abhrānta と Evidenz

曾 雌 美 知 恵

1. はじめに 仏教論理学派の知覚論における abhrānta (迷乱のない、無錯乱) という語に関しては、今まで様々な角度から検討がなされてきている。¹⁾ここでは現象学で用いられる Evidenz (明証性) という概念を手掛りとして、この語がもつ意味を現代の視点から考えたい。

2. 現象学的認識 まず現象学的認識について述べる。すべての存在と思考する自我 (das Ich) そのものをも考慮の外におき、それらを単なる現象として、いわばそのつど意識作用の意識対象として、そのつどの現れにおける現れるものとして単なる相関者とみなす²⁾のが現象学の立場であるが、その場合に、われわれに世界存在、思考する自我、他我などの存在の確信を与える根拠が明証性という概念で示される。明証とは最も広い意味においては、存在すると思われているものおよびその様態を経験すること、対象や事態が明らかなるものとして意識の前に現れていることである。しかし、この外界にあると思われている認識対象は、決して独自に存在しているのではなく、また意識のなかへそのあるがままの姿を送り込むのでもない。むしろ、事象は現出の内部に現出によって存在し、それら自身 [の確信が] 与えられている³⁾と考える。

3. pratyakṣa 定義に使われた abhrānta 次に直接知覚の第 2 規定辞である abhrānta について、「網状の幻影などの認識を否定する為に、この abhrānta という表現がなされた (TS 1312)」という verse をうけてカマラシーラは次のように述べる。⁴⁾ abhrānta とは、「不整合性 (avisamvādīva) がないこと」として理解されるべきであって、認識対象のあるがままの姿をその在り方とするものと理解されるべきではない。そうでなければ、唯識学派の見解によれば、外界の対象は成立しないから、[唯識学派と経量部との] 両者の立場をより所とするということによって、彼らが認める現量の定義が満たされないことになってしまうであろうからである。さらに言うならば、「不整合性がないこと」というのは、意図された「有効な働きをなす能力」という目的 (abhimatārthakriyāsamarthārtha) を獲得させる可能性をもつということであって、[その可能性を認めないで] 現実

目標を達成せしめることではない。なぜかと言えば、〔その可能性は、場合によっては〕阻害されることがありうるからである。

明証性を性格づける規準は明晰であること (Klarheit) と判明であること (Deutlichkeit) であるとされ、フッサールではこれが「真理 (事態や事実それ自身が与えられていること) の倫理学」と「整合性の倫理学」とに分けるノエシ的規準とされる。存在するものと存在するものの様態が、一切の疑いを排除する存在の確実性のもとで把握されていても、明証的に与えられたものが後になって疑わしくなること、あるいは仮象として明らかになることがありうる。明瞭に与えられているにもかかわらず疑わしくなるという可能性ないし非存在の可能性がある。そこで明証の意味が「明晰かつ判明な知覚」として限定されてくる。ある事態を知覚し、それに対し何らかの判断 (前述語的判断) に基づいて行動が起こされ、その判断に矛盾がなかった場合、これは整合的であり、この知覚は判明性をもつ。これが直接知覚の定義における abhrānta な知覚ということになる。知覚が明瞭な顕現をもっていても翳眼知 (迷乱知) のように判明性をもたない場合もある。つまり判明でなくても明晰である場合が有り得るが、しかし、正しい認識であるためには判明でなければならず、かつ明晰でなければ判明性をもたないことを意味する。

4. 必当的明証性としての abhrānta モークシャカラ・グプタは「迷乱知であっても、自己顕現的なものとして現象するのであるから、それ自身に関しては迷乱ではない。ただ誤った対象に関して起こるから迷乱といわれるだけで、認識それ自身としてはすべて正しい」と考える。⁵⁾ここでは arthakriyā の能力をもつ認識対象から認識行為自体へと向けられていた整合性の問題から、与えられ方そのものの分析へと視点が移動している。具体的世界全体がわれわれにとって存在するのではなく、存在現象にすぎないのであるが、しかし、この存在現象の現実性要求がどのようなものであろうとも、つまり存在であろうが仮象であろうが、それ自身はありありと今ここに現象として無ではない。事態それ自体が与えられており、これは事態そのものについて明晰であるということになる。知の二分 (認識行為自体と知に顕現した対象形相) にあつては、その知を確立することに基づいて、所成、能成の関係が成立する。(PVIII315, TS1346)⁶⁾ 外界の対象という考え方そのものを遮断して知に与えられる与えられ方そのものを考察の対象とする場合、認識行為は認識作用を構成する実的要素であるが、顕現する対象形相は内在的ではあつても志向対象としての観念的内在である。その内在は認識作用の相関者として常に思念され現実としての効力をもたず現象としての効力をもつにすぎない。一方、その対象形相が実存在として決定されることになろうとも仮象として決定

することになろうとも、認識作用そのものはそのような批判的決定をくださことを可能にするものであり、そのつど究極的な妥当性をもつと決定された、あるいは決定されうる存在としての意義と価値とをもつことをも可能にするものである。

⁷⁾ 本来第一の明証 (an sich ersten Evidenzen) としての必当然的明晰さが、この場合の abhrānta の意味である。

5. おわりに abhrānta には、判明性 (整合性) からみた明晰性と必当然的明晰性 (apodiktische Evidenz) が本来もつ判明性との二つの逆方向の、レベルの異なる意味が与えられている。しかし、仏教論理学派の考察が認識作用を客体的自然のうちに位置付けようとするものでないのは当然であるが、だからといって全存在を意識 (の構成) 作用へと解消し尽くそうとするものでもない。その考察の現代的意味は、二つの方向での理念化が、そこにおいてはじめてその相対的権利をみいだしうような前理論的な層を発見したことにある。それは倫理的宗教的なあらゆる問題が意味を組み入れられる地盤でもある。そして、その地盤において abhrānta はキーワードとしての重要性をもっている。しかし、最終的にその地盤をも否定しようとするのはなぜであろうか。メルロ・ポンティは「構成的意識とは推定された主体であるわれわれによって企投された主体にほかならない。哲学者が異常な努力によって構成したものである」と述べる⁸⁾が、まさにそのことを仏教論理学者たち、特にダルマキールティ、シャーンタラクシタが直観していたからだといえるのではないであろうか。

1) 特に次の2論文を参考にさせていただいた。

神子上恵生「Bāhyārthasiddhikārikā における abhrānta と samvādin—Pratyakṣābhāsa と関連して—」『龍谷大学論集』No. 433 平成元年

岩田孝「ヨーガ行者の知の整合性について—法称説を中心にして」峰島旭雄編著『比較思想の世界』北樹出版 S 62

〈キーワード〉 abhrānta, apodiktische Evidenz, Deutlichkeit

(東京大学大学院)