

第2章 認識論

本章では、プラシャスタパーダの思想の実体論と並んでもう一つの根幹である認識論について考察していきたい。

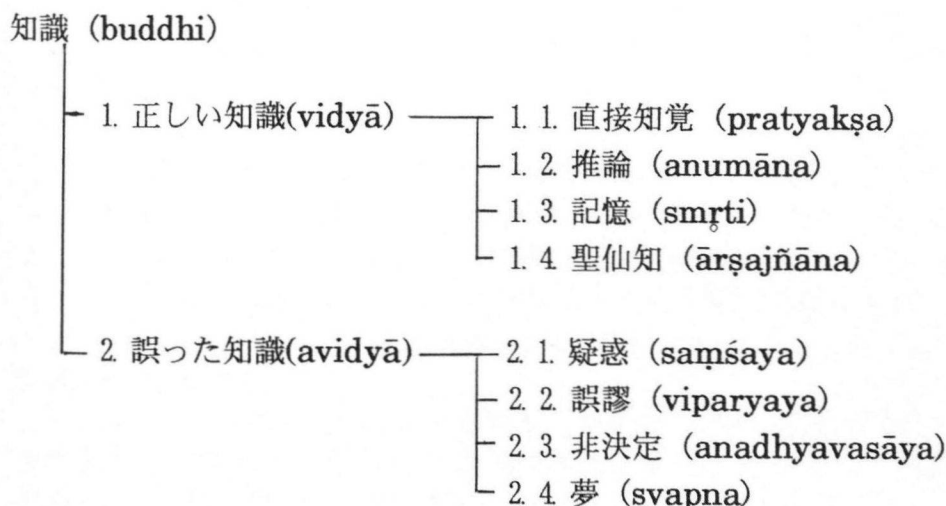
認識論([英] epistemology, [仏] épistémologie, [独] Erkenntnistheorie) とは、一般的に、知識や認識などの「知ること」「知っていること」等に対する哲学的考察の総体を指し、存在や「あること」に関する研究の総体である存在論や、「すること」に関する行為論等とともに哲学研究の基本形態をなしている¹。

インドにおいても、古くから認識についての議論は行われており、基本的に認識は、認識手段 (pramāṇa)、認識対象 (prameya)、認識主体 (pramātṛ)、および認識結果 (pramiti) の4者から成立するとされ、この4者に関する議論が盛んに行われた²。特に認識手段 (pramāṇa) に関する議論は、正統各学派、仏教、ジャイナ、唯物論学派等によって、何を認識手段に認めるかという点について意見が対立し、激しい論争が行われた。

本稿が論じる『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』においても、確かに前述の認識手段 (pramāṇa)、認識対象 (prameya)、認識主体 (pramātṛ) および認識結果 (pramiti) という語は出てきてはいる。しかし、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』では、何を認識手段として認めるかといった議論はほとんどされず、むしろ知識 (buddhi ; 覚) の詳細な分類が、認識に関する議論の中心である。したがって、ここで言う認識論というのは、知識 (buddhi) についての議論である。

『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』では、この知識 (buddhi) は対象ごとに別れており多数であるが³、まとめれば正しい知識と誤った知識の2種類になり⁴、それをまたそれぞれ4つに分類する⁵その項目は、以下の通りである。

《図1 認識の分類》



そして、前章の第3節の時空論の所で論じた通り、これらの認識は、その認識経験の時間によって過去に属する認識とそれ以外 (=現在・未来) に関する認識の二つに分かれる。これは、下図の通りである。

《図2 認識経験の時間による認識の分類》

(a)直接知覚および推論（現在経験に基づく認識）の対象

- (a)1. 正しい知識(vidyā)
 - 1. 1. 直接知覚 (pratyakṣa)
 - 1. 2. 推論 (anumāna)
- 2. 誤った知識(avidyā)
 - 2. 1. 1. (外的) 疑惑 (saṃśaya) の一部
 - 2. 1. 2. (内的) 疑惑 (saṃśaya) の一部
 - 2. 2. 誤謬 (viparyaya)
 - 2. 3. 非決定(anadhyavasāya)

(b)それ以外の対象

- (b)1. 正しい知識(vidyā)
 - 1. 3. 記憶 (smṛti)
 - 1. 4. 聖仙知 (ārṣajñāna)
- 2. 誤った知識(avidyā)
 - 2. 1. 1. (外的) 疑惑 (saṃśaya) の一部
 - 2. 1. 2. (内的) 疑惑 (saṃśaya) の一部
 - 2. 4. 夢 (svapna)

そこで、本章では、この認識経験の時間に関する認識の分類に着目し、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の諸認識形態を、(1) 現在時の認識、(2) 過去の認識、(3) 時間に制約されない「特別」な認識の3項目に分けて考察していくことにする。そして、このそれぞれの認識経験の時間による分類に着目することにより、ヴァイシェシカ学派及びプラシャスタパーダの認識論に関する新たな視点を提示することを試みたい。

<39>

[234] tatra akṣaṃ akṣaṃ praṭītya' upadyate, itī praṭīkṣaṃ | akṣāni-
indriyāni ghrāpa-rasana-cakṣu-śrotrā-manasā ca | *

[234] 其中で、それぞれの感覚器官 (akṣa) によって生じるのが直接知覚である。感覚器官は、鼻・舌・眼・耳・意識の5つの器官 (indriya) である。

直接知覚の第一義的な定義としては、感覚器官 (akṣa or indriya) によって生じるということであり、そして、その感覚器官は、6つ集まっている。まず、鼻・舌・眼・皮膚は、それぞれ地・水・火・風の4元素に対応しており、耳は意識に対応している。ここまでは、前章で見た元素系・時空系の各属性が対応している。意識 (manas) は、それ自身が実体であり、染や翳などの内的な精神活動に対応した概念である。この意識 (manas) の対応の仕方については、後述 (sannikarṣa) という問題に関連して後述する。

このように、それぞれの感覚器官がそれぞれの実体にはば1対1で対応していることが分かる。これは、それぞれの属性が実体と対応しているからである。それは、以下の記述からもわかる。

[236] rūpa-rasa-gandha-sparśaḥ anekā-dravya-samūhāyāni kva-gata-
viśeṣāni eva-śarīra- sannikarṣaṇ nitya-indriya-nimittāni utpadyate | *

色・味・香り・触については、多数の実体との内蔵から、自己に包まれる性質

第1節 現在時の認識

1 直接知覚(pratyakṣa)

はじめに

直接知覚 (pratyakṣa) は、前述したインドの認識手段 (pramāṇa) の議論の中で最も広く認められたものであり、正統派諸学派のみならず唯物論学派 (lokāyata) や仏教諸派及びジャイナも認めていたものである⁶。ヴァイシェーシカ学派では、この直接知覚と推論 (anumāna) の2つを認識手段として認めており、直接知覚は重要な認識論の項目の一つである。『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』では、この直接知覚を (1) 一般的な直接知覚と (2) ヨーガ行者の直接知覚の2種に分けて説明している。この中で、現在時の認識に関わるのは (1) の一般的な直接知覚である。そこで、(2) のヨーガ行者の直接知覚は、後の第3節「特別」な認識の所で検討することとして、以下 (1) の一般的な直接知覚について詳しく見て行きたい。

(1) 直接知覚の定義—一般的な直接知覚

<99>

[234] tatra-akṣam akṣam pratītya⁷ upadyate iti pratyakṣam | akṣāṇi-indriyāṇi ghrāṇa-rasana-cakṣus-tvak-chrotra-manāṃsi ṣaṭ | ⁸

[234]その中で、それぞれの感覚器官 (akṣa) によって生じるのが直接知覚である。感覚器官は、鼻・舌・眼・皮膚・耳・意識の6つの器官 (indriya) である。

直接知覚の第一義的な定義としては、感覚器官 (akṣa or indriya) によって生じるということであり、そして、その感覚器官は、6つ挙がっている。まず、鼻・舌・眼・皮膚は、それぞれ地・水・火・風の4元素に対応しており、耳は虚空に対応している。ここまでは、前章で見た元素系・時空系の各実体に対応している。意識 (manas) は、それ自身が実体であり、楽や苦などの内的な精神活動に対応した器官である。この意識 (manas) の対応の仕方については、接触 (sannikarṣa) という問題に関連して後述する。

このように、それぞれの感覚器官がそれぞれの実体にほぼ1対1に対応していることが分かる。これは、それぞれの属性が属する実体と対応しているからである。それは、以下の記述からもわかる。

[236] rūpa-rasa-gandha-sparsēṣv aneka-dravya-samavāyāt sva-gata-viṣeṣāt sva-āśraya-sannikarṣān niyata-indriya-nimittam utpadyate | ⁹

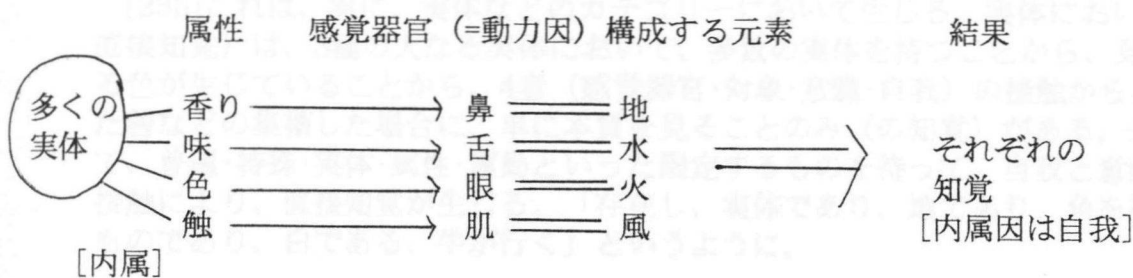
色・味・香り・触においては、多数の実体との内属から、自己に含まれる特殊

性から、自己の基体との接触から、（それぞれに）決まった感覚器官を動力因（nimitta）として生じる。

色・味・香り・触は、属性であるので、実体に内属している。したがって、ここでの「多数の実体の内属から」というのは、内属している多数の実体との接触によって知られるという意味である。つまり、この色・味・香り・触が内属しているそれぞれの実体と対応している眼・舌・鼻・肌という感覚器官の接触によって知覚されるのである。これは、『スートラ』8-4の属性の説明を受けたものだと考えられる¹⁰。そして、その眼・舌・鼻・肌という感覚器官は、元素論上それぞれ火・水・地・風という実体に対応している。これは、『ニヤーヤ・スートラ（Nyāya-sūtra : 4世紀頃）』の知覚に関する定義とほぼ一致し、影響関係が伺える¹¹。

以上のように、プラシャスタパーダの直接知覚論は、まず実体である4元素が前提された上で、それに対応する感覚器官を配分するという基本構造になっている。そして、それぞれの感覚器官が動力因（nimitta）となるので、その対応する感覚器官（=動力因）の違いにより、視覚や嗅覚等という感覚の区別が出てくるのである。ここに、知覚（=認識）と実体論の間を因果論で結ぶというプラシャスタパーダの思想の基本構造がはっきり出てきている。（下図参照）

《図3 直接知覚における実体と知覚と因果関係の対応図》



まず、属性である香りなどの諸感覚は、実体に内属している。上の実体と香り等の属性を結ぶ実線は、その内属関係を表している。そして、その香りなどから鼻などの感覚器官に伸びる矢印は、それぞれを捉える感覚器官への対応関係を示している。鼻などと4元素を結ぶ二重線は、それぞれの感覚器官を構成している元素との対応関係を表している。そして、結果としての知覚（=知識）は、自我の属性なので、内属因は自我である。すなわち、「諸感覚とその属する実体」、「感覚器官とその構成する元素（=実体）」といった実体論の構成と、それぞれの感覚の知覚が、原因と結果の関係で結ばれているのである。

そして、直接知覚の中で純粋に「感覚」あるいは「知覚」と言えるのは、この部分のみである。プラシャスタパーダは、この感覚器官による純粋な「知覚」または「感覚」から出発した、いわゆる「概念的知識」やそれに基づく「判断」も直接知覚として扱い、その「概念的知識」や「判断」に行き着くプロセスを詳細に論じている。

また、上の図には、ヴァイシェーシカの因果論で重要な要素である非内属因（asamavāyi-kāraṇa）を記していないが、この非内属因に強く関わるのが、4者（あるいは2者もしくは3者）の接触（sannikarṣa）という概念である¹²。

そこで、次に「概念的知識」や「判断」に至る直接知覚のプロセスを、この接触（sannikarṣa）という概念に注意しながら、考察していきたい。その際、因果論的な関係も明らかにしていく。

(2) 直接知覚のプロセス-接触という問題-

プラシャスタパーダは、前述のように、直接知覚の大前提として感覚器官に拠ること挙げた後に、直接知覚のプロセスを説明する。その時に前提となっているのが、感覚器官と対象の接触である。これは、根本聖典である『ヴァイシェシカ・スートラ』の記述¹³をうけたものであるが、より詳細に接触するもの数によって4者、3者、2者の接触と分類したうえで論述している。以下順に見て行きたい。

①外的対象の直接知覚モデル-4者の接触-

まず、直接知覚の基本形として、外的対象の直接知覚モデルを4者の接触として提示する。

[235] tad dhi dravya-ādiṣu padārtheṣu utpadyate | dravye tāvat tri-vidhe mahaty aneka-dravyavattva-udbhūta-rūpa-prakāśa-catuṣṭaya-sannikarṣād dharma-ādi-sāmagrye ca svarūpa-ālocana-mātram | sāmānya-viśeṣa-dravya-guṇa-karma-viśeṣaṇa-apekṣād ātma-manah sannikarṣāt pratyakṣam utpadyate sad dravyaṃ pṛthivī viṣānī śuklo gaur gacchati iti |¹⁴

[235]これは、実に、実体などのカテゴリーにおいて生じる。実体において（の直接知覚）は、3種の大なる実体において、多数の実体を持つことから、見える色が生じていることから、4者（感覚器官・対象・意識・自我）の接触から、また善などの集積した場合に、単に本質を見ることのみ（の知覚）がある。そして、普遍・特殊・実体・属性・運動といった限定するものを待って、自我と意識の接触により、直接知覚が生じる。「存在し、実体であり、地であり、角を持つものであり、白である、牛が行く」というように。

直接知覚を2つの段階¹⁵に分けて説明している。

まず、第1段階として、「3種の大なる実体において」「多数の実体を持つこと」「見える色が生じていること」あるいは、「善 (adharma) などの集積した場合」という条件がそろった時に¹⁶、4者（感覚器官・対象・意識・自我）の接触から、「単に本質を見ることのみ (svarūpa-ālocana-mātra)」の知覚が生じるとしている。この「単に本質を見ることのみ (svarūpa-ālocana-mātra)」については、研究者達による論争があったが¹⁷、これについては後述する。

そして、第2段階として、普遍や特殊等の限定するものを待って、自我と意識の接触により、直接知覚が成立するのである。後に、この第1段階が、無分別 (nirvikalpa) の直接知覚といわれ、第2段階の分別 (vikalpa) 知と区別されるようになる。『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』では、まだ無分別 (nirvikalpa) ・分別 (vikalpa) といった用語は出てこないが、はっきりと区別はされている。

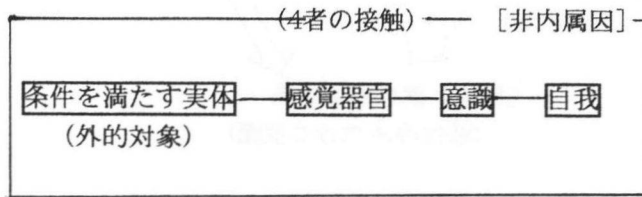
また、この記述は基本的に『スートラ』8-6と8-7を忠実にうけたものであり¹⁸、プラシャスタパーダの『スートラ』以来の伝統説を遵守し精緻化しようとする強い姿勢が見て取れる。

これを図に表すと、以下のようになる。ここで、第1段階の非内属因になっている「4者の接触」の4者のうちの対象が、上の条件を満たす実体である。この場合、外的な対象に関する知識であるので、接触が4者になるのである。いわば、外的な対象である実体との接触によって、「本質を見ることだけの知」という内的な知識が発生し、それに対して「限定するものの知」によって「これは存在し、実体であり、地であり、角を持つものであり、白である、牛が行く」という形で確定していくの

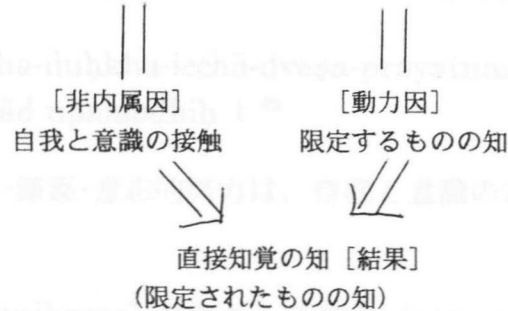
である。したがって、外的な現象や事物を捉える一般的な直接知覚のモデルは、この形式になる。

《図4 外的対象の直接知覚モデル》

第1段階



第2段階 ----- 本質を見ることだけの知 (中間的な結果) -----



②音の直接知覚-3者の接触-

次に、音声の直接知覚について見てみよう。

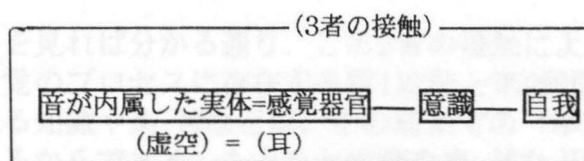
[237] śabdasya traya-sannikarṣāc chrotra-samavetasya
tena_eva_upalabdhiḥ |¹⁹

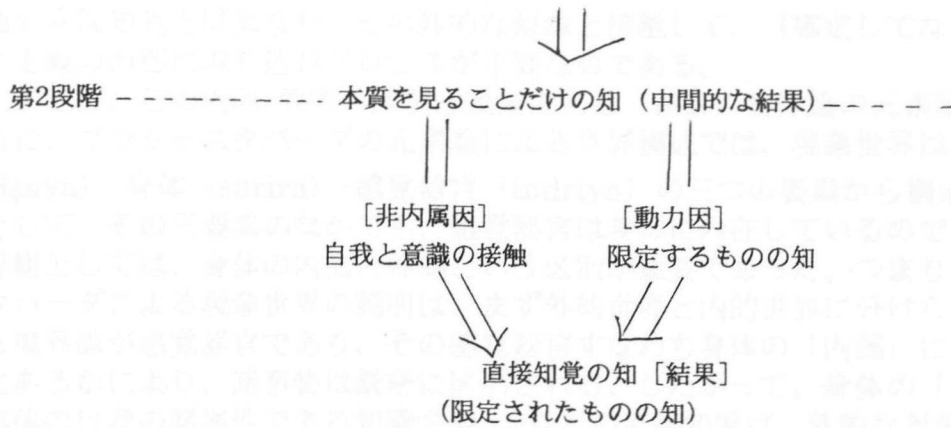
音は、耳に内属しており、3者の接触から、まさにこれ（耳）によって知覚される。

ここでは、接触に関して「3者の接触」という記述になっている²⁰。すなわち「対象」という項目が欠如しているのである。宮元啓一氏は、これを問題視する²¹が、以下に図示すれば明らかのように、ここでは認識すべき音が内属する対象が、すなわち感覚器官たる耳 (= 虚空) であるのである。したがって、感覚器官と対象がイコール関係になるため、3者の接触となるのである。

《図5 音の直接知覚》

第1段階





③知識や楽・苦などの直接知覚-2者の接触-

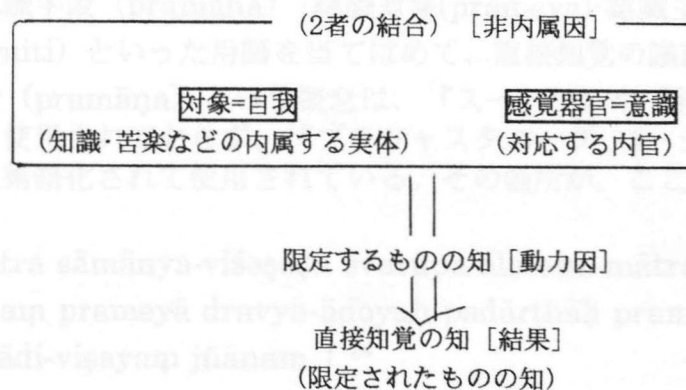
続けて、2者の接触という記述も見てみよう。

[239] buddhi-sukha-duḥkha-icchā-dveṣa-prayatnānāṃ dvayor ātma-manasoḥ saṃyogād upalabdhiḥ | ²²

知識・楽・苦・欲求・嫌悪・意志的努力は、自我と意識の2者の結合から把握される。

ここでは、接触 (sannikarṣa) にかわって結合 (saṃyoga) という語が使われているが、趣旨は同じである。この「2者の結合」が説かれている直接知覚は、知識と苦・楽などを感じ取るの内的な精神活動である。これらの知識や楽・苦などは全て、属性 (guṇa) であり、しかも自我 (ātman) という実体の属性である。したがって、接触すべき対象である実体が、認識主体たる自我とイコール関係になってしまう。なおかつ、内的な精神活動に対応する感覚器官は、内部の器官 (antaḥ-karaṇa) とも呼ばれる意識 (manas) である。したがって、結果的に「2者の結合」になってしまうのである。(下図参照)

《図6 知識や楽・苦などの直接知覚》



なお、この図を見れば分かる通り、この2者の接触によっておこる直接知覚には、前述した直接知覚のプロセスに存在する第1段階と第2段階の区別はない。それは、ここで認識される知識や楽・苦などが、この前までの「本質を見ることだけの知」に対応する知であるからである。もともと知識や楽・苦などは、前述した通り自我の属性であり、いわば認識する人物の主観に内的なものである。したがって、外的な対

象の直接知覚とは異なり、その外的な対象と接触して、(確定してない)知識として主観の内部に取り込むプロセスが不要なのである。

ここで、この内的・外的の区別は重要である。前章の実体論の元素論の所で見たように、プラシャスタパーダの元素論による世界構成では、現象世界は、対象 (viṣaya)・身体 (śarīra)・感覚器官 (indriya) の三つの要素から構成されていた。そして、その三要素のなかでも、感覚器官は身体に内在しているので、実質的な世界観としては、身体の内側と外側という区別が重要であった。つまり、プラシャスタパーダによる現象世界の説明は、まず外的世界と内的世界に分けられ、その分ける境界線が感覚器官であり、その感覚器官すなわち身体の「内部」にあるか「外部」にあるかにより、諸事物は厳密に区別される。したがって、身体の「内側」にある実体の自我の諸属性である知識や楽・苦などの直接知覚は、外的な対象の直接知覚とは区別され、その接触するカテゴリーの数も異なってくるのである。

このように、プラシャスタパーダの直接知覚論は、接触するカテゴリーの数によって分類し整理されていることが分かる。これは、『ヴァイシェシカ・スートラ』の「対象・感覚器官・自我・意識の4者の接触」という基本を押さえながら、属性は内属する実体によって知覚される、という大前提を厳密に適用した結果である。すなわち、認識論にも実体と属性のカテゴリー間の関係 (=カテゴリー論) の規則が遵守されているのである。それは、諸属性や有性や実体性などの「限定するものの知識」の直接知覚に関する以下の記述にも明らかである²³。しかも、これは『スートラ』8-6の属性の部分をほぼ忠実にうけている。

さらに、この直接知覚の区分は、前章の元素論の所で見た「身体の内側と外側の区別」という世界観をはっきりと意識した上で行われている。すなわち、4者の接触は、身体の外側にある対象を認識するケースであり、3者の接触は耳という感覚器官が虚空という実体と一致するために、身体の外側と内側のボーダーライン上にあるものの認識であり、2者の接触は身体の内側にある内的な知識や感情の認識であるということである。

『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の本文では、この後「われわれとは区別されるヨーガ行者の直接知覚」に関して論じているが、これは第3節の特別な認識で扱うこととしたい。

(3) 認識の4要素—直接知覚の総括

最後に、認識手段 (pramāṇa)・認識対象(prameya)・認識主体 (pramātṛ)・認識結果 (pramiti) といった用語を当てはめて、直接知覚の議論を総括している。

この認識手段 (pramāṇa) という概念は、『スートラ』や『勝宗十句義論』にはあまり自覚的に使用されておらず、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』において初めてはっきりと術語化されて使用されている。その箇所が、ここである。

[243] tatra sāmānya-viśeṣeṣu svarūpa-ālocana-mātram pratyakṣam
pramāṇam prameyā dravya-ādoyah padārthāḥ pramātā "tmā pramitiḥ
dravya-ādi-viśayaṃ jñānam | ²⁴

その中で、特殊と普遍 (=限定するもの) において、本質を見ることだけの直接知覚が、認識手段 (pramāṇa) である。認識対象(prameya)は、実体などのカテゴリーである。認識主体 (pramātṛ) は、自我である。認識結果 (pramiti) は、実体などを対象とした知識である。

特殊や普遍とは、前述した通り「限定するもの」であるので、この部分は、「その限定するもの」の知が発生する時点の説明である。前述の直接知覚のプロセスで言えば、外的対象の直接知覚の第2段階の部分の説明である。すなわち、本質を見ることだけ (svārūpa-ālocana-mātra) という中間的な知識が認識手段であり、対象は「外的な対象」である実体などのカテゴリーを指すということが説明されている。すなわち、第2段階の原因である「本質を見ることだけ (svārūpa-ālocana-mātra)」が、認識手段であるということである。これは、認識手段と原因が同じであるという『スートラ』9-20の記述とも合致する²⁵。

そして、この第2段階の前提となる第1段階の説明が次に来る。

[244] sāmānya-viśeṣa-jñāna-utpattāv avibhaktam ālocana-mātram
pratyakṣam pramāṇam asmin nānyat pramāṇa-antaram asti aphala-
rūpatvāt |²⁶

特殊と普遍の知識の発生においては、未分化な単なる見ることだけ (avibhakta ālocana-mātra) の直接知覚が、認識手段である。ここで、別の認識手段は存在しない。(なぜなら、) 結果のない性質を持つからである。

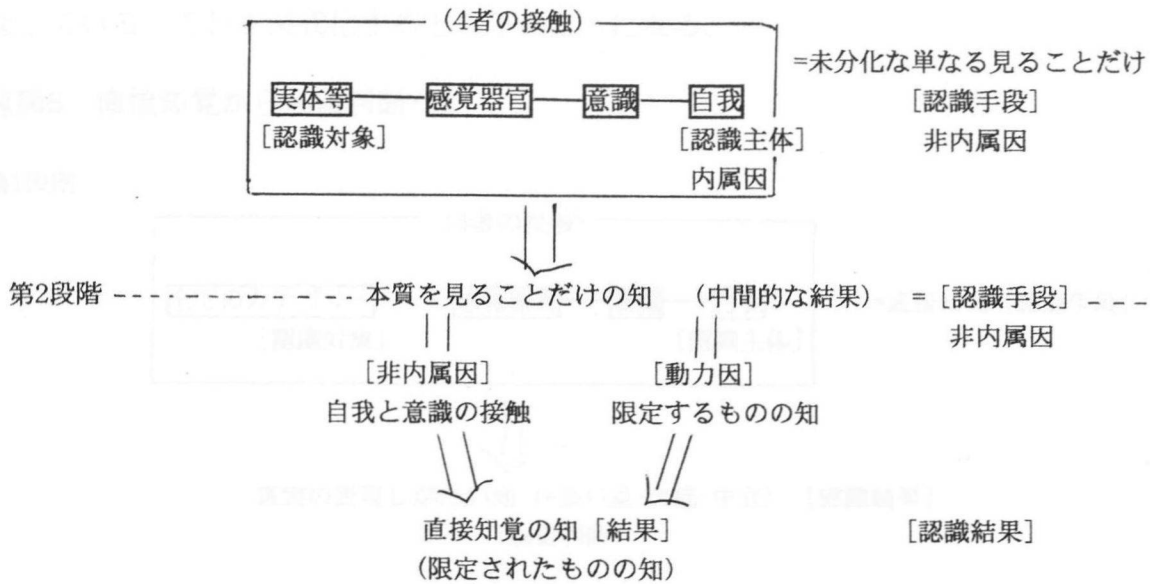
第1段階の知の発生の原因すなわち認識手段が、「未分化な単なる見るだけ (avibhakta ālocana-mātra)」の直接知覚である。この「未分化な単なる見ることだけ (avibhakta ālocana-mātra)」という概念と上述した「本質を見ることだけ (svārūpa-ālocana-mātra)」という概念に関しては、諸学者で様々な議論がなされたが²⁷、プラシャスタパーダ自身のプロセスの記述に従う限り、「対象・感覚器官・自我・意識の4者の接触」を指すとしか考えられない。しかも、これは、諸註釈の見解とも一致している²⁸。この場合、未分化 (avibhakta) とは、諸註釈類は「知識を待たない (jñāna-anapekṣa)」²⁹する。ヴァイシェーシカ学派の場合、「～を待って (-apekṣa)」という語は、因果論的に動力因であることを意味するので³⁰、この場合知識を原因としない、すなわち未だ知識を特定する「限定するものの知」によって限定されるに至っていない (区別されていない) という意味であろう³¹。また、この認識手段が発生させる「本質を見ることだけ」は、その次の結果である直接知覚の知の原因 (=認識手段) であり、いわば「中間的な結果」³²でしかないので、「結果が生じない」と言われるのである。

このことは、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の非決定 (anadhyavasāya) の部分からも裏付けられる。プラシャスタパーダは、この非決定の所で、ヴァーヒーカ人がパンの樹を見た時、そこに有性や実体性・地性・樹性等の直接知覚は成立しているが、パンの樹という名称を知らないで「パンの樹である」という決定に至らないという例を出している。この時の認識の状態が、まさに「眺めるだけ (ālocana-mātram)」という形なのである。すなわち、この場合「パンの樹である」という最終的な結果である直接知覚の知に至っていないから、「眺めるだけ」なのである³³。

そして、これは『スートラ』8-5をうけている³⁴。以上をふまえて、先程の図式に当てはめれば以下ようになる。

《図7 外的対象の直接知覚モデル2》

第1段階



まず、第1段階において4者の接触が起こり、それがすなわち「未分化の単なるみることだけ」に対応し、「本質を見ることだけの知」の認識手段であり、かつ原因（非内属因）である。その時、接触する実体等の対象が認識対象であり、自我が認識主体かつ内属因である。

次に、「本質を見ることだけの知」という中間的な結果を認識手段として、自我と意識の接触という非内属因から、最終的に限定するものの知である動力因によって決定された直接知覚の知（=限定されたものの知）が生じる。これが、認識結果である。このように、プラシャスタパーダの直接知覚論では、認識手段・認識対象・認識主体・認識結果などという用語を使用しているが、基本的に因果関係による整理に対応しているのである。

最後に、直接知覚から生じた知から生じる判断に関わる記述が、次の文章である。

[245] athavā sarveṣu padārtheṣu catuṣṭaya-sannikarṣād avitatham
avyapadeśyaṃ yaj jñānam utpadyate tat pratyakṣaṃ pramāṇaṃ
prameyā dravya-ādayaḥ padārthāḥ pramātā " tmā pramītir guṇa-doṣa-
mādhyasthya-darśanam iti ||³⁵

また、全てのカテゴリーにおいて、4者の接触から、真実の、表現しがたい知が生じる。この時、直接知覚が、認識手段である。認識対象は、実体などのカテゴリーである。認識主体は、自我であり、認識結果は、良い点 (guṇa) ・欠陥・中立の知見である。

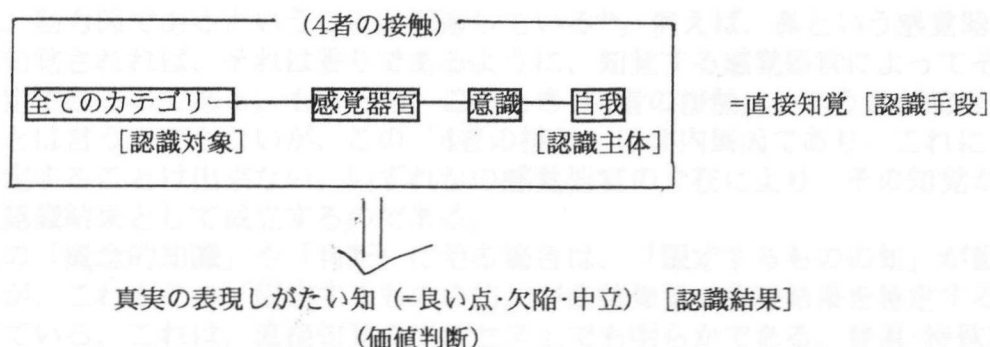
ここでは、結果としての直接知覚の知を認識手段 (=原因) とすれば、そこから価値判断という認識結果が生じるということを述べている。ここでの「表現しがたい (avyapadeśya)」というものは、後代に言う無分別知のようにも思えるが、諸註釈類は一律に「言語 (音声) から生じない (śabda-ajanya) と解している³⁶。また、良い点・欠陥・中立について諸註釈は、それぞれ「取るべきであるものという知」「捨てるべきであるものという知」「捨てるべきでも取るべきでもないという知」であるとする³⁷。

この部分は、感覚器官に拠る直接知覚から、楽・苦といった価値判断につながり³⁸、そこから行動につながっていくという図式を表していると考えられる³⁹。これは、前述した通りヴァイシェーシカの直接知覚説が、現代的な意味で純粋な「知覚」あるいは「感覚」とよべるものだけでなく、感情や概念的な判断も含むことが前提と

なっている。これを図式化すると以下のようなになる。

《図8 直接知覚から価値判断へ》

第1段階



(4) 直接知覚のまとめ

以上、ヨーガ行者の直接知覚を除いた、一般的な直接知覚についてみてきたが、ここで分かったことをまとめてみよう。

1. 伝統的教義の遵守

『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』における直接知覚とは、基本的に根本聖典である『スートラ』の説である「自我・感覚器官・対象・意識 (manas) の4者の接触」説を忠実にうけたものである。その際、音は、それが内属する実体である虚空が、感覚器官である耳に対応するので3者の接触になり、楽・苦などといった感情は、それが内属する実体が自我であり、対応する感覚器官が意識 (manas) なので2者の結合になる。この3者・2者の接触 (結合) 説は、『勝宗十句義論』にも明記されており、『ヴァイシェシカ・スートラ』にはないが、プラシャスタパーダの独創ではなく、基本的に『スートラ』の説を詳細かつ厳密に説明し直したと考えられる。

2. 実体論の世界観による知覚の分類

そして、この4者、3者、2者の接触 (結合) 説は、前章の実体論の元素論の所で見た「身体の内側と外側を区別する」という世界観を前提としている。すなわち、4者の接触は、身体の外側にある対象を認識するケースであり、3者の接触は耳という感覚器官が虚空という実体と一致するために、身体の外側と内側のボーダーライン上にあるものの認識であり、2者の接触は身体の内側にある内的な知識や感情の認識であるということである。

また、ヴァイシェシカ学派の直接知覚は、感覚器官による純粋な「知覚」または「感覚」だけでなく「概念的知識」や「判断」をも含むものである⁴⁰。したがって、単に「対象と感覚器官の接触」として感覚器官と感覚との対応関係を指示するだけでなく、その「対象と感覚器官の接触」から「概念的知識」や「判断」に至るプロセスを示す必要があった。そのために、「本質を眺めるだけ」「未分化の眺めるだけ」といった中間的な概念を設定し、複雑な過程を経る直接知覚説が形成されたのである。

3. 因果論と認識論の対応

さらに、この認識論のもう一つの特徴は、認識のプロセスが同時に因果論的な対応関係になっていることである。

まず、純粹に「知覚」もしくは「感覚」とよべる部分の直接知覚では、諸感覚器官が動力因であるとされている。これは、因果論的にその「知覚」や「感覚」を確定するのは、動力因であるということと関連している⁴¹。例えば、鼻という感覚器官によって知覚されれば、それは香りであるように、知覚する感覚器官によってその知覚を特定できるのである。もちろん、このとき「4者の接触」というのが前提されていることは言うまでもないが、この「4者の接触」は非内属因であり、これによって知覚を特定することは出来ない。いずれかの感覚器官の介在により、その知覚が特定され、認識結果として成立するのである。

また、次の「概念的知識」や「判断」に至る場合は、「限定するものの知」が動力因であるが、これもその「限定するものの知」が直接知覚の認識結果を特定することを表している。これは、直接知覚のプロセス上でも明らかである。普遍・特殊などといった限定するものの知識が、最終的にそれが何であるのかを決定するのである。これは、先程あげた非決定の場面からもわかる。パンの樹を知らない人は、その当のパンの樹の存在性や樹性といったものは知覚しているが、最終的に知識を決定する「パンの樹」という「特殊な（限定する）名称」の知識がないので、「パンの樹である」という最終的な知識の決定に至らないのである。

また、ここでは、認識手段 (pramāṇa) ・ 認識対象 (prameya) ・ 認識主体 (pramātṛ) ・ 認識結果 (pramiti) といった用語が使われているが、この中で、認識手段はすなわち非内属因であり、認識主体は内属因であり、認識結果は結果である知識である。つまり、認識対象を除けば、全て因果論的要素であり、これらの区別は因果論的な区別でもあるのである。

このような認識論の因果論による説明というのは、原初的な形態であるが『スートラ』にも出てきている⁴²。したがって、プラシャスタパーダは、『スートラ』の認識論の因果論的な説明の部分をもより精緻化し、実体論との整合性を保ちつつ、直接知覚説の体系化に成功したのである。

限定された（知識）は、原因を見ることによって生じる。

つまり、像 (liṅga) を見ることによる知識が像論 (liṅgika) であるということである。なお、『ブティシェーカ・スートラ』では、anumāna という語が出てくるが、この liṅgika という語が使用されている。いずれにしても、像 (liṅga) を見ることによる知識という点では同じである。

(2) 自己の決定のための推論

プラシャスタパーダは、上記のように定めた推論を「自己の決定のための推論 (sva-niscitārtha-anumāna)」と「他者のための推論 (para-artha-anumāna)」という二種に分ける。これは、ディグナーガ (Dignāga: 490-540) と関連しており、プラシャスタパーダが、少なくとも推論論に関してはディグナーガの影響下にあったことが弟子者から指摘されている⁴³。それでは、全くディグナーガの借用に過ぎないのだろうか。以下、この点を忠実に追いつつ、自己の決定のための推論を見て行きたい。

① 像 (liṅga) とは何か

2 推論(anumāna)

推論 (anumāna) は、唯物論学派以外の全てのインドの正統・非正統諸学派が認める認識手段である。しかし、それぞれの学派でその詳細が異なり、様々な議論がなされた。ヴァイシェシカ学派でも、推論 (anumāna) は認識手段として認めており、直接知覚と並んで現時の認識として、認識論上重要な位置を占める。

従来、ヴァイシェシカ学派の推論の研究は、主に論理的な観点からの研究がなされてきており、多くの有益な研究成果が現在までに報告されている⁴³。もちろん、この論理的な観点の研究は、非常に重要なものであり、これからも継続して行われていくべきであろう。しかし、前項の直接知覚で見たように、ヴァイシェシカの認識論では因果関係が重要な役割を果たしており、この傾向は推論にも共通している。したがって、ここでは『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』における推論説を、論理的な論点を視野に入れつつも、主として因果関係に注目して解明していきたい。

(1) 推論の基本定義

まず、推論の基本的な定義を見ておこう。推論は、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』では、こう定義される。

<100>

[246] liṅga-darśanāt samjāyamānaṃ laiṅgikam ||⁴⁴

推論された (知識) は、徴証を見ることによって生じる。

つまり、徴証 (liṅga) を見ることによる知識が推論 (laiṅgika) であるということである。なお、『ヴァイシェシカ・スートラ』では、anumānaという語は出てこず、このlaiṅgikaという語が使用されている。いずれにしても、徴証 (liṅga) を見ることによる知識という点では同じである。

(2) 自己の決定のための推論

プラシャスタパーダは、上記のように定義した推論を「自己の決定のための推論 (sva-nīścitārtha-anumāna)」と「他者のための推論 (para-artha-anumāna)」という二種に分ける。これは、ディグナーガ (Dignāga : 480~540) と共通しており、プラシャスタパーダが、少なくとも推論説に関してはディグナーガの強い影響下にあったことが諸学者から指摘されている⁴⁵。それでは、全くディグナーガの借用に過ぎないのであろうか。以下、この点を念頭に置きつつ、自己の決定のための推論を見て行きたい。

①徴証 (liṅga) とは何か

まず、推論の基本定義のところ、「徴証 (liṅga) を見ること」という記述があった。では、この徴証 (liṅga) とはどんなものであろうか。これに関して、根本聖典である『ヴァイシェーシカ・スートラ』(以下『スートラ』と略)では、はっきりとした定義はしていない。しかし、「xはyのliṅgaである。」という形式の文言は出てくる。例えば、2-1-8で「角があり、背中の盛り上がった肉があり、後ろに尾があり、のどの垂れ肉があるというのが、牛性に関するliṅgaである。」⁴⁶というようなものである。また、『スートラ』9-20ではそれは、原因や認識手段と同義であるとされる⁴⁷。したがって、本来「しるし」といった意味のliṅgaを、ヴァイシェーシカ学派では基本的には推理の根拠や知識の原因という意味合いで使用していたということになる。したがって、本稿ではliṅgaの原意に近く、また法律用語として日常語化してもいる「徴証」という語⁴⁸をさしあたってliṅgaの訳語として使用する。

この徴証 (liṅga) に関して、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』はこのような偈で規定する。

<101>

[247] liṅgaṃ punaḥ

yad anumeyena sambaddhaṃ prasiddhaṃ ca tad-anvite | tad-abhāve
ca na_asty eva tal liṅgam anumāpakam || viparītam ato yat syād
ekena dvitayena vā | virūddha-asiddha-sandigdham aliṅgaṃ kāśyapo'
bravīt ||⁴⁹

徴証とは、以下のようなものである。

(1) 推理対象と結合し、(2) それに伴われるものに成立し、また、(3) それが存在しないものには決して存在しないもの、これが推論をさせる徴証である。一つの、あるいは二つの点でこれに反対する点があるとすれば、(1) 矛盾な・(2) 不成立な・(3) 疑わしい非徴証である、とカーシャパは言った。

この偈は、従来様々な解釈がなされた箇所であり、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』解釈の上で非常に問題が多い部分であるとされる。

前半は、基本的には、(1) 推理対象と結合し、(2) それに伴われるものに成立し、また、(3) それが存在しないものには決して存在しないもの、という三つの徴証の条件が述べられている。この記述は、ヴァイシェーシカの開祖カナダの別名であるカーシャパ⁵⁰に帰せられているが、『スートラ』にも『勝宗十句義論』にもこの記述は見出せない。桂紹隆博士は、これは、いわば仏教でいう「証因の三相説」であり、また、後半の非徴証 (aliṅga: 似因) も『如実論』以来見られる「三種の疑似証因説」にあたりとし、「プラシャスタパーダが、恐らく仏教から「三相説」を借用し、かつ、『如実論』以来見られる仏教の「三種の疑似証因説」を『ヴァイシェーシカ・スートラ』中に読み込もうとしたのではないであろうか。」⁵¹とする。たしかに、類似点は明らかであり、仏教の影響の可能性も十分に考えられる。特に後半の非徴証 (aliṅga) 説は、この後に説く四つの非徴証 (aliṅga) 説と異なるために様々な議論が出された。

この点に関して考察するために、この次にある前半の徴証の部分の補足説明を視てみよう。

<102>

[248] yad anumyena_arthena deśa-viśeṣe kāla-viśeṣe vā saha-caritam
anumeya-dharma-anvite ca_anyatra sarvasminn eka-deśe vā
prasiddham anumeya-viparīte ca sarvasminn pramāṇato ' sad eva tad
aprasiddha-arthasya_anumāpakam liṅgam bhavati_iti ||⁵²

(1)特定の場所においてまたは特定の時間において、推論対象に伴われたもの、
(2)他の推論対象の性質に伴われたもの全てにおいてあるいは一箇所においてよく
知られたもの、また、(3)推論対象と反対のもの全てにおいて、認識手段により
決して存在しないとされるもの、これが、よく知られていない対象を推論させ
る徴証である。

これは、前の三種類の徴証の性質を詳しく説明しなおしたものである。これを見
ると、少なくとも、前半の徴証の説明部分に関しては、こう考えることも出来る。
すなわち、前項で論じたようにヴァイシェーシカ学派の認識論の基本である直接知
覚説は、対象との接触が大前提となっている。そこから、推論の出発点となる知覚
が成立するためには、その見られる徴証は「(推理)対象と結合」していなければ
ならず、「伴われるときに成立」するであろうし、「存在しないとき」は接触が成
立せず、知覚そのものが成立しないので、「存在しない」ということになるであろ
う。そして、逆に言えば「存在しない」という知は、「存在しないもの」を推論す
る徴証になるのである。このように、この三種類の徴証の性質は、自学派の知覚説
との整合性からも帰結することが可能なのである。

問題は、非徴証の部分である。

<103>

[249] yat tu yathā_uktāt tri-rūpāl liṅgād ekena dharmeṇa dva-abhyām
vā viparītam tad anumeyasya_adhigame liṅgam na bhavati_ity etad
eva_āha sūtra-kāraḥ aprasiddho ' napadeśo ' san sandigdhas ca_iti ||⁵³

しかし、そこで言われた3つの相 (rūpa) の徴証と、その一つの性質あるい
は二つの性質によって対立するものは、推論対象の確認における徴証ではない。
これは、まさにスートラ作者が、「よく知られていないもの (aprasiddha) は
非因 (apadeśa) である。」⁵⁴「非存在と疑惑もそうである。」⁵⁵と述べている
ことである。

ここは、この記述だけを見ると問題のない箇所である。なぜなら、この前の部分
の(1)矛盾な・(2)不成立な・(3)疑わしいという三つの非徴証が、それぞれス
ートラ作者に帰する非徴証である「よく知られていないもの」「非存在」と「疑惑」
と対応するからである。したがって、『スートラ』の記述に根拠を求めるこれまで
にもよく見られた、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』にはごくオーソドックスな
論証である。

しかし、諸学者により、『スートラ』の原型の非徴証は、「非存在」と「疑惑」
のみの二つであったということが指摘されている⁵⁶。ここに「なぜ、そしていつご
ろ、二つであった非徴証が三つになったか」という思想史的な問題が生じてくるの
である。この問題に関しては、野沢正信氏が詳細に検討している⁵⁷ので、筆者は深
入りしないことにする。

しかし、たとえ『スートラ』本来の非徴証が二つであったとしても、プラシャスタパーダの時代に『スートラ』では三非徴証説がすでに成立しており、その『スートラ』の三徴証説の記述をこの箇所では論拠として挙げているということには変わらない。

したがって、三非徴証説を仏教側から借用したという可能性を完全に否定することは出来ないが、当時参照できる自派の聖典からの論理的定義と解釈することもできるのである。むしろ、仏教側の説に影響を受けつつ、その当時成立していた自派の学説を強化したと考えるのが妥当であろう。

②推論の規定

次に『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』では、推論の規定をのべる。以下、見て行きたい。

<104>

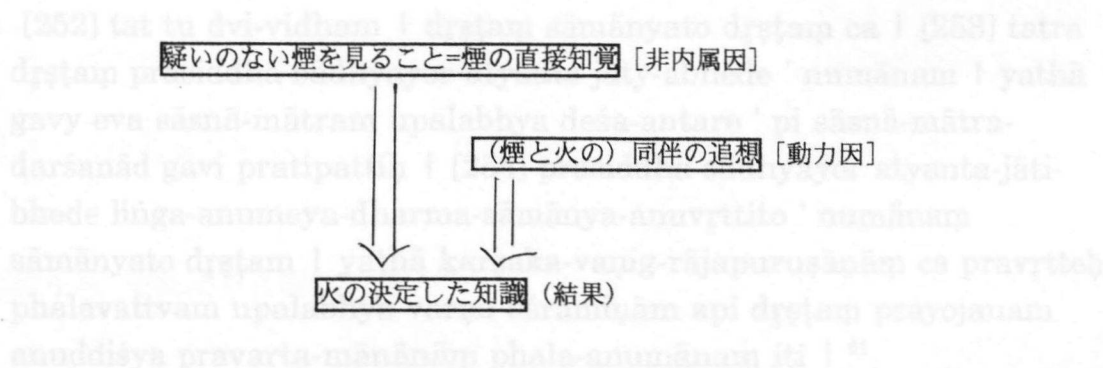
[250] vidhis tu yatra dhūmas tatra_agnir agny-abhāve dhūmo ' pi na bhavati_iti | evaṃ prasiddha-samayasya_asandigdha-dhūma-darśanāt sāhacarya-anusmaraṇāt tad-anantaram agny-adhyavasāyo bhavati_iti | evaṃ sarvatra deśa-kāla-avinābhūtam itarasya liṅgam |⁵⁸

ところで、(推論の)規定(方式: vidhis)は、「煙のある所に火がある。火がない時には、煙もまたない。」というものである。

このように、一致(samaya)を知るものが、疑惑のない煙を見ることから、同伴の追想によって、その直後に火の決定した知識がある。このように、全ての(推理)において、場所・時間的に(推論対象から)不可分離のものが、他のもの(を推論させる)徴証である。

「煙のある所に火がある。」という判断の例で規定が示されている。これによれば、疑惑のない煙を見ることと同伴の追想を原因として、火の決定した知識が生じるとされる。この場合、「疑惑のない煙を見ること」はいわば「煙の直接知覚」である。そして、その「煙の直接知覚」に加えて同伴の追想(sāhacarya-anusmaraṇa)があるが、これは「火と煙の同伴の記憶(smṛti)」と考えてよいであろう。その直後に「火の決定した知識」が生じるということである。これを図式化すると以下ようになる。

《図1 推論の基本形》



すなわち、推論とは直接知覚と記憶の組み合わせにより成立しているということになる。そして、因果論的に言えば、その両者が原因である。この場合動力因であるか内属因であるかは文型だけでははっきりしない。しかし、第一原因として煙を見ることがあり、火の知識を決定しているのは同伴の追想なので、これまでの認識論の因果論的規定から前者が非内属因で後者が動力因ということになる。

さらに、この「煙のないところに火がある。」という推論は、原因・結果をいちいち説明する必要はないことが以下に書かれている。

[251] śāstre kārya-ādi-grahaṇam nidarśaṇa-artham kṛtam
na_avadhāraṇa-artham kasmād vyatireka-darśanāt | tad
yathā_adhvaryur om śrāvayan vyavahitasya hotur liṅgam candra-
udayaḥ samudra-vṛddheḥ kumuda-vikāśasya ca śaradi jala-prasādo '
gastya-udayasya_iti | evam-ādi tat sarvam asya_idam iti sambandha-
mātra-vacanāt siddham |⁵⁹

論典においての「結果など」⁶⁰ということばは、例 (artha) を示すためになされたのであり、制限 (確定: avadhāraṇa) のためではない。なぜなら、例外が見られるからである。これは例えば、アドヴァリユ祭官がオームと唱える時、隔てられていても (そのオームが) ホートリー祭官のいる徴証である。(同様に) 月の上昇は、満潮と白睡蓮の開花の (徴証であり)、秋に水が清らかになるのは、アガスティヤ星の上昇の (徴証である) ように。これらのことなどは、「これは、その (徴証である)」と結合のみを言うことによって、証明される。

すなわち、この推論においては「xはyの徴証である」という形の結合関係を言及するだけで、それが徴証であることは証明されるとするのである。『スートラ』では因果関係や矛盾などを記述しているが、月の上昇と満潮や白睡蓮の開花の関係などといった、距離的に全く離れていたり論理的整合性のない「経験則的な」徴証をもとにした推理も存在する。したがって、『スートラ』の矛盾や因果関係及び結合等という記述は、例であってそれによって限定されるということではないということである。

しかし、ここで疑問が出てくる。その徴証と推論対象の結合関係はどのようにして保証されるのだろうか。これについて以下の二種類の「認められる結合関係」をプラシャスタパーダは挙げている。

③徴証と推理対象の二種の関係

[252] tat tu dvi-vidham | dṛṣṭam sāmānyato dṛṣṭam ca | [253] tatra
dṛṣṭam prasiddha-sādhyayor atyanta-jāty-abhede ' numānam | yathā
gavy eva sāsna-mātram upalabhya deśa-antare ' pi sāsna-mātra-
darśanād gavi pratipattiḥ | [254] prasiddha-sādhyayor atyanta-jāti-
bhede liṅga-anumeya-dharma-sāmānya-anuvṛttito ' numānam
sāmānyato dṛṣṭam | yathā karṣaka-vaṇig-rājapurusaṇām ca pravṛtteḥ
phalavattvam upalabhya varṇa-aśramaṇām api dṛṣṭam prayojanam
anuddiśya pravarta-mānānam phala-anumānam iti |⁶¹

ところで、これは2種類である。すなわち、「経験される (dṛṣṭa : 見られる) 知」と「一般的な関係性⁶²により経験される (sāmānyato dṛṣṭam) 知」である。

その中で、「経験される知」は、よく知られているものと証明されるべきもの(=推論対象)の、種類の区別が完全でない時の推論である。例えば、牛のみに咽の垂れた肉だけを認めていて、他の場所でも咽の垂れた肉のみを見ることにより、牛と知る(推論で)ある。

「一般的な関係性により経験される知」は、よく知られたことと証明されるべきもの(=推論対象)の、種類の区別がある時、徴証と推論対象の性質の普遍が適合する推論である。例えば、農夫・商人・王の家臣の就業が結果を有することを認めて、結果を推論することである。また、ヴァルナや生活期に従うものが、目に見える結果を意図せず行動して、結果を推論することである。

プラシャスタパーダは、上述の「xがyの(徴証である)」という形で結合関係を言及することによって証明される推論には、「経験したものの知」と「普遍によって知る知」の二種類があるとす。この二種類の推論は、名称は異なるがほぼ同じものが『勝宗十句義論』にもある⁶³。

この区分の基準は、基本的に対象が経験できるか否かである。「経験される知」とは、具体例にあるように牛の咽の垂れた肉が徴証であり、推論対象は牛であるが、たとえその時は牛は見られなくても、見ようと思えばいつでも見ることが出来る(=経験できる)⁶⁴ものである。いわば、追試が可能であるということである。一方「共通性により経験される知」は、これも具体例にあるように、徴証は農夫や商人、王の家臣達の就業の予想される結果であり、その結果は未来にそれぞれに結実する収穫・収益・恩恵である。しかし、未来に得るべきものは、当然経験できないものである。また、それぞれのヴァルナや生活期に従うものの対象は、生天などの結果であるが、これも決してみることが出来ない。この両者は、特定の原因には応じた結果が生じるという一般的な共通性に基づく判断になる⁶⁵。しかし、この場合、具体例が示すように、その一般的な共通性が皆に認められているような「常識」であることが重要になるであろう。この前の部分の記述にある、月の上昇と満潮や白睡蓮の開花の関係や秋に水が清らかになることとアガスティヤ星の上昇の関係等といった「経験則」によるものは、ケースによって「経験されるもの」「一般的な関係性により経験されるもの」のどちらにも入るであろうが、これは当時の人々には常識であったからこそプラシャスタパーダも例に挙げたのであろう。実際「一般に認められている」ということは、ヴァイシェシカでは、良く根拠としてあげられる。

以上のように、上述した「xがy(の徴証)である」という形で言及されるだけで認められる推論の根拠となる徴証は、具体的な経験によって追試が可能か、一般的に認められていることにより、保証されるということになる。この点では、プラシャスタパーダの推論説の徴証と認識結果の因果関係において、経験論的な側面が認められる。

最後に直接知覚の部分と同じく、認識手段・認識結果といった用語をつかってまとめている。

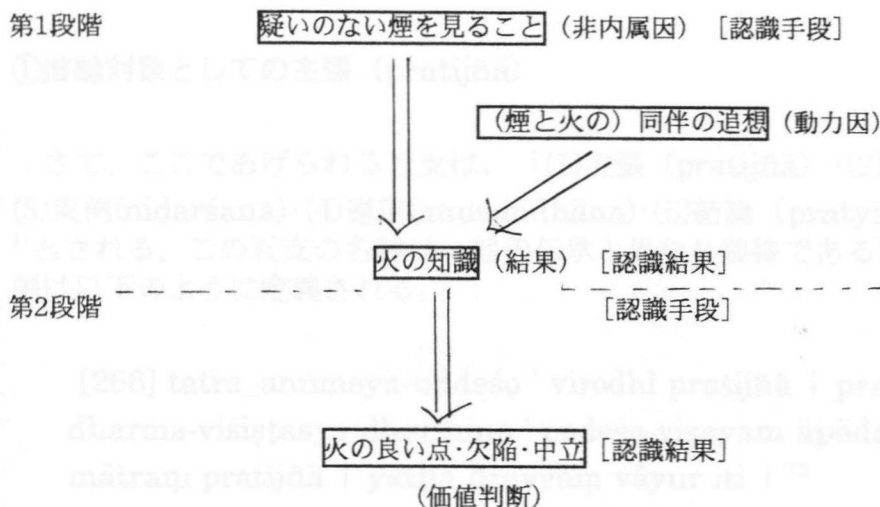
④認識手段・認識結果と因果関係

[255] tatra līṅga-darśanam pramāṇam pramītir agni-jñānam | athavā 'gni-jñānam eva pramāṇam pramītir agnau guṇa-doṣa-mādhyasthyadarśanam ity etat sva-nīścitārtham anumānam ||⁶⁶

この中で、徴証を見ることが、認識手段であり、認識結果は火の知識である。あるいは、火の知識がまさに認識手段であり、認識結果は、火の良い点・欠陥・中立をみることである。以上が、自己の決定のための推論である。

推論の知識の原因である「徴証を見ること」が認識手段 (pramāṇa) とされ、認識結果 (pramīti) が火の知識であるとされる。これは、前の図式を認識手段と認識結果という言葉を使ってまとめなおしている。また、後半の部分は火の知識から良い点・欠陥・中立といった価値判断に進んでいくという図式を表している。この図式は、直接知覚と全く同じである。これを図式化すると以下ようになる。

《図2 推論の知識から価値判断へ》



一度推論という認識手段によって得られ、確定した知識が、次の認識手段となり価値判断という結果を生むのである。これは、ミーマーンサ派のクマーリラ (Kumārila : 7世紀) と同じ見解であり、逆にディグナーガの「手段=結果」という考え方と対立する⁶⁷。認識が因果論によって整理されている点は、直接知覚と共通しており、また『スートラ』からのヴァイシェーシカの伝統説である。

したがって、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の「自己の判断のための推論」には、たしかにディグナーガとの類似性を見ることが出来るが、同時に因果論的に認識を整理するという意味ではヴァイシェーシカの伝統説にものごとっているということが指摘できる。

また、前に述べてように月の上昇と満潮や白睡蓮の開花の関係や秋に水が清らかになることとアガスティア星の上昇の関係等といった「経験則」によるものは、ディグナーガが重視した論理的な遍充 (vyāpti) 関係では説明できない。プラシャスタパーダは、このような経験則によるものでも一般的に認められていれば徴証と推論対象との結合関係として認めるのである。この点においては、プラシャスタパーダの推論説は、ディグナーガとは明らかに異なった経験論的な側面がある推理論であ

ることが出来るよう。

(3) 推論の応用—他人のための推論—

次に、プラシャスタパーダは、他人のための推論を論じている。この他人のための推論は、「五支の文章によって、疑い・誤解し・まだ了解していない他人に自己の判断した知識 (niścita-artha) を教示すること」⁶⁸と定義される、いわゆる五分作法の論証式である。この五分作法は、初期のニヤーヤ学派（『ニヤーヤ・スートラ』や『ニヤーヤ・パーシュヤ』等）及びニヤーヤ・ヴァイシェーシカ融合学派と論証の枠組みはおおむね共通しており、ニヤーヤ学派との相互の影響関係が指摘されている。この論証式に関しても、先の推理説と同様に論理的な研究が多くなされており⁶⁹、また、ディグナーガからの影響関係を指摘する研究も少なからず存在している⁷⁰。

しかし、筆者は、この論証式にも、ニヤーヤ学派やディグナーガの影響を受けつつも、ヴァイシェーシカの伝統説が通底されていると考える。それは、やはり認識を因果関係によって説明しようという点である。以下、「他人のための推論」をこの点に着目して検討していきたい。

①推論対象としての主張 (pratijñā)

さて、ここであげられる五支は、「(1)主張 (pratijñā)・(2)指示 (apadeśa)・(3)実例(nidarśana)・(4)適用(anusandhāna)・(5)結論 (pratyāmnāya) である。」⁷¹とされる。この五支の名称は、他の伝承と異なり独特である⁷²。この中で、まず主張は以下のように定義される。

[266] tatra_anumeya-uddeśo ' virodhī pratijñā | prati-pipādayiṣita-dharma-viśiṣṭasya dharmiṇo ' padeśa-viṣayam āpādayitum uddeśa-mātram pratijñā | yathā dravyam vāyur iti | ⁷³

その中で、推論対象の矛盾なき指示が、主張である。指示対象を提示するために、提示しようとする性質 (dharma) に限定された主体 (dharmin) を論述することだけが、主張である。例えば、「風は実体である」というようなものである。

主張とは、「推論対象の矛盾なき指示」とであるとされる。この、「矛盾なく」という言葉は、「直接知覚・推論・認容された自派の論典・自分の言葉との矛盾」するものは排除されるということである⁷⁴。この直接知覚・推論・認容された自派の論典・自分の言葉という4つの分類は、桂博士によれば、ディグナーガの「疑似主張」とほとんど同じである⁷⁵。また、「提示しようとする性質 (dharma) に限定された主体 (dharmin)」という概念は『ニヤーヤ・パーシュヤ』にも出てくる概念である⁷⁶。この辺の記述からは、確かにディグナーガやヴァーツヤナーナの影響が伺える。

しかし、ヴァイシェーシカの文脈で重要なのは、主張が基本的に「推論対象の指示」であることである。なぜなら、推論に限らず「(認識)対象」「(認識)手段」「(認識)結果」の区別は、ヴァイシェーシカ認識論の根幹であるからである。したがって、ここではまず主張が「推論対象の提示」であることをおさえておきた

い。

②徴証（原因）の指示（apadeśa）

次に『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』では、指示（apadeśa）が以下のように説明されている。

<114>

[268] līṅga-vacanam apadeśaḥ | yad anumyena saha-caritaṃ tat-samāna-jātīye sarvatra sāmānyena prasiddhaṃ tad-viparīte ca sarvasminn asad eva tal līṅgam uktaṃ tasya vacanam apadeśaḥ | yathā kriyāvattvād guṇavattvāc ca tathā ca tad anumeye ' sti tat-samāna-jātīye ca sarvasmin guṇavattvam asarvasmin kriyāvattvam | ubhayam apy etad adravye na_asty eva tasmāt tasya vacanam apadeśa itī siddham ||⁷⁷

徴証を述べるのが、指示である。(1)推論対象と共にあること（anumyena saha-caritaṃ）、(2)それ（推論対象）と同種のもの全てにおいて、普遍によってよく知られているもの、また(3)それと反するもの全てにおいて、必ず非存在であるもの、これが徴証と言われるものであり、これ（徴証）を言うことが、指示である。例えば、（『スートラ』に）「運動を有することから、また、属性を有することから。」⁷⁸というようなものである。このように、推論対象に存在し、また、それと同種のもの（=実体）全てにおいて属性を有することがあり、運動を有することは全てには存在しない（=有形の実体のみ）、ということである。また、両者は、実体でないものには存在しない。したがって、まさに、このことを述べるのが指示であることが証明された。

ここでは、徴証を述べるのが指示（apadeśa）であるとされている。その徴証は、「(1)推論対象と共にあること、(2)それ（推論対象）と同種のもの全てにおいて普遍によってよく知られているもの、(3)それ（推論対象）と反するもの全てにおいて必ず非存在であるもの」と説明されている。これは、先に論じた「自分の決断のための推論」の所にある「(1)推理対象と結合し、(2)それが伴われるものに成立し、(3)それが存在しないものには決して存在しないもの」とほぼ一致し⁷⁹、やはり徴証との関係に重点がおかれている。ちなみに、ニヤーヤ学派の挙げる理由（hetu）は、むしろ喩例（udāharaṇa）との性質の共通性あるいは異質性が強調されており⁸⁰、プラシャスタパーダの指示の概念とは性格が異なる。そして、プラシャスタパーダがその推論対象との関連を強調するその徴証とは、因果論的には原因であった。したがって、ここでは認識対象との因果関係を認められた徴証を他人に指示することが、指示であるということになる。

『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』では、この後に、(1)不成立（asiddha）・(2)矛盾（viruddha）・(3)疑惑（sandigdha）・(4)非決定（anadhyavasita）の論述の非指示性が論じられている。論争等を除いた要点のみ示せば、以下の通りである。

(1)不成立

<115> [270] tatra-asiddhaś catur-viddhaḥ | ubhaya-asiddho ' nyatara-

asiddhas tad-bhāva-asiddho ' numeya-asiddhas ca iti | tatra ubhaya-
asiddha ubhayor vādi-prativādinor asiddho yathā ' nityaḥ śabdaḥ
sā avayavatvād iti | anyatara-asiddho yathā ' nityaḥ śabdaḥ
kāryatvād iti | tad-bhāva-asiddho yathā dhūma-bhāvena agny-
adhigatau kartavyāyām upanyasyamāno bāṣpo dhūma-
bhāvena asiddha iti | anumeya-asiddho yathā pārthivaṃ dravyaṃ
tamaḥ kṛṣṇa-rūpavattvād iti | ⁸¹

この中で、不成立は、4種である。すなわち、両者の不成立・片方の不成立・
存在の不成立・推論対象の不成立である。その中で、両者の不成立は、論者・反
論者の両方にとっての不成立である。例えば、「語は無常である。部分からな
るから。」といったものである。片方の不成立は、例えば「語は無常である。
結果であるから。」といったものである。存在の不成立は、例えば煙の存在に
よって火を知ることがなされる時、霧の論述は、煙の存在によっては成立しな
い、といったものである。推論対象の不成立は、例えば「暗は、地の実体であ
る。黒色を有するから。」というようなものである。

(2) 矛盾

[271] yo hy anumeye ' vidya-māno ' pi tat-samāna-jātiye sarvasmin
na asti tad-viparīte ca asti sa viparīta-sādhanaḥ viruddho yathā
yasmād viśāṇī tasmād aśva iti | ⁸²

実に、推論対象において存在せず、また、それと同種のもの全てにおいても
存在せず、それと反対のものに存するから、それは反対のものを証明するので、
矛盾である。例えば、「角を持つので、馬である。」というようなものである。

(3) 疑惑

[272] yas tu sann anumeye tat-samāna-asamāna-jātiyayoḥ sādharmaṇaḥ
sann eva sa sandeha-janakatvāt sandigdho yathā yasmād viśāṇī
tasmād gaur iti | ⁸³

しかし、推論対象に存在し、それと同種異種のものにまさしく共通に存在す
るものは、疑いを産出するので、疑惑である。例えば、「角を持つから、牛で
ある。」というようなものである。

(4) 非決定

[276] yaś ca anumeye vidyamānas tat-samāna-asamāna-jātiyayor
asann eva so ' nyatara-asiddho ' nadhyavasāya-hetutvād anadhyavasito
yathā sat kāryam utpatter iti | ayam aprasiddho ' napadeśa iti
vacanād avaruddhaḥ | ⁸⁴

そして、推論対象において存在し、それと同種・異種の両者に対して存在し
ないものは、両者のうちの不成立であり、非決定の原因であるので、非決定で
ある。例えば、「発生するから、因中有果である。」というようなものである。

これは、「よく知られていないことは、指示ではない。」⁸⁵と（『スートラ』で）言われることによって妨げられている。

この全てに共通するのは、因果関係が成立しないということである。すなわち、正しい指示である場合は、徴証と推論対象とが因果関係で結ばれている。正しい指示でない場合は、その推論対象と徴証の因果関係が成立しない。その成立しない理由によって、不成立 (asiddha)・矛盾 (viruddha)・疑惑 (sandigdha)・非決定 (anadhyavasita)に分けられるのである。

そして、その因果関係の成立する保証として、実例が挙げられる。

③因果関係の成立例—実例 (nidarśana)

<116>

[278] dvi-vidhaṃ nidarśanaṃ sādharṃyeṇa vaidharṃeṇa ca | tatra-anumeya-sāmānyena liṅga-sāmānyasya anuvidhāna-darśanaṃ sādharṃya-nidarśnam | tad yathā yat kriyāvat tad dravyaṃ dṛṣṭaṃ yathā śara iti | anumeya-viparyaye ca | liṅgasya abhāva-darśanaṃ vaidharṃya-nidarśanam | tad yathā yad adravyaṃ tat kriyāvan na bhavati yathā sattā iti ||⁸⁵

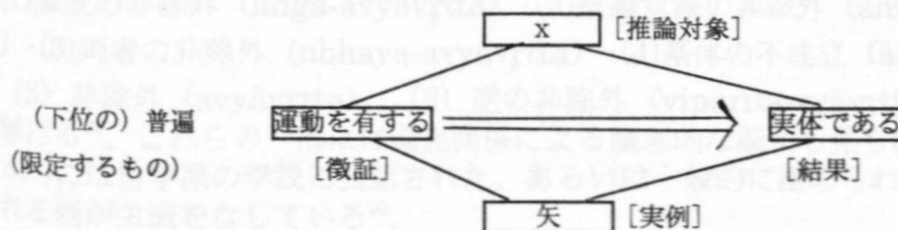
実例は、共通性によるものと異質性によるものの2種類である。

その中で、推論対象の普遍と徴証の普遍との共通性が見られるものが、共通性による実例である。例えば、「運動を有するものは、実体である。矢のように。」というようなものである。

推論対象と反対のものにおいて、徴証の不在を見ることが、異質性による実例である。例えば、「実体でないものは、運動を有しない。存在性 (sattā) のように。」というものである。

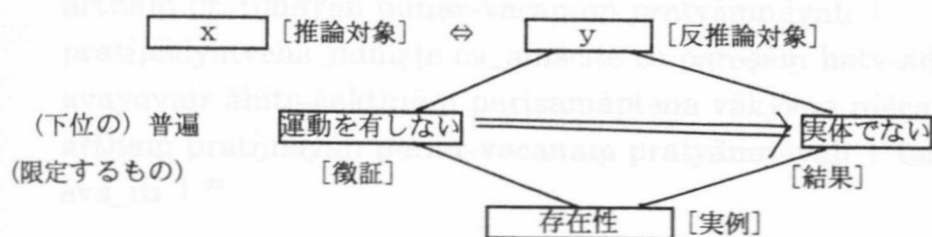
実例は、共通性によるものと異質性によるもの二つに分けられる。これは、ディグナーガと共通しているが⁸⁶、ブラシャスタパーダの文脈で言えば、因果関係が普遍と特殊というカテゴリー論の規定に従って肯定形・否定形で成立するという区別である。すなわち、推論対象の普遍とはヴァイシェシカのカテゴリー論では、推論対象を特徴づける「限定するもの」（下位の普遍）である。その推論対象の「限定するもの」である普遍が、徴証を特徴づける普遍（＝「限定するもの」）と一致するものが、共通性による実例である。上に挙げられている例で図式化すると以下のようになる。

《図3 共通性による実例》



推論対象であるxが「運動を有する」という徴証を持つ場合、「実体である」という認識結果が生まれる。その時、それぞれの「運動を有する」「実体である」という因果関係で結ばれる二つの普遍（限定されるもの）の両方がxになればならない。まさに、その両方が因果関係もそのままの形で存在するのが矢なのである。したがって、矢が実例として成立するのである。この二つの「限定するもの」すなわち一種の性質が成立するという点においては、表現は違うがニヤーヤ学派の喩例とほぼ共通している⁸⁷。しかし、その二つの間に因果関係が介在するかしないかで両者の差が現われてくる⁸⁸。また、異質性によるものは、この共通性の否定形である。同様に図式化すれば、以下のようになる。

《図4 異質性による実例》



ここで例に挙げられているものは、「運動を有するものは、実体である。」というヴァイシェシカ学派の学説に基づいたものであり、自学派で公認された因果関係の例の適用である。したがって、これは論理的関係に基づく例示というより、今まで正当性が認められた徴証と推論対象の因果関係の例を、主張を補強する根拠としてあげるといった性格のものであり、いわば裁判での判例に近いものである。つまり、自らの体系内において、自らの学説として、すでに正当性が認められている因果関係を、その類似性から、新しく論証しようとする因果関係の例証としてあげるのである。

また、実例のもう一つのタイプは、先の「自分の決断のための推論」の所で見たように、「徴証と認識結果の関係」が「月の上昇と満潮や白睡蓮の開花の関係」や「秋に水が清らかになることとアガスティヤ星の上昇の関係」等といった経験則的なものである。これは、「自分の決断のための推論」で正しい知識として成立し公認された場合、これらの経験則的な因果関係も実例としてあげることが可能であるからである。したがって、例として認められるものの基本は、「自学派で公認された因果関係」あるいは「一般的に認められている経験則的な因果関係」の成立例であるということが言える。

その一方で、プラシャスタパーダは、この後共通性の偽の例として(1)徴証の不成立 (līṅga-asiddha) ・(2) 推論対象の不成立 (anumeya-asiddha) ・(3) 両方の不成立 (ubhaya-asiddha) ・(4) 基体の不成立 (āśraya-asiddha) ・(5) 不随行 (ananugata) ・(6) 逆随行 (viparīta-anugata) を、そして異質性の偽の例として(1)徴証の非除外 (līṅga-avyāvṛtta) ・(2)推論対象の非除外 (anumeya-avyāvṛtta) ・(3)両者の非除外 (ubhaya-avyāvṛtta) ・(4)基体の不成立 (āśraya-asiddha) ・(5) 非除外 (avyāvṛtta) ・(6) 逆の非除外 (viparīta-vyāvṛttā) を例とともに挙げる⁸⁹。これらの一部には遍充関係による論理的な説明も見られる。しかし、基本的には自学派の学説に公認された、あるいは一般的に認められた因果関係から外れる例が主流をなしている⁹⁰。

④適用と結論

最後に、適用と結論をまとめて考察していきたい。

まず、適用は、「実例において、推論対象の普遍と共に見られる徴証の普遍が、推論対象にあることを導くものが、適用である。」⁹¹と定義されている。これは、「そして、このように、風もまた運動を有する」という推論対象が存在する時の例と、「そして、このように、風は、運動を有しないことはない」という推論対象が存在しない時の二つの例を挙げている⁹²。基本的にこれは、前述した実例の命題化である。そして、プラシャスタパーダは、結論を以下のように定義している。

<119>

[282] anumeyatvena_uddiṣṭe ca_aṇīscite ca pareṣāṃ niścaya-apādana-
artham pratijñāyāḥ punar-vacanam pratyāmnāyaḥ |
pratipādyatvena_uddiṣṭe ca_aṇīscite ca pareṣāṃ hetv-ādibhir
avayavair āhita-śaktinām parisamāptena vākyena niścaya-apādana-
artham pratijñāyāḥ punar-vacanam pratyāmnāyaḥ | tasmād dravyam
eva_iti | ⁹³

推論対象として示されて、そして非決定であるとき、他人の決定をもたらすために主張を再び述べるのが、結論である。説明されるべきものとして示されており、かつ非決定である時、（理解する）能力を与えられた他人に、理由などの諸支分から完成された文によって、決定をもたらすために、主張を再び述べるのが結論である。すなわち、（前の「風は実体である」という論証式における）「実体に他ならない」のようなものである。

この結論は前に述べられた主張の繰り返しであり、完成された五支の文で他者の知識の決定をもたらすために言われる。プラシャスタパーダによれば、これは、単なる付け足しではなく、「これがない時、他の諸支文は、全体としても個別的にもその意味を決して述べることはない。」⁹⁴とされる。

そして、この結論の最後の箇所ですべてこれまで説明してきた五分作法による論証式を、それぞれに説明を入れながら示して、この他人のための推論を総括している。

[284] anityaḥ śabda ity anena_aṇīscita-anityatva-mātra-viśiṣṭaḥ
śabdaḥ kathyate prayatna-anantariya-katvād ity anena_anityatva-
sādhana-dharma-mātram abhidhīyate | iha yat prayatna-
anantariyakam tad anityam dṛṣṭam yathā ghaṭa ity anena sādhyā-
sāmānyena sādhanasāmānyasya_anugama-mātram ucyate | nityam
aprayatna-anantariyakam dṛṣṭam yathā " kāsam ity anena sādhyā-
abhāvena sādhanasya_asattvam pradarśyate | tathā ca prayatna-
anantariyakaḥ śadho dṛṣṭo na ca tathā "kāsavad aprayatna-
anantariyakaḥ śabda ity anvaya-vyatireka-abhyāṃ dṛṣṭa-sāmarthyasya
sādhana-sāmānyasya śabde ' nusandhānam gamyate tasmād anityaḥ
śabda ity anena_anitya eva śabda iti pratipāday-iṣita-ārtha-
parisamāptir gamyate tasmāt pañca-avayavena_eva vākyena pareṣāṃ

〔主張〕「音声は、無常である。」これによって、非決定の無常性のみの特徴付けられた（限定された：viśiṣṭa）音声が言われる。

〔指示〕「意志的努力に続いて発生するから。」これによって、無常性を証明する性質が言われる。

〔同実例〕「この世において、意志的努力に続いて発生するものは、全て無常であると知られる。例えば、瓶のように。」これによって、証明されるべきもの（＝推論対象）一般への、証明するもの（＝徴証）一般の近接のみが言われる。

〔異実例〕「意志的努力に続いて発生しないものは、恒常である、と知られる。例えば、虚空のように。」これによって、証明されるもの（＝推論対象）の不在によって、証明するもの（＝徴証）の非存在が明示される。

〔適用〕「このように、音声は意志的努力に続いて発生するものであると知られており、また、音声は、虚空とは異なり、意志的努力に続いて発生しない。」と包摂と排除によって、適合が見られた証明するもの（徴証）一般が、音声に適合することが知られる。

〔結論〕「したがって、音声は無常である。」これによって、「音声は無常に違いない」という証明すべき決定（した知識）の意味の完結が知られる。

このように、まさに五支の文によってのみ、他人に自ら決定した意味を教示することがなされた。以上で他人のための推論が証明された。

ここでの論証式の形式は、『ニヤーヤ・パーシュヤ』とほぼ同じである⁹⁶。ただし内容的には、やはり理由を示す部分である指示が異なっており、ヴァイシェーシカの学説である「意志的努力に続いて発生するものは、無常である」ということが適用されている。ちなみに、『ニヤーヤ・パーシュヤ』やディグナーガは、この理由の部分で発生を性質とすること（utpatti-dharmakatva：所作性）をあげている。もちろん、この「意志的努力に続いて発生する」ということを実質的に「発生すること」と同じと考えることもできる。

しかし、「意志的努力に続いて発生するものは、無常である」という部分がまさにヴァイシェーシカの学説に当たるので、単に「発生したものは、無常である」とする記述との差異は見逃せない。この場合、瓶が「意志的努力に続いて」発生するということは、一般的に認められている例になる。

このことから、プラシャスタパーダは、時代的に先行すると思われるディグナーガやヴァーツヤヤーナの論証式から強い影響を受けつつ（あるいは、積極的に吸収しつつ）も、ヴァイシェーシカ学派の学説との整合性を持たせる形で論証式を工夫したということが分かる。

ヴァイシェーシカ学派は、専ら論証方法に関心の中心があったニヤーヤ学派などとは違い、諸現象に関する自らの形而上学的学説を、プラシャスタパーダ以前に、すでに持っていた。したがって、他学派の論証式をそのまま借用してしまった場合、すでにある自らの形而上学的学説との齟齬をきたす結論を導く恐れがある。したがって、論証において実際に使用する「徴証（＝原因）と推論対象の関係」あるいは実例を、自らの学説の範囲内で許容可能なものに限定することで、未然にその可能性を防いだのである。

一方で、一般的に認められた常識的な「徴証（＝原因）と推論対象との関係」や実

例も入れたのは、おそらくそのレベルであれば始めから自学派の形而上学説で説明可能であったからであろう。

このようにして、他学派の論証説の枠組みを組み入れつつも、自学派の形而上学説と絶対に矛盾しない論証法の記述が、プラシャスタパーダによってなされたのである。

(4) 推論のまとめ

以上、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の推論説を考察してきた。これまででわかったことを、ここでまとめてみよう。

まず推論は、「自分の決定のための推論」と「他人のための推論」の2種類に分けられ、それぞれ推理論と論証法にあたる。

推理論にあたる「自分の決定のための推論」は、徴証を見ることから生じる認識であり、実質的に徴証を見る直接知覚と追想との組み合わせで成立する知識である。例えば、「疑いのない煙を見る」直接知覚があり、次に「煙と火の同伴」の追想があり、火の知識が生じるというのが基本的な形である。そして、この徴証と火の知識は認識手段と認識結果すなわち原因と結果の関係で結ばれている。したがって、原因である徴証と認識結果の因果関係の適切さが、推論の正しさを保証しているのである。その因果関係には、「経験される関係」と「一般的な関係性によって経験される関係」の二つがある。これは端的に実際に経験できるか、経験できないが一般的な共通性によって認められるかで区別されている。経験できないが一般的な共通性によって認められるとは、例えば、それぞれのヴァルナや生活期に従うものが、生天（天界に生まれること）などの結果を得ることであり、生天はだれも経験できないが、その行いの果報として一般的に認められているというようなものである。したがって、この関係性に基礎づけられるプラシャスタパーダの推論説は、因習的・慣習的なものも含めた意味で、経験論的に基礎づけられた因果関係に基づいているということが出来る。

一方、論証法にあたる「他人のための推論」は、ほぼニヤーヤ学派の五分作法を踏襲しつつ、推理説での「徴証と認識結果の因果関係」を「主張と指示」において保つ形式になっている。そして、その因果関係の適用例が実例である。

すなわち、直接知覚や推理説に通底していた認識手段と認識結果の因果論的關係は、ここでも厳密に守られている。そして、その論証法の記述には、ヴァイシェーシカ学派の既存の形而上学説との矛盾を未然に防ぐ工夫がなされている。それは、「指示 (=原因) と認識結果の因果関係」あるいは実例の記述に際し、ヴァイシェーシカ学派の形而上学説で公認された因果関係で結ばれるものが使用されるということである。もちろん、一般的常識的な因果関係も使用されるが、これはおそらくヴァイシェーシカ学派の形而上学説に抵触しない範囲のものである。

このように、プラシャスタパーダの推論説は、ニヤーヤ学派やディグナーガ等の影響を受け、特に論証説では両者の説を取り入れつつも、ヴァイシェーシカ学派の認識論の伝統説である因果論的規定を巧みに融合させ、かつ自学派の形而上学説との整合性を保っている理論なのである。

3 小結

これまで、現在時の認識として直接知覚と推論を考察してきた。現在時の認識としては、この他に、非知識 (avidyā) に分類される (1) 疑惑 (saṃśaya) の一部と (2) 誤謬 (viparyaya) 及び (3) 非決定 (anadhyavasāya) と、知識 (vidyā) に分類される (1) (聖典などの) ことば (śabda) ・ (2) 身振り (ceṣṭā) ・

(3) 類推 (upamāna) ・ (4) 意味の含み (arthāpatti) ・ (5) 共在 (sambhava) ・ (6) 非存在 (abhāva) ・ (7) 口伝 (aitihya) がある。しかし、この非知識に分類されるグループは、直接知覚及び推論の対象においての誤った知識であり⁹⁷、知識に分類されるグループは、基本的に推論に基づくものである⁹⁸。したがって、結局両者とも、この二つの認識のいずれかに入るので、現在時の認識は基本的にこの二つに基づいていると考えてよい。そこで、これまでの直接知覚と推論の考察で分かったことをまとめて、現在時の認識の特徴を考察してみたい。

(1) 因果論による認識論の構成

まず直接知覚とは、基本的に根本聖典『ヴァイシェーシカ・スートラ』の説である「自我・感覚器官・対象・意識 (manas) の4者の接触」説をうけて、それを更に詳細に説明し直したものであるということが言える。

そして、この認識論のもう一つの特徴は、認識のプロセスが同時に因果論的な対応関係になっていることである。

まず、純粋に「知覚」もしくは「感覚」とよべる部分の直接知覚では、諸感覚器官が動力因であるとされている。例えば、鼻という感覚器官によって知覚されれば、それは香りであるように、知覚する感覚器官によってその知覚を特定できるのである。このとき「4者の接触」というのが前提されているが、これは非内属因であり、知識は全て自我 (ātman) の属性なので、内属因は自我 (ātman) である。また、プラシャスタパーダが直接知覚に入れる「概念的知識」や「判断」の場合は、「限定するものの知」が動力因である。そして、その際、認識手段が非内属因であり、認識主体は内属因であり、認識結果は結果として生じた知識である。つまり、認識手段・認識主体・認識結果という用語を、因果論的区別に適用しているのである。

次に推論であるが、まず、推理論にあたる「自分の決定のための推論」は、徴証を見ることから生じる認識である。これは、実質的に徴証を見る直接知覚と追想との組み合わせで成立する知識であり、原因である徴証と認識結果の因果関係の適切さが、推論の正しさを保証するのである。

そして、論証法にあたる「他人のための推論」は、形式的には、ほぼニヤーヤ学派の五分作法を踏襲しつつも、推理説での「徴証と認識結果の因果関係」を「主張と指示」において保っている。そして、その因果関係の適用例が実例になるのである。

このように、認識が因果論的に説明されることが、プラシャスタパーダの直接知覚説の特徴であるということが言える。

(2) 因果関係が明らかな現在時の認識

これで、プラシャスタパーダの直接知覚と推論の基本には因果論があるということが明らかになった。実は、この「認識論の基本に因果論がある」ということが、

直接知覚と推論が現在時の認識であることと深い関わりがあるのである。

前述したように、直接知覚も推論も因果関係によって説明される。ということは、因果関係の適切さによって認識の正しさが保証されるのである。したがって、確実に因果関係が確認可能である状態であることが、正しい認識である前提となる。この場合、時間的にあまりに遠ざかっているもの同士の因果関係は、確認が不可能あるいはかなり困難になる。したがって、必然的に過去や未来の対象との因果関係は、確認が不可能あるいは困難になってしまい、通常の直接知覚や推論の対象からは外されてしまうのである。逆に言えば、現在時であれば、因果関係の確認が間接的な場合も含め、まず確実に可能であり、正しい認識であるか誤った認識であるかを判断する土台ができるのである。

このように、プラシャスタパーダの現在時の認識である直接知覚と推論は、因果論的に基礎づけられており、そのために因果関係が明確に確認・検討可能な現在時に限定された認識形態なのである。

このように、プラシャスタパーダの現在時の認識である直接知覚と推論は、因果論的に基礎づけられており、そのために因果関係が明確に確認・検討可能な現在時に限定された認識形態なのである。

本稿で論じている「プラシャスタパーダ・パーシュヤ」の認識論において、時間はその中で「過去」と「それ以外」とに2分割して整理される。過去の概念に属するのは記憶(*smṛti*)と夢(*svapna*)とされる。では、どのようにしてその夢と記憶が過去の認識に属しているのだろうか。また、「プラシャスタパーダ・パーシュヤ」において、過去はどのような性格のものなのであろうか。本稿では、これらの問題について、「プラシャスタパーダ・パーシュヤ」の記憶と夢への記述を手がかりに考察してみたい。

1 時間論の概略

ヴァイシュエシカ学派では、6種類のカテゴリー (*padārtha*) で諸現象の説明を行い、そのカテゴリーの中でも中心になる概念が実体 (*dravya*) である。この九種類の実体は、おおまかに(1)元素系 (地、水、火、風)、(2)時空系 (空間、時間、方向)、(3)精神系 (意識、アトマン) の三つに分類することができる。時間 (*kāla*) は、(2)時空系の実体の一つとして、空間、方向と一緒に説明されている。この時空系の三つの実体 (*dravya*) は、「それぞれが単一であり下位の諸類 (種) がないことにおいて、慣習的にその三つの名称がある」とされ、基本的には同列に扱われている。¹⁰⁾

「プラシャスタパーダ・パーシュヤ」では、時間 (*kāla*) を、先述の現象間の差異の概念を基礎づける、より高次のメタレベルの概念として、同学説の基本概念たる実体 (*dravya*) の1つに数入している。したがって、その時間構成の基本にはなるもの、三つの現象を比較したときに生じる差異であり、その差異に基づく2分割の概念である。そして、認識論においても、以下の図のように現在-未来に属する感覚である直接知覚および推論と、それ以外の認識というふうに分けることができる。前述の通り、この中で過去に属する認識は、記憶 (*smṛti*) と夢 (*svapna*) である。¹¹⁾

【図】 認識構成の時間による認識の分類

第2節 過去時の認識

はじめに

「過去」の問題は、哲学上の難問の一つであり、現代でも時間論の重要なテーマの一つとして洋の東西をとわず様々な議論がされている。「過去はどこに行ったのか」、「どうやって過去を認識するのか」、「現在と過去の身分の違いは何か」といった具合にである。インドでの過去の問題に関する代表的な説といえば、仏教の説一切有部が唱えた、「三世実有」説をあげることができる。この説は「過去、現在、未来の一切の法は「存在する」といういわば「過去実在論」とも言うべき説であり、これに対して、大乘仏教中観派のナーガールジュナ (Nāgārjuna ; 龍樹 150~250年頃) が、この様な三世や時間といわれるものは「空」であるとして批判を加えた。

本稿で論じている『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の認識論において、時間は基本的に「過去」と「それ以外」とに2分割して整理され、過去の認識に関わるのは記憶(smṛti)と夢(svapna)とされる。では、どのようにしてその夢と記憶が過去の認識に関わっているのだろうか。また、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』において、過去はどのような性格のものなのであろうか。本節では、これらの問題について、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の記憶と夢への記述を手がかりに考察してみたい。

1 時間論の概略

ヴァイシェシカ学派では、6種類のカテゴリー (padārtha) で諸現象の説明を行い、そのカテゴリーの中でも中心になる概念が実体 (dravya) である。この九種類の実体は、おおまかに(1)元素系 (地、水、火、風)、(2)時空系 (空間、時間、方角)、(3)精神系 (意識、アートマン) の三つに分類することができ、時間(kāla)は、(2)時空系の実体の一つとして、空間、方角と一緒に説明されている。この時空系の三つの実体 (dravya) は、「それぞれが単一であり下位の種類 (jāti) がないことにおいて、慣例的にその三つの名称がある」⁹⁹とされ、基本的には同列に扱われている。¹⁰⁰

『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』では、時間 (kāla) を、先-後の現象間の差異の観念を基礎づける、より高次のメタレベルの概念として、同学派の基本概念たる実体 (dravya) の1つに数えている。したがって、その時間構成の基本になるのは、2つの現象を比較したときに生じる差異であり、その差異に基づく2分割の概念である。そして、認識論においても、以下の図のように現在-未来に関する認識である直接知覚および推論と、それ以外の認識というふうに分けることができる。前述の通り、この中で過去に関する認識は、記憶(smṛti)と夢(svapna)である¹⁰¹。

《図1 認識経験の時間による認識の分類》

(a)直接知覚および推論（現在経験に基づく認識）の対象

- (a)1. 正しい知識(vidyā) — 1. 1. 直接知覚 (pratyakṣa)
— 1. 2. 推論 (anumāna)
- 2. 誤った知識(avidyā) — 2. 1. 1. (外的) 疑惑 (saṃśaya) の一部
— 2. 1. 2. (内的) 疑惑 (saṃśaya) の一部
— 2. 2. 誤謬 (viparyaya)
— 2. 3. 非決定(anadhyavasāya)

(b)それ以外の対象

- (b)1. 正しい知識(vidyā) — 1. 3. 記憶 (smṛti)
— 1. 4. 聖仙知 (ārṣajñāna)
- 2. 誤った知識(avidyā) — 2. 1. 1. (外的) 疑惑 (saṃśaya) の一部
— 2. 1. 2. (内的) 疑惑 (saṃśaya) の一部
— 2. 4. 夢 (svapna) ¹⁰²

それでは、過去に関する認識である記憶と夢の記述について見て行くことにしよう。

2 記憶 (smṛti)

(1) 記憶論の諸相

ヴァイシェシカ学派の認識論の基本となるのは、直接知覚 (pratyakṣa) と推論 (anumāna) の二つであり、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』でもそれは例外ではない。また、この二つの認識は、明記はされてないが、基本的に現在経験に基づいて定義されているといえる。

しかし、これ以外の認識については、特に何を正しい認識根拠と認めるか、学派内外で議論の別れるところである。例えば、ジャイナは、知識として記憶を認めている。しかし、ミーマーンサー、ヴェーダーンタ、サーンキヤといった他のインド正統派諸学派は、それが知識であることを認めない¹⁰³。

サーンキヤ学派のヴァーチャスパティ・ミシュラ (Vācaspati-miśra : 10C.) は、一般的な言語使用法 (loka-vyavahāra) がそれを受け入れることに好意的でないで、それが正当な認識として扱われるべきでないとする¹⁰⁴。『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の注釈『キラナーヴァリー』の著者であるウダヤナ (Udayana : 10世紀後半) も、この点に関してはヴァーチャスパティ・ミシュラの説を踏襲し、ただ非記憶的なもの (=過去の対象ではないもの) だけが独立した認識手段であると主張する¹⁰⁵。すなわちウダヤナは、記憶が示される時の、その記憶の対象が存在しないことから、その知識は不正であるとし、また記憶に適したものが経験 (anubhava) に適したものとは言えないとするのである¹⁰⁶。また、同じく『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の注釈『ニヤーヤ・カンダリー』の著者であるシュリーダラ (Śrīdara : 10世紀後半) も、記憶はすでに認知されたことを認知するので、記憶が有効な認識手段に含まれないと主張する¹⁰⁷。いずれにしても、直接知覚および推論という現在経験に基づく認識とは区別されている点は共通している。

(2) 『ブラシャスタパーダ・パーシュヤ』における記憶

ブラシャスタパーダ自身の記憶に関する記述は、あまり多くなくこれだけである。

<121>

[287] *liṅga-darśana-icchā-anusmaraṇa-ādhy-apekṣād ātma-manasoḥ saṃyoga-viśeṣāt paṭv-abhyāsa-ādara-pratyaya-janitāc ca saṃskārād dr̥ṣṭa-śruta-anubhūteṣv artheṣu śeṣa-anuvyavasāya-icchā-anusmaraṇa-dveṣa-hetur atīta-viṣayā smṛtir iti* ||¹⁰⁸

記憶とは、徴証をみることや欲求や追想等を待って、自我と意識の特殊な結合から、そして、強烈さや反復や留意といった観念から生じた潜在印象 (saṃskāra) から、見たり聞いたり経験したりする対象において (生じる)、残余の確認 (śeṣa-anuvyavasāya) と欲求と追想と嫌悪の原因である過去に関する知識である。

この記述を以下の項目にわけて分析してみよう。

(a) 記憶の原因

『ブラシャスタパーダ・パーシュヤ』では、記憶の原因をこう記述する。ヴァイシェシカ学派の因果論により整理すれば、徴証を見ること・欲求や追想等および強烈さ・繰り返し・注意といった観念から生じた潜在印象 (saṃskāra) が動力因であり、自我 (ātman) と意識 (manas) の特殊な結合が非内属因である¹⁰⁹。なお、この場合の saṃskāra は、実質的には自我の属性である潜在印象 (bhāvanā) である¹¹⁰。『ニヤーヤストラ』では、この他に24種の原因を挙げているが¹¹¹、重要なことは、自我と意識の特殊な結合を非内属因として前提し、さらに徴証を見ることや欲求や追想から生じた潜在印象という動力因を待って、記憶は生じるということである。この願望や追想といったものが何らかの形で継続して存在することにより¹¹²、記憶という認識が可能になるのである。

(b) 記憶の特徴

また、記憶という知識形態の特徴としてこの2つを挙げている。すなわち、(1) 見たり聞いたり経験 (anubhava) したりした事柄についての知識、(2) 過去を対象とする知識という2つである。これは、ほぼ同じことをいっている。つまり、何らかの形で以前に経験している事柄の知識であるということである。この以前の経験が、すなわち〈過去〉なのである。しかし、以前に経験したもののすべてが記憶が対象とする〈過去〉となるわけではない。

(c) 〈過去〉の特徴

記憶が対象とする〈過去〉は、「残余の確認 (śeṣa-anuvyavasāya)、欲求 (icchā)、追想 (anusmaraṇa)、嫌悪 (dveṣa) の原因になる」という特徴を持つ。これらに共通していることは、すべて継続的なものであるということである。残余の確認は残っているものを確認するのであるから当然であるが、欲求や追想、および

嫌悪もすべて一定以上の継続を前提する性格のものである。逆に言えば、たとえ以前に経験していた事柄でも、何らかの形で継続していなければ記憶の対象たる〈過去〉たりえないのである。このことは、願望や追想といったものが、すべて忘却されることによって消え去ることでも明らかであろう。忘却されたものは、記憶の対象たる〈過去〉の条件を満たさないのである。

ところが、驚くべきことに『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』では、忘却についてはほとんど議論されていない。また、同様に誤った記憶、思い込みについても検討されていない¹¹³。もちろんこれは、記憶が認識論の分類上（正しい）知識（*vidyā*）に配置されているので当然といえれば当然といえる。しかし、ここまで経験に則して、合理的に記憶の問題を考察していながら、忘却という極めて日常的な事象を議論していないということは、不自然にみえる。

この問題は、後に詳述するが、おそらく『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』に限らず、ヴァイシェシカ学派の認識論の基本である直接知覚と推論が、基本的に現在経験をもとに考察されていることに関係すると思われる。したがって、ヴァイシェシカ学派にとって、記憶という認識はイレギュラーなものであり、認識論上の位置づけに苦慮したことが想像できる。ヴァイシェシカ学派にとって、確実な知識は、基本的には、あくまで現在経験（特に直接知覚）によって得られるのであり、記憶という過去の経験に依存し、忘却や思い違いの可能性のある認識は、極めて不安定なものにうつったのであろう。後にウダヤナや、シュリーダラ達が記憶を有効な認識根拠から外したのは、このためだろう。また、アンナムパッタは、記憶と経験（*anubhava*）を明確に区別し、認識論の再編成を行っている¹¹⁴。

ただ、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の段階では、記憶はあくまで知識（正しい知識 : *vidyā*）の3番目に配置されているのであり、非知識（誤った知識 : *avidyā*）において過去を対象とする認識は、夢（*svapna*）である¹¹⁵。

それでは、夢という認識形態を検討してみよう。

3 夢（*svapna*）

『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』では、非知識の中の4番目に挙げられているが、この夢の位置づけについても学派内外で様々な議論がなされている。

後代のヴァイシェシカ学派の重要文献『七句義論』の作者であるシヴァアーディトヤ（*Śivāditya* : 11C.）は、寝ているときに起こる誤った認識だとする¹¹⁶。また、ヴェーダーンタ派のヴァッラバ（*Vallabha* : 15~16C.）も夢を誤った知識とする¹¹⁷。『ヴァイシェシカ・スートラ』の註釈者シャンカラミシュラ（*Śaṅkaramiśra*）は、それは寝ているときに心の中に起こる不完全な認識であると主張する¹¹⁸。後代のニヤーヤ・ヴァイシェシカ融合学派のアンナムパッタ（*Annambhāṭṭa* : 17C.）は、夢を非知識（誤った知識）の中の4番目の種類として受け入れることに反対の論を張り、精神的な誤解（*mānasa-viparyaya*）としてとらえる¹¹⁹。アンナムパッタによれば、夢は内官の、すなわち精神的な誤解であり、外部の感覚器官、いわゆる「感覚の」錯覚から区別される。なぜなら、後者が少しの感覚の影響に基づく間、前者には、どんな直接の感覚の基盤もないからである。したがって、それは「精神的な誤解」（*mānasa-viparyaya*）とされるのである¹²⁰。それでは、プラシャスタパーダ自身はどのように夢をとらえるのであろうか。『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の夢に関する記述は少し長めであるが、全体像をとらえるために全文を引用する。

(1) 夢のプロセスと原因

『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』では、経験論的に非常に緻密に夢の状態を分析している。まず、夢は以下のようなプロセスを経ておこるとされる。

<97>

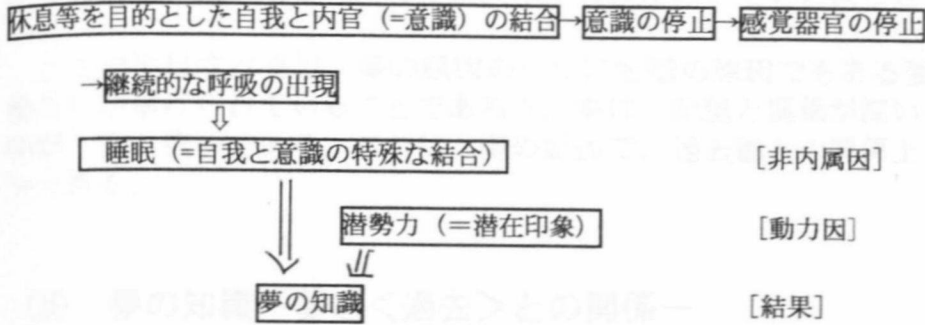
[226] uparata-indriya-grāmasya pralīna-manaskasya_indriya-dvāreṇa_eva yad anubhavanam mānaṣam tat svapna-jñānam | [227] katham | yadā buddhi-pūrvād ātmanaḥ śarīra-vyāpārād ahani khinnānām prāṇinām niśi viśrama-arthaṁ āhara-pariṇāma-arthaṁ vā 'dṛṣṭa-kārita-prayatna-apekṣād ātma-antaḥkaraṇa-sambandhān manasi kriyā-prabandhād antar-hṛdaye nirindriya ātma-pradeśe niścalaṁ manas tiṣṭhati tadā pralīna-manaska ity ākhyāyate pralīne ca tasminn uparata-indriya-grāmo bhavati tasyām avasthāyām prabandhena prāṇa-apāna-santāna-pravṛttāv ātma-manah-samyoga-viśeṣāt svāpākhyāt saṁskārā ca_indriya-dvāreṇa_eva_asatsu viśayeṣu pratyakṣa-ākāraṁ svapna-jñānam utpadyate | ¹²¹

感覚器官の集合体が静まり、意識 (manas) が消えた状態の人が、まさに感覚器官において (得る) 意識 (manas) の経験、それが夢の知識である。

どのようにしてか。(1)昼間の意識に基づいた自己の身体の運動のために疲れた人が、夜に休息することを目的として、または食物の消化を目的として、不可見力から生じた意志的努力の確認のために、自我と内官 (=意識) の結合が (生じる。) (2)意識における行為の継続のために、意識が、自己の感覚器官がない領域である心臓の内側に、安定した形で静止する。その時、「意識が停止した」と言われる。(3)そして、意識が停止したところで、感覚器官の集合体が停止した状態になる。このような状態において、継続的に連続した呼吸が現れた場合に、睡眠という名前の自我との特殊な結合によって、そして潜在印象 (saṁskāra) によって、感覚器官を媒介としてのみ、全く存在しない諸対象において、直接知覚の形をした、夢の知識が生じる。

夢は、まず「感覚器官の集合体が静まり、意識が消えた状態の人が、まさに感覚器官において (得る) 意識の経験」と定義される。そして、基本的に(1)休息などを目的とした自我と内官 (=意識) の結合、(2)意識の停止、(3)感覚器官の停止、(4)継続的な呼吸の出現というプロセスを経て、睡眠(svāpa)の状態に入り、その「特殊な自我と意識の結合」である睡眠を原因として、または潜勢力 (=潜在印象) によって夢を見るのである。この場合、睡眠 (=自我と意識の特殊な結合) は、非内属因であり、潜在印象 (=潜勢力) が動力因となる¹²²。このとき、感覚器官は媒介としてのみ働くのであって、外界にある対象をとらえるのではない。すなわち、存在しない諸対象にたいして、あたかも直接知覚のような形で感覚器官が働き、夢の認識が発生するのである。(下図参照) ちなみに存在しない対象に関する知識としては、これ以外に非存在 (abhāva) が挙げられるが、これは推論のグループに入るとされる¹²³。

《図3 夢のプロセス》



(2) 夢の特徴

そして、夢はその内容の特徴によって3つに分類される。

[228] tat tu tri-vidham | saṃskāra-pāṭavād dhātu-doṣād adṛṣṭāc ca |
 [229] tatra saṃskāra-pāṭvāt tāvat kāmī kruddho vā yadā yam artham
 ādṛtāś cintayan svapiti tadā sā_eva cintā-santatiḥ pratyakṣa-ākārā
 saṃjāyate | [230] dhātu-doṣād vāta-prakṛtis tad-dūṣito vā " kāsa-
 gamana-ādin paśyati | pitta-prakṛtiḥ pitta-dūṣito vā ' gni-praveṣa-
 kanaka-parvata-ādin paśyati | śleṣma-prakṛtiḥ śleṣma-dūṣito vā sarit-
 samudra-pratarāṇa-hima-parvata-ādin paśyati | [231] yat svayam
 anubhūteṣv ananubhūteṣu vā prasiddha-arthaṣv aprasiddha-artheṣu
 vā yac chubha-āvedakam gaja-ārohaṇac-chattra-lābha-ādi tat sarvam
 saṃskāra-dharmābhyāṃ bhavati viparītaṃ ca taila-abhyañjana-
 kharoṣṭra-arohaṇa-ādi tat sarvam adharma-saṃskārābhyāṃ bhavati |
 atyantā-prasiddha-artheṣv adṛṣṭād eva_iti |¹²⁴

この夢は3種類である。すなわち、(1)強い潜在印象 (saṃskāra : 潜勢力)によるもの、(2)体調不良(dhātu-doṣa)によるもの、(3)不可見力(adṛṣṭa)によるもの、である。その中で、まず(1)強い潜勢力によるものは、欲求や怒りを持つものが、その対象を深く思い込んで眠る時、まさにその思考の連続が、直接知覚の形で生じる。(2)体調不良によるものは、(以下のようなものである)。風が強すぎるか損なわれている人が、空を飛ぶ(夢を)見る。胆汁が強すぎるか損なわれている人が、火に入ったり黄金の山を見たりする(夢を)見る。粘液が強すぎるか損なわれた人が、河川や海の横断や雪山(の夢を)見る。(3)自ら経験したこと、あるいは経験しなかったことにおいて、よく知られたことあるいはよく知られてないことにおいて、象に乗ることや傘を得るといった幸運を知らしめる夢は、すべて潜在印象と善(dharma)によって生じる。一方、反対に、油を塗る、ラクダに乗るといった(悪いことを知らしめる夢は)、すべて悪(adharma)と潜在印象から生じる。(4)全く知らない対象において(の夢)は、ただ不可見力によってのみ(生じる)。

夢の原因は、3つ挙げられる。すなわち、(1)潜在印象 (saṃskāra)、(2)体調不順 (dhātu-doṣa)、(3)不可見力(adṛṣṭa)である。この場合、(1)の潜在印象はsaṃskāraという語が使われているが、記憶のところでも触れた通り、実質的には潜在印象(

bhāvanā) である。これらの原因の種類によって、様々な形の夢が例示されている。その内容は、極めて合理的に因果関係が考察され、それによりきちんと分類されている。

ここで注目すべきは、夢の原因の一つに記憶の原因でもある強い潜在印象 (= 潜勢力) が挙げられていることであろう。夢は、記憶と関係が深いのである。その説明が、次の箇所である。これは、夢の記述で、過去論との関係上もっとも重要な部分である。

(3) 夢の知識—夢と〈過去〉との関係—

『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』では、夢という認識によって得られる「夢の知識」をこのように規定する。

[232] svapna-antikam yady apy uparata-indriya-grāmasya bhavati tathā_apy atītasya jñāna-prabandhasya pratyavekṣaṇāt smṛtir eva_iti bhavaty eṣā catur-vidhā ' vidyā_iti¹²⁵ ||

夢の（終わりに）¹²⁶際した知識(svapna-antika)は、感覚器官の集合体が停止しているといえども、過去の知識の継続の確認のために、まさに記憶にほかならない。これが4種類の非知識である。

夢が過去を対象とする知識である理由が、まさにここで説明されている。夢は、原理上リアルタイムで経験することができない。なぜなら夢の最中は、それが夢であるかどうかということ判断することができないからである。それが夢であったことがわかるのは、その当人が夢から覚めた時である。したがって、夢という認識でとらえられた「夢の知識」は、「夢の終わりに際して生じる夢の知識」としてしか成り立たない。そして、それは「思い起こす」という形でしか知りえないのである。したがって、感覚器官の総体が睡眠によって作用をいったん停止したとしても、過去の知識の継続が確認されるので、記憶と同列に扱われるのである。言うまでもなく、「過去の知識の継続の確認」とは、現象的にはまさに思い起こすことをさしている。そして、ここでもやはり「知識の継続 (jñāna-prabandha)」がポイントになっている。

4 小結—現在経験としての記憶と夢—

(1) 「知識の継続」としての記憶

もう一度、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の夢と記憶の理論について整理してみよう。

『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』では、記憶は、自我と意識の特殊な結合を非内属因とし、潜在印象 (saṃskāra ; 潜勢力) という動力因から生じるとされる。そして、それは以前に経験した事柄すなわち〈過去〉を対象とする知識である。しかし、この〈過去〉というものは、なんらかの形で継続する知識の原因でなければならない。言い換えれば、継続する知識を生み出しえなかった場合、それは〈過去

>たる条件を欠くのである。したがって、この記憶の理論では、例えば「客観的な過去¹²⁷がどこかに存在する」という想定はできない。それについての継続的な知識が確認できなければ、それは<過去>ではあり得ず、たとえ存在を否定しえなくとも、少なくとも知ることはできない。故に、「継続的な知識の確認」すなわち思い起こすことのできるものだけが、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』においては<過去>でありうるのである。

したがって、この理論では忘却や思い違いもあり得ない。あるものに対する継続した知識が確認されないかぎりには、それに対する知識は存在しない。また、誤った<過去>の知識は、その過去の時点で、現在経験として認識されたときに誤っていたのであって¹²⁸、いったん正しく記憶され、その後の時間の経過によって変形されたものではない。

夢の場合も同じである。夢の知識は、夢の終わりに際して、その夢の知識の継続が確認されることによって認識されるのである。したがって、思い起こすことが基本になっている以上、記憶と同じ性質のものなのである。

このような性質をもつ記憶は、後世の注釈家達にとって、当然のことながら正しい認識手段としては不安定なものうつらざるを得なかった。したがって、記憶は徐々に正しい認識手段から外されていくことになる。¹²⁹

(2) 現在経験としての記憶と夢

また、もう一つの重要な点は、記憶（および夢）は、あくまで知識の継続が基本になっているということである。その継続とは、言うまでもなく「現在」までの継続である。したがって、「過去の知識の継続の確認」は、必ず現在時に行われることになる。ということは、すなわち記憶も夢も現在経験として成立しているのである。

これは、すなわち因果関係が確認できるということである。前節の現在時の認識の所で見たように、プラシャスタパーダの認識論は因果論によって基礎付けられていた。したがって、因果関係が確実に確認できる現在時の認識である直接知覚と推論が、ヴァイシェーシカ学派の認識論の基礎になっていた。故に、過去に関する認識である記憶も、現在時において因果関係を確認することが必要になり、現在経験として成立しなければならないのである。

さて、本節の最初の問いは、「過去はいかにして知りうるか」ということであつた。ここまで来て、この問いによろやく答えることができる。『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』において<過去>を知ることは、現在経験として、知識の継続を確認することによって、すなわち認識対象と認識結果の因果関係を確認することによって可能となるのである。何らかの形で継続していなければ、その<過去>は知りえない。言い換えれば、因果関係が確認できる現在経験としての記憶と夢によってのみ<過去>は知りうるのである。したがって、<過去>は、現在から完全に独立してはおらず、客観的な「過去自体」は存在しない¹³⁰。<過去>は、いわば延長された現在として配置され、その<過去>の認識は、その因果関係の不確かさ、不安定さによって純粋な現在経験とは区別されて記憶として定義されるのである。

(3) 現在一元論

このような過去認識からいかなる時間論的特徴が見いだせるだろうか。バドゥリは、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の時間論をいわば「現在一元論」的に規定する¹³¹。確かに、同学派の認識論においては、現在経験に基づく直接知覚および推論が根幹であり、それに基づいて過去や未来が「配置」されており、そのことは『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』にも、確認できた。したがって、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』にも、同様に「現在一元論」的な側面があると言えるであ

ろう。

ただ、『ブラシャスタパーダ・パーシュヤ』に関して補足すれば、時間 (kāla) の観念そのものは、先-後の現象間の差異の観念を基礎づける、より高次のメタ概念として機能しているということである¹³²。つまり、時間 (kāla) の観念は、「現在と過去」、「現在と未来」という2分割概念が基本になっており、「現在一元論」的であるというのは、その分割の起点が現在であり、かつその差異を認識するのも現在経験においてであるという側面のことである¹³³。

また、驚くべきことに、このような『ブラシャスタパーダ・パーシュヤ』の過去に対する理論は、現代日本の哲学者である大森荘蔵の過去論と酷似しているのである¹³⁴。大森は、現代科学の過去現在未来と続く直線的な時間軸の無効とし、「現在経験のなかに過去と未来の時間軸を考える」ことを主張する¹³⁵。大森によれば、直線的な時間軸に過去や未来と一緒に配置される現在は、真の「現在経験」とは区別される「境界現在」であり、「生の豊かさに満々としている「現在」に近似することもできない。」¹³⁶ 貧困な概念であるとされる。そして、「過去と未来の時間順序は現在の思考経験のなかで思われているという、見方によれば当然至極」¹³⁷な見方で時間をとらえ直そうと主張するのである。大森はこの主張を、「今まで多くの人が気づいた見方」¹³⁸とする。もちろん大森は、おそらくこのような『ブラシャスタパーダ・パーシュヤ』の理論は知る由もなかったであろう。

もちろん、ブラシャスタパーダがこの過去認識の理論で意図していたことは、大森の意図していたこととは、実は全く異なる。ブラシャスタパーダは、自学派の因果論による認識論の体系化を一貫して行っていたのであり、直線的な時間観の批判を意図したものではない。しかし、意図していたことが異なるとはいえ、現代日本を代表するような哲学者の議論と6世紀頃のインドの哲学者の理論構造が似ているということは、非常に興味あることである。この点を詰めていけば、古代インドの哲学が現代哲学に対して寄与しうる可能性を示唆しているとも言える。

2 『ブラシャスタパーダ・パーシュヤ』における「特別」な認識の位置

『ブラシャスタパーダ・パーシュヤ』の認識論では、様々な認識形態も知識 (vidyā: 正しい認識) と非知識 (avidyā: 誤った認識) の二つに分け、それをさらに対象ごとに詳しく分類している。そのおおよかな項目のみを表にすると次のようになる。

(2) 認識論の分類

- | | | |
|------------------|---|---------------------------|
| 1 正しい知識 (vidyā) | → | 1.1 直接知覚 (pratyakṣa) |
| | | → 1.2 推測 (anumāna) |
| | | → 1.3 記憶 (smṛti) |
| | | → 1.4 超知 (ārśaśāstra) |
| 2 誤った知識 (avidyā) | → | 2.1 疑念 (saṅgaḥ) |
| | | → 2.2 誤謬 (viparyaya) |
| | | → 2.3 無執定 (anādhyaśāstra) |

第3節 特別な認識

1 ヴァイシェーシカ学派における「特別な認識」

インドの宗教・思想は、神秘的主義的な側面が強調されることが多い。しかし、インドの思想は、そのようなものばかりではなく合理的なものも多く存在する。本稿で論じているヴァイシェーシカ学派の哲学は、その合理主義的思想の典型例とも言える。

前述の通り、ヴァイシェーシカ学派は、従来自然哲学、实在論¹³⁹などと呼ばれ、独自の精密な範疇論を展開している。そして、その範疇論の土台ともなるべき認識論は、基本的に、経験論的観察に基づき、機械論的に精緻に諸現象を説明することを目的とし、いわゆる神秘主義的な現象の説明は皆無に近い。

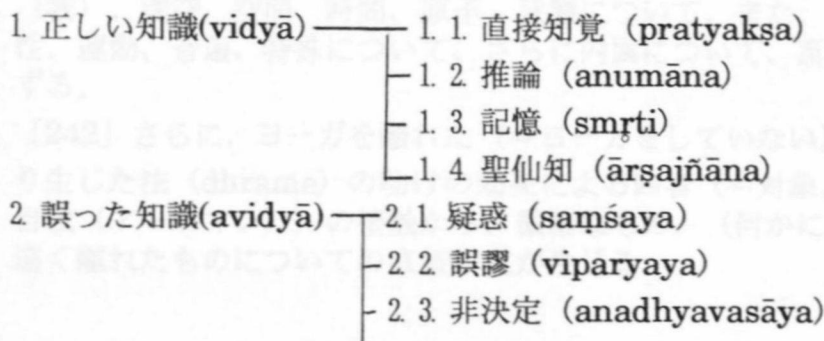
ところが、同学派の『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の中では、「聖仙の知」、「ヨーガ行者の直接知覚」といったいわば「特別」な認識は、認識論の中でしっかりと一つの位置を占めている。では、そのような「特別」な認識には、どのようなものがあるのだろうか。

まず、根本聖典である『ヴァイシェーシカ・スートラ』には、この「特別な認識」は、「聖仙と超人 (siddha) の知」として明記されており、「善 (dharma) によって生じる」とされている¹⁴⁰。しかし、『勝宗十句義論』には、この「特別な認識」についての記述はない。では、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』ではどう規定するのであろうか。以下検討していきたい。

2 『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』における「特別な認識」の位置

『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の認識論では、様々な認識形態を知識 (vidyā : 正しい認識) と非知識 (avidyā : 誤った認識) の二つに分け、それをさらに対象ごとに詳しく分類している。そのおおまかな項目のみを表にすると次のようになる。

《図1 認識論の分類》



この中で、「特別」な認識として数えられるのは、知識の中の(1) ヨーガ行者 (yogin)の直接知覚(pratyakṣa)と(2) 聖仙の知 (ārṣajñāna)、および非知識中の(1) 占星家(ādeśika)¹⁴¹の(内的) 疑惑 (saṃśaya)である。では、それぞれを個々に検討していくことにする。

3 ヨーガ行者 (yogin) の直接知覚(pratyakṣa)

インド諸哲学派では、認識論上「認識手段 (pramāṇa)」に何を認めるかについて各学派で様々な議論が展開された。その中でも直接知覚 (pratyakṣa) は、各学派ともに認める認識手段である¹⁴²。特に「経験論的」傾向を持つヴァイシェシカ学派の認識論では、直接知覚は重要な位置を占め、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』で詳細な記述がされている。

この「ヨーガ行者の直接知覚」は、プラシャスタパーダが強く影響を受けたとされるディグナーガをはじめとする仏教論理学者の体系では、直接知覚の四分類の内の一つとされ、世尊の四聖諦に関する智もそこに分類される特別な認識である。そしてそれは、「四聖諦を認識対象として、修習に勤める修行者達の、師の教説を離れての、対象のみの知覚には、特別の超感覚的認識が可能」とする智である¹⁴³。したがってこの仏教側の「ヨーガ行者の直接知覚」は、プラシャスタパーダの体系ではむしろこの後に論ずる聖仙知に相当するものである。

『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』での「ヨーガ行者の直接知覚」は、仏教のように教義的な意味付けはなく、基本的には直接知覚であることには変わらない。ただ、常人の直接知覚とは異なる形の知識を得ることが出来るので、一般人との直接知覚とは区別されて、直接知覚全般を定義した章の後半部分にまとめて論じられている。

[241] *asmad-viśiṣṭānām tu yoginām yuktānām yoga-ja-dharma-anugrhitena manasā svātma-antara-ākāśa-dik-kāla-paramāṇu-vāyumanahsu tat-samaveta-guṇa-karma-sāmānya-viśeṣeṣu samavāye ca avitatham svarūpa-darśanam utpadyate | [242] viyuktānām punaś catuṣṭaya-sannikarṣād yoga-ja-dharma-anugraha-sāmarthyāt sūkṣmavyavahita-viprakṛṣṭeṣu pratyakṣam utpadyate |*¹⁴⁴

[241] 一方、我々とは異なったヨーガ行者が、ヨーガに専心しているときは、ヨーガより生ずる法 (dharma)¹⁴⁵に助けられた意識によって、自我、他(我)、虚空、空間、時間、原子、意識について、また、それらに内属した属性、運動、普遍、特殊について、さらに内属について、真実の本質の知見が生ずる。

[242] さらに、ヨーガを離れた(=ヨーガをしていない)時は、ヨーガにより生じた法 (dhrama)の助けの効果による四者(=対象、感覚器官、意識、自我(アートマン))の接触から、微細なもの、(何かに)隔てられたもの、遠く離れたものについての直接知覚が生じる。

ここではヨーガ行者の直接知覚を、(1) ヨーガを行っている時と(2) ヨーガを行っていない時の二つに分けて説明している。

(1) ヨーガを行っている時の自我 (ātman) などについての本質の知覚

すなわち、ヨーガを行っているときには、そのヨーガより生ずる法 (dharma) に助けられた意識 (manas) によって、自我 (ātman) 等の実体 (dravya) カテゴリーや、その他のカテゴリーである属性 (guṇa)、運動 (karman)、普遍 (sāmānya)、特殊 (viśeṣa) 内属 (samavāya) 等の本質の知見があるというのである¹⁴⁶。これは、ヨーガによって、ここに挙げられた諸カテゴリーに関するより確実な知識が得られることを表す。ここで、注意すべきは、ここで挙げられている自我 (ātman)、虚空 (ākāśa)、空間 (dīś)、時間 (kāla)、原子 (paramāṇu)、意識 (manas) は、一般的には直接知覚されない実体である¹⁴⁷ということである。直接知覚は、基本的に、3つの大なる実体である地・水・火が、それぞれの原子の状態ではなく、それが結合した結果である身体 (śarīra) あるいは対象 (viśaya) を知覚するのである¹⁴⁸。それ以外の実体は、推論によって知られるのである。したがって、常人は推論でしか知りえない実体及びそれに内属した諸カテゴリー (padārtha) を直接知覚できるという点で、「特別」なのである。

ヴァイシェシカ学派では、カテゴリーに関する確かな知識を得ることが解脱に通じるので¹⁴⁹、推論でしか知られない諸実体をより「直接的な」直接知覚で知りうることで、ヨーガが解脱に近づくために役に立つという事を証明することになる。また、身体的技法のヨーガが、「本質を見抜く力」を得られるというのは、他の正統派諸学派や仏教の諸派にも共通してみられる主張であるが、その本質が諸カテゴリーに関する本質であり、いわば主知主義的・知識論的に影響を及ぼすということがヴァイシェシカ学派独特の議論であると言える。

(2) ヨーガを行ってない時の微細なものなどについての直接知覚

こちらの方は、いわゆる「超能力」的な認識能力であると言える。すなわち、ヨーガ行者は、微細で目に見たり触ったりすることができないものや何かに隔てられたもの、および遠く離れたものについても直接知覚できるというのである。例えば、現代的な文脈で言えば、細菌や水の分子構造などを「直接」知覚することは常人には不可能である¹⁵⁰。また、何かに遮られたものを「直接」知覚するということは、現代風に言えば透視術の様なものであろう。さらに、遠隔地にあるもの、例えば東京にいて大阪の出来事を「直接」知覚するような能力は、千里眼とでも言うべきものである。

これらの認識は、上記のように現代的な文脈で考えても「特別」な認識能力であるが、実はヴァイシェシカの認識論の前提から考えても「特別」な認識とせざるを得ないのである。なぜなら、先程も見たようにヴァイシェシカの認識論上、直接知覚は、(認識)対象-感覚器官-意識-自我の接触が大前提とされるため、何かに隔てられたものや遠隔地にあるものは、この直接知覚の理論上成立しえないのである¹⁵¹。したがって、ヨーガ行者の直接知覚は、通常のヴァイシェシカ学派の直接知覚理論から外れるものが、ヨーガの効果による「特別」なものとして、直接知覚の項目の最後に、但し書きとして記されるのである。

4 聖仙知(ārśajñāna)

(1) 聖仙知 (ārṣajñāna) の位置づけ

聖仙知 (ārṣajñāna) は、他学派では、むしろ pratibhā (直観・ひらめき) や prajñā (智慧・知識) という用語で知られており¹⁵²、いずれも、直観的な知識の意味合いである¹⁵³。

ヴァイシェシカ学派では、この聖仙 (ārṣa) は、ヴェーダ聖典の創造者であり、特別な能力を持つものとされ、その聖仙の知は、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の中では(正しい)知識の四つの項目の最後にあげられている。では、その定義を見ていこう。

(2) 『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の聖仙知の定義

<122>

[288] āmnāya-vidhātṛṇām ṛṣiṇām atīta-anāgata-vartamāneṣv
atīndriyeṣv artheṣu dharma-ādiṣu grantha-upanibaddheṣv
anupanibaddheṣu ca ātma-manasoḥ saṃyogād dharma-viśeṣāc ca yat
prātibhaṃ yathā-artha-nivedanaṃ jñānām utpadyate tad ārṣam ity
ācakṣate | tat tu prastāreṇa deva-ṛṣiṇām kadācid eva laukikānām
yathā kanyakā bravīti śvo me bharātā "ganteti hṛdayaṃ me
kathayati iti ||¹⁵⁴

聖典の創造者である聖仙達に、(1)過去、現在、未来のことがらにおいて、(2)超感覚的なことがらにおいて、(3)法などにおいて、(4)書物に記録されたものでも記録されていないものにおいても、自我と意識の結合から、そして特殊な法から、直観的で対象をそのまま伝える知識が生じる。これが、聖仙知(ārṣa)である。

この(聖仙知)は、多くは神や聖仙たちにあるが、時には世俗の人たちにもあらわれる。例えば、少女が「明日私の兄弟がやってくる、と心臓が私に語る」というように。

ここで注目すべき点は、まず聖仙の知は、過去・現在・未来という三つの時間のことがらに関して起こることである。ヴァイシェシカ学派の通常の認識論は、ほぼ現在経験に基づいており、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』でも記憶 (smṛti) と夢 (svapna) を除いては、ほぼ現在経験に基づいた説明がなされている。これは、後に詳述するが、その認識のもとになる経験の時間が聖仙知の場合「特別」なのである。

また、超感覚的な対象についても直観的な知識が得られるとあるが、これはいわゆる「超能力」的な認識であるといえる。

しかし、驚くべきことに、この「超能力」的な認識は、前の過去・現在・未来に関する知識も含めて、聖仙達のための独占物でない。時には、世俗の人たちにも現れるものだというのである。『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』では、その例として少女が「明日私の兄弟がやってくる、と心臓が私に語る」という場面をあげているが、これはいわば「虫の知らせ」とでも言うべきものである。当然のことながら、このような「虫の知らせ」のような知識を得ることは、直接知覚と推論を軸として厳密

な因果論のもとに整備されたヴァイシェーシカの認識論上、イレギュラーなものと言わざるを得ない。したがって、聖仙の知という「特別」な認識として位置づけざるを得ないのである。

『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』では、この後にもう一つ超人の知 (siddha-darśana) という項目を「特別」な認識としてあげている。以下、それを検討してみる。

5 超人の知 (siddha-darśana)

<123>

[289] siddha-darśanaṃ na jñāna-antaraṃ kasmāt prayatna-pūrvakam
añjana-pādalepa-khaḍga-gulika-ādi-siddhānāṃ dṛśya-draṣṭṛṇāṃ
sūkṣma-vyavahita-viprakṣṭeṣv artheṣu yad darśanaṃ tat pratyakṣam
eva | atha divyā-antarikṣa-bhaumānāṃ prāṇināṃ grahana-kṣatra-
saṃcāra-ādi-nimittaṃ dharma-adharma-vipāka-darśanam iṣṭam tad
apy anumānam eva | atha liṅga-anapekṣam dharma-ādiṣu darśanam
iṣṭam tad api pratyakṣa-ārṣayor anyatarasmīn antarbhūtam ity evaṃ
buddhir iti ||¹⁵⁵

超人の知は、もう一つの（別の種類の）知識ではない。なぜか。意志的努力に基づき、微細なもの・遮られたもの・遠ざけられたものにおいて、目薬・足に塗る薬・剣・丸薬などによって成立する見られる対象を見る者（＝超人）の知は、まさに直接知覚にほかならないからである。

また、天上・空中・地上の生物に関する、惑星や天体の運行などの前兆や善・悪の果報に基づく知見は、これもまた、推論にほかならない。

さらに、徴証を待たないで（生じる）、善などについての知見が認められている。しかし、これもまた直接知覚か聖仙知かのいずれかに含まれる。

知識とは、以上である。

このように、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』では、超人の知は基本的に別種の認識として区別されておらず、¹⁵⁶他のいずれかの認識形態に含まれるとする。実際に、ここで言われている超人の直接知覚は、「目薬・足に塗る薬・剣・丸薬などによって成立する」こと以外は、ヨーガ行者のヨーガをしていない時の直接知覚とほぼ同じである。これは、筆者が超人と訳した原語siddhaが、「完成する・成就する」を意味する動詞sidhの過去受動分詞であり「ヨーガの完成者」という意味も持つ¹⁵⁷ことから、十分理解できる。「目薬・足に塗る薬・剣・丸薬などによって成立する」という点は、諸注釈にも触れられておらず、ちょっと理解しがたいが、そのような特別な道具によって得られると考える他ないだろう。

その他のケースは、基本的に推論、直接知覚、聖仙知のいずれかに含まれる。

まず、超人に認められている「徴証を待たないで生じる知識」は、徴証を見ることが前提となっている推論以外の認識である。したがって、当然のことながら「超人（＝ヨーガ完成者）の直接知覚」か、直観的な性格を持つ「聖仙の知」ということになる。この際、両者を分けるのは感覚器官の介在の有無であり、感覚器官が介在した場合直接知覚となり、介在しない場合は聖仙の知となるのである¹⁵⁸。

天上や空中・地上の生物についての「惑星や天体の運行等の前兆や善・悪の果報による知識」とは、現代風に言えば、「様々なものをもとにした占いや予言」のよ

うなものと考えれば理解しやすいであろう。これは、当然推論の一種である。『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』では、このような占いのような知識もきちんと認識論上の推論として分類しているのである。（下図参照）

《図2 超人の知の分類》

直接知覚 (ヨーガ行者の)	目薬・足に塗る薬・剣・丸薬などによって成立する知 徴証を待たないで生じる知識（感覚器官介在タイプ）
聖仙知	徴証を待たないで生じる知識（感覚器官非介在タイプ）
推論	惑星や天体の運行等の前兆や法・非法の果報による知識

また、ここで超人の知の中で直接知覚と聖仙知と分類されるものが「徴証を待たないで」と記述されているところに着目したい。この徴証を待たない (*liṅga-anapekṣa*) とは、因果論的いえば動力因 (*nimitta-kāraṇa*) がないということの意味する。ヴァイシェシカの因果論においては、内属因 (*samavāyi-kāraṇa*)、非内属因 (*asamavāyi-kāraṇa*)、動力因の三つがそろって結果が生じるというのがオーソドックスなパターンであり、現時の認識も過去時の認識もこれは一貫している。したがって、この三原因の一つの動力因なしで成立する認識であるがゆえに、特別な認識なのである。この認識論と因果論の関係は、次章で詳しく論じたい。では、次にこの占いの知識に関する占星術師の（内的）疑惑を検討してみよう。

6 占星術師 (*ādeśika*) の（内的）疑惑 (*saṁśaya*)

(1) 疑惑の分類

『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』では、疑惑 (*saṁśaya*) を認識論上誤った知識である非知識(無明: *avidyā*) の四つの中に分類し、その最初の項目としてあげ、さらに外的疑惑と内的疑惑の二つに分類して説明している¹⁵⁹。分かりやすくするために、疑惑の分類に関するところも含めて『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の定義を見ていくことにする。

(2) 『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の疑惑の定義

<94>

[214] *saṁśayas tāvāt prasiddha-aneka-viśeṣayoḥ sādṛśya-mātra-darśanād ubhaya-viśeṣa-anusmaraṇād adharmāc ca kiṃ svid ity ubhaya-avalambī vimarśaḥ saṁśayaḥ* | [215] *sa ca dvi-vidhaḥ antar bahiś ca* | [216] *antas tāvad ādeśikasya samyañ mithyā coddiśya punar ādiśatas triṣu kāleṣu saṁśayo bhavati kiṃ nu samyañ mithyā vā_iti* |¹⁶⁰

まず、疑惑とは、一般的な多くの特性を持つ2つのものがあるとき、(1) (そ

これらの) 共通性だけを見るために、(2)また両者の特性を想起するために、(3)あるいは悪のために、「何であろうか」という型式でおこる両者に関する思考(vimarṣa)が生じる。これが、疑惑である。また、この(疑惑)は、外的なものとの内的なもの2種類である。まず、内的(疑惑)は、(例えば)占星術師(ādeśika)が、正しい予言と誤った予言をした後で、三つの時間(過去・現在・未来)についてのことがらを、現在さらに予言しようとする時、「果たして(予言は)的中するだろうか、的中しないであろうか」という疑惑が生ずる。(以上のようなものである。)

疑惑は、あるものの(1)共通性だけを見るために、(2)また両者の特性を想起するために、(3)あるいは悪のために、「何であろうか」という型式でおこる思考とされる¹⁶¹。この中で、(1)は推論に基づき(2)は記憶、(3)は前述の「推論および聖仙知に分類される超人の知」の否定形であるといえる。

基本的に、「占星術師の内的疑惑」に関する記述は、内的疑惑の具体例としてあげられている。したがって、内的疑惑そのものが「特別」な認識であるというわけではないが、前述の超人の知のうちで推論に分類されていたものを参照すると「特別」な認識との関連が見えてくるであろう。すなわち、この例を考察すれば、内的疑惑は先の超人の知(=超人の推論)に対する疑惑と言えるのである。言い換えれば、占星術師の内的疑惑は、自らの、「超人的な知(=推論)」によって得られた、今も心に浮かんでいる知識や予言に対する疑惑なのである。したがって、通常の推論または記憶とはまた別の対象をも含む非知識である。¹⁶²

結局、占星術師の内的疑惑は、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の認識論上、「特別」な認識が「誤った」認識として成立したものであると言える。これまでのヨーガ行者の直接知覚や聖仙知は、分類上正しい認識(知識: vidyā)に属していたが、そのような「特別」な認識でも誤る場合は十分考えられる。したがって、「誤った」「特別」な認識を想定する必要があるのである。

また、この占星術師の内的疑惑も、前述の疑惑の(3)との関連からか、聖仙の知と同様に過去・現在・未来の三つの時間に関連している。この面からも、「特別」な認識と関連していることがわかる。では、次にこの認識経験の時間という問題を考えてみよう。

7 認識経験の時間と認識論上の分類

前述した通り、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』では、認識をそれぞれの性格と対象ごとに厳密に分類している。『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の章立てによるその分類は、本稿2の冒頭部分にあげた表の通りである。しかし、この分類された項目をそれぞれの「もとなる認識経験の時間」によって再分類してみると、以下の表のようになる¹⁶³。

《図3 認識経験の時間による認識の分類》

(a)直接知覚および推論(現在経験に基づく認識)の対象

- (a)1. 正しい知識(vidyā)
 - 1. 1. 直接知覚 (pratyakṣa)
 - 1. 2. 推論 (anumāna)
- 2. 誤った知識(avidyā)
 - 2. 1. 1. (外的) 疑惑 (saṃśaya) の一部
 - 2. 1. 2. (内的) 疑惑 (saṃśaya) の一部

- 2. 2. 誤謬 (viparyaya)
 - 2. 3. 非決定(anadhyavasāya)
 - (b)それ以外の対象
 - (b)1. 正しい知識(vidyā)
 - 1. 3. 記憶 (smṛti)
 - 1. 4. 聖仙知 (ārṣajñāna)
 - 2. 誤った知識(avidyā)
 - 2. 1. 1. (外的) 疑惑 (saṃśaya) の一部
 - 2. 1. 2. (内的) 疑惑 (saṃśaya) の一部
 - 2. 4. 夢 (svapna)
- ※番号は、前述の表のまま。

この場合、鍵になるのはそれぞれの認識が(a)直接知覚および推論の対象であるか、(b)それ以外の対象であるかということである。前にヴァイシェーシカ学派の認識論は、ほぼ現在経験に基づいているということに触れたが、実は、これは直接知覚と推論が基本的に現在経験に基づいているからである。したがって、直接知覚や推論以外の対象のものが、過去や未来に関連する認識なのである。そして、それはこの分類表では、記憶・聖仙知・疑惑の中で記憶及び聖仙知に基づくもの・夢となる。このうち、夢と疑惑の一部は、ともに記憶に基づく過去に関する認識である。

したがって、聖仙知に代表される「特別」な認識とは、直接知覚と推論に基づかず、現在に関する知識を得、記憶に基づかず過去の知識を得られる、認識経験の時間に関しても文字通り「特別」な認識なのである。

8 小結

ここで、これまでの考察でわかることをまとめてみよう。

(1) 認識論上の分類

「特別な」認識とは、感覚器官と対象が直接接触できないか、徴証ぬきにして推論される認識である。つまり、ヴァイシェーシカ学派の認識論の根幹である直接知覚と推論の範囲外のものであり、それを分類上整理したものである。

ヴァイシェーシカ学派の認識論は、基本的には経験論的なものである。そして、その経験には現代風に言えばいわゆる「超能力」的な体験も存在した。しかし、プラシャスタパーダは、それを神秘的なものとしてブラックボックスに入れてしまうのではなく、あくまで自らの認識の理論を当てはめて考察し、それが適用できないものを極めて厳密に分類したうえで認識論上に位置づけたのである。その証拠に、超人の知は、その種類によって直接知覚か推論か聖仙の知のいずれかに分類されるもので特別なものではないとしている。そして、最も「超能力」的色彩の強い聖仙の知も、それは聖仙のような超能力者的な「特別」な人物だけの独占物ではなく、一般人にも存在するような第六感の様なものと同列に扱われているのである。まさに、徹底して合理的に認識論を体系化し分類しようとするプラシャスタパーダの強い意志が見てとれる。

また、この「特別」な認識の中で、「ヨーガ行者の直接知覚」と「超人の知・疑惑の直接知覚及び推論に基づくもの」以外は、現在経験を対象とするものではない認識に分類されるものである。すなわち、過去および未来を対象としている認識であると言える。

ヴァイシェーシカ学派の認識論の根幹である直接知覚および推論の対象は、ほぼ現在時（未来の一部も含む）に限定されている。したがって、『プラシャスタパー

ダ・バーシュヤ』の経験論的な認識論において、通常の現在経験に基づいた認識の対象外のものに関する「特別」な認識なのである。特に、過去認識の問題に関しては、記憶や夢の問題も含めてヴァイシェーシカ学派の認識論にとってデリケートな問題であったようで、扱いに苦慮していたことが見て取れる¹⁶⁴。

また、超人の知の所で見たように、聖仙知などの特別な認識では、動力因が特定されない（あるいは無い）という形で、通常の認識とは区別されている。逆に言えば、この動力因が特定されない（あるいは無い）がゆえに特別な認識なのであり、特別な認識である理由の根拠は、因果論的にも証明されているのである。

しかし、ここでもプラシャスタパーダは、例外的なものとして十把ひとからげに論じるのではなく、あくまで自己の認識論の体系に照らし合わせたうえで、しっかりとした根拠のもとに厳密に分類し位置づけているのである。

(2) 認識論の一項目としての「特別」な認識

このように見てくると、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』における「特別な」認識に対する基本姿勢が見えてくる。基本的に『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』では、「超能力」的な「特別」な認識をいわゆる「超」能力的な特別なものとは実は考えていない。それはあくまで、日常的な観察によって経験的に知りうる「通常」のものでもあり、自学派の認識論によって説明可能なものである。

直観的な認識や、神秘体験といったものは、たとえ本人が経験しなくても、あるいは数は少ないにしても現に経験している人々が存在しているものである。特に宗教の影響力が強かった古代インドでは、むしろそのような認識や体験が比較的当たり前のものとして受け入れられたことは十分考えられる。したがって、「経験論的な側面を持つプラシャスタパーダにも、そのような「特別」な認識は比較的素直に存在を認めることができたのだと考えられる¹⁶⁵。

ただ、問題はそれをどう位置づけるかである。プラシャスタパーダは、そのようなものを全てブラックボックスに放り込み、それ以上詳しく論じることをしないということではできなかった。したがって、その超能力的な「特別」な認識を詳細に分析し、ぎりぎりのところまでみずからの認識論上の一般的な認識との対応関係を検討したうえで聖仙知やヨーガ行者の直接知覚を位置づけたのである。これにより、「特別」な認識をもしわば「通常の」認識論の枠内に収めることができ、彼の認識論の体系は一貫性を持つことができるのである。

また、プラシャスタパーダはこのような超能力的「特別」な認識にあまり高い価値を見いだしていたようには思えない。実際に、超人の知は、独立した知識ではないとしているし、聖仙の知も通常の人にもたまに現れるもので聖仙の独占物ではないとする。ヨーガ行者の直接知覚も、「我々とは区別される」と区別したうえで、このような直接知覚もありうるといった形で報告しているのみである。ここには、例えばヨーガ学派等のような修行論的な位置づけ¹⁶⁶は皆無に近く、客観的にこのようなことがあると記述しているのみである¹⁶⁷。

むしろ、プラシャスタパーダは、あくまでこのような「特別」な認識を通常の認識と区別して、できる限り混同を避けることにこだわる。ヴァイシェーシカ学派にとって、この厳密な区別こそが六つのカテゴリーの正しい知識につながり、ひいては解脱につながる重要な問題なのである。

¹大橋容一郎「認識論 1. 西洋」広松渉等編『岩波 哲学思想事典』岩波書店・1998年・1242頁参照。

また、村上真完博士の『インド哲学概論』平楽寺書店・1991年は、インド哲学をこの認識論と存在論という二つの側面から捉え直すという試みをしている。

²赤松明彦教授は、このうち認識手段に関する議論が認識論に当たり、認識対象に関する議論が存在論に対応するとする。赤松明彦「認識論 2. インド」広松渉等編『岩波 哲学思想事典』岩波書店・1998年・1243頁参照。

³Cf. <92>[212] sā ca aneka-prakārā ' rtha-anantyāt pratyartha-niyatatvāc ca || (PBh(1) : p. 172, l. 13) (そして、これは対象が無限であり、また (その) 対象ごとに規定されているので、多くの種類がある。)

⁴Cf. [212] <93> tasyāḥ saty apy aneka-vidhatve samāsato dve vidhe vidyā ca avidyā ca iti | (PBh(1) : p. 172, ll. 19~20.) (多くの種類があるとはいえ、まとめれば、これは2種であり、正しい知識 (vidyā : 明) と誤った知識 (avidyā : 無明) である。)

⁵Cf. <98>[233] vidyā api catur-vidhā | pratyakṣa-laiṅgika-smṛty-ārṣa-lakṣaṇā || (PBh(1) : p. 186, ll. 6~7) (知識は、4種類である。直接知覚・推論・記憶・聖仙知を特徴とする。)

⁶唯物論学派は、直接知覚のみを認識手段とし、直接知覚と推論の二つを認めるのが仏教とヴァイシェシカ学派であり、サーンキヤ学派この二つに加えて聖言量 (śabda) を認める。ニヤーヤ派の一部がその3つに追加して類比 (upamāna) を説き、ミーマーンサー派のプラバカーラはさらに意味上の含み (arthāpatti) を説き合計5つの認識手段を説く。ミーマーンサー派のバツタ派は、これに追加して無 (abhāva) を挙げ、6つの認識手段を説く。これは、ヴェーダーンタ派も同様である。金倉円照『インド哲学史』平楽寺書店・1963年・154頁および村上真完『インド哲学概論』平楽寺書店・1991年・171頁参照。

⁷WPRでは、'sot padayat'とあるが、PBh(1)によってこう読む。

⁸PBh(1) : p. 186, ll. 12~13.

⁹PBh(1) : p. 186, ll. 19~21.

¹⁰Cf. VS : guṇa-karmasv asannikṛṣṭeṣu jñāna-niṣpatter dravyaṃ kāraṇaṃ kāraṇa-kāraṇaṃ ca | 8-4 (VSC : p. 62, ll. 13~14) ((感覚器官と) 接触していない属性と運動における知の発生があるので、実体が (属性と運動の) 原因 (=内属因) であり、そして (知識の発生の) 原因 (である感覚器官と対象の接触の) 原因である。)

¹¹Cf. NS : ghrāṇa-rasana-cakṣus-tvak-śrotrāṇi indriyāṇi bhūtebhyaḥ | 1-1-12 (NBh : p. 17, l. 11) (鼻・舌・目・肌・耳が感覚器官であり、(それらは) 元素よりなる。)

NS : pṛthivy-āpas tejo vāyur ākāśam iti bhūtāni | 1-1 -13 (NBh : p. 18, l. 3) (地・水・火・風・虚空が元素である。)

NS : gandha-rasa-rūpa-sparśa-śabdāḥ pṛthivy-ādi-guṇās tad arthāḥ | 1-1-14 (NBh : p. 18, l. 7) (香り・味・色・触・音という、地等の属性であるものが、(感覚器官の) 対象である。)

¹²この接触という概念について、宮元啓一「初期ヴァイシェシカ学派の接触論」『インド思想史研究』10・1998年で思想的に詳細に検討している。

¹³Cf. VS : ātma-indriya-mano ' rtha-sannikarṣād yan niṣpadyate tad anyat | 3-1-13 (VSC : p. 27, l. 11) (自我・感覚器官・意識・対象の接触から生じさせられる (知識が)、他のものの (原因) である。)

¹⁴PBh(1) : p. 186, ll. 12~19.

¹⁵村上真完博士は、この2段階をこの部分の後の記述も考慮に入れて更に詳細に分析し、直接知覚を (1) 対象との接触、(2) 限定するもの (普遍や特殊) の知、(3) 限定されるもの (実体等) の知、(4) 美点や欠点を見る知の4段階に分ける。そして、(1) は言語の介在しない知であり (2) まではは判断が介在しないいわゆる無分別の知であり、(3) と (4) が判断も伴う知であるとする。村上真完『インドの実在論』平楽寺書店・1997年・197~199頁。

¹⁶宮元啓一氏は、この「3種の大なる実体において」「多数の実体を持つこと」といった条件は、『勝宗十句義論』に出てくる「感覚器官の作用の及ぶ（至實：prāpya）」という概念を受けているとする宮元氏前掲論文22頁。

¹⁷・Hattori, Masaaki: "Two types of non-qualificative perception," *Beiträge zur Geschichte Indiens, Festschrift für Erich Frauwallner, WZKSO, XII-XIII, 1968-1969*, pp. 161~169.

・Scmithausen, Lambert: "Zur Lehre von der vorstellungsfreien Wahrnehmung bei Praśastapāda", *WZKS, XI V, 1970*, pp.125~129.

・宮元啓一「suvarūpaとviśeṣaṇa-Praśastapādaのpratyakṣa論」『仏教教理の研究-田村芳明博士還暦記念論集』春秋社・1982年・513-526頁。

・村上真完前掲書『インドの実在論』。

¹⁸Cf. VS : sāmānya-viśeṣa-apekṣam dravya-guṇa-karmasu | 8-6 (VSC : p. 63, l. 2) (実体と属性と運動における(知識は、実体と感覚器官の接触から、また) 普遍と特殊を待って(生じる)。)

dravye dravya-guṇa-karma-apekṣam | 8-7 (VSC : p. 63, l. 7) (実体における(知識は、実体と感覚器官の接触から) 実体、属性、運動を待って(生ずる)。)

¹⁹PBh(1) : p. 186, l. 21~p. 187, l.1.

²⁰この3者の接触と後に述べる2者の接触は、『勝宗十句義論』にも述べられている。

Cf. [145] 現量有三种。一四(和)合生、二三(和)合生、三二(和)合生。(直接知覚には、3種類ある。すなわち、一つ目は4者の結合によるもの、二つ目は3者の結合によるもの、三つ目は2者の結合によるものである。)『十句義論』262頁。

²¹宮元氏前掲論文「初期ヴァイシェーシカ学派の接触論」22頁。ここで宮元氏は、「接触するものの中に「対象」がないならば、いったい何を対象とした知識が生ずるといのであろうか、という議論が成り立つからである。」としている。そして、「この難点を意識してか、プラシャスタパーダよりあとのヴァイシェーシカ学派では4者の接触だけしか論じない。」とする。

また、宮元氏は別の著書で、4者の接触により直接知が生じるとし、付帯説明をしたほうが形式的に簡潔の原則に合致すると指摘し、プラシャスタパーダ以降この区別がなくなることにに関して、後の時代になるほどこの簡潔性の原則が理論構築の際に重視されるようになったとする。宮元啓一『牛は実在するのだ!』青土社・1999年171頁。

²²PBh(1) : p. 187, ll. 3~4.

²³Cf. [238] samkhyā-parimāṇa-prthaktva-samyoga-vibhāga-paratva-apatva-sneha-dravatva-vega-karmaṇām pratyakṣa-dravya-samavāyāc cakuṣuḥ-sparśa-nābhyām grahaṇam | (PBh(1) : p. 187, ll. 1~3) (数・量・別異性・結合・分離・かなた性・こなた性・粘着性・流動性・ヴェーガ・運動は、直接知覚される実体に内属しているので、視覚もしくは触覚によって把握される。)

[240] bhāva-dravyatva-guṇatva-karmatva-ādīnām upalabhya-ādhāra-samavetānām āsraya-grāhakair indriyair grahaṇam ity etad asmad-ādīnām pratyakṣam | (PBh(1) : p.187, ll. 5~7.) (有性(bhāva)・実体性(dravyatva) 属性性(guṇatva)などは、知覚されるべき基体と内属しており、(その)基体を知覚する感覚器官によって、把握される。以上が、我々などの直接知覚である。)

²⁴PBh(1) : p. 187, ll. 13~15.

²⁵Cf. VS : hetur apadeśo liṅgam nimittam pramāṇam kāraṇam ity anarthāntaram | 9-20 (VSC : p. 69, l. 24) (原因(hetu)、示すもの(apadeśa)、徴証(liṅga)、動力因(nimitta)、認識手段(pramāṇa)、原因(kāraṇa)は同義語である。)

²⁶PBh(1) : p. 187, ll. 15~17.

²⁷これは、前注17で示した4者の間で議論された論争である。

まず、服部正明博士は、プラシャスタパーダの直接知覚説の中で無分別の直接知覚を(1)対象自体の明瞭な未分化の知覚(distinct and undifferentiated perception of object itself)・(2)限定するものの知覚(perception of qualifiers)の2つのタイプがあるとし、筆者が「本質を見ることだけ」と訳したsuvarūpa-ālocana-mātraを「(対象)自体の単なる表象」(simple presentation of the object itself) (Hattori : op.

cit. p. 163) と解する。そして、この (1) がプラシャスタパーダが創出した新説であり、(2) を『ストトラ』にある説で、プラシャスタパーダを素通りしてヴァーチャスパッティミシュラに受け継がれたとする。また、その (1) が生まれた理由をディグナーガの影響であるとするのである。(Hattori : op. cit. p. 167)

この服部説をシュミットハウゼン教授は批判して、無分別知を (a) 普遍すなわち限定するものそれ自体を眺めること (b) 実体に従って限定されるものそれ自体だけを眺めることに分け、(a) はヴァイシェーシカの伝統にあるものであり、(b) はニヤーヤの伝統に属するものであるとする。(a) は根拠とする原文に違いがあるが、内容的には服部博士の (2) に相当する。(b) は、内容的に服部博士の (1) に相当する。この点からすると、服部博士の説は依然として認められていることになる。(Scmithausen : op. cit. p. 128)

ところが、宮元啓一氏は、ヴァイシェーシカ学派の伝統説を詳細に検討し、さらに『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の数の説をも重視してこの問題を再検討し、この (b) = (1) をヴァイシェーシカ学派の説とは認めず、ヴァイシェーシカの知覚論は、一貫して「限定するものの知」「限定されるものの知」という関係を問題にしているという結論を出した。そして、この直接知覚説の後半に出てくる「未分化な眺めることだけ (avibhakta-ālocana-mātra)」を直接知覚に含めないのである。(宮元氏前掲論文「suvarūpaとviśeṣaṇa-Prāśastapādaのpratyakṣa論」及び『インド哲学七つの難問』講談社選書メチエ255・講談社・第七問「どのようにして、何が何の原因なのか」182~206頁)

村上真完博士は、上述の3氏の議論を詳細にわたって紹介しながら、おおむね宮元氏の説に賛同しつつ、諸註釈類を参照し、直接知覚のプロセスを以下のように説明する。すなわち、直接知覚は、(1) 4者の接触を前提とした対象との接触、(2) 対象を限定するものの知、(3) 限定されるものの知、(4) 美点や欠点を見る知、と進んでいくものであり、(3) から言語の知が介在するようになる。そして、対象自体の無分別の知があるとすれば、(1) の段階または(2)に移行する途中の不完全な知であるとする。(村上博士前掲書第二章「直接知覚の過程の分析(認識論)と言語表示」(115~212頁))

筆者は、「本質を眺めることだけ」が「実体そのものの表象」を「実質的に意味している」という「研究者の解釈」は成立する可能性はあると思う。実際、村上博士が指摘するように(前掲書177~178頁)、Kirにその解釈の余地を残す註釈がある(Kir : p. 184, l. 22~p. 185, l. 4.)。

しかし、「プラシャスタパーダがそれを想定していた」とするのは難しいと考える。したがって、服部説の「プラシャスタパーダの創出したもの」という部分は支持できない。ちなみに筆者は、実質的に「実体という概念そのもの」に想定できる<実体性 (dravyatva)>という概念を、本稿第1章第1節で検討したが、これはプラシャスタパーダ自身が「実体という概念そのもの」という概念を意図して使用していたということではなく、実質的にそのように使用されていると解釈できるという意味での検討である。

また、筆者は「未分化な眺めることだけ」も「本質を眺めることだけ」もどちらもプラシャスタパーダの直接知覚論の重要な位置をめていると考える。そのことに関しては後述する。

²⁸Cf. NK : yadā nirvikalpaṃ sāmānya-viśeṣa-jñānam api pramā-rūpaṃ artha-pratīti-rūpatvāt tadā tad utpattāv avibhakta-ālocana-mātra pratyakṣam | ālocyate 'nena_ity ālocanam indriya-artha-sannikarṣas tan mātram avibhaktaṃ kevalam jñāna-anapekṣam iti yāvat sāmānya-viśeṣa-jñāna-utpattau pramāṇam | (PBh(1) p. 198, ll. 20~23.) (未分化な、普遍と特殊の知もまた、認識(結果)を本質とし、対象の明確な理解を本質とするから、それが発生する時、未分化な眺めることだけが直接知覚である。「これによって眺められる」というのが「眺めること」であり、感覚器官と対象の接触であり、それのみの、未分化で、単に、知識を待たない、というところのものが、普遍と特殊の知識の発生における認識手段である。)

Kir : kim tad ālocana-mātram ? ālocayate 'nena_ity ālocanam indriya-artha-sannikarṣaḥ | (Kir : p. 192, ll. 12~13) (それを眺めるだけ、とはどういうことか。「これによって眺められる」というのが「眺めること」であり、感覚器官と対象の接触である。)

Vy: indriya-artha-sannikarṣa-ādy-upalakṣitaṃ kāraḥ-sāmagryam pratyakṣam pramāṇam, prameyaṃ sāmānya-viśeṣā iti | (Vy (1) : Part 2, p. 146, ll. 3~4) (感覚器官と対象の接触等に特徴づけられ、行為者と内属した、直接知覚が認識手段であり、認識対象は普遍と特殊(の知)である。)

²⁹Cf. NK : *ibid.*

³⁰本稿第3章及びMiyamoto, Keichi : "The Early Vaiśeṣikas on asamavāyikāraṇa and the Term *apekṣ*" 『インド思想と仏教文化—今西順吉教授還暦記念論集』春秋社・1996年参照。

³¹Cf. Kir : avibhaktaṃ jñāna-avisīṣṭam śuddham iti yāvat | (Kir : p. 192, l. 12) (未分化とは、知識に限定されない、清浄なといった(意味である)。)

³²宮元啓一氏もここでの「ただ」という言葉に着目して、こう述べている。「「ただ」という語は、「(本質を)眺めること」は、最終的な知識ではなく、最終的な知識にいたる「ただ」の中途の知識だということ

とを意味している。」宮元啓一『インド哲学七つの難問』（講談社メチエ255）講談社・2002年・204~205頁。

³³Cf. <96>[223] anadhyavasāyo' pi pratyakṣa-anumāna-viśaya eva saṃjāyate | [224] tatra pratyakṣa-viśaye tāvat prasiddha-artheṣv aprasiddha-artheṣu vā vyāsaṅgād arthitvād vā kim ity ālocana-mātram anadhyavasāyaḥ | yathā vāhikasya panasa-ādiṣv anadhyavasāyo bhavati | tatra sattā-dravyatva-prthivītvā-vṛkṣatva-rūpavattva-ādi-śākhā-ādhyapekṣo ' dhyavasāyo bhavati | panasatvam api panaseṣv anuvṛttam āmra-ādibhyo vyāvṛttam pratyakṣam eva kevalam tu upadeśa-abhāvād viśeṣa-saṃjñā-pratipattir na bhavati | (PBh(1) : p. 182, ll. 1~9.) (非決定も、また直接知覚と推論の対象のみに生じる。その中で、直接知覚の対象においては、よく知られた対象または知られていない対象において、気を散らすこと (vyāsaṅga) あるいは (知りたいという) 欲求から、「何」と眺めるだけが、非決定である。例えば、パンの樹において、(それを知らない) ヴァーヒーカ人に非決定があるようなものである。そこでは、有性、実体性、地性、樹性、有色性等や、枝などを待つ、決定 (の知識) がある。パンの樹性や、パンの樹に随順するマンゴー等の排除の直接知覚もある。しかし、ただ (その名称の) 教示がないだけのために、(パンの樹という) 特殊な名称の理解がないのである。)

³⁴Cf. VS : sāmānya-viśeṣeṣu sāmānya-viśeṣa-abhāvāt tata eva jñānam | 8-5 (VSC : p. 62, l. 18.) (普遍と特殊 (=究極の特殊) とには、普遍と特殊が存在しないので、まさにそれ (実体との接触) からのみ知識が生じる。)

³⁵PBh(1) : p. 187, l. 18~p.188, l. 2.

³⁶Cf. NK : na vyapadeśyam avyapadeśyam śabda-ajanyam yad vijñānam jāyate tat pratyakṣam pramānam | (PBh(1) p. 199, ll. 9~10.) (表現されるべきでない、表現しがたい、すなわち語から生じない知が生じる。それが、直接知覚という認識手段である。)

³⁷Cf. NK : guṇa-darśanam upādeyatva-jñānam doṣa-darśanam heyatva-jñānam mādhyasthyadarśanam na heyam na upādeyam iti jñāna pramitiḥ | (PBh(1) p.199, 18~19=Kir : p. 193, ll. 2~3) (良い点を見ることとは、受け取るべき性格の知識であり、欠陥を見ることとは、捨てられるべき性格の知識であり、中立を見ることとは、捨てられるべきでなく、受け取られるべきでもない、という知識であり、認識結果である。)

³⁸Cf. Vy : tathā hi, dravyatva-ādi-jātiyasya pūrvam sukha-duḥkha-sādhanatva-upalabdhes taj jñāna-anantaram yad-yad dravyatva-ādi-jātiyam tat-tat sukha-sādhanam ity avinābhāva-smaraṇam, tathā ca idaṃ dravyatva-ādi-jātiyam iti parāmarśa-jñānam, tasmāt sukha-sādhanam iti viniścayaḥ | tata upādeya-jñānam, ataḥ pāramparyeṇa dravya-ādi-jñāna-phalatvam, samānam ca etad dheyā upekṣaṇīya-jñāna-utpattav api iti | (Vy(1) : Part 2, p. 146, l. 26~p. 147, l. 4.) (すなわち、実体性などの種 (の知識) が先に (生じ)、楽・苦が達成することの理解から、それ (=楽・苦) の知識が次に (生じる)。なんであれ、実体性などの種 (の知) は、楽の達成の想起と不可分である。そして、この実体等の種 (の知) は、回想の知であり、これによって楽の達成が決定する。ここで、受け取られるべき知は、次に間断なき連続によって、実体等の知の結果が生じる。そして、これは無視しておかれるべき知識の理解においても、また同じである。)

³⁹宮元啓一氏前掲論文「初期ヴァイシェーシカ学派の接触論」26頁参照。

ここで宮本氏は、「しかし、この図式は、ブラシャスタバーダの独創によるものではなく、『ニヤーヤ・パーシュヤ』の冒頭部分にもとづく、当時おそらく広く行われていたであろう議論を承けたものであると考えられる。」としている。(同頁)

⁴⁰宮元啓一氏は、このようなヴァイシェーシカ学派の直接知覚説を踏まえて、筆者が「直接知覚」と訳してきた *pratyakṣa* を「直接知」と訳すべきとする。

⁴¹これについては、本稿第3章因果論の項を参照。

⁴²Cf. VS 8-6 (前注18参照)。

⁴³例えば、以下のような研究である。

- ・末木剛博『東洋の合理思想』講談社現代新書・1969年 (第7刷1980年)
- ・桂紹隆「インド論理学における遍充概念の生成と発展—チャラカ・サンヒターからダルマキールティまで—」『広島大学文学部紀要』第45巻・特輯号1・1986年。
- ・桂紹隆『インド人の論理学』中公新書・1998年。

・Nenninger, Claudius : *Aus Gutem Grund Praśastapādas anumāna-Lehre und die drei Bedingungen des logischen Grundes*, Dr. Inge Wezler Verlag für Orientalistische Fachpublikationen, Reinbek, 1992.

⁴⁴PBh(1) : p. 200, l. 4.

⁴⁵例えば、桂前掲論文、フラウワルナー前掲書等。序論第1章参照。

⁴⁶Cf. VS : *viṣānī kakudmān prānte-vāladhiḥ sāsānāvān iti gotve dṛṣṭam liṅgam* | 2-1-8 | (VSC : p. 12, ll. 6~7.).

⁴⁷Cf. VS : 9-20 (前注25参照)。

⁴⁸『広辞苑』第5版・岩波書店(電子辞書版)では、「しるし。あかし。証拠。」とある。金田一京助他編『新明解国語辞典』第1刷1972年には、「[分析した結果得られる]推論の根拠。」(721頁)とある。

⁴⁹PBh(1) : p. 200, ll. 18~22.

⁵⁰カナダの別名については、本稿序章第1節を参照。また、このカーシャパに帰せられる詩説に関連して野沢正信氏は、『ストラ』の二似因説からここにある三似因説への変更がヴァイシェーシカ学派の保守派内で生じ、ディグナーガの影響を強くうけたプラシャスタパーダの新説との対立が生じ、プラシャスタパーダがこの保守派との和解のために付加したとする。したがって、このカーシャパとは、表面上ではカナダを意味し、実質的にはヴァイシェーシカ正統保守派を指すとする。野沢正信「カーシャパはヴァイシェーシカか」『インド学仏教学研究』第29巻第2号・1982年参照。

⁵¹桂紹隆「インド論理学における遍充概念の生成と発展—チャラカ・サンヒターからダルマキールティまで—」『広島大学文学部紀要』第45巻・特輯号1・1986年・73頁。

⁵²PBh(1) : p. 201, ll. 18~21.

⁵³PBh(1) : p. 204, ll. 24~26.

⁵⁴Cf. VS : *aprasiddho 'napadeśaḥ* | 3-1-10 (VSC : p. 26, l. 17) (認められていないものは、非因である。)

⁵⁵Cf. VS : *asan sandigdhaś ca anapadeśaḥ* | 3-1-11 (VSC : p. 27, l. 1.) (非存在と疑惑も非因である。)

⁵⁶Jcobi, "Die indische Logik", *NKGWG*, 1901, p. 480, n. 3.

⁵⁷野沢氏前掲論文「カーシャパはヴァイシェーシカか」参照。

⁵⁸PBh(1) : p. 205, ll. 10~14.

⁵⁹PBh(1) : p. 205, ll. 14~19.

⁶⁰Cf. VS : *asya idaṃ kāryaṃ kāraṇaṃ sambandhi eka-artha-samavāyi virodhi ca iti laiṅgikam* | 9-18 (VSC : p. 69, ll. 12~13.) (これはこれの、結果である、原因である、結合したものである、一つの対象と内属したものである、矛盾するものである、というのは、徴証を見ること (*laiṅgika*) で知られる。)

⁶¹PBh(1) : p. 205, l. 19~p. 206, l. 5.

⁶²これは、宮元啓一氏の訳語にしたがっている。宮元啓一「勝宗十句義論における二種の推論」『印度哲学仏教学研究』第12号・1997年参照。

⁶³『勝宗十句義論』では、推論を「一般的関係による経験される推論」(見同故比 : *sāmānyato dṛṣṭam anumāna*) と「一般的関係によらずに経験される推論」(不見同故比 : *asāmānyato dṛṣṭam anumāna*) の2種類の推論を挙げている(サンスクリットの原語は宮元氏の還元テキストのもの)。これは、宮元氏によれば用語は違うがほぼ同じ概念である。宮元氏前掲論文「勝宗十句義論における二種の推論」79頁。

⁶⁴Cf. VS 2-1-8前注46参照。

⁶⁵この後半部分の例は、『ストラ』にはない。

⁶⁶PBh(1) : p. 206, ll. 15~18.

⁶⁷桂紹隆「Kumārilaの推理論-Dignāgaとの対比-」『印度学仏教学研究』第31巻1号・43頁。

⁶⁸<112>[264] pañca-avayavena_eva vākyaena saṃśayita-viparyastāvya-utpannānām pareṣāṃ
sva-niścita-artha-pratipādanam parārtha-anumānam vijñeyam || (PBh(1) : p. 231, ll. 4~6) (5支の文
章によって、疑い・誤解し・まだ了解していない他人に自己の判断した知識 (niścita-artha) を教示することが、
他人のための推論と知るべきである。)

⁶⁹前注43参照。

⁷⁰例えば、桂紹隆博士は、細部の違いはあるとしても、全体としてブラシャスタパーダの推論説はディ
グナーガの影響を受けていることは確実であるとしている。桂紹隆博士前掲論文「インド論理学における遍充概
念の生成と発展—チャラカ・サンヒターからダルマキールティまで—」72~81頁。

⁷¹<113>[265] avayavāḥ punaḥ pratijñā-apadeśa-nidarśana-anusandhāna-pratyāmnāyāḥ
| (PBh(1) : p. 233, ll. 24~25.)

⁷²初期ニヤーヤ学派及びニヤーヤ・ヴァイシェーシカ融合学派では、(1) 主張 (pratijñā) (2) 原因
(hetu) (3) 喩例 (udāharaṇa) (4) 適用 (upanaya) (5) 結論 (nigamana) という名称を使用してお
り、主張以外全て違っている。

Cf. NS : pratijñā-hetu-udāharaṇa-upanaya-nigamanāny avayavāḥ | 1-1-32 (NS : p. 30, l. 7.)

TS : pratijñā-hetu-udāharaṇa-upanaya-nigamanāni pañca-avayavāḥ | 46 (TS : p. 38, l. 17.)

⁷³PBh(1) : p. 233, l. 25~p. 234, l. 3.

⁷⁴ [267] avirodhi-grahaṇāt pratyakṣa-anumāna-abhyupagata-sva-śāstras-vavacana-
virodhino nirastā bhavanti | yathā ' nuṣṇo ' gnir iti pratyakṣa-virodhī ghanam ambaram ity
anumāna-virodhī brahmaṇa surā peya_ity āgama-virodhī vaiśeṣikasya sat kāryam iti bruvataḥ
sva-śāstra-virodhī na śabdho ' rtha-pratyāyaka iti sva-vacana-virodhī || (PBh(1) : p. 234, ll. 3~8)
(「矛盾なき」という記述によって、直接知覚・推論・認容された自派の論典・自分の言葉との矛盾が退けられた。
例えば、「火は熱くない」というのは直接知覚に矛盾し、「虚空は緊密である」というのは推論と矛盾し、「ス
ラー酒はバラモンによって飲まれるべき」というのは聖典に矛盾し、ヴァイシェーシカ学派が「因中有果」と自
称することは自派の論典に矛盾し、「語は、意味を理解させない」というのは自分の言葉に矛盾する。)

⁷⁵桂紹隆「因明正理門論研究(一)」『広島大学文学部紀要』37巻113~115頁参照。

⁷⁶Cf. NBh : prajñā-apaniyena dharmeṇa dharmiṇo viśiṣṭasya parigraha-vacanam pratijñā
sādhya-nidarśaḥ | (NS : p. 31, ll. 6~7.) (証明されるべき性質 (dharma) によって、限定された主体
(dharnin)を明確に捉えた陳述が、主張(pratijñā)である。)

⁷⁷PBh(1) p. 230, ll. 16~22.

⁷⁸Cf. VS : kriyāvattvāt guṇavattvāc ca | 2-1-12| (VSC : p. 12, l. 22) (運動を有することから、
また、属性を持つことから。)

⁷⁹一見すると、(2) が「全てにおいて」という点があるか無いかで相違があるように思えるが、諸注
釈は一致して「全てもしくは一部に」と解するように指示しているので、この場合問題はないと考えられる。

⁸⁰Cf. NS : udāharaṇa-sādharmyāt sādhyasādhanam hetuḥ || 1-1-34 (NS : p. 31, l. 9.) (喩
例との性質の共通性から、論証すべきものを明示するものが、原因である。)

⁸¹PBh(1) : p. 238, ll. 10~17.

⁸²PBh(1) : p. 238, ll. 17~20.

⁸³PBh(1) : p. 238, ll. 20~23.

⁸⁴PBh(1) : p. 239, ll. 10~13.

⁸⁵PBh(1) : p. 245, ll. 14~19.

⁸⁶桂博士前掲論文前掲論文「インド論理学における遍充概念の生成と発展—チャラカ・サンヒターから

⁸⁷Cf. NS : sādhya-sādharmyāt tad-dharma-bhāvī dṛṣṭānta udāharaṇam || 1-1-36 | (NS : p. 32, l. 4) (論証されるべきものと性質を等しくするので、その(もう一つの)性質をも有する例が、喩例 (udāharaṇa) である。)

⁸⁸ニヤーヤ学派の推論の場合、因果関係が必ずしも介入しないので、喩例を大前提とした三段論法に書き換えることも可能である。例えば、「(主張) 音声は、無常である。(因) 作られたものである。(喩例) 例えば瓶のように作られたものは無常である。」という推論を、[大前提] 作られたものである瓶は、無常である。[小前提] 音は作られたものである。[結論] 音は、無常である (アリストテレス定言三段論法第一格第一式)。これは末木剛博前掲書『東洋の合理思想』59~63頁で記号化してあったものを、筆者が文章に書き直したものである。また、末木教授は、この中で「つまり、『正理経』の五分作法の推理式は、類推推理と定言三段論法との両性格を不明瞭な形で兼ねた過渡的な形だと言ってもよさそうである。」(同書63頁)とする。

⁸⁹Cf. <117>[279] anena nidarśana-abhāsā nirastā bhavanti | tad yathā nityaḥ śabdo ' mūrtatvāt yad amūrtam dṛṣṭam tan nityam yathā paramāṇur yathā karma yathā sthāli yathā tamo ' mbaravad iti yad dravyam tat kriyāvād dṛṣṭam iti ca liṅga-anumeya-ubhaya-āśraya-asiddha-anugata-viparīta-anugataḥ sādharma-nidarśana-abhāsāḥ | [280] yad anityam tan mūrtam dṛṣṭam yathā karma yathā paramāṇur yathā "kāśam yathā tamaḥ ghaṭavat yan niṣkriyam tad adravyam ca iti liṅga-anumeya-ubhaya-avyāvṛtta-āśraya-asiddha-avyāvṛtta-viparīta-vyāvṛtta vaidharmya-nidarśana-abhāsā iti || (PBh(1) : p. 247, ll. 1~10) (これによって、偽物の実例は退けられた。例えば、[主張] 音声は恒常である。[理由] 形を持たないから。

[実例] およそ形がないものは、全て恒常であると知られる。例えば、原子のように。例えば、運動のように。例えば、皿のように。例えば、暗のように。例えば、虚空のように。およそ実体であるものは、全て運動を有すると知られる。これらは、(1) 徴証の不成立 (2) 推論対象の不成立 (3) 両方の不成立 (4) 基体 (āśraya) の不成立 (5) 不随行 (anugata) (6) 逆随行 (viparīta-anugata) という共通性による実例の偽物である。

[実例] およそ無常なものは、すべて有形であると知られる。例えば、運動のように。原子のように。虚空のように。暗のように。瓶のように。およそ運動を有しないものは、すべて実体ではない。(とするときそれらは、) (1) 徴証の非除外 (liṅga-avyāvṛtta) (2) 推論対象の非除外 (anumeya-avyāvṛtta) (3) 両者の非除外 (ubhaya-avyāvṛtta) (4) 基体の不成立 (āśraya-asiddha) (5) 非除外 (avyāvṛtta) 、(6) 逆の非除外 (viparīta-vyāvṛtta) という異質性による実例の偽物である。)

⁹⁰前半の共通性の例で言えば、まず、ここで挙げられている「音が恒常である」という主張自体が、「音無常説」をとるヴァイシエーシカ学派の学説とは異なる。そして、「形がないものは全て恒常である」という前提に対して、原子の例では原子は有形であるという説から、運動の例では運動は無常であるという説から、皿の例では皿は恒常性も形がなきこととも関係しないことから、暗の例では暗の基体が無いことから、基体がないものには証明するものの関係がないことから、否定される。これは、全てヴァイシエーシカの学説が根拠になっている。

一方、虚空の例では、虚空に恒常性と形がないことが成立したとしても、「虚空のようである」という言葉だけからは、音が恒常であるということも導けない。また「およそ実体であるものは、全て運動を有すると知られる」という例では、ここで成立しているのは「実体であること」と「運動を有すること」との関係であり、「音が恒常である」ことや「形がないものは全て恒常である」こととは関係しない。(Cf. NK : p. 247, l. 13~p. 248, l. 8.)

したがって、論理的な関係で否定していると考えられる例は、実質この後半の二つである。

⁹¹<118>[281] nidarśane ' numeya-sāmānyena saha dṛṣṭasya liṅga-sāmānyasya_anumeye ' nvāyanam anusandhānam | (PBh(1) : p. 249, ll. 7~8.)

⁹²Cf. [281] anumeya-dharma-mātratvena_abhīhitam liṅga-sāmānyam anupalabdha-śaktikam nidarśane sādhya-dharma-sāmānyena saha dṛṣṭam anumeye yena vacanena_anusandhiyate tad anusandhānam | tathā ca vāyuh kriyāvān iti | anumeya-abhāve ca tasya_asattvam upalabhya na ca tathā vāyur niṣkriya iti || (PBh(1) : p. 249, ll. 8~13) (実例において、推論対象一般と共に見られる徴証一般が、推論対象にあることを導く (anvāyanam : 辞書になし。NKによりこう解釈する。) ものが、適用である。徴証一般は、推論対象の性質のみによって言われ、能力が認知されていないで、実例において証明されるべき性質一般とともに見られる。推論対象において、言述によって適用されるものは、この(言葉が)適用である。「そして、このように、風もまた運動を有する」というように。推論対象がない時、その非存在を認めて、「そして、このように、風は、運動を有しないことはない」というようなものである。)

⁹³PBh(1) : p. 250, l. 25~p. 251, l. 5.

⁹⁴[283] na hy etasminn asati pareṣām avayavānām samastānām vyastānām vā tad-artha-vācakatvam asti | (PBh(1) : p. 251, l. 5~7)

⁹⁵PBh(1) : p. 251, l. 11~p. 252, l. 4.

⁹⁶桂紹隆博士は、この論証式を「3支であることを除けば、ディグナーガと全く同じである」（桂博士前掲論文「インド論理学における遍充概念の生成と発展—チャラカ・サンヒターからダルマキールティまで—」80頁）としているが、ディグナーガは、声の無常性の論証式の因には、普通、所作性 (utpattidharmakatva) をあげるの、で、「意志的努力に続く」というプラシャスタパーダの指示（原因）とは明らかに違う。ディグナーガの論証式は、内容的に言えば、むしろ『ニヤーヤ・パーシュヤ』と全く同じである。

⁹⁷ (1) 誤謬 (viparyaya) については、

<95>[220] viparyayo 'pi pratyakṣa-anumāna-viśaya eva bhavati | (PBh(1) : p. 177, l. 9.) (誤解もまた、まさに直接知覚と推論の対象にのみ生じる。)

(2) 非決定 (anadhyavasāya) については、

<96>[223] anadhyavasāyo' pi pratyakṣa-anumāna-viśaya eva saṃjāyate | (PBh(1) : p. 182, ll. 1~2.) (非決定もまた、直接知覚と推論の対象にのみ生じる。)

(3) 疑惑 (saṃśya) については、さらに内的と外的の二種類に分類し、外的なものを直接知覚と推論の対象としている。

<94>[217] bahir dvi-vidhaḥ pratyakṣa-viśaye ca apratyakṣa-viśaye ca | [218] tatra apratyakṣa-viśaye tāvat sādharmaṅga-liṅga-darśanād ubhaya-viśeṣa-anusmaraṇād adharmāc ca saṃśayo bhavati | (PBh(1) : p. 174, l. 25~p. 175, l. 3) (外的疑惑は、二種類であり、直接知覚の対象においてのもの、直接知覚の対象においてのものではないものである。その中で、直接知覚の対象においてでないものは、ただ共通の徴証を見ることによるもの、両者の差異を追想することによるもの、悪 (adharmā) によるものである。疑惑は、以上である。)

この中で、直接知覚でない外的な疑惑は、前記の本文にあるように徴証 (liṅga) をもとにした認識であり、次の誤謬の注釈（『ニヤーヤ・カダリ』にも、疑惑も誤謬のどちらも直接知覚と推論の対象において存在するとされている。したがって、この場合推論に入れて考えてもかまわないと思われる。

Cf. NK : saṃśaya-anantaram viparyayaṃ nirūpayati | viparyayo 'pi pratyakṣa-anumāna-viśaya eva bhavati iti | saṃśayas tāvat pratyakṣa-anumāna-viśaya eva bhavati iti viparyayo 'pi tad viśaye bhavati ity api śabda-arthaḥ | (PBh(1) : p. 178, ll. 1~3.) (疑惑の次に、誤解もまた、まさに直接知覚と推論の対象にのみある、と誤解を説明する。まず疑惑は、直接知覚と推論の対象でのみ生じる。誤解もまた、その（直接知覚と推論の）対象において生じる、という言葉の意味である）。

⁹⁸(1) (聖典などの) ことばについては、

<105>[256] śabda-ādinām apy anumāne 'ntarbhāvaḥ samāna-vidhitvāt | (PBh(1) : p. 213, ll. 12~13.) (聖典の) 言葉なども、また推論に含まれる。同一の規定であるから。)

(2) 身振りについては、

<106>[258] prasiddha-abhinayasya ceṣṭayā pratipatti-darśanāt tad apy anumānam eva || (PBh(1) : p. 220, ll. 9~10.) (演技をよく知るものが、身振りによって理解することが知られているので、これもまた推論に他ならない。)

(3) 類推については、

<107>[259] āptena-aprasiddha-gavayasya gavā gavaya-pratipādanād upamānam āpta-vacanam eva || (PBh(1) : p. 220, ll. 16~17.) (信頼できる人が、水牛をよく知らない人に、牛によって水牛を教示することから、類推も信頼できる人の言葉 (= 推論) に他ならない。)

(4) 意味の含みについては、

<108>[260] darśana-arthād arthāpattir virodhy eva śravaṇād anumita-anumānam | (PBh(1) : p. 223, ll. 1~2.) (対象を見ることによる意味の含み (arthāpatti) は、矛盾 (による推論) に他ならない。聞くことによる意味の含みは (すでに) 推論された (ものによる) 推論である。)

(5) 共在については、

<109>[261] sambhavo 'py avinābhāvitvād anumānam eva || (PBh(1) : p. 225, l. 10.) (共在 (sambhava) もまた、不可分離性のゆえに、推論に他ならない。)

(6)非存在については、

<110>[262] abhāvo 'py anumānam eva yathā utpannam kāryam kāraṇa-sadbhāve liṅgam | evaṃ anutpannam kāryam kāraṇa-asadbhāve liṅgam || (PBh(1) : p. 225, ll. 14~15.) (非存在もまた、推論に他ならない。例えば、発生した結果が原因の实在の徴証である。同様に、発生しない結果は、原因が实在しないことの諸相である。)

(7)口伝については、

<111>[263] tathā eva aitihiyam apy avitatham āpta-upadeśa eva iti || (PBh(1) : p. 230, l. 24.) (同様に、虚偽でない口伝もまた、信頼できる教え (=推論) に他ならない。)

と、全て推論に含まれるとする。

⁹⁹Cf. [60] ākāśa-kāla-dīśām ekaikatvād apara-jāty-abhāve pāribhāṣikyas tīraḥ samjñā bhavanti | ākāśaḥ kālo dig iti | (PBh(1) : p. 58, ll. 5~7.)

¹⁰⁰本稿第1章第3節および拙稿三浦宏文『『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』における時間概念』『東洋大学大学院紀要』文学研究科(哲学・仏教学・中国哲学)第34集・1998年・205頁参照。

¹⁰¹同上。

¹⁰²ももとの『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の認識論は、基本的に知識 (vidyā) と非知識 (avidyā) との二種類に分けられ、その分類は、大項目のみ挙げると以下の通りである。

《図2 認識の分類》

- 1. 正しい知識(vidyā)
 - 1. 1. 直接知覚 (pratyakṣa)
 - 1. 2. 推論 (anumāna)
 - 1. 3. 記憶 (smṛti)
 - 1. 4. 聖仙知 (ārśajñāna)
- 2. 誤った非知識(avidyā)
 - 2. 1. 疑惑 (saṃśaya)
 - 2. 2. 誤謬 (viparyaya)
 - 2. 3. 非決定 (anadhyavasāya)
 - 2. 4. 夢 (svapna)

この分類は、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の章立てをそのまま項目として挙げて、整理したものである。時間概念と認識論の関係については、前節および前掲拙稿201頁以降を参照。また、例えば認識論の重要なトピックの一つである無分別の直接知覚については、村上真完『インドの实在論』平楽寺書店・1997年、および推論に関してはNenninger, Claudius : *Aus Gutem Grund Prāśastapādas anumāna-Lehre und die drei Bedingungen des logischen Grundes*, Dr. Inge Wezler Verlag für Orientalistische Fachpublikationen, Reinbek, 1992. が極めて有益な研究であり、筆者も啓発を受けた。

¹⁰³Amma, Visweswari : *Udayana and His Philosophy*, Nag Publishers, Delhi, 1985, p.74.

¹⁰⁴Amma : *ibid.*

¹⁰⁵Cf. Kir : atīta-viśaya iti pramāṇatvaṃ nivārayati | (Kir : p. 243, l. 24.) (過去の対象ということが、認識手段であることから排除している。)

¹⁰⁶Cf. Kir: nanu smṛtir apramā iti kutaḥ ? atīta-viśayatvaṃ tāvad anumāna-ādiṣu vyabharati atha smṛti darśita-vedyasya smṛty-upadarśana-kāle 'sattvena ayathārthatvāt ayathārthā tarhi syāt tathā ca 'pratyakṣa-laiṅgika smṛty-ārśa-lakṣaṇā iti bhāṣya-virodhaḥ anubhava-yathārthatayā smṛti-yathārthata iti yācitaka-maṇḍana-abhidhāne bhāṣya-avirodha ity anupannam, asad-arthatva-asiddheḥ | (Kir : p. 243, l. 24~p. 244, l.3) (記憶は、誤った知識ではないのか？。過去の対象であることは、多くの推論等において、失敗する。その時、示された知られるべき記憶は、記憶を明瞭に示す時間においての、

非存在による不正性から、その時において不正である。そして、「直接知覚と推論と記憶と聖仙知を特徴とする」というのが、『パーシュヤ』の説明であり、「経験に適したものは、記憶に適したものである」という借用した飾りの陳述を、『パーシュヤ』は証明していない。(このことは、)非存在の対象性が、認められていないので、証明されないことである。)

要するに、過去の対象は非存在であり、推論や直接知覚の対象とは異なることが問題にされているのである。

¹⁰⁷Cf. NK : ata eva na pramāṇaṃ tasyāḥ pūrva-anubhava-viṣayatva-upadarśanena arthaṃ niścinvatyā artha-paricchede pūrva-anubhava-pāratantyāt | (PBh(1) : p. 257, ll. 15~16.) (その時、まさにこれ(記憶)は、認識手段ではない。以前の経験の対象であることを明瞭に示す時、対象が確かめられ、対象が分離した時、以前の経験に頼るからである。)

¹⁰⁸PBh(1) : p. 256, ll. 17~20.

¹⁰⁹この因果論的關係については、本稿本論第3章因果論を参照。

¹¹⁰潜勢力 (saṃskāra) は、勢い (vega) ・潜在印象 (bhāvanā) ・弾力 (sthitisthāpaka) の3種類が存在し、精神的な活動に関わるのは、潜在印象のみである。

Cf. [302] saṃskāras tri-vidho vego bhāvanā sthitisthāpakaś ca | (PBh(1) : p. 266, ll.23~24.) (潜勢力は、3種類であり、勢い、潜在印象、弾力である。)

[304] bhāvanā-saṃjñakas tv ātma-guṇo dṛṣṭa-śruta-anubhūteṣv artheṣu smṛti-pratyabhijñāna-hetur bhavati jñāna-mada-duḥkha-ādi-virodhī | (PBh(1) : p. 267, ll.2~4.) (一方、潜在印象という名称のものは、自我の属性であり、見たり聞いたり経験したりした諸対象において、記憶と再認識の原因であり、知識や恍惚や苦などに阻まれる。)

¹¹¹Cf. NS : prañidhāna-nibandha-abhyāsa-liṅga-lakṣaṇa-sādṛśya-parigraha-āśraya-aśrita-sambandha-ānantarya-viyoga-ekakārya-virodha-atīśaya-prāpti-vyavadhāna-sukha-duḥkha-icchā-dveṣa-bhaya-arthitva-kriyā-rāga-dharma-adharma-nimittebhyaḥ || 3-2-41 | (NBh : p. 198, ll. 7~11.) ((記憶の) 原因は、(1) 注意、(2) 結合、(3) 反復、(4) 徴証、(5) 特徴、(6) 類似、(7) 所有、(8) 所依(頼られるもの) (9) 能依(頼るもの)、(10) 関係、(11) 持続、(12) 分離、(13) 同一目的、(14) 矛盾、(15) 卓越、(16) 獲得、(17) 浄化、(18) 楽-苦、(19) 欲求-嫌悪、(20) 畏怖、(21) 禁欲、(22) 行為、(23) 貪欲、(24) 善-悪 (の24個) である。)

また、パーツヤヤーナの注釈では、このスートラは一例であってすべてではないとする。

Cf. NBh : nidarśana-mātraṃ ca idaṃ smṛti-nimittānaṃ na parisamkhyānam iti || (NBh : p. 199, l. 18.) (そして、これは、例だけであり、記憶の原因は、これで全てではない。)

¹¹²記憶が、その当人の確信や信じていることと強い結びつきを持つということは、現代神経医学でも考えられていることである。これに関しては、山鳥重「脳と記憶」『談』1998年春号 (No.58) 特集：記憶と他者 pp.14~27・たばこ総合研究センター (TASC)・1998年参照。

¹¹³強いて似たような項目を探すと非知識 (avidyā) の中に分類されている誤謬 (viparyaya) があるが、これは直接知覚および推論の対象とされ、過去を対象とする記憶や夢とは別の分類に属している。また、そこに与えられている例も牛を馬と見間違えたり、水牛の角を見て牛と思ったりするような現在経験をモデルにしたものしか出てこない。PBh(1) : p. 177, ll. 9~22.

¹¹⁴アンナムバッタは、認識 (buddhi) を経験と記憶に分け、さらにその記憶を正しい記憶と正しくない記憶に分ける。

Cf. TS : [34]sarva-vyāhāra-hetur buddhir jñānam | sā dvi-vidhā smṛtir anubhavaś ca | (TS : p. 21, l.21.) (知識 (buddhi) は、全ての言語慣習の原因であり、知 (jñāna) である。そして、それは記憶と経験の2種類である。)

TS : [65]smṛtir api dvi-vidhā | yathārthā ayathārthā ca | pramā-janyā yathārthā | apramā-janya-ayathārthā || (TS : p. 57, ll. 11~12.) (記憶にもまた2種類ある。適しているもの (yathārthā) と適していないもの (ayathārthā) である。適しているものは、正しい知から生じ、適していないものは誤った知から生じる。)

しかし、この際の記憶と経験の区別は、潜勢力でのみ起こる記憶とそれ以外で起こる経験というように原因で区別されている。

¹¹⁵しかし、記憶は知識 (buddhi) に分類されてはいるが、認識手段 (pramāṇa) ではない。ヴァイシェシカ学派に認められている認識手段は、あくまで直接知覚と推論のみである。ここにも、ヴァイシェシカ

カ学派における記憶の扱いの難しさが出ている。

¹¹⁶Cf. nidra-aduṣṭa-antaḥkaraṇa-jam jñānam svapnaḥ | (*Saptapadārthī of Śivāditya*, edited and translated into English by Gurumūrti, Madras, 1932, p. 125)(*cit. in Kannu, S. Peeru : The Critical Study of Prasastapādabhāṣya*, Kanisika Publishing House, 1992, Delhi, p.135.) (内官から生じる睡眠時の誤った知が、夢である。)

¹¹⁷Cf. mithyā-jñāna-pravāhaḥ | : *Nyāyalilavati of Vallabhācarya*, Mangesh Ramakrishna Telang ed., Bombay, 1915, p. 46)(*cit. in KANNU : ibid.*) (不正な知の流れである。)

¹¹⁸Cf. Kaṇ : sa ca siddha-upayukta-antaḥkaraṇa-janyam jñānam | (Kaṇ : p.120, ll.13~14.) (そして、それは確立し適用された内官から生じるべき知である。)

¹¹⁹Cf. TSD : svapnasya mānasa-viparyaya-rūpatvān na trai-vidhya-virodhaḥ | (TS : p. 56, ll. 21~22.)(*Dīpikā*) (夢は、意識に基づく誤解であるので、三種類の区分は矛盾はない。)

¹²⁰Bhattacharya, Gopinath : *Tarkasaṅgraha-dīpikā on Tarakasaṅgraha by Annambhaṭṭa*, translated and elucidated by Gopinath Bhattacharya, Progressive Publishers, Calcutta, 1976 (Rep. 1994) p.346~347.

¹²¹PBh(1) : p.183, l.13~p.184, l.1.

¹²²この夢や他の精神的活動と因果論の関係については、第3章で詳述する。

¹²³Cf. <110>[262]abhāvo 'py anumānam eva yathā utpannam kāryam kārṇa-sadbhāve liṅgam evam anutpannam kāryam kārṇa-asadbhāve liṅgam | (PBh(1) : p. 220, ll.16~17) (非存在もまた推論である。まさに、「発生した結果」は「原因が存在すること」の徴証であるように、「発生しない結果」は「原因が存在しないこと」の徴証である。)

ここでは、対象が無いものの認識を、認識論的に分析することなしに、論理的対応関係に帰している。

¹²⁴PBh(1) : p.184, ll.1~13.

¹²⁵PBh(1) : p.184, ll.13~15.

¹²⁶『ニヤーヤ・カンダリー』にしたがって補足する。

Cf. NK : kadācit svapna-dṛṣṭasya arthasya svapna-avasthāyām eva pratisandhānam bhavati ayam mayā dṛṣṭa iti tac ca pūrva-anubhūtasya svapnasya ante ' vasāne bhvati iti svapna-antikam ucyate | (PBh(1):p.175, l.26~176, l.2) (ある時、夢で見たものは、夢の状態においてのみ回想がある。「これは、私によってみられた。」と。そして、これは以前に経験した夢の終わりにおいて存在し、夢の際の知識と言われる。)

¹²⁷この客観的な過去は、大森荘蔵の用語で言えば「過去自体」にあたるものである。大森荘蔵『時は流れず』青土社・1996年、特に第2章「殺人の制作-過去制作の一断片-」参照。『ブラシャスタパーダ・パーシュヤ』の過去認識と大森荘蔵の過去論との関係は後述する。

¹²⁸この部分は、ウダヤナの解釈を参照している。前注106参照。

¹²⁹本稿2の(1)参照。

¹³⁰バドゥリは、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の時間論について、いわば「現在一元論的」に規定する。彼は、「ニヤーヤ・ヴァイシェーシカによると時間は一つで、永遠に存在している実体 (entity) であり、したがって彼らの固有の自然の中の時間に対する全ての経験的な思考が、現在の性格をいくぶん帯びないわけにいかない。」とし、したがって「過去と未来は完全に独立していないか、または現在と連合していない。」とする。様々な時制に関しては、「もちろん普通の言い方では、ある事象が、「もはや現在ではない過去」であるか、或いは「いまだ未来ではない現在」である、と言われていることは事実である。しかし、ある事象が、時間として知られている永遠の現在の実在と関連がないということをこれは暗示しない。実際、過去や未来と「それらしい現在」も無限に伸ばされた 現在という背景でのみ、起こり、そして消えることができる外部に配置された特性である。もしそれが、「である」か、「であった」か、「であるだろう」の何かとして認知されることであるならば、その対象が、現在(時間)と関連がなければならない。」とする。Bhaduri, Sadanada : *Studies in Nyaya-Vaiśeṣika Metaphysics*, Bandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1947 (Rep. 1975) pp. 212~213.

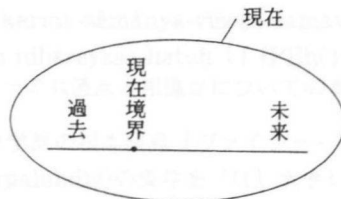
¹³¹前注126参照。

¹³²本稿第1章第1節参照。

¹³³ただし、未来の認識については『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』では、特にまとまった記述がない。したがって、ここでは、基礎的な思考形式が2分割を基礎としているということを意味している。

¹³⁴この部分に関しては、大森荘蔵前掲書第4章「時は流れず」を参照。

¹³⁵大森前掲書101頁および100頁の図を参照。(下図)



(大森【1996】 p.100 図B)

¹³⁶大森前掲書100頁。

¹³⁷大森前掲書101頁。

¹³⁸大森前掲書101頁。

¹³⁹この学派の哲学を「自然哲学」と称することにはいくつかの問題があることが、複数の研究者より指摘されている。野沢正信「ヴァイシェーシカは自然哲学か」『印度哲学仏教学』第12号・北海道印度哲学仏教学会(1997年10月) および、宮元啓一『牛は実在するのだ』青土社(1999年)38頁参照。なお、両者は、同学派を「実在論」と称することを提案している。

筆者は、この問題に関して大筋で野沢氏や宮元氏の説を支持する立場であるが、本稿では、同学派の認識論的特性から、「経験論的」実在論という呼称を暫定的に使用しておく。

¹⁴⁰ Cf. VS : āṛṣaṃ siddha-darśanaṃ ca dharmebhyaḥ | 9-28 (VSC : p.71, l. 7) (聖仙と超人 (siddha) の知は、法(dharma)から生じる。)

¹⁴¹シュリーダラ (Śrīdhāra ; 紀元後991年頃) の注釈によれば、ādesikaは、jyotirvit (天文家) である。

Cf. NK : ādesiko jyotirvit | (PBh(1) : p.176, l. 15.)

¹⁴²ヴァイシェーシカ学派では、認識手段 (pramāṇa) として認められているのは、直接知覚 (pratyakṣa) と推論 (anumāna) のみである。ちなみに、本文に挙げた表にある通り、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』では、正しい知識 (buddhi) の中に、この二つ以外に記憶 (smṛti) と聖仙知 (āṛṣajñāna) を挙げているが、この二つは認識手段 (pramāṇa) ではない。

¹⁴³川崎信定「一切智者の存在論証」『講座・大乘仏教9 認識論と論理学』春秋社・1984年・309~310頁参照。

¹⁴⁴PBh(1) : p.187, ll.7~13.

¹⁴⁵この場合、dhrama-adharmaと対義語になっていないので、中立的な法と訳す。

¹⁴⁶姉妹学派のニヤーヤ学派の基本文献であるガウタマ (Gautama : 50~150? A. D.) の『ニヤーヤ・スートラ (Nyāyasūtra)』及びヴァーツヤーヤナ (Vātsyāyana : 4~5C.? A. D.) によるその注釈『ニヤーヤ・パーシュヤ (Nyāyabhāṣya)』にも、これとほぼ同様な記述がある。

Cf. NBh: pratyakṣaṃ yuñjānasya yoga-samādhijam ātmany ātma-manasoḥ samyoga-viśeṣād ātmā pratyakṣaḥ | (NBh : p. 9, ll. 8~9) (ヨーガ行者の直接知覚は、ヨーガの専心から生じた、自我 (ātman) における、自我と意識 (manas) の特殊な結合から、アートマンを直接知覚する。)

¹⁴⁷Cf. [235] dravye tāvat tri-vidhe mahaty aneka-dravyavattva-udbhūta-rūpa-prakāśa-catuṣṭaya-sannikarṣād dharmā-ādi-sāmagrye ca svarūpa-ālocana-mātram | sāmānya-viśeṣa-dravya-guṇa-karma-viśeṣaṇa-apekṣād ātma-manah-sannikarṣāt pratyakṣam utpadyate sad dravyaṃ pṛthivi

viṣāṇī śuklo gaur gacchati_iti | (PBh(1) : p. 186, ll. 14~19) (実体において (の直接知覚) は、3種の大なる実体において、(1) 多数の実体を持つこと・(2) 見える色が生じていること・(3) 4者 (感覚器官・対象・マナス・アートマン) の接触から、また善などの集積した場合に、単に本質を見ることのみ (の知覚) がある。そして、普遍・特殊・実体・属性・運動といった限定するものを待って、自我と意識の接触により、直接知覚が生じる。「存在し、実体であり、地であり、角を持つのであり、白である、牛が行く」というように。)

なお、直接知覚の詳細については、本稿本論第2章第1節を参照。

¹⁴⁸原子・対象・身体の関係については、本稿の本論第1章第2節「4元素と世界構成」の項を参照。

¹⁴⁹このことは、『ブラシャスタパーダ・バーシュヤ』の冒頭に述べてある。

Cf. <2> [2] dravya-guṇa-karma-sāmānya-viśeṣa-samavāyānām ṣaṇṇām padārthānām sādharṃya-vaidharṃya-tattva-jñānam niḥśreyasa-hetuḥ || [PBh(1) : p. 6, ll. 14~15] (実体・属性・運動・普遍・特殊・内属の六つのカテゴリーの共通点と相違点についての真実の知識が、至福の原因である。)

¹⁵⁰ヴァイシェシカ学派の根本聖典『ヴァイシェシカ・スートラ』 (*Vaiśeṣikasūtra* ; 以下『スートラ』) では、実体の知覚 (upalabdhi) の条件を「(1) 大きい実体において (2) 多数の実体を有すること (3) 色から生じる。」としている。

Cf. VS : mahaty aneka-dravyavattvād rūpāc ca_upalabdhiḥ | 4-1-6 | (VSC : p. 33, l. 2)

また、この実体の知覚条件という問題については、丸井浩「ニヤーヤ・ヴァイシェシカ学派における知覚条件について」『印度学仏教学研究』第28巻2号・日本印度学仏教学会・1980年・172~173頁を参照。

¹⁵¹この場合の接触は、実体間のみに限られており、それ以外の属性や運動などを知る場合は、意識から出発して、「限定」「限定の知識」「限定されるもの」「限定されたものの知識」という術語を使用して直接知覚を説明する。この問題に関しては、宮元啓一「初期ヴァイシェシカ学派の接触論」『インド思想史研究』第10号・インド思想史学会・1998年・18~26頁を参照。

¹⁵²ニヤーヤ・ヴァイシェシカ学派やヴェーダーンタ学派、文法学派等では *pratibhā* が主に使われ時々 *ārṣajñāna* が使用される。一方、ヨーガ学派では、ほぼ *pratibhā* と同義語として *prajñā* を使用する。 Kannu, S. Peeru : *The Critical Study of Praśastapādabhāṣya*, Kanisika Publishing House, Delhi, 1992, pp.156~157.

¹⁵³例えば、文法学派のバルトリハリ (Bhartṛhari : 450~510? A. D.) は、語の表示対象や語の理解といった問題に関して *pratibhā* は重要な役割を果たしているとする。これに関しては、中根洋雅「バルトリハリ の<直観説>-*pratibhā* をめぐって-」『東洋大学大学院紀要』第34集・1997年・289~304頁を参照。また、*pratibhā* のインド哲学全般での問題は、以下を参照。

Kaviraj, Gopinath : "The Doctrine of *pratibhā* in Indian Philosophy," *Annals of Bhandarkar Oriental Research Institute* 5, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1924, pp. 1~18, 113~132.

¹⁵⁴PBh(1) : p. 258, ll. 1~7.

¹⁵⁵PBh(1) : p. 258, l. 20~p. 259, l. 3.

¹⁵⁶例えば『スートラ』では、聖仙知と超人の知は両方とも法によるとある。 Cf. VS : 9-28. (前注140参照。)

¹⁵⁷ちなみに、前注140に挙げた、『スートラ』の *siddha-darśana* を金倉博士は、「瑜伽成就者」と訳している。金倉円照『インドの自然哲学』89頁参照。

¹⁵⁸Cf. NK : atha liṅga-anapekṣam dharma-ādiṣu darśanam iṣṭam tat pratyakṣa-ārṣayor anyatarasminn antarbhūtam | yadi dharma-ādi-darśanam indriyajam tadā pratyakṣam | atha indriya-anapekṣam tad ārṣam ity arthaḥ | (PBh(1) : p. 259, ll. 10~12) (「また、徴証を待たずに、法等の知見が認められているが、それは直接知覚か聖仙知のどちらかに含まれる。もし、法等の知見が感覚器官から生じていれば、それは直接知覚である。また、感覚器官を待たず (生じれば)、それは聖仙知である」という意味である。)

¹⁵⁹姉妹学派のニヤーヤ学派では、さらに詳細に疑惑を分類している。ちなみに、その対応関係を図にすれば以下ようになる。

PBh	NS (NBh)

疑惑	外的疑惑(bāhya saṁśaya)	共通性に起因(samāna-dharma-upapatti) 多数の性質に起因(aneka-dharma-upapatti) 見解の相違に起因(vipratipatti)
	内的疑惑(antaḥ saṁśaya)	知覚の不確定(upalabdhy-avyavasthā) 無知覚の不確定(anupalabdhy-avyavasthā)

(Cf. NBh : pp. 25~26)

また、後代のニヤーヤ学派の中心的人物の一人、ウディヨータカラ(Uddyotakara : 6~7C. A. D.) は、これを独立させるべきでないとして、外的疑惑(bāhya saṁśaya)の三つに含める。

¹⁶⁰PBh(1) : p. 174, ll. 20~25.

¹⁶¹外的疑惑は、まず(1) 直接知覚にもとづくもの(2) それ以外にもとづくものの二つに分け、さらに前述の三種に分類している。

Cf. [217] bahir dvi-vidhaḥ pratyakṣa-ṣaṅgā ca apratyakṣa-ṣaṅgā ca | [218] tatra apratyakṣa-ṣaṅgā tāvāt sādharma-linga-darśanād ubhaya-ṣaṅgā-anusumaraṅgād adharmāc ca saṁśayo bhavati | yathā ' jvayāṁ ṣaṅgā-mātra-darśanād gaur gavayo vā iti | (PBh(1). p.174, l.25~p.175, l.3) (外的疑惑は、2種類であり、直接知覚の対象におけるものと、直接知覚の対象でないものにおけるものである。その直接知覚の対象でないものにおいては、まず共通の徴証を見ることに拠るもの、両者の差異を追想することによるもの、非法に拠るものが、疑惑である。例えば、森において、角だけを見たことにより、「牛か水牛か」というようなものである。)

¹⁶²前述のシュリーダラは、「疑惑は直接知覚と推論の対象のみ」とする。

Cf. NK : saṁśayas tāvat pratyakṣa-anumāna-ṣaṅgā eva bhavati iti viparyayo 'pi tad-ṣaṅgā bhavati ity api-śabdha-arthaḥ | [PBh(1). p. 178, ll. 2~3] (「疑惑は、直接知覚と推論の対象のみにある。また、誤解もその(2つの)対象にある。」というのがapiという語の意味である。)

しかし、これは疑惑の定義に矛盾する。なぜなら、先の疑惑の分類(1) だけならば「直接知覚および推論のみ」の対象といえなくもないが、残りの(2) および(3) は、記憶および聖仙の知の対象である部分も含まれるからである。

このような混乱は、聖仙の知および記憶が、後代のニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の認識論上微妙な位置にあったことが原因と考えられる。ちなみに、後代のニヤーヤ・ヴァイシェーシカ融合学派のアンナムバッタ(Annambhaṭṭa; 17C. A. D.) は、経験と記憶を区別し、認識論の再編成を行っている。なお、『ブラシャスタパーダ・パーシュヤ』の記憶の問題に関しては、本稿の第2章第2節「過去の認識」の部分参照。

¹⁶³この分類と時間論の関係については、本稿第1章第3節を参照。

¹⁶⁴本稿注159参照。なお、この問題に関しては本稿第2章第2節で主題的に論じてある。

¹⁶⁵これは、ブラシャスタパーダの哲学が、「名前を付けられ」、「知ることができる」ものは存在するという独自の实在論の立場に立つこととも関連する。

Cf. <11>[11] ṣaṅgām api padārthānām astitva-abhidheyatva-jñeyatvāni || (PBh(1), p. 16, l. 1~2)(6カテゴリー全てにとって、存在性(astitva) 被命名性(abhidheyatva) と可知性(jñeyatva) がある。)

なお、この独自の实在論に関する最もよくまとまった文献として、宮元前掲書および、村上真完『インドの实在論』平楽寺書店(1997年)があげられる。また、事物の实在性のレベルについては、本稿「時空論」の項を参照。

¹⁶⁶例えば、ヨーガ学派の根本聖典『ヨーガ・スートラ(Yogasūtra)』における直観知(prātibha) は、ほぼ『ブラシャスタパーダ・パーシュヤ』の「特別」な認識と同じものであり、超自然的な知であるが、それは感覚の統御によって得られるとする。

Cf. YS : prātibhād vā sarvam | 3-33 | (YSBhVi : Vol. 2, p. 84, l. 11) (あるいは、直観知(prātibha) により、一切のものを知る。)

tataḥ prātibha-śrāvāṇa-vedanā-ādarśa-āsvāda-vārtā-jāyante | 3-36 | (YSBhVi : Vol. 2, p. 88, l. 1) (それ(の知識)によって、直観知(prātibha) および、超自然的な聴覚、触覚、視覚、味覚、嗅覚が生じ

る。)

¹⁶⁷だからといって、プラシャスタパーダや『スートラ』をも含むヴァイシェシカ学派に全く宗教性がないということではない。この問題に関しては前掲野沢論文「ヴァイシェシカは自然哲学か」で諸資料を検討したうえで詳しく論じてあり、また本稿でも終章において論じる。

また、合理的な探求と宗教性が必ずしも対立しないことは、アリストテレスやその影響を受けた中期スコラ哲学、および近世のニコラウス・クザーヌスの独自の自然哲学などをあげるまでもなく、近代以前では特に珍しいことではない。したがって、例えば「宗教性がないから自然哲学である」というような主張は、あまりにも素朴すぎる議論で説得力に欠けるものである。

プラシャスタパーダの生活では、まず実体のカテゴリーにより現象世界とそこに存在する現象が構成され、認識されている。言い換えれば、実体論の部分でプラシャスタパーダの存在論が展開されているのである。そして、その実体論による存在論に適合させた形で認識論が展開されていた。さらにその認識論は、西洋の現象論に基づいていた。以上は、前提として述べた通りである。

本稿では、この実体論と認識論というプラシャスタパーダの思想の二つの部分をつなぐ役割を果たす現象論について、さらに詳細に考察していきたい。

第3章 因果論

これまでプラシャスタパーダの思想の二つの根幹である実体論と認識論をみてきた。

プラシャスタパーダの思想では、まず実体カテゴリーにより現象世界とそこに存在する諸事物が構成され、説明されている。言い換えれば、実体論の部分でプラシャスタパーダの存在論が論じられているのである。そして、その実体論による存在論に適合させた形で認識論が構想されていた。さらにその認識論は、独自の因果論に基づいていた。以上は、前章で論じた通りである。

本章では、この実体論と認識論というプラシャスタパーダの思想の二つの根幹をつなぐ役割を果たす因果論について、さらに詳細に考察していきたい。

このワッダーラカに有の思想を受け取ったのが、因中有果論 (sat-kārya-vāda) である。これは、「原因の中にすでに結果が存在している」という説であり、サーンキヤ学派が主張する因果論である。これに対して、ヴァイシエーシヤ学派は、「原因は結果の中に含まれておらず、両者は全く別のものである」と考える因中無果論 (asat-kārya-vāda) を唱える。

プラシャスタパーダの因果論に入る前に、この二つの因果論の概要と対立点を述べておきたい。

(1) 因中有果論 (sat-kārya-vāda)

因中有果論を主張する代表的な学派はサーンキヤ学派である。同学派では、精神原理であるプルシャ (puruṣa) と非精神原理である摩一の根本原質 (mūla-prakṛti) をたて、プルシャが根本原質に意識を持つことによって、プラクリティが展開して世界が創出されるという二元論的な因果説 (pariṇāma-vāda) を唱える。この因果説により現出してきたさまざまなものは、元をたどれば、全て根本原質の中に潜在的に存在していたと主張される。この主張を端的に示すのは、サーンキヤ学派の根本教典であるイーシュヴァラクリシュナ (Īśvarakṛṣṇa) の『サーンキヤ・カリーカ (Sāṅkhya-kārikā)』である。イーシュヴァラクリシュナは、同書の第9偈で、5つの理由から結果は原因の中に存在すると主張する。

asad-akarapād upādāna-grahapāt sarva-sambhava-abbāhāt | śaktasya śakya-karapā, kārapa-bhāvāc ca sat kāryam || 9 ²

- (1) 非存在は (結果を) 生じさせないから、
- (2) (結果を作るのに) 質料因を使用するから、
- (3) 一切のものが (任意に) 生みだされることはないから、
- (4) (ある) 能力を持ったものができるものを生じさせるから、
- (5) (結果と) 原因は同じ性質であるから、結果は (原因の中に潜在的に) 存在する。

(1) は、無から存在するものが生じることはないということであり、(2) は糸と布等のように布を作るには糸という質料因が使われるから両者が結局は同じもの

1 因中有果論と因中無果論

「何が原因か」という問いは、洋の東西を問わず古代から議論されてきており、古くはギリシャ哲学のアルケー（根源）への問いにまでさかのぼることが出来る。これに最初に答えたのはタレスであり、万物の根源（アルケー）を水とした。一方、インドの諸哲学体系にとっての最大の課題の一つも、この複雑多様な宇宙が生起した根源的な原因を探求することであった。『リグ・ヴェーダ』からウパニシャッドに至るヴェーダ聖典には、ヴェーダの哲人達の真摯な世界の根源への問いが見出せる。そして、その問いの過程において『リグ・ヴェーダ』の哲学讃歌では、現実的世界が無から生じるという考え方が支配的だったが¹、ウパニシャッドの時代になると、ウッターラカ（Uddālaka）の有からの創造説²が有力になり、以下後者が正統説となっていく。

このウッターラカの有の思想を受け継いだのが、因中有果論（sat-kārya-vāda）である。これは、「原因の中にすでに結果が存在している」という説であり、サーンキヤ学派等が主張する因果律である。これに対して、ヴァイシェシカ学派は、「原因は結果の中に含まれておらず、両者は全く別のものである」と考える因中無果論（asat-kārya-vāda）を唱える。

プラシャスタパーダの因果論に入る前に、この二つの因果論の概要と対立点をおさえておきたい。

(1) 因中有果論（sat-kārya-vāda）

因中有果論を主張する代表的な学派はサーンキヤ学派である。同学派では、精神原理であるプルシャ（puruṣa）と非精神原理である単一の根本原質（mūla-prakṛti）をたて、プルシャが根本原質に意欲を持つことによって、プラクリティが開展して世界が創出されるという二元論的な開展説（pariṇāma-vāda）を唱える。この開展により現出してきたさまざまなものは、元をただせば、全て根本原質の中に潜在的に存在していたと主張される。この主張を端的に示すのは、サーンキヤ学派の根本聖典であるイーシュヴァラクリシュナ（Īśvarakṛṣṇa）の『サーンキヤ・カーリカ（Sāṃkhya-kārikā）』である。イーシュヴァラクリシュナは、同書の第9偈で、5つの理由から結果は原因の中に存在すると主張する。

asad-akaraṇād upādāna-grahaṇāt sarva-sambhava-abhāvāt | śaktasya śakya-karaṇā, kāraṇa-bhāvāc ca sat kāryam || 9³

(1) 非存在は（結果を）生じさせないから、(2)（結果を作るのに）質料因を使用するから、(3) 一切のものが（任意に）生みだされることはないから、(4)（ある）能力を持ったものができるものを生じさせるから、(5)（結果と）原因は同じ性質であるから、結果は（原因の中に潜在的に）存在する。

(1) は、無から存在するものが生じることはないということであり、(2) は糸と布等のように布を作るには糸という質料因が使われるから両者が結局は同じもの

になるという意味である。(3)と(4)は、ほぼ同じ内容であり、例えば麦の種から稲が生じるように、任意のものからでたらめに結果が生じるということはありません、特定の結果を生じさせる能力を持った原因がその結果を生じさせるということである。(5)は、サーンキヤ学派の学説に基づき、結果も原因も同様に根本原質と同じく純質 (sattva)・激質 (rajas)・暗質 (tamas) の三つの要素 (guṇa) からなるという意味である。

以上の説は、サーンキヤ学派の因中有果論であるが、この学派以外にもヴェーダーンタ学派は、基本的に因中有果論を主張している。これに対して因中無果論を唱えるのはニヤーヤ学派やヴァイシェーシカ学派及びミーマーンサー学派である。では次にヴァイシェーシカ学派の因中無果論の概要を見て行きたい。

(2) ヴァイシェーシカ学派の因中無果論 (asat-kārya-vāda)

ヴァイシェーシカ学派やニヤーヤ学派が唱えた因中無果論とは、上述した因中有果論と異なり、「原因とは全く異なる新しい結果が、原因の作用によって生じる」と主張する因果論である。この因果論においては、結果は原因の中には潜在的にすら存在せず、必ず原因が存在するよりも後で結果が生じるとされている。また、この原則は、糸と布のような「ものとの」の関係だけでなく、布と色といった「ものと属性」の関係にも適用される。すなわち、布はその布の色の原因 (内属因) であり、布の存在以前にはその布の色は存在せず、布が存在して始めて、その布の色という結果が成立するということである。

また、この時間的な前後関係に加えて、特定の原因から特定の結果が生じるといういわば決定論的な対応関係も主張される。このことについて、後世のニヤーヤ・ヴァイシェーシカ融合学派の綱要書『タルカ・サングラハ』で、アンナムバッタはこう定義している。

kārya-niyata-pūrva-vṛtti kāraṇam | 38⁴

原因とは、必然的に結果よりも前に(誤りなく⁵) 存在するものである。

さらに、ヴァイシェーシカ学派では、原因を内属因 (samavāyi-kāraṇa) と非内属因 (asamavāyi-kāraṇa) と動力因 (nimitta-kāraṇa) の3種類に分ける⁶。これらの諸原因は、前述したアンナムバッタによれば、内属因は

yat-samavetaṃ kāryam utpadyate tat samavāyi-kāraṇam | 40⁷

結果がそれに内属して生ずるものが、内属因である。

とされ実質的な質量因である⁸。また、非内属因は、

kāryeṇa kāraṇena vā sahaikasminn arthe samavetatve sati yat
kāraṇam tad asamavāyi-kāraṇam | 40⁹

結果または原因とともに、同一ものに内属している原因が、非内属因である。

とされ、結果より時間的に前にある間接原因ともいうべきものである。さらに動力因は、

その両者と異なった原因が、動力因である。

とされ、内属因と非内属因以外の原因をまとめたものである。以上は、ニヤーヤおよびヴァイシェシカ学派において、ほぼ定説とされているものである。

『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』では、内属因や非内属因や動力因という用語はあまり出てこないが、それに対応する概念があったことが宮元啓一博士の詳細な研究で明らかにされている。宮元博士は、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』において、apekṣ (予定する・待つ) という用語が動力因に伴われて一種の術語を形成するとして64個の実例を取りだし、諸注釈書を検討した上で、諸原因と結果の関係がおおよそ以下の文型で表せることを明らかにした¹¹。

α (Locative) β -apekṣamāṇāt γ (Ablative) δ (Nominative) utpadyate |
 α において、 β を待って、 γ から、 δ が生じる。

(α : 内属因 β : 動力因 γ : 非内属因 δ : 結果) ¹²

この文型が、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』に直接この形で記述されているわけではないが、諸注釈ではこの形で出てくることが多い。基本的に、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の本文では、apekṣと伴われたものが動力因、Ablativeで示された語が非内属因を表すという形になっている。

これらの研究成果をうけて、本章では、本稿が『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の思想の根幹の一つであるとする認識論についてどのようにこの因果論が適用されているかを考察したい。特に、苦や楽などといった精神的な活動（これも前に見たように『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』では、認識として扱われている）に関して、この因果論が重要な役割を果たしていることを示したい。

さらに、前述の宮元博士は、因果論がこのような文型で記述されることは示しているが、内属因や非内属因、動力因が具体的にどのような役割を果たしているかまでは明らかにしていない。実際、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』では、これらの諸原因は、特に認識論に関して、上記のアンナムバッタの定義にはない重要な役割を果たしている。したがって次からは、宮元博士の研究を参照しつつも、さらに踏み込んで、これらの諸原因の役割と因果論の性格を考察したい。

2 『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』における因果論の適用-認識と諸精神活動-

プラシャスタパーダは、人間の心理的状态を説明するうえで、自我 (ātman) と意識 (manas) が相関する場面を設定している。これらは、基本的に全て認識論の範疇に入るが、その性質によって分類すると次の2つのグループに分けることが出来る。

- (1) 精神的活動-楽・苦・欲求・嫌悪・意志的努力・善・悪・潜在印象などの精神的活動の関するもの-
- (2) 認識論-直接知覚・記憶・夢などの認識論に関するもの-

この自我と意識の相関する2つのグループに関する詳細な説明はプラシャスタパーダにしかなく、ヴァイシェーシカ学派の根本聖典『ヴァイシェーシカ・スートラ』では「自我・感覚器官・意識・対象の接触から楽・苦がある」¹³としているのみである。もちろん、この前者の精神的活動である苦や楽などは認識論上は全て直接知覚されるものとされ、知識 (buddhi) の直接知覚の章にも「二者の接触」による直接知覚として記述されているが¹⁴、それとは別にも属性として個々に説明がされている。まず、その精神的活動に関する部分から検討していきたい。

(1) 精神活動における因果論の適用

楽や苦などの精神活動については、まず前提として、それらが全て実体 (dravya) である自我 (ātman) の属性であるので、必然的にそれらの内属因は全て実体である自我 (ātman) になる。その上で、それぞれの記述を見て行きたい。

①楽 (sukha) と苦 (duḥkha)

まず、楽 (sukha) と苦 (duḥkha) という対概念を見てみよう。この二つの概念は、善 (dharma) ・悪 (adharma) という別の倫理的な対概念と関連させて説明されている。

まず楽については、以下のように書かれている。

<124> [290] sraga-ādy-abhipreta-viṣaya-sānnidhye sati-iṣṭa-upalabdhi-indriya-artha-sannikarṣād dharma-ādy-apekṣād ātma-manasoh samyogād anugraha-abhiṣvaṅga-nayana-ādi-prasāda-janakam utpadyate tat sukham | ¹⁵

花輪等の望ましいものの近接において、望まれたものを知覚する感覚器官と対象の近接から、善 (dharma) 等を待つて、自我と意識との結合から、愛着

や好意や目の輝きなどを生じさせるものが生じる。これが、楽である

前述したapekṣに伴われたものを実線で、Ablativeで示されたものを点線でアンダーラインを引いて示した。ここで「望まれたものを知覚する感覚器官と対象の近接」とは、前述の通り、実質的に意識 (=内部の感覚器官) と自我 (=楽など内属する実体すなわち対象) の結合と同義である¹⁶。したがって、同じAblativeで示されている語の中で後半の「自我と意識の結合から」という部分のみ点線のアンダーラインで示した。この文型と註釈の記述¹⁷から、善などが動力因、自我と意識の結合が非内属因ということがわかる。

また苦は、ほぼ同じ文型でこう記述されている。

<125> [291] viṣa-ādy-anabhipreta-viṣaya-sānnidhye saty anīṣṭa-upalabdhi-indriya-artha-sannikarṣād adharmā-ādyapekṣād ātma-manasoḥ samyogād yad amarṣa-upaghāta-dainya-nimittam utpadyate tad duḥkham |¹⁸

毒等の望ましくない対象の近接において、その望まれないもの知覚する感覚器官との対象の近接から、悪 (adharmā) 等を待つて、自我と意識の結合から、怒りや害や落ち込みなどの原因が生じる。これが苦である。

したがって、ここでは悪などが動力因であり、自我と意識の結合が非内属因である。¹⁹また、両者とも過去の対象については記憶 (smṛti)、未来については欲望 (saṅkalpa) が原因とされているが、これに関しては後述する。

これらは、発生のプロセスを表すと同時に因果論的にも対応させられている。宮元啓一博士の整理により²⁰前の楽・苦に関する因果論的關係をまとめると下図のようになる。

《図1 楽・苦の因果関係》

	非内属因	動力因	結果
楽	自我と意識の結合	善 (dharma)	楽 (sukha)
苦	自我と意識の結合	悪 (adharmā)	苦 (duḥkha)

楽・苦といった精神活動も、因果論にのっとって整然と整理されている。この中で、自我と意識の結合は、前述の文型からも註釈からも非内属因として配置されていることがわかる。

②善 (dharma) と悪 (adharmā)

次に、前項の楽・苦での因果関係において動力因に配置された善 (dharma) や悪 (adharmā) を見てみよう。まず、善については冒頭でこのように定義されている。

<133>[308] dharmāḥ puruṣa-guṇāḥ | kartuḥ priya-hita-mokṣa-hetur atīndriyo ' ntya-sukha-saṃvijñāna-virodhī puruṣa-antaḥkaraṇa-samyoga-viśuddha-abhisandhijo varṇa-aśramaṇam pratiniyata-

善 (dharma) は、精神 (puruṣa) の属性である。行為者にとって、愛好・利益・解脱の原因である。超感覚的な究極の楽を知ることによって抑止され、精神 (puruṣa) と内部の器官 (antaḥkaraṇa) との結合および熟慮 (abhisandhi) から生じる。

そして、この善の達成手段としてそれぞれの階級や生活期 (四住期) に応じた達成手段が『伝承聖典 (śruti)』『天啓聖典 (smṛti)』を典拠として挙げられている。またこの達成手段は、ヴァイシェシカ学派のカテゴリー論の都合上「それぞれの人々にとって共通もしくは個別の実体、属性、運動である」²²とされている²³。

ここでの精神と内部の器官とは、それぞれ自我 (ātman) と意識 (manas) のことであり、この章の最後のところで、自我と意識の結合と言い換えられ、楽・苦の文型とは多少異なる形で以下のように定義されている。

[316] drṣṭam prajānam anuddiśyaitāni sādhanāni bhāva-prasādam
ca apekṣya ātma-manasoḥ saṃyogād dharma-utpattir iti |²⁴

目に見える目標を目指すことないこと、諸達成手段、そして清浄な心情を待つ、自我と意識の結合から、善の発生がある。

悪 (adharma) は、ほぼその正反対で

[317] tasya tu sādhanāni śāstre pratiśiddhāni dharma-sādhana-
viparītāni hiṃsa-anṛta-steya-ādīni vihita-akaraṇam pramādaś caitāni
duṣṭa-abhisandhiṃ ca apekṣya ātma-manasoḥ saṃyogād
adharmasya-utpattiḥ ||²⁵

しかし、その達成手段は、聖典において禁止されていることであり、善の諸達成手段の反対のことであり、殺人・虚偽・盗み等、規定の不実行、狂気、そして悪を意図することである。以上の列挙したことを待つ、自我と意識の結合から、悪の発生がある。

とされる。この部分に関しては、前述した宮元博士の論文では文例として挙げられていない。しかし、註釈によればこれらの達成手段が動力因であり、自我と意識の結合が非内属因であることは変わらない²⁶。以上の関係を整理すると、下図のようになる。

《図2 善・悪の因果関係》

	非内属因	動力因	結果
善	自我と意識の結合	清浄な心情・諸達成手段等 (善の達成手段)	善
	非内属因	動力因	結果
悪	自我と意識の結合	殺人・虚偽・盗み等 (悪の達成手段)	悪

③欲求(icchā)・嫌悪(dveṣa)

次に、欲求(icchā)と嫌悪(dveṣa)を見てみよう。ここでの文型は語順は違うが楽・苦の時とほぼ同じ形で、以下のように記述されている。

<126> [292] svārthaṃ parārthaṃ vā 'prāta-prārthana icchā | sā
ca ātma-manasoḥ samyogāt sukha-ādy-apekṣāt smṛty-apekṣād
vā utpadyate | prayatna-smṛti-dharma-adharma-hetuḥ |²⁷

自己あるいは他者のために、まだ満たされていないものを欲することが、欲求である。そしてそれは、自我と意識の結合から、楽などを待って、あるいは記憶を待って、生じる。（そして）意志的努力・記憶・善・悪の原因である。

註釈およびこの文型から見て、楽などや記憶が動力因であり、やはり自我と意識の結合が非内属因である²⁸。前述の楽・苦で未来のもの原因とされた欲望（saṅkalpa）は、この欲求の中に含まれる。

他方嫌悪(dveṣa)も、ほぼ同じ文型で以上のように記述されている。

<127> [294] prajvalana-ātmako dveṣaḥ | yasmin sati prajvalitam
iva ātmānaṃ manyate sa dveṣaḥ | sa ca ātma-manasoḥ samyogād
duḥkha-apekṣāt smṛty-apekṣād vā utpadyate | prayatna-smṛti-dharma-
adharma-hetuḥ |²⁹

燃え上がることを本質とするのが、嫌悪である。それがある時に、まさに自身が燃え上がるように思うこと、それが嫌悪である。そしてそれは、自我と意識の結合から、苦などを待って、あるいは記憶を待って、生じる。そして、意志的努力・記憶・善・悪の原因である。

ここでも、やはり文型から自我と意識の結合が非内属因であり、苦などや記憶が動力因ということがわかる³⁰。

ここで一見嫌悪が善の原因とされるのは疑問に思われるが、シュリーダラの注釈書『ニヤーヤ・カンダリー』によると、「ヴェーダを破壊する人への憎しみが善をうむ」³¹とされている。これは、いわば「悪を憎むことが善につながる」ということであり、倫理的に見て一種の功利主義的な発想が見て取れるが、今は詳細には触れないこととする。これらを同様に図にすると、以下のようなになる³²。

《図3 欲求・嫌悪の因果関係》

	非内属因	動力因	結果
欲求	自我と意識の結合	楽等・記憶	欲求
	非内属因	動力因	結果
嫌悪	自我と意識の結合	苦等・記憶	嫌悪

④意志的努力 (prayatna)

次に、意志的努力 (prayatna) を見てみよう。意志的努力 (prayatna) は、

(1) 生命活動に基づくもの (jīvana-pūrvaka)

(2) 欲求と嫌悪に基づくもの (icchā-dveṣa-pūrvaka)

の2種類に分けられる³³。

この中で生命活動に基づくものは、以下のように説明され、意識の運動の原因という役割を果たしている。

[295] tatra jīvana-pūrvakaḥ suptasya prāṇa-apāna-santāna-prerakaḥ
prabodha-kāle ca antaḥkaraṇasya indriya-antara-prāpti-hetuḥ | asya
jīvana-pūrvakasya ātma-manasoḥ samyogād dharma-adharma-apekṣād
utpattiḥ | ³⁴

この中で、生命活動に基づくものは、睡眠時の呼吸の連続を促進し、また覚醒時には、内部の器官 (antaḥkarana=意識) を他の感覚器官に到達させる原因である。そして、この生命活動に基づくものは、自我と意識の結合から、善・悪の両者を待って、生じる。

ここでも、やはり自我と意識の結合が非内属因であることは共通している。そして、善・悪などが動力因である³⁵。

一方、欲求と嫌悪に基づくものは、ほぼ同じ文型で、以下のように記述される。

[296] itaras tu hita-ahita-prāpti-parihāra-samarthasya vyāpārasya
hetuḥ śarīra-vidhārakaś ca | sa ca ātma-manasoḥ samyogād icchā-
apekṣād dveṣa-apekṣād vā utpadyate | ³⁶

しかし、他方は、有益なものに到達させ不利益なものを放棄する能力のある作用の原因であり、また身体を保持する。そしてこれは、自我と意識の結合から、欲求と嫌悪を待って、生じる。

ここでも、文型から自我と意識の結合が非内属因であり、動力因はそれぞれ善・悪と欲求・嫌悪であることがわかる。註釈もそれを裏付けている³⁷。ここで注目すべきは、同じ意志的努力でも、非内属因は自我と意識の結合で共通しており、動力因の違いによって区別があるということである。これを同様に図にすると、以下のようになる³⁸。

《図4 意志的努力の因果関係》

	非内属因	動力因	結果
生命活動に基づくもの	自我と意識の結合	善・悪	意志的努力
	非内属因	動力因	結果
欲求と嫌悪に基づくもの	自我と意識の結合	欲求・嫌悪	意志的努力

⑤ 潜在印象(bhāvanā)

さらに、潜在印象(bhāvanā)についてみてみよう。潜在印象は、潜勢力 (saṃskāra) の一つに数え上げられている。この潜勢力は、潜在印象を含めて、以下の三種類がある³⁹。

- (1) 潜在印象
- (2) 勢い(惰性 : vega)
- (3) 弾力(復元力 : sthitisthāpaka)

この中で、勢いと弾力は物理的な力を指し、潜在印象は精神的な力を指す。そして潜在印象は、以下のように記述されている。

<132> [304] bhāvanā-samjñākas tv ātma-guṇo dṛṣṭa-śruta-anubhūteṣv artheṣu smṛti-pratyabhijñāna-hetur bhavati jñāna-mada-duḥkha-ādi-virodhī | paṭv-abhyāsa-ādara-pratyayajah paṭu-pratyaya-apekṣād ātma-manasoḥ samyogād āścarye ' rthe paṭuḥ saṃskāra-atīśayo jāyate | yathā dākṣiṇātyasya uṣṭra-darśanād iti |⁴⁰

しかし、潜在印象と称するものは、自我の属性であり、見たり聞いたり経験したりした諸対象において、記憶と再認識の原因であり、知識や恍惚や苦等に阻まれる。激しさや反復や配慮の観念から生じる鋭い観念を待つて、自我と意識の結合から、卓越した潜在印象 (saṃskāra) が生じる。南方に住む人が駱駝を見ることから(潜在印象が生じるように)。

やはり、自我と意識の結合が非内属因であることは共通している。動力因は、激しさや反復や配慮の観念から生じる鋭い観念である⁴¹。

ここで潜在印象(bhāvanā)の説明において用語としてはsaṃskāraがあげられている時もあるが、この場合は潜在印象の意味で使われていることは明白である。⁴²これを図にすると、以下の通りである⁴³。

《図5 潜在印象の因果関係》

	非内属因	動力因	結果
潜在印象	自我と意識の結合	激しい反復による鋭い観念	潜在印象

また、この潜在印象は、記憶や夢にも関連している。この問題は、記憶や夢の部分でもう一度考察することにする。

⑥精神活動のまとめ

これまで論じてきた精神活動についてまとめてみよう。これらの精神活動は、因果論に基づいて整然と整理されている。これらに共通していることは、全て非内属因としての「自我と意識の結合」から生じていることである。ただ、これらの質量因たる内属因は、楽・苦などの精神活動に関する諸カテゴリーが、自我 (ātman) の属性 (guṇa) であるので、前にも述べたように全て自我になる。同様に、「自我と意識の結合」は、結合が属性カテゴリーであるので、非内属因になるのである。この点は、どこまで自派の学説に忠実である。

したがって、楽や苦、欲求や嫌悪などの各精神活動の違い、すなわち結果の違いは、動力因の違いによって生じてくるということになる。これを図式化すると以下のようなになる。

《図6 精神活動の因果論的關係》

内属因	非内属因	動力因	結果（精神活動）
自我	自我と意識の結合	x	→ y

すなわち、動力因たるxは変項であり、その変項xに諸条件を代入することにより、精神活動たる結果yが一義的に決まるというシステムになっているのである。このように、精神活動が自我や意識が単独で起こすものではなく、因果論的なシステムによって発生していくという思考法は、プラシャスタパーダの大きな特徴だといえよう。

また、ここで注目すべきは、いわゆる感情的な精神活動と理性的な精神活動が区別されずに同じシステムで説明されているということである。

すなわち、好悪といった感情的なレベルの精神活動であれ、善悪につながる倫理的な判断についても同じ自我と意識の結合を非内属因とした因果論的なシステムによってシステムティックに説明している。さらに、意志的努力の説明に関連しては、生命活動に基づくものも同様に自我と意識の結合を原因とした説明をしている。これは、自我の定義の部分で、生命活動の主體的役割を果たしていることと関係していると思われる。

(2) 認識論における因果論の適用

前項において、広義の認識論に含まれる諸精神活動が因果論的に整理されていることが確認できた。そして、その因果論的説明の中で「自我と意識の結合」が共通の非内属因として挙げられていることがわかった。そこで、ここではこの「自我と意識の結合」という側面に着目して、狭義の認識論（直接知覚や推論、記憶など）における因果論の適用を検討していきたい。

①直接知覚（pratyakṣa）

『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の狭義の認識論において、自我と意識が連関するのは、直接知覚（pratyakṣa）と記憶（smṛti）および夢（svapna）である。この中で直接知覚は、仏教も含めたインド哲学諸派共通に認められている認識手段であり、ヴァイシェシカ学派では、これは対象（viśaya）-感覚器官（indriya）-自我（ātman）-意識（manas）の4者の接触⁴⁴によるとされる。この直接知覚の4者の接触は、ヴァイシェシカ認識論の大前提となっているが、前章の現在時の認識の節で詳しく論じたので、ここでは因果論に関連する部分だけを見てみたい。

『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』では、直接知覚を論じた章でまず、前述の4者（対象-感覚器官-自我-意識）の接触が成立した後⁴⁵に、以下のように述べられている。

[235] sāmānya-viśeṣa-dravya-guṇa-karma-viśeṣaṇa-apekṣād ātma-
manah-sannikarsāt pratyakṣam utpadyate sad dravyam pṛthivī viṣāṇī
suklo gaur gacchati iti |⁴⁶

普遍・特殊・実体・属性・運動といった限定を待って、自我と意識の接触から、「存在し、実体であり、地であり、角を持つ、白い牛が歩く」という直接知覚が生じる。

この部分は、「3種類の大きな実体に関する」直接知覚に関する部分であるので、基本的に感覚器官が介在するオーソドックスな直接知覚のことである⁴⁷。ここでも、文型から見て自我と意識の接触が非内属因となっており、この点は前述の精神活動と一致している⁴⁸。そして、普遍・特殊実体・属性・運動という限定が動力因である。また認識論の諸項目は、自我の属性である知識 (buddhi) の項目に属しているので、内属因は全て自我である。図にすると以下の通りである⁴⁹。

《図7 直接知覚の因果関係》

	非内属因	動力因	結果
直接知覚	自我と意識の接触	普遍・特殊・実体・属性・運動等の限定するもの	直接知覚

この他、音声の際には3者（自我-意識-感覚器官）、知識や楽・苦などの精神活動に関するものの際には2者（自我-意識）の接触で直接知覚が成立するとされている。これについて、前章で指摘した通り宮元博士は問題視しているが⁵⁰、いずれにしても自我と意識の接触（=結合）が非内属因であることは共通している。

②記憶(smṛti)

記憶は過去に関する認識であり、直接知覚同様『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の認識論上独自の位置を占める⁵¹。ここでは、因果論的な側面のみを検討していきたい。

<121> [287] liṅga-darśana-icchā-anusmaraṇa-ādy-apekṣād
ātma-manasoḥ samyoga-viśeṣāt paṭv-abhyāsa-ādara-pratyaya-
janitāc ca saṃskārād dṛṣṭa-śruta-anubhūteṣv artheṣu śeṣa-
anuvyavasāya-icchā-anusmaraṇa-dveṣa-hetur atīta-viṣayā
 smṛtir iti ||⁵²

記憶とは、徴証をみることや欲求や追想等を待つて、自我と意識の特殊な結合から、そして、強烈さや反復や留意といった観念から生じた潜勢力（潜在印象；saṃskāra）から、生じる。見たり聞いたり経験したりする対象において、残余の確認(śeṣa-anuvyavasāya)と願望と追想の原因であり、過去の対象（に関する知識）である。

記憶の非内属因も、「特殊な」という限定がついてはいるが、やはり自我と意識の結合である。ここでは、その「自我と意識の特殊な結合」に続いて、caでつながれた形で「強烈さや反復や留意と行った観念から生じた潜勢力(潜在印象；saṃskāra)」がAblativeであげられているが、この潜勢力(saṃskāra)は実質的には潜在印象 (bhāvanā) であり、註釈によれば動力因である⁵³。この様な文型で非内属因の自我と意識の結合と動力因の潜勢力 (=潜在印象) を列挙する形式は、前述までの文型とは異なるが、『スートラ』はこの形である⁵⁴。

また、ここでは、自我と意識の「特殊な」結合とされているところに注目すべきである。これまでは現在時に関わる精神活動・認識であり、そして非内属因は普通の自我と意識の結合であった。しかし、この記憶は過去時に関する認識であり、その

ため現在の認識とは厳密に区別されなければならない。したがって、「特殊な」という条件がつくのである。これは、次の夢でも共通している。

これを、図にすると以下の通りである⁵⁵。

《図8 記憶の因果関係》

	非内属因	動力因	結果
記憶	自我と意識の特殊な結合	徴証を見ること・欲求・追想 潜在印象	記憶

③夢(svapna)

夢は、過去に関する非知識 (avidyā) であり、記憶を前提として成立している。なぜなら、夢はリアルタイムでは見ることができず、必ず思い出すかたちで知ることになるからである。以下、少し長いが夢の発生プロセスの部分を引用した上で因果論的側面を考察したい。

<97> [226] uparata-indriya-grāmasya pralīna-manaskasya indriya-dvāreṇa eva yad anubhavanam mānaṣam tat svapna-jñānam | [227] katham | yadā buddhi-pūrvād ātmanaḥ śarīra-vyāpārād ahaṇi khinnānām prāṇinām niśi viśrama-artham āhara-pariṇāma-artham vā 'dṛṣṭa-kārita-prayatna-apekṣād ātma-antaḥkaraṇa-sambandhān manasi kriyā-prabandhād antar-hṛdaye nirindrye ātma-pradeśe niścalaṃ manas tiṣṭhati tadā pralīna-manaska ity ākhyāyate pralīne ca tasminn uparata-indriya-grāmo bhavati tasyām avasthāyām prabandhena prāṇa-apāna-santāna-pravṛttav ātma-maṇah-samyoga-viśeṣāt svāpa-ākhyāt saṃskārāc ca indriya-dvāreṇa eva asatsu viṣayeṣu pratyakṣa-ākāraṃ svapna-jñānam utpadyate |⁵⁶

感覚器官の集合体が静まり、意識が消えた状態の人が、まさに感覚器官において（得る）意識の経験、それが夢の知識である。どのようにしてか。

昼間の意識に基づいた自己の身体の運動のために疲れた人が、夜に休息することを目的として、または食物の消化を目的として、不可見力 (adrṣṭa) から生じた意志的努力を待って、意識における自我と内官の結合から、(そして) 行為の継続から、自己の感覚器官がない領域である心臓の内側に、意識が、安定した形で静止する。その時、「意識が停止した」と言われる。

そして、意識が停止したところで、感覚器官の集合体が停止した状態になる。このような状態において、継続的に連続した呼吸が現れた場合に、睡眠という名前の自我と意識の特殊な結合から、そして潜勢力（潜在印象；saṃskāra）から、感覚器官を媒介としてのみ、全く存在しない諸対象において、直接知覚の形をした、夢の知識が生じる。

基本的に(1)休息などを目的とした自我と内官の結合、(2)意識の停止、(3)感覚器官の停止、(4)継続的な呼吸の出現というプロセスを経て、睡眠(svāpa)の状態に入る。したがって、意識は睡眠の状態の時停止している。しかし、「特殊な自我と意識の結合」である睡眠というのであるから、停止してはいるが、自我と「特殊な結合」をしているのである。この睡眠が、夢の非内属因である。

なお、このとき、感覚器官は媒介としてのみ働くのであって、外界にある対象をとらえるのではない。すなわち、存在しない諸対象にたいして、あたかも直接知覚のような形で感覚器官が働き、夢の認識が発生するのである。

このことから、夢の場合は、意識の機能が停止していても、自我との特殊な結合があるかぎり知識は得られるということがわかる。やはり、知識の主体はあくまでも自我であるという説がここからもわかる⁵⁷。

また、ここでは、前述の-apekṣを使用した動力因の説明はない⁵⁸。しかし、「自我と意識の特殊な結合」がAblativeで示されていることと註釈の記述から⁵⁹、非内属因である。そして、同じくAblativeで示されている潜勢力は、記憶のケースと同じで実質的に潜在印象であり、かつ動力因である。

さらにプラシャスタパーダは、夢を原因によって3種類⁶⁰に分ける部分で、夢の原因として、強い潜在印象によるもの、体調不良(dhātu-doṣa)によるもの、不可見力(adrṣṭa)をあげている⁶¹。そして、いずれの夢も当然ながら睡眠の状態を前提としており、強い潜在印象等の原因は、夢の具体的な内容を決定する原因としてあげられている。これは、これまでの精神活動・認識論の因果論的なシステムが、動力因を変項として、それが決まると結果が決まるというものになっていることから、睡眠(=自我と意識の特殊な結合)が非内属因で、その他のものが動力因と考えるのが妥当であろう。図にすると以下の通りである⁶²。

《図9 夢の因果関係》

	非内属因	動力因	結果
夢	睡眠 (自我と意識の特殊な結合)	強い潜在印象・体調不良 不可見力	夢の知識

④聖仙知 (ārṣajñāna)

次に聖仙知をみてみよう。聖仙知は、聖仙などに特徴的な特別な認識であるが、世俗の人にも時にはあるとされ、虫の知らせの様な例が出されている⁶³。

<122>

[288] āmnāya-vidhātṛṇām ṛṣiṇām atīta-anāgata-vartamāneṣv
atīndriyeṣv artheṣu dharmā-ādiṣu grantha-upanibaddheṣv
anupanibaddheṣu ca ātma-manasoḥ saṃyogād dharmā-viśeṣāc ca yat
prātibhaṃ yathā-artha-nivedaṇaṃ jñānām utpadyate tad ārṣam ity
ācakṣate | ⁶⁴

聖典の創造者である聖仙達に、(1)過去、現在、未来のことがらにおいて、(2)超感覚的なことがらにおいて、(3)法などにおいて、(4)書物に記録されたものでも記録されていないものにおいても、自我と意識の結合から、そして特殊な法(dharma)⁶⁵から、直観的で対象をそのまま伝える知識が生じる。これが、聖仙知(ārṣa)である。

文型と註釈の記述から、自我と意識の結合が非内属因である⁶⁶。しかし、ここでは-apekṣで示される動力因の記述はないが、註釈によれば動力因は「特殊な法」である。このように、非内属因と動力因がcaで結ばれた形で並列的にAblativeで記述される文型は、記憶や夢と同様である⁶⁷。このことから過去時の認識である記憶や夢と特別な認識である聖仙知が通常の現在の認識と区別されていることがわかる。このことは、超人の知 (siddha-darśana) も共通している⁶⁸。

atha liṅga-anapekṣam dharma-ādiṣu darśanam iṣṭam tad api
 pratyakṣa-ārṣayor anyatarasminn antarbhūtam ity evaṃ buddhir iti
 ||⁶⁹

さらに、徴証を待たないで(生じる)、法などについての知見が認められている。しかし、これもまた直接知覚か聖仙知かのいずれかに含まれる。知識とは、以上である。

すなわち、徴証という動力因なしでの知識が超人に認められているということである。ここでの非内属因は、直接記述されていないが、この超人の知が直接知覚か聖仙知に含まれるということなので、直接知覚および聖仙知の非内属因が適用され、やはり、「自我と意識の結合」ということになる。そして、同様に動力因は、それぞれ聖仙知と直接知覚の動力因が適用されるので、聖仙知の場合は前項と同様「特殊な法」となり、直接知覚の場合は「諸感覚器官」ということになる。これを図にすると以下のようになる。

《図10 聖仙知と超人知の因果関係》

	非内属因	動力因	結果
聖仙知	自我と意識の結合	特殊な法	聖仙知
	非内属因	動力因	結果
超人知	自我と意識の結合	諸感覚器官 特殊な法	(法などについての) 超人の直接知覚 聖仙知

このように、聖仙や超人の知に関しても、一貫して因果論的システムが適用されていることがわかる。

3 小結

(1) 認識・精神活動の因果論的定式化

以上で、わかったことをまとめていこう。まず、楽・苦・欲求・嫌悪といった感情的な精神活動は、この意識と自我の結合という非内属因から起こる。それに関連して、善・悪といった倫理的なものを生じさせる非内属因もやはりこの意識と自我の結合である。精神的な活動は、完全にシステムティックに因果論的な関係で説明されている。これは認識論にも共通しており、図式化すると以下の通りである。

《図11 認識・精神活動の因果論的關係》

内属因	非内属因	動力因	結果（認識・精神活動）
自我	自我と意識の結合	x → y	

楽・苦・欲求・嫌悪や直接知覚・記憶といった具体的な差は、変項である動力因を代入することによって一義的に決まるのである。

このように、認識や精神活動が因果論的な関係によって整理されていることがわかる。これは、「自我と意識の結合」という記述で表される非内属因や-apekṣで示される動力因の記述が直接はない推論 (anumāna) にも共通している。なぜなら、直接知覚のところで、内属因が認識主体、非内属因が認識手段、結果が認識結果といい換えられており、この認識手段などの用語を使用した説明が推論の項で詳細に論じられているからである⁷⁰。

そして、ここで見たように、記憶や夢といった過去時に関する認識の非内属因は、自我と意識の「特殊な」結合として現在時の認識の説明と明らかに区別されていた。また、過去時の認識は、聖仙知等の特別な認識と同様に、Ablativeで非内属因と動力因を列挙する文型で因果論的關係が説明されており、apekṣという術語を使った現在時の認識の説明とは明らかに異なっていた。

したがって、プラシャスタパーダの認識論では、あくまで現在時の認識が基本にあり、それ以外の認識とは厳密に区別されていたということが、この因果論的側面からもわかるのである⁷¹。

(2) カテゴリーと因果論の対応

さらに、この因果論において原因の区別をもう一度見直してみたい。まず、直接原因たる原因は内属因と定義され、これは実質的に実体 (dravya) カテゴリーである。そして、間接原因の一つである非内属因が、実体に内属する原因であるので、これは運動 (karman) や属性 (guṇa) である。本章で論じてきた精神活動や認識論の共通の非内属因も、「自我と意識の結合」すなわち「結合 (saṃyoga)」というカテゴリーであり、言うまでもなく「結合 (saṃyoga)」は属性 (guṇa) である。さらに、もう一つの間接原因である動力因は、それぞれの認識結果を決定する具体的な諸観念である。これを図にすると、以下のようになる。

《図12 諸カテゴリーと原因の対応関係》

諸原因	諸原因を構成するカテゴリーの種類
内属因 (samavāyi-kāraṇa)	実体 (dravya)
非内属因 (asamavāyi-kāraṇa)	属性 (guṇa)、運動 (karman)
動力因 (nimitta-kāraṇa)	属性・運動に属する具体的な諸観念

このようにみえてくると、この因果論における原因の設定が、きちんとカテゴリー論に対応していることがわかる。

すなわち、プラシャスタパーダは、カテゴリー論、特に実体 (dravya) カテゴリーを中心に形而上学的世界像を構成し、それに対応した諸原因を設定して因果論を構成し、その因果論に見合った形で認識論を整理しているのである。言い換えれば、

プラシャスタパーダの思想の二つの根幹である形而上学的カテゴリー論と経験論的認識論に通底し、かつ両者を結び付けていたものは、この独自の因果論であったのである。

¹湯田豊「因果律の問題-インド的質料因の探求」『東方学』第49輯・1975年・38頁。この論文は、インドにおける因果律の思想史的発展に関して詳しく論じてある。

²例えば、Chandogya-Up. 6-2-1~2.

³STK : p. 90, ll. 18~19.

⁴TS : p. 25, l. 17.

⁵アンナムパッタの自注『ディーピカ』により補う。アンナムパッタはこの箇所註釈で、「誤りなく存在することにおいて」と限定する。Cf. TS : p. 26, l. 4.

⁶ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の因果論の詳細については、前田専学「ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ哲学と因果論」『仏教思想-因果論』仏教思想研究会編・平楽寺書店・1978年および、Faddegon, B. : *The Vaiśeṣika System*, Amsterdam, 1918 (Rep. 1969, Wiesbaden).等を参照。

⁷TS : p. 26, ll. 24~25.

⁸インド的質量因の源流とその後の展開については、湯田博士前掲論文参照。また、宮元啓一博士は samāvāyi-kāraṇa を一貫して質量因と訳している。例えば、宮元博士「初期ヴァイシェーシカ学派の接触論」『インド思想史研究』第10巻・インド思想史学会・1998年および『牛は実在するのだ！-インドの实在論哲学『勝宗十句議論』を読む』青土社・1999年等を参照。

なお、本稿では「内属因」という訳語を使用する。

⁹TS : p. 26, l. 26~p. 27, l. 1.

¹⁰TS : p. 27, l. 2.

¹¹Miyamoto, Keiichi : "The Early Vaiśeṣikas on asamavāyikāraṇa and the Term *apekṣa*," 『インド思想と仏教文化-今西順吉教授還暦記念論集』春秋社・1996年参照。

また、大網功博士は、この因果論の研究成果を運動論に応用して運動論が因果論で再構成されているということを証明した。大網博士は、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の代表的注釈書である『ヴィヨマヴァティー (Vyomavātī : 10C.)』及び『ニヤーヤカンドアリー (Nyāyakandālī : 10C.)』を詳細に検討し、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の運動論は、一つの例外を除いて、ほぼ以下のように定式化できるとした。

α (Locative) β -apekṣamāṇa(Ablative) γ (Ablative) δ (Nominative) utpadyate |

α において δ は β に依存する γ から生じる。

(α : 内属因 β : 動力因 γ : 非内属因 δ : 結果)

または、

γ (Nominative) β (Accusative) apekṣamāṇa(Nominative) α (Locative) δ (Accusative) karoti (ārabhate)

β に依存する γ は α において δ を生じる。

(α : 内属因 β : 動力因 γ : 非内属因 δ : 結果)

大網功「インド運動論と因果論」『科学史研究』第38巻 (No.211) ・日本科学史学会・岩波書店・1999年149-150頁参照。

¹²Miyamoto: *op. cit.* p. 909.

¹³Cf. ātma-indriya-manas-artha-sannikarṣāt sukha-duḥkhe tad-anārmabhāḥ 15-2-16 (VSC : P, 42, l. 16) (自我と感覚器官と意識と対象の接触によって楽や苦が生じる これに 発生はない。)

¹⁴前章第1節現在時の認識の直接知覚の項参照。

¹⁵ PBh(1) : p. 259, ll. 15~18

¹⁶本稿本論第2章第1節参照。

¹⁷Cf. Vy : iṣṭa-upalabdhi-indriya-artha-sannikarṣād dharmā-ādyapekṣād ātma-manasoḥ samyogāt asamavāyī-kāraṇād ātmani sukham utpadyate | (Vy(1) Vol. 2, p. 216, ll. 12~14.) (望ましいものを知覚する感覚器官と対象との接近から、善などを待って、自我と意識の結合という非内属因から、自我において、樂が生じる。)

¹⁸PBh(1) : p. 260, ll. 19~22.

¹⁹Cf. Vy : tasmād aniṣṭa-upalabdhi-indriya-artha-sannikarṣād adharma-ādhyapekṣād ātma-manasoḥ samyogād asamavāyīkāraṇād ātmani samavetaṃ yad utpadyate tad duḥkham | amarṣa-upaghāta-dainyānāp nimittaṃ kāraṇam, tad itar asmād bhedakam iti jñeyam | (Vy(1) : Vol. 2, p. 217, ll. 15~17) (望ましくないものを知覚する感覚器官との近接から、悪などを待って、自我と意識の結合という非内属因から、自我に内属して苦が生じる。)

²⁰Miyamoto : *op. cit.* pp.912-913, (16) , (17) .

²¹PBh(1) : p. 272, ll. 8~11.

²²Cf. [309] tasya tu sādhanāni śruti-smṛti-vihitāni varaṇa-āsrāmiṇāp sāmānya-viśeṣa-bhāvena-avasthitāni dravya-guṇa-karmāni | (PBh(1) : p. 272, ll. 11~13)

²³これは、実質的には『マヌ法典』の記述とほぼ同じである。例えば、『マヌ法典』の第2章から第8章などを参照。

²⁴PBh(1) : p. 273, ll.13~15.

²⁵PBh(1) : p. 280, ll. 5~9.

²⁶Cf. Vy : eṣāp caturṇām api dṛṣṭaṃ prayojanam anuddiśyaitāni sādhanāni bhāva-prasādaṃ śuddha-abhisandhiṃ ca apekṣya ātma-maṇḥ-samyogād asamavāyī-kāraṇād dharmā-utpattir iti | (Vy(1) : Vol. 2, p. 235, ll. 3~5) (また、これら4つ (の生活期) も、目に見える成果を目標としないこと、諸達成手段、清らかな心情、正しい意図を待って、自我と意識の結合という非内属因から、善が生じる。)

及び、

Cf. Vy: etāni nimittāni duṣṭa-abhisandhiṃ duṣṭa-abhiprāyaṃ ca apekṣya ātma-maṇḥ-samyogād asamavāyī-kāraṇād ātmany adharma-utpattir iti | (Vy(1) : Vol. 2, p. 235, ll. 17~18) (これら悪い意志と邪悪な目的といった動力因を予定して、自我と意識の結合という非内属因から、悪が生じる。)

²⁷PBh(1). p. 261, ll. 6~8.

²⁸Cf. Vy : utpatti-kāraṇam āha sā ca ātma-manasoḥ samyogāt asamavāyī-kāraṇād utpadyate | kim apekṣāt ? sukhā-ādyapekṣāt smṛtyapekṣād vā iti | (Vy(1) : Vol. 2, p. 218, ll. 7~9) (起因は「これは自我と意識の結合という非内属因から生じる」といわれる。何を待って (動力因として) か? 樂などあるいは記憶を待って (生じる)。)

²⁹ PBh(1) : p. 262, ll. 15~18.

³⁰Cf. Vy : sa ca ātma-manasoḥ samyogāt asamavāyī-kāraṇāt, duḥkha-apekṣāt smṛtyapekṣād vā ātmany utpadyate iti | (Vy(1) : Vol. 2, p. 219, ll. 6~7) (これは、自我と意識の結合という非内属因から、苦あるいは記憶を待って、自我において生じる。)

³¹Cf. NK : veda-artha-viplava-kāriṣu dveṣād dharmāḥ (PBh(1) : p. 262, l. 23) (ヴェーダの意義の破壊をなすことへの憎しみから、善である。)

³²Cf. Miyamoto : *op. cit.* p. 37, (18), (19), (20).

³³Cf. [295] sa dvi-vidho jivana-pūrvaka icchā-dveṣa-pūrvakaś ca | (PBh(1) : p. 263, ll. 1~2) (それは、生命活動に基づくものと欲求と嫌悪にもとづくものの二種類である。)

³⁴PBh(1) : p. 263, ll. 4~8.

³⁵Cf. Vy : sthite hi sadbhāve jīvana-pūrvakasya utpatti-kāraṇam āha ātma-manasoḥ saṃyogāt asamavāyī-kāraṇād viśiṣṭa-dharma-adharma-apekṣād utpattir iti | (Vy(1) : Vol. 2, p. 221, ll. 1~2) (実に、公認されている真実の意味において、「生命活動に基づくものの起因は、自我と意識の結合という非内属因から、特殊な善・悪を待って、生じる」といわれる。)

³⁶PBh(1) : p. 263, ll. 8~10.

³⁷Cf. Vy : tasya utpatti-kāraṇam āha ātma-manasoḥ saṃyogāt asamavāyī-kāraṇāt | icchā-apekṣād dveṣa-apekṣād vā utpadyate iti | (Vy(1) : Vol. 2, p. 221, ll. 5~6) (この起因は、「自我と意識の結合という非内属因から(生じる)」といわれる。欲求あるいは嫌悪を待って、生じる。)

³⁸Cf. Miyamoto : op. cit. p. 37, (22), (23), (24).

³⁹Cf. [302] saṃskāras tri-vidho | vego bhāvāna sthitisthāpakaś ca | (PBh(1) : p. 266, ll. 23~24) (潜勢力は、3種類ある。すなわち、勢い、潜在印象、弾力である。)

⁴⁰ PBh(1) : p. 267, ll. 2~6.

⁴¹Cf. Vy : tam apekṣamāṇād ātma-manasoḥ saṃyogād asamavāyī-kāraṇād ātmani saṃskāra-atiśayo jāyate | (Vy(1) : Vol. 2, p. 228, ll. 8~9) (これ(鋭い観念)を待って、自我と意識の結合という非内属因から、自我において、卓越した潜在印象が生じる。)

⁴²ヴァイシェーシカの議論において、潜勢力 (saṃskāra) の中で自我の属性である潜勢力は、潜在印象(bhāvāna) のみである。したがって、本稿では、saṃskāraを文脈によって潜勢力、潜在印象と訳しわける。

⁴³Cf. Miyamoto : op. cit. p. 37, (29), (30).

⁴⁴この接触の問題については、宮元啓一「初期ヴァイシェーシカ学派の接触論」『インド思想史研究』第10巻・インド思想史学会・1998年が詳しい。

⁴⁵この段階で成立しているのが、後世で言う無分別知であり、『ヴァイシェーシカ・ストトラ』の8-6~7をうけたものである。宮元啓一前掲論文「初期ヴァイシェーシカ学派の接触論」22~23頁参照。

⁴⁶PBh(1) : p. 186, ll. 16~19.

⁴⁷本稿本論第2章第1節現在の認識の注21および、宮元啓一前掲論文「初期ヴァイシェーシカ学派の接触論」22頁参照。

⁴⁸Cf. Vy : nanu catuṣṭaya-sannikarṣasya apavādam vinā ūrdhvaṃ sarvatra anuvṛtter abhyupagamād vyartham ātma-maṇaḥ sannikarṣasya abhidhānam? na, anantara-jñāne ' py asya asamavāyī-kāraṇatva-jñāpana-arthatvāt | (Vy(1) : Vol. 2, p. 142, ll. 5~7) (4者の接触の(記述が)、後ろに全ての点で反駁なしに反復され認められているので、「自我と意識の結合」の記述は無用なのではないのか? 否、継続した知識において、また、それが非内属因であることを指示する意味から(必要である。))

⁴⁹Cf. Miyamoto : op. cit. p. 36, (13).

⁵⁰音声の場合は、聴覚系空間である虚空 (ākāśa) という実体に内属したものであり、その虚空自身が耳という感覚器官であるということに関連していると思われる。本稿本論第2章第1節現在の認識を参照。また、虚空と聴覚系空間に関しては本稿本論第1章第3節世界の構成基準-時空論-を参照。

また、楽・苦等の精神活動は内部の器官たる意識で知覚する「内的なもの」であり、外部の対象を知覚する認識とは区別されている。筆者は、この内-外という区分が、西洋系の哲学の主観-客観区分に匹敵するような、プラシャスタパーダの哲学の重要な意味を持つと考えている。この内-外という区分については、本稿本論第1章第2節4元素と世界の構成を参照。

⁵¹本稿本論第2章第2節「過去時の認識」参照。

⁵²PBh(1) : p. 256, ll. 17~20.

⁵³Cf. Vy : ātma-manasoḥ saṃyoga-viśeṣāt ity asamavāyī-kāraṇa-nirdeṣaḥ | liṅga-darśana-icchā-anusmaraṇa-ādy-apekṣāt paṭv-abhyāsa-ādara-pratyaya-janitāc ca saṃskārāt iti nimitta-kāraṇa-nirdeṣaḥ | (Vy(1) : Vol. 2, p. 212, ll. 8~11) («自我と意識の結合から」という非内属因の記述がある。「徴証を見ること・欲求・追想などを待って、また鋭い反復・留意といった観念から生じた潜在印象から」と

いう動力因の記述がある。)

⁵⁴Cf. VS : ātma-manasoḥ samyoga-viśeṣāt saṃskārāc ca smṛti | 9-22 (VSC : p. 70, l. 11) (自我と意識の特殊な結合から、そして、潜在印象から、記憶 (は生じる) 。)

⁵⁵Cf. Miyamoto : *op. cit.* p. 36, (14).

⁵⁶PBh(1) : p. 183, l. 13~p.184, l.1.

⁵⁷本稿本論第1章第4節「実体としての精神」参照。

⁵⁸前述の宮元博士の論文では、夢の記述の中で別の箇所すなわち、'dṛṣṭa-kārita-prayatna-apeksād ātma-antahkarana-sambandhān...manasi...kriyā-prabandhād antar-hṛdaye nirindrye ātma-pradeśe niścalaṃ manas tiṣṭhati という部分を挙げて、「不可見力から生じた意志的努力」を動力因、「自我と意識の特殊な結合」を非内属因、内属因を自我、結果が夢としている。Miyamoto : *op. cit.* p. 36, (12).しかし、ここでLocativeで示されているのは、意識 (manas) であり、註釈をみてもここでの内属因は意識である。

⁵⁹Cf. Vy : atha evaṃ pralīna-manaskasya uparata-indriya-grāmasya ātmanaḥ kutaḥ svapna-jñānam utpadyate ity āha ātma-manah samyoga-viśeṣāt asamavāyi-kāraṇāt, svāpa ity ākhyā saṃjñā yasya ātma-manah samyoga-viśeṣasya āsau tathā ukthas tasmāt | (Vy(1) : Vol. 2, p. 164, ll. 19~22) (このように、その時消え去った意識と停止した感覚器官と自我の集積があり、ここから自我と意識の特殊な結合という非内属因から、夢の知が生じる、といわれる。このように、自我と意識の結合である睡眠という名称の概念が、これによって、これら (の名称) において、このようにいわれる。そして、(動力因である) 潜在印象から (夢の知が生じる) 。)

⁶⁰Cf. [228] tat tu tri-vidham | saṃskāra-pāṭavād dhātu-doṣād adṛṣṭāc ca | (PBh(1) : p. 184, ll. 1~2) (ところで、これは3種類である。強い潜在印象 (saṃskāra) によるもの、体調不良 (dhātu-doṣa) によるもの、不可見力 (adṛṣṭa) によるものである。

⁶¹この不可見力は、具体的には潜在印象 (saṃskāra) と善 (dharma) ・悪 (adharma) である。

Cf. [231] yat svayam anubhūteṣv ananubhūteṣu vā prasiddha-artheṣv aprasiddha-artheṣu vā yac chubha-āvedakaṃ gaja-ārohaṇa-cchattra-lābha-ādi tat sarvaṃ saṃskāra-dharmābhyāṃ bhavati viparītam ca taila-abhyañjana-kharoṣṭra-arohaṇa-ādi tat sarvaṃ adharma-saṃskārābhyāṃ bhavati | atyantā-prasiddha-artheṣv adṛṣṭād eva iti | (PBh(1) : p. 184, ll. 8~13) (自分が経験したことあるいはしなかったことにおいて、またよく知られた対象あるいは知られていない対象において、象に乗ることや傘を得るといった幸運を知らしめる夢は、全て潜在印象と善から生じる。反対に、油を塗るあるいは駱駝に乗る等の (夢は)、全て悪と潜在印象から生じる。)

⁶²Cf. Miyamoto : *op. cit.* p. 36, (12).

⁶³Cf. [288] tat tu prastāreṇa deva-rṣiṇāṃ kadācid eva laukikānāṃ yathā kanyakā bravīti śvo me bhrātā "ganteti hṛdayaṃ me kathayati iti || (PBh(1) : p. 259, ll. 5~7) (この (聖仙知) は、多くは神や聖仙たちにあるが、時には世俗の人たちにもあらわれる。例えば、少女が「明日私の兄弟がやってくる、と心臓が私に語る」というように。)

⁶⁴PBh(1) : p. 258, ll.1~5.

⁶⁵この場合のdharmaは、adharmaと対概念になっていないので、善ではなく法と訳す。

⁶⁶Cf. Vy : kutaḥ kāraṇa-ādeṣu yathā-artha-vijñānam? ātma-manasoḥ samyogāt asamavāyinaḥ dharmā-viśeṣāc ca nimittād iti | (Vy(1) : p. 214, ll. 4~5) (どのような原因等において、その対象の知があるのか? 自我と意識の結合という非内属因と、そして特殊な法という動力因から (生じる) 。)

⁶⁷前注参照。

⁶⁸Cf. : Miyamoto : *op. cit.* p.36, (15).

⁶⁹PBh(1) : p.259, l. 3.

⁷⁰本稿本論第2章第1節「現在時の認識」の推論の項参照。

⁷¹本稿本論第2章第2節「過去時の認識」参照。

終章 実体 (dravya) による存在論

プラシャスタパーダ思想の三要素

プラシャスタパーダの思想の土壌の一つは、実体 (dravya) という概念 (padartha) による存在論である。すなわち、プラシャスタパーダは、「アートラ」(atara) という存在論的立場をとり、実体 (dravya) による存在論を構築している。

これまでプラシャスタパーダの思想の実体論と認識論、そしてその両者をつなぐものとしての因果論を検討してきた。本章では、まず、実体論的側面と認識論的側面をもう一度確認した後で、それが因果論によってどのように結び付けられているかを示し、プラシャスタパーダの思想の全体像が (1) 実体論による存在論、(2) その存在論によって構築された世界を認識するための認識論、(3) 両者を結び付ける因果論、という三つの柱によって構成されていることを解明していきたい。

まず本論文では、個々の実体カテゴリーを考える前に、<実体性 (dravyatva)> という概念を手がかりに「実体」という概念の共通点及び共通の背景を検討した。その結果、<実体性>とは、「具体的な九つの実体」の集合概念を成り立たせるものであり、ある程度の一化と差別化という両面的な働きを持つ「カテゴリーの世界」そのものであった。すなわち、<実体性>は、概念の区別のための同一化と差別化を行う、認識論的な概念である。そして、この<実体性>という論理的な概念によって第一般的に特徴づけられる実体 (dravya) とは、現象や自然物を認識し、その本質あるいは原理として想定されるような実体 (例えば西洋の substance) ではなく、「九つの具体的な実体」の集合概念であり、「実体 (dravya)」という名称のあづかりの原因にすぎなかった。

しかし、この「九つの具体的な実体」すなわち地 (prthivi)・水 (ap)・火 (tejas)・風 (vayu)・虚空 (akasa)・時間 (kala)・方向 (dis)・自我 (atman)・意識 (manas) の認識によって、現象世界の存在物や存在場所を説明することができるのである。したがって、この「九つの具体的な実体」の集合概念である「実体」という概念は、総存在物の集合概念である。このことから、プラシャスタパーダの実体論は、独自のカテゴリーによる存在論であるということが言えるのである。そして、その総実体概念による存在論は、以下の3つの要素から構成されている。

(1) 4元素による存在物の分類・構成

まず地・水・火・風の4元素論において、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』(以下「パーシュヤ」と略)では、基本的に現象世界を身体 (sarira)・感覚器官 (indriya)・対象 (visaya) に3分割して整理している。そして、人間や動物の身体が地の身体、岩石や植物・粘土が地の対象、川や湖・海などが水の対象、さらに火を燈・太陽が火の対象、風・雲を動かすものが風の対象であり、その他に体内に存在する息などが風から構成されるものとして分類されている。

『パーシュヤ』の現象世界の説明によれば、物理的なものは実質的にすべてこの4元素で構成されている。そして、人間の持つ五感のうち四つ嗅覚・味覚・触覚・聴覚がそれぞれ地・水・火・風に対応させられている。

これ以外に、水・水・風の身体として神話的存在であるヴァルナの女神 (Varuna : 水神) における身体・アディトヤの世界 (Aditya : 太陽) の身体・マル

第1節 実体 (dravya) による存在論

プラシャスタパーダの思想の根幹の一つは、まず実体 (dravya) というカテゴリー (padārtha) による存在論である。すなわち、プラシャスタパーダは、『スートラ』から続くヴァイシェシカ伝統の九つの実体カテゴリーを使用して、現象世界を (1) 物理的 (神話的存在も含む) 存在物、(2) 存在する場所、(3) 精神的存在の三つの側面から説明しているのである。以下検討していきたい。

1 存在物の集合概念としての実体 (dravya)

まず本論文では、個々の実体カテゴリーを考える前に、<実体性 (dravyatva)> という概念を手がかりに「実体」という概念の共通点及び共通の原理を検討した。その結果、<実体性>とは、「具体的な九つの実体」の集合概念を成立させるものであり、ある対象の同一化と差別化という両義的な働きを持つ「カテゴリーの境界」そのものであった。すなわち、<実体性>は、概念の区別のための同一化と差別化を行う、純論理的な概念である。そして、この<実体性>という純論理的な概念によって第一義的に特徴づけられる実体 (dravya) とは、現象や自然物を観察し、その本体あるいは原理として想定されるような実体 (例えば西洋のsubstance) ではなく、「九つの具体的な実体」の集合概念であり、「実体 (dravya)」という名称の名づけの原因にすぎなかった。

しかし、この「九つの具体的な実体」すなわち地 (pṛthivī) ・水 (ap) ・火 (tejas) ・風 (vāyu) ・虚空 (ākāśa) ・時間 (kāla) ・方角 (dis) ・自我 (ātman) ・意識 (manas) の諸概念によって、現象世界の存在物や存在場所を説明することができるのである。したがって、この「九つの具体的な実体」の集合概念である「実体」という概念は、諸存在物の集合概念である。このことから、プラシャスタパーダの実体論は、独自のカテゴリーによる存在論であるということが言えるのである。そして、その諸実体概念による存在論は、以下の3つの要素から構成されている。

(1) 4元素による存在物の分類・構成

まず地・水・火・風の4元素論において、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』(以下『パーシュヤ』と略)では、基本的に現象世界を身体 (śarīra) ・感覚器官 (indriya) ・対象 (viśaya) に3分割して整理している。そして、人間や諸動物の身体が地の身体、岩石や植物・粘土が地の対象、川や海・湖などが水の対象、さらに火や雷・太陽が火の対象、風・雲を動かすもの等が風の対象であり、その他に体内に存在する息などが風から構成されるものとして分類されている。

『パーシュヤ』の現象世界の説明によれば、物理的なものは実質的にほぼこの4元素で構成されている。そして、人間の持つ五感のうち四つ嗅覚・味覚・視覚・触覚がそれぞれ地・水・火・風に対応させられている。

これ以外に、水・火・風の身体として神話的存在であるヴァルナの世界 (Varuṇa : 水神) における身体・アーディトヤの世界 (Āditya : 太陽) の身体・マル

トの世界（Marut：風神）の身体があげられている。このような神話的存在であっても、プラシャスタパーダの存在論においては、基本的に4元素のいずれかから構成されるのである。（下図参照）

《図1 元素と存在物・感覚器官の対応関係》

元素(mahābhūta)	構成物(=結果：kārya)
地	人間及び諸生物の身体 諸自然物(=対象)・・・岩石・植物・粘土 鼻(嗅覚器官)
水	ヴァルナの世界の身体 諸自然物(=対象)・・・川・海・湖 舌(味覚器官)
火	アーディトヤの世界の身体 諸自然物(=対象)・・・火・雷・太陽 眼(視覚器官)
風	マルトの世界の身体 諸自然物(=対象)・・・風・雲を動かすもの等 氣息(身体内)・・・出息・氣息 肌(触覚器官)

上の図を見ればわかるように、プラシャスタパーダの存在論の特徴は、物理的な存在だけでなく神話的な存在も含めて、全ての存在物を実体カテゴリーである4元素から説明しようとするところである。換言すれば、『バーシュヤ』の存在論における存在物は、この身体(śarīra)・感覚器官(indriya)・対象(viṣaya)という3つ要素のいずれかに分類できる。このような区分は、記述が簡潔なせいもあってか『ヴァイシェーシカ・スートラ』にも『勝宗十句義論』にも存在しておらず、プラシャスタパーダの独創である。

そして、この身体(śarīra)・感覚器官(indriya)・対象(viṣaya)という3分割の背後には、明らかにヴァイシェーシカ伝統の直接知覚の認識論がある。ヴァイシェーシカの認識論における直接知覚では、感覚器官と対象そして自我(ātman)と意識(manas)の4者の結合というのが大前提となっている。この4者のうち、自我と意識は身体の内部にあるので、実質的に元素論における身体(śarīra)・感覚器官(indriya)・対象(viṣaya)という3分割と符合するのである。これは、おそらくプラシャスタパーダが、従来あったヴァイシェーシカの認識論にうまく適応させるために四元素論をこのような形で整備したということがいえるであろう。

したがって、プラシャスタパーダの存在論では、この四元素から構成されるものが現象世界の基礎となる存在物であり、それは認識論に適応するように身体・感覚器官・対象の三種類に分類され整理されているのである。

(2) 時間(kāla)・方角(diś)・虚空(ākāśa)による「存在する」場所の構成

次にプラシャスタパーダは、時空系の実体である時間(kāla)・虚空(ākāśa)方

角 (dis) によって、諸存在物の「存在する」場所を設定・構成する。

まず『バーシュヤ』の時間・空間概念は、基本的に諸感覚に対応するようになっている。つまり、時間と方角は、諸感覚を介した知覚経験から認識論的な概念の秩序付けに行くための道具立てなのである。具体的には、時間 (kāla) は前・後など、方角 (dis) は東・西などの差異の観念の原因となるいわばメタレベルのカテゴリー (padārtha) であり、虚空 (ākāśa) はその両者の秩序づけの体系から漏れた音声の認識を可能にするために要請されたカテゴリーである。これは、前述した四元素のうち対応するカテゴリーがなかった聴覚が、虚空に対応させられていることからわかる。

すなわち、この時空論では、まず感覚に対応する外界が暗黙のうちに前提されており、その外界での事物の認識を諸感覚を中心にして秩序づけるカテゴリーとして時間や虚空、方角が想定されているということである。そして、この場合の外界とは、前の四元素論の所で指摘した通り、身体の外側である。したがって、基本的に『バーシュヤ』の時空論は、身体の外側にある外界を、感覚器官による知覚を基礎において整理する「経験論的認識論」にもとづいた時空論であるということが言える。これは、時間と方角を推論によって知るうえでの徴証が、前・後や東・西といった「現象の差異」と同置される「概念の差異」であることからわかるであろう。これらの「概念の差異」を認識することによって時間や方角は存在が基礎づけられるのである¹。

これは言い換えれば、身体の外側、すなわち外界に存在する諸存在物の位置や様態を認識する基準として、時間・方角・虚空のそれぞれのカテゴリーが対応しているということである。

外的世界は、四元素論による存在物の規定によりほぼ前提されている。そして、その外的世界にある諸存在物を認識するうえで必要な概念は、その諸存在物がどこにあるかという位置や、どのようにあるかという様態を示す概念である。したがって、あるものが「西にある」「東にある」といった位置を認識する観念を基礎づける方角、あるものが「先」あるいは「後」といった様態を認識する観念を基礎づける時間、聴覚に対応し音の認識を基礎づける虚空のそれぞれ概念が、存在論上必要とされ、実体 (dravya) カテゴリーとして定義されたのである。

同時に、『バーシュヤ』では、時間・空間内にある事物は、存在形態を存在論的カテゴリーである存在性 (astitva) ・有性 (sattā) ・有形性 (mūrtatva) ・有触性 (sparsā) 等により、いくつかのレベルに分類され整理されている。例えば、事物が方角と虚空のどちらに「ある」かは、この存在形態の概念の「実在性のレベル」に対応して、方角には有形の実体である四元素が対応し、虚空には音が配分されている。しかも、そのみならず方角や虚空といった空間概念自身の「実在性のレベル」もこの存在性や有性といった存在論的カテゴリーによって規定されるのである。

この存在性 (astitva) や有性 (sattā) といった事物の存在形態の概念は、被命名性 (abhidheyatva) や可知性 (jñeyatva) 、および普遍 (sāmānya) や特殊 (viśeṣa) といったものと併記されていることから、経験論的認識論からの時空論とは別種の流れを汲むカテゴリー論からの帰結と考えるべきであろう。『バーシュヤ』の時空論では、この二つの異なる性質の思考が実に合理的な形で融合されている。これはおそらく、ヴァイシェーシカ学派が、根本聖典である『ヴァイシェーシカ・スートラ』の時代から自学派の説を精緻化していく段階で他学派との激しい論争の中で形成されていき、プラシャスタパーダに至ってこのような形で整理されたと考えられる。

このカテゴリーによる存在論的規定と認識論にもとづいた規定の合理的融合という側面は、元素論とも共通しており、プラシャスタパーダの存在論の特徴を表しているといえる。すなわち、諸存在物の「存在する場所」は、認識論に対応する時間・方角・虚空に分類され、それぞれの存在位置や存在形態は、存在性や有性等の存在論

的カテゴリーによって規定されているのである。

(3) 知識主体・精神的存在としての自我 (ātman) ・意識 (manas)

最後に、精神的な存在として挙げられているのが自我 (ātman) と意識 (manas) である。このような精神的存在は、存在物ではあっても四元素の構成物のように直接知覚されない。したがって、その存在を認めるか否かも含めて、各学派間の議論が絶えなかった。プラシャスタパーダも、この点を考えて四元素の構成物たる諸物理的存在物とは別立てで、この精神的存在を定義したのである。

まず自我は、行為の主体たる精神 (caitanya) である。それ自体は形もなく、したがって動きもしないが、全ての行為の原因とされる。諸生命活動は、すべて自我によるものである。したがって、自我は一種の生命力的存在 (あるいはその保持者) である。このような自我は、目に見えず、直接感覚器官でとらえることは出来ない。推論によって存在が論証されるのである。

そして、自我に関してのプラシャスタパーダの発想の基礎的な部分には、少なからず経験的観察に基づくものがある。その例として、自我の論証の中の「生命の経験的観察による論証」の部分があげられる。プラシャスタパーダは、目の開閉や行動と行動の停止、身体の治癒や成長を根拠として自我の存在を論証している。これは、人間等に関する経験的観察に基づいた論証だと言える。

その一方で、属性に関する記述は、四元素の箇所とおなじように、ほぼ完全に『スートラ』による根拠付けが行われている。あるいは、自派の教義、例えば諸実体の共通点と相違点などをもとに、必要に応じて残余法を使用しながら、論理整合的に説明している。

次に意識は、自我と感覚器官と連動して、対象をとらえて認識を成立させる認識成立の必要条件である。したがって、直接知覚や推論、記憶や聖仙知といった認識や楽・苦・欲求・嫌悪といった感情等、すべての精神活動の主体である自我のサポートをするのが意識の役割である。

また意識は、外部の感覚器官がとらえられないいわば「感情的」な知識をとらえる「内部の器官」という役割も果たしている。ただし、この「感情的」な知識を捉えるときでも、意識は認識する主体ではなく、認識主体はあくまで自我である。したがって、意識は単独で知識を成立させることはできず、あくまで自我との連関で諸知識を成立させるのである。

さらに意識は、微小で直接知覚できないため一切経験的観察に基づく論証・特徴付け、例示はない。あくまで、自派の教義に基づいて論理整合的に記述されるのみである。

したがって、プラシャスタパーダの自我や意識といった精神的存在を規定する基本方針は、まず自派の根本聖典である『スートラ』の教義に忠実に、説明し定義していくということであったといえる。そして、特にデリケートな自我の問題に関して、経験的観察に基づく論証の補強を行ったと考えられる。

もちろん、この経験的観察に基づく論証が、プラシャスタパーダの独創であったかどうか微妙な問題である。むしろ、他学派との論争の中から生じてきたと考えることが自然であろう。しかし、この自派の教義に論理整合的な側面と経験的観察による側面が共在しているという点は、少し形を変えているが、カテゴリーによる規定と経験論的認識論による規定が融合している時空論とも通じる部分があるのである。

2 9つの実体 (dravya) による存在論

このように、実体論を三つの要素に分けて考察してきたが、このことから以下のことが言えるであろう。

プラシャスタパーダは、『スートラ』から続くヴァイシェシカ伝統の九つの実体カテゴリーを使用して、現象世界を(1)物理的(神話的存在も含む)存在物、(2)存在する場所、(3)精神的存在の三つの側面から説明している。この九つの実体による現象世界の説明は、どのような形であれ「存在する」ものを、分類し・整理し・記述するという形式になっている。これは、存在するものに関する考察という意味で、紛れもない存在論であり、「有るもの」を列挙するという意味において実在論といえることができるであろう。この意味において、ハルプファスがヴァイシェシカ思想を存在論の伝統として捉えたのは正しい²。しかし、ハルプファスには、次節で述べる認識論との関係を視野に入れておらず、少なくともプラシャスタパーダ思想の全体像は捉えられていない。そして、その存在論的側面も、プラシャスタパーダに関してより厳密に言えば、主に実体カテゴリーに関する議論が存在論を構成しているのであり、それは以下のような仕組みになっている。

まず、四元素論において、人間や諸生物および岩石・植物といった物理的存在物、そしてマルトやアーディトヤのといった神話的存在物を全て論じ尽くしている。さらに、精神的存在である自我や意識も独立した実体カテゴリーとして論じている。すなわち、あらゆる存在物を実体というカテゴリーにおいて説明しつくしているのである。

さらに、その諸存在物が「いつ」、「どこにあるか」という時間や位置を認識することを可能にするのが時間と方角という実体なのである。すなわち、この時間・方角という実体カテゴリーによって、諸存在物および諸存在物の時間的変化や位置が認識出来るのである。いわば、諸存在物の「存在する場所」を構成するのが方角・時間という実体カテゴリーなのである。同時に虚空は、音の認識を基礎づける実体カテゴリーである。このようにして、実体による存在論が、認識論に整合的な形で完成されているのである。これに属性(guṇa)の諸カテゴリー及び運動(karman)の諸カテゴリー加わることにより、現象世界の諸存在物のさまざまな様態や運動、そして変化の全てを説明できる理論が完成する。ただし、属性や運動は、ヴァイシェシカのカテゴリー論上、あくまで実体に内属した形でのみ存在するので、やはり存在論の骨格は、あくまで実体カテゴリーにより形成されているのである。

したがって、プラシャスタパーダ思想の根幹の一つは、この実体による存在論すなわち実在論であるといえる。

では、この実体の存在論に整合する認識論とはどのようなものであろうか。また、諸実体カテゴリーによる存在論と、どのような形で整合的に組み合わせられているのだろうか。次節で検討していきたい。

第2節 因果関係による認識の整理

1 認識の三様態

プラシャスタパーダの認識論は、基本的に根本聖典である『スートラ』以来のヴァイシェーシカの伝統説を守りつつ、それを分類・整理し、体系化したものである。そして、このプラシャスタパーダの認識論は、認識する時制に関連して、(1) 現在時の認識・(2) 過去時の認識・(3) 未来や現在やと過去いずれにも関わるような特別な認識の三つのグループに分けることが出来る。そして、この分類は、原因と結果の因果関係の確実さに関連しているのである。以下、順に検討していきたい。

(1) 認識論の根幹である現在時の認識

現在時の認識は、ヴァイシェーシカ学派の認識論の根幹といえる直接知覚 (*pratyakṣa*) と推論 (*anumāna*) である。そして、この直接知覚と推論という現在時の認識は、プラシャスタパーダの認識論の体系化においても重要な役割を果たしている。

まず、プラシャスタパーダの認識論における直接知覚の特徴は、認識のプロセスが同時に因果論的な対応関係になっていることである。

まず、純粹に「知覚」もしくは「感覚」とよべる部分の直接知覚では、諸感覚器官がその知覚を決定する動力因であるとされている。例えば、鼻という感覚器官によって知覚されれば、それは香りであるように、知覚する感覚器官によってその知覚を特定できるのである。このとき「4者の接触」というのが前提されているが、これは間接原因である非内属因であり、知識は全て自我 (*ātman*) の属性なので、内属因は自我 (*ātman*) である。また、プラシャスタパーダが直接知覚に入れる「概念的知識」や「判断」の場合は、「限定するものの知」が動力因である。そして、その際、認識手段が非内属因であり、認識主体は内属因であり、認識結果は結果である知識である。つまり、プラシャスタパーダは、認識手段・認識主体・認識結果という用語を、因果論的区別に適用しているのである。

次に推論は、まず、推理論にあたる「自分の決定のための推論」は、徴証を見ることから生じる認識である。これは、実質的に徴証を見る直接知覚と追想との組み合わせで成立する知識であり、原因である徴証と認識結果の因果関係の適切さが、推論の正しさを保証するのである。また、論証法にあたる「他人のための推論」は、形式的には、ほぼニヤーヤ学派の五分作法を踏襲しつつも、推理説での「徴証と認識結果の因果関係」を「主張と指示」において保っている。そして、その因果関係の適用例が実例になるのである。

このように、直接知覚も推論も因果関係によって基礎付けられる。したがって、それぞれの認識の正しさは、因果関係の適切さによって保証されるのである。すなわち、確実に因果関係が確認可能である状態であることが、正しい認識である前提となる。この場合、時間的にあまりに遠ざかっているものどうしの因果関係は、確認が不可能もしくはかなり困難になる。したがって、必然的に過去や未来の対象との因果関係は、確認が不可能あるいは困難になってしまい、通常の直接知覚や推論

の対象からは外されてしまうのである。換言すれば、現在時であれば、因果関係の確認が間接的な場合も含め、まず確実に可能であり、正しい認識であるか誤った認識であるかを判断する土台ができるのである。

このように、プラシャスタパーダの現在時の認識である直接知覚と推論は、因果論的に基礎づけられており、そのために因果関係が明確に確認・検討可能な現在時に限定された認識形態であるということがいえるであろう。

(2) 現在時の認識としての過去認識

過去時の認識は、記憶 (smṛti) と夢 (svapna) である。『パーシュヤ』では、記憶は、自我(ātman)と意識(manas)の特殊な結合を非内属因として生じる。そして、それは以前に経験した事柄すなわち〈過去〉を対象とする知識である。しかし、この〈過去〉というものは、なんらかの形で継続する知識の原因でなければならない。言い換えれば、継続する知識を生み出しえなかった場合、それは〈過去〉たる条件を欠くのである。これはすなわち、その「〈過去〉の認識対象」と「〈過去〉に関する認識結果」との間に因果関係が確認できるということである。故に、「継続的な知識の確認」ができるもの、すなわち「〈過去〉の認識対象」と「〈過去〉に関する認識結果」の因果関係が確認できるものだけが、『パーシュヤ』においては、認識可能なく過去〉でありうるのである。

したがって、この理論では忘却や思い違いもあり得ない。〈過去〉の認識対象に対する継続した知識が確認されないかぎりには、それに対する知識は存在しない。これは、〈過去〉の認識対象と知識との因果関係が成立しないからである。したがって、誤った〈過去〉の知識は、その過去の時点で、現在経験として認識されたときに誤っていたのであって、いったん正しく記憶され、その後の時間の経過によって変形されたものではない。

夢の場合も同じである。夢の知識は、記憶を前提として、夢の終わりに際して、その夢の知識の継続が確認されることによって認識される。すなわち、夢は〈過去〉の認識対象と認識結果との誤った因果関係が成立することにより、誤った知識として成立するのである。

このような性質をもつ記憶は、後世の注釈家達にとって、当然のことながら正しい認識根拠としては不安定なものうつらざるを得なかった。したがって、記憶は徐々に正しい認識根拠から外されていくことになる。³

また、もう一つの重要な点は、記憶(および夢)は、あくまで知識の継続が基本になっているということである。その継続とは、言うまでもなく「現在」までの継続である。したがって、「過去の知識の継続の確認」は、必ず現在時に行われることになる。ということは、すなわち記憶も夢も現在経験として成立しているのである。これは、たとえ〈過去〉の認識対象であろうと、認識結果たる知識が現在時に成立することにより、両者の因果関係が保証されるということから来ている。やはり、〈過去〉の認識も因果関係が基本になっている点は、現在時の認識と共通しているのである。プラシャスタパーダの認識論においては、〈過去〉は、いわば延長された現在として配置され、〈過去〉の認識は、その因果関係の不確かさ、不安定さによって純粋な現在経験とは区別されて記憶として定義されるのである。

(3) 例外的な認識としての「特別な認識」

さらに、『パーシュヤ』には聖仙などに「特別な」認識を認めている。『パーシュヤ』の認識論において、「特別な」認識とは、基本的に感覚器官と対象が直接接触できないか、徴証ぬきにして推論される認識である。つまり、ヴァイシェーシカ学

派の認識論の根幹である直接知覚と推論の範囲外のものであり、それを分類し整理したものである。

ヴァイシェシカ学派の認識論は、基本的には経験論的なものであり、経験的に認められた認識は、ほぼ全て存在を認めている。そして、その経験には現代風に言えばいわゆる「超能力」的な体験も存在した。しかし、プラシャスタパーダは、それを神秘的なものとしてブラックボックスに入れてしまうのではなく、あくまで自らの認識の理論を当てはめて考察し、それが適用できないものを極めて厳密に分類したうえで認識論上に位置づけたのである。その証拠に、超人の知は、その種類によって直接知覚か推論か聖仙の知のいずれかに分類されるものであり、特別なものではないとしている。そして、最も「超能力」的色彩の強い聖仙知も、それは聖仙のような超能力者的な「特別」な人物だけの独占物ではなく、一般人にも存在するような第六感の様なものと同列に扱われているのである。まさに、徹底して合理的に認識論を体系化し分類しようとするプラシャスタパーダの強い意志が見てとれる。

また、この「特別」な認識の中で、「ヨーガ行者の直接知覚」と「超人の知・疑惑の直接知覚及び推論に基づくもの」以外は、現在経験を対象とするものではない認識、すなわち過去および未来を対象としている認識である。

前述した通り、直接知覚および推論は、現在時の認識であり、認識対象と認識結果の因果関係がほぼ確実に保証される。ところが、この「特別」な認識は、現在時の認識以外を対象とするので、因果関係を確認することが難しい。しかし、この「特別」な認識は、伝聞や伝承の形であるかもしれないが、当時のインドにおいて実際に存在しており、特に聖仙の知等は、ヴェーダ正統派を標榜するヴァイシェシカ学派にとって、紛れもなく正しい知識である。したがって、この「特別」な認識は、因果関係が確認しにくいという難点をもつが、正しい知識として分類されるのである。言い換えれば、この「特別」な認識は、現在時以外に関わる認識であるので、認識対象と認識結果の因果関係が確認しづらいにもかかわらず、例外的に正しい認識として認められるという意味で、「特別」な認識なのである。

この因果関係に関する特別性は、超人の知 (siddha-darśana) の所でも確認できる。『パーシュヤ』の超人の知の章では、超人 (siddha) に認められている聖仙知などの特別な認識は、動力因が特定されない (あるいは無い) という形で、通常の認識とは区別されている。換言すれば、この超人に認められた特別な認識は、ヴァイシェシカの認識論上、認識を特定する働きを持つ動力因が特定されない (あるいは無い) がゆえに特別な認識なのである。

2 カテゴリー同士の因果関係としての認識論

このように、認識論を三つの側面から検討してきたが、これらのことから以下のことが言える。

まず、『パーシュヤ』の認識論の基本は、因中無果論という独自の因果論により規定された諸原因と認識結果との因果関係であると言える。その構造は、以下のように図式化できる。

《図2 『パーシュヤ』の認識論の基本構造と因果論の対応図》

内属因	非内属因	動力因	結果
自我 (認識主体)	自我と意識の結合 対象との接触 (認識手段)	認識結果を特定する 諸観念や感覚器官	得られた知識 (認識結果)

まさに、自学派の因果論に適応させて認識論が精緻に組み上げられているのである。プラシャスタパーダによれば、現象世界におけるあらゆる認識が、原則的にこの構造によって説明できるのである。すなわち、あらゆる事物をカテゴリー（*padārtha*）に置き換え、内属因・非内属因・動力因・結果という因果論的要素に分類して当てはめ、カテゴリー（*padārtha*）同士の因果関係として認識を説明するのである。これは、外的自然現象を観察して記述するという意味での、いわゆる「自然哲学」という従来考えられていたヴァイシェーシカ学派の認識論のイメージとはかなり趣を異にする認識論である。むしろプラシャスタパーダの認識論は、自らの因果論的法則を自然現象に当てはめていくという、公理体系的志向が強いものなのである。

では、なぜこのようなカテゴリーの因果関係による認識論が構想されたのであろうか。それには、以下のことが考えられる。

『バーシュヤ』の認識論には、認識する現象世界の枠組みとして、前述した実体（*dravya*）カテゴリーによる存在論が前提されている。前節で検討した通り、プラシャスタパーダは、九つの実体カテゴリーにより、現象世界に存在する全ての存在物を説明し尽くしている。ここに、ヴァイシェーシカ学派の *ārambha-vāda*（新造説）という世界観が加わる。この *ārambha-vāda*（新造説）とは、因中無果論という「原因とは全く異なる結果が、原因の作用によって生じる」という因果論と表裏一体であり、それぞれのカテゴリーが因果関係によって緊密に結び付けられて世界を構成する。したがって、この世界観では、原因と結果の正しい対応関係が、世界を誤りなく記述するための生命線であり、換言すれば各カテゴリー間の因果連鎖による対応関係を誤りなく記述することが、世界の構造を正確に記述することである。このような世界観を前提とした場合、認識論は必然的に各カテゴリー間の因果関係を正しく捉えるということになり、同時に認識それ自体も、カテゴリーの因果関係として説明されなければならないのである。

さらに、ヴァイシェーシカ学派の認識論には経験論的側面があったが、これはヴァイシェーシカ学派が、存在物を全てカテゴリー（*padārtha*）に置き換えて考察することからきている。ヴァイシェーシカ学派にとって、世界の諸存在物はそのままカテゴリー（*padārtha*）であり、その諸存在物を認識する経験はそのままカテゴリー（*padārtha*）を認識することに他ならない。例えば、「水を手ですくう」という経験は、そのまま「実体（*dravya*）カテゴリーである水（*ap*）を、同じ実体カテゴリーである地（*pṛthivī*）でできた身体（*śarīra*）の一部である手ですくう」という経験である。そして、そこで「水の冷たさ」を直接知覚したとすれば、それは「水に内属した属性（*guṇa*）カテゴリーである触（*sparsā*）の冷（*śīta*）を、知覚した」ということになるのである。このように、現象世界で経験する認識は、全てカテゴリー同士の関係に置き換えられて説明されるのである。

3 プラシャスタパーダ思想の基本構造

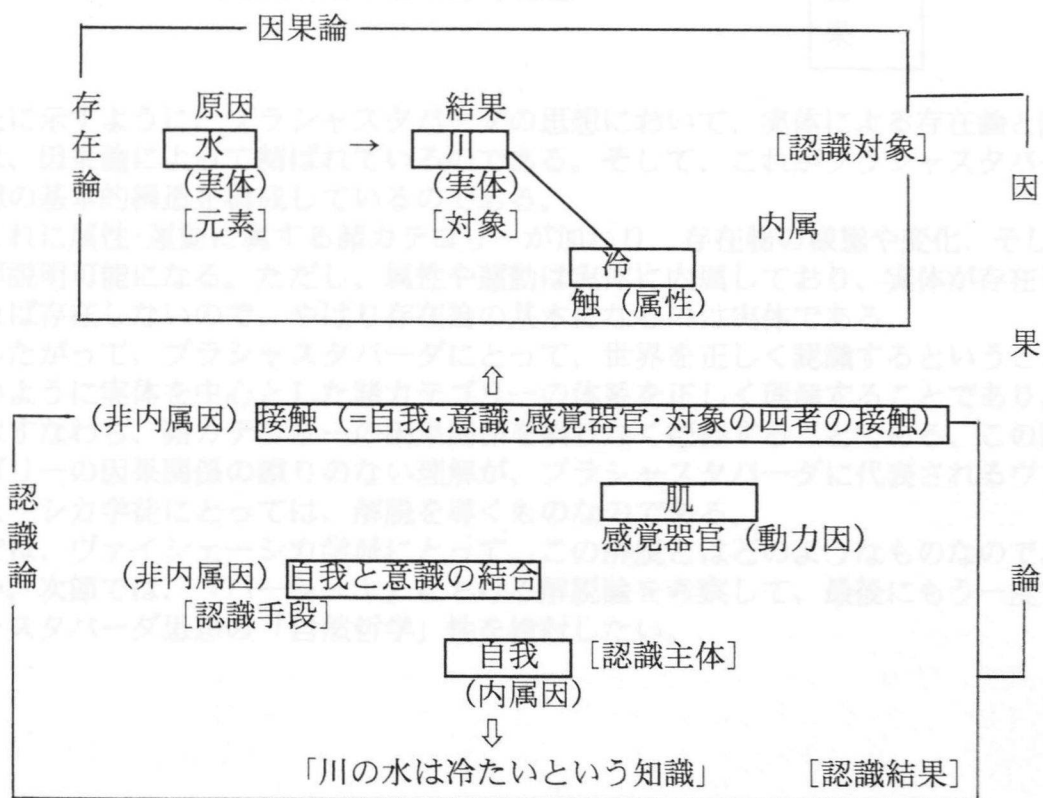
このように見てくると、プラシャスタパーダの思想は、（1）実体論による存在論、（2）その存在論によって構築された世界を認識するための認識論、（3）両者を結び付ける因果論、という三つの柱によって成立していると結論付けられる。これを先程も挙げた「川の水を冷たいと感じる」という直接知覚が成立する場面を例にとって考えてみよう。

まず、川は、実体である水の元素からでき上がった対象である。ここで、水の元素と川という水の対象は、因果関係で結ばれている。そして、その川は、水という実体の構成物であるので、水の属性である触を持ち、それは具体的には冷である。このようにして、「川の冷たい水」という存在物が、諸カテゴリーにより記述される。ここまでが、「川の冷たい水」の諸カテゴリーによる存在論的規定である。

そして、それを直接知覚する場合、認識主体であり同時に内属因であるのは自我であり、認識手段であり非内属因であるのが自我と意識の結合であり、動力因が感覚器官である。これらの諸原因がそろって、先ほど存在論的に規定された認識対象である「冷たい川の水」に接触することにより、「川の水は冷たい」という直接知覚が成立するのである。そして、この結果得られた「川の水が冷たい」という知識が、認識結果である。

すなわち、先ほどの諸カテゴリーによる存在論的規定により規定された認識対象に、因果論的に規定された諸観念が接触することにより、直接知覚というに認識が成立し、「川の水は冷たい」という認識結果が得られるのである。これを図式化すると、以下ようになる。

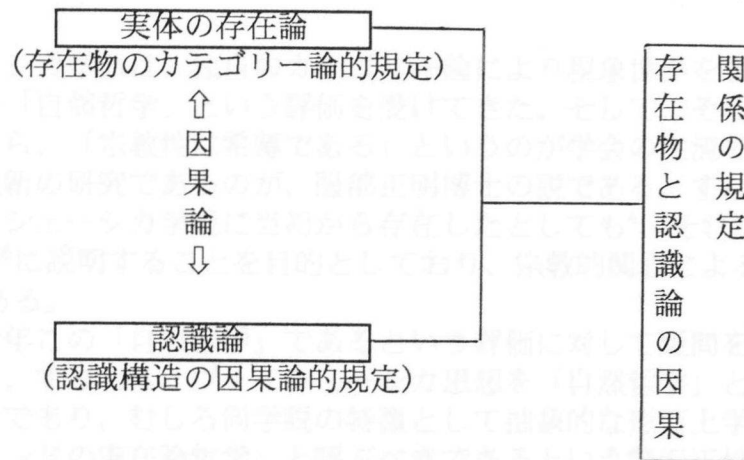
《図3 「川の水は冷たい」という直接知覚における認識論・存在論・因果論の関係》



まさに、実体カテゴリーを中心とした存在論と認識論が因果論によって分かちがたく結ばれている構造がよくわかるであろう。もちろん、価値判断のようなより高度な直接知覚や推論などでは、さらに諸概念の関係が複雑に規定されることになるが、外的世界の存在物と認識論的規定が因果論で結ばれるという基本構造は一貫していることは、すでに第2章の認識論で見た通りである。したがって、上の図をより一般化し簡略化して、プラシャスタパーダの思想における実体の存在論と認識論の関係は以下のように示すことができる。すなわち、横軸としてプラシャスタパーダの思想の根幹である実体の存在論と認識論があり、それを結ぶ縦軸として因果論が存在しているのである。

第8節 プラシャスタパーダ思想の「自然哲学」性

《図4 プラシャスタパーダの思想における存在論と認識論の関係》



上に示すように、プラシャスタパーダの思想において、実体による存在論と認識論は、因果論によって結ばれているのである。そして、これがプラシャスタパーダ思想の基本的構造を構成しているのである。

これに属性・運動に属する諸カテゴリーが加わり、存在物の様態や変化、そして運動が説明可能になる。ただし、属性や運動は実体に内属しており、実体が存在しなければ存在しないので、やはり存在論の基本になるのは実体である。

したがって、プラシャスタパーダにとって、世界を正しく認識するということは、このように実体を中心とした諸カテゴリーの体系を正しく理解することであり、それはすなわち、諸カテゴリーの因果関係を誤りなく把握することである。この諸カテゴリーの因果関係の誤りのない理解が、プラシャスタパーダに代表されるヴァイシェーシカ学徒にとっては、解脱を導くものなのである。

では、ヴァイシェーシカ学派にとって、この解脱とはどのようなものなのであろうか。次節では、『パーシュヤ』における解脱論を考察して、最後にもう一度プラシャスタパーダ思想の「自然哲学」性を検討したい。

これに対して「実体論・形而上学」という評語をしているのは、野矢正徳氏の他に宮元啓一博士、村上真実博士などがある。宮元博士は、ヴァイシェーシカ哲学は異ギリシア人国家であるパクトリア王国が、パンジャブ地方に拠って全盛期を築いていた紀元前二世紀頃にギリシア哲学のカテゴリー論と原子論を摂取して成立したとする。中でも、原子論はエレア派の形而上学から来る原子論の引き写しであるが、その意味でも自然哲学ではなく論理的反省に裏打ちされた形而上学（反自然哲学）であるとみる。

2 ヴァイシェーシカにおける経験論的要素と形而上学的要素

前節では、前述の通りヴァイシェーシカ学派のヨーガ・解脱論は、現象を自然学

第3節 プラシャスタパーダ思想の「自然哲学」性

ヴァイシェーシカ学派は、独自のカテゴリー論により現象世界を合理的に説明するために、従来「自然哲学」という評価を受けてきた。そして、その合理性や経験主義的な特性から、「宗教性は希薄である」というのが学会の主流であった。この評価に属する最新の研究であるのが、服部正明博士の説である。すなわち、ヨーガ・解脱説はヴァイシェーシカ学説に当初から存在したとしても⁴、それは現象を自然的・自然哲学的⁵に説明することを目的としており、宗教的関心によるものではない⁶というものである。

ところが、近年この「自然哲学」という評価に対して疑問を提示する研究がでてきている。すなわち、ヴァイシェーシカ思想を「自然哲学」と呼ぶことは誤解をまねくことであり、むしろ同学説の特徴として抽象的な形而上学的議論が多いことから、「インドの实在論哲学」と呼ぶべきであるという野沢正信氏の説⁷である。

筆者は、大筋において野沢説を支持する立場であるが、本節では、野沢説とは違う側面と異なる資料から、「自然哲学」説を検討したい。

1 ヴァイシェーシカ学派における二つの解釈

まず、ヴァイシェーシカを「自然哲学」とする解釈に関しては、服部説の他にフラウワルナー・ヴェッツラー説がある⁸。この説は、ヨーガや解脱説、ダルマなどは、ヴァイシェーシカの体系上説かれる内的必然性がないものであり、プラシャスタパーダ以降にインド社会の宗教性が高まるにつれて体系内に付加されたものとする説である⁹。しかし、この説に関しては、野沢氏などの文献学的考証によってほぼ、否定されている¹⁰。一方、服部説は、フラウワルナー・ヴェッツラー説が考察の対象とした『ヴァイシェーシカ・スートラ』ではなく、『パーシュヤ』を中心に検討している。

これに対して「实在論・形而上学」という評価をしているのは、野沢正信氏の他に宮元啓一博士、村上真完博士¹¹などがある。宮元博士は、ヴァイシェーシカ哲学は純ギリシア人国家であるバクトリア王国が、パンジャブ地方に拠って全盛期を築いていた紀元前二世紀頃にギリシア哲学のカテゴリー論と原子論を摂取して成立したとする。中でも、原子論はエレア派の形而上学から来る原子論の引き写しであり、その意味でも自然哲学ではなく論理的反省に裏打ちされた形而上学（反自然哲学）であるとする¹²。

2 ヴァイシェーシカにおける経験論的要素と形而上学的要素

(2) 自我解脱の形而上学的側面

服部説では、前述の通りヴァイシェーシカ学派のヨーガ・解脱説は、現象を自然学

的・自然哲学的に説明することを目的としており、宗教的関心によるものではないとする¹³。そして、その例として『パーシュヤ』の五元素の地 (pṛthivī) や自我 (ātman) の論証の部分を挙げる。この中で、自我説を再度検討していきたい。

(1) 『パーシュヤ』における自我論証の問題

『パーシュヤ』では、本論文第1章第4節で検討した通り、自我の存在論証を以下の4つの側面から行っている。

(a) 行為の主体

まず、自我は、行為の主体としての精神 (caitanya) とされ、それに対応するものとして、残余法で論証される。まず、斧と行為者の比喻から「道具—その使用者 (行為主体)」という二項図式が提示される。そして、その二項図式を利用して、身体と感覚器官はこの二項のうちの道具であるから使用者の候補から除外されるというのである¹⁴。これを見ると、「斧と行為者」という比喻のモデルは経験的観察に基づいているといえるが、プラシャスタパーダの説明は、おおむね残余法を使用した論理的な説明である。

(b) 生命活動の経験的観察

さらに『パーシュヤ』では、生命活動の経験的観察によって、(1) 行動と行動の停止、(2) 呼吸、(3) 眼の開閉、(4) 身体の成長と治癒、(5) 意識の運動、(6) 知覚の変化という六種類の徴証 (liṅga) を見て、そこから自我を類推するというこの学派の典型的な推論形式で証明している¹⁵。ここで想定されている自我は、生命活動の主体であり、いわば生命力とでも言うべきもの、あるいはその保持者である。この部分をみると、経験的観察に基づいての証明であるといえる。『パーシュヤ』の自我論証で、経験的観察に基づくものは、この部分だけである。ちなみに、その論証に使用する推論は、自派の推論規則に基づいた論理的なものである。

(c) 諸属性からの類推

次に『パーシュヤ』では、「属性とその属性を持つもの (実体)」という関係性の概念によって自我の存在を論証する¹⁶。すなわち、実体 (dravya) である自我の属性 (guṇa) に分類されている楽・苦、欲求・嫌悪、意志的努力の存在が見られるから、それらの属性の基体である実体 (=自我) の存在も保証されるという論証である。これも、実体には特定の属性が必ず存在するという自派の学説に忠実な、極めて論理的な論証であるといえる。

(d) 「私」という言葉による論証

最後に『パーシュヤ』では、「私」という言葉によっても、その言葉が「地」などと言う言葉とは区別されるから自我は存在する、という論証を行う¹⁷。これは、前述の「実体には必ず特定の属性が存在する」という自派の学説を使った論証と同じように、「言語表現の対象は必ず実在する」というヴァイシェーシカ哲学の大前提に立っての論証である。これも、やはり自派の学説から論理整合的に導かれた論証であるといえる。

(2) 自我論証の形而上学的側面

結局、この自我論証の部分では、経験的観察に基づいた論証と自派の学説から論

理整合的に導いた論証の両方が存在する。そして、その経験論的観察に基づいた論証は、いわゆる「自然学的」「自然哲学的」姿勢と言えなくはない。まず、自我（ātman）というカテゴリー（padārtha）自体は、経験的観察によって定義されたと考えられる。そして、その自我というカテゴリーを体系づけるときには、自学派の学説と論理整合的に秩序づけられるという形式になっている。この時、例えば楽や苦がなぜアートマンの属性なのかといったことは、もはや問われぬ。あるいは、問われたとしても、自学派の学説によって決められているからであるといった言わば定義として決まっているというような答えしかでてこないのである。

したがって、プラシャスタパーダの自我論証の基本姿勢は、いわゆる「自然学」「自然哲学的」に、精神的な主体である自我（ātman）を観察し、探求しようという姿勢というよりも、むしろ自我というカテゴリーを他の自派の学説と論理整合的に位置付け、体系的に整備するという側面が強い。すなわち、どちらかといえば形而上学的と言える側面が強いと言えるのである。

3 自我と輪廻・解脱説の関係

前掲の服部論文では、『バーシュヤ』の自我説について、「プラシャスタパーダの論述にはアートマンを解脱論的見地から捉えようとする意図が認められない」¹⁸とし、『バーシュヤ』における自我と解脱説の関係性を疑問視する。しかし、本論文第3章ですでに考察したように、自我が関連する精神的な活動は、すべて因中無果論という因果論によって結び付けられており、これが輪廻・解脱説にもつながっているのである。以下、自我と輪廻・解脱説の関係を考察したい。

(1) 自我と善（dharma）・悪（adharma）の関係

前述したように、認識論や精神的活動は、内属因（samavāyi-kāraṇa）・非内属因（asamavāyi-kāraṇa）・動力因（nimitta-kāraṇa）といった因果論的關係によって整理されていた。この認識論と精神活動の中で、輪廻説と関係するのは善（dharma）・悪（adharma）である。この善・悪の発生過程を、『バーシュヤ』の記述に基づいて¹⁹、先ほどの因果論的に整理すると以下のようなになる。

《図5 善・悪の因果論的關係》

	内属因	非内属因	動力因	結果
善	自我	自我と意識の結合	清浄な心情を達成しようという決意 (善の達成手段)	善
悪	自我	自我と意識の結合	殺人・虚偽・盗み等 (悪の達成手段)	悪

善は、自我を内属因、自我と意識の結合を非内属因、そして清浄な心情を達成しようという決意などの善の達成手段を動力因として成立する。また、悪は自我が内属因、自我と意識の結合が非内属因、殺人などの悪の達成手段が動力因である。すなわち、善・悪ともに自我を内属因という言葉ば第一原因として想定しているのである。したがって、プラシャスタパーダの理論において、善・悪と自我は、因果論的に

緊密に結び付けられているといえよう。

(2) 輪廻・解脱説と善・悪そして自我の関係

さらに、『パーシュヤ』では、この善・悪が輪廻・解脱説と結び付けられている。この箇所は、これまでの章では取り上げていないので、原文を挙げて論じたい。

①輪廻

まず、輪廻について『パーシュヤ』では以下のように規定する。

<135>[318] aviduṣo rāga-dveṣa-vataḥ pravartakād dharmāt prakṛṣṭāt svalpa-adharma-sahitād brahma-indra-prajāpati-pitṛ-manuṣya-lokeṣv āsaya-anurūpair iṣṭa-śarīra-indriya-viṣaya-sukha-ādibhir yogo bhavati | tathā prakṛṣṭād adharmāt svalpa-dharma-sahitāt preta-tiryag-yoni-sthāneṣv aniṣṭa-śarīra-indriya-viṣaya-duḥkha-ādivir yogo bhavati | evaṃ pravṛtti-lakṣaṇād dharmād adharma-sahitād deva-manuṣya-tiryān-nārakeṣu punaḥ punaḥ saṃsāra-prabandho bhavati ||²⁰

欲望と嫌悪を持つ無知な人に、わずかな悪 (adharmā) に伴われた、よいほうに動かしていく (pravartaka) 優勢な善 (dharma) によって、ブラフマ界・インドラ界・プラジャパティ界・祖霊界・人間界において、業 (āsaya)²¹ に応じた、好ましい身体・感覚器官・対象・楽などとの結合がある。また、わずかな善に伴われた、優勢な悪によって、餓鬼・畜生界において、好ましくない身体・感覚器官・対象・苦などとの結合がある。このようにして、悪を伴った活動を特徴とする善によって、神・人間・畜生・地獄において、繰り返し輪廻の継続がある。

極めて、整然としたプロセスによって輪廻が説明されている。すなわち、欲望と嫌悪を持つ無知な人に生じる善 (dharma) と悪 (adharmā) によって、輪廻が生じる²²。そして、善が優勢である場合はブラフマ界やプラジャパティ界等への好ましい輪廻が生じ、悪が優勢である場合は餓鬼界・畜生界への好ましくない輪廻が生じるとされる。つまり、その善と悪の力関係により輪廻する先が決定されるのである。これを図式化すると以下のようなになる。

《図6 輪廻の過程》

(輪廻する者：欲望と嫌悪を持つ無知な人間)

原因となる善・悪	輪廻する世界
わずかな悪 + 優勢な善 →	ブラフマ界・インドラ界・プラジャパティ界・祖霊界・人間界 (好ましい輪廻)
わずかな善 + 優勢な悪 →	餓鬼界・畜生界 (好ましくない輪廻)

これを見ればわかる通り、無知で欲望や嫌悪を持つものは、それが生む善・悪によっ

ていずれにしても輪廻せざるを得ない。ここで欲望と嫌悪を持つことが、輪廻する者の条件として挙げられているのは、第3章で確認した通り、この欲望と嫌悪を発生させる原因が善・悪であるからである²³。したがって、輪廻を離れ解脱を得るためには、まずこの善・悪の両者を滅せなければならない。そして、それは次の輪廻についての記述を見ればわかるように、結局は無知を離れ、6つのカテゴリーに対する真実の知識得ることによって達成されることになる。

(b) 解脱

輪廻に続いて、『バーシュヤ』では解脱について説明している。

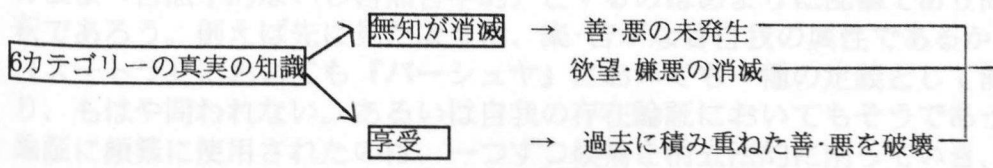
[319] jñāna-pūrvakāt tu kṛtād asaṃkalpita-phalād viśuddhe kule jātasya duḥkha-vigama-upāya-jijñāsor ācāryam upasaṃgamyā-utpanna-ṣaṭ-padārtha-tattva-jñānasya ajñāna-nivṛttau viraktasya rāga-dveṣa-ādy-abhāvāt tajjayor dharma-adharmayor anutpattau pūrva-saṃcitayoś ca upabhogān nirodhe santoṣa-sukhaṃ śarīra-paricchedaṃ ca utpādyā rāga-ādi-nivṛttau nivṛtti-lakṣaṇaḥ kevalo dharmāḥ parama-artha-darśanajam sukhaṃ kṛtvā nivartate | tadā nirodhāt nirbijasya ātmanaḥ śarīra-ādi-nivṛttiḥ punaḥ śarīra-ādy-anutpattau dagdhendhana-analavad upasāmo mokṣa iti ||²⁴

しかし、知識に基づき、結果を意図しないでなされたことから、清浄である家系に生まれた者が、苦の回避の手段を知りたいと願い、師のもとに近づき、6つのカテゴリー (padārtha) の真実の知識が生じ、無知が消失した時、その離れた者にとって、欲望や嫌悪がないので、そこから生まれる善 (dharma) と悪 (adharma) は、生じない。以前に積み重ねられた (善と悪) も、享受が破壊し、楽の充足と身体の分離を生ぜしめて、欲望などが消失する。(そして、) 最上の対象の知見から生じる楽を作り、停止する。その時、破壊のために、種子のない自我に、身体などの消失が存在し再び身体などの発生はなく、燃料を燃やし終えてしまった火のように、寂静な解脱がある。

プラシャスタパーダによれば、解脱はおおよそ以下の過程をたどって達成される。まず、解脱できるのは「知識に基づき結果を意図しない行為により清浄なる家系に生まれた者」と限定される。そして、その者に6つのカテゴリーに対する正しい知識により無知が消滅し、それによってこの先善・悪が生じなくなり、また過去に積み重ねられた善・悪も破壊される。さらに、それによって、身体との分離や消失がおり、再発生しなくなり、解脱を得るのである。これを図式化すると以下のようなになる。

《図7 解脱の過程》

(解脱する者：知識に基づき結果を意図しない行為によって清浄な家系に生まれた人)



結局、6カテゴリー (padārtha) の真実の知識により、過去に積み重ねた善・悪の破壊と未来の善・悪の未発生を生み、それが解脱につながるのである。言い換えれば、解脱に必要なのは、基本的には自らの善・悪を全て無くしてしまうことであり、それには、ヴァイシェシカ学派の教義である6カテゴリーに対する真実の知識を得ることが前提になるのである。このようなプラシャスタパーダの解脱説は、非常に主知主義的な傾向が強いといえることができるが、その一方で6カテゴリーの真実の知識により、善・悪という輪廻の原因が無くなることから結果である輪廻が無くなる、という因果関係を重視した解脱説でもあるのである。

そして、この輪廻・解脱説において重要な役割を果たす善と悪は、先に確認したように精神活動の因果論では自我を第一原因たる内属因としており、また同様に輪廻に関連する欲望や嫌悪も自我を内属因としている。したがって、輪廻と解脱は因果論的に自我と密接に関連しているのである。

4 プラシャスタパーダ思想の「自然哲学」性

以上、考察してきたことをまとめてみよう。まず『パーシュヤ』の自我論では、経験的観察によってカテゴリーの定義をしていく経験論的側面と、自学派の学説にしたがってカテゴリー同士を厳密に論理整合的に秩序づける論理主義的側面が、分かちがたく組み合わさっている。もし、この経験論的な側面を「自然に関する説明」と解釈するならば、プラシャスタパーダの思想を「自然哲学」と呼ぶことは不可能なことではない。しかし、また同時に論理的なカテゴリー論的側面をとらえて形而上学的実在論と呼ぶこともきわめて当然な帰結である。

また、輪廻や解脱説も、確かにあくまで論理的に整然とプロセスを説明されているが、それはプラシャスタパーダの輪廻・解脱説への無関心さを必ずしも表すものではない。さらに『パーシュヤ』における輪廻と解脱は、善・悪などといったものを通じて、自我との因果論的規定にしっかりと組み込まれているのである。そして、この因果論的規定は、先に実体論と認識論との関係でみたように、プラシャスタパーダ思想の根幹を形成するものである。したがって少なくとも『パーシュヤ』においては、その思想の根幹である因果論によって自我と輪廻・解脱説がつけられているので、服部博士が主張するような自我が輪廻・解脱説と積極的に関連しないから宗教性がないという議論は、もはや成立しない。

また、服部博士は、「プラシャスタパーダは、六原理説に基づく諸事象の自然学的ないし自然哲学的考察という立場を離れて解脱を論じたわけではない」とし、解脱説は「主題からそれた付随的なものとなっている」とする²⁵。たしかに、自派の学説と因果論に基づいて論理整合的に現象世界を記述するという側面を「自然学的ないし自然哲学的」と捉えるならば、プラシャスタパーダは解脱説を論ずる時もその立場を離れていない。しかし、自派の学説と因果論に基づく現象世界の記述をそのまま「自然学的ないし自然哲学的」とするのはあまりに乱暴であり問題がある解釈であろう。例えば先に見たように、楽・苦がなぜ自我の属性であるかの説明は、『ストトラ』においても『パーシュヤ』においても一種の定義として前提されており、もはや問われない。あるいは自我の存在論証においてもそうであったように、論証に頻繁に使用されたのは、一つずつ候補を消去法的に削っていき、最終的に自我が残ったので論証されたという残余法という手法である。このような特徴を持つ

プラシャスタパーダの現象世界の記述法の根底にあるのは、自然を合理的に説明しようという姿勢というよりは、むしろ自学派の学説に無矛盾的に世界を説明しようとする一種の論理体系的・形而上学的姿勢である²⁶。

したがって、筆者はヴァイシェーシカ学派の思想は、少なくともプラシャスタパーダの体系を見るかぎり、「自然学的ないし自然哲学的」と評するのは難しいと考える。もちろん、経験的観察に基づく自我の論証があることや、インドの正統学派の中で唯一まとまった運動論を展開しているという側面を捉えて、「自然哲学的」側面があるという解釈をすることはできる。実際、プラシャスタパーダに代表されるヴァイシェーシカ学派の論者たちは、インドの他の正統学派、例えばヴェーダーンタ学派やサーンキヤ学派等のように自己の内面に関心を持つだけでなく、外界の諸現象にも強い関心を示した。それが、独自の運動論や認識論を生みだす源泉となったと考えられる。しかし、その運動論自体が、因果論的に説明された認識論的側面を持つことは、大綱功博士によってすでに明らかにされている²⁷。そして、本論文の第3章ですでに明らかにしたように、自己の内面の働きである認識や精神活動も同様の因果論によって整理されていた。

したがって、プラシャスタパーダは、自らの内面および外界の諸現象の両方を、一貫して因果論を中心とした自らの学説で説明しようとしたということが言えるのである。ゆえに、当然輪廻・解脱説も同様に因果関係を基本として説明される。すなわち、プラシャスタパーダは、決して外界の自然現象のみに特別な関心をもっていたのではなく、人間の内面や輪廻・解脱説にも同様に強い関心を持っていたのであり、ただ方法論的にそのどちらにも一貫して同じ記述方法・説明の理論 (=因果関係を中心とした論理整合的なもの) を使用していた点で他学派との相違が出たのである。

この「不在」である。それが「あった」ときの存在感が大きければ大きいほど、ありありとその不在が感じ取られるものである。親しい人の死が、人間にとってもっとも大きな喪失感を生えるのも、かつて「存在した」人間との思い出が大きかったためだ。その「不在」がよりありありと感じ取られるからである。

初めから「ない」ものは、原理的に認識不可能である。それは、我々の認識と出会ふことがないので、語られることもなくすれ違ってしまふ。初めから「ない」ものには、認識論自体が成立しない。かつてのX線やDNAのように、何らかの形で我々の認識と出会い、発見されなければ、「ない」ものは、永遠に我々の認識とすれ違いつける。

したがって、我々が、自らの身体と感覚器をき使って、経験に則して世界を認識していくとすれば、世界には「ある」ものしか存在しない。そして、その「ある」ものは、同時に「知りうるもの」であり、「命名することができるもの」である。これが、プラシャスタパーダの言うカテゴリー (padārtha) であり、その中でいふ「もの」として存在物の基本になるものが、実体 (dravya) なのである。

しかし、自らの経験に則して認識できる「ある」もの全てを認めてしまつては、カオスの状態が生じてしまふ。何らかの形で制限を加え、その「ある」ものを整理し、体系化する必要がある。プラシャスタパーダは、この制限に因中独異論というヴァイシェーシカ学派伝統の因果論を独自の形で精緻化して使用し、壮大な論理的体系的な思想を作り上げたのである。

このような、プラシャスタパーダに代表されるヴァイシェーシカ学派の思想は、一部の現代哲学・思想からも注目されている。

例えば、ハンガリーのグラディナロフ (Gradinarsov, P. I.) は現象学とインド哲学の比較研究を進めているが、その著書に注目しているのはニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の認識論である。グラディナロフによれば、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の認識論および論理学が、ドイツの哲学者フッサール (Husserl, Edmund)

結び

以上、プラシャスタパーダの思想について序章を含めて5つの章で論じてきた。この考察によって、筆者はプラシャスタパーダの思想の構造が、存在論・認識論・因果論の三つの要素から構成されていることを明らかにできたと確信する。本論文で示したプラシャスタパーダ像は、これまでのプラシャスタパーダ像を一新するものであり、これによりあまり検討されずに「自然学」あるいは「自然哲学」と解釈されてきたヴァイシェーシカ学派の評価についても、一石を投じることができるはずである。少なくとも、プラシャスタパーダをヴァイシェーシカ学派の代表的論者とするのであれば、ヴァイシェーシカ学派は単なる「自然学」「自然哲学」ではなく、外界の諸現象も認識や精神活動および輪廻・解脱についても一貫して因果論という方法で説明を試みる、総合的・体系的思想なのである。

このプラシャスタパーダの体系は、世界に存在する全てのものを記述する。逆に言えば、このプラシャスタパーダの体系において「ない」ものは存在しない。無（*abhāva*）すら、一つのカテゴリー（*padārtha*）として「存在している」のである。

これは、一見奇妙にも思える考え方かもしれない。しかし、そもそも「ない」とはどういうことであろうか。我々が普通「ない」と感じるものは、かつてあったものの不在である。それが「あった」ときの存在感が大きければ大きいほど、ありありとその不在が感じ取られるものである。親しい人の死が、人間にとってもっとも大きな喪失感を与えるのも、かつて「存在した」人間との思い出が大きかったために、その「不在」がありありと感じ取られるからである。

初めから「ない」ものは、原理的に認識不可能である。それは、我々の認識とは出会うことがないので、語られることもなくすれ違ってしまふ。初めから「ない」ものには、認識論自体が成立しない。かつてのX線やDNAのように、何らかの形で我々の認識と出会い、発見されなければ、「ない」ものは、永遠に我々の認識とすれ違い続ける。

したがって、我々が、自らの身体と感覚器官を使って、経験に則して世界を認識していくとすれば、世界には「ある」ものしか存在しない。そして、その「ある」ものは、同時に「知りうるもの」であり、「命名することができるもの」²⁸である。これが、プラシャスタパーダの言うカテゴリー（*padārtha*）であり、その中でいけば「もの」として存在物の基本になるものが、実体（*dravya*）なのである。

しかし、自らの経験に則して認識できる「ある」もの全てを認めてしまつては、カオスの状態が生じてしまう。何らかの形で制限を加え、その「ある」ものを整理し、体系化する必要がある。プラシャスタパーダは、この制限に因中無果論というヴァイシェーシカ学派伝統の因果論を独自の形で精緻化して使用し、壮大な総合的・体系的思想を作り上げたのである。

このような、プラシャスタパーダに代表されるヴァイシェーシカ学派の思想は、一部の現代哲学・思想からも注目されている。

例えば、ハンガリーのグラディナロフ（*Gradinarov, P. I.*）は現象学とインド哲学の比較研究を進めている²⁹が、その時特に注目しているのがニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の認識論である。グラディナロフによれば、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の認識論および論理学が、ドイツの哲学者フッサール（*Husserl, Edmund*）

の超越論的現象学 (transzendente Phänomenologie)³⁰と非常に類似しており、両者とともに「認識の超越論的論理学 (transzendente Logik)³¹」と呼ぶことが可能であるとする³²。

また、英米圏では前述したハルプファスが、アリストテレスから始まる存在論 (Ontology) の系譜と比較し、ヴァイシェーシカ学派の思想を独自の存在論として位置付けようとしている。ハルプファスは、主にアメリカの哲学者クワイン (Quine, W. V.) の方法によりながら³³、「存在の問題」をヴァイシェーシカ哲学に問うという作業を行っている。

このような新たな視点の研究や指摘は、ヴァイシェーシカ学派の思想が、現代哲学と共通のテーマや課題を持ちうることを示しており、ひいてはインド哲学全体の現代的な可能性を開示していくと考えられる。本論文では、そのような研究の基礎的な作業として、プラシャスタパーダの思想の構造の解明を試みた。少なくとも、「素朴実在論に基づいた自然哲学」といったヴァイシェーシカ学派の従来解釈のままであれば、上に挙げたような現象学との比較や分析哲学的アプローチといったヨーロッパや英米圏の研究を理解し、また必要に応じて批判するといったことはかなり困難であろう。そうした意味でも、本論文で明らかにした新しいプラシャスタパーダ像が、上述したような新しい視点の研究を理解あるいは批判していく上で一助になりうると信じる。

¹したがって、時間や方角においては基礎付けにおいて循環が起きる。本論文本論第1章第3節参照。

²Cf. Halbfass, Wilhelm : *On Being And What There is -Classical Vaiśeṣika and the History Of Indian Ontology*, SUNY Press, Albany, 1992.

ハルプファスは、この中でヴァイシェーシカ学派を存在論の歴史の中で捉えようとし、方法としては近代の英米系の分析哲学および記号論理学の方法が、意味論上の違いや文法上概念上の混乱を明らかにすることにより存在論の諸困難を解決し、「存在」に関する意味のない疑問を根絶するために有効であるとする。そして、ハイデガーの基礎存在論のような探求を執拗で強引として退けている。(Halbfass : *op. cit.*, p. 11) しかし、筆者はこの主張には懐疑的である。

³本論文2の(1)参照。

⁴これは、後述のフラウワルナー・ヴェッツラー説の『ヴァイシェーシカ・スートラ』(ヴァイシェーシカ学派の根本教典)におけるヨーガ・解脱説、ダルマ・生天説が後代の付加であるという説を受けている。服部説では、この点に関してはフラウワルナー・ヴェッツラー説と距離を取っている。

⁵「自然哲学」という語に関しても、服部説は積極的に定義していないが、「自然学」と併記し、自然(現象)を合理的論理的に説明する哲学・思想である、ととらえられているようである。また、野沢説では「自然哲学」という語の広義さを指摘し、一義的に定義することは困難であるとしている。野沢正信「ヴァイシェーシカは自然哲学か」『印度哲学仏教学』第12号・1997年・68頁参照。

⁶服部正明「ヴァイシェーシカ体系における宗教性の問題」『東方学』第94輯・1~14頁・1996年参照。しかし、この中で宗教性に関しては、服部博士は積極的に定義している部分は見られない。また、ほぼ同義語として「宗教的関心」という言葉を使用しているが、これも定義はされていない。しかし、文脈上、輪廻・解脱説と密接に関連づけられた説であり、と捉えられているようである。

⁷野沢氏前掲論文「ヴァイシェーシカは自然哲学か」参照。

⁸金倉圓照博士も、「自然哲学」という用語を使っている。金倉圓照『インドの自然哲学』平楽寺書店・1971年参照。

⁹Cf. Frauwallner, Erich : *Geschichte der indischen Philosophie*, Bd. II, Salzburg, 1956.

Welzler : "Remarks on Definition of 'yoga' in Vaiśeṣika sūtra," *Indological and Buddhist Studies*,

¹⁰野沢氏前掲論文「ヴァイシェーシカは自然哲学か」69頁参照。ここで、野沢氏はフラウワルナー・ヴェッツラー説の核心部分である『ヴァイシェーシカ・スートラ』（ヴァイシェーシカ学派の根本教典）におけるヨーガ・解脱説、ダルマ・生天説が6世紀のブラシャスタパーダ以降とする点について、4世紀の仏教文献（『中論注』『百論釈』）にもヴァイシェーシカ学派が解脱説を説くという記述があることから、もはやこの説は成立しないとす。

¹¹村上真完博士は、主に実在論という用語を使いながらも、「自然哲学か否か」という問題意識はないようである。また、実在論の内容に関しても「観念性を持つ」実在論であるという独自の解釈を示している。村上真完『インドの実在論』平楽寺書店・1997年を参照。

¹²宮元啓一「『勝宗十句議論』を中心に見たヴァイシェーシカ哲学概史」『印度哲学仏教学』第16号・49~60頁・2001年を参照。ただ、このエレア派などとの関係は、資料的な問題もあり検討の余地があるが、哲学的な評価の問題もある。例えば、エレア派の祖の一人とされるパルメニデスも一種の自然学者としてとらえられるのが普通であり、また原子論を唱えたデモクリトスの自然観は一般的に唯物論的と、とらえられている。にもかかわらず、なぜ宮元氏がエレア派の影響＝反自然哲学と断ずることができるのか筆者には疑問である。この問題に関しては、加藤信朗『ギリシア哲学史』東京大学出版会・1996年・45~54頁および岩崎武雄『西洋哲学史（再訂版）』有斐閣・1975年（第27刷 1990年）13~29頁などを参照。

¹³服部教授前掲論文「ヴァイシェーシカ體系における宗教性の問題」10~11頁。

¹⁴Cf. [76] vāsy-ādīnām karaṇānām kartṭ-prayojyatva-darśanāt śabda-ādiṣu prasiddhyā ca prasādhako 'numiyate | [77] na śarīra-indriya-manasām ajñatvāt | na śarīrasya caitanyaṃ ghaṭa-ādi-vad bhūta-kāryatvān mṛte ca asambhavāt | na indriyānām karaṇatvād upahateṣu viṣaya-asānnidhye ca anusmṛti-darśanāt | na api manasaḥ karaṇa-antara-anapekṣitve yugapad ālocana-smṛti-prasaṅgāt svayaṃ karaṇa-bhāvāc ca | pariśeṣād ātma-kāryatvāt tena ātmā samadhiḡamyate | (PBh(1) : p. 69, ll. 9~17) (斧などの道具が、行為者に使用されることが見られることから、また、音声などにおいても（同様の関係が）成立することによって、<依存するもの（prasādhaka）>が推知される。（1）（その<依存するもの>は）身体と感覚器官ではない。なぜなら、それらは知ることが出来ないから。（2）身体は、精神（caitanya）ではない。なぜなら、（身体は）瓶のごとく元素の結果であるから。また、死体においては（精神は）存在しないから。（3）さらに、諸感覚器官も（精神では）ない。なぜなら、それは道具であるから。また、感覚器官が損なわれたときも、あるいはその感覚器官の対象が近くに無いときも、その対象の追想が見られるから。（4）また、意識（manas）も（精神）ではない。なぜなら、他の感覚器官から独立して、（断続して）知覚と記憶が成立するという事態が起こるから。また、意識自身が感覚器官であるから。したがって、残余法により、（精神は）自我の結果であることが（証明されるから）、これにより自我が（精神であることが）証明された。）

¹⁵Cf. [78] śarīra-samavāyinibhyāṃ ca hita-ahita-prāpti-parihāra-yogyābhyāṃ pravṛtti-nivṛttibhyāṃ ratha-karmaṇā śārathivat prayatnavān vighrahasya-adhiṣṭhātā` numiyate prāṇa-ādibhiḥ ca iti | katham śarīra-parigṛhīte vāyau vikṛta-karma-darśanād bhastrā-dhmāpayitā eva nimeṣa-unmeṣa-karmaṇā niyatena dāruyantra-prayoktā eva dehasya vṛddhi-kṣata-bhagna-saṃrohaṇa-ādī-nimittatvād gṛhapatir eva abhimata-viṣaya-grāhaka-karaṇa-sambandha-nimittena manaḥ-karmaṇā gṛha-koneṣu pelaka-preraka eva dārakaḥ nayana-viṣaya-ālocana-anataraṃ rasa-anusmṛti-kramaṇa-rasa-navikriyā-darśanād aneka-gavākṣa-antar-gata-prekṣakavad ubhaya-darśi kaścid eko vijñāyate | (PBh(1) : p. 69, l. 17~p.70, l. 6.) (1) 身体に内属した、利益の獲得と不利益の除去に適した、行動や行動の停止とによって、活動し分離する支配者（である自我の存在）が推知される。まさに車の運動によって、御者の存在が知りうるように。（2）また、呼吸等によっても（推知される。）どのようにしてか。身体に所持された風において、変化した運動を見られるので、まさに袋に息を吹き込む人（を知りうる）ように、（自我の存在が推知される。）（3）眼の一定の開閉運動によって、まさに木製人形の操り主（を知りうる）ように、（自我の存在が推知される。）（4）（自我は）身体の成長や傷・骨折の治癒等の動力因であることから、まさに家主（を知りうる）ように、（自我の存在が推知される。）（5）希望する対象と、それを把握する感覚器官との結合の動力因である意識の運動により、まさに家の隅でボールを転がす少年のような（自我の存在が推知される。）（6）対象を見ることに続いて味を思い出すという順序で、味の変化が見られるため、二つの窓の内側にいる（同一）観客のような、両者を見る唯一の何者かが認識される。）

¹⁶Cf. [79] sukha-duḥkha-icchā-dveṣa-prayatnais ca guṇair guṇy anumiyate te ca na śarīra-indriya-guṇāḥ kasmāt ahaṃ-kāreṇa eka-vākyatā-bhāvāt pradeśa-vṛttivād ayāvad-dravya-bhāvitvād bhāya-indriya-apratyakṣatvāc ca | (PBh(1) : p. 70, ll.6~9.) (楽・苦・欲求・嫌悪・意志的努力という諸属

性によって、属性を持つものが推知される。そして、それらは身体と感覚器官の属性ではない。なぜなら、(1) それら(の属性)は、「私」という観念によって、同一の文に存在するから。(2) (身体の)部分に生起するから。(3) 実体がある限り存在するのではないから。(4) 外部の感覚器官に直接知覚されないから。)

¹⁷Cf. tathā 'ham-śabdena api pṛthivy-ādi-śabda-vyatirekādi iti | (PBh(1) : p.70, ll. 9~10.) (また、同様に「私」という言葉によっても、(自我の存在が推知される。)なぜなら、「私」という言葉は「地」などと言う言葉とは区別されるから。)

¹⁸服部教授前掲論文「ヴァイシェーシカ體系における宗教性の問題」8頁。

¹⁹Cf. [316] dṛṣṭam prayojanam anuddīśyātāni sādhanāni bhāva-prasādam ca apekṣya ātma-manasoḥ saṃyogād dharma utpattir iti | (PBh(1) : p.273, ll.13~15.) (目に見える目標を目指すことないこと、諸達成手段、そして清浄な心情を待って、自我と意識の結合から、善の発生がある。)

[317] tasya tu sādhanāni śāstre pratiśiddhāni dharma-sādhana-viparītāni hiṃsa-anṛta-steya-ādini viḥita-akaraṇam pramādaś caitāni duṣṭa-abhisandhiṃ ca apekṣya ātma-manasoḥ saṃyogād adharmasya utpattiḥ || (PBh(1) : p.280, ll. 5~9.) (しかし、その達成手段は、聖典において禁止されていることであり、善の諸達成手段の反対のことであり、殺人・虚偽・盗み等、規定の不実行、狂気、そして悪を意図することである。以上の列挙したことを待って、自我と意識の結合から、悪の発生がある。)

²⁰PBh(1) : p. 280, l. 20~p. 281, l.3.

²¹āsayaをシュリーダラの註釈によりkarmanと解する。

²²野沢正信氏は、最初期のヴァイシェーシカ学派の解脱説は、唯物論学派のローカヤターの「自然」(svabhāva)に近い不可見力(asṛṣṭa)に近い説を取っていたが、後に不可見力(asṛṣṭa)と善・悪を同じものとした『パーシュヤ』の説に変更したとする。野沢正信「ニヤーヤ学派に言及される初期ヴァイシェーシカ学派の輪廻説」『印度哲学伝教学』第15号pp. 114~130・2000年参照。

²³この場合、それぞれ善は欲求の、悪は嫌悪の動力因である。本論文第3章を参照。

²⁴PBh(1) : p. 281, l. 19~p. 272, l.5.

²⁵服部前掲論文「ヴァイシェーシカ體系における宗教性の問題」11頁。

²⁶ このように見てくると、服部説に代表されるようなヴァイシェーシカ学派およびプラジャスタパーダの思想には宗教性が希薄という場合の論拠は、「論理的合理的に事象を説明することが主眼であるから」という点のみに絞られてくる。しかし、論理的合理的に事象を説明する「宗教」思想は、むしろさらに存在する。古代ギリシャの諸思想や中世のスコラ哲学あるいはヘーゲルの宗教論を挙げるまでもなく、仏教思想がその一番の例であろう。例えば龍樹に代表される中観派は、執拗な論理的合理的論証により空を論じたが、それが即座に輪廻・解脱説や「宗教性」と無関係であることを示す証拠とはなりえないはずである。したがって、論理性や合理性を論拠に宗教性がないという場合、まず論理性・合理性と宗教性が対立するものであるということ、すなわち「宗教」を定義する上で論証しなければならない。しかし、残念ながら服部論文には、同論文中に使われている「宗教性」という言葉に対する定義や解説は見あたらない。

ちなみに、宗教の定義については、19世紀以来、様々な学者によってこころまれて来たが、大筋において、宗教とは何かという宗教の実体論的定義と、人間生活の上で宗教が果たす機能に注目する機能論的定義の二つがある。また、近年ではタラル・アサドの「イスラムやヒンドゥー教では宗教というよりも<法>の方がそが根本概念であり、そこでは意味よりも実践の方が重視される機会が多い」という議論もある。(島蘭進「宗教【宗教の定義】」『岩波 哲学思想事典』岩波書店・1998年・712頁) ヴァイシェーシカ学派も、法(dharma)を重視する点を考えれば、アサドの定義でいえば、疑いもなく「宗教的」と言える。

²⁷例えば、大綱功「インド運動論と因果論」『科学史研究』第38巻(No.211)・日本科学史学会・岩波書店・1999年を参照。

²⁸Cf. <11>[11] śaṅṅām api padārthānām astitva-abhidheyatva-jñeyatvāni || (PBh(1) : p. 16, l. 1. 1 ~2) (6カテゴリー全てにとって、存在性(astitva)・被命名性(abhidheyatva)と可知性(jñeyatva)がある。)

²⁹Gradinarov, P. I. : *Phenomenology and Indian Epistemology, Studies in Nyāya-Vaiśeṣika Transcendental Logic and Atomism*, Ajanta Books International, Delhi, 1992.

³⁰グラディナロフの原著では、英語表記でTranscendental Phenomenologyとある。

³¹同様に原著では、transcendental logic と英語表記である。

³²Gradinarov : *op. cit.* pp. 18~23.

³³クワインは、「存在論の問題」をアングロ・サクソンの言葉であるWhat is there? (何が存在するか) に要約することによって、この問題に関する有効な解決策を示したと評価され、援用されている。クワイン W.V.O『論理的観点から：論理と哲学をめぐる九章』飯田隆訳 勁草書房・1992年参照。ハルプファスの著書のタイトルも、まさにOn Being And What There is であり、序章で論じた通りこの方法論を使ってヴァイシェーシカ学派の思想を考察している。

prakarana)・知識の章(buddhi-prakarana)

和訳