南アジア古典学 12 (2017), 191-214

自己認識の生成・背景・変質*

九州大学　片岡　啓

思想史の流れ

大毘婆沙論
↓
初期唯識文献
↓
ヴァスバンドゥ
↓
ディグナーガ　⇆　ニヤーヤ学派など
↘
クマーリラ
↙
ダルマキールティ

1　自己認識をめぐる問い

ディグナーガの認識論でいう「自己認識」とは「認識が自分で自分を認識する（感じる）」というモデルのことである[1]．では，自己認識はどういう発想のもとに生まれてき

*本稿は，護山真也（信州大学）を代表者とする科研（挑戦的萌芽）「方法としての比較思想―知覚論の東西比較をモデルとして 」（15K12810）のワークショップ「知覚の比較哲学：仏教哲学×現象学×分析哲学」（信州大学：2017 年 3 月 4 日）での口頭発表のために準備したものである．草稿にコメントを寄せてくれた石村克，渡辺俊和，佐藤智岳に感謝する．本研究は JSPS 科研費 15K02043 の助成を受けたものである．

[1]「自己認識」というのは svasaṁvitti（< vetti, 知る）あるいは svasaṁvedana (< vedayate,［自分に］知らしめる，感じる) の訳語である．ディグナーガはいずれの名詞形も用いる．想定される動詞形は saṁvetti（知る），saṁvedayate（［自分に］知らしめる，感じる），その受動形の saṁvedyate（知らしめられる，感じられる）であるが，ディグナーガが（この意味で）実際に用いるのは未来受動分詞の saṁvedya（感じられ得る［もの］）という形である．いずれの動詞形もディグナーガ以前に一般的というわけではない．その意味では，ディグナーガとほぼ同時代と考えられる『ニヤーヤバーシャ』に見られる saṁvedyate（感じられる），saṁvedya（感じられ得る［もの］），svasaṁvedya（自分で感じられ得る［もの］）という用例は注目に値する（脚注 24）．接頭辞の sam は「正しい」という意味に取ることも可能であるから，それを考慮すれば saṁvedana は「正しく感じる作用」となる．用例からすると，使役の再帰形を取る vedayate（［自分に］知らしめる）は「感じる」を意味するのが一般的である．例えば「苦しい感覚を感じる」（dukhāṁ vedanāṁ vedayate）などである．したがって,「知らしめる」という使役の意味を今は強いて考慮する必要はない．svasaṁvedana という合成語は，svasya saṁvedanam（自分を感じる作用）あるいは svayaṁ saṁvedanam（自ら感じる作用）と分析できる．漢訳は「自證」である．ディグナーガは svasaṁvedya（自ら感じられ得る［もの］）や svasaṁvedyatā（自ら感じられ得るものであること）という語も用いている．sva-saṁvedya は,「自分で感じられ得る［もの］」と解釈できる．つまり，sva-は,「自ら・自分で」svayam を意味する．隠れた行為対象は認識それ自身である．ディグナーガには，jñānasvasaṁvedyam api svarūpam（認識によって自ら感じられ得るにもかかわらず，その自体を……）という表現も見られる．したがって，svasaṁvedana は「自分で自分を感じる作用」svayaṁ svasya saṁvedanam と解釈してよいことが分かる．一般的な英訳は self-cognition あるいは self-awareness である.「認識」（jñāna）と言うと，共通相（sāmānyalakṣaṇa）の認識と独自相（svalakṣaṇa）の認識との二つの可能性があるが,「感じる」の場合は後者に限る．

たのか，また，なぜ自己認識モデルが必要なのか．筆者の主たる問いは,「なぜ自己認識 (svasaṁvedana/svasaṁvitti) という表現がディグナーガに至って出てきたのか」というものである[2]．あわせて「自己認識は（対論者・後継者にとり）説得力を持つものだったのか」という問題も扱う．

1.1 初期唯識文献

まず筆者が不十分だと思う回答から見ていく．

1. 自己認識は唯識という考え方から直接に出てくる．

唯識とは，我々が経験するこの一切が心によって認識させられているものに過ぎない，という考え方である．そこでは，認識されるもの・認識するもの，いわゆる所取（把握される対象）・能取（把握する主体）にまとめられる一切を心が現わし出したものと考える．心の部分に過ぎないという意味で相分・見分（すがた・かたちという意味で相を用いる）という漢訳のメタ分析語を用いるのも便利である.（ディグナーガ自身は,「対象の現れ」「自らの現れ」という表現を用いる.）たしかに初期唯識は，認識内部に収まる所取・能取という二元（漢訳では「二取」）で認識を捉えている．その意味で，後から見る二面性に立つ指向型の自己認識の淵源をここに求めることができる．

所取　・　能取

しかし，自己認識（自分で自分を認識する），漢訳語で言う「自證」という表現は膨大な『瑜伽師地論』やそれに後続する（弥勒・無着に帰せられる）初期唯識文献のどこにも（ディグナーガの用いる意味では）登場しない[3]．つまり，唯識だけでは「自己認識」という考え方を生み出すには不十分なのである[4]．

1.2 ヴァスバンドゥの『阿毘達磨倶舎論』

ではその次の候補はどうか．経量部である．

[2]自證という漢訳表現は，ディグナーガ以前の文献には,「自ら悟る」（自證知・自證智・自證覚・自證得, 原語として主に想定されるのは pratyātmasaṁvedya）という意味で見られる．ディグナーガの用いる意味・文脈での自證という表現は見つからない．両義の区別については，蔵訳の区別に基づく Mattew Kapstein による Paul Williams への批判がある（Yao 2005:125）．なお，時代が重なる無性（Asvabhāva）の『攝大乘論釋』（T1598, 415b28–29）に「又於一識似三相現。所取能取及自證分名爲三相。如是三相」というのが見つかるが，当該箇所は蔵訳に対応が見られない．玄奘による加筆の可能性が高い（袴谷 2001:492）．

[3]むしろ初期唯識文献では「心が自体を見ること」を否定する言説が見られる（Yao 2005:124）．

[4]この理由として次のことが考えられる．初期唯識文献において重要な視点は，所取・能取にまとめられる一切が心から現れ出すという見方である．そこでは，所取を能取が把握するという見方は二次的にしか出てこない．つまり，指向型の自己認識モデルに見られる「所取←能取」の矢印（←）の役割は前面には出てきていない．二取は一切をまとめた二元として，対称的に「所取・能取」として捉えられるに留まるのである.「安難陳護の一二三四」の四分類を用いて言うならば，陳那（ディグナーガ）の三分説よりも難陀の二分説の方がより本来的な形を捉えている，ということである．

2. 自己認識は経量部説から直接に出てくる[5].

『阿毘達磨倶舎論』でヴァスバンドゥは，説一切有部の見解を批判的に継承し，経量部と彼が呼ぶ学派の見解を提示する．まず，前提となる有部の考え方を見ておく．有部は基本的には世間常識的な認識モデルに立つ.「眼が色を見る」というものである[6].

色　←　(眼)

眼が眼を見ないのは自明である[7]．有部の考え方では「自己認識」という考え方は出て来ようがない．これに対してヴァスバンドゥの経量部は，ここで有部が前提とする行為モデルそれ自体を批判して次のように言う.

> これについて経量部が言う．どうしてこのように虚空を食らっているのか．というのも，眼と諸色に縁って眼識が生じてくるからである．そこで誰が見るというのか，あるいは，何が見られるというのか．というのも，この［一切］は，作用を持たない単なる要素（ダルマ）であり，因・果に過ぎないからである．それを対象として，日常のやりとりのために，好き勝手に比喩 (upacāra) が為される——「眼が見る」「認識が認識する」と．このようなものに執着してはならない[8].

「眼が色を見る」というのは，眼・色・見るを，それぞれ，行為主体・行為対象・行為と分析するインド文法学の行為論（行為と行為参与者の理論）の枠組みに沿った見方である．このような見方それ自体をヴァスバンドゥは拒否する．彼によれば，全ては要素（ダルマ）に還元すべきであり，行為という時間幅を持ったものは成り立たず，また，行為主体のよ

[5]Cf. 原田 1990:37, n.14:「梶山雄一〔1983〕『仏教における存在と知識』紀伊国屋書店,「序——インド仏教哲学史撮要」p.18 や御牧〔1988〕p.243 において、本来は経量部のものであった〈自己認識〉学説がのちに〔Dignāga によって〕唯識学派に受け入れられた、という有力な仮説が述べられ、ほとんど定説の観すらある。しかし、この学説を経量部に帰する文献は、Dignāga 以前に全く現存しないのみならず、*AK* に見られる如き有形相知識論＝〈自己認識〉学説では断じてないのである。梶山・御牧両氏のご見解は、Dharmakīrti 以降の状況を反映する学説綱要書類の経量部紹介を Dignāga 以前にまで投影（or 倒影）させてしまったものではないだろうか。」

[6]AK 1.42a: cakṣuḥ paśyati rūpāṇi. 以下では認識の典型例である知覚なかでも視覚を例に取る.

認識する	1 知覚	**1.1 眼識（見る）**
		1.2 耳識（聞く）
		1.3 鼻識（嗅ぐ）
		1.4 舌識（味わう）
		1.5 身識（触る）
		1.6 意識（感じる）
	2 推論（言葉に基づく認識を含む）	

知覚の原語である praty-akṣa という語それ自体が，視覚が典型例であることを示している．praty-akṣa は，直訳すると「眼に対する」「眼ごとに」であり,「眼 akṣa」という語が，一例を指すもの（upalakṣaṇa）として，感覚器官一般を指すと解釈される.

[7]目が目自身を捉えないということは既に『大毘婆沙論』に言及される．T1545, 43c29：「若爾眼識應不能取自身諸色。餘識亦爾。」

[8]AKBh 31.12–15: atra sautrāntikā āhuḥ. kim idam ākāśaṁ khādyate. cakṣur hi pratītya rūpāṇi cotpadyate cakṣurvijñānam. tatra kaḥ paśyati ko vā dṛśyate. nirvyāpāraṁ hīdaṁ dharmamātraṁ hetuphalamātraṁ ca. tatra vyavahārārthaṁ cchandata upacārāḥ kriyante—“cakṣuḥ paśyati” “vijñānaṁ vijānāti” iti. nātrābhiniveṣṭavyam. Cf. 戸崎 1989:164–165（和訳）.

うに持続性のあるものは存在しない．あるのは，瞬間瞬間に消滅する要素間の因果関係のみである．したがって，ヴァスバンドゥの見方では,「眼が色を見る」と世間で言うような事象は,「眼と色によって眼識が生じる」という，要素間の因果関係で捉え直すべきものとなる[9].

眼　＋　色　⇒　眼識

このモデルが，我々の求める「自己認識」から遠ざかっているのは明らかである．なぜなら,「自分で自分を認識する」というのは，行為モデルに沿った見方だからである．これに対してヴァスバンドゥの経量部の見方は，行為モデルを捨てて因果モデルで認識という事象を捉えようとする．ここに我々は,「行為モデルから因果モデルへ」という移行あるいは教理レベルの違いを見ることができる[10].

因果モデル	眼＋色⇒眼識	「眼と色により眼識が生じる」
↑		
行為モデル	色←眼	「眼が色を見る」

1.3　ヴァスバンドゥの唯識説

ヴァスバンドゥが，このように一段高みに登る動機を我々は容易に説明できる．つまり，彼は，唯識へと近づきたかったのだと．唯識によれば，全ては，心の中の出来事に過ぎない．したがって，眼や色も，心が現前させたものにすぎず，畢竟，心である．つまり，経量部の「眼＋色⇒眼識」という因果モデルは，唯識では,「心$_1$⇒心$_2$」という因果モデルに置き換えることができる．つまり，次のような移行を我々はヴァスバンドゥに見ることができる[11].

因果モデル（唯識）	心$_1$⇒心$_2$	「心$_1$から心$_2$が生じる」
↑		
因果モデル（経量部）	眼＋色⇒眼識	「眼と色により眼識が生じる」
↑		
行為モデル（有部）	色←眼	「眼が色を見る」

以上から，次の見解を我々は上の 2 と同様に容易に否定することができる．

3. 自己認識という見方は仏教内部の教理展開（有部→経量部→唯識）から自然と出てくる見方である．

[9]行為モデルではなく因果モデルに立つべしとするヴァスバンドゥの批判的視座は直接にはヴァスミトラに溯ることができる．ソースとなる『大毘婆沙論』の箇所は，Yao 2005:58–59 に引用される．

[10]有自性のものを前提とした因果モデルと行為モデルとは,『中論』第一章・第二章とでそれぞれ総括的に批判される．第二章で行為（kriyā）と行為参与者（kāraka）の理論を批判するにあたってナーガールジュナが選んだ他動詞語根が，認識をも射程に収めうる $\sqrt{\text{gam}}$ であるのは興味深い．

[11]ただし，ヴァスバンドゥの『阿毘達磨倶舎論』において，経量部と唯識の連繋は,（ディグナーガに見られるほど）明瞭ではない．ヴァスバンドゥの経量部説は有部を批判的に受けたものと第一義的には評価すべきものである.『倶舎論』の経量部説，および，瑜伽行派との関係については，袴谷 2001:506ff（「Pūrvācārya 考」），兵藤 2002:315ff，Kritzer 2005，堀内 2012 等を参照．

「有部→経量部→唯識」という教理レベルを上がっていけば，自然と「自己認識」という見方が出てくるという見解である．しかし，既に確認したように，高みに登るにしたがって，むしろ，自己認識モデルからは遠ざかってしまっている．

1.4 大衆部の灯火の比喩

このような流れとは異なる仏教内部の他部派に淵源を求める見方もありうる[12]．

> 4. 「一切法無我」などの認識が対象とする「一切」が自他の一切を含むかどうかに関して，大衆部は「智等は認識を自性とするので，自他を認識する．ちょうど灯火が輝き出させることを自性とするので自他［の一切］を輝き出させるように」という説を唱える[13]．ディグナーガの自己認識は，この議論に端を発する．

有部・大衆部などの部派間で展開されたアビダルマ初期の議論が端緒となったとする見方である．大衆部は，灯火の比喩と共に「［認識］それ自体がそれ自体を認識する」（自性知自性）という趣旨の主張を行う．これに対して，有部は「それ自体がそれ自体を認識することはない」（自性不知自性）とする反論を豊富な喩例と共に提示する[14]．

> 世間で現に見られる——指端は自に触れず．刀刃は自を割らず．瞳子は自を見ず．壮士は自を負わず．是故に自性は自性を知らず[15]．

大衆部の見解は「認識それ自体が（同時に）それ自体を認識する」とまとめられる．後に見る自己認識の二つのモデルのうち，自己回帰型と同型である．したがって，自己回帰型の淵源をここに求めることができる[16]．

しかし距離もある[17]．このアビダルマ議論で念頭に置かれているのは，ディグナーガが主に問題とする知覚ではなく，修道論で取り上げられる四諦十六行相に関する一切智の問題領域に含まれる概念知である[18]．凡人による「色の知覚」と聖者（預流や仏陀）による「一切法無我などの概念知」とでは，議論の文脈が異なる．また，この見方では，認識内の見分・相分との連関も全く見えてこない．つまり，大衆部説には，ディグナーガの三分説（後

---

[12]桂 1976.

[13]T1545, 42c12–14: 智等能了爲自性故、能了自他、如燈能照爲自性故、能照自他。Cf. Yao 2005:15.

[14]ここに見られる議論は，灯火が自らを輝き出させるという灯火の比喩を拒否する系譜である龍樹（『中論』7.8–9 における灯火の比喩の否定，および『廻諍論』における火の比喩を用いた認識手段の自己照出性の議論），有部，クマーリラ，言い換えれば自己認識モデル特に自己回帰型を否定する系譜に大きなヒントを与えたと考えられる．

[15]『大毘婆沙論』(T1545, 43a26–28：世間現見、指端不自觸、刀刃不自割、瞳子不自見、壯士不自負、是故自性不知自性。Cf. Yao 2005:52.

[16]Cf. Yao 2005:81–82.

[17]Cf. Yao 2005:17: “Having offered the evidence from MV and SB, I have to admit that there are still some weaknesses in these cases. This is not only because of the ambiguity of the nature- or identity-reading of *svabhāva*, but also because *svasaṃvitti* or *svasaṃvedana*, the technical term for self-cognition as developed later in Dignāga’s system, does not appear in these texts. At best, we can draw a conclusion from this evidence that the concept of self-cognition is espoused in Mahāsāṃghika.”

[18]対応する議論を行う『阿毘達磨倶舎論』7.18 は世俗知（saṁvṛtijñāna）とする．

に見る二面性に立つ指向型の自己認識モデル）につながる要素が見られない．また，自己認識に関してディグナーガが灯火の比喩を用いないことも説明できない[19]．大衆部説だけでは不十分なのである．

1.5 仏教外伝統との論争

ディグナーガの自己認識説を要素に還元するとき，二面性（指向型）は初期唯識の所取・能取の二分に辿ることができる．いっぽう自己回帰型のモデルは，大衆部の灯火の比喩に始原を求めることができる．いっぽう，因果モデルでなく行為モデル（中でも認識手段モデル[20]）に（敢えて）立つという自己認識説の核心はどこに契機を求めればよいのか[21]．

淵源・契機		ディグナーガ
初期唯識（所取・能取の二分）	→	二面性・指向型
大衆部（灯火の比喩・自性知自性）	→	自己回帰型
?	→	行為・認識手段モデル

[19]ディグナーガにとっては「自分で自分を認識する」という行為モデル自体が既に比喩的である．したがって，灯火の比喩をもって論証すべき真実ではそもそもない．Cf. 原田 1999:53:「ヴァーツヤーヤナとバルトリハリにおいて灯火の比喩が肯定的な意味で積極的に使用される事例をわれわれはまのあたりにした。この事実はディグナーガが＜自己感知＞学説を説明するいかなる場面でも灯火の比喩を決して援用しなかったという事態の異様さを逆に際立たせる。ディグナーガは意図的にそれの使用を避けたにちがいない。ところが、皮肉なことに、後世、ディグナーガを批判せんとした他学派のひとびとは短絡的に灯火の比喩を＜自己感知＞学説に結びつけて自己遡及作用の過失をあげつらったし、それに応えてダルマキールティも自己遡及作用の過失を免れるように照明の比喩を再解釈して＜自己感知＞学説の擁護に努めた。しかし、その結果、後代の仏教知識論学派の中に自・他を照らす照明の比喩が＜自己感知＞学説の例証として却って定着していくはめになった。自己遡及作用を過失とみなす批判者の念頭には、作用が他者に及ぶのは正しいという前提がある。だから、灯火が壺などの他者を照らすのは彼らにとって何ら問題がない。それに反して、いかなる存在素も作用などもたないし、作用が実在しない以上、それが自・他に及ぶべくもないというのがディグナーガの基本思想である。ディグナーガにしてみれば、灯火は自己どころか他者をも照らさないのである。」

[20]桂 1969:21 の言葉で言えば「認識の構造——対象・手段・結果」．

[21]初期唯識・ヴァスバンドゥから見るディグナーガの思想史上の位置付けについては，原田 1999 に詳しく扱われている．無作用説に立ちながら行為モデルに敢えて立つというディグナーガの立場は次のように指摘されている．原田 1999:22–23:「……ディグナーガは経量部 (『倶舎論』IX「破我品」所説) の＜認識の有形相性＞によって補完される＜認識の無作用性＞学説、つまり、「＜無作用＞(都無所作 na kiñcit karoti = nir-vyāpāra) なる認識 (vijñāna) が対象 (原因) と類似するもの (似境 sādṛśya) ＝対象の形相を帯びるものとして (帯彼相 tad-ākāra-tā) 生起する事態を「認識が対象を認識する」(vijñānaṃ viṣayaṃ vijānāti) と比喩表現 (upacāra) する (仮興言説) だけである」という学説を、(I) ＜真知対象＞（所量 prameya）(II) ＜真知手段＞（[能] 量 pramāṇa）(III) ＜結果＞([量] 果 phala) という三項目から成るディグナーガ独特の知識論 (量論 pramāṇa-vāda) の枠組みのなかに適合させた。従来、ニヤーヤ学派（Naiyāyika）を初めとするインド哲学諸派に容認される知識論の……」

筆者の考えは[22]，外的な要因，すなわち，仏教外の外道との対論という契機を考える，というものである[23].

> 4. ディグナーガの自己認識という考え方は，ニヤーヤ学派など他学派との論争を産婆として生まれた[24].

2　外道との対論

「眼が色を見る」という行為表現をヴァスバンドゥが「比喩に過ぎない」と一蹴したのを見た.

2.1　到達・把握のメタファー

ここで，まず，インド哲学の認識論・知覚論の背後に隠れているメタファーについて確認しておく．知覚を表す代表的なサンスクリット語に upalabdhi がある．これは upa-labh すなわち「近くに・獲得する」を原義とする．また,「知覚する」はしばしば「把握する」(grah) という動詞で表現される.（英語の per-ceive と同様）サンスクリット語では「手で掴む・把握する・取る・得る」というメタファーで知覚を捉えているのである[25].

ソース　→	ターゲット
私が	私が
手で	眼で
対象を	対象を
掴む	見る

「私が眼で対象を ‘掴む’」

[22]山口益は證自證分の淵源を求めるにあたって，まず，陳那の三分説とニヤーヤとの関係に注意している．山口 1941:355:「而してその能量所量量果とは新因明の創設者陳那の所言なるに由りて、それがまた古因明の本流たる正理学派の量解釈に関係あることは此を否むべくもない。」　原田 1999:33「知識の構成要件を＜真知対象＞＜真知手段＞＜結果＞＜真知主体＞の四契機に分析して、整然と論述するに至るのは、現存する文献中、ヴァーツヤーヤナ (Vātsyāyana) の『論証学注解』(NBh) からのようである。」

[23]桂 1969:21 は経量部説が唯識説により屈折した結果と見る.「筆者は、以下詳述する「認識の構造——その対象・手段・結果」とは、外界実在論を前提とする経量部の認識論が、瑜伽行派によって認識構造の分析に関する厳密さを問われた結果、より穏やかな実在論言い換ればラディカルな表象主義と屈折していく過程である、という視点に立って……」．筆者は，桂の言う「屈折」を仏教内部に留めず，外部をも考慮することで説明したい．実際，説明部分において桂 1969:22 は，まず第一に『ニヤーヤバーシャ』に言及している.

[24]欲求などの自己認識，特に svasaṁvedya（[各自] 自分で感受される・自内証される→自己認識される）という語をめぐる『ニヤーヤバーシャ』とディグナーガとの緊密な関係については，原田 1997. 原田の見方は，自己認識という見方がニヤーヤなど他学派との論争の中で生まれてきたとする筆者の見解を支持するものである．なお自内証を意味する pratyātmasaṁvedya という語が瑜伽行派文献の修道論に見られることについては Yao 2005:124.

[25]何のメタファーも含まない「知覚する」という中立的な動詞はサンスクリット語には存在しない．あるとすれば「目の当たりにする」(sākṣātkaroti) であるが，これは知覚を表す一般的な語ではない．また,「見ること」(darśana) でもって知覚一般を指すことがしばしばある．これは提喩（シネクドキ）である．また，名詞形の「知覚」（praty-akṣa）も原義である「対・眼」（「目の前の」）から分かるように提喩である.

また，サンスクリット語では,「行き着くを意味する語は全て認識を意味する」という諺からも分かるように，到達という身体動作をもって認識を捉える．例えば,「〜に行く」(prati-i) や「〜の下に行く」(ava-gam) である[26].

ソース	→	ターゲット
私が		私が
足で		眼で
目的地に		対象を
行き着く		認識する

「私が眼で対象に ‘行き着く’」

2.2 ニヤーヤ学派の到達作用説

実際，バラモン教の主流哲学では，到達のメタファーをメタファーとして意識するどころか，逆に，実際に眼が対象に到達していると考えてしまっている．ニヤーヤ学派のいわゆる「到達作用説」（到達してから作用するという説）である．それによれば,「眼で色を見る」という事態は，眼球から出た火からなる眼光線が対象に到達する過程として理解される．ニヤーヤ学派によれば，眼球から発射される眼光線こそが「眼」という感覚器官の実体である.『ニヤーヤスートラ』には,「到達作用説」の是非をめぐるニヤーヤ学派と仏教徒の議論応酬の跡が記録されている．

本当であれば「知るとは行くことである」というのはメタファーに留まるはずであるが，バラモン達は，そのようなメタファーをメタファーと受け取らずに，文字通り，物理的に眼光線でもって対象に到達する過程だと考えたのである[27]．また，アビダルマの議論でも，壁によって視覚が遮断されることを根拠に，眼という主体が対象に到達する（prāpnoti）のかどうかが議論されている[28]．以上から分かるように，インド哲学において，行為モデルに基づく認識論は，到達作用説と分かちがたく結び付いており，メタファーを暗に（そして強く）前提としているものなのである．

[26]「把握する」や「到達する」という動詞が使われた時のみでなく,「見る」や「認識する」というニュートラルな動詞が用いられている時でも，サンスクリット語使用者が深く根付いたメタファーで無意識に事態を把握し直していることを我々は意識しておく必要がある．

[27]この発想の背景にあるのは，同一対象を扱う触覚からの類推，および，夜に猫の目が光って見えるという事象である．NS 3.1.43: naktaṁcaranayanaraśmidarśanāc ca//「夜行性動物の眼の光線が現に見られるから［眼の光線は存在する］.」なお，AKBh で言及されることのなかった夜行性動物が Saṅghabhadra（衆賢）の『順正理論』に言及される（T1562, 365b13：「若謂夜行禽獸等眼常帶光明故能見者。理亦不然。」）ことから憶測するならば，AKBh → NS 3.1.43 →順正理論という順序を考えるのも不可能ではない．

[28]AK 1.42: cakṣuḥ paśyati rūpāṇi sabhāgaṁ, na tadāśritam/ vijñānaṁ, dṛśyate rūpaṁ na kilāntaritaṁ yataḥ//. なお，説一切有部は，眼について，対象に到達するとは考えていない．彼らは触覚器官は対象に到達して感触に触れると考えるが，視覚器官については，対象に到達することなく離れたまま色を見ると考える．すなわち，有部は，眼耳意に関しては非到達作用説，それ以外の鼻舌身に関しては到達作用説という中途半端（或いは世間常識的）な立場に立つ．

2.3　ニヤーヤ学派の認識手段モデル

ニヤーヤ学派では,「見る」という行為は，認識主体・認識手段・認識対象・結果からなる認識手段モデルで捉え直される.「私が眼で色を見る」は,「個我が眼光線との接触で色に到達する」と解釈し直される．文法学の行為モデルを認識に特化したものが認識手段モデルである．ここで，主体・手段・対象・行為の四項は別体であって同体ではない．例えば,「私が斧で木を切る」で四項は別体である．同様に,「私が眼で色を見る」の四項も別体である．

文法学			ニヤーヤ	
私が	私が	行為主体	認識主体	個我が
斧で	眼で	行為手段	認識手段	眼光線との接触で
木を	色を	行為対象	認識対象	色に
切る	見る	行為	結果	到達する

2.4　ディグナーガの唯識モデル

ディグナーガの自己認識モデルはこの四項全てを同体と考える．つまり,「識が識で識を識る」のである．まず，仏教は無我を標榜するので，行為主体として個我を立てることはない．主体となりうるのは眼識である．ディグナーガは，認識主体は端から考慮せず，認識手段・認識対象・結果の三項のみで考える．また，手段・対象となる眼・色も，唯識では心の現れに過ぎない．したがって「(認識が）自分で自分を認識する」というモデルとなる．

$$\boxed{\text{相分} \quad \leftarrow \quad \text{見分}}$$

「見分で相分を自己認識する」

認識手段モデルに従いながら，唯識でのモデルを分析すれば,「見分で相分を自己認識する」という三分説となる．この配当をディグナーガは『集量論』1.10 で明らかにしている．

唯識の三分説

認識手段	能取の形象（見分）で
認識対象	対象の現れ（相分）を
結果	自己認識する

2.5　ディグナーガの経量部モデル

ディグナーガの経量部モデルは，唯識モデルに外界対象を付加したものである．すなわち，内的形象である相分に相似した外界対象を加えればよい．

$$\text{外界対象} \quad \approx \quad \boxed{\text{対象の現れ} \quad \leftarrow \quad \text{自らの現れ}}$$

「対象の現れを持つことで外界対象を認識する」

外界実在を認める経量部においても，実際に認識が直接に対象とするのは，認識内に入り込んだ対象の現れ（相分）である．ディグナーガが言うように「外界対象の形象が認識に入り込む」．そして，入り込んだその通りの姿で，その外界対象が正しく認識される．

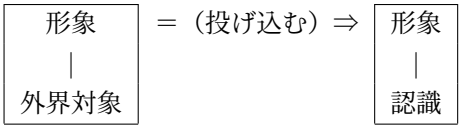
手段・対象・結果の配当にあたってディグナーガは，経量部においては「対象の現れを持つことで，外界対象を，認識する」と考えている．ここで重要なのは，手段と結果とが同じものに向かっている，ということである．例えば,「斧で，木を，切る」という時に，斧と切るは同じ木に向かっている．同様に,〈対象の現れを持つこと〉という手段も認識結果も，同じ外界対象に向かっているのである.（これに対しては後にクマーリラからの批判が起こることになる.）

経量部 $_1$ の三分説

認識手段	対象の現れを持つことで
認識対象	外界対象を
結果	認識する

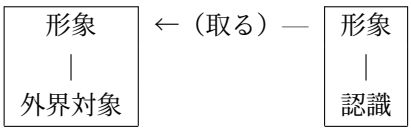
2.5.1　経量部の有形象認識論の構造（因果モデル）

このモデルを理解するには，経量部の有形象認識論の構造を理解しておく必要がある．経量部は，外界の実在が存在することを認めつつも，直接に外界を対象とするのではなく，対象像を一旦認識内に取り込むというステップを踏んだ上で，そうして取り込まれた認識内の外界相似形象を認識が直接には対象とするという有形象認識論の立場に立つ．すなわち，外界対象の形象はいったん認識の中に投げ込まれ (ā-√kṣip)，それを通して認識は外界を間接的に認識する．ここで「投げ込む」というのは，因果モデルに沿った見方である．



2.5.2　経量部の有形象認識論の構造（行為モデル）

いっぽう，視点を変えて行為モデルに沿った見方をするならば，認識は外界対象の形を「つかむ・取る」(gṛhṇāti) ことで，外界対象に似た形を持つに至る．



2.5.3　ディグナーガによる比喩の指摘

この「取る」という作用の表現は比喩的なものである．実際には，ヴァスバンドゥが注意していたように，認識が作用（行為）を持つことはない．ディグナーガは，これを結果が原因に似て生じる場合（註釈者ジネーンドラブッディによれば例えば子が父に似て生まれる場合）と同様とする．

> 結果に相当するその同じ認識が〈対象の形象を持つもの〉として生起することで，作用を持つと理解される．その理解に基づいて［結果である認識が実際に

は］作用を欠くにもかかわらず,「認識手段」と比喩的に言われる (upacaryate) のである．それは例えば，結果が，原因に相似した形を持って生じるときに,［実際には］作用を欠くにもかかわらず「原因の形を取る」と言われるのと同じである．今の［知覚の］場合も同様である[29].

子が父に似て生まれるとき,「父の形を取る」と比喩的に表現される．すなわち原因に似て結果が生じるとき,「原因の形を取る」と表現される．同様に，結果である認識が原因に似た形を持って生じるとき，外界対象の形象を取るので「（有作用な）認識手段」と比喩的に表現されるのである．無作用の因果モデル（原因⇒結果）を有作用の行為モデル（原因←結果）で捉え直すことで,「外界対象の現れを持つこと」を認識手段とする比喩表現が成立するのである．

	因果モデル	行為モデル	
子が父に似て生まれる	父⇒子	父←子	「子が父の形を取る」
認識が外境に似て生じる	外境⇒認識	外境←認識	「認識が外境の形を**取る**」
結果が原因に似て生じる	因⇒果	因←果	「結果が原因の形を取る」

ヴァスバンドゥと同様，ディグナーガにとっても，因果モデルが正しいモデルであって，行為モデルは比喩的に成り立つものでしかない.「外界対象の形を取る」というのは比喩に過ぎない．この考え方を拡張するならば,「自分で自分を認識する」という行為モデルも，もし「認識が生じる」という意味ではなく「把握する」という作用をもって捉えられるのならば，比喩的な表現と断定してよいことになる．実際にあるのは認識が生じるという非能動的な事態だからである．つまり，ディグナーガの考え方を延長すれば,「自分で自分を認識する」という自己認識という彼の主張は，行為モデルに沿って外道と同じ土俵で論争した際に出てくる比喩表現ということにならざるを得ない.

2.6 小結

ヴァスバンドゥは説一切有部を相手に議論を開始した．そこではまず，行為分析という観点から認識が分析されていた．最終的にヴァスバンドゥは，認識を行為として捉える観点そのものを乗り越えようとした．行為モデルから因果モデルへの移行である.

因果モデルを是とするヴァスバンドゥを踏まえながらも，ディグナーガは，仏教内でなく仏教外の諸説（特にニヤーヤ学派）を念頭に置きながら認識分析を行なう．そこでは，行為モデルを念頭におくバラモン諸派を相手とすることになる．結果としてディグナーガは，行為モデルが「比喩」に過ぎないことを知りつつも，再び行為モデルへと舞い戻ってきた．すなわち，本音では因果モデルを保持し，かつ，把握・到達が比喩であることを知りながらも，対論のために，到達や把握のメタファーにまみれた行為モデルに沿って議論を進めたのである[30].

[29]PSV 3.23–4.2（一部は蔵訳からの還元）: tasyaiva tu phalabhūtasya jñānasya viṣayākāratayotpattyā savyāpārapratītiḥ. tām upādāya pramāṇatvam upacaryate nirvyāpāram api sat. tad yathā phalaṁ hetvanurūpam utpadyamānaṁ heturūpaṁ gṛhṇātīti kathyate nirvyāpāram api, tadvad atrāpi. Cf. 戸崎 1989:166（和訳），原田 1999:26–29（テクストと和訳）．また『倶舎論』「破我品」の議論も参照（戸崎 1989:165 に和訳）.

[30]ディグナーガの自己認識理論が他学派の土俵で構築されたものであるという点は，彼が『集量論』を著した目的について,「この論書の目的は他学派の誤った見解に囚われた者達を解放するためであり,

3　自己認識の二つのモデル

ディグナーガの自己認識モデルには，二つの下位分類がある．指向型の自己認識モデル（intentional self-awareness）と自己回帰型の自己認識モデル（reflexive self-awareness）とである．

3.1　自己回帰型の自己認識

自己回帰型（あるいは再帰型）の自己認識モデルとは「認識が自分を認識する」というモデルである．ディグナーガは分かりやすい自己認識の例として欲求（認識作用 caitta の一種）等を挙げている.「等」には苦痛も含まれる．

$$\overset{\curvearrowright}{\boxed{\text{欲求}}}$$

経量部の場合，外界対象が実在することを認める．したがって，経量部における自己認識モデルは，認識が色等の外界対象を捉えると同時に，認識それ自体も捉えるというモデルとなる．認識には二つの働きがあることになる[31]．

$$\text{色} \quad \leftarrow \quad \overset{\curvearrowright}{\boxed{\text{認識}}}$$

3.2　指向型の自己認識

以上の自己認識の中身を拡大して覘いてみると[32]，認識の内部が相分と見分の二つに分かれる．これが指向型である．

$$\boxed{\text{対象の現れ（相分）} \quad \leftarrow \quad \text{自らの現れ（見分）}}$$

如来の教説へ入らせることではない」とする言明とも符合する．Krasser 2004:145: “The aim of these works is not to introduce the opponents to the teaching of Buddha, but to turn the adherents of heretical views away from these views by revealing the faults in the *pramāṇa* theories of the heretics and by revealing the good qualities of one’s own *pramāṇa*s.”

[31]例えば或る対象についての分別（vikalpa, kalpanā: 概念作用を伴った認識）は，通常は正しい知覚（pratyakṣa）とはみなされない．しかし，ディグナーガによれば，分別すらも，対象に対してではなく，分別という認識それ自体に対しては，自己認識という点で正しい知覚とみなされる（PS(V) 3,12–14）．

$$\text{対象} \quad \leftarrow \quad \overset{\curvearrowright}{\boxed{\text{分別}}}$$

分別認識は対象については「分別する」が，分別認識それ自体に対しては分別していないので，知覚と認められるのである．ここでは，認識に二つの働きが認められる．対象を捉える働きと，認識それ自体を捉える働きである．後者の働きが「自己認識」と呼ばれる．これも自己回帰型の自己認識である．

[32]「中身を拡大」というこの捉え方は，あくまでも筆者によるものである．指向型と自己回帰型との関係が，ディグナーガ自身の頭の中でどのように整理され把握されていたかは，彼の記述それ自体からは必ずしも明確ではない．彼以前に歴史的に存在した二つの型のプロトタイプを適宜，場面場面に応じて利用・応用し，関係を明確にすることのないまま接合したのではないかと考える．

経量部においても唯識においても，認識は，対象の現れと自らの現れという二つの形を持つ．認識内に二面性が存在するのである．自らの現れが対象の現れを捉えるというのが，自己認識を拡大して見た時の真の姿である．遠くから粗大に見た自己認識が「自己回帰型」であるとすれば，この近づいて微細に見た自己認識は「指向型」である．認識は，認識内の対象の現れを指向するのである．

4　経量部の二説

4.1　クマーリラの批判

ディグナーガの経量部説を，聖典解釈学者クマーリラは次のように批判する．経量部説では認識手段と結果の向かう先がずれてしまう．認識手段である〈対象の現れを持つこと〉の向かう先は外である．いっぽう結果である認識の向かう先は内である．したがって両者は異なる対象を持つことになる（bhinnārthatva），と．この批判は的を得たものである．たとえ相似しているとしても，外的形象と内的形象は別であり，認識の直接対象である内的形象の介在性を無視するわけにはいかないというのが，クマーリラの批判が含意するところである．

外界対象　≈　| 対象の現れ (相分)　←　自らの現れ (見分) |

「外界対象を認識する」?

4.2　ダルマキールティによる訂正・再解釈

これは有形象認識論の限界を突くものであった．そこでダルマキールティは，経量部においても自己認識が結果であることを認めることとなった．つまり，ダルマキールティに至って，正しい経量部説は,「対象の現れ（相分）を持つことで，**外界対象**を，認識する」（経量部 $_1$）ではなく,「対象の現れ（相分）を持つことで，**対象の現れ**（相分）を，自己認識する」（経量部 $_2$）へと変更された[33].

外界対象　≈　| 対象の現れ (相分)　←　自らの現れ (見分) |

「相分を自己認識する」

ディグナーガとダルマキールティの違いは，詰まるところ，認識対象に何を配当するか，という問題である．外界対象だとすれば相分の影を薄くすることになるし，逆に，相分だとすれば外界対象の影を薄くすることになる．ディグナーガの経量部 $_1$ は外界実在論・行為モデルの他派に寄り添った説明モデルである．いっぽう唯識に近い考え方をすれば，ダルマキールティのように経量部 $_2$ を導入することになる．

[33] また，経量部 $_1$ については「対象の現れを持つことで，外界対象が**確定**される」というように「正しく認識される」（[pra]mīyate）が「確定される」（niścīyate）に再解釈されることになった．これにより「手段と結果の向かう先が異なってしまう」というクマーリラの批判を回避したのである．詳しくは，片岡 2010, 2011a, 2011b を参照.

経量部 $_1{}^{Dh}$		経量部 $_2$
対象の現れを持つことで	認識手段	対象の現れを持つことで
外界対象を	認識対象	対象の現れを
認識 (=確定) する	結果	自己認識する

4.3 小結

ディグナーガに始まる「認識が自分で自分を認識する」という自己認識モデルは，認識を行為として捉える文法学に沿った考え方をする学者，特に，外道であるニヤーヤ学派を相手に，行為だと仮に認めた場合でも，唯識のモデル（認識が自分で自分を認識する＝見分で相分を自己認識する）が正しいことを示すために導入された理論である．外道は行為対象・行為手段・行為という観点を特に認識に限って深化させて，認識対象・認識手段・結果という三分法の認識分析を用いる．その分析手法に応じながらディグナーガも対抗する自説モデルを示している．すなわち,「心は外を捉える」という外道に対して唯識は「心は外ではなく心それ自体を捉える」と主張する．また，唯識へとつながっていく考え方をする外界実在論者の経量部では，外道と同じく外界対象を認めるが,「外界対象に放り込まれた，内なる相似形象を心が持つに至る」という折衷モデルを主張することで,「見分で相分を認識する」という唯識モデルの核心を擁護・維持しようとする[34]．いわば，本丸である唯識モデルの出城として機能するのが経量部モデルである[35]．

[34]Cf. 原田 1999:26:「かかる体系の基軸をなす知覚論 (PS I) において、外界対象依存型の有形相知識論による＜真知手段＝結果＞同一学説が『論証学の門戸』7.4 から継承され、再説されるのは当然のこととして、さらには＜真知対象＝真知手段＝結果＞同一学説が、ディグナーガの独創である＜知の自己感知＞学説に基礎づけられながら、新たに導入される。この新学説の導入こそが同体系における外界対象**非**依存型の有形相知識論 (詳細は後述) の増設を意味するのであって、それと同時に、経量部学説と唯識学説の双方を架橋しうる二段構成の有形相知識論がここに俄に出現したのである。」 原田 1999:66:「かくして、ディグナーガは『倶舎論』「破我品」から継承した経量部学説 (i.e. 認識＝無作用説と認識の有形相性説) にバルトリハリに多くを負う＜知の二形相性＞理論とディグナーガ自身の創見である＜知の自己感知性＞学説を化合させることによって、経量部的思惟と唯識思想のいずれにも対応しうる瑜伽行派にふさわしい二段構えの知識論 (Pramāṇavāda) の体系化を成し遂げた。瑜伽行派にどちらも由来する経量部学説と大乗的観念論との理論的統合化というヴァスバンドゥに果たせなかった悲願はディグナーガが開創した仏教知識論の学統に一つの到達点を見出せたといえよう。」

[35]ディグナーガが唯識説の前段階として，外界実在論に立つ経量部説を前面に押し出したのは，当時の時代要請によるものと考えられる．すなわち，当時，王侯など有力パトロンからの「外部資金獲得」等をめぐって，異なる宗教の間では熾烈な論争が交わされるようになっていた．当時の有力な学派である文法学派，サーンキヤ学派，ニヤーヤ学派，ミーマーンサー学派などと仏教側は対峙しなければならなかった．そこで共通の論争の土俵となったのが認識論である．仏教独特の唯識思想を前面に押し出したのでは土俵が違いすぎて対論にならない．しかし旧来の説一切有部も守旧的に過ぎ，仏教臭が強すぎるため，他学派と対論するための洗練度が不足する．そこで洗練を加えられたのが，ヴァスバンドゥが擁立し，理論的に整理した折衷的な経量部説である．仏教内部では，唯識という勝義的立場への足がかりとして経量部説は機能し，一方，対外的には，理論武装の防具として機能したのである．唯識の認識論から逆算して経量部説を設計し，他学派と対峙する理論武装を行うと，仏教説として「自己認識」ということを強調することになる．ディグナーガの『集量論』から判明するように，ディグナーガは当時有力だったサーンキヤ学派のマーダヴァと論争している．なお，ディグナーガ以前，既にヴァスバンドゥの時代に他学派との論争があったことは，眞諦訳の『婆藪槃豆法師傳』（T2049, 190b22–29）からも窺える．それによれば，ヴァスバンドゥは，文法学者バルトリハリの師匠のヴァスラータ（婆修羅多）を論破したとある．つまり，紀元後 400 年頃の仏教徒は，バラモン正統派の文法学と議論していたことになる．

1	因果モデル	因⇒果	
1.1	(唯識)	心 $_1$ ⇒心 $_2$	
1.2	(経量部)	外 $_1$ ⇒心 $_2$	(眼＋色⇒識)
2	行為モデル	所取←能取	
2.1	(唯識)	心 $_2$ ←心 $_2$	
2.2	(経量部)	外 $_1$≈ 心 $_2$ ←心 $_2$	
2.2.1	(経量部 $_2$)	(外 $_1$≈) 心 $_2$ ←心 $_2$	
2.2.2	(経量部 $_1$)	外 $_1$≈(心 $_2$) ←心 $_2$	
2.3	(他派)	外 $_1$ ←心 $_1$	

5　ディグナーガにおける自己認識

以上ではマクロな思想史の観点からディグナーガの自己認識説を位置付けた．以下ではミクロな視点から，ディグナーガの記述を検討し，実際にディグナーガがどのような議論を展開しているのかを確認する[36]．

5.1　『集量論』における自己認識の証明

『集量論』においてディグナーガは，認識が二つの形（現れ）を持つこと（dvairūpya, 二面性）[37]，および，認識が自己認識させられること（svasaṁvedyatā）という二つを証明する[38]．まず，有形象認識論において，認識は，対象の現れを持つと同時に，自らの現れをも持つ．いわゆる相分と見分である．仮に主観的内容を言語化するならば「*私は色を認識しているなぁ」となる．

色	←	認識 $_1$
(相分)		(見分)

5.1.1　先行認識を対象とする後続認識との差分

このように認識の二面性を認めることで，先行認識を対象とする後続認識の内容量の差分の説明もつくことになる.「*色を認識しているなぁ」という先行認識と「*色を認識していた**と認識している**」という後続認識の内容量の差（増加分）を説明するためには，認識の中に〈対象の現れ〉と〈自らの現れ〉という二面性を認めざるを得ない[39]．

[36]本節の記述は，片岡 2009, 2010, 2011a, 2011b, 2012 に依拠する．

[37]先行研究に原田 1999:37–41 がある．

[38]本節の記述は特に片岡 2012 に依拠する．

[39]Cf. 原田 1999:41:「旧稿で再三とりあげたように、ディグナーガが＜知の二形相性＞を証明するために採用した「(A) 対象の知と (B) それ (i.e. 対象の知) の知に区別があるから」(viṣaya-jñāna-taj-jñāna-viśeṣāt) という第一の論拠 (PS I k.11ab) が文法学派バルトリハリ (Bhartṛhari) に由来することは、つとに服部正明氏の指摘するところである。服部氏によれば、その論拠の祖型はバルトリハリの主著『文章単語論』第 III 篇第１章「類の詳説」第１０５偈 (VP III [Prakīrṇaka] Chap.1[Jāti-samuddeśa]k.105) にある。」　「旧稿」である原田 1990 も参照.

$$\boxed{\text{色} \quad \leftarrow \quad \text{認識}_1} \quad \leftarrow \quad \text{認識}_2$$

逆に二面性を認めない無形象認識論の立場に立つならば，認識 $_1$ の内容も認識 $_2$ の内容も全く同じ「*色だ」というものになってしまう．差がなくなってしまうのである[40]．

5.1.2　目の前にない対象像の保存・想起

また，目の前にない遠い対象を思い起こすことができるのも，認識の中に保存された内的形象を認めることで説明がつく．内的形象を認めないならば，昔の対象のイメージが思い浮かぶことはありえないはずだからである．以上はディグナーガによる二面性の証明である．

5.1.3　認識に対する想起

また，想起によって思い起こされる認識内容の分析からも，認識の二面性が証明される[41]．この証明自体は，上の「目の前にない遠く離れた対象」を思い起こす議論とモデル自体は同じである．しかし，この想起を用いた論証では，自己認識も証明される．想起の元となった二つの新得経験（原体験），すなわち，色の新得経験と，認識の新得経験との存在したことが想起から推論されるのである．認識の新得経験は自己認識に他ならない．

$$\begin{array}{ccc} & & \curvearrowright \\ \text{色} & \leftarrow & \text{新得経験} \\ & \nwarrow & \Downarrow \uparrow \\ & & \text{想起} \end{array}$$

色の新得経験（←）があったが故に色の想起（↖）が可能となる．同様に，認識の自己認識（新得経験）があった（⌒）が故に，認識を対象とする想起（⇑）が可能となる．もしも自己認識がなかったのならば，認識を想起することはできないはずである[42]．

5.2　ディグナーガ説の評価

以上の二つ——認識内容の差分と認識の想起——を根拠にディグナーガは自己認識を主張する．最初のものは「*私は色を認識しているなぁ」と「*私は色を認識している，と認識しているなぁ」という二つの認識内容の差分を取り上げ，後者は「私は昨日，色を認識し

[40]無形象認識論に立つ場合，対象の認識と，対象の認識の認識とは区別されないことになる．いずれも「*色だ」という内容しか持たないからである．ガラスを一枚通しても，二枚通しても，ガラスの存在に気が付かないのならば，両者に差異がないのと同様である．

[41]先行研究に原田 1999:53–54 がある．

[42]なお，ここでは，色が内的な形象であることは，一旦考慮の外に置かれている．外か内かは問題ではない．単純に対象の想起が問題となっている．

ていたなぁ」という昨日の原知覚体験の想起内容を取り上げたものである．いずれも,「*私は色を認識しているなぁ」という言語化した知覚内容を暗に前提とした議論である[43].

ディグナーガの主張する自己認識の二つの根拠は，結局，有形象認識論における認識の三分説という信念を繰り返しただけである[44]．したがって,「私は色を認識しているなぁ」ではなく「色だ」を主観的内容だと考える無形象認識論者のクマーリラを納得させることはない.

6　灯火の比喩

把握のメタファーを前提とする行為論モデルに降り立つ限り，自己認識モデルを維持するのは理論的に不利である．唯識説を擁護するには，行為モデルではなく因果モデルという自分自身の土俵に立ちながら，それに有利なメタファーを導入する必要がある．それが，ダルマキールティが展開することになる灯火（光）のメタファーである．行為モデルを放棄するならば，実際にあるのは「（認識 $_1$ の後に）認識 $_2$ が生じる」という単純な現象だけである．つまり,（形象を持った）認識が輝き出す（prakāśate）という事実である.「ただ自ら輝き出す」（svayam eva prakāśate）という自己輝出（svaprakāśa）という考え方は，ダルマキールティ以降，仏教伝統のみならず広くインド哲学界で大きな力を持った理論である.

＊＊＊＊＊
＊ 認識 ＊
＊＊＊＊＊

6.1　シャバラ註に登場する仏教徒

次の文章は聖典解釈学ミーマーンサーの『シャバラ註』に引用される註作者 (Vṛttikāra) のものである[45].

> 【仏教からの反論】生じると同時に，これ（認識）は認識され，かつ，別の対象を認識させる．灯火のように.

註作者の対論者である仏教徒は，ここで，認識を灯火に喩える．ちょうど灯火が対象を輝き出させる時，同時に，灯火それ自身も輝き出させるように，認識が対象を認識させる時，同時に，認識それ自身も認識させる．ここにあるのは，一般化するならば「心は光である」という比喩である．自己認識理論にとって都合がよいことに，灯火はそれ自身を輝き出させながら，対象を輝き出させる．したがって，光源たる心も，必ず認識させられている，というのが自己認識における灯火のメタファーの含意である.

[43]ディグナーガは知覚を言語化以前の認識と考える．しかし彼が自己認識を主張する際に暗に前提としていたのは十分に反省を含んだ言語化した知覚内容である．そのことは彼が自己認識の証明とする以上の議論からも確認される．特に，想起という（意に基づく）分別知を証拠としてもってくることは，主観的内容を言語化した有分別知とパラレルなものとして原体験となる知覚の構造を考えていたことを示している.

[44]「私・色・認識」が有形象認識論の認識モデルでは「見分・相分・自己認識」に変換される.

[45]ŚBh ad 1.1.3–5 (F 28.20–30.1): utpadyamānaivāsau jñāyate jñāpayati cārthāntaraṁ pradīpavad iti.

対象 ← 灯火

ディグナーガが用いることのなかった灯火の比喩が，自己認識理論の擁護に用いられたことが，ミーマーンサーと仏教の対論の記録から判明するのである[46].

6.2 クマーリラによる批判

唯識は，認識という同一物が対象かつ主体であることを，火の喩例に訴えて主張する．すなわち火は輝き出させるものであり，かつ，輝き出させられるものである．これを『シャバラ註』の注釈者であるクマーリラは批判する[47]．クマーリラが主張するのは，自分で自分を「把握する＝輝き出させる」ということがありえない，ということである．壺などの対象を火は輝き出させる．しかし，火を輝き出させる（把握する）のは視覚器官である．また，視覚器官を把握するのは視覚器官自身ではなく,「視覚器官があるはずだ」という推論あるいは論理的要請などの別個の認識である．さらに，そのような認識を把握するのも更に別の認識である．

壺←火←視覚器官←認識 $_1$ ←認識 $_2$ …

ここでクマーリラは，灯火が自分自身を輝き出させるという比喩そのものを否定している.「輝き出させるもの」(prakāśaka)「輝き出させられるもの」(prakāśya) や,「把握するもの」(grāhaka)「把握されるもの」(grāhya) という用語の混在から分かるように，ここでは,「手＝心」という比喩と,「火＝心」という比喩が混合して用いられることで，自分が自分を「輝き出させないこと＝把握しないこと」が，巧妙に主張されている．すなわちクマーリラは，対論者の用いる二つの比喩の平行構造を利用しながら，火が自分自身を「掴まない＝輝き出させない」ことを主張する.「輝き出させる＝把握する」という作用には必ず他者が必要となるのである[48].

手	自分自身を掴まない
光	自分自身を輝き出させない
心	自分自身を掴まない／輝き出させない

[46] この比喩の淵源は「一切法無我」等に関する部派の議論に求めることができる（脚注 12）.

[47] ŚV śūnya, vv. 65–67ab: agnyādayo ghaṭādīnāṁ prasiddhā ye prakāśakāḥ/ na te prakāśyarūpā hi, prakāśasyānapekṣaṇāt// grāhyatvaṁ tu yadā teṣāṁ, tadākṣaṁ grāhakaṁ matam/ akṣagrahaṇakāle tu grāhikā dhīr bhaviṣyati// tasyāṁ tu gṛhyamāṇāyām anyā dhīr grāhikeṣyate/ 「65. なぜなら，火等は，壺等を輝き出させる主体として周知であるが，それら（火等）は，輝き出させられる［対象］としては［周知されてい］ないからである.［自分とは別の］輝き出しの作用（具体的には視覚器官の輝き出し）に依拠していないからである．66. しかし，それら（火等）が把握対象となる場合には，視覚器官が把握主体と認められる．いっぽう，視覚器官が把握される場合には，認識が把握主体となろう．67ab. いっぽう，それ（認識）が把握される場合には，さらに別の認識が，把握主体と認められる.」67ab の議論の趣旨は以下の通り．先行する壺等の認識が「他様ではありえないこと（＝認識の存在なくしてはありえないこと）」anyathānupapatti により，先行認識は把握される．すなわち，認識の認識は，論理的要請 (arthāpatti, 対象に基づく帰結) である.

[48] クマーリラの批判方法（特にŚV śūnya 65 における「不依拠」anapekṣaṇa への言及）は，自他を共に輝き出させる火の比喩を用いて認識手段が自他を共に輝き出させることを主張する反論者を斥ける『廻諍論』における「他への依拠」(v. 40: parāpekṣā) に淵源を辿ることができる.

火が対象と同時に自分自身をも輝き出させるという一般的な理解にたいして，ここでクマーリラは，把握の比喩との平行関係を用いながら，火が自分自身を輝き出させないことを導き，さらに，心が自分自身を輝き出させないことを訴える．クマーリラに答えるべき対論者の仏教側としては，把握の比喩を完全に諦める必要があるのは明白である．対象に向かって行くという対他的な働き（矢印が持つ方向性）がある限り，他を必要とすることになり，それは畢竟，自己認識とは相容れないモデルを前提とするからである．

クマーリラは散逸した『大註』において（恐らくディグナーガの自己認識説を意識しながら）次のように述べている[49].

> ちょうど指先が自分で自分に触れ得ないように[50]，認識も自身の一部によって自分を認識することはできない[51].

把握・到達のメタファーを（隠れた）背景とする行為モデルで認識を捉えるクマーリラにとって，指先が自分で自分に触れ得ないのと同様，認識が自分で自分を認識することができないのは当然であった．クマーリラの批判は，把握のメタファーに（暗にであれ）立脚する限り自己認識モデルが成立し得ないことを鋭く指摘するものである．把握というものは，本来，手で手以外の何かをつかむという行為だからである．

注意すべきは，自己認識 (svasaṁvitti, svasaṁvedana) の原義が「〜を感受する」(vedayate) という実質的に他動詞の価値を持つ動詞に由来するという事実である[52]．そこでは行為対象が必ず必要となる[53]．他動詞を用いる限り，他を必要とする対他的な働きが含意されてしまうのである[54].

6.3 ダルマキールティの自己認識理論

ディグナーガの註作者であり，クマーリラの批判を踏まえて仏教認識論を再構築したダルマキールティは認識を光に喩える[55]．ここで注意すべきは，光がそれ自身に向かって輝き出させるという対他的な働きを持つわけではないことである．それでは,「自分自身を掴

[49]幾つかの著作に引用される本詩節を，Śāstrī 1961:187 および Schmithausen 1965:133, n.40 は，クマーリラの失われた著作『ブリハット・ティーカー』（大註）からの引用と推測する．

[50]指先の比喩を用いる『入楞伽経』の詩節（10:568: svadhārāṁ hi yathā khaḍgaḥ svāgraṁ vai aṅgulir yathā/ na cchindate na spṛśate tathā cittaṁ svadarśane//）がラトナーカラシャーンティに引用されることについては海野 1978. 剣の比喩は『中論青目釈』（T1564, 17a10: 如刀不能自割）にも現れる．指先の比喩は法救の『雑阿毘曇心論』（T1552, 953c16–17: 若此智生知一切法空及無我、而不知自己自性不自顧、如指端不自觸、此亦如是。）に見られる．また n.15 で既に引いた『大毘婆沙論』の諸比喩も参照.

[51]aṅgulyagraṁ yathātmānaṁ nātmanā spraṣṭum arhati/ svāṁśena jñānam apy evaṁ nātmānaṁ jñātum arhati//

[52]vedayate が形として使役の再帰形であるというそのことに,「自己認識」が孕む多義的な問題の根っこが既にあるとも言えるのではないだろうか.

[53]「〜を知る」が必ず行為対象を必要とし，知る主体と知る対象とが別である以上，認識それ自体がそれ自体を認識することがありえないということは，ヴァスミトラが強調した点である．Cf. Yao 2005:56.

[54]同様に「輝き出させる」(prakāśayati) という使役動詞と,「輝き出す」(prakāśate) という自動詞との違い——火や灯火の比喩に関してダルマキールティ以前と以後とを分かつ重要な分水嶺——にも注意を払う必要がある.

[55]PV 3.329cd: yathā prakāśo ’bhimatas tathā dhīr ātmavedinī//「ちょうど光のように認識は自身を認識するものと認められている.」

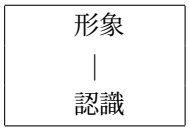
む」という自己回帰の誤りに陥ってしまう．そうではなく，認識が光り輝くということ自体が，そのまま自己認識と言われる現象なのである[56]．ここに自己回帰的な働きかけはない．あるのは「輝き出す」という自動詞で表される事態だけである[57]．ダルマキールティが経量部説において説明する「自己認識」は，ディグナーガのように，認識が認識それ自身を捉えるモデルではなく，認識が自ら輝く，すなわち，輝き出している認識それ自体が自己認識となるものである[58]．

＊＊＊＊＊
＊ 認識 ＊
＊＊＊＊＊

ダルマキールティは，光と心とを同一視しながら議論を進め，自説に有利な説を導く．

> PV 3.478:【問】対象はどのようにして露わとなるのか.【答】光の上に相が転移することによる．そしてその相を取った光は，ただ自ら輝き出す[59]．
>
> PV 3.480: したがって，我々にとっては，光を本質とする認識が自ら輝き出すのである．他（＝外界対象）は，この［認識の］上に相が転移することで，光として輝き出す[60]．

認識は，対象の形象（相）を写しながら輝き出す．対象の形象は外から内へと「歩んで一緒になる，移行・転移する」(saṁ-kram) のである．認識は，対象形象を内に抱えて自ら輝き出す．ここに対他的な作用は存在しない[61]．



[56]Cf. 戸崎 1989:180:「その自己顕現が「自己認識」と仮に表現される。この場合も知が「自己を認識するという働き」を実際になすのではない。ただ仮に「自己を認識する」と言われるだけである。」

[57]PV 3.459d: ātmā vittiḥ svayaṁ sphuṭaḥ.「自ら明らかなそれ自身が［自己］認識［という結果である］.」PV 3.329ab: prakāśamānas tādātmyāt svarūpasya prakāśakaḥ/「輝き出しつつあるとき，同一なので，自らを輝き出させる.」

[58]認識が自ら「輝き出す」（prakāśate）という発想は，唯識文献であれば，例えば『中辺分別論』世親釈にある「対象の現れを持つ［認識］が色等として現れてくる」（ad 1.3: arthapratibhāsaṁ yad rūpādibhāvena pratibhāsate）に見られる「現れてくる」（pratibhāsate）という自動詞に対応を求めることができる．また注釈先の『中辺分別論』1.3 では，同じ事態が，対象等の現れを持つ認識が「生じてくる」（prajāyate）と表現されている．その意味でダルマキールティによる自動詞への変更は，唯識本来の見方に沿ったものであり，原点回帰とも評価できる．

[59]PV 3.478: viṣayasya kathaṁ vyaktiḥ prakāśe rūpasaṁkramāt/ sa ca prakāśas tadrūpaḥ svayam eva prakāśate//

[60]PV 3.480: iti prakāśarūpā naḥ svayaṁ dhīḥ saṁprakāśate/ anyo ’syāṁ rūpasaṁkrāntyā prakāśaḥ san prakāśate//

[61]戸崎 1989:179 は「主客未分の自己顕現」という表現を用いて解説する．ただし「この主客未分の自己顕現はおそらく——陳那、法称が明言しているわけではないが——悟った者の心であろう」という戸崎 1989:179 の説明は誤解を招くものである．凡夫が有する青の知という世俗知も，悟った者から見れば（つまり真実には），主客のない心が輝いている事象に過ぎないということをダルマキールティは意図しているからである．つまり主客未分の自己顕現は「悟った者の心」なのではなく,「悟った者から見ればそのようなものである」というのがダルマキールティの意図するところである．このことは，他方の分化した心が「惑乱された者たちによって見られるのに従って」（PV 3.330d: yathā bhrāntair nirīkṣyate; 戸崎 1989:180 所引）という表現からも判明する．

「自己認識」と言うが，ここで認識が対他的に自分自身に向かうというモデルを想定してはならない．認識が行為対象となることはない．そうではなく，認識が光のように輝きながら生じる事態そのものを捉えて「自らを輝き出させる」と表現するだけである.「自分を」で表現される行為対象性などが認識の上に客観的にあるわけではないのである[62].

認識という光が「ただ自ら輝き出す」(svayam eva prakāśate) という説は，後代,「自己輝出」(svayaṁprakāśa, svaprakāśa) と呼ばれて術語化し，広く用いられていく．その説は，仏教（経量部・唯識）からシヴァ教神学に取り入れられ，重要な神学理論として発展していくことになる．行為対象を必要とする他動詞（〜を認識する・〜に到達する・〜を把握する）や使役動詞（〜を輝き出させる）から自動詞（輝き出す）へのパラダイムシフトが起こったのである．

畢竟，経量部の認識説は，認識内部で全てを説明する唯識説へと我々を導く．そして，唯識説での心とは，自ら輝き出す光に他ならない．究極的な立場からは，認識が光り輝くだけであり，全ては認識内部の出来事と解釈可能となる．これが容易にシヴァ一元論へと転化しうることは想像に難くない．すなわち，この世は全て，シヴァという心そのものが全ての現象を現わし出しながら輝き出す光という一元に還元可能となる．

7 結語

- ディグナーガの自己認識モデルは，自己回帰型（$\frown$）にせよ，指向型（相分←見分）にせよ，他依存の対他的な把握のメタファーに合わせている．つまり，ディグナーガは他学派の行為モデルの地平に降りたって語り，相手の土俵で議論している．その結果，本質的な無理が生じており，そのことをクマーリラに鋭く指摘されることになった．

- 外界対象と相分との相似（≈）を前提とするディグナーガの経量部説においては，安易に外界対象を認識対象として措定した．しかし有形象認識論において認識が直接に対象とするのは内的な相分である．クマーリラをそのことを鋭く指摘した．クマーリラの批判を受けて，ダルマキールティによる修正が入ることになった．

- ダルマキールティのモデルは，ディグナーガのモデルとは異なる．ダルマキールティは，認識が自ら顕わになることそれ自体を自己認識あらため自己輝出のモデルと考えている．ここには比喩の転換がある．すなわちダルマキールティにおいては，手から光へのメタファーの転換があり,「心は光である」という比喩を背景に唯心テーゼに有

[62]ディグナーガ (ca. 470–530 AD) の『集量論』(PS) を，ダルマキールティ(ca. 600–660 AD) の体系に沿って読み変えながら注釈するジネーンドラブッディ(ca. 710–770 AD) は，ダルマキールティの意図を正しく汲み，次のように自己認識を懇切丁寧に説明する．PSṬ 70.12–16: naiva tasya paramārthataḥ karmādibhāvaḥ. tathāpi tādātmyāt prakāśavat tatra tathāvyavahāro na virudhyate. prakāśo hy ātmaprakāśanaṁ bhavati, na pradīpāntaram apekṣate. nāpy ātmānaṁ bhāvataḥ prakāśayati. kevalaṁ prakāśātmatayotpadyamāna ātmanaḥ prakāśaka ity ucyate. tadvad anubhavātmanopajāyamānā buddhir ātmanaḥ prakāśiketi vyavahriyate.「それ（認識）に本当に行為対象性などがあるわけでは決してない．そうではあるが，同一性により，光と同様，それ（認識）をそのように［行為対象などとして］扱うことは矛盾しない．すなわち光は，自らを輝き出させるものであって，別の灯火を必要とすることはない．しかし自分自身を本当に輝き出させるわけでもない．単に光として生じることで「自分自身を輝き出させる主体」と言われるのである．それと同様に，新得経験として生じることで認識は,「自らを輝き出させる主体」として扱われる.」

利な理論展開を行っている．これは因果モデルに立つ自分の土俵で議論した結果と評価することができる．

- 灯火の比喩を用いた自己回帰型モデルの擁護は大衆部以来見られる．そこでは「輝き出させる」(prakāśayati) という使役動詞が用いられていた．クマーリラはここに，行為対象を必要とする行為モデルに立つ限り不可避的に生じる他依存性の過失を指摘する．この過失を回避するため，ダルマキールティは，因果モデルに立脚しながら「輝き出す」(prakāśate) という自動詞を用いて認識を説明し直す．すなわちダルマキールティにおいては,「X を認識する」というのは,「X の形象を内蔵した心が輝き出す」と読み替えられる．

略号表および参照文献

一次資料の配列順序は便宜上，サンスクリット語の字母表順に依拠する．二次文献は和文著者も含めアルファベット順で統一した．

一次資料

Abhidharmakośa(*bhāṣya*)

AK(Bh) *Abhidharma Kośabhāṣya of Vasubandhu.* Ed. P. Pradhan. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1967.

Taishō Shinshū Daizōkyō（大正新脩大藏經）

T SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2015 版 (SAT 2015)
`http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/`

Nyāyabhāṣya

NBh *Gautamīyanyāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana.* Ed. Anantalal Thakur. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1997.

Nyāyasūtra

NS See NBh.

Pramāṇavārttika

PV See 戸崎 1985.

Pramāṇasamuccaya(vṛtti)

PS(V) *Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1. A hypothetical reconstruction of the Sanskrit text with the help of the two Tibetan translations on the basis of the hitherto known Sanskrit fragments and the linguistic materials gained from Jinendrabuddhi's Ṭīkā.*
`http://ikga.oeaw.ac.at/Mat/dignaga_PS_1.pdf`

Pramāṇasamuccayaṭīkā

PSṬ *Jinendrabuddhi's Viśālāmalavatī Pramāṇasamuccayaṭīkā. Chapter 1, Part I: Critical Edition.* Ed. Ernst Steinkellner, Helmut Krasser, Horst Lasic. China Tibetology Publishing House, Austrian Academy of Sciences Press, 2005.

Śābarabhāṣya

ŚBh See Frauwallner 1968.

Ślokavārttika

ŚV *Ślokavārttika of Śrī Kumārila Bhaṭṭa.* Ed. Swāmī Dvārikadāsa Śāstrī. Varanasi: Tara Publications, 1978.

二次文献

Frauwallner, Erich

1968 *Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā.* Wien: Hermann Bölaus Nachf.

Hakamaya, Noriaki（袴谷 憲昭）

2001 『唯識思想論考』, 東京：大蔵出版.

Harada, Wasō (原田 和宗)

1990 「知の〈二形相性〉と〈自己認識〉—Bhartṛhari から Dignāga へ—」,『龍谷大学佛教学研究室年報』4, 44–37.

1997 「愛欲などの自己認識」,『印度學佛教學研究』46-1, 190–193.

1999 「<経量部の「単層の」識の流れ>という概念への疑問 (IV)」,『インド学チベット学研究』4 , 22–66.

Horiuchi, Toshio（堀内 俊郎）

2012 「中期瑜伽行派の思想」,『シリーズ大乗仏教 7 唯識と瑜伽行』（春秋社）, 111–149.

Hyōdō, Kazuo (兵藤 一夫)

2002 「経量部師としてのヤショーミトラ」,『櫻部建博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』（平楽寺書店）, 315–336.

Kataoka, Kei（片岡　啓）

2009 「『集量論』I 9 解釈の問題点——ディグナーガとジネーンドラブッディ——」,『印度学仏教学研究』58-1, 455(106)–449(112).

2010 「認識手段と結果との対象の相違——クマーリラとダルマキールティ——」,『印度学仏教学研究』59-1, 418(115)–412(121).

2011a 「ダルマキールティによる『集量論』I 9 の解釈――『量評釈』III 320-352 の分析――」,『哲学年報』（九州大学文学部）70, 43–75.

2011b 「*Pramāṇasamuccayaṭīkā* ad I 8cd–10 和訳」,『南アジア古典学』6, 1–50.

2012 「自己認識と二面性――ディグナーガにおける認識の構造――」,『印度学仏教学研究』60-2, 1020(105)–1013(112).

Katsura, Shōryū（桂　紹隆）

1969 「ダルマキールティにおける「自己認識」の理論」,『南都仏教』23, 1–44.

1976 「Sarvālambanajñāna について」,『印度学仏教学研究』24-2, 678(160)–679(161).

Krasser, Helmut

2004 "Are Buddhist Pramāṇavādins non-Buddhistic?: Dignāga and Dharmakīrti on the impact of logic and epistemology on emancipation." *Hōrin* 11, 129–146.

Kritzer, Robert

2005 *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya.* Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

Śāstrī, A. Subrahmaṇya

1961 *Prakaraṇa Pañcikā of Sri Śalikanātha Miśra with Nyāya-siddhi*. Varanasi: Banaras Hindu University.

Schmithausen, Lambert

1965 *Maṇḍanamiśra's Vibhramavivekaḥ.* Wien: Hermann Böhlaus Nachf.

Tosaki, Hiromasa（戸崎 宏正）

1985 『仏教認識論の研究』下，東京：大東出版社.

1989 「認識」,『岩波講座・東洋思想第 10 巻 インド仏教 3』（岩波書店），160–185.

Umino, Takanori（海野 孝憲）

1978 「ラトナーカラ・シャーンティの自証説」,『印度學佛教學研究』27-1, 464–461.

Yamaguchi, Susumu（山口　益）

1941 『佛教に於ける無と有との對論』，弘文堂書房.

Yao, Zhihua

2015 *The Buddhist Theory of Self-Cognition*, London and New York: Routledge.

＜キーワード＞ svasaṁvedana, Dignāga, 自己認識, Kumārila, Dharmakīrti

（九州大学大学院准教授，博士（文学））