

仏教認識論と〈所与の神話〉

護 山 真 也

＜キーワード＞ 所与の神話, 形象, 自己認識, ダルマキールティ, 基礎づけ主義

1. 問題の所在

本稿の目的は、セラーズ (Wilfrid Sellars, 1912-1989) の〈所与の神話〉 (Myth of the Given) を参照しながら、仏教認識論の大成者であるダルマキールティ (Dharmakīrti, ca. 600-660) の知覚論、特に心的形象 (ākāra) をめぐる見解を見直すことにある¹。一方は20世紀を代表するアメリカの分析哲学者、もう一方は7世紀に活躍したインドの仏教徒。言うまでもなく、両者に直接的な交渉はない。しかしながら、ダルマキールティの認識論とセラーズが批判対象とした経験論の考え方とは、奇妙な符号をもつ。議論の出発点として、まずはそのことの確認からはじめよう。

周知のように、デカルト (René Descartes, 1596-1650) 以来の近代認識論の伝統、わけてもロック (John Locke, 1632-1704) やヒューム (David Hume, 1711-1776) に代表されるイギリス経験論の伝統において、私たちの目前にあるはずの物理的対象とは別に、私たちの意識に直接的に与えられたものとして赤さなどの色、特定の香りや味などの表象があるとされる。後に「感覚与件」 (sense datum) と呼ばれる、これらの表象が経験的知識の基層を成す。

一方、上述の認識論の図式 (物理的対象—感覚与件—意識) は、ダルマキールティの仏教哲学においても同様に認められる。ダルマキールティの存在論は、外界を認める経量部的なものとして外界を認めない瑜伽行唯識派的なものとの二つの柱から成る。後に詳しく見ることになるが、前者に対する一般的な理解によれば、外的な諸原子の集合体から投げ与えられた形象 (ākāra)、そして、その形象に対する反省的意識 (自己認識, *svasamvedana*) がある。この構図が経験論に重なる内容を含むことは明瞭であろう。

さて、このような経験論に対するセラーズの批判が、「所与の神話」として知られる議論である。ラッセルをはじめとする20世紀前半の論理実証主義者たちの見解では、経験的知識はそれが「知識」 (knowledge) である以上、正当化の要件を満たさなければならない。ある

* 本稿は、2014年3月6日に筑波大学で行われたワークショップ「仏教認識論と比較哲学の可能性」における発表原稿を加筆・修正したものである。ワークショップの責任者である吉水千鶴子氏、同席した発表者であり、発表内容に関する有益なコメントを頂いた三谷尚澄氏、そして討議に加わっていただいた参加者各位に感謝する。なお、本稿は、平成26年度文部科学省科学研究費補助金・基盤研究(C) [課題番号 24520051] による成果の一部である。

¹ セラーズの「所与の神話」を援用しながら仏教認識論の形象等の問題を論じた先行研究として、McClintock 2003, Tillemans 2003, Arnold 2005 (esp. Part I) 等がある。これら北米の仏教研究の価値については、本稿の最後で言及する。

信念が別の信念によって正当化されるとしても、その正当化した方の信念もまた別の信念によって正当化される必要がある。こうして、経験的知識を正当化する、基盤となる信念を探っていくと、最終的には、それ自体で不可謬な感覚そのものにまで遡行する。

これに対してセラーズは、「感覚与件をはじめとする所与なるものは、経験的知識を基礎づけることはできない」と断じる。感覚与件を捉える心の働きは「感覚」と呼ばれるが、それは個物 (particular) を対象とするものであり、事実を対象とする知識ではない。知識の資格をもたないものは、他の知識を正当化することはできない。つまり、そのような感覚は、理由の論理空間 (logical space of reason) に位置づけられない。感覚を理由の論理空間の中に位置づけるためには、〈感覚はある種の認知的な経験であること〉を認めるしかない。しかし、そのことは、感覚がもはや感覚与件という個物に関係しないことを含意する。論理実証主義者が言う基礎づけ主義は、感覚与件に関するこの深刻なジレンマを無視したところで構築された、一種の神話にすぎない。

セラーズの論旨は明快である。感覚与件を経験的知識の基礎として擁護するためには、もはや、知覚内容はすべからず概念的なものであり、理由の論理空間の中に最初から組み込まれていると論じるか、基礎づけ主義というプログラムそのものを破棄するか、のいずれかしかないように思われる。ここで、セラーズに続く哲学者たちの諸議論を追いかけることは、本稿の課題ではない²。本稿の課題はむしろ、経験論の一類型としてのダルマキールティの知覚論が〈所与の神話〉の射程に入るか否か、また、彼の議論が〈所与の神話〉から抜け出る方策になにがしかの貢献をなしうるかどうか、を検討することにある。問題が問題だけに、この小論で委細を尽くすことはできないが、仏教認識論を分析哲学の知覚論と比較することに少なからぬ意義があることは確認されるであろう³。

2. ダルマキールティの知覚論における形象の位置づけ

ダルマキールティは、その師匠であるディグナーガ (Dignāga, ca. 480-540) の見解を継承

² この点に関しては、セラーズとマクダウェルによるカント的直観の解釈を考察した三谷2011を参照のこと。

³ 比較哲学の観点からインドの認識論を分析した Matilal 1986 では、本稿にも関わる幾つかの術語に解説が施されている。まず、「経験論」(empiricism) という術語について、マティラルはロック等に代表されるイギリス経験論を狭義のものとして大文字の Empiricism と表記する。一方、広義の経験論としては、知識に対する懐疑論を否定し、「いかなる知識もなんらかの知覚的基盤等から独立してはありえない」(no knowledge is possible independently of some perceptual basis or other, p.25) とする立場を想定した上で、ここにインドの実在論 (ニヤーヤ・ヴァイシェシカ学派) や仏教認識論の立場も含める。また、「信念」(belief) という術語については、それがサンスクリットの jñāna に必ずしも対応しないと述べる。なぜなら、インド哲学における jñāna は、毎瞬間に継起する cognitive episode であり、「捨てたり、確認したり、対立したり、考察されたり」する類のものではないからである。この点で、西洋流の belief view of knowledge とインド流の episode view of knowledge とは鋭く対立する。前者の場合には、信念の正当化が問題とされるが、後者の場合には、むしろ、その発生の因果的条件に重点が置かれる (pp.101-106)。以上を踏まえ、本稿では jñāna に「信念」ではなく、「認識」の訳語をあてる。なお、この episode view of knowledge に関連して、査読者より Sellars 1997, p.76 (浜野役 p.85) に、「知ること」を episode として特徴づけることを容認する記述があることをご指摘いただいた。Matilal の見解の修正につながる重要な指摘であるが、その検討は別の機会に行きたいと思う。

し、私たちに真知をもたらす源泉は、知覚 (pratyakṣa) と推論 (anumāna) の二つに限られるという立場を遵守する。このうち、知覚は「分別 (kalpanā) を離れたものであり、錯誤のないもの」(kalpanāpoḍham abhṛāntam, NB 1.4) として定義される。一方の推論による認識は、概念知の一種であり、必然的な関係にある二項の片方 (例えば煙) から他方 (例えば火) を導き出す形式をもつとされる。また、知覚の対象は独自相 (svalakṣaṇa), すなわち時間・空間上の一点を占める実在であるのに対し、推理で理解される対象は普遍相 (sāmānyalakṣaṇa) であり、概念的なものであるという相違がある⁴。

勿論、私たちの認識はこの二種に限られるわけではない。両者に含まれない認識として、一群の概念知 (確定知 niścaya, 実体視 adhyavasāya, 世間的理解 lokapratīti 等) が存在する。それらは、私たちに未知の情報を提供するものではなく、既知の情報を繰り返し与えるだけのものであるため、〈新規情報提供性〉(ajñātārthaprakāśatva) という観点から、真知の源泉とはみなされない。だが、それらの概念知もまた、私たちの経験的知識を形成する重要な要素である。まずは、外界対象に対する知覚からその知覚内容の確定知が生じるまでのプロセスを確認することからはじめよう。

ダルマキールティは知覚を四種類——感覚 (indriyapratyakṣa)・心的知覚 (mānasapratyakṣa)・自己認識 (svasamvedana)・修行者による超越的な直観 (yogipratyakṣa)——に分類するが、その中で、外界の事物を対象とした日常的な経験は、感覚と自己認識と呼ばれる反省的認識との組み合わせで説明される。

vidyamāne 'pi bāhye 'rthe yathānubhavam eva saḥ /
niścītmā svarūpeṇa nānekātmavadoṣataḥ //PV 3.341//

外界対象が仮に存在するとしても、それは (各自の) 知覚経験 (= 自己認識⁵) の通りに (yathānubhava) 確定される本性をもつのであり、それ自体として (それらの本性をもつわけでは) ない。(そうでなければ、単一であるはずの対象が) 多数の本性をもつという過失があるのだから⁶。

tasmāt prameye bāhye 'pi yuktaṃ svānubhavaḥ phalam /
yataḥ svabhāvo 'sya yathā tathāivārthaviniścayaḥ //PV 3.345//

したがって仮に外界対象 (そのもの) が認識対象であるとしても、(対象認識ではなく、) 自己認識が (その知覚経験の) 果報であるということは正しい。なぜならば、これ (= 認識) の本性のままに、対象の確定 (arthaviniścaya) がおきるからである。

tadārthābhāsataivāśya pramāṇaṃ na tu sann api /
grāhakātmā 'parārthatvād bāhyeṣv artheṣv apekṣyate //PV 3. 346//

⁴ 以下の議論の前提となる仏教認識論の知覚論については、船山2012が最新の学説を踏まえた解説を与えている。

⁵ Cf. PVP D 223b7.

⁶ 以下、PV 3 の引用に関しては、戸崎1979/1984のテキストを用い、和訳にあたっては戸崎訳を参考としている。なお、PV 諸注釈の解釈については、必要最小限の注のみを記す。

そのとき、この（認識が）対象の現れを有すること（arthābhāsātā）が、認識手段である。（その認識はその現れ）以外のものを対象としない以上、把握者としての側面は残されながらも、外界にある諸対象に依拠することはない。

外界対象を認める経量部的な存在論を前提とする場合、感覚は、それらの対象を原因として生じる受動的な能力である。しかし、それだけでは対象の確定はなされない。対象のイメージ（形象）を伴う感覚そのものが、内的に自覚されること——すなわち、「自己認識」と呼ばれる反省的な認識作用があつてはじめて、その対象の確定知が生み出されるのである⁷。伝統的なインド哲学の術語で言えば、(1) 外的対象という「認識対象」(prameya) に対して、(2) 感覚における対象イメージ（対象の現れ）の生成が「認識手段」(pramāṇa) となり、(3) 自己認識（認識がそれ自身を反省的に自覚すること）が「結果」(phala) として生まれる。ただし、この(2)と(3)の要素は、実際には、同一の知覚経験をそれぞれ別の側面から捉えたにすぎないため、不可分のものである⁸。そして、この直後に、(4) 確定知 (niścaya) という判断を担う概念知が生じ、その確定知から(5) 対象に向かう人間の行為が引き起こされる。以上を時系列で並べれば、次のようになる⁹。

(1) 外界対象 ⇒ (2) 感覚 + (3) 自己認識 ⇒ (4) 確定知 ⇒ (5) 行為発動

では、以上の知覚構造の中で「所与」に相当する形象／対象の現れは、どのように位置付けられるだろうか。この点を考えるため、最初に(1) 外界対象と(2) 感覚との間で登場する形象——外界にある原子の集合体から意識内部に与えられたイメージ——に関するパッセージを見ておこう。

ko vā virodho bahavaḥ samjātātīśayāḥ sakṛd /

bhaveyuh kāraṇaṃ buddher yadī namendriyavat //PV 3. 223//

あるいは、ちょうど感覚器官が（知覚の原因となるように、）（相互に近接することで）卓越性が生まれた複数の（諸原子）が、同時に、認識（＝知覚）の原因となるのだとしたら、どんな矛盾があるのだろうか。（いかなる矛盾もない。）

hetubhāvād ṛte nānyā grāhyatā nāma kācana /

⁷ ダルマキールティの自己認識論については、桂1969を参照。

⁸ このように知覚を説明するために、感覚のレベルと自己認識のレベルという二段階が設定されることで、特に前者との関連から、ダルマキールティの認識論に直接実在論的な傾向がみられることは、谷沢2002が指摘している。なお、この谷沢論文は、ダルマキールティの知覚論に対する比較哲学的アプローチの模範を示すものである。

⁹ 以下の構図は、セラーズの「経験論と心の哲学」に対する R. ブランダム (Sellers 1997, p.126; 浜野訳, p.151) が描く基礎づけ主義的な認識の構図と対比しうる。

物理的対象 → 1 → 感覚内容を感じること → 2 → 非推論的信念 → 3 → 推論的信念

ただし、ダルマキールティの場合、〈感覚内容を感じること〉から〈非推論的信念〉への流れは、同一瞬間に生じる感覚と自己認識との統合として処理されることには注意が必要である。

tatra buddhir yadākārā tasyās tad grāhyam ucyate //PV 3.224//

(物理的な)原因となること以外に、「把握対象であること」は決してない。それ(=原因)の中でも、あるもの(X)の形象をもつ認識が生じるときに、そのXが、その(認識)にとっての把握対象であると言われる。

知覚を生み出す原因は、外界にある複数の諸原子である。ただし、それらはばらばらの状態にあっては効力をもたない。それらが一定の配列をもって集合したときはじめて、知覚の原因としての卓越性を有し、主体の側に対象イメージ(形象)をもたらす。この場合、形象とは、外界にある原子の特殊な集合体から因果的に形成されたものである。

一方、同じ形象が、(3) 自己認識の中では、「把握対象の形象」(grāhyākāra)として捉えなおされる。その形象を伴う認識は、自ら輝きだす本性をもち、当該の対象をそれとして顕在化させる。すなわち、(2) 感覚の場合と異なり、(3) 自己認識は、能動的に対象を指定する役割を担う。以上のことは、次の『認識論評釈』の詩節から読み取ることができよう。

viśayasya katham vyaktiḥ prakāśe rūpasamkramāt /

sa ca prakāśas tadrūpaḥ svayam eva prakāśate //PV 3. 478//

どのようにして対象は顕在化するのか。(この問いに答えよう。)輝いている(心)に(対象の)相(=形象)が移行するからである、と。そして、その相を伴う、その輝く(心)は、まさしく自らで輝き出す。

tathābhyupagame buddher buddhau buddhiḥ svavedikā /

siddhānyathā tulyadharmā viśayo 'pi dhiyā saha //PV 3. 479//

同様に、(先行する)認識を(直後の認識が)認識することを仮に認めるとすれば、(その場合でも、)認識が自己認識であることは成り立つ。そうでなければ、対象も認識と同じ属性をもつことになるからである。

iti prakāśarūpā naḥ svayaṁ dhīḥ samprakāśate /

anyo 'syāṁ rūpasamkrāntyā prakāśaḥ san prakāśate //PV 3. 480//

というわけで、私たちにとって、認識は自ら輝き出す。それ以外のもの(=外界対象)は、それ(=認識)に相を移行させることで輝くものとなり、輝き出す。

インド哲学に頻出する燈火の比喻を使うならば、感覚であれ、意識であれ、およそ認識と呼ばれるものは燈火の輝きに等しい。暗い場所にあつてはその姿が隠された物体も、ひとたび、燈火に照らされれば、その姿を顕在化させる。と同時に、その燈火の輝きは、輝く燈火そのものも顕在化させる。私たちの認識経験にあてはめれば次のようになる。特定の原子の集合体(対象X)に、ある人の感覚器官が対峙したとき、その人にはその対象のイメージ(Xの形象)が形成される。これが、形象の受動的な成立過程である。一方、その形象は、自ら輝き出すことを本性とする認識——反省的に自覚される認識——と一体となることで、能動的に、対象Xの存在を知らせるものとなる。

ここまでの議論をまとめると、形象には次のような二重の働きがある。

- 外界にある原子の集合体をもつ因果的な力によって、感覚的な認識の中に形成される対象イメージ〔受動的〕
- 認識内部の反省作用（自己認識）の中で捉えられ、認識自身の輝き出し（prakāśa）の働きにより、対象の顕在化（vyakti）をもたらすもの〔能動的〕

極めて粗い分類ではあるが、ここにカント的な受容性／自発性の二項対立に類似した図式があることを確認しておきたい。ダルマキールティの知覚——カントが言う「直観」（Anschauung）——は、単なる対象の受容能力ではない。その一面である自己認識には、自発的に、対象を措定する働きも含まれるからである。このように受容性と自発性とが相即する知覚に続いて、当該の対象の確定知、すなわち、その対象に対する行為を引き起こす判断が生じる。以上が、ダルマキールティの知覚論の素描である。

ここに、セラーズが〈所与の神話〉として批判した論点——知覚内容が非概念的なものだとすれば、それは、それに続く信念や判断を基礎づけることはできない——を見て取るのは容易い。実際のところ、ダルマキールティの認識論の体系において、知覚は、「分別を離れたもの」（kalpanāpoḍha）として定義されており、確定知その他の概念知から区別されている。だが、そのことは、上述した形象——特に、能動的に対象を措定する役割を担う形象——の非概念性を本当に含意するのだろうか。

分別は、ダルマキールティの『認識論評釈』『知覚章』の議論では、〈結合作用〉（yojanā）と言い換えられ、知覚対象を語と結びつける働き（śabdakalpanā）として解される。私たちは特定の事物を特定の名称で名指すという社会的取り決め（言語協約，samaya, saṅketa）を学び、個々の知覚の場面において、適切な語を想起し、知覚された対象に適用する。例えば、ある特定の対象を見た後に、言語協約の想起から、「牛」という語をその既視の対象に結びつけることで、確定知が生まれる。この場合、諸行無常の世界観、より厳密には刹那滅の世界観を前提とする限り、知覚経験はその度ごとに新しいものであるが、既成の語と結びつけられた段階で、その経験の新規性は失われる。自己認識をはじめとする知覚が「分別を離れたもの」と定義される理由は、そのような知覚の新規性を確保しながら、様々な語により固定化され、習慣化された迷いの世界からの離脱を促すことにあったと思われる¹⁰。

この場合、〈青の形象〉という知覚像は、「青」という語とも結びつかない〈ある何か〉と考えなければならないだろう。だが、それでは、そのような〈ある何か〉がどうやって対象の顕在化を促し、直後の「これは青である」という確定知（判断）を生み出しうるのだろうか。

ダルマキールティは、この問題に明示的な解答を用意しているわけではない。しかし、すでに見た通り、彼の記述の中で、形象は単に外界対象から受動的に与えられるだけのもので

¹⁰ 自己認識や感覚などの知覚が無分別であることは、次の詩節に明瞭に述べられている。Cf. PV 3.182: so `vikalpaḥ svaviśayo vijñānānubhavo yathā / aśakyasamayam tadvad anyad apy avikalpalam //〔和訳：〕「（認識）自身を対象とする、そのような認識の経験（＝自己認識）は無分別である。それと同様に、他方（＝感覚）も、言語協約が不可能なものである以上、無分別である。」

はなく、能動的に、事物を顕在化させる働きも担っていた。例えば、次の詩節を見てみよう。

asyedam iti sambandhe yāv arthau pratibhāsinau /
taylor eva hi sambandho na tadendriyagocaraḥ //PV 3.129//
viśadapratibhāsasya tadārthasyāvibhāvanāt /
vijñānābhāsabhedo hi padārthānām viśeṣakaḥ //PV 3.130//

実に、「これ（＝知覚対象）にはこの語がある」と関係づける場合、その二つの対象（＝知覚対象と語）が現に顕現していれば、他ならぬ両者に（直接的な）関係がある。だが、その（語を適用する）時点では、感覚される対象（＝知覚対象）はすでにない。その時点では、鮮明な顕現をもつ対象は現れていないからである。というのも、認識の顕現（＝形象）の違いが、諸事物を個別化する要因だからである¹¹。

語が対象を分節化するという常識的な理解に反し、語の適用に先立つ知覚の場面で、形象が事物を個別化する。知覚の度にその都度、対象は個別化されている以上、それに語が適用されることはない。知覚の場面では、前言語的に、対象が形象により切り分けられている。このような個別化の働きを担う形象は、言わば「原初的な概念」とでも呼ぶべきものであろう¹²。興味深いことに、セラーズもまた、対象の気づきに先立つ、「概念」の働きを強調する。

あるものについての概念をもつようになるのはその種のものに気づいたからではない、むしろ、その種のものに気づく能力をもっていることはすでにその種のものについての概念をもっていることであり、前者が後者を説明することはできないことをわれわれは今や認識しているからである。（Sellars 1997, p.87；浜野訳, p.99）

この立場は、マクダウェル（John McDowell）の概念主義によってさらに徹底される。概念主義とは、まさしくカントの「内容なき思考は空虚であり、概念なき直観は盲目である」というテーゼの一解釈として、私たちの知覚経験が徹頭徹尾、概念に貫かれていることを主張する立場である。同様に、形象に個別化の働きを認めるダルマキールティの立場は、概念主義に漸近することになろう。勿論、形象の（原初的）概念性とその他の性質（新規性・一回性・非言語性）との齟齬を埋めるためには、まだまだ多くの検討課題が残されている。ここ

¹¹ 戸崎1979：209の理解とは異なる。「形象」の補いはマノーラタナンディンの注による。Cf. PVV 156.5: ...yasmād vijñānasyābhāsabhedo ākārabhedo padārthānām grāhyānām viśeṣako bhedakaḥ. yadi tu pratibhāsabhedo 'py arthābhedaḥ, tadā viśvam ekaṁ dravyam syāt.

¹² この点に関連して、仏教認識論では、知覚に先立つ要素の一つに「注意作用」（manaskāra）を含めることを注記しておく。そこでは、視覚的知覚の発生のために、その知覚に先立つ対象（色）、感覚器官（眼）、光などの環境条件、そして注意作用が必要とされる。注意作用は、『俱舍論』では十種類の基盤的な心作用（大地法）の一つに数えられ、「心（対象へと）傾けること」（cetasa ābhogaḥ, AKBh ad AK 2.24）と定義される。このように心のある対象に向けるということは、すでにその対象が何であるのか、をあらかじめ概念的に理解していることを含意している。

では、ダルマキールティの自己認識論における形象の二重の働きが、セラーズ・マクダウェル的な議論——〈所与の神話〉から抜け出る方策——へ接続可能であることを指摘するにとどめておきたい¹³。

3. 基礎づけ主義をめぐる

前節において私たちは、ダルマキールティの言う〈形象〉が外界にある物理的対象（原子の集合体）と因果的なつながりをもつこと、そして、それは世界を個別化する根拠であることを指摘した。そのことを踏まえながら、次に、その形象が、仏教認識論の体系において、経験的知識を基礎づける役割を担うものなのかどうか、換言すれば、彼の体系は「基礎づけ主義」という名に相当するものなのかどうか、を考察することにした。

まず、巨視的な視点から西洋の近世哲学を眺めるならば、デカルトによる知識の確実な基礎を求める潮流が「基礎づけ主義」の根幹をなす。とりわけ、イギリス経験論の系譜においては、私たちの知識の源泉として「経験」——物理的な対象とは区別される感覚印象——が想定された。さらに、20世紀前半に活躍した論理実証主義の哲学者たち（カルナップ、ラッセル等）は、革命的な進歩を遂げた論理学や集合論の考え方を背景に、物理的なものを対象とする有意義な言明はセンス・データ言語の命題に還元（翻訳）できるとする立場を打ち出した。彼らの壮大な企図は、科学的世界観に裏付けられた私たちの日常的世界に関する言語を知覚世界の言語で基礎づけることにあったのだが、重要なのは、そこでは一貫して〈哲学と自然科学の関係〉が問題とされてきたということ、つまり、感覚印象その他の所与により基礎づけられる、最終的な対象は自然科学の世界観であったということである。このことは、仏教認識論における所与（形象）が、仮に私たちの推論的な知識の基礎をなすものであるとしても、その延長上に（インド的な）自然科学の世界観、あるいは体系的学問の構築が目指されていたわけではないという事実と対照的である。

次に、より微視的な視点から、〈基礎づけ主義〉の内実を検討しておこう。知識を成立させる要件の一つである認識的正当化（epistemic justification）に関して、基礎づけ主義は次のような立場をとる。

（信念構造の）ある枝の最終段階における前提信念は、たしかに正当化されている。しかしそれは、条件的・推論的な理由に訴えないので、正当化を必要とする新しい前提信念を要求しない。この選択肢によれば、終端の信念には、それらが真と信じられる理由や少なくとも合理的な基盤がある。しかし、その理由や基盤は、さらなる正当化問題を引き起こす新しい前提信念からの議論や推論に訴えない。標準的な用語では、これら終

¹³ 知覚内容、あるいは表象が概念的であるか否かをめぐっては、セラーズ以降の哲学者の中で議論が継続されている。Cf. McDowell 1994, 信原2003。いずれ、これらの議論を参照し、形象の概念性／非概念性についてより包括的な検討を加える予定である。なお、本稿の下敷きとなった筑波大学でのワークショップにおける三谷氏の発表では、上記のような仏教認識論の形象に比較すべきものとして、セラーズがカントの産出的構想力（productive imagination）を参照しながら語る「ミニマルな概念的表象」が論じられた。この興味深い術語についての考察も、今後の課題とする。

端の前提を基盤的あるいは基礎的な信念と呼ぶ。このような認識論上の立場が、基礎づけ主義である。(Bonjour & Sosa 2003, p.12; 上枝訳, p.11)

ここで「基礎的な信念」と呼ばれるものは、(1) 廻行問題を解決するものとして登場し、(2) 自明にして不可謬のものとしてみなされている。なお、これはあくまでも古典的な基礎づけ主義での話であり、セラーズ等の批判を受けて新たに構築されている現代の(穏当な)基礎づけ主義には適用されないことをお断りしておく。

廻行問題 (regress problem) とは、ある信念の正当化のために別の信念が要請されるとすれば、その別の信念についても、さらなる正当化が必要とされることになり、無限後退に陥るという問題である。この問題を解決するために、基礎づけ主義は、それ以上の正当化が必要とされない基礎的な信念、すなわちセンス・データの知覚を想定するにいたった。

一方、ダルマキールティに連なる仏教認識論の一つの伝統(シャーンタラクシタ、カマラシーラ)では、ある対象Xの認識が真であることの条件は、その認識に後続する認識がそのXの实在性を確証することであると考えられた。例えば、ある対象を「火」とする知覚経験が真であることは、その知覚に後続する認識が、実際にその対象がものを燃焼させていること(火の効力)を確証することで正当化される。この場合、後続する認識を正当化するさらなる認識が必要され、無限後退に陥るではないか、という(ミーマーンサー学派からの)反論が想定されるが、それに対しては、火の燃焼作用をすでに何度も経験(abhyāsa)した人にとって、その認識は自明のものであり、正当化のためのさらなる認識は不要であると答えられる。このとき、後続知が自律的に真であることが定まるのは、前節で述べた自己認識の働きによる。この議論の構成は、認識の正当化に関する基礎づけ主義の議論と相通じる¹⁴。

しかしながら、同じくダルマキールティの系譜に連なる哲学者の中には、日常経験のレベ

¹⁴ 以上は Tillemans 2003, p.117f, n. 14 による。その典拠となるカマラシーラの論述は次のようなものである。TSP 942.19-22: sā cārthakriyā dāhapākādinirbhāsaññānodayalakṣaṇā, tadutpādād evārthakriyārthinaḥ pravṛttasyākāṅkṣānivr̥tteḥ. tac cārthakriyājñānam ātmasamvedanapratyakṣatayā svayam evāvīrbhavati. spaṣṭānubhavatvāc cānantaram yathānubhavam parāmarśajñānotpattyā niścitam iti svata eva siddham. (訳)「そして、そのような(火の知覚が真であることを定める)目的実現は、燃焼・調理などの顕現をもつ(後続する)認識の生起を目印とする。その(後続の認識)が生じるからこそ、目的実現を目指して行為発動した者の疑惑(これは本当に火なのか、という疑惑)は除かれるからである。そして、そのような目的実現を(確認する)認識は、自己認識という知覚として、まさにそれ自体で現れる。そして、(それは)鮮明な(疑いえない)経験であるから、その直後に、その経験の通りに、(その対象を概念的に)反省する認識(=確定知)が生じることにより、確定されたものとなる。以上から、(後続知は)自律的にのみ(真であることが)定まる」。なお、ダルマキールティとその後継者たちの真理論については、稲見1993、小野2012を参照。特に小野2012, p.180はダルマキールティのPV 1.4d-5aの文言 svarūpasya svato gatiḥ / prāmāṇyam vyavahāreṇaを解釈し、「これは、知それ自体は自己認識されるが、知の真は当の知とは別の、行為のもたらす目的実現(の知)によって他律的に確定される、という意味に理解できる。すなわち、知の真が発生に関して自律的であるという説はダルマキールティの自己認識説とは矛盾しない。他方、確定に関しては事情は別で、実在とは目的実現を可能にするものであるという彼の存在論に従えば、真=知と実在との一致は、知がもたらす目的実現によって初めて確定される」と述べる。このように自己認識を〈発生における真〉、目的実現の知を〈確定における真〉として区分けする視点は、上記のカマラシーラの解釈にはあてはまらない。この点については、ダルマキールティの見解を再度、見直す必要がある。

ルにおける認識に関しては、遡行問題が不可避であることを見て取り、日常経験より高階のレベルで、あらゆる認識は究極的には自己認識であるという立場から、この問題に決着をつける者（プラジュニャーカラグプタ）もいた。この場合、そもそも経験的認識と自己認識とが異なる階層に属するものと理解されていたわけであるから、後者が前者を〈基礎づける〉という発想はない¹⁵。

では、肝心のダルマキールティ本人の見解はどうであったのか。残念ながら、この点を明示的に述べたパッセージを筆者はいまだ見つけていない。他の諸議論から、彼の見解を再構成し、後継者の間で分裂した意見のいずれが彼の真意に近いものか、をあらためて考察する外はないのだが、その点は今後の課題とさせていただきたい。

次に、基礎的な信念となるべき知覚経験の不可謬性に関する問題に移る。周知のように、この点を強調したのが古典的な基礎づけ主義であり、基礎的信念の不可謬性を放棄したのが穏健な基礎づけ主義である¹⁶。ダルマキールティの哲学体系では、——それが基礎づけ主義と呼ばれるものかどうかはさておき——前節で述べた自己認識があらゆる認識の基盤となるものとして理解されている。この自己認識と呼ばれる反省的認識には、把握対象の相（grāhyākāra）、把握主体の相（grāhakākāra）、その両者から成る認識そのもの（svasamvitti）という三つの側面が不可分のものとして結びついている。

ダルマキールティの後継者たちの一派は、この自己認識は、他の認識による検証を待つことなく、自律的に真なるものとする。したがって、まさに強い基礎づけ主義が主張する通り、ここには、不可謬な基礎的な知覚経験が認められている。しかしながら、自己認識の理論が、外界対象の存在を前提としない瑜伽行唯識思想の伝統の中で発展してきた考えであることを考慮に入れるとき、この不可謬性テーゼは途端に疑わしいものとなる。上記のような自己認識の説明は、この認識内部における把握される対象・把握する主体という主客の存立構造を維持しているのだが、唯識思想が最終的に目指したものは、主客の対立を超越した、無二知（advayajñāna）の状態——把握対象の相・把握主体の相という二相を離れた無相の境

¹⁵ Cf. PVAO 65.3-12: *katham tarhi prāmāṇyam apramāṇato nivṛttam vyavasthāpyate. prāmāṇyam vavahāreṇa. sāmvyavahārikam etad iti pratipāditam. sāmvyavahāraś ca vicāryamāṇo viśīryata eva. tatra yady etāvātā paritoṣaḥ, tadā na kiṃcit kartavyam iti muktir eva saṃsārāt, tasyātyantam abhāvāt. atha vyavahāraprasiddhaḥ saṃsāraḥ, tathā sati pramāṇetaravibhāgo 'py asty eveti na pramāṇatvapratipādanāya yatna āstheyah. kiṃ ca, sāmvyavahārikam prāmāṇyam pratipādayatā paramārthata ekam eva saṃvedanaṃ pratyakṣam ity uktam bhavati.* [和訳:] 「それでは偽知から除かれた真知はどのようにして確立されるのか。（この疑問に答えて、ダルマキールティは）「（認識の）真は日常活動に基づく」（と述べた）。それ（＝認識の真）は日常的なものであるとすでに説明した。そして、日常的なものは考察されれば、必ず消えてゆく。その場合、もしその限りで（＝日常的なものが消える限りで）、満足があるのだとすれば、もはや何もなす必要はない、という形で輪廻から必ず解脱する。（この観点に立てば、）それ（＝輪廻）は決して存在しないからである。輪廻が日常活動の上で周知のものだとすれば、真知と偽知の区別も必ずある。（そう考えれば、究極的には）認識が真であることを説明するために努力はなされる必要はない。そして、世俗的な真を説く者により、究極的には自己認識という知覚が唯一のものである、と述べられたことになる」。この背景には、因果関係を前提とする世俗的な認識と、通常の因果関係を超越した宗教的な世界における自己認識という二つの区別がある。また、因果関係を認めることによる遡行問題について、プラジュニャーカラグプタは未来原因説を用いて解決をはかる。詳しくは、小野2012を参照。

¹⁶ 戸田山2002, 第2章参照。

地——であるとされる。この伝統に従う修行者たちは、日常的な認識を反省する中で、外界対象の実在に対する執着を消し去り、一切は自身の心が生み出した妄念にすぎないことを知る。しかし、その段階での心は、なお主客の対立を維持したものであることに気づいたならば、さらにその段階を乗り越えた、心の輝きだけが残る世界が目指されなければならない。この瑜伽行派の実践プロセス（入無相方便）からは、経験的知識の基礎とされた所与、すなわち自己認識に映じる形象すらもまた、やがては放棄されなければならない、可謬のものと云わざるをえない。ここでもまた、ダルマキールティの自己認識が果たして（強い）基礎づけ主義に合致するものかどうか、の確定的な判断は難しい。

以上、認識的正当化の文脈に限ったとしても、ダルマキールティの認識論を〈基礎づけ主義〉と断定することの困難を二点、指摘した。確かに、彼が採用した真理論（の一部）では、私たちの経験的認識の真は、その認識に後続する行為・認識により正当化されなければならないという要請が読み取れないわけではない。また、対論者であるミーマーンサー学派からは、その廻行問題が指摘されていることも事実である。しかしながら、その問題をクリアするために、自己認識（与件に対する反省的知覚）の理論が組み立てられているのかどうかは、なお不明な点を残す。一方、その自己認識の不可謬性についても、瑜伽行唯識派の実践プロセスとの関連から疑問符がつけられる¹⁷。これらを考慮すると、表面上の議論の類似性のみから、ダルマキールティの立場に〈基礎づけ主義〉のレッテルを貼ることは慎重であるべきであろう。

4. 結語に代えて——仏教認識論に対する比較哲学的アプローチの可能性

7世紀のインドで活躍した仏教学者・ダルマキールティの認識論（知覚論）のいくつかの問題を、20世紀後半に北米で活躍したセラーズの議論から再考すること、これが本稿の企図であった。最後に、仏教認識論に対する比較哲学的アプローチの可能性について若干のコメントを加えて、結語に代える。

ダルマキールティ研究の嚆矢として名高いロシアの碩学シチェルバツキー（Th. Stcherbatsky, 1866-1942）の大著『仏教論理学』（*Buddhist Logic* 1930-32）の序文には、次のような言葉が記されている。

（古代ギリシアと古代インドの）二つの論理学を考え、比較する哲学者ならばすぐに気がつくことだが、人間が物事の真偽を扱いはじめるやいなや、その思考の途上で自然に遭遇せざるをえない諸問題というものがある。それらは、判断、推理、三段論法の本質とは何かという問題であり、カテゴリーと関係性についての問題であり、構文的・分析的な判断の問題であり、無限ならびに無限分割可能性の問題であり、また、二律背反と人間理解の弁証法的構造の問題である。そして、その哲学者は次のことも見抜くにちがいない——たとえ異なる言語で書かれていたとしても、そこでは自分たちに馴染みのも

¹⁷ なお、この問題は、最後期のインド仏教において形象真実論・形象虚偽論という二つの異なる自己認識理解が生まれてきた歴史ともあわせて考察される必要があることも、ここに付言しておきたい。

のが、別様に扱われ、別様に書き換えられ、別様に位置づけられ、別の文脈に置かれて
いるにすぎない、ということ。もしもその哲学者がサンスクリット語の構文に精通し
ていたら、彼は、インド思想の考えを西欧の言葉で解釈するだけでなく、逆の操作を
して、西欧の考えをインドの術語で解釈してみたいと思うようになるだろう。
(Stcherbatsky 1932, p.xii)

新カント派の哲学に精通した著者がはじめてダルマキールティの論理学に触れたときの興
奮が、そのまま伝わってくるかのような文章である。論理学のみならず、知覚の理論につい
ても二つの伝統に親和性があることにシチエルバツキーは気づいていた。彼は、異なる二つ
の哲学的伝統が相互に交流することに大きな期待を寄せていたに違いない。だが、その期待
は、儚く潰える。というのも、奇しくも『仏教論理学』が世に出た、1930年代から1950年代
にかけての一時期は、チベットに眠る膨大なサンスクリット語文献が次々と発見され、出版
された時期に相当していたからである。これらのサンスクリット原典とチベット語訳テキス
トとを比較しながら、信頼ある批判的校訂テキストと訳注研究を作成し、インド仏教思想史
の見取り図を描くことが、当時の研究者たちにとって喫緊の課題となった。ウィーン大学の
フラウワルナー (Erich Frauwallner)、シュタインケルナー (Ernst Steinkellner)、京都大学の
梶山雄一・服部正明という偉大な学者の下に、世界中の優秀な研究者が集い、実証的な文献
研究の目覚ましい成果が発表され、現在に至る。

ところが近年、この流れに大きな変化が生じつつある。北米の仏教研究者たちが、分析哲
学の研究者たちとの学術交流を経て、比較哲学の観点から、仏教認識論をはじめとする仏教
哲学の再評価を開始したのである。ヨーロッパで叶えられなかったシチエルバツキーの夢が、
遠く北米で開花する。アーノルド (Dan Arnold)、ガーフィールド (Jay Garfield)、ダン
(John Dunne) をはじめとする研究者たちは、従来の文献学の成果を存分に活用しながら、
同時に、分析哲学の議論を応用しながら、古典テキストの読み直しを行っている。

自らが対象とする古代インドの哲学的営為を相対化し、その輪郭を見定めること——、こ
れはインド哲学・仏教学の研究者に課せられた課題の一つであろう。この点で、北米の研究
者が進めているように、分析哲学の議論をツールとして用いることにはメリットがある。例
えば、本稿が示した通り、ダルマキールティの認識論における〈形象〉の問題を〈概念主
義〉や〈基礎づけ主義〉などと比較しながら読みとくことで、仏教認識論の隠れた輪郭が浮
かび上がる。また、これらの問題をめぐり西洋哲学の研究者とも対話が重ねられれば、翻っ
て、仏教認識論の考えが現代の知覚の哲学に新たな枠組みを提示することにもつながるはず
である。いずれ本邦でも、専門領域を異にする研究者相互の学術交流 (異種交配) が盛んにな
ることを祈念しつつ、比較哲学研究の泰斗・マティラル (B. K. Matilal) の言葉を引用し、
本稿を閉じる。

[...] it may be said that Indian philosophers viewed a world or constructed a world of a series
of cognitive events rather than collected a mass of true propositions. But in spite of this
difference, some basic philosophical issues were parallel. Therefore, we recognize in the
writings of Indian philosophers a different style in doing philosophy rather than doing a

different philosophy. (Matilal 1986, p.105f.)

Bibliography

Primary Sources

- TSP: *Tattvasaṅgrahapañjikā* of Kamalaśīla. S.D. Shastri (ed.), *Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarakṣita with the Commentary 'Pañjikā' of Shri Kamalashīla. Vol. 2.* Varanasi: Bauddha Bharati, 1982.
- NB: *Nyāyabindu* of Dharmakīrti. P.D. Malvania (ed.), *Pañdita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa*. Patna: Kashiprasad Jayaswal Research Institute, 1955.
- PV: *Pramāṇavārttika* of Dharmakīrti. See Tosaki 1979/1984.
- PVA₀: *Pramāṇavārttikālaṃkāra* of Prajñākaragupta: M. Ono, *Prajñākaraguptas Erklärung der Definition gültiger Erkenntnis. Teil I. Sanskrit-Text und Materialien*. Wien: 2000.
- PVP: **Pramāṇavārttikapañjikā* of Devendrabuddhi. [Tib.] D 4217/P 5717 [引用は D による]
- PVV: *Pramāṇavārttikavṛtti* of Manorathanandin. R. Sāṅkṛtyāyana (ed.), “Dharmakīrti's *Pramāṇavārttika* with a commentary by Manorathanandin.” Patna 1938-1940.

Secondary Sources

- Arnold, Dan 2005, *Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*. NY: Columbia University Press.
- Bonjour, Laurence & Ernst Sosa, *Epistemic Justification*. Blackwell Publishing [邦訳：上枝美典（訳）『認識の正当化—内在主義 対 外在主義—』, 産業図書 2006]。
- Funayama, Toru (船山徹) 2012, 「認識論——知覚の理論とその展開」, 桂紹隆他（編）『シリーズ大乘仏教 9 認識論と論理学』（春秋社）, pp.91-120.
- Inami, Masahiro (稲見正浩) 1993, 「仏教論理学派の真理論——デーヴェーンドラブッディとシャーキャブッディ」, 『原始仏教と大乘仏教 下』（永田文昌堂）, pp.85-118.
- Katsura, Shoryu (桂紹隆), 「ダルマキールティにおける「自己認識」の理論」, 『南都仏教』 23, pp.1-44.
- McClintock, Sara 2003, “The Role of “Given” in the Classification of Śāntarakṣita and Kamalaśīla as Svātantrika-Mādhyaṃikas,” in G. Dreyfus & S. McClintock (eds.), *The Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction*. Boston: Wisdom Publications, pp.125-171.
- McDowell, John 1994, *Mind and World*. Harvard University Press. [邦訳：神崎繁・河田健太郎・荒畑靖宏, 村井忠康（訳）『心と世界』, 勁草書房2012]。
- Mitani, Naozumi (三谷尚澄) 2011, 「経験論の再生と二つの超越論哲学——セラーズとマクダウェルにおけるカント的直観の受容／変奏をめぐる——」, 『哲学論叢』 38, pp.45-60.
- Matilal, B.K. 1986, *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press.
- Nobuhara, Yukihiro (信原幸弘) 2003, 「捉えがたき明晰さ—知覚内容の非概念性—」, 『思想』 949, pp.142-160.
- Ono, Motoi (小野基) 2012, 「真理論——プラマーナとは何か」, 『シリーズ大乘仏教 9 認識論と論理学』（春秋社）, pp.155-188.
- Sellars, Wilfrid 1997: *Empiricism and the Philosophy of Mind, with an Introduction by Richard Rorty and a*

- Study Guide by Robert Brandom*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (Originally published in 1956) [邦訳：浜野研三（訳）『経験論と心の哲学』，岩波書店 2006]
- Stcherbatsky, Th. 1932, *Buddhist Logic*. 2 vols. Leningrad: Publication Office of the Academy of Science of the USSR.
- Tanizawa, Junzo (谷沢淳三) 2002, 「ダルマキールティに見る仏教論理学派の知覚論の直接実在論的傾向」, 『インド哲学仏教学研究』 9, pp.17-28.
- Tillemans, Tom J.F. 2003, “Metaphysics for Mādhyamikas,” in G. Dreyfus & S. McClintock (eds.), *The Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction*. Boston: Wisdom Publications, pp.93-123.
- Todayama, Kazuhisa (戸田山和久) 2002, 『知識の哲学』, 東京：産業図書。
- Tosaki, Hiromasa (戸崎宏正) 1979/1984, 『仏教認識論の研究』(上・下), 東京：大東出版社。

(2014年10月31日受理, 12月 3 日掲載承認)