

アヴァローキタヴラタの瑜伽行派批判についての一考察
—Madhyāntavibhāga 第 I 章第 3 偈の解釈をめぐって—

新作 慶明

1 はじめに

『中辺分別論頌』(Madhyāntavibhāgakārikā, 以下『中辺論頌』) 第 I 章第 3 偈は、識の顕現や二取(所取, grāhya・能取, grāhaka)が説かれる瑜伽行派においてもっとも重要な偈の一つである。しかしながら、『中辺論頌』I-3 は、当該偈に対するヴァスバンドゥ(Vasubandhu) 作の『中辺分別論釈』(Madhyāntavibhāgabhāṣya, 以下『中辺論釈』)が簡素なこともあって難解であり、今までに多くの研究者によって言及されてきたが、明確な解釈は得られていないように思われる。まずは、当該箇所『中辺論釈』を以下に見てみよう。

『中辺論釈』(太字は『中辺論頌』)

対境・有情・我・表識の顕現として識は生じる。それ(識)の対象は存在しない。
それ(対象=所取)が存在しないので、それ(識=能取)も存在しない。(I-3)

その中で、対境の顕現としては、[識は]色などのものとして顕現する。有情の顕現としては、[識は]自・他の相続において五根として(顕現する)。私の顕現としては、[識は]汚れたマナスとして(顕現するの)である。我に関する迷妄(我癡)などと結びついているのであるから、表識の顕現としては、[識は]六識(として顕現するの)である。それ(識)の対象は存在しないとは、対境・有情の顕現には形象が存在しないので、また我・表識の顕現は誤った顕現であるので、それ(対象=所取)が存在しないので、それ(識=能取)も存在しないとは、その所取、[すなわち]色など(六境)・五根・マナス・六識といわれるものの四種、それ、[すなわち]所取である対象が存在しないので、それ[すなわち]能取である識も存在しない¹⁾。

対境の顕現とは色などの六境の顕現であり、有情の顕現とは五根の顕現である。また、私の顕現とは汚れたマナスの顕現であり、表識の顕現とは六識の顕現である。これら四種の顕現として識は生じるのであるが、対境・有情・我・表識なる識の「対象」²⁾は存在しな

¹⁾ MAVBh:

arthasattvātma vijñaptipratibhāsam prajāyate/
vijñānam nāsti cāsyārthas tadabhāvāt tad apy asat//(I-3)
tatrārthapratibhāsam yad rūpādibhāvena pratibhāsite/ **sattvapratibhāsam** yat pañcendriyatvena sva-
parasantānayanor/ **ātmapratibhāsam** kliṣṭam manah/ ātmamohādisamprayogāt/ **vijñaptipratibhāsam**
ṣaḍ vijñānāni/ **nāsti cāsyārtha** iti/ arthasattvapratibhāsayānākāratvāt/ ātmavijñaptipratibhāsayasya ca
vitathapratibhāsatvāt/ **tadabhāvāt tad apy asat** iti yat tadgrāhyaṃ rūpādipañcendriyaṃ manah
ṣaḍvijñānasamjñakam caturvidham **tasya** grāhyasyārthasyābhāvāt **tad api** grāhakaṃ vijñānam **asat**/
NAGAO^{ed} 18.21–19.4.

²⁾ 当該の『中辺論釈』では、arthaの語が対境(=六境)と対境・有情・我・表識なる識の「対象」と二通りの意味で用いられている。本稿では、特に後者の意味について論じることになるのであるが、後者の意味として用いる場合には「対象」と表記する。

い、のである。その「対象」が存在しない理由として、(1)「対境・有情の顕現には形象が存在しないので (arthasattvapratibhāsasyānākāratvāt)」と(2)「我・表識の顕現は誤った顕現であるので (ātmavijñāptipratibhāsasya ca vitathapratibhāsāt vāt)」という2つの理由が説かれている。

筆者は新作 [2012] において、『中辺論釈』には難解な箇所が二つあることに言及した。その二つとは、(I) 対境・有情・我・表識なる識の「対象」が存在しない2つの理由のうちの、「対境・有情の顕現には形象が存在しないので (arthasattvapratibhāsasyānākāratvāt)」と説かれる箇所と、(II) 所取が対境 (六境)・有情 (五根)・我 (マナス)・表識 (六識) と能取が識と解釈される箇所とである。新作 [2012] では、(II) の問題について、パーヴィヴェカ (Bhāviveka) 作の *Prajñāpradīpa* (『般若灯論』) に引用される『中辺論頌』I-3 を、アヴァローキタヴラタ (Avalokitavrata) 作の『般若灯論』の注釈 *Prajñāpradīpaṭīkā* (『般若灯論広注』) とともに読み解き、考察を試みた。本稿では、同様の手法で (I) の問題について考察していこう。

2 問題の所在および本稿の目的

従来の研究では、上に引用した『中辺論釈』における識の「対象」が存在しない理由のうち、(1) arthasattvapratibhāsasyānākāratvāt の ākāra を主観としての [形象] 形成作用 (行相) とする解釈がなされ、arthasattvapratibhāsasyānākāratvāt を「対境・有情の顕現には [形象] 形成作用 (行相) が存在しないので」と解釈されている³⁾。このような ākāra の解釈は、スティラマティ (Sthiramati) 作の『中辺分別論疏』 (*Madhyāntavibhāgaṭīkā*, 以下『中辺論疏』) に説かれる ākāra 解釈にもとづいている。以下に『中辺論疏』を見ていこう。

『中辺論疏』(太字は『中辺論頌』, 下線は『中辺論釈』)

それ(識)の対象は存在しないとは、[それのとは]、四つの形象をもつ(識)の、である。対境・有情の顕現は無行相⁴⁾であるので、また我・表識の顕現は誤った顕現であるのでは、対境・有情の顕現は所取のあり方をもって現れているので、誤った顕現でありえないのであるから、他ならぬ無行相であることが [対境・有情としての] 「対象」が存在しない理由である。一方、他の二つ(我・表識の顕現)は能取のあり方をもって現れているので、無行相ではない。他ならぬ誤った顕現であることが、[我・表識としての] 「対象」が存在しない理由である、と説かれているのである。実に、行相とは所縁を無常などのあり方をもつものとして把握する類いのものである。そして、その二つ(対境・有情の顕現)には、それ(所縁を無常などのあり方をもつもの

³⁾ ākāra が [形象] 形成作用 (行相) と解釈されている翻訳をいくつかあげておこう。長尾 [1976] 222.10–12 「対境と有情としての顕現には (知る主観としての) 形成作用 (行) がないから (すなわち、それらには対象としての真の形相がないから、実在しないの) であり、」; 金 仕業 [1997] (142.21) 「[識の] 対境・有情としての顕現は形象形成作用がないから、」; 三穂野 [2003] 第二部 29.26–27 「対境と有情としての顕現が行相でないからであり、」

⁴⁾ 『中辺論疏』では、ākāra は『中辺論釈』における「形象」(ākāra) とは異なる意味で解釈されていると思われるので、漢訳の行相という訳語を用いておく。

として把握する類いのもの)は存在しない。所取のあり方をもって現れているのであるから、それゆえ、無行相であるのでは、能取でないで、という意味である。あるいは、行相とは所縁の認識である。しかし、それら(対境・有情の顕現)には、それ(所縁の認識)は存在しないので、[対境・有情の顕現には]知覚は存在しないので、無行相である⁵⁾。

このように、『中辺論疏』においてスティラマティは ākāra を (a) 所縁を無常などのあり方をもつものとして把握する類いのもの (ālambanasyānityādirūpeṇa grahaṇaprakāraḥ), あるいは (b) 所縁の認識 (ālambanasamvedana) と注釈している。

(a) の ākāra の用法は、ヴァスバンドゥ作の『俱舍論』(Abhidharmakośabhāṣya) において、四諦十六行相が説かれる箇所に説かれている。

『俱舍論』

行相 (ākāra) というこの法は何であるか。

行相とは慧である。

そうであるとすると、慧は行相をもつもの(有行相)ではないことになるであろう。別の慧とは相応しないので。しかし以下のようなのであるなら、理に適うことになる。行相とはあらゆる心・心所の所縁を把握する類いのもの (ālambanagrahaṇaprakāra) である⁶⁾。

ここで ākāra は所縁を把握する類いのもの (ālambanagrahaṇaprakāra)⁷⁾と解釈されている。『中辺論疏』における ākāra の (a) の用法 ālambanasyānityādirūpeṇa grahaṇaprakāraḥ は、この『俱舍論』の ālambanagrahaṇaprakāra を「無常などのあり方をもつものとして」とさらに詳しく説明しているのである。さらに「無行相であるのでは、能取でないで、という意味である」(‘nākāratvād agrāhakatvād ity arthaḥ) と、ākāra が主観としての認識作用であることが明示されている。

(b) の ālambanasamvedana という用法の ākāra は、認識そのものであると説かれている。そして、所取(対境・有情)⁸⁾として現れているものには、知覚(作用)は存在しない

⁵⁾ MAVT: *nāsti cāsyārtha itī catuṣṭayasyākārasyeti/ arthasattvapratibhāsasyānākāratvāt ātmavijñaptipratibhāsasya ca vitathapratibhāsatvād itī arthasattvapratibhāsayor grāhyarūpeṇa prakhyānād vitathapratibhāsatvāsambhavād anākāratvam evārtbhāve kāraṇam/ na tv anyayor grāhakarūpeṇa prakhyānād anākāratvam¹ vitathapratibhāsatvam evārtbhāve kāraṇam uktam/ ākāro hy ālambanasyānityādirūpeṇa grahaṇaprakāraḥ/ sa cānāyora nāsti grāhyarūpeṇa prakhyānād ato ‘nākāratvād agrāhakatvād ity arthaḥ/ ālambanasamvedanaṃ vā ākāraḥ/ tac ca tayora nāstīty upalabdhyabhāvād anākāraḥ/ YAMAGUCHI^{ed} 18.15–18.24. [1 Y^{ed} anākāraḥ]*

⁶⁾ AKBh: ākaro nāma ka eṣa dharmāḥ
prajñākāraḥ (VII-13b)

evaṃ tarhi prajñā sākārā na bhaviṣyati/ prajñāntarāsaṃyogāt/ evaṃ tu yuktaṃ/ sarveṣāṃ cittacaitānām ālambanagrahaṇaprakāra ākāra itī/ PRADHAN^{ed} 401.16–402.4.

⁷⁾ 注釈のレベルでは、このような ākāra 解釈は経量部の説とされている。福田 [1993] 981.17–19 『順正理論』 [T.29 p. 741b. 4–5] はこれを「他宗」の見解として排斥し、安慧 [Peking. 468b8], 称友 [Wogihara ed. p. 629.6], 満増 [Peking. 290a5] も、これは「経量部の意見である」と注釈する。

⁸⁾ 結城 [1986] 149.5–161.17 などの多くの研究で言及されているように、『中辺論疏』では、対境・有情が所取と我・表識が能取の語によって注釈されていないが、『中辺論疏』では、対境・有情を所取

ので無行相であると説かれているのである。従って、(b) の ākāra の用法も、(a) の用法と同じく主観としての認識作用として説かれていることになる。

以上のように、『中辺論疏』において ākāra は、(a) (b) 2つの意味として説かれているのであるが、どちらも主観としての認識作用の意味として説かれているのである。しかしながら、対境・有情の顕現は所取（把握されるもの）として説かれており、主観的なものでないことは自明のことである。すると、「無行相であるので」(anākāratvāt) と説く『中辺論疏』の解釈は、対境・有情の顕現が識の「対象」として存在しない理由としては不明瞭であるといえるだろう⁹⁾。

本稿は、『般若灯論広注』におけるアヴァローキタヴラタの理解に従うならば、『中辺論積』で説かれる ākāra は、『中辺論疏』において説かれるような主観としての認識作用の意味ではなく形象の意味で解釈しうるものであり、そのように ākāra を解釈することが、『中辺論積』の文脈上素直な理解となるということを論証することを目的とする。

3 『般若灯論広注』に説かれる瑜伽行派の主張（前主張）および中観派の後主張

『般若灯論』では、第 XXV 章の最後の偈 (XXV-24) が注釈された後に、瑜伽行派の三性説批判が展開される。『中辺論頌』I-3 は、依他起性批判における瑜伽行派の主張（前主張）に引用されている。まずは、当該の『般若灯論広注』¹⁰⁾を見ていこう。

3.1 瑜伽行派の主張（前主張）

『般若灯論広注』（太字は『中辺論頌』、下線は『般若灯論』）

あるいはまたもし、

対境・有情・[我]¹¹⁾・表識の顕現として識は生じる。それ（識）の対象（外界の

と我・表識を能取とする解釈が説かれている。しかしまた、対境・有情・我・表識を所取とそれに対峙する識を認識者 (vijñātṛ) とする解釈も説かれている。『中辺論疏』において所取・能取について言及される箇所をあげておこう。

MAVT: *nāsti cāsyārtha itī catuṣṭayasyākārasyeti/ arthasattvapratibhāsasyānākāratvāt ātmavijñāptipratibhāsasya ca vitathapratibhāsātavad itī arthasattvapratibhāsayor grāhyarūpeṇa prakhyānād vitathapratibhāsatvāsambhavād anākāratvam evārthābhāve kāraṇam/ na tv anyayor grāhakarūpeṇa prakhyānād anākāratvaṃ¹ vitathapratibhāsatvam evārthābhāve kāraṇam uktam/ YAMAGUCHI^{ed} 18.15–21. ; grāhyābhāve dvayor ātmavijñāptipratibhāsayor grāhākākāreṇa prakhyānād vitathapratibhāsatvam/ YAMAGUCHI^{ed} 19.15–16 ; arthasyābhāvāt tad api² vijñānam asat/ vijñāntīti vijñānam³ grāhyābhāve⁴ vijñāntṛtvena tad apy⁴ ayuktam/ tasmād arthābhāvād vijñāntṛtvena vijñānam asat/ YAMAGUCHI^{ed} 20.1–3.*

[1 Y^{ed} anākārah 2 Y^{ed} om. api 3 Y^{ed} ins. [tac ca] 4 Ms. vijñānāpy, Y^{ed} vijñāntṛtāpy; 4 については、三穂野 [2003] の読みを採用した。Cf. 三穂野 [2003] 第二部 145.2, n.365]

⁹⁾ 筆者と同様の見解は、竹村 [1995] 113.11–20 でも述べられている。

¹⁰⁾ 『般若灯論広注』は、『般若灯論』を全文引用して注釈するという形式をとっている。本稿で扱う箇所については、『般若灯論広注』と『般若灯論』に重要な異読は存在していないので、以下『般若灯論広注』のみを用いて考察を進めていく。

¹¹⁾ PPTは「我」(bdag)に相当する語を欠く(13)参照。『般若灯論』には、我に相当する語がある。PP: ci ste yang 'di snyam du/

**don dang sems can bdag rnam rig// snang ba'i rnam par shes pa yis//
rab tu skye'o de'i don med// de med pas na de yang med//**(MAV I-3)

ces bya bas don med pa'i phyir/ rgyu mtshan du 'dzin par mi 'grub po snyam nas yang don de bstan par

対境は存在しない。それ（外界の対境＝所取）が存在しないので、それ（能取）も存在しない

と、このように [『中辺分別論』の中に] 出ているので、対象は存在しないので、因相 (*nimitta) として把握されるものが成立しないと [瑜伽行派の人たちが] 考えても、その意味は説明されがたいと [バーヴィヴェーカがいつているの] は、あるいはまたもし、瑜伽行派の人たちが『中辺分別論』の中に、「対境といわれる五境¹²⁾・有情」といわれる五根・我といわれる汚れたマナス・表識といわれる六つの現行識の顕現として識は、[すなわち] 他ならぬアーラヤ識は、それら（対境・有情・我・表識）の形象として生じることに尽きるのであって、それ（識）の対象、[すなわち] 外界の対境 (*viṣaya) は存在しない。それ、[すなわち] 対境が存在しないので、それ（所取）を把握するもの（能取）も存在しないので、所取・能取の二つは存在しないが、虚妄分別は存在すると成立している」と、このように [『中辺分別論』の中に] 出ているので、外界の対象は存在しないので、依他起性は因相として把握されないので、観察されないことが成立すると、[以上のように瑜伽行派の人たちが] 考えても...¹³⁾

瑜伽行派の主張（前主張）については新作 [2012] において考察したので、今は前稿で明らかとなった『中辺論釈』・『般若灯論広注』における『中辺論頌』I-3 解釈の差異を簡単に確認しておこう。『中辺論釈』・『般若灯論広注』ともに、対境・有情・我・表識として識は顕現するという点に関して相違はないが、『般若灯論広注』では、その識がアーラヤ識と注釈されている。また、『中辺論釈』では、対境・有情・我・表識なる「対象」が所取と、その対象に対峙する識が能取と解釈されていたが、『般若灯論広注』では、対境・有情・我・表識のうち対境・有情が所取と、我・表識が能取と解釈されている。『中辺論釈』・『般若灯論広注』における『中辺論頌』I-3 解釈の差異を以下の表にまとめておこう。

dka'o// LINDTNER^{ed} 87.19-88.4.

¹²⁾ MAVBh では六境である。

¹³⁾ PPT: ji ste yang 'di snyam du/

don dang sems can rnam rig pa// snang ba'i rnam par shes pa ni//
rab tu skye'o de'i don med// de med pas na de yang med//(MAV I-3)

ces bya bas don med pa'i phyir rgyu mtshan du 'dzin pa mi 'grub po synam na yang don de bstan par dka'o zhes bya ba ni/ ji ste yang rnal 'byor spyod pa pa dag 'di snyam du *dbus mtha' rnam par 'byed pa las* don ces bya ba yul lnga po dag dang/ sems can zhes bya ba dbang po lnga po dag dang/ bdag ces bya ba nyon mongs pa can gyi yid dang/ rnam par rig pa zhes bya ba 'jug pa'i mam par shes pa drug po dag tu snang ba'i rnam par shes pa kun gzhi rnam par shes pa nyid de dag gi rnam par rab tu skye bar zad kyi/ de'i don phyi rol gyi yul ni de (P om. de) med de/ yul de med pas na de la 'dzin pa yang med pa'i phyir/ gzung ba dang/ (P om. /) 'dzin pa gnyis ni med la yang dag pa ma yin pa'i kun tu (D du; P tu) rtog pa ni yod par grub po zhes 'byung bas phyi rol gyi don med pa'i phyir gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid rgyu mtshan du mi 'dzin pas yang dag par rjes su mi mthong ba 'grub po snyam na yang/ [D za 287b1-5; P za 341a5-341b1]

	対境・有情・我・表識 として顕現する「識」	所取	能取
『中辺論釈』	識	対境・有情・我・表識	識
『般若灯論広注』	アーラヤ識	対境・有情	我・表識

上の瑜伽行派の主張（前主張）において、瑜伽行派は外界対象が存在しなくても、識（アーラヤ識）が対境・有情・我・表識として顕現することを『中辺論頌』を教証として説いているのである。この瑜伽行派の主張（前主張）に続いて中観派の後主張が説かれるのであるが、その中観派の後主張に arthasattvapratibhāsasyānākāratvāt に対する批判的な解釈が説かれているのである。中観派の後主張には『中辺論釈』が直接引用されるわけではないのであるが、『中辺論釈』の議論を念頭においていると考えられる。以下に中観派の後主張を見てみよう。

3.2 中観派の後主張

『般若灯論広注』

外界の対境が存在しないならば、その意味は説明されがたいので、不合理である。すなわち、対境・有情の形象が存在するならば、我・表識といわれるものも生じうるが、対境・有情といわれる境（六境）・根（五根）が存在しないならば、我・表識といわれる汚れたマナス（マナス）・現行識（六識）も生じることにはならず、それら（対境・有情・我・表識）が存在しないならば、アーラヤ識も存在すると説明されえないので、それは不合理である。ではどうであるのかというと、世俗の言説において境・根・識も、幻などのように外と内のものとして存在するが、勝義においてそれら（境・根・識）は無自性であるので、依他起性も観察されないと認められるのである¹⁴⁾。

上の中観派の後主張における「対境・有情の形象が存在するならば、我・表識といわれるものも生じうるが、対境・有情といわれる境（六境）・根（五根）が存在しないならば、我・表識といわれる汚れたマナス（マナス）・現行識（六識）も生じることにはならず…」と説かれている、この箇所が『中辺論釈』の議論を批判的にとらえた主張であると考えられる。従って、この中観派の主張の意図するところを解明し、翻って考えるならば、瑜伽行派が『中辺論釈』をいかに解釈していたのかということがわかるはずである。

理解の鍵となるのは瑜伽行・中観両学派における「外界対象」とパーヴィヴェーカの認識論である。

¹⁴⁾ PPT: phyi rol gyi yul med na don de bstan dka' bas mi rung ste/ 'di ltar don dang sems can gyi rnam pa yod na bdag dang rnam par rig pa zhes bya ba dag kyang skye bar rung gi don dang sems can zhes bya ba yul dang dbang po dag med na bdag dang rnam par rig pa zhes bya ba nyon mongs pa can gyi yid dang 'jug pa'i rnam par shes pa dag kyang skye bar mi 'gyur zhing/ de dag med na kun gzhi rnam par shes pa yang yod par bstan mi nus pas de mi rung ngo// 'o na de ji lta bu zhe na/ kun rdzob kyi tha snyad du yul dang/ dbang po dang rnam par shes pa rnam kyang sgyu ma la sogs pa bzhi du phyi nang gi dngos por yod la/ don dam par de dag ngo bo nyid med pa las gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid kyang yang dag par rjes su mi mthong bar 'dod do// [D za 287b5–288a1; P za 341b1–5]

3.2.1 瑜伽行・中観両学派における外界の対象

先の中観派の後主張の直後に説かれる「三界唯心」に対する両学派の解釈から、外界の対象に対する立場の相違も明らかとなる。

『般若灯論広注』

瑜伽行派の人たちが、もし [その意味は] 説明されがたくない。なぜなら経（『聖菩薩十地経』）の中で、おお勝者の息子よ、この三界に属するものは心のみである、とお説きになっているのであるから、というならば、と [バーヴィヴェーカ] がいうのは、瑜伽行派の人たちは以下のようにいう。外界の対象は存在しないけれども、アーラヤ識から対境（六境）・根（五根）・汚れたマナス（マナス）・現行識（六識）の顕現としての表象（*vijñapti）が生じるという、その意味は説明されがたくない。なぜなら、『聖菩薩十地経』の中で、おお勝者の息子よ、この三界に属するものは心のみである、とお説きになっているのであるから。すなわち、外界の対象は存在しないけれども、境・根・識などのこの三界に属するものは顕現しうるのである、という意味である。そのように [瑜伽行派の人たちが] 説くこと、それを答えとしてここで説明しているので、それは答えでない。なぜなら、経のことばを別様に説明しているのであるからと [バーヴィヴェーカは] いう。なぜなら、『聖菩薩十地経』の中で、おお勝者の息子よ、この三界に属するものは心のみである、とお説きになっているのは、心とは別の行為主体や享受主体は存在しないと否定するために「心のみ」とお説きになっているのであって、外界の対象を否定するために「心のみ」とお説きになっているのであるから、あなた（瑜伽行派）は経のことばを別様に誤って解釈しているので、それは答えではないのである¹⁵⁾。

上の引用から、『十地経』¹⁶⁾の「三界唯心」に対する中観派と瑜伽行派の解釈の違いが明らかとなる。瑜伽行派は「三界唯心」を「心以外の外界の対象の否定である」と解釈している。また、外界の対象は存在しなくても境・根・識は顕現しうると考えている。一方中観派は、「三界唯心」を外界の対象の否定ではなく、「心以外の行為主体・享受主体の否定

¹⁵⁾ PPT: gal te bstan par mi dka' ste// mdo sde las/ **kye rgyal ba'i sras 'di sta ste/ khams gsum pa 'di ni sems tsam mo zhes gsungs pa'i phyir ro zhe na zhes bya ba ni rnal 'byor spyod pa pa dag na re phyi rol gyi don med kyang kun gzhi rnam par shes pa las yul dang/ dbang par dang nyon mongs pa can gyi yid dang/ 'jug pa'i rnam par shes par snang ba'i rnam par rig pa rab tu skye ba'i don de bstan par mi dka' ste/ 'phags pa byang chub sems dpa'i sa bcu'i mdo las/ **kye rgyal ba'i sras 'di lta ste khams gsum pa 'di ni sems tsam mo zhes gsungs pa'i phyir te** (D om. te; P te) / phyi rol gyi don med kyang yul dang/ dban po dang/ rnam par shes pa la sogs pa khams gsum pa 'di snang bar rung ngo zhes zer ba'i tshig yin no// de skad ces zer ba de'i lan du 'dir 'grel pa byed pa nyid kyis/ de ni lan ma yin te/ mdo sde'i tshig gzhan du rnam par bshad pa'i phyir dang zhes bya ba smras te/ 'phags pa byang chub sems dpa'i sa bcu'i mdo las/ **kye rgyal ba'i sras 'di lta ste khams gsum pa 'di ni sems tsam mo zhes gsungs pa ni sems las gzhan pa'i byed pa po dang za ba po med par dgag pa'i phyir sems tsam mo zhes gsungs pa yin gyi/ phyi rol gyi don dgag pa'i phyir sems tsam mo zhes gsung pa ni ma yin pa las/ khyed kyis mdo sde'i tshig gzhan du log par bshad pa'i phyir de ni lan ma yin no// [D za 288a1-5; P za 341b5-342a3]****

¹⁶⁾ アヴァローキタヴラタは「経」を『十地経』と注釈しているが、『華嚴経』の「離世間品」にもほぼ同じ一文があることが指摘されている。 Cf. 金 京南 [2010] 134 n.2

である」と解釈している¹⁷⁾。従って、中観派は外界の対象の存在を否定していないのであり、世俗 (*samvṛti) において、あるいは言説 (*vyavahāra) において、という限定をつけて外界の対象は存在するという立場にたつのである。

3.2.2 パーヴィヴェーカの認識論

では、世俗において存在する外界の対象をいかに認識するのか。ここでは、端的にパーヴィヴェーカの認識論の特徴が説かれている『中観心論』(Madhyamakahṛdayakārikā) 第 V 章第 34–36 偈を見ていこう¹⁸⁾。

『中観心論』第 V 「瑜伽行派の真実 [説] の [批判的] 確定」章は、瑜伽行派に対する批判が述べられる章である。この V 章第 34–36 偈において、パーヴィヴェーカは第 31–33 偈に説かれる瑜伽行派の認識対象に関する見解を批判するのであるが、パーヴィヴェーカの認識論の特徴が端的にまとまっている。ほぼ同種の議論は『般若灯論』でも見られるのであるが、『般若灯論』では議論が多岐にわたっていること、『中観心論』はサンスクリット語の参照が可能なことから、ここでは『中観心論』を見ていこう。

『中観心論』

それに対して、もし他の者(瑜伽行派)によって、[極微が]集積していない色が心の対象領域でないことを証明されるならば、すでに証明されたことが証明されている。(V-34)

あるいはまた、[極微が]集積した色がその如くである(心の対象領域でないことを証明される)ならば、証因は不成立である。他の諸色に助けられることによって、知にはそれ(極微が集積した色)の顕現が生じるので。(V-35)

それ(極微が集積した色)は所縁であると認められる。それ(極微が集積した色)として顕現する知の原因であるので、貪欲のように、それゆえ、あなた(瑜伽行派)の主張は推論にもとづいて否定される。(V-36)¹⁹⁾

¹⁷⁾ 『般若灯論広注』では『入楞伽經』(Laṅkāvatārasūtra)の「唯心」も説かれるが、両学派は同様の解釈をしている。また、「唯心」が行為主体・享受主体の否定であるという見解は、パーヴィヴェーカの著作である『中観心論』(Madhyamakahṛdayakārikā)にも見られる。

MHK: sūtreṣu cittamātrokṭiḥ kartṛbhokṭṛṇiṣedhataḥ// (V-28cd) 齋藤 [2007] 224.10.

¹⁸⁾ 『般若灯論』と『中観心論』はともにパーヴィヴェーカの著作であることが認められているが、『中観心論』の自注とされてきた『論理炎論』(Tarkajvālā)に関しては、『中観心論』と同一の著者でない可能性が指摘されている (Cf. 江島 [1980] 13.15–15.20)。以降、Saito [2004] 925 n.4,6 において『論理炎論』の注釈内容の問題が指摘されるなど、この問題はいくつかの研究において言及されている。Cf. 齋藤 [2008b] 155 n.5

¹⁹⁾ 瑜伽行派の主張が説かれる第 31 偈から引用しておこう。

MHK:

atha syād viśayo hy ekaḥ samūho vā bhaved dhiyaḥ/
yuktyā parikṣyamāṇas tu sa dvidhāpi na yujyate//V-31
tatrāṇū rūpam ekaṃ tu rūpabuddher na gocaraḥ/
atadābhatayā yadvad akṣarūpaṃ na gocaraḥ//V-32
anekam api cittasya naiva tad gocaraṃ matam/
rūpaṃ hi paramāṇūnām adravyatvād dvicandravat//V-33
tatrāsaṃcitarūpasya cittāgocaratā yadi/

瑜伽行派は「集積していない単一の極微としての色が所縁であること」を認めず（第 32 偈）、「極微が集積した色が所縁であること」も認めない（第 33 偈）²⁰⁾のであるが、パーヴィヴェーカは前者に関して第 34 偈において、後者に関して第 35 偈において批判している。第 34 偈では、「集積していない単一の極微としての色が所縁であること」はパーヴィヴェーカも認めないのであるが、そのことはすでに証明されていることを証明している（siddhasādhana）と説いている。第 35 偈では、「極微が集積した色が所縁であること」を認めない瑜伽行派の主張を批判している。また第 36 偈では、「極微が集積した色が所縁であること」を認め、さらにその極微が集積した色としての所縁は、「それ（極微が集積した色）として顕現する知の原因である」とも説いている。

『中観心論』から読み取れるパーヴィヴェーカの認識論の特徴として注目されるのは、次の二点である。

- 極微が集積した色を所縁として認める (V-36a)
- その極微が集積した色としての所縁は、それ（極微が集積した色）として顕現する知の原因でもありと考えている (V-36b)

以上のように、パーヴィヴェーカは「それ」の知がある場合、「それ」は極微が集積した色としての所縁でもあり、「それ」として顕現する知の原因でもありと考えている。そして、パーヴィヴェーカにとって「それ」は、外界対象として世俗において存在するのである。

3.3 小結

以上見てきたパーヴィヴェーカの認識論の特徴を確認して、先の『般若灯論広注』に説かれた「対境・有情の形象が存在するならば、我・表識といわれるものも生じうるが、対境・有情が存在しないならば、我・表識も存在することにはならず…」という中観派の後主張を再び考察してみよう。

中観派の主張は以下のようになる。

対境・有情の形象としての知²¹⁾が生じるには、その対境・有情なる知を生じさせる原因であり所縁である「対境・有情」が、外界対象として世俗において存在することが

prasādhyate parenāpi siddha eva prasādhyate//V-34

atha saṃcitarūpasya hetor evam asiddhatā/

rūpāntarair upakṛtais tannirbhāsodayād dhiyaḥ//V-35

tasylambanātā ceṣṭā tadābhamatīhetutaḥ/

rāgavad bādhyate tasmāt pratijñā te 'numānataḥ//V-36 斎藤 [2007] 226.19–228.29.

²⁰⁾ 『中辺論疏』(YAMAGUCHI^{ed} 25.1–19)においても、『中観心論』V 31–33と同じように、単一の極微としての色および極微の集積した色を所縁と認めない瑜伽行派の見解が説かれている。

²¹⁾ パーヴィヴェーカは瑜伽行派の識二分説を批判して、「対境の顕現とは別の心は存在しない」と考えていることにも言及しておこう。

MHK:

viṣayābhāsātā cet syāc cittasyālambanam matā/

viṣayābhāsātām projjhya cittātmānyo 'sti kīdrśaḥ//(V-20) 斎藤 [2007] 218.4–5.

『中観心論』および『論理炎論』における識二分説批判については、斎藤 [2008a] [2008b] を参照されたい。

承認されるべきである。従って、誤った顕現である我・表識の顕現が生じる場合にも、外界対象として世俗における対境・有情を承認しない瑜伽行派の主張は不合理である。

すると、中観派から瑜伽行派に向けられた批判は、

誤った顕現である我・表識の顕現が生じる場合にも、世俗における外界対象としての対境・有情が存在しないというのは不合理である。

ということになる。

この中観派の主張から翻って考えてみると、瑜伽行派の主張は以下ようになる。

「対境・有情」が外界対象として存在していなくても、識（アーラヤ識）が対境・有情として顕現し、識の内側にある対境・有情の形象を我・表識がとらえることになる。従って、外界対象は存在しなくても誤った顕現である我・表識が顕現することになる。

以上のような解釈が妥当であるとすると、中観派は「対境・有情の形象が存在するならば、我・表識といわれるものも生じうるが…」という主張で、瑜伽行派・中観派ともに外界対象の側にある形象をとらえる〔後代の言葉を用いているところの〕無形象知識論ではなく、有形象知識論であると確認した上で、「対境・有情が存在しないならば、我・表識も生じることにはならず…」と、瑜伽行派が外界対象を承認せずに認識が生じると考えていることに対して批判をしているのである。

すなわち、対境・有情の形象がある場合に我・表識が生じうるということについては両学派に共通した理解であるのだが、中観派は対境・有情が外界対象として世俗においても存在しない場合には、対象・有情の知が生じることにはないと考えているのである。一方瑜伽行派は、外界対象が存在しなくても識（アーラヤ識）が対境・有情の形象として顕現し、その対境・有情の形象を我・表識が認識すると考えているのである。

以上のように考察してみると、『中辺論釈』における識の「対象」が存在しない二つの理由のうちの arthasattvapratibhāsasyānākāratvāt は、外界対象が存在しないという立場にたつ瑜伽行派にとって、外界に存在する対境・有情に形象があつてそれを認識するという無形象知識論は不合理である、ということの内容とするのである。arthasattvapratibhāsasyānākāratvāt は、[われわれ凡夫が] 外界の対象として存在していると誤ってしまふ対境・有情には形象が存在しないのであつて、形象が存在するのは識の内側であると主張しているのである。

4 まとめ

本稿では、『中辺論釈』における識の「対象」が存在しない理由として説かれた2つ理由のうちの arthasattvapratibhāsasyānākāratvāt の解釈について、とりわけ ākāra が『中辺論疏』にもとづいた主観としての認識作用と解釈される点を批判的にとらえ、『般若灯論広注』における議論にもとづいて『中辺論釈』の文脈を考察してきた。

『般若灯論広注』における『中辺論釈』の議論に対する批判的な見解であると思われる、「対境・有情の形象が存在するならば我・表識の顕現が生じうるが、対境・有情が存在しないならば我・表識も生じることにはならず…」という中観派の後主張を考察したところ、

有形象知識論であるということは瑜伽行派と中観派に共通した理解であるが、中観派は外界対象として世俗における対境・有情を認め、世俗において対境・有情が存在する場合に対境・有情の形象としての知が生じうると考えている。一方、外界対象を承認しない瑜伽行派は、アーラヤ識が対境・有情の顕現として識の内側に生じ、その識の内側に顕現している対境・有情の形象を我・表識が認識すると考えている。

この議論を『中辺論釈』にあてはめて考察すると、識の「対象」が存在しない理由として説かれる arthasattvapratibhāsasyānākāratvāt は、形象の所在を問題にしていると解釈することができる。すなわち、対境・有情の形象は「外界対象であるかのように顕現している対境・有情」にあるのではなく識の内側にある、というのが主張の内容となるのである。従って、アヴァローキタヴラタの解釈にもとづいて『中辺論釈』を考察するならば、arthasattvapratibhāsasyānākāratvāt は「対境・有情の顕現には形象が存在しないので」と解釈されよう。

〈略号および使用テキスト〉

- AKBh *Abhidharmakośabhāṣya*.
Abhidharmakośa of Vasubandhu, ed. by P. PRADHAN, Patna, 1967.
- MAV-K *Madhyāntavibhāgakārikā*. See MAVBh.
- MAVBh *Madhyāntavibhāgabhāṣya*.
Madhyāntavibhāga-bhāṣya, ed. by G. NAGAO, 鈴木学術財団, 1964.
- MAVṬ(Y^{ed}) *Madhyāntavibhāgaṭīkā*.
Madhyāntavibhāgaṭīkā, ed. by S. YAMAGUCHI, 破塵閣書房, 1934, repr. 鈴木学術財団, 1966.
- MHK *Madhyamakahrdayakārikā*.
Madhyamakahrdayam of Bhavya, ed. by Chr. LINDTNER, Chennai, 2001.
(Chapter V) See 齋藤 [2007] .
- PP *Prajñāpradīpa*. D: No.3853; P: No.5253.
(Chapter XXV) See LINDTNER [1984] .
- PPT *Prajñāpradīpaṭīkā*. D: No.3859; P: No.5259.
- TJ *Tarkajvālā*. D: No.3856; P: No.5256.

(参考文献)

- LINDTNER, Christian
[1984] “Bhavya’s Controversy with Yogācāra in the appendix to *Prajñāpradīpa*, Chapter XXV,” *Tibetan and Buddhist Studies Commemorating The 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma De Körös* (Bibliotheca Orientalis Hungarica vol. XXIX-2), Budapest, pp. 77–97.

STANLEY, Richard

- [1988] “A Study of the *Madhyāntavibhāṅgāṭikā*,” Ph. D. Thesis, Australian National University.
- Saitō, Akira
- [2004] “Bhāviveka’s Theory of Meaning,” 『印度学仏教学研究』52-2, pp. 931–924.
- [2006] “Bhāviveka’s Theory of Perception,” 『印度学仏教学研究』54-3, pp. 1212–1220.
- 江島 恵教 [1980] 『中観思想の展開 —Bhāvaviveka 研究—』, 春秋社, 東京.
- [1990] 「Bhāvaviveka/Bhavya/Bhāviveka」, 『印度学仏教学研究』38–2, pp. 846–838.
- 梶山 雄一 [1982] 「中観思想の歴史と文献」, 『中観思想（講座・大乘仏教7）』, pp. 1–83.
- 金 仕業 [1997] 「瑜伽行派における artha の否定について —『中辺分別論』第1章第3偈をめぐって—」, 『印度学仏教学研究』45–2, pp. 901–898.
- 金 京南 [2010] 「「三界唯心」考 —『十地経論』における世親の解釈とその背景—」, 『東方学』120, pp. 134–120.
- 斎藤 明 [2007] 「『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」, 『大乘仏教の起源と実態に関する総合的研究 —最新の研究成果を踏まえて—』(平成15年度～18年度科学研究費補助金・基盤研究(B)(2)研究成果報告書), pp. 201–269.
- [2008a] 「バヴァィヴェーカの識二分説批判」, 『印度学仏教学研究』56–2, pp. 134–140.
- [2008b] 「バヴァィア作『論理炎論』の識二分説批判」, 『多田孝正博士古希記念論集・仏教と文化』, pp. 141–156.
- 竹村 牧男 [1991] 「説一切有部と無形象知識論」, 『印度学仏教学研究』39–2, pp. 559–565.
- [1995] 『唯識三性説の研究』, 春秋社, 東京.
- 長尾 雅人 [1976] 「中辺分別論」, 『大乘仏典 第十五巻 世親論集』, pp. 215–358.
- 新作 慶明 [2012] 「*Prajñāpradīpa* に引用される *Madhyāntavibhāga* 第I章第3偈の解釈 —アヴァローキタヴラタの解釈をめぐって—」, 『印度学仏教学研究』60–2, pp. 975–972.
- 福田 琢 [1993] 「『俱舍論』における“行相”」, 『印度学仏教学研究』41–2, pp. 983–979.
- 兵藤 一夫 [2010] 『初期唯識思想の研究 —唯識無境と三性説—』, 文栄堂, 京都.
- 三穂野 英彦 [2003] 「*Madhyāntavibhāga* 第1章相品における理論と実践」, 博士論文, 広島大学.
- 宮下 晴輝 [1978] 「心心所相応義における ākāra について」, 『印度学仏教学研究』26–2, pp. 663–664.
- 宮本 浩尊 [2011] 「中観学派と瑜伽行学派の対論とその意義 —『般若灯論』第25章を

- 中心として—」, 博士論文, 大谷大学.
- 安井 広済 [1961] 『中観思想の研究』, 法蔵館, 京都.
- 山口 益 [1935] 『安慧阿遮梨耶造 中辺分別論釈疏』, 破塵閣書房, 名古屋, repr. 鈴木学術財団, 東京, 1966.
- 結城 令聞 [1986] 『世親唯識の研究』(下), 大蔵出版, 東京.
- 横山 紘一 [1973] 「唯識思想における認識作用の一考察 —特に, 顕現と行相とを中心として—」, 『東方学』 46, pp. 103–119.

2012.1.11 稿

にいさく よしあき 東京大学大学院博士課程・日本学術振興会特別研究員 DC1

Considering Avalokitavrata's Criticism of the Yogācāra School:
About the Interpretation of the Third Verse
of Chapter I of *Madhyāntavibhāga*

Yoshiaki NISAKU

The third verse of chapter I (I-3) of the *Madhyāntavibhāgakārikā* (MAV-K) is one of the most important verses for the Yogācāra school. However, since Vasubandhu's *Madhyāntavibhāgabhāṣya* (MAVBh), which is a commentary on MAV-K, is simple, there are two expressions that are difficult to understand.

One of the two expressions is *arthasattvapratibhāsasyānākāratvāt*, which explains that *artha* is non-existent. The other expression was discussed in my previous article (IBK 60-2, pp. 975–972.).

In Sthiramati's *Madhyāntavibhāgaṭīkā*, a subcommentary on MAV-K, *ākāra* is considered a subjective cognitive function. However, we cannot obtain a clear interpretation of MAVBh on the basis of this interpretation.

In this paper, we analyze Avalokitavrata's criticism of the Yogācāra school's interpretation of MAVBh in the *Prajñāpradīpaṭīkā*, which is a commentary on the *Prajñāpradīpa*. On the basis of Avalokitavrata's interpretation, we conclude that *ākāra* means "image" in MAVBh.