

インド論理学研究 第X号  
平成29年11月30日 発行 拠刷

## パラフレーズによる abhūtапarikalpa の構造分析

片岡 啓

# パラフレーズによる *abhūtапарikalpa* の構造分析\*

片岡 啓

## はじめに

『大乗莊嚴經論』11:15 他に見られる幻術による象の現れの比喩については既に多くの研究が見られる。いずれも文献との対応を踏まえた地道な論攷である。また、テクスト批判ということで言えば、これまでの出版本を今一度写本に溯って再検討する作業も必要であろうし、さらには、還梵部分（山口益による『中辺分別論釈疏』の一部）の再検討も必要である。実際その努力が為されてきた（舟橋 2000, 三穂野 2004, 松岡 2007a, 若原他 2014, 小谷 2017）。それらの文献学的成果を踏まえつつも、本稿では、これまでとは異なる視点から問題に切り込みたい。本稿が目指すのは、文献の着実な読解を踏まえた詳細な対応付けや、前後関係を踏まえた思想史の再構築ではなく、可能な理念型（モデル）の提示である。文献から予想されるモデルを一つ一つ導くのではなく、比喩との対応関係やサンスクリットの語・構文の解析に基づいて、可能なモデルを（簡潔なモデルからより複雑なモデルという順で）列挙しようという仮説提示の試みである。筆者の念頭にあるのは、マンダナミシュラによる *asatkhyāti* と *ātmakhyāti* という錯誤論のモデル化の骨組みである<sup>1</sup>。本邦における唯識研究の分厚い蓄積の肉をその骨格に付け足していくことで、無相説と有相説（いわゆる形象虚偽論と形象真実論<sup>2</sup>）のモデルの違いについて<sup>3</sup>、目鼻立ちま

\*本研究は JSPS 科研費 15H03159, 15K02043 の助成を受けたものである。

<sup>1</sup> マンダナの錯誤論を背景とするジャヤンタの錯誤論については、Kataoka 2017（イントロダクション及び校訂）を参照。*asatkhyāti* というマンダナ（および彼に従うバラモン教諸派）の見方が瑜伽行派の形象虚偽論（無相説）の本質を捉えたものであることはジュニヤーナシュリーミトラやラトナキールティが *asatkhyāti* という術語を用いていること（JNĀ 426; RNĀ 136）からも支持される。

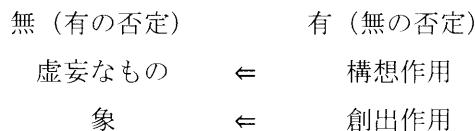
<sup>2</sup> \**alīkākāravāda* や \**satyākāravāda* という（分析的）呼称がそのままの形でサンスクリット原文中に確認される訳ではない。カマラシーラによる呼称（TSP ad 3626）に従えば、「無形象認識論者の立場」（*nirākārajñānavādipakṣa*）と「有形象認識論者の立場」（*sākārajñānavādipakṣa*）とである。ジュニヤーナシュリーミトラは、JNĀ 408において、「無形象説」（*nirākāramata*）と「真実形象説」（*satyākāramata*）という術語対立で捉える。また、「無形象論」（*nirākāravāda*）と「有形象論」（*sākāravāda*）という用語による対立もジュニヤーナシュリーミトラとラトナキールティとには見られる（JNĀ 502, 504, 510; RNĀ 109）。ラトナーカラシャーンティは、「無形象唯識論者」（*nirākāravijñaptimātravādin*）と「有形象認識論者」（*sākārajñānavādin*）という呼称対立で捉える（羅鴻校訂中の PPU 原文に依る）。ヴァーチャスパティミシュラは「無形象認識論者」（*nirākārajñānavādin*）と「認識形象論者」（*jñā-nākāravādin*）或いは「有形象論者」（*sākāravādin*）という対立で言及する（Kataoka 2014:340(23))。

<sup>3</sup> ジャヤンタ、スチャリタミシュラ、ヴァーチャスパティミシュラによる二派への言及については Kataoka 2014:341(22)–340(23)を参照。

ではつきりさせたいというのが筆者の狙いである<sup>4</sup>.

## 構想作用モデル

虚妄分別 (abhūtāparikalpa) は、 parikalpa を構想作用という行為 (kriyā) と解釈すれば、「虚妄なものが構想される」 (abhūtarī parikalpyate) と分析できる<sup>5</sup>. すなわち「虚妄なものの構想作用」 (abhūtasya parikalpah) と解釈される<sup>6</sup>. 『菩薩地』 (abhūtāparikalpa の語は現れない, cf. 舟橋 2000:13) と『大乗莊嚴經論』との対比 (本村 2009) から明らかにように、 abhūtāparikalpa という概念が登場してきた初期の段階では、虚妄なものの無と、比喩的表現 (upacāra) の基盤根拠 (nimitta) となっている単なる実在 (vastumātra) の有を提示することで、有と無の両極端に墮するのを否定することに主眼があったと推測できる (cf. 本村 2012). 幻術の比喩で言えば<sup>7</sup>、象の存在を否定するために虚妄なるものとして無が提示され、いっぽう、構想作用それ自体の非存在を否定するために構想作用それ自体の有が提示される. これにより、構想作用が虚妄なものを欠くという空性の提示が準備されることになる.



比喩とのパラレルな構造を整理すると、「象が現れる（現し出される）」のと同様に「虚妄なものが構想される」となる<sup>8</sup>. 幻術を表わす māyā の語源となる動詞語根  $\sqrt{mā}$  は「創出する」という意味を持つので、幻術の作用は創出作用と見なすことができる.

比喩ソース	ターゲット
hastī khyāti	abhūtarī parikalpyate
象が現れる	虚妄なものが構想される

<sup>4</sup> 形象虛偽論・形象真実論をめぐる先行研究については Funayama 2007 を参照. Funayama 2007 が取り上げるカマラシーラの記述 (TSP ad 3626) が孕む問題については別途論じることにしたい.

<sup>5</sup> abhūta を「不実」「非実（有）」等と直訳せず「虚妄」と意訳する漢訳には、空華などの絶対無 (at�ntāsat) とは異なる分別対象（仮設有）の両義性への解釈上の配慮が窺われる.

<sup>6</sup> 合成語の tatpurusa 解釈については金 2016, 2017, および, Matsuda 2018 参照.

<sup>7</sup> 『大乗莊嚴經論』11:15 に関する他の最近の研究成果としては, Matsuda 2006, 松岡 2007b, 間中 2014 等を参照.

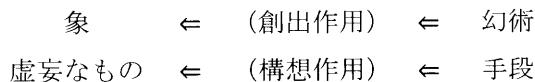
<sup>8</sup> 構造分析のツールとしてのパラフレーズの役割については Cardona 1975 参照.

これが最も単純なモデルである。無が現れるという意味でマンダナミシュラの錯誤論に言う「無の現れ」(asatkhyāti) 説に相当する。ジャヤンタが、ダルモッタラのアポーハ説を asatkhyāti 説由来と見なしていることも証左となる (Kataoka 2009:465(34)–464(35), 片岡 2013:30).

### 構想作用手段モデル

「構想される」ということから、当然「何によって」という疑問が起こる。答えは「構想作用の手段によって」(parikalpa-karaṇena) となる。具体的に構想作用の手段となるのは、唯識においては構想作用と別体ではなく同体のはずである。認識手段とその結果としての認識作用は別ではない。

比喩で対応するのは「幻術によって」(māyayā) である。幻術という手段によって象が現れる (khyāti), 或いは、現し出される。māyā が持つ創出作用が行為である。『大乗莊嚴經論』11:15において、幻術 (māyā) によって作り出される象の現れを「幻術によって作られたもの」(māyākṛta) と表現することから分かるように、māyayā kriyate という手段解釈がそこでは前提とされている。parikalpa についても同様と考えると、構想手段によって虚妄なもの（所取・能取の二取）が構想される、ということになる。



文章解析としては、「幻術によって象が現れる」と同様に「構想手段によって虚妄なものが構想される」となる。安慧の記述では四種の vijñāna が示されている。以下では便宜的に単に vijñāna とする<sup>9</sup>.

hastī khyāti māyayā 幻術により象が現れる	abhūtarī parikalpyate parikalpakaraṇena 構想手段 [である vijñāna] により虚妄なものが構想される
-----------------------------------	--

<sup>9</sup> MAVT<sub>1</sub> 12.13–15, MAVT<sub>2</sub> 14.1–4: tatra grāhyavikalpo 'rthasattvapratibhāsam vijñānam. grāhakavikalpa ātmavijñaptipratibhāsam. dvayam grāhyam grāhakam ca. tatra grāhyam rūpādi. grāhakam cakṣurvijñānādi. ラトナーカラシャーンティはPPUにおいて abhūtarī parikalpa について、まず三種を数える。ālayavijñāna, kliṣṭamanas, pravṛttivijñāna である。続けて、四種・二種・六種・八種の分類を挙げる（海野 2002:215–216）。安慧が挙げるのは、ラトナーカラシャーンティの言及する四種分類(artha-pratibhāsam vijñānam, sattva-pratibhāsam vijñānam, ātmapratiibhāsam vijñānam, vijñaptipratibhāsam vijñānam) である。vikalpa の分類については Matsuda 2011 を参照。

## 安慧が示す parikalpa の手段と場所の解釈

安慧は parikalpa について、手段 (karaṇa) と場所 (adhikarana) の二つの解釈可能性を示している（伊藤 2013:18）。言い換えれば、概念化作用 (vikalpa) を伴った構想作用の手段として vijñāna を捉える見方と、場所として vijñāna を捉える見方との二つがありうるということである。前者の場合、abhūtarām parikalpena (karaṇena) parikalpyate と解釈され、後者の場合、abhūtarām parikalpe (adhikaraṇe) parikalpyate と分析されることになる<sup>10</sup>。

## 構想作用場モデル

後者の場合、虚妄なものが構想される構想作用の場 (parikalpa-adhikarana) として、parikalpa を解釈することになる。

虚妄なもの

場 (vijñāna)

対応する比喩は「木片において」 (kāṣṭhe) となる。

象

|

木片

文章解析としては、「(幻術により) 象が木片の上に現れる」と同様に「(構想手段によって) 虚妄なものが構想作用の場 [である vijñāna] の上に構想される」となる。手段を省略すれば「虚妄なものが parikalpa [という場] の上に構想される」と表現される。

hastī kāṣṭhe khyāti 象が木片の上に現れる	abhūtam adhikaraṇe parikalpyate 虚妄なものが場の上に構想される
-----------------------------------	--

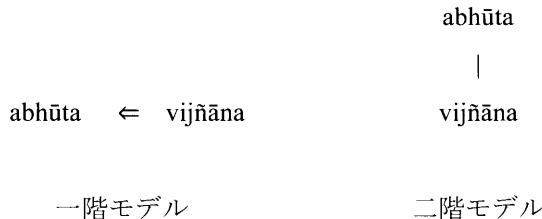
手段の場合と同様、ここでも、構想作用の場 (parikalpa-adhikarana) となるものは、構想作用 (parikalpa) と別体ではない。具体的に言えば grāhya と grāhaka という二取の現れ

<sup>10</sup> 同様の二解釈はラトナーカラシャーンティによっても PPU の中で示されている（海野 2002:215）。またスティラマティの記述も海野により注記されている（海野 2002:324, n.64）。

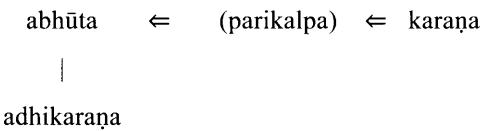
を持つ vijñāna が場となる。

## 一階モデルと二階モデル

構想作用モデルと手段モデルは、いずれも一階立てである。これに対して、場モデルは二階立てである。安慧が挙げるのは手段モデルと場モデルであり、特に、後者を詳しく説明する。「構想される」というのは、「でっち上げられる」(samāropyate) と言い換え可能である。つまり虚構作用 (samāropa, āropa) である。二階建てモデルであれば「Xの上に (adhi) Yが載せられる (āropyate)」という付託作用 (adhyāropa) として捉えることができる。いずれも、マンダナミシュラの言う「無の現れ」説であることに変わりはない。一階建ての手段モデルと二階建ての場モデルとを対比的に示すと次のようになる。



All-in-one のマルチカードリーダーやマルチ変換プラグのように便宜的に二つを総合し、手段・場・作用を併せて明示すると、以下の図のようになる。



パラフレーズとしては「幻術によって象が木片の上に現れる」(māyayā hastī kāṣṭhe khyāti) と同様、「手段〔である vijñāna〕によって虚妄なものが場〔である vijñāna〕の上に構想される」(karāṇena abhūtam adhikaraṇe parikalpyate) となる。実際のモデルは、安慧が示した二解釈のように、この総合図の一部として実現するはずである。

## 二階モデルと三性説との対応

安慧にとり、vijñāna という構想作用の場に構想される二取は存在しない。象の形象 (ākṛti, ākāra) が虚妄であるように、二取の形象は虚妄である。すなわち、「構想されたもの」

(parikalpita) である。したがって、形象虚偽論と分類できる。これに対して、場となる *vijñāna* それ自体は因果的に存在する。「他に基づくもの」(paratantra) すなわち依他起である。そして、依他起なる *vijñāna* の上に虚妄なものである二取が存在しないこと、すなわち、虚妄なものが欠けていることが空性である。それが円成実 (pariniṣpanna) である。

無 (構想された虚妄な) 二元 (の形象)

有 (依他起な) *vijñāna*

一階モデルでは、無と有が横に並べられたのに対して、二階モデルでは、無と有が縦に並べられる。拠り所 (*sarṇniśraya*) としての実在 (vastu) を認め、その上に比喩的表現 (*upacāra*) や *prajñapti* を立てる見方、さらには、「X が Y を欠く」 = 「X の上に Y が無い」という空性の立体的な捉え方とは、二階建てモデルのほうが適合しやすい。安慧が手段解釈よりも場所解釈を優先するのも、このような三性説（空性）との親和性を念頭に置いているからだと考えることができる。

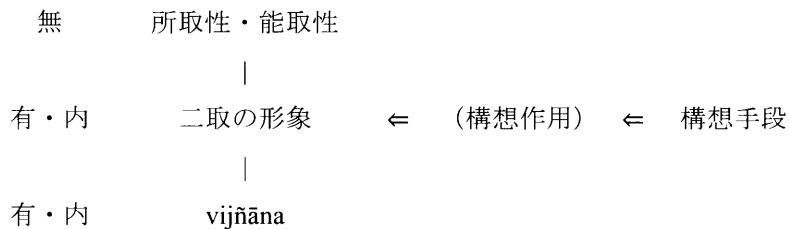
### 三階モデルと形象真実論

象の形象に対応する二取の形象を虚偽とするのが形象虚偽論のモデルである。これに対して、象の形象それ自体は依他起として因果的に有るとするモデルも可能である。形象真実論のモデルである。象の形象それ自体はあるが、象性はないとするモデルである。これは三階建てとなる。ここで、象性が無（虚妄なもの）であるのに対して象の形象は因果的に存在するものとして有である。また象の形象は認識内にあるものとして内なるものであるのに対して、木片は外界にあるものとして外なるものである。形象真実論では、内なる有として象の形象が認められる<sup>11</sup>。

無 象性  
 |  
 有・内 象の形象 ← (創出作用) ← 幻術  
 |  
 有・外 木片

<sup>11</sup> 安慧と世親 (『中辺分別論』) のモデルの違いについては、兵藤 1991:10–11、本村 2012:394(125) 参照。

二取の形象それ自体は依他起としてある。その上に構想される「それ性」(tadbhāva), すなわち, 所取性・能取性は構想されたものとして虚妄なものである<sup>12</sup>。象の形象が象として (hastitvena, hastyātmāna) は存在しないのと同様に, 二取の形象はそれとして (tadbhāvena), すなわち, 所取・能取として (grāhyagrāhakatvena) は存在しない。なお, 木片に対応する場となるのは, 虚妄分別の場合は, 二取の現れを持つ認識 (dvayābhāsaṁ vijñānam) である。したがって, 内なる有として, 二取の形象と認識とは別体ではない。



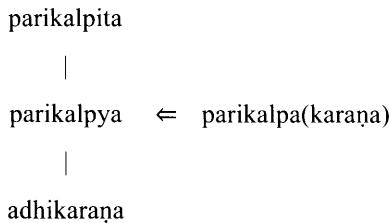
ここで現れているのは二取の形象である。すなわち, 認識内の形象である。結局のところ, 「認識それ自身が現れている」ことになるので, これを「自身の現れ」(ātmakhyāti) とマンダナミシュラは呼ぶ。文章解析としては, 「それとして」(tadbhāvena) が加わる。比喩で言えば「象として」である。

比喩ソース	hastitvena kāṣṭhe hastī khyāti 象が木片の上に象として現れる
ターゲット	tadbhāvena adhikaraṇe 'bhūtarī parikalpyate 虚妄なものが場の上にそれとして構想される

### parikalpya の導入

形象虚偽論である一階・二階モデルにおいて, 構想作用の対象となるのは, 構想されたもの (parikalpita) である虚妄なものだけであった。これに対して形象真実論である三階モデルにおいては, 構想作用の対象となるものには, parikalpita と parikalpya とがある。parikalpya は, parikalpavīṣaya とも呼ばれる。

<sup>12</sup>北野 2010:197 は「依他起性としての存在性格を有する、所遍計 (parikalpya) に対して、意識が言葉による増益をなした結果として依他起性から遍計所執性への転換が起こるという「二重構造」の認識の形が示されている」と記述して、護法流 (長尾雅人の理解) の二重構造と安慧流 (上田義文の理解) の単純構造とを対比的に捉えている。

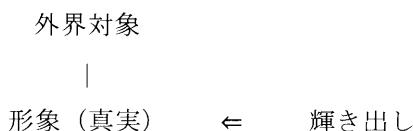


## ジュニヤーナシュリーミトラの二階モデル

ラトナーカラシャーンティの形象虚偽論とジュニヤーナシュリーミトラの形象真実論との対立を見る時、そこにあるのは、一階モデルと二階モデルの対立である<sup>13</sup>。すなわち、ラトナーカラシャーンティは、*abhūta-parikalpa* を *alīka-prakāśa*（虚偽なるものの輝き出し）と解釈し、上で言う行為解釈モデル（*prakāśa* を行為と解釈する）の一階モデルを念頭に置く。輝き出している形象はあくまでも虚偽である<sup>14</sup>。

$$\text{虚偽形象} \quad \Leftarrow \quad \text{輝き出し}$$

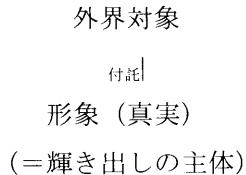
いっぽう、ジュニヤーナシュリーミトラは、概念構想された非実有（*abhūta*）である外界対象の下に真実なる形象を考える。したがって、場を考える二階モデルが形象真実論においても考えられていることになる。すなわち、上で言う形象真実論の三階建てモデルから、場を削除したモデルに相当する。彼自身は、付託される外界対象とその場となる形象について、それぞれ、*āropya* と *āropaviṣaya* という表現を用いる。



<sup>13</sup> 錯誤論における基体（*adhiṣṭhāna*）の有無の対立については、Schmithausen 1965:149 の指摘がある。彼は基体を持つ錯誤を *Irrtümer mit Substrat*、いっぽう基体を欠いた錯誤を *Irrtümer ohne Substrat* 或いは *substratlose Irrtümer* と呼称する。マンダナは VV 11において夢認識のあり方を「基体を欠いた錯誤」（*niradhiṣṭhānavibhrama*; *niradhiṣṭhāno vibhramah*）と表現している。

<sup>14</sup> PPU 原文には、*alīkah [ākāro nīlādih] prakāśate* や *prakāśamānasyāpi nīlādeḥ* という表現も見られるが、*alīkair nīlādibhir ākāraih prakhyāti* や *buddhir abhūtena tenākāreṇa viplavāt prakhyāti* という表現も見られる。したがって、虚偽形象でもって認識が輝き出す、という解釈も同様に可能である。なお、ラトナーカラシャーンティにとっても、虚偽形象と輝き出しとは同体である。ただし、後述するように、「輝き出しを本質とするものであること」というその同体性もまた虚偽である。

ジュニヤーナシュリーミトラは、「輝き出しは青と別の実在としては存在しない」(JNĀ 397: *prakāśasya nīlavyatirktaśya vastuno 'bhāvāt*) と述べている。したがって、輝き出し (*prakāśa*) という行為を、行為主体である輝き出しつつあるものである形象と別体ではなく同体と考える<sup>15</sup>。それゆえ、輝き出しつつある形象の上に外界対象が付託されるというモデルとなる。

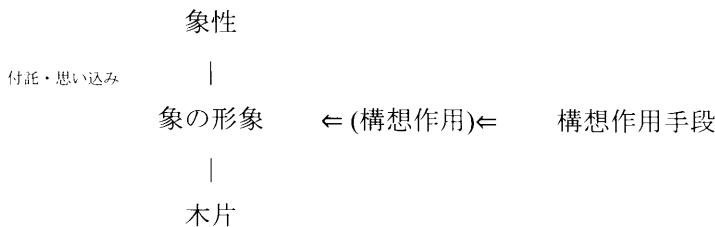


### 付託と思い込み

象の形象の上に象性がでっち上げられる (*āropyate*, *samāropyate*), すなわち, 付託される (*adhyāropyate*). ここで, 象の形象は分別対象 (*vikalpya*) である. 認識自らの現れが象と思い込まれる (*svapratibhāso hastitvena adhyavasīyate*) と表現する時, 実際には, 認識内形象という分別対象が, 外界の象という知覚対象 (*drśya*) と一つにされている (*ekīkriyate*).

ここで「付託する」と言っても, 「思い込む」と言っても同じ事態を指している. 付託は上に載っけられるものが虚妄なものであることを含意するので否定的なニュアンスを含む. これに対して思い込みは「決定される・判断される」(*avasīyate*) に, さらに, 「の上に, について」(*adhi*) が加わることで, 「X の上に Y が決定される」「X が Y として決定される」となるので, 元来は否定的なニュアンスを含まない. むしろ, 積極的・肯定的なニュアンスを含む. これにより, 発動 (*pravṛtti*) という活動 (*vyavahāra*) へとつながることが意図されている. ダルマキールティが(シャーキャブッディとは違って) *adhyavasāya* を *samāropa/adhyāropa* と言い換えないのは, 発動へとつながる認識の積極的な側面を *adhyavasāya* として表現したかったためであり, 「でっち上げる」という否定的なニュアンスを避けるためであったと考えられる. *adhyavasāya* も *anumāna* も, それぞれ *samāropaviveka* (付託の識別) や *samāropavyavaccheda* (付託の排除) として *niścaya* (確定知) である (cf. 中須賀 2014).

<sup>15</sup> この構造は, 形象をもつ認識が自ら輝き出すことを自己照出の内容とするダルマキールティ (PV 3,478, 480) のモデル (片岡 2017:210) に従つたものである.



木片を象と思い込む幻覚のような世間的にも明らかな錯誤の例ではなく、世間で通用している牛に対する「牛だ」という知覚判断の場合も、構造モデルは同様となる。すなわち、認識内形象の上に牛性（厳密には目の前の特定の牛の、知覚対象である牛）と発動対象である牛<sub>3</sub>に共通する持続体たる *sāṃtāna* としての牛性）を付託する、すなわち、認識内形象を牛として判断するという上部の二階構造がある。「非〔外界〕対象である自らの現れを〔外界〕対象と思い込むことで発動するので」 (*svapratibhāse 'narthe 'rthādhyavasāyena pravṛtteḥ*) とダルマキールティが表現する構造は上部の二階の構造を表現したものである。ダルマキールティは唯識由来の「それ性を付託する」 (PVS 26.21: *tadbhāvasamāropa*) という表現も用いる。後代のアポーハ論で言うところの「外性」 (*bāhyatva*, 外のものであること) が付託対象となる<sup>16</sup>。いわば、外界実在性を付与する実体視の働きである。

上部二階の知覚判断の構造をパラフレーズするならば、「〔認識〕自らの現れが外のものとして分別により分別される」 (*svapratibhāso bāhyatvena vikalpyate vikalpena*) となる<sup>17</sup>。既に述べたように、分別作用手段と分別作用とは別体ではない。



### grāhyagrāhakabhāva の解釈

*tadbhāva* を「その実体」と訳すのは<sup>18</sup>、サンスクリットの理解としては間違いである。なぜならば、*bhāva* は、ここでは存在ではなく、*tva* や *tā* の意味する属性としての「～性」

<sup>16</sup>アポーハ論における外性については、Kataoka 2014:348(15)–346(17)参照。

<sup>17</sup>木片に相当する隠れた場となるのは、経量部であれば独自相、唯識であれば *vijñāna* であろう。

<sup>18</sup>北野 2015:50。なお、北野 2015:43 が「体」の訳例として言及する山口・野澤 1953:363 は、*grāhyagrāhakabhāvah parikalpitah* を「所取能取の體として遍計執せられたものである」と訳出している。また原文において後続する *grāhyagrāhakatvam avidyamānam eva* を山口・野澤 1953:363 は「所取能取性は現に無であるけれども」と訳している。

だからである。しかし、本当は存在しない象をリアルな象として付託するのと同様、付託される二取はまさに実体（と思い込まれたもの）であるということから、サンスクリットを度外視すれば、趣旨としては、あながち間違いではない。

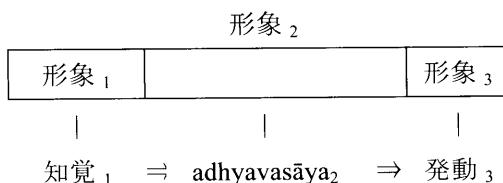
また、付託される所取性や能取性について、この場合、父が子との関係において初めて成立するのと同様、所取 grāhya というのは、他方の関係項である能取 grāhaka との関係において初めて成立するものである。すなわち、父性というのは、父が持つ子に対する関係を実質的な内容とするのと同様に、所取性というのは、所取が持つ能取に対する関係を実質的な内容とする。したがって、所取性・能取性というのは、いずれも本質的には、所取能取関係のことである。すなわち、所取性というのは、所取が持つ能取に対する関係であり、能取性というのは、能取が持つ所取に対する関係のことである。

### 所取性・能取性=所取能取関係

しかし、全体として見たとき、「X に所取能取関係が付託される」という表現が、一見、違和感を生じるのは否めない。なぜなら本来の意図は「X にそれ性が付託される」や「X に象性が付託される」という場合に見られるように、「X に実体性が付託される」ということだからである。不要な誤解を避けるために、「所取性・能取性が付託される」という表現に留めておくのが賢明かと思われる。その実質的な中身を問われたときに「所取能取関係」と答えれば良いだけのことである。

### 形象虚偽論と形象真実論の違い

いま、 $t_1$  時の知覚<sub>1</sub> の対象（例えば目の前にいる牛のハナコの像）を形象<sub>1</sub>（独自相<sub>1</sub>）、 $t_2$  時の adyavasāya<sub>2</sub> の対象を形象<sub>2</sub>（共通相：真実か虚偽かを不問とする）、 $t_3$  時の発動<sub>3</sub> の対象を形象<sub>3</sub>（独自相<sub>3</sub>）とする。この時、独自相である形象<sub>1</sub> と形象<sub>3</sub> とは刹那滅である。これに対して、adhyavaseya である形象<sub>2</sub> は、持続する相続 (saṃtāna) たる共通相 ( $t_1$  と  $t_3$  に共通するハナコの持続体) として形象<sub>1</sub> と形象<sub>3</sub> の橋渡しをする。いわばハナコ<sub>1-3</sub> でも表現すべきものである。



形象虚偽論と我々が見なす立場に立脚するダルモッタラがアポーハ論において問題とするのは、形象真実論と我々が見なす立場（具体的にはシャーキヤブッディやシャーンタラクシタが理解するダルマキールティのアポーハ説）の立てる形象<sub>2</sub>の中身である。もしも、形象<sub>2</sub>を真実（依他起）として認めるならば、すなわち、形象<sub>2</sub>を認識内形象として認めるならば、その形象<sub>2</sub>は、認識それ自体と非別なので、*adhyavasāya<sub>2</sub>* という認識と同様に、刹那滅のはずであり、持続体たりえず、したがって、共通相の役割を果たし得ないのである。すなわち、形象<sub>2</sub>を認識内形象と認めるならば、それは依他起として刹那滅となってしまうので、共通相たる *sam̄tāna* たりえなくなるのである。これに対して形象虚偽論の場合、形象<sub>2</sub>は、虚偽なるものとして、外界にあるものでもなければ、認識内形象として認識に還元されるものでもない。それは「非外非内なるもの」である。したがって、存在論的な中身を問われることのないまま、*sam̄tāna* としての役割を果たすことができる。*asatkhyāti* で言えば、形象<sub>2</sub>は端的に非有（*asat*）である。

あるいは、「非有」と言うと、現れてくることのない空華のような全くの絶対無と混同されるようであるならば、それは、虚偽（*alīka*）なる虚構物（*āropita*）として、捕えどころのないヌエ的なものと表現したほうがいいかもしれない。ラトナーカラシャーンティは、「虚偽なる〔形象である青等〕が輝き出す」（*alīkah prakāśate*）と表現し、また、「虚偽なる〈輝き出しを本質とするものであること〉により（虚偽なるものが輝き出す）」と表現する<sup>19</sup>。すなわち、虚偽なるものは輝き出しを本質とするものとして輝き出してくる（すなわち現れてくる）が、ただし、輝きを本質とすることも虚偽であると、どこまでもその虚偽性を強調するのである。虚偽でありながら、なおかつ、現れてくるという微妙なバランス（すなわち絶対無と因果的存在の間に位置するものとしてのバランス）がそこにはある。「～を本質とすること」（-*ātmatva*）という実体化が始まつたら、それについても「虚偽である」というようにして、どこまでも実体視を拒絶するという姿勢である。形象虚偽論の面目躍如といったところである。

### 虚偽なる虚構物

絶対無（空華） ≠ 牛性・持続体 ≠ 因果的存在（依他起）

虚構物のこのような両義的なあり方について、筆者は、マンダナミシュラの言う

<sup>19</sup>PPU: katham asāv alīkah prakāśate. alīkenaiva prakāśātmatvena. 「どのようにしてその虚偽なる〔形象である青等〕が輝き出すのか。虚偽に他ならない〈輝き出しを本質とするものであること〉によって、である。」（対応箇所の蔵訳からの和訳は海野 2002:252.）

asatkhyāti という枠組みと同時に、マンダナミシュラ自身の神学的立場である anirvacanīyakhyāti という概念も併せて系譜上に位置付ける必要があるのではないかと考える<sup>20</sup>。すなわち、無明 (avidyā) という創出の幻力 (māyā) は、有 (sat) とも無 (asat) とも断定できない、すなわち、プラフマン (brahman) と別 (bheda) とも非別 (abhedā) とも断定できないヌエ的なものである。現象世界の根源である avidyā = māyā は両義的である。同じくダルモッタラは、認識でもなく外でもない虚構物 (āropita) を考え、さらに、ラトナーカラシャーンティは虚偽でありながらなおかつ現れてくるものというあり方を徹底して追求していくことになる<sup>21</sup>。

### 無形象認識論と有形象認識論の形象虚偽論（無相説）との違い

形象虚偽論 (alīkākāravāda) という無相説 (nirākāravāda) の場合、無形象認識論（ニヤーヤ、ミーマーンサーの説である nirākāravāda) と有形象認識論(経量部、唯識の sākāravāda) の違いは何か、ということが問題となってくる。なぜならば、形象真実論に見られるように、認識内に形象を立てるから有形象認識論が成り立つ、とするのが常識的な考えだからである。\*alīkākāravāda (形象虚偽論) は nirākāravāda (無相説) とも表現されるように、一見したところでは、実在論者の無形象認識論 (nirākāravāda) との区別が付きにくいのである。では、実在論者との違いは端的に何であろうか。それは、典型的には、牛性のような外界実在を認めるか否かにあると思われる。すなわち、無形象認識論のニヤーヤ・ミーマーンサーの場合、共通相である牛性や、あるいは、持続体である saṃtāna としての牛のハナコは外界に実在する。これに対して、有形象認識論の形象虚偽論（無相説）の場合、牛性は外界に存在しない。また、認識内にも存在しない。それは端的に虚偽なるものであ

<sup>20</sup> 興味深いことに、マンダナミシュラは、*Brahmasiddhi ad 2.5* (BSI 48.6–15)において、分別知の対象としての bheda (差異) を同一とも別とも断定できないとし (tattvānyatvābhyaṁ anirvacanīyah), anirvacanīya とする説に言及する。差異を非実在 (avastu) であり分別知によってその体が作られたもの (vikalpaviracitaśarīra) と考える立場である。ここで念頭に置かれているのは仏教の asatkhyāti 説と考えられる。すなわち、形象虚偽論に我々が分類できる見解である。その上で彼は、この説が彼自身の一元論の立場（「差異は実際に存在するわけではなく、無始爾來の無明により現れて来ているだけだ」）と同じであるのだから、こちらの立場を認めたら良いではないかと答える。マンダナミシュラの議論について詳しくは、Saito forthcoming を参照。

<sup>21</sup> 仮設有としてのアポーハの前駆を探る中で中須賀美幸 (2017年7月29日広島大学で開催された西日本インド学仏教学会第28回学術大会における発表「avasthāviśeṣa——「差異」としてのアポーハ解釈の原典——」) は、ディグナーガの『取因仮設論』における特定の状態 (avasthāviśeṣa), サンガバドラの『順正理論』やヴァスパンドウの *Abhidharmaśabhaśya* の三時の議論において問題となる状態 (avasthā) や作用 (kāritra), さらには、正量部・犢子部が立てるブドガラの実在性をめぐる議論方法を取り上げている。単純に有とも無とも割り切れない、結果から見れば在るが実体としては無いようなものを巡る議論である。アビダルマの衆同分と合わせて系譜に位置付ける必要があろう。

り，非有である。

1. 無形象認識論：ニヤーヤ，ミーマーンサー
2. 有形象認識論：瑜伽行派
  - 2.1. 形象虚偽論（無相説）
  - 2.2. 形象真実論（有相説）

端的には、その違いは、真珠母貝における銀の現れを何と見るかの差に表れる。形象虚偽論であれば、銀の現れは端的に非有である。これに対して、無形象認識論の実在論者であるニヤーヤとミーマーンサーは、銀を単純に非有とする事ではない。そうではなく、何らかの意味で実在としてどこかに存在していることを認める。すなわち、間接的に想起の対象として、過去に別の場所で存在したことを認める。どこかで見たことのある銀の想起を補助要因としながら真珠母貝を把握することで「これは銀」という錯誤が生じるのである。したがって、銀は全くの非有ではない<sup>22</sup>。

## まとめ

モデルを整理し直すと以下のようになる。

1. 無形象認識論
2. 有形象認識論
  - 2.1. 形象虚偽論（無相説）
    - 2.1.1. 一階建てモデル
      - 2.1.1.1. 行為解釈モデル
      - 2.1.1.2. 手段解釈モデル
    - 2.1.2. 二階建てモデル：場所解釈モデル
  - 2.2. 形象真実論（有相説）
    - 2.2.1. 二階建てモデル（ジュニヤーナシュリーミトラ）
    - 2.2.2. 三階建てモデル

## 略号と参照文献

JNĀ: *Jñānaśrīmitranibandhāvali*. Ed. Aanantala Thakur. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research

<sup>22</sup> *asatkhyāti* と *viparītakhyāti* (=anyathākhyāti)との違いについては、例えばジャヤンタの記述 (NM khyāti, Kataoka 2017:415(62), § 2.2.1.1.1) を参照。

Institute, 1987.

TSP: *Tattvasaṅgraha* of Ācārya Śāntarakṣita with the Commentary *Pañjikā* of Shri Kamalashīla.

Ed. Dvārikadāsa Śāstrī. 2 vols. Varanasi: Baudha Bharati, 1981, 1982.

PPU: *Prajñāpāramitopadeśa*. A critical edition being prepared by Luo Hong. (桂紹隆を代表者とする科研研究会「ラトナーカラシャーンティの『般若波羅蜜多論』新出梵語テキストの研究」で用いている羅鴻 (Luo Hong) による未出版校訂テクストに依拠する。)

BSI: *Brahmasiddhi* by Ācārya Maṇḍanamiśra with Commentary by Śaṅkhapāṇi. Ed. S. Kuppuswami Sastri. Madras: The Superintendent, Government Press, 1937.

MAV<sub>1</sub>: *Madhyāntavibhāgasūtrabhāṣyaṭīkā* of Sthiramati. Part I. Ed. Vidhushekhar Bhattacharya and Giuseppe Tucci. London: Luzac & Co., 1932.

MAV<sub>2</sub>: *Madhyāntavibhāgaṭīkā*. Tome I. Ed. Susumu Yamaguchi. Nagoya: Librairie Hajinkaku, 1934.

VV: *Vibhramaviveka*. See Schmithausen 1965.

Cardona, George 1975: “Paraphrase and Sentence Analysis: Some Indian Views.” *Journal of Indian Philosophy*, 3, 259–281.

Funahashi, Naoya (舟橋 尚哉) 2000 : 「『大乗莊嚴經論』の諸問題並びに第 11 章求法品のテキスト校訂」, 『大谷大学研究年報』 52, 1–69.

Funayama, Tōru (船山 徹) 2007: “Kamalaśīla's Distinction between the two sub-schools of Yogācāra. A provisional survey.” In: *Pramāṇakīrtih*. Part 1. Ed. Birgit Kellner, Helmut Krasser, Horst Lasic, Michael Torsten Much, Helmut Tauscher. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien. 187–202.

Hyōdō, Kazuo (兵藤 一夫) 1991 : 「三性説における唯識無境の意義 (2)」, 『大谷学報』 70-4, 1–23.

Itō, Yasuhiro (伊藤 康裕) 2013 : 『安慧の唯識説における認識論』, 博士 (文学) 学位請求論文 (早稲田大学).

Kataoka, Kei (片岡 啓) 2009 : “A Critical Edition of Bhaṭṭa Jayanta's *Nyāyamañjarī*—The Buddhist Refutation of Kumārila's Criticism of *Apoha*—”, *The Memoirs of the Institute of Oriental Culture*, 154, 212(1)–182(31). 』

—2013 : 「『ニヤーヤ・マンジャリー』『仏教のアポーハ論』章和訳」, 『哲学年報』 (九州大学大学院人文科学研究院) 72, 1–45.

—2014 : “Sucaritamiśra's Critique of *Apoha*: A Critical Edition of *Kāśikā ad Ślokavārttika apoha* v.

- 1.” *The Memoirs of Institute for Advanced Studies on Asia*, 165, 362(1)–289(74).
- 2017 : “A Critical Edition of the *Khyāti* Section of the *Nyāyamañjarī*: Bhaṭṭa Jayanta on *Akhyāti* and *Viparītakhyāti*.” *The Memoirs of Institute for Advanced Studies on Asia*, 171, 476(1)–401(76). (=NM khyāti)
- Kenchū, Mitsuru (間中 充) 2014 :「幻喻と三性説—『大乗莊嚴經論』第 XI 章 13-30 假をめぐって—」『龍谷大学仏教学研究室年報』18, 100(19)–81(38).
- Kim, Jun-Woo (金 俊佑) 2016 :「複合語 *abhūtaparikalpa* は *karmadhāraya* か」, 『印仏研』65-1, 364(161)–361(164).
- 2017: 「虚妄分別という複合語に対する二つの解釈」, 『佛教学大学院紀要文学研究科篇』45, 19–34.
- Kitano, Shintarō (北野 新太郎) 2010 :「『撰大乘論』の唯識三性説」, 『南アジア古典学』5, 195–222.
- 2015: 「初期唯識文献と認識論・論理学における *grāhya-grāhaka-bhāva* という語の意味の違いについて——アーラヤ識の二重にはたらく対象志向性との関係を中心として——」, 『佛教学大学院紀要』20, 39–66.
- Matsuda, Kazunobu (松田 和信) 2018: “A Short Note on the Compound *Abhūtaparikalpa* in the *Bodhisattvapiṭakasūtra*.” In: *Reading Slowly: A Festschrift for Jens E. Braarvig*, edited by Lutz Edzard, Jens W. Borgland and Ute Hüskens, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 333–339.
- Matsuda, Kuninori (松田 訓典) 2006 : “Two Aspects of the Simile of *māyā* in the *Mahāyānasūtrālankāra*.” *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 54-3, 1192(80)–1196(84).
- 2011: “*Parikalpa* used in the *Mahāyānasamgraha*.” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 59-3, 1212(138)–1218(144).
- Matsuoka, Hiroko (松岡 寛子) 2007a :「スティラマティ著『中辺分別論釈疏』〈帰敬偈〉のテクスト校訂及び和訳」, 『比較論理学研究』4, 101–136.
- 2007b :「『大乗莊嚴經論』『求法品』第十五偈のヴァスバンドゥ釈について」, 『哲学』(広島哲学会) 59, 137–150.
- Mihono, Hidehiko (三穂野 英彦) 2004 :『*Madhyāntavibhāga* 第 1 章相品における理論と実践』(広島大学博士論文).
- Motomura, Taiki (本村 耐樹) 2009 :「『大乗莊嚴經論』『述求品』と『菩薩地』『真実義品』の関係」, 『印度学仏教学研究』57-2, 1002(141)–997(146).

- 2012 : 「『大乗莊嚴經論』「述求品」に述べられる幻術の比喩における「存在するもの」」,  
『印度学仏教学研究』 61-1, 396(123)–391(128).
- Nakasuka, Miyuki (中須賀美幸) 2014 : 「ダルマキールティの「付託の排除」論  
—adhyavasāya, niścaya, 知覚判断の関係をめぐって—」, 『南アジア古典学』  
9, 397–418.
- Odani, Nobuchiyo (小谷 信千代) 2017 : 『虚妄分別とは何か—唯識説における言葉と世界  
一』, 京都 : 法藏館.
- Saito, Akane (斎藤 茜) forthcoming: “Discussion on *Bheda* as a Thing’s Nature in the  
*Brahmasiddhi of Maṇḍanamiśra*.” *Journal of Indological Studies*.
- Umino, Takanori (海野 孝憲) 2002 : 『インド後期唯識思想の研究』, 東京 : 山喜房佛書林.
- Wakahara, Yūshō (若原 雄昭), 内藤 昭文, 加納 和雄, 上野 隆平, 早島 慧, 間中 充 2014 :  
「仏教写本の文献学的研究」, 『佛教文化研究所紀要』 52, 1–54.
- Yamaguchi, Susumu (山口 益), 野澤靜證 1953 : 『世親唯識の原典解明』, 京都 : 法藏館.

