

シャーンティデーヴァ、プラジュニャーカラマティの 自己認識批判

—Bodhicaryāvatārapañjikā IX 和訳研究—

森 山 清 徹

本稿は、Śāntideva (c. 650–700) の *Bodhicaryāvatāra* (BCA) 及びそれに対する Prajñākaramati (11c) の注釈 (*pañjikā*) (BCAP) より、唯識派の自己認識 (svasamvedana) の理論に対する批判部分の検証と和訳である。Śāntideva の自己認識批判は、Candrakīrti (c. 600–650) の自己認識批判の単なる反復ではなく、彼独自の新理論の展開をも示すものである。つまり、Candrakīrti は、ミーマンサー学派の Kumāriila による Dignāga の自己認識の理論一量、所量、量果の自体論—に対する批判を受け Dignāga を批判したのであるが、Śāntideva は、Dharmakīrti (c. 600–650) の自己認識の理論をも批判している。

キーワード：自己認識批判、シャーンティデーヴァ、プラジュニャーカラマティ、ディグナーガ、ダルマキールティ

解 説

ここで取り扱う事柄は、Śāntideva (c. 650–700) の *Bodhicaryāvatāra* (BCA) 及びそれに対する Prajñākaramati (11c) の注釈 (*pañjikā*) (BCAP) より、唯識派の自己認識 (svasamvedana) の理論に対する批判部分の検証と和訳である。Śāntideva には、他に *Śikṣāsamuccaya*, *Sūtrasamuccaya* といった著作が残されている。彼の思想上の特色については、判然としない面もあり、さらなる研究を必要とする。したがって、以下ではこの点を彼の自己認識批判を通じ再検討するものである。彼が Candrakīrti (c. 600–650) の自己認識批判を継承するものであることは、すでに指摘される通り、以下の BC 17偈、24偈等からも明らかである。それは、もと Candrakīrti が Dignāga の自己認識の理論を批判するものであるが、Candrakīrti 自身、自己認識の理論の要である、作用の手段 (kāraṇa = pramāṇa), 作用の対象 (karman = prameya), 作

用の結果 (*kriyā=pramāṇaphala*), つまり量, 所量, 量果の同体説を, 斧によって木を切断する場合を具体例とし, それらの別体説により論破すること自体, ミーマンサー学派の *Kumārila* を踏襲するものであることは, すでに指摘した。また合わせて, *Prajñākara Gupta* にあっては *Śāntaraksita* (c. 725-786) の自己認識の理論を世俗, 勝義の両面から批判していることも指摘した。⁽³⁾したがって *Śāntideva* は *Candrakīrti* の後輩であり, *Prajñākaramati* は *Śāntaraksita* は無論, さらには *Vidyākaraśānti* (11c) を知っていたと考えられる。なぜなら, *Prajñākaramati* が反論として取り上げる唯識派の見解は, *Vidyākaraśānti* の表明に跡付けられるからであり, なおまた *Prajñākaramati* は, *Vidyākaraśānti* の *Tarkasopāna* (TSop) を通じ *Śāntaraksita* の言明を批判するに及んだ可能性⁽⁴⁾がある。

以下で特に問いたい事柄は, *Śāntideva* が *Dharmakīrti* (c. 600-660) 以降であるならば, *Dignāga* の理論を批判した *Candrakīrti* の見解の単なる反復であっては, 十分な自己認識批判とは言えない。そこで, 端的に言えば, *Śāntideva* が *Dharmakīrti* の自己認識の理論を批判しているか, 否かということである。その前に, *Dharmakīrti* の自己認識の理論のみならず, 三性説を巡る *Śākyabuddhi* の形象真実論及び *Kambala* の形象虚偽論を自己認識批判として展開する *Jñānagarbha* (c. 700-760) と比較すれば, *Śāntideva* の場合は, *Śākyabuddhi* や *Kambala* を視野に収め, さらには三性説の観点から両論を批判的に検証するものではない。しかし, *Dharmakīrti* の自己認識の理論を形象真実論, 形象虚偽論の二観点から批判する点は見出される。この点は, むしろ *Jñānagarbha*, *Śāntaraksita Kamalaśīla* に先行するものと言えよう。したがって, *Jñānagarbha* は *Śāntideva* に比べより後代の要素を具えている。以上の点から, *Śāntideva* は *Jñānagarbha* の先輩と考えられ, 形象虚偽論, 形象真実論批判とは *Śāntideva* による *Dharmakīrti* の自己認識批判に始まる。

Jñānagarbha の形象虚偽論批判とは, すなわち青などの形象も所取・能取の形象として現れるのであり, いかなる形象も習気の成熟により現れた虚偽なるものである。したがって, いかなる形象をも欠いた水晶の如き知のみが真実なるものである, という形象虚偽論に対しては, 無形象知 (*nirākāra*) としての欠陥, つまりこの知覚は青であって黄色ではないという確定が成立しない。近在している (*pratyāsatti*) 因が存在しないからである, と批判する。これは *Dharmakīrti* の PV III 302-307, 324-329 などに見られる量, 量果非別体説を活用することによって論破するものである。他方, 虚偽なる所取・能取の形象とは区別される青などの形象を真なるものとし, 青などの形象は知に固有なものであり, その両者は無区別にして共に実在するものであるとする形象真実論に対しては, *Dharmakīrti* の PV III 357 (=PVin I 49) を逆用して, つまり形象の多様性と知の単一性⁽⁵⁾という点から論破する。この *Jñānagarbha* の自己認識批判の方法は, *Śāntaraksita*, *Kamalaśīla*, *Haribhadra* に継承される。

Śāntideva の自己認識批判の特徴—Dharmakīrti 批判—

まず、15偈 cd, 16偈で、形象を迷乱による幻の如きもの (PV III 353, 354) と規定する点で 形象虚偽論が検証され、そうであれば、心 (知) 自体も幻の如く迷乱したものとなろう (17偈) と批判されている、と見られる。さらに18, 19偈で、自己認識論者は〈青色に関して他に依存する水晶とは異なり、青は灯火の如く他のものに依存することなく自ら現れる〉との見解を示している。ここにいう、いかなる形象からも離れた水晶とは、形象虚偽論⁽⁶⁾の言う知であり、青は自ら知に現れるという見解は形象真実論者⁽⁷⁾の主張と見れなくもない。それに対して Śāntideva は20偈で、青も水晶と同様、他に依存する性質のものであると批判している。これは形象真実論批判と見られる。これらの批判的検証は、直接 Candrakīrti の影響とは見難い。むしろ Dharmakīrti の PV III 326-329 での青は自ら現れ、照明される、という見解⁽⁸⁾を批判していると考えられる。何よりも Śāntideva が、Dignāga ではなく、Dharmakīrti の自己認識の理論を批判的に吟味しているであろうことは、25偈以下に関して、Prajñākaramati は〈唯識論者は知の自己認識を証明するために別の論議を展開する〉と述べることから知られ得る。すなわち25偈では他人の心を知るヨーギンの自己認識の理論が検討されているが、これは、Dharmakīrti の縁 (pratyaya) を巡る自己認識の理論⁽⁹⁾すなわち PV III 458, 459を前提とし、他人の心の苦楽 (形象) を所縁とするヨーギンの直接知覚は、苦楽を感受することはない、したがって自己認識は成立するとの Dharmakīrti の見解を逆用し、他人の心の苦楽を所縁とはするが、苦楽そのものを感受しないという点で、つまり所量、量、量果別体ということになり自己認識は成立しない、ことを言わんとし、所縁である魔法の軟膏を使用することと、その働きで見られた (認識された) 壺とは別であるとするので Śāntideva は他の縁による自己認識説を批判している。さらに、26偈では自己認識が成立しなければ、つまり知が他の知によって知られるのなら、対象を認識すること (見、聞、知ること) があり得ない—PV III 426, 428, 447⁽¹⁰⁾を前提として、Śāntideva は、自己認識が成立しなくとも、世間的慣習 (vyavahāra) としては、対象を認識することが成立し得る、と説明していると言えよう。したがって Śāntideva は第25, 26偈で Dharmakīrti の自己認識の理論をも批判していると考えられる。さらにこの点を間接的ではあるが、裏付けるに29偈を一考しよう。そこでは、無なるもの (abhāva) が、知の因としての効力 (kriyā) を有し得るかどうかが検討されている⁽¹¹⁾。これも、Dharmakīrti の因果効力 (arthakriyāsāmarthya) を有するものが実在であるとの理論が前提となっていると言い得よう。

Śāntideva, Prajñākaramati の自己認識の理論に対する見地は、外界実在論を破す目的で世俗として自己認識の理論を肯定的に活用する Jñānagarbha, Śāntaraksita, Kamalaśīla とは異なり、また原子の実在性を唯識派と同様な仕方でも単一なものとしても、集合体としても認めず (87-96偈) 外界実在論を破す点では Bhāvaviveka と異なる。他方、世俗としても自己認識を承認しない (26偈) 点に限っては、その姿勢は、Candrakīrti に近い。しかし Candrakīrti と異なる

る点は後代の者としての歴史的必然性すなわち Dharmakīrti 批判である。したがって、中観派として Dharmakīrti を批判したのは Jñānagarbha, Śāntarakṣita, Kamalaśīla に先行して Śāntideva であるといえよう。

なお BCA のテキストには新旧二系統が存在し、テキスト自体の詳細な検討を必要とするところであるが、ここでは Prajñākaramati の思想も合わせて扱い新本（10章本）に準拠する。

以下では *Bodhicaryāvatāra* Buddhist Sanskrit Texts-No. 12 を底本とし、必要に応じ sDe dge 版 (D) No. 3872 を参照する。

和 訳 研 究

(p 187, 12) 以上のように、まず経量部 (Sautrāntika) などによる論難を退けて、瑜伽行派 (Yogācāra) の異なった見解を否定するために、その（中観の）思想によって批判を表明する人 (Śāntideva 先生) が、[瑜伽行派の見解として] 迷乱も存在しない場合云々と次のように言っているのである。

[唯識派による反論]

迷乱（を把握する知）も存在しない場合、幻は何によって認識されるのであるか。//15 cd//

(p 187, 15) 中観論者 (Madhyamakavādin) 達は、あらゆる存在が幻を本性とする点で、自性として空なるものであると承認している。幻を本性とする世俗 (saṃvṛti) を把握するものである覚知 (buddhi) も、汝ら（中観派）には、外界の対象のように存在しない。その場合、幻は何によって認識されるのであるか。すなわち何によって知られるのであるか。それ（幻）を把握するものである実在している知以外に何によっても決して知られないという意味である。しかしながら、勝義的実在 (paramārthasat) である自己の心 (svacitta) が外界を本性としている点で迷乱したもの (bhrānta)[形象]をその（幻の）ように現すとする者（瑜伽行派）には、その（何によっても知られないという）誤りは存在しないという意味である。

[答 論]

そういった（瑜伽行派の見解）を否定するために、幻それ自体が云々と次のように言うのである。

汝（瑜伽行派）にとって、幻それ自体が存在しないという場合、何が認識されるというのであるか。/16ab (p 187, 20)

象などの形象の活動 (pravṛtti) を有した把握されるもの (grāhyatā) として、幻それ自体が存在せず、外界の対象は存在しないからこの世界は心のみのも (cittamātra) であると承認しているが、唯識論者 (Vijñānavādin) にとって、その場合、何が認識されるのであるか。その場合、そこ (自己の心) に何を現すのであるか。外界の対象が現れないから、場所などの相違という点での現れが不合理であるという意味である。そこで、他の論者 (唯識論者) の意図を疑問視している人 (Śāntideva) が次のように、[唯識論者の見解として] それはまさしく心の云々と言っているのである。

[量, 所量同体論による唯識派の反論]

真実からして、たとえ (心とは) 別のもの (外界の対象) が存在するとしても、それは、まさしく心の形象である。//16cd// (p 187, 25)

そこで [唯識派は] 次のように答えるのである。心こそが、外界の対象として迷乱した象などの形象を現すのである。⁽¹³⁾

[答 論]

[以下に量, 所量別体論による批判を] 提示する。しかしながら、それが、まさしく心のすなわち知そのものというのは、場所などの相違という点でのつまり把握されるものとして現れている形象として現れるということである。たとえ、別のものがというのは、内なる把握するものである心の形象とは [別個な] 他なるもの (外界の対象) が存在する、すなわちあるとしてもということであり、真実からしてとは事実としてということである。(p 187, 29) たとえと承認して述べているが、そうだとしても、そのことは妥当するものではないから、心自体が幻である場合云々と以下のように言うのである。

心自体が幻である場合、何が何によって見られるのであるか。⁽¹⁴⁾ //17ab

心自体すなわち識そのものが、知るもの (vedakatā) として承認されている。幻は [心とは] 別のものではない。なぜなら、知るものである心とは別な幻というものは何らありはしない。その (幻) には、その本性として、そのように [心に] 現れることが認められるからである。その場合、何が何によって見られるのであるか。(p 188, 1) すなわち、何が何によって知られるのであるか。なぜなら、見ること (darśana) こそが見られるもの (drśya) なのではない。見られるものがなければ、見ることもあり得ない。それ (見ること) は、見られるものに依存しているからである。それ故に、[心自体が幻である場合] いかなるものによっても何も見られない。したがって、すべての存在者が、盲目 (āndhya) になってしまうという意味である。

[唯識派による反論]

そうではあっても、もし知に [対象としての] 自己を知らしめるもの (*ātmasamvedana*) がなくとも、その限りで自己認識という性質 (*svasamvedanatā*) によって、自己の本性を認識しつつあるもの (心) が、それ (心) とは別ではない幻などの現れ [形象] をも認識しよう。そうである場合、何んらの損傷も被ることはないのである。

[答 論]

そういう唯識論者の意図に疑念をいだいて、次のように言うのである。

また世の守護者 (世尊) は心は心を見ないと説かれた。/17ab

あらゆる存在は自性という点で空なるものに他ならないと道理 (*yukti*) が知らしめる。その場合、事実上、何が何の自性であるのか。したがって、何によって何を知るのか。また世尊によって説かれる。

あらゆるものは空である。心は空なる特徴のものである (*sūnyatālakṣaṇa*)。あらゆるものは離性なるものである。心は離性なる特徴のものである (*vivikṭalākṣaṇa*)。

(p 188, 11) さらに、また説かれたとはすなわち、まだ述べられたということであり、世の守護者によってとは、世間のあらゆる衆生の守護者、保護者、ブッダ、世尊によってということである。何が説かれたのであるか。心は心を見ない、と説かれた。すなわち、心は自己自身を知ることはない。実在性を有した自己自身が存在するとしても、[自己自身に対して] 作用すること (*kāritra*) は矛盾するからである。

例えば、剣は自らを切らないように、そのように意 (*manas*) も [自らを見ない。]⁽⁶⁹⁾ //17cd//

(p 188, 15) 例えば、非常に鋭い剣であっても、つまり刀の刃はそれ (刀の刃) と別なもののように自らをつまり自己自身を切らないすなわち引き裂かない。自己自身に対して作用すること (*kriyā*) は矛盾するからである。それと同じように意も [自らを見ない]。剣のように心も自己自身を見ないと連関させなくてはならない。というのは、まさしくその単一な知が、知られる対象 (*vedya*)、知る主体 (*vedaka*)、知る作用 (*vedanā*) を本質とする三つの自性を有することは不合理である。⁽⁷⁰⁾ 部分をもたない (*nirāṃśa*) 単一なものが、三つの自性を持つことは不合理だ

からである。そこで、そのことが『宝髻經』(Ratnacūḍasūtra)に次のように説かれる。

彼が心を捜し求めている時、内的に心を見ることはない。外的に心を見ることはない。諸蘊の中に心を見ることはない。諸界に心を見ることはない。諸処に心を見ることはない。

(p 188, 21) 心を見ていない彼は、心相続(cittadhāra)を探し求める。すなわち、どこから心は生起するのかと探索するのである。認識対象が存在する時、心は生起する。その心と認識対象は別であるのか。あるいは、認識対象であるものそれ自体が心であるのか。

(p 188, 23) もし、まず認識対象と心とが別であるなら、そういうことは、二つの心の性質ということになろう。あるいは認識対象であるものそれ自体が心であるなら、どうして、その心が心を見るであろうか。なぜなら心は心を見ないからである。例えば、剣そのものによって、その同じ剣は切られない。指の先自体によって、その同じ指の先は触れられない。それと全く同様に心自体によってその同じ心は見られない。⁽¹⁹⁾

と詳しく説かれている。

(p 188, 27) それに対して唯心論者(Cittamātravādin)が、自らにとって作用の結果(kriyā)との矛盾を退けようとして自己の主張を論証するために喩例(dṛṣṭānta)を提示しつつ自らを(ātmabhāvam)云々と言う。

[喩例による唯識派の反論]

例えば、灯火(dīpa)は、自らを照らす。⁽¹⁹⁾/(18ab)

例えば、灯火すなわち明かり(pradīpa)は自らをつまり自己自身を照らす、証明する。例えば、実際のところ闇(andhakāra)に覆われた壺(ghaṭa)などのものを認識するために、明かりが使用されると周知されるように、それと同じように明かりを照らすために別の明かりが「使用されることは」ない。むしろ、「明かりは」壺などを照らしつつ、自らをも照らすのである。⁽¹⁹⁾同様に、主題となっている自己認識(svasamvedana)についても(p 189, 1)知らなくてはならない。しかも、いかなる矛盾も見い出されないから、あらゆる場合に「自己認識は」合理的なものと判断されなくてはならない。したがって灯火のように矛盾は存在しないのである。

[喩例批判による答論]

もし、以上のように、汝が考えるとしても、その場合そう言うてはならない。なぜならと根拠を示すために、ない云々と言うのである。

灯火が照らされるということは全くない。なぜなら、闇(tamas)によって覆われることが

ないからである。⁽²⁸⁾//18cd//

(p 189, 4) 灯火が照らされるということは全くない。壺などのように照らされることはない。なぜなら、闇によって覆われることがないからである。すなわち闇によって隠されることはない。存在している障害を除去することが照らすということである。したがって、壺などに対しては、照らすということが妥当するのである。それら(壺など)には[照らされること]より以前に[闇によって覆われているということが]存在しているからである。灯火は、そうではない。それ(灯火)には[照らされること]より以前に[闇によって覆われるということが]存在していないからである。また、存在していないものを照明するということは不合理である。無存在 (asattva) だからである。したがって、灯火が照らされるということは全くない。それ故に、類似していない (visadṛśa) 灯火という喩例から所証 (sādhya) (知識が自らを知るということ) は証明されない。

[唯識派による反論] (p 189, 9)

自らを (ātma bhāvam) 云々 (k. 18ab) ということによって、[汝の批判する] そういったことが言われているのではない。灯火は壺のように闇に覆われた自分自身を照らす、というのではなく、その(灯火の) 自性に関して他に依存しないこと (paranirapekṣatā) だけが言われているのである。まさしくそのことを表明せんとしている人が、na hi 云々と次のように言っているのである。⁽²⁹⁾

なぜなら、水晶 [が青色に関して他に依存している] ようには、青は青ということに関して他に依存してはいない。同様に、あるものは他に依存し、[あるものは] 依存しないことが知られるのである。⁽³⁰⁾//19//

(p 189, 14) hi というのは、なぜならという意味である。ちょうど、水晶石は自ら青を有するものではない。青ということに関して [水晶石は] 青なる性質を生起する別なる原因の特殊性すなわち青い葉などが近接していること (samnidhi)⁽³¹⁾ に依存している。それと同じように、事物がまさしく自ら青であるというそういう場合は、(p 189, 16) 青ということに関して他の特殊性に依存しているわけではない。同様にというのは、そういう仕方であるもの、他に依存しているすなわち灯火などに依存している壺などが照明されることが見られる。他方、あるものすなわち灯火などのものは [他に] 依存することなく自ら照明する本質 (svayāṃprakāśāt-maka) を有していることが見られる、つまり認識される。まさしくそのことだけが [K. 19で] 言われようとしている。

(p 189, 19) [答論]

以上のように唯識学派 (Vijñānavādin) が、[他に依存している水晶石の如きものとは違って他に依存していない青の] 特殊性を提言するに対して、まず青それ自体が青なる性質に関して他に依存していないことが、喩例 (水晶石) の性質 [とは反対であるということによって] 示されていることを否定する学説論者 (Śāntideva) は、次のように青という性質が存在しない場合云々と言っている。⁽²⁴⁾ (p 189, 20)

青という性質が存在しない場合、それは青ではない。例えば、青の原因が予測されるように。青そのものが自ら自らとして青となるであろうか。⁽²⁵⁾ //20//

この喩例 (dr̥ṣānta) (青) も、[他に依存せず自ら現れるもの (灯火) と] 類似するものではない。というのは、青も、青なる性質に関して水晶 (sphaṭika) の如く [他に] 依存していないものではない。その (青なる) 存在に関して、自己の因縁に依存しているからである。また、これ (青) がいつ [他のものに] 依存しないことがあるか。もし、その青でないこと自体が自己の因から生起するなら、またその存在 (青でないもの) に関して、他に依存していないものは自ら青それ自体となろう。またそういうことはあり得ない。(p 189, 26) というのは、青という性質が存在しない場合というのは、青なる特性の欠如が存在している場合ということである。ではない (na) というのは否定を意味する。それ (tad) というのは、青であると想定されているものことである。青は、青という特性と結び付いた自体をすなわち本性を自らによって自ら設けることはない、つまり設け得ないのである。以前の [剣の] 場合のように自己に対して作用することは矛盾しているからである。したがって、青は青という性質に関して、他のものに依存しないことはないのである。水晶が [青などに関して、他のものに依存している] ように。というのは、(p 190, 1) 水晶石も、実在に基づいて確定された特徴を有するものに他ならず、条件 (upādhi) としての近接性 (samnidhi) が具っている場合に、青に色づけられたものを知覚するのではない。そうではなくて、全てを把握する特徴から、また青の条件としての特性を有する補助縁 (sahakārin) から、以前に自ら滅したものと全く別な [現在の] 青の特性によって染められた水晶石が生起するというのが定説 (siddhānta) である。したがって、二 (青と水晶石) が、その特性に関して因縁 (hetupratyaya) に依存していることは共通した事柄 (sādhāraṇa) である。したがって主題となっている所証 (青が他に依存しないということ) に関しても何らの特殊性も存在しないのである。

[自己認識支持者による反論] (p 190, 5)

この願わしいものとして確立された [自己認識というものは] 好ましいものである。したがって、次のように言われる。

無感覚な (jaḍa) 自性とは異なった本質を持つという点で自己の因縁から生起したものに他ならず、他の照明に依存することのない知識の自己照明が自己認識 (svasamvedana) であると言われる。このこと (自己認識) ⁽²⁸⁾こそが、(p 190, 7) 青の自性を把握する汝によっても考えられているのである。そういうことだけで、灯火も喩例とされる。しかし我々は行為の対象 (karman)、行為の手段 (kartr̥), 行為の結果 (kriyā) という区別によって知の自己照明 (ātmaprakāśa) を考えているのではない。行為の対象などの三つの自性を有した単一な存在はあり得ないからである。

したがって、行為の結果などという区別によって批判しても、我々に対する何の批判にもならないのである。[その批判は] 自己の因によって生起したものである自己照明にとって痛手となるものではない。(p 190, 10) したがって、自己認識 (ātmāsamvedana) にとって [汝により] 提示された過失を犯すということにはならないのである。そのことが [Śāntarakṣita によって] ⁽²⁷⁾次のように言われる。

知識は無感覚なものと違ったものとして生起する。この [知識] が、感覚的な本性 (ajadārūpatā) を持つということこそがその自己知識に他ならない。(TS1999=MAK16) しかし、作用の結果 (kriyā) と作用の手段 (kāraṇa) という区別によってその自己認識があるのではない。部分を持たない単一な [自己認識に] 三つの本性が存在することは不合理だからである。(TS2000=MAK17)

[答 論]

このことに対して次のように答えよう。作用の結果と作用の手段という区別という点で世間的常識として受け入れられている事柄 (vyavahāraprasiddha) という言葉の意味を理解して [Śāntarakṣita の主張の] 誤謬を指摘する。自己認識という言葉はそういう (作用の結果と手段の無区別の) 意味を表わしているからである。しかし、もし過失を犯すことを恐れて世間に受け入れられた言葉の意味 [作用の結果と手段の区別] ⁽²⁹⁾さえも捨て去ってしまうのなら、その場合、汝は世間からも退けられてしまうことになる。(p 190, 18)

次のように、勝義としても自己認識 (svasamvedana) は成立しない。というのは、因縁によって生起した映像 (pratibimba) は無自性であると [Śāntarakṣita によって] ⁽²⁹⁾言われている。知の自己認識はなおさらのことである。真実からして固有な本性というものは存在しないからである。自性が存在しなくとも、空中のウトパラを自己認識するということは妥当するものではない。また、中観論者 (Madhyamakavādin) にとっては勝義としていかなる無感覚な (jaḍa) ⁽³⁰⁾本性のものも成り立ちはない。(p 190, 22) 無感覚なものとは異なった感覚的な (ajada) 自己認識が、⁽³¹⁾どうして存在しようか。したがって、別の実在論者 (vastuvādin) に対してその (自己認識) が提示されることは道理に適っている。したがって、(無感覚なものと同様感覚的なもの

のも) 無自性であるが故に、何んとしても自己認識は成り立たないのである。さらにまた、記憶 (smṛti) の確定を解明することに関する論述を詳しく示そう。

(p 190, 25) 今や、灯火 (pradīpa) が自ら照明するものであると承認して、覚知 (buddhi) が自らを認識することは不合理である、ということを指摘しようとしている人 (Śāntideva) が、灯火云々と言うのである。

灯火が照らすと知識が知り表わすのである。⁶³

覚知が照らすとこのことを何が知り表わすのであるか。//22//

灯火は照明することを本体とし得よう。そうであるとしても、覚知の認識という能証 (sādhana) に対して類似した喩例 (drṣṭānta) が存在しないということが全体的な意味である。灯火が照らすという意味は顕わし出すということであり、他の照明に依存することなく自ら(照明する)と知ってつまり理解して、知によってすなわち覚知によって表わされる、つまり明らかにされる。灯火には知の対象としての性質 (jñānaviśayatva) があるからである。覚知が知を照明すると言われるが、そのことをいかなる知によって知り表されるのであるかとまた [Śāntideva は] 問うているのである。また、この場合、覚知を把握する依り所が何ら存在しないことはあり得ないことを表明しているのである。まず、[1] 以前の知がそれ(覚知)を知ることはない。(p 191, 3) [以前の知が存在している] その時には [まだ覚知は] 生起していない故、それ(覚知)は存在していないからである。[2] 後時の [知が] 存在することによっても [覚知は知られ] ない。[後時の知が存在している] その時、刹那滅なる性質 (kṣāṇikatā) 故、把握されるもの (grāhya, すなわち覚知) は、過去のものとなってしまうからである。⁶⁴

[3] またそれ(覚知)と同時に存在する(別の知)によっても、[覚知は知られ] ない。それ(同時に存在する別の知が) それ(覚知)に利益をもたらさない (anupakāra) からである。⁶⁵ また (p 191, 5) 利益をもたらさないものには、対象としての存在性がないからである。[知の] 原因でないもの (akāraṇa) は対象ではないと言われるからである。

[覚知は] 自らを [知るの] でもない。[自らを知るといふ] その場合、まさしく誤った理解ということになるからである。それ(覚知)が、どうしてそれ(覚知)を理解し得るのであるかということが解明されていないのである。

(p 191, 7) 次のように、あらゆる場合に覚知 (buddhi) が理解されないなら、それ(覚知)を認識することは、はなはだ不合理であるから照明あるいは云々と言っているのである。

照明するとかしないとかは何によっても知られない。その場合語られているその(覚知)というものは石女の娘の魅力のように空しいものである。//23//

照明あるいはというのは灯火の如く照明することを本質とするということである。あるいは照⁶⁶
明しないというのは壺などのように照明しないことを本質とするということである。(p 191,
11) 相互の集合体 (照明するものとししないもの) に関して、あるいは (vā) という言葉がある。
覚知が、何によっても知られないその場合というのは、何によっても理解されないということ
である。⁶⁷ yadā という言葉は tadā ということに結びつく。その場合、石女とは、子供を生むこ
とがないという属性をもった女性のことである。娘 (duhitṛ) とは娘 (putri) のことである。そ
の (石女の娘の) 魅力 (līlā) とは、引きつけるもの (vilāsa) であり、愛らしさ (lalita) というそ
ういったことである。語られていてもというのは述べられていてもということであり、そのも
のは空しいものである。そのもの (sā) というのは、覚知 (buddhi) のことである。空しいもの
(mudhā) というのは、無益なものということである。石女の娘は存在しないものである故、知
られない (apratipannatva*)⁶⁸ からである。その (石女の) (p 191, 15) 魅力というものは全く
知られないということが意図されている。あるいは不生不滅を自性とするものである故、覚知
とは、石女の娘のようなものなのである。知られないというその本性故に、自己認識
(svasamvitti) は、その (石女の娘の) 魅力のようなものなのである。その知られないもの (自
己認識) には、それ (覚知) も知られないから、語られていても合理性がもたらされず言葉だ
けのもの (vacanamātra) である故、その自己認識というものは無益なものである。受け入れら
れないから、無用なものである。(p 191, 19)

[自己認識支持者による反論]

そういった (自己認識批判) は、論理 (yukti) を欠いており、言葉だけに過ぎないものであ
る。⁶⁹ そういうわけで、その場合これ (自己認識) は論理を具えたものであるから、[次のよう
に] もし、存在しないなら云々と言うのである。

もし、自己認識が存在しないなら、識 (vijñāna) はどうして記憶されるのであるか。⁴⁰ /24ab

もし、識の自己認識が存在しない、すなわちないのなら、その場合、識はどうして記憶され
るのであるか。識の自己認識が存在しないということから、後の記憶というものは存在しない
であろう。なぜなら、知覚経験のない (ananubhūta) 記憶というものはあり得ないからである。⁴¹
(あり得ると言うなら、それは) (p 191, 24) 過大適用の過失ということになるからである。
したがって、知覚経験 (anubhava) の結果である記憶が、後に知られるから知識が [自らを]
認識すること (jñānasamvedana) が存在すると推理されるのである。

[答 論]

これ (知識の自己認識) は、能証 (sādhana) であって所証⁴²ではない。というのは、もし [推

理によって] 自己認識の結果 (kāryatā) として記憶が確定されるのであれば, 例えば, 煙が火の [能証である] ように, 記憶が自己認識の因 (kāraṇa) ⁽⁴³⁾ である。しかし, 自己認識が確実な知識 (pramāṇa) によって成立していない場合, (p 191, 27) 記憶がその (自己認識の) 結果であると理解されることはないのである。因果関係の把握には, 必ず二種の把握されなくてはならない必然関係 (nāntariyakatva) ⁽⁴⁴⁾ があるからである。また, 眼などにとって識が存在しない場合のように, [自己認識によって] 見られなくても記憶がそれ (眼など感官の識) の結果であることは成立する。なぜなら, 眼が存在していない (vyatireka) 場合, 青などの知が存在しないことから, 否定的必然性 (vyatireka) という点から, その結果であると推理される。他方, 記憶は知識が [自らを] 認識するということがなくとも存在すると我々は結論付けるであろう。したがって, [記憶が] 自己認識の結果であると確定されなくとも, 記憶は (p 192, 1) それ (自己認識) がなくとも生起する [自己認識との必然関係がない] (vinābhāva) ⁽⁴⁵⁾ から [知識が自らを] 認識するということ (samvedana) ⁽⁴⁶⁾ は成立しない。

したがって, 記憶も [自己認識という] 知識なるものから, どうして成立するのであるかと問ひ正されなくてはならない。(p 192, 2) また, 自ら成立していない証因 (līṅga) (自己認識) は別のもの (記憶) を知らしめるもの (jñāpaka) ではない。また, 記憶は自己認識を直接知覚として把握するもの (grāhaka) ではない。(p 192, 3) それ (記憶) は, それ (自己認識) とは別なものであるから。また, 知識にとって知識とは別な対象があるのではない。⁽⁴⁷⁾ [自己認識によって知られた対象と記憶されている対象とが別なら] 外界の対象 (bahirartha) の如く必然関係 (sambandha) が成立しない故に等々という過失が付随するからである。[汝によれば, 主, 客は未分であり, 対象は知識と] 別なものとしての特性がない故, 別の (他人の) 相続にある記憶によってそれ (自己認識としての対象) を把握することがあろう。

[唯識派による反論] (p 192, 5)

それ (自己認識) によって [対象が] 以前に知覚されていないのであるから記憶されない。

[答 論]

同一人の相続であっても, [刹那滅なる故, 自己認識によって知られた対象と記憶されている対象とが別なら, 対象は] 以前に知覚されていないのと同じことになる。[自己認識との] 因果関係 (kāryakāraṇabhāva) ⁽⁴⁷⁾ が, それ (記憶) を確定するというのも不合理である。因果関係はまさしく勝義としては存在しないからである。(p 192, 8) それ (因果関係) が存在するとしても, [汝によれば] あらゆる知識は自らを理解することに依存している故, それ (因果関係) を把握することはあり得ないからである。世間的慣習のままに (yathāvyavahāram) [因果関係を] 承認するなら, [因果関係は] 概念構想されたもの (kālpānikatva) ということになる。また [因果関係が] 概念構想されたものであるなら, あらゆる世間的慣習は概念構想によ

って設けられたものである故、[因果関係は] (p 192, 10) 世俗的なもの (sāmvṛtatva) であると証明される。[勝義的なものであると]⁽⁴⁹⁾ 確立されてはならない。そういうわけで、記憶を根拠として自己認識は証明されない。

(p 192, 11) 汝 (唯識派) にとっても、一体どうして自己認識が存在しない場合、記憶が [存在しない] であろうか。そういうわけで、次のように他のものが知覚された時云々と説かれるのである。

別なもの [A] が知覚された時、必然的關係 (sambandha) から [Bの] 記憶が [生起しよう]。例えば、もぐらの毒のように。//24cd//

知と別な所取 (grāhya) としての事物である対象を知覚した知 [A] が存在する時、[Bの] 記憶つまり想起することが生起する。

[唯識派による反論]

別なもの [A] が知覚された時、別なもの [B] の記憶に関しては、過大適用の過失となるから、必然関係から云々と言うのである。対象が知覚された時、その (対象の) 記憶が必然関係から起こるのである。なぜなら、知はその (対象) を把握 (grāhakatā) するという点で、それ (対象) との必然関係が存在するのである。したがって、知識が記憶されるのである。

(p 192, 16) [知と] 別なものが [記憶されるのでは] ない。必然関係が存在しても、別なもの [A] が知覚された時、別なもの [B] の記憶に関して、記憶が混乱した (vipluta) ものとなろう。

[答 論]

そういうことはないのである。(p 192, 17) 先に知覚された対象が、後に記憶されているなら、その限定された知覚こそが記憶されるのである。その限定されたそれ (知覚) が把握されるからである。また知自体が対象を知覚するのであって、別のものが [知覚するの] ではない。したがって、対象の知覚を記憶することから、それ (対象の知覚) との必然関係によって、[対象の知覚としての] 知に対して記憶であると言われる。他方、対象を欠いた知というものは決して記憶されることはない。したがって、[自己認識と記憶との因果関係を認めない我々の主張に] 誤りはない。

(p 192, 20) [唯識派による反論]

知 [自身] を認識することによって引き起こされた記憶に関する習気の種子 (smṛtivāsanābīja) なくして、どうして後に記憶が存在しようか。

[答 論]

それ故に、例えば、もぐらの毒のようにと言われるのである。例えば、もぐらの毒つまりねずみの毒が、必然的關係から別の時に生起する。それと同様に記憶も「起こってくる」という意味である。というのは、ある刹那に身体に侵入したねずみの毒が、また別な時に雷鳴に出会って、その自己認識によって引き起こされた記憶の習気の種子がなくても、縁性 (pratyayatā) のみによってもたらされた機能から、別の刹那に変化を被る。同様に主題となっている「自己認識から記憶が起こるといふ」ことに関して「批判することに」も誤りはないという意味である。

[唯識派による反論]

(p 192, 25) さらにまた、唯識論者 (Vijñānavādin) は、知の「自己」認識 (jñānasamvedana) ということ⁽⁶⁴⁾を証明するために、別の方式を提示しようとして、次のように別の縁云云と言うのである。

他の縁と結び付いた「自己の心」が、見られるから「知は」自らを証明するのである。⁽⁶¹⁾ /25a
b

他の縁とは他の原因 (kāraṇāntara) ということである。「他の縁には」予言者などとしての知識と他人の心などを知る神通 (abhijñā) があって、それら二と結び付いている。その因の集合 (sāmagrī)⁽⁶²⁾ と関係している「自己の」心が見られるから、すなわち顕われるから、知は自らを照明する、つまり自己の本性を顕わすのである。「自らを」認識することが存在するという意味である。なぜなら、もしそれ（自己の心）が、常に知覚されない性質のものであるなら、(p 192, 30) どうして、ある時に因の集合という特性から「他人の心」が認識されようか。⁽⁶³⁾したがって、例えば因の集合という特性から他人の心 (paracitta) が認識される。それと同様に等無間 (samanantara) と所縁 (ālambana) などといった縁から自己の心 (svacitta) も認識される、という意味である。

[答 論]

これ（諸縁）も、知を「自己」認識するための効力を有しない。したがって、次のように魔法の軟膏 (siddhāṅjana) 云々と言うのである。(p 193, 1)

魔法の軟膏を使用することに基づいて見られた壺は、軟膏それ自体ではあり得ない。⁽⁶⁴⁾ //25
cd//

魔法とその軟膏とが存在する。あるいは魔法の軟膏が存在する。それ（魔法の軟膏）を使用することとは、活用、適用するということである。それ（魔法の軟膏を使用すること）に基づいて、見られた、すなわち認識された壺あるいは容器などは、軟膏それ自体ではあり得ない。つまり壺などは軟膏そのものではなからう。Bに基づいて認識されるAはそのBと同一ではない。そのように予言者などの知識や協同因 (sahakārin) を有した知によって、壺などのように他人の心がまた見られるのであるから[そういった知識(諸縁)と他人の心とは同一ではない]、その限りそれ(知自体)を[自己]認識することは成立しないであろう。したがって、これ(諸縁)も所証(自己認識)を正しく証明するものではない。

(p 193, 6) [唯識派による反論]

もし知が知られる本性を持たないなら、対象も認識されることはないであろう。知が知覚自身を知覚しないこと (avyaktavyaktikatva) になるからである。なぜなら、対象が知覚され⁶⁹ないからである。それ(知)が認識されない場合、どうして対象が認識されようか。というのは、自己認識が否定されるからである。またAによってBを把握することは不合理だからである。またそれ(AによるB)の把握を承認する場合、後々の認識されていないものを認識するために他の知識に従うという点で、無限遡及の過失となるからである。また、どうしても対象は認識されないからである。したがって、他(の知)によって認識される場合云々と言われることは不合理である。対象の知覚が存在しないからである。⁶⁷(p 193, 11) [対象の知覚が存在しないなら] 世間であって、この見られたなどという世間的慣習 (vyavahāra) の全てが存在し得なくなるであろう。

[答 論]

したがって、見られたままなどと言うのである。見られたなどという世間的慣習が存在し得なくなるであろうと言われるそのことは、勝義として (paramārthatas) あるいは、世俗 (saṃvṛti) として存在し得なくなるのであるか。そのうち、もし、勝義として存在し得なくなると言うなら、その場合、それは我々にとって好ましいものである。なぜなら、世俗的なものには、勝義の考察を加えることはないからである。[したがって、世間的慣習が成立しなくなることはない。]もし、世間の常識 (lokaprasiddhi) が[成立し得なくなると言うのであれば] その時

この[自己認識ではなく、他の知によって知られるとする]場合、見られたままのこと、聞かれたこと、知られたことは決して否定されない/26ab

と、言われる。見られたままのことというのは、眼などの識の直接知覚によって理解された

ものことである。聞かれたことというのは、他人 (parapudgala) からということであり、またアーガマからということである。(p 193, 16) 知られたことというのは三相から起こった推理 (anumāna) によって確定されたものである。それやこれらのものは、この場合、全ての世間的慣習に基づいて決して否定されない。つまり決して退けられないということである。例えば、世間という点からして認められている、そういったものは全く同様に、世間の常識という点から、吟味されていない本性 (avicāritasvarūpa) のものとして承認されるのである。しかしながら、勝義という点からではないのである。したがって [唯識派が指摘する] 知に [自ら] 認識することが存在しないから、対象は認識されないなどという過失も、勝義の面を論じる者 (paramārthapakṣavādin) には及ばないのである。

[唯識派による反論]

もし、それ (見, 聞, 知られたこと) が全く同様に [世間の常識として] 承認されるなら、一体どうして [その自己認識が] 否定されようか。

[答 論]

したがって、真実という点からして云々と言うのである。

しかし、その場合、真実という点からして概念知 (kalpanā) は、苦の原因であるから退けられる。//26cd

(p 193, 23) 真実という点からしてというのは勝義という点からしてということである。概念知というのは構想するということである。しかし (tu) という言葉は、ところが (punar) という意味を表わしている。それ (概念知) もまた、考察する場合、あるいは学説に関して、退けられる、すなわち否定される。[自己認識を勝義として概念知を離れたものと見ない。]

[唯識派による反論]

どうしてであるのか。

[答 論]

苦の原因であるからである。これが、原因という言葉の意味である。苦の原因つまり根拠であるから、それ故にという意味である。諸の取蘊には存在、無存在などという概念知に含められ機能する原因からこそ、また輪廻が起こってくるのである。また、輪廻とは苦を自性とするものなのである。[『俱舍論』に]

それ(概念知)らは、苦であり、集であり、世間であり、見ることの依り所である。⁶⁹

と述べられているからである。したがって、真実という点からして概念知は、苦の原因なのである。それ故に、真実にあらずる増益という概念知に対する執着を否定することのみが、そこで意図されているのである。しかし、実質的には何らのものも否定されてはいない。したがって、以上のように知にとってその自己認識ということは、何としようとも(勝義のみならず世俗としても)不合理である。そのことが『菩提心論』に次のように述べられる。

如来達は、覚知されるものと覚知することという形象を具えた心を見ることはない。覚知することと覚知されるものとが存在するところに、⁶⁹悟りは存在しない。

他方、ある所で、世尊は唯心(cittamātratā)の実在性を説かれているが、それは蘊、処などの如く未了義(neyārthatā)であるが故に、と述べられている。

略号

MAK, MAV: Śāntarakṣita, *Madhyamakālamkāra-kārikā*, *vṛtti*

MAv, MAVh: Candiakīrti, *Madhyamakāvatāra*, *-bhāṣya*

PV: Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika*

TS: Śāntarakṣita, *Tattvasaṅgraha*

注

- (1) 山口 益『佛教における無と有との対論』p 303 以下、他に Śāntideva の思想研究で最近のものとして、Akira Saito, *A Study of Akṣayamati (=Śāntideva)'s Bodhisattvacaryāvatāra as Found in the Tibetan Manuscripts from Tun-huang* (1993), 斎藤 明 敦煌出土アクシャマティ作『入菩提行論』とその周辺(チベットの仏教と社会, 所収1986), 初期本『入菩薩行論』にみるシャーンティデーヴァの思想—第8「知恵の説示」章を中心として—東海佛教 No. 39 (1994), Chikō Ishida, *Some New Remarks on the Bodhicaryāvatāra Chap. V* (JIBS, Vol. 37-1, 1988), 石田智宏『入菩提行論』における勝義と世俗—瑜伽行者の階梯—日本仏教学会年報 No. 59 (1994)
- (2) 山口前掲書 p. 287
- (3) 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz (Jun. 1995)
- (4) Cf 本稿⁵³⁶⁰
- (5) 拙稿, Jñānagarbha と Śāntarakṣita の自己認識批判, 『佛教文化研究』第38号
- (6) Cf MAV ad MAK52 本稿¹⁴²²
- (7) Cf MAV ad MAK49
- (8) Cf 本稿²⁴²⁵
- (9) Cf 本稿⁶⁰
- (10) 本稿⁵¹⁶⁴

- (1) Cf 本稿⁶⁷⁾
- (2) BCAP p. 195, 13-24
- (3) 外界の対象の現れを場所などの限定の根拠としている。これは、夢の例を提示し、外境が存在しなくとも場所や時間の限定があり得るとする唯識派の見解とは正反対である。
- (4) これは、形象虚偽論と見られる。Cf PV III 353, 354 MAK52, 59, 60
- (5) 17偈 ab が以下のものと二箇所あるようでもあり、検討を要する。cf. 金倉円照『悟りへの道』(1965) p. 169, 17偈
- (6) Candrakīrti, MAVBH ad MAV 72
- (7) このことを根拠として答論者は、自己認識の不成立を論じる。他方, Śāntarakṣita は, MAV ad MAK17 でそのことを根拠に自己認識の成立することを論じている。この相違は前者は所量, 量, 量果別体論に立脚し, 後者は, Dignāga, Dharmakīrti の見解を継承し, それらの同体論に立つ点にある。
- (8) Pekin 版 Vol. 124, 224a2-8, *Prasannapadā* p. 62, *Śikṣāsamuccaya* (Bibliotheca Buddhica. I.) p. 235, 1-8
- (9) Cf *Pramānaviniścaya* I p. 86, 22-23, PV III 329, 482
- (10) cf. Tsonkha pa, *Dran nes legs bśad sñiñ po*, Varanasi (1973) p. 178, 10-13
- (11) Cf PV III 329, Cf Vinitadeva NBT 渡辺訳 p 254, 4-5, Tsop p 282, 19-20
- (12) Cf 山口前掲書 p. 241 青は自ら現れ, 自己認識されるということに関しては, Cf PV III 326-328 19 偈に示される見解は, 青は灯火の如く自ら現れるという点では, 青と知との同一性を主張する形象真実論と見ることができよう。水晶は形象虚偽論における知に準えられる。Cf MAV ad MAK52
- (13) Cf PV III 482, 328, 329
- (14) 以下で答論者は青も水晶石も共に他に依存するものであり, 唯識派の主張するように青は他に依存せず, 自ら現れるとは言い得ないと論述する。この根拠は, 縁起の道理によるのであろう。20偈で Śāntideva は, 青は他に依存することなく自ら現れるという形象真実論を批判していると思われる。
- (15) 青などは自ら現れるという。PV III 326-328 に見られるような見解に対する批判と言えよう。
- (16) MAV ad MAK18
- (17) TS 1999 は, 他に TSop p 283, 18-19 TBh 16, 15-16 にも引用される。
- (18) Cf Śāntarakṣita は TS1346 で弓(道具)が, 行為の主体者 (kartṛ) と同一とみなされる例を出し, 量, 所量, 量果を同一とする自己認識が世間の道理に矛盾しないことを示している。=Tsop p. 285, 7-15
- (19) 小林守『映像 (paratibimba) に関する三つの見解』東北印度学宗教学会 論集第11号
- (20) Cf MAVBH ad MAV90
- (21) TS. に於ける自己認識を巡る Śāntarakṣita と Kumāriila の論争よりして, ここでの別の實在論者とは Kumāriila であると思われる。
- (22) Cf TSop p. 282, 19-20 nanu pradīpo'pi cakṣuṣā prakāśyata iti cet
- (23) PV III 329, 482, MAK18=TS2001 などの灯火は自ら現れるという考え方とは異なる。
- (24) PV III 416, 417a を逆手に取るものであろう。Cf MAV ad MAK18
- (25) Śāntideva は覚知を知るもう一つの知の必要性を主張し, 唯識派に対し刹那減なる故, 覚知をしり得る他の知はあり得ないということにより自己認識の不合理的を述べようとしている。自己認識を認める立場では, むしろ刹那減なる故, 覚知を知り得る他の知はあり得ず, したがって自己認識になると主張する。同じ根拠(刹那減性)が一方は自己認識批判に, 他方は肯定の理由となる。Cf Tsop p. 282, 16-20
- (26) Cf PV III 482
- (27) Tib 訳 D206a5-6 には いくかなる理解者も存在しない場合, 何も理解されず, 自他の二によっても

- 知られない」との文が続く。
- (38) D. 206a7 ma rtogs pa によって apratipannatva と読む。
- (39) Cf Māl P198a5–6, D181a5–6
- (40) *Pramāṇasamuccaya* 11d, PV III 484
- (41) *Pramāṇasamuccaya* 11d
- (42) sādhiyas であるが⁵, Tib D206b4 bsgrub par bya ba = sādhyā に改めて読む。
- (43) 記憶を能証として自己認識の存在が推理される。PV III 484
- (44) anvaya, vyatireka
- (45) MAVBH ad MAV 73
- (46) MAVBH (p. 170, 8–9) ad MAV74 dran pa'i śes pa ni yul űams su myoñ ba'i śes pa las gźan űid du khas blañs pa'i phyir ro //
- (47) MAVBH (p. 170, 9–171, 2) ci ste rgyud gcig tu gtogs pa rñams la rgyu dañ 'bras bu'i dños po gñas pa'i phyir dran pa yod par 'gyur ro sñam du sems na / de yañ yod pa ma yin te /
- (48) D207a3 don dam pa
- (49) 対論者は記憶を能証として自己認識の存在を推論するが、答論者はそれを認めない。
- (50) 以下では「縁」に基づいた自己認識の存在証明に関する論議が展開され、Candrakīrti の自己認識批判と重なる。あるいは延長線上にある論議とは違った、Śāntideva に固有な自己認識批判、すなわち Dharmakīrti 批判が示される。
- (51) Cf 本稿⁽¹⁰⁾
- (52) Cf PV III 534
- (53) 特に Prajñākaramati の解説からは「知が自己認識されないなら、他人の心は認識されない」という Dharmakīrti の表明 (PV III 475, 476) が取り上げられていることが知られよう。
- (54) PV III 458, 459を逆用し縁に基づく自己認識の理論を批判している。本稿⁽¹⁰⁾
- (55) *Pramāṇavinīścaya* I, 55 PV III 428, 447. ここで Prajñākaramati が反論として取り上げる唯識派の自己認識に関する見解すなわち「知が知覚自体を知覚しないもの (avyaktavyaktikatva) であるなら、対象は見られない」というものは、Vidyākaraśānti の TSop (p 282, 23–283, 5) における論述と見られる。Cf TS 2073, Cf PV III 428, 447
- (56) Cf PV III 440
- (57) Cf PV III 426, 428
- (58) Cf Śāntarakṣita; MAK64, 45
- (59) *Abhidharmakośa* I, 8cd
- (60) *Bodhicittavivaraṇa* 45 Lindner p. 198

もりやま せいとつ 仏教学科
(1995年10月25日受理)