

## シュリーハルシャ、もう一人の懐疑論者

——「真理」の定義不可能性——

谷 澤 淳 三

インド哲学上での懐疑論者というと、概説書を見てみるとサンジャヤという名前が出てくる。しかし、彼自身の著作というものは残されていない。また、彼は「懐疑論者」というよりもむしろ「不可知論者」と呼ぶのがふさわしいかも知れない<sup>(1)</sup>。そこで、著作が残されている者の中で探してみると、知識の成立などに関する懐疑論者としてはナーガールジュナ（1-2世紀）の名前が出てくるのが普通である。この〈空〉（くう、sūnya）を説いたことで、専門研究者のみならず、高校の教科書にまで出てくるほど有名な仏教哲学者に関しては、あまりに沢山の本で触れられている。しかしながら、実はインドには、忘れてならないもう一人の懐疑論者が存在した。彼は、その言っていることの内容の濃密さにおいて、ナーガールジュナに勝るとも劣らないにもかかわらず、インド哲学専門研究者以外にはほとんど、ことによると全くと言って良いほど知られていない。その名をシュリーハルシャ（12世紀頃）と言う<sup>(2)</sup>。なぜナーガールジュナがこんなに有名で、シュリーハルシャは一般的に知られていないのかの理由は、端的に言えば、前者が後代の仏教に大きな影響を与えた有名な仏教徒であったということである。（シュリーハルシャはヴェーダーンタ学派不二一元論派に属し、インド内部ではかなりの影響を及ぼした<sup>(3)</sup>。）そして、ナーガールジュナは、しばしば詭弁をいわば積極的に弄することにより、言語表現が〈空〉であることを示そうとしていたのに対して、シュリーハルシャは、当時の哲学説で通用していた様々な主題に関する定義に対して、決して詭弁ではない精密な論理に裏打ちされた重要な反論を加えているのである。本論文では、それを示す一つの例として、彼による、当時インド哲学の諸学派が表していた様々な「真理」の定義に相当するものに対する攻撃を見ることにしたい<sup>(4)</sup>。しかし、彼のこの攻撃は様々な見解の一つ一つに対して細かく加えられていくものであるので、それらをここで全部挙げていると、それだけでかなりの分量になってしまう。それゆえに、ここでは特に現代哲学の真理論に通じる意義を有するものを中心に取り上げ、それらにおけるシュリーハルシャによる攻撃の根底を共通に流れている考察方法を明らかにすることにとどめたい。なお、ここで扱う「真理」に相当するインド哲学上の用語は‘prāmāṇya’あるいは‘pramātva’である。これらの用語は直訳すると「正しい認識であること」という意味であり、〈正当化〉されることと、〈真理〉の二つの用法で用いられているということを別の論文で示したが<sup>(5)</sup>、今回は後者の文脈で用いられる場合を取り上げ、そこから〈知識〉（knowledge）との関わりにも触れることになる。

### 1 インド哲学上の「正しい認識」の定義

‘prāmāṇya (pramātva)’ が〈真理〉の用法で用いられる場合、まず「正しい認識」

(pramā) の定義がなされるのが普通である。異なった学派が様々な定義をしているが、シュリーハルシャが批判するものの中には、これらの主要なものは全て含まれていると言って良い。彼が攻撃の対象としている定義を、現代哲学の真理論の分類にならって分類し、インド版「真理の対応説」批判を初めとして、彼がいかにも現代哲学においても指摘されている問題点を先取りした議論を行っているかを見ていくことにしよう。

### 1・1 インド版「真理の対応説」

真理とは何かと問われた場合、哲学と無縁のものでも同意しそうな答は、「事実との一致・対応」というような類のものではないかと思われる。この一般に「真理の対応説」(correspondence theory of truth) と名付けられている当たり前のように思えるかもしれない考え方は、実は「真理論」として見ていくと、様々な重大な問題点を抱えるものである。それに触れる前に、まず、シュリーハルシャが批判していくインド哲学の「正しい認識」(pramā) の諸定義において、この「真理の対応説」の中に分類できそうなものを列挙してみよう。(この中で(d)は、後述するように、必ずしも「真理の対応説」とは捉えられない可能性がある。)

(a) <それであること> の認識経験 (tattvānubhūti)

(b)対象に従った認識経験 (yathārthānubhava)

(c)正しい限定 (samyakparicchitti)

(d)逸脱のない認識 (avyabhicārijñāna)<sup>(6)</sup>

先程触れた「真理の対応説」の問題点というのは、次のようなものが考えられる<sup>(7)</sup>。

①真理とは事実との対応であるとした場合、<事実>とは何か。

②その場合の<対応>というのはどのような関係か。

そしてそれらと関連して次のように問うこともできる。

③その<対応>という関係により、誤謬が適切に排除されるか。

①の疑問をさらに進めると次のようになる。我々がAとBが対応していると言うのはどのような場合であろうか。例えば、ヨシコが自画像を書いたとすると、我々はヨシコと自画像という二つのものを見比べて、その自画像がヨシコ自身とこれこれの点で(正確に)対応している(あるいはしていない)と言うことができる。しかし、ある認識が事実と対応しているかどうかというのは、この例と同じように考えることができるであろうか。つまり、A(認識)とB(事実)を、ヨシコとその自画像を見比べるように見比べることができるであろうか。答えは否である。我々はこの場合、認識の側のものしか手に入れることができないので、それと比べる事実そのものを手に入れることはできない。それゆえに二つを並べて見比べることはできない。このような意味で我々は事実そのものに達することはできないのである<sup>(8)</sup>。

②については、まず、認識と事実というのは質が異なったものであるので、その二つが文字通り「一致する」ということはあり得ない。例えばドイツの哲学者フレーゲは次のように言う。真理が、ある像とそれが描写するものとの対応であるとする、対応というのは対応している物事が一致し、まさに異なっていない場合に限り完全なものである。しかるに、実

在と表象とは本質的に異なっているので完全な一致はあり得ない。すなわち完全な真理はあり得ない。それは結局何も真理ではないことになってしまう。半分だけ真理などというような大小の程度が真理に入り込む余地はないからである<sup>(9)</sup>。

この点を理解するには、やはりヨシコの例が役に立つかも知れない。そこにおける対応関係とは、自画像に描かれている顔形、目、鼻、口などの全体の中での位置、色、などが、ヨシコのそれと対応している、すなわち、類似しているということであるかも知れない。しかし、この意味での〈類似性〉というのを、やはり認識と事実との間に考えることはできるであろうか。まず当然上で①に関して触れたことが問題になるが、それを考慮しなくても、ここでの問題は、どのようにして〈類似性〉が〈真理〉へと通じるかということである。ヨシコの自画像の持つヨシコとの〈類似性〉がより正確になればなるほど、その自画像は「良く書けている」「上手だ」という評価を受けるかも知れない。しかし、「この自画像は真理だ」ということになるだろうか。自画像とヨシコの完全な一致はあり得ないのである。すなわち、いくらある認識が事実との類似性を有しているとしても、それだからその認識が「真理である」ということは帰結しない。言い換えると、この線に沿うと真理と誤謬をはっきり区別する境界線はどこにもないのである。これが上の③で問題となっている点である。

そこで、何かしら定義に手を加えることによって、我々は真理と誤謬をはっきり区別させることはできるであろうか。フレーゲは、ある点において一致がある時に真理があると主張することはできないかと問いを發して次のように論を進める。その場合、どの点においてなのかという問題を考えると、今度はその特定の点において表象と実在とが一致していることが真理なのかどうかを探求しなければならなくなる。その場合、結局同じような疑問に我々は直面し再びゲームが始まることになる。真理の定義として諸特徴を明記する場合は、今度はその諸特徴がそこにあるということが真理であるかどうかという疑問が常に生じることになり、循環へと陥ることになる<sup>(10)</sup>。「ある表象はそれが実在と一致するならば真理である」と言っても何も得るものはない。なぜならばこの定義が効用を持つには、何らかの表象が実際に実在と一致しているかどうかを決定しなければならないことになる。そのようにして、定義されようとしている当のものを前提としなければならないことになる<sup>(11)</sup>。

すなわち、フレーゲによれば、真理を「表象と現実との（ある点での）一致」で説明しようとする、次にはその一致が真理であるかどうか決定されなければならないことになる。そうすると「一致」しているように見えても誤謬となる場合を排除するには、例えば「真理とは現実との真なる一致である」というようなことを言うことになると、当然これは循環論法に陥ることになる。このようにして、真理を「現実との一致」で定義しようとしても、実は何もなされないのに等しいのである。

以上の点を念頭に置きつつ、シュリーハルジャの議論を見ていくことにしよう。

### 1・1・1 「〈それであること〉の〈認識経験〉(tattvānubhūti)<sup>(12)</sup>」の否定

まずは、「〈正しい認識〉とは〈それであること〉の〈認識経験〉である」という定義が取り上げられる。この定義で言われようとしていることは、対象Vの認識が真理であるというの、〈Vであること〉という認識が行われている場合であるということである。例えば犬

に対して「犬であること」と認識することである。ここで〈それであること〉とは、一般に「本質」「真実」「アイデンティティ」などと訳されることのできる語の直訳に基づいている。つまりその原語‘tattva’を分析すると‘tat’（それ）と抽象名詞を作る接尾辞‘tva’に分析される。すなわち、この定義の言おうとしていることは、「それ」で指示されている事実の側にあるものの通りに認識することである。シュリーハルシャは、この語源分析の面からこの定義を攻撃する。彼によればこの定義は正しくない。なぜなら「それであること」(tattva) という語の意味を語源的に分析することができないからである。

まずそれらの中で、「それであることの〈認識経験〉が〈正しい認識〉である」〔という定義〕もまた正しくない。「それであること」(tattva) という語の意味を語源的に分析することができないから。すなわち、その〈本質的属性〉(tasya bhāvaḥ) が「それであること」であるとと言われる。そして文脈上主題となっていること (prakṛta) が「それ」(tat) という語の意味である。そしてこの場合、「それ」という語で指示される主題となっているものが何もないからである。<sup>(13)</sup>

その〈本質的属性〉(tasya bhāvaḥ) が「それであること」(tattva) であると言われる<sup>(14)</sup>。そして、主題となっていること (prakṛta), すなわち認識の対象となっているものを「それ」によって指していると考えられるのだが、一体それが何であるのか決定していないというのである<sup>(15)</sup>。

これに対して、とにかくあるものの経験があるのであるから、「それ」という語によってそのあるものに相当するものが心の中に想定されるのだという反論がなされる。

〈認識経験〉(anubhūti) によって、それ自らと関係している対象が〈言及〉(ākṣepa) によって心の中にある状態で作られる。それが「それ」という語で指示されている。〔「文脈上主題となっていること」とは「文脈にあること」(prakaraṇagata) を意味するので〕話し手と聞き手の心の中にある状態で初めて「文脈」(prakaraṇa) という語の意味が成立するから、それゆえに対象の〈本質的属性〉があり、その〈本質的属性〉が対象の〈それであること〉である。<sup>(16)</sup>

しかし、心のなかにもし「それ」の指示する対象があるとすると、たとえば、真珠貝に対して「これは銀だ」というように銀のあり方をとったものが心にある場合などを〈正しい認識〉から排除することはできなくなってしまう。

「これは銀だ」というような認識は、「これ」により指示される〈主体〉、「銀だ」により表される〈属性〉と分けられ、〈主体〉が〈属性〉により限定されると分析される。この分析に従うと、もし、〈それであること〉が〈その本質的属性〉であるならば、それは〈属性〉なので、〈主体〉の側には、もしそれが正しいものであっても、その定義が当てはまらなくなってしまうという反論が出る。認識という単一の行為をそのような部分に分けて、その部分に当てはまる、当てはまらないで、正しい、誤っているということを考えることは不適切であるということはずぐに分かることである<sup>(17)</sup>。そこで、この定義を説く者が、その

ような分析による反論をされても、当然のことながら受け入れるわけにはいかない。シュリーハルシャは次のような見解を挙げる。「それであること」というのは〈自らのあり方〉(svarūpa) のことだというものである。

部分の意味を考察することによってこのように欠陥を説くことは捨てられるべきである。なぜならば、この「それであること」という語は〈自らのあり方〉をのみを述べているのだから。(そういうわけで、〈主体〉の部分に当てはまらないというようなことはない。)<sup>(18)</sup>

こう考えると、〈正しい認識〉というのは、〈自らのあり方〉の〈認識経験〉、言い換えると、〈自らのあり方性〉を有する〈自らのあり方〉の〈認識経験〉ということになる。では、〈自らのあり方性〉の正しい認識とはどういうものとなるであろうか。そこでシュリーハルシャは次のように述べる。その〈自らのあり方性〉(svarūpatva) が自分自身 (svātman) (すなわち〈自らのあり方性〉) にあるとするならば、我々は〈自らのあり方性〉を正しく認識することができる。しかしながら、それは〈自己依存〉(ātmaśraya) の誤謬に陥る。ところが自分自身にない、すなわち〈自らのあり方性〉が〈自らのあり方性〉にないとすると、我々は〈自らのあり方性〉を正しく認識できないということになる。そして「自らのあり方」という語は〈自らのあり方性〉を意味する、すなわち〈適用原因〉(pravṛttinimitta) とするので、我々は、その語の意味、〈適用原因〉を認識できないことになってしまう。それゆえに、シュリーハルシャはこう述べる。

このように、全てに付随する〈自らのあり方性〉を認識することができないがゆえに「自らのあり方」という語の同一の意味は成立しないので、対象ごとに〔他を〕排除し合うことによって、定義が遍充しないことになってしまうから。<sup>(19)</sup>

このようにして、この〈自らのあり方〉により〈正しい認識〉を定義しようとしても、〈正しい認識〉において対象となっている〈自らのあり方〉というのが、どのようにして決定されるのかわからない。

結局ここでのシュリーハルシャの説は、語源的な分析から始まり、代名詞「それ」の指示対象が何なのかかわからないという、一見難癖をつけているかのように思える議論から始まっているが、認識と対応関係にある一方の項であるところのもの、すなわち〈事実〉の側にあるものが決定されることはできないということで、問題点①と大きく関わるものとなっている。

彼はさらに、この定義に関して、知識論に関わる非常に興味深い議論もしている。

．．．「〈それであること〉の〈認識経験〉が〈正しい認識〉である」というこの〔定義〕によって、〈対象に従った認識〉(yathārthajñāna) であるならばカラスと椰子の実の如くのもの（カラスがたまたま枝にとまっている時に頭の上に椰子の実が落ちてくるといような偶然の出来事）であっても遍充される。例えば次のように。ある人が手

のひらに五つの貝殻を握って隠し、「いくつの貝殻があるか」と尋ねる。尋ねられた人は、メスの山羊と剣の格言（メスの山羊が偶然剣に触れて死んでしまうという、これも偶然の出来事を表す譬え）に従って（すなわち、根拠なく）「五つ」と述べる。そしてそのことから、話し手にも聞き手にも「五つ」という認識がある。このような諸実例が〔他にも〕見られる。そしてその認識は「それであること」という語によって〔〈正しい認識〉から〕排除されることはできない。実際にそれは数が五個であるということに限定されている〔認識〕なので、〈そのようにないこと〉(atathātvā)がないからである。<sup>(20)</sup>

この議論は、Matilal が正しく指摘している<sup>(21)</sup>ように、シュリーハルシャにとって、〈正しい認識〉(pramā) というのは〈知識〉(knowledge) と同一視されるべきものだということが示されている。この質問された側による「五つ」という答えは、偶然当たったにすぎず、そこに何も〈正当化〉(justification) は存在しない。それゆえに、これは〈知識〉、すなわち〈正しい認識〉(pramā) とみなされるべきではない。ところが、この「〈それであること〉の〈認識経験〉」という定義では、この場合も誤って〈正しい認識〉に含まれてしまうことになるというわけである。

このシュリーハルシャの主張は、〈正しい認識〉(pramā) の知識論における位置という基本的に重要な問題を示唆している。この論文の最初にも、インド哲学において〈真理〉(truth) に関する議論は「正しい認識」の定義から始まることに触れた。しかしながら、今述べた観点から言うと、Matilal がシュリーハルシャに触れたのとは別の箇所でも指摘している通り<sup>(22)</sup>、〈正しい認識〉(pramā) とは〈知識〉(knowledge) に相当するものであり、それゆえに、〈正しい認識であること〉は〈知識であること〉となり、〈真理〉を越えたことが含意されていることになる。この点は、〈知識〉に対する標準的な捉え方、すなわち〈正当化された真なる信念〉(justified true belief) プラスアルファとインド哲学における〈正しい認識〉(pramā) の捉え方に関する問題となる。最初に触れたように、私は別の論文で、'prāmāṇya', 'pramātva' が〈真理〉と〈正当化〉の二方向で説かれていることを指摘したが、この二方向を融合すれば、それは「知識であること」に相当するものとなっていく<sup>(23)</sup>。このようにインドの哲学者たちは一方では 'prāmāṇya', 'pramātva' を密接に〈正当化〉と結びつけているにもかかわらず、'pramā' の諸定義だけを見ると〈正当化〉という視点が欠け落ちてしまう場合が多い。それゆえに、それらを論じると「真理」の議論になる。上のシュリーハルシャの指摘はまさしくその欠け落ちている視点の指摘といえることができる。

### 1・1・2 「対象に従った認識経験」(yathārthānubhava) の否定

次にシュリーハルシャが取り上げるのは、文字通り「真理の対応説」と捉えることが可能な「対象に従った」(yathārtha) というものである。すなわちそれはまさに「対応」ということに相当するので、問題点②に従って「対象に従った」というのはどのような関係なのか問題となる。ここでシュリーハルシャは様々な反論を想定して議論を進めており、それはあまりに長く、ここで全て扱う余裕はないので、ここでは、1・1で述べた対応説の問題点

と関連する数カ所のみを取り上げることとする。

シュリーハルシャはこの定義の解釈として二つの選択肢を提示するが、第一番目はそれを上で扱った〈それであること〉ということで説明しようとするものであり、そうするとすでに否定されたものとなる。そこでここで特に問題とするのは第二番目の選択肢、すなわちそれを〈類似性〉(sadr̥ṣatā, sādṛṣya)で説明しようとする立場である。上のフレーゲの説で示唆されているように、認識と事実との間には完全な一致はあり得ない。そうするとそれはある点、すなわちある部分での一致があるということにしかならない。シュリーハルシャの批判は主としてその点から行われている。すなわち、誤った認識の場合にも、事実の側とのある部分での〈類似性〉が認められることを指摘することによって問題点③からこの定義を否定しようとしているからである。

〔対象と〕逸脱している〔認識〕にとっても、〈正しい認識の対象であること〉(prameyatva)などの点での対象との〈類似性〉によって〈正しい認識であること〉が帰結してしまうから。<sup>(24)</sup>

この点を、注釈者の一人 Ānandapūrṇa は次のようにまとめている。

対象との〈類似性〉とは、全ての点(sarvātman)においてなのか、それともある何らかのあり方においてなのか。前者だとするならば、どんな認識においても全ての点で対象との〈類似性〉があるということとはあり得ないので、成立しない。．．．ある何らかのあり方によって〈類似性〉があるのだとするならば、〔真珠貝に対する〕対象との逸脱を有する銀などの認識にも〈正しい認識であること〉があることになってしまう。なぜならば、〔そのような場合にも〕〈正しい認識の対象であること〉、〈存在していること〉、〈表示され得ること〉などの点で〈類似性〉があるがゆえに。<sup>(25)</sup>

それに対して、〈類似性〉を、認識の対象となっている〈あり方〉(rūpa)という点からの〈類似性〉であるとする見解が取り上げられる。たとえば「これは銀だ」というような場合、〈銀性〉という認識の対象の〈あり方〉が問題になっているのであって、〈正しい認識の対象であること〉(prameyatva)などの〈あり方〉が問題となっているのではない。一般的に言うと、認識において対象とのある部分での一致・不一致が問題となるのであって、それ以外の部分の一致・不一致はその認識においては真偽に影響ないというわけである<sup>(26)</sup>。

あるいはまたここでも次のような単一の認識を部分に分けて部分的に正しいのだから良いのだという奇妙な反論も述べられる。もし、「これは銀で〈正しい認識の対象〉だ」というような認識において、「銀で」という部分においては確かに対象との類似性がなくても、「〈正しい認識の対象〉だ」という部分においては類似性が認められる。つまり、〈銀性〉という点では逸脱していても、〈正しい認識の対象であること〉の点では〈正しい認識であること〉が認められるので、上の定義はこの場合にもちゃんと当てはまるというのである。

上の反論に対するシュリーハルシャの返答は、また別の観点から試みられているもの、すなわち、それまでの、その定義では誤った認識まで〈正しい認識〉になってしまうという点

からではなく、その定義が当てはまらない〈正しい認識〉のケースがあるという点からのものであり<sup>(27)</sup>、上の反論に対する直接的な返答にはなっていないのだが、事実と認識の間の本質的な違いに関わるものとなっている。つまり、類似性がなくても〈正しい認識〉である場合があるのだから、類似性で説明する定義は正しくないというのである。

これは正しくない。「この瓶に赤色が内属している」というような認識の場合、認識の対象となっている〈あり方〉、すなわち「色などが〈内属〉しているという〈あり方〉が現れていることによる認識の対象との類似性は認められなくても、それには〈正しい認識であること〉が認められるから。<sup>(28)</sup>

「この瓶に赤色が内属している」という認識の場合、問題となるのは、〈内属〉という〈あり方〉である。しかし、認識の側には〈内属〉(samavāya)という〈あり方〉(rūpa)の点での〈類似性〉はあり得なくても(認識は〈属性〉と考えられ、その〈属性〉に色などの〈属性〉が〈内属〉しているということはニャーヤによっては認められない)、それが〈正しい認識〉となり得るということから、そのような〈あり方〉の類似性から〈正しい認識であること〉を導く考えは成立しないというわけである。

以下にも様々な立場からの主張をシュリーハルシャは否定していくが、その根底を流れるのは、どのように「対象に従った」＝「対象と類似した」を解釈しても、結局それは〈正しい認識〉を〈正しい認識でないもの〉から識別することはできないという問題点の指摘である。そしてそのように識別不可能になるのは、対象と認識という本質上異なる二つのもの間における〈類似性〉というのは、様々な見方から考えることができってしまうということによるということを示しているのである。

### 1・1・3 「正しい限定」(samyakparicchitti)の否定

次にシュリーハルシャが攻撃の対象とするのは、「正しい限定」が「正しい認識」であるとするものである。ここで挙げた訳語では、「正しい」を「正しい」で説明しようとしていることになり、明らかに循環に陥っている不適切な定義ということになる。原語レベル(被定義項が pramā, 定義項が samyakparicchitti)ではそのような循環はひとまず起こらないと言われるかも知れないが、とにかく適切な定義とするにはこの定義項の中の「正しい」(samyak)という語が何を意味しているかがさらに分析されなければならない。まずそれはすでに触れた〈それであること〉を対象としていることとか、対象に従ってあることを意味しているとする、すでにシュリーハルシャにとっては攻撃終了したものにはすぎないことになる。そこでこの説を主張するものの一つの解釈は、この「正しいこと」(samyaktva)とは〈全体性〉(sāmastyā)を意味するというものである。つまり、「正しい限定」とは「全体としての限定」を意味するとする解釈である。

〈全体性〉が〈正しいこと〉であると認められている。なぜならば、世間において、  
〔対象のある部分だけを見る人によって〕「私によって正しく見られなかった。一般的な



形相によって認識された」というように言われるから。この場合、〈正しい対象〉〔すなわち、対象全体〕の限定 (samico'rthasya paricchedaḥ) というように〔意味上前分と後分に第六格 (ṣaṣṭhī) 関係を持つ tatpuruṣa) となる〕のが〈正しい限定〉である。あるいは、この〔'samyakpariccheda' という複合語〕は、正しい対象〔すなわち対象全体〕に関するものであるので、「正しい」〔すなわち全体〕(samyak) という語が「限定」(pariccheda) という語と〈同一の指示対象を有する関係〉(samānādhikaraṇa) にある〔karmadhāraya に〕他ならない。<sup>(29)</sup>

真珠貝に対する「これは銀だ」という誤謬は、諸部分全体にわたる限定がなされていないがゆえに起こるのである。対象全体にわたる限定がなされれば、そのような誤謬は起こらないので、この解釈における「正しい限定」という定義は正しいと主張される。

しかしながら、この定義も、実際の〈正しい認識〉の諸々のケースを考えると適切ではないということが示される。

対象にとっての〈全体性〉とは全ての部分を伴っているということなのか、それとも全ての属性を伴っているということなのか。まず、最初ではない。部分を持たない〔虚空など〕の限定が〔〈正しい認識ではないこと〉になってしまう〕ように、〔太陽や月などの〕部分を持つ対象の限定でも、中間の部分などを対象としていないものの限定もまた〈正しい認識でないこと〉になってしまうから。また第二でもない。全知者でない者の全ての限定が〈正しい認識でないこと〉となってしまうから<sup>(30)</sup>。

そこで次に〈正しい〉とは〈特殊を有する〉(saviśeṣa) ということだという解釈が出される。すなわち、真珠貝を見たら〈真珠貝性〉という〈特殊〉で限定された認識が〈正しい認識〉であると言うのである。しかし、これも有効な説とはなり得ない。まず、例えば〈特殊〉ということによって〈特殊〉一般が意味されるならば、当然〈銀性〉という〈特殊〉で限定された認識が真珠貝に起こっても、それはその定義に当てはまることになり、〈正しい認識〉になってしまう。あるいはもしそれとは逆の極端で、「特殊」と言う語が個体のそれぞれで違うものを意味するとするならば、〈真珠貝性〉とか〈銀性〉とかが〈特殊〉ではないことになり、結局そのような定義は用をなさない。

以上の議論でポイントとなるのは問題点③であり、たとえば、「特殊を有する限定」とされても、それだけでは〈正しい認識〉と〈正しくない認識〉を区別することはできないので、定義としては失格である。何とか区別することのできるように、例えば真珠貝に対して〈銀性〉ではなく〈真珠貝性〉という〈特殊〉に限定された認識を表すには「正しい〈特殊〉に限定された認識」などということを行わなければならないのかも知れない。しかし、これは〈正しい認識〉を定義するのに〈正しい〉という概念に依存することになり、明らかに循環論法に陥る。この点をフレーゲがはっきりと指摘していたのはすでに述べた通りである。シュリーハルジャ自身は、まだここではこの循環論法の指摘は行っていないが、後に出てくる定義の批判で彼はその指摘を繰り返し行うことになる。

### 1・1・4 「逸脱のない経験」(avyabhicārijñāna) の否定

次に挙げる「逸脱のない経験」が「正しい認識」であるという定義も問題はかなり明らかである。すなわち「逸脱のない」(avyabhicārin) というのはどういうことかという疑問に尽きる。これが今までの定義で述べてきたような「〈それであること〉の経験」などを意味するのならば同じような難点が当てはまる。そこで「対象なしではないこと」(arthāvīnābhūta) とする解釈が挙げられる。しかし、これでもやはり意味不明瞭である。シュリーハルシャは明快に問題点を指摘してこの解釈を否定する。

それに対しては、この「[対象なしではないこと]」の意味は何かと問わなければならない。対象があるまさしくその時に認識があるということか？それとも対象があるほかならぬその場所において認識があるということか？あるいは対象がある様態をとってあると、まったくそのような様態で認識がある、それが〈正しい認識〉だということなのか？

まず最初[の選択肢]ではあり得ない。過去や未来に関する推論に[その定義は] 遍充しないから。次に第二でもない。認識と等しい場所でない対象の〈正しい認識〉に遍充しないから。また第三でもない。[すでに述べたように] 認識と対象は異なったものであるという論においては、全ての形相においてそれが等しいということは不可能であるから。．．．もしその両者は異ならないという[唯識説のような] 論においては、誤謬もまたそのように[逸脱がないということが] 認められなければならないということが帰結するので「[逸脱のない] という」〈限定するもの〉が無意味になってしまうから。．．．．．<sup>(31)</sup>

### 1・2 インド版「真理の整合説」—不完全な整合説

次に我々は「不整合のない認識経験」(avisamvādyanubhūti<sup>(32)</sup>) という定義を見るに至る。この「不整合のない認識経験」にも様々な解釈があるのだが、このサンスクリットからの翻訳を見る限り、これはいわゆる「真理の整合説」(coherence theory of truth) に相当するものが説かれているように思えるかも知れない。しかし、以下に述べるように大きな違いがある。

その違いを述べる前に、そのような大きな違いがあっても、整合説の持つ困難はやはり同様にこれから見るインドの議論にも見ることができると簡単に触れておこう。それは整合性という、諸信念同士の間と考えられる(インドの文脈では「諸認識同士の間」) 成立するものであるので、その信念(認識)を越えた〈事実〉〈実在〉というものが入り込んでいないがゆえに、矛盾する複数の体系にそれぞれ整合性が考えられる可能性があるということである<sup>(33)</sup>。ことによるとそれは致命的な欠陥ではないと言われるかも知れないが、以下に見るインド版〈不完全な〉整合説では、明らかに致命的になる。それをシュリーハルシャは指摘する。

## 1・2・1 〈不整合のない認識経験〉の否定

ここでの〈不整合のないこと〉というのは、当該の認識と後に続く認識、あるいは別の認識との間に考えられているのである。つまり、この見解では、現代哲学における真理の整合説で言われるような体系内での整合性が問題となっているわけではない。そうするとこの後の、あるいは別の認識との整合性を説くといういわば「不完全な」整合説は、継続している誤った認識の場合にもその整合性が当てはまることはしばしば可能となるという指摘により否定される。

継続している誤謬に〈正しい認識〉であることが帰結してしまうから。<sup>(34)</sup>

つまり、「これは真珠貝だ」という認識が、次の認識と矛盾しないとしよう。ところが一方には同じ対象に対する「これは銀だ」という認識が、やはり次の認識と矛盾しないという状況があるということは充分考えられることである。そうすると、この場合、それぞれに「整合性」があることになり、矛盾した二つの認識が両方とも〈正しい認識〉であるということになってしまう。上の1・2で指摘した西洋哲学の「整合説」の持つ困難が、ここでははるかに単純な形で当てはまってしまうのである。

また、シュリーハルシャ自身は「正しい認識」の定義が上述のような循環論法に陥る可能性があるということをごこまでの諸定義への攻撃では明言はしていなかった。彼はその点をここにおいて明言するに至る<sup>(35)</sup>。フレーゲのように「真理の対応説」の批判においてそれを明言したのではないが、両者は共通の考え方に基づいている。実際、フレーゲも上述の批判のところで、その循環論法の批判は、「もしそれが、これこれしかじかの諸属性を持っている、あるいは、これこれしかじかのものとこれこれしかじかの関係にあるならば、そしてその場合に限り、Aは真理である」という形式のいかなる定義にも当てはまるということを述べている<sup>(36)</sup>。シュリーハルシャの場合は、継続する誤謬も正しくなってしまうという上述の批判に対する反論を想定し、それを次のように否定する。

そして「〈正しい認識〉となっている他の〔すなわち後に続く〕認識が意図されているのだ」と言ってはならない。ほかならぬその〈正しい認識〉こそが定義されるべきものなので〔循環論法になってしまうから〕。<sup>(37)</sup>

また、その認識が後に続く認識と矛盾するものとして認識されることのない対象を有していることなのだと言ってもむだである。なぜならば、

〈無効にするもの〉(bādha)<sup>(38)</sup>が生じていない誤謬にもまた遍充してしまうから。また、健全な状態で生じる「白いほら貝」の認識などが、欠陥のある感覚器官の状態で生じる「〔ほら貝は〕黄色い」という認識などによって述べられている対象と矛盾しているので、〈正しい認識〉ではないことが帰結してしまうから。「〈正しい認識〉によって述べ

られているのではない対象と矛盾していることがあるということが意図されているのだ」と言うのならば[ここでもやはり前の]「〈正しい認識〉こそが定義されるべきものなので」と述べられた[循環論法の指摘が]がここでも当てはまる。<sup>(39)</sup>

## 1・2・2 インド版「真理の実用説」の否定

また、仏教論理学派では、この「不整合のない」をやはり当該の認識と後の認識との〈整合性〉ということで考える点は同じでも、「〈効果的な働き〉を引き起こす」(arthakriyā-kārin)ということで説明しようとする<sup>(40)</sup>。例えば、「これは水だ」という認識が正しいことは、実際にそれを飲んで「喉が潤った」という認識をすることにより理解される。このようにこれはいわばインド版「真理の実用説」(pragmatic theory of truth)である。上に、「整合説」は、信念、認識を越えた〈事実〉〈実在〉というのが入り込んでいないがゆえに、お互いに矛盾する複数の体系それぞれに〈整合性〉が考えられ得るという問題点を指摘した。しかしながら、このインド版「真理の実用説」は、この〈効果的な働き〉を引き起こす能力を持っているものは〈実在〉であるとする事により、認識を越えた〈実在〉との関わりが得られているのである<sup>(41)</sup>。しかし、シュリーハルシャは、この説も次のように否定する。

[それも正しく]ない。一般的に[このことが]意図されているならば、誤謬の場合にも[当てはまることが]帰結してしまうから。もし認識されている〈あり方〉によって〈効果的な働き〉をなすことが対象にとって意図されていると言うのならば、そうではない。[〈効果的な働き〉をなすということは]決定困難なことであるから。その〈効果的な働き〉を見ることによってその決定があるというのならば、そうではない。〈効果的な働き〉が[実際には]なくてもそれを見ることがあり得るから。しかしながら、〈効果的な働き〉の〈正しい認識〉が言おうとされたのだという[見解]は、完全に否定される。ほかならぬその〈正しい認識〉こそが決定されるべきものであるから。<sup>(42)</sup>

一般的に「真理の実用説」に対して、すぐに出てくる反論は、我々には実用性、効用性を持っていても偽である認識を持つ可能性が充分あるし、また実用性、効用性を持たなくても真である認識を持つことが良くあるという趣旨のものである<sup>(43)</sup>。ここでまずシュリーハルシャは前者を指摘している。実際は水でない液体を飲んだのに「これは水だ」と認識する誤謬の場合でも、「喉が潤った」という効用性を得ることができたら真であるということになってしまう。すなわち、「喉が潤う」というのが「これは水だ」にふさわしい〈効果的な働き〉であると決定することができるであろうか。今述べたように、水以外の液体を飲んでも「喉が潤う」という認識を持つことができるのに、どうしてそれが水による喉の潤いと決定することができるのか。あるいは、「この人はサンタクロースだ」と認識してその人に近づくと、実際その人がプレゼントをくれたとする。明らかにここではサンタクロースとしての〈効果的な働き〉が得られている。それゆえに、「この人はサンタクロースだ」は真になってしまう。そしてもしここでも上のような誤謬を排除するために〈効果的な働き〉の〈正しい認識〉が意図されているのだ、すなわち、〈水の効果的な働き〉〈サンタクロースの

効果的な働き〉であるという〈正しい認識〉が意図されているのだと言えばやはり循環論法になってしまうということをシュリーハルシャは指摘しているのである。

## 2 結 語

以上、インドにおける様々な「正しい認識」の定義に対するシュリーハルシャの批判を、特に現代哲学の真理論との関わりという点から見てきた。(一箇所については知識論との関わりも述べた。) それゆえに、最初に触れたように、ここで彼のその定義に対する批判の全体が取り上げられたわけではないが、彼の「正しい認識」の様々な定義の詳細な否定に流れている共通の観点を示すことができた。すなわち、次のようである。

どんな定義をしても〈正しくない認識〉が排除されない。

その難点から逃れようとする循環論法に陥る。

それゆえに、様々な定義は結局何も説明していないに等しい無力なものであるということになる。

インド哲学というのは、世間一般的には常に神秘的というイメージが付きまとい、論理と違うレベルの所にあるのではないかと思われがちである。ところが、実際にインド哲学に直に触れた者は、すぐにそれが非常に論理的思考を重視したもの(だからこそインド哲学は哲学なのである)であることに気がつく。最も形而上学的事を説いているものの一つであるヴェーダーンタ学派の哲学者もひたすら論理的に論を運ぶのである。このシュリーハルシャも例外ではない。

### [註]

- (1) 早島, 高崎, 原, 前田 (1982, 31) 参照。
- (2) 例えば Dasgupta (1922, 163-171) において, シュリーハルシャとナーガールジュナとの比較が試みられている。そこでも指摘されているように, シュリーハルシャ自身, ナーガールジュナのことははっきり意識していた。また, 言うまでもないことだがこの論文の題名の「もう一人の」というのは主要な懐疑論者があと一人だけしかいないという意味ではない。実はシュリーハルシャ同様(ことによるともっと)一般的には知られていないさらにもう一人の考慮に値するジャヤラシーという懐疑論者が存在した。残念ながら本論文で触れることはできないが, Matilal (1982, 42-66) においては, インドの代表的な懐疑論者として, サンジャヤ, ナーガールジュナ, シュリーハルシャ, ジャヤラシーが挙げられている。また, ジャヤラシーの *Tattvopaplavasiṃha* の翻訳研究として Franco (1987) が出版され, 今後彼の研究もさらに深められていくことが期待される。
- (3) 川口 (1987) 参照。
- (4) Granoff (1978, 3-53) において, それぞれの定義がどの学派によるものかが示され, シュリーハルシャの議論が, いかにもその学派の議論と関わっているかが場合によっては非常に詳細に示されている。
- (5) 谷沢 (2000) 参照。〈正しい認識〉の〈他から〉説の場合は, 〈正しい認識〉が〈正当化〉の方向で考えられている。

- (6) (a)はウダヤナの *Lakṣaṇamālā* における定義 (Granoff, 1978, 4-30)。ただ、「それであること」(tattva) という語を用いた定義は他にも見られる。例えば、ミーマーンサー学派の *Mānameyodaya*。(b)はニャーヤ学派の文献に良く見られる定義 (Granoff, 1978, 31-32)。(c)はウダヤナの *Kusmāñjali* や *Kiraṇāvali* に出てくる定義 (Granoff, 1978, 32-35)。(d)はウダヤナ、ウァーチャスパティミシュラ、ジャヤンタバッタなどに見られる定義 (Granoff, 1978, 35)。
- (7) 以下の①と②については、たとえば Johnson (1992, 39-40) 参照。
- (8) Kirkham (1992, 91) 参照。
- (9) Frege (1918-19, 3). 野本 (1986, 179) 参照。
- (10) Frege (1918-19, 3-4).
- (11) Frege (1897, 128). 野本 (1986, 179-180) 参照。
- (12) ‘anubhūti’, ‘anubhava’ という語は、他の類似した語との区別をしようとするとき非常に訳語に困る語である。大体において、〈正しい認識の手段〉とみなされるものによる認識がこの中に含まれる。例えば、ニャーヤではそれゆえに〈記憶〉をこれに含めない。ここでは、Matilal (1986, 135) の ‘cognitive experience’ という英訳に従った。
- (13) *Khaṇḍanakhaṇḍakhādyā*, ed. by Navikānta Jhā, Varanasi: Chowkamba Sanskrit Series Office, (Kashi Sanskrit Series, 197) .p.130.
- (14) Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī* 5.1.119 ‘tasya bhāvas tvatalau’.
- (15) Granoff (1978, 5) が指摘しているように、このような定義をしているウダヤナ自身が、「それ」は以前に示されている対象を指示して、初めて有意味となると述べている。
- (16) *Khaṇḍanakhaṇḍakhādyā*, p.130.
- (17) Granoff (1978, 31-32) 参照。このような分析により、現れのレベルでは〈主体〉の部分も〈属性〉の部分も、現れの基体、すなわち前者は目の前にあるもの、後者は記憶されているものとのずれがないので、錯覚はないという一見奇妙な説を説くに至ったのはブラバーカーラ派である。Matilal (1986, 192-201) 参照。
- (18) *Khaṇḍanakhaṇḍakhādyā*, p.131.
- (19) *Khaṇḍanakhaṇḍakhādyā*, p.131.
- (20) *Khaṇḍanakhaṇḍakhādyā*, p.211.
- (21) Matilal (1986, 135-137).
- (22) Matilal (1986, 105).
- (23) しばしば ‘pramāṇa’ (pramā の手段) が適切に「知識手段」と訳されているという点だけ考えると、これは当たり前のことのようにも思える。
- (24) *Khaṇḍanakhaṇḍakhādyā*, p.218.
- (25) *Khaṇḍanaphakkikāvibhajana (Khaṇḍanakhaṇḍakhādyam, Varanasi, Śaddarśanapratīṣṭhānam 所収)*, p.216.
- (26) ここでシュリーハルシャが明言していない最大の問題点は、〈真珠貝性〉という〈あり方〉が問題となっているというのなら、たとえば「これは真珠貝だ」という〈正しい認識〉における類似性はどのようなものか、という点である。真珠貝を対象として「これは真珠貝だ」と認識すれば、〈真珠貝性〉という〈あり方〉に関して類似性があるということを単純に認めてしまっているような議論である。実際はここにおける真珠貝、あるいは真珠貝性という限定された点について様々な類似性が可能となり、その中のどの類似性がここで考慮すべきなのかということが問題となるはずなのである。しかしながらそこまでシュリーハルシャは議論に踏み込んでいない。そしてこのような問題点は、真理を説明するのに、単なる類似性だけでは足りない、すなわちそれ以上の何かが必要であるということを示唆している。ウィトゲタインの写像理論に絡めたこの問

題について Johnson (1992, 55) 参照。

- (27) 定義が当てはまるべきでないものにまで当てはまってしまう場合を、「過大適用」(ativyāpti) と言い、当てはまるべきものに当てはまらないことを「非適用」(avyāpti) と言い、当然それらの場合は「正しい定義」とは認められない。インドの定義論一般については、例えば、佐藤 (1995) に良くまとめられている。
- (28) *Khaṇḍanakhaṇḍakhādyā*, p.218.
- (29) *Khaṇḍanakhaṇḍakhādyā*, p.224.
- (30) *Khaṇḍanakhaṇḍakhādyā*, p.224.
- (31) *Khaṇḍanakhaṇḍakhādyā*, p.230.
- (32) この定義はニャーヤ学派や仏教論理学派などの文献に見られる定義である。Granoff (1978, 35) 参照。学派によりその解釈が異なり、シュリーハルシャはまずニャーヤの説を否定し、そして次に仏教論理学派の説を否定する。1・1・1の最後に、'pramā'の諸定義は〈正当化〉の視点が欠け落ちており、その場合「真理」の議論になっていると述べたが、ここで見るニャーヤや仏教論理学派の説は、prāmānyaの〈他から〉説と同じようなことが述べられているように思える(谷沢(2000, 2-6)参照)。そうすると〈正当化〉の説と思われるかも知れないが、ここでは〈真理〉の観点で捉えられているので〈他から〉〈自ら〉というようなことが触れられていないとすることができる。正当化論と真理論との関係については、Kirkham (1992, 211-213)を見よ。
- (33) Schmitt (1995, 111-112), Kirkham (1992, 108), Johnson (1992, 27-33)を参照。
- (34) *Khaṇḍanakhaṇḍakhādyā*, p.231.
- (35) 整合説が循環に陥る例としては、Kirkham (1992, 107-108)も見よ。
- (36) Frege (1897, 128-129).
- (37) *Khaṇḍanakhaṇḍakhādyā*, p.231.
- (38) 'bādha'とは、ひとまず受け入れられているものを無効にするという意味で、西洋哲学の知識論における defeater のようなものであるが、defeaterが、一般に、〈正当化〉を無効にするのに対し、これは受け入れられている〈認識〉〈信念〉を無効にするものとされている。この違いが実質上何をもちたすかは考慮すべき余地があるであろう。
- (39) *Khaṇḍanakhaṇḍakhādyā*, p.231.
- (40) 例えばダルマキールティの *Nyāyabindu* 1.1では、samyagjñānaという語で〈正しい認識〉のことを述べており、それを受けて注釈者ダルモッタラは 'avisamvādam jñānam samyagjñānam' という定義をしている。またダルマキールティの *Pramāṇavārttika*, *Pramāṇasiddhi* 3では 'pramāṇa' という語で〈正しい認識〉を表しており (pramāṇam avisamvādirjñānam arthakriyāsthitiḥ), シュリーハルシャはその定義を挙げている。
- (41) この〈実在〉とは、彼らが〈自相〉(svalakṣaṇa)と名付けている一種の〈個体〉のことであるが、まさしくインド版「実用説」の特徴はこの点に見ることができる。その点について今回は詳述する余裕はない。
- (42) *Khaṇḍanakhaṇḍakhādyā*, p.235.
- (43) Schmitt (1995, 86-90), Kirkham (1992, 94-101), Johnson (1992, 64-74)を参照。

## 参考文献

Dasgupta, Surenatranath (1922) *A History of Indian Philosophy*, vol. II, Delhi: Motilal Banar-

- sidass, 1975.
- Franco, Eli (1987) *Perception, Knowledge & Disbelief*, Delhi: Motilal Banarsidass (Second Edition), 1994.
- Frege (1897) 'Logic', *Posthumous Writings*, ed. by H. Hermes, F. Kambartel, and F. Kaulabach, tr. by P. Long, R.White, Oxford: Basil Blackwell, 1979, 126-151.
- Frege (1918-19) 'Thought', *Logical Investigations*, ed. with a Preface by P.T. Geach, tr. by P.T. Geach and R.H. Stoothoff, New Haven: Yale University Press, 1977, 1-30.
- Granoff, P.E. (1978) *Philosophy and Argument in Late Vedānta: Śrī Harṣa's Khaṇḍanakhaṇḍakhādyā*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- 早島鏡正, 高崎直道, 原実, 前田専学 (1982) 『インド思想史』東京大学出版会.
- Johnson, Lawrence E. (1992) *Focusing on Truth*, Routledge: London.
- 川口賢 (1987) 「シュリーハルシャの〈否定の論理〉」『南都仏教』58, 18-35.
- Kirkham, Richard L. (1992) *Theories of Truth*, Cambridge: The MIT Press.
- Matilal, B.K. (1982) *Logical and Ethical Issues of Religious Belief*, Calcutta: University of Calcutta.
- (1986) *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford: Clarendon Press.
- 野本和幸 (1986) 『フレーゲの言語哲学』勁草書房.
- 佐藤裕之 (1995) 「「定義」の定義—インド哲学における「定義」をめぐる—」『仏教文化』32-33 (学術増刊号8) 3-29.
- Schmitt, Frederick F. (1995) *Truth: A Primer*, Boulder: Westview Press.
- 谷沢淳三 (2000) 「インド哲学における prāmāṇya の〈自ら〉説と〈他から〉説—現代哲学の観点から—」『信州大学人文学部人文科学論集〈人間情報学科編〉』34.