

バヴィヤの自然観

川崎 信定

(東洋大学)

本論文は、バヴィヤ Bhavya 造『中観心論』第九章サンスクリット・テキスト（以下 *MHK.* と略記）およびチベット語訳と注釈『思釈炎』のチベット語訳（以下 *T.* と略記）を用いて、そこに看取できる彼の自然観・生類観を、とくに植物の有心活動と思われる諸点を中心にして考究しようとするものである。因みにバヴィヤ（清弁・分別明）については、最近の写本研究でバーヴィヴェーカ Bhaviveka の読みが提案されているが、⁽¹⁾ここでは *MHK.* のチベット語訳デルゲ版コロフォンの音写の形 (DK40b6; DV329b2) に従って〈バヴィヤ Bhavya〉と記し、上記二作品をこの西暦六世紀のインド中期中観派・チベットの伝承でスヴァータントリカ（自立論証派）論師とされる彼の著作および彼自身の手による注釈書（自注）として当面は位置づけておきたい。また、〈自然〉とは「自分を含めての環境世界、すなわち人間・動植物・鉱物・空気などなど、わたくしを取り囲み、わたくしをいのちあらしめているものの集合体」と定義づけておこう。

『中観心論』第九章「ミーマンサー真実決択」章の第一三九頌以下において、対論者とされるのは、「三つからなるもの」三ヴェーダ *trayi* を信奉するものたち⁽²⁾である。それも七世紀のミーマンサー学徒 *Mīmāṃsaka* を代

表するクマーリラ Kumārila よりもかなり遡る早い時代の主張であると考えられる。彼らの主張内容とは植物有心論 *sacetana, sacitaka* とされる。これに対して、大乘仏教徒バヴィヤは次のようにいう。

「三ヴェーダの見解によって誤って設定された、心を有しない、動きのない植物に精神性が存するという主張は放棄されるのが妥当である。」（『中観心論』第九章第一三九頌）

acetaneṣu caitanyaṃ śhāvaṛeṣu prakalpitaṃ/

dīṣṭyā durvhitāṃ trayā yuktāṃ ya(t) tyajate trayī// (MHK. IX, v. 139)

そして、論敵側の主張する理由（因 *hetu*）が論理学上の「成立不可能 *asiddha*（不成）」ないしは「不確定 *anaikāntika*（不定）, *vyābhicārī*」となり、その故に妥当性を欠く主張であることを論証し、「樹木たちは心を持たない」と断言して植物有心論を斥けようと試みる。 *sacitakā hi taravo na...* (*MHK. IX, v. 140a*).

まず論敵側の主張する植物有心論の論拠を以下の二つものとしてバヴィヤは理解する。

（１）知覚能力（六根）の存在を理由とする植物有心説

「植物は心をもったものである。知覚能力（*indriya*）が存在するが故に。人間などのごとし。」

以上が、この「三ヴェーダ (*trayī*)」によって主張されている。すなわち、葡萄やトラプサ (*trapusa* 黄瓜) など、蔓が伸びる植物は他の樹にまわりついて成長することが経験上知られている。日まわりの花などは太陽の運動にしたがって動く。これらの現象は植物に視覚機能（眼根）が存することに原因すると推論される。また、厚い雲間から雷の音が生じると芭蕉の木 (*chu shing*) などに果実がなり始める。マートルング (*matulunga* 枸櫞) の木の根で犬が吠えまわると果実がたくさんなる。これは植物に聴覚機能（耳根）が存するからに他ならない。オリーブ (*skyu* *ru*

じ)の木に牛乳を注ぐと果実が甘くなるのは、植物に味覚機能(舌根)が存するからである。触れると縮む葉を持つおじぎ草に触れると縮むのは、この草が触覚機能(身根)を備えているが故にである。花・実をつけないアショカの木に娘が接吻をなすと、あたかもこの木が色欲をもって娘と戯れて快樂と羞恥とを懷いたかのように多くの花と果実をつける。花の咲かないバクラ(bakula みもぎ)の木に、年頃の娘が口に酒を含んで吹きかけ、笑い声をあげると花が咲き始める。樹々はこのように適切な時を知って花や実をつけるのであるから、意識作用(意根)をもっている。*(Tj. ad MHK. IX, v. 139, DV311a3)*

このような主張に対してバヴィヤは、以下のように批判する。

かかる三ヴェーダの主張は放棄するのが妥当である。心がないものである植物に心があると考えることは誤りである。なぜかといえば、「知覚能力が存するが故に」という理由は不確定なものである。諸々の知覚機能を持たないものでも、まるで知覚しているかのような欺きを生むことがある。例えば、眼がないにもかかわらず磁石に近付けると鉄は引き付けられるし、ブロンズの壺には聴覚がないにもかかわらず、他で大きな音がすると、これから反響を生じる。振鈴には触覚能力は存在しないにもかかわらず、振ると音がつぎつぎと連続して生じる。鼠の毒は季節を知ることがないにもかかわらず、雨季になるとさかんにひろまる。*(Ibid.)*

以上が、対論者の掲げる植物の持つ知覚能力(六根)存在の主張に対するバヴィヤの批判である。そして、その批判の内容とするところは、植物の有心を論証するのに、対論者の掲げる理由「知覚能力があるが故に」はかならずしも正しいものとはいえず、彼らの挙げる理由は、因の三相でいえば異品遍無性に触れる誤りを犯している。すなわち、この場合、植物以外には該当する事例があつてはならないにもかかわらず、鉱物である磁石や、ブロンズの壺、毒薬、

あるいは心を持つはずのない空気や天体の動き・星座 *nakṣatra*、機械 *yantra* や車輪 *caltra* にまでも同様の現象が見られる。これらのような事例を掲げて、植物が心を持つとする論敵側の主張は妥当性を有するものではないとして、否定される。さらにまた、もし、これらの条件を適えるものにすべて心ありとするならば、その時にはこれらの鉱物や天体にまで心の存在を是認し、精神活動が存在することになるが、そこまで有情の範囲として容認するのかと論敵側に疑問を投げかけるのである。

(2) この他にも、植物に心があり、感情が存在することを論証するために論敵が掲げる「触れると収縮するが故に *spāśato* *saṃkocāt*」という理由も、火で焦げたり、水銀の飛沫がかかった髪の毛も同様に縮む事例を掲げて誤りとされる。(syād dhetoṛ vyabhicāritā, *MHK*, IX, vv. 141-142.)

(3) また、大麦の粒からは大麦の芽が出てくるのであって、決して稲の芽は出ないことから、植物には心があるとする「同じ種類のものから誕生するが故に *saṃāna-prasavāt*, *MHK*, IX, v. 144」という理由も、心を持たない髪の毛が、いくら剃った後でも同じに生えてくるといふ異品例の存在によって、やはり確定知をもたらさない誤ったものとされる。

(4) 植物が芽・穂・葉・枝・大枝と成長することから、心の存在が論証されるとして、「成長するものであるが故に *viddheh*, *MHK*, IX, v. 144」という理由も、体の一部に生じるとすぐに体全体に拡がる疱瘡や発疹・珊瑚・瑠璃あるいは金の芽などの、ころなくしても同様の現象を生じる存在によって、この理由は、同じく不確定因となる。

(5) 植物が春と夏に生じることから心の存在が論証されるとして掲げる「時節を知るものであるが故に *ti-
janāt*, *MHK*, IX, v. 144」という理由も、秋に流行する肝炎や風邪とか肺炎には、心がなくても同様の現象を生じるこ

とを掲げて、同じく不確定因であるとする。

(6) 稻とか黍などの植物は夏には生長するが、寒い時期には成長を止めている。このことから植物に心が存在するとして掲げる「休眠期(冬)と活動期(夏)を有するが故に svāpat, *MHK.* IX, v. 144」という理由も、心を持たない疫病などにも同様の休眠期と活動期が存することから、不確定因とされる。

(7) 薬草などの植物は病気を治すのに力があるから、慈悲に満ちた良い心をもつとして、「病気の治療に役立つが故に cikitsyatyāt, *MHK.* IX, v. 143」という理由も、心を持たない酒や麝香が健康を回復させる例が存在することによって、正しい理由とは認められない。

(8) 反対に、毒草などの植物が害を与えることから、悪意に満ちた心を持つとして「害を与える意図があるが故に dohadāt, *MHK.* IX, vv. 144-146」という理由も、心を持たない毒薬や武器も同様の結果をもたらすことから、誤り(vyābhicāra 雑乱)とされる。

それに休息や活動を求める心とか、慈悲心とか、敵愾心というものは、心があってはじめていえることであり、これらをあらかじめ前提とした上での植物の心の存在を論証することは不適切であり、理由として疑惑 sandigdha のあるものである。

以上のようにして、バヴィヤによって、対論者の植物有心論が論拠として掲げる理由のいずれも不確定ないしは成立不可能となることが論証される。

『マハーバーラタ』 Mokṣa-dharma との対比

次に、クマールラに遡る、如何なるミーマーンサー学派思想家の植物有心論をバヴィヤが批判の対象としたかの手掛りを検討したい。この第九章において、文法学者として知られるバルトリハリ Bhartrihari の『ヴァーキヤパディヤー』の一頌 (pāda-spaśād ivāndhanām viśame pathi dhāvatām/ anumāna-pradhanānām pāṭah teṣāṃ na durlabhah// *MHK. IX, v. 14* = *Vākyapadīya I, 42*) が引用されている⁽²⁾。また『マハーバーラタ *Mahābhārata* (古本 *MBh. kvacit/ catuṣṭaye 'pi dharmādau tan nāivānyatra diṣyate// MHK. IX, No. 12* = *MBh. I, 56, 33*)⁽³⁾。また注釈『思釈炎』第九章には三回にわたって『マハーバーラタの精髓 *rgyas byed kyi snying po*』(DV304a1) とか『マハーバーラタなどの聖典 *rgyas byed la sogs pa'i lung*』(DV308b4; DV308b5) が言及されている⁽³⁾。したがって『マハーバーラタ』そのものの、またはそのエッセンスを伝える書物か、あるいは口授伝承がバヴィヤに知られていたことは確認できる。さらに、故フラウワルナー Frauwallner 教授の『インド哲学史』中での指摘に従い⁽⁴⁾、『マハーバーラタ』第Ⅷシャーンティ・バルヴァンのモークシャ・ダルマに伝える古譚としてのブリグ Brigu 梵仙とブラドヴァーシャ Bharadvāja 聖仙との対話に見られる植物有心論に関して、『中観心論』の叙述との異同を検討した結果、以下のような理由が植物有心論証として挙げられるのを知った。『中観心論』との異同を併せて掲げてみよう。

- (1) 蔓がまつわりつくことによって視覚の存在を知る。 *valiḥ veṣṭayate, MBh. XII, 177, 13.* (= *sendriyavṛt.*) *TJ. ad MHK. IX, v. 139.*

(2) 芳香を嗅ぐ能力がある。 puṇyapuṇyais tathā gaṇḍair, *MBh.* XII, 177, 14. = (sendriyatvāt), *TJ.* ad *MHK.* IX, v. 139.

(3) 寒暑を感じる。 ūsmato glāna-parīṇānāṃ, *MBh.* XII, 177, 12. = (sendriyatvāt), *TJ.* ad *MHK.* IX, v. 139; v. 144.

(4) 苦楽を感じる。 grahaṇāt sukhaduhkhasya, *MBh.* XII, 177, 17. = (sendriyatvāt), *TJ.* ad *MHK.* IX, No. 139.

(5) 花や果実が適時を知っている。 それを逃すことがなく。 svakālaṃ nātivartante, *MBh.* XII, 177, 12. = rtiṇāt, *MHK.* IX, No. 144. = kālaja, *MHK.* IX, No. 147b.

(6) 病氣治療に役立つ。 vyādhi-pratīkriyatvāc ca, *MBh.* XII, 177, 15. = cikitsyatvāt, *MHK.* IX, No. 143a.

(7) 斬られても成長する。 chinmasya ca virohaṇāt, *MBh.* XII, 177, 17. = vīddheḥ, *MHK.* IX, No. 144.

以上、偶然と見るにはあまりにも多くの内容および文脈の一致・類似が存在する。またバラドヴァーシャ聖仙の言及が『中観心論』第九章の他の箇所 (ba-ra-dhva-dsa-pa, DV278b5) に存することから、『マハーバーラタ』の植物有心を語る古譚がバヴィヤに知られていた可能性は高いと言えよう。ただし、両者の間にサンスクリットの同一用語の使用例は一例も認めることができない。また、両者の間には次のような相違も存在する。

(a) 「四生に包摂されないが故に」 caturyony-asanṅgrahāt, *MHK.* IX, v. 140b」 という理由は、四生に「化生 upa-pāduka」を数えて「芽生 udbhij-ja」を含めない仏教徒にとっては、正当な理由であるが、『マヌ法典』等に準拠して「芽生」を四生に包摂しているバラモン教徒にとっては、認めがたい理由となっている。

(b) 「胴体を切られても動揺しないが故に」 madhya-cchede 'pi vāspandāt, *MHK.* IX, v. 140c」 という理由は、バヴィヤにおいては植物の土塊と同じ無感覺性 jadyatva を証明するものであるが、『マハーバーラタ』においては、生

命力溢れる成長意欲 *chinasya ca virohanāt*, *MBh.* XII, 177, 17. を示す植物有心説側の例証とされている。cf. *chin-naś punar api prohanty*, *AKBh.* II, 36.

(c) 「同種類のものから生じるが故に *saṃāna-prasavāt*, *MHK.* IX, v. 144.」と云う類を違えないことや、「眠ること（＝休眠期）があるが故に *svāpat*, *MHK.* IX, v. 144.」とか、「害を与えるが故に *dohadat*, *MHK.* IX, v. 144; v. 146.」などの『中観心論』において植物有心論者が挙げている理由は、『マハーバータ』においては述べられていない。

フラウワルナー教授は「*Mokṣa-dharma* のテキスト自体には、その成立の時期と場所を示唆する要素は何も含まれていない。それらが由来する社会階層についても同様である。輪郭物語は大部分が伝説的なもので、神話上の人物が登場する。歴史上の人物が登場して彼らに特定の学説が帰せられることもあるが、それが事実である保証は全くない。……しかし、ここで取り上げられている（自然科学的）問題とここで与えられている独特な解決方法によって、（叙事詩成立）当時のインドの思想家たちの思想的 세계 についてのイメージを補完するのに好適なものである。（取意訳）」と *Mokṣa-dharma* のテキストとしての性格と意義を位置づける。確かに、これら植物有心論をことさらにシャラスヴァーシン *Sabarasyāmin* 他の個々の学者やミーマーンサー学派など特定の学派の中で主張されていた説とする必要はないと思われる。むしろバヴィヤ生存当時のインドのバラモン教社会に広く伝承され、保持されてきた神話・伝説・詩歌などの文化伝統の大きな流れを伝えるものであり、思想・宗教文化の綜合体の反映とも言えるものがこの第九章で「三つからなるものを奉ずる人々」の主張として言及されたとしてよいのではないかと考える。そして、これに対して、南インドのマラーラム王族の出身とされるバヴィヤが、仏教徒ながらも、バラモン社会の伝統に対して該博で正確な知識と理解を提示した上で反論をなしたと見ることができよう。

バヴィヤの理解力を物語る例証の一つを示そう。上述(c)に掲げた *dohada* はチベット訳で「害をなす心 *sdang sems*」と訳されている。ただし、この語はインドの文学上の約束事 *kavi-samaya*・イデオムとしては「妊産婦が懐く異常な食べ物嗜好」、さらには「バクラの木があこがれ望む若き娘の口づけ」・「アショークカ樹が熱望する美女の足蹴」を意味し、五世紀とされるカーリダーサ *Kalidasa* の戯曲に頻繁に言及されている⁽⁵⁾。彼の *Malavikā-Agnimitra* などのごとく、それが主要なプロットになっている戯曲も存在する。バヴィヤはインド文学・演劇における約束事を熟知の上で、敢えて植物の無心を論ずる本箇所で意識的に樹木の持つ情調を伝えるこの語を使用してバラモン教伝統の植物有心論を戯画化し揶揄したものと考えられる。勿論、このことはインド文学のイデオムには無縁のチベット人翻訳僧には直訳の意味以上には関知しないことであった。

バヴィヤの理解する環境世界（自然）

では、このように植物有心論を否定したバヴィヤ自身が植物を含めた環境世界をどのように理解していたのであるうか。バヴィヤは、この植物有心・無心の検討においても彼独自の非定立的否定 *prasajya-pratiśedha* に終始する。すなわち、相手側の論理上の欠陥を指摘するに留まるものであって、植物に心が存在しないことを積極的に論証することがない。ただし、仏教徒の立場をより明らかにするものとして、バヴィヤは第一四七頌の注釈 *TJ: (DV315b5)* に「過去の師僧たち *sngon gyi slob dpon dag gis (= purva-acaryaḥ)*」のことは五頌にわたって引用する。

(1) 「寿命と体温と意識と移動行為などの個々の働きが認められるものは、生命あるものとみなされる。」

/tshé dang drod dang nam shes dang/gyo ba zhes bya so so'i zhing/

/chos 'di gang la dmigs gyur pa//de la 'tsho ba zhes bya'o/(1)

(2)「体温なく、動きなく、聴覚なども働かず、音声などを聞き分けることもないものは、心あるものにあらず、不動のものなり。」

/drod med g'yo ba med nyid dang//chos la sogs par ni 'gyur dang/

/sgra la sogs pa rtogs med ni//sens can ma yin brtan pa nyid/(2)

(3)「善と不善の業は、心あるものたるに生ずるものである。動くことのないものにはこれがない。そこで、植物は心が存しないものである。」

/dge ba dang ni ni dge'i las//sens yod rnam la 'byung 'gyur dang/

/brtan pa rnam la de med pas//des na shing rnam sens med yin/(3)

(4)「食欲と瞋恚から離れ、身体に疲れを感じることなく、正理と非理から超脱していることから、この故に植物に心は存しない。」

/dod dang zhe sdang dang bral zhing//lus la dam pa med pa dang/

/rigs dang ni rigs las grol bas//des na shing la sens pa med/(4)

(5)「生命あるものには、生起・進行・行為・瞬目などの、身体の外的活動がある。動くことのないものたちには（それらは）見られない。そこで植物には心は存しない。」

/srog ni 'byung 'jug byed btsuns sogs//lus kyi phyi rol bya ba rnam/

/brtan pa rnam la ma mthong bas//de nas shing la sens pa med/(5)

以上の *TJ.* に引用された「過去の師僧たち *sngon gyi slob dpon dag*」のことは五頌は、内容的には『俱舍論』第二・根品が命根に関連して「世尊の言として」引用している次のような主張と一致する。

「これらの寿と体温とそして意識とが身体を離れると、知覚を持たない材木のごとくに身体は放り出されて倒れる。」

/āyur ūsmā 'tha vijñānaṃ yadā kāyaṃ jahaty ami/

/apaviddhas tadā sete yathā kāsṭham acetana iti/

(*Abhidharmakośa-bhāṣya* ad II, 45 (Pradhan ed. p. 73) Cf. *Saṃyutta-Nikāya* iii, 143.

上の「過去の師僧」の説く第三頌には、「心あるものだけに善・不善のカルマン（業）が生ずるものである。」と明言されている。このようにして、心の有・無ないし生命の有・無の検討は、バヴィヤにおいては、一にかかって、善・悪のカルマン（業）の造り出しとその異熟、つまり輪廻転生との関係において考えられているといえる。

では、植物をはじめとする非有情つまり無情は、どのような形で有情の行為と関わるのであろうか。これについてはバヴィヤは、第一四七頌において「有情のカルマン（業）に基づいて *sattva-karma-adhipatyena*（増上果として）植物に益と楽の結果が生ずる」と説いている。さらに *TJ.* には、植物を含めての環境世界は残らず有情の業に基づいて、すべてこれよりの増上果として生じると詳述する。この主張も、同じく『俱舍論』根品五七に異熟果との関連において非有情数について説いている「なに故に非有情と呼ばれるものは、カルマン（業）から生じても異熟ではないのか。答えていわく。多くのものに共有されるからである。他の有情によってもまったく同様にそれが享受されることがあるからである。」 *kaśād asattva-ākhyo 'rthaḥ karmajo na vipākah/ sādharanātvaṭ/ anyo'pi hi tat*

tathāva paribhokun samarthah/ Pradhan ed, p. 95」の主張と共通する。そして、これほど『俱舍論』第二根品とバラレルが見られる事実は、バヴィヤの引用する「過去の師僧たち」の説とは『俱舍論』を念頭に置いての植物無心論であり、植物が有情の業の影響下に存在するものであることを『俱舍論』に依拠して論じていると断じて大過ないであろう。⁽⁶⁾

では、なぜ植物をこのように「非有情」と仏教では確定する要があったか。これに関してバヴィヤは、草木をも有情とした場合にこれを食べすることは殺人と同じ重みを持つ殺生の罪を犯すことになるので、むしろ草木は無心であると結論づけるべきであると、きわめて現実的な判断を述べる。

「これらには心が存しないので享受しても罪にはならない。心を有するものであるとすると、種・花粉・花・果実・葉などを食するならば、有情の肉を食したことになる。胡麻油や砂糖黍の汁を飲んでも生類の身体から流れる血を飲むことになる。それでは、全世界のものが大罪を犯していることになる。……どのようしたら輪廻を脱することができだろうか。解脱を望むものであっても、食を摂らなければ死ぬであろうし、食を摂るならば生類に害をなすものになり、正しい法が損なわれることになる。そこで〈植物に心あり〉と考えるそのことが、われわれに害をおよぼすものである。……'khor ba las ji ltar grol bar 'gyur te/thar pa 'dod pa mams zas ma zos na ni 'chi bar 'gyur la/zos na ni srog chags la gnod par 'gyur bas chos nyams par 'gyur ro//des na ljon shing la sems yod par rtog pa 'dis bdag nyid la gnod pa byed pa yin no/ (TJ ad MHK. IX, v. 147) (DV315b3)」

われわれ日本人一般の持つ先入観・固定観念と、ここに示されているものとの間には大きな差異が存在することを

指摘しておきたい。われわれ日本の大乘仏教徒にとって、一切衆生悉有仏性・山川草木国土悉皆成仏、さらには無情成仏までがある程度の常識として受容されていよう。そして、バラモン教の祭式の動物供犠・生贄としての殺生を批判し、これらの生類・生き物に対する慈悲・愛護を説く立場が仏教であり、ジャイナ教の立場であると理解されてきた。植物に精神性・心の存在を認め、草木に対する愛情・憐憫の情を寄せる立場が仏教徒として当たり前とされてきた。ところが、六世紀インドの現実状況を伝える文献に見る限りにおいては、植物に精神性・心情の存在をより積極的に肯定しているのは、むしろ仏教徒が批判の対象としてきた祭式主義者であるミーマーンサー学徒に代表されるインド古来の文化伝統側であり、決して仏教徒のバヴィヤではない事実が判明する。

肉食に関して、「肉を食することは罪悪ではない。」と『中観心論』第九章においてバヴィヤは明言する。⁽⁷⁾

「肉の食事を享受することは阻止されるべきではない。肉食は罪の原因とはならず、飢えを対治する原因となっているのである。思いがけずに受けた食と同様に考えればよい。」第一三三頌

「肉食は罪あることではない。食しているとき生き物に苦痛を与えているのではないのだから。真珠や孔雀の尾羽を得ても子安貝や孔雀に死の苦痛を与えるわけでないのと同じである。」第一三七頌

「食欲は妄想より生まれるものであって、肉食がその原因ではない。肉食をしないで食欲が生ずるのは、草食動物の牡牛の食欲旺盛ぶりで明白である。」第一三八頌

以上の肉食肯定論にも、初期仏教に見られる「三種淨肉」の主張と同じように、バヴィヤの現実主義を看取ることができる。彼においては、善・不善（淨・不淨）の判断に関してケース・バイ・ケースの自らの責任においての主体性が重要な役割を果たしている。決してアヒンサーとか慈悲とかを大上段に振りかざしての原理主義だけの姿勢では

ない。

植物に有情としての心・心情を認めれば、毎日のようにこれを食らうという行為が続いているわれわれは、殺生というみずからの罪惡を認めなければならない。といって、食を摂らなければ、つまり他を自らの内に取り入れる行為を容認しないならば、餓死により自らの存在とその存続を否定することとなる。この二者択一の難問を見つめた時点でバヴィヤは、植物の方に有情であること・心の存在を否定する選択肢を選んだということができよう。これを古代のインド仏教徒のドライな居直りであるとか、下手な方便策と非難できるだろうか。

一九九〇年の大阪で開催された「花とみどりの万博」のシュミットハウゼン博士の提唱があつて以来の十年間に温暖化など地球環境問題がいかに差し迫つたものとなつてきているか——地球が汚れ弱くなつたか——が強く実感される。

当時シュミットハウゼン博士は次のように率直に述べられた。

「恐らく、もっとも正直で誠実な生き方は、我々自身が生きるということとは、他の生物を犠牲にすることによつてのみ可能であるという真理、納得しがたいけれども認めざるを得ない真理を承認して、その上で最大限の努力をして他の生き物に対する危害を最小限になるようにすることです」⁽⁸⁾。

今一度われわれは、インドのサンニヤーシン・仏教出家者のあり方に思いをいたす必要を痛感させられる。その反省と自らの責任の自覚もないままに、天然資源の過剰消費と膨大な破壊行為に泥んでいく先進国の文化状況を制止することなく、むしろ先頭に立つてしまっているわれわれには、バヴィヤの植物有心論批判を自分勝手な方便策と笑つて済ませることはできない。むしろ、托鉢で他者から得た食に依存して生きることを前提としたインドの出家者集団

である仏教徒の一員として生きたバヴィヤの率直でかつ苦渋に満ちた選択の表明であったと理解できよう。

註

- (1) 江島恵教：「Bhavaviveka/Bhavya/Bhaviveka」、『印度学仏教学研究』第三八卷二号（一九九〇年一月）、pp. (98)-(106). 参照。

なお、以下の略号を使用する。

DK.: The *sde dge* edition of the *Madhyamaka-hydraya-kārikā*, No. 3855 [dsa 1b¹-40b⁷]; デルゲ版チベット大蔵経・論疏部、中観部³、世界聖典刊行教会（東京、一九七七）。

DV.: The *sde dge* edition of *Madhyamaka-hydraya-vyāhāra-tarkajvālā*, No. 3856 [dsa 40b⁷-329b⁴]; デルゲ版チベット大蔵経・論疏部、中観部³、世界聖典刊行教会。

- (2) この『中観心論』第九章には、travi「三つからなるもの」・「三ヴェーダ」の語は次の頌番号（11, 13, 17, 59, 94, 120, 127, 139, 148）に示されるように九箇所と頻出する。「三つのヴェーダ」を信奉してそれらに説かれる祭式を執行する学派乃至は人々を意味する語である。「三つのヴェーダ」が具体的に指示するものとして、「サーマ・ヴェーダ」・「ヤジュル・ヴェーダ」・「アタルヴァ・ヴェーダ」であると『思釈炎』に積されている。^{TJ. ad MHK. IX, v. 11; snyan dngags dang/mchod sbyin dang/srid srung zhes bya ba gsunms po (DV276b5)}。そしてこの積では「リグ・ヴェーダ」が「三ヴェーダ」から除外されているが、それが正しい解釈であるかこの伝承の妥当性については不明である。なお、仏教の「三明」との関連については、川崎信定：『一切智思想の研究』（春秋社、一九九二）p. 63およびその注記を参照。

- (3) Shinjo Kawasaki: "Principle of Life according to Bhavya", in *Researches in Indian and Buddhist Philosophy; Essays in Honour of Prof. Alex Wayman*, (ed. by R. K. Sharma), (Delhi, 1993.), pp. 69-81.

- (4) Erich Frauwallner (Y. M. Bedekar tr.): *History of Indian Philosophy*, Vol. I, (1973, Delhi), p. 98f.; 小野基記：「フラウワルナー著『インド哲学史』第四章 叙事詩の哲学・ヨーガ和訳」、『川崎信定編：『東洋の自然観と生命観——仏教を中心として——』（筑波大学助成研究A研究成果報告書（一九九七）所収 pp. 74-100.

バヴィヤの自然観（川崎信定）

- (5) 辻直四郎：『インド文学史』（岩波書店、一九七三）p. 175；pp. 78-9；田中於菟弥文集『酔花集』（春秋社、一九七四）参照。
- チャトルバーニー：『遊女の足蹴 *Syāmlaka : Padatīṭhaka*』vv. 130-135. 藤山寛一朗・横地優子訳（春秋社、一九九四）、二四七頁。
- (6) 袴谷憲昭：「*pūrvācārya* 考」、『印度学仏教学研究』第三四卷二号（一九八六）：『唯識思想論考』（大蔵出版、二〇〇一）に再録、pp. 506-520.
- (7) 詳細の検討は、川崎：『一切智思想の研究』、op. cit. pp. 210-234 参照。
- (8) Lambert Schmithausen：“The Problem of the Sentience of Plant in Earliest Buddhism”, *Studia Philologica Buddhica Monograph Series VI*, The International Institute for Buddhist Studies, (Tokyo, 1991). Do.: “Buddhism and Nature”, *Proceedings of an International Symposium on the Occasion of EXPO 1990*, (Tokyo, 1991).