

自己認識 (svasamvedana) と主観性

護山真也

一 自己認識と自己意識

本稿は、エナクティブ主義のマニフェスト『身体化された心』の著者の一人であり、認知科学と現象学の研究で著名なE・トンプソン (Evan Thompson) の論考『Self-No-Self: Memory and Reflexive Awareness』を手がかりに、仏教認識論における主観性の問題を検討することを目的とする。⁽¹⁾

最初に、仏教認識論における自己認識 (svasamvedana, self-awareness, 自証) の概念を明確にするために、その比較対象となる現象学における自己意識 (self-consciousness) との異同を確かめておきたい。後者については、次の記述が参考になる。

自己意識について語ることは、私が外的対象——椅子、栗の木、朝日——を意識的に知覚するすべての場合に関し、完全に意味のあることである。というのも、意識的に

知覚することは単に知覚対象を意識することではなく、対象の経験に馴染むことでもあるからである。自己意識とは、その最も原始的で根本的な形式においては、単純に、経験的生が一人称的に顕現し続けること (first-personal manifestation of experiential life) の問題なのである。⁽²⁾

対象知覚の場面に於て、知覚主体に固有の経験を自覚することが自己意識と呼ばれる。一方、仏教認識論では、色の視覚的知覚などの経験は、その瞬間の心に把握対象の形象 (grāhyakāra) が現れると同時に、その心がその把握者の形 (grāhakāra) で現れることが自覚されることとして説明される。目前の青を見るとき、青という対象像が心に浮かぶと同時に、それを捉える心が自覚される。ここに、その瞬間の心がその心そのものを回帰的に認識するという自己認識 (svasamvedana) の構造が認められる。知覚のなかに知覚経験の自覚という契機をも織り込ん

でいる点に、現象学が言う自己意識との類似性がある。

両者に共通するもう一つの要素として、この二つにある「前反省的」(pre-reflective)な性格が挙げられる。意識の高階説(Higher Order Theory of Consciousness)として知られる立場からは、一階の経験は二階にある高階の知覚あるいは高階の思考により反省的に捉えられるとされる。これに対して、現象学の主張では、知覚経験は後続の認識を必要とすることなく、前反省的に意識化される。

前反省的ないし非観察的自己意識において、経験は対象としてではなく、まさに主観的経験として与えられる。この見方によると、私の志向的経験は体験されてはいるが、対象化された仕方では現れない。それは見られも、聞かれも、考えられもしない。⁽⁴⁾

前反省的な自己意識は、高階説が言うような内的知覚や概念的認識とは無縁である。一方、仏教認識論の場合でも、自己認識は知覚の一種とみなされており、それは知覚の定義である「概念的構想を離れたもの」(kalpanapodha)として捉えられる。また、仏教認識論の思想家たちが自己認識を語るとき、彼らの念頭には、他学派の者たちが言う「認識は後続する別の認識により把握される」という主張への対抗意識があった。この対論者説は、意識の高階説を彷彿とさせるものであり、その考え方は無限後退の過失を招く点が批判される。

まとめよう。現象学で言う自己意識と仏教で言う自己認識に

は二つの共通点がある。一つには、両者がともに知覚経験のなかで、その対象のみならず対象把握の経験そのものも自覚される点、二つには、その自覚が前反省的な認識として理解されており、高階の知覚や思考によって概念的に理解されるものではないとする点である。ただし、現象学で言う「自己」と仏教認識論の「自己認識」(svasamvedana)が言う「自己」(sva)との相違には注意が必要である。後者が言う「自己」とは、瞬間的に成立する認識それ自身のことであり、それは「私」として呼ばれる何かではない。にもかかわらず、両者は主観性の成立根拠という点で興味深い一致を見せる。この点がトンプソン論文の主題であり、また、本論文が取り組む主題でもある。

二 想起に基づく論証をめぐるトンプソンの考察

仏教認識論で言う自己認識を再解釈するために、トンプソンは、「想起に基づく論証」に着目する。想起に基づく論証とは、仏教認識論の確立者であるディグナーガ(Dignaga, c.480-540)が、その著書『認識論集成』(Pramāṇasamuccaya)において、自己認識の妥当性を証明するために提示した議論である。⁽⁵⁾その内容はトンプソンにより次のように再構成される。

一 昨日の青空を想起するとき、人は単に「青空」を想起するだけではなく、「青空を見ること」(seeing the blue sky)を想起する。すなわち、人は、自分が先に見た対象だけでなく、「見る」という知覚経験も想起する。

二 先行する知覚経験を想起するために、第三の認識は必要とされない。

三 甲の想起のためには、その甲は先に経験されていなければならぬ。

四 想起されるものの諸特性は、それに先立つ知覚経験の諸特性を原因とする。

五 それ故、知覚経験は、知覚対象だけでなく、知覚経験そのものの経験（＝自己認識）を含む。

『認識論集成』の実際の議論と比較すると、前提四に対応する議論がデイクナーガの議論には確認できないという問題があるものの、右記の要約は概ね的確である。また、トンブソンがこれを最善の説明のための推論 (inference to the best explanation) の一種とみなした点は正しい。すなわち、想起の際に、先行する知覚対象のみならず知覚経験も想起されるということは、(前提三により) 先行する知覚経験も経験 (自覚) されることを含意する。それは、その知覚経験と同時に起きるか、それとは別の認識により引き起こされるのかのいずれかである。両者を比較すれば、後者の不合理性 (無限後退の過失) が浮かび上がるため、前者の方がより好ましい説明と結論される。

さて、この論証に対して、インド仏教内部でも、様々な反論が提示されてきたのだが、本稿が問題にしたいのは、前提一の妥当性は疑わしいという反論である。私たちは確かに、今日、「昨日見た青空」を想起する。だが、そのとき、「自分が」青

空を見た」という知覚経験も想起していると本当に言えるのだろうか。この点に対して、トンブソンは、フッサールの現象学の議論を応用することで応答する。

フッサールは現在と過去という現象的な時間の区別が可能になるのは、想起という現在の行為が当該の対象と先に消えた意識を喚起する場合のみであると言う。(中略) 現在想起されている対象が〈過去性〉という特質をもつ理由は、想起という意識が二つの異なる志向的行為 (intentional act) から成ることから説明される。その二つとは、過去の対象を振り返ると言う現在の行為とその対象に対する過去の知覚 (行為) である。繰り返すが、想起は過去の知覚を実際を含むわけではない。想起は過去の知覚をあくまでも志向的に (intentionally) 含む。詰まるところ、想起という経験は意識の二重化である。つまり、過去の対象を意識的に再現前化させながら、同時に、過去の意識も意識的に再現前化させるということ。この二重化こそが「過去のものには現在、想起されているにもかかわらず、それは現在とは切り離されたものとして存続する」ということを説明づけ⁶⁾る。

フッサールの議論のポイントは、想起が知覚経験の意識化を含むという点にある。今、昨日の青空を想起するとき、青空の知覚を再体験することで、その出来事が過去のものとなる。あの出来事は、その客観的な時間軸に従って「過去」とされるの

ではなく、その知覚経験を再体験する想起により〈過去性〉を付与される。⁽⁷⁾

トンブソンは、想起からの論証を補充するためにフッサールの議論を援用することの有効性を明らかにした。その上で彼は、現象学における自己 (self) と自我 (ego) との区別を参照することで、仏教を「自我を否定するが、自己を肯定する」立場とみなすことを提唱する。現象学の枠組みにおいては、反省的意識には主体としての自己 (self) が現れ、反省的意識が働くときに自我 (ego) が構成される。同様のことを仏教においてはめれば、仏教認識論が言う自己認識 (svasamvedana) も主観性の根拠となる自己 (self) を前提とするのではないか。仮にそのような自己を認めたとしても、それは仏教徒の無我説と十分に両立可能ではないのか。無我説はサルトルが言うところの自我 (ego)——対象としての自己——を否定するものであっても、一人称的な経験を保証する自己 (self) までも否定するものではないと解釈できるからである。

三 有形象認識論と主観性

トンブソンの試みは、比較哲学の優れた実践であり、その立論は説得性に富む。だが、仏教認識論の立場から敢えて一つの問題点を指摘しておきたい。それは、この論考において、彼が反表象主義 (Anti-representationalism) の立場を前提としているという点である。周知のように、トンブソンも共著者の一人で

ある『身体化された心』では、心を表象を介した外部世界との入力・出力の図式で捉えることが否定され、心を身体や環境と相即したものと捉えるエナクティブ主義の見方が提示されている。反表象主義は、その立場から生まれてくる。

これに対して、仏教認識論の基本的立場はある種の表象主義、すなわち、有形象認識論 (sākārajānavāda) にある。⁽⁸⁾この立場では、外部世界から因果的に生み出される形で、あるいは、心の潜在的な印象から形成される形で、把握対象の形象と呼ばれる心的形象が心に生じる。瞬間毎に生成消滅する心には、常に、この把握対象 (所取) の形象が現れ、同時に、心それ自体がそれを把握するもの (能取) として現れる。これを心の二相性と呼ぶ。仏教認識論で自己認識を論じる際、心の二相性は不可欠の前提である。その意味で、トンブソンがその議論から有形象認識論の要素を敢えて捨象したことは、仏教認識論の本来の議論から見れば逸脱であり、再検討の余地がある。

では、有形象認識論の立場から、想起において、先行する知覚経験そのものが捉えられる必然性は説明できるのか。この点、ディグナーガの後継者であるダルマキールティ (Dharmakīrti, c.600–660) は、音の知覚を例にとり、瞬間毎の音に対応する聴覚から、それらを最後に一連のメロディとして想起する認識が生まれることを論じている。想起には、先行する知覚の対象だけでなく、それと一体の知覚経験も浮かぶことは、『認識論評釈』 (Pramāṇavārtikā) 第三章で次のように述べ

られる。

《(先の知覚経験のなかで)対象と対象認識という両者は、明白な違いをもって認識されていない以上、どうして、後に、両者が別個に想起されることになるだろうか。》

ある瞬間の音を捉えるとき、その瞬間の認識には、その音の心象が生じるとともに、その認識そのものが、その音を捉えるものとして現れる。つまり、同一にして不可分の認識が、一面では、音の対象像(把握対象の形象)として現れ、一面では、それを捉えるもの(把握主体)として現れる。この有形象認識論の立場からは、対象像のみが独立して想起されるということとは原理的にあり得ないため、前提一が否定されることはない。

残された問題は、知覚経験の主観性、ならびにその主観性の根拠となる自己(sat)が有形象認識論の立場からどう扱われるのかという点である。以下、紙幅の都合もあるため、ここでは二点を考察する。一つは、自己認識が自己と他者とを分けるメルクマールとして機能するという点、もう一つは、仏教認識論において自己に相当する何かを認めることができるかどうかという点である。

まず第一の点について、これまで、仏教で言う自己認識は、ある瞬間の心がそれ自身を回帰的に認識することとして理解されており、主観性の成立の契機という観点からはほとんど考察されてこなかった。だが、例えば、ダルマキールティの『認識論評釈』第三章四五―四五九偈の議論では、他者の心を直接

的に知覚するヨーガ行者の直観と対照される形で自己認識が論じられている。二つの認識はいずれも他者の心に対する直接的な知覚である点では共通していても、前者は他者の心を所縁(alambana)として志向的な関係を結ぶものであるのに対して、自己認識の方は、「認識という本体が自ずから鮮明になること」(ānā vīthi svayam sphurati)という現象的性格を持つ。同様の視点は、想起に基づく論証に関する解説を閉じる『認識論評釈』第三章五三八偈でも強調される。

《もし「自身で経験したものは(明確な)知覚対象であるが、他人が経験したものはそうではない」と言うのなら、そう言う(自他の経験の区別)を可能にする「自身で経験している」(ānānubhūti)というそのことは、(自己認識以外の手段で一体)どうやって証明されるだろうか。》

私たちは日常的に、自分自身の経験と他人の経験とを明確に区別している。前者は当人に自覚されているのに対して、後者はそうではないからである。対論者は、このようなことは考察するまでもなく自明ではないかと問い掛ける。だが、その根拠は実は自明ではない。ダルマキールティは、自他の経験の区別を可能にさせているのは自己認識の働きに他ならないと述べる。つまり、日常的な行為や認識を行う主体が他者とは異なる存在として確立されるのは、瞬間毎に生滅する認識が自己認識を通して、それ自身に固有のものとして顕現するからに他ならない。これが、ダルマキールティが考える、主観性の成立根拠

である。

この点を踏まえて、次に、仏教認識論における自己(ego)の問題に移ろう。先述の通り、トンブソンは想起からの論証の欠点を現象学で補完した上で、その帰結として(現象的)自己の存在を認めることの有用性を説いた。だが、有形象認識論の立場からも想起からの論証の前提は確保される以上、そのような自己を認める必然性はもはやない。だが一方で、主観性の成立根拠を自己認識に置くことは、「自己」とは言わないまでも、そこに一人称的経験を保証する何かが認められるようにも思われる。その「何か」に相当するものを仏教認識論の議論のなかに求めるならば、おそらくそれは「心の輝き」(prakasa)と無関係ではないだろう。そもそも自己認識という概念がインド仏教史のなかに登場した背景には、心を灯火のようなものとして譬える考えがあった。特にデイグナーやダルマキールティの思想に影響を与えた経量部の見解では、心は灯火のように、自らを輝かせ、対象となるものを照らし出すと考えられた。ダルマキールティは次の詩節で、自己認識を「心の輝き」として表現する。

《(…)我々にとって、認識は〈輝き〉を本性として、自らで輝き出す。それ以外のもの(≡対象となるもの)は、この中に(自らの)相を移行させることで、〈輝くもの〉となり、輝き出す。》¹²⁾

仏教認識論にとって、主観性の成立根拠となるべき自己認識

を突き詰めれば、このような心の輝きに行き着く。その輝きは、対象把握の瞬間毎に、(前反省的に)自覚されているはずであるが、煩惱の汚れがあるために、私たちはそれとは別のところに経験の主体があるかのように考えてしまう。それが仮に設定される「仮我」、トンブソンならば「自我」(ego)と呼ぶであろう存在である。瞑想などの修行により煩惱の曇りを取り除かれたときはじめて、私たちは、経験の主体である心の本性を知る。

《この心は、本来、光り輝く。様々な汚れは偶有的なものである。》¹³⁾

光り輝く心がある。ただそれだけがある。だが、まさにここから次の問いが生まれる——その光り輝く心は一体「誰に」帰属するのか。トンブソンが言う「自己」は、その一つの答えになり得る存在である。また一方で、自他不二の観点から、「それは誰にも帰属しない」と答えることもできよう。だが、後者の答えは、主観性の問題から逸脱するように思われる。主観性の問題に向き合い続けながら、この問いに答えるためには、光り輝く、瞬間的な知覚経験そのもののなかに、光源となるべき何かを求めるしかないだろう。そして、その探究のためには、自己認識論をさらに詳細に展開した後期インド仏教認識論の議論への参照が不可欠なのだが、この大きなテーマは今後の課題として残しておきたい。

四 結びとして

無我説を標榜する仏教のなかで、主観性の問題をどのように扱うべきなのか。なかでも、自己認識という知覚形態を説く仏教認識論がこの問題に、いかなる回答を与えることができるのか。トンブソンの論考は、この問題にアプローチするための貴重な礎石であり、本稿ではその価値を見定めた上で、彼が議論の前提とした反表象主義の立場に若干の疑問を提示した。そして、仏教認識論の表象主義（有形象認識論）の立場から、いかにして自己認識が自他の経験を分かちメルクマールとして機能するかを確認してきた。ただし、瞑想を含む宗教的経験の一人称的権威を保証するはずの自己 (self) の問題については、本稿は明確な結論に至っていない。この問題へのアプローチのためには、自己認識論の展開をさらに詳細に考究するのみならず、認知科学や心の哲学、現代の現象学における主観性をめぐる議論を交えた学際的研究が必要になるものと思われる。

- (1) E. Thompson, "Self-No-Self", Sideris, M. et al. (eds.), *Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, & Indian Traditions*. Oxford University Press, 2011. トンブソンが仏教の自己認識論を理解するための資料としたものは、主として次の論文である。J. Garfield, "The Conventional Status of Reflexive Awareness: What's at Stake in a Tibetan Debate?", *Philosophy East and West*, 56/2 (2006), pp.201-228. 尚、本稿と共通の問題を提起した重要な先行研究として、司馬春英「唯識思想と現象学——思想構造の比較研究に向けて」

- (大正大学出版会、二〇〇三年)の第一部第四章「唯識四分義と自己意識の問題系」を参照されたい。エナクティブ主義についても同書補遺論文「仏教と科学——認知科学者の仏教理解を手がかりに——」に解説がある。仏教認識論との関連については、拙論「仏教認識論とエナクティブ・アプローチ」の脚注について、拙論「仏教認識論における自己認識についての研究は多数あるが、代表的なものとして次の三点を参照。桂紹隆「ダルマキールティにおける「自己認識」の理論」『南都仏教』二三号（一九六九年）所収、Z. Yao, *The Buddhist Theory of Self-Cognition*. London & New York: Routledge, 2005; 片岡啓「自己認識の生成・背景・変質」『南アムン古典学』十二号（二〇一七年）所収。

- (3) Sh. Gallagher & D. Zahavi, *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. Routledge, 2008, p.54〔邦訳：石原孝二・宮原克典・池田喬・朴高哲訳「現象学的な心：心の哲学と認知科学入門」勁草書房、二〇一一年、七八頁〕。

- (4) *Ibid.*, p.54〔邦訳、七八頁〕。

- (5) E. Steinkeiner ed., *Dignaga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1*. URL: http://kiga.oeaw.ac.at/Mat/dignaga_PS_1.pdf, 2005, p. 5, 1-12. 翻訳と研究は次を参照。M. Hattori, *Dignaga, On Perception*. Harvard University Press, 1968, p.30; B. Kellner "Self-awareness (*svasamvedana*) and Infinite Regresses: A Comparison of Arguments by Dignāga and Dharmakīrti", *Journal of Indian Philosophy* 39 (2011), pp.411-426.

- (6) Thompson, *op. cit.*, p.166.

- (7) フォッサールの時間論に「ソフバ」 Gallagher & Zahavi, *op. cit.*, Chap. 4; D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. The MIT Press, 2005, Chap. 5を参照。また前記のトンブソンの議論は E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*. Husserliana Bd. X, Martinus Nijhoff, 1966, pp.57-59〔谷敬訳「内的時間意識の現象学」ちくま学芸

文庫、二〇一六年、一七二—一七六頁」を下敷きとしたものであろう。なお、このトンブソンの議論について、佐藤透氏（東北大学）より貴重なご助言を頂いた。すなわち、『内的時間意識の現象学』はフッサールの草稿から再構成されたものであり、当該箇所はフッサール自身が後に克服することになる考え方を述べたところであるため、トンブソン論文がその個所に従って議論を組み立てているとすると、フッサールの時間論理解としては問題があるというご指摘である。貴重なご指摘であるので、ここに記して謝意を表したい。この点の詳細は佐藤透「フッサールにおける二つの過去把持概念——研究途上としての『時間講義』——」、『思索』第二十号（一九八七年）所収参照。

(8) 前掲拙論では仏教認識論と反表象主義との関係が曖昧にされていた。本稿はその欠を補うものである。

(9) Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika* III, v. 508. テキストと翻訳は戸崎宏正『仏教認識論の研究 下巻』大東出版社、一九八五年、一九〇—一九一頁。

(10) S. Moriyama, "On Self-Awareness in the Sautrāntika Epistemology", *Journal of Indian Philosophy* 38 (2010), pp.261–277.

(11) Dharmakīrti, *op. cit.*, v. 538.

(12) *Ibid.*, v. 480.

(13) Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika* II, 208ab. Cf. T. Vetter, *Der Buddha und Seine Lehre in Dharmakīrtis Pramāṇavārttika*, Wien, 1990, p.108.

(もりやま・しんや、仏教認識論、信州大学准教授)