

プラジュニャーカラグプタの他我論

小林 久 泰

0. 唯識派の立場に立つ場合、自己認識理論は外界の非実在との関わりで論じられる。すなわち、唯識派は、外界対象を想定することなく、認識だけでこの世界のすべては説明可能であると考えるのである。これに対して、経量部は、唯識派と同じく自己認識理論を奉じながらも、ある種の論理的要請によって外界対象を想定しなければならないと考える。経量部が認識から離れた外在的根拠として外界対象を捨てきれないのは、ヴァスバンドウ (ca. 400-480) によって『二十論』の中で提示された实在論者からの四つの疑問¹⁾ に対して合理的な説明を与えることと無関係ではない²⁾。

ヴァスバンドウが提示した实在論者からの疑問のうち、とくに「同じ時間と場所にいる人がみな同じものを知覚するのは何故か」という疑問は、自己と他者との共通認識の問題とすることができる。これについて、ヴァスバンドウは、餓鬼たちがみな同じように外界に実在しない膿に満ちた河を見るという「膿河の喩え」³⁾ を通じて、外界対象が存在しなくても、同じものを知覚することは説明がつくと回答する。しかし、そもそも我々は、他人が自分と同じものを認識しているということを知ることはできるのだろうか。ヨーギンでない限り、他人の心の中を直接的に知覚することはできない⁴⁾。

他心の問題を取り扱った仏教論理学派の独立した論書として、ダルマキールティ (ca. 600-660) の *Santānāntarasiddhi* (SS) とラトナキールティ (ca. 1000-1050) の *Santānāntarādūṣaṇa* の二書しか存在しないことは周知の通りである。題名からも明らかのように、前者は他心の存在を証明するものであり、後者はそれを否定するものである。一見、矛盾するように見える彼らの見解の相違が、勝義・世俗の階層分けにより説明できるということは、すでに先行研究者たちによって明らかにされている⁵⁾。

本稿では時代的に彼らの中間に位置するプラジュニャーカラグプタ (ca. 750-810) の記述を検討することで、ダルマキールティが他心の存在を証明し、ラ

トナキールティが他心の存在を否定するに至る過程で、どのような議論が行われているか、その一端を明らかにする。

1. 日常生活において見られるように、他者とのコミュニケーションを通じて、我々は自分の認識の外部に何らかの独立したものが存在していることを確認する。しかしながら、このような他者による認識に基づく対象の存在性理解は、実は何ら確実な根拠を持たない。我々は、他人そのものを認識することができるとしても、他人の心の中までを覗き込むことはできない。しかも、同じ月を見ても、ある人にはそれが一つに見えたり、また別の人には二つに見えたりというように全く別物に見える場合もあるからである⁶⁾。

プラジュニャーカラグプタは、他者による認識に基づく対象の理解を問題とし、そもそも他者による認識を我々は認識することができるのか、ということを検討する中で、外界対象である〈青〉(nīla)⁷⁾の経験から、認識者の心の中に〈楽〉(sukha)が生じ、その〈楽〉から〈鳥肌が立つ〉(romaharṣa)などという身体的変化が認識者に現れるという因果関係を想定し、議論を展開する。プラジュニャーカラグプタが提示する实在論者の他心推理は、上述の因果関係をもとに、他者にあらわれる〈鳥肌が立つこと〉などから、その人に〈楽〉が経験されていることを推理し、さらに、その人に〈楽〉が経験されていることに基づいて、彼によって自分が見ているのと同じ外界対象〈青〉が把握されていることを推理するというものである。

2. プラジュニャーカラグプタは、〈青〉は自己と他者に共通するが、〈楽〉は自己と他者に共通しないという实在論者の前提を次のようなディレンマにより否定する。

「〈鳥肌が立つこと〉などという結果の経験から、それ(把握対象である〈青〉)が[自己と他者とに]同一であることが[確立されると实在論者は考えるが]、それと同じように、〈楽〉などが[自己と他者とに]同一であると同じ[〈鳥肌が立つこと〉などという結果の経験]から確立される。もし、彼の〈楽〉が[自己の〈楽〉と]全く別個なものであるとするなら、把握対象[である〈青〉]もまた[自己と他者において]それぞれ異なるはずである。」⁸⁾

これに対して、対論者は、〈青〉が自己と他者に同一であるとしても、〈楽〉は同一とされるべきではないことの根拠として、場の相違(desābheda)、すなわち自己と他者という身体の相違を挙げる。しかし、この反論も次のように論駁される。

「【反論】[自己と他者という]場の相違(desābheda)に基づいて、〈楽〉などが[自己と

他者にとって] 別個であると考えられる。【唯識】それ自体としては (tattvatah), [(楽) は] 同一であるので、場の相違もまたどうして確立されようか。』⁹⁾

プラジュニャーカラグプタは明言しないが、「それ自体としては」(tattvatah) という言葉から¹⁰⁾、自己認識理論がここで導入されていると考えられる。自己認識の観点からすれば、他者の〈楽〉といっても、それは自分の心に顕われた〈楽〉である。従って、自己認識される〈楽〉について場の相違は確立されないのである。

また、このプラジュニャーカラグプタの言明に見られる「[(楽) は] 同一であるので」(ekatve) という表現を説明して、ジャヤンタが「推理によって確立されるので」と述べている点に注目する必要がある¹¹⁾。すなわち、ジャヤンタは、自己認識の観点からではなく、推理という観点から、ここでプラジュニャーカラグプタが提示する「自己と他者にとって同一である〈楽〉」というものを一般相としての〈楽〉として捉えているのである。他心の推理が可能か否かということについて、ダルマキールティとラトナキールティとの間に顕著に見られる見解の相違の一つが、この自他に共通する〈心一般〉の推理を他心の推理として認めるか、認めないかであることは梶山 [2000] によって鋭く指摘される場所である。〈心一般〉の推理を他心の推理として認めないという点で、プラジュニャーカラグプタの考えはラトナキールティの考えに近い。彼は次のように述べている。

「推理は一般 [相] を対象とすると説明されている。従って、「他者によって、まさにそれ (すなわち、一般相としてではなく、独自相としての〈楽〉) が経験される」というまさにこのことは確立されない。」¹²⁾

このような一般相としての〈楽〉が、ジャヤンタが説明するように、先の議論において、プラジュニャーカラグプタ自身によって意識されていたことも十分考えられる。

ところで、自己と他者にとって同一である〈楽〉から、自己と他者にそれぞれ別個に〈鳥肌が立つこと〉が結果するだろうか。自分が〈楽〉を経験したからといって、他者に〈鳥肌が立つ〉などといった変化が起こらないということを我々は経験上知っている。このことを根拠に、対論者が再度〈楽〉の別異性を主張するとしても、結果の別異性から原因の別異性が成立するという対論者の論理は、「〈楽〉が自己と他者にそれぞれ異なるから、把握対象〈青〉も自己と他者にとって別個に存在する」というように、対象の同一性を主張する対論者にとって承服できない結果を帰結してしまう¹³⁾。さらに、もし対論者が主張するように、〈楽〉

の別異性を承認して、自分に〈楽〉の経験がなくても、他者に〈鳥肌が立つこと〉が結果するならば、自分に把握対象〈青〉が経験されなくても、言い換えれば、外界に対象が存在しなくても、彼に〈鳥肌が立つ〉ことが帰結することも認められるべきであるということになってしまう¹⁴⁾。以上のようにプラジュニャーカラグプタは〈鳥肌が立つ〉などという身体的変化からの他心推理が成立しないことを帰謬論法を用いて論じている。

3. 続いてプラジュニャーカラグプタは、言葉に基づいても、自分が見ている対象を他者も認識しているという理解が成立しないことを次のように述べる。

「もし、[自己が経験している対象と他者が経験している対象の共通性が] 直接知覚に基づいて知られないならば、言葉に基づいても全く知られないであろう。それ(言葉)もまた、[聞き手]自身に顕現するもののみを示す。彼(話し手)もまた、「あなたに顕現したものが、私に[も]顕現する」というように、まさに疑った上で、[対象の共通性を]知るべきである。従って、相互依存の過失が[帰結してしまおう]。」¹⁵⁾

ここで指摘されている相互依存とは、自己と他者に共通するものとしての対象の直接知覚が成立する場合に、コミュニケーションが成立し、コミュニケーションが成立する場合に、対象の直接知覚が成立するというものである。しかし、話し手も聞き手も対象の共通性を直接知覚に基づいて理解していないので、直接知覚を前提とする言葉に基づいても対象の共通性は決して理解されないのである。プラジュニャーカラグプタはそのことを次の詩頌で締めくくる。

「二人の眼病者が相互に助け合うことはない。何故なら、それぞれに能力がないので、集まったとしても、それ(能力)がないのだから。」¹⁶⁾

4. 我々は、他人が自分と同じものを認識しているということを知ることではできないのだろうか。プラジュニャーカラグプタは、自己認識以外の何ものも直接経験することはできない以上、そもそも自己と他者に共通理解は成立しないとしている。たとえ推理によって他者の〈楽〉が知られるとしても、それは自己に顕われている〈楽〉であり、決して他者の〈楽〉ではないのである。他者とのコミュニケーションを通じた対象の存在の確認もまた、プラジュニャーカラグプタにとっては、二人の眼病者が実在しない二重の月の存在をお互い確認し合っているようなものに過ぎないのである。

【略号】 J = *Pramāṇavārttikālamkāraṭīkā* (Jayanta): P 5720. D 4222. NVV = *Nyāyaviniścayavivarāṇa* (Vādirāja): Mahendra Kumar Jain, ed. Varanasi 1944. PVA = *Pramāṇavārttikālamkāra*

(Prajñākaragupta): Rāhula Sāṅkṛtyāyana, ed. Patna 1953. T = Tibetan translation of PVA: P 5719. D 4221. TBh = *Tarkabhāṣā* (Mokṣākaragupta): H.R.R. Iyengar, ed. Mysore 1952. Vimś = *Vimśatikā Vijnaptimātrāitāsiddhi* (Vasubandhu): Sylvain Lévi, ed. Paris 1925. Y = *Pramāṇavārttikālamkāraṭīkā Suparīśuddhā* (Yamāri): P 5723. D 4226. 沖 和史 [2003] 『インド後期仏教における唯識の思想と知覚の理論』(学位論文). 梶山雄一 [2000] 『他人は存在するか』(『創価大学国際仏教学高等研究所年報』3). 桂 紹隆 [1983] 『ダルマキールティの『他相続の存在論証』』(『広島大学文学部紀要』43). Kajiyama, Yuichi [1965] “Buddhist Solipsism,” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 13-1.

1) ヴァスバンドゥが提示する疑問とは、次の四つである。(1) 特定の知覚が特定の時間において生じるのは何故か。(2) 特定の知覚が特定の場所において生じるのは何故か。(3) 同じ時間と場所にいる人がみな同じものを知覚するのは何故か。(4) 知覚されるものが有効な働きを持つのは何故か。沖 [2003: 4-5] 参照。2) モークシャーカラグプタは、経量部の見解を説明するに際し、経量部が外界対象を想定するのは、特定の時間・場所に特定の対象が認識されることを説明するためであると示唆的に述べている。See TBh 63.17-64.9. 3) Vimś 3bcd. 4) 周知の通り、経量部は、他人の心は直接知覚することはできないが、その人の身体的活動などから推理することができるという立場をとる。Inami [2001:465] 参照。ダルマキールティは、SSにおいて、唯識派にとっても他心推理が成立することを証明するが、それは経量部にとって他心の推理が成立するとすれば、唯識派にとっても他心の推理が成立し、唯識派にとって成立しないならば、経量部にとっても成立しないことになろうという消極的なものである。議論の詳細は、桂 [1983]、梶山 [2000] を参照されたい。5) Inami [2001] 参照。6) 経量部は「対象の二条件」、すなわち、ある認識が (a) あるもの x から生じ、かつその認識が (b) その x と同じ形象を持つ場合、その x が対象であるという説を提示する。これらのうち、後者を否定する際に唯識派が指摘するのが、まさにこの「対象と認識との類似性には逸脱が見られる」ということである。See PV III 320. 7) 因にNVVでは、共通に見られる対象として、〈青〉ではなく、〈女性舞踏家〉(nartakī) があげられている。See NVV I 360.13-14. 8) PVA 366.22-23. 9) PVA 366.24. 10) ここで用いられている'tattvataḥ'という言葉は、PVA 366.28-29で用いられている'svarūpeṇa'という言葉と同じ意味で解釈されるべきだと考える。11) J (D13466-7; P153b5-6) : gcig nyid la zhes bya ba ni rjes su dpag pas grub pa la'o // 12) PVA 366.20-22. 13) PVA 366.25-26. 14) PVA 366.27-28. 15) PVA 366.33-367.1. 16) PVA 367.4.

〈キーワード〉 Prajñākaragupta, 他我, 他心, 自己認識

(平成17年度科学研究費補助金(特別研究員奨励費)による研究成果の一部)

(日本学術振興会特別研究員 広島大学大学院)

conditions: 1) to be a separate single thing, and 2) to be an indivisible thing. When it is recognized that a dharma exists as substance, the expression “the *svabhāva* of a dharma” is equivalent to the expression “the dharma itself”. At least for the Sarvāstivādins, the *svabhāva* does not exist separately from its dharma. In other words the *svabhāva* is not any separate object that belongs to the dharma, or one of the constituents of the dharma. The *svabhāva* is just a concept that represents, in the system of Sarvāstivāda dogmatic ontology, the identity of its dharma and dharma’s basis for real existence.

167. Present Condition on the Problems of the Compilation Process of the Vinaya Materials

Shizuka SASAKI

At present we do not have a clear understanding of the historical process through which the existing Vinaya materials came into being. One of the most noteworthy points in this field is the difference in structure between Theravāda Vinayas and the Mahāsāṃghika Vinaya. It is thought that the compilation process of the Vinaya may be clarified by explaining the reason for this difference. On this point, scholars such as Frauwallner, Hirakawa, Yinshun, Clarke and myself have presented various theories. Clarke’s theory, the most recent addition to the discussion, rejects the thesis of Frauwallner’s famous work. If Clarke’s criticisms are correct, then his interpretation is a revolutionary contribution to the study of the Vinaya. However, there is a serious logical contradiction in Clarke’s theory, and therefore Frauwallner’s theory cannot be dismissed. In this article, I will outline these past theories and point out the problems in Clarke’s work.

168. Prajñākaragupta on Other Minds

Hisayasu KOBAYASHI

If external objects did not exist, then how is it that one state of consciousness is not limited to just one person but experienced by many alike, so that

a number of people see the same thing at a given place and time? This is one of the serious objections raised by realists against the Yogācāra idealistic doctrine, mentioned by Vasubandhu in his *Vimśatikā*. According to Prajñākaragupta, however, irrespective of whether external objects exist or not, one has to clear up the basic question whether we can say that others see the same thing as we see.

Sautrāntikas argue: When others have symptoms such as the bristling of the hair of the body, we, seeing them, infer that others experience emotions such as joy and hence that others also see the same thing as we see. In order to reject this view of the Sautrāntikas, Prajñākaragupta puts them into a dilemma. If they argue that others who are seen to have the bristling of the hair of the body are known to see the same thing as we see, then they have to accept the undesirable consequence that the joy experienced by others is not distinguished from that experienced by us. If, on the other hand, they want to avoid this consequence ensuing, then they have to accept that the thing others see and which gives them joy is different from the thing we see and brings us joy, that is, that others cannot see the same thing as we see.

According to Prajñākaragupta, in addition, any verbal act of others also cannot serve as evidence to show that others see the same thing as we see. For, we cannot perceive other minds. We cannot be perceptually aware that others see the same thing as we see, which is illustrated by the fact that two persons, who are afflicted by eye-disease (*taimirika*), cannot help each other. For Prajñākaragupta, even if two persons can speak of the existence of the external object, it is as if the two persons who are afflicted by eye-disease speak of the double moon.

Thus Prajñākaragupta's answer to the basic question mentioned above is: We cannot establish that others see the same thing as we see.

169. On the *Sutadhanu-jātaka* of the *Paññāsa-jātaka* Handed Down in Thailand

Michitoshi MANDA