

哲 學 第66集抜刷

『哲学』（広島哲学会）

第66集（2014年）

73—91頁

# バーヴィヴェーカの『観所縁論』 第6-8偈批判

田 村 昌 己

## バーヴィヴェーカの『観所縁論』第6-8偈批判

田 村 昌 己

0. 瑜伽行派の学匠ディグナーガ(Dignāga, ca. 480-540)は、『観所縁論』(*Ālambanaparīkṣā*, ĀP)前半部(kk. 1-5)において、「感官知<sup>1)</sup>の所縁(*ālambana*, 対象)<sup>2)</sup>は外界に存在する」という外界实在論者の見解を否定し、後半部(kk. 6-8)において、アーガマや世間の常識と矛盾をきたすことを避けるため、唯識の枠組において何を感官知の所縁として設定できるのかを論じる<sup>3)</sup>。彼によれば、認識内部の所知の形相(*antarjñeyarūpa*)が感官知の所縁として設定されうる。

中観派の学匠バーヴィヴェーカ(Bhāviveka, ca. 490-570)は瑜伽行派を批判する際に、ĀPに見られる所縁を巡る議論を取り上げ批判する。バーヴィヴェーカによれば、世俗のレベルで外界は存在し、それは感官知の所縁となりうる。このような立場から、彼はまず『中観心論』(*Madhyamakahrdayakārikā*, MHK)第5章第31偈から第36偈にかけて、ĀP前半部の「外界は感官知の所縁ではない」という主張を批判し、外界の極微の集積が所縁たりうることを論じる。次に第37偈から第42偈にかけて、ĀP後半部の「認識内部の所知の形相が感官知の所縁である」という主張を取り上げ、その不合理性を指摘する<sup>4)</sup>。

本論1で論じるように、ディグナーガにとって所縁はあくまで概念的に設定されたものに過ぎない。しかしながら、バーヴィヴェーカはそれを「構想されたものではないもの」(*avikalpa, akalpa*)と捉えて批判する。本稿の目的は、バーヴィヴェーカがMHK V 37-42において、ĀP後半部に見られる所縁を巡る議論をどのように批判しているのかを明らかにすることである。

1. バーヴィヴェーカの批判の考察に入る前に、その批判の前提にあるディ

グナーガのĀPの議論の概要を押さえておこう<sup>5)</sup>。ディグナーガによれば、所縁が持つべき条件として(1)認識の原因であることと(2)認識と同じ形相を持つことの二つがある。第一条件は、所縁は実在するものでなければならないという観点から、第二条件は、所縁は認識内容を個別的に限定する要因でなければならないという観点から提示されるものである。ディグナーガによれば、感官知の所縁が外界に存在するとするならば、それは個々の極微であるか、極微の集合であるかのいずれかである。しかし、いずれも上記の二条件を満たすことができないため、所縁ではない(ĀP 1-2)。また、極微の持つ集合の形相も所縁ではない。なぜなら、壺を構成する極微も皿を構成する極微も球体である点で違いはないため、一方が壺の形相を持ち他方が皿の形相を持つという区別は成立しないが故に、壺の認識と皿の認識が区別されえないことになってしまうからである(ĀP 3-5)。二条件を満たし所縁として認められるのは認識内部の所知の形相である(ĀP 6)。第一条件を満たすことは次の二つの点から説明される(ĀP 7ab)。すなわち、認識内部の所知の形相は認識と同時に存在するが、「形相があるとき認識があり、形相がないときには認識もない」という非逸脱関係にあるから、認識の原因である。あるいは、認識内部の所知の形相は後続の認識に所知の形相を持つ認識を生み出す能力を植え付けるから、認識の原因である。さらに、認識内部の所知の形相は認識内容を個別的に限定するという点で第二条件も満たす。続けてディグナーガは、認識内部の所知の形相が感官知の所縁である場合、対象と感官に依拠して認識が生じるとなぜ言えるのかについて論じる(ĀP 7cd-8)。彼によれば対象の形相を持つ認識を生み出す能力が「感官」と呼ばれ、それは対象の形相と相互因果関係にある。すなわち、当該の能力が成熟することにより認識は対象の形相を持つものとして生じ、対象の形相を持つ認識は滅する際に次刹那の認識に対象の形相を生み出す能力を植え付ける(ĀP 8bcd)。但し、ディグナーガは「それら両者(対象の形相を持つ認識を生

み出す能力と対象の形相)と認識は異なるとも異なるないとも望み通りに説かれうる」<sup>6)</sup>と述べている。このことは目下の所縁と能力は認識の構造を説明するために概念的に設定されたに過ぎないものであることを示している。

2. 以上を踏まえ、パーヴィヴェーカがMHK V 37-42でいかなる批判を展開しているのかを検討しよう。まず彼は、MHK V 37-38abにおいて次のように述べている。

MHK V 37-38ab: yady anāmbatā sādhyā<sup>7)</sup> svabhījād udayād dhiyah /  
*manodhīvad*<sup>8)</sup> akalpatvāt syāt te sālambatā<sup>9)</sup> nanu<sup>10)</sup> //37//  
 anāmbānumānād vā *taddhītvasya* nirākriyā<sup>11)</sup> /

【主張】知は所縁を持たない。

【証因】自己の種子から生じるから。

【喩例】意識のように。

もし〔以上の主張が〕論証されるべきであるとするならば、君たち〔瑜伽行派〕の見解に従えば、(1)〔知の所縁は〕構想されたものではないから、〔知が〕所縁を持つことになってしまうのではないか。あるいは、(2)〔知が〕所縁を持たないことが推論されるから、それ(上記論証式の主張主題である知)が知であることが否定されることになってしまうのではないか。

「知は所縁を持たない」という主張の主題である知は喩例である意識とは異なる感官知を指している。注意しなければならないのは、「感官知は所縁を持たない」ということは「感官知は外界に所縁を持たない」ということではなく、「感官知は実在する所縁を持たない」ということを意味していることである。このことは論証式に対するパーヴィヴェーカの批判から明らかである。

論証式に対してパーヴィヴェーカは(1)と(2)の二つの指摘をする。いずれの指摘も瑜伽行派の見解に従った場合には論証式中の「自己の種子から生じるから」という証因が相違因になってしまうことを指摘するものである<sup>12)</sup>。注釈

書『思扱炎』(Tarkajvālā, TJ)は(1)について次のように説明する。

TJ ad MHK V 37 [D201a3; P232a6-7]: yid kyi mam par shes pa la'ang **brtags**<sup>13)</sup>  
 pa **ma yin** pa'i rang gi don du snang ba'i cha yod pa'i **phyir khyod kyi blo dmigs**  
 pa dang **bcas** pa **nyid** du '**gyur** ro //<sup>14)</sup>

意識においても、構想されたものではない、自己の対象の顕現という部分  
 が存在するから、君たち〔瑜伽行派〕の見解に従えば、知が所縁を持つこ  
 とになってしまうだろう。

パーヴィヴェーカによれば、瑜伽行派の見解に従った場合、「感官知は所  
 縁を持つ」ということが帰結する。その場合、証因〈自己の種子から生じ  
 ること〉は論証されるべき属性〈所縁を持たないこと〉の逆を証明してし  
 まう相違因、即ち「〔論証されるべき〕属性の本質を反対に証明するもの」  
 (dharmasvarūpaviparītasādhana)と呼ばれる相違因<sup>15)</sup>であることになる。では、  
 どうして瑜伽行派の見解に従った場合に、「感官知は所縁を持つ」ということ  
 が帰結するのだろうか。TJはその理由を「意識においても、構想されたもの  
 ではない、自己の対象の顕現という部分が存在するから」と述べている。「意識  
 においても」という言明は、主題である感官知においてもそのような部分が存  
 在することを示している。ここで言われる「自己の対象の顕現」はĀPの言う「認  
 識内部の所知の形相」に相当すると考えて良い。注目すべきはそれが「構想さ  
 れたものではない部分」だということである。パーヴィヴェーカによれば、部  
 分と部分を持つものは存在論的に区分出来ないから<sup>16)</sup>、瑜伽行派にとって認識  
 が構想されたものではなく実在するものであれば、その部分である自己の対象  
 の顕現も構想されたものではなく実在するものでなければならない。以上のこ  
 とから、瑜伽行派の見解に従った場合に「感官知は実在する所縁を持つ」とい  
 う矛盾する帰結が導かれることになる。

次に(2)についてTJは次のように説明している。

TJ ad MHK V 38ab [D210a4-5; P232a8-b1]: dmigs pa rtogs par byed pas blo zhes bya ba yin na **dmigs pa med pa nyid rjes** su **dpog pas** blor 'dod pa de blo ma yin pa nyid du gyur pas blo **de ni blo nyid ma yin** par bsal ba'i phyir chos can gyi rang gi ngo bo log par bsgrubs pas dam bcas pa nyams par 'gyur ro //

所縁を認識するもの(dmigs pa rtogs par byed pa)であるから「知」と呼ばれる。そうであるにもかかわらず、〔君たち瑜伽行派の見解に従えば、〕〔知が〕所縁を持たないことが推論されるから、〔君たち瑜伽行派が〕知として認めるそれは知ではないことになる。それ故、それ即ち知は知ではないというように否定されるから、〔君たち瑜伽行派の推論における証因〈自己の種子から生じること〉は〕主張主題の本質を反対に証明する(chos can gyi rang gi ngo bo log par bsgrubs pa, \*dharmisvarūpaviparītasādhana)から、〔君たち瑜伽行派の「知は所縁を持たない」という〕主張命題は捨てられることになる。

TJによれば、知の本質とは所縁を認識することである。この場合の「所縁」も実在する所縁が意図されていると解釈すべきである。知が実在する所縁を持たないということは知が知ではないということに等しい。それ故、目下の論証式における証因〈自己の種子から生じること〉は「知が知ではないこと」を証明しているに等しいことになる。このような証因はディグナーガの論理学の体系では「主張主題の本質を反対に証明するもの」(dharmisvarūpaviparītasādhana)と呼ばれる相違因に該当するものである<sup>17)</sup>。

3. このように、バーヴィヴェーカはMHK V 37-38abにおいて、瑜伽行派の提示する論証式中の証因が相違因であることを指摘することにより、「知は実在する所縁を持たない」という彼らの主張が成立しないことを示している。続くMHK V 38cdでは、MHK V 30-36で示した「〈極微としての色〉の集積は知の所縁となりうる」という自らの見解を再度闡明する。

MHK V 38cd: samūhasyāpratijñānāt tannisedho na bādhakah //

〔我々は、極微の〕集合〔が所縁であること〕を主張しないから、〔君たち  
 瑜伽行派による〕その否定〔即ち「極微の集合は所縁ではない」という否  
 定〕<sup>18)</sup>は〔我々の主張を〕拒斥するものではない。

バーヴィヴェーカはMHK V 31-36において次のような議論を展開する<sup>19)</sup>。ま  
 ず瑜伽行派の主張として、「外界対象が知の所縁であるならば、それは単数(eka)  
 の〈極微としての色〉(aṅurūpa)か、〈極微としての色〉の集合(samūha)である  
 はずだが、いずれの場合も不合理であり、従って、外界対象が知の所縁である  
 ことは妥当ではない」という主張を提示する。これに対して、バーヴィヴェー  
 カは、同種の〈極微としての色〉の集積(saṃcitarūpa)は知の所縁たりうるとし  
 て、瑜伽行派の主張を斥ける。

TJによれば、「集積」(saṃcita)と「集合」(samūha)には違いがある<sup>20)</sup>。一  
 つの場所に同種の極微(\*sajātiyaparamānu)が集まったものが「集積」であ  
 り、それは実有である。一方、異なる場所に存在する象や馬等の異種の実体  
 (\*vijātyadravya)の集まりを軍隊等と見なす場合、その集まりが「集合」であり、  
 それは仮設有(prajñaptisat)である。バーヴィヴェーカによれば、同種の極微の  
 集積体は知の所縁でありうる。そして、その所縁は実有なるものである。

4. 認識内部の所知の形相を感官知の所縁として設定するディグナーガは、  
 認識の生起を説明するために種子(能力)の理論を説いている。バーヴィヴェー  
 カは続くMHK V 39以下で種子理論が持つ問題点を指摘していく。まず彼は、  
 MHK V 39においてĀP 8bcdを一部改変して引用し批判する。MHK V 39は以下  
 の通りである。

MHK V 39: asaty api ca bāhye 'rthe<sup>21)</sup> dvayam anyonyahetukam /

śaktir viṣayarūpaṃ ca tannivṛtṭih kuto<sup>22)</sup> matā //

【反論：瑜伽行派】しかし、外界対象が存在しないとしても、〔対象の形相

を生み出す] 能力(śakti)と対象の形相(visayarūpa)の二者は互いを原因として〔無始爾来のものとして起こっている〕<sup>23)</sup>。

【答論：バーヴィヴェーカ】 どうしてその二者(対象の形相を生み出す能力と対象の形相)の止滅が認められよう。

MHK V 39に対するTJの説明を見よう。

TJ ad MHK V 39 [D210a7-b2; P232b5-7]: 'dir smras pa / 'o na kho bo cag gi  
dmigs pa brtag<sup>24)</sup> pa'i skabs su /

**MHK V 39abc [Cf. ĀP 8bcd]**

**phyi rol don ni med par yang //**

**nus pa dang ni yul gyi dngos //**

**gnyis po phan tshun rgyur 'gyur bas //**

thog ma med pa'i dus nas 'jug /

ces bya bas phyogs 'di brtan<sup>25)</sup> por bzhag zin to zhe na /<sup>26)</sup> bshad pa / tshig le'ur  
byas pa de'i rtsa ba bzhi pa /<sup>27)</sup>

**MHK V 39d**

**ji ltar de ni ldog par 'dod //<sup>28)</sup>**

ces bya ba 'dis rjes nas brgal zhing brtag par bya ste /

【瑜伽行派】 これに対して述べる。しかし、そうだとした場合、我々(瑜伽行派)の『観所縁論』という著作における

外界対象が存在しないとしても、〔対象の形相を生み出す〕能力と対象の形相の二者は互いを原因として無始爾来のものとして起こっている。

という〔偈頌〕によって、この主張〔即ち「知は所縁を持たない」という主張〕は確固として確立されている。

【バーヴィヴェーカ】 答えよう。その偈頌の第四句(「無始爾来のものとし

て起こっている」[thog ma med pa'i dus nas 'jug]を

どうしてその二者(対象の形相を生み出す能力と対象の形相)の止滅が認められよう。

というこ〔の句〕に置き換えた上で詰問されるべきである。

ĀP8bcdと、TJがĀPの偈頌として引用する偈頌を比べてみよう。

ĀP8bcd: このように、[対象の形相を生み出す]能力と対象の形相は互いを原因として無始爾来のものとして起こっている。(de ltar yul gyi ngo bo dang // nus pa phan tshun rgyu can dang // thog ma med dus 'jug pa yin //)

TJ引用のĀP: 外界対象が存在しないとしても、[対象の形相を生み出す]能力と対象の形相の二者は互いを原因として無始爾来のものとして起こっている。(phyi rol don ni med par yang // nus pa dang ni yul gyi dngos // gnyis po phan tshun rgyur 'gyur bas // thog ma med pa'i dus nas 'jug /)

ĀP8bcdに対し、TJ引用の偈頌は「外界対象が存在しないとしても」(phyi rol don ni med par yang, \*asaty api ca bāhye 'rthe)を第一句に挿入していること、そして、「このように」(de ltar, \*evam)を「二者」(gnyis po, \*dvayam)に変更していることが見て取れる。パーヴィヴェーカはこのように一部改変を加えたĀPの偈頌を想定した上で、その第四句「無始爾来のものとして起こっている」(thog ma med pa'i dus nas 'jug)を「どうしてその二者(対象の形相を生み出す能力と対象の形相)の止滅が認められよう」(ji ltar de ni ldog par 'dod, \*tannivṛtṭih kuto matā)に置き換えて、詰問を加えている。TJの説明を見てみよう。

TJ ad MHK V 39 [D210b2-4; P232b7-233a3]: phyi rol gyi don yod pa la ni yul du snang ba'i nram par shes pa skye ba de'i dag pa 'tshol<sup>29)</sup> ba'i rnal 'byor pas yul ngo bo nyid med pa nyid du rtogs<sup>30)</sup> par gzung<sup>31)</sup> ba dang / 'dzin pa ldog pa'i phyir 'jig rten las 'das pa'i ye shes nram par mi rtog pa skye ba rigs<sup>32)</sup> pa kho nar 'gyur gyi / khyed yul med pa la ni dang po nas kyang phyi rol gyi don med la / physis

kyang med pa bzhin du gzung ba dang 'dzin pa'i ngo bo nyid du 'jug par 'gyur ba  
 de physis rgyu gang gis ldog cing 'jig rten las 'das pa'i ye shes mam par mi rtog pa  
 skye bar 'gyur ba'i thabs ci yang med do // yul med par smra ba la ni 'jig rten las  
 'das pa'i lam skye ba'i thabs med pas nus pa dang yul gyi ngo bo nyid kyi mam par  
 shes pa thog ma med pa'i dus nas 'jug pa **de ji ltar ldog pa'i** rigs pa brjod par bya  
 dgos so //

外界対象が存在する場合、対象の顕現を持って生起するその識の浄化を探求する瑜伽行者が対象が無自性であることを証得するならば、所取と能取は止滅するから、無分別なる出世間知が生起することはまさに合理的である。しかしながら、対象を持たないあなたにとって、外界対象は先にも存在せず後にも存在しないから、所取の自性と能取の自性を持つものとして起こるそれ(識)を後に止滅させ、無分別なる出世間知を生じさせる、原因としての手段は決して存在しない。「[外界] 対象は存在しない」と主張する者にとって、出世間道を生じさせる手段は存在しないから、それ即ち〔対象の形相を生み出す〕能力と対象の形相〔を有し〕無始爾来のものとして起こっている識がどのように止滅するのか、その道理を述べなければならぬ。

TJによれば、外界対象が存在する場合、その対象が無自性であることを証得することに基づいて所取と能取が止滅し無分別知が生起する。しかしながら、瑜伽行派はその外界対象の存在を認めない。瑜伽行派によれば、対象の形相とそれを生み出す能力の相互因果関係を通じて、対象の形相を持つ認識が無始爾来所取と能取として起こっている。バーヴィヴェーカによれば、このことは瑜伽行派にとって所取と能取を離れた無分別知が決して起こりえないという帰結をもたらすものである。

5. 以上の指摘は、AP 8bcdに基づいた場合、二取を分別する世間的な知から

二取の分別を欠く出世間知への転換が説明できないというものである。さらに、続くMHK V 40-42において、有分別知及び無分別知の生起とそれらを生ぜしめる種子が問題にされる。MHK V 40においては、特に無分別知に焦点が当てられる。MHK V 40は以下の通りである。

MHK V 40: āryatvād avikalpatvād aheyā nirvikalpadhīḥ /  
tadutpādāt kuto mokṣas tadbījānupaghātataḥ //

【反論：瑜伽行派】無分別知は断じられるべきではない。なぜなら、聖なるものだからであり、そして、構想されたものではないからである (avikalpatvāt)<sup>33)</sup>。

【答論：バーヴィヴェーカ】それ(知)が生起するのだから、どうして解脱があると言えようか。なぜなら、それ(知)の種子は損なわれないからである。

瑜伽行派の主張に関して、TJは次のように説明している。

TJ ad MHK V 40 [D210b5-6; P233a4-5]: gal te 'khor bar 'jug pa'i rgyu gzung ba dang 'dzin pa'i rnam par rtog pa gnyis spangs su zin kyang rnam par **mi rtog** pa'i **blo ni spang** ba **ma yin** te / 'phags pa'i **phyir** dang /<sup>34)</sup> **rnam par mi rtog** pa'i **phyir** skye bar 'gyur ba nyid yin te / ldog par mi 'gyur bar sems na'o //

もし〔瑜伽行派が〕「輪廻が起こる原因である所取〔の分別〕と能取の分別の二つが断じられたとしても、無分別知は断じられるべきではない。聖なるものであるから、そして、構想されたものではないから、〔無分別知は〕まさに生起すべきであり止滅すべきではない」と考えるならば〔、次のことが帰結してしまうだろう〕。

所取の分別と能取の分別は輪廻が起こる原因であり断じられるべきものである。それに対して、それら二取の分別を欠く無分別知は断じられるべきものではなく受け入れられるべきものである。なぜならそれは、煩惱を離れた聖なる

ものだからであり、構想されたものではないもの即ち実在するものだからである。

以上の瑜伽行派の主張に対して、バーヴィヴェーカは、種子理論に基づく限り解脱を説明できないことを指摘している。TJの説明を見てみよう。

TJ ad MHK V 40 [D210b6-7; P233a6-7]: di ltar mnam par shes pa'i sa bon 'jug pas ni 'khor bar 'dod la / de bcom pas ni thar par 'dod pa yin na ji srid du mnam par rtog pa dang bcas pa'am /<sup>35)</sup> mnam par mi rtog pa'i shes pa **de**<sup>36)</sup> **skye** ba yod pa de srid du **thar pa ga la yod** / de'i phyir sems tsam du smra ba khyod la thar pa yang mi 'thad par 'gyur ro //

すなわち、識の種子が働くことによって輪廻することが認められるのに対し、それ(識の種子)を滅することによって解脱することが認められる。その場合、有分別であれ無分別であれそれ即ち知の生起がある限り、どうして解脱があろう。したがって、唯心論者であるあなた(瑜伽行派)の見解に従えば、解脱もまた妥当でないことになってしまう。

詳細は後続のMHK V 41-42abで論じられるが、有分別であれ無分別であれ、知は滅する際にその種子を根本識中に残す。そして、その種子は損なわれない限り、知を生み出すことが可能である。この場合、もし分別知が滅し無分別知が生起したとしても、分別知が残した種子は根本識中に損なわれずに存続しているから、再び分別知が生起する可能性がある。輪廻の原因である分別知が生起しうのだから、種子理論に基づく限り、たとえ無分別知が生起したとしても、輪廻が起こる可能性があることになってしまう。

6. 続くMHK V 41-42abにおいて、以上の議論はさらに敷衍した形で提示される。

MHK V 41-42ab: dvayapavrṛttau saṃjñāyā<sup>37)</sup> viśvābhāṣah<sup>38)</sup> prajāyate /  
viśvaṃ tadābhatā yasyās tadutpādah<sup>39)</sup> svabījataḥ //41//

layaḥ śaktyarpanāt tasya svātmano 'py anyato 'pi vā<sup>40)</sup> /

【瑜伽行派】識(samjñā)が〔所取と能取の〕二者として起こるとき、この経験世界の一切(viśva)は一切の顕現として生じる。それ(識)はそれ(一切)の顕現を有するが、それ(識)の生起は自己の種子に基づいている。あるいは、自己を本質とするもの〔即ち自己の部分を所縁とするもの〕でもありそれ以外のもの〔即ち対象の顕現を有するもの〕でもある〔識〕に基づいて、それ(種子)に能力が植え付けられることによって(śaktyarpanāt)、〔識は根本識に〕潜在する(laya)。

瑜伽行派の種子理論の二側面が詳細な形で提示されている。すなわち、種子から識が生起するという側面と識が止滅する際に種子という形で根本識に潜在するという側面である。生起の側面について、TJは次のように説明している。

TJ ad MHK V 41-42ab [D211a1-3; P233b1-3]: gzung ba dang 'dzin pa gnyis kyi nram par shes pa 'jug pa na / gzugs la sogs pa yul sna tshogs kyi nram par snang ba rab tu skye ste / de'i nram pa sna tshogs snang ba de yang gang zhe na / nram par shes pa yul gyi nram par yongs su 'gyur ba gang yin pa'o // de dang rang du snang ba'i nram par shes pa de yang rang gi sa bon yul du snang ba'i nram pa de las skyes pa'i phyir ro //

所取と能取の二者として識が起こる場合、〔その識は〕色等の一切の対象の形相の顕現を持つものとして生じる。

【問】しかし、それ(色等)の一切の形相の顕現を持つそれ(識)は何か。

【答】それは対象の形相を持つものに転変する識である。それ(対象)〔の顕現〕と自身の顕現を有するその識もまた、自身の種子即ち対象として顕現する形相を持つその〔識〕に基づいて生じるからである。

識が所取と能取の二者として起こる場合、色等の一切の対象の形相の顕現を持つものとして生じる。TJはその識を「対象の形相を持つものに転変する識

と説明する。この説明は、MHK V 21に対するTJの注釈において瑜伽行派の反論として提示される「心は〔心〕自身の顕現を持つものであるが、対象の形相を持つものに転変することに基づいて、まさに対象の顕現を持つものとなるだろう」<sup>41)</sup>という見解と一致する。次に見る潜在の側面で説かれるように、識を生み出す種子とは根本識中に潜在する対象の顕現を持つ識である。そして、その種子から生じる識は対象の形相の顕現を持つものになる。

潜在の側面については次のように説明される。

TJ ad MHK V 41-42ab [D211a3-4; P233b3-5]: 'jug pa'i nram par shes pa de dag 'gag cing bag la zha ba na yang rtsa ba'i nram par shes pa de la 'jug par 'gyur te / gang gi nus pa phul ba'i ngo bo nyid du gnas pa yin no // rang gi cha la dmigs pa **rang gi bdag nyid dang** / yul du snang ba'i nram par shes pa **gzhan 'gag pa las** kyang de la zha bar 'gyur ro<sup>42)</sup> zhes bya bar sbyar bar sems na /

【反論：瑜伽行派】それら転識は、止滅して〔根本識に〕潜在する場合も、その根本識において活動するであろう。なぜなら、〔それら転識は〕その能力を〔根本識中に〕植え付けることを本質として存立しているからである。自己を本質とするもの即ち自己の部分をも縁とするものでもあり、かつそれ以外のもの即ち対象の顕現を有するものでもある既に止滅した識に基づいて〔種子に能力が植え付けられることによって、識は〕そこ（根本識）に潜在するであろう。このように構文的に結びつけられる。

所取と能取の二者として起こった識が止滅する際、それを生み出す能力が種子として根本識中に植え付けられることによって、その識は種子という形で根本識中に潜在する。

7. このように詳細に提示された瑜伽行派の種子理論に対して、パーヴィヴェーカは瑜伽行派の主張はアートマン論に他ならないと批判する。

MHK V 42cd: nanu<sup>43)</sup> vijñānaparyāyād ātmaivāyaṃ nirūpitaḥ //

【パーヴィヴェーカ】「識」(vijñāna)という同義語に基づいて、これ(識)はアートマンに他ならないと確定されるのではないか。

TJは次のように説明している。

TJ ad MHK V 42cd [D211a5-6; P233b6-8]: bdag tu smra ba dag kyang yul sna tshogs 'byin pa'i bdag gcig pu la thams cad kyi<sup>44)</sup> nus pa rab tu bsags par sems pas<sup>45)</sup> khyod kyis kyang **rnam par shes pa** zhes bya ba'i **ming** tsam gyi rgyu thabs **kyis de nyid la bdag tu btags par 'gyur** te / des na bdag med pa nyid du smra ba yang nyams so //

アートマン論者たちも、すべての対象を生ぜしめる単一なるアートマンにはすべての能力が集積されていると考えるから、君たち(瑜伽行派)も「識」という単なる同義語という人をだます手段(rgyu thabs)<sup>46)</sup>によって、まさにそれ(識)はアートマンであると確定していることになる。それ故、[君たち瑜伽行派の見解に従えば]無我論も損なわれるのである。

ここに言う識は、種子が潜在するところの根本識、アーラヤ識を指している。種子(能力)が集積されているという点で、識はアートマンに他ならないということが指摘されている。ではここで指摘されるアートマン論とは誰が主張する見解なのであろうか。注目されるのはヴェーダーンタ説が提示されるMHK VIII 5である。

MHK VIII 5: viśve bhāvās tato jāta ūrṇanābhād ivāmsavah /

tasmin pralīnā vidvāṃso nāpnuvanti punarbhavam //

糸が蜘蛛から生じる場合と同様に、一切の存在は彼(プルシャ)から生じる。

賢者は彼に没入し再生を受けることはない。

偈中の「彼」とはプルシャであり、それによって指示されるのはアートマンである。ここでは一切の存在の生起の原因がアートマンであることが蜘蛛の比喻を通じて示されている。この見解は例えば『ブリハット・アーラニヤカ・ウパ

ニシャッド』2.1.20においてアジャータシャトル(Ajātaśatru)王が説くものと同内容である<sup>47)</sup>。

8. バーヴィヴェーカはMHK V 37-42において次の点を指摘している。(1)自己の種子から生じた認識は所縁をその部分として持つ。瑜伽行派にとって認識は構想されたものではないから、その部分である所縁も構想されたものではなく実在する。それ故、「感官知は実在する所縁を持たない」という主張は成立しない。(2)瑜伽行派にとって、対象の形相を持つ認識は、それを生み出す種子との相互因果関係を通じて、無始爾来所取と能取として起こっているから、二取を離れた無分別知の生起はありえないことになってしまう。(3)瑜伽行派にとって無分別知は実在するから、その知が持つ先行の分別知が残した種子も実在する。それ故、無分別知が生起したとしても、先行の分別知が残した種子は損なわれずに存続するから、輪廻の原因である分別知が生起することになってしまう。(4)瑜伽行派は識を一切の経験世界を生み出す能力を持つものとして説くから、アートマンは経験世界を生み出す能力を持つと主張するアートマン論者と等しいことになってしまう。

注目されるのは、バーヴィヴェーカが識の所縁としての部分と無分別知を「構想されたものではないもの」(avikalpa, akalpa)として捉えてディグナーガの見解を批判している点である。バーヴィヴェーカによれば、ディグナーガが概念的に設定したところの所縁も実在であることになり、種子も実在する無分別知と区分できないから滅せられないことになる。識の実在性を主張する限り、認識の構造も解脱への過程も説明することはできないのである。

【略号及び参考文献】ĀP(V) : *Ālambanapartkṣā(vṛtti)*. See 山口・野澤 [1953]. MHK: *Madhyamakahrdayakārikā*. Ms: 蒋忠新「梵文《思执焰经》抄本影印版・編者的話」『季羨林教授八十華紀紀念論文集 上』(江西人民出版社) : 111-117, 511-522, 1991. SG: Shrikant S. Bahulkar, "The *Madhyamaka-Hrdaya-Kārika* of Bhāvaviveka: A Photographic

Reproduction of Prof. V.V. Gokhale's Copy," *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: Sambhāṣā* 15: 1-49. 1994. TJ: *Tarkajvālā*, D3856, P5256. M. D. Eckel [2008] (E) *Bhāviveka and his Buddhist Oponents*, Harvard Oriental Series 70. P. Hoornaert [2000] "An Annotated Translation of *Madhyamakahrdayakārikā/Tarkajvālā* V. 8-26," *Studies and Essays, Behavioral Sciences and Philosophy* (『金沢大学文学部論集行動科学・哲学篇』) 20: 75-111; [2001] (H) "An Annotated Translation of *Madhyamakahrdayakārikā/Tarkajvālā* V. 27-54," *Studies and Essays, Behavioral Sciences and Philosophy* 21: 149-190. Chr. Lindtner [1995] (L1) "Bhavya's *Madhyamakahrdaya* (Pariccheda Five) *Yogācāratattvaviniścayāvātāra*," *The Adyar Library Bulletin* 59: 37-65. Lindtner [2001] (L2) *Madhyamakahrdayam of Bhavya*, The Adyar Library Series 123. M. Tamura [2009]: "Bhāviveka on the proof of *niḥsvabhāvata*," *Journal of Indian and Buddhist Studies* 57-3: (94)-(98). A. Saito [2006]: "Bhāviveka's Theory of Perception," *Journal of Indian and Buddhist Studies* 54-3: (100)-(108). F. Tola and C. Dragonetti [1982]: "Dignāga's *Ālambanaparīkṣāvṛtti*," *Journal of Indian Philosophy* 10: 105-134. 梶山 [1989] 「存在と認識」『岩波講座東洋思想第10巻 インド仏教3』(岩波書店)所収。桂 [1979] 「因明正理門論研究〔三〕」『広島大学文学部紀要』39: 63-82。斎藤 [2007] (S) 『『中観心論』*Madhyamakahrdayakārikā*および『論理炎論』*Tarkajvālā*, 第5章「瑜伽行派の真実〔説〕の〔批判的〕確定」(Yogācāratattvaviniścaya)試訳『大乘仏教の期限と実態に関する総合的研究: 最新の研究成果を踏まえて』(科学研究費補助金研究成果報告書)所収。田村 [2008] 「バーヴィヴェーカの四大種説」『南アジア古典学』3: 171-189。服部 [2005] 『古代インドの神秘思想』講談社。山口 [1941] 『仏教における無と有との対論』弘文堂。山口・野澤 [1953] 『世親唯識の原典解明』法蔵館。

## 注

- 1) ディグナーガはĀPにおいて「眼等の認識」(mig la sogs pa'i rnam par shes pa)の所縁について論じているが、「眼等の認識」が具体的に何を指しているのかについて注釈者の間で見解の相違がある。すなわち、ダルマパーラは意識を除く前五識(感官知)を指していると解釈するのに対し、ヴィニーターデーヴァは意識を含む六識を指していると解釈している。ここではダルマパーラの解釈に従って理解した。ダルマパーラとヴィニーターデーヴァの見解の相違については山口・野澤 [1953: 427ff.]を参照。
- 2) アピダルマの定義では、「所縁」(ālambana)は「心と心所によって把握されるもの」(AKBh 19.16: yac cittacaitair grhyate tad ālambanam /)とされる。以下、本稿で「所縁」、「対象」(visaya)、「所知」(jñeya)という語を用いるが、いずれも認識対象を指している。
- 3) ĀP後半部のこのような理解は、ĀP注釈者ダルマパーラ及びヴィニーターデーヴァ

- の解釈に基づく。山口・野澤 [1953: 463, 466, n. 1]を参照。なお、カマラシーラも同様の解釈をしている。Matsuoka [2012]参照。
- 4) 但しこの内容分析は先行研究の理解とは異なる。先行研究では所縁を巡る議論はMHK V 38までと理解する(山口 [1941: 390ff.], Hoornaert [2000: 75-76], Eckel [2008: 245ff.])。そして、山口はMHK V 39-50までを解脱論を巡る一連の議論と解釈し、Hoornaertはそれを含めたMHK V 39-54を瑜伽行派の修道論を巡る一連の議論と解釈する。また、Eckel [2008: 252, fn. 62]はMHK V 39が所縁を巡る議論に含まれる可能性を指摘しながらも、注釈書『思釈炎』はMHK V 39から入無相方便説を巡る議論が始まることを示唆すると述べている。確かに、後に見るようにMHK V 39-40は後続のMHK V 43-50と同じく瑜伽行派に解脱の不成立という不合理な帰結が導かれることを指摘するものである。しかしながら、前者が所縁を認識内部に求めた際に帰結するのに対し、後者は瑜伽行派の説く二取空や心の実在性を前提とした場合に帰結するものである。それ故、本稿では所縁を巡る問題という観点から、MHK V 37-42を一連の議論と捉える。なお、斎藤 [2007]は当該箇所の内容分析を行っていない。
- 5) ĀP全体の翻訳研究として山口・野澤 [1953]やTola and Dragonetti [1982]等がある。また、梶山 [1989]はĀPの議論の要点をまとめている。以下、これらの研究を参照した。
- 6) ĀPV 12.12-13: rnam par shes pa dang de gnyis gzhan nyid dang gzhan ma yin pa nyid du ci dgar brjod par bya'o //
- 7) anālambatā sādhya SG, Ms(?); anālambanā sādhya L1, L2, Ec; anālambatā svasyāḥ H; anālambatā sādhyaḥ S
- 8) manodhīvad L1, L2, H, S, Ec, SG; ++++d Ms; yid blo bzhin (\*manodhīvad) MHK[Tib].
- 9) sālambatā H, S; sālambanā L1, L2, Ec, SG, Ms; dmigs bcas nyid (\*sālambatā?) MHK[Tib]
- 10) nanu L1, L2, H, Ec, S, Ms(?); na tu SG
- 11) taddhītvāsyā nirākriyā H, S; na dhītvādinirākriyā L1, L2, SG, Ms; taddhītvāsyā nirākriyā Ec; de ni blo nyid ma yin 'gyur MHK[Tib]
- 12) 先行研究の解釈はこれと異なる。(1)に関して山口 [1941: 419ff.]とHoornaert [2001: 177, fn. 3]は意識が所縁を持つことを根拠に知も所縁を持つことを指摘していると解釈している。(2)に関して山口は証因の問題として解釈しておらず、Hoornaert [2001: 178, fn. 1]は「自己の言明との矛盾」(svavacanavirodha)を指摘するものとして解釈している。Eckel [2008: 251, fn. 60]は(1)と(2)によって「自己の言明との矛盾」の指摘をしていると解釈しているようである。なお、斎藤 [2007]はどのように解釈しているか不明である。
- 13) brtags em.; btags D.P. Cf. MHK[Tib]: brtags min phyir

- 14) em.; om. D, P
- 15) 桂 [1979: 79]参照。
- 16) バーヴィヴェーカがこの論理を用いていることは、Tamura [2009]を参照されたい。
- 17) 桂 [1979: 79-81]参照。
- 18) この補いは以下のTJに基づく。TJ ad MHK V 38 [D210a5-6; P232b2-3]: rdul phra rab bsags pa ni dmigs pa yin par dam bcas pas khyod kyis 'dus pa dmigs pa ma yin par de 'gog pa ni kho bo la **gnod pa med do** // (「[我々中観派は]「極微の集積は所縁である」と主張するから、君たち[瑜伽行派]による「[極微の]集合は所縁ではない」というその否定は、我々[の主張]を拒斥するものではない」)先行するMHK V 33において瑜伽行派による「極微の集合は所縁ではない」という否定がなされている。
- 19) MHK V 31-36の議論については田村 [2008: 172-176]及びSaito [2006]を参照されたい。
- 20) TJ ad MHK V 38 [D210a6-7; P232b3-5]: bsags pa dang 'dus pa zhes bya ba gnyis la khyad par ci yod ce na / rdul phra rab rigs mthun pa dag gzhi gcig la brten pa ni tshogs pa zhes bya'o // glang po che dang / rta la sogs pa dang / skyed pa dang / seng ldeng la sogs pa'i rdzas rigs mi mthun pa gzhi tha dad pa 'dus pa la dmag dang nags tshal la sogs par gdags pa ni 'dus pa zhes bya'o // (「集積と集合の二者にいかなる違いがあるのかといえば、同じ基体に依拠する同種の諸極微が「集積」と呼ばれる。象や馬等やカリタ樹やカディラ樹などの、基体を異にする異種の実体の集合に対して、軍隊や森等と仮設されるものが「集合」と呼ばれる」)
- 21) bāhye 'rthe L1, L2, Ec; bāhye rthe SG, Ms; bāhyārthe H, S.
- 22) tannivrttiṣ kuto L1, L2, H, S, Ec, SG; tannivrttikṭto Ms. Cf. MHK[Tib]: ji ltar de ni ldog par...
- 23) TJが指示するように、MHK V 39abcはĀP 8bcdの所説を一部省略する形で引用したものである。「無始爾来のものとして起こっている」という補いはその省略部分を補ったものである。ĀP 8bcd: de ltar yul gyi ngo bo dang // nus pa phan tshun rgyu can dang // thog ma med dus 'jug pa yin // (「このように、対象の形相(yul gyi ngo bo, \*viṣayarūpa)と〔対象の形相を生み出す〕能力(nus pa, \*śakti)は互いを原因として(phan tshun rgyu can, \*anyonyahetukam)無始爾来のものとして(thog ma med dus, \*anādikālikam)起こっている」)
- 24) D; brtags P
- 25) D; bstan P
- 26) D; om. P
- 27) D; om. P
- 28) D; / P

- 29) P; tshol D  
 30) D; rtog P  
 31) D; bzung P  
 32) D; rig P  
 33) 先行研究はいずれも'avikalparvāt'を「無分別だから」と解釈している。しかしながらその場合、無分別であることがどうして無分別知が断じられるべきものではないことの根拠になるのかを説明するのは困難であるように思われる。筆者は「構想されたものではないから」と解釈した。構想されたものではないということは実在するものであるということである。瑜伽行派にとって無分別知は実在するものであり、決して断じられるべきものではない。山口 [1941]: 無分別の故に, Hoornaert [2001]: because it is [consciousness as] free of dual apprehension, 斎藤 [2007]: 無分別であるから, Eckel [2008]: because it is free from concepts.  
 34) D; om. P  
 35) D; om. P  
 36) P; om. D  
 37) dvayapravṛttau samjñāyā L1, L2, H, S, Ec; dvayapra++++ SG; [dvayapra]++++ Ms. Cf. Tib.: gnyis kyi 'du shes 'jug pa na  
 38) viśvābhāsaḥ H, S, Ec; viśvābhāsaṃ L1, L2, SG, Ms.  
 39) yasyās tadutpādaḥ em.; yāsyā tadutpādaḥ L1, L2, S, SG, Ms; yāsyāḥ tadutpādāt H, Ec. Cf. Tib.: de rang sa bon las skye'i phyir.  
 40) svātmano 'py anyato 'pi vā em.; svātmany evānyato 'pi vā L1, L2, H, S, Ec, Ms; svātmany evātmano 'pi vā SG.  
 41) TJ ad MHK V 21 [D205b2-3; P226b1]: ... sems (P; add. rang D) rang du snang ba'i yul gyi rnam par yongs su gyur pa las yul du snang ba nyid du 'gyur ro zhe na /  
 42) D; add. // P  
 43) nanu L1, L2, H, S, Ec; na tu SG, Ms.  
 44) P; kyis D  
 45) D; dpas P  
 46) Eckel [2008: 255, fn. 67]によれば、『プラサンナパダー』チベット語訳において vyājena(「だます手段によって」)をrgyu thabs kyisと翻訳している用例がある。ここではその用例を踏まえ、vyājenaという原語を想定して訳出した。  
 47) 服部 [2005: 156-157]参照。