

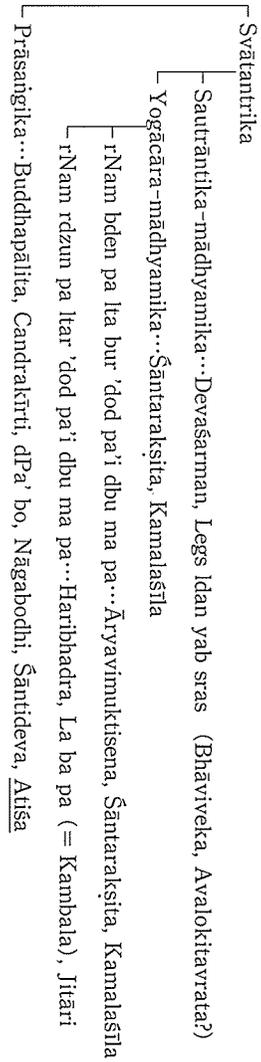
## アティシャの論理学に対する立場

宮崎 泉

### はじめに

後期中観派に属するインド人学僧アティシャ (Atiṣa, Dipanikarastūhāna 九八二—一〇五四) は、十一世紀にチベットに入り、布教・翻訳活動を通して、チベット仏教の再興に尽力した人物として知られる。アティシャがチベット仏教に与えた影響は、その弟子ドムトゥン (Brom ston 一〇〇五—一〇六四) を祖とするカダム派が興ったことや、ゲルク派の祖、ツォンカバ (Tsoni kha pa Blo bzang grags pa 一三五七—一四一九) の重要な著作『道次第広論』 (*Lam rim chen mo*) が、アティシャの主著『菩提道灯』 (*Bodhipathapradīpa*) を範としていることから知られよう。

後のチベット宗義文献では、アティシャは帰謬論証派 (Thal'gyur ba, \*Prasāṅgika) に分類されることがある。帰謬論証派とは、チベットで行われた中観派の分類のひとつで、自立論証派 (Ran'gyud pa, \*Svatantrika) に対立するものである。<sup>(1)</sup> 例えば、シャムヤンシェーバ (Jam dbyans bzad pa 一六四八—一七二二) の『大宗教書』 (*Grub mtha' chen mo*) には、「勝義空性を確定する見解を心相統に生じる方法という点からの区別」 (*don dam pa ston pa hid nes pa'i lta ba rgyud la skyed tshul gyi sgo nas phye na*) として、次のような分類が説かれて<sup>(2)</sup>いる。



これによれば、アティシャは仏教論理学派が確立した自立論証 (svatantrānumāna) を用いた、バーヴィヴェーカ、シャーンタラクシタ、カマラシーラといった論師と対立する立場を取り、チャンドラキールティ流の方法を継承していることになろう。

これまでの研究でも、アティシャが論理学に対して否定的な態度を取っていたことはすでに江島氏によって指摘されている。<sup>(3)</sup> また、長島氏は、バヴィヤ (Bhavya) に帰される『中観宝灯論』 (Mādhyamakāraṭṭhānupratīpa 以下『宝灯論』) を用いながら、主に二諦説の中の勝義の区分の点からアティシャを帰謬論証派と考えるべきであると論じている。<sup>(4)</sup>

しかし、これまでの研究は、アティシャが『菩提道灯細注』 (Bodhinīrṅgāṭha-panjikā 以下『細注』) において四大理由の一つに、自立論証派が用いる、離一他性を証因とする推論式を挙げるといった点に十分な説明を与えられていないように思われる。そこで本稿では、アティシャの著作から仏教論理学に対する態度が現れる箇所を引用し、修道体系にも留意しながら総合的にアティシャの論理学に対する態度を論じてみたい。

なお、ここで問題にする論理学とは、いわゆる仏教論理学派が確立した論理学のことであり、それを採用するか否かは自立論証派、帰謬論証派という学派分類の問題に直接関係する。しかし、後述するように、アティシャは両者の区別

を意識していないように見える所もある。

そのため、アティシヤがどの学派に属するかという問題にとらわれることなく、後に帰謬論証派とされることがあるアティシヤが十一世紀前半にチベットに伝えた仏教が本来どのようなものであったのかを中心に考えてみたい。そしてその上で、自立論証派とされるパーヴィヴェカと帰謬論証派とされるチャンドラキールティに対するアティシヤの態度に関する問題点を考える。その中で、後のチベット仏教の展開につながる要素や、アティシヤが帰謬論証派とされる要素も見出すことが出来るであろう。

## 第一章 アティシヤの基本的な立場

アティシヤの論理学に対する立場を考える前に、まず、アティシヤの仏教全般に対する態度を確認しておきたい。アティシヤの論理学に対する姿勢にも、仏教全般に対する態度が反映しているはずであるからである。

アティシヤは自らをナーガルジュナの系統に置き、中観派であるとすが、アティシヤの活躍した十一世紀のインドはすでに後期密教の時代であり、アティシヤも究極的には密教者であった。<sup>(5)</sup> そのため、アティシヤは顕教の著作の中でも密教を取り上げ、対象を限定した上ではあるけれども推奨する。<sup>(6)</sup> 密教（真言乗）と顕教（波羅蜜乗）は大乗仏教という点で目的は同じであるけれども、密教の手段（方便）の方が優れているとして密教を上位に置く。しかし、密教の手段には特に鋭敏な能力が要求されるため、「鋭敏な能力を持つ者の中でも特に鋭敏な者」に対象を限定するのである。その結果、顕教の存在価値も認めることになる。

顕教においては、アティシヤはその修道体系に瑜伽行派の体系を組み入れている。例えば、既に筆者も指摘したことがあるように、<sup>(7)</sup> 瑜伽行派の基本典籍の一つである『菩薩地』の戒 (śīla) の区分をアティシヤは採用する。また、菩提心説においても、発心の因や縁の中でアサンガ (Asaṅga 無著、無著) の名のもとに『菩薩地』の説を引く。<sup>(8)</sup>

この点に関連して、『細注』にあるアティシャの『発心律儀儀軌次第』(Cittohphadasaṃ varavāhidherana) についての記述を挙げておこう。

律儀を受ける儀軌については、軌範師アサンガが『菩薩地』<sup>(1)</sup>「戒品」に詳しくお作りになっているものと、あるいは、私が作った儀軌(『発心律儀儀軌次第』)を見るべきである。軌範師がいない場合の儀軌もその同じ「戒品」に詳しい。私が作った儀軌は聖アサンガに従っている。軌範師シャーンティデーヴァ(Santideva)は、この儀軌を『入菩提行論』(Bodhicaryāvatāra)にもお作りになっているけれども、『学集論』(Śiṣṣamuccaya)に詳しくお作りになっている。軌範師がいない場合の儀軌もその同じ論書(『学集論』)にはっきりとお作りになっている。(中略)『学集論』には師匠から受ける儀軌が説かれているけれども、私はその両者(アサンガとシャーンティデーヴァ)に従うので、師匠から受ける儀軌は「戒品」によって作り、師匠がいない場合の儀軌は『学集論』によって作ったのである。(『細注』D.265a4-b3, P.323a1-7)

このように、アティシャは発心儀軌に関連して『菩薩地』戒品に従うことを明言している。これらはアティシャの直接の師匠の一人であり、『菩薩地』に通じていたといわれるボーディパドラ(Bodhipadra)の影響と考えられる。

さらに、アティシャが『菩薩地』の戒の体系を採用することから、必然的に、その体系は小乗(声聞乘)の律(vinaya)を含むことになる。『菩薩地』では一切戒としていわゆる三聚淨戒(律儀戒・攝善法戒・有情利益戒)が説かれるが、その中の律儀戒に小乗の律が含まれるからである。

このようにアティシャの修道体系は声聞乘、波羅蜜乘、真言乘それぞれに価値を与え、それを総合するような体系となっている。そこにはアティシャが仏教を総合しようとする姿勢が見える。

また、実践的な性格が強いこともアティシャの特徴のひとつである。アティシャの主著とされる『菩提道灯』もその名の通り実践を主題としている。その注釈『細注』から実践的な性格を表すと思われる記述を引用しよう。

菩提は〔福德と智慧の〕二資糧に依存する。また二資糧は利他に依存する。またそれ〔利他〕は神通力〔abhijñā〕に依存する。また神通力は止〔samatha〕に依存する。止は戒〔sīla〕に依存する。そのため、最初に戒を説いたのである。〔細注〕D.274a6-7, P.316b6-7)

これは『細注』が戒を説いた後、神通力の必要性を説く中にある一節であるが、ここに述べられている「戒↓止↓神通力↓利他↓二資糧↓菩提」がアティシヤの修道体系の要点である。そして、これがそのまま『菩提道灯』の内容にもなっている。もちろん二資糧の中に智慧は含まれ、『細注』にも智慧は詳しく解説されるけれども、それは実践という枠においてである。特に「戒↓止↓神通力↓利他」という関係が挙げられる中に、実践的な性格を見ることができよう。

次も『細注』の記述であるが、三番目の偈頌は『入二諦論』(Savyatavajvatara)にも現れ、アティシヤが特に強調した点であると考えられる。

現在、衆生〔濁〕、劫〔濁〕、煩惱〔濁〕、見〔濁〕、命濁となり、〔様々な〕教義を聞く必要がないので、本質的な瑜伽を修習すべきである。

現在、船の如くの広大な教義を聞く時間がないので、心を惑わすこと全てを捨てて、賢者の教示だけを修習すべきである。

人生は短く、知るべきことは多い。寿命の長さもこれだけであると分らないのであるから、雁が水から乳を得るように、自らの求めるところを得るべきである。<sup>(10)</sup>〔細注〕D.280b1-2, P.324a1-4)

ここでは寿命の短さが強調され、本質的な実践だけに速やかに向かうべきことが説かれており、アティシヤの実践的な性格をよく表していると言えよう。

以上のようなアティシヤの性格はすでに指摘されてきたものであるが、アティシヤの論理学に対する立場を考える場

合にも前提とすべきと考えられる。アティシヤの構築した修道体系は総合的で実践的な性格を持つものであり、そのような修道体系に論理学がどのように位置づけられているかを次に考察していきたい。

## 第二章 アティシヤの著作に現れる論理学に対する態度

アティシヤが論理学に否定的であるとされるのは、主に『入二諦論』<sup>(1)</sup>の記述による。『入二諦論』はその書名が示す通り二諦を主題とした小品であるが、論理学に対する批判は勝義に関連して現れる。そこで、『入二諦論』に説かれる勝義を確認した上で、論理学に対する批判を見てみよう。

### 第一節 『入二諦論』における論理学の位置

勝義についての記述は次のようなものである。

勝義はただ一つであるが、他の者は二種であると認める。いかようにも成立することのない法性が、二や三であることがどうしてあろうか。

教説の言葉と結び付くことによって「不生」「不滅」などと表される勝義は、多様性のないあり方によれば、主題 (dharmin) なく、属性 (dharma) もない。<sup>(2)</sup>

空性に多様性は少しもない。理解しないというあり方によって理解することにより、「空性を見る」と言い表されるのである。(『入二諦論』第四一六偈)

ここでは、勝義あるいは空性は多様性のないものであり、「不生」「不滅」などのように言語表現されることがあるとしても、本来言語を超越したものであることが示されている。そのため、概念を前提とする推論と結び付くことは考えられず、後の論理学に対する批判へとつながっていく。

さて、「勝義」という合成語を有財釈に解し、「勝義に随順するもの」という意味の勝義を本来の意味の勝義とは別に立てる論師として、パーヴィヴェーカ、シャーントラクシタ、カマラシーラなどを挙げる事が出来よう。これらの論師は自立論証派に分類され、空性論証に推論式を採用する。この勝義を区分することに對するアティシヤの批判から、それを説く論師に對してアティシヤが否定的な態度であつたと考えることも出来るかもしれない。長島氏がアティシヤを帰謬論証派とするのは、このアティシヤの二つの勝義を認めない立場からである。

しかし、厳密に言えば、この『入二諦論』の勝義の定義から確實に言えることは、そこに自立論証派が説く勝義の区分が説かれていないということまでであろう。アティシヤが自立論証派の論師をどのように扱うかについては、なお検討の余地がある。この点については後述しよう。

次に、このように「ただ一つ」として理解された勝義（空性・法性）を把握する方法と、自立論証派も採用する推論との関係を見てみよう。『入二諦論』ではさらにしばらく勝義についての説明が続くが、その後、アティシヤは次のようにはっきりと推論を拒絶する。

「仏教徒は直接知覚と推論の二つを認める。（そしてその二つに）よつて、空性が理解される」と此岸を見る愚者は言う。

（もしそうであるならば）外教徒や声聞も法性を理解することになるであろう。唯識派はいうまでもない。（彼らと）中觀派に違いがなくなつてしまふであろう。

そのため、あらゆる教義がいずれも認識根拠によつて量られるため等しくなるであろう。（あるいは）論理（taika）がすべて異なるので、認識根拠によつて量られる法性も

多とならないであろうか。直接知覚や推論は不要である。（それらは）外教徒の批判を斥けるために、賢者によつてなされたものである。（『入二諦論』第十一—十三偈<sup>(13)</sup>）

ここで空性あるいは法性と言われているものは勝義と同義である。ここでは、前述の多様ななき勝義が直接知覚や推論によって理解されるものではないので、勝義の理解に直接知覚や推論は必要ないとされる。

ではここで批判されている「此岸を見る愚者」とは誰か。パーヴィヴェカをはじめとする自立論証派を指すのであろうか。確かに自立論証派の論師は複数の勝義を立てる上、自立論証を用いるため、この批判に含まれていると考えることが出来るかもしれないが、後述する「四大理由」には自立論証派の論師も挙げられるのである。それをいかに考えるか検討する必要がある。

## 第二節 『細注』における論理学の位置

さて、この『入二諦論』を受けた記述が『細注』に見られる。

自他の教義については、ある者は諸法が存在すると論証し、別の者は諸法は存在しないという。

真実において考究するならば、存在というものや非存在というものは真実の究極にはないのである。それ故に何も論証することは出来ない。

師の伝統を離れた者達が推論の智慧によって存在・非存在・恒常・断滅を論証したとしても、徒勞に終わり、意義に触れないであろう。

ダルマキールティ (Dharmakīrti) やダルモータラ (Dharmottara) などが多くの論書を作ったのは何故か。<sup>(14)</sup>

外教徒の論難を斥けるために賢者達は作ったのである。それ故に、勝義を修習することに「推論という」認識根拠<sup>(15)</sup>は必要ないと、私は他の所(『入二諦論』)に書いているので、ここ(『細注』)に述べる必要はない。

それ故に、推論を主とする論理 (tarka) の論書を捨て、聖ナーガールジュナの流儀が伝わる教示 (upadesa) を

修習するべきである。(『細注』D.282b3-6, P.326p4-8.)

ここでも『入二諦論』と同じように推論が否定される。そしてここでは「ダルマキールティやダルモットタラなど」の論師が挙げられている。これらの論師はいわゆる仏教論理学派の論師であり、仏教論理学派の論書が「外教徒の論難を斥けるため」という目的に限定されていることは確かである。しかし、「など」にパーヴィヴェーカをはじめとする中観派の自立論証派の論師が含まれるかが問題になる。

江島氏は、本稿でも後述する「四大理由」の存在やアティシヤ独自のバヴィヤ観によりながら、この『細注』の記述にある「など」には自立論証派の論師は含まれないとする。その上で、「事情は複雑で、憶測の域を出ないが」と断った上で、仏教論理学を批判の前面に押し出し、より高い勝義の立場から自立論証派に対しても批判をしているのではないかと<sup>(16)</sup>いう。

これに対し、長島氏は『宝灯論』にある偈頌を根拠として、「など」には自立論証派の論師が含まれるとする<sup>(17)</sup>。次にその偈を引用する。

対論者の論難を斥け、大部の論書であり、大論争が生じた時、論理に関する中観論書 (rigs pa'i dbu ma'i gzun) が説かれよう。(『宝灯論』D.281a3, P.354a5-6.)

アティシヤに対する『宝灯論』の影響は後述するが、アティシヤと『宝灯論』はかなり近い関係にある。そして、この偈の中の「論理に関する中観論書」は自立論証派の論書と考えられ、対論者の論難を斥ける場合が『細注』の表現とも対応するので、今問題の「など」に自立論証派の論師も含まれるとするのである。

確かに『宝灯論』の影響の大きさを考えると、アティシヤも『宝灯論』と同じように、「論理に関する中観論書」が「対論者の論難を斥ける」ために説かれるものと考えている可能性もあろう。しかし『細注』はあくまでダルマキールティ、ダルモットタラという仏教論理学派の論師の名だけを挙げるのであるから、『細注』の批判はまず仏教論理学派

に向けられていると考えられる。そして、そこに自立論証派が含まれることが想定できるとしても、あからさまに批判されていないことから、江島氏がいうように、同じレベルで批判されているのではないと考えるべきではないだろうか。後に見るように「四大理由」に自立論証派の論師が含まれても、仏教論理学派が含まれることはないのである。

ところで、『宝灯論』の記述は、ある限定された条件のもとでは「論理に関する中観論書」を認める方向であるが、同じように、『細注』も「対論者の論難を斥ける」という限られた条件においては、推論や直接知覚も認めていると考えることが出来る。また『細注』においても、『入二諦論』と同様に、「勝義を修習すること」(don dam bsgom pa)に推論という認識根拠が必要ないとされている点に留意する必要がある。アティシャにおいても推論が全面的に否定されているわけではないのである。アティシャの総合的な性格を考えれば、むしろ推論は外教徒の論難を斥けるために一定の位置が与えられているとも考えられるであろう。

### 第三節 四大理由

『細注』の一切法不生の四大理由は、前述の論理学に對する批判より前に説かれている。『細注』は、止や神通力を説いた後、智慧(般若)と手段(方便)の双運の必要性を示す。そして、その中の手段をまず説明し、次に法身の因である智慧を現す方法の中に四大理由を説く。

『細注』に説かれる四大理由とは次の四つである。

- (1) 四選択肢の生起を否定する理由 (mu bzhi skye ba 'gog pa'i gtan tshigs)
- (2) 金剛片の理由 (rdo rje gzegs mai'i gtan tshigs)
- (3) 離一多性の理由 (gcig dan du ma dan bral ba'i gtan tshigs)
- (4) 縁起の理由 (rten cin 'bral bar 'byun ba'i gtan tshigs)

この四大理由については、江島氏が既に詳論している<sup>(18)</sup>ので、ここでは四大理由のそれぞれに対応する『菩提道灯』の本頌を示し、それに対する『細注』の注釈によってその内容を簡単にみてみたい。

まず、(1)「四選択肢の生起を否定する理由」は、存在・非存在・その両者、その両者でないものの四つのもの生起について検討し、それを否定するものである。『菩提道灯』は次のように説く。

すでに存在するものが生じるのは不合理である。存在しないものは空華の如くである。両方の誤りになってしまうので、両者も生じることはない。〔菩提道灯』II:193-196)<sup>(19)</sup>

「四選択肢」という名称にも関わらず、ここに四番目の存在でも非存在でもないものが説かれる理由は不明である。『細注』は、「四選択肢の生起を否定する理由」がシャーンティデーヴァ (Śāntideva) の『入菩提行論』第九章第一四六一一五〇偈に詳しく説かれているとしてその偈頌を引用している。

(2)「金剛片の理由」は、

事物は自からも生じず、他からも、両者からも（生じ）ない。無因からも（生じ）ない。それ故に本性として無自性である。〔菩提道灯』II:197-200)

という『菩提道灯』本頌によって説明される。これは『中論』第一章第一偈の内容に等しく、『細注』でも直後にその『中論』の偈が引用される。『細注』は、外教徒が認めるアトマンや仏教徒が認める六因四縁による存在の生起などを否定することが「金剛片の理由」の目的であるという。そして、『中論』の六つの注釈と二つの復注、『中観摧破論』(Abu ma man par 'thag pa, Vaidalyaprakarana?)、『明句』、『思釈炎』、『入中論』を参照するように注釈される。

(3)「離一多性の理由」については、

あるいは、全ての存在は一と多によって考察するならば、本性として認識されないので、無自性であることは明らかである。〔菩提道灯』II:201-204)

と説かれ、『細注』では、続いてシャーントラクシタの『中観荘嚴論』(Madhyamakāntarā)とシュリーグプタ(Sri Gupta)の『入真実論』(Tattvatara)が引用される。

(4) 「縁起の理由」は、

『空七十論』(Smyatsaphai)の論理と、『中論』などにも事物の自性は空性であると説かれている。〔菩提道灯』II.205-208)

とされ、それらの論書を見るよう注釈される。

この四大理由のうち本稿の問題に直接関わるのは(2)「金剛片の理由」と(3)「離一多性の理由」である。

(2) 「金剛片の理由」に挙げられている論書のうち「明句」、『入中論』はチャンドラキールティの著作であり、『思挾炎』はバーヴィヴェーカの著作である。また、『中論』の注釈の中にもバーヴィヴェーカの著作『般若灯論』(Pratītyasamutpāda)が含まれていると考えられる。<sup>(21)</sup>このことから、少なくともここではチャンドラキールティとバーヴィヴェーカは同列に扱われているといえるであろう。

また、(3) 「離一多性の理由」に教証として引用されるシャーントラクシタの偈は、

自と他の説くこれらの存在は、真実において、自性を持たない。一と多の自性を離れているから。影像のように。

〔細注』D.279b7, P.323a6-7. = 『中観荘嚴論』第一偈)

というものであり、これは推論式の形をとる。シュリーグプタの偈の引用も同様に推論式の形である。そもそも「離一多性の理由」はダルマキールティの論理学説を前提とし、仏教論理学と密接に関わるものであるし、ここで推論式が挙げられていることは、アティシャが推論を全面的に否定しているのではないことになるであろう。

このようにアティシャは四大理由の中では自立論証派の推論式を用いた論証も認めている。そして、(2)では、アティシャはバーヴィヴェーカとチャンドラキールティを同列に扱っており、そもそも自立論証派と帰謬論証派の区別を意識

していないようにさえ見える。このようなアティシャの姿勢は、推論を強く否定する態度と矛盾するように思われるが、これをどう考えるべきか。それを解く鍵は、アティシャの修道体系におけるこの四大理由の位置にある。

四大理由は『細注』では智慧と手段が説かれる中にあるが、その冒頭には次のように述べられている。

今、手段と智慧を双運することを知る智慧により、福德の資糧と知の資糧を双運して完成すべきであると考えて、  
「智慧の完成（般若波羅蜜）という実践を離れて障碍が尽きることはないであろう。」（『菩提道灯』II:167-168）  
云々と説いたのである。止によって業と煩惱と異熟と法の障碍などを捨てることは出来ない、観によってそれらを捨てた後に（それらの障碍は）尽きるので、観による必要がある、と続く。（『細注』D276b4-6、P.319b2-4）

『細注』には既に止と神通力が説かれており、以降は「観」が関連する。「観」とは「智慧の完成」である。しかし『細注』はまず手段と智慧の双運の必要性から説き、続いて手段と智慧を順に説明する。その智慧の説明の中に四大理由が説かれるのである。四大理由を説いた後、『細注』は自身の法統を説いたりもするが、これについては後述する。本稿冒頭に引用した寿命の短さを強調する偈もここにある。また、

ここに我々は大中観の教義はこのようであると説いただけで、教義は詳細には書いていない。実践を望む瑜伽行者に対して短く要約して説いたので、「修習のために解説した」（『菩提道灯』I:12）というのである。（『細注』D.281a4-5、P.324b7-8）

とも説かれ、四大理由も「修習のために」必要であり、要約して説かれていたことが知られる。ここにもアティシャの実践的な性格が見て取れよう。その後、智慧そのものも存在しないことなどを説明した後、次のように説かれる。

そのように、論理の点から一切法の不生を論証した後、今聖教の点から一切法の不生を説くことは「同じようにまた世尊も」（『菩提道灯』I:224a）云々というのであって、本頌（『菩提道灯』II:229-232）において見るべきである。

この一文により「四大理由」が理証として説かれていたことが分かる。さらに、教証として多数の經典の引用などが続

くが、教証の説明の最後に次のように述べられる。

それ故に、そのような広く説かれた聖教と論理を知り、その意味を確定し、疑いをなくした後に、観という無分別を修習すべきである。(『細注』D.285a2, P.329b1-2.)

このようにアティシャは、教証や四大理由を含む理証によってその意味を確定し、疑いをなくした後にはじめて観に入るべきであるとするのである。これにより「四大理由」の位置が明らかになろう。そして、推論は理証では働くけれども、観は無分別とされることから、そこには推論が働く余地はなくなり、そのため、勝義の修習に推論は必要ないという前述の表現になると考えられるのである。言い換えれば、三慧のうち智慧では推論が認められるが、推論は修慧に係しないということも出来よう。

ところで、「観」を無分別とすることは一般的な観の理解とは異なるが、これはアティシャの直接の師匠であるボーディバドラに従っているのである。『細注』が止を説く中にあるボーディバドラの『三昧資糧品』(Samadhisangraha-aparivarta) の引用を見てみよう。

無相の止については、同書(『三昧資糧品』)に「無相の止という個別観察 (pratyaveksana) の智慧そのものから無相の観という無分別智が生じる」と(説かれている。)(『細注』D.275b4-5, P.318a7.)

これによってアティシャが「無相の止」個別観察の智慧「無相の観」無分別智と理解していることが分かる。しかし、一般に個別観察は観に関わると考えられるので、当然反論が予想される。それについて『三昧資糧品』は次のように説明する。『細注』に引用はない。

個別観察の智慧は止ではない。多数の形象として認識されるものである、というならば、そうであるとすれば、止もまた止ではない(ごとになるであろう)。多数の刹那と多数の部分を対象とするからである。(『三昧資糧品』

D.90b6-7, P.178b2-3.)

ボーディバドラはこのように反論し、個別観察が止であるとす。

このようなボーディバドラの止観の理解の典拠は不明であり、その点は今後の課題となるが、この理解をもとに、アティシャが観を無分別としていることは確実である。

### 第三章 アティシャのバーヴィヴェーカとチャンドラキールティに対する態度

我々は四大理由の中に推論式を肯定する記述があること、バーヴィヴェーカとチャンドラキールティが同列に説かれる場合があること、また、その四大理由が観という無分別智の修習の前提としてのみ機能するため、勝義の修習において推論や直接知覚を否定するアティシャの立場と矛盾しないことを確認した。言い換えれば、アティシャが勝義の修習において不要とする推論も智慧という限定された状況では認められているということである。

このような理解を前提に、バーヴィヴェーカとチャンドラキールティに対するアティシャの立場を考える時の問題点をいくつか指摘しておきたい。

まず、アティシャはバーヴィヴェーカ・チャンドラキールティの両者を含む師資相承の系譜に自らを置いている。

聖ナーガールジュナ御前のその甘露は、アーリヤデーヴァ、チャンドラキールティ、バーヴィヴェーカ(バヴィヤ)<sup>(23)</sup>、シャーンンティデーヴァ、ボーディバドラまで満足させ、私にもわずかに降り注ぐ。〔細注〕D280a6-7、P.323b7-8)

これによれば、チャンドラキールティ、バーヴィヴェーカなどを通して伝わったナーガールジュナの教説を、自身の直接の師にあたるボーディバドラから受け継いだとアティシャが考えていることになる。しかし、既に指摘されているように、このチャンドラキールティ→バーヴィヴェーカという相承には疑問がある。我々は、チャンドラキールティがバーヴィヴェーカを批判したことを知っており、バーヴィヴェーカがチャンドラキールティより年長者であると考え

からである。

この点は、バヴィヤに帰せられる『宝灯論』とアティシャの親近性によって説明されてきた。<sup>(24)</sup>アティシャの『入二諦論』と『宝灯論』の二諦説はほぼ同一であり、また、両者は共通して論理学に対し否定的な態度をとるため、アティシャの立場は『宝灯論』にかなり近いものであると考えられる。そして『宝灯論』はチャンドラキールティを何度も引用し、チャンドラキールティをナーガルジュナやアーリヤデーヴァと並ぶ権威として扱うので、<sup>(25)</sup>チャンドラキールティ→バーヴィヴェーカというアティシャの師資相承は『宝灯論』によっていると考えることが出来るのである。ただし、『宝灯論』の著者バヴィヤは『中論』注釈者のバーヴィヴェーカと同一人物ではないことは既に論証されている。そのため、必然的にアティシャのバーヴィヴェーカ観と我々のバーヴィヴェーカ観は異なったものになっており、その点には注意が必要である。

筆者も、アティシャの『中観優婆提舍開宝篋』(*Rahakavandogshita-nama-madhyanikopadesa* 以下、『開宝篋』)に説かれるナーガルジュナの授記が『宝灯論』のそれとよく一致することを指摘したことがある。<sup>(26)</sup>また、長島氏は、『開宝篋』に説かれる学派分類に「一切の中観論書の根本の著者」として挙げられるナーガルジュナをはじめとする五論師が、全て『宝灯論』にも引用されていることを指摘している。<sup>(27)</sup>

けれども、アティシャに『宝灯論』の大きな影響が見られるとはいえず、バーヴィヴェーカの影響がないわけではない。『宝灯論』の影響だけに目を奪われると、アティシャのバーヴィヴェーカ観を見誤りかねないので、その点を確認しておきたい。

まず、アティシャはチベットにおいて翻訳者としても活躍したが、翻訳活動の点でチャンドラキールティとバーヴィヴェーカを比較すると、バーヴィヴェーカの著作の翻訳に傾いている。長島氏によれば、<sup>(28)</sup>アティシャが翻訳したチャンドラキールティの著作は『五蘊論』(*Pañcaskandhaprakaraṇa*)と『三帰依七十』(*Trisaṃvāsaphai*)のみであり、しか

も、『三帰依七十』は現在『中論』注釈者のチャンドラキールティの真作であることを疑われている。それに対して、アティシャは、パーヴィヴェーカの主著『中観心論』とその注釈『思釈炎』を翻訳し、さらに、現在は真作と認められていない『中観義集』(Madhyamakarhasangraha)とバヴィヤに帰せられる『宝灯論』も翻訳している。

ここであらためて注目すべきは『中観心論』とその注釈をアティシャが翻訳していることである。アティシャに対するバヴィヤの影響が『宝灯論』のみによっており、自立論証派のパーヴィヴェーカに否定的であるならば、アティシャが『中観心論』とその注釈を翻訳することはなかったであろう。これは、『宝灯論』の影響がそのまま自立論証派としてのパーヴィヴェーカ批判につながっていないことを示していると言える。つまり、アティシャは自立論証派のパーヴィヴェーカの立場も何らかの形で認めているということであり、その一例として「四大理由」の中の(2)を挙げることが出来る。

また、『細注』はパーヴィヴェーカ (Bhavya s'nan bra) の著作として「『思釈炎』と『般若灯論』など」を挙げる<sup>(29)</sup>。思想的にアティシャと『宝灯論』が近いと考えられるにも関わらず、アティシャがパーヴィヴェーカの主著として挙げるのはこの二つである。これは、アティシャはその二書の内容も否定していないことを示すであろう。一般にこの二書がパーヴィヴェーカの主著として認められていたためそれを踏襲しているだけであると考えることも出来るが、しかし、その場合でも『宝灯論』について全く触れられないのは不可解と言えよう。むしろ、アティシャが考えるパーヴィヴェーカ像を『宝灯論』だけに限定すべきでないというべきであろう。

また、引用の点でも同じことが言える。アティシャが著者名あるいは書名を挙げて引用するパーヴィヴェーカの論書は『中観心論』あるいはその注釈『思釈炎』<sup>(30)</sup>であり、バヴィヤの『宝灯論』はそうではない。<sup>(31)</sup>これは『宝灯論』の影響の大きさを考えると奇妙とも言えるが、一方では、これもパーヴィヴェーカの影響を示すものと言えるであろう。

このように『宝灯論』の影響が大きいことは確かであるけれども、その扱いは奇妙な点も存在するし、『中論』注

釈者であるパーヴィヴェーカの影響も認められる。ただし、アティシャがバヴィヤとパーヴィヴェーカを同一人物と考  
 える時、それをどのように理解していたのかを想定することは難しい。その点については、さらなる研究が必要である。  
 アティシャのチャンドラキールティに対する立場に関して確認しておかなければならないことは、アティシャのいう  
 チャンドラキールティには密教者であるチャンドラキールティも含まれていることである。

『開宝篋』に説かれる学派分類では中観派はさらに細分され、チャンドラキールティはナーガルジュナ、アーリヤ  
 デーヴァなどに並んで「一切の中観論書の根本の著者」の中に挙げられるが、パーヴィヴェーカはそうではない。

その理由として、筆者は以前密教者としてのチャンドラキールティも含めた評価がここに反映している可能性を指摘  
 したことがあるが<sup>(32)</sup>、長島氏は「一切の中観論書の根本の著者」に挙げられる論師が『宝灯論』に引用されることを指摘  
 し、この分類にも『宝灯論』の影響があるとしている<sup>(33)</sup>。この点については従いたい。しかし、長島氏が、密教者として  
 のチャンドラキールティを考慮にいれなくてよいように考えることには疑問がある<sup>(34)</sup>。

既に指摘したことではあるが、繰り返すと、『開宝篋』に説かれるナーガルジュナの著作の中で、アティシャは密  
 教関連の著作も含めてすべて一人のナーガルジュナに帰しており、おそらくチャンドラキールティの場合も同様であ  
 ると考えられること、そして、実際『開宝篋』にはチャンドラキールティの名のもとに密教者のチャンドラキールテ  
 イの著作である『灯作明』(Pradhyotsana-tika)が引用されることから、アティシャの考えるチャンドラキールティ  
 は密教者であるチャンドラキールティを含んでいると考えられるのである。

そのため、パーヴィヴェーカの場合と同様に、チャンドラキールティの場合もまた、慎重に扱う必要があり、ここに  
 あらためて注意を喚起しておきたい。

## むすび

以上のように、アティシヤは論理学に否定的な立場を取るものの、それは「勝義の修習」においてであり、一方では「四大理由」の中に「離一多性」の理由も含め、推論式も認めている。アティシヤが勝義の修習において論理学に否定的な立場を取る理由は、アティシヤがボーディバドドラから受け継いだ観に対する考え方に求めることが出来る。観は「無分別」とされ、それは推論が及ぶものではない。しかし、その観の修習に入る前に疑いをなくし確信を得る必要があり、そこに「離一多性」を証因とする推論式も含む「四大理由」が必要になるのである。

このことから、アティシヤが、ダルマキールティをはじめとする仏教論理学派に対して勝義を修習する方法としては否定的な態度を取るとしても、仏教論理学派と自立論証派との間には一線があると考えられる。自立論証派の論師は智慧の理証ともなり得るけれども、ダルマキールティなどの仏教論理学派はそうではないからである。推論が勝義の修習において否定されるとしても、仏教論理学派と自立論証派が同じレベルで否定されることはないのである。

また、「四大理由」の中には、自立論証派とされるバーヴィヴェーカと帰謬論証派とされるチャンドラキールティが同列に扱われている所もある。アティシヤが考えるバーヴィヴェーカやチャンドラキールティは我々が考えるものと異なっているけれども、ここでは、『中論』注釈者としてのバーヴィヴェーカとチャンドラキールティの著作が挙げられており、自立論証派と帰謬論証派の区別を意識していないと考えられる。むしろ、そういった差異を見ずに、両者を統合した「四大理由」を採用している所にアティシヤの特徴を見ることが出来る。

一方、アティシヤは、師資相承の系譜や『開宝篋』の学派分類の中ではチャンドラキールティを高く評価している。その理由は今後の課題として残るが、おそらく、その当時のチャンドラキールティの再評価の流れの中で理解するべきと思われる。また、その評価を考える時には、アティシヤが密教者としてのチャンドラキールティも同一人物として扱

っていることに注意する必要があるであらう。

注

- (1) 自立論証派と帰謬論証派の問題について以下の論集を参照。Georges B. J. Dreyfus & Sara L. McClintock ed. *The Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction—What Difference Does a Difference Make?*, 2003, Boston.
- (2) Katsumi Mimaki, *Bio gsal grub mthar*, 1982, Kyoto, pp. 29-30. 下線筆者。また 'Bhāvaviveka や Bhāviveka と訂正した。
- (3) 江島恵教「アティシャーの二真理説」『龍樹教学の研究』一九八三年、三五九—三九一頁。
- (4) Jitsudo Nagashima: "The Distinction between Svātantrika and Prāsaṅgika in late Mādhyamaka: Atiṣa and Bhavya as Prāsaṅgikas," *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism, Sanbōhō 24*, 2004, pp. 65-98
- (5) アティシャーが基本的に密教者としての性格を持っていたことは、羽田野伯猷氏が一連の論文で明らかにしている。(羽田野伯猷「密教者としてのアティシャー」、再録『羽田野伯猷チベット・インド学集成』第三卷、一九八七年、一八二—一八頁。あるいは同「菩提心法者としてのアティシャー」、再録『羽田野伯猷チベット・インド学集成』第三卷、一九八七年、二一九—二三六頁等)
- (6) 例えば『細注』D.286b3, P.331b1や『中観優婆提舍開宝篋』(*Rahnakarunīdogaḥita-nāna-mādhyamakopadeśa*) D.116a1f.等。
- (7) 拙稿「アティシャーと戒律」『印度学佛教学研究』五十一—二〇〇二年、一六六—一七〇頁等。
- (8) 拙稿「Atiṣaの菩提心説の一考察」『印度学佛教学研究』四三—二一九九五年、一九五—一九七頁。
- (9) 江島氏は「アティシャーが実践的な性格の強いチャンドラキールティヤシャンティデーヴァを高く評価して、実践を中心として仏教の総合的な体系を構築したことを指摘している。(江島恵教「中観思想の展開」、一九八〇年、東京、二四八頁)
- (10) cf. 『入二諦論』第二十六偈。
- (11) 『入二諦論』については以下を参照。「テキスト・和訳」江島「アティシャーの二真理説」【テキスト・英訳】Christian Lindner: "Atiṣa's Introduction to the Two Truth, and its Sources," *Journal of Indian Philosophy*, 9, No. 2, 1981, pp. 161-214. Nagashima 前掲論文でも一部英訳がある。偈の数え方は江島氏によった。

(12) 江島氏は、第一句の「[stān pa'i tshig gis sbyor ba yis //]」の「中」の「[tshig gis sbyor ba]」を「合成語解釈」(virgraha)と解し、パーヴィヴェーカ批判を意識しているように見える。しかし「ここは勝義が「不生」「不滅」などと言語として表現されることを示しているだけであると考え、「言葉」(tshig)と「結び付くこと」(sbyor ba)を分けて訳した。Lindnerは「By applying (prayogena) explanatory terms」とする。

(13) 江島「アティシヤの二真理説」三六二―三六四頁。

(14) 望月訳は疑問文と取らず、「多くの文献を著したように」とするが、この前半部を疑問文とし、偈頌の後半部がその答えと理解する方が自然であろう。江島訳、長島訳は疑問文に解す。望月海慧「ティンペンカラシェリージュニャーナの『菩提道灯論細疏』和訳(6)」、『身延論叢』八、二〇〇四年、二五頁。江島前掲論文、三七―三九頁。Nagashima前掲論文、p. 81.

(15) 望月訳は「論理学」とするが、推論を批判する文脈であるので「認識根拠」と訳す。「入二諦論」では「直接知覚と推論」が対応する。前掲の拙訳参照。

(16) 江島「アティシヤの二真理説」三七―三九頁。

(17) Nagashima前掲論文、p. 92.

(18) 江島『中観思想の展開』一三九頁以下を参照。Lindner前掲論文にはこの箇所の英訳がある。

(19) 『菩提道灯』の偈はEimerによる句番号を用いた。(Helmut Eimer: *Bodhipathapratīpa: Ein Lehrgedicht des Arisa (Dharmakaraśrījāna) in der tibetischen Überlieferung*, Asiatische Forschungen, Band 59, 1978, Wiesbaden.)

(20) 「金剛片」の語はカマラシーラの『中観光明論』(*Madhyamataloka*)に出る。そこで自・他・自他の両者、無因からの不生が主題となっており、その四つの不生が「金剛片のように無碍な四つ」(rdo rje gzebs ma thogs pa med pa'i bzhi)と呼ばれる。

また『細注』と同様に『中論』第一章第一偈が引用される(江島『中観思想の展開』一三二―一三三頁)。

(21) この六つの注釈の内容ははっきりしない。アティシヤは『細注』の他の箇所では八つの『中論』の注釈と二つの複注を挙げるので(『細注』D.280b6-281a2, P.324b1-4)ここで別に挙げられる『明句』注を除けば、ひとつの注釈が欠けていることになる。ただし、二つの複注はパーヴィヴェーカの注釈『般若灯論』に対する複注であったとされるので、ここに二つの複注が挙げられていることから、パーヴィヴェーカの注釈は「六つの注釈」に含まれていると考えてよいであろう。あるいは、本来は『般若灯論』も『明句』と同じように別に挙げられていたが、伝承の過程で失われたと考えることも不可能ではないであろう。その場合は本来

『中論』の八つの注釈全てがここに挙げられており、重要なチャンドラキールティとパーヴィヴェーカの注釈は特に書名も含めて挙げられていたことになる。

(22) 例えば、カマラシーラによれば、止は「心一境性」であり、精神集中を意味する。また、観は「真理の妙観察」であり、分別知をとともう。止観については以下の論文参照。御牧克己「チベット仏教修行の一断面―所謂「チベット牧象図」について―」、「修行の研究」(平成八―十一年度科学研究費補助金研究成果報告書、研究代表者・長谷正當)、京都大学大学院文学研究科、二〇〇〇年。船山徹「願想の実践における分別知の意義―カマラシーラの場合―」、「インド哲学仏教思想論集」、二〇〇〇年。

(23) アティシヤはパーヴィヴェーカを Bhavya あるいは Bhavya s'nan bral と呼ぶ。s'nan bral はパーヴィヴェーカの意訳である。アティシヤがバヴィヤとパーヴィヴェーカを区別することはないけれども、本稿では区別して示す必要があるため、『宝灯論』の著者をバヴィヤと呼ぶ。

(24) 江島「アティシヤの二真理説」、三五九―三九一頁参照。Lindner 氏も『宝灯論』と『入二諦論』の類似性を指摘しているが、Lindner 氏は『宝灯論』をパーヴィヴェーカの真作とするため我々とはかなり異なった考察になる(Lindner 前掲論文)。

(25) 『宝灯論』D.271a5, P.341a6-7。(江島「アティシヤの二真理説」、三七九頁。)

(26) 拙稿「中観優婆提舍開宝篋」について、『仏教史学研究』三六一、一九九三年、一一三―二頁。

(27) Nagashima 前掲論文 p. 90.

(28) Nagashima 前掲論文 p. 85.

(29) 『細注』D.280b6, P.324b1.

(30) 例えば、『細注』D.275a6-7, P.317b8-318a1 には「中観思扱炎」(*dbu ma rtog ge 'bar ba*) の名で『中観心論』第三章第十六偈が、『開宝篋』D.108a2-5, P.120a6-b3 には『思扱炎』が引用され、『入二諦論』に引かれるのも『中観心論』第三章二八五偈の一部である。

(31) Lindner 前掲論文にも指摘されている通り、『入二諦論』第二十二偈と第二十三偈 c2 にはほぼ対応する偈頌が『宝灯論』に存在する。『入二諦論』には本頌の形での引用が多数あることから、これらも『宝灯論』からの引用と考えることも出来るが、アティシヤの著作には、『宝灯論』の書名を挙げた引用や、Bhavya の名を挙げた『宝灯論』の引用は見付からないため、ここでは区別して考えたい。

- (32) 拙稿『中観優婆提舍開宝篋』について、七頁。
- (33) Nagashina 前掲論文、p. 86f.
- (34) Nagashina 前掲論文、p. 86, note 60.

(筆者 みやざき・いずみ 京都大学大学院文学研究科講師／仏教学)

# Atiṣa's Attitude toward Inference

by

Izumi MIYAZAKI

Lecturer of Buddhist Studies  
Graduate School of Letters  
Kyoto University

Atiṣa (Dīpaṃkaraśrījñāna, 982-1054), an Indian monk of the late Madhyamaka school, influenced Tibetan Buddhism in the time of the later dissemination by propagating Indian Buddhism in Tibet for thirteen years and by translating many Indian works into the Tibetan language.

Later in Tibetan doxography, he is often classified as a \*Prāsaṅgika (*Thal 'gyur ba*) rather than a \*Svātantrika (*Ran rgyud pa*), for whom autonomous inference (*svatantrānumāna*) is a method to prove the emptiness of all things.

Ejima has pointed out, mainly on the basis of Atiṣa's *Satyadvayāvatāra*, that Atiṣa rejected the doctrines of the Buddhist logico-epistemological school. Nagashima has argued, based on Atiṣa's understanding of paramārtha, that Atiṣa can be regarded as a Prāsaṅgika. And on the basis of Atiṣa's close connection with the *Madhyamakaratnapradīpa*, Nagashima has tried to explain such perplexing evidence as Atiṣa's approval of the Svātantrika Bhāviveka while maintaining his own Prāsaṅgika view.

Apparently, however, Atiṣa, in the commentary on his main work, *Bodhipathapradīpa*, takes autonomous inference as one of the four great reasons (*gtan tshigs chen po bzhi*), quoting the verses of Śāntarakṣita and Śrīgupta, who are classified as Svātantrika. This paper clarifies the relationship between the four great reasons and Atiṣa's denial of inference.

In the *Satyadvayāvatāra*, Atiṣa denies the plurality of the absolute reality (*paramārtha*) and reject the possibility of attaining the absolute through such valid means of knowledge as direct perception (*pratyakṣa*) and inference (*anumāna*) since this could imply that non-Mādhyamikas could also attain the absolute. This might be counted as evidence that he is Prāsaṅgika, but he takes a contradictory stand in his description of the four great reasons.

Atiṣa mentions autonomous inference as one of the great reasons in the *Bodhimārgadīpa-panjikā* and furthermore deals with masters of Svātantrika like Bhāviveka and Śāntarakṣita on the same basis as Candrakīrti there. Atiṣa does not seem to be aware of the distinction between Svātantrika and Prāsaṅgika, and

he ignores Candrakīrti's objection against Bhāviveka.

It should be noted that according to the *Bodhimārgadīpa-ṭīkā*, the four great reasons are employed only until one obtains certainty (*niścaya*) before entering the practice of non-conceptuality and are not concerned directly with the absolute.

Therefore, it is not inconsistent for Atiśa to accept autonomous inference until obtaining certainty, while denying that one can attain the absolute itself by inference. Atiśa's description of the four great reasons, in which he treats Bhāviveka and Candrakīrti regardless of their attitude to autonomous inference, shows his unawareness of the distinction between Svātantrika and Prāsaṅgika.

It is true, as is often pointed out, that Atiśa considers Candrakīrti as more important than Bhāviveka in the description of his lineage, the classification of Buddhist masters in the *Ratnakaraṇḍodghāṭa*, and so forth, but this is not because Atiśa is a Prāsaṅgika. Although the reason is still unclear, an answer may be found in the context of the reevaluation of Candrakīrti that took place in late Indian Buddhism.

---

## An introduction to the history of Chinese theory of arts

by

Bunri USAMI

Associate Professor of the History of Chinese Philosophy  
Graduate School of Letters  
Kyoto University

When we are going to write the history of Chinese theory of arts, we notice that there are many arguments which do not have description although they are required in a modern viewpoint.

In this paper, I considerate such forgotten problems. The first one is a problem about "pleasure". Chinese thinkers regard the sensuous pleasure as being inferior to the spiritual pleasure. So, when they enjoy a work of art, they "understand" the pleasure as spiritual one, and disregard the sensuous side of the pleasure. But in Chinese philosophy, for example in Mengzi 孟子, in order to prove that all human beings likes morality, he reference that "it is same as we all like the taste of meat". It does not become others than that they accept the universality of sensuous pleasure. And in Huainanzi 淮南子, it says that beautiful women each have