopalambha iti vikalpo	atha nopalabhe iti vikalpa evānupalambhaḥ, tad api na, nopalabhe iti vikalpo
72.19	pramāṇābhāve	pramāṇābhāve
72.24	pratītir	pratīter
72, fn. 12	svāpekṣaṃ bhāva em. (cf. rang la ltos nas dngos po yin D 200a2) : svāpekṣam abhāve Ms, S	svāpekṣayā bhāva MSE (cf. rang la ltos nas dngos po yin D 200a2) : svāpekṣam abhāve Ms, S
72, fn. 13	-smaraṇād em. (cf. dran pa nyid las Y D 102b2) : -prasādād Ms, S; rig bya nyid las D 200a3.	[delete]

72, fn. 14	nopalambha iti <i>em.</i> : nopalambhe iti Ms, S.	[delete]
72, fn. 19	pratītir upalabdā <i>em.</i> (<i>cf.</i> rtogs pa ni dmigs pa yin D 200b2) : pratīter upala[bdha]mā Ms; pratīter upalabdham S *[] = insertion in the marginal space.	[delete]
72, fn. 15	tad pai na, nopalambha iti <i>em.</i> : tad api na nopalambhe iti Ms; tad api nānopalambhe iti S	tad api na nopalabhe iti Ms : tad api nānopalabhe iti S
73.3	paramārthaḥ	paramārthataḥ* *paramārthataḥ Ms : paramārthaḥ S
73.8	eva tat	etat* *etat M _{SE} : eva tat Ms, S