

## Samkhya 派における pramāna 理論の受容形態

中 井 本 秀

序

Samkhya 派現存最古の綱要書である SK において、対象知覚に関する叙述は、SK 4 以下における pramāna 理論<sup>(一)</sup>、SK 23 以下における感官 (indriya) 等の各器官の機能論、そして SK 36, 37 における享受 (bhoga) 論として散説されている。これらの三つの理論を一瞥すれば、それらを、インド思想において一般的となっている pramāna 理論と、Samkhya 派独自のもの（各器官の機能論、享受論）とに大別することができよう。その場合、対象知覚を単に成立論的に説明するだけならば、各器官の機能と享受を述べるだけで十分なのであるが、インド思想一般に通じるものとしての pramāna 理論が導入されているために、その両者の関わりが、問題点として浮かびあがってくるのである。そこで最初に、pramāna 理論の基本的性格について述べることにする。

認識構造を pramāna 理論をもって説明する場合、認識対象 (prameya) / 認識根拠 (pramāna) / 認識結果 (pramānaphala, pramā, pramiti) / 認識主体 (pramātī) という四分説が基本的である。それは、NBh にならば、次のように説明される。

「認識根拠が有効である場合、認識主体、認識対象、認識結果という有効なるものがある。何故か？ どれか二

つが欠けると、「人間の」目的が生じないからである。その中で、およそ、得ようという欲求や捨てようという欲求に結びついた人には、活動があるのであるが、その人が認識主体である。およそ、あるものによってその人は対象を認識する、知るのであるが、それが認識根拠である。およそ、ある対象が認識される、知られるのであるが、それが認識対象である。およそ、その対象の認識なるものが認識結果である。真理 (satya) は、以上のよ  
うな四種「の概念」において理解されるのである。」(NBh p.18-12)

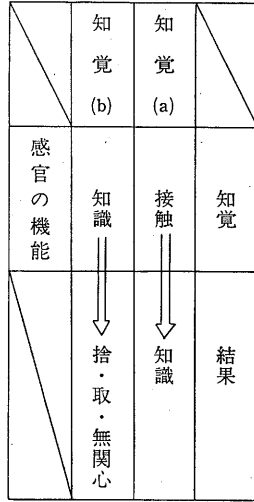
これによって明らかのように、認識根拠等の四つの概念は、単に、認識行為全体を四つの概念に分割したものにすぎず、何ら具体的内容を持つものではない。従って NBh の説明は、学派的偏向のないものと考えてよいと思われる。

こういった学派的偏向のない四概念に対する、その具体的内容の指示は、それぞれの学派の特徴を示すものとなるが、以下に、その NBh における解釈を試みたい。それによって、四概念の適用がどのように行なわれるかを知ることができようであらう。但し、後に述べる YD の解釈との対応上、認識根拠(知覚)と認識結果についてのみ言及する。

「個々の感官の、それぞれの対象に対する機能が知覚である。ところで、「その感官の」機能とは、「感官と対象の」接触、或いは知識である。「感官の機能が」接触である場合、知識が認識結果 (pramiti) であり、また、「感官の機能が」知識である場合、捨・取・無関心という意識が「認識」結果 (phala) である。」(NBh ad NS I.

i. 3, p. 182<sup>e-7</sup>)

この説明を図示すれば次のようになる。



これによると、感官の機能が知覚であるという観点からすれば、一つの認識構造を主張していることになるが、その感官の機能として、接触と知識という二つを認めているため、二つの認識構造を主張していることにもなっている。(2)

これは、認識行為を成立論的に考えてから、それに認識根拠等の概念を当てはめたからである。すなわち、成立論的認識論の中のどの段階に各概念を認めるか、或いは適用するかということが、pramāṇa 理論と成立論的認識論とを結びつけるのである。(3)

そこで、Sāṃkhya 派における pramāṇa 理論と結びつくべき成立論的認識論の性格について述べることにする。

SK における成立論的認識論は、各器官の機能論、及び享受論という二つの理論によって成り立っている。Sāṃkhya 派がこのように二つの理論をもって対象知覚を叙述する必然性は、言うまでもなく、精神的なもの (cetanā = puruṣa) と非精神的なもの (acetana = prakṛti 等の二四原理) とを峻別することに由来する。外的対象から覚 (buddhi) に到るまでの段階は、非精神的なもののみによって構成され、各器官の機能をもって説明される。しかし、覚から靈我へという段階は、非精神的なものから精神的なものへとという特殊な状況にあり、ここに SK は、享受論を採用してい

るのである。

しかしながら、SKには、以上のような性格をもった成立論的認識論と、pramāna理論とを結びつける叙述は見られず、それは、注釈書群に与えられた課題となっているが、その課題に依えて、Sankhya派の成立論的認識論に対して pramāna理論を明快に適用し解釈するのは、YDのみであって、それ以外の注釈書には、見るべき解釈が存在しない。それらは、ただ単にSKの字句の説明のみを行っているにすぎない。

後述するようにYDは、認識根拠を覚に、認識結果を靈我に適用する。このことによってYDは、二つの理論をもって叙述される成立論的認識論を、一つの理論によって総合することになるのである。そして、認識根拠を論ずることは、対象知覚の非精神的段階を論ずることになり、認識結果を論ずることは、非精神的なものから精神的なものへという段階を論ずることになる。

以下においては、まず、非精神的段階としての認識根拠（知覚）を取り上げ、各器官の機能論に言及する。次に、精神的なものへ到る段階としての認識結果を取り上げ、享受論との対応を見ることにする。

YDの説く認識結果は、具体的説明を持たず、内容が不明確である。そこで、YDに見られる叙述、仏教徒の伝える理論を用いて、一つの仮説を構成してみた。しかしそれはあくまでも仮説にすぎない。基本的には、Sankhya派文献の説明を参照しなければならないのである。TKは、認識根拠から認識結果へという段階に、いわゆる映像説を導入している。これは、YDの認識結果の定義に対する理論的補強と見ることができよう。そこで最後に、映像説を取り上げることとする。VacaspathiśāstraはTKと並び、YDの認識結果の定義だけでなく、YBhの認識結果の定義にも言及しており、両者を折衷する態度さえみられる。従って、彼のYBhに対する注釈書であるTVも利用す

る。更に、その Vacaspathimītra の見解を批判してゐると思われ、Vijnānabhikṣu の見解も検討したと思ふ。なお、ここで資料とした諸論書は、Sāṃkhya 派、中でも YD にあつて、pramāṇa 理論が如何に受容され、消化されたかという問題を解明するために用いられたものである。それは、一つの典型的形態を示すにすぎない。従つて、思想的観点からすれば、より多くの関係文献が、特に映像説に関しては、検討されねばならないことを付記しておきたう。

### 一 認識根拠（知覚）

SK 5 に於て、認識根拠の一つとしての知覚が、次のように定義されている。

prativisayādhyavasāyo dr̥ṣṭam

この定義は、現在利用しうる九種の注釈書によつて様々に解釈されるが、<sup>(5)</sup> 其中で、YD は次のように解釈する。

「それぞれの対象に対して機能するというのが Prativisaya である。それは何か？ 感官である。それ（感官）に対する決定なるものが、prativisayādhyavasāya である。」(YD p. 357-9)

この解釈は、SK を「知覚は、それぞれの対象に対して機能するところの感官に対する決定である。」と読むことである。そして、この知覚は、本来一つであるべき認識根拠において、便宜上区分されたものであり、覚に由来する。

「それ（認識根拠）はただ一つである。なんとなれば、覚が一つであることが認められるからである。しかし、<sup>(6)</sup> 「それぞれの」特性 (upādhi) に基づいて、知覚・推論などの区分されたものに依存するのである。」(YD ad SK

4, p. 292<sup>28</sup>-30)

また、「覚は決定である。」という SK 23 に言及している (YD p. 357) ことから、YD の SK 解釈は、知覚であり覚の機能でもある決定の、直接の対象が感官であることを示している。また、YD には、SK の定義の解釈とは別の、独自の知覚の定義が存在する。

「対象を得た諸感官の機能に随伴するもの<sup>(7)</sup>、純質が優勢となったために激質や闇質のないもの、照明を特相とするもの、そういったものが知覚であるという意味である。」(YD p. 359-10)

ここでも、知覚は、感官の機能を対象として機能するということが述べられていると思われる。しかも、知覚の直接の対象が感官(感官の機能<sup>(8)</sup>)であるということは、YD の

「内部器官は、定まったもの(＝外的対象)を対象としなく。」(YD ad SK28, p. 102<sup>20</sup>)  
という表現によっても支持される。つまり、内部器官としての覚は、外的対象を自ら対象としないのである。

以上のことから、YD における知覚解釈が明確になったと思う。ここでは、外的事物を対象として感官が機能し、その感官を対象として覚が機能するというように、両器官(感官と覚)の役割分担が明確化され、各器官の機能論との対応が明快である。<sup>(9)</sup>

YD における各器官の機能論は、四種の内外器官(感官、我慢、意、覚)のうち、基本的には、感官と覚のみによって構成される。我慢(aharikāra)及び意(manas)は、対象知覚に係わりえないのである。我慢は、如何なる形をとるにせよ、自己(自我意識)に関連づける思考を指示するものだからである。また意は、後に示す TK においては重要な機能を持つ器官であるが、YD においては、意の機能としての sanikalpa が

「sanikalpa は、意向、欲求、渴愛などと同じものがある。」(YD ad SK27, p. 100<sup>20</sup>)

と規定されるように、対象知覚上の役割を担いえないのである。

このように、感官と覚のみが係わりうる YD の各器官の機能論は、次のような論述に明らかに示される。

「感官の機能たる把握 (grahana) とは、対象との接触に基づき、同形相性の獲得 (tadrūpyāpatī) である。同様に、観念 (pratyaya) とは、対象と感官の機能の相似に基づいて「生ずる」『この白い牛が走る。』などという具体的な決定 (niscaya) である。」(YD ad SK 28, p. 103<sup>9-10</sup>)

ここで、「観念」「決定」という語は adhyavasāya の同義語として示られるものである (YD ad SK 23, p. 92<sup>7-8</sup>)。YD のこの説明は、感官が外的対象を、覚が感官の機能を、それぞれ対象とすることを示している。従って、感官と覚を、その機能において、連関させつつも明確に区分して理解しているのであり、それは、知覚解釈において提示された見解とよく一致している。<sup>(11)</sup>

TK は、SK の定義に対する解釈、及び YD 独自の知覚の定義については、YD とほぼ同じく提示している。

「それぞれの対象に対して機能するというのが prativāsa であり、感官である。そして「その感官の」機能が接触 (samnikarsa) である。対象と接触した感官という意味である。それ(感官)に対する決定、すなわちそれ(感官)に依存した (tadāśrita) 「決定」という意味である。また決定は、覚の機能 (buddhivāpāra) であり、知識 (jñāna) である。対象を得た感官が機能し、覚の機能が圧倒されると、純質が優勢となる。それが決定である、機能 (vṛtti) である、知識であると言われる。」(TK s. 80<sup>21-26</sup>)

この解釈を YD の解釈と比較すれば、その相似性は明らかであろう。しかし、感官の機能を感官と対象の接触として見る点、決定の同義語を掲げる点などが相違する。感官の機能を接触とする見解は、先に紹介した NBr にも見られ

るものである。総じて、TK のこの解釈は、覚が強調されているだけでなく、たとえば、純質の増大が覚を場とするものとして述べられており、かなり明快となっている。

TK の知覚解釈における最大の問題点は、それが各器官の機能論と対応しないことである。YD と同様、TK も、知覚としての *adhyavasāya* を覚の機能とする。しかし、覚の機能は、

「これは私によってなされるべきである」と決定する (*adhyavasyati*)。』 (TK ad SK 23, s. 128<sup>15-16</sup>)

と説明される。これによれば、覚の機能としての *adhyavasāya* は、意志の決定である。この意志の決定は、感官→意→我慢という段階を経た後で成される (TK ad SK 23, s. 128<sup>14-15</sup>; TK ad SK 30, s. 136<sup>18-22</sup>)。しかし、覚の機能と明言される、知覚としての *adhyavasāya* は、この意志の決定を正しはめることなすべきな。知覚は、知識 (*jñāna*) とされるのであるし、正しい認識のための手段であらねばならぬからである。もし知覚が意志の決定であるならば、知覚は認識根拠ではありえない。TK の場合、明言されているわけではないが、YD との対応などから考えて、知覚としては認識の決定が妥当であろう。しかし、TK は、各器官の機能論においては、認識の決定を意の機能として捉えているようである。すなわち、TK は意の機能 (= *saukalyapaka*) を次のように説明している。

「感官によって感受された (*alocita*) 『これ』という漠然とした事物を、『これはこうであり、こうでない。』と正しく分別する (*samyak kalpayati*)。すなわち、限定者・被限定者関係 (*viśeṣaṇavisēyahāva*) をよって弁別する、という意味である。」 (TK ad SK 27, ss. 132<sup>31-134</sup>)

更だこの後には、*Ślokaṅgītikā* IV, 112, 120 が引用されている。

「実に無分別〔知覚〕は、最初の感覚知 (*alocanajñāna*) であり、子供や啞者などの認識に相似して、純然



たる事物「そのもの」から生ずるものである。(Ślokaśāntika IV. 112)

更にその後、事物は、諸属性や種等をもって、ある知識によって決定されるのであるが、その「知識」もまた、知覚として一般に認められる。(Ślokaśāntika IV. 120) (TK s. 134<sup>e-9</sup>)

この二つの例は、それぞれ、無分別知覚 (nirvikalpaka-pratyakṣa) と有分別知覚 (savikalpaka-pratyakṣa) を述べるものであるから、<sup>(12)</sup> Vācaspatimītra は、意の機能を、Kumārila によって述べられる有分別知覚 (すなわち、事物 (viśeṣya) を属性や種 (viśeṣana) をもって決定する知識) と同一視しているのである。従って、TK においては、<sup>(13)</sup> まことに意において認識の決定をみているのである。しかも、前述したように、意が機能した後には、我慢が機能するのであるから、<sup>(14)</sup> 対象知覚の部分としては、感官と意のみが機能しうるにすぎない。従って、TK は、知覚解釈においては、YD と一致して、知覚を覚に帰していながら、各器官の機能を述べる部分では、覚を対象知覚に関わらせていないのである。そこではむしろ、意が重要な役割を果たして、意の機能が知覚であるかの如き感<sup>(15)</sup>は否めない。

## 二 認識 結果

### (a) 認識結果の構造

YD において、認識結果は次のように定義される。

「これ (知覚) は認識根拠である。およそ、これによって精神性の能力 (cetanāśakti) に影響 (anuśraṇa) があるのであるが、それが「認識」結果である。認識対象は声等である。

— 中 略 —

「認識」結果は、「認識根拠とは」別異なるものである。なんとすれば、基体 (adhikaraṇa) が異なるからである。というのは、決定と言われる認識根拠は、覚を依り所 (āśraya) とし、影響を特相とする「認識」結果は、靈我を依り所とする。そして、基体の異なった二つのものは同一ではありえないからである。」(YD p. 3510-11, 16-18)

この中で、認識結果に関する基本的テーゼは、精神性の能力に生ずる影響が認識結果であるということである。その観点に基づいて、認識根拠と認識結果の同一性を主張する仏教徒を批判し、その別異性を主張しているのである。そのことによって、認識結果は明確に靈我におかれることになる。YDには、これ以上の説明がないために、精神性の能力に生ずる影響が如何なるものか、判然としない。(17)

そこで次に、YDにおいて、この認識結果論が、享受論とどのように対応するかを検討したい。享受は、SK 36, 37に次のように説かれる。

「これら要素の特殊態(感官・意・我慢)は、それぞれ異なった特相を有しているが、灯の如くに靈我の目的すべてを照らし出し、覚に与える。(36)

なんとすれば、覚は靈我に、一切に対する享受を成し遂げさせるからであり、また一方では、それ(覚)のみが、勝因と靈我の間の微細な相違を区別するからである。(37)」

一般的に言って、享受論は外界認識を説明するものとされ、YDも同様である。YDは、SK 36に対する注釈の中で次のように述べる。

「耳などのうちの一つの「感覚」器官が、声などの対象に対して機能すると、それを通して、我慢或いは意が、

その対象を自らの機能によって経験し、覚に与える。

— 中 略 —

その器官によって得られた対象を覚が決定する。その決定の相 (adhyavasāyātūpa) を得た「覚」によって、精神性の能力が影響される (anugrihyate)。(YD p. 116<sup>25-26, 29</sup>)

前半は、前述したように器官の機能を述べるることによって構成される知覚認識論である。そして、最後の部分に注目したい。「精神性の能力が影響される」という表現は、「精神性の能力に影響がある」という認識結果論と完全に一致する。このことは、YD に説かれる認識結果論と享受論とが、それぞれ異なった範疇に基づいていながら、内容上一の認識構造を説明するものであるということの意味している。従って、YD に説かれる認識根拠→認識結果という段階は、SK の覚から靈我へと、享受論に適用されていると考えられるのである。

TK は、認識結果の成立構造を、YD とほとんど同一の形で提示する。

「これ(知覚)は、かの認識根拠である。おおよそ、これによって精神性の能力に影響があるのであるが、それが結果「すなわち」認識結果たる覚知 (pramābodha) である。(TK s. 80<sup>26-27</sup>)

この認識結果の成立構造は、認識結果に対する「認識結果たる覚知」という同義語の提示を除けば、YD のそれと完全に一致する。この同義語の由来は、TK の SK 4 注釈部に存するもう一つの認識結果の定義を見れば明らかとなる。

「結果「すなわち」認識結果は、靈我に属する (pauruseya) 覚知である。」(TK s. 78<sup>21-22</sup>)  
これは、YBh をおける認識結果の定義とはほぼ一致する。YBh は次のように述べる。

「〔認識〕結果は、靈我に属する、心機能の覚知であり、「認識根拠と」區別せらるる。」(YBh ad YS I. 7, p. 28<sup>2</sup>)

このように、TKにおける認識結果の二つの定義 (ad SK 4, ad SK 5) は、それぞれ、YB, YD から受け入れられたものと思われる。しかも両者に共通する表現『覚知』もあることから、TKにおいては、両者を折衷する態度をとっていると考えられよう。TKは、このような認識結果論に映像説を導入して、その内容を具体的に提示するのであるが、上記の態度は、後に、TKの映像説を理解するために、TKと同じ著者 (Vācaspatiṁstra) の手になる TV (ad YB) を適用するたついで、重要な根拠の一つとなる。

さて、YDにおいては、認識結果論と享受論は、内容上一致するものであり、認識根拠→認識結果という段階が、覚から靈我への享受という理論に適用をされていた。然らばTKにおいてはどうかであろうか。

TKは、享受そのものを次のように提示する。

「実に、享受とは、楽・苦の経験 (sukhadukhānubhava) である。そしてそれは、覚において「存在し」、覚は靈我の相を有するかの如く (puruṣārūpeva) に「なる」。従って、靈我をして享受せしめる。また、対象の感、覚、分別、我執 (arthalocanasanīkalpābhimānās) が、それぞれの相への転変によって、覚へと移行する。感官等の機能はまた、覚のみの独自の機能たる決定と共に機能する。

— 中 略 —

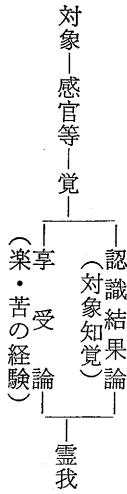
一切、すなわち声等に対する靈我の享受を成し遂げしむる。」(TK ad SK 37, s. 144<sup>1-6</sup>)

その明確な内容は、SK 17の靈我の存在論証の部分に述べられる。

「享受者 (bhoktr) があることによつて、楽・苦という被享受者 (bhogyā) を示唆する。実に、楽・苦という被享受者は、快・不快として知られるべきものであり、各個人に経験される。従つて、これら二つのものを、快と

感じ不快と感ずるような、何か他のものがあるべきである。そして、覚などは、快と感ずたり、或いは不快と感ずたりすることはない。なんとすれば、それら(覚など)は、楽などを本質として、それ自体に對して機能するという矛盾があるからである (svāmani vrttivirodhāt)。それ故に、快と感じ或いは不快と感ずるところの、楽などを本質としないものが存在するのであるが、それが ātman (= puruṣa) である。」(TK ss. 120<sup>34</sup>-122<sup>3</sup>)

この説明によれば、被享受者が楽・苦であり、享受者が ātman、すなわち靈我であることになる。この楽・苦の経験としての享受論は、YDの説く享受論とは全く違つたものである。(17) 従つて、この享受論は、認識結果論とは全く違つた内容を持つものなのである。(20) TKは、覚から靈我へという段階を担う理論として、認識結果論、享受論という内容の異なつた二つの理論を認めている。認識結果論は、あくまでも対象認識の領域を扱うものであり、享受論は、それに伴う楽・苦の経験を扱うのである。ここに両理論の明確な役割分担がみてとれる。それを図示すれば次の様になる。



(b) 認識結果の内容

前項において述べたように、YDの説く認識結果は、「精神性の能力に生ずる影響」と定義され、靈我を基体とするものであった。しかし、YDにはそれ以上の説明がなく、明確な意味を捉えがたい。そこで以下においては、このような構造を持つ認識結果論が、どのような内容をもつて説明されうるかを考察したい。

YDにおいては、認識結果と同一の構造をもつ享受が、仏教徒との議論の往復<sup>(21)</sup>の中で、次のように述べられている。  
 「しかしながら、覚は、観念 (pratyaya) を相とするものであっても、三要素からなるものであるから、知られるべきものであるが、『覚の』決定の形相 (vavasāyārūpa) がある通りに、『靈我の』精神性の形相 (caitanya-rūpa) がある。

また同様に、Vāśaṅgaḥ は言う。

『実に靈我は、覚の機能に占められたものであり、観念として存するものに従う。』  
 また、次のように述べる。

『覚が対象の形象の如くに顕現する通りに、覚によって顕現しつつある靈我は、それ(覚)から覚知するもの (bodhir) である。宝珠のようだと、言われてゐる。』

『意の機能がある通りに、靈我もまた、他のものを依り所とする覚の形相 (buddhirūpa) を得る。なんとなれば、精神的なものであるからである。』(YD ad SK 17, pp. 79<sup>2</sup>-80<sup>4</sup>)

この部分は、対論者からの「決定と精神性とは、何らかの形相の相違があるのか、或いはないのか?」という質問に対する答である。従ってこの答えは、「決定の形相」と「精神性の形相」とは区別されないということである。この場合の「形相」(rūpa)とは、仏教学派の認識論において用いられる形象 (ākāra) と同じ意味であると思われる。というのは、続く議論の中では、仏教学派の説く、対象とその認識の同形象性の問題が論じられているのであるが、その仏教学派の理論と、この場合の、決定と精神性の形相の同一性の理論とを、同じレビューで扱う態度が見られるからである。ここで注意すべきは、決定の形相と同一なのは、精神性のそれであって、靈我ではないという点である。

このことは、先師の説からの引用が、すべて靈我自体に関わっているという事実とは、対照的である。

靈我が非変異である (avikāritva) と云うことは、 Sāṃkhya 派にとっての根本前提である。これが、靈我において、何らかの形で認識結果や享受を認めようとする場合の、最大の難点である。YD は、認識結果や享受を説く場合に、基体としては靈我に言及するが、認識結果や享受そのものについては、精神性の能力、精神性の形相とのみ述べる。従って、YD における解釈の要点は、精神性の理解にあると考えられよう。そこで次に、精神性についての興味ある解釈をみてみたい。

古坂絃一氏は、Bhāvavivēka の *Prājñāpradīpamūlamanālyamakarṣi* 及びそれに対する Avalokitavratā の注釈によつて、Sāṃkhya 派の sakti 概念を考へておられるが、その中で「有知性の sakti」(cetanaśakti) と云つて説いておられる。<sup>(22)</sup> ところが、その『中論』I.1 に対する注釈に存する Sāṃkhya 説に注目した。この部分は、Bhāvavivēka が、「自らの生」を否定する独立推論式 (svatantra-anumāna) を提出する場合の、「精神性の如し」(caitanyavat) と云ふ喩例に対する説明の一部である。Bhāvavivēka は、

「精神性は、可能態 (nus pa) と云ふ特相を有するものとして捉えられるから、過失はなす。」(*Prājñāpradīpa*, D. No. 3853, fol. 49a<sup>5</sup>; P. No. 5253, fol. 58b<sup>6</sup>)

と述べる。Avalokitavratā では、この文章は、次のような Sāṃkhya 派による前主張 (pūrvapakṣa) に対する答へである。

「この自、他及び Sāṃkhya の者たちの中で、可能態 (nus pa) を説く他のある者たちは、喩例における過失を尋ねし言ひ。」

汝によって前に、

諸内処は自より生じない。(宗)

現に存在するが故に。(因)

たとえば精神性の如し。(喩)

という推論式の文章が述べられたとき、精神性 (*ses pa yod pa rid*) に喩例を得ているけれども、それは正しくない。「（この）のは」精神性は靈我の本質 (*ran gi no bo rid*) である。たとえば、熱が火の本質であるように。それ (精神性) はまた、一切時に「あるわけでは」ない。

『（因）によって対象は住せしめられ、靈我によって考えさせる。』

と言われているから、（因）が声等の対象を相続して住せしめ、靈我に与えるときに、精神性は生ずるのであるが、（宗）が声等の対象を相続して住せしめることをせず、靈我に与えない限りにおいては、精神性は生じない。それ故に、精神性は、可能態という特相によれば常に存在するけれども、顯現 (*gsal pa*) という特相によっては常に「存在するわけでは」ない。従って、『現に存在すること』という論証因の喩例を、精神性から得ることは、それ (精神性) の特相が不完全であることから、能立の過失となる。<sup>(23)</sup> (*Prajñāpradīpikā*, D No. 3859, Wa fol. 72b<sup>1-5</sup>, P No. 5259, Wa fol. 84D<sup>1-6</sup>)

ここには、「精神性の能力」 (*cenanāsakti*) という表現は使用されていない。しかし、「精神性」と「可能態」 (*sakti, nus pa*) との関係について、一つの解釈を提示している。それは、可能態として存在する精神性に関して、精神性は靈我の中に潜在的には常に存在するのであるが、顯現せるものとしては常に存在しているわけではないということ



示しているのである。

このような意味を、*centanāsakti* の解釈に導入すれば、*centanāsakti* = 「可能態としての精神性」ということになる。この可能態としての精神性に顕現を与えるためには、対象から覚に到る、いわゆる認識論的諸前提が必要なのである。これに従えば、一つの仮説が可能である。YD における *centanāsakti* を「可能態としての精神性」と解し、「影響」(*anugraha*) なるものが、精神性の、可能態から顕現への移行を意味するものであると解すれば、YD における認識結果に関する説明に、一応の解釈を与えうるのである。すなわち、覚における認識根拠によってもたらされる結果として、可能態としての精神性 (*centanāsakti*) は、顕現としての精神性に移行する、或いは顕現としての精神性が生ずる、それが認識結果たる影響 (*anugraha*) であるといふことだ。

この *centanāsakti* 解釈と、前述の、決定の形相と精神性の形相の同一性論とを考えあわせれば、顕現としての精神性は、決定と同じ形相をもつということになる。しかしこの理解は、仏教徒の伝える *Sāṃkhya* 説を取り入れたにすぎないもので、仮説の域を出ないものである。<sup>(24)</sup>

そこで次に、TK の映像説による解釈をみてみよう。

TK が認識結果論に際して導入する映像説は、

「そこで、これ(靈我)は、覚という原理に存する知識・樂などによってそれ(覚)に映しだされ (*tatpratibimbitas*)、それ(覚)の投影によって (*taśchāyāpatityā*)、知識・樂などを有するものの如くなる。従って、<sup>(25)</sup> それ(覚)によって影響される (*anugrihyate*)。」(TK s. 80<sup>29-31</sup>)

と云うものである。最後の「影響される」という表現が示すように、この映像説は、認識結果が具体的にどのような

内容を持つかを示すものである。しかし、この映像説をどのように理解するかは、学者間に一致をみない。<sup>(26)</sup> その理解は、本来、この映像説のみに基づくべきものではあるが、ここでは、以下に述べる理由によって、同じVācaspatiṃsraの著作になるTVの認識結果論の解釈を適用する。すなわちまず、TKには、YBhの認識結果論と一致する定義がみられるし、YDと一致するものとそれとの折衷もみられる(既述)。このことは、YBhに対する注釈であるTVとTKとに、共通の基盤があることを裏づけるものとなる。また更に、認識結果論と同じく、覚から靈我へという段階をもつTKの享受論は、TVの認識結果論の映像説と一致して、靈我から覚への反映によって説明されている。<sup>(27)</sup> このことは、TKの認識結果論の映像説が、靈我から覚への反映を説いているということだけでなく、TVの認識結果論と一致すべきであるということをも指示するであろう。そこで次に、TVの認識結果論に関する叙述をみてみる。

#### TVは、

「実に靈我に存する覚知が生ずるのではなく、むしろ覚という鏡に反映された精神性こそが、対象の形象を有する覚の機能によって、それ(対象)の形象を有することを得るのであるが、「それが、認識」結果である。そして、そのようなになった「認識結果」は、覚と区別されず、覚を本質とするものである。従って、基体と同じくするから(samānādhikaranyāt) 認識結果があることは正しいという意味である。」(TV ad YBh I, 7, p. 298-11)と説明する。この解釈は、YDやTKの認識結果論と比較すると、極めて明快な論理に貫かれている。その特徴は、認識論上の問題が靈我に関わることを実質的に拒否し、映像説を導入することによって、すべての認識過程を覚において説明しつくしてしまうことである。すなわち、靈我から覚への反映によって、覚には精神性の映像(pratīmbā)があることとなるが、その映像としての精神性と「靈我に属する」(pauruṣeya)とどう語を同化するというのが、

TVにおける基本的視点なのである。<sup>(28)</sup>この理解は、靈我が非変異であること (avikariva) を維持するためには、大變都合のよいものである。というのは、靈我そのものが、覺の有する対象の形象を得ることになれば、必然的に靈我の変異が認められることになるからである。このような状況のもとで TV の解釈を評価すれば、妥当な解釈と考えることもできよう。しかし、YBh の説く「靈我に属する覺知」が、事实上靈我に関わらないとするのは、あくまで TV の解釈であって、YBh の真意であるとは言えないことを銘記すべきである。<sup>(29)</sup>

実質的に靈我に関わらない認識結果論の当然の帰結として、認識根拠と認識結果の同異性に関する TV 独特の理論が成立することになる。すなわち、認識根拠と認識結果とが共に覺を基体とするという説である。これは、前項において紹介した YD の説とは真向から対立するものである。ここに YD と TV の相違が明らかに看取できると思う。

Vācaspatimīśra は、TV において「そしておそろひは TK においても、覺に反映した精神性に認識結果を与えることによつて、問題の解決をはかったのであるが、このような見解を批判し、<sup>(30)</sup>質的に異なった映像説を提示するのが Vijnānabhīksu である。彼は、YV ad YBh I. 7 において、

「すなわち、その「靈我に属する」覺知が心機能と区別されないというのは、『機能と同じ形相を有する』という經本文 (YS I. 4) が結果されるといふ意味である。『これは壺である。』という形象を有し、<sup>(31)</sup>「かつ」bimba を相とする機能は原因である。『そして』、その機能が精神性に反映するから、精神性もまた、『これは壺である。』という形象を有するかの如く「[になり]、真の覺知と言われる〔認識〕結果となる。」(YV p. 29<sup>25-27</sup>)

と述べている。Vijnānabhīksu の主張する映像説は、覺から靈我への反映という構造を持つてゐる。彼は、YBh の示す認識結果論を字義通りに受け取っているのである。すなわち、「靈我に属する」という語を、事实上、靈我に属す

る。このことである。彼はまた、*YBh* の「區別せむなう」(*avisīṣṭah*) という語が、*YS I. 4* と同じ内容を持つていふことを述べているから、彼の *YS I. 4* に対する注釈は、心の機能から靈我に属する覚知へという構造を説明するものとなっている。

*YV ad YBh I. 4* は、心の機能から靈我に属する覚知へという構造の説明としては、*YV ad YBh I. 7* のそれより詳しく、かゝり明快である。*YV* はまた、*YS I. 4* を次のように説明する。

『そのななう場合、機能と同じ形相を有する。』(*YS I. 4*) とは、そのななう場合、すなわち「心が」起つてくる時、思者の機能 (*draśturvrtti*) とは、心との相似があるという意味である。実は、「心が」起つてくるとき「よむよむ」*bimba* と *pratibimba* (映像) を本質とする、覚と靈我の機能 (*puruṣavrtti*) とが相似なのである。』(*YV*, p. 202<sup>22</sup>-23)

この説明によれば、覚の機能と靈我の機能が、映像説との関連で如何に位置付けられるかが明らかとなる。すなわち、覚の機能が *bimba*、靈我の機能が *pratibimba* (映像) であり、両者は相似 (*sārūpya*)、同形相性をもって捉えられているのである。このことは、

「また、その対象形象性 (*arthākāratā*) は、覚においては転変を本質とするものである。なんとすれば、夢などには対象がないことによつて、その映像はありえないからである。<sup>(32)</sup>しかし、「その対象形象性は」靈我においては映像を本質とするものである。なんとすれば、現に存在している機能のみを捉えるものであるところの靈我においては、「対象知覚は」映像としてのみ妥当であるからである。単に思弁 (*tarka*) のみから、精神性における覚の映像が考えられているのはなう。』(*YV ad YBh I. 4*, p. 229-11)

とも述べられている。対象知覚の場における覚と靈我の共通性は、「対象形象性」、すなわち、同一の対象の形象をもっているということであり、このことに基ついて、覚の機能と靈我の機能の相似 (sārupya) が述べられるのである。これに対して、両者のもつ「対象形象性」は、それぞれに「対象形象性」を成立させるために、異なった本質をもたねばならない。それぞれ、「転変」(parīṇama)、「映像」(pratibimba)である。これこそが、両者の間の根本的な相違である。

認識結果が実質的に靈我に存在するという説にとつて、最も大きな困難は、靈我が変異物となってしまう点である。Vijñānabhīksu は、この点に關して次のように述べている。

「たとえば、靈我が精神性のみを有し、非変異物であっても、覚に存し対象の形象を有する機能の映像が、靈我に存在し、まさしくそれらが靈我の機能である。そしてそれらの非實在たるもの (avastubhūta || 映像、靈我の機能) によつて、「靈我が」転変するものとなることはない。水晶のように、真実の上からでない変化があるから (sphatikasyevātattvato'nyatābhāvād)。」(YV ad YBh I. 4, p. 20<sup>33-35</sup>)

対象形象性 (これには変化が内在している) を持つのは、非實在としての映像に他ならず、それは、靈我それ自体の<sup>(33)</sup> 変化を意味するものではない。Vijñānabhīksu は、このような論理で、靈我の転変という困難に答えているのである。以上によつて、YV の認識結果論及びその映像説による説明が明らかになったと思う。YV の認識結果論と YV の認識結果論の間の基本的な相違は、あくまでもその映像説の相違に帰着するものである。しかもその映像説の相違は、単に反映の方向といった次元に留まるものではなく、映像説そのもの、特に映像に対する考え方の相違に基づくものである。Vijñānabhīksu の場合、映像説そのものが、認識構造の中の一段階に組み込まれ、その映像こそが、認識構

造の最終段階としての認識結果と同化されているのである。それに対して、Vācaspatiśira の映像説は、認識構造そのものに関わるのではなく、依り所の反映というように、二次的な場の問題として認識構造に関わるものである。このような映像説は、認識構造全体を対象化し、客観的に認識構造を説明しようとする視点が存在して初めて、成立するものである。<sup>(34)</sup>

## 結 語

Isvaraśiśna がどのような意図をもって SK を著したにせよ、pramāṇa 理論を Sāṅkhya 派の成立論的認識論に、少くとも構造論的に適用しえたのは、YD のみである。これによって pramāṇa 理論は、初めて Sāṅkhya 体系の中に取り入れられたと言っても過言ではないであろう。そこに、Yoga 派との近似性を指摘されるであろうが、定義の上からは、全く同じ用語を使用しない点からしても、高く評価されるべきである。TK は、その定義をほとんどそのまま受け入れながら、知覚に関しては各器官の機能論との対応に失敗し、認識結果に関しては、それと享受論との役割を分割することによって解釈している。認識結果論と享受論とを分離することは、それなりに整合性を持つものではあるが、Sāṅkhya 派本来の学説と一致するとは考えがたい。そこには、他学派、特に Kumārila の影が認められるのではなからうか。

YD は、認識結果論を、構造論的に提示していながら、その具体的内容について触れることはない。本稿においては、認識結果論を具体的に提示する説を三つ取り上げたが、おそらく、この三つの解釈は、認識結果論を解釈する場合の、最も基本的な形式を有していると思う。第一のものは、映像説に依存しない理解で、映像説の見られない YD

を念頭においたものである。その妥当性は、YD 本文の読解に待つ他はない。後の二つの解釈は、映像説によるものである。両者は、映像（反映）という同じ概念を用いながら、質的に全く相違している。それぞれに長所を持つものであるが、類似する説が多く、比較的理解しやすいため、Vijñānabhikṣu のものがよい。Vācaspatiśra の説は、<sup>(55)</sup> 覚に反映した精神性に覚の機能が関わり、靈我の精神性が影響されるという点に、説得力がない。

以上によつて、pramāṇa 理論が、このような形で Sāṅkhya 派の体系の中に浸透していったかが、かなり明らかとなったと考える。しかしながら、靈我について、特に精神性については、不明瞭な点が多い。これは、他学派の Atman 論との対比に基づき、この問題を解明されるべきである。

#### 略 号 表

- NBh *Nyāyabhāṣya* (*Nyāyadarśana of Gauṇama*, Vol. 1, ed. by A. Thakur, Darbhanga, 1967 (Mithila Institute Series, Ancient Text No. 20))
- NS *Nyāyasūtra*. see NBh
- SK *Sāṃkhyaśāstra*
- TK *Vācaspatiśra's Tattvakanuśī*, von S.A. Srinivasan, Hamburg, 1967 (Alt- und Neu-Indische Studien 12)
- TV *Tatvanaiśārāṇī* of Vācaspatiśra, Kashi Sanskrit Series No. 110, Benares, 1935
- YBh *Yogabhāṣya*. see TV
- YD *Yuktīśphā*, ed. by R.C. Pandeya, Delhi, Varanasi, Patna, 1967
- YS *Yogasūtra*. see TV
- YV *Yogavārttika* of Vijñānabhikṣu. see TV

- (1) じつに pramāna 理論として言及するのは、認識根拠 (pramāna) を中心として、認識対象 (prameya) 等によって構成される認識構造論である。なお、認識根拠自体は、その妥当性の分類によって、知覚 (pratyakṣa) 推論 (anumāna) 等として立てられるが、ここでは、明確にその構造が示されることによつて、知覚を取り上げる。
- (2) *NBh* の知覚論は、*NS* II,4 の知覚の定義、  
「感官と対象との接触によつて生じた、言い表わされない、錯誤のない、決定を本質とする知識が、知覚である。」  
と比較した場合、知識が生起する以前に、一つの知覚を認めている点で特徴的である。更だ、*NS* には、感官の機能という視点が欠落している。
- (3) どのような過程を経て、認識行為が成立するのかという視点で述べられる認識論を、ここで、成立論的認識論と呼ぶ。従つて、*SK* においては、各器官の機能論及び享受論がそれにあたる。
- (4) 但し、*TK* は、以下に述べるように、*YD* と同じ定義を持ちながら、その各器官の機能論との対応に失敗している。
- (5) 拙稿「Sāṃkhya 派知覚論について——『金七十論』と *Sāṃkhyavṛtti* を中心として——」(東北印度学宗教学会『論集』第七号、昭和五年)は、『金七十論』と *Sāṃkhyavṛtti* の知覚解釈を取り扱ったものである。また、他の注釈書の解釈も、同論文一〇一—一〇二頁に、その概略を示している。
- (6) 知覚が覚の機能に他ならぬことは、後述するように、認識結果の説明の部分に明言されている。
- (7) 類似の表現が、*Nyāyamanyāra* (Kashī S.S. No. 106) p. 246<sup>7</sup> に見られる。  
「こゝに Sāṃkhya は、認識根拠は覚の機能であると理解する。対象の形象に転変した感官等の機能に随順するもの (anupātin) として、覚の機能こそが靈我を染着するから、認識根拠である。」
- (8) 後述するように、感官が外的対象の形象に転変することが、感官の機能であるから、感官を対象とするということと、感官の機能を対象とするということとは、同義であると考えられる。
- (9) *YD* は、*SK* の定義の中の各語について、細かい議論を展開するが、本稿の主題ではないので割愛する。cf. P. Chakravarti, *Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought*, Calcutta, 2nd ed., 1975, pp. 171—173
- (10) 覚の機能について、別の表現が見られる。  
「覚は、対象を得た感官の機能に随順するか、同形相性を得る。」(*YD ad SK* 20, p. 87<sup>22</sup>)
- (11) それは、



「灯等は照らすものであり、耳等は把握するものであり、内部器官は決定するものである。(YD ad SK 28, p. 103<sup>14-15</sup>)  
とらう表現によつても明らかである。

(12) M. Hattori, Two types of non-qualificative perception, WZKSO XII-XIII, 1968-69, p.164

(13) Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol. II, p. 298

(14) 我慢の機能(=我執 abhimāna)とは、認識された対象を自己と関連づける思考であるから、それ以前に、対象知覚の決定はすでに成立してなければならぬ。たとへば、現在知覚しつつある対象が、金貨であるのか木の葉であるのか、それが決定されぬ限り、自己に結びつける思考はおこなない。対象が金貨という概念(種)によって限定されて認識されたとき、はじめて、「この金貨は私のものである。」とらう我執がおこる。従つて、覚て認識上の決定を帰する *Gaṇāpātābhāṣya* 等は、覚の後で我慢が機能するとしてらう。

(15) 金倉博士は、SK 5とSK 23の二つの *adhyavasāya* に対して、別な意味を与えねばならぬ原因で、SK 自体に帰しておられる(金倉圓照「自在黒の思想—「教論偽」における人間の存在と運命—」インド哲学仏教学研究「Ⅱ」インド哲学篇2」昭和五二年、所収、一一五頁、一三四頁)。

(16) 拙稿「*Yukhīdāpīṭhā* と紹介される量・量果同一説」東北印度宗教学会『論集』第六号、昭和五四年

(17) 「影響」(anugraha) とらうは、  
「対象は影響するもの(anugrahaka)とて「存在」」、他方(決定)は影響されるもの(anugrahya)とて「存在する」。(YD p. 36<sup>6</sup>)

と述べておられる。また、anugrahaka と *upagāhaka* とを対概念として用い、anugrahaka とらうは「決定」を指示してらう。(YD p. 36<sup>8-10</sup>)。この点から見れば、「影響」とらう語は、認識論上の因果関係を説明するものと思われ。

(18) 山口恵照「サーンキヤ哲学体系の展開—究極的な転迷開悟の道—」昭和四九年、二三四—二三五頁。

(19) この「染・苦の経験」とらうの享受は、Kumarila の *Sāhārtika*, *Amavāda* 章に於て展開される、*行善業(Kartī)* 享受者 (bhoktā) を廻つての Ātman の存在確認と、*知識やそれによつておこなふこと*。cf. G.P. Bhatt, *Epistemology of the Bhāṭṭa School of Pāṇṇinimānsā*, Varanasi, 1962, pp. 382 ff.; 山崎次彦「タヴァーリーラのアーティマン論」三重県立大学研究年報第一号、*一部人文・社会科学* V-2、昭和四一年。

(20) なお、TK は、SK 17の注釈部分で、他のもの(anya)の見解として、

「覚等は享受されるものであり、見られるものである。そして見者なしで、それら(覚等)が見られるものである」とらう

のは正しくない。それ故に、見られるものである筈等とは異った見者が存在する。そしてそれは ātman である。」(TK s. 1224-9)

- と述べる。この見解は、対象知覚の最終段階を構成するものであると思われる。注(7)の *Nāyanyamujivari* の叙述を参照。
- (21) 村上真完『サーンクヤ哲学研究—インド哲学における自我論—』昭和五年、一八六—一九六頁。
- (22) 古坂紘一「サーンクヤの sakti 概念—般若幻論及び広註を中心に—」東北印度学宗教学会『論集』第二号、昭和四四年、特二、八四—八五頁。
- (23) 能立の過失 (sādhanaḍosa, sgrub paḥi skyon)。それは似諭の一二である。Saṅkarasvamin の用語は、能立法不成 (sādhanaḍhamasiddha) である。その意味するところは、同諭として示されたもの (精神性) に、論証因 (現に存在するもの) が存在しなかったため、正しい諭例とは言えないものを指示する。北川秀則『インド古典論理学の研究』昭和四八年、五三—五四頁參照。
- (24) cetanāsakti という語は、YD 自体をさして多く用いられている。特に SK 20 を対象とする注釈語では興味ある説が述べられている (p. 87) が、それを含めた関連文献の精査は、今後の課題である。
- (25) tenāo: TK; cetano: TK (chowkhambas ed.), TK (Thā's ed.), TK (Kashi's ed.), TK (Jāwalī's ed.)
- (26) 村上真完『前掲書』三四三—三四七頁。
- (27) TK は、享受を、  
「実だ、覚は、靈我との接近から、それ(靈我)の投擲をなして、それ(靈我)の相を有するかの如くど(なり)一切の対象の享受を、靈我に成し遂げられる。」(TK ad SK 37, ss. 142ss-144)
- と説明する。この映像説の反映の方向(靈我→覚)は、文脈上明らかである。
- (28) Bandyopadhyay は、その Vācaspatimītra による註を、"Vācaspati takes paṅṅgeya in secondary sense of being falsely ascribed to puṅṅa..." (N. Bandyopadhyay, The Buddhist Theory of Relation between Pramā and Pramāna, Journal of Indian Philosophy 7-1, 1979, p. 65) の語句として、"falsely" によることなると主張する。TV のように認められる。そしてそれが認められると、同じ映像説を持つ享受論が、誤ったものとなる。
- (29) YBh は、この認識結果を、實際で靈我と関連し、ひいては考えようとしたと思われ。YBh ad YS I. 4 は、次のような論述がみられる。  
「心が」起りつつある時、諸々の心機能が、あるのにもかかわらず、靈我は、それらと区別され、機能を持つ。」(YBh p.

20) 「それ故に『霊我が』心機能を覚知する場合の理由は……。」(YBh p. 231)

従って、TYのような「霊我を認識論上の問題から事実上除外する」という解釈は、特異な解釈の部に収められるべきである。

- (30) YV ad YBh I, 7, p. 30<sup>12-14</sup> 及び「カサチ」(Kasati)の見解として述べらるるものは、TYの主張をほとんど完全に一致する。Vijñānabhikṣu は、それをよくの観点から批判して云ふ。
- (31) bimba 及び pratibimba 及びなす語である。たゞせば、顔と鏡の比喩を用いる場合、実際の顔が bimba であり、鏡に映した顔が Pratibimba である。
- (32) もし覚の対象形象性が映像を本質とするものであるとすると、映像は同時に存在する対象がなければありえないから、対象を持たない夢は、覚に存在しえない。しかし夢は実際に存在するから、覚の対象形象性は映像を本質とするものではありえないのである。ところが覚の対象形象性が転変を本質とするものであるならば、現に外的対象が存在しなくても、たとえば記憶等によって、覚の対象形象性は成立しうるのである。霊我の場合はその逆で、対象としての覚が存在しなければ、その対象形象性は成立しなから、映像を本質とするものはあり得ない。
- (33) Bhāvavivēka の *Māhyamābhāṅdayābhāṅkā* 及びそれに対する註である *Tārkaṅgī* 及び *Santaraksita* の *Tattvasamgraha* 及びそれに対する Kamalaśīla の *Parīṣā* 及び、すれも享受を説明するその思想される *Vijñānabhikṣu* の映像説と類似の説が紹介されてゐる。羽田野伯猷「教論のプラチーベン」(反影)説について「文化一〇一九」昭和一八年、二〇—二四頁。村上真完前掲書、三十四—三八四頁。cf. E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, Salzburg, 1953, I. Band, SS. 396-397
- なす、Kamalaśīla の紹介する説は、対象と覚の間で、映像説によって説明して、Vijñānabhikṣu の見解とは相違してゐる。
- (34) 羽田野伯猷前掲論文、一八一—一九頁参照。cf. A.S. Gupta, *Essays on Sāṃkhya and Other System of Indian Philosophy*, Patna, 1964, pp. 21-27
- (35) Bandyopadhyay 及び YD を Vijñānabhikṣu の見解を高く評価する。Bandyopadhyay, op. cit., pp. 66-67.

\* 本稿は昭和五四年一二月に提出した修士論文「Sāṃkhya 派認識論の研究」に基づいて。

prompter of the consolidation and believed his sudden death as the punishment of god who was enshrined.

As the result of this policy, the idea of gods had also changed. The local gods who brings a good harvest and cures diseases becomes now the national god who guards the country and brings warriors good luck in war. And the rituals were standardized and authorized by the attendance of the chief of the local administration.

Since 1945, several shrines revived and their gods came back. Several gods have been newly enshrined. The persistence of the belief and the acceptance of new gods coexist. The study of such a complex situation exceeds the scope of the present task.

## The Application of the Theory of Pramāṇa in the Sāṃkhya school

Honshu NAKAI

No matter what Īśvarakṛṣṇa, the author of the *Sāṃkhyakārikā*, has intended, among the commentators on the *Sāṃkhyakārikā*, it is only the author of the *Yuktidīpikā* that has applied the theory of pramāṇa, on its structure, to the epistemology as a cognitive process.

The author of the *Yuktidīpikā* applies the concept of pramāṇa (pratyakṣa) to the function of buddhi, and the concept of pramāṇaphala to the theory of bhoga for Puruṣa. The former is an unconscious (acetana) process, but the latter is a conscious (cetana).

Though Vācaspatimiśra, in his *Tattvakaumudī*, adopts the same as the one of the *Yuktidīpikā*, he fails for application of the concept of pramāṇa to the function of buddhi, and thinks that the concept of pramāṇaphala and the theory of bhoga for Puruṣa have the different roles, namely, a perceptive cognition and an experience of pleasure and sufferings (sukhaduḥkhānubhava) respectively.

Then, how does pramāṇaphala take place ?

Avalokitavrata, in his *Prajñāpradīpaṭīkā*, a commentary on the *Prajñāpradīpa-mūlamadhyamakavṛtti* of Bhāvaviveka, presents a Sāṃkhya theory that consciousness (cetanā) in potentiality is transformed into consciousness in manifestation on the case of a perceptive cognition.

On explaining pramāṇaphala, Vācaspatimiśra and Vijñānabhikṣu make use of the reflection-theories. Vācaspatimiśra, in his *Tattvavaiśāradī*, a commentary on the *Yogabhāṣya*, perhaps in his *Tattvakaumudī*, too, asserts that pramāṇaphala takes place in consciousness reflected in buddhi. On the other hand, Vijñānabhikṣu explains in his *Yogavārttika*, a commentary on the *Yogabhāṣya*, as follows. The function of buddhi

which has a form (ākāra) of the external object is reflected in Puruṣa (or cetanā), and its reflection is pramāṇaphala. These two reflection-theories differ in quality.

## Holism and Atomism in the Studies of Hinduism

Masakazu TANAKA

One of the principal methods and assumptions in social anthropology is 'a holistic approach' towards socio-cultural facts. They should be related to each other within a relevant framework, and considered as a whole in order to inquire their functions and meanings. The holistic view was taken by functionalists such as B. Malinowski and A.R. Radcliffe-Brown for the criticism of diffusionism, which, along with evolutionism, tended to treat the socio-cultural facts in isolation. The view taken by diffusionism and evolutionism would be called 'atomistic' as opposed to that of functionalism. However, anthropologists have found it difficult to apply the holistic approach to peasant societies, which have been influenced by the national level politics and economy, or by 'great civilizations'.

This paper is concerned with the attitudes of anthropologists towards the difficulty in keeping the holistic view in the study of Hinduism. I have taken three anthropologists as examples for discussion. They are M.N. Srinivas, M. Mariott and L. Dumont. The first two fail to consider the nature of Hinduism in a holistic perspective. The reason for their failure is, I assume, that they study Hinduism at the level of observable concrete facts, and not at the ideological level. By contrast, Dumont seeks a principal ideology of the Hindu society, which is characterized by a caste system. According to him, the belief of purity and pollution is the essential ideology in terms of which the Hindu people are able to understand their social reality as a whole. Thus, the caste system is religious as far as its ideology is concerned. However, he insists that the supernatural world of Hinduism is a mere reflection of the caste system. The belief in the deities is secondary to the belief in the caste system. Dumont's negative view of Hinduism is hardly tenable. He does not take into consideration other religious concepts than purity and pollution. For example, the concept of *śakti* (divine power) leads us to the criticism of Dumont that the Hindu deities have a great autonomy, and not the function of the Hindu caste-society.