

プラカーシャアーナンダの差別否定論

村 上 真 完

〔序〕 Prakāśānanda (P, 16 世紀) は、*Vedānta-Siddhānta-Muktāvalī* において、世界は観念にすぎないと主張する中で、ものの差別 (bheda, 相違) ——中んづく知とその対象との差別——を否定する。今その差別否定論の意味を考えたい。

(1) 〔梵と我との無差別〕 我 (ātman) は自我であり、自分の魂であり精神である。もし梵が我とは本質的に異なるとすれば、梵は精神ではなく、物質的な非情なものになってしまう。また梵を認識や歓喜と同置して精神的なものとする天啓聖典の趣旨にも反する。他方梵も宇宙に内在する霊力として精神的なものである。もし我がそのような梵と本質的に異なるとすると、非精神的な物質的なものとなるはずで、我ではないこと (非我) になる。いずれにせよ梵と我とは本質的に無差別でなければならない (pp. 11—12)。梵と我との差別が限定条件によるものである (aupādhikatva) ということもできない。限定条件 (upādhi) は無明 (ajñāna=無知 avidyā) にほかならないが、まず両者の差別が限定条件より生ずるのではない。なぜなら無知は梵と我との差別が無知 (限定条件) より生ずる以前に成立しているから、この差別は無用である。また梵と我との差別が限定条件によって知られる、というのでもない。無知 (限定条件) は非情 (非精神的) なものであるから、梵と我との差別を明らかにすることはありえないからである。また梵と我との差別が限定条件 (無知) に従属することもありえない。関係は関係を有するものに従属するが、差別は関係ではないからである (pp. 12—13)。個我と梵との差別は、このように分析的に考察してみても成立する余地がない。それではどうして個我と梵との差別が考えられたのか。その答えは

『我についても虚妄としてのみ (mithyaiva, ただまちがって) 〔梵と我との〕 差別を想定 (分別) すると (parikalpya), 〔我の〕 不二なる歓喜の本質が〔無知の〕 対象であると表される (viśayatvābhīdhāna)』 (p. 10³⁻⁴)

と。梵と我との差別は、無知によってまちがって観念的に想定され、それによって真の自己たる我も無知の対象となり、通常の認識の対象となる。我が無知の対象であるとは、真の自己は知ることができないということである。我々が反省によ

って自分自身を知るといっても、実は過去の自分を対象にするにすぎない。古くヤージュニャヴァルクヤは、我が捉えられないことを始めて主張した (*Brh.* 3. 4. 2)。Pはそのような伝統に立つ。そして我は無知の依所であり主体でもある。この無知は無始なる (永遠の過去から続いている) ものであり (p. 10²)、世界の存立 (創造) の原因であり、サーンクヤ派の原質 (*prakṛti*) と同様に三種の要素 (*guṇa*, 徳) から成る (p. 16)。無知は無明とも呼ばれる。無知 (無明) が唯一であり (pp. 14², 15⁹, 16³⁻⁹)、個我 (*jīva*) も唯一であり (pp. 16², 20³)、無差別である (p. 17¹)。あらゆる差別は虚妄なものであり (p. 19⁷⁻⁸)、無明によってまちがって想定されたものである。そして、唯一の我 (= 梵) が、無知に依存して個我となり (p. 23³⁻⁴)、その個我が観念の中で構想して世界を創出する (pp. 23—24)。さらに「すべてのものが存在していることは理解され (表象され) ているだけである」 (*prāṭitikam eva sattvaṃ sarvasya*, p. 35⁶⁻⁷)、「感官等は事実として現象界の知 (*prapañca-jñāna*) に対しては原因でない」 (p. 32⁵) ということについて議論を重ねる。要するに

『それゆえに、諸の存在が無明を母胎とすること (*avidyā-yonitva*) は、よく説かれた。これゆえに無明によって構想された (*avidyā-kalpita*) 世界は、理解 (*pratiti*, 観念) と同時にのみ存在していることが妥当である。』(p. 40¹)

(2) [知とその対象との無差別] ここで、知 (理解) とその対象との差別の有無が検討される。

『世界が理解 (観念) と同時に存在していること (*pratiti-samakālinam sattvaṃ*)、とはいかなる意味か。①理解だけが存在していること (*pratitir eva sattvaṃ*) か。或いは②理解とは異なるものとして世界が別に存在していること (*pratiti-vyatirekeṇa jagataḥ prthak sattvaṃ*) か。』(p. 40⁷⁻⁸)

結論は①となるのであるが、②の検討が即ち知とその対象との差別の吟味となる。②については、さらに『(a)それについて認識手段があるのか、(b)ないのか。(a)もし「認識手段が」あるなら、(i)直接知覚、(ii)推論、(iii)聖言、(iv)或いは意味上の帰結 (*arthāpatti*, 義準量) があるのか』(p. 41¹⁻²) と問い、それについても (i) 直接知覚があるというならば、さらに次の選択支が設けられる。

『〈これが瓶である〉という直接知覚知があれば、(A)この同じ「直接知覚」こそが、自ら (直接知覚) より瓶が異なること (*bheda*, 差別) を対象としているのか。(B)或いは別の直接知覚が「その直接知覚より瓶が異なることを対象としているの」か。』(p. 41²⁻³)

(A)『直接知覚がもう自ら、自らの対象との差別 (*sva-viṣaya-bheda*) を把握する、ともいうならば、その「直接知覚」は (α) 自ら照らすもの (*sva-prakāśa*) か、(β) 他の照

らすもの (para-prakāśa) か。』 (p. 41³⁻⁴)

(α) 直接知覚が自ら照らす (=対象との差別を把握する直接知覚自体が明らかになる) とすると

『自らの対象を限定 (形容) するものとして (sva-viśaya-viśeṣaṇatvena) 差別が顕やかになっても (bhāne 'pi), (7) 限定されたものの知は限定するものの知から生ずべきものである, という主張においては (viśiṣṭa-jñānasya viśeṣaṇa-jñāna-janyatva-pakṣe), もう [知] 自体が差別を特徴とする限定するものを対象とすることによって, [知とその対象との差別が] 自ら生ずるということになる。そして同様に [知は知] 自体に依存すること (ātma-āśraya) になる。』 (pp. 41⁵—42²)

ニヤーヤ派, ヴァィシュエシカ派の認識論にもとづくと, 直接知覚の過程は

(一) 限定するものの知: 瓶の知と瓶との差別の知 (「瓶の知は瓶とは異なる」という知)

(二) 限定されたものの知: 瓶の知と瓶との差別の知の知 (「私は瓶の知と瓶とは異なると知る」という知)

となるであろう。しかしこれでは知が知から生ずることになり, 自体に依存する, という過失になる。知とその対象との差別が, あくまでも知 (観念, 主観) の内部にとどまっていることになって, その差別が証明されない。又こうも考えられる。

『(4) 限定されるものとして (viśeṣyatvena) 差別が顕やかになるとき (bhāne), 限定するものと限定されるものと感官との接触だけが, 限定されたものの知の原因 (viśiṣṭa-jñāna-kāraṇa) である, という主張においては, 知の発生よりも以前に, 差別がある, と言われる。そして同様に, その同じ知の対象が, どうして, その [知とその対象との] 差別なのであろうか。なぜなら, [知] 自体の発生よりも前にはその同じ [知] 自体がないからである。また他の知は, 自ら照らす知を対象としないから (svayaṃ-prakāśa-jñānaviśayatvena), それ (自ら照らす知) に対応する差別を対象としないからである (tat-pratīyogika-bheda-aviśayatvāt)。』 (p. 43¹⁻⁵)

例えば限定されるもの (例えば瓶 ghaṭa) と, 限定するもの (例えば瓶一般 ghaṭatva) とが, 感官 (眼) と接触する (ghaṭatva は ghaṭa と眼との接触を介して, 眼と接触する)。この接触が限定されたもの (瓶) の知の原因である。このように解釈しても差別の説明ができない。この場合には知の発生よりも以前に, 差別がある, と言われるが, そういうことにはならない。まず, 知が発生する以前には知がないから, 知と知の対象との差別はありえない。瓶の知が発生する以前には瓶の知と瓶との差別は考えられないのである。また先の選択支の (b) 「別の直接知覚が,

瓶の知と瓶との差別を対象とする」を考えてみても、別の知があって、瓶の知と瓶との差別を対象とする、ということもできない。「これは瓶だ」という、自ら顕らかになった瓶の知を、他の知が対象とすることはないから、瓶の知と瓶との差別を、他の知が対象とすることもない、という。この議論は難解である。一体に複数の知が同時に存立することを承認するならば、このような難点は存在しない。しかし實在論的な立場に立つニヤーヤ派やヴァィシュエシカ派等の思考法に従えば、二知の併立は認められない。さらに。

『[もし] 現在ではない知が、他の〔現在の知〕によって照らされるとすると (para-prakāśyatve)、現在の時を限定条件として (varttamāna-kāla-upādhika) [知が] 自ら照らすことになる (svayaṃ-prakāśatva) であろう。〔問〕 現在の時における知の本質 (jñāna-svarūpa) だけが自ら照らすものである、ともしいうならば、〔答〕 否。過去の〔知〕と未来の〔知〕もそのよう〔に自ら照らすもの〕であることになるからだ。なぜなら、どんな時にも瓶は非瓶であるのではないであろうからだ。感官との接触を依所とする (indriya-sannikarṣāśraya) 差別が、自ら (= 差別) の単なる存在だけによって (svasattā-mātreṇa)、認識手段の単なる存在だけによって (pramāṇa-sattā-mātreṇa)、自ら (= 差別) を対象とする知を生ずる (sva-viśayaka-jñāna-janakatva) というのも、単なる操作にすぎない (prakriyā-mātra)。認識手段がないから、〔差別の〕単なる存在だけ (sattā-mātra) も成立しないからである。』 (pp. 43⁵-44⁵)

過去の知 (例えば「瓶があった」という知) や未来の知 (例えば「瓶があるであろう」という知) は、現在の時点で想起か想像の知となって、はじめて知として顕れる (知が自らを照らす)。上の最後のところは難解だが、要するに、知とその対象との差別は、その認識手段がない (認識する方法がない) から、存在するということさえ成立しない。瓶の知はたしかに、感官 (眼) と瓶との接触によって生ずるはずである。しかし瓶の知と瓶との差別は、感官と瓶との接触だけから生ずるとは言えない。瓶の知という直接知覚 (= 認識手段) がはたらいても、知とその対象との差別は捉えられない。すでに P は、感官が現象界の知に対して原因であることを、否定していた (p. 32⁵) のである。差別が感官によって捉えられるとは、P は考えないのである。次に先のもう一つの選択支——(A) 直接知覚が、自ら (= 瓶の直接知覚) と対象 (= 瓶) とが異なること (= 瓶の知と瓶との差別) を対象として把握し、しかも (β) その直接知覚が他の照らすもの (para-prakāśa、差別を対象とする直接知覚が他の直接知覚によって明らかになるもの) であるか——を考える。

『それでは、他の照らす知 (知は他の知によって明らかになる) の主張において (para-

prakāśa-jñāna-pakṣe), 他の直接知覚によって, 知と知られるべきもの (jñeya, 知の対象) との差別の把握 (bheda-graha) があるでしょう。それ (差別の把握) も, (㉞) 排除された対応するもの等の把握を前提とするのか (vyāvṛtta-pratīyogy-ādi-graha-pūrvaka), (㉟) 或いは否かと識別しなければならぬ。(㊱) もし否とすれば, どうして [知が] 差別を対象とするであろうか。なぜなら属性の基体を欠く (nirdharmika) か, 或いは対応するものを欠く (niṣpratīyogika) 差別を誰も理解しないからである。[差別の把握とは] 「これはそれとは異なっている」という経験だからである。しかし, (㊲) [差別の把握が] 排除された対応するもの等の把握を前提とするとすると, 排除を把握する他の直接知覚を求めることになるので, 無限後退 (anavasthā, 無窮) となる。その同じ [直接知覚] によって排除を把握するとすると, [知が知] 自体に依存することになる。それ故に, 単なる事実だけ (vastu-mātra) を捉らえる直接知覚は差別の在り方 (bheda-vārtā) を知らない, ということが成立する。』 (pp. 44³-45³)

例えば瓶と瓶の知との差別を認識するということは, 瓶に対応するもの (= 非瓶, ここでは瓶の知) を排除して, 瓶を確認することであると考えられる。だから排除された対応するもの等の知を必要とするはずである。しかしその排除 (= 瓶の知を瓶から排除すること) を把握する他の知を考えるとすると, 次々に他の知を必要とすることになって, 無限後退になる。しかし同じ知 (瓶の知) がその排除 (瓶の知を瓶から排除すること) を把握すると, 同じ知が同じ知を対象とするこ自己撞著に陥る。ここで, 直接知覚は差別を知らない, と結論される。知とその対象との差別は, 推論によって把握されるのでもない。その直接知覚が成立しないので推論も成立しない。また『聖言は, 無差別だけ (abheda-mātra) に目的をもって終わるので, 差別を覚らせることは, 考えることもできない。』 (p. 47¹⁻²)

知とその対象との差別の否定こそ P の主張の眼目である。これによって, 現象界は単なる認識だけ (vijñānamātra, 唯識) であるという主張が導かれる (p. 51)。

(3) [差別は事実の本質ではない] この後「汝はそれなり (tat tvam asi, Ch. 6. 8. 7) の文を解釈しつつ, 個我と最高我の差別がない (pp. 92-113), 事実の本質 (svarūpa) が差別であると考えことはできないと主張して, 二元 (dvaita) の否定に及ぶ (pp. 153ff.)。

『またおよそ, [事物の] 本質 (svarūpa) が差別であって, [差別が] 直接知覚等の対象領域 (pratyakṣādi-gocara) である, というのも甚だ空虚である (atituccha)。[なぜなら, もし本質が差別であるなら], 直接知覚等が, 存在していないものを対象とすることになるので (asad-viṣayatvena), 本質を対象領域としないことになるからであり

(svarūpāgocaradvāt), また本質が差別であることはありえないからである (bhedadvānupapattēh)。』(p. 113⁵⁻⁶)。

ここでは、差別が他者を排除し、他者の非存在を意味している——例えば瓶と布との差別というのは、瓶が布ではないこと、布が瓶ではないことを意味している。もし直接知覚が差別を対象とするなら、存在していないものを対象とすることになるので、本質を対象領域としていることにならない。本質が存在していないものであるということは、ありえないからである。本質が差別ではありえない理由は、次のように追究される。まず設問が示される。

『①清浄(純粹)なる(単なる)全ゆる広義の属性を離れた (sarva-dharma-vinirmukta) 本質が差別であるのか。或いは②限定(差別)された (viśiṣṭa) [その本質が差別] であるのか。』(p. 113⁷⁻⁸)

ここでは本質が差別であるとは、どういうことかを問題とする。いま広義の属性(法)というのは、主体(実体)に付属するものであって、ヴァィシュエーシカ派の用語では実体、属性(guṇa)、運動を含む。普遍(sāmānya)と特殊(viśeṣa)も、広義の属性(法)の中に含められるが、ここではどうであろうか。例えば梵においては、最上位の普遍である存在(sattā)を除いて、下位の普遍や特殊は排除されるかもしれない。そうすると梵とか我と呼ぶこともできなくなる。さらに最上位の普遍たる存在をも離れたものは、もう存在するとは言うことができない。そういう広義の属性を離れてしまっている本質が即ち差別であると、どうなるか。

『①第一である(全ゆる広義の属性を離れた本質が差別である)と、その[本質]が言行の因であること(vyavahāra-hetutva)もない、と言わなければならない。また同様に、[梵は]あらゆる言行の余地のない、あらゆる広義の属性(法)を離れ、〈粗大ならず、微小ならぬ〉(Bṛh. 3.8.8)などという教典によって成立し、存在しているもの(有)を本体とする(sad-ātmaka)ものであるが、[その]梵のみが、他の名(即ち差別)によって、直接知覚等の対象領域である、と言われたのであろう。しかし、そのことも可能でない。[なぜなら]〈[我は]眼によって捉えられず、語によって[捉えられ]ず、他の諸神(deva, = 感官)によっても、苦行によっても、業によっても[捉えられ]ない〉(Mu. 3.1.8)というなどの天啓聖典と矛盾するという結果になるからだ。』(p. 114¹⁻⁵)

全ゆる広義の属性を離れた本質が差別であるとする、その差別を本質とするものは、積極的な存在ではありえなくなる。このような差別の否定的排除の意味を考えると、その本質(=差別)は、言行の因であることがない、即ちことばで表現することも、考えることもできない、ということになるであろう。次に

『②第二である(限定差別された本質が差別である)と、限定するものと限定されるものとが異なるとき (bhede, 差別があるとき), [その差別を説明するには] 限定された他の [第二の] 本質が差別であると言わなければならない。また同様にそこにおいても他の [第三の本質が差別] であり, そこにおいても他の [第四の本質が差別] である, とそれこそ越え難い無限後退である。或いは [限定するものと限定されるものとが] 無差別であるとする, 限定された本質 (=差別) は成立しない。』(p. 114⁵⁻⁷)

限定(差別)されるもの(主語に相当するもの)と限定(形容)するものとの間に差別(相違)があるとすると, この差別を説明するのは別の第二の限定された本質 (=第二の差別) である。この第二の差別と限定されるものとの間に第三の差別を考えなければならないし, 第三の差別を説明するには, 第四の差別を考えなければならない, というのである。また限定するものと限定されるものとが異ならない(差別がない)とすると, 限定されるということもなくなり, 限定(差別)された本質 (=差別) もないことになる, という。これは, 差別を, 限定(差別)された本質と見做した場合に想定される困難である。さらに

『或いは, 限定(差別)された本質 (=差別) は, 直接知覚等の対象領域 (pratyakṣādigocara) ではない。それ(限定された本質, 即ち差別)も清浄(純粹)なる(単なる)事実の本質のように (śuddha-vastu-svarūpavat), 広義の属性を離れたものだからである (nirdharmakatvāt)。』(p. 115¹⁻²)

限定(差別)された本質=差別は, 広義の属性を離れたものだから, 限定するものと限定されるものとの関係を離れており, 経験されない=直接知覚等の対象ではない。差別は, 排除・否定を介して始めて成立する。差別 bheda は破壊・分離でもある。そのように見ても, 差別は事実の本質ではない(pp. 115—116)。

〔結〕 全ゆる差別が否定される²⁾と, 日常経験は成立しない。現実には無明によって差別が想定されて日常経験(言行)も可能となる。しかしPはそういう日常経験を批判して, 世界が観念にほかならず, 虚妄であるというのである³⁾。

1) 拙著『インド哲学概論』(平楽寺書店1991年) pp. 217—8.

2) 不二一元論学派における差別否定論は, Maṇḍanamīśra の *Brahma-siddhi* に始まる。拙稿「マンダナミシュラの差別否定論と一多の否定による無自性論」(『印仏研』41—2, 1993, pp. 1038-1034) 参照。但しPには一多の否定による無自性論はない。

3) 拙稿「インドの主観的観念論——知覚創出説 (dṛṣṭi-srṣṭi-vāda) ——」(『宮坂有勝博士古稀記念論文集』, 法蔵館, 平成5年, pp. 73—103) 参照。

〈キーワード〉 Prakāśānanda, 差別否定論, 主観的観念論

(東北大学文学部教授, 文博)