

Prakāśānanda から Dharmarājādhvarindra へ

——主観的観念論の系譜——

村上 真 完

I [序] **Prakāśānanda** (Pと略。16世紀)は *Vedāntasiddhāntamuktāvalī* (VSM)において、世界は観念にすぎないと論じた。彼の主張は知覚創出説 (*drṣṭi-srṣṭi-vāda*) と呼ばれるようになる。後に Dharmarājādhvarindra (Dh と略。17世紀)は *Vedāntaparibhāṣā* (VP)において不二一元論の哲学を認識論を中心として要約した。VP は知覚創出説にもPにも論及していないが、その中にPの主観的観念論の影響、或いはPと同様の思考法が認められるのではないか。

『インド哲学史』(1922-1955)をまとめた S. Dasgupta は、VP を16世紀初の書と見て、「VP はPを知らないように見える」という (II. p.17n.)。その後 VP の原文と英訳を出した S.S. Suryanarayana Sastri (*Adyar Library Series* No. 34, 1942, Aと略)も、Swāmi Mādhavānanda (Howrah 1942)も、Dh を17世紀の人とするが、Pとの関係には言及しない。最近 VP 直接知覚章の原文と英訳研究を出した Bina Gupta (*Perceiving in Advaita Vedānta: Epistemological Analysis and Interpretation*, Bucknell Univ. Press, Lewisburg, U.S.A., 1991) は、Dh (17世紀)の思想の源泉として Madhusūdana Sarasvatī (とくに *Siddhāntabindu*) や Vidyāraṇya (*Vivaraṇaprameya-saṃgraha*) 等に論及しているが、P (VSM)には言及していない。尤も VP を初めに英訳とともに公刊した (1882-5) Arthur Venis は、VSM の原文と英訳 (Benares 1890)を公刊し、その註記に VP に言及している¹⁾。けれども彼は VP と VSM との間の関連性を明示したわけではない。

II [対象の存在は認識主体の存在と異なる] Dh は直接知覚の章において、このような結論を導く。この思考の過程をたどってみよう。

VP は、直接知覚という認識手段 (*pratyakṣa-pramāṇa*, 現量)を「直接知覚の認識〔結果〕の手段」(*pratyakṣa-pramā-karaṇa*)と定義する (A本 1.1)。そして直接知覚の認識〔結果〕(*pratyakṣa-pramā*, 即ち直接知覚知)は、精神性 (*caitanya*, 感知できること, 感知性)にほかならない。なぜなら聖典に「直接的にして間接的でない (*aparokṣāt*)〔梵 (*brahman*)〕」(*Bṛh.* 3. 4. 1)と説かれるからだという (1.2)。

この精神性は梵の本質であり、我 (ātman) の本質であって、永遠であり無始 (anādi, 1.3) であるが、それを顕わし出す (abhivyañjaka) のは、内官の作用 (こころのはたらき antaḥkaraṇa-vṛtti) である。唯一永遠な精神性は内官の作用によって限定される (viśiṣṭa) と、有始となる。

さて精神性は次のような三種に分けられる。

一 瓶等によって制限された (ghaṭādy-avacchinna) 精神性=対象 [によって制限された] 精神性 (viśaya-caitanya)

二 内官の作用によって制限された (antaḥkaraṇa-vṛtṭy-avacchinna) 精神性=認識手段 [によって制限された] 精神性 (pramāṇa-c°)

三 内官によって制限された (antaḥkaraṇa-avacchinna) 精神性=認識主体 [によって制限された] 精神性 (pramāṭṛ-c°) (1.17)

そして直接知覚においては、三者は結局合一する。

VP は「直接知覚であることを可能にするもの (pratyakṣatva-prayojaka) は何か」と問題を掲げ、それを㉑「知に含まれる直接知覚 [されている知] であることを可能にするものは何か」、㉒「対象に含まれる [直接知覚されるものであることを可能にする] ものは何か」と分けて考える (1.15)。㉑については一=二となる、㉒については一=三となる、と論ずる。後者について、次のようにいう。

『しかし瓶等対象が直接知覚されること (pratyakṣatva) は、認識主体と異なるということ (pramāṭṛ-abhinnatva) である。』 (1.41)

瓶等が直接知覚されるということは、認識主体を離れてはありえない。そこで直接知覚されている瓶等は、「認識主体と異なる」と断定される。しかしそのように断定すると、次のような疑問がおこる。

『[問] どうして瓶等が内官に制限された精神性と不異 (abheda, 無差別) であるのか。なぜなら [そういうことは]、〈私はこれを見る〉という [認識主体 (私) と対象 (これ) との] 差別の経験に矛盾するからだ。』 (1.42)

先に見たように「内官に制限された精神性」は、「認識主体 [に制限された] 精神性」(pramāṭṛ-caitanya, 即ち認識主体の精神性) であり (1.17)、また個我 (jīva) である (1.67)。瓶等対象が認識主体の精神性 (つまり私自身の本質である精神性=個我) と異なる、ということは、認識対象 (これ) と認識主体 (私) とを混同することで、経験に反する、という疑問である。これに対する答えは、すなわち

『対象と] 認識主体と不異 (無差別) であるというのは、まず同一である (aikya) のではなく、むしろ [対象は] 認識主体の存在を離れた (異なる) 存在をもつことがない

(pramāṭṛ-sattātirikta-sattākābhāva) のである。』(1.43)

認識対象(瓶等)と認識主体(私)とが同一なのではない、が認識対象(瓶等)の存在は認識主体(私)の存在を離れた無関係なものではない、というのである。

『そして同様に、瓶等が〔瓶等〕自体に制限された精神性に加上(付託)されたものであるから(svāvacchinna-caitanyādhyastatayā), 瓶等の存在(ghaṭādi-sattā)は、対象〔によって制限された〕精神性の存在(viśaya-caitanya-sattā)にはかならない。加上(付託)されたものの存在(āropita-sattā)が、〔その〕拠所(基体)の存在を離れた(異なる)ものである(adhiṣṭhāna-sattātirikta)とは承認されないからである。

そして対象〔によって制限された〕精神性(viśaya-caitanya)は、上述の仕方では、認識主体〔によって制限された〕精神性(pramāṭṛ-caitanya)にはかならない。とすると、認識主体〔によって制限された〕精神性こそが〔直接知覚された〕瓶等の拠所(基体)であるから(ghaṭādy-adhiṣṭhānatayā), 〔直接知覚された〕瓶等の存在は認識主体の存在(pramāṭṛ-sattā)そのものであって、ほかではない。というように〔直接知覚において〕瓶等が直接的であること(aparokṣatva, 非間接性)が確定した。』(1.44)

要するに、「瓶等〔という認識対象〕の存在は認識主体〔である私〕の存在にほかならない」という断案が導かれたのである。その意味は、瓶等が直接知覚され(認識され)ている(=ある), ということは、認識主体である私に直接知覚されている(=ある), ということである。客観(瓶等の存在)は独立にあるのではなくて、主観(認識主体の精神性)に関係をもって始めて客観となり認識対象となる、認識対象として存在することになる。主観(認識主体)の方も永遠なる精神性をそなえているが、感官や内官(意)の作用がはたらいて、対象をとらえて始めて、主観(認識主体)となる。特に直接知覚においては、対象によって制限された精神性は、認識主体によって制限された精神性と一致する(無差別となる), という。これは、いわば主観と客観とが渾然一体となることを意味している。とってよいであろう。客観(認識対象)は精神性に加上(付託)されたものであり、その加上(付託)される客観の拠所(基体)は、精神性にほかならないが、その精神性は客観(認識対象)によって制限されている。そしてその精神性が主観(認識主体)の精神性と同一である。実に精神性は唯一であり永遠であるはずである。その永遠なる精神性が各個人の内官(こころ)によって制限されて個我(jiva)即ち各々人の主体(=我=魂)となる。

さて、このように、「瓶等の存在は認識主体の存在にほかならない」という主張は、直接知覚の説明なのである。VPは直接知覚を感官より生ずる〔知〕と感官より生じない〔知〕とに二分する。後者は楽等の直接知覚(sukhādi-pratyakṣa)

である (1.120-121)。楽苦の直接知覚の場合 (「私は楽しい」「私は苦しい」という場合)、認識対象 (楽苦) の存在が認識主体 (私) の存在と異なることは、よく理解できることである。

「瓶等の存在が認識主体の存在にほかならない」のであるなら、「私は瓶である」ということにならないのか。これに類似した疑問を VP は錯覚 (誤知) に関する議論の中で問題にしている。真珠貝が銀に見えるというような錯覚が、どうしておこるのか、ということをめぐる VP は難解な議論を展開している。真珠貝に対して「これは銀だ」と思う錯覚は、後に否定されるのであるから、認識手段ではない (1.80)。けれども、その錯覚は「私は楽しい」というのと同様に、各個人に限られて経験されることであって、他者と共通することではない。上の問題については次のように答えられる。

『そして話題になった [真珠貝が銀に見える例] において、見せかけ (仮象) の銀 (prātibhāsika-rajata) が認識主体 [によって制限された] 精神性にある無明の果である。けれども、[その見せかけ (仮象) の銀について]、「これは銀だ」というのは、真実の場合に属す「これ」という形象の経験によって与えられた潜在印象から生ずるのであるから、「これ」という形象の経験の対象 (内容) である。しかし「私は銀だ」と、[銀が] 私という形象の経験の対象 (内容) である (ahamākārānubhava-viśayatva)、と見なすことはできない。』 (1.94)

銀は「私」という形象の経験の対象 (内容) にならないから、「私」と同格関係になることはない。ここでは「これは……である」、「私は……である」という判断 (知) を、経験 (anubhava) の内容 (=対象) として見るのであるから、多分に主観的観念論の傾向が認められる

またプラバーカラ派 (グル派) の見解によると、錯覚における「これは銀だ」という知は、「これ」という直接知覚 (現経験) と、銀の記憶 (想起) という二つの知から成るが、現経験と記憶との区別が知られない (akhyāti) のである。「銀である」というのが記憶であることが忘れられている (smṛti-vipramoṣa) のである。「これは銀である」という知 (限定された知) は承認されないことになる。この場合、錯覚知はどのようにして成立するのか (1.97)、その答えはこうである。

『[「これ」と「銀の形象」という、内官の] 二つの作用に反映された精神性 (vṛtti-dvaya-pratibimbīta-caitanya) が一つであると、真実な [事実] と虚妄な事実との同一性を把握するものとして (satya-mithyā-vastu-tādātmyāvagāhitvena) 錯覚であること (bhramatva) が承認されるからである。』 (1.98)

「これ」という観念 (=内官の作用) と「銀である」という観念 (=内官の作用) とは、いわば一つの精神性の中で一致統合されることになると、「これ」という真実な事実と、「銀である」という虚妄な (誤った) 事実とが、同一であると把握されたことになる。従って錯覚が成立する。プラバーカラ派の誤知 (錯覚) 説を踏まえて、改めて誤知 (錯覚) を主観的観念の内部 (内官の作用に反映された精神性) において位置づけたようである

Ⅲ [主観的観念論の系譜] このような VP の主張は、P のいう世界 (現象界) が「観念のみ」(pratiti-mātra, VSM. p. 51⁹)、「認識のみ」(vijñāna-mātra, 同 p. 51⁷) である、という考え方に近いと考えられる。VSM の特徴的な思想は、「知られて意識 (観念) の中にあるものだけが存在する、それが世界である」という、いわば主観的観念論である。VP にもその傾向が認められる。

VSM のように「意識の中にあるものだけが存在する」というならば、意識 (観念) がないときには、世界が存在しないことになる。また VP においても、同様に客観の存在が主観の存在を離れてはありえないというのであるから、熟睡において何物をも知覚しないときには、客観世界はないことになる。VP は、世界の消滅すなわち帰滅 (pralaya) を説明して、

『帰滅とは三界の消滅 (trailokya-vināśa) である』(VP. 8. 38)

と定義してから、その第一を日常的 (nitya, 恒常的) な帰滅と呼ぶ。

『その中で日常的な帰滅とは、熟睡 (suṣupti) である。なぜならそれ (熟睡) はあらゆる結果の帰滅を本質とするものだから (sakala-kārya-pralaya-rūpatvāt)。』(VP. 8. 39)

熟睡中に世界が無くなる、という考え方は、我々の実感とはかけはなれているが、P が主張したものである、P によれば、熟睡の前と後とに経験する現象界は、それぞれ全く別なのであるが、両者の相違を識別しないからこそ、熟睡から目覚めて、再び同じ現象界を経験しているという再認識がおこるというのである。そして熟睡において現象界が帰滅すること (prapañca-vilaya) の根拠 (pramāṇa) として、古の Yājñavalkya の、「熟睡においては、見るべき対象となる第二者 (dvitiya) が存在しない」(Brh. 4. 3. 23) という聖言を引く (VSM. p. 30)²⁾。

Ⅳ [結び] P は「知られないものが存在すること (ajñāta-sattva)」は承認されない (VSM. pp. 25ff.)、また感官は現象界の知の原因ではない (同 p. 32) という。だから世界は観念にすぎないのである。けれども VP には、そういう視点はない。VP は認識手段によって得られる正しい認識であること (pramātvā) を、『記憶を除外し、未知の・否定されない対象 (内容) とする知であること』

(VP, Upodghāta 4) と定義する。未知のものを知る手段が認識手段であって、「知られないものが存在すること」を前提にしている。この点はPとは正反対である。VPは出発点においては、實在論的な思考法を採用する。外界の事物を認識するには、内官が感官の門から出て、対象の処に行って、対象の形象に変化する。その変化が内官の作用である。直接知覚の場合、対象(瓶等)とその形象をとる内官の作用とは外の一つ処で一緒になり、対象と内官の作用に制限された精神性は一つとなる(VP. 1. 18, 20)⁹⁾。要するにVPによれば、外的対象に内官の作用が同化し、対象も内官の作用も同じく精神性を制限し結局は精神性において合一する。内官の作用すなわち認識手段によって認識主体が対象を認識するのであるが、対象と認識主体とによって制限される精神性は一体となる。対象と認識主体は、精神性において合一する。かくして対象の存在は認識主体の存在と異ならないことになる。だから熟睡において世界は帰滅する、という。ここでVPはPを継承することになる。従って前引のダスグプタの見解は訂正されるべきである。

- 1) A. Venis の VP (*The Pandit* 1882-5, 原文・英訳・註記。このコピーは佐藤裕之氏より恵送された)はVSMの思想に直接には触れていない。但し viṣaya 章の『全世界の質料因であることが梵の定義である』(A本 8. 15) という文に註記して「これは *Siddhāntaleśa* によると VSM の見解である」(Ⅷ, p. 372) というが、これは誤り。*Siddhāntaleśasāṅgraha* (KSS. 36 p. 98⁹⁾) には『[V] SM 作者によれば幻力 (māyā-śakti) のみが質料因であって梵が〔それなの〕ではない』とある。これは VSM. p. 116⁷⁻¹⁰ の趣旨に符合する。
- 2) VSM については拙稿(宮坂宥勝博士古稀記念論文集『インド学・密教学研究』法蔵館, 平成5年, 本誌 42-2, 43-1) 参照。
- 3) VP の直接知覚説(認識論)の要点は拙著『インド哲学概論』(平楽寺書店, 1991年) pp. 254-262 に示した。前田専学「不二一元論派の知覚論(←)」(『勝又俊教博士古稀記念論集 大乘仏教から密教へ』昭和56年, 春秋社, pp. 566-572) は VP の直接知覚説を不二一元論の伝統に位置づけている。また佐藤裕之「アドヴァイタ学派における認識論の形成—*Vedānta-paribhāṣā* をめぐって—」(『インド思想史研究』7, 1995年, pp. 85-96), D.M. Datta, *The Six Ways of Knowing, A Critical Study of the Vedānta Theory of Knowledge*, London 1932 (この書の重要性については宇野惇教授の教示を得た) 参照。ただしいずれも VSM には言及していない。

(平成7年度文部省科学研究費一般研究Bによる研究成果の一部)

〈キーワード〉 Prakāśānanda, Vedānta-paribhāṣā, dṛṣṭi-srṣṭi-vāda, 主観的観念論
(東北大学文学部教授, 文博)