

唯識思想をめぐる Prajñākaramati の世俗の立場

——『入菩提行論細疏』第九章を中心に——

釈 見 弘

1. 本稿の目的

Prajñākaramati は、Vikramaśīla¹⁾ 寺院を中心にして活躍し、当時の中観学派を代表する最も高名な学匠として伝えられており²⁾、彼の生存年代は 10 世紀から 11 世紀頃であると想定されている³⁾。『入菩提行論細疏』*Bodhicaryāvatārapaṇjikā* (=BCAP) は、彼の著作であり、それは Śāntideva の十章からなる『入菩提行論』*Bodhicaryāvatāra* という伝承本に対する註釈書である。

すでに指摘されているように、十章からなる梵文の伝承本よりも、敦煌出土のチベット訳の九章本の方が Śāntideva の原著に近いと考えられている⁴⁾。不明な点も多いが、歴史上の流布に関して言えば、10 世紀以降のインド仏教、および Atīśa (982–1054) に始まるチベットのカダム派の伝承の中では、十章本が一種の定本となり、11 世紀後半には、Prajñākaramati による『細疏』が重視される傾向があった⁵⁾。

この『細疏』の中で、最も重要な位置を占めているのは、第九章「知恵の完成」に対する註釈である⁶⁾。この第九章は、中観学派の二真理説を中心とするものとも言えるが、二真理説に対する彼の理解は、一体どのような特徴をもっているのかは、必ずしも明瞭なものではない。本稿ではその中に述べられている「唯識学派との対論」をめぐって、世俗の次元において、彼の唯識思想、特に自己認識に対する思想的な立場を明らかにしてみたい⁷⁾。

結論を先に述べておこう。世俗の次元における彼の唯識思想や自己認識に対する立場は、世俗という語の意味合いによって異なっている。すなわち、世間の人々が理解している自己認識という言葉の意味に依拠して、存在界の行為一般の事実に関して言えば、自分自身に対して作用することが経験されないか

ら、Prajñākaramati は「自己認識説」を否定している。一方、教説 (*āgama*) という意味合いで世俗の次元においては、彼は唯識説を容認している。また、世俗の立場に立って認識がいかにして生じるのかを説明するときに、彼は「心と対象とが異なるものでないおかつ同時に生じるものである」と主張しながら、「心が対象の形象をもつ」という説を採用していない。さらに、修道論を述べる際にも、唯識説を中觀の修道の一阶段として取り込もうとする動きを彼も示していない。

2. 自己認識批判：特に行行為要素の視点から

2.1 対論のまとめ

『細疏』において、唯識学派との対論は二つの部分に分けられる。前半では認識論、特に自己認識の可能性についての視点から、後半では輪廻と解脱、つまり存在論の視点から、対論を進める。その中、自己認識をめぐる対論はさらにもまた、行為要素という側面から、想起という側面から、他心知という側面から展開していく。それは要約すれば次のようになる。

(一) 中觀論者から、「幻(対象)が心に他ならないなら、一体何が何によって見られるのか」と論難されたので、唯識論者は「自己認識説」を持ち出す。これに対して、中觀論者は、「自分自身に対する作用の矛盾 (svātmani kriyā-virodha) が起こるから、自己認識はありえない。ちょうどどんなに鋭い刀刃も自分自身を切りはしないように」と反論する(=本稿 2. 3. 1)。

(二) この「自分に対する作用の矛盾」を取り除くために、唯識論者は二つの喻例を挙げる。一つ目は、「灯は闇に覆われた壺などを照らしながら、自己をも照らしている」という喻例であり、二つ目は「青くなることに関して水晶と青いものとが相違する」という喻例である。この二つの喻例がともに否定されたあと(=本稿 2. 2)，唯識論者は、Śāntarakṣita の二つの詩節を用いて、「灯が、自分自身を照明するのではなくて、照明を本質とするのである」云々と再反論しようとしている(=本稿 2. 2. 1)。この再反論もまた、中觀論者によって批判される(=本稿 2. 2. 2)。さらに、中觀論者は、「灯が照明を本質とするものである」という喻例を容認した上で、「認識が自ら照明する」ということの可能性を否定する。

(三) そこで、唯識論者は「想起」という側面から自己認識の存在性を証明

しようとしているが、それが論破される。次に、「他心知があるから、自己認識もあるはずだ」という主張もまた否定される。そのあと、「もし自己認識がなければ、対象の認識もありえない。そうすると、直接経験されたものなどの日常的事物のすべても、世間においてありえなくなる」ということによって、唯識論者は再反論しようとしている。この点に対して、中観論者は、「世間の人々が是認している物事は中観の定説においては否定されないから、認識対象がないという誤謬はない」云々と釈明する(=本稿 3 の〈C〉)。そしてそれで、*Bodhicittavivarana* の詩節の引用とともに、自己認識批判が終了する。

2.2 資料 1 と分析

本稿の問題点、つまり唯識思想に対する Prajñākaramati の世俗の立場はどうかということについては、上述した(一)と(二)の中に、それぞれ一点の関連資料が見出される。両者はともに、勝義の次元で自己認識の可能性を論じており、しかも世俗の次元で議論を展開するものである。

まず一つ目の資料は、上述の(二)の後半における唯識論者の再反論と中観論者の答論である。そこに述べたように、自己認識の「自分に対する作用の矛盾」を取り除くために、唯識論者は二つの喻例を用いる。一つは、「灯が闇に覆われた壺などを照らしながら、自分自身をも照らす。それと同様に、認識も対象を認識しながら、自己を認識する」という喻例である。この喻例を、中観論者は「壺と違って灯は初めから闇に覆っていたものではない。だから灯は壺と自身との双方を照らすことではない」と論破する。そこで、唯識論者は別の喻例を持ち出す。「水晶が青くなるためには別のものを必要とする。しかし、青いものが青くなるために別のものを必要としない。従って灯は壺と違って、別の灯の照明を必要とせず自分自身を照らす。それと同様に、認識は自分自身を照明する」。この喻例もまた、縁起説に基づいて「青いものもまた、青くなるためには、水晶と同様に別の原因を必要とする」と否定される⁸⁾。こうした中観論者の論破に対して、唯識論者は次のように反論する。(以下、この反論と答論は、詩節 20cd に対する註釈の後半に該当する。また、資料内の太字は筆者によるもの。)

2.2.1 資料 1-1: 唯識論者による反論

[資料 1-1] BCAP 39604-39617⁹⁾: 〈唯識論者〉[汝が今言った]このことは、恣意的に為されたものである。というのは、無感覺的本質とは違った本質をもつものとして、それ自身の直接的な原因と間接的な原因により、認識の生起こそが[あり]、別の照明を必要としない[認識]が自己を照明することが自己認識と言われるから。まさにこのことは、汝(中觀論者)によっても、青の本質を深く考えることによって、[はじめて]可能となる。これだけのことによって、灯火も譬喩とされる。一方、われわれは、行為対象と行為者と行為との区別によって (*karmakartṛkriyābhedena*)¹⁰⁾ 認識の自己照明を認めるのではない¹¹⁾。单一で存在しているものが行為対象などの三の本質をもつということは不適切であるから¹²⁾。従って、行為などの区別による論難が[なされる]としても、われわれにとって、何も論破されたことにはならない。自己の原因から生じてきた自己照明は非難されないものであるが故に。従って、自己認識について、[汝によって]述べられた誤謬が付隨することはない。

次のことが述べられている。

¹³⁾認識は、そもそもの無感覺なものとは違ったものとして生じる¹⁴⁾。有感覺という性質をもつこと、このことこそがこの[認識]の自己認識 (*ātmasaṃvitti*) である。

しかし、行為[など]の行為要素の区別¹⁵⁾によって、[認識]このものの自己認識 [があるの]ではない。というのは、部分のない性質をもつ单一のものには、三つの性質があることは適当ではないからである。

2.2.2 資料 1-2: 中觀論者による答論

[資料 1-2] BCAP 39701-39712¹⁶⁾: 〈中觀論者〉ここで[次のように]答える。〈A〉行為[など]の行為要素の区別によって、日常的営み (*vyavahāra*) の次元において成立している言葉の意味を理解したあとで、[われわれは以上の]論破を述べたのである。自己認識という言葉は、その[行為などの行為要素の区別の]意味対象を表現しているが故に。しかし、もし[われわれが述べた]誤謬を恐れるために、世間に一般的に是認されている言葉の意味までをも[汝が]放棄するならば、その場合には、まさに世間の次元で排撃が汝にあるに違いない。

〈B〉 そうだとしても、勝義の次元においては、自己認識は成立しない。すなわち、直接的な原因と間接的な原因とから生まれた、映像と等しいものは、本質をもたないと言われる。そうであれば、いわんや認識に自己認識が[あることは]ない。真実の次元において (tattvatah) 固有の本質はないからである。そして、本質がないときには、空華に自己認識が[あることは]不合理である。また、[われわれ] 中観論者にとって、勝義の次元においては、いかなるものも無感覚的本質をもつということは成立しない。もし成立するならば、無感覚とは区別された感覚のある自己認識があるであろう。故に、[われわれとは] 別の実在論者 (vastuvādin) たちに対してこそ¹⁷⁾、以上のこと説くのがふさわしい。だから、本質をもたないということによって、自己認識の成立は決してない。

2.2.3 分析

ここで、最初に注意しなければならないのは、以上(2.2.2〈A〉まで)の対論は基本的には「縁起」(原因による生起)というレベルで行われることである¹⁸⁾。例えば、2.2の説明によれば、中観論者が唯識論者の「青いもの」という喩例を論破するのは、縁起を根拠として、「青いものもまた青くなるために別のものを必要としている」と言う。そして、それに対して唯識論者も同様である。資料1-1(2.2.1)の中の太字が示している通りに、そこで唯識論者が語っている認識や自己認識は、「それ自身の直接的な原因と間接的な原因から生起したもの」である。従ってそこにおいて、中観論者と唯識論者の双方とともに、縁起した認識のもとで、自己認識の可能性を論じるものである。

次に、もう一つ注目しておきたいのは、資料1-2(2.2.2)の中観論者の答論の中に、〈A〉と〈B〉とが対照的なものであって、一方が世俗の次元に関わっており、他方が勝義の次元に関わっている点である。すなわち、〈A〉文の太字部分によれば、これまで中観論者が行為要素の区別に基づいて自己認識を否定するのは、世間の人々が一般的に認められている言葉の意味を基盤とするものである。言葉に対する世間の共通の理解によれば、「自己認識」という語は行為要素の意味をもち、「自分が自己を認識する」という意味を表現している。しかしながら、自己に対して作用をなすのが行為一般の事実に反する故に、「自分が自己を認識する」ことは不可能である。そして、もしこの通念として認められている言葉の意味さえも放棄するならば、そのとき、世間による拒斥

が起ころるに違ひない。従って、「自己認識」という語を用いている限りでは、世間の言語使用の慣習に従わなければならず、その語が含んでいる行為要素の意味を承認すべきである。

このように、Prajñākaramati の説明によれば、〈A〉文までの中觀論者の自己認識批判のすべては、世俗つまり「言葉に対する世間の共通の理解、是認」という次元で行われたものである。そして〈A〉文と対照するものとして、〈B〉文は、勝義の次元において自己認識を否定する。これは、その文の中の、「そうだとしても、勝義の次元においては、自己認識は成立しない」という冒頭の表現によって明白に示されている。なお、この表現によって、〈B〉の直前の議論、すなわち〈A〉までの批判が世俗の次元において行われたものであることも、明らかにされたのである。従って、資料 1-2(2.2.2)の文脈から見れば、自己認識を Prajñākaramati は勝義の次元においても世俗の次元においても認めない。

2.3 資料 2 と分析

すでに述べたように、資料 1-2 と同様な文脈をもつもう一つの関連資料がある。それは、2.1 の(一)の後半に該当する。つまり、唯識論者が自己認識説を持ち出し、それに対して中觀論者が批判を始める部分である。

2.3.1 資料 2: 心は心を見ない

[資料 2] BCAP 39108–39209¹⁹⁾: 次の反論があるかもしれない。[上述した]このこと(=すべては唯識であるが故に、識によって認識されうるものはありえないとの誤謬)は必ず起ころるであろう。もし認識に自己認識 (ātmasaṃvedana) がないならば。[しかしながら、認識に]自己認識があるという限りのことによって、自分自身(=認識)を認識しつつある [自己認識] は、その [認識] と異ならない幻などの顕現をも知るに違ひない。そしてまた、そうであるならば、いかなる過失もない。こういう唯識論者の意図を想定して、[次の詩節において] そしてまた、諸世間の云々と [反論を] 言う。

詩節 17cd そしてまた、諸世間の護主によって心は心を見ないと語られた。

〈A〉全世界が本質を欠いたものに他ならない [ということが] 論理に基づいて示

されたとき、そのときに、真実の次元においては (*vastutah*) 何が何の本質であるのか。従って、何によって何についての認識がありえようか。そしてまた、世尊によつて [次のように] 語られた。「あらゆるものは空である。心は空であることを特徴とするものである。あらゆるものは欠如 (*vivikta*) である。心は欠如性 (*viviktatā*) を特徴とするものである」。〈B〉さらにまた、そしてまた、しかも、諸世間の護主によって、つまり、諸世間の、一切有情の、護主によって、帰依の対象である仏・世尊によって、[『寶髻經』(*Ratnacūdasūtra*)において] 語られた、説かれた [という意味である]。何が語られたのか。心は心を見ないと [いうことである]。すなわち、心は自分自身を知ることはない [という意味である]。[心が] 実在のもの (*vastu*) として存在しているときにも、自分自身に対して作用することは矛盾しているが故に (*svātmani kāritravirodhāt*)。どのようにであるのか。ちょうど刀刃が自分自身を切りはしないように [と次の詩節において述べられる]。

詩節 18ab²⁰⁾ ちょうど刀刃が自分自身を切りはしないように、同様に意も [自分自身を見ない]。

ちょうど、どんなに鋭くても刀刃が、剣刃が、それとは別のもの [を切る] ようには自分自身を、つまり、自己の体 (*svakāya*) を、切りはしないように、断たないように [という意味である]²¹⁾。自分自身に対して、作用することは矛盾しているが故に (*svātmani kriyāvirodhāt*)²²⁾。同様に、意も [自分自身を見ない]、刀刃と同じように、心も自分自身を見ない、と結びつけられるべきである。すなわち、他ならぬその単一のものである認識 (*jñāna*) が、知られるべきものとしての本質と知るものとしての本質と知ることの本質との三つの [本質] からなる、ということが不合理である。部分をもたない単一のものが三つの本質をもつことは不適切であるから²³⁾。

2.3.2 分析

ここではまず、この文章の〈A〉の部分、つまり詩節 17cd への直接的注釈 (=〈B〉) に入る前の文面に注目していきたい。そこの「勝義の次元においては、すべてが空であるとき、何かが何かを認識することはありえない」という発言は、資料 1-2 の〈B〉における言明とは同じものである。両者とも勝義の次元においては自己認識を拒否している。つづいてその教証として、「あらゆるものは空である。心は空であることを特徴とするものである」云々という般若經典からの一節が引用される。その後は、詩節 17cd への直接的な解釈、す

なわち『寶髻経』において説かれている「心が心を見ることはない」²⁴⁾ ということへの註釈に移る。そこから、行為要素に基づいて自己認識を批判することが始められる。

このように、明らかに、この資料において、Prajñākaramati は詩節 17cd、「諸世間の護主によって心は心を見ないと語られた」という文を、勝義の次元とは別の次元、つまり認識等々のものが存在するという世俗の次元での言明として理解し、それを註釈する前に、勝義の次元ではどうなるかということを、ここに補って説明しようとしている。まさにこのために、『寶髻経』の教証と対応させるには、あえて般若經典から別の引用を持ち出す。従って、資料 2 の文脈と先に挙げた資料 1 との文脈とが対応しており、内容的にも一致している。

3. 教説に関わる世俗と唯識説

しかしながら、Prajñākaramati は世俗の立場において、唯識思想を完全に拒否することはない。自己認識批判を終えて別の主題に入る前に、彼は「自己認識は存在しない」という結論を述べながらも、教説の立場で唯識説を認める。その言明は次のようである。

〈A〉 BCAP 40608-40609²⁵⁾ (詩節 26cd に対する註釈の最後の箇所): 一方、あるところで、世尊によって、唯識であることが真実であることが言わたったが、それは、蘊・処などと同様に、その意味が [何らかの方法で] さらに解明されるべきもの (neyārtha, 末了義) として後に語られるであろう。

こここの「後に語られるであろう」の「後」とは、「自我批判」を説いている詩節 73 への註釈の終わりに該当する。

〈B〉 BCAP 48315-48413²⁶⁾: 〈対論者〉もし、いかにしても自我 (ātman) は決して存在しないとすれば、それではなぜ、

²⁷⁾自我が自分の主である。他の誰が [自分の] 主となりえようか²⁸⁾。[いや、ありえない。] なぜなら、自我をうまく制御することによって、賢者は天界を手に入れる²⁹⁾からである、

ということが[この]詩節の中で説かれているのか。

〈中觀論者による答論〉心こそが自我意識 (ahamkāra) の基体であるので、この[詩節]において、自我という言葉で語られる。[といふのは、]別の經典では、

³⁰⁾心を制御することは善いことであり、制御された心は安樂をもたらす。

というように、心を制御することが述べられているからである³¹⁾。そして、それもまた、自我 [がある] という見解に固執している人々の、[心] 以外のものを自我として把握するという仮構を切断するために、その意味が [何らかの方法で] さらに解明されるべきものとして、世俗の次元において³²⁾、心が自我であると示されたのである。しかし、勝義の次元において [示されたのではない]。このことによって、聖なる『入楞伽經』(Laṅkāvatāra) において説かれていること、

³³⁾アドガラ、相続、[五]蘊、もろもろの原因、また、もろもろの極微、根本原質、主宰神、行為者は、唯心 (cittamātra) であると私は語る³⁴⁾。

ということもまた釈明された。そしてそれもまた、その[心]以外の別のところにおいてアドガラなどが[ある]という固執を退けるための言明である。しかし、それ限りのことによって心が勝義的に存在することは語られない。同様に、別の[經典]においてもまた、[五]蘊等々に関しての自我の教示は、その意味が [何らかの方法で] さらに解明されるべきもの [にすぎない]。従って、心もまた実際は私という観念の対象領域ではない。

以上の文章によれば、Prajñākaramati は、經典の中に教示されている唯識説が、五蘊説などと同様に、その意味がさらに解明されるべきものであるので、世俗的なものに他ならない、と理解している。さらにまた、この点について、「中觀の定説において、經典の中に説かれていることは否定されない」という、Prajñākaramati による次のような言明が見出される。

〈C〉 BCAP 40415-40507³⁵⁾ (=2.1 のまとめの(三)の後半に該当):

詩節 26ab 〈中觀論者〉[世間の次元において認識されている]通りに、直接に経験されたもの、聞かれたもの、[推理に基づいて]知られたものはここにおいて決して否定されない³⁶⁾、

と[答える]。[世間の次元において認識されている]通りに、直接に経験されたもの、眼などの認識である直接知覚によって知覚されたもの、聞かれたもの、他人か

ら及び教典 (*āgama*) から [聞かれたもの], 知られたものとは、三つの条件を備えた証因 (*trirūpaliṅga*) から生じた推理に基づいて決定されたもの、そのようなこれは、ここにおいて³⁷⁾, すべて日常的営み (*vyavahāra*) に依拠して、決して否定されない、退けられない³⁸⁾。ちょうどあるものが世間の次元において (*lokataḥ*) 認識されている通りに、まさにその通りに、そのものを [われわれは] 世間の一般的是認という観点から (*lokaprasiddhitah*)、その本質 (*svarūpa*) を考察せずに容認する。しかしながら、勝義の次元において [容認することは] ない。よって、認識を認識することがないから、対象の認識もない等々の諸誤謬は、勝義宗論者 (*paramārthapakṣavādin*) の [われわれ] には、ここには付随することはない。

この文が示しているように、Prajñākaramati は、世間における一般的是認に従い、直接経験や經典などの伝承や推理を容認する。だから、教説と関わる世俗の次元において、彼は唯識説を容認している。

ここで、一つの問題が浮かんでくる。一体「唯識」と「自己認識」との二つの概念は、Prajñākaramati にとっては、どのような関係をもっているのか。実際、自己認識批判の文章の中に、この二つの言葉が共通する意味をもつ語として使われる一節がある³⁹⁾。故に、おそらく彼の本意としては、認識の三分説を主張する唯識論者による「自己認識があること」と「唯識であること」とがほぼ同じことであろう。だから、自己認識が否定されるとき、唯識であることも成り立たない。一方で、自己認識を説く經典がないが、唯識を語る經典は事実上存在しているので、聞き手を導く一時的手段として、教説の視点から彼は唯識説を認める。しかし、自己認識説に関して言えば、彼は勝義の視点からも、世俗の視点からも、決してそれを認めない。

4. 認識論：同時存在の心と対象とが異なるもの

以上に検討した以外に、「四つの念想法」(四念住) の「感受についての念想法」(受念住) を述べる際に、Prajñākaramati は、感受の主体が存在しないし、感受も存在しない、と断言しながらも、世俗の次元に立って、もろもろの原因から生じた心が対象を認識する、と明言する。そして、彼にとって、心と対象とが異なるものであり、心が自分と異なる対象を認識することができる所以は、両者がともに同一の原因の総体と結びつけられ、同時に生じるからであ

る。その言明は次の通りである。

BCAP 52010-52112⁴⁰⁾: 次の【反論】があろう。もし、感受主体がありえないし、また感受も存在しないとするならば、それなら、樂の実現手段などとして、諸存在物に対して「見られた」などのこののような言語表現は、何によって働くのか。それでここで、夢幻と等しい本質をもつ心によって云々と述べる。

詩節 100 夢幻と等しい本質をもつ心によって [ものが] 見られ、また触られる。[心と]ともに [同時に] 生じたが故に。従って感受は [真実の次元では] 認識されない。

目という感官から生まれた心によって、つまり認識によって、[ものが] 見られ、 [また] 身体という感官から生まれた [心] によって触れられる。しかしこのようであれば、心こそが感受主体であり、実有のものとして存在している、ともし [このように] 言うなら、夢幻と等しい本質をもつ、夢と等しい本質をもち、かつ幻と等しい本質をもつという、原因から生じた、心によってであり、勝義的に存在する [心] によってではない、[と答える]。なぜ心と異なったものが心によって見られるのか、ともに生じたが故に、心とともに生起したが故に。心とともに生じたもの、そのものに見ることが [あるのである]。[両者とも] 同一の原因の総体と結びつけられている⁴¹⁾ (*ekasāmagrīpratibaddha*) から、そしてまた、「原因による生起」は不思議なものであるから。しかしながら、それ(見ること)によって、このように「見られた」などの言語表現が [成立するというような] 「見ること」は、勝義の次元においてあるのではない。従って、感受は認識されない、見られたという樂の実現手段などの言語表現もまた、他のもの(他の原因)によるものに他ならないから、従つて感受は、認識されない、真実の次元では (vastutah) 見られない。さらにまた、[経量部による次のような反論が] あるであろう。[心と]ともに生じたことは経験されない。そうではなくて、認識 (*jñāna=citta*) は、対象の形象をもつものである (*viśayākāratā*) ということによって、その [対象] に基づいて生起しつつあり⁴²⁾、後のときに⁴³⁾、それ(対象)を把握するもの [と] 呼ばれる。こうしたこの【反論】を退けるために、前のものは云々と答える。

詩節 101ab [もし同時でなければ、] 前のものが、後に生じた [認識] によって想起されており、直接に知覚されていない。

以上の太字の箇所によれば、Prajñākaramati は、認識と対象との両者が異

なるものであり、なおかつ同時に生じるものであると考えている。それに対して、対論者の経量部が反対するのは、両者が異なるものということでなく、両者が同時に生じることである。すなわち、経量部の学説において、認識が認識するのは対象そのものではなく、対象の形象であるが故に、認識と対象の形象とが同時にあるのに対して、認識と対象とが異時にあるものと理解されている。一方、Prajñākaramati は、認識が認識するのが対象そのものであり、しかも両者が異なるものにもかかわらず同時に存在していると主張している。彼にとって、認識が他者である対象を認識できる所以は、両者が同一の原因の総体と結びつけられるからである。従って彼は対論者の見解、つまり対象が認識よりも前のときにあるといった考え方に対して、「もし認識と対象とが同時でなければ、認識はもはや直接知覚とは言えなくなり、想起と言われるべきである」というふうに批判を投げかけている。

以上によれば、Prajñākaramati は「対象形象説」を受け入れていない。彼が「対象形象説」を受け入れていないからこそ、経量部による上述した反論が起こりうる。もし逆に彼が「対象形象説」を受け入れるならば、資料の太字部分の冒頭で言及されている「心とともに生じたもの」つまり「対象」が、「対象の形象」を意味することになってしまう。そうすると、心(認識)と対象とが異なるものということが言えなくなる。あるいは、互いに別のものとしてある対象と心とが同時存在であることが言えなくなる。このように、経量部の対象形象説を採用していない Prajñākaramati が、唯識学派の対象形象説を受け入れるはずはない。よって、世俗的な認識論の立場において、彼は自己認識説を否定するとともに、対象形象説にも好感を示していない⁴⁴⁾。

5. 結 論

これまでの考察から、以下のことが言える。

(一) 「自己認識」という言葉に対する世間の一般的是認、及び存在界の行為一般の事実といった意味合いでの世俗の側面からは、Prajñākaramati は自己認識説を拒否する⁴⁵⁾。一方、教説といった意味合いでの世俗の側面からは、彼は唯識説(識だけがあること)を容認する。

(二) 世俗的な存在論または認識論の側面から、彼は認識と対象とが異なるものかつ同時に生じるものであると認める一方で、対象形象説を受け入れてい

ない。すなわち、彼はこの側面においては、認識が存在することを認めるが、唯識説や自己認識説を認めない。

(三) 以上二点の他、唯識論者との対論の後半において、彼は、中觀学派の空思想に基づいて、どのようにして最高の寂滅の境地に至るかを説明する際にも、唯識思想による瑜伽行を中觀学派の修道の一段階として取り込もうすることに関心を持っていない。彼は単に、無(空)の概念が有の矛盾概念(pratipakṣa)であり、無の概念の潜在印象によって有の概念の潜在印象が取り除かれることによって、有の概念を拠り所にする無の概念が存在しえなくなり、それによって有と無とを拠り所とする認識作用も寂靜になる、というように、自らの学派の修道段階を簡潔に述べているだけであり⁴⁶⁾、Śāntarakṣita や Kamalaśīla のように、瑜伽行を空觀の一段階とするという動きを見せていない。故に、認識論または存在論の側面から見ても、修道論の側面から見ても、彼は経量部と唯識学派とによる有形象知識論や自己認識説、ないし唯識説を採用していない。

従って、『細疏』の第九章に限って見れば、Śāntarakṣita の著作である『中觀莊嚴論』や、特に『真理綱要』からは 20 個にも及ぶ詩節が引用されているにもかかわらず、世俗の次元においては、唯識思想をめぐる Prajñākaramati の姿勢には、Śāntarakṣita の姿勢⁴⁷⁾との相違が窺える⁴⁸⁾。それだけでなく、彼ともう一人の註釈者、つまり『入菩薩行論解説細疏』の著者とも見解を明らかに異にしている。Prajñākaramati と対照的に、後者は外界があると説きながら、認識が形象をもちしかも世俗の次元では認識に自己認識が存在すると明言しており、すなわち経量部の思想を採用している⁴⁹⁾。

よって、Śāntarakṣita や Kamalaśīla 以来、インド仏教の一つ著しい特色として、唯識学派と対抗するよりも、その思想を有部や経量部のものより高く評価し、中觀の体系の中に吸収しようとした流れが注目される⁵⁰⁾。この点から眺めてみると、Prajñākaramati の立場が意味することは非常に興味深い。彼が当時の中觀学派を代表する最も高名な学匠であったという点から推測すれば、少なくとも 10 世紀や 11 世紀頃には、中觀学派内部の思想の中で、必ずしもいわゆる瑜伽行中觀学派だけが有力であったとは限らないかもしれない。

附記 ① 翻訳にあたっては、La Vallée Poussin, L. de の *Bodhicaryāvatārapañjikā* (BCAP) を底本とし、Vaidya のエディションやデルゲ版及び北京版のチベット訳を参照した。ページ数と行数は、五桁の数字で表す。しかし、BCAP 以外の文献は、ページ数と行数との間に、点(.)を入れる。

② 本稿執筆に際しては、赤松明彦先生、船山徹先生、桂紹隆先生、狩野恭先生などから数々の貴重な御教示を頂いた。ここに記して深く感謝の意を表したい。

略語及び参考文献

- ĀP *Ālambanaparikṣa* of Dignāga.=tib. ed. & restitution skt. by Nozawa & Yamaguchi (1953), pp. 1–13.
- BCAP *Bodhicaryāvatārapañjikā* of Prajñākaramati.=skt. ed. by La Vallée Poussin, L. de: *Prajñākaramati's Commentary to the Bodhicaryāvatāra of Śāntideva*. 1901, Bibliotheca Indica, Calcutta.
- BCT *Bodhisattvacaryāvatāra* of Akṣayamati (=Śāntideva)=tib. ed. & restitution skt. & tr. jap. by Saito, Akira: *A Study of Akṣayamati (=Śāntideva)'s Bodhisattvacaryāvatāra as Found in the Tibetan Manuscripts from Tun-huang*, 1993, Grant-in-Aid for Scientific Research (C).
- BSGT *Blo gsal grub mtha'*=tib. ed. & tr. by Mimaki, Katumi: *Blo gsal grub mtha'*. 1982, Zinbun Kagaku Kenkyusyo, Kyoto.
- Chattopadhyaya (1970) Chattopadhyaya, A.: *Tāranātha's History of Buddhism in India*. 1st ed.: 1970, reprint: 1990, 1997, Delhi.
- (1981) *Atīśa and Tibet: life and works of Dipamkara Śrījñāna in relation to the history and religion of Tibet*. Calcutta.
- Chaudhary (1975) Chaudhary, R.: *The University of Vikramaśila*. Bhagalpur.
- Dhammapada pāli ed. by Thera, S. S., 1914, Pali Text Society, London.
- Hopkins (1980) Hopkins, J. (ed.): *Compassion in Tibetan Buddhism*. London: Rider.
- LA *Laṅkāvatāra*=skt. ed. by Nanjio, B.: *The Laṅkāvatāra Sūtra*. 1923, Bibliotheca Otaniensis vol. 1, Kyoto.
- LVP ed. *Bodhicaryāvatārapañjikā* ed. by La Vallée Poussin.
- MA *Madhyamakālaṇkāra* of Śāntarakṣita.=tib. ed. by Ichigo, M.: *Madhyamakālaṇkāra*. 1985, Kyoto, Bun'eido.
- MABh *Madhyamakāvatārabhāṣya* of Candrakirti.=tib. ed. by La Vallée Poussin: *Madhyamakāvatāra par Candrakirti*. 1912, Bibliotheca Buddhica IX, St. Pétersbourg.
- Oldmeadow (1994) Oldmeadow, P. R.: *A Study of the Wisdom Chapter (Prajñā-*

- pāramitā Pariccheda) of the Bodhicaryāvatārapañjikā of Prajñākaramati.* A Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy of the Australian National University.
- Pras Prasannapadā of Candrakirti.=skt. ed. by La Vallée Poussin: *Mūlamadhyamakakārikās (Madhyamikasūtras) de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā, commentaire de Candrakirti.* 1903–1913, Bibliotheca Buddhica 4.
- PV Pratyakṣapariccheda Pramāṇavārttika Pratyakṣapariccheda of Dharmakirti.=skt. ed. & tr. by Tosaki (1979/1985).
- PVin *Pramāṇaviniścaya* of Dharmakirti.=tib. ed. & tr. by Vetter, T.: *Dharmakirti's Pramāṇaviniścayah 1. Kapitel: Pratyakṣam.* 1966, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophische-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 250. Band, 3. Abhandlung, Wien.
- PS(V) *Pramāṇasamuccaya(vṛtti)* of Dignāga.=skt. fragments & tib. ed. & tr. by Hattori, M.: *Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions.* 1968, Harvard University.
- Roerich (1988) Roerich, G. N.: *The Blue Annals.* part I & II, Delhi, 1st ed.: 1949, 2nd ed.: 1976, 3rd ed.: 1988.
- Sweet (1977) Sweet, M. J.: *Śāntideva and the Mādhyamika: The Prajñāpāramitā-pariccheda of Bodhicaryāvatāra.* Ph. D. Thesis, University of Wisconsin, Madison.
- TBh *Tarkabhāṣā* of Mokṣākaragupta.=skt. ed. by Iyengar, H. R. R.: *Tarkabhāṣā and Vādashṭhāna of Mokṣākaragupta and Jitāripāda.* 1952, Mysore.
- Thakur (1987) Thakur, A: *Jñānaśrimitrībandhāvali (Buddhist Philosophical Works of Jñānaśrimitra).* Tibetan Sanskrit Works Series, No. 5.
- Tib. Tibetan edition of the relevant text of Bodhicaryāvatārapañjikā.=*Byaṅ-chub-kyi spyod-pa-la hjug-pahi dkah-hgrel.* Derge, No. 3872; Peking No. 5273.
- TS *Tattvasaṃgraha* of Śāntarakṣita.=skt. ed. by Shastri, S. D.: *Tattvasaṃgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the Commentary "Pañjikā" of Śri Kamalaśīla.* 1968, Baudha Bharati Series vols. 1–2, Varanasi. (G.O.S.=*Tattvasaṃgraha* ed. by Krishnamacharya, E., 1926, Gaekwad's Oriental Series.)
- TSop *Tarkasopāna* of Vidyākaraśānti.=skt. ed. by Tucci, G.: *Minor Buddhist Text.* part I, 1956, Serie Orientale Roma IX, Roma.

