

# 〈プラグマティズム〉という視座から見たインド仏教

志賀 浄 邦

## Indian Buddhism Seen from the Perspective of “Pragmatism”

SHIGA Kiyokuni

### 目 次

#### 1 はじめに

#### 2 〈プラグマティズム〉という視座

2.1 ウィリアム・ジェイムズによるプラグマティズムの説明

2.2 ジョン・デューイのプラグマティズム

#### 3 ブッダの言説に見られる「プラグマティック」な傾向

3.1 リチャード・ゴンブリッチ氏による考察

3.2 「蛇の喩え」と「筏の喩え」

3.3 「真理の獲得」(チャンキー経)

#### 4 古代インドにおける正しい認識手段をめぐる学説

4.1 ヴァーツヤヤナの見解

4.2 ダルマキールティの見解

4.3 シャーンタラクシタ及びカマラシーラ思想

#### 5 アンベードカル、ジョン・デューイ、プラグマティズム

5.1 コロンビア大学留学までの経緯

5.2 アンベードカルとデューイ

5.3 アンベードカルとデューイの言説の関係

#### 6 結論

参考文献・略号

## 1 はじめに

インド共和国憲法の中心的起草者で「不可触民解放の父」とも称されるビームラーオ・ラームジー・アンベードカル（1891–1956）は、1956年にインド・ナグプルにおいて数十万人のダリット民衆とともに仏教に改宗した。彼は元々ヒンドゥー教徒であったものの、長年にわたる熟慮と検討の末、最終的に改宗先として仏教を選択した。筆者は拙稿 [2021] においてアンベードカルが数十万人の不可触民同胞とともに仏教に改宗した理由とその意味について論じたが、その際に得られた結論は、「アンベードカルが最終的に採用したソリューションは、『ヒンドゥー・ダルマ』が無効化されるような、対抗的な知的・霊的体系である『ブッダのダンマ』を源泉とするアジールの価値空間を創出しそこに移り住むこと、・・・(中略)・・・具体的には仏教徒同士の親縁関係によって結ばれ、自他を尊び相互扶助を旨とする共同体を立ち上げること」、換言すれば、「アンベードカルとダリット民衆の仏教への改宗は、彼を先導者とする壮大な『知的亡命』であった」<sup>1)</sup> ではないか、というものであった。アンベードカルが仏教を選択した理由としては、仏教の教え（ブッダのダンマ）が「近代という時代に求められる要素（合理性・人間の理性・科学的思考などを重視すること）に合致すること」「自由・平等・友愛の精神を有していること」「高い倫理性を備えていること」「世界宗教の一つであること」「マルクス主義に対抗しうる宗教であること」「インドの地に誕生しインドの伝統や文化に根差した宗教であること」といったことが挙げられるが、そこには少なからず西洋近代的な価値観や思想の影響を見て取ることができる。

それでは、アンベードカルの宗教観または仏教理解の背景に西洋近代的価値観・思想の影響があるとすれば、それは具体的にどのようなものなのであろうか。近年の研究<sup>2)</sup> により、アンベードカルはアメリカ・コロンビア大学留学中に、同大学の教授で哲学者のジョン・デューイによる講義に参加し、同教授から多大な影響を受けていたことが明らかになっている。本稿の目的は、アンベードカルの仏教理解また仏教復興運動の前提となったとも考えられる、欧米留学時における近代的価値観・思想との遭遇について考察することである。具体的には、アメリカ・コロンビア大学留学中にジョン・デューイを通じて触れた〈プラグマティズム〉とアンベードカルの言説及び行動との関係について考究する。ジョン・デューイの思想の全貌を知るためには、19世紀後半のアメリカにおいて創始されたとされる〈プラグマティズム〉という哲学の系譜、特にチャールズ・パース（1839–1914年）、ウィリアム・ジェイムズ（1842–1910年）、ジョン・デューイ（1859–1952年）と続く、いわゆる「古典プラグマティズム」の系譜について押さえておく必要があるが、本稿では、紙面の都合上、デューイとア

1) 志賀 [2021: 100] 参照。

2) 主なものとして、Mukherjee [2009]、Queen [2015]、Stroud [2017a] [2017b] [2017c] [2018] [2019] [2022] 等を挙げることができる。

ンベードカルの関係について論じる上で必要となる情報の提示にとどめることとする。

さらに本稿では試論として、ブッダの言説（インド仏教全般）に加え、仏教論理学・認識論に見られる〈プラグマティズム〉的側面についても考察してみたい。考察を進めていく中で、アンベードカルは仏教選択・仏教改宗・仏教の再構築の動機・背景についても〈プラグマティズム〉という視座から改めて見直す必要に迫られることになるだろう。以上の議論を踏まえて、12世紀インドにおける仏教の断絶と20世紀における仏教の復興を含むインド仏教思想史全体の流れ（ブッダ～大乘仏教思想～アンベードカルという流れ）を〈プラグマティズム〉という概念を補助線として通史的に再考してみたい。

## 2 〈プラグマティズム〉という視座

そもそも〈プラグマティズム〉という語は、一般的に「実用主義」「実利主義」といった意味で解されるが、ともすればアメリカ発の実利至上主義の思想であるとか、結果的に役に立つのであれば何をしても構わないというような浅薄な考えと捉えられることも多い。しかしながらパース、ジェイムズ、デューイによって創始・確立されたいわゆる「古典プラグマティズム」の諸テキストを繙けば、すぐにそれが誤解であることが判明する。本稿においては基本的に、19世紀アメリカに始まる古典プラグマティズム論の体系において用いられる学術・哲学用語としての「プラグマティズム」の意味で同語を用いることとするが、ブッダの言説の分析の際など、場合によっては広義の、または慣用的な意味での「プラグマティズム」の意味でも用いることがある。<sup>3)</sup>

### 2.1 ウィリアム・ジェイムズによるプラグマティズムの説明

まず、デューイに先行する思想家で、彼自身も大きな影響を受けたとされるウィリアム・ジェイムズ<sup>4)</sup>による解説を通して、〈プラグマティズム〉の定義とその概要について確認しておきたい。ジェイムズは〈プラグマティズム〉の語源（「なされた事柄」「行為」などを意味するギリシャ語「プラグマ [pragma]」）とその派生語（英語の「実際 [practice]」や「实际的 [practical]」といった語）を示し、

3) 一方、ゴンブリッチ氏は、ブッダが慣用的な意味での「プラグマティスト」であったことは認めるものの、ブッダの思想と哲学思想としての〈プラグマティズム〉の関係性については否定的見解を示している。（ゴンブリッチ [2018: 319]）

4) ウィリアム・ジェイムズは、1842年アメリカ・ニューヨークに生まれた。彼の父ヘンリー・ジェイムズ1世は宗教思想家で、神秘主義者エマヌエル・スヴェーデンボルグ（スヴェーデンボルグ）の研究者であった。1861年、ハーバード大学所属のローレンス科学学校に入学し化学を学んでいたが、その際にチャールズ・パースと知り合った。1864年、ハーバード大学医学部に入学し、生理学を学ぶ。ドイツ留学を経て、1869年にハーバード大学より医学博士の学位を取得した。1872年にはハーバード大学の講師となり、生理学や比較解剖学の講義を担当する。その後は、心理学や哲学の講義も担当するようになった。彼が医学分野（生理学）からキャリアを築いたこと、ダーウィンの進化論に強い影響を受けていることは注目に値しよう。主な著作に、『心理学原理』（1890）、『心理学要綱』（1892）、『信じる意志』（1897）、『宗教的経験の諸相』（1902）、『プラグマティズム』（1907）、『多元的宇宙』（1909）、『哲学の諸問題』（1911）などがある。また鈴木大拙や西田幾多郎、夏目漱石等に思想的影響を与えたことでも知られている。

それを哲学に導入した最初の人物がチャールズ・パース<sup>5)</sup>であることを指摘した上で、以下のように述べている。

およそ一つの思想の意義を明らかにするには、その思想がいかなる行為を生み出すに適しているかを決定しさえすればよい。その行為こそわれわれにとってはその思想の唯一の意義である。・・・そこで或る対象に関するわれわれの思想を完全に明晰ならしめるためには、その対象がおよそどれくらいの実的な結果をもたらすか—その対象からわれわれはいかなる感動を期待できるか—いかなる反動をわれわれは覚悟しなければならぬか、ということをよく考えてみさえすればよい。<sup>6)</sup>

ジェイムズが主張する通り、〈プラグマティズム〉の最大の特徴は、思想や観念を行為あるいは行動との関連から考えようとする点にある。<sup>7)</sup> そのためいかなる思想や哲学も、それにもとづいて行動した結果、いかなる帰結に至ったか、すなわちどれほどの実的な結果をもたらすかという観点から吟味されることとなる。ジェイムズによると、プラグマティックな方法は、形而上学的論争を解決する方法ともなるという。プラグマティックなアプローチとは例えば、「世界は一であるか多であるか」「宿命的なものであるか自由なものであるか」「物質的か精神的か」といった問いに対して「各観念それぞれのもたらす実的な結果を辿りつめてみることによって各観念を解釈しようと試みるもの」である。そして、「もしなんら実際上の違いが辿られえないとすれば、その時には二者どちらを採っても実際的には同一であることになった、すべての論争は徒労に終わることになる」のである。<sup>8)</sup>

またジェイムズはある観念や思想が「真理」であるかどうかに関して、有用性との関係で以下のように判断すべきと主張している。

このようにして真の観念の実的な価値は、第一義的には、その対象がわれわれにたいして有する

5) チャールズ・パースは、1839年、ハーバード大学教授（数学・天文学）ベンジャミン・パースの次男としてマサチューセッツ州ケンブリッジに生まれた。1859年にクラス最年少（20歳）でハーバード大学を卒業後、同大学のローレンス科学学校に入学した。1861年（22歳）には、在学のままアメリカ合衆国沿岸測量部に就職し、以来30年にわたって同部に在職した。1863年に化学の分野で科学士の学位を取得する。若い頃から哲学への関心もあり、1864年（25歳）にはハーバード大学で科学哲学の連続講演を行っている。1887年（48歳）以降、彼はペンシルヴァニア州ミルフォードに居を移し、思索と執筆活動に専念した。膨大な量の論文や多種の原稿を残しながらも生前に刊行された著作は『測光の研究』（1878年）のみであった。彼の扱ったテーマは、哲学、論理学、数学、測量学、天文学、化学の他、心理学、言語学、宗教、心霊研究、犯罪学、科学史、古代史、エジプト学など、極めて広範囲にわたる。死後20年が経過した1931年からようやく『パース論文集』が刊行され始め、1958年に完結した。なお1982年より、年代順に編纂された『パース著作集』が新たに刊行された。

6) ジェイムズ [2010: 52f.] 参照。

7) 例えば、ジェイムズは以下のように述べている。「プラグマティックな方法なるものは、なんら特殊な結果なのではなく、定位の態度であるに過ぎない。すなわち、最初のもの、原理、「範疇」、仮想的必然性から顔をそむけて、最後のもの、結実、帰結、事実に向かおうとする態度なのである。」（ジェイムズ [2010: 61f.]）

8) ジェイムズ [2010: 51f.] 参照。

実際の重要性から由来する。・・・(中略)・・・そのとき諸君はその真理について、「それは真理であるから有用である」とも言えるし、また「それは有用であるから真理である」とも言える。これら二つの言い方は正確に同じことを、すなわち、これこそ充足され真理化される観念だ、ということの意味している。<sup>9)</sup>

上記の引用の中で注目すべきは、『それは真理であるから有用である』とも言えるし、また『それは有用であるから真理である』とも言える」という言明である。一般に、ある観念や思想が「真理である」と言う場合には客観的な事実を述べているように聞こえ、ある観念や思想が「有用である」という場合には、価値判断がなされているように聞こえる。そうであるとすれば、ジェイムズによる「真理であるから有用である」また「有用であるから真理である」という言明は、事実と価値を混同していると取られても仕方ないであろう。

ではジェイムズはこの点についてどのように考えていたのだろうか。彼は、ある観念が真理であるか否かについて判定しようとする場合、その観念がもたらす実際的な結果や効用を介して判断すべきであると述べる。そしてその際に、主に①その観念が示す事柄が検証可能であるかどうかということと、②その観念が適用される範囲が限定されているかどうか（「その限りにおいて真」<sup>10)</sup>とも言えるか否か）という二つの基準を想定していたようである。例えば、ある人がある質問（例：「いま何時ですか？」）に対してある回答（例：「私はアーヴィング街の95番地に住んでいます」）を行ったとき、その回答がたとえ検証可能な内容（真理）であっても、当該の質問に即した答えでなければ「真理」とは言えない。同様に、世の中の多くの検証可能な観念は「余計な真理<sup>11)</sup>」として私たちの記憶の中に蓄積されている。そして、そのような「余計な真理」は実際に必要になったときに、「冷蔵庫から取り出され」るようにして「現実世界で働くこと」になるという。

以上のように、ジェイムズは決して真理と有用性を混同または同一視していたわけではない。「真とは、いかなる観念にせよ真理化の過程を惹き起こすような観念の名であり、有用とは、その観念が経験のうちで真理化の作用を完成したことを表わす名なのである<sup>12)</sup>」と述べている通り、真理と有用性を明確に区別していることがわかる。真なる観念と有用な観念との両者は、結果的に同じものとなるとしても、前者はその観念自体の「真理化」を促進するもので、後者は問題解決等の経験や実際の行動を通じて真理化が完了し何らかの実際的な効力を有するようになった状態のもの、と考えることもできるだろう。<sup>13)</sup>

9) ジェイムズ [2010: 202f.]、伊藤 [2016: 75] 参照。

10) ジェイムズ [2010: 81] 参照。

11) ジェイムズ [2010: 203] 参照。

12) ジェイムズ [2010: 203] 参照。

13) 彼はさらに、「或る真の思想をわれわれに吹き込むというのは、つまり晩かれ早かれわれわれがその思想に指導されて再び特殊な経験に浸り、それらの経験と有利な連絡を結ぶということなのである」(ジェイムズ [2010:

なおジェイムズは、上述の、適用される範囲が限定される真理の具体例として、「神学上の諸観念」や「絶対者」を挙げている他<sup>14)</sup>、また「もしとくに神の観念がそれを果たすことが事実として証明されるとすれば、どうしてプラグマティズムは神の存在を否定しえよう」<sup>15)</sup>と述べて、信仰・信教とプラグマティズムの関係について論じている。さらに、『プラグマティズム』第八講「プラグマティズムと宗教」においては、宗教信仰等の場面に見られる〈プラグマティズム〉を詳細に論じているが、その中で再び有用性と真理の関係について言及している。

プラグマティックな原理に立つとき、われわれは生活に有用な帰結が流れ出てくる仮説ならばいかなる仮説でもこれを排斥することはできない。・・・もしそれらの普遍概念がなんの用もなさないならば、もちろんそれはなんら意味をもたず、また実在性をもってはいない。しかしもしそれがなんらかの有用性をもっているならば、それはその有用なだけの意味をもっているのである。そしてこの意味は、その有用性が人生の他のものもろもろの有用さとよく合致するとき、真となるであろう。ところで、絶対者の有用性は人類宗教史の全歷程によって実証されている。<sup>16)</sup>

ジェイムズは「観念というものはそれを信ずることがわれわれの生活にとって有益であるかぎりにおいて『真』である」<sup>17)</sup>と述べ、宗教信仰を含む「信じること」のプラグマティックな側面を肯定的に捉えようとしている。そして彼はパースとは異なり、ある観念・思想・教説等を真であるかどうか判定する際の基準と考える「実際的な結果」の中に、実験や観察によって検証されたり確認されたりする経験的事実のみならず、宗教的慰めなどその観念等を信じることによって得られる様々な経験や効果を含めようとしている。<sup>18)</sup>

## 2.2 ジョン・デューイのプラグマティズム

次にジョン・デューイのプラグマティズム論について見ていきたい。ジョン・デューイは、1859年ニューイングランド・ヴァーモント州バーリントンに生まれた。1875年（16歳）にバーモント大学に入学し、政治哲学及び社会哲学の分野に関心をもつ。卒業後は、ペンシルバニア州オイル・シティ

204])とも述べている。

14) 「もし神学上の諸観念が具体的生命にとって価値を有することが事実において明らかであるならば、それらの観念は、その限りにおいて善である、そしてかかる意味で、プラグマティズムにとって真であるであろう。・・・まず私はそれ（絶対者）を尊厳なものと呼び、ある種の人々に宗教的な慰めを与えるものと言った、そして次に私はその縁遠さと無効果を非難した。しかしそういう慰めを与えるかぎり、それは確かに効果のないものではない。それはそれだけの価値をもっており、一つの具体的な機能を果たしているのである。」（ジェイムズ [2010: 80f.]、括弧内は筆者による補い。）

15) ジェイムズ [2010: 89] 参照。

16) ジェイムズ [2010: 271f.] 参照。

17) ジェイムズ [2010: 83] 参照。

18) 魚津 [1997: 68f.] 参照。

で高校教師となった。1882年（23歳）にバーモント州に戻り、ジョンズ・ホプキンス大学大学院に入学、哲学を専攻する。1884年（25歳）に大学院を修了し、博士号を取得した。学位論文のタイトルは「カントの心理学」であった。1887年（28歳）に最初の著作『心理学』を出版した。1888年（29歳）にミネソタ大学教授となるが、その後すぐにミシガン大学教授となる。1894年（35歳）、創設4年目のシカゴ大学に哲学科の主任教授として迎えられた。1904年（45歳）にコロンビア大学の教授に就任する。この間、アメリカ心理学会会長やアメリカ哲学会会長などを歴任し、1930年（71歳）にコロンビア大学を退職した。代表的な著作として、『学校と社会』（1899）、『論理学説研究』（1903）、『思考の方法』（1910）、『民主主義と教育』（1916）、『哲学の改造』（1919）、『人間性と行為』（1922）、『経験と自然』（1925）、『確実性への希求』（1929）、『共同の信仰』（1934）、『論理学—探究の理論』（1938）、『自由と文化』（1939）などがある。1952年に92歳の生涯を閉じた。

デューイは、生涯にわたって多大な哲学的・思想的業績を残すとともに、学校教育、政治、芸術など、幅広い分野において活躍した。1919年には来日し東京帝国大学で連続講義を行ったが、この講義の内容が後に『哲学の改造』として出版されることになる。東京滞在中は新渡戸稲造の邸宅で過ごしたという。日本においては哲学・思想分野よりも、教育学の分野における重要な思想家として評価されることが多い。伊藤 [2016] も指摘している通り、〈プラグマティズム〉が一つのまとまりをもつ思想運動となるためには、類似点は多いものの重心の置き方の異なった先行する二人の思想家（パースとジェイムズ）の見解を継承し巧みに組み合わせることによって、〈プラグマティズム〉を弾力性に富み、広く応用することが可能な理論へと練り上げる第三の立場が必要であった。そして二人の見解の架橋と融合を成し遂げたのが、デューイの哲学であった。<sup>19)</sup>

それではデューイが主張した〈プラグマティズム〉とはいかなるものであったのだろうか。膨大な量の著作や論文において展開された彼の思想体系全体を網羅することは困難であるため、ここでは本稿の内容に関わる点のみを抽出して紹介することとしたい。

#### (1) 二元論の克服

デューイは、伝統的な西洋哲学に特有の二元論（例：心と身体・物質、普遍と個物、理論と実践等）が古代ギリシャ社会における市民の営み（観想という形をとる認識または理論）と奴隷の営み（生活のために身体を使う実践）の区分に遡るものであると批判し、それを乗り越えるための方法を模索した。彼は、二元論を克服する道として、ヘーゲルの弁証法（相互に矛盾・対立する二つの事柄・観念が最終的に一つに止揚されるという考え方）やダーウィンの進化論<sup>20)</sup>を参照した。<sup>21)</sup>

19) 伊藤 [2016: 88f.] 参照。

20) デューイは特に、ダーウィンの進化論が、生物が環境とともに変化し進化することを明らかにしている点、理性をもつ人間と他の生物の二元論的な区別を否定する点、人間と他の有機体の連続性を強調する点、生物が環境とともに変化し進化すると見なす点等に注目していたようである。（魚津 [1997: 136]）

21) 魚津 [1997: 135-137] 参照。

## (2) 反省的思考 (reflective thinking) と探究 (inquiry)

デューイは、1903年に発表した『論理学説研究』において、思考はある問題を解決して環境に適応するための活動であり、観念や知識はそのための手段または道具であるとする道具主義的知識論を展開した。その後、『思考の方法』(1910)や『論理学—探究の理論』(1938)においても、そのような思考法が詳細に論じられている。彼の主張する〈反省的思考〉とは、以下の五段階：①疑念が生まれる問題状況の把握、②問題状況の分析・明確化、③問題を解決するための仮説の形成とその提示、④推論による仮説の再構成、⑤実験と観察による仮説の検証からなるが、③の「仮説の形成」、④の「仮説の再構成」、⑤の「仮説の検証」は、それぞれパースが主張したアブダクション（仮説的推論）、ディダクション（演繹的推論）、インダクション（帰納的推論）に対応する。また⑤の「実験と観察による仮説の検証」は、パースの主張した「プラグマティズムの格率<sup>22)</sup>」が踏まえられている。このような〈反省的思考〉は、『論理学—探究の理論』において〈探究〉として捉え直されることになる。デューイは、探究を以下のように定義している。

探究とは、不確定な状況を、確定した状況に、すなわちもとの状況の諸要素を一つの統一された全体に変えてしまうほど、状況を構成している区別や関係が確定した状況に、コントロールされ方向づけられた仕方では転化させることである。<sup>23)</sup>

上記の引用のうち、「コントロールされ方向づけられた仕方」というのが探究の理論を指すが、具体的には以下の五段階：①探究の先行条件としての不確定な状況の認識、②問題の設定、③問題解決のための仮説の形成、④帰結の演繹的推論、⑤演繹された帰結のテストからなるとされる。このような探究の過程を通じて、「不確定な状況」が「確定した状況」に転じることになる。デューイは上記のプロセスを経て証明された仮説を「保証付きの言明可能性 (warranted assertibility)」とも呼ぶが、これはパースの〈可謬主義〉<sup>24)</sup>を念頭に置いたものと考えられる。

## (3) 実験（道具）主義と帰結主義

人は現実世界を生きる中で困難な状況に陥ったり疑念を抱いたりすると、そこからの脱却や解消のため、何らかの行動をとろうとする。行動の前提として人は思考するが、デューイによると、その際

22) 「プラグマティズムの格率」は、パース自身によって以下のように述べられている。「こうして今、理解の明晰さの第三段階に到達するための規則は、次のようになると思われる。我々がもつ概念の対象は何らかの効果を及ぼすと、われわれが考えているとして、もしその効果が行動に対しても実際に影響を及ぼしようと想定されるなら、それはいかなる効果であると考えられるか、しかと吟味せよ。この吟味によってえられる、こうした効果について我々がもつ概念こそ、当の対象について我々が持つ概念のすべてをなしている。」(植木 [2014: 182] 参照)

23) デューイ [1980: 491f.] 参照。

24) パースの、私たちの知識や観念は、決して絶対的なものではなく、常に不確実性と不確定性からなる連続体の中にある、という立場のこと。魚津 [1997: 52-54] も参照のこと。



に働く心や知性によって形成される諸観念 (ideas) は自身が生きている環境をコントロールするための、あるいはその環境に適応するための道具とされる。<sup>25)</sup>「環境をコントロールすること」とは、〈探究〉を通じて疑念を解消することと言い換えることもできるだろう。問題解決のために行動したり活動したりする際、人は何らかの観念を形成したり指針を立てたりするが、それは眼前の問題を解決するための実験的な作業仮説であり、行動・活動自体がその作業仮説を検証するための実験という性格をもつ (実験主義)。そのような仮説としての観念や指針の価値は、実際の行動や活動がもたらす帰結によって検証されることになるが、この考え方はデューイによって「帰結主義」と呼ばれる。帰結主義とは、ある観念や理念の価値を、超越的・先験的に想定された何らかの実在との対応によって判定しようとするのではなく、その観念や思考に導かれた行動が現実にも生み出す結果、すなわち当該の活動の帰結によって判定する考え方のことである。それ故、ある観念の価値は、現実にも意図された解決に至ったか否かという帰結によって決定されることになる。

### 3 ブッダの言説に見られる「プラグマティック」な傾向

#### 3.1 リチャード・ゴンブリッチ氏による考察

次に、仏教におけるプラグマティックな要素・傾向について見ていきたい。イギリスの仏教学者リチャード・ゴンブリッチ氏は『ブッダが考えたこと』(ゴンブリッチ [2018]) 他において、ブッダの教説が少なからずプラグマティックな性格をもっていたことを指摘している。プラグマティックな側面をもつブッダの教えや言説は枚挙に暇がないが、ゴンブリッチ [2018] が取り上げる主なものとして、病気を治癒する医師としてのブッダと彼が処方する薬としてのダンマ (仏法) (ゴンブリッチ [2018: 318])、「その時々の聴衆に応じて、教義を伝える言葉を巧みに使い分けるすぐれた技術」(善巧方便、対機説法) (ゴンブリッチ [2018: 325])、筏の喩えと蛇の喩え (「アナロジーを用いて常識に訴えるものであったこと」) (ゴンブリッチ [2018: 325])、『カーラーマ経』に見られる教説 (ブッダが聴衆に対して自身の「言葉を信頼にもとづいて受け入れるのではなく、自らの経験という試金石を用いて真偽を確かめよ」と説いたこと) (ゴンブリッチ [2018: 327])、マールンキヤープッタからの形而上学的質問とそれに対する回答方法 (無記) (ゴンブリッチ [2018: 328f.])、「個別の判例が漸次積み上げられることで構成された法体系」(ゴンブリッチ [2018: 340]) としての律蔵等に見られる「倫

25) Cf. ジェイムズ [2010: 65]: 「真理とは、彼らによれば、観念 (ideas) (それ自身われわれの経験の部分に過ぎないものであるが) が真なるものとなるのは、この観念によってわれわれの経験の他の部分との満足な関係が保たれうるからであり、・・・いわば何かわれわれがそれに乗って歩くことのできるといったような観念、うまく物と物の間をつなぎ、なんの不安もなく動いて行き、ことがらを簡略にし労力を省きながら、われわれの経験の一つの部分から他の部分へと順調にわれわれを運んで行ってくれるような観念、これがまさしくこれだけの意味によって真であり、それだけの範囲において真であり、道具という意味で (instrumentally) 真なのである。・・・すなわち、われわれの観念が真理であるというのは、その観念が「働く」力 (their power to work) をもっているということであると見る見方なのである。」(括弧内の補いは筆者による。)

理的プラグマティズム」(ゴンブリッチ [2018: 333–350]) といったものがある。ただしゴンブリッチ氏は、ブッダが一般的・慣用的な意味での「プラグマティスト」であったことは認めるものの、「現代哲学用語の意味合いにおいてそうであった」わけではないとも述べている点には注意しておかなければならない。ここで言われている「現代哲学」とは、おそらくパース、ジェイムズ、デューイに始まるアメリカの現代哲学のことを指していると考えられる。<sup>26)</sup> 以下では、ゴンブリッチ [2018] においても言及されている「蛇の喩え」と「筏の喩え」の内容を〈プラグマティズム〉の観点から見直してみたい。これら二つの経は、同一の経典の中で連続して説かれており、意味内容も一連のものとなっている。

### 3.2 「蛇の喩え」と「筏の喩え」

「蛇の喩え」と「筏の喩え」に言及する寓話は、『中部経典 (マッジマ・ニカーヤ)』「根本五十経篇」第22番目の「蛇喩経」と名付けられる経の中に現れる。まずは「蛇喩経」の内容を概観しておく。かつて鷹使いであった修行僧アリッタがブッダの教えを誤って理解していたことを契機に、ブッダは修行僧たちに向けて教えの正しい把握の仕方を説いた。例えば、大きな蛇を追い求めている者がそれを見つけた際、素手でその蛇のとぐろや尾をつかもうとすると、蛇は暴れて彼の手や腕を噛み、彼は死に至るか、死ぬほどの苦しみを味わうことになる。それと同様にブッダの教えを誤って把握した者は、長きにわたって不利益と苦しみを被らなければならないことになる。一方、大きな蛇を見つけた者が、その蛇を山羊の足の棒等で押さえつけて適切に首をつかんだ場合、蛇が手や腕にとぐろを巻きつけてきたとしても、彼は死に至るか、死ぬほどの苦しみを味わうことはない。それと同様に、ブッダの教えを正しく把握した者は、長きにわたって利益と安楽を享受することができる。しかしながら、たとえブッダの教えであっても当初の目的を果たした後はそれに執着すべきではなく、むしろ捨て去るべきであることが「筏の喩え」によって説かれる。例えば、長い道のりを旅してきた者の前に大河が現れたとする。こちらの岸は危険で、向こう岸は安全であるように見えるが、向こう岸へ渡る舟も橋も存在しない。旅人は、木片を集めて筏を作り、その筏で向こう岸に渡ることにした。果たして旅人はその筏で無事に向こう岸に到達することができた。向こう岸に到着した旅人は、大河の横断を可能にしたその筏を頭に乗せるか、肩に担ぐかして旅を再開しようとする。しかしながらブッダは旅人のそのような考えと行動を批判し、安全に向こう岸に渡った後はその筏をその場に置いていくか、水に沈めて次の目的地に向けて出発するべきであると説く。ブッダは、悪い教えを捨て去るべきことはもちろんであるが、たとえ正しい教えであったとしても、当初の目的が達成された暁には潔く捨て去るべきであると教えるのである。「筏」は目の前の大河を渡るためにあるのであって、その後も大切に保持し続けなければならないものではないのと同様に、ブッダの教えもまたそれが正しい教えで

26) ゴンブリッチ [2018: 319f.] 参照。

あったとしても目的が果たされれば捨て去られるべきである、ということである。<sup>27)</sup>

このように「蛇の喩え」の寓話と「筏の喩え」の寓話は、対比的で段階的な構造となっている。「蛇の喩え」がブッダの教えを正しく把握することの重要性を説く一方で、「筏の喩え」はその先のことを教えている。すなわち、例えばブッダの教説（筏）によって結果的に彼岸（涅槃）に至る（大河を渡る）ことなどの目的を達成することができたかどうか最も重要であり、ブッダの教説を正しく捉えることができたとしてもそれを保持し続ける必要もないし取っておく必要もない、むしろ必要以上にそれに執着してはいけないとブッダは説いているのである。教えそのものの正しさや絶対性を説くのではなく、結果としての目的の達成または問題解決がなされるか否かという観点が導入されている点で、プラグマティズムの考え方に近いと言えよう。

### 3.3 「真理の獲得」（チャンキー経）

先にウィリアム・ジェイムズの真理観について考察したが、彼は「真の観念とはわれわれが同化し（assimilate）、効力あらしめ（validate）、確認し（corroborate）そして検証すること（verify）のできる観念である。・・・真理の真理性（verity）は、事実において、一つの出来事、一つの過程（process）たるにある、すなわち、真理が自己みずからを真理となして行く過程、真理の真理化（verification）の過程たるにある<sup>28)</sup>」と述べ、真理とは絶えざる検証の過程の中で常に更新される可能性のある動的なものであると主張する。一方、ブッダの言明の中にも真理の獲得方法の他、真理の獲得の前提となる教師やその教えとの出会い方やその教えの覚知の方法等に関する記述が見られる。当該の記述は『中部経典（マッジマ・ニカーヤ）』第95経「真理の獲得—チャンキー経」の中のカーパティカ青年とブッダの対話中に見られる。カーパティカ青年が真理（Pāli: sacca; Sanskrit: satya）を覚知することとはどのようなことかについてブッダに尋ねたところ、ブッダは、以下の15の段階を経れば最高の真理を覚知することができると答えたという。教えを求める者が教師の候補となる修行僧等に出会ったら、①まずその人に貪欲の対象・憎しみの対象・迷いの対象があるかどうかを調べてみるのがよい。そしてそれらがいずれも存在せず清浄であったなら、教えを求める者はかの者を②信じるであろう。信が生じればかの者はその人の元に③近づいて行くであろうし、近づいて行けば④尊敬の念が生まれるであろう。尊敬の念が生まれればその人の言葉に⑤耳を傾けるであろうし、耳を傾ければ⑥教えを聞くことになるだろう。教えを聞いた後はそれを⑦保持し、保持した教えの⑧意味を考える。教えの意味を考えることによって、その教えを⑨喜んで受け入れられるようになる。喜んで受け入れた後には⑩意欲が生じる。意欲が生じたら⑪思い切って実行してみる。思い切って実行した後は、⑫そ

27) *Majjimanikāya* (Pāli Text Society ed.) vol. I, 130–142. 及川他 [2004: 329–332]、片山 [1997: 355–359] の和訳も参照のこと。なお、ラーフラ [2016: 46f.] においても、「教えに固執しない」という節の中で言及されている。

28) ジェイムズ [2010: 200] 参照。引用文中の括弧内の補いは筆者による。

のことについて考える。考えた後にまたそのことを⑬一所懸命行う。一所懸命行うことを通して最終的に、⑭身体によって最高の真理を覚知することができる。また⑮智慧によってその最高の真理を洞察することも可能になる。以上が真理を覚知することである。<sup>29)</sup>

ブッダの言説とジェイムズ他によるプラグマティズム論の安易な関連付けは避けるべきであろうが、両者の間には少なからず類似点・共通点が見られる。まずは自分に真理について教えてくれそうな人物を見つけるところから始まるが、自らの教師となりうる信頼に足る人物が見つかったらその人物ののところに行って教えを乞い、真理とされるものとしての教えを受け取る。かの者はその教えの意味を理解しそれを元に行動を起こす。その後、行動を通じて得られた結果を「真理とされるもの(教え)」にフィードバックする。その結果、最終的に最高の真理を覚知することができる。ブッダは、真理を覚知しただけでは不十分で、その後さらに覚知した真理を「獲得すること」が必要であると説く。ブッダは真理を獲得することを「覚った真理を連続して行うこと、繰り返し行うこと、多く行うこと<sup>30)</sup>」とも言い換えていることから、いったん真理を正しく覚知したとしても、その「獲得」のためには真理に対するフィードバックが繰り返し行われることを想定していたと考えることもできるだろう。普遍的で究極的な真理としての「最高の真理」を設定している点においては、ブッダの教説はジェイムズ他の考え方と異なっていると言わざるをえないが、最高の真理に至るための「教え」が修行という実践の中で絶えざる検証にさらされ、正しく覚知された真理も繰り返し実行・実践されなければ体得されたことにならないという点は共通していると言うこともできるのではなかろうか。ブッダの教説が、「信じること」からスタートしている点、また「真理」と見なされるダルマ(ジェイムズにおいては仮説としての真理、暫定的な真理に相当)を行動を通じて正しく覚知・洞察し、洞察された結果をさらに修行の中で繰り返し実践する(ジェイムズ他においては仮説の検証に相当)というプロセスを重視している点もまた、〈プラグマティズム〉との類似点として挙げることができよう。

#### 4 古代インドにおける正しい認識手段をめぐる学説

次に、古代インドにおける〈正しい認識手段(プラマーナ; *pramāṇa*)〉をめぐる学説について触れておきたい。以下に示す通り、仏教哲学を含むインド哲学諸派がそれぞれの立場から理論化した正しい認識手段の体系は、学派によって程度の違いはあるものの、概して認識とその有用性や整合性を問題にしている。プラグマティズムとの関連において注目すべきは、仏教論理学者ダルマキールティ(600-660年頃)が存在の定義に採用した〈目的実現(*arthakriyā*; 効果的作用)〉(または効果的作用能

29) 田辺他 [2005: 350-352]、片山 [2000: 437-441] 参照。

30) 田辺他 [2005: 352]、片山 [2000] 参照。

力：因果効力）という概念である。〈目的実現〉という用語やその源泉となる思想はダルマキールティ以前の段階でも見られるが<sup>31)</sup>、ここではダルマキールティに先行する思想家の中より関連が深いと思われるニヤーヤ学派のヴァーツヤーヤナの見解を見ておきたい。

#### 4.1 ヴァーツヤーヤナの見解

ニヤーヤ学派の根本教典である『ニヤーヤ・スートラ (Nyāyasūtra)』に対する注釈書『ニヤーヤ・パーシャ (Nyāyabhāṣya)』を著したヴァーツヤーヤナ（5世紀頃）は、同書の冒頭において認識手段 (pramāṇa) と対象認識 (arthapratipatti) と活動 (pravṛtti) の有効性 (sāmarthyā) の連関について以下のように述べている。

[ある者が、] 正しい認識手段によって対象を認識するとき、[その認識にもとづくかの者の] 活動は有効であるから、正しい認識手段は効果をもつ (arthavat)。正しい認識手段なしには対象の認識はない。対象の認識がなければ活動は有効ではない。実に、かの認識者は正しい認識手段によって対象を認識した後に、その対象を得たい、あるいは捨てたいと欲する。そのような[対象を]「得たい」あるいは「捨てたい」という欲求と結びついたかの[認識]者の努力が「活動」と呼ばれる。そして、[活動が]〈有効であること〉とは、それ(努力)が(対象を得る、あるいは対象を捨てるという)結果と結びつくことである。その対象を得たいあるいは捨てたいと思って努力する者は、[実際に]対象を得るか、捨てるかするのである。一方、〈対象〉とは実に、[総括的に言えば]快(楽)及び快(楽)の原因と不快(苦)及び不快(苦)の原因のことである。<sup>32)</sup>

ニヤーヤ学派によると、認識や知識の真偽は、その認識にもとづいて行った活動や行動が結果として有効であったかどうか、または一定の効果をもっていたか否かによって検証される。すなわち、ある認識が正しいか、誤っているかの判断は、当該の認識にもとづく活動が効果をもっていたかどうか、認識が実際に機能したのかどうか、また当初の認識が結果としての活動または行動に対して整合的であったかどうかなどを基準として、事後的に遡及して検証されるのである。例えば、ある対象を「水」と捉える認識は、その認識にもとづいて「その水を飲む」または「その水で沐浴する」といった活動

31) 例えば、言語哲学者バルトリハリ（5世紀頃）の *Vākyapadīya* (W. Rau ed., Stuttgart 2002) 1.33; 135 などに見られる。なおダルマキールティによる *arthakriyā* 論の源泉になったと考えられる理論として、説一切有部のサンガバドラの作用 (*kāritra*) の定義でもある「結果を引き寄せる能力 (*phalākṣepasakti*)」を挙げることができる。両者の関係についての詳細は、志賀 [2015: 158f.] 参照のこと。

32) NBh 1,5–21,5: *pramāṇato 'rthapratipattau pravṛttisāmarthyād arthavat pramāṇam. pramāṇam antareṇa nārthapratipattiḥ, nārthapratipattiḥ antareṇa pravṛttisāmarthyam. pramāṇena khalv ayaṃ jñātārtham upalabhya tam artham abhīpsati jihāsati vā. tasyepsājihāsāprayuktasya samihā pravṛttir ity ucyate. sāmarthyam punar asyāḥ phalenābhisambandhaḥ. samihamānas tam artham abhīpsan jihāsan vā tam artham āpnoti jahāti vā. arthas tu sukhaṃ sukhahetuś ca, duḥkhaṃ duḥkhaḥetuś ca.* 服部 [1969: 333] の訳も参照のこと。

が実際に行われ、当初の目的が果たされる限りにおいて正しい認識であると言える。一方、砂漠等において現れる陽炎を「水」と捉える認識は実在しない水を誤認したものであるため、その認識にもとづいて実際に水を飲んだり、その水で沐浴したりすることはできない。従って、そのような認識は誤った認識である。<sup>33)</sup> 以上のヴァーツヤーナの見解は、ある認識にもとづく行動の結果や認識の有効性から遡及して当初の認識の真偽を判定するという点で、〈プラグマティズム〉の考え方と相通じるところがある。次に7世紀インドの仏教論師ダルマキールティの見解を見てみたい。

#### 4.2 ダルマキールティの見解

仏教の側でも、ヴァスバンドゥ（世親、4-5世紀頃）やディグナーガ（陳那、5-6世紀頃）の頃から〈正しい認識手段〉に関する理論の体系化が始まる。ディグナーガは〈正しい認識手段〉を直接知覚と推理の二種に限定し、それぞれに対応した認識論と論理学を構築した。ダルマキールティ（7世紀頃）は、ディグナーガが構築した理論体系を批判的に継承し、あらゆるものが瞬間的に消滅すること（刹那滅）やブッダが一切智者であることの論証などを含んだ「仏教知識論」と呼ぶに相応しい理論体系を確立する。またダルマキールティは、〈目的実現／効果的作用（*arthakriyā*）<sup>34)</sup> という概念を導入することによって、実在の世界—人間の認識—その認識を前提とする人間の活動の三者を結びつけることに成功した。そしてある認識が正しいものであるかどうかは、その認識が「欺かないものであること」つまりその認識とその認識にもとづいて行った活動の間に整合性があるかどうかで判断される。そしてその〈欺かないこと／整合性をもつこと（*avisamvāditva*）〉は、ダルマキールティ自身によって「〈目的実現／効果的作用〉が定まっていること（*arthakriyāsthiti*）」と定義されている。再び陽炎の例で考えてみると、ある人が遠くに見える陽炎を「水」とであると誤認した場合、その認識は喉の渇きを癒したりなどの効用をもたないため、〈目的実現／効果的作用〉は確立されないことになる。陽炎を「水」と誤認した者は、喉の渇きを癒すこと等の目的を果たすことができないことになり、結果的に陽炎の認識という誤認識によって欺かれたことになる。以下、ダルマキールティの記述を原文で確認しておきたい。

正しい認識手段とは〈欺くことのない／整合性をもつ〉認識である。〈欺かないこと／整合性をもつこと〉は、〈目的実現／効果的作用〉が定まっていることである。・・・知が正しい認識手段である。なぜならば、取捨すべき事物に対する行動はそれ（知）を主要因とするのであるか

33) 服部 [1969: 333, n. (1)] も参照のこと。

34) 「目的実現」及び「効果的作用」のいずれも *artha-kriyā* の訳語である。サンスクリット原典における実際の用例においても文脈に応じて適当な訳語が変わることがあるため、本稿では便宜上、両方の訳語を併記しておきたい。「目的実現」の方が字義通りの忠実な訳で「目的（*artha*）を実現または達成すること（*kriyā*）」を意味するが、「効果的作用」の方は結果としてもたらされる効果と後分の *-kriyā* に重きが置かれた意識的な訳語である。

ら。・・・[知の] 本性は [知] 自身によって知られるが、[その知が] 正しい認識手段であることは活動を介して [知られる]。学術 [的営為] は無知を取り除くものである。あるいは [正しい認識手段は] 未知の存在を明らかにするものである。・・・<sup>35)</sup>

別の著作（*Pramānaviścaya* 第1章）には、以下のような記述も見られる。

[人が] 好ましいものを獲得し、好ましくないものを捨てることは、必ず正しい知識を前提とするので、思慮を欠く者たちにそれ（＝正しい知識）を説明するために、この [論書] が開始される。その正しい知識とは、直接知覚と推理という二種である。というも、それら二つ（＝直接知覚と推理）によって対象を認識した後に行動する者は、〈目的実現／効果的作用〉に関して欺かれることがないからである。<sup>36)</sup>

ここでもダルマキールティの〈目的実現／効果的作用〉に関する理論とプラグマティズム論の比較には慎重になるべきであるが、〈効果的作用／目的実現〉の有無が認識の正しさの判断基準になっていること、ある認識を前提とする行動が目的の達成／効果の獲得につながるか否かにフォーカスが当てられていること、ある認識手段が正しいものであるかどうかは活動の如何によって事後的に検証されるなどのことは、まさしくプラグマティズム論において展開される見解と極めて近いと言わざるをえない。ダルマキールティの思想と欧米の哲学・思想の比較研究は緒に就いたばかりの状況であるが<sup>37)</sup>、比較思想の観点から見ても両者の親和性については今後吟味すべき主題の一つになりうるであろう。

35) *Pramānavārttika* (PV) 2.1–5: pramāṇam avisaṃvādi jñānam arthakriyāsthitiḥ |

avisaṃvādanam śabde 'py abhiprāyanivedanāt || (v. 1)

vaktrvyāpāraṇaviśayo yo 'rtho buddhau prakāśate |

prāmāṇyam tatra śabdasya nārthatattvanibandhanam || (v. 2)

grhītagrahaṇān neṣṭam sāmvr̥tam dhīpramāpatā |

pravṛttes tatpradhānatvād dheyopādeyavastuni || (v. 3)

viśayākārabhedāc ca dhiyo 'dhigamabhedataḥ |

bhāvād evāsya tadbhāve svarūpasya svato gatiḥ || (v. 4)

prāmāṇyam vyavahāreṇa śāstram mohanivartanam |

ajñātārthaprakāśo vā svarūpādhigateḥ param || (v. 5)

訳については、三代他 [2022: 8f.]、小野 [2012: 167] も参照のこと。

36) *Pramānaviścaya* (PVin) 1. 1,6–10: hitāhitapṛāptiparihārayor niyamena samyagjñānapūrvakatvād aviduṣāṃ tadvyutpādanārtham ayam ārabhyate. tad dvididham samyagjñānam **pratyakṣam anumānam** ca (v. 1a) iti. na hy ābhyaṃ artham paricchidyā pravartamāno 'rthakriyāyām viśamvādyate.

37) 国内における近年の成果としては、例えば、護山 [2021] を挙げることができる。その他、ダルマキールティの思想とプラグマティズムの関係性について論じたものとして、G. Drefus, *Is Dharmakīrti a Pragmatist?*, *Asiatische Studien/Études Asiatiques* XLIX/4, 1995, 671–691 がある。

### 4.3 シャーンタラクシタ及びカマラシーラ の思想

次に、ダルマキールティ以後の思想的展開を見ておきたい。ダルマキールティが残した7つの著作それぞれに対して注釈が施されているが、それらの中には直接的な注釈とは言えないものの、ダルマキールティが確立した認識論・論理学を基本理論として、種々の哲学的・宗教的問題について論じようとする独立作品も存在する。ここでは、そのような著作の一つで、筆者がこれまで主な研究対象としてきたテキストでもある『真実集成 (Tattvasaṃgraha)』とその注釈『真実集成細注 (Tattvasaṃgrahapañjikā)』を取り上げたい。『真実集成』はチベットに招かれ、インド仏教をチベットに導入する際に重要な役割を果たした論師としても知られる学匠シャーンタラクシタ (725-788年頃) によって、また『真実集成細注』は彼の弟子カマラシーラ (740-795年頃) によって著された。筆者は最近、『真実集成』及び『真実集成細注』三章分の和訳と校訂テキストと二作品全体の解題を含む書籍 (拙著 [2022]) を刊行したが、ここではそこで論じた内容のうち、ジェイムズやデューイによる〈プラグマティズム〉論と関わりが深い記述をピックアップし検討してみたい。

#### (1) 『真実集成』という作品名と著作の目的

カマラシーラによると、『真実集成』という作品名のうち「真実 (tattva)」とは、単数形 (単一のもの) ではなく複数形 (複数あるもの) であり、ブッダの説いた仏教の根本教理である〈縁起 (pratītyasamutpāda)〉を限定・修飾する諸々の要素または〈縁起〉の特質を意味するという。〈縁起〉の限定要素として様々な具体的な項目が挙げられるが、それらが『真実集成』の各章において吟味・考察されるという構成となっている。同作品において議論される内容は、仏教以外のインド哲学諸派の見解に対する批判が大勢を占めるが、仏教内部の思想や理論 (主に経量部や唯識派の立場) を擁護したり弁明する場合もあれば、仏教内の部派の思想 (説一切有部など) の批判する場合もある。

〈縁起〉の限定要素としては、例えば以下のようなものが挙げられる。①主宰神の働きを欠いていること (創造主としての神という存在の否定; 『真実集成』第2章に対応)、②アートマン等の働きを欠いていること (永続する靈魂の否定; 『真実集成』第6・7章に対応)、③変動するものであること (恒常な存在の否定と瞬間的に消滅する存在の証明; 『真実集成』第8章に対応)、④行為 (業) とその報い (業報) の関係を確立するためのよりどころであること (業とその報いの基盤の確立; 『真実集成』第9章に対応)、⑤明瞭な定義的特徴を備えた二種の正しい認識手段 (直接知覚と推理) によって確定されるものであること (正しい認識手段による縁起の確立; 『真実集成』第17-19章に対応)、⑥五蘊等がその本性を保ったまま過去・現在・未来の三時を移行行かないこと (三世実有論、変化することのない本性の否定; 『真実集成』第21章に対応)、⑦終わりも始まりもないこと (輪廻の論証; 『真実集成』第22章に対応)、⑧影像等に似ていること (外界実在論・主客二元論の否定・唯識の確立; 『真実集成』第23章に対応)、⑨あらゆる戲論の集合がないこと (形而上学的な無益な



議論の否定：『真実集成』第1-23章全体に対応）、⑩他の者たちによっては理解されないものであること（他者の無理解とブッダの悟りの智慧の唯一無二性の指摘：『真実集成』第1-23章全体に対応）などである。<sup>38)</sup> これらのうち、拙著 [2022] には第9章（行為とその報いの関係の考察）、第18章（推理の考察）、第21章（三時の考察）の校訂テキストと和訳が収録されている。

次に『真実集成』の中の「集成 (saṃgraha)」という語はカマラシーラによって、①「あちこちに点在しているそれら [の真実] を実は一箇所にまとめること」、②「この論書によって、あちこちに散らばっている諸々の真実の [集成]、[すなわち諸々の真実が読者各々の] 一つの知の中に納まるという特徴をもつ集成がなされる」、③「この [作品] によって諸々の真実が正しくあるいはあらゆる点から把握されるので、まさしく『[それによって諸々の真実が] 正しく、あらゆる点から把握されるような作品』と呼ばれる」と注釈されているが、内容的に②は①をさらに解説したものとなり、③では -saṃgraha という語の第二解釈が提示されている。拙著 [2022] でも、主に上記①及び②に依拠して「集成」という訳語を採用し、先行訳（『真理綱要』『真実要義』『撰真実論』など）は踏襲しなかった。<sup>39)</sup>

『真実集成』の著作の目的について、ここでは概要のみを述べておきたい。カマラシーラは同作品の著作の目的を、①諸々の真実を一つの作品の中に集成するという営為そのもの（諸真実の集成）、②諸々の真実を集成するという営為の結果、人々がそれらの真実を容易に了知できるようになること（集成された諸真実の正しい理解）、③人々が諸々の真実を容易に了知することができるようになった結果、繁栄と至福（すなわち生天と解脱の境地）を速やかに獲得できるようになること（よりよい生まれまたは生天と解脱の境地の獲得）、という三段階で説明している。ただし③の目的に関してカマラシーラは、他のインド哲学諸派とも共通する極めて自明な目的であるため、帰敬偈では示されなかったと説明している。以上の著作目的に関する詳細な説明は拙著 [2022: 22f.] を参照されたい。

## (2) ナーガールジュナ作『中論 (Mūlamadhyamakakārikā)』との並行性

拙著においても指摘している通り<sup>40)</sup>、『真実集成』冒頭の6偈（帰敬偈）は、ナーガールジュナ（龍樹；2-3世紀頃）による『中論』の帰敬偈と内容のみならず、表現のレベルでも類似したものとなっている。以下に、両テキスト間に見られる並行箇所を確認しておきたい。特に(a)-(d)の下線を付した箇所については、字句レベル（サンスクリット語）での一致が見られる。

38) 志賀 [2022: 19f.] 参照のこと。

39) 志賀 [2022: 21f.] 参照のこと。

40) 志賀 [2022: 23-26] 参照のこと。

『中論』 帰敬偈 (v. 1-2)	『真実集成』 帰敬偈 (TS 1-6)
不滅にして不生、不斷にして不常、不一にして不異、不來にして不去であり、(a)戲論が静まった吉祥なる(b)〈縁起〉を説示された、[(c)〈縁起〉を] 語る者たちのうちで最も優れた者である、(d)完全に目覚めた方(ブツダ)に敬礼いたします。 <sup>41)</sup>	根本原質・主宰神・その両者・アートマン等の働きを欠いた〔縁起〕を、変動する〔縁起〕を、行為とその報いの関係を確立等するためのよりどころである〔縁起〕を、(中略) (a)あらゆる戲論の集合のない〔縁起〕を、他の者たちによっては理解されることがない(b)〈縁起〉を語った〔一切智者に〕、(中略) (c)〔縁起を〕語る者たちのうちで最も優れた者である(d)一切智者〔たる世尊〕に礼拝した後に、本作『真実集成』が著される。 <sup>42)</sup>

いずれのテキストにおいても〈縁起〉という仏教の根本教理が帰敬偈の中心主題とされ、〈縁起〉そのものあるいは〈縁起〉の特徴が種々の属性や限定要素によって修飾されたり言い換えられたりしている。そしてそのような〈縁起〉を説いたブツダの卓越性が示された後に、それぞれの作者がブツダ(=世尊=一切智者)に敬意を表するという構成となっている。両テキストの間のこのような並行性は、シャーンタラクシタが『真実集成』を著す際に『中論』の帰敬偈の存在を強く意識していた可能性が高いことを示唆している。ただしシャーンタラクシタは、例えば具体的な作者名や作品名を挙げて、ナーガールジュナによるテキストから「明示的に」引用を行っているわけではない。両者の活動年代から、一定の影響関係が認められることは明らかではあるものの、少なくとも表面上は「引用」ではない。シャーンタラクシタは『中論』におけるナーガールジュナの言明を大乘仏教の祖師の言葉として尊び、それに精通していたのであろう。これはシャーンタラクシタの、ナーガールジュナに対する敬意の表明と見なすことができるかもしれないし、シャーンタラクシタの中で血肉化していたフレーズや思想が自身の作品を著す際にほとぼしり出た結果と見なすこともできるかもしれない。本稿ではこの種の引用を「サイレントな引用」と呼び、以下の議論においても考察のための視点の一つとしたい。

### (3) 金の査定の比喩

カマラシーラは『真実集成細注』の序章において、シャーンタラクシタが帰敬偈の中で列挙した〈縁

- 
- 41) MMK 1-2: anirodham anutpādam anucchedam aśāsvatam |  
 anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam || (MMK 1)  
 (b) yah prañīyasamutpādam (a) prapañcōpaśamam śivam |  
 (b) deśayām āsa (d) sambuddhas tam vande (c) vadatām varam || (MMK 2)
- 42) prakṛtīśobhayātmādivyāpārahitaṃ calam |  
 karmatāphalasambandhavyavasthādisamāśrayam || (TS 1)  
 guṇadravyakriyājātisamavāyādyupādhibhiḥ |  
 śūnyam āropitākāraśabdapratyayagocaram || (TS 2)  
 spaṣṭalākṣaṇasaṃyuktāpramādvitayanīcitam |  
 aṅīyasāpi nāmsena miśrībhūtāparātmakam || (TS 3)  
 asaṃkrāntim anādyantaṃ pratibimbādīsamnibham |  
 (a) sarvaprāñīcasamdehanirmuktam agataṃ paraiḥ || (TS 4)  
 svatantraśrutiniḥsaṃgo jagaddhitavidhīsayā |  
 analpakalpāsamkhyasātmībhūtamahādayaḥ || (TS 5)  
 (b) yah prañīyasamutpādam jagāda (c) gadatām varah |  
 (d) tam sarvajñam praṇamyāyaṃ kriyate tattvasamgrahaḥ || (TS 6)

起〉の限定要素それぞれの詳細な解説を行っている。すでに見た通り、それらの限定要素が『真実集成』の各章のタイトル・テーマと対応しているのであるが、金の査定の比喩は第17章「直接知覚の定義的特徴の考察」、第18章「推理の考察」、第19章「他の認識手段の考察」に関する各論的解説の中に現れる。「金の査定の比喩」とは、以下のようなものである。

加熱・切断・試金石に擦りつけることによって金が〔吟味される〕ように、私の言葉〔もまた〕、比丘たちよ、賢者たちによって吟味された後に把握されなければならない、〔特定の人物（私＝ブツダ）に対する〕尊敬〔のみ〕によって〔把握されるべき〕ではない。<sup>43)</sup>

上記の偈は『真実集成細注』序章の他、『真実集成』最終章にも見られる。金の真贋を種々の方法で鑑定する場合と同様に、ブツダの言葉であっても二種の正しい認識手段（直接知覚と推理）によって吟味・検討し、その妥当性を検証しなければならない。この偈の作者（ブツダ）は、人間の理性にもとづく吟味・考察・批評を重視し、盲目的な信仰や特定の人物に対する尊敬の念等のみでその真偽を判断することに対して注意を促している。〈プラグマティズム〉との関連で言えば、一般に「真理」とされる観念も、それを受け入れた者による行動や実践による検証を伴わない限り「仮説」の一つでしかなく、仮説としての真理は絶えず検証される必要がある、という読み込みも可能かもしれない。ジェイムズも、宗教における信仰という営みは、ちょうど科学における仮説形成とその検証のように、当該の宗教の教義や規範等（仮説）を、それを信仰する個々人が日々を生きる中で経験や行動を通して検証する実験的なテストであり、信仰とはその仮説の真偽を解明するための手段であるという趣旨のことを述べている。<sup>44)</sup>

なお上記の偈は、アーリヤデーヴァ作と伝えられる『智心髓集（*Jñānasārasamuccaya*）』第31偈にも見られる。『智心髓集』における前後の文脈や、同作品と『真実集成細注』の前後関係<sup>45)</sup>等から判断すると、シャーンタラクシタとカマラシーラがこの偈をブツダの言葉として『智心髓集』から引用または借用した可能性、あるいは彼らが『智心髓集』の作者とこの偈を共有していた可能性を推測することができる。それでは『智心髓集』以前に遡ることはできないのであろうか。これまでのところ、パーリ經典等に直接のソースを見出すことはできていないが、『ブツダチャリタ』に収録されている以下の偈をその候補の一つとして挙げることができる。

43) TSP TSP 15,23f. (= TS 3587; JSS 31): tāpāc chedāc ca nikaṣāt suvarṇam iva paṇḍitaiḥ |  
pariṅkṣya bhikṣavo grāhyam madvaco na tu gauravāt ||  
TSP(Tib.) D143b2f.; P173a: dge slong dgag gam mkhas rnam kyis || bsreg bcaḍ brdar bas gser bzhin du ||  
yongs su brtags nas nga yi bka' || blang bar bya yi gus phyir min ||  
志賀 [2022: 194] も参照のこと。

44) 林 [2021: 21–24]、ジェイムズ [1961] 参照。

45) Mimaki [2000: 233] によると、『智心髓集』は、初期中観派のアーリヤデーヴァ（2–3世紀頃）と同名の別人物（8世紀頃）によって著された可能性が高いという。

それ故、ちょうど〔金の鑑定や加工に〕熟達した者たちが試金石に擦りつけたり、切断したり、加熱したりすることによって金〔の真贋を鑑定する〕ように、律・経・道理によって〔仏法を〕吟味するのが妥当である。<sup>46)</sup>

この偈は、金の査定の比喩が明示的に用いられていること、また道理等の手段によってブツダの言葉を吟味することの重要性が言及されているという点で、上記の偈と類似している。しかしながら、吟味するための手段として経や律が挙げられている点、また弟子たちに対してブツダの言葉をそれを発した人物（すなわちブツダ）に対する尊敬のみによって受け入れることに対する注意を促すという要素がないという点では両者は異なっている。いずれにしても、『ブツダチャリタ』において述べられている上記の見解は、後の仏教徒に少なからぬ影響を与えたと考えられる。伝統的・歴史的な観点から言えば、論理や人間の理性を強調するような記述や、特定の人物に対する盲目的な依存に関する注意喚起はパーリ経典の中にも見出せる。上記の偈のうち、それを語る人物に対する尊敬のみによって教えを受け入れてはならないという要素に関しては、間接的に以下に示す経典の一節を踏まえていると考えられる。

カーラーマの人たちよ、あなたたちが疑問を持つのは当然であり、疑念を持つのは当然である。疑問のあるところに疑念は生じる。さあ、あなたたちは風説にもとづいて〔信じて〕はいけない。伝説にもとづいて〔信じて〕はいけない。聞き伝えにもとづいて〔信じて〕はいけない。〔三〕蔵の伝承によるからと〔信じて〕はいけない。思考にもとづいて〔信じて〕はいけない。理論にもとづいて〔信じて〕はいけない。外に現れたすがたから推理して〔信じて〕はいけない。〔自分たちの〕審慮して許容した見解にもとづいて〔信じて〕はいけない。〔説く人の〕有能そうなすがたにもとづいて『この人は沙門であり先生である』と〔信じて〕はいけない。<sup>47)</sup>

この一節は、『増支部経典（アングッタラ・ニカーヤ）』第三集第7章（「大きな章」）に収録される経典から引用したもので、「カーラーマ経（カーラーマへの教え）」と呼ばれることもある。この経典は多くの識者たちによって言及されているように<sup>48)</sup>、いかなる教え・見解であってもすでにある権威や

46) BC 25.45 (D86b7-87a6; P104b2-105a3):

brdar las gcaad las bsregs pa las || mkhas pa rnam kyis gser bzhin du ||  
`dul ba mdo las rigs pa las || de phyr yongs su rtog par rigs ||

『佛所行讚』Taishō no. 192, 46a20f: 是故當審諦 觀察真法律 猶如鍊金師 燒打而取真

Cf. 『大般涅槃經』Taishō no. 375, 692a8: 譬如真金三種試已乃知其真。謂燒打磨。試彼苦行者亦當如是  
訳については、梶山他 [2019: 275]、本庄 [1993: (63)] も参照のこと。

47) *Āṅguttaranikāya* (Pāli Text Society ed.) vol. 17, 189,8: etha tumhe kālāmā mā anussavena mā paramparāya mā itikirāya mā piṭakasampadānena mā takkahetu mā nayahetu mā ākāraparivitakkena mā diṭṭhinijjhānakkhantiyā mā bhavyarūpatāya mā samaṇo no garū ti. (和訳については、浪花 [2017: 120] を参照のこと。)

48) 例えば、ラーフラ [2016: 28-30]、ゴンブリッチ [2018: 45]などを挙げるができる。

信頼関係、あるいはその教えを説く人物に対する評判やその人物の容姿等にもとづくのではなく、疑問・疑念を抱いたことを契機に、自らの経験に照らし合わせながらその真偽について改めて自分自身で吟味し判断するべきであると教えている。カーラーマと呼ばれる一族の人々は、自分たちの住む町に沙門やバラモンなどの導師が訪れてはそれぞれ異なる教えを説き、他者の教えを非難するため、誰が真実を説いていて誰が偽りを説いているかがわからず困惑していた。そこで彼らはブッダの元に赴き、その対処方法について尋ねた。上の引用は、その質問に対するブッダからの回答の一部である。ブッダは真実と偽りの判断基準について説明するのであるが、この発言の中では採用してはいけない基準のみについて述べている。では、採用すべき基準とはいかなるものなのであろうか。ブッダは別の箇所において、カーラーマ一族の人々に対して「カーラーマの人たちよ、あなたたちが『これらの教えは善であり、これらの教えは罪がない。これらの教えは識者たちが称賛しており、これらの教えを完全に満たし、身につけると、利益と安楽をもたらす』と自分で知るとき、カーラーマの人たちよ、あなたたちはそれを身につけて住むべきである<sup>49)</sup>」と語りかけている。ここでも、結果的に「利益（恩恵；hita）と安楽（幸福；sukha）」をもたらすか否か、すなわちその教えを実践したり身につけたりした結果、どのような帰結・効果をもたらされるかによって判断するべきであるという趣旨のことが説かれており、プラグマティックな（実用主義的な）視点が導入されていることを見て取ることができる。

## 5 アンベードカル、ジョン・デューイ、プラグマティズム

次に、インド仏教の近現代的動向に目を転じて、ビームラーオ・ラームジー・アンベードカル（1891–1956）という人物の思想と実践について考察する。アンベードカルが主導した仏教復興運動と仏教改宗運動は、13世紀頃より滅亡の危機に瀕していた<sup>50)</sup>インド仏教の復活を意味するが、概してインド仏教史の「正統な」流れからは除外されて捉えられてきたところがある。以下に、〈プラグマティズム〉という概念を補助線として、アンベードカルに始まる仏教運動をインド仏教の歴史の中に「正当に」位置づけられるかどうかについても検討してみたい。アンベードカルと〈プラグマティズム〉の関係について考察する際、最初に取り上げるべき事柄は、アメリカ留学中の、ジョン・デューイとの邂逅である。本章では、アンベードカルとデューイの関係を明らかにするとともに、主にそれぞれの著作の言説分析を通して両者の間の思想的影響関係を探ってみたい。

49) *Āṅguttaranikāya* (Pāli Text Society ed.) vol. 17, 190,24–28: yadā tumhe kālāmā attanā va jāneyyātha – ime dhammā kusalā ime dhammā anavajjā ime dhammā viññūppasatthā ime dhammā samattā samādinnā hitāya sukhāya samvattantī ti – atha tumhe kālāmā upasampajja vihareyyātha. (和訳については、浪花 [2017: 123] を参照のこと。)

50) インドにおいて仏教が衰亡した背景と経緯については、保坂 [2004] を参照のこと。

### 5.1 コロンビア大学留学までの経緯

アンベードカルの人生全体を眺めてみても、アメリカでの留学経験は彼の思想や行動に少なからぬ影響を与えたと言わざるをえない。アンベードカルは不可触民カースト（マハール）の家庭に生まれたものの、教育熱心な父親の下、勉学に励み、学校では優秀な成績を修めた。1907年、ムンバイにある名門校エルフィンストーン・ハイスクールを卒業し、大学入学のための資格試験にも合格した。試験合格を祝う祝賀会の折に、マラティー作家のクリシュナジー・アルジュン・ケールスカルに出会った。ケールスカルは勉強熱心なアンベードカルを気に入り、自身の著作を何冊か贈呈したが、その中には彼自身が書いた『ガウタマ・ブッダの生涯』という本も含まれていた。アンベードカルが初めて書籍の形で仏教思想に触れたのはこの時であったと考えられる。その後、アンベードカルはエルフィンストーン・カレッジに入学した。不可触民として同大学に入学したのはアンベードカルが初めてであったという。入学後は健康状態が芳しくなかったり、家庭の財政状況が悪化したりなどで、一時は中退することも考えていたが、それを知ったケールスカルが救いの手を差し伸べてくれた。同じ頃、バローダ藩王国の王サヤジラーオ・ガエクワード3世は、将来性のある不可触民の子弟に教育上の援助を行う活動をしていたが、ケールスカルの計らいにより、アンベードカルは同藩王より奨学金を受けられることになった。アンベードカルは1912年にエルフィンストーン・カレッジを卒業したが、卒業後はバローダ政府の藩王国軍の将校として勤務することとなった。その頃、アメリカとの関わりもあったバローダ藩王はアメリカ・コロンビア大学に留学生を派遣する計画を立てていたが、それを知ったアンベードカルはすぐに藩王と面会し、思いの丈を語った。藩王は彼の熱意に心を動かされ、留学への応募を勧めた。そして最終的に、アンベードカルを含む3人の学生がコロンビア大学に留学することとなった。1913年7月ニューヨークに到着したアンベードカルは、平等の気風に溢れる新天地での生活に心躍らせたという。キールも描写している通り、コロンビア大学での自由な学生生活は彼にとって「驚くべき新発見 (a revelation)」であり「新世界 (a new world)」であった。彼の精神的地平は大きく広がり、新たな人間存在としての人生が始まった。そして「彼の人生は新しい意味によって輝いていた」のである。<sup>51)</sup>

アンベードカルにとってアメリカでの海外留学は、インド社会が抱える不可触民差別をはじめとする種々の問題を解決するための「探究」の始まりであったと言えよう。彼は、自身の父の古い友人に宛てた手紙の中で、親は自分の子どもに「誕生 (janma)」を与えたとしても「業 (karma)」を与えてはいけないこと、男子に対する教育と並行して女子教育を進めていくことができれば社会の大きな進歩が見込めること、教育の意義を周囲に伝えていく使命を果たしていくべきことなどを書き綴っている。<sup>52)</sup> 当時のアメリカ社会では依然として黒人差別が問題になっていたと思われるが、アンベードカ

51) Keer [2010: 26-28] 及びキール [2005: 32-43] 参照。

52) Ajnat [1993: 2] 参照。

ルは、アメリカにおける黒人差別とインドにおける不可触民差別の比較等は特に行っていない。彼は不可触民制（差別）は人種的な起源をもたないと考えていたようで、ドラヴィダ人起源説などはとらず、一貫して人種的には他のインド人と共通しているという立場を取っていた。

## 5.2 アンベードカルとデューイ

アンベードカルは、コロンビア大学での留学中（1914–1916年）、ジョン・デューイが担当する授業（コース）を三つ履修していた。最初のコースは1914年秋に開講された「心理学的倫理と道徳と政治哲学」（哲学231）であったが、これは三つの連続するコースのうちの最初のコースであった。第2のコース（哲学232）については、1915年春に開講されていた別のコース（経済学242：「19世紀文学に投影される急進主義と社会改革」）を履修していたため、受講することができなかった。デューイによる「哲学231–232」は、「哲学131–132」（道徳・政治哲学）へと続いたが、アンベードカルは同授業を1915–1916年にかけて受講した。アンベードカルはこれら三つの授業において、デューイの道徳・政治思想のエッセンスを本人から直接学ぶことができた。さらに1917年には、ロンドンにおいて『民主主義と教育』（1916年出版）を購入したとも伝えられている。

アンベードカルが、フランス革命時の有名なスローガンで、後に彼にとって重要な意味をもつこととなる「自由・平等・友愛」という言葉を聞いたのは、上記の「哲学131–132」の授業であったとされる。デューイは、1916年に初めてこの三つの価値を授業において言及したという。デューイ自身はこのスローガンをそれほど重要視していたわけではなかったようだが、アンベードカルにとっては大きな影響をもたらした理念であった。アンベードカルはこれら三つの理念をブッダの教えの中に再発見したと発言している他、インド社会において実現されるべき目標として参照し続けたのである。<sup>53)</sup>

## 5.3 アンベードカルとデューイの言説の関係

### (1) テキストの引用方法

アンベードカルは、デューイの作品群から広範囲にわたる引用を行っている。ただし以下に見る通り、彼はデューイの文言を直接引用しているわけではなく、自身の言説の中にデューイの言説を引用符なしに取り込む形となっている（サイレントな引用）。なぜそのような仕方での引用がなされたのであろうか。アンベードカルがデューイのテキストを精読し、それらに親しむうちにその内容が字句レベルで自身の意識に刻み込まれ、蓄積されている中で、自著の執筆の際にそれがアウトプットされたと考えられることもできるだろう。あるいは文脈や主題が異なっていたとしても、眼前にある諸問題に対処するにあたってデューイの理論を適用しようとしたという推測も成り立つかもしれない。いずれにしても、アンベードカルがこのような「サイレントな引用」を意図的に行っていたのか、特に意図していなかった（無意識

53) Stroud [2022: 19] 参照。

のレベルで起こった) のかは定かではない。一つの手がかりは、ムンバイのシッダールタ・カレッジに残されているアンベードカル蔵書の中にある。そこには、『倫理学』(1908)、『思考の方法』(1910)、『民主主義と教育』(1916)、『哲学の改造』(1919)、『確実性への追求』(1929)、『論理学—探究の理論』(1938)といったデューイの著作が所蔵されており、それらのうちのいくつかの蔵書の中にはアンベードカルがデューイのテキストに下線を引いたり、注釈を施している跡が見られるという<sup>54)</sup>。なお Mukherjee [2009: 347f.] によると、アンベードカルはデューイから概念やアイデアを借用しているだけでなく、方法論上のアプローチ法や議論の仕方などについてもデューイの影響を受けているとされる。アンベードカルがデューイのテキストを直接引用していないのは、アンベードカルがプラグマティストのテキストを、〈プラグマティズム〉そのものが記述されたものとして扱っていたからかもしれない。デューイのテキストをその名と共に引用符付きで直接引用することは、そのパッセージや考えを権威を有するもの、あるいはすでに定まっているものとして固定することになるからである。<sup>55)</sup>

以下に、アンベードカルが1936年に小冊子の形で出版した『カーストの絶滅 (*Annihilation of Caste*)』に散見される、デューイ(及びタフツ)の著作からの「サイレントな引用」の代表的な事例を紹介する。下線を付した部分が、両テキストの間で字句レベルでの並行性が認められる箇所である。

(2) 『カーストの絶滅』に見られるサイレントな引用①<sup>56)</sup>

Dewey and Tufts ( <i>Ethics</i> )	Ambedkar ( <i>Annihilation of Caste</i> )
Dewey & Tufts' [1976: 301f.]: (a)Rules are practical; (b)they are habitual ways of doing things. (c)But principles are intellectual; (d)they are useful methods of judging things. The fundamental error of the intuitionist and of the utilitarian (represented in the quotation from Mill) is that they are on the lookout for (e1)rules which will of themselves (e2)tell agents just what course of action to pursue; whereas the object of moral principles is to supply standpoints and methods which will enable the individual to make for himself an analysis of the elements of good and evil in the particular situation in which he finds himself. (f1)No genuine moral (f2)principle prescribes a specific course of action; (g)rules like cooking recipes, may tell just what to do and how to do it. (h1)A moral (h2)principle, such as that of chastity, (h3)of justice, of the golden rule, gives the agent a basis for looking at and examining a particular question that comes up. It holds before him certain possible aspects of the act; it warns him against taking a short or partial view of the act. It economizes his thinking by (h4)supplying him with the main heads by reference to which to consider the bearings of his desires and purposes; (i1)it guides him in his thinking by suggesting to him the important considerations for (i2)which he should be on the lookout. <sup>57)</sup>	Ambedkar [1979: 75]: (a)Rules are practical; (b)they are habitual ways of doing things according to prescription. (c)But principles are intellectual; (d)they are useful method of judging things. (e1) Rules seek to (e2)tell an agent just what course of action to pursue. (f1-2) Principles do not prescribe a specific course of action. (g)Rules, like cooking recipes, do tell just what to do and how to do it. (h1-4)A principle, such as that of justice, supplies a main head by reference to which he is to consider the bearings of his desires and purposes. (i1-2)it guides him in his thinking by suggesting to him the important consideration which he should bear in mind. <sup>58)</sup>

54) Queen [2015: 10f.], Stroud [2017a: 3-8] [2019: 82-84] を参照のこと。

55) Stroud [2019: 101] 参照。

56) この箇所は Queen [2015: 14], Stroud [2017a: 17-19], [2019: 95f.] においても取り上げられ、論じられている。

57) デューイ&タフツ [2002: 192f.] : 「規則は実践的なものである。それは、物事を行う習慣的な仕方である。しかし、原理は知的なものである。それは、行動の示唆された進路を判断するのに使用される、最終的方法である。直感主義者の根本的誤りは、行為者にたいして、行動のどの進路を追求すべきかを、それ自身によって示して



上述の通り、デューイ及びタフツによる『倫理学 (Ethics)』(1908) という著作はシッダールタ・カレッジの図書館に保管されているアンベードカル蔵書の中に確認されている。同書の冒頭のページにアンベードカル自身の手によると思われる「K. A. Keluskar」という文字列が見られることから、前述のケールスカルがアンベードカルへ贈った書籍の一つであると考えするのが妥当であろう<sup>59)</sup>。Stroud [2017a: 5-8] によると、1930年代以前にはアンベードカルの言説に『倫理学』の明示的な影響は認められないことから、アンベードカルがケールスカルから『倫理学』を受け取ったのは海外留学の前ではなく帰国後の1920年代後半から1930年代前半頃であった可能性が高いという。

この箇所においてアンベードカルは、「規則 (rule)」と「原理 (principle)」の相違について論じている。デューイ及びタフツと同様アンベードカルもまた、料理のレシピのような、やるべきこと（命令）としてはならないこと（禁止事項）を指示するだけの個別具体的な規則よりも、「願望や目標の意味を考えるさいの照会先となるような主要項目を人に提供するもの」で「熟慮すべき重要な事柄を指し示して、彼の思考を導くもの」であるような「原理」の方に肯定的評価を与える。規則と原理の相違に関する議論は、その後自身の宗教論（ヒンドゥー教批判）へと展開される。ヒンドゥー教徒によって、「宗教」と呼ばれているものは、実は命令と禁止事項の集合にすぎず、あらゆる民族・国・時代に適用可能な普遍的な原理としての宗教を見出すことはできない。宗教は規定に関わる事柄ではなく、主として原理に関わる事柄であるとも述べている。一方でアンベードカルは宗教そのものの存在を否定しているわけではなく、社会にとっての宗教の必要性も説いている。宗教（ヒンドゥー教）は法と同様、修正や撤廃などの変革が行われることが必要であると訴えている。

---

くれる規則に、彼が注目し続けるところになる。これにたいして、道徳的原理の目的は、そのなかで個人が自分を見いだす特殊な状況のなかで善悪の要素を、彼自身で分析できるようにする観点や方法を提供することになる。正真の道徳的原理は、行動の特別な進路を指定するものではない。規則は、例えば料理の調理法のように、何をなすのか、如何になすのかを教えるだろう。貞節、正義、「黄金律」といった道徳的原理が、行為者に与えるのは、現れてくる特別な質問を考察し、検討する基礎である。この原理は、行動のある特定の可能な局面を、行為者の眼前に明らかにする。それは、行動の短絡的で、偏向的な見方をとらないように彼に警告するこの原理は、行為者の欲求と目標の意味を考察することを通じて、主要な見出しを行為者に提供し、それによって、彼の思考を節約するのである。それは、彼が注意すべき重要な考察を、彼に示唆することによって、彼の思想のなかで、彼を案内する。」

58) 山崎・吉村 [1994: 108] : 「規定 [ルール] は実際的なものです。それは、指示に従って物事を行う慣習的なやり方をさしています。他方、原理 [プリンシプル] は知的なものです。それは、物事を判断するさいの有用な方法論です。規定は行為者に行動の筋道を教えるものですが、原理は具体的な行動の道を指示するものではありません。規定は、料理法のように、何をなすべきか、どうなすべきかを述べるにすぎません。原理は、司法原理のように、願望や目標の意味を考えるさいの照会先となるような主要項目を人に提供するものであり、また熟慮すべき重要な事柄を指し示して、彼の思考を導くものです。」

59) Queen [2015: 14, n. 4] 参照。

(3) 『カーストの絶滅』に見られるサイレントな引用②<sup>60)</sup>

Dewey ( <i>Democracy and education</i> )	Ambedkar ( <i>Annihilation of caste</i> )
<p>Dewey [1976: 126]: A democratic criterion (a) <u>requires us to develop capacity to the point of competency to choose and make its own career.</u> (b1)<u>This principle is violated when (b2)the attempt is made to fit (b3)individuals in advance for definite industrial callings, (b4)selected not on the basis of trained original capacities, but on that of the wealth or (b4)social status of parents.</u><sup>61)</sup></p>	<p>Ambedkar [1979: 47f.]: Social and individual efficiency (a)<u>requires us to develop the capacity to the point of competency to choose and to make his own career.</u> (b1)<u>This principle is violated in the Caste System in so far as it involves an (b2)attempt to appoint tasks to (b3)individuals in advance, (b4)selected not on the basis of trained original capacities, but on that of the social status of the parents.</u> Looked at from another point of view this stratification of occupations which is the result of the Caste System is positively pernicious. ... As a form of division of labour brought about by the Caste System is not a division based on choice. Individual sentiment, individual preference has no place in it. It is based on the dogma of predestination. Considerations of social efficiency would compel us to recognize that (c1)<u>the greatest evil</u> in the industrial system is (c2)<u>not</u> so much (c3)<u>poverty and the suffering</u> that it involves as (c4)<u>the fact that so many persons have callings which make no appeal</u> to those who are engaged in them. (d)<u>Such callings constantly provoke one to aversion, ill-will and the desire to evade.</u><sup>62)</sup></p>
<p>Dewey [1976: 326f.]: Sentimentally, it may seem harsh to say that (c1)<u>the greatest evil</u> of the present régime is (c2)<u>not</u> found in (c3)<u>poverty and in (c3) the suffering</u> which it entails, but in (c4)<u>the fact that so many persons have callings which make no appeal</u> to them, which are pursued simply for the money reward that accrues. For (d)<u>such callings constantly provoke one to aversion, ill will, and a desire to slight and (c)evade.</u><sup>63)</sup></p>	

この例において特徴的なのは、アンベードカルが、デューイの作品の異なる章や節から抽出したパッセージを一つのパラグラフの中に組み入れ、再編成しているという点である。また両者共に職業選択の問題について論じてはいるものの、それぞれのパッセージが置かれている文脈は全く異なっている。デューイの方は、階級格差や貧富の差、資本主義社会特有の産業構造等によって、個人の職業が決定されてしまう場合、人はその職業に対して嫌悪感や逃避意識をもつようになり、結果的に社会

60) この箇所は Mukherjee [2009: 363-365]、Stroud [2019: 87-89] においても取り上げられ、論じられている。

61) デューイ [1975a: 192]: 「民主的な規準は、自己の進路を選択し、切り開くことができる実力にまで、能力を発達させることを、われわれに要求する。生来の諸能力の訓練に基づいてではなく、親たちの富とか地位とかに基づいて選択された一定の産業上の職業に個人を前もって適合させるように企てられるとき、この原理は破られるのである。・・・」

62) アンベードカル [1994: 48f.]: 「社会及び諸個人にとっての効率の良さから考えれば、私たち一人ひとりが、自分の自分の職業を選択し、やってゆく能力を育てることが必要です。カースト制度においては、この原理が侵害されています。この制度では、人にはなすべき仕事が前もって振り当てられており、それも訓練された天与の能力にもとづいてではなく、両親の社会的地位に基づいてその仕事が振り当てられるのですから。カースト制度の結果であるこの職業の位階制を別の角度から眺めると、それが実に有害であることがわかります。(中略) 分業の形態として見るならば、カースト制度は別の重大な欠陥も持っています。カースト制度による労働の区分は選択に基づいたものではありません。個人の心情や好みとはなんの関係もありません。それは宿命のドグマに基づいているのです。社会的効率という観点から考えれば、産業構造において最大の弊害となるものは、貧しさやそれに起因する困難などよりも、多くの人間が自分のついでに職業に対してなんの魅力も感じていないという事実の方であることを、私たちは認めざるを得ません。そのような態度で職業についていると、人はつねに嫌悪感、悪意、逃避意識を持つものです。」

63) デューイ [1975b: 185]: 「感情的には、乱暴な言い方のように聞こえるかもしれないが、現在の制度のもっとも大きな害悪は、貧困やそれが必然的に伴う苦しみにあるのではなく、あまりにも多くの人々が、彼らにとって何の魅力もない職業についており、それらの職業が、ただそれによって生ずる金銭的報酬のためにだけ営まれている、という事実にある。というのは、そのような職務は、絶えず、人に嫌悪や悪意をいだかせ、仕事をおろそかにしたり、逃避したりしたいという欲望をいだかせるからである。・・・」

全体の効率は下がってしまうため、職業の選択の自由を保障することが肝要であると述べている。一方、アンベードカルは、デューイの言説を全く異なる文脈の中に取り込んで自説を展開している。カースト制度の下では個人が職業を選択する自由が侵害されており、個人がもつ才能や能力にもとづいてではなく、両親の社会的地位（カースト）または「宿命というドグマ（the dogma of predestination）」にもとづいて仕事が割り振られている。さらに、このような〈社会的効率（social efficiency）〉という観点からすれば、自らが就いている職業に魅力を感じることができず、むしろ嫌悪感や悪意や逃避意識をもってしまうという事実が産業構造において最大の弊害となっていると述べる。そして同じ節の最後を「人の心や精神の働きを拒むようなシステムのもので、いったい効率性など望み得るでしょうか。それゆえ、経済的組織としてのカースト制度は有害な制度であります。人間の自然な能力や素質を、社会規則からの要求に従属させるものだからです<sup>64)</sup>」という文章で締めくくっている。冒頭の文章の主語をアンベードカルは、「民主的な規準（a democratic criterion）」（デューイ）から「社会及び諸個人にとっての効率の良さ（social and individual efficiency）」に置き換えているが、これは、当該のデューイのテキストが含まれる章が「目的としての社会的効率（Social Efficiency as Aim）」というタイトルであることから、やはりデューイの見解が踏まえられたものと見なすことができる。いづれにしても、デューイとアンベードカルの両者によって理想とされる民主的な社会とは、〈社会的効率（social efficiency）〉にもとづく社会であった<sup>65)</sup>。

#### (4) 「社会的内浸透（social endosmosis）」

アンベードカルは〈社会的内浸透〉という語を、民主的な社会におけるコミュニケーションのメタファーとして作品の中で頻繁に使用している<sup>66)</sup>。典型的なものとして、例えば以下のような用例を挙げることができる。

理想的な社会は流動性を備えたものでなければなりません。社会のある部分で起こった変化が他の部分にも伝わるように、たくさんの経路がなければなりません。理想的な社会においては、さまざまな利益が意識的に共有され、分かち合わねばなりません。異なる生活形式をもつ人々の間に、多様で自由な接触の機会がなければなりません。言い換えれば、そこには〈社会的内浸透〉がなければなりません。これこそ「友愛」であって、民主主義の別名とも言うべきものです。民主主義とは、たんに統治形態の一形式ではありません。それは第一義的に社会生活の一形式であり、共同の、共有された経験の形式なのです。それは本質的に、同胞に対する尊重と敬意の態度を指しているのです。<sup>67)</sup>

64) アンベードカル [1994: 49] 参照。

65) Mukherjee [2009: 364] 参照。

66) Mukherjee [2009: 352] 参照。

67) Ambedkar [1979: 57]: “An ideal society should be mobile, should be full of channels for conveying a change taking place

Mukherjee [2009: 352]によると、「社会的内浸透」という語は、元々アンリ・ベルグソンによって用いられたものであるという。そして同じ語は、ウィリアム・ジェイムズによって心と自然の相互作用を説明する際に用いられた。一方デューイはこれを、社会的集団間の相互作用を表現するものとして使用している。科学（生物学・物理学）の分野において「内浸透」とは「内部の液体が、多穴の隔膜を通過し、結果的に内部で別の液体と混合すること」（『オックスフォード英語辞典』）と定義される用語であるが、アンベードカルとデューイにとっては民主主義のメタファーとして用いられている。比喩的であるとはいえ、科学分野の用語が人間社会のあり方を考察・分析する際に適用されているのは非常に興味深い。「多穴の隔膜」とは分離させるものまたは皮膚のことであるが、社会においてそれは個人のプライバシーを守るものの、個人を不浸透の（交流が起こらない）壁の中には閉じ込めることはない。従ってこのメタファーはデューイとアンベードカルに、「分離」と「共同」という二つの矛盾した観念を同時に把握することを可能にした。<sup>68)</sup>

一方、デューイによって〈社会的内浸透〉という語が使用されるのは一度のみであり<sup>69)</sup>、これまでデューイの研究者たちによってもあまり注目されてこなかった。しかしながら、アンベードカルは、この語を自身の著作の中で繰り返し使用しており、彼にとっては重要な意味をもつ用語となっている。デューイによると、社会が「特権的な階級と従属する階級」に分けられるような集団を有する場合、〈社会的内浸透〉（個人間の、多様な接点を伴う自由な循環）は成立しえない。社会という身体においては一種のアテローム硬化症のような症状が起こることがある。アンベードカルは頻繁に病気や病理学のメタファーを使用するが、これはインド社会の現状を含意したものと見なすことができる。<sup>70)</sup> アンベードカルは〈内浸透〉という語を、個人レベルの一対一のコミュニケーションのメタファーとしてではなく、集団間のコミュニケーションのメタファーとして用いている。またそれが拡

---

in one part to other parts. In an ideal society there should be many interests consciously communicated and shared. There should be varied and free points of contact with other modes of association. In other words there must be social endosmosis. This is fraternity, which is only another name for democracy. Democracy is not merely a form of Government. It is primarily a mode of associated living, of conjoint communicated experience. It is essentially an attitude of respect and reverence towards fellowmen.”（下線は筆者）

68) Mukherjee [2009: 352] 参照。

69) Dewey [1976: 90]: “In order to have a large number of values in common, all the members of the group must have an equable opportunity to receive and to take from others. There must be a large variety of shared undertakings and experiences. Otherwise, the influences which educate some into masters, educate others into slaves. And the experience of each party loses in meaning, when the free interchange of varying modes of life-experience is arrested. A separation into a privileged and a subject-class prevents social endosmosis. The evils thereby affecting the superior class are less material and less perceptible, but equally real.”

（下線は筆者）

デューイ [1975a: 137f.] : 「多数の価値を共有するためには、集団のすべての成員が、他の成員たちから受信し、吸収する均等な機会をもっていなければならない。非常に多様な共同の事業と経験がなければならないのである。さもなければ、ある人々を教育して主人にする感化が、他の人々を教育して奴隷にする。そして、さまざまな様式的生活経験の自由な交流が阻止されるときは、どちらの側の経験もその意味を失うのである。特権階級と従属階級への分裂は、社会的内向浸透を妨げる。それによって上層階級を冒す害毒は、それほど具体的になく、また目立ちもしないけれども、同様に実在する。」（下線は筆者）

70) Mukherjee [2009: 353] 参照。

大解釈されて、それぞれの集団のアイデンティティを表象している社会化された個人の間のコミュニケーションのメタファーとしても用いられている。個人は常に、すでにある集団（家族、学校、宗教など）の一員である。そして、個人はその集団のメンバーであること（メンバーシップ）によって育まれることもあれば、傷つけられることもある。次のレベルとして、多様な諸集団から構成される社会的な配置（constellation）における、集団間の相互作用がある。ここでの問題は、その集団同士が浸透性をもつか、排他的なものであるかということである。<sup>71)</sup> アンベードカルは、『インドと共産主義の前提条件』という未完の著作（草稿からの復刻）においてヒンドゥー社会における〈社会的内浸透〉の欠如の問題に立ち返り、以下のように述べている。

階級の存在自体は、自由な社会秩序（a free social order）と対立する隔離と排他（the spirit of isolation and exclusiveness）ほど大きなものではない。自由な社会秩序が行おうと努めることは、〈社会的内浸透〉の全ての経路を維持することである。これは以下の場合にのみ可能となる。諸々の階級の人々が、自由に多くの共通の利益・企て・支出を共有したり、数多くの共通の価値を共有している場合や、自由に行ったり来たりできること（活動）がある場合、また彼らが他者から受け取ったり得たりする安定した機会を有する場合において〔のみ可能となる〕。そのような社会的な接触（social contacts）は、〔旧来の悪しき〕慣習を解消するはずであるし、実際に解消している。また警告を発し、精神的な生活を拡大している。〔そのような社会的接触はまた〕機会を〔創出する〕のみならず、精神的態度の再構築も要求するはずである。ヒンドゥー教徒の社会的な秩序に関して目立つことはヒンドゥー社会の異なる階級間において、自由な交換や交際に関する禁止事項があることである。共食や通婚に対しても障害がある。しかしマヌは、一般的な社会的交際（social intercourse）を禁じるどころまで規定しているのである。<sup>72)</sup>

〈社会的内浸透〉という用語は、「社会的な接触」あるいは「社会的交際」とも言い換えられている。おそらくカーストに相当すると考えられる「階級」についての言及も見られる。アンベードカルはここでは階級の存在自体は否定しておらず、たとえ階級が存在していたとしても階級間の交流・交際が滞りなく行われていれば、大きな問題にはならないと述べている。むしろ「隔離と排他（the spirit of isolation and exclusiveness）」こそが深刻な問題を引き起こすのである。日常的に社会的な接触の機会が確保されていれば、悪しき慣習等は自然と解消されるであろうし、人々の精神的な態度も改められていくであろう。アンベードカルは、ここでもヒンドゥー社会批判を展開するのであるが、具体的には異なる階級（カースト）間

71) Mukherjee [2009: 355] も参照のこと。

72) 『インドと共産主義の前提条件（India and The Pre-requisites of Communism）』第1章「ヒンドゥー教徒の社会的秩序：その本質的原理（The Hindu Social Order: Its Essential Principles）」（Dr. Babasaheb Ambedkar's Writings and Speeches, vol. 3） p. 113、また Mukherjee [2009: 361]、Dewey [1976: 97] も参照のこと。

の共食や通婚が禁じられていることが自由な交換や交際を行う上での障壁となっていると指摘している。

## 6 結論

アンベードカルが欧米留学中に影響を受けた思想としては、これまで一般的に啓蒙主義思想や人権思想などが挙げられることが多かったが、アメリカに限って言えば、〈プラグマティズム〉をその筆頭に挙げることができる。今回はデューイとアンベードカルの著作の並行箇所を中心に考察したが、両者の間にテキスト上の密接な関係があることが判明した。

アンベードカルがデューイから多大な思想的影響を受けていることは、彼がデューイの著作から多くのパッセージを「サイレントに」引用していることから明らかである。興味深いことにその作法・振る舞いは、インドにおける注釈の伝統（例：ナーガールジュナによる『中論』冒頭とシャーンタラクシタによる『真実集成』冒頭の関係、ダルマキールティの著作と『真実集成』及び『真実集成細注』の関係、ダルマキールティとその注釈者たちの関係や注釈者間の関係等）と符合する。アンベードカルが、デューイの名前を明示的に出さなかったのは、アンベードカル自身がアメリカ発のプラグマティズムの信奉者・継承者であると見なされてしまうことを恐れた結果だったのかもしれない。また自身をデューイの継承者たる「プラグマティスト」と名乗らなかったことも、アンベードカルが真の意味での「行動と実践の人（プラグマティスト）」であったことを示唆している可能性がある。従って本稿では、先行研究が示しているような、アンベードカルをインドにおける〈プラグマティズム〉の継承者、あるいは新しいプラグマティズム（ネオ・プラグマティズム）を唱えた思想家と見なす考え方<sup>73)</sup>は採用しない。

改めて検討した結果、ブッダの言説（筏の喩えや金の査定の比喻など、種々の比喻表現を含む）にも、また古代インドにおいて発展した論理学・認識論（特に〈目的実現／効果的作用〉に関する理論）にも、プラグマティズムの傾向が認められることが明らかになった。探究を通じて問題解決や真理の体得や体現を目指そうとする姿勢や、仏教教理・思想をあくまで「苦を消し去る」「苦悩を乗り越える」という最終目的を達成するための行動原理と見なす傾向がある点も、仏教とプラグマティズムとの類似点であると言えるかもしれない。

インド仏教の長い歴史を〈プラグマティズム〉という一点のみから語ろうとするのは避けなければならないが、そもそも仏教が最初期からプラグマティズム的性格を胚胎していたとするとインド仏教史を新たな視座から捉え直すことが可能となる。「思想を行動・実践との関連の下に捉えること」や「ある思想や観念の価値（有用性・有効性）は、それにもとづいて行動した際の結果によって遡及的

73) 例えば、Stroud [2022: 22f.] など。

に決定されること」、「仮説（としての真理）は常に行動・実践による検証・テストにさらされること」などが〈プラグマティズム〉の主な特徴であるとするなら、元々仏教またはインド哲学は実践（「行」や「修」）を重んじる面をもっていることから、それらもまた〈プラグマティズム〉的要素を有していたということもできるかもしれない。そして、このことをアンベードカルが直観、または意識していたとするなら、長年におよぶ吟味の期間を経て数ある選択肢の中から仏教を選択し、晩年にヒンドゥー教から仏教に改宗した動機・背景の一つとして新たに「仏教がプラグマティックな宗教であること、または〈プラグマティズム〉哲学と共鳴する宗教であることの発見」を追加することもできるのかもしれない。

我々は一般的に、哲学や宗教を何らかの目的を達成するための「道具」や「手段」と見なすことに抵抗を覚えるものであるが、自身及び不可触民同胞の苦悩に向き合い、何とかそれに対処しなければならぬと考えていたアンベードカルにとっては、思想や理論そのものの研究よりもその思想や理論の「応用」の方がはるかに重要な課題であったのではないだろうか。アメリカへの渡航・留学前から有していた強烈的な疑念あるいは問題意識と、修得したもののうち活かせるものはすべて活かそうとする彼の姿勢は、文字通り、思想（心）と戦術（技）と実践・行動（体）が融合し一体となったものであったとすることができる。

#### 参考文献・略号

- アンベードカル [1994] B. R. アンベードカル [著]、山崎元一・吉村玲子 [訳]、『カーストの絶滅』（インド解放の思想と文学 第5巻）、東京：明石書店、1994、26-120。（Ambedkar [1979] の和訳）
- 伊藤 [2016] 伊藤邦武、『プラグマティズム入門』、東京：筑摩書房、2016。
- 植木 [2014] 植木豊 [編訳]、『プラグマティズム古典集成 パース、ジェイムズ、デューイ』、東京：作品社、2014。
- 魚津 [1997] 魚津郁夫、『プラグマティズムと現代』、東京：放送大学教育振興会、1997。
- 及川他 [2004] 及川真介・羽矢辰夫・平木光二 [訳]、『原始仏典第4巻 中部経典Ⅰ』、東京：春秋社、2004。
- 小野 [2012] 小野基、「第五章 真理論—プラマーナとは何か」、桂紹隆・斎藤明・下田正弘・末木文美士 [編]、『シリーズ大乘仏教9 認識論と論理学』、東京：春秋社、2012、155-188。
- 加賀他 [2017] 加賀裕郎、高頭直樹、新茂之 [編]、『プラグマティズムを学ぶ人のために』、京都：世界思想社、2017。
- 梶山 [2013] 梶山雄一、『梶山雄一著作集 第7巻 認識論と論理学』、東京：春秋社、2013。
- 梶山他 [2019] 梶山雄一・小林信彦・立川武蔵・御牧克己 [訳注]、『完訳 ブッダチャリタ』、東京：講談社、2019。
- 片山 [1997] 片山一良 [訳]、『パーリ仏典〈第1期〉1 中部（マッジマニカーヤ）根本五十経篇Ⅰ』、東京：大蔵出版、1997。
- 片山 [2000] 片山一良 [訳]、『パーリ仏典〈第1期〉4 中部（マッジマニカーヤ）中分五十経篇Ⅱ』、東京：大蔵出版、2000。

- キール [2005] ダナンジャイ・キール [著]、山際素男 [訳]、『アンベードカルの生涯』、東京：光文社、2005. (Keer [2010] の和訳)
- ゴンブリッチ [2018] リチャード・ゴンブリッチ [著]、浅野孝雄 [訳]、『ブッダが考えたこと』、東京：サンガ、2018. (Gombrich [2013] の和訳)
- 志賀 [2012] 志賀浄邦、「仏教と社会変革—妹尾義郎・B. R. アンベードカル・佐々井秀嶺の思想と実践—」、『京都産業大学日本文化研究所紀要』17, 2012, (176)–(228).
- 志賀 [2015] 志賀浄邦、「仏教における存在と時間：三世実有論をめぐる諸問題を再考する」、『インド哲学仏教学研究』22 (特別号 インド哲学諸派の〈存在〉をめぐる議論の解明)
- 志賀 [2021] 志賀浄邦、「B. R. アンベードカルの改宗論：「知的亡命」としての仏教への改宗」、『京都産業大学世界問題研究所紀要』36, 2021, 71–109.
- 志賀 [2022] 志賀浄邦、『シャーンタラクシタ『真実集成』の原典研究—業報・論理・時間—、浦安：起心書房、2022.
- ジェイムズ [1961] ウィリアム・ジェイムズ [著]、福鎌達夫 [訳]、『ウィリアム・ジェイムズ著作集2 信ずる意志』、東京：日本教文社、1961.
- ジェイムズ [1969] ウィリアム・ジェイムズ [著]、梶田啓三郎 [訳]、『宗教的経験の諸相 (上)』、東京：岩波書店、1969.
- ジェイムズ [1970] ウィリアム・ジェイムズ [著]、梶田啓三郎 [訳]、『宗教的経験の諸相 (下)』、東京：岩波書店、1970.
- ジェイムズ [2010] ウィリアム・ジェイムズ [著]、梶田啓三郎 [訳]、『プラグマティズム』、東京：岩波書店、2010 (改版).
- 関根他 [2016] 関根康正、根本達、志賀浄邦、鈴木晋介、『社会苦に挑む南アジアの仏教 B. R. アンベードカルと佐々井秀嶺による不可触民解放闘争』、西宮：関西学院大学出版会、2016.
- 田辺他 [2005] 田辺和子、浪花宣明、山口務、勝本華蓮、岡野潔、林寺正俊 [訳]、『原始仏典第6巻 中部經典Ⅲ』、東京：春秋社、2005.
- 谷川 [2021] 谷川嘉浩、『信仰と想像力の哲学—ジョン・デューイとアメリカ哲学の系譜』、東京：勁草書房、2021.
- 鶴見 [1986] 鶴見俊輔、『アメリカ哲学』、東京：講談社、1986.
- 鶴見 [1991] 鶴見俊輔、『鶴見俊輔集2 先行者たち』、東京：筑摩書房、1991.
- デューイ [1975a] ジョン・デューイ [著]、松野安男 [訳]、『民主主義と教育 (上)』、東京：岩波書店、1975.
- デューイ [1975b] ジョン・デューイ [著]、松野安男 [訳]、『民主主義と教育 (下)』、東京：岩波書店、1975.
- デューイ [1980] ジョン・デューイ [著]、魚津郁夫 [訳]、『論理学—探究の理論』、上山春平 [編]、『パース ジェイムズ デューイ』 (世界の名著 59)、東京：中央公論社、1980、389–546.
- デューイ&タフツ [2002] ジョン・デューイ、ジェイムズ・タフツ [著]、河村望 [訳]、『論理学』、『デューイ=ミード著作集10 倫理学』、東京：人間の科学新社、2002. (Dewey & Tufts [1976] の和訳)
- 浪花 [2017] 浪花宣明 [訳]、『増支部經典 第二巻 原始仏典Ⅲ』、東京：春秋社、2017.
- 服部 [1969] 服部正明 [訳注]、『論証学入門 ニヤヤ・バーシュヤ第一篇』、『世界の名著1 バラモン教典 原始仏典』、東京：中央公論社、1969、331–397.
- 林 [2021] 林研、『救済のプラグマティズム ジェイムズの「宗教と科学」論』、東京：春秋社、2021.
- 保坂 [2004] 保坂俊司、『インド仏教はなぜ亡んだのか—イスラム史料からの考察—』、東京：北樹出版、2004 (改



訂版).

本庄 [1993] 「経を量とする馬鳴」、『印度学佛教学研究』42/1、(61)–(66)、1993.

三代他 [2022] 三代舞、藤本庸裕、児玉瑛子、道本大成、須藤龍真、野武美弥子、岩田孝 [編]、『『ニヤヤーピンドウ』における認識論・論理学の体系 — 仏教用語の現代基準訳語集および定義的用例集—バウツダコーシャIX』、東京：山喜房佛書林、2022.

護山 [2021] 護山真也、『仏教哲学序説』、東京：ぶねうま舎、2021.

ラーフラ [2016] ワールポラ・ラーフラ [著]、今枝由郎 [訳]、『ブツダが説いたこと』、東京：岩波書店、2016.

Ambedkar [1979] B. R. Ambedkar, Annihilation of Caste, V. Moon (ed.), *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches*, vol. 1, Bombay 1979, 23–96.

Ambedkar [1987] B. R. Ambedkar, Buddha or Karl Marx, *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches*, vol. 3, Bombay 1987, 441–462.

Ajnat [1993] S. Ajnat, *Letters of Ambedkar*, Jalandhar 1993.

BC *Buddhacarita* (Aśvaghōṣa), Edward H. Johnston (ed.), *Aśvaghōṣa's Buddhacarita, Or, Acts of the Buddha, in three parts*, Delhi 1984; (Tib.) D4156; P5656.

Dewey & Tufts [1976] J. Dewey and J. Tufts, J. A. Boydston (ed.), *The Middle Works 1899–1924*, Volume 5: 1908 (*Ethics*), Carbondale: Southern Illinois University Press 1976.

Dewey [1976] J. Dewey, J. A. Boydston (ed.), *The Middle Works 1899–1924*, Volume 9: 1916 (*Democracy and Education*), Carbondale: Southern Illinois University Press 1976.

Dewey [1981] J. Dewey, J. A. Boydston (ed.), *The Later Works 1925–1953*, Volume 1: 1925 (*Experience and Nature*), Carbondale: Southern Illinois University Press 1981.

Gombrich [2013] R. Gombrich, *What the Buddha Thought*, London 2013 (First published in 2009).

JSS *Jñānasārasamuccaya* (Āryadeva): Penpa Dorjee (ed.) *Ācārya Āryadeva's Jñānasārasamuccayaḥ with the Commentary of Ācārya Bodhibhadra*, Varanasi 2008; (Tib.) D3651; P5251.

Keer [2010] Dh. Keer, *Dr. Babasaheb Ambedkar: Life and Mission*, Mumbai 2010 (First published in 1954).

Mimaki [2000] K. Mimaki, *Jñānasārasamuccaya* kk° 20–28. Mise au point with a Sanskrit Manuscript, J. A. Silk (ed.), *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding: The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*, Honolulu, 235–244.

Mukherjee [2009] A. P. Mukherjee, B. R. Ambedkar, John Dewey, and the Meaning of Democracy, *New Literary History* 40/2, 2009, 345–370.

NBh *Nyāyabhāṣya* (Vātsyāyana): Taranatha Nyaya-Tarkatirtha and Amarendramohan Tarkatirtha (eds), *Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyāṅkā and Viśvanātha's Vṛtti*, Calcutta 1936 (repr. Kyoto 1982).

PV *Pramāṇavārttika* (Dharmakīrti): S. D. Shastri (ed.), *Pramāṇavārttika of Ācārya Dharmakīrti with the Commentary 'Vṛtti' of Ācārya Manorathanandin*, Varanasi 1968.

PVin 1 *Pramāṇaviniścaya*, chapter 1 (Dharmakīrti): E. Steinkellner (ed.), *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya. Chapter 1 and 2. Critically Edited by Ernst Steinkellner*, Beijing—Vienna 2007.

Queen [2015] Ch. Queen, A Pedagogy of the Dhamma: B. R. Ambedkar and John Dewey on Education, *Buddhist Thought & Culture* 24, 2015, 7–21.

Stroud [2017a] S. R. Stroud, The Influence of John Dewey and James Tufts' Ethics on Ambedkar's Quest for Social Justice,

- P. Aglave (ed.), *The Relevance of Dr. Ambedkar: Today and Tomorrow*, Nagpur University 2017, 33–54. [著者自身によるウェブ転載版：<https://ssrn.com/abstract=2994231> を参照した。]
- Stroud [2017b] S. R. Stroud, Pragmatism, Persuasion, and Force in Bhimrao Ambedkar's Reconstruction of Buddhism, *Journal of Religion* 97(2), 2017, 204–243.
- Stroud [2017c] S. R. Stroud, What Did Bhimrao Ambedkar Learn from John Dewey's Democracy and Education?, *The Pluralist* 12/2, 2017, 78–103.
- Stroud [2018] S. R. Stroud, Force, Nonviolence, and Communication in the Pragmatism of Bhimrao Ambedkar, *The Journal of Speculative Philosophy* 32/1, 2018, 112–130.
- Stroud [2019] S. R. Stroud, Echoes of Pragmatism in India: Bhimrao Ambedkar and Reconstructive Rhetoric (Chapter 4), R. Danisch (ed.), *Recovering Overlooked Pragmatists in Communication*, London 2019, 79–103.
- Stroud [2022] S. R. Stroud, Recovering the story of Pragmatism in India: Bhimrao Ambedkar, John Dewey, and the Origins of Navayana Pragmatism, *The Pluralist* 17, 2022, 14–24.
- TS *Tattvasaṃgraha* (Śāntarakṣita): S. D. Shastri (ed.), *Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarakṣita with the Commentary 'Pañjikā' of Shri Kamalashīla*, 2 vols., Varanasi 1968.
- TSP *Tattvasaṃgrahapañjikā* (Kamalaśīla): see TS.

※本稿は、科学研究費補助金・基盤研究（B）「現代インド被差別民の自己尊厳獲得にみる異種協働が生む社会倫理の宗教人類学的研究」（課題番号：20H01401）及び基盤研究（C）「仏教論理学派が紹介・批判するジャイナ教学説の総合的研究：存在論と認識論の観点から」（課題番号：19K00070）の成果の一部である。