

ラトナキールティの存在論

—パティルが提起した対象の四分類に対する批判的検討—

護 山 真 也

はじめに

2009年にパリマール・G・パティル（Parimal G. Patil, ハーヴァード大学, 教授）が上梓した『ヒンドゥー教の神に抗して：インド仏教の宗教哲学』（*Against a Hindu God: Buddhist Philosophy of Religion in India*, New York: Columbia University Press, 2009. xi + 406 pp., ISBN 978-0-231-14222-9）は、インド仏教最後期に活躍した学僧ラトナキールティ（Ratnakīrti, 1000–1050年頃）の哲学体系を解明した画期的な著作である。全篇406頁に及ぶ本書は、以下の六章から構成されている。

序論（Introduction）

第一章：比較宗教哲学（Comparative Philosophy of Religions）

第一部 認識論（Epistemology）

第二章：古典インドにおける宗教認識論——ヒンドゥー教の神の擁護（Religious Epistemology in Classical India: In Defense of a Hindu God）

第三章：反主宰神論——ラトナキールティによる仏教側からの批判（Against Īśvara: Ratnakīrti's Buddhist Critique）

第二部 言語・心・存在論（Language, Mind, and Ontology）

第四章：アポーハ論・概念的内容・仏教認識論（Theory of Exclusion, Conceptual Contents, and Buddhist Epistemology）

第五章：ラトナキールティの世界——「全て」に関する仏教哲学に向けて（Ratnakīrti's World: Toward a Buddhist Philosophy of Everything）

結論（Conclusion）

第六章：仏教認識論の価値（The Values of Buddhist Epistemology）

パティルは、第一章にて、本書の企画が宗教研究・哲学研究・南アジア学という三つの学問領域を架橋する「学際的」（transdisciplinary）なものであることを強調する。サンスクリット文法学のカーラカ（kāraṅka）理論を用いながら本書の構成を論じるユニークな序論部で、彼は、この研究の受益者（Beneficiary）として歴史家、宗教哲学者、サンスクリット語文献に馴染みのない哲学者、南アジア研究者、インド学研究者を想定し、それぞれに対して本研究が与える価値を論じている。とりわけ、インド学研究者に向けられた次のコメントは傾聴に値する。

(サンスクリット哲学文献の) 批判的校訂, 翻訳, 個々の概念と文献に対する極めて専門的な研究が, 南アジアの哲学者と彼らの知的実践を研究する上で本質的なものであることは言うまでもない。だが, この種の研究が, そのような文献学的なスキルをもたない人々にとっても有益な形で提示されるためには, どうすればよいのだろうか。今, そのための新しいモデルが切実に求められている。私の考えでは, 我々には, 従来の(文献学的な)スタンダードを維持しながらも, そのような(学際的な)研究を奨励し, そのための素地を作り上げる責任がある。サンスクリット語で著述した哲学者の著作に対して, このような(文献学に偏った)均衡を打ち崩し, 歴史的・文献学的水準を満たしながらも, 同時に他分野の人々にも開かれた形で, 彼らにも十分に意味をもつような研究が行われなければならない。本書の試みは, その一例を提示することにある。(p.14)

ここで述べられている通り, 現在のインド哲学研究の主流は, 今なお新規に発見され続けている未知のサンスクリット語写本に基づくテキストの批判的校訂と訳注研究を基盤として, 精緻なインド哲学史を再構成することを目指している。自然, その研究母体はサンスクリット語に習熟したエキスパートで構成されることになり, 隣接する他分野の研究者からは「閉ざされたサークル」が形成されている。勿論, 文献学的な研究を抜きにして, テキストの正確な理解など望むべくもなく, テキストの正確な理解がなければ, その哲学的価値を論じること自体が無意味になることは言うまでもない。しかしながら, 一方では, すでに蓄積された文献学的な成果を基にしながら, さらに一步を踏み出し, 隣接する諸分野, とりわけ哲学研究者・キリスト教神学を軸にした宗教哲学研究者との対話を積極的に進めて, インド哲学の(固有性)を見定める努力がなされなければならない。その意味で, インド哲学研究の新たな方向性を示してくれた本書は, とりわけ日本のインド哲学研究者——その多くは「原文に忠実であること」に特権性を見いだす古典的インド学を志向しているわけだが (p.7)——にとっては貴重である¹。

本稿は, この卓越したラトナキールティ研究書の第5章に対する批判的検討を目指すものである。だが, その考察に先立って, まずは本書全体の内容を概観しておこう。三部構成か

¹ 本書の序論においてパティルが述べる通り, インドの宗教哲学をテキストに基づきながら, かつ, その現代的意義を引き出そうとする試みは, ①テキスト外の伝統から現代の宗教を研究しようとする宗教研究, ②インド哲学がもつ「哲学」としての価値に対する誤解を抱く一般的な哲学研究, そして③過度に文献実証的な研究に重きを置くインド哲学研究のいずれにも属さない。しかし, だからこそ, この種の領域横断的な(transdisciplinary)比較研究には, 各領域を有機的に接合し, 未来の宗教哲学研究の道を開く可能性が秘められていると言うこともできる。この点に関連して, パティル氏は, ラトナキールティの諸著作を読み解くにあたり, 「その作品を明確にすることに繊細な注意を払うことは必要なことだが, その作品をより普遍的なものにするものを認識することもまた, 重要なことである」(p.33)と記し, 現代のインド哲学研究に欠けている視点を喝破している。

なお, 本書が提示している比較哲学的な視点は多岐に渡るが, ニヤーヤ学派の認識論に関して, それは「二極化した認識論」であり, そこでは知識の問題と正当化の問題とが別々に論じられており, その知識論は外在主義(externalism)の一種, すなわち, 信頼性主義(reliabilism)の一種であるのに対して, その正当化の理論は内在主義的な基礎づけ主義(internalist foundationalism)の一種であると分析された点(pp.33-34)は, とりわけ注目に値する。

ら成る本書の第一部は、「認識論」という標題が付けられているが、そこでは主として、ラトナキールティが著した『主宰神論証の論駁』（*Īśvarasādhana-dūṣaṇa*）の検討に充てられている。このテキストは、これまで翻訳研究が行われていなかったものであり、本書がその見取り図と中心になる議論の詳細を提示したことの意義は大きい。

続く第二部「言語・心・存在論」は、二つの章から構成されている。第四章の中心テーマは、ディグナーガ（Dignāga, 480–540頃）・ダルマキールティ（Dharmakīrti, 600–660頃）により構築された仏教の言語理論である。ラトナキールティは彼らの議論を整理しながら、『アポーハ論証』（*Apoḥasiddhi*）という小篇を著述した。語の意味（*śabdārtha*）は何か、という問題は、仏教のみならずインド哲学全体で盛んに論じられているが、普遍（*universals, sāmānya*）の存在を認めない仏教徒は、普遍の代わりに、「アポーハ」（*apoha*, 排除）と呼ばれる概念を創出し、ある単語「X」が意味するものは〈非Xの排除〉であるという説を唱えるにいたった。この説によれば、例えば、「牛」という語が意味するものは、この牛にもあの牛にも共通するような〈牛性〉という普遍ではなく、あくまでも〈非牛の排除〉である。では、この排除（アポーハ）とは何か？ ラトナキールティは種々の異説を提示しながら、この問題に対する答えを探求する。彼の議論の中核は、その師匠であるジュニャーナシュリーミトラ（*Jñānaśrīmitra*）の見解を継承している。この点、パティルは本書に続けてローレンス・マクレイ（Lawrence J. McCrea）との共著 *Buddhist Philosophy of Language in India: Jñānaśrīmitra on Exclusion*（New York: Columbia University Press, 2010）も公刊しており、文献学的成果に基づく師弟の言語理論の解明を成し遂げたと言えるであろう。

一方、第五章は唯識の世界観を背景としながら、ラトナキールティの存在論の体系を明らかにしたものであり、本書の白眉を飾る箇所であると言えよう。ここで、著者はラトナキールティの『多様不二照明論』（*Citrādvaitaprakāśavāda*）や『刹那滅論証』（*Kṣaṇabhāṅgasiddhi*）などの諸資料を縦横に引用しつつ、知覚と概念知それぞれの対象の区分について、さらにそれらの認識対象と人間の行為が目指す対象（目的物）との関係について、現代の哲学的議論も視野におさめながら、包括的な議論を展開している。

最後に、結論部では、ディグナーガ・ダルマキールティが形成し、構築した仏教認識論（プラマーナ論）がもつ解脱論的色彩について、とりわけ、解脱という最終目標に向かって人々を導いてゆく「教育的な」（*pedagogic*）役割が詳細に論じられている。

以上の概観からも明らかなように、本書はラトナキールティの仏教哲学を宗教哲学・言語哲学・認識論・存在論の多様な観点から解明することを目指したものである。パティルは、原典資料を精査しながら、7世紀に活躍したダルマキールティが仏教認識論・論理学の体系を確立して以来、他学派との対論の中で約400年の時をかけて熟成されていった古代インドの哲学的思索の中心を鮮やかに読み解いている。本書が、ラトナキールティ研究のみならず、仏教哲学・比較哲学研究の領域において、新時代を拓く業績であることに疑いはない。

本稿は、筆者が和訳研究を行った『多様不二照明論』に関連する本書の第5章（*Rantakīrti's World: Toward a Buddhist Philosophy of Everything*）の議論を紹介しつつ、その価値を見定め、若干の批判を加えながら、ラトナキールティ研究に残された課題を明らかにすることを目的とする。

1. 四種類の対象——パティルが想定するラトナキールティの存在論

ラトナキールティは、インド大乘仏教の二大潮流、中観派と瑜伽行派のうち、後者に属する哲学者である。瑜伽行派は、アサンガ (Asaṅga)、ヴァスバンドゥ (Vasubandhu) といった哲学者を中心として唯識思想を構築し、私たちが外的対象として考えているものは、心に映じる形象 (mental objects/images) にすぎないことを主張した。しかしながら、そのような唯心論的な立場だけでは、知覚や推論に基づく私たちの日常的な営為を十分に説明することができない。ラトナキールティが取り組んだ課題は、形象論に立脚しながら、日常的な営為、それに関わる知覚や推論の構造を明らかにすることにあつた。

パティルは、ラトナキールティの世界観を解明する上で、アポーハ論が重要な役割を担っていると考え、次のように述べる。

ラトナキールティ自身がアポーハ論 (特に〈実体視〉²の概念と密接に関わるもの) で依拠していた概念上の語彙を援用しつつ、私はこの章でアポーハ論は次のことを説明するために用いられていることを論じる予定である。すなわち、それは、あらゆる実体視の対象——あらゆる同類のもの——がいかにして構成されるのか、を説明するために用いられているのである。この (アポーハ) は、(言葉の) 意味にとどまらず、知覚されるものや推理されるもの、すなわち知覚、推理知・証言知で実体視される対象を包含している。ラトナキールティは、そのような実体視される対象がいかにして構成されるのかを説明しながら、同時にまた、それらが何から構成されるのか、を説明している。実体視される対象を構成するもの、それは (意識に) 現前し、顕現している形象 p である。こうしてラトナキールティのアポーハ論は、彼の形象 (mental objects/images) 論と関連づけられることで、心的内容に関する一般的な理論となる。それは、私たちの経験と思考の全て、すなわち、私たちの意識的な出来事の全てについての包括的な理論となるのである。(p.249)

形象論とアポーハ論とを架橋すること。ここにパティルの立論のポイントがある。彼は、

² 術語 *adhyavasāya* を本稿では護山2011, 2012に合わせて、「実体視」と訳す。パティルの英訳は “determination” であり、文字通りには「確定」とでも訳すべきところであろう。この術語に関しては、Patil 2009: 257, fn.23 を参照。この *adhyavasāya* という語については、主に「判断」(梶山1967)、「間接的決定」(梶山1967)、「決定」、「知覚判断」などの訳語があてられることが常である。これが仏教以外のインド哲学文献に登場する場合であれば、行為の前提となる心の働きということで「判断」や「決定」という訳で問題はないだろう。しかし、ラトナキールティの著作をはじめとする仏教認識論のテキストにおいて *adhyavasāya* は、Xならざるものを「X」として捉える錯誤知と考えられている。Cf. Patil 2009: 297-298. この錯誤知という視点を *adhyavasāya* の訳語に反映させることはできないか、そう考えて、護山2011, 2012では「実体視」という訳語を提示した。この方向性そのものは、「思い込み」という訳語を提示した福田1999とも合致するであろうし、また、Kajiyama 1998 の中で *logical imagination* (p.25, p.125), *constructive imagination* (p.88) と訳された意図とも重なるものだと思われる。本来ならば、*adhyavasāya* に関する先行研究を網羅すべきであるが、今は本論の趣旨から外れることを恐れ、基本的な考えのみを記すにとどめる。

上記の見通しを裏付けるために、ラトナキールティの諸著作、中でも『多様不二照明論』を参照しながら、彼の世界観を再構成することを試みる。パティルはまず、次の四種類の対象を区別する (p.252)。

- ① O_1 = 知覚に映じる直接的な対象—顕現している個物 (a manifest particular)
- ② O_2 = 知覚における間接的な対象—実体視される普遍 (a determined universal)
- ③ O_3 = 推理 (言語) における直接的な対象—顕現している普遍 (a manifest universal)
- ④ O_4 = 推理 (言語) における間接的な対象—実体視される個物 (a determined particular)

言うまでもなく、認識対象を直接的に把握される対象 (grāhya) と間接的に実体視される対象 (adhyavaseya) とに二分する図式は、ダルモッタラ (Dharmottara, 8世紀頃) に遡る³。そして、そのダルモッタラの議論を受けて、後代に活躍したモークシャーカラグプタ (Mokṣākaragupta, 11または12世紀頃) は、ジャイナ教とも共通する〈縦の普遍〉 (ūrdhvatālakṣaṇam sāmānyam), 〈横の普遍〉 (tiryaaksāmānya) という概念を援用しながら、知覚と推理とのそれぞれの場面で、直接的に把握される対象と間接的に実体視される対象があることを論じた⁴。今、梶山雄一氏の和訳で、その箇所を示せば、以下のようにある。

認識の対象には二種類ある。すなわち、直接的対象 (グラヒーヤ) と間接的对象 (アディアヴァセーヤ) とである。そして、知覚する場合には、現に直観されている独自相、すなわち、その一瞬間の対象が直接的対象であり、その直観の直後に生じてくる概念を交えた表象である一般相が、間接的对象であるわけである⁵。また、この一般相も二種

³ Cf. NBT 71.1-4: dvididho hi viṣayaḥ pramāṇasya, grāhyaś ca yad ākāram utpadyate, prāpaṇīyaś ca yam adhyavasyati. anyo hi grāhyo 'nyaś cādhyavaseyaḥ. pratyakṣasya hi kṣaṇa eko grāhyaḥ. adhyavaseyas tu pratyakṣabalotpannena niścayena santāna eva. santāna eva ca pratyakṣasya prāpaṇīyaḥ. kṣaṇasya prāpayitum aśakyatvāt.

⁴ ジャイナ教徒による用例については、Kajiyama 1998: 59, fn. 137を参照。なお、この二つの術語について本文中ではそれぞれ〈縦の普遍〉、〈横の普遍〉という訳語を充てているが、あくまでも現時点での暫定的な訳語にすぎない。そもそも、「縦」・「横」、あるいは「垂直的」(vertical)・「水平的」(horizontal) という語が意味不明瞭であることは十分に承知している。その点、以下に提示する梶山氏の訳語「個物の概念」・「種類の概念」は明瞭であり、モークシャーカラグプタの記述から見て妥当なものと言える。だが、後に検討するように、それらがラトナキールティが用いる両術語と外延を等しくするものかどうか、疑問の余地がある。そのため、以下ではモークシャーカラグプタ流の理解に基づく訳語ではなく、あくまでも単語の本来の意味を前面に出す形で〈縦の普遍〉、〈横の普遍〉として統一的に記述する。この場合、「縦」とは、時間的継起が問題とされる状況を、「横」とは、無時間的に、あるいは一刹那のフェーズが問題とされる場面を意味するものとして理解されたい。また、ここでの sāmānya を「普遍」と訳すべきかどうかについても検討の余地が残されている。パティルの議論を考察することを主眼とする本稿では、彼が sāmānya を universal(s) と訳していることを鑑み、「普遍」で統一する。上記の諸問題については、久間泰賢氏より私信にて貴重なご指摘を頂いた。心より感謝申し上げます。

⁵ 対応する原文は adhyavaseyas tu pratyakṣaprṣṭhabhāvino vikalpasya pratibhāsamānam sāmānyam eva であり、この訳には疑問が残る。Kajiyama 1998: 58 では、"The indirectly determined (or envisaged) object is the universal which is manifested when the determined factor (vikalpa) occurs following indeterminate cognition" とあり、属格で示される二つの名詞を独立分詞構文と取っているようである。この箇所は本来ならば、「一方、(知覚の場合の) 実

に分けられる。個物の概念（直訳は縦の形をもつ一般者）と種類の概念（直訳は横の形をもつ一般者）とである。そのうち、たとえば、この壺、というような、（それ以外の壺という）同類のものから区別された一つの個物（の瞬間の流れ）において、多くの瞬間の（連続を一体とみなして、その）集まり（をこれ、と言うのが）、個物の概念としての一般相である。これは個物を確認する知覚の対象である⁶。他方、異種類のものから区別された、多数の（同種類の）個物（を成員とするクラス）が、種類の概念であり、これは（二つの）概念間の必然的關係（たとえば、壺は製作物であるという関係）を認識する知覚の対象となるのである。こ（の知覚の場合）に反して、推理にとっては、一般相が直接的対象であり、（一般相にもとづき、想像によって生じた）独自相が間接的な対象となる。（梶山1978：474-475）⁷

ディグナーが以来の仏教認識論が認める二つの妥当な認識手段、知覚と推理の両者に関して、モークシャーカラグプタはそれぞれの直接的な把握対象（grāhya）とその認識に基づく行為に関わる実体視の対象（adhyavaseya）の両者を区別する。知覚の場合には、最初に瞬間的な存在者である個物を捉えた上で、その連続体を同一の個体として実体視して、それに向かう行為を起こす。さらに概念知のレベルでは、その個々の個体群を、〈異類から除かれた同類のもの〉として類化し、〈壺〉などの普遍として捉える。一方、推理の場面では、この関係が逆になり、直接的には「一般相」と呼ばれる普遍を捉えているが、推理に基づく行為発動を視野におさめる際には、その普遍に基づいて実体視される個物が対象として指定される。

パティルは、モークシャーカラグプタが描く上述の図式を念頭に置きながら、ラトナキールティの存在論を再構築しようと試みる。両者が同じ存在論の図式を前提としていることが

体視の対象とは、知覚の直後に生じる概念知に顕現する普遍に他ならない」と訳しうる。梶山氏が上記のように訳した真意は測りかねるが、もしかしたら、知覚と概念知とを峻別するディグナーが以来の仏教認識論の見解を強く意識するあまり、ここでの vikalpa を「概念知」ではなく、「概念を交えた表象」として踏み込んだ理解をされたのかもしれない。adhyavasāya と vikalpa との差異をどのように考えたらよいのか、という点は、筆者には未だ明確な答えを出すことができない。ここでは、将来の課題として、この一文の問題点を指摘するにとどめる。

⁶ sādhanapratyakṣa を「個物を確認する知覚」（Kajiyama 1998: 59 では "the perception ascertaining [an object]）と訳すことには疑問がある。以下に遍充関係を把握する場面が続くことを考慮するならば、これは「論証手段（例えば煙）の知覚」ではないだろうか。だとすれば、ここでモークシャーカラグプタは我々の推理知が形成される過程を、①瞬間的な個物である煙の知覚（直接的把握）、②煙という〈縦の普遍〉（連続体としての煙）の知覚（実体視）、③煙と火の〈横の普遍〉間の必然的關係を把握する知覚（実体視）、④普遍としての火の推理知（直接的把握）、⑤個物としての火の実体視、という一連の術語で説明しようとした可能性もある。

⁷ Cf. TBh 21.18-22.7: dvididho hi pramāṇasya viśayaḥ, grāhyo 'dhyavaseyaś ca. tatra pratyakṣasya pratibhāsamānam svalakṣaṇam kṣaṇa* eko grāhyaḥ. adhyavaseyas tu pratyakṣapṛṣṭhabhāvino vikalpasya pratibhāsamānam sāmānyam eva. tac ca sāmānyam dvididham, ūrdhvatālakṣaṇam tiryaglakṣaṇam ceti. tatraikasyām eva ghaṭādivyaktau sajjātiyavyāvṛttāyām anekakṣaṇasamudāyaḥ sāmānyam (em. : sāmānyam ed.) ūrdhvatālakṣaṇam sādhanapratyakṣasya viśayaḥ. vijātiyavyāvṛttās tv anekavyaktayaḥ tiryaksāmānyam vyāptigrāhakapratyakṣasya viśayaḥ. anumānasya tu sāmānyam grāhyam, adhyavasāyas tu svalakṣaṇam eva.

*kṣaṇa の挿入は Kajiyama 1998: 58, fn. 134 による。

実証されるならば、ダルモットラからモークシャーカラグプタまで、その間に横たわる思想上の間隙が部分的に埋められることになるだろう⁸。

だが、その実証は決して容易な道ではない。というのも、ラトナキールティの著作のうち、純然たる認識論を主題としたものは、実際のところ、『多様不二照明論』のみであり、それ以外の著作では、これに関連する問題は傍論として散説されるにすぎない。したがって、ラトナキールティの認識論の体系を再構築するためには、それら複数の著作を横断しながら、議論の断片を地道に蒐集・検証してゆくより他はない。

はたしてパティルの試みは成功したのだろうか？ 以下、その立論の概要をまとめることから始めることにしよう。

1.1 知覚に直接顕現する個物

パティルが最初に取り上げるのは、 O_1 、すなわち知覚に直接的に顕現する個物である。ラトナキールティが考える瑜伽行唯識の体系においては、この個物こそが真の実在であるのだが、それは一体、どのようなものなのか。パティルは、『多様不二照明論』冒頭に掲げられた次の推論式を分析しながら、この対象の正体を探っていく。

〔遍充関係〕輝き出しているものは全て、単一である。ちょうど（心に映じる）多様な形象群の中にある青の形象のように。

〔主題所属性〕そして、この白さ、ガンダーラ調の（音色）、甘さ、芳しさ、柔らかさ、快さ、（それと）反対のものなどの多様な形象群は輝き出している。

〔理由の分類〕以上は本質的屬性という理由（svabhāvahetu）である⁹。

色・声・香・味・触等の五感等の対象が多様に心に顕現するが、それらの諸形象は不可分にして単一なものである。パティルは、この単一な形象を O_1 と呼び、それを構成する白などの諸形象を「二次的形象」（subimages, O_{1s} ）と呼ぶ。

O_1 は、自己認識（svasaṃvedana）という知覚の対象であるのだから、あらゆる事物は一面において、知覚の直接的な対象である。しかし、それらは「対象」であるとは言え、〈現象的性質〉（phenomenal character）をもつものではない。自己認識に映じる形象がいかなるも

⁸ パティルは注記にて、これらの用語そのものはラトナキールティの著作には確認できないことに注意を喚起している。その上で、しかし、彼の著作の幾つかのパスセージからは、上記の内容は裏付けられると言う。この点、後に詳しく検討することにした。

⁹ CAP 129.22-24: yat prakāśate tad ekam, yathā citrākāracakramadhyavartī nilākārah. prakāśate cedam gauragāndhāramadhrasurabhisukumārasātetarādivicitrākāradambakam iti svabhāvahetuḥ. Cf. 護山 2011: 57. Patil 2009: 254, fn. 15 は次のように訳す。"Whatever manifests [in awareness] is single, just as the image 'blue' that exists in the midst of a collection of diverse images. [This is the pervasion subcomponent of the inference]. And this collection of diverse images, namely, white, the note 'ga,' sweet, fragrant, soft, happiness and its opposite, etc., is manifest. [This is the site subcomponent]." 拙訳との相違点のうち、gāndhāra と呼ばれる音調を「ガンダーラ調」と訳すか「〈ガ〉調」と訳すかは微妙なところだろう。一方、itara が直前の sāta のみと関係するのか、gaura からはじまる全てに係るのか、という点については、gaura から sukumāra までは五感の対象であるのに対して、sāta は感受作用の内容であろうから、快・不快という対概念で捉えるパティルの訳の方が妥当であるように思われる。護山2011: 57では補って「(それぞれと) 反対のものなど」と訳していたが、上記の訳に訂正したい。

のであるか、それはその形象から構成される、実体視の対象 (O_2) から遡及的に理解されるべきものだからである。

1.2 知覚において実体視される対象

知覚の場面で心に直接的に顕現する対象 (O_1) に基づいて、概念的に構想される対象が O_2 であり、私たちが日常的営為をなす中で、行為の対象 (pravṛtṭiviśaya, actionable object, O_{2E}) として設定しているものである。この対象の設定にあたっては、実体視 (adhyavasāya) と呼ばれる心の働きが大きく関与している。パティルによれば、実体視には二つのモードがある (pp.257-259)。

- トークンを構築する実体視：仏教的な世界観では、あらゆる事物は瞬間的に生成と消滅を繰り返す刹那滅的な存在者である。私たちがそれらの対象を捉えるとき、心に映じるその対象の形象は、瞬間的な存在者にすぎない。それに対して、〈同一性の実体視〉 (ekatvādhyavasāya) の働きにより、瞬間的に生成・消滅する存在者の連続体を単一の個体 (トークン) として捉えることができる。こうして、例えば、ある壺、ある人間などが同一性を保つ個体として捉えられることになる。以上は、時間的な観点からの個体化の例であるが、同じことは空間的な観点からも説明される。例えば、一個の壺は色や形・香りなど——究極的には諸原子——から構成されたものであるが、私たちはその色を見ているときにも、「壺を見ている」という表現を行い、部分からなる集合体を一つの個体として捉えている。刹那滅論を前提とする仏教的世界観にあっては、任意の個体は、時間的部分・空間的部分から概念的に構成された、ある種の普遍に他ならない。これが、 $O_{2.1}$ である。
- タイプを構築する実体視：一方、実体視の働きには、個体ではなく、幾つかの個体に共通する〈タイプ〉を構成する作用もある。例えば、〈壺〉は、〈机〉や〈椅子〉などそれ以外の異類のものから区別されたものである。同様に、推理の場面で登場する、「およそ煙のあるところには必ず火がある」という遍充関係を構成する〈煙〉や〈火〉、言語協約を形成する場面で登場する「牛」という語とそれに対応する〈牛〉という概念なども、この種のタイプの対象 ($O_{2.2}$) ということになる。

この二種類の下位分類において重要な点は、 $O_{2.1}$ と $O_{2.2}$ のいずれもがある種の普遍として考えられているという点にある。特に $O_{2.1}$ を普遍としてみなすことに対しては、違和感を覚える向きもあろう。しかし、パティルがこのような分類を提示した背景には、先にも見た通り、仏教徒ならびにジャイナ教徒が用いる二種類の普遍という考え方がある。

- A) 同類のもの (sajātiya) から排除された対象としての普遍 (縦の普遍 ūrdhva-sāmānya)
- B) 異類のもの (vijātiya) から排除された対象としての普遍 (横の普遍 tiryak-sāmānya)

今、目の前にあるこの壺を指し示す場合、他の同類の様々な壺とは区別されたこの壺が〈縦の普遍〉と呼ばれるものである。これは、瞬間的な存在者を〈連続体〉として構成したある種の普遍であり、 $O_{2.1}$ に対応する。一方、後者は、〈壺〉以外の異種のものから区別された〈壺〉一般を指すもので、〈横の普遍〉と呼ばれる。これが、 $O_{2.2}$ に対応する。

それでは、このような普遍に対して（特殊的）個物（particulars）と言われるものは、どのようなものとして考えられるのか。普遍である O_2 を構成するところの O_1 （特にその下位分類となる O_{1s} ）こそが、パティルにより「（特殊的）個物」と呼ばれたものであるが、それは一体、どのような存在者なのだろうか。パティルの次の記述は、対象の四分類そのものの正否を考える上でも見逃すことのできな箇所である。

O_{1s} は、「部分」（*deśa*）、「断片」（*bheda*）、「特殊」（*viśeṣa*）と呼ばれ、さらに「個物」（*svalakṣaṇa*）とも呼ばれる。ラトナキールティによれば、個物は概念上、普遍とは区別される。すなわち、個物とは単に同類のものから排除されただけのものでもなく、異類から排除されただけのものでもない。ラトナキールティ自身は決してそう書いていないものの、個物とは「同類・異類の双方から排除された対象」として考えてもよからう。ラトナキールティの理解では、そのような個物が実体視の対象を構成する基本的な要素となる。知覚を論じる文脈では、 O_{1s} こそが「個物」と呼ばれるべきものである。ラトナキールティが提示する事例から、連続体を個々の瞬間的存在者、あるいは集合体を構成する個々の要素もまた O_{1s} であることは明らかである。（p.260f.）

パティルの思考の軌跡を復元すると、次のようになるだろう。まず、二種類の普遍の考え方を前提としながら、そこから逆にたどって普遍に対峙する個物の定義を導きだす。加えて、 O_2 が二種類の普遍に等しいという前提から、 O_2 を構成する O_1 を普遍以外のもの、すなわち、個物として結論づける。個物としての O_1 は個物の定義を満たさなければならないが、個々の形象を瞬間的な存在者や原子的な存在者と同一視することにより、その定義の充足を証明する。

一見すると整合性を保つかに見える議論であるが、ラトナキールティ自身は、このような体系、特に心的な形象を「個物」（*svalakṣaṇa*）と呼ぶ考え方を明言してはいない。この点については、次節でさらに詳細に検討することになるだろう。ともあれ、以上の見解を提示した後、パティルは O_1 から O_2 が構成されるプロセス、つまり、個物から普遍が構成されるプロセスを具体的な事例を通して描き出す。

例えば、 $O_{2.1}$ として一つの青い壺を考えてみよう。ラトナキールティによれば、この個体としての壺は、直接的に知覚可能な個物の特殊な集合体である。今、便宜的に、それは〈青〉という色、〈丸〉という形、〈土臭さ〉という香という三つの部分から成るものとしておく。

今、〈青〉という色の個物（ O_1 ）を捉えることで、その知覚はその〈青〉という個物に関連する他の諸個物、すなわち、〈丸〉と〈土臭さ〉等とも触れ合うことになる。この特定の青という色を、〈この青という個物以外のもの〉（non-this- blue-particulars, =

青一般)と適切な仕方に関連づけられないあらゆる事物, すなわち, 異類となる〈非-青〉から排除する。その結果, 残されるものは〈青の同類〉であり, それは, 〈この青〉とそれに関連する他の個物から作り出されたものである。換言すれば, 残されるものは個体としての青い壺, すなわち〈縦の普遍〉である。

さて(次に), 把握されるものをこの青い壺であるとしてみよう。この特定の青い壺を, 〈青〉という色の個物, 〈丸〉という形の個物, 〈土臭さ〉という香の個物をもたない諸々の事物, すなわち異類の諸事物(=青い壺以外のもの)から排除する。その結果, 残されるものは, それに関連する諸個物, 〈青〉, 〈丸〉, 〈土臭さ〉を具えたあらゆる事物である。換言すれば, 残り続けるものは青い壺と同類のもの, 青い壺のセットであり, $O_{2.2}$ とされる〈横の普遍〉である。それ故, ラトナキールティによれば, 〈縦の普遍〉, 〈横の普遍〉は, 排除(exclusion)を通して知覚における〈実体視の対象〉として構成されるという意味において, 知覚されるのである。(p.263)

おそらく『多様不二照明論』冒頭の推論式を念頭におきながら, パティルは, 視覚・聴覚などの五感の対象になる形象を「個物」として措定する。今, その個物から構成されたものとして〈青い壺〉を考える。このとき, その青の形象を知覚している場合, その知覚は実体視の働きにより, 個体としての青い壺も見ていることになる。このことをアポーハ論を援用して説明すれば, 特定の青を見ているときに, それと異類のものが排除されることで, 同類の青, そしてそれに関連する個体としての〈この青い壺〉が浮かび上がるということである。

このような形で〈この青い壺〉が知覚されるということは, 同時にまた, さらなる実体視の働きにより, 青い壺一般が知覚されるということでもある。同じく, アポーハ論を用いて説明を加えるならば, 青い壺の異類となる様々なものが排除されることにより, 同類の青い壺群, すなわち概念としての〈青い壺〉が浮かび上がる。こうして, パティルは, 知覚(=自己認識)に顕現している形象をもとにしながら, 実体視の作用により仮構された対象を O_2 として説明づける。

1.3 推理知(証言知)に直接的に顕現する対象

以上, 論じられてきた通り, 知覚の場面では, 個物(svalakṣaṇa)が直接的な把握対象(grāhya)であり, 普遍(sāmānya)が間接的な実体視の対象(adhyavaseya)であるのだが, 推理知(証言知)の場合には, その組み合わせが逆になる。すなわち, 推理知で直接的に把握される対象は普遍であり, 間接的に実体視される対象は個物である。推理知に直接的に顕現する普遍, これが O_3 である。

しかしながら, 前節の議論を振り返れば, 心に直接的に顕現するものは形象であり, その形象は個物として定義されたのではなかったか。今, 推理知の場合には, 心に直接的に顕現するものが普遍であると言われるのは, 一体, どうしたわけなのだろう。これは, ラトナキールティの記述, あるいはパティルの分類そのものに問題があるということの意味しないか。このような疑問点に対するパティルの答えは, いささか詭弁めいたものである。

知覚のプロセスにおける第一段階で現れる形象は, それが個物だからという理由で,

「知覚の直接的な把握対象」とされるのではない。そうではなく、知覚によって直接的に把握される対象だからこそ、それは個物なのである。同様に、推論のプロセスにおける第一段階で現れる形象は、それが普遍だからという理由で、「推論の直接的な把握対象」とされるのではない。そうではなく、推論によって直接的に把握される対象だからこそ、それは普遍なのである。ある形象が「個物」と呼ばれたり「普遍」と呼ばれたりするのは、それに続く実体視との関係のみに基づく。だから、ラトナキールティにとって「個物」や「普遍」は、決して真に存在論的なカテゴリーなのではない。それらは文脈に応じて定義されるものなのである。(中略) 普遍とは、ラトナキールティが一度、〈差異の実体視〉(bhedāvasāya)と呼んだことのある作用により、個物へと分解されうるものである。O₃が普遍であるのは、それが個物から構成されたものだからではなく、個物へと分解されうるものだからである。(p.279f. 波線部は後にも引用する箇所を示す。)

周知の通り、仏教認識論の体系を作り上げたディグナーガ以来、知覚の対象が個物 (svalakṣaṇa, 独自相) であり、推理の対象が普遍 (sāmānyalakṣaṇa, 一般相) であるという対象の分類が守られてきた。しかしながら、知覚と推理それぞれに対して直接的対象と実体視の対象とを想定する新たな分類が登場したため、「個物」や「普遍」という概念そのものが、その本来的な意義を失ってしまったと言える。今、問題とされている「普遍」に関して言えば、それは一面においては、O_{2.2}のように一定の個体群に共通する概念を指すものとして考えられよう。しかし、O₃としての普遍はO_{2.2}とは区別される。O_{2.2}が個物から構成されたものであるのに対して、このO₃の場合、例えば、〈火〉が推理対象であるときに、その〈火〉は個々の個物に分解されうるものであるから普遍なのである。

1.4 推理知（証言知）で実体視される対象

仏教認識論の説くところでは、私たちの日常的営為は知覚か推理かに基づく。推理に基づいて行為をおこす場合、その行為が目指す対象は、推理知に直接的に顕現する対象O₃に基づいて実体視されたもの(O₄)である。例えば、煙から火を推理する場合、心に直接的に生じるものは〈火〉という普遍であるが、その推理に基づく行為が目指すものは、個物としての火そのもの——あの山にある特定の火——である。このような個物は、「他から排除された独自相」(parāpoḍhasvalakṣaṇa) と表示される¹⁰。すなわち、同類からも異類からも区別される個物である。この個物について、パティルは次のように説明する。

例えば、煙から火を推理する場合を考えてみよう。推理知に顕現しているものはO₃である。このO₃が生み出されるプロセス——推理が生じる文脈も含めた、特定の推理知が生じるプロセス——に基づきながら、〈火一般〉という横の普遍 (horizontal universal) のようなものを考えるとよいだろう。この形象O₃は、一連の知覚経験——〈あの山の煙〉として実体視されたものが〈煙による火の遍充〉の想起により条件づけ

¹⁰ CAP 137.25-33, Patil 2009: 281, fn. 82.

られるところの心的な出来事——から生み出されたものである。私たちが推理するものは、しかし、〈火一般〉ではなく、〈今、あの山に火があること〉である。(中略) 推理されるものは〈火〉という普遍であるが、それは知覚される〈この火〉よりも一般的なものであり、知覚されるタイプとしての〈火〉よりも特殊なものである。換言すれば、その〈火〉は、〈特定の時間にあの山に存在している火〉などといったものではなく、〈特定の時間にあの山に存在するであろう火〉なのである。さらに言えば、私たちが推理している対象は単なる形象ではなく、主体とは独立して外部にあるはずの対象である。この O_4 は O_3 から、排除と実体視を通して、構築されるものである。(p.282)

難解な記述であるが、向こうの山から立ち上る煙を見てその山に火があることを推理するインド論理学でお馴染みの推理を分析すれば、その推理知に直接的に顕現するものは、〈火〉という普遍——厳密には〈火〉という横の普遍——である。だが、推理を行う主体が実質的に求めているものは、そのような〈火〉一般ではない。あくまでも、その山にあるはずの特定の火である。そのような特定の火は、〈火〉という普遍から概念的に抽出されるある種の個物でなければならない。ただし、この個物としての火は、推理を行うその時点で現に知覚されるものではないのだから、可能的な存在者としての個物ということになるだろう。このような個物が、ここでは O_4 として捉えられる。

1.5 四種類の対象の相互関係

以上のように対象の四分類について、その詳細な解説を施したパティルは、続いてこの四種類の対象がどのような相互関係をもつのかを論じていく。パティルが何度も強調した通り、ラトナキールティによる対象の四分類は、その背後に〈アポーハ〉と呼ばれる人間の概念的思考——任意の p を措定するために、 p 以外のものを排除することを通して、その p の本体を浮かび上がらせるような思考——を想定することではじめて成り立つ。意識と独立した外部存在を消去し、あらゆる経験を意識内部の事象として捉える唯識思想を前提とする場合、任意の p とは、心に映じる形象に他ならない。では、この形象 p はいかなるプロセスを経て、私たちに意識される対象となりうるのか。

パティルが想定するのは、次の三段階の流れである (p.283)。

- 段階1: 対象 p をそれとして同定させる一連の因果的な条件を満たした p が存在する。それが、意識に顕現する内容である。この p は個物であることもあれば、普遍であることもある。
- 段階2: 上記の同定化の諸条件の中から、選別条件 (selection conditions) を選ぶ。この選別条件が異類となる non-P を構築するための基礎となる。すなわち、選別条件を満たさないものの集合が non-P である。
- 段階3: 最後に、non-P を排除することを通して、同類となる like-P を構築する。それは p であるための条件を満たしたあらゆるものである。このような like-P は意識の中で実体視されたものに他ならない。

パティルの簡潔な要約によれば、「 p と一連の選別条件，ならびに二つのプロセス——異類群 non-P の構築と排除——に基づいて，ラトナキールティは同類群 like-P が構築されうると考えている」(p.285)。そして，四種類の対象をこの図式に配置するならば， O_1 と O_3 は第一段階で与えられる p に相当し， O_2 と O_4 とが最終的に導かれる同類群 like-P に相当する。

ところで，この O_2 ならびに O_4 は，「外界」として実体視されたものであり，私たちの行為の目的物となるものであるが，一面においてそれらは，心に映じる形象に他ならない。すなわち，この二種類の対象に関しては，それが行為の「対象」となる側面と意識内部の「形象」となる側面とがある。パティルは後者（形象，image）を I_1 、 I_4 と表記する。

「対象」と「形象」というこの二つを峻別することは，実体視と呼ばれる私たちの心の作用を考えるとときに極めて重要な意義をもつ¹¹。というのも，ラトナキールティ自身が明確に述べている通り，実体視の対象として考えられるものは，日常的に経験される壺や火などだけではなく，未だその实在の真偽が不確定なものや，主宰神やアートマンのように仏教徒の側からすれば決して存在するとは認められないものまでも含むからである。特に，主宰神やアートマンのような想像可能ではあっても「存在者」とは認められないものと，日常的に経験される事物との存在論的な差異をどのようにして確定すればよいのか，という問題について，ラトナキールティは「目的実現能力」(arthakriyāsāmarthya) という基準を導入する¹²。これにより，壺などは〈水の保持〉をはじめとする種々の目的を果たすことから实在として認められるのに対して，主宰神などの恒常的な存在者については，その目的実現——刹那滅論を前提とする因果効力——が認められないことから，その实在性が棄却される。

一方，形象レベルでこの問題を捉えるときには，それが意識に顕現するか否か，という点のみが，その存在性の基準となる。ラトナキールティが明示している通り，〈存在性〉(sattā) は〈輝き出すこと〉(prakāśa) によって遍充された概念であり，〈輝き出さないこと〉(aprakāśa) は〈非存在性〉(asattā) により遍充された概念なのである。そして，〈輝き出すこと〉は何者によっても阻害されることのないものである以上，〈存在性〉を究極のレベルで保証するのに対して，対象レベルで捉えられる存在——実体視される対象——は，詳細な考察により否定されるものである以上，あくまでも世俗的なレベルで語られる存在にすぎない。

¹¹ パティルは次のように述べる。「存在を確定するための二つの異なる基準がある。一つは実体視の対象に適用される基準であり，もう一つは顕現する形象に適用される基準である。ラトナキールティにとっては，第二の基準の方が目的実現能力による基準よりも，哲学的に価値があるとされる。結果として，目的実現能力があるからという理由で存在するとされる事物は，ただ〈世俗的に〉のみ存在するとされ，顕現しているという理由で存在するとされる事物は，〈究極的に〉，真の意味で存在するものである。すでに述べた通り，なにかが〈究極的に〉存在するという事は，その存在が否定されえないということ，つまり，それが間違っていると示されえないということである。」(p.295)

¹² パティル自身の説明は以下の通り。「目的実現能力という基準によれば，これら三種類の事物の存在上の身分は異なる。にもかかわらず，それらはすべて実体視される対象である。すなわち，それらは，私たちが何か別のものとして誤解しているところの形象に他ならない。それらが形象である限り，それらは他の形象と同じように自己認識に顕現するものである。形象は顕現するものであり， O_1 あるいは O_3 のようなものである。ラトナキールティによれば，ある対象が存在すると確定するための基準は目的実現能力であるが，形象が存在すると確定するための基準は顕現していることである。実体視される対象と顕現する形象とは，まったく別々の理由から「存在する」と言われる。」(p.292f.)

以上をまとめると、次のようになる。

- ① O_1 = 知覚に映じる直接的な対象—顕現している個物 (a manifest particular) = 究極的な実在
- ② O_2 = 知覚における間接的な対象—実体視される普遍 (a determined universal) = 目的実現能力をもつという点では実在であるが、究極的には非実在
- ③ O_3 = 推理 (言語) における直接的な対象—顕現している普遍 (a manifest universal) = 究極的な実在?
- ④ O_4 = 推理 (言語) における間接的な対象—実体視される個物 (a determined particular) = 目的実現能力をもつという点では実在であるが、究極的には非実在

さて、上記の図式の中で「?」を付加した O_3 の存在論的身分は不安定なものである。形象のレベルと対象のレベルを峻別するパティルの論調からすれば、当然ながら、この O_3 もまた O_1 と等しい扱いを受けねばならない。だが、パティルはそうは考えない。彼はあくまでも O_1 のみが究極的な実在であり、 O_3 はそれと同等ではない、という立場を取る。いささか長い引用になるが、彼の説明をそのまま引いておこう。

ラトナキールティの観点からすれば、 O_2 と O_4 とが O_1 と O_3 から、様々なモードの実体視を通して構築されたものであることは明らかである。実体視されたものであるために、これらは真に存在するものではない。しかしながら、それらが「対象」として誤解された元になったもの、すなわち、それぞれの形象 I_2 と I_4 は自己認識に顕現するものであり、ラトナキールティの分析によれば、真に実在するものとなる。それらの形象は未だ O_2 や O_4 として実体視されたものではないが、それらが意識の中にあるということは、 O_1 や O_3 から〈排除〉を通して構築された結果である。この意味において、それらの形象は顕現してはいるものの、構築されたものなのである。私の考えでは、同じことは O_3 にもあてはまる。それらの形象と同じく、 O_3 も意識に顕現しているものである。また、それらの形象と同じく、 O_3 もまた、何らかの形で心的な構築がなければ意識に顕現しえないという意味では、構築された形象なのである。確かにそれは厳密な意味では構築されたものではないにせよ、それは構築に由来しないわけではない。このことがどの程度正しいものであるかは、私が再構築した上述の推理のプロセスから確かめてもらいたい。詰まるところ、いかなる心的な構築にも依存していない唯一の対象は O_1 であり、ラトナキールティの基準によれば、それだけが究極的に存在するものなのである。(pp.298-299)

知覚に基づく行為が目指す対象となる O_2 にせよ、推理に基づく行為が目指す対象となる O_4 にせよ、それらは実体視されたものであるが、同時にまた、それらは自己認識に映じる心的形象でもある¹³。これらの心的形象 I_2 と I_4 は、存在論的にはいささか微妙な位置を占め

¹³ Cf. Patil 2009: 256, fn. 20; 289.

ることになる。確かに、自己認識に映じるものである以上は、 O_1 との違いがつけられないものであるが、それぞれに対応する O_2 と O_4 は意識で直接的に把握される O_1 と O_3 からそれぞれ構築されたものである以上、その心的形象も同様に構築されたものとして考えられる。その意味で、これらは O_1 とは区別される。同じことは O_3 にも言えることであり、およそ普遍と言われるものが個物をベースとして構築されたものである以上、 O_3 もまた、なんらかの形で構築されたものと考えざるを得ない。こうして、残されるものは O_1 、すなわち、知覚の直接的対象となる心的形象だけである。言い換えれば、この O_1 こそが、私たちのあらゆる思考・経験の基礎となるものである。

2. パティルが想定する対象の四分類の問題点

ラトナキールティの諸著作を根拠としながら整理された上記の議論は、彼の存在論の枠組みを知る上で貴重な視点を提示しており、今後のラトナキールティ研究の指標となるものであろう。だが、その記述の幾つかの箇所では、ラトナキールティ自身が明示的には語っていない点にまで踏み込んだ解釈が示されていること、また、テキストの本来の文脈からは切り離された解釈が示されていることには、いささか注意を払う必要がある。以下、先に概観したパティルの議論に対する若干の疑義を提示しておきたい。

2.1 知覚の直接的な把握対象 (O_1) は心的形象に限定されるか？

さて、パティルは、ラトナキールティの存在論の体系を四種類の対象として論じたわけだが、その根拠はどこにあるのだろうか。確かに、ラトナキールティは、認識には「直接的に把握される対象」(grāhya)と「実体視される対象」(adhyavaseya)とがあることを、その『著作集』の中で何度か言及している。パティルは本書251頁の脚注7において、『遍充関係確定論』(Vyāptinirṇaya)、『多様不二照明論』、『刹那滅論証』(Kṣaṇabhāṅgasiddhi)から関連するパッセージを引用している。その中で、知覚と推理との関連にまで言及するものは、『遍充関係確定論』の次の一節のみである。

(知覚は独自相を対象とするという場合、そのことは知覚が普遍と結びつかないことを含意するわけではない。) なぜならば、ある認識に顕現しているもの、それは直接的に把握される対象であり、一方、その(認識)に基づいて(人が)行為を起こすところの対象は実体視の対象である。そのうち、知覚にとっての把握対象は独自相(svalakṣaṇa)であり、一方、実体視の対象は普遍(sāmānya)、すなわち、他(atadrūpa)から排除された、単なる独自相(=個体)を内容とするものである。一方、推理にとっては、(その関係が)逆になる¹⁴。

¹⁴ Cf. VN 8¹²-15 (RNA 109.15-18): yad dhi yatra jñāne pratibhāsate tad grāhyam. yatra tu yataḥ* pravartate tad adhyavaseyam. tatra pratyakṣasya svalakṣaṇam grāhyam, adhyavaseyam tu sāmānyam, atadrūpaparāvṛttasvalakṣaṇamātrātmakam. anumānasya tu viparyayaḥ. *校訂者 Thakur が採用した tad は Lasic 2000: 38 によれば、写本に基づき yataḥ に訂正される。翻訳は Lasic 2000: 63-64 を参照。Patil 2009: 251, fn. 7 は Lasic の訂正には言及せず、tad が指示する内容を jñāna と理解している。

推論の基盤となる必然的關係，とりわけ因果關係はいかにして確定されるのか，という問題に関して，ニヤーヤ学派の論師トリローチャナ（Trilocana）は，仏教徒が説く「知覚と非認識により因果關係は確定される」という説を厳しく批判する。上記の引用箇所は，その批判に対してラトナキールティが応答した部分の一部である。すなわち，知覚が独自相，すなわち瞬間的な個物のみを対象とするのであれば，それに基づいて概念間の關係である必然的關係を確定することはできない。一方，概念知によりそれらの關係が確定されるのだとすれば，そのような概念知——推理知も概念知の一種である——は実在上の根拠をもたないことになる。仏教徒がディグナーガが提示した「知覚の対象は個物（独自相）であり，推理の対象は普遍（一般相）である」という峻別を厳密に守り続ける限り，上記の難点は克服し難い。

これに対して，ディグナーガの後継者であるダルマキールティは，「しかし，（究極的には）独自相のみが認識対象である」（PV 3.53d: *meyaṃ tv ekaṃ svalakṣaṇam*）という解釈を与え，知覚も推理も最終的には独自相により基礎づけられるという見解を提示した¹⁵。続くダルモッタラが提示した二種の認識対象，〈把握対象〉と〈実体視の対象〉に関する議論は，独自相と一般相，あるいは個物と普遍との間の関連づけをより明確化したものである。ラトナキールティが展開した上述の議論には，このような思想的背景がある。

これを見る限り，パティルが整理した対象の四分類は適切なものと言えるだろう。しかし，注意しておかねばならないのは，ラトナキールティが続く議論を「世俗的な認識手段に依拠するならば」（*sāṃvyavahārikapramāṇāpekṣayā*）という条件付きで述べているということである。

また，それ故に，世俗的な認識手段に依拠するならば，色・味・香・感觸の集合体である壺について，（その一部である）特定の色だけを（視覚で）把握している場合でも，（その）知覚に基づいて集合体が成立すること（＝知られること）が定まる。同様に，異類から排除されたあるもの（＝ある概念）を把握している場合でも，論証対象一般と論証手段一般——その両者は〈非結合の排除〉を通して対象となる，異類から排除された二つの純然たる事物（＝独自相）を内容とするものだが——との間の遍充關係の把握が必ず妥当する¹⁶。

この箇所の前半部は，パティルが O_{21} を論じる際に言及している箇所である。私たちが壺を見ているとき，その視覚知は壺の色のみを見ているにもかかわらず，個体としての壺を見ていると思いついて描き出している。この場合，視覚知にとっての独自相とは色に

¹⁵ ダルマキールティにとっての独自相については，沖1982に詳しい。沖は独自相（自相）について，「自相は，外界の対象と現量の形象とに大別される。外界の対象は勝義有としての自相，つまり色等の積集した極微である。現量の形象は二分される。一つは認識対象としての形象，他は知自身の形象である」（p.107f.）とまとめているが，ダルマキールティの体系において，認識対象としての形象と独自相とを同一とみなしてよいのか，その点が筆者にはなお疑問である。

¹⁶ Cf. VN 8*.16-9*3 (RNA 109.18-21): *tataś ca sāṃvyavahārikapramāṇāpekṣayā rūparasagandhasparśasamudāyātmakasya ghaṭasya rūpamātragraheṇe 'pi pratyakṣataḥ samudāyasiddhivyavasthā. tathaikasyātdrūpaparāvṛttasya grahaṇe 'pi sādhyasādhanasāmānyayor atadrūpaparāvṛttavastumātrātmanor ayogavyavacchedena viṣayabhūtayor vyāptigraho yukta eva. Cf. Lasic 2000: 62.*

他ならず、それが構成物の一部となっているところの壺は、〈集合体〉(samudāya)としての普遍、すなわち〈縦の普遍〉である。一方、後半部では、概念知により普遍を捉えている場合であっても、それはその普遍と必然的に連関をもつ別の普遍とのつながりを知らせるものであり、また、その普遍は実在に基礎づけられたものである以上、その概念知は実在にもアクセスしていることが述べられている。

以上の議論からは、独自相が心的形象であるという O_1 の規定は読み取れない。また、少なくとも、ここには自己認識に関わる議論は展開されていない。ここで挙げられる独自相の例は色であり、これはあくまでも外的なものと考えるべきであろう。勿論、先に「把握対象とは当該の認識に顕現するもの」という定義があることから、そこに心的形象の意味を読み取ることも不可能ではない。だが、それならばなぜラトナキールティはそのことを明示的に示さなかったのだろうか。

そもそも、自己認識ではない通常の感覚的知覚の場合にその対象となるものは何か、という問題は、ディグナーガ・ダルマキールティの議論に淵源をもつ込み入った問題を孕んでいる¹⁷。すなわち、外界の実在を認める経量部的な存在論を背景にした場合、知覚の認識対象(prameya)とされるものは外界の実在に他ならない。しかしながら、その実在は自らの形象を認識内部に投げ入れることにより、その認識を生み出すものとされる。この瞬間、認識に投げ入れられ心的形象となったものが、知覚の対象としても想定可能となる。一体、知覚の対象とは何であるのか。この問題については、『多様不二照明論』でラトナキールティが論じた次の一節が示唆的である。

(…今、)理解しようとしているものが外界の対象である場合、認識内の形象(buddhyākāra)が(その対象を知らせる)正しい認識手段である。また同様に、(その場合には、)形象の区別が取り扱われなければならない。そうでなければ(=形象の区別が成り立たなければ)、外界の区別が成立しないことになってしまう。一方、他ならぬ形象群が認識対象であり、自己認識が(その)認識手段である場合、(認識を)本体とし、不可分な(自己認識)と一体化された諸々の青など(=諸形象)について、どうして注意深い者が「(それらには)区別がある」と語るだろうか¹⁸。

上記の議論は、その本来の文脈では、形象の多様性と単一性との関係を外界の実在を認める場合とそうでない場合に分けて論じるところに主眼がある。外界の実在を認める場合には、諸形象の区別が前提とされた上で、それらの形象は〈認識手段〉として外界対象を知らせる働きをする。一方、自己認識のレベルでは、諸形象の区別は消え去り、自己認識という単一

¹⁷ すなわち、ディグナーガの PS1.9 ならびにその箇所に対するダルマキールティの PV 3.320-352 で論じられる外界を認める場合の認識手段・認識結果は何か、という議論を指す。この箇所の問題については、Moriyama 2008, 2010, 片岡 2009, Kellner 2010 を参照。

¹⁸ CAP 143.8-11: [...] bāhye'rthe pratyetyave buddhyākārah pramāṇam. tathā cākārabhedo vyavahartavya eva. anyathā bāhyabhedo na sidhyet. yadā punar ākārācakram eva prameyam svasaṃvedanaṃ ca pramāram, tadā tenaiva nīlādīnāṃ svabhāvabhūtenākhaṇḍātmanā ekikṛtānāṃ katham apramādī bhedaṃ ācakṣīta. 和訳は護山 2012: 158 に基づく。ただし、"...vyavahartavya eva. anyathā" ならびに "tadā tenaiva" 以下の箇所については、今回、訳を改めている。

の認識に内包されてしまっているため、もはやそれらの区別を語ることはできない。すなわち、その段階では、諸形象はその見かけの多様性を捨てて単一のものとなる。

一方、上記の一節で注目すべきは、形象の位置づけが、外界を認める場合には認識手段とされるのに対して、自己認識のレベルではじめて認識対象として設定されている、ということである。この枠組みを先に引用した『遍充関係確定論』の一節にあてはめるならば、色の知覚に基づく壺の実体視が問題とされる場合、その色という対象は、自己認識の対象として捉えられるものではなく、形象によって知られる外界対象として捉えるべきことが判明しよう。というのも、そもそも当該の議論は「世俗的な認識手段」に関わるものであったのだから、しばしば「究極的な認識手段」とされる自己認識の議論とは一線が画されなければならないからである。

したがって、知覚による直接的な把握対象を形象に限定するパティルの構図は、少なからぬ問題を孕んでいる。この問題を解くためには、ディグナーガ・ダルマキールティの議論は当然のこと、さらにその注釈者たちの議論、そしてラトナキールティの師匠であるジュニャーナシュリーミトラの議論まで射程に入れた上で、包括的な再検討がなされる必要があろう。

2.2 〈差異の実体視〉の役割は何か？

上記の問題とも密接にリンクするもう一つの問題がある。それは、ラトナキールティが用いる二種類の実体視 (*adhyavasāya/avasāya*) の概念、〈同一性の実体視〉 (*ekatvādhyavasāya*) と〈差異の実体視〉 (*bhedāvasāya*) のうち、後者の役割に関するものである。

まずは、この二つの実体視が対照的に述べられる『多様不二照明論』の一節を確認しておこう。

ちょうど縦の関係で (*ūrdhvam*)、刹那毎に異なるもの (*kṣaṇabheda*) が感官知を通して理解されていても、無明 (*avidyā*) の力に基づいて、「(それらは) 同一である」という実体視 (*ekatvādhyavasāya*) があるように、横の関係で (*tiryak*)、自己認識という知覚により形象に区別が無いこと (*ākārābheda*) が理解されていても、他ならぬ無明の力に基づいて、「(それらは) 区別されている」という実体視 (*bhedāvasāya*) がある¹⁹。

視覚をはじめとする感覚的知覚は「縦の関係で」、すなわち、時間的継起が考慮される場面では、瞬間毎に生成・消滅する個物を捉えているものの、〈同一性の実体視〉により、そ

¹⁹ CAP 143.13-14: *yathordhvam indriyapratyaksataḥ kṣaṇabhede pratīte 'py avidyāvāśād ekatvādhyavasāyaḥ, tathā tiryak svasaṃvedanapratyakṣeṇākārābhede 'dhigate 'py avidyāvāśād eva bhedāvasāyaḥ. Cf. Patil 2009: 257, fn. 25: "For a vertical universal there is, because of ignorance, a determination of singularity, even though different moments are known through sense perception. In the same way, for a horizontal universal as well there is, just on the basis of ignorance, a determination of difference, even though what is known through reflexive awareness is a nondifference in images." 上記の拙訳は護山2012:158f.に基づく。なお、文中の二つの副詞 *ūrdhvam* と *tiryak* が於格で示される *pratīte*, *adhigate* に係るものなのか、それとも文全体に係るものなのか、上記の拙訳では曖昧である。筆者の理解では、これらは前者、すなわち、二つの於格で示される過去受動分詞に係るものと考えている。この点に関して、久間泰賢氏より貴重なコメントを頂いたことに感謝申し上げます。*

これらの連続体を単一の個体として捉えている。一方、自己認識に映じる諸形象は「横の関係で」、すなわち、無時間的な、あるいは一刹那というフェーズにおいて、無差別にして単一なものであるにも関わらず、〈差異の実体視〉により、「青の形象」、「硬さの形象」などとして区別される。

先にパティルの議論を概観した際に、彼は自己認識に映じる単一の形象を O_1 として捉え、それを構成する種々の形象を副次的形象 O_{1s} として理解していたが、上記の議論はまさしくその両者の関係を論じたものである。

ところが、パティルはこの〈差異の実体視〉——ラトナキールティが『著作集』でこの箇所ではか用いない概念であるが——を $O_{2.2}$ 、すなわち、〈横の普遍〉とも呼ばれる、異類から排除された特定の種類を決める心の働きとして理解する。(p.258f.) しかしながら、上述の引用箇所を見る限りにおいて、種々の形象が普遍であると考えべき根拠は示されていない。ラトナキールティ自身が述べるところでは、あくまでも自己認識において単一の形象として理解されているものが、〈差異の実体視〉により個々の形象として理解されるにすぎない。

パティルはさらに推理の直接的把握対象 O_3 を論じる際にも、この〈差異の実体視〉に言及する。すでに引用した箇所であるが、問題のパスセージを再提示すれば、以下ようになる。

普遍とは、ラトナキールティが一度、〈差異の実体視〉(bhedāvasāya) と呼んだことのある作用により、個物へと分解されうるものである。 O_3 が普遍であるのは、それが個物から構成されたものだからではなく、個物へと分解されうるものだからである。(p.279f.)

おそらくは、知覚に基づく行為の対象となる O_2 、とりわけ、〈壺〉などの形で示される〈横の普遍〉と推理知の直接的把握対象 O_3 との間に実質的な違いはないことを念頭においてのことであろうが、パティルはここで〈差異の実体視〉を根拠としながら、 O_3 がいかなる意味で普遍であるのかを論じている。パティルの理解によれば、知覚に映じる心的形象から〈同一性の実体視〉により行為の対象となる普遍(個体)が構成されるのとは逆の流れで、推理知に映じる普遍から、〈差異の実体視〉により行為の対象となる個物が構築される。この場合、〈差異の実体視〉は、任意の普遍を個物へと分解する役割を担うものと考えられている。

だが、繰り返しになるが、ラトナキールティが〈差異の実体視〉に言及するのは、それが自己認識における単一の形象を個々の形象に区別し、差異化する役割を果たしているからであった。〈差異化〉の働きが共通するからと言って、自己認識のレベルの議論と推理知のレベルの議論とをリンクさせることは、さすがに行き過ぎた解釈ということになりはしまいか。図示すると以下ようになる。

	本来の状態	作用	結果
『多様不二照明論』の文脈	自己認識上の不可分・単一の形象	〈差異の実体視〉	形象の差異化
パティルの想定①	知覚に顕現する個物としての形象 (O ₁)	〈差異の実体視〉 (=異類からの排除?)	対象を横の普遍として差異化 (O _{2,2})
パティルの想定②	推理知に顕現する普遍 (O ₃)	〈差異の実体視〉	対象を個物 (O ₁ ?) へと分解

パティルがこのような拡大解釈を施した理由は、先に引用した『多様不二照明論』の中で「横の関係で」(tiryak) という語が使われている点に求められよう。この語はすぐさまモークシャーカラグプタが言う「横の特質をもつ普遍」(tiryaglakṣaṇam sāmānyam) を想起させる。だが、モークシャーカラグプタが言うところの〈横の普遍〉は〈壺〉や〈青〉といった類概念に相当するものであり、単一の形象を差異化する bhedāvasāya と結びつけるのには無理がある。ましてや、これが推理知に映じる普遍を個物へと解体する作用をもつものと理解することはできない。したがって、この〈差異の実体視〉を根拠にして展開されたパティルの O_{2,2}、O₃ の議論には疑問符をつけざるを得ない。

3. 結語

以上、*Against a Hindu God* の第5章を中心に若干の論評を加えてきたのだが、『ラトナキールティ著作集』の諸著作の議論を丹念に抽出し、そこからラトナキールティの存在論の体系を描き出したパティルの手際は実に鮮やかと言う他はない。とりわけ、これまで本格的な研究が行われていなかった『多様不二照明論』を読み解き、私たちの意識に顕現する形象が〈対象〉としての身分を獲得するまでのプロセスを定式化したことは、大いに評価されるべき点であろう。この定式によれば、意識に立ち現れた不定の形象が、異質なものを排除し、同質のものとの連合することにより〈対象〉として浮かび上がる。この分析は、ラトナキールティ以外の仏教認識論の議論にも応用可能であろうし、さらに進んで、現象学や心の哲学で行われている知覚論・意味論との実りある対話への入り口ともなるものであろう。

本稿は、パティルが議論の俎上にのせた対象の四分類に関して、モークシャーカラグプタが用いた〈縦の普遍〉、〈横の普遍〉という術語とラトナキールティが言及する両術語との間にいささかの齟齬があることを指摘した。言うまでもなく、その齟齬が生じた由来を説明するためには、仏教認識論の思想史を遡らなければならない。仏教認識論を体系化した二人の巨人——ディグナーガとダルマキールティ——にとって、個物と普遍、形象と対象、それら相互の関係はいかに捉えられていたのか²⁰。インド仏教最後期に活躍したラトナキールティの哲学体系に潜む謎は、仏教認識論全体が抱える謎でもある。これらの謎を解きほぐす大きな道標を与えてくれたパティルの業績に最大の賛辞を送りつつ、本稿を閉じる。

²⁰ ディグナーガからジュニャーナシュリーミトラに至るまでの仏教認識論における存在論については、稲見2012が全体図を描き出している。

テキストと略号

- CAP *Citrādvaitaprakāśavāda* (Ratnakīrti): RNA 129-144.
- JNA *Jñānaśrīmitranibandhāvali*, A. Thakur (ed.), Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1987 [2nd edition].
- TBh *Tarkabhāṣā* (Mokṣākaragupta): *Tarkabhāṣā and Vādasthāna of Mokṣākaragupta and Jitāripāda*, R. Iyengar (ed.), Mysore: The Hindusthan Press, 1952.
- PV 3 *Pramāṇavārttika* (Dharmakīrti): See Tosaki 1979/85
- PS 1 *Pramāṇasamuccaya* (Dignāga) Pratyakṣa-chapter: E. Steinkellner (ed.), *Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1*. URL: www.oeaw.ac.at/ias/Mat/dignaga_PS_1.pdf
- RNA *Ratnakīrtinibandhāvaliḥ* A. Thakur (ed.), Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1975 [2nd edition].
- VN *Vyāptinirṇaya* (Ratnakīrti): See Lasic 2000.

参考文献

- Inami, Masahiro (稲見正浩)
 2012 「存在論——存在と因果」, 『シリーズ大乘仏教9 認識論と論理学』, 春秋社, pp.49-90.
- Kajiyama, Yūichi (梶山雄一)
 1967 「認識と論理 (タルカバーシャー)」, 長尾雅人責任編集『世界の名著2 大乘仏典』, 中央公論社, pp.447-543.
 1998 *An Introduction to Buddhist Philosophy*, Vienna: Arberitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien.
- Kataoka, Kei (片岡啓)
 2009 「『集量論』 I 9 解釈の問題点—ディグナーガとジネーンドラブッディ—」, 『印度学仏教学研究』 58/1, pp.(106)-(112).
- Kellner, Birgit
 2010 "Self-Awareness (*svasamvedana*) in Dignāga's *Pramāṇasamuccaya* and *-vṛtti*: A Close Reading." *Journal of Indian Philosophy* 38, pp. 203-231.
- Lasic, Horst
 2000 *Ratnakīrti's Vyāptinirṇaya: Sanskrittext, Übersetzung, Analyse*. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien.
- Moriyama, Shinya (護山真也)
 2008 "Sense data and *ākāra*." In: M. K. Chakraborti et al. (eds.), *Logic, Navya-Nyāya & Applications: Homage to Bimal Krishna Matilal* (pp. 205-216). London: College Publications
 2010 "On Self-Awareness in the Sautrāntika Epistemology." *Journal of Indian Philosophy*

38, pp.261-277

2011 「ラトナキールティ著『多様不二照明論』和訳研究（上）」、『南アジア古典学』
6, pp.51-92.

2012 「ラトナキールティ著『多様不二照明論』和訳研究（下）」、『南アジア古典学』
7, pp.135-167.

Oki, Kazufumi (沖和史)

1982 「自相について」、『密教学研究』14, pp.99-114.

Tosaki, Hiromasa (戸崎宏正)

1979/85『仏教認識論の研究』（上・下），東京：大東出版社.

* 本稿は、平成24年度文部科学省科学研究費補助金（基盤研究(C)）「ラトナキールティの宗教哲学研究—ブッタと主宰神の宗教的権威の証明に関する比較考察」[課題番号24520051]による成果の一部である。

** 草稿段階で久間泰賢氏（三重大学）、片岡啓氏（九州大学）より貴重なコメントを頂いたことに感謝する。

(2012年10月31日受理, 12月4日掲載承認)