

不二一元論派の非存在認識論*

加藤 隆宏

1 不二一元論派のプラマーナ論

不二一元論派においてプラマーナ論が体系化され、独立した主題として論じられるのはかなり時代が下ってからのことである。不二一元論派の研究史上、最も早くプラマーナの問題をインド諸語以外の言語で解説したものに D. M. Datta の *The Six Ways of Knowing: A Critical Study of Vedānta Theory of Knowledge* (初版 1932, 改訂版 1960) があるが、Datta は不二一元論派において認識論を独立のテーマとして扱った唯一の文献として『ヴェーダーンタ・パリバーシャー (Vedāntaparibhāṣā, VP)』(17 世紀頃) を挙げ、そこで展開されるプラマーナ論を扱っている。不二一元論派ヴェーダーンタにおける認識論の形成史を調査した佐藤裕之「アドヴァイタ学派における認識論の形成—Vedāntaparibhāṣā をめぐって」(1995) も、Datta に従い、不二一元論派の認識論といえば『ヴェーダーンタ・パリバーシャー』という理解のもと、『ヴェーダーンタ・パリバーシャー』の直接知覚論を中心に不二一元論派の認識論を詳細に論じている。

不二一元論派では、シャンカラの『ブラフマスートラ註解』に対する二つの複註釈からそれぞれ学派が形成された。一つは、パドマパーダ (8 世紀後半) の『パンチャパーディカー (Pañcapādikā, PP)』とプラカーシャートマン (1200 年頃) の複々註釈『パンチャパーディカー・ヴィヴァラナ (Pañcapādikāvivarāṇa, PPV)』の系統を受け継ぐヴィヴァラナ派、もう一つは、ヴァーチャスパティミシュラ (9-10 世紀) の『バーマティー (Bhāmātī)』に始まるバーマティー派である。ヴィヴァラナ派ではその後、チットスカの『タットヴァ・プラディーピカー (Tattvapradīpikā)』、また『パンチャパーディカー・ヴィヴァラナ』の要諦をまとめた『ヴィヴァラナ・プラメーヤ・サングラハ (Vivaraṇaprameyasāṅgraha, VPS)』(1350 年頃) などを経て『ヴェーダーンタ・パリバーシャー』に受け継がれた。Datta の研究はそのようなヴィヴァラナ派の展開史をふまえており、『ヴェーダーンタ・パリバーシャー』に直接言及のある『パンチャパーディカー・ヴィヴァラナ』や『タットヴァ・プラディーピカー』のみならず、『ヴィヴァラナ・プラメーヤ・サングラハ』、『アドヴァイタ・シッディ (Advaitasiddhi, AS)』(16 世紀頃) などにも言及しつつ、ヴィヴァラナ派において体系化されたといわれる不二一元論派のプラマーナ論を解説する。

Datta は、不二一元論派において『ヴェーダーンタ・パリバーシャー』以前に、プラマーナ論が独立したトピックとして議論されることはないとする¹。確かに『ブラフマスートラ』に三度現れる *pratyakṣa*, *anumāna* は、それぞれ「聖典 (śruti)」「聖伝 (smṛti)」とするのが伝統的な解釈であ

*本稿は「無の探求科研・広島大学比較論理学プロジェクトセンター共催シンポジウム」(2024 年 9 月 4 日～5 日〈於〉京都先端科学大学)において発表した内容を加筆修正したものである。本稿の構想段階より、「インド哲学における無の思想」研究会のメンバーおよびシンポジウム参加の各氏からは大変貴重なご助言をいただいた。ここに感謝申し上げる。

¹Datta 1960: 164.

り²、先行研究においても、「シャンカラは知識論に関しては明確な自覚をもっていなかった³」というのが定説となっている。しかし、シャンカラ自身がプラマーナについて言及する議論も散見され、不二一元論派におけるプラマーナ論の形成という観点からも注目に値する。例えば、『ムンダカ・ウパニシャッド註解』における4プラマーナ（直接知覚、推論、類比、聖言）への言及や『ブリハッドアーラニヤカ・ウパニシャッド註解』における5プラマーナ（直接知覚、推論、類比、論理的要請、聖言）への言及については、中村も指摘するところであるし⁴、『ブリハッドアーラニヤカ・ウパニシャッド註解』の中で、非存在ならびにその知覚・非知覚について論じる箇所も見られる⁵。

また、シャンカラ以降の不二一元論派の文献には、プラマーナに関する議論が散見され、プラマーナを独立したトピックとして扱う文献も存在する。例えば、サルヴァジュニヤートマンに帰せられる『プラマーナ・ラクシャナ（Pramāṇalakṣaṇa, PL）』などはその一例である。サルヴァジュニヤートマンと『プラマーナ・ラクシャナ』の年代については諸説あるが、バーサルヴァジュニヤの『ニヤーヤ・サーラ』からの引用があるということから、バーサルヴァジュニヤが活躍したとされる10世紀中葉を下限年代とする説が有力である。『プラマーナ・ラクシャナ』は、ジャイミニにしたがって6種のプラマーナを認め⁶、6番目のプラマーナとして非存在（abhāva）を挙げる。また、『パンチャパーディカー・ヴィヴァラナ』（1200年頃）にも非存在を対象とする第6の認識手段についての言及がある⁷。

²BSŚbh ad I.3.28:

pratyakṣānumānābhyām. pratyakṣaṃ śrutiḥ, prāmāṇyaṃ praty anapekṣatvāt. anumānaṃ smṛtiḥ, prāmāṇyaṃ prati sāpekṣatvāt.

「**pratyakṣa** と **anumāna** とによって。pratyakṣa とは聖典のことである。正しさということに関して、[他のものを] 必要としないからである。anumāna とは聖伝のことである。正しさということに関して、[他のものを] 必要とするからである。」

『ブラフマスートラ』は、この他にも2か所（III.2.24, IV.4.20）で pratyakṣa と anumāna とに言及するが、これらはいずれも「聖典と聖伝」として解釈される。バースカラやラーマヌジャも同様に「聖典と聖伝」と解する。

³中村 1989: 195.

⁴中村 1989: 201-202.

⁵BĀUŚbh, p. 19:

kiṃ śūnyam eva babhūva. śūnyam eva syāt “naiveha kiṃcana” iti śruteḥ. na kāryaṃ kāraṇaṃ vāsīt. utpattēś ca. utpadyate hi ghaṭaḥ. ataḥ prāg utpatter ghaṭasya nāstitvam.

nanu kāraṇasya na nāstitvaṃ mṛtpiṇḍādīdarśanāt. yan nopalabhyate tasyaiva nāstitāstu kāryasya. na tu kāraṇasyopalabhyamānatvāt. na. prāg utpattēḥ sarvānupalambhāt. anupalabdhiś ced abhāvahetuḥ sarvasya jagataḥ prāg utpatter na kāraṇaṃ kāryaṃ vopalabhyate. tasmāt sarvasyaivābhāvo ’stu.

【問】空のみがあった、ということか。【「無」論者】空のみがあるべし。「太初においてこの世には何も[なかった]」という聖典があるから。結果も原因もなかった。また、生起のゆえに。というの、瓶は生じるものであるから。それゆえ、生起より前には瓶は存在しない[ということがあった]。

【問】しかし、原因は存在しないということはない。土塊などは実際にみられるから。何らかのものが知覚されない時、そのものにのみ非存在性（存在しないこと）がある。結果に[非存在性（存在しないこと）]があるのであって、原因には[非存在性（存在しないこと）]はない。現に知覚されているからである。【「無」論者】そうではない。生起の前には、一切のものが知覚されないから。非知覚が非存在の根拠であるというならば、この世界すべての生起の前には原因も結果も知覚されていない。したがって、まさにすべてのものに非存在があるはずだ。

この一節は、「太初においてこの世には存在のみがあった（sad evedam agrāsīt）」というウパニシャッドの「有」思想に反し、「太初においてこの世には何もなかった（naiveha kiṃcanāgra āsīt）」（『ブリハッドアーラニヤカ・ウパニシャッド』II.1）と述べる「無」論者の言葉として解される箇所ではあるが、想定反論者の言としてシャンカラが非知覚や非存在について論じる貴重な用例である。

⁶PL, p. 38: etāni śat pramāṇāni jaimineḥ.

⁷PPV, p. 74: abhāvasya ca śaṣṭhapramāṇatvāt.

こうして、シャンカラ以降のどこかの段階で整備されるに至ったプラマーナ論は、基本的にはバッタ派のものに従っているというのが不二一元論派の定説である。このことは『ヴィヴァラナ・プラメーヤ・サングラハ』にも引用される「世俗のことについてはバッタ派のやり方〔に従う〕(vyavahāre bhāṭṭanayaḥ)⁸」という定型句などに示されるところであるが、上で見た『プラマーナ・ラクシャナ』や『パンチャパーディカー・ヴィヴァラナ』が6種のプラマーナを挙げて論じているところからも確認ができる。

2 『ヴェーダーンタ・パリバーシャー』のプラマーナ論

不二一元論派においては17世紀頃の『ヴェーダーンタ・パリバーシャー』になって初めてプラマーナ論が体系化されたという通説はDattaや佐藤の研究の前提となっているものであるが、ここでいう体系化とはどのようなことをいうのか。これについて佐藤1995は以下のような三つの条件を提示し、この三点に明確な答えを与えているか否かという観点から不二一元論派における「認識論の形成」の問題を論じている⁹。

- 自派の体系の中で認識論をどう位置付けるか。
- 何種類の認識手段を認めるか。
- それらの認識手段をどのように定義するか。

不二一元論派の文献中、プラマーナ論を自派の体系の中に位置づけようとする『ヴェーダーンタ・パリバーシャー』の意図は明確であり、ここに不二一元論派の「認識論の形成」を見ることができると佐藤は主張する。実際、シャンカラ以降の不二一元論派の文献の中には、プラマーナに関して個別に論じるものはあっても、これを独立した主題として取り上げて体系的に記述したものは知られておらず、不二一元論派のプラマーナ論を知ろうとするならば、現状では『ヴェーダーンタ・パリバーシャー』に拠るほかはない。

『ヴェーダーンタ・パリバーシャー』の構成の概略は以下の通りである。イントロダクション(upodghāta)で認識手段の定義などを述べた後、続く第1章から第6章までは、それぞれ直接知覚(pratyakṣa)、推論(anumāna)、類比(upamāna)、聖言(āgama)、論理的要請(arthāpatti)、非知覚(anupalabdhi)を挙げ、定義を与えて解説する。その後、第7章で自律的真理論(svataḥprāmāṇya)を取り上げ、第8章では対象(viśaya)について、最後の第9章では目的(prayojana)について論じる。全体の構成からもわかるように、『ヴェーダーンタ・パリバーシャー』は6種のプラマーナを認めている。これは先行するヴィヴァラナ派の立場に従うものである¹⁰。

不二一元論派において、特に、『ブラフマスートラ』やシャンカラによる『ブラフマスートラ註解』において、プラマーナに関する議論が展開されなかったのはなぜか。佐藤1995も指摘するように、それはヴェーダーンタ派がヴェーダ・ウパニシャッドの解釈学という学問的立場にあるから

PPVの版本では、この部分を abhāvasya ca saṣṭhapramāṇa(gocara)tvāt とするが、これはエディターの補足である。Guptaはこの補足のままテキストを読み、非存在は第6の認識手段(anupalabdhi)の対象であると解する(Gupta 2011: 169)

⁸VPS, p. 16.

⁹佐藤 1995: 85-86.

¹⁰佐藤 2005 は、『ヴェーダーンタ・パリバーシャー』以外のアドヴァイタ学派の著作に認識手段の分類は見当たらない。従って、『ヴェーダーンタ・パリバーシャー』が認識手段を六種類に分類した根拠をそれらに求めることはできない(佐藤 2005:57-58)とするが、佐藤が調査した文献群には、6種類のプラマーナを挙げる『プラマーナ・ラクシャナ』や6番目のプラマーナに言及する『パンチャパーディカー・ヴィヴァラナ』は含まれておらず、この点については再検討が必要である。

というのは一つの大きな理由であろう。ウパニシャッド文献中にプラマーナが論じられることはなく、そのために『ブラフマスートラ』においてこれを解説する必要がなかったというのは当然の成り行きのように思われる。

『ヴェーダーンタ・パリバーシャー』はイントロダクションにおいて次のような一節を引用する。「身体をアートマンとして理解することは、正しい認識として仮に想定されるが、これとまったく同じように、世俗レベルのこれ（＝認識）は、アートマンの確信に至るまでは、正しい認識である¹¹。」この一節は、シャンカラの『ブラフマスートラ註解』にも引用される典拠不明の章句であるが、ここにはシャンカラ以来の不二一元論派の基本的な立場がよく表れている。世俗の認識の正しさも暫定的に認めるが、それもブラフマンの直証までのこと。こうした根本的な考え方が、後に「世俗のことについてはバッタ派のやり方〔に従う〕」という態度となって表れたとみることができるだろうか。

3 『ヴェーダーンタ・パリバーシャー』の非存在認識論

不二一元論派の非知覚（anupalabधि）に関しては、先に挙げた Datta が最も詳しく、Datta の解説の要点を日本語にまとめて紹介したものとして宇野淳「非存在の認識根拠」が挙げられる¹²。また、宮本啓一「不二一元論派の不知論」は『ヴェーダーンタ・パリバーシャー』非知覚章の和訳研究である¹³。

Datta 1962（およびそれに基づく宇野 1962）がまとめるところによれば、非存在認識をめぐる立場は大まかに以下の三つにグループ分けできる¹⁴。

◇ プラバーカラ派とサーンキヤ

プラバーカラによれば、非存在は存在するものと離れて独立に存在するものではない。同じものが、それ自身については存在すると認識され、別のものについては存在しないと判断される。地面に瓶が存在しないという場合、地面については存在すると判断され、瓶については存在しないと判断される。したがって、存在とは別の非存在というものを想定する必要はない。サーンキヤ派の場合、瓶の非存在は地面の一転変である。いずれの場合にも、ある拠所におけるあるものの非存在はその拠所そのもの（adhiṣṭhānamātra, adhiṣṭānasvarūpa）の存在のことに他ならない。この場合、地面における瓶の非存在は直接知覚によって知られる。

◇ ニヤーヤ・ヴァイシェシカ

ある拠所におけるあるものの非存在は、その拠所に対する限定（viśeṣaṇa）として理解される。地面に瓶が存在しないという場合、瓶の非存在は地面に対する限定としてとらえられる。そして、この限定は、地面の属性と同じように、直接知覚によって認識される。

◇ バッタ派とシャンカラ派

あるものの非存在はその拠所の存在と同じものではなく、何らかの付加的なもの（adhiṣṭhānātikṛtaṃ tattvam）であるとされる。あらゆるものは存在と非存在という二つのあり方をもつ。こ

¹¹VP, p. 5:

dehātmapratyayo yadvat pramāṇatvena kalpitah |
laukikaṃ tadvad evedaṃ pramāṇaṃ tv ātmaniścayāt ||

¹²宇野は特に断り書きを入れていないが、本文はほぼ Datta の解説にもとづいて記述している。注記にて Datta の所論を参照しているため、Datta を参考にしながら、補足を行った研究であることが推察される。

¹³宮元は Datta および宇野の先行研究に言及していないため、これらについては参照したかどうか不明。

¹⁴Datta 1960: 161–163. 宇野 1963: 99–100.

の点はプラバーカラ派の説に似ているが、プラバーカラ派においては、あるものの非存在という側面は存在という側面と切り離してはありえず、非存在という側面は究極的には存在という側面に還元されうるのに対し、バッタ派では、これら二つの側面はどちらか一方に還元できるようなものではないという。

上でみたように、シャンカラ派はプラマーナ論全体をバッタ派に負っており、非存在認識についても基本的な部分については理解を共有している。

では以下に、『ヴェーダーンタ・パリバーシャー』における非存在認識についての記述を見ていきたい。なお、『ヴェーダーンタ・パリバーシャー』には、いくつかの註釈が存在するが、ここでは『シカーマニ（Śikhāmaṇi, ŚM）』とそれに対する註釈『マニプラバー（Maṇiprabhā, MP）』、『アーシュボーディニー（Āśubodhinī, ĀB）』、また、Dvivedi が脚註に付したノート（DN）を適宜参照する。

VP, p. 96–97:

idānīm śaṣṭhaṃ pramāṇaṃ nirūpyate. jñānakaraṇājanyābhāvānubhavāsādhāraṇakāraṇaṃ anupalabdirūpaṃ pramāṇaṃ.

anumānādijanyātīndriyānubhavahetāv anumānādāv ativyāptivāraṇāyājanyāntam. adrṣṭādaṃ sādharmaṇakāraṇe 'tivyāptivāraṇāyāsādhāraṇeti padam. abhāvasmṛtyasādhāraṇahetusamṣkāre 'tivyāptivāraṇāyānubhaveti viśeṣaṇam.

ではここで、6 番目の認識手段が解説される。知を手段として生じない非存在の新得知（anubhava）を「生み出す」固有の原因が非知覚（anupalabdhi）というあり方の認識手段である。

推論などから生じる感官を超えたものの新得知の原因である推論などへの過大適用を避けるために「生じない」に終わる「語（jñānakaraṇājanya）」がある。不可見力（adrṣṭa）などといった共通の原因への過大適用を避けるために「固有の原因」[という語（asādhāraṇakāraṇa）]がある。非存在の想起の固有の原因である潜勢力（saṃskāra）への過大適用を避けるために「新得知」という限定が付された。

ここでは非知覚の定義とその補足が述べられる。註釈等によれば「知を手段として生じない」ということによって、推論・類比・聖言・論理的要請といった認識手段が除外され¹⁵、「非存在の」ということによって、存在（bhāva）の新得知の原因である直接知覚が除外される¹⁶。これによって、認めている 6 種類のプラマーナのうち、5 つのプラマーナによって認識されない場合が含意され

¹⁵DN, p. 344:

jñānarūpāṇi yāni karaṇāṇi vyāptijñānasādrṣyajñānatātparyavacchadbajñānopapādyajñānāni tebhyo 'janyo yo 'bhāvānubhavaḥ tasyāsādhāraṇaṃ kāraṇaṃ anupalabdirūpaṃ pramāṇaṃ.

知というありかたの諸々の手段とは、遍充関係の知、類似性の知、意図をもつことばの知、論理的要請による帰結の知のことである。それらから生じることのないものが非存在の新得知であり、その固有の原因が非知覚というありかたの認識手段である。

¹⁶ŚM, p. 344:

bhāvānubhavaḥ cakṣurādāv ativyāptivāraṇāyābhāvapadam.

存在の新得知の手段である眼等への過大適用を避けるために「非存在」という語がある。

ĀB, p. 205:

pratyakṣasthale jñānakaraṇājanyābhāvānubhavāsādhāraṇakāraṇe cakṣurādāv ativyāptivāraṇāyābhāvapadam. 直接知覚の場合、知識という手段によって生じない、存在の新得知の固有の原因である眼等への過大適用を避けるために「非存在」という語がある。

る。また、「固有の原因」ということによって、不可見力などの一般的要因が除外される¹⁷。そして、「新得知 (anubhava)」ということによって、非存在の想起などの原因となる潜勢力が除外される。このようにして非知覚が定義づけられるが、これに対する想定反論が以下のように導入され、それに対する暫定的な応答がなされる。

VP, p. 97:

na cābhāvānumitisthale 'py anupalabdhyai vābhāvo gr̥hyatām viśeṣābhāvād iti vācyam. dharmādy-anupalabdhisattve 'pi tadabhāvānīścayena yogyānupalabdher evābhāvagrāhakatvāt.

非存在の推理知の場合でも、他ならぬ非知覚によって非存在は捉えられるべきではないか。[非存在を捉えるという点では] 異ならないから、と言われるべきではない。たとえ功德 (dharma) など [元来知覚できないもの] を知覚しないということがあったとしても、それらの非存在を確定できないので、yogyānupalabdhi のみが非存在を捉えるものであるから。

ダルマラージャはバッタ派で議論される適合性という概念を借用し、「適合的な (yogya)」という限定句を anupalabdhi に付す。anupalabdhi だからという理由で、どの場合の非存在把握手段にもなるというわけではなく、anupalabdhi に yogya という限定のついた「適合的非知覚 (yogyānupalabdhi)」のみが非存在を把握する認識手段になるとの応答を提示する。しかしこれに対して、yogyānupalabdhi という複合語に対する文法的分析の難点を指摘する、以下のような反論が投げかけられる。

VP, p. 97:

nanu keyaṃ yogyānupalabdhiḥ. kiṃ yogyasya pratiyogino 'nupalabdhir uta yogye 'dhikaraṇe pratiyogyanupalabdhiḥ. nādyah, stambhe piśācādibhedasyāpratyakṣatvāpatteḥ. nāntyah, ātmani dharmādyabhāvasya pratyakṣatvāpatteḥ.

【反論】ここである適合的非知覚 (yogyānupalabdhi) とはいかなるものか。適合的な反存在の非知覚なのか。それとも、適合的な基体における反存在の非知覚なのか。前者ではない。杭における鬼神などとの差異 (bheda¹⁸) が [適合的非知覚によって] 直接知られるものではないということになってしまうから。また後者でもない。アートマンにおける功德 (dharma) などの非存在が [適合的非知覚によって] 直接知られるものであるということになってしまうから。[したがって、yogyānupalabdhi という複合語の分析に関するどちらの解釈も成り立たない。]

想定される反論では、yogyānupalabdhi という複合語を第6格の限定複合語として解釈するか、第7格の限定複合語として解釈するかという二通りの可能性が提示される。一つ目の「適合的な反存在の非知覚」という解釈では、「杭は鬼神ではない」という相互無の例が挙げられる。この場合、鬼神の非存在の反存在である鬼神は知覚可能ではないため (= 適合的 yogya ではないため¹⁹)、「適

¹⁷NK, p. 999:

aṣṭau sādharmaṇakāraṇāni, īśvaraḥ tajjñānecchākṛtayaḥ prāgabhāvaḥ kālaḥ dig adṛṣṭam iti. (Vākyavṛtti on Tarkasaṅgraha. Meruśāstrī Goḍābole. 1859.)

¹⁸VP, p. 106:

“idam idaṃ na” itipratītiṣayo 'nyonyābhāvaḥ. ayam eva vibhāgo bhedaḥ pṛthaktvaṃ ceti vyavahriyate.

「A は B ではない」という観念の対象が相互無である。この同じものが、区別、差異、別異性と表現される。

¹⁹Datta は yogya と pratyakṣatva (直接知覚の対象であること) とを同義であるとみなし、鬼神そのものが yogya でない、すなわち「知覚可能でない (not perceptible)」と理解している (Datta 1960: 168.)。宇野も同じく、この箇所を「直接知覚されえないもの ayogya」としている (宇野 1963: 101.)。ここではこれらの先行研究に従い ayogya 「知覚可能ではない」とした。なお、yogya については、次節「非知覚の適合性」において、不二一元論派の定義を再度確認する。

合的な」反存在ではないことになり、「杭は鬼神ではない」、つまり杭における鬼神の非存在（＝相互無）は適合的非認識によって捉えられないことになってしまう。しかし杭における鬼神の非存在は非認識によって捉えられるはずなので、「適合的な反存在の非認識」という解釈は成り立たない。

また、二つ目の「適合的な基体における反存在の非知覚」という解釈では、アートマンにおける功德と罪惡（dharma/adharma）の認識の例が挙げられる。この場合、功德と罪惡の基体であるアートマンは知覚可能であるために「適合的」であるから、アートマンにおける功德と罪惡の非存在は、推論によって知られるものではなく、適合的非知覚によって知られるものになってしまう、ということである。以上のことから、非知覚の適合性は、非存在なる対象の側にあるのではなく、非存在の基体にあるのでもないので、適合的な非知覚のみが非存在を捉えるものであるという主張は成り立たない、というのが想定反論の要点である。

これに対して、ダルマラージャは、三つ目の複合語解釈を示して、別様の説明を試みる。

VP, p. 98–99:

iti cen na. yogyā cāsāv anupalabdhiś ceti karmadhārayāśrayanāt. anupalabdher yogyatā ca tarkita-pratiyogisattvaprasaṅgitapratyogikatvam. yasyābhāvo gr̥hyate tasya yaḥ pratiyogī tasya sattvenādhikaraṇe tarkitena prasaṅgitam āpādanayogyam pratiyogyupalabdisvarūpaṁ yasyānupalambhasya tattvaṁ tad anupalabdhiyogyatvam ityārthaḥ. tathā hi sphīṭālokavati bhūtale yadi ghaṭaḥ syāt tadā ghaṭopalambhaḥ syād ity āpādanasambhavāt tādr̥śabhūtale ghaṭābhāvo 'nupalabdhigamyah. andhakāre tu tādr̥śāpādanābhāvān nānupalabdhigamyatā.

【答】というならば、そうではない。yogyānupalabdhi という語は「これは適合的であり、非知覚である」というように、同格限定複合語の解釈によるものであるから。また、非知覚の適合性とは、仮定された反存在の存在性から帰結せしめられたもの（＝もし当該の反存在が存在していれば知覚されるはずだということ）を反存在として有することである。あるものの非存在が捉えられる時、その非存在の反存在には、基体において存在すると仮定されることから帰結せしめられる、想定上可能な、反存在の知覚という自らのあり方が、当該の非知覚にあるならば（＝当該の反存在がもし存在していれば知覚されるはずであり、かつその反存在は実際には知覚されていないならば）、そのようであることが、その非知覚の適合性である、という意味である。すなわち、明るい光があたる地面において、もし瓶が存在するならば瓶の知覚があるはずだろうという想定（āpādana）が可能であることにもとづいて、同じような（＝明るい光があたる）地面において瓶が存在しないことは非知覚によって知られる。一方、暗闇の中では、そのような想定がありえないので、[瓶の非存在が] 非知覚によって知られることはない。

このように解釈することによって、先にあげられた鬼神や功德と罪惡（dharma/adharma）の例などの不都合を解消できるとダルマラージャは考える。鬼神の例では、鬼神それ自体を知覚することはできなくても、鬼神の非存在の反存在である鬼神が杭という基体において杭との同一性により存在すると仮定し、しかし実際にはその同一性は知覚されないから、その帰結として鬼神の非存在が非知覚によって知られるということが出来る。しかし、功德と罪惡の場合には、これらがアートマンという基体において存在すると仮定したとしても、本来、知覚不可能なものなので、知覚されるはずだという帰結は得られない。したがって、功德と罪惡の非存在は、非知覚によって知られるものではないということになる²⁰。

²⁰VP, p. 99:

ata eva stambhe tādātmyena piśācasattve stambhavat pratyakṣatāpattyā tadabhāvo 'nupalabdhigamyah. ātmani dharmādharmādisattve 'pi tasyātīndriyatayā niruktopalambhāpādanā-sambhavāt, na dharmādyabhāvāsyānupalabdhigamyah.

4 非知覚の適合性

以上、『ヴェーダーンタ・パリバーシャー』における非知覚の定義について見てきた。その中で、「適合的 (yogya)」という条件付けの解釈をめぐる異論があることが分かった。先にみた『ヴェーダーンタ・パリバーシャー』の見解によれば、適合的な非知覚とは、非存在の反存在を基体において仮定することによって、すなわち「瓶が存在するならば瓶は知覚されるはずだ」と想定 (āpādana) し、しかし実際にはそれが知覚されなていないという事実認証によって非存在が捉えられるようなケースを指す。この「適合的」ということについて、伝統学者の間では一定の理解が共有されていたようである。例えば、『ミーマーンサー・コーシャ』では, *yogyānupalabdhi* を以下のように解説している。

MK I, p. 386:

yogyānupalabdhiś ca darśanayogyasyādarśanam darśanābhāva iti yāvat. tena ghaṭābhāvādijñānam. darśanābhāvena pratiyogisattvaprasañjanaprasañjitapratyogikena yadi ghaṭaḥ syāt tadā dṛśyetety-ākāreṇa ghaṭābhāvo jñāyate. yogyatā ca yogyapratyogikatvayogyādhikaraṇakatvādirūpā tattad-abhāvagrahe nānaiva.

適合的な非知覚とは、知覚可能なものを知覚しないこと、すなわち、知覚の非存在ということである。その[知覚の非存在]によって、瓶の非存在などの認識がある。つまり、瓶の非存在は、反存在の存在性を仮定すること (prasañjana) によって帰結せしめられた内容を反存在としてもつところの、「もし瓶があったら、知覚されているだろう [が、実際は知覚されていない]」という形式の、知覚の非存在 (= 非知覚) によって認識される。また、適合性 (yogyatā) は、適合的な反存在を有すること、適合的な基体を有すること、など、それぞれの非存在の把握において、多様なあり方である。

バッタ派のこうした理解は、おそらく仏教徒、例えば、ダルマキールティなどによる知覚可能なものの非認識 (*dṛśyānupalabdhi*) に関する議論²¹と密接な関係があると思われる。ただし、ダルマラージャに関して言えば、ダルマキールティの議論に直接言及しているというよりは、バッタ派の議論を踏襲している可能性が高いであろう。そこで以下では、主にバッタ派と不二一元論派がこの *yogya* をどのようにとらえているのかということを検討するために、両派の文献に見られる記述をいくつか確認する。

まずはバッタ派の綱要書『マナーメーヨーダヤ』(17 世紀頃) から見てみよう。

MMU, p. 134-135:

tatra ca —

viṣayaṃ tadadhīnāmś ca saṃnikarṣādikān vinā |

まさにそれゆえ、同一性によって杭における鬼神の存在性があるならば、杭 [が直接知覚されるの] と同様に、[鬼神の存在性が] 直接知覚によって知られることが帰結するので、鬼神の非存在は非知覚によって知られる。[一方、] アートマンにおける功德と罪惡などの存在性があるとしても、それは感官を超えたものであり、上述の知覚の想定が不可能であるので、功德などの非存在は非知覚によって知られるものではない。

²¹ ダルモットタラは、*anupalabdhi* を「知覚可能なものの非知覚 (*dṛśyānupalabdhi*)」と「知覚不可能なものの非知覚 (*adṛśyānupalabdhi*)」とに二分するダルマキールティの議論を受け、「知覚可能なものの非知覚」について、「知覚可能性を付託することによって (*dṛśyatvasamāropāt*)」存在しないものの知覚が可能となる (*dṛśya*) という (NBT p. 101, cf. 渡辺 2002, 繆 2022.)。いずれも、もしそこにあれば見られるはずであるという仮定・想定・付託 (prasañjana, āpādana, samāropa) のもとに成り立つ非知覚を *yogyānupalabdhi*、もしくは、*dṛśyānupalabdhi* と呼んでいる。

upalambhasya sāmāgrīsaṃpattiḥ khalu yogyatā ||

sā ca jñātatayābhāvajñānasya sahakāriṇī |

ajñāto 'nupalambhas tu sattāmātreṇa bodhakaḥ ||

tataś ca viśayabhūtaṃ ghaṭaṃ tadadhīnāś cendriyaśaṃnikarṣādīn vinā yac cakṣurunmīlanāloka-saṃpātamanahpraṇidhānadikam ghaṭopalambhakāraṇam tat sarvam idānīm eva saṃjātam ity avagame sati tatsahakṛtaḥ san ghaṭānupalambho ghaṭābhāvaṃ bodhayati.

対象および対象に依拠している〔対象と感官との〕接触などを除き、知覚の原因総体がすべて揃っていることが、実に適合性（yogyatā）である。

また、この適合性はそれ自体が認識されることによって非存在の認識をもたらす協働補助因となる。一方、非知覚は、それが認識されないまま、ただ存在することだけによって〔非存在を〕知らしめる。

またそれゆえに、対象である瓶および対象に依拠している感官との接触などを除き、目を見開いていること、明かりが当たっていること、対象に注意が向けられていることなどといった、瓶の知覚の原因すべてが今まさに揃ったと理解される時に、その理解に補助された瓶の非知覚が瓶の非存在を知らしめる。

『マーナメーヨーダヤ』では、対象および対象に依拠している感官との接触などを除き、すなわち、当該の対象、例えば瓶と、対象がなければありえない感官と対象との接触などを除いて、目を見開いていること、明かりが当たっていること、対象に注意が向けられていることなどといった、対象の知覚に必要な要因がすべて揃っていることが、非知覚の適合性であるとする。ダルマキールティによれば、dṛśya とは「認識に必要な〔対象以外の〕その他の原因総体がすべて揃っていること」（upalambhapratyayāntarasākalya²²）とされる。『マーナメーヨーダヤ』のこの定義は、ダルマキールティのこうした議論との関連性を思わせる。

次に、不二一元論派ではこの yogyā をどのように理解しているのか。まず、不二一元論派において第6のプラマーナを挙げるものとして第1節で言及したサルヴァジュニャートマンの『プラマーナ・ラクシャナ』（10世紀中葉）は、非存在について次のように述べている。

PL, p. 38: yogyānupalabdhinimittakam arthābhāvajñānam abhāva iti. yogyānupalabdhis tu sākṣi-saṃvedyā. tataś ca sākṣicaitanyavyāptā saty anupalabdhir abhāvajñānanimittam iti na tatra kācid anavasthā. naiva svābhāvya-kāryasāmarthyāsambhavādiparyanuyogāvakāśaḥ.²³

適合的な非知覚を原因とする、対象の非存在の認識が非存在（abhāva）であるが、適合的な非知覚は、直証者（sākṣin）によって知られうるものである。またそれゆえに、非知覚は、直証者である純粹精神に遍充されている場合には、非存在の認識の原因になるというわけで、ここにおいて何ら無限後退はおこらない。自律的に存する結果を生み出すことは不可能ではないかなどといった疑いを差し挟む余地はまったくない。

ここでは、非存在に関して「適合的な非知覚を原因とする、対象の非存在の認識が非存在である」という定義を与えるのみで、yogyā に関する詳しい記述はみられない²⁴。

²²NBT II.13, cf. 渡辺 2001: 196.

²³PL では **svābhāvya-kāryasāmarthyāsambhavādiparyanuyogāvakāśaḥ** と読むが、ここでは、svābhāvya と修正した。また、複合語中 sāmārthya を2度続けて読むが、これは重複書写（dittography）によるものか？ここでは、svābhāvya-kāryasāmarthyāsambhavādi-というように一方を削除して読んだ。

²⁴サルヴァジュニャートマンはここで yogyānupalabdhī を「直証者（sākṣin）によって知られうるもの」とあるとする。もし仮に非知覚、すなわち「知覚の非存在」が感官や推理など、非知覚という第6の認識手

『ブラマーナ・ラクシャナ』と同じく第6のブラマーナを認める『パンチャパーディカー・ヴィヴァラナ』でも, *yogyānupalabdhi* という語が用いられており, *yogyānupalabdhi* という概念自体について一定の理解をもっていたことがうかがわれる²⁵。しかしながら, 管見の限りでは, *yogya* の内容について論じる箇所は見当たらない。その他, 不二一元論派の文献では, 『ヴィヴァラナ・プラメーヤ・サングラハ』（1350年頃）なども非知覚が独立したブラマーナであることについては論じているものの, その定義などについて詳しく論じることはない²⁶。したがって, 適合性について知る手がかりとなる資料としては, 不二一元論派の方はすでに挙げたダルマラージャによる「仮定された反存在の存在性から帰結せしめられたものを反存在として有すること」ということになる。この1例をもって不二一元論派の定説を論じることはできず, また, バッタ派の参考資料が『マーナメーヨーダヤ』の1例のみであるのは不十分であるが, 限られた資料から *yogya* について簡単にまとめるならば, 以下のようになるだろう。

『ヴェーダーンタ・パリバーシャー』と『マーナメーヨーダヤ』はいずれも「もし瓶があったら, 知覚されているだろう」という形式の適合性を想定する点が共通している。ダルマラージャはこれを「もし瓶があったら」という仮定 (*tarka*) によって説明する²⁷。これは, もともとバッタ派, もしくはバッタ派が伝えるダルマキールティやダルモッタラの議論をさらにダルマラージャが継承したということになるだろう。また, ナーラーヤナはこの事態を瓶および瓶と感官との接触以外の原因総体がすべて揃っていることととらえるが, これはダルマキールティの定義との類似性を指摘しうる。

5 直接知の問題

『ヴェーダーンタ・パリバーシャー』では, 以上のように定義づけられた非知覚というブラマーナについて, 想定反論とそれに対する回答というかたちで付論が展開される。その中で興味深いものに, 直接知の問題がある。非知覚を独立した認識手段として立てる『ヴェーダーンタ・パリバーシャー』に対し, 非存在は知覚によって認識されるのではないかという疑問が投げかけられる。

段とは別の認識手段によって捉えられるとすれば, そもそも非存在を捉える認識手段として非知覚というものを新たに認めなくてよいではないか, という反論を招くことになる。また, もし仮に「知覚の非存在」も非存在である以上, 別の非知覚によって捉えられるものであるとすれば, 無限遡及に陥ってしまう。サルヴァジュニャートマンのいう, 非知覚等の認識手段が「直証者によって知られうるもの」とは, こうした困難を回避するためのものであろう。

ダルマラージャは, 類似の概念を以下のように説明している。

VP, p. 24-25: *na hi vṛttiṃ vinā sāksīviśayatvaṃ kevalasākṣivedyatvaṃ kiṃ tv indriyānumānādipramāṇa-vyāpāram antareṇa sāksīviśayatvaṃ.*

「直証者だけに知られうること」とは, 内官の変容なしに直証者の対象になるのではなく, 感官[知]や推論などという認識手段のはたらきなしに直証者の対象になることである。

²⁵PPV, p. 360.

²⁶これら以外に, 現時点で非存在認識やその適合性について論じるものとして, マドゥスーダナ・サラスヴァティーの『アドヴァイタ・シッディ』（16世紀頃）を挙げることができる。マドゥスーダナは, *yogya* を次のように説明する。

AS, p. 810: *yatra yatsattvaṃ anupalabdhivirodhi, tatra tasyābhābo yogya iti.*

ある基体においてあるもの X の存在性が非存在認識と両立しない場合, その基体における X の非存在は適合的 (*yogya*) である。(Cf. Datta 1960: 169.)

²⁷ニヤーヤ派の綱要書『タルカ・バーシャー』（14c 頃）では, VP と同様に, *tarka* (〈丸井〉事実) に立脚していない単なる仮言推理) による非知覚の成立プロセスを説明する。Cf. 丸井 2023: 23.

VP, p. 100:

nanu bhūtaḥ ghaṭo netyādyabhāvānubhavasthale bhūtalāmṣe pratyakṣatvam ubhayasiddham iti. tatra vṛttinirgamanasyāvaśyakatvena bhūtalāvacchinnacaitanyavat tanniṣṭhaghaṭābhāvāvacchinnacaitanyasyāpi pramātrabhinnatayā ghaṭābhāvasya pratyakṣataiva siddhānte 'pi.

【問】「地面に瓶がない」などといった非存在の新得知の場合、地面という部分が直接知られるものであることは〔ニヤーヤ派と不二一元論派の〕両者が認めるところである。その場合、内官の変容（vṛtti）が〔地面という対象に〕流出すること（nirgamana）は必ず起こるため、地面に局限された純粹精神〔が認識主体としての純粹精神と異ならないの〕と同じように、それ（地面）にある瓶の非存在に局限された純粹精神もまた認識主体〔としての純粹精神〕と異ならないので、〔不二一元論派の〕定説においても、瓶の非存在は知覚されるものに他ならないのではないか。

ここで、ダルマラージャが考える知覚について補足しておこう。ダルマラージャは、純粹精神（caitanya＝ブラフマン）に「対象としての純粹精神（＝瓶等の対象によって局限された純粹精神）」、「認識手段としての純粹精神（＝内官の変容に局限された純粹精神）」、「認識主体としての純粹精神（＝内官に局限された純粹精神）」という三種のありかたを立てる²⁸。知覚は、認識主体としての純粹精神（＝内官に局限された純粹精神）が眼等を通して身体の外に流出し（nirgatyā）、瓶等の対象、すなわち対象としての純粹精神（＝瓶等の対象によって局限された純粹精神）の形相に変形する（pariṇamate）ことで成立する。この変形、すなわち、内官の変容に局限された純粹精神が認識手段としての純粹精神ということになる²⁹。

このような知覚の仕組みを前提として、ダルマラージャが問題として取り上げているのは「対象にある直接性」についてである。対象にある直接性は、対象としての純粹精神（＝対象に局限された純粹精神）と認識主体としての純粹精神（＝内官によって局限された純粹精神）に区別がないことと定義づけられるものである³⁰。ここに挙げた「地面に瓶がない」という場合、内官の変容が「瓶の非存在」という対象に流れ出ることによってその形相をとり、その結果、知覚による認識が成立するのではないか、というのが想定反論者（＝ニヤーヤ派）の問いである。これに対するダルマラージャの回答は少し歯切れが悪い。

VP, p. 101:

iti cet satyam. abhāvapratīteḥ pratyakṣatve 'pi tatkarāṇasyānupalabdher mānāntaratvāt. na hi phalībhūtajñānasya pratyakṣatve tatkarāṇasya pratyakṣapramāṇatāniyatatvam asti. “daśamas tvam asi” ityādivākyaṇyajñānasya pratyakṣatve 'pi tatkarāṇasya vākyaṇyasya pratyakṣapramāṇabhinnapramāṇatvābhyupagamāt.

【答】というならば、確かにそうである。しかし、非存在の認識が知覚されるものであったとしても、その手段である非知覚は別の認識手段であるから。というのも、結果としての認識が知覚されるものである時に、その手段が知覚という認識手段でなくてはならないという決まりはない。「おまえが十人目だ」という文から生ずる認識は知覚されるものではあるが、その手段である文は知覚という認識手段とは異なる認識手段であることが認められているからである。

ダルマラージャはここでは文から生じた認識について言及するのみで、推論その他の認識手段から生じたものについてはどのように考えているのかについての詳細は議論されていないが、少

²⁸VP, I.15-17. Cf. 佐藤 2005: 136-138.

²⁹VP, I. 18. Cf. 佐藤 2005: 225.

³⁰ダルマラージャは、すべての認識には「対象にある（jñeyagata）直接性」と「認識にある（jñaptigata）直接性」があるとする。VP, I.78. Cf. 佐藤 2005: 238.

なくとも文（『ヴェーダーンタ・パリバーシャー』の体系では āgama）という認識手段から生じた認識は直接知になると主張する．ここには、冒頭で紹介した不二一元論派のプラマーナ観、すなわち、pratyakṣa を「聖典（śruti）」と解釈する立場が反映されているとみるべきだろうか．

VP, p. 101:

nanu phalavaijātyaṃ vinā katham pramāṇabheda iti cen na. vṛttivaijātyamātreṇa pramāṇavaijātyopapatteḥ. tathā ca ghaṭābhāvākāravṛttir nendriyajanyā, indriyasya viṣayeṇāsaṃnikarṣāt. kiṃ tu ghaṭānupalabdhirūpamānāntarajanyeti bhavaty anupalabdher mānāntaratvam.

【問】認識結果の類の違いをなしにして、どうやって〔諸々の〕認識手段の区別をするのか．〔区別できないではないか．〕【答】というなら、そのようなことはない．内官の変容の類の違いだけによって、認識手段の類の違いはあり得るからである．また、瓶の非存在という形相をとる内官の変容は感官より生じるものではない．〔この場合〕感官は対象との接触をもたないからである．そうではなくて、〔瓶の非存在という形相をとる内官の変容は〕瓶の非知覚というありかたの別の手段から生じるものである．したがって、非知覚は〔他の5つとは〕別の手段であるということになる．

認識結果が異なるということは、それを生み出した手段も異なるはずであるとする反論者に対して、ダルマラージャは、内官の変容の類の違いというこれまでに議論も承認もされていないような新たなアイデアをもちだして、内官の変容の類の違いによって直接知覚とは区別された非知覚という認識手段を別立てし、それから生じた結果としての認識が直接知であることは何ら問題がないと強弁している．そもそも、不二一元論派が、純粹精神を三種類に分け、認識手段としての純粹精神とは内官の変容によって局限された純粹精神のことであるとする定義づけの時点で、彼らの独自の視点が反映されすぎているわけだが、ここで仮に、内官の変容の種類の違いという新たな設定を受け入れたとしても、瓶の非存在という形相（ghaṭābhāvākāra）がどのようなものか、そもそも非存在が何らかの形相を取れるのか、また、内官の変容がその形相をとるということがどのようなことであるかなど、『ヴェーダーンタ・パリバーシャー』および諸註釈からは読み取れない点が多い．

ダルマラージャは認識が成立するプロセスについて詳しく述べていないため³¹、上の記述などを参考にしながら推測するしかないが、反論者への回答からくみ取れることは、非知覚による非存在認識は、直接知覚による直接知とほとんど同じプロセスで成立するということである．ダルマラージャの定義によれば、直接知は、内官に局限された純粹精神が眼等を通して流出し、瓶等の対象によって局限された純粹精神の形相をとる（変容）ことによって成立するということになるだろう．一方、非存在認識の場合には、内官に局限された純粹精神が何らかの形で流出し、瓶の非存在（という対象？）によって局限された純粹精神の形相をとる（＝変容）ということになる．上記の説明によれば、変容の種類の差異が直接知覚と非知覚という認識手段の差異を生み出すということであるが、両者の実質的な違いは内官の変容が感官を介するか否かという点にあると言えるだろう．ただし、ここでも、「非知覚という手段を介して」という部分の仕組みが明らかではない．

6 まとめ

以上、ダルマラージャの『ヴェーダーンタ・パリバーシャー』を中心に、不二一元論派における非存在認識論について概観してきた．以下では、まとめに代えて、ブラフマン一元論を掲げる不二一元論派の教説における非存在の位置づけについて触れておきたい．

³¹佐藤 2005: 163.

『ヴェーダーンタ・パリバーシャー』では、ニヤーヤ・ヴァイシェシカ派の分類に従って4種類の非存在を認めている。

VP, p. 104:

sa cābhāvaś caturvidhaḥ. prāgabhāvaḥ pradhvaṃsābhāvo 'tyantābhāvo 'nyonyābhāvaś ceti.

また、非存在は、未生無、已滅無、絶対無、相互無の四種である。

すでに見たように、不二一元論派にとって、世俗レベルでの非存在についてはバッタ派およびニヤーヤ・ヴァイシェシカ派の基本教説に従っており、非存在（無）の種別や基本的な定義を共有している。ただし、非存在の本質を考察する過程においては、いくつかの点で不二一元の教義との整合性を論じる必要性が生じてくる。それが典型的な形で現れるのが、已滅無に関する議論においてである。

VP, p. 104-105:

tatraiva ghaṭasya mudgarapātānantaraṃ yo 'bhāvaḥ sa pradhvaṃsābhāvaḥ. dhvaṃsasyāpi svādhikaraṇakapālanāśe nāśa eva. na ca ghaṭonmajjanāpattiḥ, ghaṭadhvaṃsadhvaṃsasyāpi ghaṭapratiyogikadhvaṃsatvāt. anyathā prāgabhāvadhvaṃsātmakaghaṭasya nāśe prāgabhāvonmajjanāpattiḥ.

na ca “evam api dhvaṃsādhikaraṇaṃ nityaṃ tatra kathaṃ dhvaṃsanāśaḥ” iti vācyam.

tādṛśam adhikaraṇaṃ yadi caitanyavyatiriktaṃ, tadā tasya nityatvam asiddham, brahmavyatiriktaṃ sarvasya brahmajñānanivartyatāyā vakṣyamānatvāt. yadi ca dhvaṃsādhikaraṇaṃ caitanyam, tadāsiddhiḥ, āropitapratiyogikadhvaṃsasyādhiṣṭhāne pratiyamānasyādhiṣṭhānamātratvāt. tad uktam “adhiṣṭhānāvaśeṣo hi nāśaḥ” iti. evaṃ śuktirūpyavināśe 'pīdam avacchinnacaitanyam.

それらのうち、こん棒が振り下ろされた直後に瓶にある非存在が已滅無である。その已滅無もまたそれ自身の拠所である瓶の破片が消滅した時には必ず消滅する。しかし、[瓶の已滅無の已滅無であるから] 瓶が現れ出るといふことにはならない。瓶の已滅無の已滅無もまた、瓶を反存在とする已滅無であるから。さもないと、未生無の已滅無を本性とする瓶が消滅した時に、未生無が現れ出るといふことになってしまうからである。

また、「そうであったとしても、已滅無の基体が常住であるならば、その基体において已滅無が消滅することがあるだろうか」といふように言われるべきではない。

そのような基体が純粹精神（＝ブラフマン）と異なるものとして存在するというならば、その基体が常住であるといふことは成り立たない。ブラフマンと異なるものはすべて、ブラフマンの知によって退けられるといふことは後に説明されるだろう。また、已滅無の基体が純粹精神であるとしても、[已滅無が常住であるといふことは] 成立しない³²。仮に想定されたものを反存在としてもつ已滅無がその基体において知られる時、[そこには] 基体があるだけであるから。それゆえに「消滅とは、実に、基体が残ることである³³」といわれるのである。同様に、貝殻における銀が消滅（＝仮に想定された銀の已滅無）した時でも、[そこには]「これ（idam）」によって限定された純粹精神が「残るだけで」ある。

ニヤーヤ派は已滅無を「始まりをもち、終わりをもたない」ものであると定義するが³⁴、これに対しダルマラージャは、已滅無も必ず消滅すると主張する。相互無について後述するように、基

³² 『アーシュボーディニー』の解釈を参考にした。

ĀB, p. 220: tadeti tadāpy ityārthaḥ. asiddhir dhvaṃsasya nityatvāsiddhiḥ.

³³ 典拠不明の章句。Vedāntasāra (16c) に対する Nṛsiṃhasarasvatīによる註釈書 Subodhinī中にも引用される。Cf. *The Vedāntasāra of Sadānanda*. Ed. By G. A. Jacob, Bombay 1934, p. 30.

³⁴ Datta1960: 176.

体が有始（sādi）である場合、非存在は有始であり、基体が無始（anādi）である場合、相互無も無始であるという原則を持ち出したとしても、ブラフマン以外のもので、常住な基体というものは不二一元論の立場からは認められていない。ブラフマン以外のものは、究極的にはその実在性が否定され、虚妄なものとして斥けられるからである。

同じ理屈が絶対無にも当てはまる。

VP, p. 106:

yatrādhikaraṇe yasya kālatraye 'py abhāvaḥ so 'tyantābhāvaḥ. yathā vāyau rūpātyantābhāvaḥ. so 'pi viyadādivad dhvaṃsapratīyogy eva.

ある基体において、あるものに三時にわたる非存在がある場合、それが絶対無である。たとえば、風における色の絶対無がそうであるように。その絶対無はまた、虚空などと同じように已滅無の反存在である。

註釈書『アーシュボーディニー』によれば、絶対無の定義について、ダルマラージャはニヤーヤの定説、すなわち、絶対無は常住であり、始まりも終わりもないという説に対して、世界の帰滅時には虚空が滅するように、絶対無もまた滅すると主張する³⁵。不二一元論の立場からは、ブラフマン以外の常住なものを認めることはできないというところから、絶対無についてのこのような解釈が生まれていると考えられる。

同様の主張は相互無に関する議論の中でもみられる。

VP, p. 106-107: 'idam idam na' iti pratītiṣayo 'nyonyābhāvaḥ. ayam eva vibhāgo bhedaḥ prthak-tvaṃ ceti vyavahriyate. bhedaṭiriktavibhāgādaḥ pramāṇābhāvāt. ayaṃ cānyonyābhāvo 'dhikaraṇasya sādītve sādīr yathā ghaṭe paṭabhedāḥ. adhikaraṇasyānāditve 'nādir eva yathā jīve brahmabhedāḥ brahmaṇi vā jīvabhedāḥ. dvividho 'pi bhedo dhvaṃsapratīyogy eva, avidyānivṛttaḥ tatparatantrāṇaṃ nivṛtṭyavaśyambhāvāt.

「AはBでない」という認識の対象が相互無である。この同じ相互無が、区別、差異（bheda）、別異性とよばれている。区別などが差異と異なるものであるということに根拠はないからである。また、この相互無は基体が有始（sādi）である場合、有始である。例えば、瓶における布との差異がそうである〔基体である瓶が有始であるので、布との差異は有始である〕。基体が無始（anādi）である場合、相互無も無始である。例えば、個我におけるブラフマンとの差異、ブラフマンにおける個我との差異がそうである。この差異は二種類ではあるが、[いずれも] 已滅無の反存在に他ならない。なぜなら、無明が止滅した時には、無明に依拠するものには必ず止滅があるからである。

不二一元論派の定説では、これら相互無（＝差異）の原因は無明（avidyā）であり、無明が滅すれば、やはりこれらの差異は消滅する。

³⁵ AB, p. 222:

nyāyamatasiddham atyantābhāvasya nityatvaṃ nirākaroti so 'pīti. viyadādivad iti. viyadādikam yathā pralaya-kālavidhvaṃsi tathātyantābhāvo 'pi pralaya-kālinadhvaṃsa-pratīyogītyarthaḥ. tadānīṃ brahmātiriktasattā-nabhyupagamād iti bhāvaḥ.

「それはまた」といって、ニヤーヤでは定説になっている、絶対無は常住であるという主張を論駁する。虚空などが世界の帰滅時に消滅するものであるように、絶対無もまた帰滅時の已滅無の反存在である、という意味である。帰滅時には、ブラフマンとは異なる存在性は認められないから、ということである。

VP, p. 107-108:

na ca brahmaṇy api prapañcabhedābhyupagame 'dvaitavirodhaḥ. tāttvikabhedānabhyupagamena viyadādivad advaitāvyāghātāt, prapañcasyādvaita brahmaṇi kalpitatvāṅgīkārāt.

また、仮にブラフマンにおいて現象世界の差異が認められたとしても、不二との矛盾はない。真実のレベルでの差異を認めているわけではないので、虚空などと同じように、[ブラフマン] 不二であることは損なわれないからである。というのも、現象世界は不二なるブラフマンにおいて仮構されたものであると認められているから。

已滅無にせよ絶対無にせよ、あるいは相互無にせよこれらは現象世界のレベルにおいて想定されているものであり、真実のレベルでは不二である。つまり、不二一元論派の存在一元論において非存在を措定したとしても、最後には常住なるブラフマンがそこに残るだけという結論になる。冒頭で引用したように「世俗レベル [の認識] は、アートマンを確信するまでは、正しい認識である」としてプラマーナを論じてきたダルマラージャも、最終的には、不二一元論派の常套句的結論に拠らざるを得なかった。しかしこれは不二一元論派の教義の枠組みの限界と言えるかもしれない。

一方、不二一元論派におけるプラマーナ論の位置づけについては、今後の要検討課題である。同じ聖典解釈学をディシプリンとするミーマーンサー学派においてプラマーナの問題が早くから盛んに議論されたのに対し、不二一元論派ではかなり後代になってからバツタ派の基本的立場を踏襲する形で整備された。それはなぜなのか。また、本論でも数例を挙げたように、初期不二一元論派のテキストの中にもプラマーナ論への言及がみられ、シャンカラ自身がプラマーナに言及する箇所もみられる。これらの背景および関連する諸問題についてはさらなる精査が俟たれる。

略号及び使用テキスト

BĀUŚbh: Śaṅkara's *Bhāṣya* on the *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*. Ānandagirikṛta-ṭīkasaṃvalitaśāṅkarabhāṣyasametā. Ānandāśrama. 1895.

BŚŚbh: Śaṅkara's *Bhāṣya* on the *Brahmasūtra*. *Brahmasūtrabhāṣya*. Text with *Tippaṇīs*, revised by Wāsudeo Laxmaṇ Shāstrī Paṇṣīkar, Nirṇayasāgar Press, Bombay. 1915.

DN: Editor's footnote in VP(Ś).

MK: *Mīmāṃsākośa*. Vol. I-VII. Ed. Kevalānandasarasvatī. 1952.

MMU: *Mānameyodaya* of Nārāyaṇa. Ed. C. Kunhan Raja and S. S. Suryanarayana Sastri. The Adyar Library and Research Centre. 1975.

MP: *Maṇiprabhā*. A commentary on ŚM.

NBT: *Nyāyabinduṭīkā* of Dharmottara. Paṇḍita Durveka Miśra's *Dharmottarapradīpa*: Being a Subcommentary on Dharmottara's *Nyāyabinduṭīkā*, a Commentary on Dharmakīrti's *Nyāyabindu*. Ed. Dalsukhbhai Malvania. Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1955.

NK: *Nyāyakośa* by Mahāmahopādhyāya Bhīmācārya Jhalakīkar. Revised and Re-edited by Mahāmahopādhyāya V. S. Abhyankar. Bhandarkar Oriental Research Institute: Poona. 1928.

PL: *Pramāṇalakṣaṇam* of Sarvajñātmamuni. E. Easwaran Nampoothiry. Department of Sanskrit, University of Kerala. Trivandrum. 1973.

ŚM: *Śikhāmaṇi*. A commentary on VP. See VP(Ś).

VP: *Vedāntaparibhāṣā* by Dharmarāja Adhvarin. S. S. Suryanarayana Sastri. The Adyar Library and Research Centre. 1984 (¹1942).

VP(Ś): *Vedāntaparibhāṣā* of Śrīdharmarājādhvarīndra with the commentaries *Śikhāmaṇi* by Śrīrāmakṛṣṇādhvari and *Maṇiprabhā* by Svāmī Śrī Amaradāsa. Ed. by Parasanatha Dvivedi. Varanasi. 2000.

VPS: *Vivaraṇaprameyasāṅgraha* of (Mādhavācārya) Vidyāranya. Ed. Tailaṅgarāma Śāstrī. Varanasi: Kishore Vidya Niketan. 1990. (Reprint of Vizianagram Sanskrit Series No. 7, 1893.)

参考文献

- Datta, D. M.
1960 *The Six Ways of Knowing: A Critical Study of Vedānta Theory of Knowledge*. University of Calcutta: 1932 (Revised 1960) .
- Gupta, Bina
2011 *Consciousness, Knowledge, and Ignorance: Prakāśātman's Elucidation of Five Parts Pañcapādikāvivarāṇa*. New York: American Institute of Buddhist Studies, Columbia University.
- 石村 克
2013 「クマーリラ派における〈既知性〉の概念」『哲学』65, 93–106.
- 宇野 淳
1963 「非存在の認識根拠」『印度学仏教学研究』22, 99–109.
- 佐藤 裕之
1995 「アドヴァイタ学派における認識論の形成—Vedāntaparibhāṣā をめぐって」『インド思想史研究』7, 85–96.
2005 『アドヴァイタ認識論の研究』東京：山喜房仏書林.
- 志田 泰盛
2003 「Nyāyakusumāñjali に見られる jñātātā 説批判—認識と対象との対応関係をめぐって」『印度哲学仏教学研究』51/2, 63–65.
- 中村 元
1989 『シャンカラの思想』東京：岩波書店.
- 繆 寿楽
2022 「非認識因における知覚可能性の再考」『印度学仏教学研究』70/2, 120–123.
- 丸井 浩
2023 「無 (abhāva) の認識手段をめぐるニヤーヤ学派の議論について—Tarkabhāṣā の議論内容及び Tarkabhāṣāprakāśikā の資料的価値」『印度学仏教学研究』71/2, 22–28.
- 宮元 啓一
1982 「不二一元論派の不知論—無はいかにして知られるか」『アジア研究所紀要』9, 87–107.
- 渡辺 俊和
2001 「dr̥śyānupalabdhi における知覚可能性の把握」『印度学仏教学研究』50/1, 196–198.

(かとう たかひろ)

*本研究は JSPS 科研費 21H00472・23K20420 による成果の一部である。

Non-Perception Theory in Advaita Vedānta

KATŌ Takahiro

Pramāṇa became a systematized topic within the Advaita Vedānta school later in its history. One of the earliest comprehensive studies on this subject in a non-Indian language is D.M. Datta's *The Six Ways of Knowing: A Critical Study of Vedānta Theory of Knowledge*.

According to Datta, before the *Vedāntaparibhāṣā*, *pramāṇa* was not treated as an independent topic in Advaita Vedānta. While Śaṅkara's works occasionally discuss *pramāṇas* like direct perception (*pratyakṣa*) and inference (*anumāna*), they do not present a systematic epistemology. The absence of *pramāṇa* discussions in earlier key texts, like the *Brahmasūtra* and Śaṅkara's commentary on it, might be due to their focus on Vedāntic hermeneutics. Since Upaniṣadic texts do not explicitly discuss *pramāṇas*, it was perhaps unnecessary for the *Brahmasūtra* to elaborate on them.

Post-Śaṅkara, works like the *Pramāṇalakṣaṇa* attributed to Sarvajñātman (circa 10th century) discuss *pramāṇas* more explicitly. This text recognizes six *pramāṇas*, including non-existence (*abhāva*), which aligns with later discussions in the *Pañcapādikāvivarāṇa*. The *Vedāntaparibhāṣā* is organized into an introduction and nine chapters, covering six *pramāṇas*: perception, inference, analogy (*upamāna*), scripture (*āgama*), postulation (*arthāpatti*), and non-perception (*anupalabdhi*). This structure reflects the Vivaraṇa tradition's influence and indicates the systematic nature of *pramāṇa* theory in Advaita Vedānta.

The *Vedāntaparibhāṣā* aligns with the Bhāṭṭa views, asserting that non-perception is a unique means of knowledge, distinct from other *pramāṇas* like inference and analogy. It is defined as the direct apprehension of an absence in a suitable locus.

Dharmarāja, author of the *Vedāntaparibhāṣā*, addresses potential objections by refining the concept of “appropriateness (*yogyatā*)” for non-perception. The discussion on “appropriateness” in non-perception reveals interpretative challenges.

In the *Vedānta-Paribhāṣā*, the definition of non-perception involves the notion that “if a pot exists, it should be perceived,” but since it is not perceived, its non-existence is cognized. This is termed “appropriate non-perception (*yogyānupalabdhi*),” a concept shared among traditional scholars. The *Mānameyodaya*, a compendium of the Bhāṭṭa school of Mīmāṃsā, describes appropriateness as the presence of all conditions necessary for perception. Both schools use the structure “if a pot exists, it would be perceived.”

In the *Vedāntaparibhāṣā*, the concept of non-perception (as a means of knowledge) is discussed, including potential objections and responses. A key issue addressed is the problem of direct knowledge. The *Vedāntaparibhāṣā* posits non-perception as an independent means of knowledge, but questions arise as to whether non-existence can be directly perceived. For example, “there is no pot on the ground” implies direct perception of the ground, recognized by both Nyāya and Advaita Vedānta schools.

Dharmarāja's explanation relies on the distinction between different kinds of mental modifications (*vṛtti*), arguing that non-perception as a means of knowledge is separate from direct perception. This distinction is novel and not explicitly detailed in the *Vedāntaparibhāṣā* or its commentaries, leaving some aspects of the process unclear.

The *Vedāntaparibhāṣā* outlines the four types of non-existence (*prāgabhāva*, *pradhvaṃsābhāva*, *atyantābhāva*, and *anyo'nyābhāva*) as acknowledged in the Nyāya school. While Advaita Vedānta shares basic classifications with Nyāya, it requires alignment with its own non-dualistic doctrine.

The Nyāya school defines *pradhvaṃsābhāva* as “having a beginning but no end,” while Dharmarāja argues that *pradhvaṃsābhāva* itself must also cease. They posit that if the substratum has a beginning (*sādi*), non-existence is also finite, but if the substratum is beginningless (*anādi*), mutual non-existence is likewise beginningless. However, Advaita Vedānta denies any eternal substratum other than *brahman*.

Everything apart from *brahman* is ultimately rejected as unreal or illusory, as its ultimate reality is negated within this philosophical framework.

Dharmarāja also critiques Nyaya’s view that *atyantābhāva* (absolute non-existence) is permanent, arguing instead that it ceases during cosmic dissolution, aligning with the belief that only *brahman* is permanent. This stance extends to discussions on *anyo’nyābhāva* (reciprocal non-existence), where distinctions like “A is not B” are dependent on the substrate’s temporality. Differences are seen as results of ignorance (*avidyā*), which dissolve upon its cessation, maintaining the non-duality of *brahman*. Dharmarāja suggests that non-existence recognized in the empirical world does not conflict with the non-dualistic *brahman*, as the empirical world is seen as a superimposition on *brahman*. Ultimately, in Advaita Vedānta, the empirical distinctions vanish at the level of absolute reality, adhering to the doctrine that only *brahman* is truly existent. This conclusion reflects the inherent limitations within Advaita Vedānta’s doctrinal framework.