

# 『入菩提行論細疏』における所知障の覚え書き

九州大学 釈見弘

## 1. 所知障について

大乗仏教において、仏となるためには、二種類の障礙がある。一つは、解脱を得るために取り除かなければならぬ障碍であり、煩惱障 (*kleśāvaraṇa*) と言われる。もう一つは仏の一切智を得るために取り除かなければならぬ障碍であり、所知障 (*jñeyāvaraṇa*) と言われる。声聞と縁覚の聖者たちは、煩惱障だけの除去を目的としているが、菩薩たちは、煩惱障の除去と所知障の除去とを目的としている。従って、「所知障」という語は、小乗に対する大乗の卓越性を示すための重要な術語となる。

ところが所知障という語は、主として唯識学派において扱われたものであった。一方、初期の中觀学派の文献、たとえば『中論』においては、所知障という言葉は見出しができない<sup>(1)</sup>。

中期の中觀学派の分派において、所知障という語に対して、帰謬論証派のチャンドラキールティ (Candrakīrti、月称、650頃) は、従来の唯識学派の理解や、唯識学派の理解に近い中觀学派の自立論証派のバーヴァヴィヴェーカ (Bhāvaviveka、Bhavya 500-570頃)<sup>(2)</sup>の理解と異なった理解を示している<sup>(3)</sup>。チベットのツォンカパ (Tson kha pa 1357-1419) によれば、この所知障に対する理解の違いは、帰謬論証派の一つの特徴として考えられている<sup>(4)</sup>。

(1) 以上、仏教における所知障という語の研究には、川崎信定 「一切智思想の研究」 (春秋社 平成4年 pp. 151-154) 、舟橋尚哉 「煩惱障所知障と人法二無我」 (『佛教学セミナー』第1号 1965 pp. 52-62) 、小川一乘 「所知障に関する中觀的解釈」 (『空性思想の研究Ⅰ』 文栄堂書店 昭和63年 pp. 33-35) などがある。

(2) 江島惠教博士は、写本の再検討から、"Bhāvaviveka" と提案する。江島惠教 「Bhāvaviveka / Bhavya / Bhāviveka」 『印度學佛教學研究』 第三十八卷第二號 平成2年 pp. 838-846 参照のこと。

(3) 光川豊芸 「人法二無我に対する清弁と月称の見解」 (『龍谷大学佛教文化研究所紀要』第一集 1962年 pp. 132-135) ; 小川一乘前掲論文 p. 36 以下; 川崎信定前掲書 p. 154 以下; 舟橋尚哉前掲論文 pp. 62-64 など参照。

(4) 松本史朗 「ツォンカパの中觀思想について」 (『東洋学報』 第62卷 第3・4號 pp. 193-194) 、また、長尾雅人 「西藏佛教研究」 (岩波書店 1954年 pp. 350-352) 参照。但し、松本博士によれば、これはツォンカパの創案によるものか、それとも既にチャンドラキールティの著作に説かれてい

そして、同じく中観学派に帰されるシャーンティデーヴァ (*Śāntideva* 650-700頃) が書いた『入菩提行論』 (*Bodhicaryāvatāra*) に註釈をしているプラジュニヤーカラマティ (*Prajñākaramati* 950-1030頃) は、その註釈（『入菩提行論細疏』、*Bodhicāryāvatāra-pañjikā*）において、経量部や唯識学派に対して批判を行っている<sup>(5)</sup>。従って、彼が中観派に属することは確かめられるのである<sup>(6)</sup>。そしてまた、『入菩提行論細疏』において、プラジュニヤーカラマティは、チャンドラキールティの理論に依拠して議論するところが多いとすでに指摘されている<sup>(7)</sup>。しかし、彼が、果たしてチャンドラキールティと同じ学派に帰されるべきなのか、或いは他の学派に帰されるべきなのは、未だに確定できない<sup>(8)</sup>。

このように、所知障の解釈に関して、プラジュニヤーカラマティの考え方とチャンドラキールティの考え方とが一致しているかどうかは、プラジュニヤーカラマティの所属学派を明らかにするための一つの依拠となりうるのである。

## 2. 問題の所在

小川一乘博士の研究によれば、『入菩提行論細疏』の第九章の詩節32に対する註釈の一節におけるプラジュニヤーカラマティの「所知障」の理解と、『入中論註釈』 (*Madhyamakāvatāra-bhāṣya*) におけるチャンドラキールティの所知障の理解とは一致していると考えられている<sup>(9)</sup>。

のことについて、筆者には若干の疑問がある。本稿は、まず、『入中論註釈』における所知障についての所論を分析し、次に、『入菩提行論細疏』におけるそれを分析し、さらに、この両者を比較することによって、小川博士の説の再検討を目的とするものである。

---

るものは、簡単には確定できないと考えられている（松本前掲文、p.200）。そしてまた、チャンドラキールティ自身の著作においてそれが言及される箇所については、*Prasannapadā* (*Madhyamakavṛtti* : *Bibliotheca Buddhica*, IV, pub. par Louis de la Vallée Poussin) p. 351.15-p. 353.1, Mabh p. 19.1 以下 参照のこと。

<sup>(5)</sup> 『入菩提行論細疏』において、第九章の詩節6から14まで (BCAP, p. 374.12 - p. 389.16) は経量部等との対論であり、詩節15以下 (BCAP, p. 389.17-) は、かなりの分量を唯識学派と対論することに費やしている。

<sup>(6)</sup> 梶山雄一 「中観思想の歴史と文献」（『講座・大乗仏教第7巻 中観思想』 春秋社 1995年（新装版） pp. 17-18）も参照のこと。

<sup>(7)</sup> 江島惠教 「入菩提行論の註釈について」（『印度學佛教學研究』 第十四卷 第二號 昭和41年 pp. 190-191）参照のこと。

<sup>(8)</sup> 江島博士前掲論文、また、梶山博士の前掲論文参照のこと。

<sup>(9)</sup> 小川一乘 「所知障に関する中観的解釈」（『空性思想の研究II』 文栄堂書店 昭和63年 pp. 40-42）参照のこと。

### 3. 「入中論註釈」における所知障

#### 3.1. 二種類の障礙

『入中論註釈』において、二種類の障礙に関する箇所は二つある。一つの箇所では、有染汚無明と、所知障を本性とする無明というような二種類の障碍が述べられている。もう一つの箇所では、煩惱と煩惱の習氣とが言及されている。

このような名称を異にしている二種類の障碍は、実際は同じものを指すのである。以下は、その関連するところの原文を挙げて整理してみよう。

#### <原文（1）：第六章の詩節 28 に対する註釈>

世俗諦は、[十二支縁起の] 有支によって取り込まれた有染汚無明によって成立しているのである。[しかし]、声聞、縁覚と菩薩、つまり有染汚無明を除去し、[一切諸] 行を影像等の存在と等しいと見る [聖者] 達にとって、[それは] 虚偽なものであり、真実なもの（諦、satya）ではない。……[それは]、彼等（愚者）以外の [聖者達] には、幻のような縁起したものであるので、世俗的なものに他ならない (samvṛtimātra、唯世俗)。所知障を本性とする無明が働いているから、顯現を伴う行境がある (= 対象認識がある) 聖者たちは、それを認識している。しかし、無顯現を行境とする (= 対象認識がない) [聖者] たちにはそうではない。(MABh p.107.17-p.108.9)

この原文をまとめれば、次のような表（1）になる。

表（1）：

二種類の障碍	作用	修道者との関係
1. <u>有染汚無明</u>	世俗諦の認識がある	<u>声聞縁覚と菩薩にはない</u>
2. <u>所知障（の無明）</u>	唯世俗の認識がある	<u>以上の聖者にはある</u>
両者なし	唯世俗の認識（主客認識）がない	仏となる

#### <原文（2）：第 10 章の詩節 31 に対する註釈>

ここ（第 10 章の詩節 31）において、煩惱とは、無明と貪欲等を意味するのである。三つの世界（三界）[の有情の心]を悩ますから。そして、心相続を妨げ汚し、[心に] 随行するもの、というようなものは習氣 (vāsanā) [と呼ばれる]。煩惱の究竟 (niṣṭhā) や反復実修 (abhyāsa、数習) や根本 (mūla) や習氣 (vāsanā) というのは同義語である。

一切の声聞、縁覚たちは、無漏道によって、煩惱を除去したが、それ（習氣）を除去することがな

い。ちょうど胡麻油や花等が取り除かれても、瓶や厚い毛織物などには、それらのもの（胡麻油、花など）と接触することによって、微細な性質が得られるように、それと同じように、阿羅漢たちには、煩惱が除去されたとしても習気がなお残っている。【たとえば、彼等は】前の生において猿となることがあったから、【この生において】阿羅漢という聖者の位を獲得することがあるとしても、【猿のように】跳びながら歩く。【あるいは、彼らは】前の生においてバラモンとなることがあったので、【この生においても、他の人々を】召使いとして呼んでしまった。世尊によってそういうようなことが禁止されたが、それらはなお存在していた。

そのうち、無明の習気は、所知を認識することの障礙であり、貪欲等の習気があることは、身体や口等のそのような活動の原因でもある。無明と貪欲等の習気は、一切種智をもつ仏のみにおいて捨てられているのであり、他の者においてはそうではないのである<sup>(10)</sup>。(MABh p.393.5 -p.394.3)

以上の文をまとめれば次の表(2)になる。

表(2)：

二種類の障碍	作用	修道者との関係
1. 煩惱（無明と貪欲等）	三つの世界の衆生の心を悩ます	声聞縁覚にはない
2. 習気（無明と貪欲等との習気）	所知を認識することの障碍等々	以上の聖者にはある
両者なし	漏盡智力が得られる	仏となる

(10) 「大智度論」卷二十七において、「入中論註釈」のこの文と類似する記述が見られる。これは、チャンドラキールティの「煩惱の習気」に対する理解を究明するための直接的な根拠とはなり得ないが、両文章の例や説明等は似ているから、両者の「煩惱の習気」に対する考え方は、同じ伝承に関わっているようである。その「大智度論」の文は次のようにある。（和訳と下線は筆者。）

「煩惱習とは煩惱の残氣と名づけられる。もし、身体と言語との活動が智慧に従わず、煩惱より生じるよう【であるとみられ、しかも、】か【の行為者】の心を了解しない者が、【彼の】そ【のよう】生じた活動を見たあと、不淨な心を生じても、【そのような活動が、眞実の煩惱【から生じる】】ではなく、長い間に煩惱を習うが故に、【そのような活動（業）が起こる】。たとえば、久しく足が鎖につながれた人がにわかに自由になって歩くとき、鎖がなくても【鎖があるときの】習慣が残っている如くである。また、あるいは、乳母の衣が久しく【着られていた】為に、垢が付いている。淳灰できれいに洗って、垢がなくなても、垢の気はなお存在する様子である。衣は聖者の心の如き、垢はもろもろの煩惱の如き、【聖者は】智慧の水をもって、【心という衣を】洗っても、煩惱の垢気はなおある。それと同様に、【仏陀】以外の賢聖たちは、煩惱を断つことができても、習【気】を断つことができない。たとえば、難陀は淫欲の習の故に、阿羅漢の道を獲得しても、男女たちの中において座するとき（目が）まず女性を見て言語で法を説く。」（大正25卷 pp.260-261 参照のこと）。

### 3.2. 煩惱障=有染汚無明 所知障=煩惱の習氣

表(1)と表(2)との一致するところ（下線部分）を整理すれば次のような表(3)が得られる。

表(3)：

表(1)	表(2)
1. <u>有染汚無明</u> ／声聞縁覚にはない	1. <u>煩惱</u> ／声聞縁覚にはない
2. <u>所知障</u> ／声聞縁覚にはある	2. 煩惱の <u>習氣</u> （所知を認識することの障礙等）／声聞縁覚にはある
両者なし／仏となる	両者なし／仏となる

この表(3)によれば、まず、声聞と縁覚には、有染汚無明或いは煩惱がないのであるということによって、表(1)の「有染汚無明」は表(2)の「煩惱（障）」である。そしてまた、声聞と縁覚がともに所知障或いは所知を認識することの障礙である等々の煩惱の習気がないのであるということによって、表(1)の「所知障」と表(2)の「煩惱の習氣」とは同じものである。従って、「入中論註釈」において、煩惱障=有染汚無明、所知障=煩惱の習氣、ということは明らかになる。

### 3.3. 「菩薩」=第八地の菩薩

さらにまた、表(1)において、声聞縁覚と一緒に言及されている菩薩、すなわち有染汚無明とも言われる煩惱障を持たない「菩薩」は、一体十地菩薩のどの地の菩薩を指すのか。この疑問について、次の『入中論註釈』の原文を見てみよう。

<原文(3)：第8章の詩節3とそれに対する註釈：>

<詩節> 汚れのない智慧において、諸過失と共に住する事がないので、第八地において、煩惱という垢と〔その垢の〕根本を有することも滅されたのである。〔その地において、かの菩薩は、〕煩惱がすべてなくなつて、三つの世界の〔衆生の〕師となつたけれども、諸仏の空のような無辺な、円満な身を未だに得ていない。

<註釈> 無分別智は、太陽が昇るように、三つの世界において活動する。そしてまた、輪廻を生ぜしめる原因である煩惱と〔その煩惱の〕根本を有することは、ともに闇のように、消滅した。それら（煩惱とその根本）を除去することによって、〔第八地の菩薩は〕三つの世界の〔衆生の〕師となつたけれども、その段階（第八地）において、この菩薩は、諸仏の円満〔な徳〕を未だに得ていない。  
(MABh p.346.8-17)

従つて、ここで述べられているように、菩薩乗から言えば、煩惱と煩惱の根本とをなくしたの

は、第七地以下の菩薩ではなく、それは第八地菩薩とその地以上の菩薩のみなのである。このことと、原文(2)の叙述（つまり、声聞と縁覚には煩惱がないということ）とをあわせて見れば、原文(1)、また表(1)において「有染汚無明を除去した声聞縁覚」と一緒に並列されている「菩薩」は、こここの原文(3)に述べられている第八地の菩薩に他ならないということは明らかである<sup>(11)</sup>。

---

(11) この点について、加藤均氏は、第六地の菩薩であると考えている。加藤均 「vicāra と samvṛtimātra の関連性について」（『大谷大学大学院研究紀要』 第6号 1989 pp.4-5）参照のこと。このことを、ここでは詳しく論じることができないので、関連する一点の資料を挙げるにとどめておく。それらは『十地經』からのものである。

<資料1> (第七 「はるか遠くにいたる」菩薩の地について)

解脱月菩薩が言う。

「わが仏子よ、それではこれら七つの菩薩の地における菩薩行は、煩惱のはたらきによって汚されないと理解されるべきであるか、それとも淨らかであるのであるか」

金剛菩薩が言う。

「わが仏子よ、……それぞれの地において、それぞれの程度に体得する菩薩道が相互に平等であるからである、と理解すべきである。しかしながら、これまでの七つの菩薩の地においては、煩惱のはたらきを超越してしまっているのではない、と言わねばならぬ。

……ところが、……第七の地より第八の地へすみゆくとすれば、そのばあいには、あますところなく淨らかな菩薩行の車に駕して、……いまや、世間的な行為を超越しているからである。……この第七の菩薩の地にあるときに、かの菩薩はいよいよ、貪欲をはじめとするあらゆる煩惱の総体を超越する。……

(頌一二) この「はるか遠くにいたる」地からは、まことに超越しがたい。かぎりなく多様にはたらく知のはたらきによるのではないかぎり。あたかも二仏それぞれの相異なった国土のあいだの道をわたりゆくごとくに。これまでの七つの地において修行するときに汚れていないことは、あたかも国王がさまざま人間的な苦難をうけないごとくであるのみ。そこなる知あるひとびとは、たしかに、つねに菩薩道を実践しているけれども、あらゆる煩惱をまったく超越しているわけではないのである。

(頌一三) ところがもし、第八の不思議なる知の地を体得するならば、かのひとびとは、まよいの心のはたらく世界を超越し、つねに不思議なる知のままにはたらきをなしつづける。あたかも梵天なる衆生に生まれるならば、人とか人間とかの性質に制約されないごとく。そのように、知あるひとびとは、煩惱に垢されることなく菩薩行をなしていく。あたかも蓮華が污水に垢されないように。（荒牧典俊訳 「大乗仏典 8 十地經」 中央公論社 昭和49年 pp.215-217）

### 3.4. 煩惱の習氣である所知障の性質

そしてまた、原文(2)の叙述によると、煩惱とは、無明や貪欲等であり、所知障とは、それら無明と貪欲等の習氣である。そのうち、貪欲等の習氣は、すべての煩惱をなくした声聞縁覚と第八地以上の菩薩が、口と身体の悪い行為の習慣性があることの原因である。一方、無明の習氣は、おそらく、原文(1)において述べられている、顯現を伴う行境ある声聞縁覚および八地以上の菩薩が、幻のような縁起したものを見ることがある所以であろう。すなわち、所知障が働いているかぎり、彼らは、仏のように一切の所知（認識対象）を完全に見ないことはない。

ここで、一つのことを注意しておきたい。つまり、「入中論註釈」において、声聞縁覚および第八地以上の菩薩は、ともに実質的な煩惱がないということである<sup>(12)</sup>。というのは、原文(1)(2)と(3)とによれば、声聞縁覚および第八地以上の菩薩には、貪欲などの煩惱とその煩惱の根本とがすでに除去され、そしてまた、彼等には、存在物を真実なものとして認識すること（=世俗諦の認識）ももはや存在しないからである。ところで、煩惱の習氣である所知障がまだ残っているから、彼らには、前世になされた口と身体の悪い習慣、そしてまた、主客の二分的な認識はまだ起こる。

従って、原文(2)に例えられるように、瓶や厚い毛織物における胡麻油や花等々が取り除かれた（=実質的な煩惱がもはや存在しない）が、胡麻油や花等々と接触したことによって、瓶や厚い毛織物には、胡麻油等々の微細なにおいなどが残っているように、そのように、声聞縁覚および第八地以上の菩薩も、輪廻の原因である煩惱からすでに解放されたが、ブッダのような円満な境地に未だに達していないと考えられている。

## 4. 「入菩提行論細疏」における所知障

### 4.1. 原文

次に、「入菩提行論細疏」における所知障に移ることにする。まず「入菩提行論細疏」の第9章の詩節30から詩節32までの原文を挙げておこう。

「入菩提行論細疏」第9章の詩節30において、中觀学派は「主客の区別を離れた心が唯一の實物である」と主張している唯識学派に次のような反論を述べる。

＜詩節30＞もし、心が把握の客体【等の形象】を離れたものであるならば、【そういうような不二なる心が有情の心相續に本来的に存在しているのである。従って】、あらゆる【有情】は如來とな

---

(12) 註(10)も参照のこと。

るだろう。[しかし、実際はそうではない。従って] 唯識であることが構想されていても、[貪欲等の煩惱がなおある有情には] 何のメリットが得られるのか。(BCAP p.410.14, p.411.7)

この反論に対して、唯識学派は、これと同じ理由を用いて、「一切は幻であり空である」と主張している中観学派に再反論する。

<詩節31> [世界は] 幻に等しいものであることが知られていても、煩惱は如何にして滅するのか。そのとき、幻女に対する貪欲は、彼女を作り出す者（幻術師）にも生じる。[従って、世界は幻に等しいものである、ということが決定されていても、輪廻を断つことはどうしてありうるのか]。（BCAP p. 411.15, p. 412.1）

この再反論に対して、詩節32において中観学派は次のように答える。

<詩節32> といふのは、彼女を作り出す者の、所知に対する雑染の習気 (jñeyasamkleśavāsanā) が未だに除かれていないので<sup>(13)</sup>、従って、彼女を見たとき (taddrṣṭikāle、或いはその習気による認識があるとき)、彼の空性の習気は力が弱いのであるから。(BCAP p.412.18-19)

そして、詩節の「所知に対する雑染の習気」(jñeyasamkleśavāsanā)という複合語に対して、プラジュニヤーカラマティは次のように解釈している。

<註釈> 「所知に対する雑染」とは、自性をもつことを【存在物に】付託することによる執着など、もしくは実有性 (vastutā) を付託すること、すなわち所知障 (jñeyāvaraṇa) ということである。それの「習気」、つまり無始以来の輪廻の一連の生において繰り返し学ばれた誤った概念思考より生じたそれ (=概念思考) の種子という心相続の上に形成作用 (saṃskāra) を保ちつづけるものは、未だに除かれていないのである。(BCAP p. 413.1-4)

つづいて、詩節の「taddrṣṭikāle」に対して、プラジュニヤーカラマティは次のように説明している。

(13) この詩節の前半、特に複合語「jñeya+saṃkleśa+vāsanā」について、斎藤明先生は敦煌出土本において「その幻術師は、煩惱の潜在印象（習気）と認識対象に対する潜在印象とが除かれていないのであって」と訳している。cf. A. Saito, *A Study of Akṣayamatī (= Śāntideva)'s Bodhisattvacaryāvatāra as Found in the Tibetan Manuscripts from Tun-huang*, Grant-in-Aid for Scientific Research (C), 1993. p. 46 ver. 24. そしてまた、Kate Crosby & Andrew Skilton は次のように訳している。“That happens because the influence of the defilements and what is cognized has not been destroyed in her creator,” cf. *The Bodhisattvacaryāvatāra / Śāntideva*; Translated with Introduction and Notes by Kate Crosby & Andrew Skilton. Oxford University 1996. p.118 ver. 31. つまり、両方とも「jñeyasamkleśa」を Dvandva Compound として取り扱っている。しかし、ここではプラジュニヤーカラマティの注釈に従って、Tatpuruṣa Compound として訳した。

<註釈> 「taddr̥ṣṭikāle」とは、それ (=習気) による、つまり、所知が自性をもつということによる、見解、すなわち認識 (=所知障) があるとき、もしくは、「彼女を」、つまり幻女を「見たとき」、つまり知覚したとき、[という意味である]。「彼の」とは、雑染の習気をいまだに除去していない見る者の、[という意味である]。(BCAP p.413.10-13)

#### 4. 2. 分析

##### 4. 2. 1.

以上のプラジュニヤーカラマティの解釈によれば、「所知障」は、存在物が自性（実体）を持っていると誤って認識すること、つまり存在物を実体視する執着である。そして、所知障の「習気」(vāsanā)とは、そういうような存在物を実体視する執着を生ぜしめるものである（=種子、原因）。

さらに、注意しなければならないのは、詩節 31 と 32 との文脈において、所知障または所知障の習気は、ともに貪欲の原因、つまり、煩惱があることの直接的な原因であると考えられている。一方、本稿のセクション 3 においてすでに分析したように、「入中論註釈」における所知障は、勿論煩惱障と関わりがないことはないのですが、それは、煩惱があることの直接的な原因ではないと考えられている。

従って、「入菩提行論細疏」のこの文における所知障または所知障の習気が、「入中論註釈」における所知障と同じ性質を持つとは考えがたい。

##### 4. 2. 2.

さらにまた、「入菩提行論細疏」の第九章の詩節 32-35 によれば、三つの修道段階が見られる。それを説明するために、ここでは、32 から 35 までの詩節を挙げることとする。（32 は再掲）

< 詩節 32 > というのは、彼女を作り出す者の、所知に対する雑染の習気が未だに除かれていないので、従って、彼女を見たとき（或いはその習気による認識があるとき）、彼の空性の習気は力が弱いのであるから。(BCAP p.412.18-19)

< 詩節 33 > 空性の習気を保ちつづけることによって、有（=ものごとが存在すること）の習気は除かれる。そして、[有も空性も、] 何のものもないと繰り返し実修することによって、その [空性の習気] も、[有の習気の除去の] 後に、除去される。(BCAP p.414.1, p.414.14)

< 詩節 34 > 存在しない、と想定されるようなことがそもそも認識され得ないとき、拠り所を失った無（=何も存在しない）ということは如何にして心の前に存在しつづけるのか。(BCAP p.415.10-11)

< 詩節 35 > 有も無も心の前にあり続けるときには、他に [よるべき] 道がないので、[心は] 拠り所がなくなってしまって、寂靜となる。(BCAP p.417.13-14)

以上の引用をまとめるならば、修道段階は三つあると見られる。まず、最初の段階において、修道者には、空性を、すなわちものごとが空であり非存在であることを見る体験があったが、その空性の力がまだ弱い。すなわち、彼は、有の習気、つまり存在物を実体視する傾向がまだ強いのである。そして、第二番目の段階において、修道者は、空性を見ることの体験をさらに持続させ、その空性の力を保ち続けることによって、有の習気を除去する。しかし、空性は有の習気を取り除くための一時的な手段に他ならないので、最後に、第三番目の修道段階として、修道者は、空性の習気をも除去する。

このような三つの段階について、『入菩提行論細疏』の第九章のこの詩節 31 と 32 の中に幻術師と譬喩されている修道者は、疑いなく上述した修道の最初の段階に属するものであるはずである。

一方、『入中論註釈』における声聞縁覚および第八地以上の菩薩は、『入菩提行論細疏』のこの修道段階の中の二番目の段階に属すか、それとも三番目に属すかは断定できないが、彼等は、貪欲を始めとする煩惱障とその根本とをすでに取り除いたから、最初の段階に属す者ではない、ということが言える。このため、『入中論註釈』に言及されている所知障を持つている声聞縁覚および第八地以上の菩薩を、『入菩提行論細疏』に言及されている所知障を持つている修道者と同定することは、妥当ではないと思われる。

## 5. 結び

本稿のセクション 2 に述べたように、小川博士によれば、チャンドラキールティによる所知障の理解とプラジュニヤーカラマティによる所知障の理解とは同じであると考えられている。その根拠について、小川博士は次のように説く。

この註釈文（=『入菩提行論細疏』の第 9 章の詩節 32 に対するプラジュニヤーカラマティの註釈文、筆者）において注意されることは、第 1 には、所知障とは「所知に対する 雜染の習気」であり、それは「空性の習気が薄弱である」とき、本来的には空性である所知を見る（知得する）ことである、とされている点である。すなわち、幻術師によって幻作された妓女に等しい所知は、幻作されたものであり、非存在であり空であるのに、それが見られる（知得される）のは、所知障のためであると喻説されている。この説明は、まさしく、月称による所知障の解釈内容と一致しているといえよう<sup>(14)</sup>。

---

(14) 註 (9) 参照 (p. 42)。

すなわち、小川博士によって、両者が一致しているとされる理由は、プラジュニヤーカラマティはこの註釈文において、所知障の性質に関して「所知は幻作されたものであり、非存在であるのに、それが見られる（知得される）のは、所知障のためである」ということを示しており、この点ではチャンドラキールティの考え方と一致している、ということにある。

しかし、『入菩提行論細疏』のこの註釈文をよく見れば、所知障の性質に関してこの文のポイントは、小川博士に述べられているように、「所知障のゆえに、幻女のような認識対象（所知）が見られる」というところにあるのではなく、それは、「幻女を見ると、貪欲が生じるのは所知障のゆえである」というところにある。

よって、ここまで本稿の考察によると、『入菩提行論細疏』におけるプラジュニヤーカラマティの所知障また所知障の習気に対する理解と、『入中論註釈』におけるチャンドラキールティの所知障に対する理解とは同じ理解ではないと考えられなければならない。

ちなみに、『入菩提行論細疏』の文に述べられている、空性の体験を持っているが、その空性の力が弱くて貪欲がまだ生じる、というような修道者は、声聞縁覚また第八地以上の菩薩等と同じレベルにあるというより、むしろ彼等は初地以上、第七地以下の菩薩と同じレベルにある、と言う方がよい。

しかしながら、以上に考察したように、プラジュニヤーカラマティとチャンドラキールティとの所知障に対する理解が異なっているとしても、それだけの理由では、プラジュニヤーカラマティの所属学派を決めるのは、不充分なのである。従って、プラジュニヤーカラマティの所知障に対する理解の依拠、そしてまた、所知障以外の彼の他の考え方の特徴などを研究することを今後の課題としたい。

#### 参考文献および略語

BCAP : Prajñākaramati: Bodhicaryāvatāra-pañjikā, (Prajñākaramati's Commentary on the Bodhicaryāvatāra of Śāntideva), ed. Louis de la Vallée Poussin, Bibliotheca Indica, No. 983, New Ser. Calcutta, Asiatic Society, 1901.

MABh : Candrakīrti: Madhyamakāvatāra-bhāṣya. pub. par Louis de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica, IX, St. Petersbourg, 1912.