

# 仏教認識論における解脱論と合理性

護山 真也（信州大学）

古代インドの哲学者たちは、自我や宇宙をめぐる哲学的思索の彼方に常に輪廻からの超克、解脱を志向し続けた。彼らは、自らの宗教的实践を動機づけるにいたった心理的過程を顧みながら、「なぜ自分は数多くの聖典の中から、この聖典を選び取り、解脱を目指す实践を開始したのか」を考えぬき、そこに彼らなりの合理的な根拠を見つけ出そうと努力した。この解脱論と密接に結びついた合理性を明らかにするために、以下では、仏教認識論を大成したダルマキールティ（7世紀頃）とその後継者たちの議論の幾つかを分析してゆきたいと思う<sup>(1)</sup>。

確かに、インド哲学には「理性」に明確に対応する概念が必ずしもあるわけではない。にもかかわらず、彼らの宗教的实践は、ある種の実践的理性に裏付けられたものであったと考えられる。仏教認識論の場合、その実践的理性の役割とは、解脱という目的に見合う最善の手段を選び取り、聖典が説く宗教的命題を吟味し、正しい聖典と間違った聖典を選別し、その宗教的命題を対象とする瞑想を準備することにある。それ自体が宗教的实践の一部をなす上記の実践的理性の役割は、彼らの言葉で言うところの「推論」(anumāna)が担うものである。とりわけ、解脱論との関わりで言えば、「原因に基づく未来の結果の推論」、そして、「残余法に基づく蓋然的推論」という二つが重要なトピックとなる。これが本稿の前半で考察する内容である。

これらの推論は、解脱へと向かう宗教的实践において不可欠のものである。しかしながら、彼らは他方において、これらの推論に限界を認めていた。宗教的な实践は、人間の本性である欲望などと鋭く対立する。どれほど精緻に論証された宗教的命題であったとしても、人間の本性はその結論をそう容易くは受け入れない。「諸行無常」を頭では納得しても、私たちは自分が執着する対象が永続することを願い、頑迷にそれを信じている。だからこそ、ダルマキールティをはじめとする仏教徒たちは、推論の先に、瞑想という实践が必要であると説いたのである。本稿の後半では、宗教的实践の中で推論が占める位置を明確にすることで、解脱論と結びつく実践的理性の限界を見定めることにしたい。

## 1 未来の結果の推論による合理的な意思決定

行為の合理性は、人間が複数の選択可能な行為の中から、特定の行為を最善のものとして選択する際に求められる。解脱という目的が最初から最善のものとして設定されているインド哲学の場合、この問題は、解脱を実現するといわれる複数の宗教・学派の実践論の中から、いずれを最善の手段として選択するのか、という形で提示される。

インド哲学文献の冒頭は、多くの場合、この宗教・学派の教義を学ぶことで何が実現されるのか、また、その方法はどのようなものかを論じるところからはじまる。八世紀に活躍した仏教学者カマラシーラによる『真実綱要細注』(*Tattvasaṃgrahapañjikā*)の冒頭箇所もまた、そのことを主題としたテキストの一つである。この議論で前提となるのは、「熟考を前提とする行為者」(*prekṣāpūrvakārin*)、つまり、ある行為を開始するに先立って合理的な意思決定を行う理想的な行為者である。

カマラシーラによれば、解脱を目指す行為者の合理的な意思決定に関して、それが、正しい認識手段 (*pramāṇa*)<sup>(2)</sup> による確信 (*niścaya*) に基づくものであるのか、あるいは疑念 (*saṃśaya*) に基づくものであるのか、という二つの対立する見解があった。著者であるカマラシーラが依拠する立場は、後者であるが、それと対立する前者の立場は、彼に先行する仏教学者アルチャタが保持していた。

アルチャタは、人間の目的とその実現手段の関係を因果関係として理解し、目的が実際に実現できるかどうかは不確定であるにせよ、いかなる手段を用いればその目的が実現できるのか、という点について、人間は正しい認識をもつことができると考えた<sup>(3)</sup>。合理的な行為者は、推論によって目的に対する実現手段を確信することのみに基づいて行為を開始する (*niścayenaiva prekṣāvātām pravṛttiḥ*)。このことを、アルチャタは次のような実例を通して論じている。

たとえもし農夫などが未来の結果に対して疑念をもっていたとしても、彼らは、その果報の実現手段についての確信を必ずもっている。だから、彼らの行為は、確信を前提とするものに他ならない。(TSP 3.18-20)

(4)

農夫が農耕作業を行うとき、彼は、今、自分が蒔いている種が、一定期間

の後に実を結ぶかどうか、その未来の結果（＝目的）については疑念をもっている。天候不良をはじめとする不確実な阻害要因（*pratibandha*）がありうるからである。しかしながら、彼は、それらの阻害要因がないとすれば、その種が実を結ぶことに確信をもっているから、種蒔きという行為を始めることができる。このような農夫の思考は、ダルマキールティが次のように定式化した結果生起の必然性に関わる推論と等しい。

十全な原因から結果生起（の必然性）が推理される場合、（原因と結果は）別々のものに依拠しているわけではないのだから、それは本質的属性（*svabhāva*）という（理由）であると言われる。

原因総体にある果報を生み出す諸々の能力（*śakti*）は、阻害要因（*pratibandha*）がありうるから、（原因の）変化に引き続く結果（の生起）に対して（それを知らせる理由としては）不確定である。

（PVI vv. 7-8）<sup>(5)</sup>

ダルマキールティの論理学の体系によれば、ある主張命題（*pratijñā*）を肯定的に証明する理由（*hetu*）として妥当するものは、論証されるべき属性の結果となるもの（*kāryahetu*）か、その本質的属性（*svabhāva*）かのいずれかである。それぞれに応じた推論式を示せば次のようになる。

【結果因による推論式】

〔主張命題〕 あの山には火がある

〔理由〕 煙があるから

〔実例〕 およそ煙があるところには必ず火がある。竈のように。およそ火のないところには煙はない。湖のように。

【本質的属性による推論式】

〔主張命題〕 これは樹木である

〔理由〕 桜であるから

〔実例〕 およそ桜であれば、それは樹木である。過去に見たあの桜という樹木のように。

このうち、前者は、仏教の縁起（*pratītyasamutpāda*）思想に基づく、因果関係で結ばれた実在の世界を基盤とする推論であるのに対して、後者は、概念間の包含関係を扱うものである。そして、前者の場合、ある結果からそれ

に相応する原因を推理することはできるが、原因から結果を推理することはできない。というのも、たとえ原因があっても、その原因の効力を阻害する要因が途中で介在したならば、結果が生じないことがあるからである。しかしながら、それぞれの原因となる事物（例えば種）がそれぞれの協働因（例えば太陽、大地、水など）に伴われて十全な状態になっている場合、それは、結果（例えば芽）が生起する必然性を知らせることはできる。上記の分類では、このような推論は本質的属性による推論式の一つとされる。

アルチャタによれば、農夫が種の発芽能力を推論により確信して、農耕行為を開始するように、修行者は、解脱の実現手段がもつ目的実現能力を推論により確信して、宗教的实践を開始する。このとき、宗教的实践を開始しようという修行者の合理的な意思決定は、結果生起の必然性証明という推論を唯一の根拠としている。

ところで、私たちの誰にとっても、未来がどうなるのかの予測を完全に行うことは不可能である。アルチャタの議論によれば、未来の結果が生じるまでの間に阻害要因が働く可能性は決して否定されない。しかしながら、「もし阻害要因が起きないとすれば」という仮定のもとで、任意の事象がそれに対応する特定の結果を生み出す可能性を推理することはできる。アルチャタは、このような推理に基づく行為を「正しい認識手段を前提とする行為」と呼び、彼が考える非合理的な行為、すなわち、「正しい認識手段を前提としない行為」から区別して、次のように述べている。

たとえもし究極的には阻害要因がないことは確定されえないとしても、「もし阻害要因がなければ、必然的に、これに基づいて必ず (niyamena) 果報の獲得がある」という確信 (niścaya) は、正しい認識手段を前提とする行為において必ず存在するが、正しい認識手段を前提とない(行為) においてはなない。そうでなければ、正しい認識手段を前提とする行為とそれを前提としない行為との間に違いがないことになってしまう。(TSP 4.17-20) <sup>(6)</sup>

だが、種の発芽能力のような経験的な事象であれば、過去の経験からそれぞれの因果効力を帰納的に知ることができるだろうが、解脱という未経験の事象に関して、その実現能力をもつ手段を特定することが本当に可能だろうか。この場合には、知覚や推論という正しい認識手段はそもそも機能しえないのではないか。このような疑問から、解脱を目指す修行者の意志決定に働く合理性の根拠を、推論の妥当性とは別のところに求めたのが、次に見るカ

マラシーラである。

## に 2 残余法に基づく蓋然的推論による聖典の選別

カマラシーラの見解によれば、疑念に基づく行為であっても、「合理的な行為」となりうるものがある。彼は、上に引用したアルチャタの主張に対して、次のように応答する。

以上のことはまったく正しい。しかしながら、「合理的な行為者であれば誰も（他者の）文章（＝言明）に基づいて行為を開始することはない」ということが成り立つのであれば、（合理的な行為に関しては）それが全てということになるだろう。（だが、実際にはそうはならない。）と言うのも、「果報を直接目にしていないある者たちのうち、行為を開始した者は大いなる称賛を受け、行為を停止した者は大いなる罰を受ける」ということを聞いて、聖典の権威（āgamaprāmāṇya）に依拠せずにはいられないある者たちは、（聖典の）言葉に基づいて行為を開始することが現に見られるが、その限りでは、彼らが合理性（prekṣāvattā）を欠いているわけではないからである。（彼らは）最善の手段（abhyupāya）<sup>(7)</sup>のみによって行為を開始しているのだから。聖典以外に、超感覚的な対象（atyantaparokṣārtha）に向かう行為に対する、別の手段はない。だから、（たとえ疑念があっても、）正しい聖典に基づいて行為開始がなされなければならない。と言うのも、破綻している聖典（vyāhatāgama）を受け入れる者たちは非合理的な行為者となるであろうが、破綻していない聖典に依拠して行為を開始するのであれば、どうして合理的な行為者でないことがあろうか。それ（＝破綻していない聖典）こそが（解脱のための）正しい手段なのだから。

（TSP 4.21-5.4）<sup>(8)</sup>

先に見たアルチャタの見解とは異なり、ここで、行為者の意志決定は、聖典という外在的な理由に基づくことが主張されている。解脱という目的が超感覚的な対象である以上、人々はそれに対して経験的な判断を下すことはできない。したがって、その目的を実現する手段に関しても同じく経験的な判断は不可能である。では、目的が超感覚的なものだからという理由で、それに対する実践を中止することが合理的な態度なのだろうか。解脱を放棄すれ

ば、死後に大いなる不幸が待ち受けているかもしれない。実践への一步を踏み出すかどうかで、二つの極端な結果が待ち受けているという状況にあつて、人は、たとえ超感覚的な対象に対する疑念をもっていたとしても、「聖典を信頼して実践を行うこと」を合理的な判断とするのではないか。パスカルの賭けの議論を彷彿とさせる、カマラシーラの議論の主眼は、人間の推論できる範囲を超えた対象に関して、行為開始と行為停止という二つの選択それぞれの果報を天秤にかけた上で、ありうるかもしれないリスクを回避する方向で、行為者の意思決定が働くという点にある。

だが、宗教・学派が異なれば、それぞれの聖典が説く解脱論もまた異なる。聖典を信頼して修行を行うしかないという決断を下すにしても、まずは、複数の聖典の中から依拠すべき特定の聖典が選別されなければならない。カマラシーラは、この聖典の選別に関して、内容の上で破綻のある聖典から破綻のない聖典を峻別する能力こそ、合理的な行為者に帰属するものと考えている。

では、複数の聖典の中から、特定の聖典を「破綻のないもの」として選別するためには、どのような手続きが必要となるのか。

しばしば引用される仏典が、「賢者たちは燃焼・切断・研磨によって黄金を精査してから受け取るように、比丘たちよ、私の言葉を単なる信仰に基づいて受け取ってはならない」<sup>(9)</sup>と語るように、仏教の修行者たちは、ブッダという宗教的権威を盲信するのではなく、自らの知性によってその言葉を吟味した上で、その言葉に従って修行を開始するか否かを定めることが求められた。この仏典が語る内容を、認識論・論理学の概念を援用しながら再構築したものが、ダルマキールティの聖典選別の議論に他ならない。

ダルマキールティは『プラマーナ・ヴァールツァイカ』第1章214偈において、吟味に値する聖典が具えるべき三つの特質を次のように列挙する<sup>(10)</sup>。

- ① 聖典を構成する諸々の文章が整合的であること。無意味な文章の羅列などがある場合、そのような聖典は信頼に値しない。
- ② 聖典が設定する目的に対する適切な手段が述べられていること。どんなに素晴らしい目的が掲げられていても、その実現手段が不可能なものであれば、その聖典を承認することはできない。
- ③ 人生の目的が明示されていること。人間が果たすべき目的が述べられなければ、それは聖典ではない。

以上の三条件を満たしていることが確認できたならば、次に具体的にその聖典の内容を吟味する段となる。ダルマキールティは、聖典の信頼性を確認

するためには、それが超感覚的対象に関して信頼性があることを確認するか、あるいは実践的な見地から、人間の目的とその実現手段に関して教えるものであることを確認するか、そのいずれかの方法をとるしかないと考える。

第一の方法によれば、次のような確認がなされる<sup>(11)</sup>。

- (1) 知覚 (pratyakṣa) による検証によって、仏典が説く人間の五つの構成要素 (肉体・楽などの感受作用・概念知・潜在印象・判断) は認められるが、サーンキヤ学派が説くような、物質の中に快・不快などが含まれるという説は認められない。
- (2) 推論による検証によって、仏典が説く「諸行無常」などの命題の正しさは認められるが、他学派が説くアートマンの存在などは否定される。
- (3) 通常の推論では扱うことができない超感覚的対象—例えば行為の余力として人間に潜在的に備わるとされる善業 (ダルマ)・悪業 (アダダルマ) など—に関する記述である「沐浴などで悪業は滅する」が、同じ聖典の別の記述「悪業などは心的なものである」と矛盾することが見つければ、その聖典の信頼性は否定される。

知覚や推理に関わる部分では、その対象となる実在に対応するか否かという観点から真偽の確定ができるのに対して、超感覚的対象に関する聖典の記述ではそれができない。あくまでも聖典を構成する諸々の文章の間に矛盾がないかどうか、整合的であるかどうか、という点から矛盾のある聖典を除くことができるというだけで、自らが信奉する聖典の信頼性を積極的に証明できるわけではない。しかし、上記のようなチェックを経た後であれば、「知覚や推論で検証できる限りでは正しいことを述べていても、超感覚的対象に関しては間違っているかもしれない」という疑念は残るにせよ、他に道はないから (agatyā)、修行者はその聖典を頼りにして行為を開始することができる<sup>(12)</sup>。

一方、第二の確認方法では、人生において真に受け取るべきものは何か、捨てるべきものは何か、そのための手段は何かということを明確に説いた聖典であれば、それを信頼して行為を起こすことが可能であると説明される。

このようなダルマキールティの聖典選別の方法論は、しばしば合理的な聖典受容の在り方として論じられてきた。確かに、聖典を盲信するのではなく、その受容の前段階に聖典の吟味というプロセスを置く点で、この方法は合理的だと言えないこともない。しかし、そのプロセスを仔細に検討するならば、

ここには人間の認識能力の限界が露呈しているとも言える。人間の知覚や推論をどれだけ駆使したとしても、超感覚的な対象については知りえないし、検証もできない。その領域に関するアプローチは、聖典の記述の一貫性を前提とした上で、検証可能な部分に関して信頼性が確認できたならば、検証不可能な部分に関して信頼性を認めるべきであろうという残余法に基づく蓋然的な推論に依拠している<sup>(13)</sup>。聖典選別の合理性を支えるものは、このような類推に基づく思考の一種であると言えよう。

### 3 宗教的直観と合理性の限界

以上のように、解脱を志向する実践者は、ある場合には未来の結果を予測する推論に基づいて解脱への最善の手段を選びとり、またある場合には、残余法に基づく蓋然的推論の力により正しい聖典を選別し、それらに依拠して実践を開始する。伝統的な仏教の実践論では、聴聞 (śruti)・思惟 (cintā)・瞑想 (bhāvanā) の三段階を経て、聖典の内容を聴聞し、それを推論を重ねて吟味した上で、瞑想を行い、最終的には真実の直観に至るとされるが、上記の議論はこの実践論とも部分的に重なりあう。

このプロセスにおいて、確かに聴聞・思惟という最初の二つの段階では、実践者の合理的な判断能力に訴える議論が展開されているわけであるが、ではなぜ最後に瞑想という段階が必要とされているのだろうか。聴聞・思惟と瞑想との間にあるもの、それは推論で得られた知識に抗する人間の本性的な弱さである。ある事柄について、推論の力により一度は合理的な判断を下したとしても、人間はその判断に必ずしも従うわけではない。感情や欲求といった本性のままにそれとは別様の行動をとることがあるからである。このことから、仏教の修行者たちは、推論に基づく合理的な判断能力だけでは、宗教的実践を継続させることは困難であることを自覚し、聴聞・思惟の先に瞑想というプロセスが必要であることを認めたのである。

例えば、ダルマキールティは、ヨーガ行者の直観 (yoginpratyakṣa) と呼ばれる宗教的直観を次のように定義する。

また、ヨーガ行者の知覚とは、真実対象 (bhūtārtha) を〔繰り返し〕瞑想した極限で生じるものである。(NB I. 11)<sup>(14)</sup>

ヨーガ行者たちが、聴聞に基づく認識によって (真実の) 対象を把握



して、論理により考察する（認識）によって（その対象を）確定し、瞑想するとき、彼らにも、その（瞑想の）極限で、ちょうど恐怖のあまりに（非実在のものをありありと認識する場合の）ように、（真実対象の認識は）鮮明に顕現する。それは、概念的思考を離れ、正しい対象をもつ、知覚という認識手段である。ちょうど我々が『プラマーナ・ヴァールツェカ』で説いた、四聖諦の認識の如きものである。

（Pvin I 28への自注）<sup>(15)</sup>

この記述によれば、ヨーガ行者の直観は、次の三段階のステップを踏んで生起する。

- (1) 「諸行無常」（あらゆる形成物は必ず滅する）などのブッダの言葉を聴聞、あるいは聖典の文章を学習することで、その対象を把握する。
- (2) 推論により、「諸行無常」などの命題が正しいことを証明し、その対象を確定する。
- (3) 瞑想により、繰り返し、その対象を心に定める。「諸行無常」の場合には、内的・外的な個別の事物に関して無常であることを心に念じ、一切のものがそうであることを心に浮かべる。

この結果として、「諸行無常」（あるいは無常性）などの真実対象 (bhūtārtha) が、修行者にありありと現前する。瞑想の最後の段階では、対象は、まるで雲母に覆われたもののように、不明瞭なものであるが、その後に、ありありとした形で心に顕現する<sup>(16)</sup>。このプロセスから明らかなように、ヨーガ行者の直観は、合理的な聖典の受容（聴聞）と推論によるその内容の吟味（思惟）を前提として成り立つものである。

しかしながら、この一連のプロセスは必然的なものではない。ヨーガ行者の直観の前提となる推論は、習慣化された欲求のために、当初の意図とは異なる行為を引き起こすことがありうるからである。例えば、「諸行無常」の推論から、次のような二つの異なる行為が引き起こされる可能性がある<sup>(17)</sup>。

- (1) 聖典による「諸行無常」の把握
- (2) 推論による「諸行無常」の理解
- (3-A) 「諸行無常」の理解に反する欲望 / (3-B) 「諸行無常」の瞑想
- (4-A) 「諸行無常」の理解に反する行為 / (4-B) 「諸行無常」の直観

輪廻を前提とする仏教思想において、欲望は過去世から積み重ねられた悪しき習慣の結果として、人間の本性に具えられたものとされる。それに対抗するためには、瞑想により、別方向に心に向ける習慣をつけないといけない。このような二種類の心の習慣化を、ダルマキールティは「反復経験」(abhyāsa) という術語で次のように説明する<sup>(18)</sup>。

輪廻している生物の(五つの)構成要素(五蘊)は苦である。(輪廻の過程で)反復されていく中で欲望などが強くなっていくことが知られているからである。(欲望などは)偶然的に生じるのではない。原因をもたないものが生じることは矛盾しているのだから。(PV II 146cd-147ab)<sup>(19)</sup>

すなわち、慈悲・離欲・菩提などの心の属性が強くなっていく根本的な原因は、それぞれに先行する(心の属性の)反復経験である。憐みや離欲や欲望と同じく、(心は)反復経験によって慈悲を本性とするようになる。(PV II 130-131ab)<sup>(20)</sup>

日常的な世界にあっては、過去世にわたり習慣化された欲望があるため、推論による確定に反する行為が行われる。それに対して、慈悲や離欲などの宗教的に価値のある心的要素もまた何度も繰り返されることで、心の本性として定まるようになる。

この習慣化の議論を踏まえて、ヨーガ行者の直観を記述すると次のようになる。ヨーガ行者は、推論による対象の確定に加えて、その対象を繰り返し心に念想することで、アクラシア的な非合理的な行為を回避し、最終的に、宗教的直観という行為を実現する。古代の仏教徒たちは、自らの宗教的実践を行う中で、宗教的命題に対する推論の力を認めつつも、同時に、その限界も見定めていた。理性的な判断を脅かす人間の心の弱さ・抗いがたい欲望への透徹した眼差しをもった彼らは、推論の力に過度に依拠することなく、自らの宗教的使命を達成する道を瞑想の中に求めたのである。

#### 4 どの程度の合理性が仏教に求められるのか

これまでの考察から明らかかなように、仏教認識論の伝統の中で「合理性」は、まず第一に宗教的行為の動機づけの場面で問題とされてきた。仏教やジ

ヤイナ教、ヴェーダ聖典の権威を信じるバラモン教の諸学派など、宗教思想が百花繚乱と咲き誇った古代インドにおいて、いずれの宗教を信じて宗教的実践を開始するのか、という問題は極めて重要なものであった。仏教の哲学者たちにとって、自らの宗教の正しさを人々（入門者）に伝えるためには、彼らが共通に抱く合理的な判断能力に訴える形で議論をつくりあげる必要があったことは、想像に難くない。この場合の合理的な判断能力とは、未来の果報を予測する推論の能力、そして、複数の聖典から不適切な聖典をすべて排除し、適切な聖典を選び取るための蓋然的推論の能力のことに他ならない。

だが、これらの推論は、实例に依拠して論証の确实性を探求したインド論理学の枠組みから考えると<sup>(21)</sup>、いささか特殊な位置を占めるものである。すなわち、煙があることから火があることを推論する場合とは異なり、これらは、「ある行為が未来の解脱を約束するかどうか」、あるいは「ある聖典は超感覚的对象に対して正しいことを教えているのかどうか」といった事柄について确实なものを保証してはいない。にもかかわらず、これらが「合理的」であると考えられたのは、厳密な論理性とは異なる、人々を説得するには十分な、類推的な思考の論理性があったからであろう。

一方、本稿の後半箇所でも扱ったように、仏教徒たちは合理的な判断能力を無条件で礼賛したわけではなく、そこに一定の限界を設定していた。私たちは、自らの習慣化された欲望のままに、実践的な推論から導かれた結論に反する行為を行う。合理的な思考は行為と直結するわけではない。行為の源泉になるものは、多くの場合、むしろ、合理性とは対極にある感情や欲求である。仏教徒が瞑想という反復経験を重視するのは、それこそが、新たな習慣化を生み出すための手段であるからである。それはまた、本性的な欲求に基づく行為に対抗しうるのは、一回性の「合理的な思考」なのではなく、瞑想により繰り返し鍛え上げられた、「合理的な智慧」であることを教えてくれているように思う。

## 注

(1) インド哲学における合理性の概念については、Chakrabarti (1991) を参照のこと。本稿が主題とする仏教認識論の議論は、そこでは扱われていない。

(2) 仏教認識論において、正しい認識手段 (pramāṇa) は次の二種類が認められている。一つは知覚 (pratyakṣa) であり、それは概念的思考を離れた直観として定義される。知覚は、個物 (svalakṣaṇa) を対象とし、通常の間 (五感) による感性的対象の把握から、

ヨーガ行者による四聖諦の宗教的直観までを含む。もう一つは推論 (anumāna) であり、それは概念知の一種である。推論は普遍 (sāmanyalakṣaṇa) を対象とする。基本的には、目前に見えない対象に関して、目前に与えられた証印 (liṅga) から推理を行うのであるが、その妥当性の判定は、証印が三条件 (主題に属すること、同類例の一部に存在すること、異類例のすべにわたって存在しないこと) を満たすことが確認できるかどうかによる。なお、インド認識論の文脈では、「知」に関わる様々な表現 (jñāna, vijñāna, citta など) があるが、本論文では、これらを基本的に「認識」(cognition) と訳し、「知識」(knowledge) あるいは「信念」(belief) とは訳さない。Matilal (1986: 101-106) が論じているように、インド哲学では心的状態 (mental state) としての信念あるいは知識というものを考えるのではなく、時間とともに継起する心的エピソード (mental episode) としての認識を考える。「インド哲学者たちは、世界を、真なる命題の集合としてよりも、認識という出来事の一連の流れから構成されたものとして眺める」(Matilal 1986: 10) ののである。

(3) Cf. Eltschinger (2007) p. 141f.

(4) TSP 3.18-20: syād etat — yady api kṣīvalāder bhāvini phale saṁśayas tathāpi tatphala-sādhananiścayas teṣāṁ vidyāta eva. tena niścayapūrvikaiiva teṣāṁ pravṛttir iti.

(5) PV I 7-8: hetunā yaḥ samagreṇa kāryotpādo ’numīyate / arthāntarānapekṣatvāt sa svabhāvo ’nuvaṁitaḥ // sāmagrīphalaśaktīnāṁ pariṇāmānubandhini / anaikāntikatā kārye pratibandhasya sambhavāt //

(6) TSP 4.17-20: syād etat — yady api paramānthataḥ pratibandhābhāvo niścetum śakyāḥ, tathāpi yadi pratibandho na syāt, tadāvaśyam asmāt phalaprapṛtir niyamenety evaṁvidho niścayaḥ pramānapūrvikāyāṁ pravṛttau vidyāta eva, na tv apramānapūrvikāyāṁ. anyathā pramānapramānapūrvikayoh pravṛttyor viśeṣo na syāt.

(7) この文脈における abhyupāya の訳に関しては、対応するチベット語訳 (thabs khyad par can) から“excellent means”という訳を提示した Eltschinger 2007: 149 を参考にした。

(8) TSP 4.21-5.4: satyam evaitat, kintu yadi vākyān na kasyacit prekṣāvataḥ pravṛttir astīty etat siddham bhavet, tadā sarvam evaitat syāt. yāvātā dṛśyante hi kecid apratyakṣaphalānāṁ keṣāmcit pravṛttinivṛttyor mahāśaṁsāpāpāśravaṇād anāśrityāgamapramāṇyam āsitum śaknuvanto vacanāt pravarttamānāḥ. na caitāvatā teṣāṁ prekṣāvattāhāniḥ, abhyupāyenaiva pravṛtteḥ. na hy āgamād ṛte ’tyantaparokṣārthaviṣaye pravṛttāv anyo ’bhyupāyo ’sti. avaśyaṁ ca pravarttitavyaṁ svāgamāt,\* vyāhatāgamaparigrahaṁ hi kurvāṇā apreksāpūrvakāriṇaḥ syuḥ. avyāhatāgama-samāśrayeṇa tu pravṛttau katham na prekṣāvanto bhavye yuḥ, tasyaiva samyagu pāyatvāt.

\* svāgamāt Cf. Eltschinger 2007: 148 fn. 40 : tv āgamāt *ed.*

(9) Cf. TS 3343.

(10) Cf. PV I 214: sambandhānugūṇopāyam puruṣārthābhidhāyakam / parīkṣādhikṛtaṁ vākyam

ato 'nadhikṛtaṃ paraṃ // なお、以下の要約はダルマキールティの自注を参考にしたものである。

(11) Cf. PV I 215: *pratyakṣānumānena dvidhenāpy abādhanam / dṛṣṭādrṣṭārthayor asyāvisaṃvādas tadarthayoḥ* // 同じくダルマキールティの自注を参考にして要約したものである。

(12) Cf. Tillemans 1999: 44f.

(13) 「残余法による蓋然的推論」とは、インド論理学で用いられる *anyathānupapatti* に基づく推論的思考に対する筆者の暫定的な訳語である。*anyathānupapatti* とは、文字通りには「別様ではありえないこと」を意味し、ある事象を説明するために、ある事象を想定しなければそのことが説明不可能であることを導くような思考を指す。例えば、ある不可視の事象 X に関して、そのことが生じた原因については複数の可能性 (A, B, C) が想定されるが、それらの可能性をそれぞれ吟味した結果、他の可能性 (A, B) がすべて排除されるとすれば、残された可能性 (C) を否定する論拠がない限り、たとえそれが積極的に証明されるものでないにせよ、蓋然的に、その可能性を認めることが合理的な思考であるとされる。その思考法は、ダルマキールティが言う「他に道はないから」 (*agatyā*) にも共通して見て取ることができる。Cf. 片岡 (2009) pp. 300-302. なお、「残余法」という表現は、一般的に *pariśeṣa* の訳語として用いられるものであるが、基本的には *pariśeṣa* の思考法と *anyathānupapatti* 的な思考法、すなわち「論理的要請」 (*arthāpatti*) との間に大きな差異はないものと筆者は理解している。だが、インド論理学における蓋然的推論に関わる諸概念については、まだ不明な点が多く残されており、今後の課題としなければならない。

(14) Cf. NBI. 11: *bhūtārthabhavanāprakarṣaparyantajaṃ yogijñānaṃ ceti*.

(15) Cf. PVin I 27.9-12: *yoginām api śrutamayena jñānenārthān gṛhītvā yukticitāmayena vyavasthāpya bhāvayatām tanniṣpattau yat spaṣṭāvabhāsi bhayādāv iva tad avikalpakam avitathaviṣayaṃ prañānaṃ pratyakṣaṃ, āryasatyadarśanavad yathā nirṃītam asmābhiḥ pramāṇavārttike*.

(16) Cf. NBT 68.4-69.1: *tad iha sphuṭābhatvārambhāvasthā bhāvanāprakarṣaḥ. abhrakavyavahitam eva yadā bhāvyanānaṃ vastu paśyati sā prakarṣaparyantāvasthā. karatalānalakavad bhāvyanānasyārthasya yad darśanaṃ tad yoginaḥ pratyakṣaṃ. tad dhi sphuṭābham*.

(17) 推論により真実を把握する段階が「見道」 (*darśanamārga*)、瞑想によりその真実を確定する段階が「修道」 (*bhāvanāmārga*) と呼ばれるが、前者に加えて後者が必要となることを、ジュニャーナシュリーミトラは次のように述べている。YN 341.12-14: *niścayasya sātmbhāvābhāvād anādyavidyāvāsanāvāśikṛtena cetasā niścayānucitasyai va vyavahārasya pravartanāt. ata eva darśanaṃnārgē 'pi labdhe bhāvanāmārgāpekṣaṇam uktaṃ vārttike 'nveṣanīyam*.

「(推論により刹那性 (*kṣaṇikatva*) などが確定されたととしても、それに対する行為を行うとは限らない。推論による) 確定が自分のものとなっていないから、(その行為者は) 無

始爾来の無知の潜在印象に支配された心によって、(推論による) 確定と相応しない行動だけを開始するからである。だからこそ、見道で理解されたことについても、(さらに) 修道が必要となることが、(ダルマキールティの) 『(プラマーナ) ヴァールツェイカ』で述べられたが、そのことが探究されなければならないのである。」

(18) ダルモッタラによれば、「瞑想」(bhāvanā) とは、「真実を繰り返し心の中に定めること」(Cf. NBT 67.5: bhūtasya bhāvanā punaḥ punaś cetasi viniveśanam) である。同じ表現を用いて、ジュニャーナシュリーミトラは「反復経験」(abhyāsa) に言及する箇所がある。Cf. YN 339.23: bhāvyasya vastunaḥ punaḥ punaś cetasi niveśanam abhyāsaḥ. このことから、bhāvanā と abhyāsa は同義語となる場合があることが分かる。なお、以下に述べるダルマキールティにおける abhyāsa の二種類の用法については、生井 1996: 489-505 に詳しい考察がある。

(19) PV II 146cd-147ab: duḥkhaṃ saṃsāriṇaḥ skandhaḥ rāgādeḥ pāṭavekṣaṇāt / abhyāsān na yadṛcchāto 'hetor janmavirodhataḥ //

(20) PV II 130-131ab: tathā hi mūlam abhyāsaḥ pūrvaḥ pūrvaḥ parasya tu / kṛpāvairāgya-bodhādeś cittadharmaṇasya pāṭave // kṛpātmakatvam abhyāsād gḥṃāvairāgyarāgavat /

(21) インド論理学は帰納的か、演繹的かという点については種々の議論が存在するが、最もまとまった形でこの論理学の性格を明らかにしたものとして、谷沢 (2007) を参照のこと。

## 原典資料と略号

- TS(P) *Tattvasaṅgraha & Pañjikā*, S. D. Shastri (ed.), *Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarakṣita with the commentary 'Pañjikā' of Shri Kamalashīla*, Varanasi, Bauddha Bharati, 2 vols, 1981-1982.
- NB *Nyāyabindu*, D. Malvania (ed.), *Paṇḍita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa*. Patna, Kashiprasad Jayaswal Research Institute, 1955.
- NBT *Nyāyabinduṭīkā*: See NB.
- PV I *Pramāṇavārttika*, Chapter 1, R. Gnoli (ed.), *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti. The first chapter with the autocommentary*. Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1960.
- PV II *Pramāṇavārttika*, Chapter 2, Y. Miyasaka (ed.), *Pramāṇavārttika-Kārikā (Sanskrit and Tibetan)*, Acta Indologica II, Naritasan Shinshoji 1971/72; T. Vetter, *Der Buddha und seine Lehre in Dharmakīrtis Pramāṇavārttika*. Vienna: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien.
- PVSV *Pramāṇavārttikasvavṛtti*, See PV I.
- PVin I *Pramāṇaviniścaya*, Chapter 1, E. Steinkellner (ed.), *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya*.

*Chapters 1 and 2.* China Tibetology Publishing House & Austrian Academy of Science Press, 2007.

YN *Yoginirṇayaprakaraṇa*, A. Thakur (ed.), *Jñānaśrīmitranibandhāvali*, Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 2<sup>nd</sup> ed., 1987, pp. 323-343.

## 参考文献

Chakrabarti, Arindan (1991) , “Rationality in Indian Philosophy,” E. Deutsch & R. Bontekoe (eds.), *A Companion to World Philosophies*, Blackwell, pp. 259-278.

Eltschinger, Vincent (2007) , “On 7<sup>th</sup> and 8<sup>th</sup> century Buddhist accounts of human action, practical rationality and soteriology,” B. Kellner, H. Krasser, H. Lasic, M. T. Much and H. Tauscher (eds.), *Pramāṇakīrtiḥ*, Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien, pp. 135-162.

片岡 啓 (2009) , 「不共不定因再考 なぜ kevalavyatirekinはasādhāraṇānaikāntikaではないのか?」、『南アジア古典学』第4号、pp. 287-330.

Matilal, Bimal Krishna (1986) , *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*. Oxford University Press.

生井智紹 (1996) , 『輪廻の論証—仏教論理学派による唯物論批判』、東方出版

谷沢淳三 (2007) , 「論証の学としてのインド論理学—帰納法と演繹法—」、『人文科学論集<人間情報学科編>』(信州大学) 41号、pp. 233-252.

Tillemans, Tom J. F. (1999) , *Scripture, Logic, Language*. Boston, Wisdom Publications.

本稿は、文部科学省科学研究費補助金（若手（B）課題番号20720012）による成果の一部である。