

Dharmakīrti の 自己認識 (*svasaṃvedana*) 覚え書き

久 間 泰 賢
(東 京 大 学)

1. はじめに

平成19年度の本学会に与えられた共通テーマは「佛教と智慧」である。「智慧」という概念（サンスクリット語では主として *prajñā* / (*vi*) *jñāna* に相応する）は、仏教思想のなかでも文脈に応じてその内容が変遷しうる、多義的なものであろう。しかし少なくとも、いかなる文脈においても「何らかの修道論を背景に有し、日常的・世俗的な知を超え出ていくような知のあり方」というゆるやかな定義をすることは可能であるように思われる。

専門分野の研究者によって「仏教論理学派」と総称される、「正しい認識 (*pramāṇa*)」の内実を探究し続けたインド仏教の思想家たちは、日常的・世俗的な認識や論理の妥当性のみならず、日常・世俗の次元を超えて修道論と関わりをもつような知の様態についても考察を行っている¹⁾。そうした彼らの考察する知のあり方に通底するものとして看過できないのが、認識はそれ自体を把捉するという「自己認識 (*svasaṃvedana*)」の概念である。彼らが拠って立つ「有形象認識論 (*sākāravāda*)」においては、ある認識が把捉するのは外界の対象 (*bāhyārtha*) そのものと言うよりは実際のところその外界の対象をかたどった形象 (*ākāra*) である。そしてそ

の形象は認識そのものの一部をなすことから、認識は、結果として、自己自身を把捉していることにもなるのである。その自己認識の概念に関して、仏教論理学派は、あらゆる知はつまるところ、自己認識であるという立場を採る。そこには、自己認識の概念は日常的な知のみならず、修道論に関わる知の枠組みにも関わっている、ということが含意されているように思われる。

本稿においては、これまでの研究を踏まえ、仏教論理学派の主要な思想家 Dharmakīrti (ca. 600-660) における自己認識の概念をめぐる2つの問題を取り上げたい。最初に、自己認識の基本的な定義づけの問題について、特に彼の著作である *Nyāyabindu* に現れる *cittacaitta* という語に焦点を当てつつ検討する。さらには、近年サンスクリット刊本が刊行された Dharmakīrti のもうひとつの著作 *Pramāṇaviniścaya* 1章の関連箇所を取り上げ、自己認識と智慧との関係についても考察することで、Dharmakīrti の自己認識をめぐる議論にいくばくかの視点を提示することを試みたい。

2. Dharmakīrti における自己認識の定義づけについて

Dharmakīrti は自身の知覚論において自己認識を独立した知覚のカテゴリーと見なしているが、²⁾ 彼が自著 *Pramāṇavārttika* 3章及び *Pramāṇaviniścaya* において、知覚の一分類として自己認識に言及する際には、もっぱら「快樂など (*sukhādi*) の自己認識」という表現を用いている。³⁾ 「快樂など」という心的事象は、自らが自らを認識するものであり、したがってそれ自体が知覚としての性質を有する、と Dharmakīrti は考えるのである。しかしながら、「快樂など」の心的事象を Dharmakīrti が

例示しているからといって、それらのみについて自己認識という知覚が起こる、と彼が考えている訳ではないことに注意したい。Dharmakīrti 自身も、

「快樂など」という語を用いるのは、明瞭な認識を例示するためである。(すなわち、それ以外の認識に自己認識という側面がない、と言うのではない。)あらゆる認識の、自己認識は知覚だからである⁴⁾。

と述べているように、あらゆる認識が自己認識という性質を帯びていることは、*Pramāṇavārttika* 及び *Pramāṇaviniścaya* においてもあらかじめ前提となっていると考えてよいであろう。

一方 *Nyāyabindu* においては、自己認識は「あらゆる心・心所 (*cittacaitta*) のそれ自身の認識である」と定義づけられている⁵⁾。この定義について戸崎宏正氏は、*Pramāṇavārttika* 及び *Pramāṇaviniścaya* に比して、あらゆる認識が自己認識であることをより明確に表現したものである、という趣旨の指摘を行っている⁶⁾。この *Nyāyabindu* の定義における心・心所という表現については、Dharmottara (ca. 740-800) の註釈 *Nyāyabinduṭīkā* が、心 (*citta*) は「対象それ自体を把捉するもの (*arthamātragrāhin*)」⁷⁾、心所 (*caitta*) は「快樂など、特定の状態を把捉するもの」というように、認識上の役割の相違を設けている。これとほぼ同種の説明は、Mokṣākaragupta (10-11世紀頃) の *Tarkabhāṣā*⁸⁾ にも現れるほか、*Tarkarahasya*, *Dharmottaraṭīpṇāka* (どちらも著者不明) にも同種の表現が見られることから、ある程度流布した解釈であったことがうかがわれる⁹⁾。

なお、この *Nyāyabindu* における自己認識の定義をめぐるのは、近年 Zhihua Yao 氏によって、Dharmakīrti がアビダルマの典籍を直接引用したものであるか少なくとも念頭に置いている可能性、さらには

Dharmakīrti と大衆部 (*Mahāsāṃghika*) との間に何らかの思想的連関があったのではないか、という点が指摘されている。¹⁰⁾ Yao 氏の研究は、自己認識の概念の起源をたどろうとする問題意識に基づきつつ、アビダルマ思想と仏教論理学とを架橋しようとするものであり、種々の新たな知見を提供してくれるものである。ただし、*Nyāyabindu* における自己認識の定義については、彼が想定するような Dharmakīrti とアビダルマの典籍、ひいては大衆部との間の直接的な思想的連関のほかにも、より広範囲にわたってテキスト間の影響関係を考慮する必要があることを以下に指摘しておきたい。

Yao 氏は言及していないが、Dharmottara の註釈 *Nyāyabinduṭīkā* に対する Durvekamiśra (11世紀頃) の復註では、*cittacaitta* という表現を用いた Dharmakīrti の自己認識の定義に対して「*Vaibhāṣika* の流儀で (*Vaibhāṣikaprakriyayā*)」¹¹⁾ という表現が用いられている。このことから、確かに、Durvekamiśra が *Nyāyabindu* における自己認識の定義を *Vai-*
bhāṣika 的なものとして意識していることがうかがわれる。とはいえ実際には、*cittacaitta* に対する Dharmottara の註釈を説明する際に Durvekamiśra が引用しているのは、唯識系の典籍『中辺分別論 (*Madhyāntavibhāga*)』I 8cd である。¹²⁾ そこでは、「虚妄分別 (*abhūtaparikalpa*)」の下位区分 (*prabheda*) として *citta* (I 8cd では *viññāna* と言い換えられているが、これはアビダルマにおける「心 (*citta*)=意 (*manas*)=識 (*viññāna*)」説を承けたものであろう) と *caitta* (*caitasika*) とが挙げられているが、前者は「対象の認識 (*arthadr̥ṣṭi*)」¹³⁾、後者は「それ (=対象) の特性に対する認識 (*tadviśeṣe dr̥ṣṭi*)」¹⁴⁾ とされているのである。Durvekamiśra の復註に拠るまでもなく、心・心所の両者に対して認識上の役割の相違を与える Dharmottara の註釈は、内容的に『中辺分別論』I 8cd

の記述とも平行していると言うことができるのである。

ところで、Durvekamiśra が「*Vaibhāṣika* の流儀で (*Vaibhāṣikapra-kriyayā*)」という表現を用いているにもかかわらず、少なくとも Vasubandhu が著した有部の代表的綱要書である『俱舍論 (*Abhidharma-kośa*)』及び『俱舍論註 (*Abhidharmakośabhāṣya*)』においては、心・心所の両者に対して認識上の役割の相違を明確に与えている表現は、管見では見いだすことができない。しかし興味深いことに、中国唐代における普光の『俱舍論記』においては、心・心所が持つ認識作用について、1) 心は総相のみを、心所は別相のみを認識する、2) 心は主として総相及び副次的に別相を、心所は別相のみを認識する、3) 心は総相のみを、心所は主として別相及び副次的に総相を認識する、4) 心・心所ともに総相・別相の両者を認識するが、心は総相の、心所は別相の認識が主となる、という説が紹介されている。¹⁵⁾ また、「心が対象それ自体を把握する」という表現は、*Abhidharmadīpa* (著者不明、校訂者の Jaini は 8 世紀頃と推定) にも見いだすことができるのである。¹⁶⁾ *Nyāyabindu* の自己認識の定義に対する Dharmottara の註釈 (ひいては *Nyāyabindu* の自己認識の定義そのもの) に関しては、Yao 氏が指摘するような大衆部との直接的な思想的連関のみならず、今後『中辺分別論』その他のテキストとの影響関係をも視野に入れておくことが必要であろうと思われる。

3. Dharmakīrti における自己認識と智慧との関わり

Nyāyabindu における自己認識の定義づけにおいて、心・心所 (*cittacaitta*) という表現が用いられていることはすでに確認した。説一切有部の伝統的な教説において *prajñā* という概念が心所に含められている

ことは周知の事実である。心所も含めたあらゆる認識が自己認識であるというのが Dharmakīrti の立場であるならば、智慧もまた自己認識に包摂されることになるが、果たしてどうであろうか。以下、智慧と自己認識との関係をめぐって、*Pramāṇaviniścaya* 1 章の末尾の箇所に基づきつつ、¹⁷⁾ 少しく考察してみたい。

よく知られているように、*Pramāṇaviniścaya* 1 章の末尾においては、外界の実在を認めない唯識の立場では認識の結果はすべて自己認識であること、また、外界の実在を認める立場においても同様に、顕現しているもの (*bhāsamānārtha*) とその認識 (*tadvid*) とは不可分であり、それ故に自己認識の立場が認められるべきであることが説かれる。¹⁸⁾ さらに Dharmakīrti は、仮に外界の実在を認める場合には、他のあらゆる認識条件が揃っていても認識が生じないときに外界の対象が欠落していることが推知され、またそれ故に外界の存在が要請される、という外界存在推知説に言及する。¹⁹⁾ しかし、そうした外界存在推知説も、前刹那における特定の質料因 (すなわち等無間縁) の非存在 (*upādānaviśeṣābhāva*) によって認識が生じないことを説明するものである、唯識の立場を採らない場合に²⁰⁾ 限られるのである。Dharmakīrti のこうした記述は、自己認識という考え方が外界実在論と唯識という両者の立場に通底するものであることを示すものである。

しかしながら、外界の対象の存在を否定する唯識の立場に立った場合、外界の対象と対応していない単なる迷乱 (*upaplava*) が正しい認識 (*pramāṇa*) ではないことはどのように理解されるのか、正しい認識とそうでないものとの間に相違がなくなってしまうのではないか、という仮想²¹⁾ 反論が提示される。これに対して Dharmakīrti は次のように述べる。

迷乱であるような潜在印象を離れていないという過誤の故に、覚醒し

ていない者にとってすら信頼できないような言語活動を見てとって、
(それを) 正しい認識ではない方のも²²⁾のとして(彼は) 語るであろう。
他方のものは、輪廻する限りにおいては(それとの) 結びつきを免れ
ないものであるが、確固たる潜在印象を有するが故に、言語活動との
斉合性という観点から、ここでは正しい認識である。そして、このよ
うな、言語活動に基づいた (*sāṃvṛtyavahārika*, 世俗的な) 正しい認
識のあり方が述べられたのである。これ(言語活動に基づいた正しい
認識) についてすら、他の愚かな者たちは、世間の人々を欺いている
からである。²³⁾

直前の仮想反論との文脈上のつながりを踏まえるならば、このパッセージ
が、唯識の視点に立ったうえで、言語活動に基づいた(世俗的な) 正しい
認識とそうでないものとを区別しようとしているものであることが分かる。
輪廻している限りにおいては、言語活動との斉合性という観点から、正し
い認識を判別する他はない。そして、そのような正しい認識のあり方とは
自己認識であることが *Pramāṇaviniścaya* で述べられていることは、すで
に見た通りである。この世俗的な正しい認識に加えて、*Dharmakīrti* は
さらに「勝義的な正しい認識 (*pāramārthikapramāṇa*)」という視点を導
入する。

一方、思所成に他ならぬ智慧を修習する者たちは、迷乱を離れており
汚れがなく、退転することのない、勝義的な正しい認識を目の当たり
にするのである。それもまた、わずかながら²⁴⁾すでに説明した。

この「わずかながら」という表現については、稲見正浩氏がすでに指摘し
ているように、*Pramāṇaviniścaya* におけるヨーギンの知について説明し
た箇所を指していると考えられる。²⁵⁾ *Pramāṇaviniścaya* においては、聞所
成の知によって対象を把握し、論理による思所成の知によってそれを確定

し、さらに修習を行う者としてヨーギンが説明されている。²⁶⁾ こうしたことからは言うまでもなく、ヨーギンの知と智慧の概念との強い結びつきを見取ることができる。

Dharmakīrti にとってはあらゆる認識が自己認識であるとはいえ、*Pramāṇaviniścaya* の末尾の記述から判断するならば、そこで述べられている正しい認識のあり方とは、主として言語活動に基づいた世俗的な認識であった。その向こうに拡がるヨーギンの知、果ては究極的な仏知と、Dharmakīrti の語る自己認識とがどこまで概念的に重なり合うものなのかという点については、今後も様々なテキストとの影響関係を踏まえつつ、さらなる検討が必要であろう。²⁷⁾

註

- 1) 仏教論理学派における「正しい認識（／認識手段、*pramāṇa*）」と修道論に関する良き *survey* としては、以下の論文を参照されたい。稲見正浩「ダルマキールティにおける仏道」、『日本佛教學會年報』54, 1989, 59-72。また、仏教論理学派の認識論において智慧（*prajñā*）と直接的に関わる概念は、「ヨーギンの知／知覚（*yogipratyakṣa*）」であるが、これについては稲見前掲論文も指摘しているように（稲見1989：71, note (14)）、仏教論理学関係の著作において前提とされている修道論が必ずしも明確ではないことが、問題を複雑にしている。そうしたなかで、船山徹「瞑想の実践における分別知の意義——カマラシーラの場合——」、『神子上恵生教授頌寿記念論集 インド哲学佛教思想論集』, 2004, 永田文昌堂, 363—386は、特に聞・思・修所成の智慧との関わりからヨーギンの知を分析しようとする試みであり、有益である。また、ヨーギンの知と正しい認識との関わりについての近年の注目すべき論考としては、以下のものを参照。JOHN D. DUNNE: Realizing the unreal: Dharmakīrti's theory of yogic perception, *Journal of Indian Philosophy* 34, 2006, 497-519.
- 2) これに対して Dignāga が首尾一貫して自己認識を独立した知覚のカテゴリーと見なしていたかどうかという点については、未だ議論の余地がある。これについては、拙稿「ジネンドラブッディにおける「意による知覚」

- と「自己認識」,『論集(三重大学人文学部哲学・思想学系,教育学部哲学・倫理学教室)』第13号(2008, 91-100)を参照。
- 3) Cf. *Pramāṇavārttika* 3. 249 (戸崎宏正『仏教認識論の研究 上巻』,大東出版社, 1979: 348を参照); *Pramāṇaviniścaya* 1. 19d (*Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya Chapters 1 and 2*, Critically edited by Ernst Steinkellner, China Tibetology Publishing House / Austrian Academy of Sciences Press, Beijing-Vienna 2007: 20).
- 4) Cf. *Pramāṇaviniścaya* 1: 20,9-11.
- 5) Cf. *Nyāyabindu* I 10 (in *Dharmottarapradīpa*, 註11を参照): *sarvacitta-caittānām ātmasamvedanam*.
- 6) 前掲戸崎1979: 347, 註(25)を参照。
- 7) Cf. *Nyāyabinduṭṭikā*: 64, 3 (in *Dharmottarapradīpa*, 註(11)を参照): *cittam arthamātragrāhi. caittā viśeṣāvasthāgrāhiṇaḥ sukhādayaḥ*.
- 8) Cf. *Tarkabhāṣā and Vādasthāna of Mokṣākaragupta and Jitārīpāda*. Ed. H. R. R. IYENGAR. Mysore 1952: 15,19-16,3.
- 9) 矢板秀臣『モノグラフ・シリーズIV, 仏教知識論の原典研究——瑜伽論因明, ダルモッタラティッパナカ, タルカラハスヤー(成田山新勝寺, 2005)』所収, *Dharmottaraṭṭippanaka*: 28*,4-5; *Tarkarahasya*: 30*,12-14.
- 10) Cf. *The Buddhist Theory of Self-Cognition*, ZHIHUA YAO, Routledge, 2005: 19f.
- 11) Cf. *Pañḍita Durveka Miśra's Dharmottarapradīpa* [*Being a sub-commentary on Dharmottara's Nyāyabinduṭṭikā, a commentary on Dharmakīrti's Nyāyabindu*] Ed. D. MALVANIA. Patna ²1971: 64,8-11: *Vai-bhāṣikaprakriyayā yad ācāryeṇa cittacaittau bhedenoktau taylor artham āha — cittam arthamātragrāhi vastumātragrāhi. tatrārthadṛṣṭir vijñānam* (*Madhyāntavibhāga* I. 8c) *iti vacanāt. caittā viśeṣāvasthāgrāhiṇo viśeṣāvasthāsvikartāro viśeṣāvasthākārā iti yāvat. tadviśeṣe tu caitasā* (*Madhyāntavibhāga* I. 8d) *iti vacanāt. ka evaṃrūpā ity āha — sukhādaya iti*. (和訳) *Vai-bhāṣika*の流儀で師(Dharmakīrti)は心・心所を区別して述べたのだが, その両者の意味を(Dharmottaraは)述べる——「心とは対象それ自体を把捉するもの」(すなわち)事物それ自体を把捉するもの(, ということである)。(『中辺分別論』I. 8cにおいて)「それら(心・心所)のうち識(=心)とは対象の認識である」と述べられているからである。(Dharmottaraが述べる)「心所とは特定の状態を把捉するもの」とは, 「特定の状態を自らのものとしているもの」「特定の状態の形象を有するも

の」ということである。(『中辺分別論』I. 8dにおいて)「それ(=対象)の特性に対する(認識)が心所である」と述べられているからである。何がそのような性質を持つのか、(という問いに対して)述べる——「快樂など(が心所である)。」と。

- 12) Cf. *ibid.*
- 13) Vasubandhu の *bhāṣya* においては「対象それ自体の認識 (*arthamātre dṛṣṭi*)」, Sthiramati の *ṭīkā* では「事物それ自体のみの認識 (*vastusvarūpamātropalabdhi*)」と言い換えられている。Cf. *Madhyāntavibhāga-bhāṣya, A Buddhist Philosophical Treatise Edited for the First Time from a Sanskrit Manuscript*, ed. by G. M. NAGAO, Tokyo (Suzuki Research Foundation) 1964: 20, 14-20; *Madhyāntavibhāgaṭīkā, Sous-commentaire de Sthiramati, dans lequel est interprété le Bhāṣya de Vasubandhu sur le Madhyāntavibhāgasūtra de Matreya-Asaṅga*, ed. by SUSUMU YAMAGUCHI, Nagoya (Librairie Hajinkaku) 1935: 31, 10.
- 14) Vasubandhu の *bhāṣya* においては「受 (*vedanā*)」などと言い換えられている。Cf. *Madhyāntavibhāgabhāṣya*: 20, 20. 『中辺分別論』I 8cd と心・心所の認識作用については、以下の拙稿を参照。「説一切有部における心と心所の概念について」, 『論集(三重大学 哲学・思想学系 教育学部 哲学・倫理学教室)』10号, 2002, 119-126: 122ff.
- 15) 『俱舍論記』によれば、総相とは「色聲等」のカテゴリー, 別相とは「違順等(好ましくないもの, 好ましいものなど)」とされる。これらの点については、前掲久間 2002: 119ff. を参照。また、普光の説がインド起源である可能性についても、同: 120ff. を参照。
- 16) そこでは *citta* の働きは「事物の認識のみ (*vastūpalabdhimātra*)」であり、それに引き続いて名称 (*saṃjñā*) を想起した際に、表象作用 (*saṃjñā*)、智慧 (*prajñā*)、想起 (*smṛti*) などによって、特性 (*lakṣaṇa*)、随念 (*anusmaraṇa*) 分別、計度 (*abhinirūpaṇa*) 分別などが把握される、とされる。Cf. *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*, ed. PADMANABH S. JAINI, Patna 1977: 78, 11f. この点については、前掲久間 2002: 121ff. を参照。
- 17) *Pramāṇaviniścaya* 1 の末尾の箇所和訳と先行研究については、前掲稲見 1989: 59f.; 70註 (2) を参照。また、Bhāsarvajña の *Nyāyabhūṣaṇa* への当該引用箇所の和訳については、山上證道『ニヤーヤ学派の仏教批判 ニヤーヤブーシャナ知覚章解説研究』, 平楽寺書店, 1999: 113ff. を参照。
- 18) Cf. *Pramāṇaviniścaya* 1 kk. 55-58ab.

- 19) Dharmakīrti の言及する外界存在推知説については, TAIKEN KYUMA: "On Dharmakīrti's Proof of the Existence of External Objects", *Journal of Indian and Buddhist Studies* 53-2, 2005: 31-37 を参照。
- 20) Cf. *Pramāṇavārttika* 3. 390d-391 (戸崎宏正『仏教認識論の研究 下巻』, 大東出版社, 1985: 73f. を参照); *Pramāṇaviniścaya* 1 k. 58d.
- 21) Cf. *Pramāṇaviniścaya* 1: 43, 12-14.
- 22) *Nyāyabhūṣaṇa* における引用においては, この主語は *vijñaptimātravādin* として明確に表現されている。Cf. *Śrīmadācārya-Bhāsarvajña-praṇītasya Nyāyasārasya svopajñam vyākhyānam Nyāyabhūṣaṇam*, ed. by SVAMI YOGINDRANANDAḤ, Vārānasi 1968: 57, 14. また, 前掲山上1999: 113ff. を参照。*Pramāṇaviniścaya* 1 の文脈においても, この主語を「外界の存在を否定する者(原文では *saḥ, kaścīd* という語で示される)」と解釈してよいように思われる。
- 23) Cf. *Pramāṇaviniścaya* 1: 43,14-44,4. 前掲稲見1989: 60f. にも対応箇所のと訳と詳細な分析がある。
- 24) Cf. *Pramāṇaviniścaya* 1: 44,4-6. 及び前掲稲見1989: 60f. を参照。
- 25) 前掲稲見1989: 63ff. を参照。また, 氏はこの「わずかながら」のニュアンスについて, 究極的な仏智のレベルから見ればヨーギンの知もほんの前段階に過ぎないというニュアンスを持っているのではないか, という点も指摘している。
- 26) *Pramāṇaviniścaya* 1 (ad k. 28): 27,9-10. また, 前掲稲見1989: 63にも当該箇所の詳しい言及がある。
- 27) *Nyāyabinduṭīkātippanī* における自己認識の註釈箇所には「滅尽定 (*nirodhasamāpatti*) ではいかなる心の状態も知られることがない」という記述がある。Cf. *Nyāyabinduṭīkātippanī*, ed. by TH. STCHERBATSKY, *Bibliotheca Buddhica* 11, 1909 (Rep. 1977, Tokyo): 31,17-32,1.

