

## 仏教認識論とエナクティブ・アプローチ

護山真也

はじめに

「エナクティブ・アプローチ」(enactive approach)とは、F・ヴァレラ、E・トンブソン、E・ロッシュによる『身体化された心』(*The Embodied Mind*)<sup>①</sup>で提示された概念であり、そこに登場する enactive (行為に相即した) は、embodied (身体化された) embedded (埋め込まれた) extended (拡張された) と並んで、新しい認知科学の枠組みを象徴する形容詞として知られる。これは、従来、主として脳内の計算・情報処理として考えられてきた認識／認知 (cognition) に対する見方を修正し、それを身体や環境世界との相互作用のなかで捉えるための視点を提示するものである。

この概念を世に広めたヴァレラ等は、生命や身体とのつながりのなかで考えられるべき認知のシステムを説明するため、仏

教の瞑想修行、そして、その背景となる五蘊無我をはじめとする仏教の教えに注目してきた。だが、その参照の仕方は、通俗的な仏教理解に基づくところも多く、本来であれば彼らの考えを裏付けるはずの学術的な資料への目配りは十分ではない。勿論、そのことは、彼らの認知科学の革命についての評価を貶めはしない。しかし、彼らがもしも仏教認識論の代表的な思想家であるダルマキールティ (Dharmakīrti, 600-660 頃) の心身関係論や瞑想に基づく知覚の分析などを知っていたならば、そのなかに、エナクティブ・アプローチとの親和性を見出したのではないだろうか。本稿は、エナクティブ・アプローチと仏教認識論の考え方を比較しながら、仏教認識論の議論を認知科学の領域に接続する可能性を探る試みである。

## 一 エナクティブ・アプローチとは何か

最初に、エナクティブ・アプローチのマニフェストと目される『身体化された心』の論点を確認することからはじめよう。

エナクティブ・アプローチを理解するためには、それが表象主義に対抗するものとして登場したことをおさえておく必要がある。表象主義とは、所与の世界を前提としながら、その世界から独立した私たちの認識は、その表象を介して、世界とつながっているという考え方である。一方、エナクティブ・アプローチは、身体的行為やその環境から独立した認識を認めない。

知覚主体を取り巻く局所的な状況は、知覚主体の行為の結果、絶えず変化し続けているのだから、知覚を理解するための基準点とはもはや、知覚主体と独立して、あらかじめ与えられているところの世界なのではない。基準点は、知覚主体の感覚・運動構造 (sensorimotor structure)、神経系が世界ではなく、そこにおいて知覚主体が身体化されているところの感覚・運動構造こそが、知覚主体の行為の仕方や、環境に応じて調整される知覚の仕方を決定する<sup>(2)</sup>。

例えば私たちが視覚的に色を捉える場合、当然ながら、そこには目という感覚器官の働きが介在する。これまでの知覚の理論は、色と視覚器官との接触から、受動的に、色の視覚的認識が生じると説明してきた。その場合、特定の色は、あらかじめ

世界の側に存在しているとみなされる。だが、ヴァレラ等はそうは考えない。視覚と言っても、そこで働く身体組織は視覚器官だけではない。頭を動かし、体の向きを変えるだけで、色の感覚は刻々と変化する。世界は、決して所与のものではなく、感覚・運動に連動して変化し続ける。そして、その変化する環境に応じる形で、私たちの経験は形成されていく。

身体的行為が視覚の確立に決定的な要因であることの傍証として、ヴァレラ等はヘルトとハインによる猫の実験を挙げる。円柱に結びつけられた二匹の子猫のうち、一匹は自分の足で動けるのに対して、もう一匹の猫はその猫に引かれるゴンドラに乗ったまま動く。前者は身体運動を伴って周囲を見ているが、後者はただ受動的に視覚情報を受け取る。結果、自分で動いた猫は、紐を外されても、自然に動くことができたが、ゴンドラに入っていた猫の方は、様々な物にぶつかる動きを見せた。このことは、視覚の確立に身体運動の介在が不可欠であることを示している。

まとめよう。エナクティブ・アプローチによれば、私たちの知覚は、外界からの刺激に対する受動的な反応(入力)と、脳内の計算処理、そして、行為(出力)だけで構成されるわけではない。なぜなら、知覚の確立には、知覚者を取り巻く環境世界を組織化し、意味づける様々な身体的行為が必要不可欠だからである。知覚とは、環境世界と身体との相互作用のなかで成り立つる能動的な行為にほかならない<sup>(3)</sup>。

## 二 ダルマキールティの心身関係論

では、仏教認識論の場合には、知覚経験に先立つ身体の役割はどのように捉えられるのだろうか。一般的に彼らの知覚論は、原子の集合体から成る対象とそれに対応する感覚器官との協働から認識が生まれるという形で理解される。とりわけ外界対象の存在を前提とする経量部的な認識論は、外界対象の写像となる心的形象 (*rūpa*) を認めており、エナクティブ・アプローチと対立する表象主義の立場に近い。しかしながら、その知覚論の背景に縁起的な世界観があることを考慮することで、知覚経験に先立つ、身体の働きや習慣化の作用などを織り込んだ認識のプロセスを提示することができる。その結果として見えてくる仏教の知覚論は、エナクティブ・アプローチとも共通する視座を有するであろう。

ダルマキールティは、『認識論評釈』(*Pramāṇavārttika*) 第二章において、唯物論者を相手取りながら、心身関係に関する多岐にわたる論点を提示しているが、ここでは、知覚をはじめとする認識の成立には、感覚器官を含む物理的な身体が協働因 (*saṅgahin*) として作用するという議論に注目してみたい。仏教の刹那滅論の考えでは、あらゆる事物は瞬間毎に生成・消滅しながら、次の瞬間の事物に作用を及ぼすとされる。感覚的知覚をはじめとする私たちの認識もまた、それに一瞬間先立つ認識を質料因 (*upādāna*) として生じ、それが今度は、次の瞬間

の認識を生み出すという形で連続していく。つまり、一般に「心」と呼ばれるものは、物理的な身体から独立した、継起する認識の流れとして存在する。ただし、その流れのなかにある個々の認識が生起する際には、大概の場合、それに先立つ感覚器官を含む身体が間接的に作用を及ぼすことが知られている。<sup>(5)</sup>一方、「色」(*rūpa*) という漢訳で表現される物理的な身体の間も、認識の流れから独立した連続体を形成しているのだが、各瞬間を切り取ってみれば、各々に先行する瞬間の認識の働きから作用を受けている。これが、伝統的に「色心互薫説」と呼ばれる考え方であり、ダルマキールティは、それを次のように説明する。

《仮に感覚器官を抜きにして認識はないとしても、それら(＝感覚器官)もまたそれ(＝認識)なしにはない。そのように(認めた)しても、(両者には)相互因果の関係がある。このことから、(両者は)相互に他方を原因として(と)言える。》(『認識論評釈』第二章第四二偈)<sup>(6)</sup>

対論者である唯物論者は、認識の生起には感覚器官を含む身体が前提とされると考えるのに対して、ダルマキールティは、認識と感覚器官を含む身体との間には相互因果の関係があると応答する。ここで彼の念頭にあるのは、ある認識の生起に際して、一瞬間前の認識が質料因となり、感覚器官を含む身体が協働因となるような場面である。また、感覚器官の側から見れば、その質料因となるのは一瞬間前の同種の感覚器官であるが、そ

の働きには一瞬間前の認識も協働因として関与している。

注釈者プラジュニヤーカーラグプタは、この質料因と協働因の組み合わせを「原因総体」(samagri)として理解している。例えば、種子から芽が生じる際、質料因である種子以外にも、太陽の光や水、大地などの協働因の働きかけが不可欠であり、最終的に芽が生起する直前には、これらの質料因と協働因とが全体で原因総体を形成し、結果を実現させる。同様に、認識の生起に際しても、その認識に先立つ同種の認識と感覚器官などの諸原因が原因総体を構成することではじめて、結果が実現する。

すでに見た通り、エナクティブ・アプローチは、私たちの知覚経験の成立のために身体や環境との相互作用があることを論じていたが、同様の立場は以上の色心互薫説にも見ることができ。ただし、仏教認識論で言われる相互作用は、刹那滅論を前提とした、質料因と協働因との作用であることには注意が必要である。また、その議論の背景として、様々な心理的作用を含めた行為が次の結果を引き起こす潜在的な力として残るという「業」(karma)の理論が想定されなければならないが、今回はその細部には立ち入らない。重要なことは、ある種の心身二元論が前提とされるとしても、仏教の議論では、その両者の相互作用が常に意識されており、身体的要素の変容に伴う知覚経験の変容という事態も十分に説明づけられるということである。

### 三 ヨーガ行者の直観と習慣化の働き

それでは、仏教認識論において、具体的にどのような場面で、身体的要素の変容に伴う知覚経験の変容が問題にされるのだろうか。周知のとおり、ダルマキールティの知覚論では、①感知知、②意知覚、③自己認識、④ヨーガ行者の直観という四種類の知覚が分類されており、それらはいずれも「概念的思惟を離れたもの」(kalpanapodha)と「錯誤のないもの」(abhanta)という二つの定義を満たすものとされる。このうち、④で挙げられるヨーガ行者の直観は、瞑想を通して、日常的な知覚とは一線を画した知覚経験を実現させるものである。ダルマキールティは明言しないものの、その議論の根拠の一つとなる『俱舍論』(Abhidharmakosa)等の議論では、仏教の修行者は瞑想の予備的段階で調息などの身体的技法を含む実践も行うとされる。そうしてより高次の段階へと高められた知覚経験の特徴は、『認識論評釈』第三章で次のようにまとめられている。

《愛欲・憂い・恐怖・混乱・盗賊の夢などで錯乱した者たちは、現に存在しないものを、あたかも目前にあるかのよう(ありありと)見る。》

《骨鎖などの）不浄なものや地遍等は（ヨーガ行者の眼の前に）存在しているわけではないが、瞑想によって作り出されて、鮮明に顕現する、非概念的なものであると言われらる。》

《したがたつて、実在するものであれ、実在しないものであれ、それが現前化されるのであれば、それは、(熱心に間断なく長期にわたり続けられた)瞑想が完成する時、鮮明で非概念的な認識の結果として生じる。》(『認識論評釈』第三章第二八二、二八四、二八五偈)<sup>7)</sup>

「瞑想」に相当するサンスクリット語 bhavana は、「存在する」を表す動詞 *bhū* の使役形「存在させる」(bhavayati) から派生した語であり、目前に何かを現前化させる心の働きを示す。後代のラトナキールティの言い方では、それは例えば、恋する男性が、恋人の姿を繰り返し心に思い描くことを続けたならば、恋人の似姿が目前に現前するようなものである。瞑想の一種である不浄観では、身体を対象として、そこに骨や大小便などの不浄なものが満ちていることをありありと心に現前化させる。同様に、四聖諦等の真理も、繰り返し心に念じること、それが真実として現前化するとされる。このうち、対象との整合性があるという点で、四聖諦等を対象とする直観のみが錯誤のない、正しい認識手段として認められる。

だが、ここで注意しておきたいのは、上記の個所でダルマキールティは、この認識を夢の認識や幻覚なども一部共通する要素をもつものと捉えていたということである。そのことは、ヨーガ行者の直観が表象主義的な知覚——所与の対象からの刺激に応じて生み出される表象を伴う知覚——とは異なる形式をとることを意味する。すなわち、ヨーガ行者の直観の対象とさ

れるものは、外界の対象ではなく、瞑想により生み出された存在である。ここから、仏教認識論で知覚経験が論じられるときには、世界は知覚者の態度に応じて変容するという考え方が前提とされていることが分かる。エナクティブ・アプローチとの関連で言えば、先に見たヘルトとハインによる猫の実験が示したように、私たちの知覚経験は感覚—運動技能の反復により習慣的に形成されたものにすぎない以上、なんらかの仕方での習慣を変化させることができれば、知覚の風景に根本的な転換を加えることが可能になるということである。

では、その変化はどのようにして生まれてくるのか。先述の通り、ヨーガ行者の直観の前提となる瞑想は、熱心に間断なく繰り返し真実を心に念じること、その対象を現前化させる働きであるが、それはまた、反復経験 (abhyasa) により強度を増す欲望などに対抗するために有効な手段ともみなされる。ダルマキールティは、欲望などは「その同類の潜在印象の区別と結びついて起きてくる」(PV II 157ab)と述べ、特定の対象に対する欲望から生まれる潜在印象は、反復される度に強度を増していき、その対象に対するより強い執着を生み出すと考えている。そこで、そのような執着を断ち切るために、欲望の発生の原因となる我執 (ātmanśha) の切断が求められる。別名、有身見 (satkāyadishū) とも呼ばれる我執には、見道 (darsanamārga) で断ち切られる表層的なものもある一方で、修道 (bhāvanāmārga) でのみ断ち切られる根源的なものもある。

る。<sup>8)</sup> ヨーガ行者の直観における瞑想も修道に位置づけられるものであるから、根源的な我執の断切が前提とされている。ヨーガ行者は、その根源的な我執を断ち切ることで、習慣化された馴染みの世界の見方を離れ、新たな視点から世界を眺めることができるようになる。

ここでの議論の鍵となるのは、知覚経験の成立にはある種の習慣化の作用が必ず付随するという考えである。日常的な知覚の場面では、欲望などの作用により特定の対象へ向かうように習慣づけられた心の働きの前提とされる。一方、ヨーガ行者の直観でも、その前提となる瞑想の実践のなかでは、心が生み出した特定の対象に対して繰り返し観想を行い、心に新たな習慣づけを施すことが求められる。<sup>9)</sup> すでに見たように、エナクティブ・アプローチは、知覚経験に相即する身体的行為に注目することで、受動的に刺激を感じるだけの知覚から、行為主体として世界を作り上げる知覚へと見方を変えることを提案していたわけだが、そこでもやはり習慣化のポイントであったはずである。というのも、エナクティブ・アプローチが説く知覚経験は、感覚―運動技法の習得があつてはじめて成立するものだからである。この点を、『知覚のなかの行為』(Action in Perception)の著者アルヴァ・ノエは、知覚を絵画製作になぞらえながら、次のように説明している。

知覚について何ごとかを教えてくれるのは、知覚の対象としての絵画ではなく、むしろ、経験を明示化しようとする

絵画を制作すること——つまり、絵画を熟達した仕方では構成すること——、もつと正確に言えば、経験をつくり出し、またエナクトすることなのである。絵画を制作することは、経験そのものと同様に、(それ自体)ある活動である。それは、世界を注意深く見るという活動であると同時に、あなたが見たものや、見るためにしなければならぬことについて反省するという活動なのでもある。<sup>10)</sup>

知覚とは、キャンバスに筆などを利用して知覚風景を描くように、知覚主体に現れている姿に立体感や奥行き、さらには特定の意味を付与し、重ね合わせることで成立する能動的な行為である。それは、幼児の頃から同種の経験を繰り返すこと身につく一種の技能であるが、私たちはあまりにもその技能に慣れ親しんでいるために、それが条件付きのものであることを忘却している。だが、優れた画家は、知覚経験を反省することで、立体感や奥行きや対象の意味といったものはあくまで習慣的に獲得されたものであることを見て取り、他の人々とは異なるあり方で対象を捉えることに成功する。同様に、ヨーガ行者たちも、知覚経験には我執に由来する歪みが含まれることを反省し、真に見るべき対象を新たに現前化させる技術を駆使することで、新たな知覚経験を生み出すのである。それは優れてエナクティブな知覚経験の一例と言えるのではないだろうか。

おわりに

二十世紀後半に登場し、現在、認知科学の最前線の一角を占めるエナクティブ・アプローチは、知覚論や芸術論など様々なジャンルと協働しながら、その応用の場を拡張している。そして、この考え方の誕生に寄与した仏教思想は、より積極的に認知科学の議論に参与し、さらなる刺激を与えることが期待されている。実際、北米を中心とする仏教認識論研究の新たな潮流は、分析哲学や認知科学、心の哲学の哲学者や科学者との対話を通して、ダルマキールティとその後継者たちの思想の可能性を探求している。<sup>(1)</sup>

本稿では、いささか表層的な比較に留まったかもしれないが、ヴァレラ等が提唱したエナクティブ・アプローチを比較の対象としながら、仏教認識論の心身関係論、そしてヨーガ行者の直観の議論を検討してきた。簡略にまとめると、次の二点で両者には親和性が認められる。(一)心は身体と相即した存在であり、それぞれの諸要素の縁起的連関、特に、色心互薫説と呼ばれる心身間の協働作用との関連で捉えられるとする点。(二)知覚経験は、所与の外界からの刺激を単に受容するという形ではなく、感覚―運動技能の反復・習慣化を通して意味づけされた世界と関係するという形で理解される点。この後者の視点は、ある種の身体的技法を伴う瞑想という習慣化を通して、世界に新たな意味を付与することができるという考え方へ

結びつく。

だが、次の点は課題として残されている。本稿では、身体をあくまでも認識の生起に間接的に作用する協働因として扱ってきたが、仏教哲学のなかでは、認識対象として、あるいはアーヤ識の顕現としての身体が論じられることもある。一方、エナクティブ・アプローチでも、身体は、細胞レベル・感覚―運動器官のレベル・生命体のレベル等、複数の次元で扱われており、両者の厳密な比較はそれらの差異を見極めた上で行われる必要がある。また、瞑想の構造を分析する際に、感覚―運動技能の行使で得られるパースペクティブ的認知について言及したが、この点のさらなる検討のためには、仏教認識論が説く実体視 (*adhyavasāya*) と呼ばれる認識作用との比較は欠かすことができない。<sup>(2)</sup> いずれにせよ、これらの課題を達成するためには、文献実証的な仏教認識論の研究が継続される一方で、その成果が現代の認知科学の領域にも接続可能であることを積極的に提示していく必要があるだろう。

(1) Francisco J. Varela, Evan Thompson & Eleanor Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge MA & London: MIT Press, 1991. 邦訳：田中靖夫訳『身体化された心――仏教思想からのエナクティブ・アプローチ』工作舎、二〇〇一年。

(2) *Ibid.*, p. 173.

(3) Thompson によれば、エナクティブ・アプローチには次の五つの

アイテアが関連している。すなわち、(一) 生命は自身を維持し、自身の認知的領域を作り上げる自律的な主体 (autonomous agent) であるということ、(二) 神経システムもまた自律的で動的なシステムであること、(三) 認識とは、身体化された行為のなかで技能的な方法知 (know-how) を訓練してつくられること、(四) 認知主体の世界は脳内の表象に対応する外的なものではなく、自律的な主体により実現される、関係的な領域(環境) であるということ、(五) 一人称的な経験は心を理解するために中心となるものであり、現象学的な方法で探究されるべきものであること、と主張している。このうち本稿と最も関連するのは (三) と (四) が、付随的に (四) と (五) の項目も扱う。 Cf. Evan Thompson, *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Science of Mind*. Cambridge MA & London: Harvard University Press, 2007, pp. 13-14. なお、ヴァレラのエナクティブ主義については、下西風澄「生命と意識の行為論ーフランシスコ・ヴァレラのエナクティブ主義と現象学」『東京大学大学院情報学環紀要 情報学研究』八九号、二〇一五年を参照。また、知覚論におけるエナクティブ主義については、Ava Noë, *Action in Perception*. Cambridge MA & London: MIT Press, 2004; 門脇俊介・石原孝二監訳『知覚のなかの行為』春秋社、二〇一〇年; 宮原克典『知覚の行為性』エナクティブ主義と現象学』『哲学・科学史論叢』二二号、二〇一〇年等を参照。

(4) プラージュニャーカラグプタの注釈を含む、ダルマキールティの議論については、Eli Franco, *Dharmakīrti on Compassion and Rebirth*. Wien, 1997 を参照。また、ダルマキールティの影響を受けたシャーニタクシタの唯物論論駁については、生井智紹『輪廻の論証 仏教論理学派による唯物論批判』東方出版、一九九六年を参照。また、ダルマキールティの輪廻の論証については、稲見正浩『ダルマキールティによる輪廻の論証(上)』『南都仏教』五六号、一九八六年、[同(下)] 同五十七号、一九八七年、護山真也『全知者証明・輪廻の証明』

- 『シリーズ大乘仏教 9 認識論と論理学』春秋社、二〇一二年を参照。  
 (5) 例えば、無色界 (arūpyadhātu) においては、物理的な身体が存在は認められない。  
 (6) テキストと翻訳ならびに他の解釈については、Franco, *op. cit.*, pp. 197-199 を参照。  
 (7) テキストと翻訳は、戸崎宏正『仏教認識論の研究 上巻』大東出版社、一九七九年、三七六―三八〇頁を参照。  
 (8) Cf. *Pratyāyārtika* II 199-201. テキストおよび翻訳は、Tilman Vetter, *Der Buddha und Seine Lehre in Dharmakīrtis Pratyāyārtika*. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien, 1990 を参照。  
 (9) 拙稿「仏教認識論における解脱論と合理性」『中部哲学会年報』四二号、二〇〇九年を参照。  
 (10) Noë, *op. cit.*, p. 178f.; 邦訳二九一頁。  
 (11) 例えは、Christian Coseru, *Perceiving Reality*. New York: Oxford University Press, 2012 等。  
 (12) 仏教認識論における adhyavasāya とカントの構想力との比較については、拙稿「Adhyavasāya and Imagination」, *Shinshu Studies in Humanities* 3, 2016 を参照。  
 (もりやま・しんや、仏教認識論、信州大学准教授)