

バーヴィヴェーカによる五根の無自性性論証

田村 昌己

南アジア古典学 第4号 別刷

South Asian Classical Studies, No. 4, pp. 179-203

2009年7月 発行

## バーヴィヴェーカによる五根の無自性性論証\*

広島大学 田村 昌己

0 今、ある対象が眼前に見えているとしよう。その事実はどのように説明付けられるのだろうか。アビダルマ仏教を代表する説一切有部は、眼根 (cakṣurindriya)・色 (rūpa)・眼識 (cakṣurvijñāna) という三つの実在する要素を立て、それらが同時的に因果関係を結ぶことによって視覚が成立すると考える<sup>1</sup>。有部の理解の特徴は眼根・色・眼識をそれぞれ自性をもつ存在と見なす点である。まさにその点を批判したのがナーガールジュナ (Nāgārjuna, ca. 150-250) である。彼は『根本中論頌』(Mūlamadhyamakakārikā, MMK) 第3章において、眼根等に自性を認める限り見る作用等が成立しないことを論じ、無自性空を明らかにしている。

中観派の学匠バーヴィヴェーカ (Bhāviveka, ca. 490-570) は、MMK の注釈書『般若灯論』(Prajñāpradīpa, PPr) 第3章において、ナーガールジュナの所説に基づきながら、仏教内外の知覚に関する諸見解を取り上げて、一切法が無自性であることを論証している。バーヴィヴェーカによる論証は、彼の著『中観心論』(Madhyamakahrdayakārikā, MHK) 第3章においてより体系的に展開される。彼は、MHK III 26-44 において四大種及び五境の無自性性を論じた後<sup>2</sup>、MHK III 45-65 において五根の無自性性を論証している。五根の無自性性論証の構成は以下の通りである。

- (1) 眼根が勝義において色を見ることの否定 (kk. 45-48)
- (2) 眼根を手段として視覚主体 (アートマン) が色を見ることの否定 (kk. 49-54ab)
- (3) 眼根を手段として意が真実において色を見ることの否定 (kk. 54cd-55ab)
- (4) バーヴィヴェーカの世俗における立場：意 (心) が色を見る (k. 55cd)
- (5) 知覚に関する諸学説の否定 (kk. 56-61)
- (6) 眼根に関する論理の他の根への適用 (kk. 62-65)

眼根は見ることに何らかの形で関与する。ここでは、(1) から (3) にかけて、眼根を見る主体とみなす見解と見る手段とみなす見解を取り上げ否定することによって、眼根の

\*本稿の執筆にあたり、九州大学の片岡啓先生より多くの貴重なご教示を賜った。ここに記して感謝の意を表したい。

<sup>1</sup>説一切有部の知覚理論に関しては梶山 [1983] を参照。

<sup>2</sup>バーヴィヴェーカによる四大種の無自性性論証については田村 [2008] を参照。

無自性を論証している。そして、(5)で個々の具体的な知覚論を批判し、(6)で眼根に用いられる論理を耳根等の他の根に適用することによって、五根全てが無自性であることを論じている。

この論証の中心となるのは(1)から(4)である。後に考察するように、(4)で提示されるパーヴィヴェーカ自身の視覚に関する見解は、経量部の認識因果論に基づくものである。(1)から(3)では、その彼自身の見解を前提として、種々の論理を用いて五根の無自性が論証される。

これら(1)から(4)を詳細に考察することは、パーヴィヴェーカの思想的立場、そして彼による無自性論証の特徴を明らかにする上で有益であるが、これまであまり注目されることはなかった<sup>3</sup>。そこで、本稿では、これら(1)から(4)を考察することを通じて、パーヴィヴェーカの視覚に関する見解及び彼による五根の無自性論証の特徴を明らかにしたい。その際、MHKの注釈書『思釈炎』(Tarkajvālā, TJ)<sup>4</sup>に従って考察し、適宜 PPr を参照する。

1 パーヴィヴェーカは(1)において説一切有部の見解を批判の対象としている。まずは批判対象となっている説一切有部の見解を押さえた上で、(1)の「眼根が勝義において色を見ないこと」の論証を考察することにしたい。

1.1 説一切有部の正当説(根見説)では「眼根が色を見る」と考えられている<sup>5</sup>。ただし、その眼根は特定の条件下にある眼根であり、見る作用を有する眼根、すなわち眼識と共にある眼根、同分(sabhāga)の眼根である<sup>6</sup>。この「同分の眼根」について『俱舍論』(Abhidharmakośabhāṣya)では次のように説明される。

<sup>3</sup>当該箇所を翻訳研究として、野沢 [1956](MHK[Tib.], TJ)、Iida [1980](MHK, TJ)、江島 [1980](MHK)がある。また、能仁 [1985, 1986]は、パラレルな議論が展開される PPr III の所説に基づき、パーヴィヴェーカが世俗のレベルで経量部の認識因果論を認めていることを指摘する。

<sup>4</sup>本稿では、暫定的に TJ をパーヴィヴェーカ作と見なし、MHK を TJ に従って理解する。

<sup>5</sup>AK I 42a: cakṣuḥ paśyati rūpāni /

<sup>6</sup>『大毘婆沙論』では「識と共にある根」と説かれ、『雜阿毘曇心論』(T28.876b20)や『俱舍論』に至るとそれが「同分(sabhāga)の根」と呼ばれるようになる。詳細は宮下 [1987]を参照。『大毘婆沙論』T27.61c21-24: 問者眼見色者。餘識俱時何故不見。又無識時亦應見色。答眼有二種。一者識合。二者識空。識合者能見識空者不能見。故無有失。AKBh 30.4-6: yadi cakṣuḥ paśyed anyavijñānasamaṅgino 'pi paśyet / na vai sarvaṃ cakṣuḥ paśyati / kiṃ tarhi, sabhāgaṃ (AK I 42b) savijñānakam yadā bhavati, tadā paśyaty anyadā neti / (「もし眼が〔色を〕見るのであれば、〔人が眼識ではなくてそれ〕以外の識をもつ場合でも〔彼は色を〕見るはずである〔が、事実そのようなことはありえないから、眼が色を見るのではない、眼識が見るのである〕。〔否、眼が色を見るのではあるが〕すべての眼が悉く見るというわけではない。それではどうか。〔ただ〕同分の〔眼が見るのである〕。〔AK I 42b〕〔眼が眼〕識と共にある時に見るのであって、他の時に〔見るのでは〕ない、と」) 訳は櫻部 [1969]による。

その中で、〔もし人が〕ある眼によって色をすでに見た、現に見ている、やがて見るであろうならば、そ〔の眼〕は同分の眼といわれる。以下意に至るまで、〔それぞれ〕それ自身の境に対する作用〔の有無〕によって、同様に説かれるべきである。<sup>7</sup>

同分とはいかなる意味か。根・境・識が互いに関与すること (anyonya-bhājana)、あるいは作用を分かち合うこと (kāritra-bhājana)、が分 (bhāga) である。それら〔の法〕がこ〔の分〕を有するから同分である。或いは、同じく触(根・境・識の接触)の果であるから〔同分である〕。<sup>8</sup>

有部によれば、根・境・識が同時的に因果関係を結ぶことによって認識が成立する。視覚に関して言えば、眼根・色・眼識がそれぞれ見るもの・対象・認識するものとして同時に因果関係を結ぶことによって視覚が成立する。その場合眼根に見る作用があると認められる。

1.2 パーヴィヴェーカはまず MHK III 45 において次のように述べている。

【主張】眼根は勝義において色を見ない。

【証因】心・心所とは異なるから。

【喩例】舌根のように。<sup>9</sup>

まず注意すべきは、主張命題に「勝義において」(paramārthatas)という限定句がある点である。以下に提示する TJ が示すように、「識と共にある眼根が色を見る」という説一切有部の見解は世俗のレベルでは世間の人々の常識として認められる。

(1) もし識 (rnam par shes pa, \*vijñāna) が〔色を〕見ると言うならば、盲目の人も色を見ることになってしまう。

(2) もし傷付いていない (ma nyams pa, \*anupahata) 眼〔根〕によって意 (yid, \*manas) が〔色を〕見ると言うならば、その場合眼〔根〕は行為主体ではない。

<sup>7</sup>AKBh 28.2-3: tatra yena cakṣuṣā rūpāny apaśyāt paśyati drakṣyati vā tad ucyate sabhāgam cakṣuḥ / evaṃ yāva manaḥ svena viśayakāritreṇa vaktavyam / 訳は櫻部 [1969]による。

<sup>8</sup>AKBh 28.20-21: sabhāga iti ko 'rthaḥ / indriyaviśayavijñānānām anyonyabhājanam kāritrabhājanam vā bhāgaḥ / sa eṣām astīti sabhāgaḥ / sparśasamānakāryatvād vā / 訳は櫻部 [1969]による。

<sup>9</sup>MHK III 45: na cakṣurindriyam rūpam iḥṣate paramārthataḥ / cittacaitasikānyatvāt tadyathā rasanendriyam // 先行訳は以下の通り。Iida [1980]: In ultimate reality, the eye does not see form, by reason of having a different nature from thought and its constituents, just as the taste-organ does not. 江島 [1980]: (p) 勝義において眼根は色を見ない。(h) 何故ならば心・心所と別異だから、(d) 例えば舌根 (rasanendriya) と同様である。

(3) もし識と共にある眼〔根〕が見ると言うならば、それは世俗として全ての人  
が認めていることに他ならない。その場合でも単独の眼〔根〕が行為主体ではな  
いのであって、見る作用 (mthong ba, \*darśana) は色と光 (snang ba, \*āloka) と  
空間 (nam mkha', \*ākāśa) と作意 (yid la byed pa, \*manasikāra) の総体 (tshogs  
pa, \*sāmagrī) に依拠しているから、それ故、単独の眼〔根〕が行為主体である  
とは言い難い。<sup>10</sup>

(2) の「傷付いていない眼根によって意が見る」という見解は (1) で指摘される過失を回避  
するために提示されていると考えられるから、(2) における意は識と同義と考えて良いただろ  
う。つまり、ここでは識と眼根に関して、見る作用の担い手は何かという点から、(1) 識が  
見る、(2) 眼根によって識が見る、(3) 識と共にある眼根が見るという三通りの見解が提示  
されている。(1) と (2) で識が見る可能性を排除した上で、(3) で眼根が見る可能性が検討  
される。

識と共にあるという条件下で眼根は色を見る。ただし、識と共にあるという条件を満た  
すだけでは眼根は色を見ることはできない。色から作意までの原因総体が揃ってはじめて  
眼根は色を見ることができる。このことは、眼根単独では見る作用を実現し得ないことを  
意味している。

では、この見解は勝義のレベルでどのように否定されるのか。TJ において「依拠」(rag  
lus pa, \*āyatta) という語が使用されている点に注目すべきである。ナーガールジュナによ  
れば、ある二つの事物が異なる場合、一方は他方なしに存在し、両者の間の、一方が他方  
に依拠して成立するという因果関係は否定される<sup>11</sup>。なぜなら、この場合、二つの事物が  
異なるということは二つの事物がそれぞれ別個の存在であることを意味するからである<sup>12</sup>。

<sup>10</sup>TJ ad MHK III 45[D66b7-67a2;P71a1-4]: gal te nram par shes pas mthong ngo zhe na ni /  
dmus long gis kyang gzugs mthong bar thal bar 'gyur ro // gal te mig ma nyams pas yid kyas  
mthong ngo zhe na ni de lta na mig byed pa po nyid ma yin par 'gyur ro // gal te nram par  
shes pa dang bcas pa'i mig gis mthong ngo zhe na\* de ni kun rdzob tu kun kyang 'dod pa kho  
na yin te / de la yang mig 'ba' zhih byed pa po ma yin gyi / mthong ba ni zgugs dang snang ba  
dang nam mkha' dang yid la byed pa tshogs pa la rag lus pa'i phyir / des na mig 'ba' zhih byed  
pa po nyid yin par bstan dka'o // (\*D; add. / P)

<sup>11</sup>ナーガールジュナは火 (agni) と薪 (indhana) が異なる場合に関して次のように述べている。MMK  
X 1cd: anyaś ced indhanād agnir indhanād apy rte bhavet // (「火が薪と異なるならば、薪なしで  
も〔火は〕存在することになってしまう」), MMK X 3: paratra nirapekṣatvād apradīpanahetukāḥ  
/ punarārambhavaiyarthyaṃ nityādīptaḥ prasajyate // (「火が薪と異なる場合に、火が燃える  
原因を持たないものであり、常に燃えるものであり、再び〔燃え〕始めることは無意味であることが  
掃蕩するのは、〔その火が〕他に依拠しないから (paratra nirapekṣatvāt) である」)

<sup>12</sup>別異性 (anyatva) が別個性 (prthaktva) を意味することは、例えばチャンドラキールティ (Can-  
drakīrti) が次のように述べていることから理解できる。Pras 214.9-10: tatra saha tena vartata iti  
satat, sa[ta]to bhāvaḥ satattvam aprthaktvam anyatvam ekatvam ity arthaḥ /

ここで否定される有部の見解では、眼根が識並びに色等の原因総体と同時的な因果関係を  
結ぶことによって、色の知覚が成立する。

舌根は、識 (心) ととも色等の作意という心所を含む原因総体とも異なるものである。す  
なわち舌根はそれらと因果関係を結ばない。よって、舌根は色を見ることはない。眼根も  
また識 (心) ととも色等の作意という心所を含む原因総体とも異なるものであるから、眼根  
はそれらと因果関係を結ぶことはできず、色を見ることはない。

1.3 続く MHK III 46 は、TJ によれば次のような反論を想定したものである。

ある者は「〔色と光と空間と作意の〕総体から〔眼根に〕見る作用 (blta ba'i bya  
ba, \*darśanakriyā) が生じるから、それら (色・光・空間・作意・眼根) いず  
れにも見る能力は存在しない。それ故、見る作用が生じているところの眼〔根〕  
が見る」とこのように認める。彼らに対して〔次のように〕説く。<sup>13</sup>

反論者の主張は「色等の原因総体によって見る作用が生じているところの眼根が見る」と  
いうものである。パーヴィヴェーカは MHK III 46 において次のような論証式を提示する。

【主張】眼〔根〕は勝義において色を見ない。

【証因】識を本質とせず、かつ、〔見る作用が〕<sup>14</sup> 生じないものだから (avijñāna-  
svabhāve saty anutpates)<sup>15</sup>。

【喩例】皮膚 (=身根) 等のように。<sup>16</sup>

<sup>13</sup>TJ ad MHK III 46[D67a2-3;P71a4-5]: gang dag tshogs pa las blta ba'i bya ba skye bas de  
dag thams cad la blta\*1 ba'i nus pa yod pa nyid ma yin te / de'i phyir blta ba'i bya ba skyes  
pa'i mig gis mthong ngo zhes bya ba de ltar 'dod pa de dag gi\*2 phyir rab tu bshad pa / (\*1D;  
lta P, \*2D; gis P)

<sup>14</sup>この補いは TJ に基づく。TJ ad MHK III 46[D67a3-4;P71a6]: zhes bya ba'i tshig gi don ni  
gang gi phyir nram par shes pa med par blta ba'i bya ba\* mi skye ba'i phyir mig gis kyang mi  
mthong ngo zhes bya ba'i tha tshig go // (\*D; add. / P) (「〔MHK III 46 の〕語句の意味 (tshig  
gi don, \*vākārtha) は、「識ではなく (rnam par shes pa med par)\*、かつ、見る作用が生じないか  
ら、〔皮膚 (身根) と同様、〕眼〔根〕も見ない」という意味である) \*'rnam par shes pa med par'  
はチベット語としては「識がなく／識をもたず」と訳出できる。しかし、本文中で指摘するように、  
ここで意図されているのは、眼根が識ではないということである。'rnam par shes pa med par' の原  
語として \*'avijñāne [satī]' を想定しうる。この語はチベット語訳のように訳出できると同時に「識で  
はなく」と訳出できる。ここでは上記の意図を考慮して「識ではなく」と訳出した。

<sup>15</sup>パーヴィヴェーカはこの箇所以外に例えば MHK III 52 において複合理由を提示している。MHK  
III 52: rūpopalabdhaḥ karaṇaṃ neṣyate cakṣurindriyaṃ / amanastve sati draṣṭur anyatvāc  
chravaṇādivat // (「【主張】眼根は色の知覚に対する手段であるとは認められない。【証因】  
意を持たず、かつ、見るものとは異なるから。【喩例】耳〔根〕などのように」)

<sup>16</sup>MHK III 46: na rūpaṃ iksate cakṣur atha vā paramāṛtataḥ / avijñānasvabhāve saty anut-

この論証式では、「識を本質とせず、かつ、見る作用が生じないものだから」という複合理由が提示されている。眼根は識を本質とせず、かつ、見る作用が生じないものである。後程 3 において明らかにするように、パーヴィヴェーカによれば、見る作用は眼根ではなく意(=識)に生じると仮設されるものである。「色を見る」と表現されるのは、識であり見る作用が生じると仮設されるものに対してである。よって、識を本質とせず、かつ、見る作用が生じない身根が色を見ないのと同様に、眼根もまた色を見ない。この論証式はパーヴィヴェーカ自身の見る作用に関する理解が反映されている。

1.4 パーヴィヴェーカは、さらに続けて MHK III 47 において次のように述べる。

【主張】眼根という浄色(rūpaprasāda)は〔勝義において〕<sup>17</sup>顕色(varṇa)を対象とするものではない。

【証因】作られたものであるから。

【喩例】皮膚(=身根)等のように。<sup>18</sup>

pattes tvagādivat // 先行訳は以下の通り。Iida[1980]: Moreover, in ultimate reality, the eye does not see form, for seeing does not exist where no consciousness arises, just as the skin does not. 江島[1980]: また、(p) 勝義において眼は色を見ない。(h) 何故ならば識の自性を持たないときは生じないから、(d) 例えば皮膚等と同様である。

<sup>17</sup>この補いは TJ に基づく。TJ ad MHK III 48[D67a4-5;P71a7-8]: don dam par ni mig gi dbang po yul gyi kha dog gzugs dang ba ma yin te / byas pa nyid kyi phyir ro<sup>\*1</sup>(D; add. // P) zhes bya ba la sogs pa'i gtan tshigs<sup>\*2</sup> dag gis dpe yang pags pa dag la sogs pa bzhin no // (\*1D; add. // P, \*2D; tshig P)

<sup>18</sup>MHK III 47: na varṇaṣayo rūpaprasādaś cakṣurindriyam / kṛtakatvādhīhetubhyo dṛṣṭāntāś ca tvagādikāḥ // 訳出にあたっては MHK III 47 をもとに構成される論証式を提示した。なお、先行訳では主張主題に関して「眼根は勝義において顕色を対象とする浄色ではない」と解釈しているが、ここでは「眼根が顕色を対象としないこと」に主眼が置かれており、「浄色」は眼根を補足的に説明していると考えられるから、ここに提示したように訳出した。先行訳は以下の通り。Iida[1980]: the eye is not the subtle material (rūpa-prasāda), having colour as its object-sphere, by reason of having the nature of creation, etc. And dṛṣṭānta: like skin, etc. 江島[1980]: (p)〔勝義において〕眼根は色彩を対象とする浄色(rūpa-prasāda)ではない。これに対する理由概念は(h)作られたものたること等であり、実例は(d)皮膚等である。

なお、MHK III 47 は、対応するチベット語訳が存在せず、また、TJ においては散文の形で存在する(前註参照)など、テキストに関して混乱が見受けられる。しかし、川崎[1992: 369-374]によって推定されている MHK チベット語訳の成立事情を考慮すれば、MHK III 47 は元来存在していた偈頌だと見なそう。川崎[1992:372]は次のように推定している。「チベット訳 MHK. 成立についても、これが独立にチベットで翻訳され入蔵されたものではなく、TJ. のチベット語訳から偈頌形のものだけ抽出されて成立するに至ったと推定できる。その結果として、たまたま TJ. に偈頌の形で存在していた他書からの引用が MHK. の本来の偈頌であるかの如くに混入し、残存し、また逆に本来 MHK. に偈頌の形で存したものが、TJ. において散文で注釈が加えられていたためにチベット訳 MHK. では偈頌として取り上げられることなく脱漏した」

五根が透明清浄な物質(浄色)であることはアビダルマにおいて広く説かれるところである<sup>19</sup>。パーヴィヴェーカは世俗のレベルでそのような眼根が顕色を対象とするものであることを認める<sup>20</sup>。注意しなければならないのは、ここで眼根の対象が顕色とされる点である。アビダルマにおいて、色には顕色(varṇa, イロ)と形色(samsthāna, カタチ)の二種あるとされ、説一切有部はその両者を実有(dravyasat)と見なし、経量部は顕色のみを実有とし形色は概念的に構想された仮設有(prajñaptisat)と見なす。眼根の対象としての色が顕色に限定されるのは、形色を実有として認めない経量部の立場が反映された結果であると理解しうる。このことは、後に指摘するパーヴィヴェーカの経量部的な見解との関連で興味深い。

では、いかなる論理によって「眼根という浄色は勝義において顕色を対象とするものではない」ということが論証されるのか。パーヴィヴェーカは、上記の論証式において、皮膚(身根)という喩例から「およそ作られたものは顕色を対象とするものではない」という遍充関係を導いている。Tamura [2009] において明らかにしたように、この遍充関係の導出は「ある二者が共通の性質を有するならば、その二者は互いに区別され得ない」という論理に基づいている。身根と眼根はいずれも浄色であり、作られたものである。眼根と身根は作られたものである点で等しいが故に、身根が顕色を対象とするものではないならば、眼根も顕色を対象とするものではないことになる。

1.5 さて、TJ によれば、続く MHK III 48 も眼根が顕色を対象とすることを否定する偈である<sup>21</sup>。

〈論証式 1〉

【主張】眼〔根〕は〔勝義において〕<sup>22</sup>色を対象とするものであるとは認められない。

<sup>19</sup>例えば『俱舍論』では次のように説かれる。AK I 9cd: tadvijñānāśrayā rūpaprasādaś cakṣurādayaḥ // (「それらの識の依りどころが、眼など〔の五根〕であって、透明清浄な色である」) 訳は櫻部[1969]による。

<sup>20</sup>TJ ad MHK III 47 [D67a4;P71a6-7]: chos mngon pa las mig gi<sup>\*1</sup> dbang po ni go snyod kyi me tog lta bu 'am zho ga chu lta bu yul kha dog gzugs dang ba'o<sup>\*2</sup> zhes de'i mtshan nyid bstan pa de ni kho bo cag kyang kun rdzob tu 'dod do // (\*1D; gis P, \*2D; add. // P) (「アビダルマでは『眼根は、アジャージー花(go snyod kyi me tog, \*ajājīpuṣpa)のように、あるいは乳漿(zho ga chu, \*dadhimaṇḍa)のように〔瞳の上にあり〕、顕色(kha dog, \*varṇa)を対象とする浄色(gzugs dang ba, \*rūpaprasāda)である』というようにそれ(眼根)の特徴が説かれる。それは我々も世俗において認める」)

<sup>21</sup>TJ は MHK III 48 の導入部で次のように述べている。TJ ad MHK III 48: de'i yul kha dog dgag pa byed pa ni // (\*D; / P) (「それ(眼根)が顕色を対象とすることを否定するのが〔MHK III 48 である〕」)

<sup>22</sup>この補いは TJ の記述(本文中に引用)に基づく。〈論証式 2〉に関しても同様である。

【証因】それ自身の色を把握しないから。

【喩例】耳根などのように。

〈論証式2〉

【主張】眼〔根〕は〔勝義において〕色を対象とするものであるとは認められない。

【証因】有色 (rūpin)<sup>23</sup>だから。

【喩例】味などのように。<sup>24</sup>

では、眼根が色（顕色）を対象とすることはどのようにして否定されるのか。TJは次のように説明している。

まずもって、色は自身の色とそれ以外の色というそれだけに尽きる。そのうち、まずもって、その眼〔根〕が自身の色を見ないことは良く知られている。

例えば、山 (ri, \*parvata) や壁 (ra ba, \*prākāra) によって囲まれ (bsgribs pa, \*āvṛta)、前・後・中間といった部分によって区分された〔都市の〕一部分〔の視覚〕が「都市等を見る」〔と比喩的に表現される〕ように、〔色の一部分である、眼根〕以外の色の視覚が「これ（眼根）が〔色を〕見る」と比喩的に表現されている (nye bar 'dogs pa, \*upacāra) に過ぎない。比喩的に表現されたものに過ぎない視覚 (mthong ba, \*darśana) は、勝義において考察するならば、認識手段 (tshad ma, \*pramāṇa) として妥当しない。<sup>25</sup>

眼根は、眼根自身の色を見ないが、眼根以外の色を見るとされる。つまり、眼根には〈色を見ない〉という自性と〈色を見る〉という自性があり、ある場合には色を見ないが別の場

<sup>23</sup>五根（眼根・耳根・鼻根・舌根・身根）と五境（色・声・香・味・触）の十色処を指す。

<sup>24</sup>MHK III 48: na caksū rūpaṣayam svarūpāgrahaṇān matam / śravaṇādindriyam yadvad rūpitvād vā rasādivat // 先行訳は以下の通り。Iida[1980]: We maintain: the eye does not possess the object-sphere of form. For as its object-sphere, it cannot grasp own form, just as the organ of ear, etc., or by reason of having nature of form, like taste, etc. 江島[1980]: (h1) それ自身の色を把握しないから、(p) 眼は色を対象とするとは認められない。(d1) 例えば耳根等と同様である。あるいは、(h2) 色をもつものだから、(d2) 味等と同様である。

<sup>25</sup>TJ ad MHK III 48: [D67a7-67b1; P71b2-4]: gzugs ni re zhig rang gi gzugs dang gzhan gyi gzugs zhes bya ba de tsam du zad de / de la re zhig mig des rang gi gzugs mi mthong ba ni grags pa nyid yin no // gzhan gyi gzugs kyang ri dang ra ba la sogs pas bsgribs pa tshu rol lam\*<sup>1</sup> dbus sam pha rol gyi chas\*<sup>2</sup> bcad pa'i phyogs gcig grong khyer la sogs pa mthong ba bzhin du mthong ba ni 'dis mthong ngo zhes nye bar 'dogs pa tsam du zad de / nye bar 'dogs pa tsam gyi mthong ba ni don dam par dpyad pa la tshad mar mi rung ngo // (\*<sup>1</sup>P; add. / D, \*<sup>2</sup>P; chos D)

合には色を見る。しかし、自性は滅しないもの (anapāyin) である<sup>26</sup>から、もし眼根が〈色を見ない〉という自性を有するならば、その眼根がその〈色を見ない〉という自性を捨てて〈色を見る〉という自性を獲得することはありえない。よって、眼根が眼根自身の色を見ないと認められるならば、眼根以外の色を見るということはない。

ナーガールジュナは MMK III 2 において次のように述べている。

実に、その見るもの (darśana, 眼根) はその自分自身を決して見ない。自分自身を見ないものがどうして他のものを見よう。<sup>27</sup>

自分自身を見ないことを自性とするものが他のものを見ることを自性とするのではない。MHK III 48 において用いられる否定の論理はまさにこのナーガールジュナの所説に基づいている。

都市の一部に関して「都市を見る」と表現される場合、都市全体を表示する「都市」という語が都市の一部の表示のために使用されているから、この表現は比喩表現である。色の一部に関して「色を見る」と表現される場合も、およそ色であるもの全てを表示する「色」という語が色の一部の表示のために使用されているから、その表現は比喩表現である。実際に眼根に色を見る作用がある訳ではない。

2 では、続いて(2)で「眼根を手段として視覚主体（アートマン）が見る」という見解<sup>28</sup>がどのように否定されるのかを考察したい。(2)については以下に挙げるようにいくつかの観

<sup>26</sup>このことはパーヴィヴェーカ自身が次のように述べている。MHK III 29: dhyāyinām dhyāna-sāmāthyān na yuktā dravatā kṣiteḥ / svabhāvasyānapāyitvān na vāsyāḥ kaṭhinātmā // (「禪定者 (dhyāyin) たちの禪定の力によって地が液状になるということとは不合理である。なぜなら自性は滅しないもの (anapāyin) であるからである。あるいは〔禪定者たちの禪定の力によって地が液状になるのが合理的であるならば〕、これ〔地〕が堅さを本質とすることは不〔合理〕である〔からである〕」)

<sup>27</sup>MMK III 2: svam ātmānam darśanam hi tat tam eva na paśyati / na paśyati yad ātmānam katham drakṣyati tat parān //

<sup>28</sup>TJによれば、サーンキヤ学派とヴァイシェーシカ学派の見解である。TJはMHK III 49の導入部で次のような前主張を想定している。TJ ad MHK III 49[D67b2-4; P71b5-7]: 'dir grangs can dang bye brag pa dag gis smras pa / 'dis mthong ngo zhes lta\*<sup>1</sup> ba'i byed pa la 'dis zhes bya bar brjod pas lta ba'i byed pa mig gis lta\*<sup>1</sup> ba pos mthong ste / dper na sta res gcod do zhes bya ba yang sta re 'ba' zhig gis gcod par mi byed de /\*<sup>2</sup> 'o na ji lta bu zhe na / byed pa sta res bcad pa po mi gcod pa shing gcod pa de bzhin du mi 'ba' zhig gis mthong ba ma yin te / 'o na ji lta bu zhe na / byed pa mig gis lta\*<sup>1</sup> ba po mis bita bar bya ba gzugs la lta bar byed do zhe na / (\*<sup>1</sup>lta D; blta P, \*<sup>2</sup>de / D; do // P) (「これに対してサーンキヤ学派とヴァイシェーシカ学派は述べる。【反論】「これによって見る」と視覚手段 (lta ba'i byed pa, \*darśanakaraṇa) の意味で「これによって ('dis, \*anena)」と述べられているから、視覚手段 (\*darśanakaraṇa) である眼によって視覚主体 (lta ba po, \*draṣṭṛ) が見るのである。例えば斧によって切断するという場合でも、斧だけで切断するのではない。どのように〔切断するの〕かと言えば、手段 (byed pa, \*karaṇa) である斧によって切断者 (bcad pa po, \*chetṛ) たる人が切断対象 (gcod pa, \*chedya) である木を切断するのである。

点から議論がなされる。

(2.1) アートマンを視覚主体として立てることの不合理性の指摘 (kk. 49-51)

(2.1.1) 眼根と同様、アートマンも見ない (k. 49ab)

(2.1.2) アートマンが視覚主体を本質とするか否かという観点からの否定 (kk. 49cd-50ab)

(2.1.3) 視覚主体としてのアートマンが聴覚主体等と同一か否かという観点からの否定 (kk. 50cd-51)

(2.2) 眼根を見る手段として立てることの不合理性の指摘 (k. 52)

(2.3) サーンキヤ学派の知覚理論 (影像説) 批判 (k.53)

(2.4) アートマンの視覚が眼根に制限されることによる否定 (k. 54)

(2) では、主として、眼根を見る手段とするアートマンが視覚主体として妥当しないことを示すことによって、眼根が見る手段として妥当しないことを明らかにしている。アートマンが視覚主体として妥当しないことについては(2.1)において本質的に論じられており、とりわけ(2.1.3)においてパーヴィヴェーカとアートマン論者との間の見解の相違が明瞭に提示されている。そこで(2)に関しては(2.1)の議論に焦点を絞り、パーヴィヴェーカによる批判のポイントを明らかにする。

## 2.1 パーヴィヴェーカはまず MHK III 49 において次のように述べている。

あるいは、それ(眼根)と同様に、眼〔根〕以外の視覚主体(acakṣuṣo draṣṭur)<sup>29</sup>が〔色を〕見ることはない。〔例えば眼根も見るように、眼根でないものも見るという〕例証は成立しない(anidarśana)<sup>30</sup>

それと同様に、人だけで見るのではない。どのように〔見るの〕かと言えば、手段である眼によって視覚主体たる人が視覚対象たる色を見るのである」

<sup>29</sup>「眼根以外の視覚主体」と訳出した 'acakṣuṣo draṣṭur' は、チベット語訳 (lta po mig med pa) や先行研究のように「眼根を持たない視覚主体」とも訳出できる。しかし、TJ が示すように、MHK III 49ab は、眼根と同様、眼根以外の何らかの視覚主体も見ないこと示す偈である。また、「眼を持たない視覚主体」と解釈する場合、それと対になる「眼を持つ視覚主体」が見るか否かということが問題になるが、TJ はその点に関して論じていない。このことから、チベット語訳や先行研究のように「眼を持たない視覚主体」と解釈するよりも「眼以外の視覚主体」と解釈する方がより適切であると判断した。See TJ ad MHK III 49ab[D67b4;P71b8]: zhes bya ba ni mig gis mthong ba bkag pa de bzhin du lta ba pos mthong ba yang dgag par bya ste / ('[MHK III 49ab] について。眼〔根〕が見ることが否定されるのと同様に、視覚主体が見るということも否定されるべきである」)

先行研究は MHK III 49ab をそれぞれ次のように翻訳している。Iida [1980]: Or, likewise, there is no seeing for the eye-less viewer, [because there is] no *drṣṭānta*(=*nidarśana*). 江島 [1980]: 同様に、眼なき見者 (draṣṭr) が見るというのは実例をもたない。

<sup>30</sup>MHK III 49ab: tadvad vācakṣuṣo draṣṭur darśanam nānidarśanam /

眼根が見るということが否定されるのと同様、視覚主体が眼根を手段として見るということも否定される。TJ は次のように説明する。

「これは色を見る」ということに基づいて〔視覚主体を〕推理して〔それを〕「視覚主体」と言うならば、その色の視覚も眼〔根〕・色・空間・光・作意の〔原因〕総体がある場合に存在するから、例えば「デーヴァダッタ」というように、まさにその〔原因〕総体〔を有する集合体〕<sup>31</sup>を指して「視覚主体」と言うことは道理である。しかし、それ以外の、壺などといった眼〔根〕以外の〔視覚主体〕(mig med pa)<sup>32</sup>が見ることは不合理である。なぜなら「例えば眼〔根〕も見るように〔眼根ではないものも見る〕」という例証もないからである。<sup>33</sup>

「デーヴァダッタが見る」という場合、集合体(五蘊)と眼根等の原因総体の存在が前提となる。「眼根が見る」という場合も、眼根と眼根等の原因総体の存在が必要である。しかし、眼根自身は眼根を持つものではないから、眼根には眼根等の原因総体は存在しない。よって、「眼根が見る」ということは言えなくなる。壺の場合も、壺は眼根を持つものではないから、壺には眼根等の原因総体は存在しない。よって、「壺が見る」ということも言えない。

<sup>31</sup>この補いはパラレルな議論がなされる以下の PPr の記述に基づく。PPr ad MMK III 6a[D81b4-5;P98b1-2]: 'di la gzugs dmigs shing\* lta bar byed pas lta ba po'o zhes rjes su dpag pa yin na / gzugs dmigs pa de yang / mig dang / gzugs dang / snang ba dang / nam mkha' dang / yid la byed pa dag yod na yod pa yin pas de'i phyir / lhas byin zhes bya ba'i tshogs de dag dang ldan pa la lta ba po zhes gdags kyi de las gzhan ni med do // (\*D; add. / P) (「この場合、『あるもの X は〕色を認識し知覚するから〔その X は〕視覚主体である」と推理するならば、その色の知覚も、眼〔眼〕・色・光・空間・作意〔という原因総体〕がある場合に存在するから、『デーヴァダッタ』というような、それら〔眼根等の原因総体〕を有している集合体に対して「視覚主体」と仮設しているのであって、それ以外の〔サーンキヤ学派が構想するような視覚主体〕が存在するのではない」)

<sup>32</sup>ここで「眼根以外の〔視覚主体〕」と訳出した 'mig med pa' は、チベット語としては「眼根を持たない〔視覚主体〕」と訳出できる。確かに壺は眼根を持たないものであり、チベット語訳のように解釈することも可能であろう。'mig med pa' の原語として '\*acakṣur' を想定しうる。この語はチベット語訳のように「眼根を持たないもの」とも訳出できると同時に「眼根以外のもの」とも訳出できる。続いて提示される例証に関して、「眼根が見ること」と対応するものとしては、「眼根を持たないものが見ること」よりも「眼根ではないものが見ること」の方がよりふさわしいと考えられる。また、全体として「眼根が見ないのと同様に、眼根でないもの(視覚主体)も見ないこと」を論じる文脈であり、眼根を持つものと眼根を持たないものという対立が想定されているとは考えにくい。このことから、チベット語訳のように「眼を持たない〔視覚主体〕」と解釈するよりも「眼以外の〔視覚主体〕」と解釈する方がより適切であると判断した。

<sup>33</sup>TJ ad MHK III 49[D67b4-6;P71b7-72a2]: 'di ni\* gzugs mthong ba las rjes su dpags nas lta ba po zhes bya na / gzugs mthong ba de yang mig dang / gzugs dang / nam mkha' dang / snang ba dang / yid la byed pa dag tshogs na yod par 'gyur ba yin pas / de'i phyir lhas byin zhes bya ba lta bu tshogs pa nyid la lta ba po zhes bya-bar rigs kyi gzhan mig med pa bum pa la sogs pa lta bu / dper na mig kyang mthong ngo zhes bya ba'i dpe yang med pas mthong bar mi rigs so // (\*'di ni P; 'di na D)

従って、「眼根が見るように眼根以外のものも見る」という例証はなく、「眼根が見ないように眼根以外のものも見ない」ということが成立することになる。

2.2 パーヴィヴェーカは「眼根以外の視覚主体は見ない」ことを以下で示す考察を通じて裏付けていく。まず彼は、視覚主体に関して、(1) 視覚主体という本質を持つ、(2) 視覚主体という本質を持たないという二つの選択肢<sup>34</sup>を立て、そのいずれの場合も妥当しないことを指摘する。

視覚主体という本質を持つもの (draṣṭṛrūpa) が色を見ることはどうして妥当しようか。あるいは、視覚主体という本質を持たないもの (adraṣṭṛrūpa) が色を見ることはどうして妥当しようか。<sup>35</sup>

まず前者の場合に関して TJ は次のように説明している。

そのうち、もし〔眼根以外の視覚主体が〕視覚主体という本質をもつのであれば、本質は他に依拠しないから、眼〔根〕をもたなくても、それ（視覚主体）は見ることができるはずであるということが妥当する。〔しかし、それは「手段である眼〔根〕によって視覚主体たる人が視覚対象たる色を見る」という対論者の主張と矛盾する。〕

<sup>34</sup>TJ は、前者をサーンキヤ学派の見解、後者をヴァイシェーシカ学派の見解とする。なお TJ の説明に基づけば、視覚主体という本質の有無は精神性の有無に対応している。TJ ad MHK III 49cd[D67b6-7;P72a2-5]: lta\*<sup>1</sup> ba po mig med pa de yang lta\*<sup>1</sup> ba po'i ngo bo nyid gcig yin te / \*<sup>2</sup> dper na grang can dag na re / shes pa yod pa nyid ni skyes bu'i ngo bo nyid de / yongs su lta bar byed pa po\*<sup>3</sup> zhes zer ba la sogs pa lta bu zhi gam / 'on te lta ba po'i ngo bo nyid ma yin pa zhi yin te / dper na bye brag pa dag na re / shes pa yod pa nyid ni yid tsam du zad la / skyes bu ni nam mkha' dang 'dra bar thams cad du song ba sems pa med pa yin te / de yid dang phrad pas lta bar byed do zhes zer ba lta bu zhi yin grang na / (\*<sup>1</sup>lta D; blta P, \*<sup>2</sup>/ D; // P, \*<sup>3</sup>byed pa po D; byed pa'o // P) (「そして、その眼〔根〕以外の視覚主体は、視覚主体のみを本質とする何らかのもの—例えばサーンキヤ学派が「精神性 (shes pa yod pa nyid, \*caitanya) はプルシャの本質である。〔よって、プルシャは〕完全に知る者 (yongs su lta bar byed pa po, \*paridraṣṭṛ) である」などと主張するようなもの—か、あるいは、視覚主体を本質としない何らかのもの—例えばヴァイシェーシカ学派が「精神性は意 (yid, \*manas) のみにある。プルシャは虚空のように遍在 (tham cad du song ba, \*sarvagata) し、非精神的 (sams pa med pa, \*acetana) である。それ (プルシャ) は意と結びつくことによって見る」と主張するようなもの—かである) )

<sup>35</sup>MHK III 49cd-50ab: katham vā draṣṭṛrūpasya yujyate rūpadarśanam // katham vādraṣṭṛrūpasya yujyate rūpadarśanam / 先行訳は以下の通り。なお Iida [1980] は 49c の 'vā draṣṭṛrūpasya' を 'vādraṣṭṛrūpasya' と讀んだ上で訳出している。Iida [1980]: How is it possible for a thing which does not have the nature of seeing, to see a form? When there is no own-nature of seeing, how is it tenable to see form? 江島 [1980]: また、見者を本質 (rūpa) とするものがどうして色を見るであろうか。また、見者を本質としないものがどうして色を見るであろうか。

〔反論〕例えば、斧をもたない切断者は切断者として成立しないけれども、斧から離れることなく切断する者は切断者として成立する。それと同様に、視覚手段 (lta ba, \*darśana) から離れることなく見る視覚主体が見るだろう。

〔答論〕彼らに対して答える。〔視覚〕手段と結びついていない以前と〔視覚〕手段から離れた後には、〔視覚主体には〕視覚手段は存在しないから、視覚主体という本質を持つものが色を見ることはどうして妥当しようか。<sup>36</sup>

「他に依拠しない」というのは本質 (自性) の定義の一つである<sup>37</sup>。もし視覚主体が視覚主体という本質を持つものであれば、眼根などの他のいかなるものにも依拠することなく見ることが成立してしまう。また、これに対し「眼根という視覚手段から離れなければ視覚主体が見ることは妥当する」という反論がなされたとしても、視覚手段から離れていれば視覚主体が見ることは妥当しないのであるから、そのような視覚主体が視覚主体という本質を持つものであるとは言えない。

また後者の場合は、視覚主体という本質を持たないものには視覚能力が存在しないから、盲目の人のように見るということは妥当しないと説明される<sup>38</sup>。

2.3 次にパーヴィヴェーカは、視覚主体に関して、(1) 聴覚主体等と同一である、(2) 聴覚主体等と別異であるという二つの選択肢を立て、いずれの場合も妥当しないことを指摘する<sup>39</sup>。まず、視覚主体が聴覚主体等と別異である場合について次のように説明している。

<sup>36</sup>TJ ad MHK III 49cd[D67b7-68a2;P72a5-7]: de la\*<sup>1</sup> gal te lta\*<sup>2</sup> ba po'i ngo bo nyid yin na ni ngo bo nyid ni gzhan la ltos\*<sup>3</sup> pa med pa'i phyir / mig med par yang des lta nus par 'gyur ba'i rigs so // ci ste sta re med pa'i gcod pa pos gcod pa po\*<sup>4</sup> nyid du mi 'grub kyi / sta re dang ma bral bar gcod pas gcod pa po nyid du 'grub pa bzhi du blta ba dang ma bral bar blta ba'i lta\*<sup>2</sup> ba pos mthong bar 'gyur ro zhe na / de'i phyir bshad pa byed pa dang ma phrad pa'i snga rol dang / byed pa dang bral ba'i 'og rol na lta\*<sup>2</sup> ba med pas / lta\*<sup>2</sup> ba'i ngo bo nyid yin pas // ji ltar gzugs la blta bar rigs // (\*<sup>1</sup>la P; lta D, \*<sup>2</sup>lta D; blta P, \*<sup>3</sup>ltos D; bltos P, \*<sup>4</sup>gcod pa po D; gcod pa P)

<sup>37</sup>例えばナーゲルジュナによる著名な自性の定義は次の通りである。MMK XV 2cd: akṛtrimalh svabhāvo hi nirapekṣaḥ paratra ca // (「なぜなら自性は作為的なものではなく、他に依拠しないものであるから」)

<sup>38</sup>TJ ad MHK III 50ab[D68a2-3;P72a7-8]: lta\*<sup>1</sup> ba po'i ngo bo nyid ma yin pa la ni lta\*<sup>1</sup> ba'i nus pa med pa'i phyir / dmus long la lta\*<sup>1</sup> ba med pa lta bu yin pas / lta\*<sup>1</sup> ba'i ngo bo nyid min\*<sup>2</sup> pas // ji ltar gzugs la blta bar rigs // (\*<sup>1</sup>lta D; blta P, \*<sup>2</sup>min D; yin P) (「視覚主体を本質としないものに視覚能力は存在しないので、盲目の人に視覚〔能力〕が存在しないのと同じであるから、あるいは視覚主体という本質を持たないものが色を見ることはどうして妥当しようか」)

<sup>39</sup>TJ ad MHK III 50cd[D68a3-4;P72a8-b1]: gzhan yang ji ltar lta ba po gang yin pa de nyid nyan pa po dang / snom pa po dang / myong ba po dang / reg pa po dang / shes pa po yang yin nam 'on te tha dad pa yin / (「さらにまた、視覚主体は何であれ、まさにそれは聴覚主体・嗅覚主体・味覚主体・触覚主体・知覚主体と同一であるか、あるいは異なるかである」)



そのうち、もし〔視覚主体が聴覚主体等と〕異なるならばアートマン (bdag, \*ātman) は多数であることになってしまう。〔しかし〕それ (アートマン) は単一なものに他ならない。<sup>40</sup>

例えばサーンキヤ学派はアートマン (プルシャ) は多数であるとするが、それはアートマンが個人毎に異なるということの意味する。ここでパーヴィヴェーカが問題としているのは、その個々人のアートマンの単一性である。後に言及するように、アートマン論者にとって、アートマンの単一性 (同一性) は必ず認められなければならない。しかし視覚主体が聴覚主体と異なる場合、すなわち視覚主体としてのアートマンと聴覚主体としてのアートマンが異なる場合、アートマンに単一性は成立しない<sup>41</sup>。

次に、視覚主体が聴覚主体等と同一である場合について次のように述べている。

もし視覚主体が聴覚主体と同一であるならば、何に基づいて (kimkṛtam) それ (視覚主体) が聴覚主体になるのか。<sup>42</sup>

TJ は次のように説明している。

もし、〔視覚主体が〕視覚主体を本質とするならば、どうしてそれ (視覚主体) が自己の本質を離れて他の本質を持つものとして生じようか。それ故、〔視覚主体が聴覚主体と同一であるならば、視覚主体は視覚主体という〕本質を持たないものになってしまう。<sup>43</sup>

先に指摘したように、本質 (自性) は滅しないもの (anapāyin) である<sup>44</sup>。もし視覚主体が視覚主体という本質を持つのであれば、その視覚主体が視覚主体という本質を捨てて聴覚主体という本質を獲得することは決してあり得ない。それ故、アートマン論者のように視覚主体と聴覚主体等の同一性を主張するならば、視覚主体が視覚主体という本質を持たないことになってしまう。従って、視覚主体と聴覚主体等が同一であるという見解は不合理なのである。

2.3 MHK III 51 は、先行の MHK III 50cd と同様に、聴覚主体等と同一であるような視覚主体、TJ の言によれば「視覚主体とも聴覚主体ともなりうるアートマン」の不合理性を指摘する偈である<sup>45</sup>。MHK III 51 は次の通りである。

そして、それ (聴覚主体と同一であるような視覚主体) が〔視覚主体という〕知者であり (jñatva) 常住である (nityatā) とは認められない。〔視覚や聴覚などの〕特性が付加されうるもの (ādheyaviśeṣa) だから<sup>46</sup>。さらに、

【主張】〔聴覚主体と同一であるような視覚主体は〕単一ではない。

【証因】二つの本質を有するから。

【喩例】他人の身体 (dehāntaraśarīra) のように。<sup>47</sup>

以下の TJ の説明をもとに検討することにしよう。

視覚主体にも聴覚主体にもなるアートマン、それが視覚主体という知者であるということも、常住であるということも認められない。特性が付加されうるものだから。以上のように結び付けられる。

<sup>40</sup>TJ ad MHK III 50cd[D68a4;P72b1]: de la gal te tha dad pa yin na ni bdag mang po nyid du 'gyur te / de ni gcig tu zad do //

<sup>41</sup>この議論は以下のナーガールジュナの『根本中論頌』(Mūlamadhyamakārikā) を踏まえたものだと考えられる。MMK IX 9: draṣṭānya eva śrotānyo vedako 'nyaḥ punar yadi / sati syād draṣṭari śrotā bahutvaṃ cātmanāṃ bhavet // (「しかし、もし視覚主体と聴覚主体と知覚主体が異なるならば、視覚主体が存在する場合に聴覚主体も存在することになってしまう。さらに、アートマンが多数であることになってしまう」)

また個々人のアートマンの単一性が問題となることは、次の『般若灯論』の注釈から明らかである。PPr ad MMK IX 9d[D127a5;P156b4-5]: bdag kyang mang po nyid du 'gyur // rgyud so so la'o // (「そして、アートマンが多数であることになってしまう。〔すなわち〕個々の相続において〔アートマンが多数であることになってしまうの〕である」)

<sup>42</sup>MHK III 50cd: draṣṭaiva ced bhavet chrotā śrotṛtvaṃ tasya kimkṛtam // 先行訳は以下の通り。Iida[1980]: Even if we suppose a viewer is a listener, how is the listening nature made for him(=viewer)? 江島[1980]: もしも見者がそのままで聞者 (śrotṛ) になるのであれば、その〔見者〕がどうして聞者になるのか。

<sup>43</sup>TJ ad MHK III 50cd[D68a4-5;P72b1-2]: gal te lta ba po'i ngo bo nyid yin na ji ltar de rang gi ngo bo nyid bral nas / ngo bo nyid gzhan 'byung bar 'gyur te / des na ngo bo nyid dang bral bar 'gyur ro //

<sup>44</sup>註 26 を参照。

<sup>45</sup>このことは TJ が MHK III 51 導入部で次のように述べていることから理解できる。TJ ad MHK III 51[D68a5;P72b2]: skyon 'di yang yod de / (「さらに次のような過失もある」)

<sup>46</sup>チベット語訳は「性質が変化するものであるから」(bsgyur rung khyad par yin pa'i phyir) となっている。視覚主体に視覚や聴覚などの特性が付加されうるということは、視覚主体の視覚という性質が聴覚という性質に変化するということに等しい。それ故、チベット語訳も原文と同じ理解であると言える。なお、以下に提示する TJ においても MHK のチベット訳と同様に「性質が変化するものであるから」と訳出され、それに基づいた説明が与えられている。しかし、両者が同内容を意味することを考慮して、翻訳に際してはここに提示した MHK からの訳に沿わせる形で訳出した。

<sup>47</sup>MHK III 51: na cādheyaviśeṣatvād iṣṭe tajjñatvanityate / na caikatvaṃ dvirūpatvād dehāntaraśarīravat // 先行訳は以下の通り。Iida[1980]: The statement that “viewer is intelligent and perpetual” is not maintained, because the viewer has these attributes, i.e., and inherent change, not a moniform but a multiform, just as a body of another being(=body) is. 江島[1980]: (h) [見者・聞者といった] 特殊性 (viśeṣa) の附加されるものであるから、(p) それが認識力のあること (jñatva) と常住であること (nityatā) とは認められない。また、(p) [それは] 単一ではない。何故ならば [見者と聞者との二性質のものだから、(d) 例えば他人の身体と同様である。

「特性が付加されうるもの (ādheyaviśeṣa)」について。それ (アートマン) は視覚や聴覚などの特性を付加されうるものである。

他の自性を付加されうるものは知者であるという本質を持つものでもなく、常住でもない。すなわち、常住なるものは無変化という自性を持ち、本質を欠くことがないものであることが妥当するならば、それ (アートマン) が以前に視覚主体であった後に聴覚主体となる場合、〔アートマンの〕自性が変化し〔アートマンは視覚主体という〕本質を欠くことが経験される。

「アートマンの本質は単一である」という言語表現があるとするならば、それ (アートマン) は単一ではない。二つの本質を有するから。他人の身体 (dehāntaraśarīra) のように。

したがって、それ (アートマン) はその〔視覚主体という〕知者であるという本質を持つものでもなく、常住でもなく、単一でもない。それ故、〔アートマンは〕まさに無自性であるべきである。<sup>48</sup>

ここでのポイントは、常住なるものは無変化という自性を持ち、本質を欠くことがないということである<sup>49</sup>。聴覚主体と同一であるような視覚主体、すなわち聴覚主体にも視覚主体にもなりうるアートマンは、視覚と聴覚という二つの特性が付加されうるものである。視覚主体から聴覚主体となる場合、アートマンは視覚主体という本質を失い、聴覚主体とい

<sup>48</sup>TJ ad MHK III 51[D68a6-b1;P72b3-7]: bdag lta ba por\*<sup>1</sup> nyan pa por yang 'gyur ba de lta\*<sup>2</sup> ba po'i shes pa\*<sup>3</sup> nyid kyang ma yin la / rtag pa nyid kyang yin par mi 'dod de / bsgyur du rung ba'i khyad par yin pa'i phyir ro\*<sup>4</sup> zhes bya bar sbyar ro // bsgyur du rung ba'i khyad par zhes bya ba ni de blta ba dang nyan pa la sogs pa dag gi khyad par du bsgyur bar nus pa'o // gang rang bzhin gzhan du bsgyur bar nus pa de'i\*<sup>5</sup> shes pa nyid kyi ngo bo nyid kyang ma yin la rtag\*<sup>6</sup> pa nyid kyang ma yin te / 'di ltar rtag pa ni mi 'gyur ba'i rang bzhin dang ngo bo nyid dang mi 'bral ba yin pa'i rigs na / de sngar lta\*<sup>2</sup> ba por gyur nas gang gi tshe nyan pa por 'gyur ba de'i tshe / rang bzhin 'gyur ba dang ngo bo nyid bral bar snang ngo // bdag gi ngo bo nyid ni gcig pa nyid du tha snyad gdags pa yin na de ni gcig pa nyid ma yin te / tshul gnyis su gyur pa'i phyir lus gzhan dag gi zgugs bzhin no // de'i phyir de ni shes pa de nyid kyi ngo bo nyid kyang ma yin la / rtag pa yang ma yin gcig pa nyid kyang ma yin pas ngo bo nyid med pa kho nar 'gyur ro // (\*<sup>1</sup>lta ba por D; blta ba po, \*<sup>2</sup>lta D; blta P, \*<sup>3</sup>D; add. de P, \*<sup>4</sup>D; add. // P, \*<sup>5</sup>de'i D; de ni P, \*<sup>6</sup>rtag D; brtag P)

<sup>49</sup>パーヴィヴェーカは PPr において具体的な例を挙げて説明している。PPr ad MMK XV 10ab[D161b6-7;P200b6-7]: 'di ltar rtag pa nyid yin na gang bde bar gyur pa de yang bde bar gyur pa nyid yin la / gang sdug bsngal bar gyur pa de yang sdug bsngal bar gyur pa nyid yin pas / bde ba bskyed pa'i phyir dang / sdug bsngal nye bar zhi bar bya ba'i phyir sdug bsngal 'gog par 'gro ba'i lam kun du sten par mi byed de / ('というのは、ものが常住であれば幸福なものには常に幸福にとどまり、苦しんでいるものはつねに苦しみにとどまるわけで、幸福を生じ苦しみを減するために苦の滅に導く道は追求することはない) 訳は梶山 [1979]。

う本質を得る。つまり、アートマンに関して本質の欠落と変化が経験される。そのようなアートマンは常住なるものではあり得ず、ましてや視覚主体という知者でもないのである。

cd 句もこれと同じ議論である。二人の他人を想定した場合、他人 1 の身体 1 と他人 2 の身体 2 は、身体 1 性と身体 2 性という二つの性質を持つものであり、単一ではない。それと同様に、聴覚主体にも視覚主体にもなりうるアートマンは聴覚と視覚という二つの特性を付加されうるものであるから、聴覚主体性と視覚主体性 (／聴覚所有性と視覚所有性) の二つの本質を持つものである。よってそのようなアートマンは単一ではありえない。

2.4 ここにパーヴィヴェーカとアートマン論者との間の本質的な見解の相違が見て取れる。アートマンは業報輪廻思想を裏付けるために要請される。例えばミーマーンサー学派では現世におけるヴェーダ祭式の行為主体と来世におけるその果報の享受主体とが同一であることを説明するため、常住で単一なるアートマンが要請される。これに対する仏教徒の批判の主な論点は、パーヴィヴェーカが MHK III 51 で論じているように、なぜ常住なるアートマンが行為主体から享受主体へと変化することができるのかという点である。アートマン論者と仏教徒は、常住なるものの変化という論点を中心に、アートマンの有無を巡って論争を繰り広げており<sup>50</sup>、ここにおけるパーヴィヴェーカのアートマン批判もその一端を担うものである。

パーヴィヴェーカに先行する、常住なるものの変化を論点とするアートマン批判の一例として、アーリアデーヴァ (Āryadeva) の『四百論』 (Catuṣśataka, CŚ) 第 10 章第 9 偈を指摘することができる。以下にチャンドラキールティ (Candrakīrti) による注釈書『四百論註』 (Catuṣśatakatikā, CŚṬ) の説明とともに提示しよう。

さらにまた、このアートマンは、精神性 (sems pa can nyid, \*caitanya) と結びつくことによって知者 (sems pa, \*jñātr) [となるの] と同様に、楽や苦等と結びつくことによって、以前の自己の本質を捨てることに基づいてそれぞれの特性 (khyad par, \*viśeṣa) を獲得するであろう。それ故、これ (アートマン) は無常なるものであろう。以上のことを説明するために、〔軌範師アーリアデーヴァは次のように〕述べる。

楽等と結びつくジューヴァ (srog, \*jīva) は、楽等と同様、種々なるも

<sup>50</sup>このような仏教徒からの批判に対するアートマン論者の回答の一例として、ミーマーンサー学派のクマーリラ (Kumārīla, ca. 600-660) によるものがある。宇野 [1996] によれば、クマーリラは「状態」 (avasthā) という理論を導入し、アートマンが行為主体から享受主体へ変化しうることを説明している。すなわち、彼は、事物に生起・滅・存続という三つの本質を認め、アートマンが変容しつつもその同一性を保つという相対的な常住性を導くことによって、アートマンが祭式の行為主体やその果報の享受主体となりうることを説明している。詳しくは宇野 [1996] を参照。

のとして経験される。それ故、(ジーヴァは、) 楽等と同様、常住であることも妥当しない。(CS X 9)

もし、楽や苦の状態において、これ(アートマン)にいかなる違い(khyad par, \*viśeṣa)も存在しないならば、それら(苦や楽)は互いに異ならないであろう。それ故、これらアートマンの属性は異ならないことになってしまう。

それ故、必ずこのアートマンは楽等の種々の〔属性〕に従って作用すべきである。しかし、それ(楽等の種々の属性)に従うとしても、これ(アートマン)は、まさに楽などのように常住であることも不合理である。

(CS X 9における)「も」という語は、行為主体性(\*kartṛtva)、享受主体性(\*bhokṛtva)、単一性(\*ekatva)など全てを排除している。<sup>51</sup>

アートマンとジーヴァは同義である。アートマンは、楽や苦等の様々な属性と結びつくことによって、楽の享受主体や苦の享受主体等になる。アートマンは楽の享受主体という本質を捨てて苦の享受主体を獲得するものであり、常住でもなく、単一でもなく、苦や楽の享受主体でもない。

2.5 MHK III 51の議論がこの『四百論』の議論に基づいていることは明らかである。(2)「眼根を手段として視覚主体(アートマン)が見ることの否定」では、アートマンを視覚主体とすることの不合理性に焦点が当てられる。アートマン論者は単一で常住なるアートマンが視覚主体にも聴覚主体にもなると考える。しかし、パーヴィヴェーカに言わせればそれは自己矛盾である。単一で常住なるものが視覚主体という本質を捨てて聴覚主体という本質を獲得するという事などあり得ない。いかにしても変化ということを説明できないのである。

パーヴィヴェーカは、(1)から(4)の論証の後でアートマン論者たちの様々な知覚論を取り上げ批判する。しかし、まずもって、彼らの知覚論の共通の前提である「視覚主体とし

<sup>51</sup>CS 35.14-36.4: gzhan yang bdag 'di ji ltar sems pa can nyid dang ldan pas sems pa de bzhin du bde ba dang sdug bsngal la sogs pa dang ldan pas sngar gyi rang gi ngo bo nyams pa'i phyir khyad par de dang de 'thob par 'gyur te / de'i phyir 'di mi rtag pa nyid du 'gyur zhes bstan pa'i phyir bshad pa / bde ba la sogs dang ldan srog // bde sogs bzhin du sna tshogs mthong // de phyir bde la sogs bzhin te // rtag pa nyid du 'ang mi rung ngo // (CS X 9) gal te bde ba dang sdug bsngal gyi gnas skabs dag tu 'di la khyad par 'ga' yang med na ni de dag phan tshun tha dad par mi 'gyur te / de'i phyir bdag gi yon tan 'di rnam tha dad par mi 'gyur ro // de'i phyir gdon mi za bar bdag 'dis bde ba la sogs pa sna tshogs pa'i rjes su byed par bya dgos la / de'i rjes su byed pa nyid kyang bde ba la sogs pa kho na ltar 'di rtag pa nyid du yang mi rigs so // 'ang gi sgras ni byed pa po nyid dang za ba po nyid dang gcig pu nyid la sogs pa thams cad sel bar byed do //

ての単一で常住なるアートマンが存在する」という考え方そのものが批判されなければならなかったのである。

3 続いて、「意が真実において見ること」がどのように否定されるのかを検討した上で、パーヴィヴェーカ自身の視覚に関する見解を考察したい。

3.1 パーヴィヴェーカはアートマンが見ることを否定した後に次のように述べる。

アートマンと同様に、意が真実において色を見るとは認められない。<sup>52</sup>

ここでは意は識や心と同義のものである。TJによれば、意に関して、(1)視覚主体という本質を持つ、(2)視覚主体という本質を持たないという二つの選択肢を立て、そのいずれの場合も妥当しないことを指摘することによって、意が真実において色を見ないことが説明される<sup>53</sup>。つまり、MHK III 49cd-50abにおいてアートマンに関して用いられた論理をそのまま意に関して適用することによって、アートマンと同様、意も色を見ないことが論証される。

さて、注目すべきは続くMHK III 55abである。TJによれば、「眼根・色・光・空間・作意の総体に基づいて意が見る」<sup>54</sup>という反論に対する回答である。

【主張】〔意には真実において色を〕見る作用はない。

【証因】なぜなら〔眼根・色・光・空間・作意の原因〕総体(sāmagri)は実有(dravyasat)ではないから。

【喩例】〔他の森等といった〕総体のように。<sup>55</sup>

<sup>52</sup>MHK III 54cd: manasas tattvato neṣṭam ātmavad rūpadarśanam // 先行訳は以下の通り。Iida [1980]: "Mind manifests"-is not maintained in ultimate reality, just as ātman is not. 江島 [1980]: 真実において、意(manas)はアートマンと同様に色を見るとは認められない。

<sup>53</sup>TJ ad MHK III 54cd[D69a3-5;P73b2-3]: ... bdag lta\* ba ma yin par bkag pa bzhin du yid kyang lta ba ma yin par dgag pa ste / ji ltar zhe na / 'di la yid kyang lta\*ba po'i ngo bo nyid dam lta\* ba po'i ngo bo nyid ma yin pa zhid tu 'gyur grang na / gal te lta\*ba po'i ngo bo nyid yin na ni mig med pa la yang lta\* ba yod par 'gyur ro // gal te lta\* ba po'i ngo bo nyid ma yin na ni de la nam yang lta\* ba yod par mi 'gyur ro // (\*lta D; blta P) (「アートマンは〔色を〕見ない」と否定されるのと同様に、意も〔色を〕見ない」と否定される。【問】どのようにか。【答】この世間において、意もまた視覚主体を本質とするものか、あるいは視覚主体を本質としないものかである。もし視覚主体を本質とするならば、眼を持たない〔意〕にも視覚があることになってしまうだろう。もし視覚主体を本質としないものならば、それ(意)に決して視覚はないことになってしまうだろう)。

<sup>54</sup>TJ ad MHK 55ab[D69a5;P73b4-5]: ji ste mig dang gzugs dang / snang ba dang /\*<sup>1</sup> nam mkha' dang /\*<sup>1</sup> yid la byed pa tshogs pa'i dbang gis yid lta bar byed do\*<sup>2</sup> zhe na /\*<sup>1</sup> (\*<sup>1</sup>D; om. P, \*<sup>2</sup>D; add. // P)

<sup>55</sup>MHK III 55ab: adravyasattvāt sāmagryās tadvad vā nāsti darśanam / 先行訳は以下の通

TJは次のように説明している。

もし、意が眼〔根〕などに依存せず単独で〔色を〕見るならば、〔意は〕第一義的なもの (don dam pa pa, \*pāramārthika) であるべきである。その場合、〔実際には眼根等の原因の〕総体がなければ意に見る作用 (lta ba, \*darśana) は存在しないから、比喩的表現 (nye bar gdags pa, \*upacāra) に依らずには〔意ならびに眼根等の諸原因の〕いずれについても「見る作用がある」と表現することはできない。〔よって、真実 (勝義) においては「意には見る作用がある」と比喩表現することすらできない。〕なぜなら〔眼根等の諸原因の〕総体は実有ではないから。森など〔の総体〕のように。<sup>56</sup>

もし、意が眼根等の原因総体に依拠せずに見るならば、意は第一義的な視覚主体であり、まさに「意が見る」という表現に対応する事実があることになる。しかし、実際には、意に加えて眼根等の原因総体が存在しなければ見る作用は成立しない。「意が見る」という表現は比喩表現であり、意は比喩的な視覚主体である。このことは世俗のレベルで認められる。真実 (勝義) のレベルでは「意が見る」と比喩的に表現することもできない。眼根等の原因総体は実有ではないため、見る作用の成立条件を満たさないからである。

3.2 このように、真実のレベルでは見る作用の成立は認められない。一方、世俗のレベルでは意に見る作用を認め、「意が見る」と比喩的に表現しうる。このことをさらに説明するのが MHK III 55cd である。

【主張】〔意は世俗において〕行為主体である。

【証因】〔それによって〕他の法が実現するから。

り。Iida [1980]: Likewise, there is no seeing [by the mind], because there is no real entity for the things which are assembled. 江島 [1980]: 〔意が他のものと結合するとすれば、その〕協合体 (sāmagrī) は実体的存在ではないので、その〔協合体〕と同様に〔意が色を〕見ることはない。

江島 [1980] は、「意」と「他のもの」の「協合体」を想定し、その非実有性を根拠として、その協合体と同様に意が見ないことが導かれると理解している。しかし、なぜ「協合体」の非実有性が意が見ないことの根拠になるのか明瞭ではない。本文中で述べるように、TJによれば見る作用の成立条件は〈意+原因総体〉である。原因総体が非実有であるならば、見る作用の成立条件を満たさないことになる。よって、原因総体の非実有性を根拠に意には見る作用がないことを導くことができる。

<sup>56</sup>TJ ad MHK III 55ab [D69a6-7; P73b6-7]: gal te yid mig la sogs pa la mi ltos pa 'ba' zhig pa\*<sup>1</sup> lta\*<sup>2</sup> ba yin par gyur na ni don dam pa pa yin pa zhig na gang gi phyir tshogs pa dag med par yid la lta\*<sup>2</sup> ba med pa de'i phyir nye bar gdags pa ma gtogs par gang yang rung ba cig la lta\*<sup>2</sup> ba yod par tha snyad gdags par mi nus so // tshogs pa dag kyang rdzas su yod pa ma yin pa'i phyir nags tshal la sogs pa bzhin pas ... // (\*<sup>1</sup>P; la D, \*<sup>2</sup>D; blta P)

【喩例】〔音を鳴らす〕鈴のように。<sup>57</sup>

TJの説明を見てみよう。

さらに (gzhan)、異教徒が構想しているアートマンが存在しないとしても、まさに刹那的存在である心が世俗において行為主体であるべきである。なぜなら、無我なる内外の諸行に因や縁がそれぞれ定まって集合することによって、他の法は実現するからである。例えば、音を鳴らす鈴や〔何かを〕明るくする (dang bar byed pa) 灯火、〔何かを〕流れさせる水のように。

したがって、我々は、世俗において総体に基づいて〔心が色を〕見ることを認めるのであって、勝義においてはそれ (心が色を見ること) は何処にも存立しない。<sup>58</sup>

鈴は因や縁に基づいて音を鳴らす。「鈴が鳴る」と日常的に表現されるが、決して鳴る作用が鈴に存在する訳ではない。ただ鈴によって音が鳴る (音が実現する) に過ぎず、音の実現の原因である鈴を行為主体と捉えて「鈴が鳴る」と表現している。同様に、「意が見る」と表現される場合も、意が見る作用をなしている訳ではない。意は因や縁の総体に基づいて他の意 (眼識) を生じさせる。そして、他の意 (眼識) の原因である意を行為主体と捉えて「意が見る」と表現しているのである。

原因を指して行為主体と呼ぶという考えは、実は以下の『俱舍論』破我品の記述に基づいている。

【問】それでは、「識が認識する」と経に説かれる場合、識は何をなすのか。

【答】何もなさない。しかし、例えば結果は何もなさないけれども〔原因との〕類似性に基づいて生じるので原因に従うと言われるのと同様に、識も何もなさないけれども〔対象との〕類似性に基づいて生じるので対象を認識すると言われる。

【問】この類似性とは何か。

<sup>57</sup>MHK III 55cd: dharmāntarābhinirvṛtter ghaṇṭāvāt kartṛtāstu vā // 先行訳は以下の通り。Iida[1980]: Citta can be a state of being of agent, by reason of the production of the other dharmas, just like a bell. 江島 [1980]: しかし、(p) 〔世俗において、意は〕行為主体 (kartṛ) であるとしてよい。(h) 何故ならば他の法を引き起こすから、(d) 例えば〔音を引き起こす〕鈴と同様である。

<sup>58</sup>TJ ad MHK III 55cd[D69b1-3; P74a1-3]: gzhan mu stegs can gyis yongs su brtags\*<sup>1</sup> pa'i bdag med du zin kyang / sems skad cig ma\*<sup>2</sup> nyid tha snyad du byed pa po nyid du rung ste / nang dang phyi rol gyi 'du byed bdag med pa dag la rgyu dang rkyen so sor nges par tshogs pa'i dbang gis chos gzhan dag mngon par 'grub pa'i phyir dper na dril bu sgra 'byin pa dang / mar me dang bar byed pa dang / chu 'bab par byed pa de bzhin du ste / (\*<sup>1</sup>D; btags P, \*<sup>2</sup>D; pa P)

【答】それ(対象)を象徴とすることである。まさにこれ故、それ(識)は根に基づいて生じた対象を認識すると言われるのであり、根を認識するのではない。

あるいはまた、同様に、この場合にも、識の相続は〔他の〕識の原因であるから、「識が認識する」とと言われることに過失はない。原因に対して行為主体(kartṛ)を表す語が用いられるからである。「鈴が鳴る」という場合と同様に。<sup>59</sup>

「識が認識する」と表現されるとしても、識が何らかの作用をなしている訳ではない。ヴァスバンドゥは、まず、識は対象に似て即ち対象の象徴を伴って生じるから、「対象を認識する」と仮設されると説明している。周知のように、これは経量部の有形象知識論を示すものとして知られている<sup>60</sup>。我々が注目すべきは、ヴァスバンドゥがその次に与える説明である。ある識1は次の刹那の識2の生起の原因であるからその識1は行為主体と見なす。よって、「識が認識する」と表現されることに過失はない。パーヴィヴェーカはまさにこのヴァスバンドゥの所説を踏まえてMHK III 55cdの議論を展開している。

3.3 パーヴィヴェーカは、視覚に関して、実際に見る作用がある訳ではなく、ただ因果関係があるのみであると考えている。注目すべきは『俱舍論』の以下の記述である。

これについて経部の人々は曰く一虚空を齧って(空しい議論をして)どうしようというのか。(経にいう如く)眼と色とによってこそ眼識が生ずる。その場合、見るのは何か。見られるのは何か。実にこれは作用をもたず、法であるのみであり、また因・果であるのみである。〔ただ日常の経験的世界の〕言葉としての表現をとるために、ことさら、「眼が見る、識が識る、」と仮に説くのである。〔だから〕これについて固執をもつべきではない。<sup>61</sup>

説一切有部では、視覚に関して見る作用が存在すると考える。既に指摘したように、有部の正当説はその見る作用が眼根にあるとする根見説であるが、見る作用が眼識にあるとす

<sup>59</sup>AKBh 473.23-474.3: yat tarhi vijñānaṃ vijñānātīti sūtra uktaṃ kiṃ tatra vijñānaṃ karoti / na kiṃcit karoti / yathā tu kāryaṃ kāraṇaṃ anuvīdhīyate ity ucyate / sādrśyēnātmalābhād akurvad api kiṃcit / evaṃ vijñānaṃ api viṣayaṃ\*<sup>1</sup> vijñānātīty ucyate / sādrśyēnātmalābhād akurvad api kiṃcit / kiṃ punar asya sādrśyam / tadākārātā / ata eva tad indriyād apy utpannaṃ viṣayaṃ vijñānātīty ucyate nendriyam / atha vā tathā 'trāpi vijñānaśaṃtānāsya vijñāne kāraṇabhāvād vijñānaṃ vijñānātīti vacanaṃ\*<sup>2</sup> nirdoṣaṃ kāraṇe kartṛśabdānirdeśāt / ghaṇṭā rautīti yadvat / (\*<sup>1</sup> 底本は 'viṣayaṃ' を欠くが Ejima [1987] に基づき挿入。\*<sup>2</sup> 'vacanān' を Ejima [1987] に基づき訂正。)

<sup>60</sup>戸崎 [1979: 43-45] 参照。

<sup>61</sup>AKBh 31.11-14: atra sautrāntikā āhuḥ / kim idam ākāśaṃ khādīyate / cakṣur hi pratītya rūpāṇi cotpadyate cakṣurvijñānaṃ / tatra kaḥ paśyati, ko vā drśyate / nirvyāpāraṃ hīdaṃ dharmamātraṃ hetuphalamātraṃ ca / tatra vyavahārārthaṃ cchandata upacārāḥ kriyante / cakṣuḥ paśyati vijñānaṃ vijñānātīti nātrābhīniveṣṭavyam /

る識見説との間で論争が繰り広げられたことは有名である。この『俱舍論』の記述は、有部の根見説と識見説の論争を経量部が嘲笑する場面である。有部が主張するように視覚に関して見る作用があるのではない。あるのは因果関係のみである。この経量部の主張はまさにパーヴィヴェーカの見解と一致する。ここにパーヴィヴェーカが世俗のレベルで経量部の所謂認識因果論を認めていることを見て取れる。

4 以上の考察を通じて次のことが明らかとなった。

パーヴィヴェーカによる五根の無自性性論証においては、眼根を見る主体と見なす見解及び見る手段と見なす見解が取り上げられ否定される。

まず、前者の見解として「識と共にある眼根が原因総体に依拠して色を見る」という説一切有部の見解が取り上げられる。この見解は世俗のレベルでは世間の常識として認められる。ただし、あくまで世間の常識として受け入れられる見解であり、パーヴィヴェーカ自身が是認する見解ではない点に注意しなければならない。また、実際に眼根に見る作用が認められる訳ではなく、比喩的に「眼根が見る」と表現されているに過ぎない。勝義のレベルでは「眼根が識並びに原因総体と異なること」そして「眼根が自分自身を見ないこと」に着目した論証を中心として否定される。これらの論証はナーガールジュナのMMKの所説に基づいている。

次に後者の見解としてまず「眼根を手段としてアートマンが見る」というアートマン論者の見解が取り上げられる。その際、見る主体としてアートマンを立てることの不合理性に焦点が当てられ、アートマン論者が考えるところの単一で常住なるアートマンは視覚主体や聴覚主体等になりえないことが指摘される。パーヴィヴェーカによれば、単一で常住なるものには決して変化を認めることができない。

さらにパーヴィヴェーカは「意が眼根を手段として見る」という見解を取り上げる。この見解は勝義のレベルでは否定されるが、世俗のレベルでは意に見る作用を仮設し、「意が見る」と比喩的に表現することができる。パーヴィヴェーカは視覚を因果関係で理解している。種々の因や縁によって意から意(眼識)が生じる。あるのはこの事実のみであり、原因を行為主体と見なすことによって「意が色を見る」と比喩表現できる。こうしたパーヴィヴェーカの見解はヴァスバンドゥの『俱舍論』の所説に基づくものであり、経量部の認識因果論に立脚している。

略号および参考文献

略号

AK *Abhidharmakośa* (Vasubandhu): see AKBh.

- AKBh *Abhidharmakośabhāṣya* (Vasubandhu): Prahlad Pradhan, ed. *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967.
- CŚ *Catuhśataka* (Āryadeva): Karen Lang, ed. *Āryadeva's Catuhśataka, On the Bodhisattva's Cultivation of Merit and Knowledge*. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1986.
- CŚṬ *Catuhśatakaṭīkā* (Candrakīrti): see 佐々木・宇野 [1988].
- MHK *Madhyamakahrdayakārikā* (Bhāviveka): Ch. Lindtner, ed. *Madhyamakahrdayam of Bhavya*. The Adyar Library and Research Centre, 2001.
- MMK *Mūlamadhyamakārikā* (Nāgārjuna): J.W.de Jong, ed. *Nāgārjuna Mūlamadhyamakārikāḥ*. Adyar Library Series 109. Madras, 1977.
- PPr *Prajñāpradīpa* (Bhāviveka). Tibetan Translation. D3853, P5253.
- Pras *Prasannapadā* (Candrakīrti): Louis de la Vallée Poussin, ed. *Mūlamadhyamakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*. Bibliotheca Buddhica 4. St. Petersburg, 1903-1913.
- TJ *Tarkajvālā* (Bhāviveka). Tibetan Translation. D3856, P5256.

#### 参考文献

- Ames, William L.  
1999 "Bhāviveka's *Prajñāpradīpa*: A Translation of Chapters Three, Four, and Five, Examining the *āyatana*s, Aggregates, and Elements," *Buddhist Literature* 1: 1-119
- Ejima, Yasunori  
1987 "Textcritical Remarks on the Ninth Chapter of the *Abhidharmakośabhāṣya*," *Journal of Buddhist Culture* (『仏教文化』) 20: 1-40.
- Iida, Shotaro  
1980 *Reason and Emptiness*. Tokyo: The Hokuseido Press.
- Tamura, Masaki  
2009 "Bhāviveka on the proof of *niḥsvabhāvatā*," *Journal of Indian and Buddhist Studies* 57-3: (94)-(98).
- 宇野智行  
1996 「Kumāriila におけるアートマンの常住性」『哲学』(広島哲学会) 48: 96-110
- 江島恵教  
1980 『中観思想の展開－ Bhāviveka 研究－』春秋社
- 梶山雄一  
1979 「『知恵のともしび』第十五章(試訳)」『伊藤真城・田中順照両教授頌徳記念仏教学論文集』(東方出版): 181-202  
1983 『仏教における存在と知識』紀伊国屋書店
- 川崎信定  
1992 『一切智思想の研究』春秋社

#### 櫻部建

- 1960 「破我品の研究」『大谷大学研究年報』12: 21-112  
1969 『俱舍論の研究 界・根品』法蔵館

#### 佐々木恵精・宇野恵教

- 1988 「アートマンにまつわる論争－『四百論』月称釈の和訳研究(II)－」『仏教学研究』44: 1-39

#### 田村昌己

- 2008 「バーヴィヴェーカの四大種説」『南アジア古典学』3: 171-189

#### 戸崎宏正

- 1979 『仏教認識論の研究 上巻』大東出版社

#### 能仁正顕

- 1985 「清弁の経量部説批判にみられる中観学説(序)－認識と因果について－」『龍谷大学大学院仏教学研究年報』1: 22-23(L)  
1986 「清弁の因果論に関する一考察」『印度学仏教学研究』34-2: 317-320  
1987 「清弁著『般若灯論』第3章の和訳と註」『龍谷大学大学院研究紀要人文科学』8: 16-38

#### 野沢静証

- 1956 「清辨造『中論学心髓の疏・思釈炎』「真如智を求むる」章第三(IV)」『密教文化』34: 43-31

#### 宮下晴輝

- 1987 「同分彼同分について」『印度学仏教学研究』35-2: (96)-(99)

〈キーワード〉 バーヴィヴェーカ, 無自性性論証, 眼根, アートマン, 経量部

(広島大学大学院)

# SOUTH ASIAN CLASSICAL STUDIES

ISSN 1881-2074

# 南アジア古典学

No. 4

2009

2009

第4号

## CONTENTS

The Tibetan <i>Shes rab sdong bu</i> and its Indian Sources (I) ..... Michael HAHN	1
A Japanese Translation of the <i>Avadānaśataka</i> (3) ..... DEMOTO Mitsuyo	79
<i>Avadānakalpalatā</i> Chaps. 94-97 and SMRAM Chap. 23. Texts and Translations of Yaśomitra, Vyāghrī, Hastin, Kacchapa ..... OKANO Kiyoshi	95
Bhāviveka on the Proof of the Absence of <i>svabhāva</i> in the Five Sense Organs ( <i>pañca-indriya</i> ) ..... TAMURA Masaki	179
A Voice from a Thousand Years Ago: Oral Tradition in Kathmandu and <i>Caryāpada</i> ..... KITADA Makoto	205
The System of Rāgas in the <i>Saṅgītaratnākara</i> ..... OKAZAKI Yasuhiro	233
<i>Asādhāraṇānaikāntika</i> Reconsidered ..... KATAOKA Kei	287
Present Situation and Problems of Kashmir Śaivism .... KAWAJIRI Yohei	331
Sanskrit Text of the <i>Tantravārttika</i> , Adhyāya 1, Pāda 3, Adhikaraṇa 4-6, Collated with Six Manuscripts ..... HARIKAI Kunio	359

KYUSHU UNIVERSITY  
DEPARTMENT OF INDOLOGY

## 目次

The Tibetan <i>Shes rab sdong bu</i> and its Indian Sources (I) ..... Michael HAHN	1
『アヴァダーナ・シャタカ』和訳(3) —第36話「マイトラカニヤカ」— ..... 出本 充代	79
<i>Avadānakalpalatā</i> 94-97章と SMRAM 23章 —Yaśomitra, Vyāghrī, Hastin, Kacchapaの校訂・和訳— ..... 岡野 潔	95
バーヴィヴェーカによる五根の無自性論証 ..... 田村 昌己	179
千年前の歌声 チャルヤーパダとカトマンドウのチャチャー歌伝承.... 北田 信	205
サンギータラトナーカラにおけるラーガの体系・その1 ..... 岡崎 康浩	233
不共不定因再考 なぜ kevalavyatirekin は asādhāraṇānaikāntika ではないのか? ..... 片岡 啓	287
カシュミールシャイヴァ研究の現状と課題 ..... 川尻 洋平	331
Sanskrit Text of the <i>Tantravārttika</i> , Adhyāya 1, Pāda 3, Adhikaraṇa 4-6, Collated with Six Manuscripts ... HARIKAI Kunio	359

九州大学大学院人文科学府・文学部

インド哲学史研究室

南  
ア  
ジ  
ア  
古  
典  
学

第  
四  
号

二  
〇  
〇  
九

南アジア古典学 第4号

2009年7月27日発行

編集委員会：岡野潔，片岡啓

発行者：九州大学文学部インド哲学史研究室

〒812-8581 福岡県福岡市東区箱崎

6丁目19番1号 九州大学文学部

TEL & FAX 092-642-2367

<http://www.lit.kyushu-u.ac.jp/indology/>

印刷所：佐賀市鍋島町森田909番地

(株) サガプリンティング

TEL 0952-34-5100

<http://www.s-print.co.jp/>

South Asian Classical Studies 4

July 27, 2009

Edited and published by

Department of Indology

Kyushu University

Hakozaki 6-19-1 Higashi-ku Fukuoka-city

Fukuoka 812-8581 JAPAN

Editorial Board: OKANO Kiyoshi, KATAOKA Kei

Printed by Saga Printing