

るニヤーヤ学派の議論とともに分析を行い、論理的な観点から見る限り、後代にいたるまで主宰神の存在証明とその批判はダルマキールティの議論から大きな進歩は遂げていないという結論を導いた²。

しかしながら、存在証明以外の部分に関しては、ダルマキールティ以降における発展的議論が見出だされる。特に、PVの注釈者たちのうち、注釈の随所に独創的な議論を挿入することで知られるプラジュニヤーカーラグプタ (Prajñākaragupta, ca. 750-810) は、ダルマキールティが論じていない主宰神の全知について新たな論点を加えている。プラジュニヤーカーラグプタは、ブッダが宗教的権威であることを論じるにあたり、その正当化の根拠をブッダによる真理認識のみならず、ブッダの全知者性 (sarvajñatva) に求めた³。この場合、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派が認める主宰神が宗教的権威たりえないことを証明するためには、単にその常住性を否定するだけでは十分ではなく、その全知者性もまた否定されなければならない。こうして、ダルマキールティの段階では無視されていた主宰神の全知者性という問題が議論の表舞台に登場する⁴。

本稿の目的は、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がもつ思想史的意義を明らかにすることにある。以下では、まず、その批判対象と目されるニヤーヤ学派のウッディヨータカラ (Uddyotakara, 6世紀) とヴァイシェーシカ学派のプラシャスタパーダ (Prāśastapāda, 6世紀) による主宰神の全知に関する議論を概観した上で、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の詳細をまとめてゆく。

1. ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派における主宰神の全知

1.1. ウッディヨータカラの立場

シヴァ教パーシュパタ派の神学者としても知られるウッディヨータカラは、ニヤーヤ学派における主宰神論の展開史上、次の二点において決定的な役割を果たした。まず、(1)主宰神の諸属性を常住性を中心に組織しなおしたこと、そして、(2)主宰神の存在証明を定式化したことである。このうち、第一の論点との関連で、主宰神の全知が論じられる。

主宰神の諸属性に関して、彼に先立つパクスラスヴァーミン (Pakṣilasvāmin) が⁵、主宰神をヨーガ行者としての人間の姿と重ね合わせ、その自在力 (aiśvarya) は善業 (dharma) と精神集中 (samādhi) という原因から生じたものと考えたのに対し、ウッディヨータカラは主宰神に一切の人間の側面を認めることを否定した⁵。すなわち、善業・悪業 (adharmā) と

¹ Cf. Chemparathy 1963.

² Cf. Krasser 2002: 137.

³ Cf. Moriyama (forthcoming).

⁴ 仏教以外において、主宰神の全知に対する批判を最初に試みたのはマンダナ・ミシュラ (Maṇḍana Mīśra, 700年頃) である。彼は、ヨーガ学派の *Yogabhāṣya ad Yogasūtra* 1.25 における主宰神の全知に関する議論ならびにプラシャスタマティによる主宰神の全知者性証明対して批判を加えている。また、仏教内部にあつては、シャーンタラクシタ (Śāntarakṣita)、カマラシーラ (Kamalaśīla) 師弟が⁵、『真理綱要』 (*Tattvasaṃgraha*) 第二章 (特に第54偈と第91偈) とその細注 (*Pañjikā*) において、主宰神の全知の問題を取り上げている。

⁵ ニヤーヤ学派における主宰神観の変化については、Ingalls 1957 が NS 4.1.19-21 の解釈の変遷を通して明確にまとめている。NBhの段階では、主宰神の八種の自在力はその善業と精神集中から生じるものと規定されていた。Cf. NBh 228.8: tasya ca dharmasamādhiphalam aṇimādyāṣṭavidham aiśvaryam.

いうものはアートマン（生物個体, ātman）に属するものであり、主宰神はあくまでもその統御を行う存在、生物の運命を司る存在である⁶。この結果、主宰神の自在力は特定の原因から生じたものではなく、あくまでも主宰神に本来的に具わった常住な本性とされた。また、主宰神は、カテゴリーとして、アートマンとは独立した別種の実体（dravya）と考えられ⁷、虚空（ākāśa）などの他の実体と同じく、数（saṃkhyā）・量（parimāṇa）・個別性（prthaktva）・結合（saṃyoga）・分離（vibhāga）を共通の属性としてもつものとして定義される。さらに、この主宰神という実体は、常住な自在力に加えて、常住な知性という属性をもつ点で他の実体と区別される⁸。ウッディヨータカラによれば、それ以外の属性についてはその存在を証明することができない以上、主宰神に帰属されるべきではない。

では、主宰神の常住な知性はいかにして証明されるのか。彼は「知性なきものは知性あるものに統御されて行為開始を行う」という前提から、「世界を構成する諸原子の発動は、知性を具えた原因によって統御されている」ことを証明する⁹。このことから、諸原子の発動の統御者である主宰神が知性をもつことが導かれる。そして、この知性が常住であることは次のように論じられる。

【問】では彼（＝主宰神）の知性が常住であることに関していかなる根拠（pramāṇa）があるのか。

【答】「諸原子は知性をもつ原因に統御されて発動する」と（先述された）この同じことが（根拠となる）。

【問】それは（主宰神が）知性をもつことを証明する根拠であるが、しかし、それ（＝知性）が常住であるというこのことは何故なのか。

【答】〔A〕（主宰神の知性が）個々の対象毎に制約を受けることはありえないからである。実際、個々の対象毎に制約を受けたばらばらの認識というものは、（それぞれの対象に対応する）身体などの原因が近接しているときに（継時的に）生じる。〔B〕だが、これ（＝主宰神の知性）は、個々の対象毎に制約を受けてはいない。（主宰神により）瞬時に複数の被造物（kārya）が生じることが知られているからである。例えば、複数の様々な静物（sthāvara）が瞬時に生じるように。だが、個々の対象毎に制約をうけたばらばらの認識が主宰神にあるとすれば、このようなことは妥当しない¹⁰。

⁶ NV 438.20: ... kiṃtu pratyātmavṛttīn dharmādharmasannicayān anugrṇāti. na ceśvare dharmo 'stīty acodyam etat. Cf. 狩野 1996: 75

⁷ NV 438.23: dravyaṃ buddhiguṇatvād dravyāntaravad iti. buddhiguṇatvāt tarhy ātmāntaram iti. na, ātmāntaram, guṇabhedāt. Cf. 狩野 1996: 75.

⁸ NV 439.3-7: kaḥ punar asya guṇabhedāḥ. (...) atīśayas tu buddhinityatvaṃ guṇabhedāḥ. tatra nityā buddhiḥ, saṃkhyādayaś ca sāmānyaguṇāḥ. śaḍguṇa ākāśavad īśvara iti. Cf. 狩野 1996: 75.

⁹ NV 433.13-16.

¹⁰ NV 439.8-13: athāśya buddhinityatve kiṃ pramāṇam iti. nanv idam eva — buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāḥ paramāṇavaḥ pravartanta iti. buddhimattāyām etat sādhanam, sā punar nityety etat kutāḥ. pratyarthaniyamāsambhavāt. ye khalu pratyarthaniyatā buddhibhedās te śarīrādikāraṇasannidhāne sati bhavati. na tv iyaṃ pratyarthaniyatā, yugapadanekakāryotpattidarśanāt. tad yathā sthāvarabhedasyānekasya yugapadutpāda iti. sa ca pratyarthaniyateṣu buddhibhedeṣv īśvarasya na yuktaḥ. Cf. 狩野 1996: 75.

この議論は〔A〕と〔B〕の間に錯綜がある上、いくつかの前提を補足しなければ理解不能であるように思われる。〔A〕の箇所は、次のような前提①と前提③を補うことで次のように理解できる。

- 〔前提①〕 対象毎に個別に現れる認識は継時的なものである
- 〔前提②〕 身体などの近接がある場合に、対象毎に個別に現れる認識がある
- 〔前提③〕 主宰神には身体などの近接はない（＝主宰神は身体をもたない）
- 〔結論〕 主宰神の知性（認識）は継時的なものではない

一方、〔B〕の箇所は、同じく上記の前提①を補うことで次のように理解できる。

- 〔前提①〕 対象毎に個別に現れる認識は継時的なものである
- 〔前提④〕 瞬時に複数の被造物を生み出すことは、対象毎に個別に現れる認識を原因としてもたない。
- 〔前提⑤〕 主宰神は瞬時に複数の被造物を生み出す
- 〔結論〕 主宰神の知性（認識）は継時的なものではない

以上のように補われた前提①③のうち、③についてはこの箇所に後続する箇所で、実際にウッディヨータカラが主宰神に身体を認めない旨の発言をしていることから、その妥当性は保障されるだろう¹¹。一方、議論の要となる前提①については、次のように考えられる。すなわち、ウッディヨータカラの狙いは、主宰神の知性の常住性をその単一性（ekatva）を根拠として立証することにあった。通常の間人がもつ認識は、色に対しては視覚、音に対しては聴覚という対象に応じた区別をもつ。また、個々の対象に応じて、視覚といっても、それぞれ別々の認識が生じている。このようにして、人間がもつ認識は、対象とそれに応じた感覚器官の違いによって、複数の認識として現れる。この認識の複数性は、対象が移り変わる度ごとに、それぞれ別々の認識が生じること、つまり、その継時的生起を意味する。そしてこの継時的生起とは、常住性と対立する無常性のことに他ならない。

ウッディヨータカラはさらに、このような主宰神の常住にして単一な知性を全知として捉えて、「また、この、すべてのものであるところの過去・未来・現在のものを対象とする知性は、知覚（pratyakṣa）であり、推理に基づくものでも、聖典に基づくものでもない。なぜならば、そこ（＝主宰神の全知）には推理も聖典もないからである」¹²と述べる。

これらの記述をまとめるならば、主宰神の常住な知性は、複数の対象と同時に関係し、また、対象がどの時間に属していたとしても、それを直接把握することができるものである。このような知性の在り方は、通常の間人が行う認識とはあまりにもかけ離れているために、それをはたして「認識」あるいは「知覚」と呼びうるものなのかどうか疑問として残る。

¹¹ NV 439.14-18 でウッディヨータカラは、知性があることから主宰神の有身性を認めるべきではないかという反論に対して、その身体を無常と考えても、常住と考えても齟齬が生じることを指摘する。

¹² NV 440-3-5.: sā ca buddhiḥ sarvārthātītānāgatavartamānaṣayā pratyakṣā, nānumānikī, nāgamikī ca. na hi tatrānumānaṃ nāgama iti.

通常であれば、知覚は、感覚器官と対象との接触などの原因から生じる結果として理解されるものであるが、主宰神の知性、知覚には因果的なプロセスを想定することができない。その知性は対象と非因果的に結びついていることになるが、それは実際のところ、どのようなものなのか。また、通常の知覚であれば現時のものを対象として考えなければならないが、過去や未来のものが「知覚対象」になるとはどういうことか。これらの難点が、後にプラジュニャーカラグプタの批判を招くことになる。

1.3. プラシャスタパーダの立場

世界の実相をカテゴリー (padārtha) の体系として見るヴァイシェーシカ学派において、主宰神の概念をはじめその体系の中に明確に導入した人物はプラシャスタパーダである¹³。彼の独立作品『パダールタ・ダルマ・サングラハ』(Padārthadharmasamgraha, PDhS)の冒頭では、至福の原因となる真実知は、主宰神の教令 (īśvaracodanā) により顕在化されたダルマのみに基づくことが宣言される¹⁴。ここで言う「教令」とはヴェーダ聖典を指し、その作者として主宰神が想定されている。また、同じく PDhS には、主宰神による世界創造と帰滅のプロセスが詳述されていることも周知の事実である。

しかしながら、主宰神の全知に関しては、PDhS に関連する議論を見出すことはできない。この問題が詳しく論じられたと目されるのは、すでに散逸してしまった彼の別の著作(『ヴァイシェーシカ・スートラ』の注釈への複注¹⁵)中でのことである。とりわけ、カマラシーラが TSP 中で「プラシャスタマティ他」(praśastamatiprabhṛtayaḥ) という名前とともに引用する次のパッセージは、主宰神の全知者性証明として、後代まで影響を与えた一節である。

あらゆる世界の原因であるということだけで、彼 (= 主宰神) が全知者であることが証明される。作者は、作品 (kārya) の質料因 (upādāna) や補助因 (upakaraṇa)、目的 (prayojana)、受取人 (sampradāna) を知り尽くしているからである。というのも、この世では、ある (作品) の作者は、その (作品の) 質料因などを知る者なのだから。例えば、壺などの作者である陶工は、その質料因が粘土の塊であり、補助因は轆轤などであり、目的は水の運搬などであり、受取人は家長などであることを知っている。このことは周知の事実である。同様に、主宰神はあらゆる世界の作者である。彼はその質料因が原子などを特徴とするものであり、補助因はダルマ・アダルマ・方位・時間など、

¹³ 『ヴァイシェーシカ・スートラ』の段階では、主宰神に関する記述は表面上はないように見えるが、ある種の超越者を前提にしている箇所はある。例えば VS 2.1.18-19 (samjñākarma tv asmadvīśiṣṭānām liṅgam. pratyakṣapūrvakatvāt samjñākarmaṇaḥ) は、超感覚的对象を知らせる証印は命名行為であり、その命名行為は知覚を前提とすることを述べた箇所であるが、そのような知覚をもつ主体は誰なのだろうか。注釈者チャンドラーナンダ (Candrānanda) が言うように (Cf. VSV 14.5f.), それを大主宰神 (maheśvara) と解釈することは行きすぎであるかもしれないが、なんらかの超越者を命名行為の主体として捉えなければ、この箇所は理解できない。

¹⁴ PDhS 1.6-8: dravyaguṇakarmasāmānyaviśeṣasamavāyānām ṣaṇṇām padārthānām sādharma-vaidharmyatattvajñānaṁ niḥśreyasahetuḥ. tac ceśvaracodanābhivyaktād dharmād eva.

¹⁵ Cf. Halbfass 1992: 170.

(言語)活動の補助因は普遍, 特殊, 内属関係を特徴とするものであり¹⁶, 目的は(生物による)享受であり, (世界の)受取人や名称を授けられる者は人間であることを知っている。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る¹⁷。

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, 〈作品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, 壺などの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合には, 作品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。

しかしながら, この推論式は, これだけで独立したものではなく, 構造上, 主宰神が世界の作者であることの証明を前提とする。現在までのところ, プラシャスタパーダによるそのような証明の完全な形は知られていないが, TSPにおける言及から, プラシャスタマティ(=プラシャスタパーダ)が, ウッディヨータカラに帰せられる主宰神の存在証明と類似したものを念頭に置いていたことが推測される。いくつかの思想史上の問題を内包する箇所でもあるので, まずはTSPに引用される, ウッディヨータカラの推論式から見ていくことにしよう。

【推論式 I : TSP においてウッディヨータカラに帰せられる推論式】

[主張:] 世界の諸原因である根本原質 (pradhāna)・原子・不可見力は, 自らの結果の生起にあたって, 卓越した知性をもつ統御者に依拠する。

[理由:] 静止した後に発動するから (sthitivāpravṛtteḥ)。

[実例:] 糸と杼などのように¹⁸。

この推論式を中心となる理由「静止後に発動するから」は, ダルマキールティのPV II 10で提示される, 主宰神の存在証明を導く理由の一つであるが, 現存するウッディヨータカラ

¹⁶ 主宰神は世界を創造するだけでなく, その世界に関わる言語表現 (vyavahāra) を最初に人間に教えた存在でもある。普遍や特殊, 内属関係は, 世界の諸要素の間の概念的な関係を知らせるために必要なものである。次に出る “saṃjñaka” も同様の文脈で理解し, 「名称を授けられる者」と訳した。

¹⁷ TSP 55.19-26: sakalabhuvanahetutvād evāsya sarvajñatvaṃ siddham, kartuḥ kāryopādānopakaraṇaprayojanasampradānaparijñānāt. iha hi yo yasya kartā bhavati, sa tasyopādānādīni jānīte, yathā kulālah kumbhādīnāṃ kartā tadupādānaṃ mṛtṭpīṇḍam, upakaraṇāni ca cakraḍīni, prayojanam udakāharaṇādī, kuṭumbinaṃ ca sampradānaṃ jānīta ity etat prasiddham, tathēśvaraḥ sakalabhuvanānāṃ kartā sa tadupādānāni paramāṇvādilaḥṣaṇāni, tadupakaraṇāni dharmādharmadikkālādīni, vyavahāropakaraṇāni sāmānyaviśeṣasamavāyalaḥṣaṇāni, prayojanam upabhogam, sampradānasamjñakāṃś ca puruṣān jānīta ity atah siddham asya sarvajñatvam. Chemparathy 1968: 78 に英訳もあるが, 上記和訳は五島 2002: 59 を参考にさせていただいた。

¹⁸ TSP 54.14f.: uddyotakaras tu pramāṇayati — bhuvanahetavaḥ pradhānaparamāṇvadrṣṭāḥ svakāryotpattāv atīṣayabuddhimantam adhiṣṭhātāram apekṣante, sthitivāpravṛtteḥ, tantuturyādivat.

の NV 中には、この理由に基づく推論式は存在しない。その代わりに、「非精神的なものであるから」(acetanātvāt) を理由とする、以下の推論式が NV では提示されている。

【推論式Ⅱ：NVにおける推論式】

〔主張：〕 根本原質・原子・業 (karman) は、発動する前に知性を具えた原因に統御されて発動する。

〔理由：〕 非精神的なものであるから。

〔実例：〕 斧などのように¹⁹。

この推論式Ⅱは、推論式Ⅰで理由として提示された「静止後の発動」という要因が、論証対象 (sādhyā) の一部に組み込まれた形になっている。そして、新たに理由として「非精神的なものであるから」が提示される。この二つの推論式を比べた場合、後者の方がより発展した段階にある、と言える。カマラシーラが TSP で推論式Ⅰを批判するポイントは、理由である「静止後の発動」が、同類例である非精神的なものだけではなく、精神的なもの一他から統御されないはずの主宰神という異類例—にも当てはまるという意味において、不確定因 (anaikāntika) であるという点にある。だが、推論式Ⅱの場合には、この過失は最初から避けられている。

さらに、カマラシーラによれば、プラシャスタマティは、この過誤を避けるために推論式Ⅰの理由に「非精神的である場合」(acetanātvē sati) という限定要素を加えたとされる²⁰。この情報に従うならば、プラシャスタマティは推論式Ⅰを知った上で、次のような推論式をおそらくは述べていたことになる。

【推論式Ⅲ：プラシャスタマティの限定要素を加えた推論式】

〔主張：〕 世界の諸原因である根本原質・原子・不可見力は、自らの結果の生起にあたって、卓越した知識をもつ統御者に依拠する。

〔理由：〕 非精神的であり、かつ、静止した後に発動するから。

〔実例：〕 糸と杼などのように。

この推論式の場合、主宰神という異類例に関して、この限定要素付きの理由は当てはまらないので、推論式Ⅰの理由に関して指摘された不確定因の過失は回避される。そして、このことは、この限定要素付きの理由が推論式Ⅱにおける理由とほぼ等しいことを示す。論理的な形式という点から見れば、この三種の推論式は、Ⅰ→Ⅲ→Ⅱという流れで整備されていったものと考えるのが自然である。

では、ウッディヨータカラが述べたとされる推論式Ⅰが、現行 NV の中に見出されない

¹⁹ NV 433.13f.: pradhānaparamānukarmāṇi prāk pravṛtter buddhimatkāraṇādhiṣṭhitāni pravartante, acetanātvād vāsyādivad iti. 五支作法により、この後、適用 (upanayana) と結論 (nigamana) が続くが、TSP 引用の推論式との対応を見やすくするため、ここでは第三支までを示す。

²⁰ TSP 67.6f.: atha “acetanātvē sati” iti saviśeṣaṇo hetuḥ kriyate, yathā praśastamatinā kṛtaḥ.

のはなぜなのだろうか。この点に関して、木村誠司氏は、ウッディヨータカラに NV 以外のテキストがあったと想定することを提案したのに対し²¹、木村俊彦氏は推論式 I は現行 NV からの改竄であると主張している²²。確かに、ウッディヨータカラに NV 以外の著作があったと考えることはいささか無理のある想定であるが、改竄説の場合には、推論式の核心となる理由部分を敢えてカマラシーラが言い換えた理由が判然としない。むしろ逆に、推論式 I の方が、プラシャスタマティの限定要素付きの推論式 III を知っていた後代の人物によって、現行 NV がもつ推論式 II へと改変されたと考えざるべきではないだろうか。これは、憶測以上のなものでもないが、NV のテキストの成立研究の進展により、将来、この問題に何らかの解決が計られることを期待したい²³。

さて本題に戻ると、カマラシーラの情報から、プラシャスタパーダ (= プラシャスタマティ) は、限定要素付きの「静止後の発動」を理由とする推論式で主宰神の存在証明、すなわち世界作者性の論証を行ったことが知られる。そして彼はその証明を前提とした上で、主宰神の全知者性の証明を、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の歴史上はじめて定式化した。

2. プラジュニャーカラグプタによる主宰神の全知者性批判とその射程

このようにウッディヨータカラ・プラシャスタパーダによってインド思想史の表舞台に登場した主宰神の全知者性をめぐる議論に対して、ブッダという宗教的権威の正当化を企てたダルマキールティは、何らの反論も加えていない。彼が批判の矛先を向けたのは、主宰神の常住性と主宰神の存在証明である。確かに、主宰神の存在証明が否定されたならば、それを前提とする主宰神の全知者性証明も成り立たないわけであるから、主宰神の全知を別立てして、それに批判を加える必要はなかったはずである。また、先に見た通り、ダルマキールティの場合には、宗教的権威としてのブッダをその全知者性と関連づけて論じなかったため、それに対立する主宰神の全知者性が問題となることもなかった。

これに対して、プラジュニャーカラグプタの場合には、ブッダの全知者性を PV II 解釈の中心軸に設定したため、ブッダの全知者性と対立する主宰神の全知者性が明確な批判対象として意識されている。彼は、PV II 8-10 で述べられる常住な認識手段批判と主宰神の存在論証批判に対応させながら、主宰神の全知者性批判を展開する。その批判のポイントは、(1) 主宰神の常住性と全知者性との矛盾、(2) 主宰神の全知者性証明の不可能性という、先に見たウッディヨータカラ、プラシャスタパーダの議論と密接に関連する二点である。以下、この二点に関わるプラジュニャーカラグプタの議論を見ていくことにしよう。

2.1. 主宰神の常住性と全知者性との矛盾

²¹ Cf. 木村誠司 1985.

²² Cf. 木村俊彦 1985.

²³ ヤコービ (Herman Jacobi) 教授は、NV の主宰神論の最終部分 (NV 441.8-10) で述べられる「結果性」(kāryatva) に基づく主宰神の存在証明は後代の付加である可能性があることを指摘した。これが正しいとすれば、現行 NV とは別の NV があったとしても不思議ではない。Cf. Jacobi 1923: 92, Anm. 1.

プラジュニャーカラグプタは、PV II 8-9ab²⁴を導入するにあたり、次のような反論を提示する。

【問】もし知覚や推理は（超感覚的対象に関して）正しい認識手段ではないので、全知者（sarvajña）こそが（それに関する）正しい認識手段であるとするならば、その場合、主宰神などの、他ならぬ常住な認識主体（jñātṛ）が正しい認識手段である。あるいは、常住なるヴェーダ聖典が正しい認識手段である。したがってどうして（ブッダなど）別の者を探す必要があろうか²⁵。

天界など通常の人間が知覚や推論を駆使してもその存在を把握することができない、超感覚的対象（atyantaparokṣa）に関して人々が正しい認識を得ることができるのは、全知者の言葉という認識手段があるからである。上記の反論は、その全知者とはブッダではなく、常住なる主宰神と考えるべきであること、あるいはその言葉とは常住なるヴェーダ聖典であることを指摘する。このような問題設定は、PVの当該詩節の素直な解釈から逸脱しており、ここからすでにプラジュニャーカラグプタが独自の議論を開始していることが分かる。特に、常住なる主宰神が全知者であるというテーゼは、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の見解を反映しており、彼が具体的にいかなる対論者を念頭において議論を進めているのかを見定めることは、主宰神の全知をめぐる思想史を再構築する上で重要な作業となる。

PV II 8-9ab に対する注釈箇所は散文と韻文から構成されているが、散文部分から抽出される対論者の主張は、おおよそ次のようなものである。

- (1) PVABh 32.29: atha darpaṇasthānīyaṃ tat. yo ya evārthaḥ sannihitaḥ sa eva pratibhātī cet ... 「それ（＝常住なる認識）とは鏡のようなものである。まさしくそれぞれの対象が（そこに）近接するならば、そのそれぞれの対象は（その認識に）顕現する ...」
- (2) PVABh 33.1f: atha niścalonmiṣitalocano 'pi samāpatato 'rthān krameṇa paśyati. na kadācid aparāparavilakṣaṇavyāpārārūpatā paropalakṣyate, tathā tasyāpi. 「不動の、開かれた目をもつ者も（目の前に次々と）やってくる諸対象を継時的に見る。（その者には不動性とは）別に、次々と異なる特徴をもつ作用をあり方とすること（＝変化する性質をもつこと）は決して知られない。同じように、彼（＝主宰神）もまた、（対象毎に異なる認識作用をもつわけではない。）」

²⁴ PV II 8-9ab:

nityaṃ pramāṇaṃ naivāsti prāmānyād vastusadgateḥ |

jñeyānityatayā tasyā adhrauvyāt kramajanmanaḥ ||8||

nityād utpattivīśeṣād apekṣāyā ayogataḥ |

《常住なる認識手段は決して存在しない。現にある実在の理解が正しい認識であるのだから。（すなわち、）認識対象が無常であるが故にそれ（＝実在の理解）は持続しないからである。（また、）継時的に生じるもの（＝認識）が常住なもの（＝常住な認識主体）から生じることはありえないからである。（また、協働因に）依拠することはないからである。》 Cf. Krasser 2002: 20f.

²⁵ Cf. PVABh 32.19f: nanu yadi pratyakṣānumānāyor apramāṇatvāt sarvajña eva pramāṇam, tadā nitya eveśvarādiko jñātā pramāṇam, vedo vā nityaḥ pramāṇam. tatha kim anyānveṣaṇenety ...

(3) PVABh 33.6: *atha so 'rthaḥ bhavatu pramāṇam, sa tu tatsambandhīti tena jñāta ucyate.* 「(作用という点で認識手段を考えるのならば) その対象が認識手段となればよい。しかし、それ (= その対象) は彼 (= 常住な認識者) と結合しているのだから、彼によって知られたものと言われる。」

(4) PVABh 33.9: *atha tena darśanād upayogaḥ.* 「彼による認識があるから、(常住な認識者にも認識作用に対する) 寄与がある。」

(5) PVABh 33.9-11: *tasmin sati tathābhūtam iti tenety ucyate. ākāśādiṣv api tad iti katham sa eva draṣṭā. ākāśasya tadarthanirdeśābhāvāt sa eva draṣṭā, nākāśādiḥ.* 「彼 (= 主宰神) が存在する場合に、(対象は) その通りになる (= 認識される) のだから、『彼によって』と言われる。虚空など (の他の常住な存在者) が存在する場合にも、それ (= そのようになること) はあるのだから、どうして彼だけが認識者であろうか、(と問うならば) 虚空はその対象を教示することがないから、彼だけが認識者であり、虚空などはそうではない。」

対論者によれば、主宰神の常住な知性 = 認識は、世界を映し出す鏡、あるいは世界を見つめる不動の開いた目というイメージで語られるものであり、それは、通常の認識と異なり、対象と認識との一対一の対応関係を必要としない。通常の認識であれば、対象毎に異なる認識が生起するはずであるが、主宰神の全知の場合には、〈作用〉(vyāpāra)ではなく、世界の諸対象と単一なる主宰神との間の〈結合関係〉(sambandha)が「認識」と呼ばれるものである²⁶。すなわち、主宰神は、あたかも虚空が世界の諸対象を遍満するように、常に世界の諸対象と結びついている。ただし、虚空は世界を遍満していても、その世界について語ることはないが、主宰神はヴェーダ聖典を通して世界のあらゆるものに関する教示を行う。

上記の対論者説は、プラジュニャーカラグプタ自身による改変を含むものと思われ、正確な対論者像を浮き彫りにするものではないだろう。しかし、仮にそのような対論者がいたとすれば、彼は、先に見たウッディヨータカラの議論をより明確にした人物ということになる。例えば、主宰神の単一にして常住な知性 = 認識が、ここでは鏡や不動の目に譬えられることで、より明確化されている。また、そのような常住な知性による「認識」とはどのような事態を指すのか、という疑問には、この対論者により〈結合関係〉として答えられている。これらはいずれもウッディヨータカラのNVや他の断片の中に見出すことはできない要素であるが、彼の議論を敷衍したものとして理解できる。

このような対論者の見解に従えば、我々が見ている世界は主宰神の知性という鏡に映し出された世界ということになる。我々が目を閉じているとき、認識を行っていないときでも世界が確かに存在することは、この主宰神の全知によってその存在が保障されているからであるとも解釈できよう。この鏡の比喩は、常住な認識と変化する対象、単一の認識と複数の対象という関係を巧みに表現している。だが、プラジュニャーカラグプタは、鏡の比喩によっ

²⁶ 後代に活躍したバーサルヴァジュニャ (Bhāsarvajña) は、主宰神の知性と個物との結合関係を「対象と対象を有するものの関係の特徴とする結合関係」(viṣayaviṣayibhāvalakṣaṇaḥ sambandhaḥ)として捉え、主宰神の知性は対象と非因果的な結合関係を結ぶと述べているが、この対論者の見解にその萌芽を見ることができる。Cf. NBhūṣ 468.21.

て主宰神の全知という常住な知性を説明することに対して、次のような批判を投げかける。

過去や未来の対象が、どうして（主宰神の常住な知性＝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）²⁷

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）²⁸

（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²⁹。（v. 231）

最初の詩節（v. 229）は、世界を映し出す鏡としての主宰神の常住な知性が過去や未来の対象を映し出すことは、原理的に不可能であることを論じている。もしある対象—例えば昨日の壺—が「過去のもの」として今、主宰神の知性に映じているとすれば、その知性に映じている「過去のもの」（「昨日の壺」）は、その知性が属する時間である現在に属す。だとすれば、それはもはや「過去のもの」ではなく「現在のもの」と言うべきである。常住な知性とは、結局のところ、「永遠の今」にある認識であり、そこには「過去」や「未来」が入りこむ余地がない。

一方、次の詩節（v. 230）は、それでも過去や未来の対象が何らかの形で存在するとした場合であっても、それは鏡の比喩となじまないことを指摘している。と言うのも、この比喩は、不動のものが変化する諸対象を捉えることができることを示すためには有効であっても、現在のものが過去や未来のものを捉えることができることを示すためには有効に機能しないからである。

以上は、主宰神による過去・未来認識の不可能性を述べたものであるが、主宰神には対象顕現という意味での認識がそもそも成立しないことを指摘したものが、最後の詩節（v. 231）である。鏡に像が映じるように、主宰神の知性に対象像が映じることが認識であるとすれば、主宰神にはそのような認識は生じえない。なぜならば、そのような対象顕現は、対象という原因によって引き起こされた結果であるが、主宰神の知性＝認識は常住である限り、何かの結果ではありえないからである。

こうしてプラジュニャーカラグプタは、主宰神の常住な知性＝全知に関して、特にその過去・未来のものの認識の不可能性という観点から批判を加えている。これは一方において、

²⁷ PVABh 33.13: *atītānāgato yo 'rthaḥ sa katham pratibhāsate | atītatvena vijñānam ity atītaṁ katham bhavet* ||229|| なお、*pāda c: atītatvena* を *atītatve 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。

²⁸ PVABh 33.14: *na ca darpaṇasaṁkrāntir atītādeḥ kathamcāna (Ms : kathan na ca ed.) | pratibhāsa tathābhūto darpaṇe sati sambhavī* ||230||

²⁹ PVABh 33.15: *pratibhāso na nityasya kāryam ity uditam puraḥ | ākāśāder api prāptam tadarthagrahaṇam na kim* || 231 ||

先に見たウッディヨータカラの議論が彼の念頭にあり、また、片方において、ブッダの全知者性との対比ということが意識されていたからであると思われる。彼は、ブッダの全知を、特別な推理（全ての形象の推理, *sarvākārānumāna*）を介した知覚による過去・現在・未来の対象の知覚として論じ、また、過去・現在・未来という客観的な時間区分に対して主観的に構成される時間区分を提示したことが知られている³⁰。したがって、ブッダにおいては、過去・現在・未来の全対象の知覚が〈対象顕現〉という認識形式の中で可能になるが、その常住性のために〈対象顕現〉が認められない主宰神の場合には、そうはならない。ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の側からのこの問題に対する解決は、バーサルヴァジュニヤ（*Bhāsarvajña*, 10世紀）の登場を待たねばならなかった。

2.2. 主宰神の全知者性証明の不可能性

次に、ブラシャスタマティが提示した主宰神の全知者性証明に対する、プラジュニヤーカーラグプタの議論を見ていくことにする。ダルマキールティはPV II 10³¹において、〈静止後の活動〉（*sthitivāpravṛtti*）、〈特別な形態〉（*saṃsthānaviśeṣa*）、〈合目的作用〉（*arthakriyā*）という三種の理由に基づく、主宰神の存在証明を批判する。その批判のポイントは、大略次のようにまとめられる³²。

- (1)これらの理由が導く論証対象はいずれも、「(存在者が) 知性ある原因によって統御されること」であるが、もし対論者が一般的にこの論証対象を導こうとしているのであれば、それは仏教徒にとって周知の事柄の証明（*iṣṭasādhana*=*siddhasādhana*）にすぎない。なぜならば、仏教徒もまた、存在者は身・口・意の業（*karman*）によって統御されていることを認めているからである。三業のうち、意業は意思（*cetanā*）を特徴とするものであり、それは〈知性ある原因〉に他ならない。
- (2)一方、もし理由が導く論証対象は、〈主宰神という特別な知性ある原因によって統御されること〉であるとすれば、この推論式においていかなる実例も成立しないことになる。そして、実例がなければ、理由と論証対象を結ぶ遍充関係が成り立たないことになる、これは正しい推論ではないということになる。

プラジュニヤーカーラグプタは、この第二のポイントを次のように解説する。例えば、壺などは、陶工という知性ある作者によって作成されたことがはっきりしており、それらは、主宰神によって作られたものではない。もし壺の作成に関しても主宰神が関与しているとすれば、主宰神自身による世界創造についても、何らかの別の主宰神の関与を認めなければならないし、同様に、その別の主宰神にもさらに別の主宰神が必要とされる。このように無限廻

³⁰ プラジュニヤーカーラグプタがブッダの全知、特に過去・未来の対象認識をどのように考えたのかについては、護山2000で論じた。

³¹ PV II 10: *sthitivāpravṛttisaṃsthānaviśeṣārthakriyādiṣu | iṣṭasiddhir asiddhir vā drṣṭānte saṃśayo 'thavā || Cf. Krasser 2002: 20.*

³² Cf. 狩野 1995: 36.

及 (anavasthā) の過失が生じる³³。

この無限遡及の打ち止めをするために、反論者は、主宰神の知性が陶工などの知性と別格であることを次のように示す。陶工などは知性をもっているが、行為への決意 (nirūpaṇa) をもっていない以上、他者に促されて行為を行う存在であるが、主宰神の場合には、自らの行為への決意をもっている³⁴。行為への決意、つまり、自由意思は人間の側にあるのではなく、主宰神の側にある。知性ある人間を行為へ促し統御する、この主宰神の知性こそ、全知に他ならない。

以上の反論者の見解は、主宰神の存在証明 (= 世界の作者であることの証明) が主宰神の全知者証明を前提としてはじめて成立することを述べている。だとすると、主宰神の全知者性証明と創造者性証明との相互依存の過失は避けがたい。プラジュニャーカラグプタは次のように述べる。

《創造者性が証明されれば、全知者性が証明される。一方で、そのこと (= 全知者性) に基づいて創造者性があるというこの状況下において、甚大なる相互依存 (anyonyāśraya) がある。》(v. 255)³⁵

この指摘から、プラジュニャーカラグプタが主宰神の創造者性証明を前提とした全知者性証明を知っていたことが分かる。この全知者性証明は、PVABh の中では引用されることはないが、すでに見たプラシャスタマティの議論が同じ構造をもつことを想起すれば、ここでの議論の背景として彼の全知者性証明があったことが推測される。

また、プラジュニャーカラグプタが二つの推論式の間関係を相互依存として捉えていることは、彼に先行するマンダナ・ミシュラ、シャーンタラクシタ、カマラシーラによる同じ主宰神の全知者性証明批判と比べると、興味深い相違を示す。と言うのも、表現こそ違え、この三者はプラシャスタマティの推論式を引用した上で、この推論式に対する批判は、この推論式が前提とする主宰神の存在性証明が否定されることで自動的に否定されることを論じているが³⁶、逆に、主宰神の創造者性証明が全知者性証明を前提とするということについては、何も論じていないからである。

したがって、「実例の不成立を避けるために、対論者は必然的に主宰神の全知を何らかの形で先に証明しておく必要がある」とするプラジュニャーカラグプタの論点は、一見すると単方向に見える、創造者性証明→全知者性証明が、実は全知者性証明→創造者性証明という別方向のベクトルも同時に内包していることを示している点で、主宰神の全知者論に新たな

³³ Cf. PVABh 36.12f.: cetanāvatkṛtave 'pi neśvareṇa ghaṭādayaḥ | kṛtāḥ prayojanābhāvād anyatheśo 'pi seśvaraḥ ||252|| pravartate* svasyām arthakriyāyām ity anavasthā. *Ms. により pravartate の位置を刊本から変更する。

³⁴ Cf. PVABh 36.16f.: aṅño hi cetanāvān api nirūpaṇāsamarthaḥ. sa ghaṭādivad nirūpaṇāsamarthatvād* apareṇa preryate, neśvaraḥ, tasya nirūpaṇāsamarthatvād iti nānavasthā. *Ms., 刊本ともにこの語の前に apareṇa を置くが、Tib. 訳に基づき削除する。

³⁵ PVABh 36.19: kartṛtvasiddhau sarvajñatvasiddhiḥ punas tataḥ | kartṛtvam ity avasthāyām atrānyonyāśrayo mahān ||255||

³⁶ Cf. VV 149.4-158.6; TS 91: kartṛtvapratishedhāc ca sarvajñatvaṃ nirākṛtam | bodbhavyaṃ tadbaleṇaiva sarvajñatvopapādanāt ||

視点を提供したものと言える。

結 語

以上、ブラジュニャーカラグプタの議論を中心として、主宰神の全知者性に関わる議論をまとめてきた。

ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ両学派の中興の祖とでも言うべきウッディヨータカラとブラシャスタパーダ（ブラシャスタマティ）は、それぞれ、全知者性の認識論・論理的基礎を築きあげた人物である。前者は、主宰神の常住性と関連させながら、全知を過去・現在・未来のすべての対象の知覚として定義した。また、後者は、主宰神の創造者性証明を前提とする全知者性証明を完成させた。

これら両者の議論に対して、ブラジュニャーカラグプタは、ブッダの全知者性との比較という観点から、それぞれの難点を指摘した。彼の議論は、先行するマンダナ・ミシュラ、シャーンタラクシタ、カマラシーラの議論と比べると、次の二点で独創的なものと言える。それは、(1)これら先行者の批判対象はあくまでもブラシャスタマティの全知者性証明に向けられていたのに対し、ブラジュニャーカラグプタは、新たにウッディヨータカラに端を発する全知の認識構造に対して批判を加えた点、(2)ブラシャスタマティによる主宰神の全知者性証明に関して、それが創造者性証明との間で相互依存の過失に陥ることを指摘した点である。

このブラジュニャーカラグプタの批判を受けて、後代、ニヤーヤ学派のバーサルヴァジュニャはその文言を逐一引用しながら、再反論を試みた。そこでは、主宰神の全知者性に関わる神学的問題（全知の主宰神がなぜ人々の悪を止めることができないのか、など）を含め、論理的問題に限らない主宰神論の多彩な側面が議論されている。すでに、『ニヤーヤ・ブーシャナ』（*Nyāyabhūṣaṇa*）該当箇所之和訳研究は公表しているが³⁷、これらの主宰神論の神学的諸問題について、新ニヤーヤ学派における展開、また広くキリスト教神学などとの比較研究を行うことが、今後に残された課題である

使用テキストと略号

- TS Tattvasaṅgraha (Śāntarakṣita): See TSP.
- TSP Tattvasaṅgrahapañjikā (Kamalaśīla): S. D. Shastri (ed.), *Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the Commentary 'Pañjikā' of Shri Kamalaśīla*. 2 Vols, Varanasi 1981, 1982.
- NBh Nyāyabhāṣya (Vātsyāyana): A. Thakur (ed.), *Gautamīyanyāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana*. New Delhi 1997.
- NBhūṣ Nyāyabhūṣaṇa (Bhāsarvajña): S. Yogīndrānanda (ed.), *Śrīmadācārya-Bhāsarvajña-praṇīṣasya Nyāyasārasya svopajñam vyākhyānam Nyāyabhūṣaṇam*. Vārāṇasī 1968.
- NV Nyāyavārttika (Uddyotakara): A. Thakur (ed.), *Nyāyabhāṣyavārttika of Bhāradvāja Uddyotakara*. New Delhi 1997.

³⁷ 護山 2007.

-137 の解説—』『仏教文化研究論集』 4, pp. 63-86

Moriyama, Shinya (護山真也) 2006 "Omniscience and Religious Authority: Prajñākaragupta's Commentary on *Pramāṇavārttika* II 8-10 and 29-33." Dissertation, Wien.

Moriyama, Shinya (護山真也) 2007 「バーサルヴァジュニヤの主宰神論——仏教説批判を中心に——」『南アジア古典学』 2, pp. 101-151.

(forthcoming) "*pramāṇapariśuddhasakalatattvajña, sarvajña and sarvasarvajña.*" *Proceedings of the Fourth International Dharmakīrti Conference, Vienna, 2005.*

* 本稿は、平成21年度科学研究費補助金（若手（B））「インド仏教認識論と分析哲学における知覚論の比較研究」[課題番号20720012] による成果の一部である。

** 草稿段階で貴重な助言を頂いた片岡啓（九州大学准教授）、志田泰盛（日本学術振興会特別研究員）の両氏に感謝する。

(2009年11月3日受理, 11月24日掲載承認)