

Prajñāpradīpa 第22章「如来品」の研究

西 山 亮

目次

[序論]

[0] 予備的考察

- [0.1] 問題の所在
- [0.2] 清弁の研究史
- [0.3] *Prajñāpradīpa* の注釈書
- [0.4] *Prajñāpradīpa* 第22章のチベット語訳と漢訳

[本論]

[1] 如来は何でないのか

- [1.0] *Abhidharmakośa-bhāṣya* 「破我品」における pudgala：議論の背景
- [1.1] *Prajñāpradīpa* 第22章導入部
- [1.2] 如来は五蘊と同一でも別異でもないから無自性である (k. 1)
- [1.3] 如来は自性／他性として存在しない (kk. 2-4)
- [1.4] 施設されたものは有自性ではない：犢子部との対論 (kk. 5-6)
- [1.5] 如来の素材も有自性ではない (kk. 7-9)
- [1.6] 如来は自性を欠く (k. 10)

[2] 如来は何であるのか

- [2.0] 勝義と世俗の間：議論の背景
- [2.1] 戲論 (prapañca) の役割：世俗 (k. 11)
- [2.2] 戲論を超えた如来：勝義 (kk. 12-15)
- [2.3] 如来は無自性であり色もまた無自性である (k. 16)：第22章結論

[3] 如来は一切を知りのか：異教徒たちとの対論

- [3.1] 如来は人である（哀れな異教徒からの批判）
- [3.2] 如来には知らないことがある（ジャイナ教徒からの批判）
- [3.3] 「作者」の観点から（ミーマーンサカなどからの批判）

- [3.4] 殺生について
- [3.5] 「一切」の内容

【結論】

【4】清弁の見た如来

【副論】 *Prajñāpradīpa* 第22章「如来品」テキストと和訳

研究の目的

本研究の目的は、清弁（Bhāviveka、6世紀前半）の著した *Prajñāpradīpa*（以下 PPr）中の、「如来」がテーマである第22章を取りあげ分析することによって、中観派の仏陀観の解明に寄与すると同時に、大乘仏教の仏陀観に関する明確な視座を提供することにあり、空思想の中で如来がどのような存在者として理解されたのかを明らかにした。清弁の仏陀観に関しては、すでに M. D. Eckel 氏が *To See the Buddha* (Princeton University Press, 1992) において論じているが、清弁の別の著作である *Madhyamakahrdaya-kārikā*（以下 MHK）およびその注釈書 *Tarkajvālā* における記述が中心であり、本稿は同氏が言及していない PPr に示された仏陀観を明らかにしている。さらに、傍論において示される「一切智者」としての仏陀の側面にも検討を加えた（本論第3章）。MHK および *Tarkajvālā* の一切智者論を論じた川崎信定氏の『一切智思想の研究』（春秋社、1992）は、PPr 第22章の当該箇所については言及しておらず、本研究によって、清弁の一切智者論に関する新たな資料を提供することができた。

PPr 第22章における問題はまず、清弁にとって「法身（dharmakāya）」とは何を意味するかであり、「教説」と「法性」とを、それを解く鍵として考察を進めた。また、同じく中観派の思想家であり、清弁の批判者として知られる月称（Candrakīrti、7世紀前半）との比較を通じて対立点を明らかにすると共に、方法論の共有を指摘し、両者が同じ「中観派」であることの意味を問い、一つの見方を提示した。その点で本稿は、中観派における清弁の思想の見直しを迫るものである。さらに、PPr 第22章における議論が、複数の層を持つ清弁の二諦説のどのレベルと対応するのかを検討し、特に「勝義と世俗の間」という視点をを用いて検討を加えた。

主に以上の点から PPr 第22章を分析することによって、中観派の学匠である清弁の持つ如来観を明らかにしたのであるが、PPr 第22章に関しては、先行する翻訳があり、それを随時参照したことは言うまでもない。野澤静證氏の『軌範師清弁造根本中の註・般若燈の中の如来の観察と名くる第二十二品』（1950）がそれである。管見の限り学界において言及されたことのないこの翻訳は、漢訳を随時参照し、また意味が十分通るように注釈書 *Prajñāpradīpa-ṭīkā*

からの補いを加えており、丁寧に翻訳作業が進められていることが分かる。ただし、内容の分析や解説はなく、チベット語訳テキストの問題を指摘するような注も存在せず、また、底本が明記されないことから、やや取り扱いにくい資料である。「講讀用」と但し書きされていることから、出版を意図したものではない可能性が高いので、本稿においてあえて逐一批判することとはせず、適宜言及するに留めた。副論文においては、テルゲ版と北京版を校合したテキストを提示し、それを基にした翻訳を対照させ、必要な箇所には注を付した。さらに、科段分けを付すことによって、立体的に PPr 第22章を把握できるようにした。科段分けに関しても野澤氏の翻訳には見られないものであり、テキストの見取り図として内容理解を助ける役割を果たす。

序論

序論においてまず、清弁の研究史を概観し、次に予備的考察として PPr の注釈書である *Prajñāpradīpa-ṭīkā* についての書誌情報を整理し、主に撰述問題についての回答を与え、*Prajñāpradīpa-ṭīkā* は従来通りインド撰述と考えて良いが、後代の加筆を思わせる箇所が存在することを示した。実際に、「インド語で (rgya gar skad las)」という文句が文中に見られるなど、サンスクリット原典を想定できない箇所、つまりチベットにおいて手が増えられた可能性が高い箇所が存在した。また、PPr 第22章の漢訳の問題について、先行研究を整理しながら考察し、チベット語訳との相違とその原因を指摘した。特に、PPr 第22章の漢訳に、PPr チベット語訳や月称の *Prasannapadā* より2偈多い全18偈が見られる点を取りあげ、この両者の違いの原因をテキストの成立過程に言及しつつ検討し、その原因として「漢訳者の誤読」と「サンスクリット原典の相違」という可能性を指摘した。

本論

第1章

PPr 第22章前半には、「犢子部 (Vātsīputrīya)」と呼ばれるセクトと清弁との対論が記録されている。そこにおいてトピックとなっているのは「如來の存在性」であり、犢子部が特別な存在性を付与している、pudgala と呼ばれる一種の人格主体の存在性が、PPr の議論の背景にある。犢子部は如來を pudgala と見立てて、彼ら独自の理論を展開するのであるが、PPr における清弁と犢子部との論争を追う前に、議論の背景を押さえるため、*Abhidharmakośa-bhāṣya* (『俱舍論』) における世親 (Vasubandhu, ca. 400-480) と犢子部との対論を概観した。犢子部は pudgala を、説くことのできる有為 (過去・現在・未来) でも無為でもない存在「不可説 (avaktavya)」とし、有為と無為の存在性を主張する有部 (Sarvāstivādin) の実在の枠組

みに、第三のカテゴリーを付け加えた。有部と犢子部に、無為に存在性を認めない経量部を加えて、それぞれが存在として認めるものは次の通りである：

存在するもの

経量部 有為

有 部 有為・無為

犢子部 有為・無為・不可説

この構図を PPr 第22章の背景として念頭におき、検討を進めた。

さて本稿においては、筆者が前半と考えた第1偈から第10偈までは、対論者の主張する有自性論に対する批判を通じて「如来は何でないか」が議論され、残りの第11偈から最終第16偈までにおいては反対に「如来は何であるのか」が問われ、如来に関する中観派の見解が示されているので、前後半に区分けし、それぞれ本稿の第1章と第2章において検討を加えた。やや複雑な構造をとる前半部分の骨子は次の通りである。まず最初に、如来と五蘊との関係を五通りに分析して、勝義として如来が無自性であることを確認し (k. 1)、それを基調として対論者の有自性性論証を論破していく (kk. 2-4)。対論者は *Abhidharmakośa-bhāṣya* の二諦説などを引用しながら、存在に自性があることを証明しようとするのであるが、清弁は特に実有 (dravyasat) と仮有 (prajñaptisat) を考察することを通じて、一々を斥けていく。

次に、「素材として (upādāya)」という表現に関する検討がなされる (kk. 5-6)。対論者は *Abhidharmakośa-bhāṣya* と同様 pudgala に「不可説 (avaktavya)」という特別な存在性を付与した犢子部である。清弁は、如来が五蘊を素材として (upādāya) 存在しているということ、自性という観点から検討を加え、結論として、対論者が主張するような、自性を思考の基盤とした論証によって、如来の実有性は証明されないことを指摘する。如来が有自性であることに基づきその実在性を論証しようとして、それを斥けられた対論者は、施設されたものの有自性性を主張するが、やはり「素材として (upādāya)」あるいは「素材 (upādāna)」という観点からは実有たる如来は証明されないということが再確認される (kk. 7-9)。そして、「如来」は仮に構成されたものであることが確かめられ、勝義として如来は決して施設されるものではないと結論づけられるのである (k. 10)。

以上が PPr 第22章前半の梗概であるが、視点を「自性」自体に置いた、存在に関するこのような検討は、上述の *Abhidharmakośa-bhāṣya* における世親と犢子部との議論には見られなかったものである。このことから自性の有無は、中観派とアビダルマ論者との議論においてはじめて問題となるトピックであると言える。換言すれば *Abhidharmakośa-bhāṣya* において、有部あるいは経量部の立場をとる世親と、犢子部との間には「自性」それ自体に関する対立点は存在しないということである。存在に自性があること、あるいは存在するならば有自性とし

てである、という点で、犢子部もまたアビダルマ論者であると言えよう。しかし一方で、pudgala を実在と認めるという点では、有部などとは一線を画する。以上を整理すると次のようになり、中観派が「人法二無我」の立場に立っていることが分かる：

pudgala と dharma に自性を認めるか否かの点から

犢子部 pudgala 有自性、dharma 有自性

有 部 pudgala 無自性、dharma 有自性

清 弁 pudgala 無自性、dharma 無自性

さて、PPr が *Mūlamadhyamaka-kārikā* 第22章を注釈する中で明らかにしたテーマとその課程は、章の結論部分で述べられた次の文言に集約されている：

〔如来〕品の目的は、対論者が品の冒頭で述べた論証の過失を指摘することを通じて、如来の法身を示すことであった（副論10）。

こう清弁が述べた通りの仕方では第22章の論述は進められているのであるが、この否定の方法、つまり「同一でもなく別異でもない」という表現を用いての論証が、犢子部が人（pudgala）の実在性を証明する際に用いる論理と極めて類似していることには注意が必要である。このことから、中観派と犢子部との論証方法の貸借関係を予想することは、あながち的外れではないだろう。つまりは両者を相容れない関係として見るのではなく、何らかの影響を相互に与えている可能性を視野に入れるべきである。同様に、本稿で検討した、*Abhidharmakośa-bhāṣya* の二諦説あるいはアビダルマの二諦説を清弁が解釈を加えながら受容していた事例も、「中観派はアビダルマ思想を否定した」というような対立関係を念頭においた見方ではなく、両者が議論を戦わせながら思想を発展させていったという見方を示していると言えよう。

第2章

以上の PPr 第22章の前半においては、如来が何でないかが明らかにされた。如来は自性として存在しているものではない、という中観派の立場が、対論者側からのさまざまな批判を斥けることを通じて立証されたのである。しかしこのことは仏教徒にとって必要とされ、また救済の主体として要請される存在である「如来」を否定することになりはしないのか。菩提を獲得し、衆生を教化した如来の働きや存在性自体が無とならないだろうか。無自性とはそういうことではないのか。こういう疑問が現代の我々からも、また後半に登場する PPr の対論者からも提起されるのである。しかし、無自性は決して「非存在」を導くわけではなく、如来は無自性という仕方では存在している、あるいは如来は自性を欠いている存在である。このことが後半のテーマである。中観派は無を説く虚無論者ではなく、有でも無でもない立場をとる。後半は、どのような仕方では如来は存在しているのかが、「無でもない」立場から考察されている。

議論の中心は「施設 (prajñapti)」である。「施設」は犢子部において、pudgala の存在性を証明するために用いられた表現であったが、中観派にとって「施設」はあくまで仮に設定されたものであり、実在を導く原理ではない。ただ、それを仮のものとして単に切り捨てるのではなく、「施設」に対して清弁は特別な役割を与えた。それは「教化」である。本来は表現することのできない「空」や「不空」をあえて施設することには、人々を分別から離れさせ、正しい認識へと導く役割がある。「空」を取って表現して施設することの意義は、人々を教導することであり、その意味で「施設 (prajñapti)」とは原意の通り「知らせるもの」である。前半においてなされた対論者の否定は、まさにそのような意図を持ったものであり、対論者の過失を知らせ、如来もそれを構成する要素である諸法も無自性であることを知らせるという作業が、「施設」によってなされたのである。施設とはすなわち「ことば」であると言って良いだろう。否定作業は施設されたことばによって教化の意図をもってなされた。それは経典で示されたことばの肯定であり、同時に虚無論に陥らないための杖であった。その意味で「戲論」にもある役目が与えられている (Cf. Niisaku, Yoshiaki “*Praṇaṇca* in the *Prajñāpradīpa* / -*ṭīkā*: Examples from the Commentary on Chapter 22, Verse 11”, *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 62-3, pp. (161)-(165), 2014)。それは「戲論を断つ」という役割である。つまり戲論は戲論を断つ働きを持っており、戲論によって戲論は断たれるのである。このように清弁はある種のことばを肯定的に捉え、その有用性を認識し、実際にツールとして、特に他者を批判するためのものとしての役割をことばに担わせたのである。その役割をもったことばは、清弁の二諦説の中で、ことばである、また戲論であるにも関わらず、真実 (tattva) や無分別智に準ずるものとして、勝義の一つに位置づけられた。そのことばは「不生」を始めとする否定的な表現をとって、勝義と世俗をつなぐものとして、あるいは世俗から勝義に到るツールとして設けられたのである。

PPr 第22章においては、このようなことばの有用性を認めつつ、その限界についても認識されており、実際に章の最後で、如来はことばによって捉えられないことが示されたのであった。如来はあくまで戲論を超えた存在であり、分別の対象とはならない。如来は無自性であり不生であり、そして寂靜である。その如来は、法性を通じて感得される：

戲論によって知の眼が損なわれている者たちはすべて、眼の见えない者が太陽〔を見ることのできない〕ように、如来を見ることはない。如来は法性を通じて見られるべきものだからである (副論9.3)。

これが PPr 第22章で示された如来観であり、清弁にとっての「法身 (dharmakāya)」である。章を通じて、誤って認識された「如来の身」は遮遣された。色身としての如来は無自性であり、「法の集積」という意味での法身もまた、ことばに過ぎず、役割を持っているとは言え戲論に過ぎない。戲論を超えて寂然たる如来は、法性を介してのみ認識することのできる存在であり、

自性の否定というプロセスを通じて、PPr 第22章においてこの如来観が示されたのである。

第3章

前半の末尾にあたる *Mūlamadhyamaka-kārikā* 第10偈の注釈の中で、中観派にとって施設されるものは何かを説明する文脈で、仏陀の称号の一つとして「一切智者 (sarvajña)」が言及された。本章においては、その「一切智者」をめぐる清弁と異教徒たちとの対論を検討した。具体的には、「仏陀はただの人にすぎないから一切知者たりえない」という批判から始まり、「*Veda* は作者を有していないから一切智である」という立場をとるミーマーンサカによる「作者を有しているから、如来のことばは一切知者のものではない」という論難にいたるまで、また、殺生の是非なども含みながら、異教徒との議論の応酬が記録されている。PPr 自身がそう述べているように、この対論はあくまで傍論であるが、「法身は『人間』などという戯論を離れている (副論7.1)」といった文言は、中観派にとっての如来観を示したものとして重要である。また、「一切智者は一切法無自性性を顛倒なく示した方であり、[そのことばは] すぐれた天人たちによって尊敬されている (副論7.7)」といった文言も見られ、救済者としての仏陀も説かれている。PPr 第22章を通じて示されているように、一切智者たる仏陀は、あらゆる存在が無自性であることを見抜いた。これは中観派にとっての真理を悟ったという意味で、中観派の仏陀観である。さらにこの傍論において示されているのは、教師としての如来のすがたである。仏陀は、一切が自性を持たないことに気づいただけでなく、それを説示した、ということがここではっきりと述べられているのである。

結論

さて以上のように PPr 第22章においては、章の目的として示された通り、対論者の見解を否定することによって、「如来は法性を通じて見られるべき存在である」という清弁の仏陀観が示された。同様の記述は、かれの主著 MHK においても見られる。MHK の要であり「真実智 (tattvajñāna)」をテーマとする第3章の末尾において清弁は、約100偈に渡って仏陀を讃歎しており、その中で仏陀の他の称号とともに、次のように「如来 (Tathāgata)」を定義している：

諸法は不増・不減であるから法性があると、まさにそのように彼は知る、したがって、彼はまた「如来 (そのように知る者)」である (MHK3.271)。

「如来 (Tathāgata)」の語義を分析することを通じて、如来とは法性があるがままに知る者であることが示されている。また、「法身」ということばを用いて、MHK の別の箇所では清弁は、諸仏を戯論を超えたものと特徴づける：

無限の福德を集積し、無量の所知を知悉する諸仏のこの法身は、戲論が鎮まり吉祥である (MHK3.284)。

限りない福德を蓄え、知るべきことをことごとく知り尽くした仏陀こそが法身であり、その法身は戲論が鎮まっている。PPr 第22章においても如来が戲論を超越していることが説かれ、MHK においても、戲論を超えたものとしての究極的な仏陀が法身として示されているのである。

しかし一方で、MHK には救済者としての仏陀も示されている。それは、MHK 第3章において如来の究極的なすがたを讃歎した後で、章の結論として述べられる：

かのあらゆる者の主は、如意宝珠にも比すべき姿とことばをもって、導かれる者たちのために、あらゆる姿をとる (MHK3.359)。

仏陀は、人々を惹きつけてやまないその勝れた姿とことばをもって、あらゆる姿をとりながら生きとし生けるものに現前するのである。そしてそれはひとえに教化のためである。すでに触れたように、PPr 第22章においても、施設が「知らせる」働きを持つものとして認識され、ことばによって対論者の過失、つまり有自性論の過失を知らせ、すべてが無自性であることを知らせたのであった。それは、衆生を教化するためであり、「空」ということばによって無知を啓発するためであった。ここに、後代の「等流身」と呼べるような仏陀の姿がある。如来は、教えという姿をとって衆生教化の働きをなすのである。清弁が二諦説において勝義に「不生などの教説」を置いたことも、「教化」という点から見ることができる。不生を始めとする否定的表現をとって、特に有自性論を批判し、その作業を通じて人々を無自性という真実に向かわせる。中観派にとって教説はあくまで言説や戲論であり、最終的には否定されることになるが、勝義に資する表現は、勝義としての働きが認められるのである。ここに教化のツールとしての、方便としての教説の役割がある。清弁が見た如来は、法性を介してのみ本来の姿を顕す存在であり、かつ、世間との接点を持ち、ことばをもって教化におもむく救済者だったのである。

以上。