

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——

谷 沢 淳 三

ニャーヤ学派の Jayantabhaṭṭa は、その著書 *Nyāyamañjarī* の中で、いわゆる「prāmāṇya の〈他から〉(parataḥ) 説」を擁護して、次のような詩を述べている。

〔正しい認識の〕〈正しい認識であること〉(prāmāṇya)⁽¹⁾ は〈他から〉決定された。心をかき乱す非難されるべき選択肢の網はいらない⁽²⁾。

このようにして強く非難されているもう一方のいわゆる「prāmāṇya の〈自ら〉(svataḥ) 説」というのは、実際そのような非難に値する、価値のない説なのであろうか。この論文において明らかにしたいのは、この二つの説は実は全く異なった観点からそれぞれ主張されているという点であり、両陣営の議論はかみ合っていないという紛れもない事実であり、そして、それぞれの観点にふさわしい目から見たお互いの説の持っている意義である。

1 〈自ら〉説と〈他から〉説は真理論か

インド哲学における「prāmāṇya の〈自ら〉(svataḥ) 説」と「prāmāṇya の〈他から〉(parataḥ) 説」と名付けられている二つの考え方は、(1)ある認識の〈正しい認識であること〉を引き起こすもの、あるいは(2)ある認識の〈正しい認識であること〉の理解に関する説である。これらの説は、今までのわが国の研究において「真理の自律説」「真理の他律説」と呼ばれることが多いが、このように「真理の～」と名付けられると、いわゆる〈真理論〉(theory of truth) の議論であるように思われるであろう。(そして、実際「真理論」の名の下で論じられている。)しかし、そう名付けることは、少なくとも〈他から〉説の場合、ミスリーディングである。その理由は、以下の議論で明らかになっていくであろう。

さらにこの論文で特に重要視したいのは、上述の(1)(2)の捉え方の内で、(2)の方である。実際にインド哲学者たちの間では、この(1)と(2)の捉え方両方が問題となってきたわけであるが、(1)は非常に問題の多い捉え方である⁽³⁾。その点については〈他から〉説、〈自ら〉説の議論の中で触れることにする。

以上の点を念頭に置きつつ、まず〈他から〉説の方から見ていこう。

2 〈正しい認識であること〉の〈他から〉説

この説は、上述の(1)(2)の捉え方に合わせると次のようになる。(1)ある認識の〈正しい認識であること〉(prāmāṇya, pramātva これより後は Pr と略記)を引き起こす条件は、その認識を引き起こす条件とは別である。(2)ある認識の Pr の理解は、その認識以外のものから起こる。これを具体的に見ていくことにしよう。

2・1 〈引き起こす〉という観点から見た〈他から〉説

まず、(1)に関して、〈他から〉説を説くニューヤ学派に良く見られる考え方では、ある認識の Pr を引き起こす条件は、その認識を生じさせる諸々の原因の中にある〈十全性〉(guṇa)である⁽⁴⁾。たとえば、我々が何かを知覚して「これは赤色だ」と認識するとする。この場合、この認識の Pr を引き起こしているのは、感覚器官の持つ〈十全性〉であるというわけである。一方、もし感覚器官に〈欠陥〉(doṣa)があれば、その認識の Pr を引き起こさない。しかしながら、この(1)の考え方は奇妙なことになる。それに従えば、「これは赤色だ」という認識を引き起こした条件と、その Pr を引き起こす条件は別だと主張することになる。しかし実際は、〈正しい認識〉の場合で言えば、あくまでも〈十全性〉を有した感覚器官がその認識を引き起こしたのである。(当然この説明はあまりに簡略化されすぎている。実際は感覚器官の〈十全性〉以外にも様々な要素が関わってくることは当然である。しかし、ここでは議論のために簡略化されすぎているままで続ける。)ここで、もし「これは黄色だ」という誤った認識が起こったとすると、それは「これは赤だ」という場合と、決して同じ条件から生じているわけではない。正しい場合も誤った場合も認識を引き起こす条件は同一であり、それが正しいか誤っているかを引き起こす条件はそれとは別だということはある得ない⁽⁵⁾。もし同じ条件から生じているというのなら、両者の差はどこから出てくるのか。両者において、認識を引き起こす条件が異なっているのであって、それとは別に正しいこと、誤っていることを引き起こす条件があるわけではない。彼らの説いている内容は、実は認識を引き起こす条件とは別にその認識の Pr を引き起こす条件がある——そう彼らは述べているわけだが——というのではなく、認識を引き起こす条件の中に Pr を引き起こす条件が含まれているかどうか、あるいは認識を引き起こす条件の中に非 Pr を引き起こす条件が含まれているかどうかということなのである。

2・2 〈理解〉という観点から見た〈他から〉説

そこで、我々が関心を向けるのは、認識論のレベルでの(2)の考え方になる。つまり、「これは赤色だ」と言った者が、もし「どうしてわかるんだい」と尋ねられたら、「だって私は見ている。私の視覚器官は正常だ」と答えるかも知れない。この場合この認識者はこの認識の Pr の理解の理由を、自分の感覚器官の〈十全性〉に求めている。ここでは次の推論が働いている。

〈十全性〉を持った感覚器官は正しい知覚を引き起こす。

私の感覚器官は〈十全性〉を持っている。

それゆえに、

「これは赤色だ」という私の知覚は正しい。

このようにして、〈他から〉説の(2)の考え方で説かれていることは、〈正当化〉(justification)⁽⁶⁾という問題であることが分かる。つまり、ある認識は、〈他から〉、すなわち他の認識から推論として〈正当化〉されるということになる。

ここで一つ注意すべきことがある。この説は今までの研究において「真理論」という名の下で考察されてきた。しかし、今見てきたように、この説は、少なくとも(2)の場合では〈正当化〉の理論である。〈正当化〉と〈真理〉は区別されなければならない⁽⁷⁾。そうすると「ある認識には〈他から〉Prがある」のように、Pr、すなわち〈正しい認識であること〉というのは一般的に〈正当化〉されていることを意味するのだろうか。

Prの議論をインド哲学の各学派が行う場合、そこではPrの定義が試みられている。例えばニャーヤ学派では次のような定義がなされる。

正しい認識 (pramā) = 対象に従った (yathārtha) 認識⁽⁸⁾

あるいは、

Pr = Aを有するものに対するAというあり方をとった認識であること (tadavati tatprakarakajñānatvam)⁽⁹⁾

また、〈他から〉説に反対するミーマーンサー学派バッタ派でも、

正しい認識 (pramā) = 以前に知られていない、その通り (tattva) の対象の認識⁽¹⁰⁾とされる。これらを見る限り、ニャーヤ学派やミーマーンサー学派バッタ派では西洋哲学の真理論の中の「真理の対応説」(correspondence theory of truth) に相当するものが説かれているということになり、Prは〈真理〉に相当すると言うことができる。

このように、ニャーヤ学派におけるPrの議論というのは、〈真理〉論と〈正当化〉論の二方向に向かうものである。つまり、Prというのは、一方では〈真理〉を指すものとなり、また一方では〈正当化〉、すなわち認識が正しいという理解、信念が十分な根拠に基づいていることを指すことになり、この二つは密接に関係しているものであるが、混同されてはならない。もっともインドの哲学者自身がこのような区別を明確に念頭に置いていなかったことが議論をややこしくしている。そして本論文で問題としている(2)の観点からの〈他から〉説では、この後者の用法が当てはまるのである。

認識の〈正当化〉は〈他から〉の推論に基づくということになれば、その場合、必ず問題になるのは、ある認識が別の認識によって〈正当化〉されるならば、その別の認識もまたさらに別の認識によって〈正当化〉されなければならない。そしてさらにそれもまたというように、止まるところが無くなってしまわないか、すなわち無限遡及に陥ってしまうのではないかという点である。インド哲学上でも、この点は、例えば〈自ら〉論者の代表的人物である Kumārilabhaṭṭa によって次のように指摘されている。

もし、認識が生じて、まずその原因が欠陥を持っていないことが他の〈正しい認識(を与える手段)〉(pramāṇa)によって決定されることがない限り対象が決定されないならば、その場合、さらに他の原因によって、他の〔その欠陥がないという〕認識が生じることが見られなければならない。なぜならば、〔そのような〕欠陥の無いことは決定されない限りは無に等しい。そしてそのさらに他の〔欠陥が無いという認識〕の原因にも、欠陥が無いという認識ということに対する〈正しい認識(を与える手段)〉がなければならないだろう。そしてそれにもまた、というように認めていくと、どこにも止まるところがない⁽¹¹⁾。

西洋の知識論の中で、この無限遡及という問題を避けるための一つの代表的な考え方は「基礎付け主義」(foundationalism)と呼ばれるものである。つまり、〈正当化〉の連続の根本には、〈他から〉の推論による〈正当化〉を必要としない、〈自ら〉〈正当化〉されるものがあ

るという考え方である。

このような問題点を念頭においてインドの〈他から〉論者の説を見るのに適当なものの一つとして、Vācaspatiśra の次のような説明を見てみよう。

確かに Pr は〈自ら〉決定されることはできない。そうではなくて、まだ繰り返し認識される状態に達していない (anabhyāsadaśāpanna) 見られる対象においては、〈他から〉、すなわち〔その認識に基づいて〕活動が可能であったことによりのみ、それは理解される。対象の把握 (pratiti) に基づいて活動があるのであって、対象を〔それが正しいと〕決定 (avadhāna) することに基づいて活動があるのではない。諸々の賢者たちにとって、対象に対して疑い (saṃdeha 不確定) があっても活動があ〔り得る〕がゆえに。実際、〔これは活動の〕手段であるという決定 (niścaya) によっても、活動する者達は未来の結果に対して疑い (不確定) を有していないことはない。それゆえに、彼ら疑い (不確定) を持っていても活動している者達は、活動が可能であったということにより〈正しい認識 (を与える手段)〉 (pramāṇa) がその通りのものであること (tattva) を決定し、それと同じような性質を持った (tadājīya) 別の繰り返し認識される状態に達した〔認識〕に関しては、活動が可能であったことよりもまさしく以前に、〈それと同じような性質を持っていること〉という〈徴表〉 (liṅga) によって Pr と決定することから対象の決定を行うことにより活動する⁽¹²⁾。

ここで彼が扱っている認識は、直接経験される対象 (dr̥ṣṭārtha) に関するものであり、彼はそれをさらに二つに分けている。一つは①〈繰り返し認識される状態に達していないもの〉 (anabhyāsadaśāpanna) であり、もう一つは②〈繰り返し認識される状態に達したものの〉 (abhyāsadaśāpanna) である。この二種類によって、彼が上述の無限遡及の問題をどう考えていたかを見ていこう。

まず①の場合は、認識を把握した時点では、それが真か偽かはまだ確定されていない。その認識に基づいて何らかの活動を起こし、その活動がうまくいった時に、その活動がうまくいったということを理由にして、最初の認識は真であるというように決定される。この場合、後の活動がうまくいったという点に関しては、さらなる〈正当化〉を必要としない、すなわち〈自ら〉〈正当化〉されるという見解が見られる。彼はある者たちの見解として具体的に次のような例を挙げている。

そして、〔活動がうまくいくかどうかという〕結果の認識は賢者によっては〔さらなる〈正当化〉が〕考察されない。それは「そのようにこうである」ということも認められているがゆえに、そして認められている特徴であるがゆえに、そ〔の最初の認識の内容〕が結果にとっての手段であるということを彼らは考察する。たとえば、まず水の認識がある。そこで飲みたいという欲求から活動が起こる。活動を開始した者はその〔水を〕獲得する。その〔水を〕獲得した者は飲む。飲むことによって喉の渇きが静まる。以上のことだけによって認識者は目的を達する。さらに喉の渇きが静まることもまた〔他から〕の〈正当化〉の面で考察されるということはない。なぜならば「そのようにこうである」ということもまた認められているから。以上がある者たちの見解である⁽¹³⁾。

このような活動が可能であった、言い換えると〈効果的な働き〉 (arthakriyā) を持っていたことの認識は、さらなる〈他から〉の〈正当化〉を必要としない、〈自ら〉〈正当化〉される認識だとして〈正当化〉の基礎に持ってくる見解⁽¹⁴⁾は、ニャーヤ学派でも例えば前述の Jayantabhaṭṭa に見られ⁽¹⁵⁾、また仏教論理学派においても見られる考え方である。これに対

して Vācaspatimiśra は次のように自分達の見解を述べる。

結果の認識もまた、〈繰り返し認識される状態に達したもの〉として〈それと同じような性質を持っていること〉という〈徴表〉(liṅga)によって逸脱がないと決定するのに他ならない。そのようにそれ以前の〔認識があった〕、それよりさらに以前の〔認識があった〕、さらに最も以前の〔認識があった〕。そしてその同様の性質を持った現在の結果の認識の Pr の決定のために、まさにその時一つ前の結果の認識が〈それと同じような性質を持っていること〉によって Pr が決定しているので、無限遡及が起こると述べられるべきではない。なぜならば、二つ前の〔結果の認識との〕共通性 (sādharmya) によって、一つ前の時に、その一つ前の〔結果の認識〕は Pr と決定しているからである。このようにして、最も以前(すなわち三つ前)の〔結果の認識〕との共通性によって二つ前の〔結果の認識は Pr と決定している〕。

しかし、その最も以前(すなわち三つ前)の認識も、実際はそれよりさらに以前の〔結果の認識〕との共通性によって〔Pr と決定している〕のだから、始まりがないことに必ずなり、この考え方は否定されるのではないか。そしてこれらの中で、夢などにおける経験に等しいものとして逸脱しているのではないかと疑われる結果の認識は繰り返し認識される状態に達していない。それゆえに、その場合活動が可能であることが、Pr の決定のために適用されるべきであるというように対象理解と活動の可能であることとの間に始まりがないことが述べられた。

しかしながら、活動が可能であったという〈徴表〉により生じる推論、あるいは全ての逸脱の疑いが否定された別の〔認識〕には、〈自ら〉のみ Pr がある。なぜならば、推論の対象にある逸脱を有しない〈徴表〉から生じるからである。すなわち、〈徴表〉を形として持っている認識は〈徴表〉なしではない。そして〈徴表〉は〈徴表を有するもの〉(=証明されるべき属性)なしではない。それゆえに、ほかならぬ〈自ら〉逸脱を有しない〈徴表〉が把握されたことにより生じる、不動の認識が生じる⁽¹⁶⁾。

このように、彼はさらなる〈他から〉の〈正当化〉を必要としない、〈自ら〉〈正当化〉される認識を推論に求めている。この点は「これは水だ」というような認識の場合も、その結果の認識である「喉が潤った」というような場合も同様である。「これは水だ」という認識の場合はそれを〈正当化〉する推論は次のように表すことができる。

〔主張命題〕これは水だ。

〔理由〕〈それと同じ性質を持っている〉がゆえに。

〔実例〕〈それと同じ性質を持っている〉ものは水である。あれのように。

〔適用〕あれと同様にこれも〈それと同じ性質を持っている〉ものである。

〔結論〕それゆえにこれは水だ。

このような推論が成立するのに問題なのは、度々出てくる〈それと同じ性質を持っていること〉である。これは一体どのようなことを言っているのか。人が初めて水を見て飲むと喉が潤った。次に、また水らしきものを見て飲むとやはり喉が潤い、「これは水だ」と決定する。このような認識を繰り返す結果、同じような性質を持っているものを見ると、実際に喉が潤うという活動を行う前に、〈それと同じ性質を持っていること〉を徴表とした推論によって「これは水だ」と決定することができる。このように〈繰り返し認識される状態に達した〉対象についての認識では、それを〈正当化〉してくれるのは上のような推論だというわけである⁽¹⁷⁾。

この Vācaspatimiśra の〈それと同じ性質を持っていること〉を徴表とした推論は〈自

ら〉〈正当化〉されるという見解、あるいは活動がうまくいったことの認識、〈効果的な働き〉の認識は〈自ら〉〈正当化〉されるという見解が説得力を持っているかどうかは本論文で扱う主題ではない。ここで言うべきことは、まず、Prの〈他から〉説は、真理論ではなく、知識論の枠組みの中での〈正当化〉の理論として捉えられるべきものであるということ、そして〈他から〉説を説くニャーヤ学派（さらには仏教論理学派）は、その〈正当化〉の連鎖の基盤に〈自ら〉〈正当化〉される認識を持ってくるといふ、いわゆる〈基礎付け主義〉の立場を取っているという点である。

3 〈正しい認識であること〉の〈自ら〉説⁽¹⁸⁾

最初に見たように、ニャーヤ学派の Jayantabhaṭṭa は〈自ら〉説をくだらない説と見なしている。また、現代のこの説の解釈も、ヴェーダ聖典の絶対的権威を認めるミーマーンサー学派が、その権威を根拠づけるために、すなわち、ヴェーダに書いてあることは、何ら〈他から〉の〈正当化〉を必要とせずに、〈自ら〉正しいのだということを納得させようと（虚しく？）試みて、詭弁を弄したのだというような捉え方をしばしばされる。このような〈自ら〉説の評価に真っ向から反論を挑んだのが Taber(1992)である。彼は、Kumārila の〈自ら〉説を〈理解〉の観点から捉えるべきものだとし、そこからこの説の持つ意義を明らかにしようとする。彼によると、〈自ら〉説は決して認識は全て客観的に〈自ら〉真理だということを主張しているのではない。認識者がある認識をする場合、それは真理として現れてくるといふことを主張しているのである。私はこの Taber の解釈に基本的に同意する。ここでは、Taber の述べた〈自ら〉説の意義を、西洋哲学における「真理の余剰説」(redundancy theory of truth) の観点からより明確にすることを試みる。その結果、〈自ら〉説が〈他から〉説とは実は全く異なった観点から主張されているものであることが明らかになるであろう。

3・1 〈引き起こす〉という観点から見た〈自ら〉説

まず、〈自ら〉説にも、〈他から〉説を論じた時と同様に二種類の捉え方を当てはめてみると、次のようになる。(1)ある認識を引き起こす条件と、その Pr を引き起こす条件は同一である。(2)ある認識の Pr の理解は、その認識自体から起こる。

まず(1)の方から考えてみよう。〈自ら〉説をばかげた見解だとする者は、その理由を次のように述べる。もし、全ての認識に〈自ら〉Prがあるというならば、世の中に Pr がいない認識はないことになるのだから、犬に対する「これは犬だ」という認識も「これは猫だ」という認識も全て正しいということになり、とんでもないことになる。しかし、(1)は、こんなばかげたことを言っているのだろうか。我々は上で、〈他から〉説の立場で、ある認識を引き起こす条件と、その Pr を引き起こす条件は別であると考え、奇妙なことになることを見た。実は、〈引き起こす〉という観点から見た場合、〈自ら〉説はばかげたどころか、当たり前のことを言っているにすぎないのかも知れない。人が赤い対象を見て「これは赤い」と認識する。これが正しいとすると、それはその認識が正常に機能している感覚器官その他

から生じたからである。すなわち、その認識を引き起こす条件の他にその Pr を引き起こす条件があるというのは奇妙である。実際に、〈自ら〉論者であるミーマーンサー学派バツタ派の者も、上述の批判へと通じるようなばかげた見解は持っていない。

まず、Kumārila 自身の言葉を見てみよう。

〈自ら〉全ての〈正しい認識（を与える手段）〉(pramāṇa)にはPrがあると理解せよ。なぜならば〈自ら〉存在しない〈能力〉(śakti)は他のものによって作られることはできないからである。

諸物は、自らを獲得する〔すなわち生じる〕時に、原因に依存するだろう。しかしながら自らを獲得した〔すなわち生じた〕ものにとって、自らの結果に対する機能は〈自ら〉のみあるのだ⁽¹⁹⁾。

ここで述べられていることを「K-テーゼ」と名付けてみよう。このK-テーゼにおける〈自ら〉説を〈引き起こす〉という点から解釈した Umvekabhaṭṭa は次のように語る。

感覚器官の〈自らのあり方〉(svarūpa)のみが、他に依存することなく、対象とのずれのない(avisamvāda)認識を引き起こすものである。……………

〔反論〕感覚器官の〈自らのあり方〉は非 Pr に対してもあるではないか。

〔返答〕確かにそうである。しかし、欠陥が伴う場合には、別の〈原因の総体〉(sāmagrī)によって異なった結果が生じる。……………

〔反論〕それでは、どうして次のようにはならないというのか。「感覚器官などの〈自らのあり方〉のみが、他に依存することなく、逸脱した認識を引き起こす。しかしながら、〈十全性〉を伴う場合には、別の〈原因の総体〉が対象とのずれのないなどの認識を引き起こす」と。……………

〔返答〕確かにそうである。しかしながら、〔〈主張命題の主語の指示対象の属性であること〉〈同類にあること〉〈異類にないこと〉という〕三種のあり方を備えた〔〈徴表〉から生じる〕〈推論〉などにおいて、アンヴァヤとヴァティレーカによって、認識を引き起こすものこそが、Pr を引き起こすものであると経験される。知覚においても、ある〔条件〕から生じることにより、そ〔の知覚の認識を引き起こす条件〕と同一のものこそが〔Pr を〕引き起こすものである。他の対象を想定することに対する〈正しい認識を与える手段〉はないから。しかしながら、誤った認識のあり方をとった結果は、感覚器官などの〈自らのあり方〉から生じることなく、別の〈原因の総体〉を想定するというのは非難されるべきことではない⁽²⁰⁾。

この立場の難点は、むしろ彼らのもう一方の捉え方、すなわち、非 Pr を引き起こすのは〈他から〉であるという見解にある。彼らは、正常に働いている感覚器官のみに、認識の原因の立場を認めている。しかし、もし眼病者が月を見て「二つの月がある」という誤った認識をした場合、この「二つの月がある」という認識を引き起こす条件とは別に眼病という欠陥があると言うとしたら、それは一体どんな意味なのだろうか。彼らは本当にそう考えているのだろうか。実際は、彼らの言っていることは、ある認識の非 Pr を引き起こす条件は、その認識を引き起こす条件とは別であるということではない。それは、ある認識の非 Pr を引き起こす条件は、正常な認識を引き起こす条件とは別であるということにすぎないのである。あるいは次のように言うことができるかも知れない。誤った認識Aの場合、認識Aを引き起こした条件と認識Aの非 Pr を引き起こす条件は同一である一方、異なっているのは、認識Aを引き起こした条件であると認識者が（ことによると無意識に）信じているもの（例

えば、自分の感覚器官は正常に機能しているということ)と認識Aの非Prを引き起こした条件(例えば、自分の感覚器官に欠陥があるということ)である⁽²¹⁾、と。実際には、Prの場合と同様に、非Prの場合も、それをある認識の場合に引き起こす条件はその認識を引き起こす条件と同一であると考えられるべきである。

3・2 〈理解〉という観点から見た〈自ら〉説

〈自ら〉論者の中でも、〈引き起こす〉という点ではなく〈理解〉という点、すなわち上の(2)の点から〈自ら〉説は捉えられるべきものであるという見解を持っているものは少なからず存在する。例えばPārthasārathimīśraは、前述のKumārilaによる〈他から〉説が無限遡及に陥るとする指摘は、〈理解〉という点からの〈他から〉説に対する批判であるということを示しながら、次のように述べている。

しかしながら、この〔引き起こす〕という観点の〕立場においては「もし認識が生じても．．．」(Ślokavārttika 2.49)などによって示された、無限遡及が帰結することによるPrの〈他から〉説の欠陥が成立しない。すなわち、〈十全性〉の認識に依存してPrがある時に無限遡及があるのだ。しかしながら、〈十全性〉そのものに依存する場合、理解されていない状態の〈十全性〉が感覚器官のように認識のPrを引き起こす〔ということになるので、このような考え方では〕無限遡及が帰結することは無い。

また、「欠陥の無いことが諸々の〈十全性〉からあるのだともし言うのならば、まさしく同一の無限遡及があることになろう」(同 2.66)というように疑問を提示して、「その時、諸々の〈十全性〉は認識されつつあるものとして作用しているのではない」(同 2.67)というようにその疑問を排斥し、他者の立場においては、〈十全性〉の認識によってのみPrがあるのであり、〈十全性〉そのものによってではないということを示している。

また、「それゆえに、〈理解〉(bodha)を本質としたものとして認識の〈正しい認識であること〉(pramāṇatā)は獲得された。そして、対象を別様に認識する原因である欠陥の認識によって否定される」(同 2.53)というように述べて、定説においては、欠陥の認識によってのみ非Prがあるのであり、欠陥そのものによってではないということがまさしく明らかに述べられた。また、「他のある者達は[言う]。原因により生じる〈十全性〉と欠陥の決定によって」(同 2.34)などの様々なシュローカはこの立場においては当てはまらない。それゆえこれはVārttikaの作者によって認められた立場ではない⁽²²⁾。

そして、次のように結論づける。

認識にとって、自分自身の〈正しい認識であること〉(pramāṇatā)は〈自ら〉のみ理解され、．．．．．⁽²³⁾

このようにして、彼は前述のUmvekabhaṭṭaとは異なって、〈理解〉の立場からKumārila-bhaṭṭaの説を解釈する。彼によると、上のK-テーゼで述べられている〈能力〉とは、認識の持っている、対象がこれこれであると決定する〈能力〉のことである。そして、「自らの結果」とはそのような対象の決定のことである。すなわち、〈自ら〉Prがあるというのは、認識は他に頼ることなく〈自ら〉のみ対象がこれこれであると決定することなのである。これが上でPārthasārathiの言う「認識にとって、自分自身の〈正しい認識であるこ

と〉は〈自ら〉のみ理解され」ということである。Taber(1992, 210)はその点を「〈自ら〉Prがあるとは、ある認識が起こる時はいつでも真理として自らを提示するということを意味する」と述べている。このような点から見た〈自ら〉説とは、先に見てきた同じく〈理解〉の点からの〈他から〉説とは全く観点を異にしたものであることを以下に明らかにしていくことにしたい。

ある認識のPrの理解はその認識自体から起こるとはどういう意味か。これは認識者にとって、認識は正しいものとして現れるということである。この点を明らかにするために、西洋哲学における真理論の中で説かれている「真理の余剰説」(redundancy theory of truth)と呼ばれるものと比較してみよう。

Ramseyは次のように述べている。

「シーザーが暗殺されたは真である」はシーザーが暗殺されたということだけを意味するのは明らかである⁽²⁴⁾。

あるいは

「全てのPにとって、もし彼がPと主張するならば、Pは真である」というように述べてみよう。そうすると、その命題関数Pは真であるは単にPと同一であることがわかる。たとえば、その関数の値「シーザーは暗殺されたは真である」は「シーザーは暗殺された」と同一であるように⁽²⁵⁾。

このことを、Tarski的⁽²⁶⁾に考えてみよう。彼のいわゆるスキーマTから、次のようなT-文を作ることができる。

「シーザーが暗殺された」が真理なのは、シーザーが暗殺された時、かつその時に限る。(‘Caesar was murdered’ is true if, and only if, Caesar was murdered.)

そうすると、

「シーザーが暗殺された」は真理である \equiv シーザーが暗殺されたとなり、「 \sim は真理である」は「シーザーが暗殺された」から引用符を取り除き、意味の上から余剰であるということになる。(この点から、「真理の引用符除去論」(disquotation theory of truth)と呼ばれる⁽²⁷⁾。)

注意すべき点は、意味の上から「 \sim は真理である」が余剰であっても、「シーザーが暗殺された」が実際に真理であるということが帰結するわけではないということである。この点も含め、本論文でのPrの〈自ら〉説との関わりを最も明確にしてくれるのはFrege版余剰説である。それが対象としているものは、人が実際の場面で行う〈判断〉あるいはその人の使用する〈主張文〉である。例えば、私が「この部屋にゴジラ人形がある」と主張する、あるいはそのような判断を表明する時、すでに「この部屋にゴジラ人形がある」は真理である」ということが含意されているのである。Fregeが言語表現の意味を〈意義〉(Sinn)と〈意味〉(Bedeutung)に区別したことは有名であるが、彼にとって、主張文のレベルでは〈意義〉がその主張の表現する〈思想〉(Gedanke)であり、〈意味〉はその文の持つ真理値となる。その点に関して彼は次のように述べている。

単なる〈思想〉だけでは知識を与えず、その〈意味〉、すなわち〈真理値〉と結合した〈思想〉だけが知識を与える。〈判断〉は、一つの〈思想〉からその〈真理値〉への前進とみなされる⁽²⁸⁾。

さらに彼はこう言う。

それでも、我々はある事物の属性を、この事物はこの属性を持っているという〈思想〉が真であるということに同時に気づくことなしには認識することはできないということは考えるのに値する。そのように、一つの事物のどんな属性にも、ある〈思想〉の属性、すなわち真理が結びついている。また、「私はすみれの匂いを嗅ぐ」という文章は「私はすみれの匂いを嗅ぐというのは真だ」という文章と全く同一の内容を持っているということも注意に値する。そこでその場合、私がそれに真理という属性を帰属させることによってその思想に何も加えられないように思える⁽²⁹⁾。

この観点からインドにおける〈自ら〉説を見てみるとどうなるであろうか。まず、上でも示唆したように、この説が、〈他から〉説と同様に〈正当化〉の観点から見ると、すなわち認識はそれが生じるとそれだけで〈正当化〉されるということを主張している説だとしたら、ばかげた説であろう。しかし、彼らの説を正しく解釈する重要な鍵は、実は彼らが非 Pr の方をどのように扱っているのかという点に捜し求めることができる。ミーマーンサー学派バッタ派の定説では、非 Pr に関しては前述のように〈他から〉説を採っているのである⁽³⁰⁾。すなわち、彼らによれば、ある認識には、まず〈自ら〉Pr の理解が生じ、後になって、何らかのその認識以外の条件によって、それに非 Pr があるとわかることがあるというわけである。そうすると、この説は「誤りであると証明されない限りは真理である」というような類の説なのであろうか。実際は、この説は「誤りと証明されない限りは、真理であるとみなされる」あるいは「誤りだと証明されない限りは、私はそれは真理だと信じる」という類の説なのである⁽³¹⁾。

〈他から〉説を説く者は、これに対して、否定される可能性のあるものに、どうして〈自ら〉Pr があるなどと言えるのかという反論を提示する。何からの〈正当化〉を経て、Pr があると理解することができるのではないか。しかしながら、この反論は、全く〈自ら〉説の意図を正しく捉えていない。〈自ら〉説は今まで見てきたように、人の〈信念〉〈判断〉〈主張〉の持っている性質に関わるものなのである。人間は何らかの〈判断〉を下すと、それに基づいて何らかの行為を行おうとする。それはその〈判断〉が正しいと思うからそうするのであり、その段階では、その〈判断〉に対する〈正当化〉の手続きが明確になっている言うことはないのである。

4 結 語

バッタ派の主張する〈自ら〉説は、決して〈認識〉の持つ客観的な真理性（彼らによれば、それは対象に従ってあることになるのだが）をその〈認識〉自らが持っているということを主張しているのではなく、その〈認識〉内容を〈判断〉として持つ者の側にすでに「これは真理だ」ということが含意されているということなのである⁽³²⁾。結局この説は、人が何か主張すれば、人はそれを真理として主張しているのだという点に帰結する。そういう意味で〈真理の余剰説〉と繋がるものと解釈して、初めて意義を持っている。決してそれは〈正当化〉がその〈認識〉自らなされるなどということを説いているのではない。上で見て来たように、彼らは〈他から〉説は無限遡及に陥ると批判するが、決して彼らは全ての認識が〈自

ら〉〈正当化〉されるということからその無限遡及を避けるわけではない。むしろ〈正当化〉そのものを排除することによって、それを避けるのである。一方〈他から〉説は、そのような〈認識〉が〈知識〉として認められるために必要な〈正当化〉に関することを説いている。(もちろん彼らの説いている〈正当化〉の説に対する評価は全く別の問題である。)このようにして、両者の議論は、それが説かれている観点が異なっているがゆえに、それに気づかなければ、かみ合わないまま終わるのである。

[註]

- (1) 'prāmāṇya' という語は、語源上は、'pramāṇa' に接尾辞 'ṢyaÑ' が付いたものと分析される。さらに 'pramāṇa' という語を分析すると、pra+√ mā+LyuṬ となり、LyuṬ (Pāṇini の Aṣṭādhyāyī (これより後では 'P.' と略記) 7.1.1 'yuvor anākau' により 'ana' になる) という接尾辞は P.3.3.117 'karaṇādhikaraṇayoś ca' により〈手段〉(karaṇa) を意味する。そこで 'pramāṇa' は〈正しい認識を与える手段〉を意味する。そして 'pramāṇa' に 'ṢyaÑ' が付くと、P.5.1.124 'guṇavacanabrāhmaṇādibhyaḥ karmaṇi ca' に従えば、① 'pramāṇasya bhāvaḥ', すなわち「〈正しい認識を与える手段〉であること」(pramāṇatva), あるいは② 'pramāṇasya karmaṇi' 「〈正しい認識を与える手段〉の〈行為〉(あるいはその〈結果〉)」(この場合の 'karmaṇi' は, kāraṇa (行為を引き起こす要素)の一つとしての〈行為の対象〉ではないことに注意)を意味する。しかしながら、一方で 'LyuṬ' は、P.3.3.115 'lyuṣ ca' により、〈行為〉(bhāva) を意味することもできる。それを適用すれば、'pramāṇa' は〈正しい認識〉を意味することになる。このようにして、哲学の用法では、'prāmāṇya' は上の①、すなわち「〈正しい認識を与える手段〉であること」(pramāṇatva) を意味する場合と、'pramāṭva' 〈正しい認識であること〉を意味する場合とがある。そして実際の議論の中では、この二つの用法が厳密に区別されているとは限らない。本論文で特に問題となるのは、後者の用法である。この点については、Mohanty (1966, 2) を参照。
- (2) *Nyāyamañjarī*, p.160, ll.30-31. この書の〈自ら〉説、〈他から〉説を取り扱った箇所は、宇野 (1996, 364-402) に和訳がある。
- (3) Mohanty (1966, 55-63) 参照。
- (4) たとえば、*Nyāyamañjarī*, p.157 や、〈自ら〉説をとる立場から〈他から〉説を述べている *Sloka-vārttika* 2.47 の Pārthasāratiśra の注釈を参照。
- (5) もし〈認識を引き起こす条件〉と〈事実を引き起こす条件〉が同じか別かという議論ならば、まだ分かりやすいかも知れない。その場合、単純に言えば、その両者が同一の場合には〈正当化〉が成立することになる。Goldman (1967) 参照。しかし、ここで問題になっている感覚器官の〈十全性〉というものをそこに取り組むことは単純にはいかない。
- (6) 西洋の知識論では、「知識」(knowledge) とは、伝統的に「〈正当化〉された真なる信念」(justified true belief) と考えられていた。ところが Gettier (1963) により、その条件を満たしても「知識」とはならない例が示され、現在は「知識」=「〈正当化〉された真なる信念」プラスアルファとなり(あるいは「〈正当化〉」の部分にプラスアルファが組み込まれ)、このプラスアルファの部分は何であるかが盛んに論じられている。この問題は、実はこの論文において、Pr の担い手として考えられている jñāna を「知識」と訳さずに「認識」と一貫して訳していることと関係している。jñāna は上の意味での「知識」とは異なり、〈正当化〉されていることも、真であることも必要としていない。つまり jñāna は、それが〈正当化〉され、真であって(そし

て何らかのプラスアルファがあって)「知識」の資格を得るのである。

- (7) こう述べるだけでは誤解を招くかも知れない。「真理とは〈正当化〉されることに他ならないのではないか」という問いは当然可能である。ニューヤ学派等は「真理の対応説」をとっている。そういうわけで、〈正当化〉されているということはそのまま〈真理〉であるということにはならない。また、次のような例を考えてみよう。田中君はヨシコさんのことが大好きで、「明日僕はヨシコさんと会う」と思い込む。これは彼の勝手な思い込みであって、ヨシコさんは田中君に一切興味など無い。そして次の日、田中君は町で偶然ヨシコさんに会う。結果として「明日僕はヨシコさんと会う」という認識は真理である。しかし、田中君のこの認識は当然〈正当化〉されたものではない。この点については、例えば Lehrer and Paxson (1969, 147-148), Mohanty (1966, 55-56), Kirkham (1992, 20-21, 41-72)などを参照。
- (8) *Tarkabhāṣā*, p.14.1.2. など。
- (9) *Tattvacintāmaṇi*, p.170, 1.4 など。
- (10) *Mānameyodya*, p.2, 1.2. など。
- (11) *Ślokavārttika* 2.49-51.
- (12) *Tātparyaṭīkā*, p.10, 11.1-8.
- (13) *Tātparyaṭīkā*, p.10, 11.10-14.
- (14) 〈他から〉の〈正当化〉を必要としない認識として挙げられる例の中で良く見られるのは、それが認識者にとって、〈直接的〉なものであるという点である。この〈効果的な働き〉の認識を根本に持ってくるという考え方もまさしくその線に沿っている。このような〈直接的〉な〈与件〉(given)をたてる考えに対しては、様々な批判が見られるが、この〈正当化〉との関係では、例えば BonJour (1978, 109-116)を参照。また、この〈効果的な働き〉の認識を説くこの考えは、正当化の「道具主義」(instrumentalism)の方向で解釈することもできるかも知れない。Kirkham (1992, 215) 参照。
- (15) *Nyāyamañjarī*, p.158,1.31~p.159,1.11.
- (16) *Tātparyaṭīkā*, p.10,1.15~p.11,1.3.
- (17) このような推論を基盤に持ってくる考えは、例えば *Tarkabhāṣā*, p.141,1.1~p.142,1.2に見られる。ここでは〈それと同じ性質を持っている〉ということの曖昧性が問題となってくる。実際、Udayanaはこの解釈に苦勞している。Mohanty (1966, 52-53)を参照。
- (18) 以下は、筆者が1994年比較思想学会信州支部第7回研究例会において発表した「〈真理の余剰説〉とインドにおける〈真理の自律説〉」の内容に手を加えたものである。
- (19) *Ślokavārttika*, 2.47-48.
- (20) *Ślokavārttika*, *Tātparyaṭīkā*, p.54,11.2-12.
- (21) 上の註(5)を参照。
- (22) *Nyāyamañjarī*, p.44,1.8~p.45,1.3.若原(1993)にこの書物の〈他から〉説、〈自ら〉説に関する箇所の和訳が示されている。
- (23) *Nyāyamañjarī*, p.46,1.9. パッタ派が〈引き起こす〉あるいは〈理解〉のどちらの観点をとるかの問題については、若原(1994, 992-990)参照。
- (24) Ramsey (1927, 38).
- (25) Ramsey (1927, 39).
- (26) Tarski (1944, 13-47)を参照。ただし、Tarski自身は「余剰説」を採っていたわけではない。Tarski説と Ramsey説の違いについては、Kirkham (1992, 319-320)を見よ。
- (27) Quine (1986, 12)を参照。なお「余剰説」の類の説には様々なヴァージョンが現在あり、「真理のデフレーション説」(deflation theory of truth)という呼び方が一般的になってきてい

る。

(28) Frege (1892, 65).

(29) Frege (1918-19, 5-6)。Frege 版余剰説に関しては、野本 (1986, 182-184) によくまとめられている。また、岩崎 (1976, 27-30) にも同様の趣旨の見解が示されている。

(30) *Ślokavārttika* 2.53.

(31) Hospers (1990, 12) を参照。

(32) Taber (1992, 212) を参照。

テキスト

Mānameyodaya *Mānameyodaya of Nārāyaṇa (An Elementary Treatise of the Mīmāṃsā)*, ed. with an English Translation by C. Kuhan Raja and S. S. Suryanarayana Sastri, Madyar : The Adyar Library and Research Centre, 1993.

Nyāyamañjarī *Nyāyamañjarī of Jayantabhaṭṭa*, ed. with notes by Pt. Surya Nārāyaṇa Śukla, Part I, Varanasi : Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1971. (Kashi Sanskrit Series 106)

Nyāyaratnamālā *Nyāyaratnamālā of Pārthasārathi Miśra with the Commentary Nāyakaratanam by Śrī Rāmānujācārya*, ed. by A. Subrahmanya Shastri, Varanasi : Banaras Hindu University, 1982.

Nyāyaratnākara *Ślokavārttika of Śrī Kumārila Bhaṭṭa with the Commentary Nyāyaratnākara of Śrī Pārthasārathi Miśra*, ed. and revised by Svāmī Dvārikadāsa Śāstrī, Varanasi : Tara Publications, 1978.

Ślokavārttika (同上)

Ślokavārttika Tātparyaṭīkā *Ślokavārttikavyākhyā Tātparyaṭīkā of Uṇveka Bhaṭṭa*, ed. by S. K. Ramanatha Sastri, revised by K. Kunjuni Raja and R. Thangaswamy, Madras : University of Madras, 1971.

Tarkabhāṣā *Tarkabhāṣā of Keṣava Miśra with Tarkarahasyadīpikā Hindī Commentary by Achārya Viśveśhvar Siddhāntaśiromaṇi*, Varanasi : Chaukhambha Sanskrit Sansthan, 1995 (ninth edition) (Kashi Sanskrit Series 155)

Tattvacintāmaṇi *The Tattvacintāmaṇi of Gaṅgeśa Upadhyāya, Pratyakṣa Khaṇḍa, with Extracts from the Commentaries of : Shri Mathuranatha Tarkavagisha & Shri Jayadeva Mishra*, (Volume I), ed. by Pt. Kamakhyanath Tarkavagish, Reprint Edition, Delhi : Chaukhamba Sanskrit Pratishithan, 1990.

Tātparyaṭīkā *Nyāyavārttikatātparyaṭīkā of Vācaspatimiśra*, ed. by Anantalal Thakur, New Delhi : Indian Council of Philosophical Research, 1996.

参考文献

BonJour, Laurence (1978) 'Can Empirical Knowledge Have a Foundation?', in Moser (1996), 97-120.

Frege, Gottlob (1892) 'On Sense and Meaning', *Translation from Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. and tr. by Peter Geach and Max Black, Oxford : Basil Blackwell, Third Edition, 1980, 56-78.

- (1918-19) *Logical Investigations*, ed. and tr. by P.T.Geach, New Haven : Yale University Press, 1977, 1-30.
- Gettier, Edmund (1963) 'Is Justified True Belief Knowledge?', *Analysis* 23, 121-123.
- Goldman, I. Alvin (1967) 'A Causal Theory of Knowing', in Pappas and Swain (1978), 67-86.
- Hospers, J. (1990) *An Introduction to Philosophical Analysis*, Third Edition, London : Routledge & Kegan Paul.
- 岩崎武雄 (1976) 『真理論 哲学体系第一部』東京大学出版会.
- Kirkham, R.L. (1992) *Theories of Truth*, Cambridge : the MIT Press.
- Lehrer, Keith and Thomes D.Paxon, Jr. (1969) 'Knowledge : Undefeated Justified True Belief', in Pappas and Swain (1978), 146-154.
- Mohanty, Jitendranath (1966) *Gangeśa's Theory of Truth*, Santiniketan : Centre of Advanced Study in Philosophy.
- Moser, Paul K. (ed.) (1996) *Empirical Knowledge : Readings in Contemporary Epistemology*, Second Edition, Maryland : Rowman & Littlefield Publishers, INC.
- 野本和幸 (1986) 『フレーゲの言語哲学』勁草書房.
- Pappas, George S. and Marshall Swain (ed.) (1978) *Essays on Knowledge and Justification*, Ithaca : Cornell University Press.
- Quine, W.V. (1986) *Philosophy of Logic*, Second Edition, Cambridge : Harvard University Press.
- Ramsey, F.P. (1927) 'Fact and Propositions', *Philosophical Papers*, ed. by D.H.Mellor, Cambridge : Cambridge University Press, 1990, 34-51.
- Taber, John (1992) 'What did Kumārila Bhaṭṭa Mean by *Svataḥ Prāmāṇya*?', *Journal of the American Oriental Society* 112, 204-221.
- Tarski, Alfred (1944) 'The Semantic Conception of Truth', *Semantics and the Philosophy of Language*, ed. by Leonard Linsky, Urbana : University of Illinois Press, 1952, 13-47.
- 宇野 惇 (1996) 『インド論理学』法蔵館.
- 若原雄昭 (1993) 「インド哲学に於ける真理論の一資料—— Nyāyaratnamālā 研究——」『龍谷大学論集』443, 88-108.
- (1994) 「バッタ派の真理論—— Nyāyaratnamālā を中心に——」『印度学仏教学研究』42-2, 995-990 (88-93).