

学協会シンポジウム「実在論の可能性——インド哲学との対話」

提題者

高橋晃一氏（東京大学）
志田泰盛氏（筑波大学）
倉田剛氏（九州大学）
長坂真澄氏
（群馬県立女子大学）

司会

酒井真道氏（関西大学）
近藤和敬氏（鹿児島大学）

近年、哲学において実在論への関心が高まっている。カンタン・メイヤスー、グレアム・ハーマンらの標榜する思弁的実在論、マウリツィオ・フェラーリスとマルクス・ガブリエルによる新実在論がその代表と言えるが、これらはいずれも言語に重きを置き、哲学的問いの対象を言語内部に止めようとしてきた20世紀における言語論的転回とそれに影響を受けたポストモダン哲学に対する反撥と見られている。ただし、これらの論者それぞれの議論に目を向けるならば、実在論としてそれぞれにおいて主張されている哲学的立場は必ずしも一様ではない。

本シンポジウムは、そのような状況を踏まえ、東西の哲学・哲学史研究から現代における実在論の可能性について検討することを課題とする。

西洋哲学史では、中世の普遍論争において、実在論とはいうまでもなく唯名論に対して、普遍が実在することを主張する立場とされていた。しかし、現代哲学において議論されている実在論はそうした普遍の存在だけを問うものではない。経験的事物、空間・時間、因果性、虚構存在、あるいは世界そのものなどあらゆるものがそこで、存在者候補のリストに挙がっており、そのリストの中のどこまで実在を認めるのかについては様々な立場が存在する。

他方インド哲学・仏教哲学では古来より、そうした私たちを取り巻く事物の存在性格について様々な立場から議論がなされてきた。ヴァイシェーシカ学派は実在論の立場から、存在物は原子で構成されていると主張した。

また、仏教哲学においても、説一切有部や経量部は原子を実体として認め、存在物は原子に還元可能と考えていた。他方、瑜伽行派と呼ばれる仏教哲学者たちは、外界の対象は認識の所産に過ぎないと考えていた。

このように現代議論されている実在論の問題は洋の東西と時代を問わず哲学の根本的な問題に触れるものであり、幅広く議論される内容を含んでいる。そこで日本印度学仏教学会よりインド仏教とインド哲学それぞれの専門家を迎え、日本哲学会からは分析哲学とフランス哲学の専門家にご登壇願ひ、実在論の可能性について検討することとしたい。

高橋晃一氏（東京大学）は、インド仏教瑜伽行派を専門とされている。瑜伽行派は5世紀ごろの登場した大乘仏教の一派で、唯識派とも呼ばれるように、外界実在論を批判し、存在するものはすべて認識の結果に過ぎないことを主張した。ともすれば独我論との批判を受けることもあるが、実際には他者の存在を認めている。瑜伽行派の考えによれば、複数の人間の認識によって存在の場が成り立つが、それはいわば誤った認識によって作り出された世界である。そうした虚構の世界を超克することが、瑜伽行派の究極の目的であった。

志田泰盛氏（筑波大学）は、インド正統バラモン教のミーマーンサー（聖典解釈学）派やニヤーヤ（論理学）派の宗教哲学を専門とし、認識や言明の正当化、音声や闇の本質論、刹那滅論をめぐる、思想史解明と原典校訂を手がけている。上記のようなインド特有の存在論にかんする話題を提供いただけるだろう。

倉田剛氏（九州大学）は近年盛んになっている分析存在論を専門としている。伝統的形而上学とは手を切り言語批判から出発した分析哲学が再び実体や性質、因果といった存在について語り始めたことは実在論の文脈において注目に値する。分析存在論はどのような正当性を持ってそのような実在について語るができるのだろうか。あるいは、認識論が担ってきたそのような正当化そのものにそもそも問題があるのだろうか。

長坂真澄氏（群馬県立女子大学）はフランス語圏の現象学を専門としているが、現代の实在論においては「相関主義」と槍玉に挙げられることの多いカント哲学からフランスにおける現象学を再検討しようとしている。提題では、そうした一見实在論からかけ離れた立場から、現在の实在論の潮流を批判的に検討いただけることだろう。

もちろんこのシンポジウムで交わされるであろう議論によって、实在論をめぐるインド哲学・仏教哲学・西洋哲学それぞれが含んでいる多様な哲学的議論が組み尽くされるわけではない。しかし、实在論を軸として東西の哲学それぞれから、しかもその中でも大きく異なるあわせて四つの分野からの議論を付き合わせることで、洋の東西や時代、立場の違いを超えた「哲学的」対話、いやむしろ哲学的闘争のアリーナが可能となるだろう。

実在論と「心からの独立性」

社会種のリアリティーを考える

倉田 剛(九州大学)

「実在論」(realism)は、ある領域における何らかの哲学的立場を表明するうえで大変便利な用語である一方、その多義性ゆえに、哲学的議論に少なからぬ混乱を生じさせてきた厄介な用語でもあります。それにもかかわらず、明晰さを「売り」の一つとする分析哲学者たちのあいだですら、いまのところ「実在論」の使用を禁止しようとする動きは見られません。それはおそらく、この用語で表現しようとする概念が、曖昧さを伴いつつも、なお有意義な議論に貢献しようとしているからでしょう。(私自身はそう信じていますし、当シンポジウムの企画者もそうでしょう。)

この提題の中で私が主に検討したいのは、実在論という複合的概念の一部を成すと考えられてきた「心からの独立性」(mind-independence)です。なぜこの概念に焦点を当てるのか言えば、「Xに関する実在論」とは、Xが実在的(リアル)であることを主張する立場であり、「Xが実在的である」ことは、少なくともXが、私たちの心的活動(およびそれらに支えられた実践、言語、理論など)から独立して、言い換えればそれらに依存することなく存在する(生じる・成立する)ことを含意するというコンセンサスが広く見られるからです。たとえば「科学的実在論」と呼ばれる立場が、自然科学が探求する物理的対象、出来事、規則性等に関する諸実在論から成るとすれば、それは「電子は私たちの信念から独立して存在する」、「プレートの移動は私たちの関心に依存することなく生じる」、「慣性の法則は私たちの理論化とは無関係に成り立つ」といった主張を含むでしょう。また、「数学的実在論」についてもほぼ同様の主張(「集合は、ものを一つにまとめるという心の働きから独立して存在する」など)を含むように見えます。

しかしながら、あらゆる領域における実在論に、「心からの独立性」という条件を課すことは適切でしょうか。私たちの心的活動に依存しながらも、「実在的(リアル)」であるような対象は存在しえないのでしょうか。私は、こうした問いを喚起する典型的な事例として、社会的存在者、とりわけ「社会種」(social kind)と呼ばれる存在者を挙げたいと思います。通常、「貨幣」・「国家」・「学生」・「既婚者」といった種は、私たちの心的活動から切り離すことができないと考えられます。(この紙切れが貨幣という種に属するためには私たちの集合的信念が必要であり、誰かが学生という種に属するためには大学において権限をもつ者の承認を必要とする、など。)これが正しければ、社会種は「心からの独立性」の条件を満たさず、したがってそれは実在的ではないという結論が導き出されます。

社会種には、ジェンダーや人種や性的マイノリティーの概念と関連する種(「女」、「フランスのアラブ人」、「LGBT」など)も含まれます。こうした社会種が、いわゆる社会構築主義者たちの言うように、自然本性にもとづく分類ではなく、私たちの関心や実践によってつくられた「構築物」であるならば、それらは実在的でないということになります。(しばし

ば社会構築主義が反実在論と結びつくのはこのためです。)さらに、「ひきこもり」・「パラサイトシングル」・「ネット右翼」といった、やや通俗的ではあるものの、ある社会現象を分析する際によく言及される社会種に関してもほぼ同じことが言えるでしょう。

『女』は、私たち(男)が女に期待する、ないし要求する役割によって構築された種にすぎず、真に存在するものではない」といった言説は魅力的に映る一方で、たしかに私たちは、先に挙げたような社会種のうちの少なくともいくつかはリアルであるという実感ももちます。本提題において私は、こうした「実感」を、たんなる錯覚として片づけるのではなく、まっとうな直観として正当化することを試みたいのです。

私が現時点で予定している議論は次の通りです。まず、「心への依存」という表現の正確な意味について考察を行ったうえで、主にベイカーの議論(Baker 2007: Ch. 1)を参照しながら、「心からの独立/心への依存」という区分が、存在者の区分として排他的でも網羅的でもないことを確認します。また、「心への依存」に関する二つの解釈(「構成的な依存」と「因果的な依存」)を検討し、「心への因果的な依存は社会種の実在性を損なうものではない」という主張(Guala 2016: Ch. 10, 11)を吟味します。次に、「心からの独立/心への依存」という区分を維持しながら社会種(人工物種)の実在性を擁護しようとする立場(植原 2013: 第4章)を批判的に検討します。この立場は、「心からの独立性」という実在性の基準にこだわるあまり、あるいは自然種の一般理論の中に社会種を組み込むことを急ぐあまり、社会種の特異性を等閑視してしまう傾向にあります。最後に、社会種の特異性としてよく指摘される「ループ効果」あるいは「フィードバック効果」(Hacking 1999: Ch. 4, 5)を再考し、因果性の観点から社会種の実在性を擁護する見解およびその課題について論じるとともに、「社会構築主義者であり、かつ実在論者である」(cf., Haslanger 2012) ことがいかなる矛盾も含まないことを示したいと思います。

参考文献

- ・ Baker, Lynne Rudder (2007). *The Metaphysics of Everyday Life: An Essay in Practical Realism*, Cambridge University Press.
- ・ Guala, Francesco (2016). *Understanding Institutions: The Science and Philosophy of Living Together*, Princeton University Press. (フランチェスコ・グアラ『制度とは何か——社会科学のための制度論』瀧澤弘和・水野孝之訳、慶応義塾大学出版会、2018年)
- ・ Hacking, Ian (1999). *The Social Construction of What?*, Harvard University Press. (イアン・ハッキング『何が社会的に構成されるのか』出口康夫・久米暁訳、岩波書店、2006年)
- ・ Haslanger, Sally (2012). *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*, Oxford University Press.
- ・ 倉田 剛 (2017)『現代存在論講義II——物質的対象・種・虚構』新曜社
- ・ 植原 亮 (2013)『実在論と知識の自然化——自然種の一般理論とその応用』勁草書房

超越論的觀念論を継承する現象学における事実性と偶然性

テンゲリを手引きとする非-存在神学的な形而上学の輪郭化の試み

長坂真澄(群馬県立女子大学)

「新しい実在論」が、ヨーロッパの内外で話題となっている。この思潮を牽引している一人、マルクス・ガブリエルは、「新しい実在論」を、独断的に超越を指定する形而上学でも、あらゆるものを主観に基づけるがゆえに相対主義に陥るような構築主義でもない、第三の立場として提示している(『なぜ世界は存在しないのか』、2013年)。ここで構築主義と呼ばれているものは、カント・メイヤーが相関主義と呼んだものに相当する(『有限性その後—偶然性の必然性についての試論』、2006年)。相対主義に陥る構築主義に対して、「新しい実在論」は、素朴な実在論に後退することなく、なおかつ認識の外部の現実性を語る可能性を閉ざさないとされる。

さて、しかし、独断的な形而上学へと後退するのでもなく、また、相対主義という陥穽へと陥るのでもない仕方で、認識の彼方を語ろうとするのは、まさに、カントの超越論的觀念論、またそれを批判的に継承する超越論的觀念論としての現象学ではなかったか——これらの哲学は、「新しい実在論」の旗手たちによって、相関主義あるいは構築主義と総称されるのだが。

すでにダン・ザハヴィも指摘していることであるが、「新しい実在論」の論者たちの主張の中には、現象学と相反しないどころか、共通するものも混入している(『フッサールの遺産—現象学・形而上学・超越論哲学』、2017年)。というのも、彼らが語る相関主義や構築主義が、厳密には存在しない仮想敵だからである。カント哲学も現象学も、我々の考えでは、素朴な実在論の立場を採用するのでもない限り、相対主義であるということにはならない。

さらに、ガブリエルのカント批判に目を向けるならば、そこには後期シェリングのカント批判の影響が強く見てとれる。概念という可能性(本質)を用いて現実性(現実存在)を論じる消極哲学に対し、シェリングは、あらゆる可能性(本質)に現実性(現実存在)が先行しているのではなければならないとし、積極哲学を展開する。しかし、後期シェリングのこの思想は、我々の考えでは、カントの思想と根本的には相容れるものであり、なおかつ、現代のとりわけフランス語圏における現象学に対して、理論的な支えとなったものそのものでもある。ここにきて、ガブリエルらの主張する、構築主義でも独断主義でもない仕方で認識の外部を語るという主張は、むしろ現象学の主張と似通ってさえいるのである。

本提題ではこうした背景から、現代の現象学において、カントおよび後期シェリングの思想が果たした役割を、ラズロ・テンゲリの『フランスにおける新しい現象学』(2011年)及び『世界と無限—現象学的形而上学の問題のために』(2014年)における議論を手掛かりに、明らかにする。これにより、あらゆる可能性に対して先行する現実性について、独断的形而上学とは異なる仕方で語ろうとする、現象学の輪郭を浮かび上がらせることができるであろう。この目的のため、本提題は、以下の行程を辿る。

まず第一節にて、カントにおいてこそ、あらゆる可能性に対して現実性が先行するという考え方が示されたことを、『神の現存在の論証の唯一可能な証明根拠』(1763年)および、『純粹理性批判』(1781/87年)の超越論的理想をめぐる議論から、展開する。両著作は、その外観上は、神の存在証明が可能であるという立場から、理論的には不可能であるという立場へのカントの転向を示すものに見える。しかし、前者は、神の現存在を証明するため

の必要条件を示す著作であり、十分条件は示していない。両著作は、あらゆる可能性に対して現実性が先行するという根本的な考え方において、一貫した共通性を持っているのである。というのも、両著作はともに、存在がリアルな述語ではないことを強調し、可能性の総体からの現実性への移行は不当な跳躍であることを示しているからである。ここには、可能性から一つの現実性が(神によって)選ばれようと考えた、ライプニッツとは対極の考え方、カントが『純粹理性批判』において「存在神学(Ontotheologie)」と呼んだ独断的形而上学の批判がある。

次に第二節にて、本提題は、シェリングの積極哲学が、カントの消極哲学に対立するものではないことを示す。シェリングが言うように、正しく理解された消極哲学こそが、積極哲学とともに、統一的な哲学を構成する(『啓示の哲学』、1841-42/44-45年講義)。つまり、的確に理解された存在神学批判、すなわち存在論的証明の反駁こそが、積極哲学と相互に補完しあうことができるのである。シェリングの語る「思考以前の存在」(das unvordenkliche Seyn)は、カントの存在論的証明の反駁(存在はいかなるリアルな述語でもない)において示された、事実と本質の厳密な区別からこそ、その意義を持つ。

最後に第三節において、本提題は、カントおよび後期シェリングの、いかなる可能性にも先行する現実性という考え方が、現代の現象学の理論的な支えとなっていることを示す。その発端は、ジャンコーが『フランス現象学の神学的転回』(1990/91年)において、レヴィナス、マリオン、アンリに代表されるフランス現象学を、神学に陥っていると揶揄したことにある。この批判に対する応答において、フランス語圏におけるカントおよび後期シェリングの思想研究は、大きな役割を果たしたと考えられる。とりわけ本提題が着目するのは、クルティエヌの『理性のエクスターズ—シェリング試論』(1990年)における後期シェリング読解、および、リシール『思考することの経験—現象学、哲学、神話』(1996年)におけるカントおよび後期シェリングの読解である。

そこで展開されているのは、後期シェリングは古典的な存在神学に後退したのではないという(ガブリエルと共通する)考え方である。クルティエヌが明晰な仕方で示しているように、シェリングは、あらゆる思考に先行する、ただ存在するとしか言えないものを語る。しかし、これは、存在論的証明ではない。存在論的証明は、可能性の総体から現実性へと移行するという誤りを犯す。それに対して、シェリングが語るのは、現実性からの可能性への移行である。ここでは、いわば存在論的証明が「逆転」されている。このことによりシェリングは、存在神学的ではない形而上学のあり方を示しているとされるのである。

さらに後期シェリングの思想は、リシールの現象学の直接的な発想源ともなっている。それは、いかなる思考もあらかじめ捉えることのできないものとの出会いという議論へと展開するのである。ここでは、形相学としての現象学が批判され、偶然的な事実性こそが形相に先行する必要があることが論じられる。また、シェリングは、概念以前の現実性が、ア・ポステリオリに概念となることを語るが、このような、概念規定に先行した個から出発して概念を探し求める判断は、リシールにおいて、カントの『判断力批判』の反省的判断をめぐる議論と重ね合わされる。

以上の行程により本提題は、「新しい実在論」が語るような偶然的事実の考察は現象学と相反するものではないこと、むしろ、超越論的觀念論を継承する現象学の考究からこそ、思考に先行する現実性を語ることができるのではないかということを提示する。

空華の非実在性

刹那滅論におけるインド版〈思考可能性論法〉

志田泰盛(筑波大学)

古典インドのいわゆる哲学文献には「喩例」が多く登場する。「喩例」とは、著者が読み手にたいして(対話型の著作であれば立論者が対論者にたいして)一般的な主張を提示する際に、その主張を支える具体例である。インド特有の推論の様式には複数のパターンがあるが、喩例を必須要素と見なす学統がほとんどである。例えば、ある山に昇る煙を観察できる時、そこに火が存在することを示す推論式の有名なパターンは「あの山に火あり。煙のゆえに。カマドの如し。」というものである。このように、煙の発生源には必ず火があるという法則の根拠として、立論者と対論者が共に認める具体例である「カマド」などを例示することが一般的なスタイルである。

さて、インド哲学中の様々な論題において、何かが実在しえないことを主張する際、「ウサギの角」などと並んで「空華(khapuṣpa, ākāśakusuma, etc.)」と呼ばれるものが喩例として多用されている。しかし、実在しないものの喩例として最も有名ともいえる「空華」の本質について、単に形容矛盾した表現なのか、名指すことはできるが思考不可能な何かなのか、あるいは、思考可能ではあるが現実世界には実現不可能な何かなのか、といった点については、以下の限られた論考を除き、あまり顧みられることはなかった。

まず、空華を「眼病者が空中に見る花」と説明する各種仏教語辞典の記述にたいして、金沢(1987)は疑義を呈し、特定の眼病者の症例と空華とを関連させる記述がインド起源ではないと推定し、この仮説の反証条件も明示した。この金沢(1987)の仮説に対して Kobayashi(2013)は、古典インド医学文献を典拠として、眼翳(timira)と空華との関連性はインドにおいても否定できないと論じたが、その論拠の妥当性には検討の余地がある。

一方で、赤松(2010)は、ジャイナ教特有の相対主義的世界観の枠組みの中で、ある世界観Aが別の世界観Bにより否定され、その世界観Bもさらに別の世界観Cにより順次否定されるという構成の作品『観点車輪(Dvādaśāranayacakra)』中で、先行する見解を否定する際の喩例として、空華が共通して使用されている点から、空華をパースペクティヴィズムの象徴と位置付けた。

さて、本発表ではこの「非実在/虚構の喩例」としての空華に照明を当て、とくに9-11世紀頃の論書作品を中心に空華に対するいくつかの見解を収集し、「眼病者の視覚可能性」ではなく「健常者の思考可能性」という観点から空華に関する見解を改めて分析する。

まず、刹那滅論という論題における議論の分析を起点とする。というのも、仏教徒が提唱した刹那滅論は、〈実在すること(sattva/sattā)〉を「目的実現(/効果的作用)をもたらすこと(arthakriyākāritva)」と規定することで、実在するものはいかなるものであれ瞬間的でしかありえないことを主張する。その際、最小限の効果的作用としての〈認識に現れること/認識の対象となること〉すらもたらさないものは、実在していないと論じられ、その喩例として空華などが用いられている。

この議論は、古典インド版の〈思考可能性論法〉とも評価す

ることが可能であり、結論として、形容矛盾表現である「丸い三角」(インドであれば「石女の息子」)などと同様、思考不可能なものとして、空華が解釈されていたということになる。

以上は、仏教徒と正統バラモン教との間の刹那滅論をめぐる比較的オーソドックスな対話であるが、同時代のインド古典には別の見解も存在する。例えば、シヴァ教再認識派に属する Utpaladeva や Abhinavagupta といった思想家は、「5本の鼻と4本の牙を持ち、空を飛ぶ象」のようなものを想像する力を、宇宙的意識の神性の証拠として肯定的に捉えるが(cf. Ratié 2010)、その主張は、「偉大なる(mahatī)存在性(sattā)は、空華等を含む、あらゆる一切に及ぶ」というものであり、空華の思考(/想像/空想)可能性と実在性を肯定するものである。

以上のように、本発表では、空華をめぐるいくつかの先行研究を紹介した上で、現在発表者が校訂中の文献 Śloka-vārttikāśikātikā の中から刹那滅をめぐる議論の一節を分析することで、インド諸学派における空華解釈の一面を剔抉したい。

参考文献

- ・赤松 明彦(2010)「パースペクティヴィズムにおける空華」、『インド論理学研究』1, pp. 41-58.
- ・金沢 篤(1987)「空華: ティミラ眼病(眼翳)との関わりで」、『佛教學』23, pp. (29)-(56).
- ・Kobayashi, Hisayasu(2013), “An Eye-disease Called Timira,” Journal of Indian and Buddhist Studies 61-3, pp. (20)-(36).
- ・Ratié, Isabelle(2010) ““A Five-Trunked, Four-Tusked Elephant is Running in the Sky”: How Free is Imagination According to Utpaladeva and Abhinavagupta” Asiatische Studien / Études Asiatiques LXIV, 2, pp. 341-385.

インド唯識思想における実在の位置づけ

思想史を遡って

高橋晃一(東京大学)

インド大乘仏教は、思想的な観点から中観派と瑜伽行派という二つの学派に大別される。中観派はナーガールジュナ(2~3世紀)を祖とし、すべての存在は「縁起するから空である」と説いた。あらゆるものは原因・諸条件である「縁」によって生じ、恒常普遍の実体を持たないので、「空」である、と中観派は考える。一方、瑜伽行派はアサンガとヴァスバンドウの兄弟(5世紀ごろ)によって体系化された。瑜伽行派は外界の対象の存在を否定し、すべての存在は心の表れに過ぎないと主張したため、唯識学派とも称される。その思想は一言でいえば「唯識」「唯心」などと表現される。サンスクリット語ではヴィジュニャプティ・マートラ(vijñaptimātra)と言い、字義通りには「認識の結果のみ」を意味する。瑜伽行派は心のみが実在すると主張することによって、あらゆるモノの実在性を否定し、心的現象に還元しようと試みた。これは中観派が主張した「空」に対する再解釈でもあった。

瑜伽行派の唯識思想はしばしば独我論との批判を受ける。心のみが実在し、世界のすべてが心の表れに過ぎないとしたなら、他者の存在も心的現象であるということになる。しかし一方で、瑜伽行派は大乘仏教の一学派であり、利他行、すなわち他者を利益し教導することを目指している。つまり大乘という視点に立つとき、唯識思想も他者の存在を否定できない。Yamabe(1998)は、唯識思想の伝統では、自己と他者の関係に関して多くの教理上の問題が見られることを指摘する。世界のすべてが自己の心の投影であるなら、他者の心も自己の心の一部に過ぎない。仮に他者の心が存在するとしても、各人の心がそれぞれの世界を創出するなら、複数の人が同じ外界の対象を同時に知覚する理由を説明できない。Yamabe(1998)はこの問題に対して、瑜伽行派の思想体系の背景にある主題は瞑想の実践であり、もし瑜伽行者たちの主要な関心が個人の世界に向けられているなら、他者の心の問題が注意深く扱われなかったのは不思議ではないと述べている。しかし、Schmithausen(2005)は、この問題に対して仏教の基本的な問題意識に立ち返って考察を加えている。どのような形態の仏教でも、衆生の苦悩とその原因が問題とされてきた。大乘仏教であれば自己の苦悩よりも、むしろ他者の苦悩に深い関心を示すことになる。それは唯識を唱道する瑜伽行派にも当てはまる。瑜伽行派の主張によれば、我々が経験している対象は認識の表れに過ぎないと瞑想の中で実感するが、それは真の現実である「真如」(tathatā)の直観に向かう準備段階に過ぎない。しかし唯識(vijñaptimātra)という境地は克服すべき準備段階であるだけでなく、他の衆生のために、仏菩薩が再臨する地平でもある。Schmithausenの主張は以上のようにまとめられる。

Schmithausen(2005)の理解は、二つの点で卓見と言える。まず、他者の存在を視野に入れることによって、独我論との批判を回避している。また唯識への悟入を単なる瞑想修行によって至りつく境地と解釈せず、衆生利益を可能とする場として位置付けている。つまり唯識思想を大乘仏教の利他行の視点から捉えなおしている。これらの観点は、従来の唯識思想研究で見落とされていた。

唯識思想はあらゆる存在を認識に還元するが、大乘仏教の思想として理解するとき、必ずしも外界否定論ではない。唯識思想の大成者の一人であるアサンガは、その著『撰大乘論』

の中で、「六波羅蜜は唯識の原因であり、結果である」と言う。六波羅蜜とは布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧からなる菩薩の実践であり、他者との関わりを前提としている。こうした実践を念頭に置いたとき、唯識という思想の意味を問い直す必要がある。

一般的に仏教では外的世界を「世間」(loka)という。世間は器世間と有情世間からなる。器世間は人を取り巻く環境としての世界を意味し、有情世間はその中に存在する人間を指す。瑜伽行派もこの考え方を継承しているが、その生成に関しては特殊な見解を持っている。瑜伽行派によれば、世間は「アーラヤ識」の中にある潜在印象が成熟し変化することによって形成される。アーラヤ識とは、いわゆる下意識に相当する。一般的に仏教では、認識は視覚や聴覚などの五感に関わる五識と、記憶などをつかさどる意識の六種類とされている。唯識思想はそれに自我意識としてのマナ識とすべての精神活動の根源であるアーラヤ識を加えて八識とした。このアーラヤ識に潜在印象が植え付けられ、それが成熟することで現象的世界が展開するとされている。唯識説においては、器世間と有情世間はアーラヤ識から展開することになる。瑜伽行派の思想をまとめた『成唯識論』では、器世間は共通する潜在印象から生じ、有情世間は固有の潜在印象から生じると言う。この場合、他者は基本的には外界に属し、その意味ではアーラヤ識の中にある共通の潜在印象から生じたものということになる。しかし他者は単なる外界の対象物ではなく、自己と同様に何かを認識する能力を備えた存在として捉えられている。他者も認識能力を備えている限り、やはり世界を生成する要因となっていなければならない。『成唯識論』はこの構造の中に他者の存在と世界の持続を暗示している。

『成唯識論』が示した共通する潜在印象と固有の潜在印象という概念は、『撰大乘論』の影響を受けている。さらに『撰大乘論』は、明らかに「撰決択分」という文献から着想を得ている。しかし「撰決択分」の思想は唯識という考え方では説明ができない。「撰決択分」は概念的に対象を捉える認識能力の活動領域と、非概念的な直観智の領域を区別し、後者を真の実在と位置付けている。それは悟りを開いたブッダの領域である。このように文献を遡っていくと、『成唯識論』に見られる他者の存在に関する構図は、「撰決択分」が構想していた実在と虚構の対立構造の一面を取り出し、唯識という観点で分析したものであることが分かる。今回の発表では、このような観点から瑜伽行派の唯識思想における実在の捉え方について考える。

『成唯識論』大正新修大蔵経第31巻、no.1585.

『撰大乘論』大正新修大蔵経第31巻、no.1594.

「撰決択分」大正新修大蔵経第31巻、no.1579.

Schmithausen, Lambert(2005), *On the Problem of the External World in the Ch'eng wei shih lun*, STUDIA PHILOLOGICA BUDDHICA Occasional Paper Series XIII, 2005, Tokyo, the International Institute for Buddhist Studies.

Yomabe, Nobuyoshi(1998) "Self and Other in the Yogācāra Tradition", 『北畠典生博士古稀記念論文集 日本佛教文化論』上巻(京都:永田文昌堂), pp.15-41.