

安慧の唯識説における認識論

伊藤 康裕
(Yasuhiro ITO)

目次

1 序論	1
1.1 テキストについて	2
1.1.1 <i>Madhyāntavibhāga</i> について	2
1.1.2 本論で使用したその他のテキストについて	6
1.2 先行研究とその問題点	8
1.3 本研究の課題	9
1.4 考察の手順と論の構成	11
2 本論	15
2.1 虚妄分別と二取	16
2.1.1 問題の所在	16
2.1.2 虚妄分別と二取の関係	17
2.1.3 虚妄分別のありかた	21
2.1.4 小結	33
2.2 二取の生成について	34
2.2.1 問題の所在	34
2.2.2 二取を生み出す作用	34
2.2.3 安慧の理解する ^{けせつ} 仮説 (upacāra)	37
2.2.4 小結	43

2.3 顕現について	45
2.3.1 問題の所在	45
2.3.2 <i>Madhyāntavibhāga</i> における四種の顕現	46
2.3.3 <i>Madhyāntavibhāgaṭikā</i> における顕現の理解	47
2.3.4 小結	58
2.4 認識の成立過程	60
2.4.1 問題の所在	60
2.4.2 虚妄分別における分別	61
2.4.3 分別される過程	65
2.4.4 日常的な認識の成立	69
2.4.5 小結	72
2.5 認識対象について	74
2.5.1 問題の所在	74
2.5.2 <i>ākāra</i> の用例	74
2.5.3 <i>Ālambanaparīkṣā</i> における所縁の条件	79
2.5.4 対象の認識と顕現	97
2.5.5 認識対象の存在について	107
2.5.6 小結	121
3 結論	122
4 テキスト・蔵訳対応表	127
凡例	128

使用テキストおよび略号、参考文献	136
------------------------	-----

1 序 論

1.1 テキストについて

1.1.1 *Madhyāntavibhāga* について

1.1.1.1 *Madhyāntavibhāga* の概略

Madhyāntavibhāga (『中正と両極端との弁別』¹ MAV) は、その論書名が示すとおり、有と無との辺 (anta) を離れた中道 (madhyamā pratipad) を、瑜伽行唯識学派の学説において明らかにしようとするものである。そしてまた、大乘における根本概念である空性に対する瑜伽行唯識学派の解釈が論じられているという点において、重要な意味をもつ論書である²。全体の構成は、帰敬偈と論の綱要を述べる序章に相当する部分と五つの章 (漢訳は七つ) からなり³、そこで説かれる内容は唯識学派の教学に関する理論的側面から実践的・修行道論的側面に至るまで多岐にわたっている⁴。

本研究で扱う箇所は第 1 章 *Lakṣaṇa-pariccheda* であり、そこにおいては瑜伽行派の新たな概念として、虚妄分別 (*abhūtaparikalpa*) という概念が措定される。「分別」のもっとも基本的な意味は主観 (能取) と客観 (所取) の分離あるいは分立である。そして、現実世界の凡夫が常識的にもっている通常の判断や認識は誤りであって真実にはそのような主客の分別は存在しない、という点が「虚妄」であるとされる⁵。第 1 章では虚

¹ 邦題は長尾[1976] による (文庫版 p. 228)。

² See. 袴谷[1982] p.56.

³ サンスクリット原典の構成は以下の通り。まず、序章にあたる *Abhyarcana-Sāstraśarīra* があり、次に本論として、1. *Lakṣaṇa-pariccheda*, 2. *Āvaraṇa-pariccheda*, 3. *Tattva-pariccheda*, 4. *Pratipakṣa-bhāvanāvasthāphala-pariccheda*, 5. *Yānāuttarya-pariccheda* となっている。漢訳は 4. が三分割されており、七つの章に分けられている。その構成は、「弁相品 (相品) 第一」、「弁障 (障品) 第二」、「弁真実品 (真実品) 第三」、「弁修対治品 (対治修住品) 第四」、「修分位品 (修住品) 第五」、「弁得果品 (得果品) 第六」、「弁無上乘品 (無上乘品) 第七」となっている (以上は玄奘訳であり () 内は真諦訳)。

⁴ 内容の詳細については、袴谷[1982] pp.56-57、高崎[1992] pp. 52-55、小澤[2001] pp.80-81などを参照。

⁵ See. 高崎[1992] pp. 61-62.

妄分別と空性との関係が論じられるなかで、認識するものとされるもの、すなわち能取と所取、あるいは顕現といった、認識に関わる概念⁶が重要な役割を果たしている。本研究では主にそのような箇所についての考察に主眼を置く。

1.1.1.2 *Madhyāntavibhāga* のテキスト

MAV は弥勒⁷ (Maitreya, ca. 350 430⁸) 偈頌とその世親⁹ (Vasubandhu ca. 400 480) 釈

⁶ これらの概念についての解説は本節 1.4 を参照。

⁷ MAV の偈頌の作者については、その同定以前に弥勒が実在するか否かという問題がある。すなわち、史的人物としての弥勒の実在を認めるか否かという問題であるが、それについての明確な結論は出されていない。歴史的な人物としての弥勒の実在を認める説は宇井伯寿博士を代表とするものであるが、現在ではその説を採る研究者は少ない。ただし、梵語仏典にも指摘されているように (p.317)、歴史的な人物としての弥勒は存在しないとしても、無著 (Asaṅga, ca. 395-470) 以前に瑜伽論師の系統が存在していたということはほぼ認められている。弥勒の以上のような問題に関する先行研究については梵語仏典 p.317 を参照。また、初期唯識論書における弥勒の思想そのものについての考察は、横山[1970]・[1971]、勝呂[1976]・[1989]などを参照。さらには、弥勒がどのように著者として意識されてきたかという問題や MAV の偈頌の作者に関する諸説などについては、梶山[1976] pp.440 442 (文庫版)、平川[1979] pp.92 99 に解説があり、詳細な研究としては、横山 [1971]、袴谷[1977]、勝呂[1988]・[1989]などが挙げられる。先行研究においてはいくつかの説が提示されており、たとえば、先師の集団によって継承されてきた教学を無著がまとめた際に権威付けとして弥勒の名前を借りたとする説 (山口[1935]・勝呂[1988]など)、弥勒を無著の瞑想上の存在とみなす説 (松田[2001]など) などがある。また MAV に限って述べれば、弥勒の偈に無著が自作偈を混入させたという説 (北野[2003]) や、偈頌と世親の註釈との間に思想的な転換があるとする研究も為されている (菅原[1985]、兵藤[1991]、北野[1999a]・[2000]など)。弥勒の実在性についての問題や MAV の偈頌の作者の同定については、本研究では内容的には関わってこないもので、現段階においては問題が提起されていることを示すのみとして結論を保留し、偈作者は伝承にしたがって一応弥勒とした。

⁸ 以下、各論師の年代は、基本的にはいずれも平川[1979]による。

⁹ 周知のごとく、世親についてもいわゆる世親二人説 (その概要と論争の経緯ならびにそれにまつわる論点などについては、Schmithausen[1967]、梶山[1976]、袴谷[1977]、平川[1979] pp.101 107、原田[1996]・[1997]・[1998]・[1999]・[2003]、佐久間[2010]、山部[2012]などを参照) があるが、

論、ならびにその安慧 (Sthiramati ca. 510 570) 復註という構成となっている。世親釈論 (*Madhyāntavibhāgabhāṣya* MAVBh) と安慧復註 (*Madhyāntavibhāgaṭikā* MAVṬ) にはサンスクリット原典が現存し、弥勒偈頌もそこから回収される。チベット訳には弥勒偈本¹⁰・世親釈論・安慧復註がそれぞれ現存する。また漢訳には、偈本¹¹と世親釈論¹²の二種があり、基による玄奘訳に対する註釈¹³がある。

サンスクリットテキストの校訂に関する先行研究であるが、MAVBh については、長尾雅人博士のすぐれた校訂テキスト¹⁴と和訳¹⁵がすでに公にされており、それらを底本とするにほぼ問題はないと思われる。しかしながら、MAVṬ については事情を異にする。すなわち MAVṬ については、いくつかの校訂本があるものの、MAVṬ の Skt. 写本すべてのフォリオに一定の欠落箇所があるという事情などによって、どの校訂本もそのまま底本として用いることはできない。

それぞれの校訂本を示せば以下のごとくである。まず挙げるべきは、山口益博士による MAVṬ 全章の校訂テキスト¹⁶と和訳¹⁷であろう。これらは MAVṬ 研究を開拓した偉大

この問題は本研究の考察の範囲を大きく超えている。よって本研究では、世親については現在広く認められつつある見解、すなわち、Kośakāra の世親の一連の著作については、同一人物であることをほぼ確実とする (松田[1984]、原田[1999]、山部[2000]・[2012]、佐久間[2010]などを参照) 立場をとることとして、*Mahāyānasūtrālamkāra* (MSA) ならびに MAV の注釈者の Vasubandhu については、Kośakāra の世親と同一か否かの同定を現時点では保留することとする。

¹⁰ 蔵訳と漢訳とに独立に存在する偈本についての解説は、梵語仏典 p.334 ならびに長尾[1962] p.189 を参照。それらによれば、偈本は単なる抽出ではなく独立にサンスクリット原典が存在したと予想されている。

¹¹ 大正 vol. 31, No.1601 『弁中辺論頌』1巻 弥勒菩薩説 唐・玄奘訳。

¹² 大正 vol. 31, No.1599 『中辺分別論』2巻 天親菩薩造 陳・真谛訳；大正 vol. 31, No.1600 『弁中辺論』3巻 世親菩薩造 唐・玄奘訳。

¹³ 大正 vol. 44, No.1835 『弁中辺論述記』3巻 唐・窥基撰。

¹⁴ *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ed. by G. M. Nagao, Tokyo, 1964.

¹⁵ 「中辺分別論」(『大乘仏典 15 世親論集』所収), 中央公論社, 1976 (文庫版 中央公論新社, 2005).

¹⁶ *Madhyāntavibhāgaṭikā*, ed. by S. Yamaguchi, Nagoya, 1934 (repr. Tokyo, 1966).

な業績であることは言うまでもない。しかしながらこのテキストには校訂ミスや写本の読み違いが散見し、山口博士自身による数度にわたる訂正¹⁸や長尾博士による訂正¹⁹もすでに為されている。よって、底本として使用する際には、種々の誤りを校訂する必要がある。次に Tucci と Bhattacharya による序章を含む第 1 章の校訂テキスト²⁰があり、山口校訂本と異なる還梵などは参考になるが、そのまま用いるのではなく両者を比較検討した上でテキストの読みを確定しなければならないことはいうまでもない。さらには Pandeya による全章の校訂テキスト²¹があるが、これに対しては多くの批判が寄せられており²²、そのままで学術的使用に堪えるに十分なものであるとは言い難い。

MAVT の校訂テキストについては以上のような問題があるが、しかしながら、それらの校訂が為された時点よりかなりの年月が経ち、現在種々の研究が蓄積されている。また近年においては、インド仏教関係のテキストデータベース構築の進捗がめざましく、それらを利用することにより、パラレルや用例などの検索が容易になっている。このような成果を踏まえ、さらには、当時は利用不可能であった複数のチベット訳本を用いる

¹⁷ 『安慧阿遮梨耶造 中辺分別論釈疏』，破塵閣書房，1935 (repr. 鈴木学術財団，1966)。

¹⁸ 上記山口校訂本 pp. 273 277, 山口[1937] pp.127 146.

¹⁹ 長尾[1978].

²⁰ *Madhyāntavibhāgasūtrabhāṣyaṭīkā of Sthiramati: Being a sub-commentary on Vasubandhu's Bhāṣya on the Madhyāntavibhāgasūtra of Maitreya-nātha, Part I*, ed. by Vidhushekhara Bhattacharya & Giuseppe Tucci, London, 1932.

²¹ *Madhyāntavibhāgaśāstra: Containing the Karikā-s of Maitreya, Bhāṣya of Vasubandhu and Ṭīkā by Sthiramati*, ed. by R. Pandeya, INDIA, 1979.

²² Pandeya 校訂のテキストについては、蔵漢を参照しない写本偏重主義の態度が批判されているばかりか、写本不使用の可能性さえも指摘されている。詳細は、de Jong[1977]、Wayman[1977]、長尾[1978]、梵語仏典 p. 337などを参照。しかしながら長尾博士は、Pandeya 本において山口校訂本の還梵部分が訂正されている箇所については、たとえチベット訳や写本を参照せずに山口博士の還梵を自分の知識で訂正しただけとしても、「梵文としてのより正しい姿へのこの訂正は、それだけで十分意味のあることであろう」と述べられて、評価すべき面もあることを指摘されている（長尾[1978] p.18）。

ことにより、Skt.写本の不備を補って、より精確なテキスト校訂を為すことが可能となった。事実、近年においてそのような成果も出されている²³。本研究においても、考察に先立ってそのような作業を為し、部分的な校訂テキストを作成した。それらの成果は Appendix として、チベット語訳との対応表形式で第 4 章に収めている。

以上のような状況を踏まえ、本研究においては、MAV ならびに MAVBh については、ごく一部の訂正を除き長尾博士による校訂本を底本とし、MAVṬ については写本にもとづき上記のように校訂したテキストを用いた。なお、MAVṬ のテキストにおいてイタリックで表記されている語句は、サンスクリット原典が欠落しているためチベット語から再構成されたものである。

また、MAV ならびに MAVBh の和訳については、長尾[1976]、Anacker[1984]、山口[1935]、Stcherbatsky[1936]などを主に参照した。

1.1.2 本論で使用したその他のテキストについて

1.1.2.1 *Triṃśikā Vijñaptimātratāsiddhi* のテキスト

Triṃśikā Vijñaptimātratāsiddhi (Tr) ならびにその註釈である *Triṃśikāvijñaptibhāṣya* (TrBh) については、Lévi の校訂本²⁴を底本として使用し、チベット訳や Buescher による校訂本²⁵を参照して、若干の校訂を加えた。なお、より簡潔で統一的な連声法にした

²³ そのような成果として、金[2006]、松岡[2006]が挙げられる。いずれも写本を確認した上で、チベット訳やパラレルを用いて丁寧に校訂を為している有用な研究である。しかしながら、前者は第 3 章の一部の、後者は序章部分の校訂でしかないため、本研究においては、ほとんど参照し得なかった。

²⁴ *Vijñaptimātratāsiddhi, Deux Traités de Vasubandhu, Viṃśatikā (La Vingtaine) accompagnée d'une Explication en Prose et Triṃśikā (La Trentaine) avec le Commentaire de Sthiramati*, ed. by S. Lévi, Paris, 1925.

²⁵ *Sthiramati's Triṃśikāvijñaptibhāṣya: Critical Editions of the Sanskrit Text and its Tibetan Translation*,

がって表記を採用した。また、和訳については、宇井[1952]、山口野澤[1953]などを主に参照した。

1.1.2.2 *Mahāyānasūtrālaṃkāra* のテキスト

Mahāyānasūtrālaṃkāra (MSA) ならびに *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya* (MSABh) については、Lévi の校訂本²⁶をもとに、写本²⁷ならびに先行研究²⁸を参照にして訂正を加えたものを用いた。また、和訳については、宇井[1961]、袴谷[1993]などを主に参照にした。

Sūtrālaṃkāravṛttibhāṣya (SAVBh) については、先行研究²⁹を参照しつつ、チベット訳の北京版とデルゲ版を校合してテキストとして用いた。

1.1.2.3 *Ālambanaparīkṣā* のテキスト

Ālambanaparīkṣā (ĀP) ならびにその註釈である *Ālambanaparīkṣāṭīkā* (ĀPT) については、チベット訳の北京版とデルゲ版を校合してテキストとした。またテキストの校合ならびに和訳に際しては、Frauwallner[1959]、山口野澤[1953]、宇井[1958]、Sastri[1980]などを主に参照した。

ed. Hartmut Buescher, Wien, 2007.

²⁶ *Asaṅga Mahāyānasūtrālaṅkāra: Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule selon le Système Yogācāra*, Tome I, ed. by S. Lévi, Paris 1907 (repr. Tokyo, 1983).

²⁷ 神子上恵生ほか編：『梵文大乘莊嚴經論写本』（龍谷大学善本叢書 14），法蔵館，1995。

²⁸ S.D.D. Shastri: *Mahāyānasūtrālaṃkāra by Ārya Asaṅga with Hindi Summary*, Bauddha Bharati Series 19, Vārānaśi, 1985; 舟橋尚哉：「大乘莊嚴經論の原典考—求法本を中心として—」，『仏教学セミナー』27, pp. 23–36, 1978 など。

²⁹ Osamu Hayashima: *Chos yoṅs su tshol baḥi skabs or Dharmaparyeṣṭy adhikāra*, The XIth Chapter of the *Sūtrālaṃkāravṛttibhāṣya*, Subcommentary of the *Mahāyānasūtrālaṃkāra* Part II, 『長崎大学教育学部人文科学研究報告』27, pp. 73–119, 1978.

1.2 先行研究とその問題点

まず、MAV 第 1 章を中心とした研究については、三性説や入無相方便などの学説についての研究は多いものの、認識に関わる観点からの研究はほとんどなく、直接的に参照し得る論考は管見では見あたらなかった。やや概説的な研究の中において MAV についても考察されているものがいくつかあり³⁰、それらを少しく参照したのみである。また、本研究の考察の中心のひとつである MAV 第 1 章 3 偈については、それを主題とするいくつかの研究³¹があるものの、問題意識が本研究とは異なるため、部分的に参照するにとどまった。

次にインド仏教学における範囲の安慧に関する研究についてであるが、安慧の唯識説全体を扱った研究はなく、教理内容について部分的に研究されているのが現状である。その中でも比較的まとまったものとしては、上野康弘氏による一連の業績がある³²。それらは、安慧の理解する *ātmāśāya* の概念や識転変における習気の解釈、ならびに SAVBh の著者問題についての研究であり、部分的に参照はしたものの現段階では本研究に直接的には関わってはいない。また、安慧の認識論についての考察を試みる研究に谷川[2009]・[2010]がある。これらの論考で扱われている問題は、本研究の問題設定に通ずるものあり、少なからず参考になった。しかし、そこで考察対象とされている文献が TrBh 中心であること、また、安慧の認識論へのアプローチが本研究とは異なることに鑑みて、それら二論文を本研究において批判的に検討する必要はないものと思われる。

以上のごとく、安慧に関する研究についても本研究で扱う問題と直接的に関わってくる研究はほとんどなく、考察の際に部分的に参照した研究³³がいくつかあるのみである。

³⁰ 長尾[1935]、勝呂[1982b]、竹村[1995] pp. 409-446 など。

³¹ 金[1997]、北野[2003]、新作[2011]など。

³² 上野[2004]・[2005a]・[2005b]・[2011]。

³³ 安慧の教理における識転変の理論については長尾[1932]・[1935]、Hoornaert[1983] を、識の

1.3 本研究の課題

本研究は、安慧の唯識説についてその一端を考究するものであるが、ひとくちに安慧の唯識説といっても、そこにはさまざまな教理事項や概念が含まれる。もとよりそれらの全貌を明らかにすることは望むべくもないが、本研究においては、分析の切り口として、主に認識に関わる議論に着目し、看過すべからざるいくつかの理論的特徴を引き出し、その思想史的意義を考察する。

なにゆえに認識論的側面に着目するのかと言え、安慧の教理理解は、日常的な認識 (ordinary cognition) が成立している状況について考察する場合に、それを唯識の立場からどのように説明をするのか、という点において、際だった特徴を示しているように見受けられるからである。よって本研究では、具体的には、凡夫の日常的な認識に関して述べられる文脈の中で提示される諸問題を取りあげて分析する。

さて、瑜伽行唯識学派の教理の柱のひとつである影像門の唯識³⁴（対象はすべて心中の影像である、あらゆる経験対象は心にほかならない）、すなわち「唯識無境」(= vijñaptimātra) という考え方の根本には禅定体験・瞑想経験があり³⁵、そこでは「日常的な認識」の正しさについてを根拠づけようとする動機がそもそも存在しないであろうことは、容易に想像できる。なんとなれば、影像門の唯識は、あらゆる認識対象・経験対象が実在しないという、禅定を通じた経験や実感などを基盤とする教義だからである³⁶。

存在に関する理論については下川邊[1977]を参照した。また MAV 第1章1偈の考察の際には、北野[1999b]・[2012]を部分的に参照した。

³⁴ 勝呂[1982a]、結城[1986]、兵藤[2006] pp27 32 などでは、瑜伽行唯識学派の主要な哲学・教理として、影像門の唯識説以外に、アーラヤ識 [縁起] 説・三性三無性説・入無相方便説などが指摘されている。

³⁵ 結城[1986]、勝呂[1977]・[1982a]、佐久間[2010]、桂[2012]などを参照。

³⁶ ここにおいて、唯識文献における説示の文脈の違いについて、注意を喚起せねばならないであろう。すなわち、唯識の教理を説く文献にあってはとくに、現実世界を説明する文脈と聖者もしくは瑜伽行者の立場からの文脈の違いについて、慎重に注意を払う必要があるということに留意したい。というのも、言葉には出来ない、実践の結果得られた境界をどのように言葉で説明す

それに対して、瑜伽行唯識学派の伝統にあつては、「唯識無境」を「外界の対象は如何なる意味でも認識の対象ではない³⁷⁾」(≈vijñaptimātra) という、認識論的な視点から論証しようとする傾向もある。そのような傾向は、たとえば *Viṃśatikā Vijñaptimātratāsiddhi* (Vś) における外界実在論者 (bāhyārthavādin 有外境論者) 批判や、陳那 (Dignāga ca. 480–540) や法称 (Dharmakīrti ca. 600–660) などいわゆる仏教論理学派の論師たちに顕著に見られるものであるが、それは安慧にも同様に看取される。しかも安慧には、Vś の世親よりさらに認識論的な視点を重視する傾向が見受けられ³⁸⁾、そこには後代の法称などにとくに顕著である「正しい認識とは何か」という問題意識³⁹⁾が存在する可能性も低くない。以上の点が、本研究において論証したいことがらのひとつであり、それゆえ考察の範囲を凡夫による認識・日常的な認識にしぼるものである。

次に、MAV という文献の理解のされかたの変遷に関する課題が設けられる。MAV (ならびに MAVBh) は瑜伽行唯識学派のなかでも比較的初期のものであり、瑜伽行唯識学派の教義の基本的な枠組みを形成する論書のひとつである⁴⁰⁾。したがってそこで説かれる教理もまだ基本的な段階にあるものであると言える。それに対して、安慧は比較的後代の論師であり、その時代には、それぞれの教理の理論体系がある程度整備されていた

るのか、という類の問題は、実践的な傾向の強い仏教の論書においては共通に見出される問題ではあるが、瑜伽行という実践を根本にもってくる瑜伽行唯識学派においては、そのことが大きな問題となることは自明であるからである。佐久間秀範博士は、瑜伽行唯識学派の理論は、実践的理論と教理的理論の違いを区別すべきであることをつとに述べておられる (佐久間[2010] p.17 など)。

³⁷⁾ 桂[1969]・[2012]、梶山[1983]などを参照。

³⁸⁾ Vś、Āp、MAV† においては外的対象批判の際に論拠とする立場が少し異なっており、このような視点の区分については、本研究・第2章、2.5.5.1節において述べる。また、石橋[1995]、原田[1989]、兵藤[2006c]なども参照。

³⁹⁾ 戸崎[1984] p.155、久間[2006] p.6・[2012] p.239などを参照。

⁴⁰⁾ Cf. 勝呂[1989] pp.4–9。また、初期の瑜伽行唯識学派の論書における内容的区分については、横山[1982] p.48を参照。

と予測される。ということは、教理の理解や解釈についても、安慧には、MAV や MAVBh と比較して、相違もしくは発展したかたちが見られるということも十分に予測できる。したがって、瑜伽行唯識学派の思想的展開の解明も課題として視野に入れねばならないであろう。

さらには、後期の瑜伽行唯識派ないし仏教論理学派との比較考察も、課題として挙げられ得るであろう。具体的には、安慧の主張する理論において、後代に構築整備される理論体系への橋渡し、もしくは後にみられる考え方や概念の萌芽が認められるか否か、という問題が課題として挙げられるべきであると考え。しかしながら、そのためには比較対象である仏教論理学派の見解についても立ち入った検討を加える必要があり、それは本研究での射程を超える。したがって、本研究の段階では、そのような問題意識を見据えた上で、いくつかの重要と思われる問題に限って考察の対象とするものである。

以上、課題となる領域をいくつか挙げてきたが、現時点では、安慧自身が体系的に自らの説を展開する論書は発見されていない以上、われわれに可能なことは、安慧によって展開された諸議論を複合的もしくは重層的に考察することによって、安慧に特徴的に見られる唯識説を提示することであろう。したがって本研究では、上に列挙した諸課題に対する信頼され得る解答を与え、それらを総合することによって安慧独自の唯識説の一端を提示することが、基本的な目標となる。

1.4 考察の手順と論の構成

本節では、安慧の唯識説について具体的にどのような論題を提示するのか、ということについて述べる。すなわち、テキストを解読することにより様々な論点が浮かび上がり得るが、その中において本研究で考察の対象とするものを挙示する。

さて、本研究においてとくに高い関心が寄せられる概念は、具体的には、唯識の教理を用いて日常的な認識を説示する際にどうしても必要となるとと思われる概念である。い

いかえれば、認識を組み立てる際に最低限必要とされる諸概念、それを除いては唯識学派の立場からは日常的な認識を説明することが不可能となるような概念である。

MAVT において説かれる諸概念の中では、以下の概念が認識論における本質的なものであると想定され得よう。

①すべての（三界の）現象の基盤としての虚妄分別。MAV の教理は虚妄分別を中心とするため、日常的認識について考察する場合にあっても、その基盤としての虚妄分別の概念を見落とすことはできない。

②日常的な認識における見るもの・見られるものにあたる二取。日常的認識においては、認識対象と認識主観を考察するのが通例である。そのことからして、この唯識説において日常的認識の成立がどのようなあり方であるのか、ということ考察するためには、二取の概念が必要となる。

③諸現象（対象⁴¹）が立ち現れることを意味する顕現。唯識説においては、諸現象は主観も含めて、相あるいは像として顕れる。そのような相あるいは像を具体的に生み出すはたらきが顕現であり、このはたらきがなくてはそもそも認識が起りえない。

④認識対象の確定要件である行相（ākāra）。ここでいう行相とは、対象の認識の成立を確定するものである⁴²。すなわち、ある A という認識が生じている状態において、そ

⁴¹ 「対象」と記すと、いわゆる客観対象のみを指すように誤解されるかもしれないが、識の顕現の理論においては、認識する主観も認識される対象も、顕現した像という意味においては、すべて対象であると考え。したがって、ここでいう対象とは、認識の対象のみならず認識の主観も含めた顕現像のことを指すことに留意されたい。

⁴² ākāra はかたちとかすがたという意味でこのようなはたらきを担いうるが、それだけではなく、認識における主観の側に形成される形象や、主観の側の把持作用を指すこともあり、認識においては主客両方の側に関わる概念である。高崎直道博士は、「アーカーラがあるということは、認識するというのと同義である」と述べられ、「識の形象形成作用」という訳を提示されている（高崎 [1992] p.99）。種々の文献における ākāra の用例を総合すれば、ākāra の概念はおそらく対象の把握の様式・形式というような概念であると思われるが（氏家[1969]・沖[1982]・福田[1993]なども参照）、すべてを包括するような日本語はないため、本研究では原則的には漢訳の「行相」を

の認識が、その他の B でも C でもなく、まさに A の認識であると限定する概念であり、認識の成立に決定的に関わるものである。

上記以外の概念を挙げることも可能ではあるが、最低限必要な概念に限定するならば、以上の四つであろう。MAV においては上記の概念のどれが欠けても日常的な認識の成立の構造や機能を説示することが難しくなる。

したがって、これらの概念を考察することになるが、その際に導出される構成や論点のつながり、論理展開について、以下に簡単に解説を加えたい。

2.1 では、日常的な認識、すなわち現実世界の認識について考察する。瑜伽行唯識学派は現実世界を所取能取（二取）として理解するが、MAV では虚妄分別における二取として理解する。この虚妄分別と二取との関係について安慧は、虚妄分別の本来的なありかた、すなわち肯定されるべきありかたと、それとは別の否定されるべきありかた、すなわち、構想分別というはたらきを為して二取をつくるというありかたがある、と理解をしている。本節ではこの点について確認する。

2.2 では、その構想分別という作用について具体的にどのように説かれているのかを分析する。そこにおいて、二取がどのようなものとして安慧に理解されているのかを、^{けせつ}仮説 (upacāra 仮説) という概念も援用しつつ、確認する。

2.3 では、認識作用の結果として何らかの像が立ち現れてくる一連のありかた (prati √bhās, pra √khyā, etc.)、すなわち顕現について、安慧の実際の用例を確認しつつ考察を加える。そこにおいて上来確認してきた虚妄分別と二取に対する安慧の理解が反映されている可能性を指摘する。

訳語として用いる。また、語の指し示す意味や範囲を明らかにして訳出する必要がある際には、文脈により異なる訳語を用いざるを得ないが、たとえば有形象知識論・無形象知識論というような認識論について述べる場合など、ākāra は認識に顕れたかたち、すなわち、知覚されている像と解釈され得る場合が多々あり、本研究においてはそのような文脈においては ākāra を「形象」と訳出した。

2.4 では以上確認してきた内容を敷衍して導かれる、安慧が想定したであろう認識の成立過程の一モデルを提示する。これはいまだ作業仮説の段階にあり、推測の域を出ないものであるが、安慧の唯識説についての今後の研究のひとつの基点とすべく、暫定的なモデルを提示するものである。

2.5 では、以上のような日常的な認識が成立した状態においては、安慧はその認識対象についてどのように理解しているのか、ということ进行考察する。具体的には、現実世界における立場での対象の認識に着目する。そこにおいては、対象の形象 (ākāra) という概念が鍵となり、それについての安慧以前の論師たちの見解を確認した上で、安慧の見解について考察を為す。とくに、安慧より以前に、対象の形象の概念を用いて認識対象 (所縁) の具備すべき二つの条件を定めた陳那の ĀP を読解し、そこでみられる所縁の定義を確認した上で、それ以降の安慧などへの関わりを示唆する。

本研究で扱う資料の範囲においては、安慧の唯識説の全貌まではとても明らかにすることはできないが、以上のような論点に絞って考察することにより、従来は付随的または二次的にしか明らかにされてきていなかった安慧の唯識説、とくにその認識論的側面について、多少なりとも新たな見解を指摘し得るものとする。

2 本 論

2.1 虚妄分別と二取

2.1.1 問題の所在

瑜伽行唯識学派の説である唯識思想においては、われわれが日常的に経験しているこの現実世界はただ識のみ（vijñaptimātra）である、と主張される¹。この主張の意味するところは、識がなんらかのはたらきをなすことによって、この世界のすべて（三界）が成立するというものであると解釈され得よう。

そしてまた、伝統的に瑜伽行唯識学派においては、現実世界が認識されている状態を、所取（grāhya）と能取（grāhaka）という概念を用いて理解する。すなわち、主観と客観によって分かれたありかたとして把握する²。そして、このように、三界を主観的な要素と客観的な要素からなるものとして捉えた場合、それら二つの要素は同一の識の異なった側面として理解されることとなる。

さて、識がそのような二つの要素をもつ（二つの側面として機能すること）というのは、換言すれば、二取が識に顕われることであるが、そこで注意しなければならないのは、唯識（vijñaptimātra）である以上、二取は実際には存在しないはずである、という点である。すなわち、唯識学派によれば二取は本来は存在しない³ものであるが、しかしながら、現実には二取が経験されていることは否定できない。したがって、その矛盾の解決として唯識学派においては、二取は実際には存在しないが顕れとしては存在することは可能であるという理解が為されることになる。

そのように考えた場合に問題となるのは、いかにして二取が存在しないにもかかわらず実在のごとくに顕れるのかという点であろうが、この点について安慧は、識に関して、

¹ たとえば、*Triṃśikā Vijñaptimātratāsiddhi* (Tr) に見られる以下の記述などが典型的であろう。

TrBh_L 35, 9: **idaṃ sarvaṃ vijñaptimātrakam // 17cd.**

² 沖[1982] p.179, 勝呂[1982] p.15などを参照。

³ MAVBh 19, 1-4: yat tadgrāhyaṃ rūpādipañcendriyaṃ manaḥ ... tasya grāhyasyārthasyābhāvāt tad api grāhakaṃ vijñanām (およそその把持されるもの(所取)、[すなわち]色等・五根・意...こうした把持されるものなる対象が存在しない故に、かの把持するもの(能取)としての識も存在しない)。

否定されるべきありかたと肯定されるべきありかたとの、少なくとも二種類を区別した上で、自説を立てているようである。ここで述べる、否定されるべきありかたとは、迷いの世界の原因であって、捨棄されるべきものである。そして、肯定されるべきありかたとは、証りを得るために必要であって、了知されるべきものである。

本節では、安慧の唯識説に見られる、虚妄分別に関するこのような解釈について考察を加える。

2.1.2 虚妄分別と二取の関係

Madhyāntavibhāga (MAV) においては、識は虚妄分別 (*abhūtaparikalpa*) と言い換えられる⁴。したがって、三界の成立とは、実際には存在しない二取、すなわち、所取 (*grāhya*) と能取 (*grāhaka*) とが虚妄分別に顕れることであると理解され得る。そして *Madhyāntavibhāgaṭīkā* (MAVṬ) において安慧は、複合語の解釈と喩例を用いて虚妄分別と二取との関係を規定する。

したがって、安慧の唯識説の考察に際しては、その規定を基本的な前提として確認する必要がある。それは以下のごとくに述べられる。

世親は MAV 第 1 偈⁵について、「虚妄分別とは、所取と能取の分別である。二つのものとは、所取と能取である」⁶と註釈するが、そこにおいて安慧は次のように復註をつける。

⁴ MAV I.4 ab (MAVBh 19, 5): *abhūtaparikalpatvaṃ siddham asya bhavaty ataḥ* / (それゆえ、それ(識)が虚妄分別であることが成立した).

⁵ MAV I.1 (MAVBh 17, 16-17): *abhūtaparikalpo 'sti dvayaṃ tatra na vidyate / śūnyatā vidyate tv atra tasyāṃ api sa vidyate* // (虚妄分別はある。そこ(虚妄分別)に二[取]は存在しない。しかし、そこ(虚妄分別)に空性が存在する。そこ(空性)において、またそれ(虚妄分別)が存在する).

⁶ MAVBh 18, 1-2: *abhūtaparikalpo grāhyagrāhakavikalpaḥ. dvayaṃ grāhyaṃ grāhakaṃ ca.*

*grāhyagrāhakavikalpaḥ. hastyādyākāraśūnyamāyāyām iva hastyādyābhāsaḥ*⁷.
abhūtam asmin dvayaṃ parikalpyate 'nena vety **abhūtaparikalpaḥ** (MAVṬ 13,
16 17)⁸.

[2.1 a]

所取と能取とについての分別とは [以下のような虚妄分別のことをさす]。[実在する・実際の] 象などの形象を欠いている幻術において、象などの [形象の] 顕れるがごとく、虚妄なる二つのものが、そこにおいて、もしくは、それによって、構想分別 (遍計)⁹される [その場もしくは手段が] 虚妄分別である。

ここで安慧が述べていることは、虚妄分別 (abhūtaparikalpa) という複合語の解釈と、喩例による説明である。

この複合語の解釈によれば、虚妄分別は二様に解釈されている。すなわち、(a)「そこ、すなわち虚妄分別において、虚妄なる二つのものが構想分別される」という場合の場所、つまり構想分別の生じる拠り所としての解釈と、もうひとつ、(b)「それによって [虚妄なる二つのものが] 構想分別される」場合の手段、つまり二取を分別する手段として解釈とが為されている。そして、以上の説明として喩例が用いられる。

⁷ *conj. hastyādyābhāsaḥ* [Tib. 26b1/D 195a6: glang po che la sogs par snang ba] : hastyākārādayaḥ (MAVṬ 13, 18). fn.2, reconstructed: *māyāyā hi hastyādinā sūnyatāpi hastyādyābhāsam iva.*

⁸ Tib. 26a8 26b1/D 195a6: **gzung ba dang 'dzin pa'i rnam par rtog pa'o** // sgyu ma ni glang po che la sogs pas stong yang / glang po che la sogs par snang ba lta bu'o //.

⁹ parikalpa (pari-√kṛp, 玄奘訳: 遍計) は分別するという意味であるが、安慧は以下のように解釈する。MAVṬ 13, 18: *parikalpavacanena tv artho yathā parikalpyate tathārtho na vidyata iti pradarśayati* (構想分別という語は、対象があるありかたで構想分別される場合に、そのごとくに [対象は] 存在しない、ということを示す)。ここで安慧は、pari-√kṛp に「ないにもかかわらず、ある」という概念的な構想作用が含まれているというニュアンスを持たせているので、parikalpa を構想分別と訳出する。

幻術 (māyā) とは、実際にそこには存在していない象などの形象 (hastyādyākāra) が浮かぶことである。上記 [2.1 a] の喩例で「象などの形象が幻術において顕れる」というように、「幻術において」 (māyāyām) と於格 (Locative) を用いて表現することにより、幻術を形象 (ākāra) の生じる場所、抛り所と見なしている。その意味で、幻術 (māyā) は最初の解釈 (a) での場所としての虚妄分別に対応する。また、その虚妄分別にある二取 (dvaya) すなわち所取と能取 (grāhyagrāhaka) が、実際には存在しない象などの形象に対応する。

この喩例では、最初の解釈 (a) の「場」としての解釈は読み取れるが、第二の「手段」という解釈 (b) は、直接には読み取ることはできない。しかしながら *Mahāyāna-sūtrālamkāra* (MSA) には同じ喩例¹⁰があり、そこでは解釈 (b) も読み取ることができる。すなわち、世親の註釈である *Mahāyānasūtrālamkārabhāṣya* (MSABh)¹¹、ならびに安慧によるその復註である *Sūtrālamkāravṛttibhāṣya* (SAVBh)¹² によれば、次のような解釈とな

¹⁰ MSABh 59, 3 4 (MSA XI.15): **yathā māyā tathābhūtaparikalpo nirucyate / yathā māyākṛtaṃ tadvat dvayabhrāntir nirucyate** // (幻術のごとく、そのように虚妄分別が説かれる。幻術によって作られたもののごとく、そのように二つの迷乱が説かれる)。

¹¹ MSABh 59, 5 8: **yathā māyā mantrapariṅghītaṃ bhrāntinimittaṃ kāṣṭhaloṣṭādīkam, tathābhūta-parikalpaḥ paratantraḥ svabhāvo veditavyaḥ. yathā māyākṛtaṃ tasyāṃ māyāyām hastyaśvasuvarṇādyākṛtis tadbhāvena pratibhāsītā, tathā tasmin abhūtaparikalpe dvayabhrāntir grāhyagrāhakatvena pratibhāsītā parikalpitasvabhāvākārā veditavyā** (幻術のごとく、[すなわち] マントラをかけられた木片や土塊などの迷乱の原因のごとく、そのように虚妄分別が、[すなわち] 依他起性 (他に依存する存在形態) が知られるべきである。幻術によって作られたもののごとく、[すなわち] その幻術において象・馬・黄金などの相貌が [象・馬・黄金など] そのものとして顕現しているごとく、そのようにその虚妄分別において、遍計所執性 (構想された存在形態) というありかたを有する二つの迷乱が所取と能取として顕現していると、知られるべきである)。

¹² SAVBh (Mi) 194b7 195a5/D (Mi) 175a6 175b3: **ji ltar sgyu ma de bzhin du // yang dag ma yin kun rtog ste** // zhes bya ba la / dper na sgyu ma mkhan gyis sngags dang sman gyis yongs su zin pa'i mthu las sgyu ma'i rta dang glang po la sogs pa snang ba'i rgyu rdo dang shing la sogs pa lta bur ni yang dag pa ma yin pa kun tu brtags te / sems dang sems las byung ba rten cing 'brel te 'byung ba gzhan dbang

る。

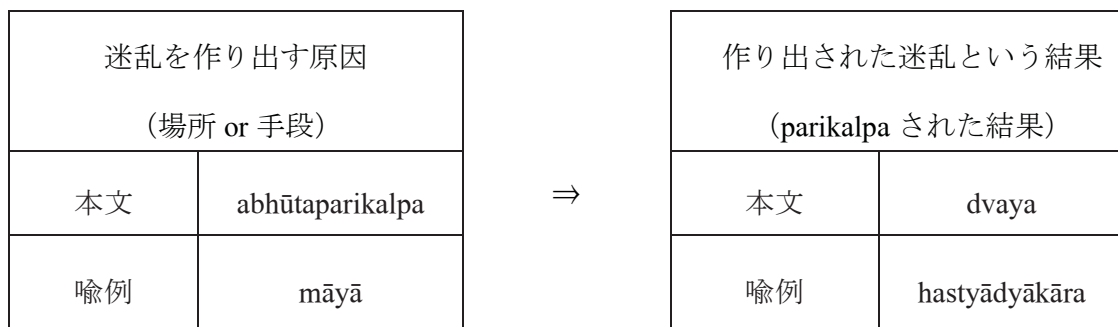
まず「場」とは、原因としての場を意味することが示される。すなわち、虚妄分別は二取のよりどころ（場）であって、具体的には二取を作り出す原因¹³であると説明される。そして、その原因とは、幻の像の素材や術という「手段」を含めて考えられている

gi mthsan nyid yin par 'dod de // ci'i phyir zhe na / sngags dang sman gyis zin pa'i rdo dang shing bu (D; bus P) yang rta dang glang por snang ba'i rgyu byed pa de bzhin du gzhan dbang yang gzung ba dang 'dzin pa lta bur snang ba'i rgyu byed pas na rdo shing gi tshul lta bur blta'o // **ji ltar sgyu ma byas pa ltar // nor pa gnyis zhes bya ba la // dper na sgyu ma mkhan gyi sman dang sngags kyi mthus rdo dang shing la sogs pa las sgyu ma'i gzugs rta dang glang po la sogs pa sgyu ma'i dbyibs sna tshogs snang ba ltar ni gzhan dbang la kun brtags kyi mtshan nyid nor ba gnyis su snang bar bltas ta / nor ba gnyis ni gzung ba lta bur snang ba dang / 'dzin pa lta bur snang ba'o // (幻術のごとく、そのように虚妄分別が [説かれる] といわれる。たとえば幻術師によってマントラや薬をかけられたことにより幻の馬や象などが顕現する原因であるところの土や木片などのごとくに、虚妄分別は [説かれる]。[虚妄分別とは] 縁起している心・心所であって、依他起の特相をもつものであると認められる。なぜか。マントラと薬[による力]を受けた土や木片がまた馬や象などの顕現を展開するごとくに、依他起もまた所取と能取の顕現の展開することによって土・木片のように見られるべきである [ので]。二つの迷乱は、幻術によって作られたもののごとくであると説かれる。たとえば、幻術師の薬とマントラによって、土や木片などから幻の相貌である馬や象などという幻の種々の形の顕現があるごとくに、依他起において遍計所執の特相をもつ二つの迷乱が顕れると見られるべきである。二つの迷乱は、能取のごとく顕れたものと、また、所取のごとくに顕れたものである)。ここで世親は dvayabhrānti に「遍計所執性というありかたを有する (parikalpitasvabhāvākārā)」という限定をつけるが、ここでの ākāra の意味は、安慧が「遍計所執の特相 (kun brtags kyi mtshan nyid)」と注釈をつけるように、「特徴づけられる・～からなる」というニュアンスに近いと思われる。**

¹³ このことはまず、世親釈にある「迷乱の原因 (bhrāntinimitta)」という表現、また「幻術によって作られたもの (māyākṛta)」という表現から読み取れる。二番目の表現について言えば、幻術が虚妄分別であり、幻術によって作られた結果の幻が二取であるならば、この両者の関係は因果関係であるということが示唆されるといえよう。また安慧釈でも同様に、「顕現を展開する (派生させる snang ba'i rgyu byed pa)」、「所取と能取の顕現を展開する (gzung ba dang / 'dzin pa lta bur snang ba'i rgyu byed pas)」と述べられているように、原因と結果という関係を示唆する表現となっている。

のである。

以上のことから、ここで述べられることは次のようにまとめることができる。すなわち、複合語の解釈によれば、虚妄分別とは二つの虚妄なもの（二取）のよりどころ（場）もしくは手段であり、それはつまり虚妄分別が二取を顕現させる原因であるということである。以上の内容を図示すれば以下のようなになる（⇒ という記号は、二項の間にある因果関係を示す）。



以上、虚妄分別と顕れている二取との関係が確認された。それは大きな意味での因果関係であると理解できることが示された。この因果関係は、具体的には、原因である虚妄分別に parikalpa があり、その結果として二取が構想分別されて (parikalpyate) 作り出される (≈顕れる) と理解できよう。

それでは次に、虚妄分別と二取との関係が以上のごとくに規定されていることを踏まえた上で、安慧は虚妄分別のありかたをどのように理解しているのか、という点を確認していこう。

2.1.3 虚妄分別のありかた

2.1.3.1 虚妄分別の否定されるべきありかた

前節において、虚妄分別（識）と二取との関係は因果関係であることが確認された。

それは、具体的には、「原因」である虚妄分別より、二取という「結果」が生ずるとい
うものである。そして、この原因と結果の間には、実際には存在しないものを存在する
ごとくに生み出すような作用が介在する。それは [2.1 a] においては、構想分別
(parikalpa) という作用であると理解されていることが確認できた。

このような理解のもとで、安慧は虚妄分別のありかたをどのように理解しているのだ
ろうか。

MAVṬ では、上述の [2.1 a] に続く箇所において、構想分別の結果として顕れた二取
は、実在のごとくに顕れるものの、実際には虚妄分別に全く存在しない、ということが
説明される。そこにおいて虚妄分別の捨棄されるべきありかたが示されるので確認しよ
う。

abhūtavacanena ca yathāyaṃ parikalpyate grāhyagrāhakatvena tathā nāstīti
pradarśayati. parikalpavacanena tv artho yathā parikalpyate tathārtho na vidyata iti
pradarśayati. evam asya grāhyagrāhakinirmuktaṃ lakṣaṇaṃ paridīpitaṃ bhavati
(MAVṬ 13, 19–23)¹⁴. [2.1 b]

そして (ca)、「虚妄」(abhūta) という語は、[次のことを] 示す。これ (虚妄
分別) があるありかたで、[すなわち] 所取と能取として構想分別される場合、
そのようには [その虚妄分別は] 存在しない。一方、「構想分別」(parikalpa)
という語は、対象があるありかたで構想分別される (parikalpyate) 場合に、そ
のごとくに [対象は] 実在しない、ということを示す。以上のように、それ (虚
妄分別) について、所取と能取とを欠いたという性質 (相) が顕示された。

¹⁴ Tib. 26b2 3/D 195a7 195b1: yang dag pa ma yin pa'i tshig gis ni // ji ltar 'di la gzung ba dang 'dzin
par kun rtog pa de bzhin du med par ston to // kun rtog pa'i tshig gis ni don ji lta bur kun rtog pa don de
lta bur yod pa ma yin zhes ston te // de ltar gzung ba dang 'dzin pa las rnam par grol ba de'i mtshan nyid
bshad pa yin no //.

ここで安慧は、「虚妄分別」(abhūtaparikalpa)を「虚妄」(abhūta)と「分別」(parikalpa)とに分けた上でそれぞれを解釈し、以下の二点のことを述べる。

まず (a)「虚妄」という語によって、次のことが明らかにされる。すなわち、虚妄分別は主観的または客観的なありかたとして構想分別される場合があるが、虚妄分別はそのようなありかたで存在する、ということはない。つまりここでは、虚妄分別自体を二取と見ることを遮難する。

次に (b)「構想分別」という語によって、以下のことが明らかにされる。すなわち、虚妄分別によってある事柄が主観的または客観的なありかたとして構想分別されているが、そのような事柄は、実際にはそのようなありかたで存在する、ということはない。つまりここでは、表象されている事柄をそのまま実在する二取として見ることを遮難する。

以上は、リコンストラクトされた箇所であり、サンスクリットテキストが欠けているため、このような解釈についても、それは可能であるものの曖昧さが残ることは否めない。しかしながら、少なくとも虚妄分別が二取を離れているということ、しかも、(a) (b)という二つの解釈によって、それぞれ異なるタイプの二取が除かれている、ということ是指摘できよう。

そして、二つの解釈の結論として、虚妄分別が「所取と能取というありかたを欠いている」と述べられる。それはすなわち、虚妄分別はその性質として、およそ考えられるような形では、二取を有することはない、ということであり、そのことは「顕示 (pari \sqrt{d} ip) された」という語を用いることによって強調される。虚妄分別のはたらきを喩例で説明する [2.1 a] の内容を踏まえて言えば、二取はあたかも実在物のように構想分別されているが、実は象の幻のような表象に過ぎず実際は存在しない、ということが主張されているのである。よって、以下のように指摘できる。

・虚妄分別は本来は二取を全く離れている (vinirmukta)。

→ 二取というありかたは、虚妄分別の否定されるべきありかたである。

[結論 1]

以上は虚妄分別において否定されるべきありかた・捨て去られるべきありかたであるが、そのようなありかたとは逆に、虚妄分別において肯定されるべきありかた、とでも言うべき性質が示されている。よって次節で確認しよう。

2.1.3.2 虚妄分別の肯定されるべきありかた

前節において、虚妄分別において否定されるべきありかたを確認した。すなわち安慧は、虚妄分別に二取が顕れているというありかたを否定されるべきものとしてとらえている、ということを確認した。本節においては、それとは逆に、虚妄分別の肯定されるべきありかたを確認する。

MAVṬ において、安慧が分別 (vikalpa)¹⁵を顕現を有する識と言い換えて表現する箇所がある。この場合の虚妄分別の作用が以下のように示される。

¹⁵ vikalpa は、「区別」や「選択」を意味する語であるが、仏教では「分別」と訳されるのが一般的であり、推量・思惟すること、認識や判断などはたらきを指す。「分別」はとくに後期仏教においては、概念作用が入ったものとして、kalpanā という語の訳語にもなり、以下のような定義をされる。See. NB I.5: abhilāpasamsargayogyapratibhāsaprātīḥ kalpanā (言葉と結びつく適合性のある顕現を有する知が、分別である)。しかしながら、ここで安慧が述べる vikalpa は、本文の続く箇所を確認されるように、そのような概念作用をもつはたらきである「分別」とは少し異なる側面も持つものとして考えられているようである。とはいえここで、そのような vikalpa に新たな訳語を提示することは難しいため、訳語としては「分別」を用いた。また安慧がこのように、vikalpa に種々のはたらきをもたせて理解しているということについては、大野[1953] に詳しく挙げられている。

kaḥ punar asau. atītānāgatavartamānā hetuphalabhūtās traidhātukā anādikālikā
nirvāṇaparyavasānāḥ saṃsārānurūpās cittacaittā aviśeṣeṇābhūtaparikalpaḥ. viśeṣatas
tu grāhyagrāhakavikalpaḥ. tatra grāhyavikalpo 'rthasattvapratibhāsaṃ vijñānam.
grāhakavikalpa ātmavijñaptipratibhāsam (MAVṬ 13, 23–14, 3)¹⁶. [2.1 c]

しからば、それ（虚妄分別）とは、何か。巨視的に見れば虚妄分別とは、過去・
未来・現在にわたる因果としてあり、三界に属し、始まりの時をもたず〔生じ〕
涅槃を究竟とするところの、生死に随順する心・心所である。しかし微視的に
見れば、〔虚妄分別とは〕所取・能取の分別である。その中、所取の分別（所
取を分別するはたらき）とは、対境と有情の顕現を有する識である。能取の分
別（能取を分別するはたらき）とは、自我と了別の顕現を有する〔識〕である。

ここでまず虚妄分別とは何であるのかが説明される。それは一般的な理解（伝統的仏
教などにおける理解）によれば、無始よりこのかた、三世にわたって迷いながら業を積
み輪廻を繰り返してきており、この現実世界の有情にあると思われているところの心と
心所に相応して起こるはたらきである。言い換えれば、衆生の迷いの世界、すなわち、
この現実世界を示すものであると言えよう¹⁷。それを唯識的に理解するならば「所取・

¹⁶ Tib. 26b3 6/D 195b1 3: de yang gang yin zhe na sems dang sems las byung ba 'das pa dang ma 'ongs
pa dang / da ltar gyi dang rgyu dang 'bras bur gyur pa dang / khams gsum pa dang / thog ma med pa'i dus
can dang mya ngan las 'das pa'i mthar thug pa dan / 'khor ba'i rjes su mthun pa dag ni // khyad par med
par yang dag pa ma yin pa kun rtog pa'o // khyad par ni gzung ba dang 'dzin par (D; pa'i P) rnam par rtog
pa'o // de la gzung bar rnam par rtog pa ni / don dang sems can du snang ba'i rnam par shes pa'o // 'dzin
par rnam par rtog pa ni bdag dang rnam par rig par snang ba'o //

¹⁷ 「虚妄」という語に端的に示されているように、「虚妄分別」という語は凡夫が現実に経験し
ている迷いの境界を、唯識学派の立場において指し示す概念に他ならない。現実にある迷いの世
界の成り立ちを、アビダルマ以来の伝統的な心心所や煩惱などから説明するのみならず、分別と
いう認識や分析の観点からも説明しようとしていることが、この語には見て取れるのではなかろ
うか (See. 高崎[1982] pp. 29–30, 高崎[1992] pp. 60–62, etc.)。それに加えて、安慧においては、

能取の分別」になるとして、安慧は世親の注釈を引用する。しかしながら、安慧はここで世親よりもやや踏み込んだ解釈をする。それは次のような解釈である。

安慧は、「所取の分別とは、対境と有情の顕現を有する識である。能取の分別とは、自我と了別の顕現を有する識である」として、grāhyagrāhakavikalpa（所取・能取の分別）を、grāhyavikalpa（所取の分別）と grāhakavikalpa（能取の分別）に分けた上で、それらの分別を「顕現を有する識」であるとする。ここで識が有するとされる、artha（対境）・sattva（有情）・ātman（自我）・vijñapti（了別）の四種の顕現は、言うまでもなく、MAV I.3 偈¹⁸で説かれるものである。そして I.3 偈の安慧釈によれば、artha, sattva は grāhya という性質をもつものであり、ātman, vijñapti は grāhaka という性質をもつものであるとされる¹⁹。よって、ここでの安慧の理解としては、grāhya を artha, sattva に対応させ、grāhaka を ātman, vijñapti に対応させていることが知られる。したがってまた、分別（vikalpa）が顕現を有する識と言い換えられていることが確認できる。

以上の安慧の理解における、grāhyavikalpa・grāhakavikalpa と「顕現を有する識」との

認識の立場という観点を重視する傾向が強くなっていることのひとつの兆候が、本節でみられるような「分別」を理解するにあたって、「顕現を有する識」という解釈を為す点であると思われる。なぜならばそこに「顕現」という認識に深く関わる要素を用い出すからである。

¹⁸ MAV I.3 (MAVBh 18, 21–22): arthasattvātma vijñaptipratibhāsam prajāyate / vijñānam nāsti cāsyārthas tadabhāvāt tad apy asat // (対境・有情・自我・了別の顕現を有する識が生起する。しかし、この[識の]対象は存在しない。それ(四種の対象)が存在しない故に、それ(識)もまた存在しない)。

¹⁹ MAVṬ 18, 17–20: arthasattvapratibhāsayor grāhyarūpeṇa prakhyānād vitathapratibhāsatvāsambhavād anākāratvam evārthābhāve kāraṇam. na tv anyayor grāhakarūpeṇa prakhyānād anākārah; Tib. 30a1 2/D 198a4 5: don dang sems can du snang ba gnyis gzung ba'i ngo bor snang bas / log par snang ba mi srid pa'i phyir/ rnam pa med pa nyid ni don med pa'i rgyu'o // gzhan dag ni 'dzin pa'i ngo bor snang bas rnam pa med pa ma yin te / (対境と有情としての二つの顕現は、所取というあり方で顕現するため、真実でない顕現ではあり得ないが故に、[対境と有情との顕現は]行相でないことのみが、[対境と有情との顕現に対応する対象が]存在しないことの原因となる。しかし、他[の二つの我と了別としての顕現]は、能取というあり方で顕現するため、行相でないことはない)。

対応関係をまとめれば、以下のごとくである。

- grāhyavikalpa = arthasattvapatibhāsaṃ vijñānam
= *grāhyapatibhāsaṃ vijñānam (∴ grāhya = arthasattva)
 - grāhakavikalpa = ātmavijñaptipratibhāsaṃ vijñānam
= *grāhakapatibhāsaṃ vijñānam (∴ grāhaka = ātmavijñapti)
- ∴ X vikalpa = X pratibhāsaṃ vijñānam [2.1 d]

以上のごとく分別を、顕現を有する識と置き換えるこの [2.1 d] の解釈は、安慧の唯識解釈のひとつの傾向であると思われる。

たとえば grāhyavikalpa という複合語を解釈する場合には、grāhyasya vikalpa (所取の分別=所取を分別すること) という格限定複合語 (依主積、Tatpuruṣa) として理解するのがまず一般的な解釈であろう。しかし、安慧はそのようには解さず、わざわざ「顕現を有する」という内容を補った上で²⁰、あるもの X の vikalpa は、あるもの X の顕現もった vijñāna であると解釈する。そして、このように、vikalpa と vijñāna が置き換えられているような解釈は、Triṃśikāvijñaptibhāṣya (TrBh) においても見られる。

tatrātmādivikalpavāsanāparipoṣād rūpādivikalpavāsanāparipoṣāc²¹ cālayavijñānād
ātmādinirbhāso vikalpo rūpādinirbhāsaś cotpadyate (TrBh 16, 2-4). [2.1 e]

²⁰ すでに確認したように、MAV 本論において、識の性質を pratibhāsa の概念を用いて説明するのは、この I.1 偈ではなく先の I.3 偈であり、これら二つの偈のコンテキストは、厳密に考察すれば異なる可能性があるにもかかわらず、安慧は I.3 偈の内容を先取りするかののごとく、顕現の概念を用いて I.1 偈を解釈する。これはかなり意図的であり、安慧の理解する識説の特徴と見なしうると言えよう。

²¹ ātmādivikalpavāsanāparipoṣa という複合語の解釈については、後述の 2.2.3 節を参照。

この〔転変の〕中で、我等を分別 (vikalpa) することによって〔経験的に蓄えられた〕習気が増長する故に、また、色等を分別することによって〔蓄えられた〕習気が増長する故に、阿頼耶識から、我等の似現をもつ分別と、色等の似現をもつ分別とが生ずる。

以上は識の転変により現実世界の成立を説明する箇所である。さきほどの虚妄分別の場合と同様、凡夫の迷いの世界の成立について述べられるという文脈であるが、ここにおいて「顕現²²をもつ分別」という表現が為されていることが理解できよう。

ここで重要な点は、vikalpa ないし vijñāna が顕現を有するところであると思われる。というのも、以下に見られるように、安慧は現実世界の成立に関わる文脈においては、顕現を有した識の生起により、それを説明するという傾向が見られるからである。用例をいくつか挙げれば以下のごとくである。

anyatrāpi svabījaparipākād arthābhāsaṃ vijñānam utpadyata ity avaseyam (MAVṬ 11, 21 22)²³. [2.1 f]

他の場合にも（夢以外の場合にも）、自らの種子の成熟することによって、〔外的〕対象の顕現を有する識が生起する、と確定される。

この箇所のコンテキストは、虚妄分別が所取と能取を欠いていることを論証するというものである。虚妄分別における二取に関する文脈であるということは、現実世界を凡夫に認識されているありかたによって理解するということである。

²² nirbhāsa は「～に似て顕現する」という意味で、pratibhāsa と同義語である。よって、この安慧の注釈においても、「色等（所取）と我等（能取）との顕現を有する vikalpa」という理解がなされていることがわかる。

²³ Tib. 25a7 8/D 194a7: gzhan la yang rang gi sa bon yongs su smin pa las don du snang ba'i rnam par shes pa 'byung bar shes par bya'o //.

ここで安慧はまず所取がないことを論証するために、夢の例を挙げつつ、所縁がなくとも認識の成立は可能であると結論する。そして、それは夢以外の場合にも同様であると述べるのがこの箇所である。ここにおいても、現実世界のありかたを、顕現を有する識の生起によって理解していることが確認できる。

kaścit kuśalākuśalāvyākṛtadharmavāsanāpariṇāmaṁviśeṣo 'sty ālayavijñānasya. yadādhipatyena parasparabhinnābhāsaṁ vijñānaṁ prajāyate. [Opponent] katham asaty arthādāu vijñānaṁ tadābhāsaṁ utpadyate. na hi puruṣe 'sati sthānuḥ puruṣābhāso bhavatīti. [Siddhānta] nāiṣa doṣaḥ. arthādyābhāsaṁ hi vijñānaṁ bālā vijñānād pṛthagarthāstitvam abhiniveśanti taimirikasya keṣoṇḍukādivat. tasmāt tadabhiniveśatyājanārtham ucyate. vijñānam evedam arthādyābhāsaṁ utpadyate. taimirikāṇām iva keṣoṇḍukādyābhāsaṁ vināpy arthasattvādineti (MAVṬ 17, 21–18, 3)²⁴.

阿頼耶識において善・不善・無記の諸法がもたらす潜在印象（習気）の特殊な転変が〔起こる〕。〔そして、〕その〔阿頼耶識の〕支配力によって、〔対境・衆生・自我・了別の四種という〕相互に相違した顕現を有した識が生起する。〔問〕対境など（対境・衆生・自我・了別）が存在しないのであれば、どうしてそれ（対境などの対象物）の顕現を有した識が生じるであろうか。というのも、人

²⁴ Tib. 29a6 29b2/D 197b3 6: kun gzhi rnam par shes pa la dge ba dang / mi dge ba dang/ lung du ma bstan pa'i chos kyis bag chags 'gyur ba'i khyad par 'ga' zhid yod de / de'i (P; de D) dbang gis (D; gi P) phan tshun tha dad par snang ba'i rnam par shes pa rab tu skye'o // don la sogs pa med pa der snang ba'i rnam par shes pa ji ltar skye ste / mi med na sdong po mi snang bar mi 'gyur ba lta ba'o zhe na / de ni nyes pa ma yin te / don la sogs par snang ba'i rnam par shes pa la byas pa rnam par shes pa las don gud na yod par mngon par zhen te / rab rib can la skra shad 'dzings pa la sogs pa bzhin no // de'i phyir de la mngon par zhen pa spangs pa'i phyir / rnam par shes pa 'di nyid don la sogs par snang bar 'byung ste / rab rib can la skra shad 'dzings pa la sogs pa snang ba de bzhin du med par yang don dang / sems can la sogs par snang ngo zhes brjod do //.

が存在しない場合に、杭が人として顕現することはないからである。[答] それは過失ではない。何となれば、対境など [の四種の] 顕現を有する識を、あたかも眼病者の [視界に、実際には眼前に存在していない] 毛の網などの [顕れがある] ごとく、凡夫たちは識とは別の対象が存在すると執着するからである。それゆえに、その執着を捨棄させるために [次のように] 言う。対境などの顕現を有したこの識のみが生ずる。諸々の眼病者たちに [実際に眼前に存在してなくても] 毛の網などの顕れがあるがごとくに、対境や衆生など (対境・衆生・自我・了別) [の対象物] がなくても [対境などの顕現を有した識のみが生ずる]、と。

以上は安慧が、MAV I.3 偈の四種の顕現を、阿頼耶識を含む八識の説を援用して理解を為す箇所である。阿頼耶識において、業の影響を帯びた種子が、刹那刹那に存続しながら変化を為し、あるときに何らかの果を生ずるという特殊な力をもつに至る、という瑜伽行唯識派における転変の理論が踏まえられていることは明らかであろう。そのうえで、現実の世界の生成が、四種の顕現を有する識の生起によって説明されているが、そこで対論者により、反論が為される。それは、実際に外的な対象が存在してなくても、識が顕現することは可能であるのか、というものであるが、安慧はそれは過失にはあたらないとする。そして、外的な対象の非存在を説く際に、瑜伽行唯識学派においてよく用いられる眼病者の譬喩によって、対象がなくても対境や衆生などの顕現を有した識が生起することは可能であると説かれる。以上の様に、顕現を有した識が生起することにより、現実世界の生成が説明されている。

svabijaparipākād rūpādyābhāsaṃ vijñānaṃ pravartate na tu rūpādiko 'rtho 'stīty evaṃ grāhakopalabdhiṃ niśritya grāhyānupalabdhiṃ praviśati (MAVṠ 24, 8–10)²⁵.

²⁵ Tib. 33a6 7/D 200b6 7: rang gi sa bon yongs su smin pa las gzugs la sogs par snang ba'i rnam par

それ自身がもつ種子の調熟により、色などの顕現を有した識が現勢するのであって、決して色という [外的] 対象が存在するのではない、とこのように能取を得ることにもとづいて、所取を得ないことに証入する。

この箇所は、所取と能取との順次の否定により唯識性に悟入するという入無相方便相²⁶の安慧による註釈である。

ここにおいては、入無相方便による唯識性の論証が目的であるが、そのために凡夫が理解しているところの現実世界の非存在をまず説く、という手順で論が進められる。その際に現実世界の生成を具体的に説示するにあたっては、ここでもやはり顕現を有した識の生起によって説明が為されている。

以上の文脈から明らかになるのは、安慧は少なくとも、現実世界の成立にかかわる文脈、それは認識に関わる概念を用いて言い換えれば、識と二取との結びつきに関する文脈とも表現できるが、そのような文脈においては、顕現を有した識の生起により現実世界の成立があるという理解がされているということであろう。よって以上、[2.1 d]・[2.1 e]・[2.1 f] から、次のことを導くことができる。

shes pa skye ba yin gyi / gzugs la sogs pa'i don ni yod pa ma yin no zhes de ltar 'dzin pa dmigs pa la gnas te / gzung ba mi dmigs par rab tu 'jug go //.

²⁶ MAVBh 20, 1 5: **upalabdhiṃ samāśritya nopalabdhiḥ prajāyate / nopalabdhiṃ samāśritya nopalabdhiḥ prajāyate // I.6 vijñaptimātropalabdhiṃ niśrityārthānupalabdhir jāyate. arthānupalabdhiṃ niśritya vijñaptimātrasyāpy anupalabdhir jāyate. evam asallakṣaṇaṃ grāhyagrāhakayor praviśati** (得ることにもとづいて、得ないことが生じる。[その] 得ないことにもとづいて、得ないことが生じる。[この三界のすべては] 了別でしかないこと (唯識であること) を得ることにもとづいて、[外的な] 対象を得ないことが生じる。[そのように、外的な] 対象を得ないことにもとづいて、唯識であることをもまた、得ないことが生じる。このようにして、把持されるもの (外的対象) と把持するもの (唯識であること) とに非存在という性質がある、ということに悟入する)。

1. 識と二取との結びつきに関する文脈において、vikalpa は vijñāna のことである。
2. その vijñāna は、あるもの X の顕現 (pratibhāsa) を有するものであり、安慧は、
X pratibhāsa (nirbhāsa, ābhāsa, etc.) vijñāna と理解する。

[結論 2]

顕現を有する、と所有複合語（有財積、Bahuvrīhi）で示されていることから明らかに、安慧は識に顕現があることを明確に認めている。このことはつまり、虚妄分別のありかたを考えた場合に、そのような性質が肯定されるべきありかたとして示されている、ということである。

よって以上 [結論 1]・[結論 2] より、虚妄分別には、有財積で示される肯定されるべきありかたと、vinirmukta と示される否定されるべきありかたとの、少なくとも二種があることが確認できた。

そして、[2.1.2] で確認したように、虚妄分別と二取との間には構想分別 (parikalpa) という作用があり、それは虚妄分別の肯定されるべきありかたにある顕現という作用とは、明らかに異なっていると言える。したがって、虚妄分別に二種の異なったありかたがあるということについては、構想分別という作用がポイントとなる。そこで注意しなくてはならないのは、構想分別の結果顕れた否定されるべき二取 (parikalpa されて結果凡夫に把握された像) と、識が有している肯定されるべき顕現 (vijñāna or vikalpa にある像) は、どちらも顕れ (=立ち現れる像) という点では同じであるものの、否定されるべきものか肯定されるべきものか、という性質は異なっているということである。したがって次に、それら二種を峻別して考える必要があるか否か、という問題提起が起こるわけであるが、その点について、安慧もそれらを区別して理解しているのではないか、ということ次節以降で確認する。

2.1.4 小結

以上の考察において、本節で確認できた点をまとめて小結とする。

まず、安慧は MAVT において、虚妄分別（識）と二取との関係は大きな意味での因果関係であると考えている。すなわち、原因である虚妄分別に *parikalpa* があり、その結果として二取が構想分別されて (*parikalpyate*) 作り出される (≈ 顕れる) というものである。

そして虚妄分別（識）には否定されるべきありかたと肯定されるべきありかたとの、二つの異なったありかたを想定しているようである。否定されるべきありかたとは、虚妄分別は本来は二取を全く離れている (*vinirmukta*) と示されるように、二取というありかたが否定される。そして肯定されるべきありかたとは、有財積で示され、識（分別）は必ず顕現を有しているということが認められている。そこで、構想分別の結果顕れた否定されるべき二取と、識が有している肯定されるべき顕現は、どちらも顕れ (= 立ち現れる像) という点では同じであるものの、否定されるべきものか肯定されるべきものか、という性質は異なっているため、その点についても考察が必要となる。

2.2 二取の生成について

2.2.1 問題の所在

前章において、識すなわち虚妄分別の性質として次の二種のありかたがあることが確認できた。それはすなわち、(1) 肯定されるべきありかた（顕現を有しているというありかた）、(2) 否定されるべきありかた（二取というありかた）の二種である。これらの異なったありかたの区別には、そこに二取を生み出す構想分別（*parikalpa*）という作用があるか否か、という点が大きく関与しているようであることも確認できた。そして、このような構想分別に類すると思われる作用は、上来確認した箇所以外にも、安慧の文献に散見する。よって本節ではその箇所を解説していき、もって安慧が理解するところの構想分別（*parikalpa*）作用について考察を加えたい。

2.2.2 二取を生み出す作用

2.2.2.1 *Madhyāntavibhāgaṭīkā* に説かれる「取」（√*grah*）

Madhyāntavibhāgaṭīkā (MAVṬ) において、二取が生じている状態を「取（捉える、執着する）」という作用によって説明する箇所があるので確認する。安慧は *Madhyāntavibhāga* (MAV) I. 1 偈 b 句¹を注釈し、次のように述べる。

dvayaṃ tatra na vidyate /

na hy abhūtaparikalpaḥ kasyacid grāhako nāpi kenacid gṛhyate. kiṃ tarhi.
grāhyagrāhakarāhitam bhāvamātram eva (MAVṬ 11, 15–17).² [2.2 a]

¹ MAV I.1 (MAVBh 17, 16–17): **abhūtaparikalpo 'sti dvayaṃ tatra na vidyate / śūnyatā vidyate tatra tasyām api sa vidyate** // (虚妄分別はある。そこ（虚妄分別）に二〔取〕は存在しない。しかし、そこ（虚妄分別）に空性が存在する。そこ（空性）において、またそれ（虚妄分別）が存在する).

² Tib. 25a5 6/D 194a5 6: de la gnyis po yod ma yin / yang dag pa ma yin pa kun rtog pa ni ci la yang

そこ（虚妄分別）に二〔取〕は存在しない。

というのは、[真実には] 虚妄分別はいかなるものも捉えず、またいかなるものによっても捉えられないからである。そうではなくて [すなわち、虚妄分別が何かを捉えたり、何かに捉えられたりするのではなくて]、所取と能取とを欠いたありかたでのみ [虚妄分別は存在する]。

以上は「虚妄分別に二取は存在しない」という句の注釈であり、「虚妄分別以外のものは実在しない」ということを示して「二取は存在しない」と安慧は説明する。そして、その「二取は存在しない」理由が、「虚妄分別はいかなるものも捉えず、いかなるものによっても捉えられない」からであるとする。しかしながら、現実には二取が存在するということは、本来は何かを捉えたり何かに捉えられたりするものではないはずの虚妄分別において、そのような作用（二取を生ぜしめる作用）が起こっている、と安慧が理解しているということであろう。

そしてこの [2.2 a] は、前節で確認した箇所 ([2.1 a]・[2.1 b]) と同じく、虚妄分別と二取の存在について説かれている。二取という表象が存在している状態の表現として、[2.1 a]・[2.1 b] では二取を生み出す *palikalpa* という語によって示されていた内容が、この [2.2 a] では、「取 ($\sqrt{\text{grah}}$, 執る、捉える)」という表現で、二取という表象を捉える、もしくは捉えられるというかたちに言い換えられていることが知られるのである。

この「取」という作用については、*Triṃśikāvijñaptibhāṣya* (TrBh) にも用例があるので次節で確認しよう。

'dzin pa ma yin / sus kyang gzung bar bya ba ma yin gyi / gzung ba dang 'dzin pa dang bral ba'i dngos po tsam nyid de /.

2.2.2.2 *Triṃśikāvijñaptibhāṣya* に説かれる「取」(√grah)

Triṃśikā Vijñaptimātratāsiddhi (Tr) の第 19 偈において、「唯識が成立した場合に」(vijñaptimātre) という前提のもとでは、現在の生 (janma) が滅し終わった後、未来にどのようにして生があり得るのか、という問題³に答える箇所があり、安慧は以下のように述べる。

grāhadvayaṃ⁴ grāhyagrāho grāhakagrāhaś ca. tatra vijñānāt pṛthag eva svasamtānādhyāsitaṃ grāhyam astīty adhyavasāyo grāhyagrāhaḥ. tac ca vijñānena pratīyate vijñāyate grhyata iti yo 'yaṃ niścayaḥ. sa grāhakagrāhaḥ (TrBh_L 36, 21-26).

[2.2 b]

二つの取 [というの] は、所取という取と能取という取とのことである。その中で、識とはまったく異なって自己の相続上において所取がある、と決めること (adhyavasāya) が所取の取 [といわれるもの] である。そして、それ (grāhya) が識によって、確知され、識別され、把捉される、という、そのような確定 (niścaya) が、能取の取 [といわれるもの] である。

以上は偈の「二つの取」という語に対する安慧の注釈である。ここで前出の「取」という作用が、「二つの取 (grāhadvaya)」という表現でまず示され、それぞれ「所取の取 (grāhyagrāha)」と「能取の取 (grāhakagrāha)」とであると説明される。そして、それぞれが具体的には、「決めること (adhyavasāya)」と、理解や識別などという「確定 (niścaya)」と解釈される。

³ この問題について瑜伽行唯識学派は、部派仏教以来説かれる惑 (煩惱) と業とによる輪廻の説明を、種子と習気で再構築して解決する。TrBh_L 36, 21-22: **karmaṇo vāsanā grāhadvayavāsanayā saha / kṣiṇe pūrvavipāke 'nyad vipākam janayanti tat // 19 //** (業の諸々の習気は、二つの取の習気をとまって以前の異熟が滅したときに、他の異熟であるそれを生み出す)。

⁴ TrBh_L: yam. ; TrBh_B: daṇḍa om.

よって安慧は、「取」という作用は、なんらかの確定作用、概念作用の類であると見なしていることが知られよう。

以上、[2.2 a] ならびに [2.2 b]で述べられていることは、以下のようにまとめることができる。

- ・ 構想分別 ≈ 取 → 二取が把持される（把持する） = 二取が生じる
- ・ 取 ≈ 決定・確定・識別 → 二取が生じる

[結論 1]

以上の結果より、次のようなことが導かれるであろう。二取が生じるという状況に至らしめるはたらきは、構想分別（parikalpa）という作用であるが、それは二取を把持する「取」（√grah）というはたらきや、認識において主客を識別し決定する「確定」（niścaya）とも示されている。

2.2.3 安慧の理解する^{けせつ}仮説（upacāra）

次に、取や確定とは別の表現によって、二取が生じている状態を示す箇所があるので確認しよう。それは Tr の第 1 偈に対する安慧の注釈（TrBh）においてであり、安慧は本来存在しないものが顕れることを、^{けせつ}仮説（upacāra ^{けせつ}仮設）という語によって示す。この第 1 偈は、識転変において我と法との種々の仮説が行われていると説かれる⁵箇所であるが、その注釈において安慧は、仮説が起こる次第を以下のように説明する。

tatrātmādivikalpavāsanāparipoṣād rūpādivikalpavāsanāparipoṣāc cālayavijñānād

⁵ Tr 1abc (TrBh_L 15, 17 19): ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate / vijñānapariṇāme 'sau (実に様々な我と法との仮説が行われているが、それは識転変においてである)。

ātmadinirbhāso vikalpo rūpādinirbhāsaś cotpadyate. tam ātmādinirbhāsaṃ rūpādi
nirbhāsaṃ ca tasmād vikalpād bahirbhūtam ivopādāyātmādyupacāro
rūpādidharmopacāraś cānādikālikaḥ pravartate vināpi bāhyenātmanā dharmaiś ca. tad
yathā taimirikasya keśoṅḍukādyupacāra itī (TrBh_L 16, 2 7). [2.2 c]

この〔転変の〕中で、我等を分別 (vikalpa) することによって〔経験的に蓄えられた〕習気が増長する⁶故に、また、色等を分別 (vikalpa) することによって〔蓄えられた〕習気が増長する故に、阿頼耶識から、我等の似現をもつ分別 (ātmadinirbhāso vikalpaḥ) と、色等の似現をもつ (rūpādinirbhāsaḥ) [分別] とが、生ずる。その我等の似現と色等の似現とを、かの分別より外のものであるかのごとくに捉えて⁷、〔実は〕外界の我も諸法も無いにもかかわらず、無始時以来の我等の仮説と色等の〔諸法の〕仮説とが行われている。たとえば、眼病者が〔外界にないにもかかわらず〕毛の網などを仮説するようなものである。

このテキストの前半部分は、安慧が分別を、顕現をもつ識と置き換える例として確認した前節の [2.1 e] であって、後半部分に至るまで、従来の資料と同様に識と二取との結びつきに関して説明するものである。具体的には「我等の仮説と色等の仮説」が成立する過程が説明されているが、「我等の仮説と色等の仮説」とは、すなわち瑜伽行唯識

⁶ ここでは、ātmadivikalpavāsanāpariṣoṣa という複合語を「我等を分別することによって〔蓄えられた〕習気が増長する」と解釈したが、それは以下のヴィニータデーヴァの復註を参照した。

TrT 6b6/D 6a1: **bdag la sogs par rnam par rtog pas bag chags gang skyed pa de gang gi tshe yongs su brtas (D; rtas P) par gyur pa de'i tshe kun gzhi rnam par shes pa las bdag la sogs pa'i rnam pa'i rnam par rtog pa skye'o** // (我等を分別することにより、ある習気が生じて、その習気が増長するその時に、阿頼耶識から我等の行相をもつ分別が生起する). rūpādivikalpavāsanāpariṣoṣa の解釈についても同様である。なお、de gang gi tshe は、D, P とともに、de dag gi tshe であるが、直後の同じ構文の箇所 (TrT 6b8/ D 6a2 : bag chags gang skyed pa de yang gang gi tshe...) により、de gang gi tshe と訂正して訳出した。

⁷ Tib. 171a7/D 147b1: rgyur byas nas; TrT 6b7/D 6a2: rtogs nas.

学派による日常的な現実世界の言い換えであり、したがって、ここでいう「仮説が行われている」とは、現実世界が生起している状態、すなわち、二取が存在しないにもかかわらず生じている状態を指す。

ここで安慧によれば、我等と色等すなわち我・法の仮説は、以下のように生ずると説明されている。まず、我や色などの分別を重ねて行うことによって作り上げられた潜在的な習慣力である習気 (vāsanā) が増すことによって、阿頼耶識から我や色などの顕現をもった分別 (vikalpa) が生じる。そしてその分別にある顕現 (nirbhāsa 似現) を、あたかも外的な実在物のように捉える (upādāya 見なす) ことによって我・法の仮説が生じるのである。その仮説は、無始よりこのかた絶えることなく行われているものである、とさらに説明が加えられ、譬喩として、眼病者の目に何もない空中に毛の網のようなものが見える、という例が挙げられる。

それでは、この仮説とはどのように定義されるのかといえ、以下のような定型句が示される。

yac ca yatra nāsti tat tatropacaryate. tad yathā bāhīke gauḥ (TrBh_L 16, 7 8). [2.2

d]

また、あるもの (X) があるもの (Y) に存在しない場合に、それ (X) は、それ (Y) に対して仮説される。たとえば、バーヒーカ人に対して、[そこに存在しない] 牛が [仮説される] ごとし。

仮説とは、"yat_(X)yatra_(Y) nāsti, tat_(X) tatra_(Y) upacaryate" と規定される。たとえば、バーヒーカー人 (Y') に対して、そこには本来存しない牛 (X') が、仮に設定されている。その場合、バーヒーカー人は喩えられる基体であり、その基体に、あたかも牛の如くである、と牛が付託すなわち増益される⁸。そして言うまでもなく、付託される方の牛は、

⁸ ヴィニータデーヴァは、以下のごとく仮説を増益 (sgro 'dogs pa, *samāropa) と言い換える。TrT

喩えられる基体には実際には存在していない。

このことは、我・法の仮説においても同様に成り立つ。すなわち、我・法の顕現を有する識 (Y) に、我・法 (X) が存在しない場合に、その顕現のある識 (Y) に我・法 (X) は仮説される。その意味で、我・法の顕現をもつ識 (Y) に基づいて、我・法 (X) を実在するかのごとくに見るのである。

以上 [2.2 c]・[2.2 d] をまとめれば、以下のような図式となる。

- ・ 仮説とは、あるもの (X) があるもの (Y) に存在しない場合に、それ (Y) に対して、本当は無いはずのそれ (X) が、あたかも実在のごとくに有ると見なされることである。
- X = 仮説されたもの、すなわち、実在しない我等・色等。
- Y = 仮説の拠り所 (基体)、すなわち、我等の顕現をもつ分別・色等の顕現を有する分別。
- ・ 我・法の顕現を有する分別 (Y) に対して、存在しない我・法 (X) が仮説されている。

[結論 2]

以上の内容より着目すべきは、仮説についての安慧の以下の理解である。すなわち仮説とは、顕現を有する分別 (Y) を拠り所として、実在しない我・法 (X) を外的な実在物のごとく (iva) に捉えて (upādāya) 為すものである、と安慧は理解しているわけであり、したがって仮説が成立する過程においては概念的な構想作用⁹が含まれている

7a7/D 6b1: nye bar 'dogs pa zhes bya ba ni sgro 'dogs pa yin na de ji ltar dngos su dngos po yul du 'gyur / (仮説というものが増益であるならば、どうしてそれ (仮説) は、実物たる物を対象とするのであろうか).

⁹ ヴィニーターデーヴァは仮説の同義語として「仮説と施設 (*prajñapti) と言説 (*vyavahāra) は同義語とみなし、知ること (*jñāna)、言詮 (*abhidhāna) という意味である (TrT 6a2-3/D 5a7: nye bar 'dogs pa dang btags pa dang tha snyad ces bya ba ni nam grangs su gtogs pa ste / shes pa dang brjod pa zhes bya ba'i tha tshig go //)」と述べ、仮説というのはたらきが概念構想作用の類でありうることを示唆している。このことより明らかなように、仮説された X と二取は等しい。

ことを強く予想させる。

以上、確認してきた [結論 1]・[結論 2] により、以下のことが指摘できよう。すなわち、虚妄分別には (1) 肯定されるべきありかた (顕現を有しているありかた)、(2) 否定されるべきありかた (二取というありかた) の二つのありかたが認められていた¹⁰が、それら異なった状態において介在するのが、構想分別・取・確定・仮説などというはたらきであると、安慧は理解しているようであり、これらのはたらきは、判断作用 (= 日常的な認識が確定するはたらき) という概念作用を含むような作用であると思われる。

・ 構想分別 ≈ 取 ≈ 決定・確定・識別 ≈ 仮説 → 二取が生じる

・ これらのはたらきは概念作用を含んでいることが予想される。

[結論 3]

さらにまた、構想分別の結果として顕れた否定されるべき二取と、識が有している肯定されるべき顕現は、どちらも顕れという点では同じであるものの、それらの性質は異なっているため、その点についての考察も必要であったが、仮説の構造の分析により、そのことにもひとつの解答が与えられそうである。

上来確認してきたように、TrBh においては、仮説の拠り所である識は、我・法の顕現 (nirbhāsa) をもつ分別 (vikalpa) であるとされ、仮説されたもの、すなわち、構想されたものとは二取である。そして、2.1.3.2 で確認したように、識と二取との結びつきに関する文脈においては、vikalpa は vijñāna のことを指していた。したがって安慧は、仮説の拠り所は、あるもの X の顕現を有して生ずる識であると理解していることがわかる。

ところで安慧は、仮説された外的対象すなわち構想されたものの存在性について言及する際に、仮説の拠り所である識について以下のように表現する。

¹⁰ 本論 2.1.3 節を参照。

evaṃ bāhyārthābhāvād vijñānam evārthākāram utpadyate (TrBh_L 17, 2).

このように、外的な対象が無い故に、対象の形象 (ākāra) を有した識のみが生起する¹¹。

ここでは識が顕現を有して生起するのではなく、形象を有して生起すると述べられている。このことから、識の顕現と外的対象の関係についての文脈に限って言えば、安慧は顕現と形象を同じように考えていることが推認されよう。

そもそも「顕現」とは、はたらきを指すのか、顕れるというはたらきによってなんらかの形象が生じたという結果を指すのか、厳密には考察が必要であろうが、ここで安慧が識の顕現という場合には、顕現した結果であるところの形象までもが含めて考えられていると予想される。よって以下の如くに考察されよう。

すなわち、唯識説においてはおよそ認識というはたらきにおいて認識・把持されたものは、実際は存在しない二取が構想されて顕れていると理解され、それは概念的・作用・構想作用の類であって非有とされる¹²。その点は安慧の理解も同様であり、TrBh ではそのような構図を仮説というはたらきによって理解している。

しかし一方で、仮説の拠り所であって実在する¹³識は、我・法の顕現や形象を有する

¹¹ また安慧は同様のことを、以下のようにも述べる。See TrBh_L 16, 18: vinā bāhyārthena vijñānam evārthākāram utpadyata iti (外的な対象無しに、対象の形象を有した識のみが生ずる); TrBh_L 16, 23: tasmād vinaiva bāhyārthena vijñānam saṃcitākāram utpadyate (したがって、全く外的な対象無しに識は積集したものの形象を有して生ずる)。

¹² TrBh_L 14, 11-12: **yena yena vikalpena yad yad vastu vikalpyate/ parikalpita evāsau svabhāvo na sa vidyate // 20** // (また、いかなる構想作用によって、いかなる事物が構想されたとしても、それは構想されたということの本質とするもの (遍計所執性) に他ならない。[したがって] それは存在しない)。また安慧は「いかなる事物」について「内的な、あるいは、外的な、ないし仏の法にいたるまでも (TrBh_L 39, 11-12: ādhyātmikam bāhyam vāntaśo yāvad buddhadharmā api.)」と注釈を加え、ありとあらゆるものが構想されうるということを示す。

¹³ 仮説の所依もしくは識転変と基体としての識の実在性に関する考察の詳細については、下川

とされる。このことは換言すれば、識に構想された二取のもととなる形象としての顕現¹⁴が含まれているということである。それはつまり、概念的構想作用の素材が、拠り所の方にすでに含まれているということである。そして、仮説 (upacāra) とは、顕現している形象を外的な実在物の「ごとく (iva)」に「捉えて (upādāya)」為されると説明されていたことを考えあわせれば、二取とは、識の中にある形象 (ākāra, 行相) を原因 (≒ 拠り所・素材) として (≒ 捉えて) 概念的に作られる (≒ 増益される) ものである、と安慧は解釈していると思われる。

したがって、実有である識の方に、認識の成立のもととなるなんらかの形象があると安慧は理解しているのであって、このことは安慧の唯識説を理解する上で看過できない点だと思われる。

2.2.4 小結

二取が生じるという状況に至らしめるはたらきは、構想分別 (parikalpa) という作用であるが、安慧はそれを、二取を把持する「取」 (√grah) というはたらきや、認識において主客を識別し決定する「確定」 (niścaya) とも表現する。そしてまた、存在しないにもかかわらず実在のごとくに二取が生じることを、仮説 (upacāra) というはたらきによっても説明する。

邊[1977]、伊藤[2008] を参照。

¹⁴ 同様の解釈をする例としてヴィニータデーヴァを挙げることができる。ヴィニータデーヴァは以下に示すように、「顕現 (nirbhāsa, snang ba)」を「形象 (nam pa, *ākāra)」という語に置き換え、「所取分 (gzung ba'i cha, *grāhyāṃśa)」という概念を加えて理解する。TrT 6b6-8/D 6a1-2: **bdag la sogs pa'i nam pa gzung ba'i cha de yang nam par rtog pa de las phyi rol du gyur pa lta bur** rtogs nas // **phyi rol na bdag med pa yang / thog ma med pa'i dus nas bdag la sogs par nye bar 'dogs par 'jug go** // (その我等の形象である所取分を、かの分別より外のものであるかのごとくにみなして、[実は] 外界の我は無いにもかかわらず、無始時以来の我等の仮説が行われている)。

これらの作用は、肯定されるべきありかたにある形象を原因として二取を概念的に作る類の作用であると解釈されている可能性があり、安慧が想定する仮説の構造を分析すると、二取とは識の中にある形象を原因として概念的に作られるものである、というように解釈されているようである。したがって、実有である識に、認識の成立のもととなる形象があると安慧は理解していると思われる。そしてそのことはまた、安慧においては、一口に顕れ（形象）と言っても、否定されるべき顕れと肯定されるべき顕れの二種が想定されている可能性が指摘されることとなろう。

2.3 顕現について

2.3.1 問題の所在

前節までにおいて、虚妄分別の基本的な性質を確認し、虚妄分別と二取による現象的世界の成立の概要を示した。二取の生成は構想分別 (pari \sqrt{k} lp) というはたらきがポイントとなっており、安慧はそれを取 (\sqrt{g} rah) や確定 (niścaya) などとも表現し、また仮説 (upacāra) というはたらきによっても説明する。そして仮説の構造の分析により判明したところは、実有の識にも顕れ (形象) があって、識の中にあるその形象を原因として二取が概念的に作られる、という解釈を安慧が為しているということである。したがって、安慧においては、一口に顕れと言っても、否定されるべき顕れと肯定されるべき顕れの二種が想定されている可能性が指摘された。

さて、瑜伽行唯識学派においては、前節までにおいて確認したように、現実世界を主観と客観によって分かれたありかたとして把握するが、具体的には、識が認識するものと認識されるものという二つの対象に似た表象を帯びて生じる¹というはたらき (顕現・似現²などと漢訳される) により、世界のあらゆる物事の存在が説明されている。外界の対象の実在性を認めない唯識派は、すべてのものは、あたかも実在するがごとくに、我々の心に顕れて認識されているにすぎないと主張する。すなわち、すべてのものは心の表象であり、その認識される心の表象とは識が顕現した形象にほかならない。このように、現実世界の存在 (三界) と、唯識 (唯心) を媒介する概念が識の顕現である³。

¹ 本章 2.3.2 節を参照。

² 玄奘訳『瑜伽師地論』・『弁中辺論』・『唯識二十論』・『撰大乘論本』において、「似」・「変似」・「似～現」・「似～顕現」・「現似」・「顕現似～」などの訳出が見られる。すなわち、ほとんどが「似」という語を付して訳出されており、このような訳出上の特徴は、「顕現」したものはあくまで実在するものではなく、そのように見えるにすぎない、という意味を含ませているのであろう。

³ ただし『瑜伽師地論』などの初期の唯識論書においては、*Madhyāntavibhāga* (MAV) などでは「境に似た顕現をもって識が生じる」(vijñānam \square -pratibhāsam) というかたちはいまだ

安慧は *Madhyāntavibhāṅgikā* (MAVṬ) において、顕現するはたらきをあらわす際に、*pratibhāsa*, *ābhāsa*, *prakhyāna* などというように表現を使い分けており、ここに安慧独特の顕現についての理解があることが想定される。

本節では、まず安慧による「顕現」の用例を確認して、安慧がどのような観点から用語の使い分けを為しているのかを考察する。そして、そこにおいて上来確認してきた虚妄分別と二取に対する安慧の理解や、また否定されるべき顕れと肯定されるべき顕れというような理解が反映されている可能性を指摘する。

2.3.2 *Madhyāntavibhāga* における四種の顕現

MAV 「相品」の第3偈において、「対境・有情・自我・了別 (*arthasattvātmavijñapti*)」という四種類の顕現 (*pratibhāsa*) が説かれる。この偈で示される「四種の顕現をもった識が生ずる」というあり方が、MAV における顕現の基本的な構造である。それは、以下のごとくである。

arthasattvātmavijñaptipratibhāsam prajāyate/

vijñānam nāsti cāsyārthas tadabhāvāt tad apy asat // I. 3 (MAVBh 18, 21 22)⁴

対境・有情・自我・了別の顕現をもつ識が生起する。しかし、この [識の] 対象は存在しない。それ (四通りの対象) が存在しない故に、それ (識) もまた存在しない。

認められず、必ずしも「顕現」は「識」と結びついていない。横山[1973] pp. 4 5, 竹村[1995] p. 70, p. 75などを参照。

⁴ Tib. 3a2 3/D 2b2 3: *don dang sems can bdag rnam rig / snang ba'i rnam par shes pa ni // rab tu skye'o (D; skye bo P) de'i don med // de med pas na de yang med /.*

MAV では識の顕現を、具体的には四種の顕現をもった識が生ずるというかたちで説くということが確認できる。ここでいう「対境・有情・自我・了別」とは、それぞれ、六境からなる世界・五根を具えた身体をもつ生類・染汚意・前六識のことを指す⁵。このような四種の顕現をもつ識が生ずるという説明をとおして現象世界の成立を説明するのが、MAV「相品」である。このことを踏まえた上で、安慧の理解を確認していく。

2.3.3 *Madhyāntavibhāgaṭīkā* における顕現の理解

MAVṬ において安慧は、「顕現」というのはたらきについて述べる際に、以下に挙げるような用語の使い分けをしている。本節では、それぞれの特徴的と思われる具体例を挙げて確認していく。

2.3.3.1 *pratibhāsa* の用例

以下においてはまず、*pratibhāsa* という語によって示される「顕現」の内容について、用例に基づき考察する。予想される結論を先に述べれば、*pratibhāsa* という語が用いられるケースは、虚妄分別（識）の肯定されるべき顕れ、換言すれば、識に不可分に結びついている顕れであり、いまだ構想分別されていない顕れについて述べる場合であると思われる。以下に確認していこう。

⁵ MAVBh 18, 23–25: *tatrārthapratibhāsaṃ yad rūpādibhāvena pratibhāsatē. sattvapratibhāsaṃ yat pañcendriyatvena svaparasantānayoḥ. ātmapratibhāsaṃ kliṣṭaṃ manaḥ. ātmamohādisamprayogāt. vijñaptipratibhāsaṃ ṣaḍ vijñānāni* (その中、対境としての顕現を有する [識] とは、およそ物質等として顕現しているところの識である。有情としての顕現を有する [識] とは、自と他の相続において、およそ五根として [顕現しているところのもの] である。自我としての顕現を有する [識] とは染汚意である。自我に対する愚かさなどと結びついている故に。表識としての顕現を有する [識] とは [前] 六識である)。

atha vā grāhyagrāhakarāhitam abhūtaparikalpamātrm evāsīty uddiṣṭam. tasyām
abhūtaparikalpamātratāyām indriyaviṣayavijñānaṃ yathā vyavasthitaṃ na jñāyata
[iti]. abhūtaparikalpapratibhāsabhedena tadvyavasthetijñāpanārtham abhūta
parikalpasya svalakṣaṇaṃ khyāpayati (MAVṬ 16, 21 25)⁶.

もしくは、所取・能取を離れている虚妄分別のみであること [がある] と [すでに] 述べた。そのように虚妄分別のみである場合には、いかにして根と境と識とが確定されているかを [凡夫は] 知らないのです、虚妄分別の顕現にある区別にしたがって、それら（根・境・識）の確定を知らしめるために、虚妄分別の自相を説示する。

以上は、虚妄分別（識）の自相を説示する目的を示す箇所である。虚妄分別の顕現にある区別を通して根・境・識、すなわち十八界が成立しているが、そのあり方を未だ知らない凡夫に知らしめるために虚妄分別の自相を説示する、ということは、文脈的には、凡夫によって現在認識されている世界のあらましを世俗のレベルで説くのではなく、凡夫がいまだ知ることのない、真実の相を説示するということであろう。「所取・能取を離れている虚妄分別のみ」がある、という真実のありかた、すなわち、虚妄分別の肯定されるべきありかたが議論の前提になっていることから、それは窺える。

したがって、この段階では、虚妄分別にある顕れは、いまだ構想分別（parikalpa）というはたらきは為されておらず、それはなんらかの区別をもって顕れてはいるものの、

⁶ Tib. 28b4 5/D197a3 4: yang na gzung ba dang 'dzin pa med pa'i yang dag pa ma yin pa kun rtog pa tsam nyid yod do zhes bstan pa yang dag pa ma yin pa kun rtog pa tsam nyid do (P; tsam nyid yod do D) de la / dbang po dang yul dang / rnam par shes pa ji ltar rnam par gzhas pa mi shes pas yang dag pa ma yin pa kun rtog pa'i snang ba tha dad pa de la rnam par gzhas go zhes shes par bya ba'i phyir / yang dag pa ma yin pa kun rtog pa'i rang gi mtshan nyid bshad de /.

対象の言語化につながるような概念作用による区別はなされていない。すなわち、否定されるべき二取という顕れではない。

したがってこの箇所は、構想分別による概念化のはたらきが無くても、ある種の区別をもった顕現が可能である、という内容を示していると考えられるのではなかろうか。ここでそのような顕れを表す語が、*pratibhāsa* である。

nānāmbanāṃ svapnādivijñānaṃ nimittāmbanātvād iti ke cit. nimittaṃ punar arthapratibimbaṃ viprayuktasamskārasvabhāvam. na hi svapnādv asaty arthe tannimittaṃ yujyate. mukhādyabhāve tatpratibimbāsiddhavat. *utpadyamānam utpannam vā vijñānam na nimittāmbanam. abhāvasya nirodhasya ca pūrvoktatvāt. vijñānam evārthapratibhāsatvād arthapratibimbam. ato na viprayuktasamskārātmakaṃ nimittaṃ yujyate. avāśyaṃ cārthākāraṃ vijñānam abhyupagantavyam. anākāre hi tasmin grāhyagrāhakanīyama eva na syāt* (MAVṬ 25, 20–26, 2)⁷.

夢などの識は、[ある決まった認識対象が生ずる] 因相 (nimitta) を所縁としてもつので、所縁をもたないとうわけではない、とある人々が曰く。また、因相は対象の影像をもっていて、不相応行を自性とするものであると [ある人々が曰う。それに対して答える]。実に、夢などにおいて対象が無い場合、[識が] その [存在しない対象の] 因相 [を有すること] は合理でない。顔などのない

⁷ Tib. 34a4 8/D 201b2 5: la lan re rmi lam la sogs pa'i rnam par shes pa yang mtshan ma la dmigs pa'i phyir dmigs pa med pa ma yin no // mtshan ma ni don gyi gzugs brnyan te ldan pa ma yin pa'i 'du byed kyi rang bzhin no zhe'o // rmi lam la sogs pa don med pa la de'i mtshan ma mi rung ste / bzhin la sogs pa med par de'i gzugs brnyan mi 'grub pa bzhin no // 'byung ba'i tshe 'am byung zin pa'i rnam par shes pas kyang mtshan ma la dmigs pa ma yin te / med pa dang dgag pa sngar bstan pa'i phyir ro // de'i phyir ldan pa ma yin pa'i 'du byed kyi rang bzhin mtshan mar mi rung bas / rnam par shes ba nyid don du snang ba don gyi gzugs brnyan te / rnam par shes pa nyid don gyi rnam par gdon mi za bar khas blang dgos so // rnam pa med na ni de la gzung ba dang 'dzin pa nges pa nyid du mi 'gyur ro //

場合に、その〔顔などの〕影像が成立しないがごとく。生じつつある識、またはすでに生じた識も、因相を所縁としてもたない。存在しないものと滅したものに、先に説かれた〔ような、外的対象がないところにはその因相はないという〕性質がある故に。〔現にある〕識のみが、外境（外的な対象）の顕現を有するが故に、外境を影像としてもつ。したがって、因相が不相応行を本性とすることは適當ではない。識が対象の行相を有していると、必ず認められるべきである。というのも、そこ（識）に行相がない場合には、所取と能取との決定そのものがないことになるだろうから。

以上の箇所は、生じつつある識、すでに生じた識、現にある識の三時の識について議論される箇所である。その議論の途中で、夢などの識（svapnādivijñāna）も因相を所縁として有するので（nimittālambanatvāt）所縁がないわけではない、とする他者の説があり、それを安慧が批判する。ここで他者は、因相とは外境の影像をもつもの（arthapratibimba）であり、不相応行を本体としてもつもの（viprayuktasaṃskārātmaka）であると主張する。それに対して安慧は、顔などのないところにその影像が成立しないように、夢など外境のない場合に、その因相は存在し得ないと破斥する。そして、現在の識のみが、外的対象としての顕現である故に、外境を影像としてもつ、ということが述べられる。

ここにおける顕現は、識（虚妄分別）に本来的に不可分にそなわっている作用としての顕現、換言すれば、肯定されるべき顕れを指しているケースであるように思われる。すなわち、この箇所は、そこにおいて構想分別の作用がなされているか否か、もしくは、その現れは二取というあり方であるか否か、というような顕れの質にかかわるような判断が必要とされる文脈ではなく、「顕現」という概念そのものを主題にしているケースである。

安慧にとっては、端的に「顕現」が主題にされる場合には、識（虚妄分別）の肯定さ

れるべきありかた、本来的に有するはたらきとしての顕現がまず語られるべきなのであろう。なぜなら、構想分別によって二取などが顕現した状況というのは、否定されるべきありかたであって、日常的な認識が成立しているという文脈においてのみ積極的に語られるものに違いないからである。

以上の箇所においても、識（虚妄分別）の肯定されるべきありかた、本来的に有するはたらきとしての顕現（顕れ）を指ししめす語として、*pratibhāsa* という語が用いられていることが見て取れる。

trividho hi paramārthaḥ. arthaparamārthaḥ prāptiparamārthaḥ prayatiparamārthaś ca. tatrārthaparamārthas tathatā. paramo hi lokottaraṃ jñānam. tasyārtho viṣaya iti kṛtvā tathatā paramārtha ity ucyate. indriyārthavat. tad eva pradarśayann āha. paramasya jñānasyārtha iti kṛtveti. ālambanabhāvena vyavasthānād ity arthaḥ. jñānāpṛthaktvāt tasmin kāla ālambanaṃ na vartate. vijñaptimātrapratibhāsavat. tad yathā yeṣāṃ vijñaptimātraṃ kṣamate na teṣāṃ rūpādivijñaptimātraṃ muktvā rūpādipratibhāsa vidyante (MAVṬ 125, 10–18)⁸.

勝義は三種である。義勝義と得勝義と行勝義とである。その中「義勝義は真如である」。実に、“勝”は出世間智である。それ（出世間智）の“対象”すなわち境であるので、勝義は真如であると言われる。根の対象の如し。まさにそのこと

⁸ Tib. 91b8 92a4/D 250a6 250b1: don dam pa ni rnam pa gsum ste / don dam pa dang / thob par bya ba don dam pa dang / sgrub pa don dam pa'o // de la **don dam pa de bzhin nyid** de / dam pa ni 'jig rten las 'das pa'i ye shes so // de'i yul yin pas don te/ dbang po rnam kyid don bzhin du // de bzhin nyid ni dam pa'i don // zhes bya'o // de nyid bstan pa'i phyir ye shes dam pa'i don yin pa'i phyir ro zhes bya ba smos te / dmigs pa'i dngos por rnam par gzhas pa'i phyir ro zhes bya ba'i tha tshig go // ye shes dang tha mi dad pa'i phyir de'i / tshe dmigs par 'gyur ba ni ma yin gyi / rnam par rig pa tsam snang ba bzhin te / dper na gang dag rnam par rig pa tsam du bzod pa de dag gzugs la sogs pa rnam par rig pa tsam ma gtogs par gzugs la sogs par snang ba ni med pa lta bu'o //.

を示そうとして曰く。「勝義の智慧の対象である故に」とは、所縁というあり方として安立する故に、という意味である。[しかし所縁が成立しても] 智慧と別でない故に、その [同じ] 時において、所縁にはならない。識のみが顕現するごとし。それは、およそ唯識を許容する場合、色などの識のみ [の顕現] を除いて、色等の顕現が存在しないごとくである。

ここは第三章「真実品」における五番目の真実である「毘細真実」の箇所である。ここにおいて「細」なる真実が勝義諦であると規定され、それに三種があると説かれる。「勝義」の語義解釈の後に、勝義の世界における、出世間智による認識において述べられている。勝義の世界におけるという文脈であれば、当然のごとく、構想分別を離れているのであろう。そして、そのような場合の所縁の区別、すなわち識の顕現は、やはり *pratibhāsa* という語によって示されている。

以上が典型的な例であるが、これらの用例により安慧はいまだ構想分別が入っていない段階での顕現・顕れを *pratibhāsa* という語によって示すのではないかと推測する。

2.3.3.2 *prakhyāna* の用例

prakhyāna という語によって示される「顕現」とは次の定型句的な表現の中でたびたび用いられる。すなわち、「自体としては存在しない所取と能取との行相をもって (svātmany avidyamānena grāhyagrāhakākāreṇa) 顕現する」という表現である。このようなありかたは、構想分別の入った認識における顕現・顕れであり、虚妄分別 (識) の否定されるべきありかた、真実ではない仮の顕れである。すなわち、それは二取という概念に密着する場合における顕れであるが、そのようなケースについて述べる場合に、*prakhyāna* という語が用いられている可能性を、用例に基づき検討する。

**dvayaṃ tatra na vidyate. svātmany avidyamānena grāhyagrāhakākāreṇa prakhyānād
bhrāntisvarūpeṇa jñāyate (MAVṬ 13, 5–6)⁹.**

そこ（虚妄分別）に二つのものは、存在しない。 自体としては存在しない所取と能取との行相をもって顕現するが故に、[虚妄分別は] 迷乱を本性としてもつと知られる。

以上は、MAV 第 1 偈二句の四番目の解釈である。雑染と清浄という観点から、偈を解釈する箇所であり、虚妄分別に雑染という性質があるのは、迷乱という性質を有するからであって、その所以が上述のように示される。自体としては存在しないものを、実在すると構想分別するからというのが理由であり、そのような場合における「顕れ」は、prakhyāna という語によって示されている。

evam abhūtaparikalpo 'pi svātmany avidyamānena grāhyagrāhakākāreṇa
prakhyāyamāno bālānāṃ tadgrāhābhīniveśatyājanārthaṃ dvayena śūnyam ity ucyate
(MAVṬ 15, 1–3)¹⁰.

同様に、自体としては存在しない [にもかかわらず] 所取と能取との行相をもって顕現するときに、愚者がそれ（顕現しているもの）を [実在すると] 捉える [という] 執着を棄てさせるという目的で、虚妄分別もまた、二つのもの（所取と能取）はないと言われる。

⁹ Tib. 26a4 5/D 195a3 4: 'di ltar de la gnyis po yod ma yin // [D; P] bdag nyid du med par gzung ba dang 'dzin pa'i rnam par snang bas 'khrul ba'i ngo bo nyid du mngon ngo //.

¹⁰ Tib. 27b2 3/D 196a4 5: yang dag pa ma yin pa kun du rtog pa la yang bdag nyid kyis med par gzung ba dang 'dzin pa'i rnam par snang ba de la byis pa rnams 'dzin cing mngon par zhen pa dor bar bya ba'i phyir gnyis kyis ston zhes bshad do //.

ここは虚妄分別おける空性を説く箇所である。本文において、蛇と繩の喩えと、幻と人間の喩えについて説明された後に、このように述べられている。安慧は、それらの喩えと同様に、凡夫は、自体としては存在しないものが二取という行相をもって顕現している場合に、それらの顕れを実在するものであると捉えてしまう、と説明を加えるが、この一連のはたらきは言うまでもなく、構想分別された二取が生じる過程にほかならない。そしてそのようなケースにおいては、先に挙げた例と同じように、*prakhyāna* という語によって示されている。

atra hy abhūtaparikalpasya dvayarahitatā grāhyagrāhakābhāva uktaḥ. na tu dvayasyābhāvamātram. evaṃ cābhūtaparikalpa eva hetupratyayapāratantryāt paratantraḥ. sa eva grāhyagrāhakarūpeṇa svātmany avidyamānena prakhyānāt parikalpitaḥ. sa eva grāhyagrāhakarāhitatvāt pariniṣpannaḥ. (MAVṬ 23 10–14)¹¹.

ここにおいて、虚妄分別が二つを欠いているとは、所取と能取とが存在しないことである、と説かれた。しかし、[それは] 単に二つが決して存在しない[という意味な] のではない。同様にまた、虚妄分別は因と縁とに依っているから依他起 [なる自性] なのである [と、説かれたのは]、まさにそれが所取と能取のありかたをもって、自体としては存在しないものとして顕現するから、[自体がないのに自体が構想分別されているという] 遍計所執 [なるもの] であり、[また] それ (虚妄分別) こそがまさしく所取と能取とを欠いているから、[その「欠いている」ということが] 円成実 [なる自性] である。

¹¹ Tib. 32b6 8/D 200b1 2: 'dir ni yang dag pa ma yin pa kun rtog pa gnyis dang bral ba nyid gzung ba dang 'dzin pa med par bstan pa yin gyi / gnyis po med pa tsam gyis ni ma yin no // de ltar na yang dag pa ma yin pa kun rtog pa nyid rgyu dang rkyen gzhan gyi kha na las pas gzhan gyi dbang ngo // de nyid gzung ba dang 'dzin pa'i ngo bor bdag nyid kyis med kyang snang ba'i phyir kun brtags pa'o // de nyid gzung ba dang 'dzin pa dang bral ba'i phyir yongs su grub pa'o //.

この箇所は、三性説が説かれる MAV I.5 偈における世親の三性の註釈に、安慧もそれぞれ復註をつけて説明を加えた後に、それらをまとめとして述べる箇所である。一見して明らかなように、二取が構想分別されるという遍計所執性について説明される場合に、定型句とともに prakhyāna が用いられている。

以上確認してきた箇所が典型的な用例であるが、このように安慧は、自体としては存在しないものを実在すると構想分別する場合、その顕現・顕れを prakhyāna という語によって示すと思われる。

2.3.3.3 その他の用例

本節では、その他の例として、ābhāsa という語によって示される「顕現」の用例について確認する。

anyatrāpi svabījaparipākād arthābhāsaṃ vijñānam utpadyata ity avaseyam (MAVṬ 11, 21 22)¹².

他の場合にも（夢以外の場合にも）、自らの種子の成熟することによって、[外的] 対象の顕現を有する識が生起する、と確定される。

2.1.3.2 でも確認したように、ここの箇所のコンテキストは、虚妄分別が所取と能取を欠いていることを論証するというものである。虚妄分別における二取に関する文脈であるということは、現実世界を凡夫に認識されているありかたによって理解するということである。したがって、二取に関する文脈である以上、prakhyāna の語が用いられると

¹² Tib. 25a7 8/D 194a7: gzhan la yang rang gi sa bon yongs su smin pa las don du snang ba'i rnam par shes pa 'byung bar shes par bya'o //.

いう可能性が指摘できるものの、ここでは *ābhāsa* が用いられている。このことから、どのような推察が成り立つであろうか。

そこでひとつの手がかりとなるのが、以上の文脈は、虚妄分別における二取について述べられるものの、そこで説かれる識が有する顕現・顕れについては、安慧はこれを肯定的にとらえていたという点である。その点からすれば、我々の推測にしたがうと、*pratibhāsa* によって示された方が理解し易い。しかしながら、*ābhāsa* によって示されている所以は、このみでは判然としない。その理由としては、安慧が *pratibhāsa* と *ābhāsa* を同様に考えており、両者を、たとえば *√bhās* と複合語でつながる語との音韻的なつながりによって使い分けていたのか、もしくは、厳密になにか使い分けがあるのか、判断は控えざるを得ない。しかしながら、ここでは二取について述べられてはいるものの、*prakhyāna* の語を用いて定型句で示されるような、二取がすでに生成された状態について、換言すれば、否定されるべき顕れについて述べられているわけではないことは明らかである。したがって、少なくとも安慧は、*prakhyāna* と *√bhās* を区分していることは言えるであろう。

katham asaty arthādau vijñānaṃ tadābhāsam utpadyate. na hi puruṣe 'sati sthāṇuḥ puruṣābhāso bhavatīti (MAVṬ 17, 23–24)¹³.

外的対象がないとき、その（外的対象の）顕現をもった識はいかにして生起するのか。というのも、人のいないとき、柱が人に似て顕現することはない〔ので、外的対象なしに識が生起することはあり得ない〕と。

arthādyaābhāsaṃ hi vijñānaṃ bālā vijñānāt pṛthagarthāstitvenābhiniviśante

¹³ Tib. 29a7 8/D 197b4 5: don la sogs pa med pa der snang ba'i rnam par shes pa ji ltar skye ste / mi med na sdong po mi snang bar mi 'gyur ba lta ba'o zhe na /.

taimirikasya keśoṅḍukādivat (MAVṬ 17, 25–27)¹⁴.

なんとなれば、対境など [の四種の] 顕現を有する識を、あたかも眼病者の [視界に、実際には眼前に存在していない] 毛の網などの [顕れがある] ごとく、凡夫たちは識とは別の対象が存在すると執着するからである。

以上の箇所も、2.1.3.2 で確認したように、現実世界のありかたを顕現を有する識の生起によって理解しており、そこで説かれる識が有する顕現については、安慧はこれを肯定的にとらえていたと思われるケースである。ここでは、識が何らかの顕れをもって生起はしているものの、いうまでもなく、*prakhyāna* の定型句で示されるところの、二取がすでに生成された状態ではない。しかしながら、そのような二取が構想分別されることが、織り込み済みの文脈ではある。つまり、識における肯定されるべき顕現ではあるものの、それはすでに、構想分別され、概念的に捉えられ、二取が生成される、というルールが敷かれている文脈であるので、安慧はその点に着目して、純粹に識に顕現する段階と、概念的に捉えられつつある段階とを区別して、用語を使い分けている可能性もなきにしもあらずである。しかしながら、確定的なこと述べられないのは言うまでもない。

以上より、*ābhāsa* が用いられるケースは、*prakhyāna* が用いられるケース、すなわち、何らかの顕れに対して構想分別することにより二取が顕現する、という状況とは間違いなく異なっており、可能性としては、具体的に起こる前の時点における識の顕現を述べているようである。しかしながら、*pratibhāsa* という語が用いられるべきケースでもなさそうである。

したがってこの場合は、いくつかの推測が為されることになるろう。ひとつは、認識論

¹⁴ Tib.29a8 29b1/D 197b5: don la sogs par snang ba'i mnam par shes pa la byas pa rnam (P; rnam om. D) mnam par shes pa las don gud na yod par mngon par zhen te / rab rib can la skra shad 'dzings pa la sogs pa bzhin no //.

的な文脈において、肯定されるべき顕れ、すなわち、本来的に識（虚妄分別）が有する顕れ自体について述べているわけではないものの、いまだ否定されるべき顕れが出現しているわけでもない、というような状況における顕現について述べられているのかもしれない。すなわち、認識の成立に関わる文脈において、肯定されるべき顕れではないものの、構想分別によって具体的な二取が顕れる段階まではいっていない、端的に何らかの顕れがあるという状況を示す場合に、*ābhāsa* という語が、安慧によって選択されているという可能性がでてくる。もしくは、識が本来的に有する顕現が識に顕われた、まさにその瞬間における段階と、そのような顕れが概念的に捉えられつつある段階、二取が生成されることが約束された段階とを区別して、用語を使い分けている可能性もある。しかしながら、文献的には以上の様な可能性を示唆する以上のことは何も言えないので、*ābhāsa* が用いられるケースについては、確定的なことを述べるのは控えたい。

2.3.4 小結

以上、安慧による「顕現」の用例を確認してきた。安慧がどのような観点から用語の使い分けを為しているのか、必ずしも確定的な結論を提示することはできないが、少なくとも安慧においては、自体としては存在しないものを実在すると構想分別する場合、すなわち、否定されるべき二取が生成されている場合は、その顕現を *prakhyāna* という語で示し、識が本来的に有している顕れについては、*pratihāsa* もしくは *ābhāsa* という語で示すという、使い分けを為している傾向が窺える。

pratihāsa と *ābhāsa* の使い分けについては、確定的なことは述べられないが、少なくとも安慧は、*prakhyāna* と *√bhās* を区分していることは言えそうである。

そしてこのような安慧の理解は、上来確認してきた虚妄分別と二取に対する安慧の理解、とくに、否定されるべき顕れと肯定されるべき顕れというような理解が反映されているからであるという可能性について、それを見過ごすことはできないことを指摘でき

たのではなからうか。

2.4 認識の成立過程

2.4.1 問題の所在

前節までにおいて、虚妄分別と二取のそれぞれの基本的な性質を確認し、さらに顕現というはたらきについて用例とともに確認した。そこにおいて明らかにされた点の中で、本節の議論にとくにかかわるものを挙げれば以下のごとくである。

2.1 では、まず虚妄分別と二取との関係を確認した結果、虚妄分別の肯定されるべきありかたとして二取を離れているという性質があり、加えてそれとは別のありかたである、構想分別 (pari \sqrt{klp}) というはたらきがあることが確認された。この構想分別とは、安慧の理解するところによれば、凡夫が実際には存在しないものを想像して概念的に形成する、という類の作用である。さらに 2.2 では、その妄分別という作用について具体的にどのように説かれているのかを分析した結果、安慧は日常的な認識が成立する過程において、種々の表現により、概念的な構想作用が入ってくる段階を設けていることを指摘した。以上のごとく、2.1 ならびに 2.2 で確認できた内容を合わせると、安慧においては、認識の成立の過程において、本来的なありかた（二取を離れている状態、妄分別が為されていない状態）という初期の段階に対して次の段階で妄分別というはたらき加わる、というかたちで示し得る、比較的独立した二つのステップが想定されている可能性が低くはないことが指摘できよう。

そしてそのような二つのステップは、識における顕れにおいても見られることも指摘した。すなわち 2.1 において、虚妄分別が肯定されるべきありかたとしてある場合においてもなんらかの顕れをもちうることを確認し、2.2 において仮説 (upacāra 仮説) の概念の構造を分析することにより、概念作用の基体として識に何らかの顕れが認められるという理解が為されていることが確認できた。それらの内容を踏まえ、さらに 2.3 では、顕現 (prati $\sqrt{bhās}$, pra $\sqrt{khyā}$ など) の用例について考察を加えた結果、識における顕れについてもいくつかの区別が為されていることを確認した。その区別は、上来確認してきた二つのステップに当てはめて理解することが十分に可能なものであった。

以上の論点と成果を踏まえて、本節においては、安慧の想定する認識の成立過程の図式を、あくまで現段階で想定し得る作業仮説に過ぎないが、提示したい。

2.4.2 虚妄分別における分別

Madhyāntavibhāga (MAV) において、虚妄分別は依他起性である¹。よって虚妄分別がいかなる特質を有するかということは、依他起性の特質を考察することで確認することが可能である。

さて、MAV の「相品」の第 5 偈、「虚妄分別の摂相 (saṃgrahalakṣaṇa)」の箇所において、虚妄分別に摂せられるものとして三性が説かれる。まず、遍計所執性の特質について説かれたあとに、依他起性の特質について説かれるが、復註ではどのように依他起性の特質について述べられているかを確認しよう。

MAVṬ では、依他起を「他に従っており、因と縁によって生ずる」という意味として規定する内容が述べられた後に、次の偈が引用される。

| *akalpitaḥ pratyayaḥ 'nabhihāpyas' ² ca sarvathā / paratantrasvabhāvo hi*

¹ MAVBh 19, 19: abhūtaparikalpaḥ paratantraḥ svabhāvaḥ (虚妄分別が依他起性である)。

² Vś 第 10 偈の終句の註釈において、法無我への悟入の説明が為されるが、そこにおいて諸法は分別された (kalpita) 自体としては存在しないから無我であるが、言説を離れた (anabhihāpya) ありかたとしては存在しないわけではない、という内容が示される。すなわち、ここで「分別された [もの]」ではなく、また、すべての点において言説を離れている」と説かれる内容と一致する。Vś 6, 14–18: na khalu sarvathā dharmo nāstīty evaṃ dharmanairātmyapraveśo bhavati. api tu **kalpitātmanā**// (10d). yo bālair dharmāṇāṃ svabhāvo grāhyagrāhakādīḥ parikalpitas tena kalpitenātmanā teṣāṃ nairātmyaṃ na tv anabhihāpyenātmanā yo buddhānāṃ viśaya iti (実にあらゆる場合に法が存在しないと、かくのごとく法無我への悟入があるのではなく、むしろ、[諸法が] 分別されたそれ自体 (本質、そのもの) として [存在しないから法無我への悟入がある]。愚かな人たちによって、もろもろの法のなんらかの自性が妄分別された所取と能取などである場合、その分別された

śuddhalaukikagocaraḥ // (MAVṬ 22, 14–15)³.

[依他起性は] 縁より生じた [もの] であり、分別された [もの] ではなく、また、すべての点において言説を離れている。なんとなれば、依他起性は清浄なる世間 [智] (後得清浄世智) の行境である故に。

安慧はこの偈に関しては、なんら註釈をつけず、続いて円成実性の説明に入る。この偈の出典に関しては、山口博士は「出所を未だ審にせない」⁴と述べられており、依他起性がその性質として、“śuddhalaukikagocara”であるという面をもつ、ということに関しては、パラレル⁵によると、依他起性が後得清浄世智の対象であることは確定される。

それ自体 (そのもの) としては [諸法は存在しないので]、それら (諸法) は無我であるが、しかし、諸仏の境という言説を離れたものそれ自体 (そのもの) として [諸法が存在しないので、諸法の無我があるの] ではない。

³ Tib. 32a6/D 200a2: brtags min rkyen las skyes pa dang / rnam pa kun tu brjod med pa // gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid // 'jig rten pa yi spyod yul lo //.

⁴ 山口[1935] p.34, 12.

⁵ Cf. MAVṬ 112,12: *laukikalokottaratatpṛṣṭhalabdhajñānaviṣayatvapradaśānārthaṃ yathāsambhavaṃ trayopādānaṃ svabhāvatvam ity anye*; Tib. 84a7–8/D 243b6–8: gzhan dag na re 'jig rten pa dang 'jig rten las 'das pa dang / de'i rjes las thob pa'i ye shes kyi yul yin par rab tu bstan pa'i phyir ci rigs par ngo bo nyid gsum gzung ngo zhe'o // ([何故に三種の自性があるとされるのかと言えば、三自性が] 世間と出世間とその [出世間智の] 後得との智の境であることを示すために、[三種の智に] それぞれに対応して、自性たること (であること) が (に対して) 三種として理解される (三種のとらえ方、執着がある)、と他の人は言う)。ここにおいて、依他起性は後得清浄世智の行境であると理解してよいことが示唆されている。“ity anye”と書かれてる点が気にかかるが、この箇所は第三章「真実品」の冒頭で、根本真実 (mūlatattva) に撰されるものとして何故に三性が説かれるのかという疑問に対する答えを、人々の見解を安慧が紹介するというかたちで説明される部分であり、いくつかの他の人々の見解を安慧が反駁することなく説明は終えられるので、それらの内容は当時一般的に認められていた見解であるか、そこまではいかなくとも、少なくとも安慧も認めていたと理解できると見なしてよいであろう。また、TrBh には、依他起性が後得清浄世智によって理解されるべきものであることが示されている。See. TrBh_L 40, 23 26 (ad. k. 22d) :

その意味では、少なくとも、依他起性は“akalpita”である、という点については明確に規定されていると見なしてよいであろう。

問題は、“akalpita”の内容である。「分別されたものでない」ということは、依他起性が分別されていることを否定するものであって、依他起性は分別される対象ではないということを示している⁶。それは、「言説を離れている」すなわち、言語表現される対象ではないということと内容は同じであろう。そのような内容が、さらに具体的に述べられる偈が、MAVṬ のすぐ後の箇所、再び安慧によって引用される。それは以下のような偈頌である。

akalpito vikalpo hi vikalpāntarakalpitaḥ / svabhāvo nāsty asau tasya vikalpāntarakalpitaḥ // (MAVṬ 23, 3-4)⁷.

実に、分別 (vikalpa 虚妄分別) は [本来的には] ⁸妄分別された (kalpita) ものではないが、[実際には] 他の分別 (vikalpa) によって妄分別される (kalpita)。それ (虚妄分別) には、そのような他の分別 (vikalpa) によって妄分別された

nirvikalpalokottarajñānadr̥ṣye pariniṣpanne svabhāve adr̥ṣte apratividdhe asākṣātkṛte tatpr̥ṣṭhalabdha śuddhalaukikajñānagamyatvāt (TrBh_B; insert | TrBh_L) paratantro 'nyena jñānena na gr̥hyate. ataḥ pariniṣpanne 'dr̥ṣte paratantro na dr̥ṣyate. na punar lokottarajñānapr̥ṣṭhalabdhenāpi jñānena na dr̥ṣyate (無分別である//による出世間智によって見られるべき円成実性が見られない、[すなわち] 了知されず直観されない場合においては、依他起性は、その後 (出世間智を得た後) に得られる清浄な世間智 (後得清浄世智) によって理解されるものである故に、他の智によって把握されない。この故に、円成実 [性] が見られないときには、依他起 [性] は見られない。しかしながら、出世間智を得た後に得られる智によって見られないのではない)。

⁶ 前註において確認したように、TrBh では、依他起性は後得清浄世智によって理解されるものであり、他の智によっては把握されないとされている。したがって依他起性については、ここでいう「分別された (kalpita)」という類のありかたをすることは否定されているように思われる。

⁷ Tib. /D 200a6: rnam rtog rnam par mi rtog ni // rnam rtog gzhan gyis brtags pa ste // rnam rtog gzhan gyis brtags de yi // rang bzhin de ni yod ma yin //.

⁸ ここでこのように補足する所以は、後述のパラフレーズを参照。

(kalpita) ような自性は存在しない⁹。

この偈のコンテキストは以下のようなものである。四種の顕現と遍計所執性との関係について説き終わった後に依他起性の説示となって、まずこの偈が引用される。そして、上述の偈の場合と同様に註釈はつけられずに、依他起は「他に従っており、因と縁によって生ずる」という意味の内容が述べられた後に、続いて円成実性の説明に入る。したがって、ここにおいても、コンテキストから得られる情報はほとんどないと言ってよい。

しかしながら、ここで注意すべきは、虚妄分別が無分別 (akalpita, 分別をしていない、もしくは、分別されない) である、という情報であり、さらには虚妄分別が他の分別によって分別される、と述べられていることにも着目すべきである。この記述は、2.1 で確認したような、虚妄分別の本来的なありかたとは異なるはたらきについて述べられているように見うけられるからである。

このように考察するにあたっては、識が無分別 (分別をしていない、もしくは、分別されない) であるという性質は、本来的にはという限定が入れられなければならないという点にも留意されなくてはならない。というのも、そうでなければ、この現実世界のありようが説明できないからである。

すなわち、唯識においては、すべての存在が依他起性 (虚妄分別) に包摂されるわけであるが、もし依他起性が、常に無分別であり、また場合によっては常に離言説ですらあるならば、すべては仏の悟りの境界のみになってしまう。しかし、現実には凡夫が経験する世界があり、少なくとも凡夫の日常において悟りの境界はあらわれていない。したがって、この現実のありようと矛盾してしまうこととなるため、識が無分別であると

⁹ 本節で先に確認した MAV において引用されている偈の平行である Vs の続きの箇所が、唯識への悟入を「他の識によって分別された自体はない」と述べて、まさにこの偈と平行となる。ちなみにこれらの二つ偈の出典は明らかでないが、このように引用された順に Vs ときれいに平行になっている点から見ると、これらの二つ偈は Vs の内容を踏まえて説かれた、ある一つのテキストからの引用であると見なせるのではなかろうか。

いう性質は、本来的にはという限定が入れられなければならないことになるだろう。そして、依他起性（虚妄分別）は、本来は分別されないという性質があるが、何らかの条件の下で、実際は分別されている、という二つの側面を有すると考えられる。

以上のことは、認識というはたらきの観点から言えば、われわれの現実世界にあっては、非真実なる二つのもの（所取・能取）が顕現し、無分別であるはずの虚妄分別において、妄分別の作用が為されていると理解できる。

それは言い換えれば、本来的には無分別である虚妄分別から妄分別が生じ、この現実世界が成立する、すなわち、認識作用が成立する、ということである。テキストに即して示せば、「他なる分別（虚妄分別）によって分別される（vikalpāntarakalpitaḥ）」とあるように、「他の」分別すなわち虚妄分別（＝識）によって、妄分別が為されたとき（すなわち、「他の」虚妄分別（＝識）が、妄分別をなしたとき）に、日常的に経験するような現象が成立し、現実世界が存在する、ということであろう。それは、円成実性ではない現象世界の成立である。

以上の内容より、次のような推察が為されることが可能となろう。すなわち、安慧の解釈では、主観・客観というかたちで表象される現象は、虚妄分別が別の分別によって分別される、というかたちで顕れるという、段階的なステップが想定されているようである。この点をふまえて、安慧の他の記述を確認していこう。

2.4.3 分別される過程

前節で確認した分別が為される過程については、以下のような示唆に富む概念が説かれている。それは「別の識¹⁰（分別の作用としての識）（vijñaptiyantara）」である。

¹⁰ ここで述べられる vijñapti は、コンテキストを見る限り、分別するはたらきを有するものによって vijñāna の意味に近いものようである。I.3 偈の四種の顕現のひとつである vijñapti（了別作用としての表象）とは異なる。

前節の安慧が引用した偈においては「他の分別 (vikalpāntara)」と表現されていたが、以下に示す、安慧が引用する Vś ならびに、安慧自らの言葉では、もっと明確に「他の識」と表現されている。本節ではこの語を手がかりに考察をなしていく。

まず、「別の識」という語は、認識作用の成立について安慧が述べる箇所において、次のように見られる。

tathā hi vijñaptir api vijñapyantaraparikalpitenātmanā śūnyeti siddhāntaḥ (MAVṬ 19, 18 19).

識もまた、別の識によって構想分別されたありかたを欠いている、という定説¹¹がある故に。

vijñapyantaraparikalpitenā cātmanā sarvasya śūnyatvād grāhyatvābhāvaḥ (MAVṬ 20, 23 25).

また、他の識によって構想分別（遍計）されたありかたとして、すべてが〔自体を〕欠いている故に、〔識に〕所取というありかたがない。

以上に引用された箇所はいずれも、四種の顕現と二取の関係を説明するコンテキストで述べられたものであり、顕現しているところの外的対象のように見える行相 (ākāra) は、非真実である、実在しない、という理由として挙げられているものである。

これらの記述より明らかになるのは、認識作用の成立という過程において、別の識によって構想分別される (parikalpita) というステップが想定されているということである。

¹¹ Vś (ad k.10) 6, 18–20: evaṃ vijñaptimātrasyāpi vijñapyantaraparikalpitenātmanā

nairātmyapraveśāt...(かくのごとく、唯識についても、他の識によって分別された自体としては無我であると悟入する故に...).

ということは、認識作用の成立の経過において、識と別の識という二つの識が措定されている可能性が考えられる。

したがって、識は四種のありかたで顕現するが、顕現したところの識は、別の識によって妄分別すなわち、概念的に構想されるという構造になる。

ここで思い起こされるのが、本論 2.2.2.2 で確認した、二取を構想するはたらきに関する記述であろう。それは以下のごとくであった。

grāhadvayaṃ¹² grāhyagrāho grāhakagrāhaś ca. tatra vijñānāt pṛthag eva svasamtānādhyāsitaṃ grāhyam astīty adhyavasāyo grāhyagrāhaḥ. tac ca vijñānena pratīyate vijñāyate grhyata iti yo 'yaṃ niścayaḥ. sa grāhakagrāhaḥ (TrBh_L 36, 24 27).
二つの取 [というの] は、所取という取と能取という取とのことである。その中で、識とはまったく異なって自己の相続上において所取がある、と決めること (adhyavasāya) が所取の取 [といわれるもの] である。そして、それ (grāhya 所取) が識によって、確知され、識別され、把捉される、という、およそそのような確定 (niścaya) が、能取の取 [といわれるもの] である。

虚妄分別における「取」という作用が、「二つの取 (grāhadvaya)」という表現で示され、具体的には、「決すること (adhyavasāya)」と、理解や識別などという「確定 (niścaya)」と解釈されている。

また MAVT において、夢の中の認識対象 (ālambana 所縁) はどのように把握されるのか、という問いに答える箇所、行相 (ākāra) の必要性が示された上で、行相がなければ認識は決定 (niyama) しない、と以下の様に述べられる。

avaśyaṃ cārthākāraṃ vijñānam abhyupagantavyam. anākāre hi tasmin

¹² TrBh_L: yam. ; TrBh_P: daṇḍa om.

grāhyagrāhakaniyama eva na syāt (MAVṬ 26,1-2)¹³.

識が対象の行相を有していると、必ず認められるべきである。というのも、そこ（識）に行相がない場合には、所取と能取との決定そのものがないことになるだろうから。

所取と能取は、日常的な認識において凡夫によって把握されている、具体的なありかたのことである。それが、あるかたちに定まるためには、行相が必要である、という内容であるが、ここで着目すべきは、そのような「決定」がある、と安慧が考えている点であろう。安慧が、「取」という作用として、なんらかの確定作用、概念作用の類を、妄分別・取・確定・仮説などというはたらきとして想定していることを、われわれはすでに確認した。ここでいう「決定」はそれと同じような類のはたらきであろうことは、容易に想定できよう。

したがって認識の成立の過程において、本来的は虚妄分別にはそなわっていない、すなわち、二義的なはたらきとしての「構想分別 (pari √kṛp)」・「取」・「決定」などというはたらきが加えられている¹⁴という構造が理解できよう。

そして、このように二義的なはたらきが付加されるという過程があるならば、識本来のはたらきである顕現が起こる時点と二義的なはたらきが付加される時点との間において、時間的な先後関係がある可能性が出てくる。よって以下に、その点について吟味

¹³ Tib. 34a7 8/D 201b4 5: rnam par shes pa nyid don gyi rnam par gdon mi za bar khas blang dgos so // rnam pa med na ni de la gzung ba dang 'dzin pa nges pa nyid du mi 'gyur ro //.

¹⁴ 「構想」と「取」とは、まったくの同じ作用ではないことは言うまでもない。しかし、実際には存在しない「二取」が現前してくるという結果をもたらす、という意味では、同じようなはたらきをすと言えよう。もしくは、それらは同一のはたらきを異なった側面から言い表している、と理解すべきなのかもしれない。そのような問題については、ここでは立ち入った考察はできないが、いずれにせよ、識に本来そなわる「顕現」というはたらきとは、別の「はたらき」が、認識の成立の過程に介在するという点だけは確実である。

しよう。

2.4.4 日常的な認識の成立

本来的には無分別である虚妄分別から妄分別が生じ、認識作用が成立する過程について、本節では、ここまでにおいて確認された内容に基づいて、認識作用の成立に関する仮説を検討する。具体的には、仮説としての、時間的先後関係¹⁵について考察する。

ただし、ここでまず注意すべき点は、先に確認されたように、識と別の識という二つの識が措定されているとは言っても、それは現在の識とは別に新たな識が存在している、すなわち二つの識が存在している、ということではないという点である。

なぜなら、瑜伽行唯識学派において識とは、唯一その存在性を認められるものではあるものの、決して固定的な存在ではないからである。識は刹那刹那に生起を繰り返すものであり、はたらき自体をそのように称しているものであるが故に、そのような存在が二つあることはあり得ない。むしろ、安慧がそのような主張を為すとも考えられない。よって、ここでいう「別の識」とは、別の「認識作用」という意味と理解するほかはない。その場合、何に関して「別」なのであろうか。

ひとつには、「別の識」とは、主観として遍計され増益された「捉える識」であるという解釈が考えられる。上述の「別の識」が述べられるコンテクストとしては、二取に

¹⁵ 周知のごとく、認識の成立について、それを時間的なずれがあることにより説明するのは経量部である。また、後代の仏教論理学派において、その理論が明確に見られるのは法称からであり、Kośakāraの世親や陳那の認識論においてはまだ認められていないものの、時代的には陳那と法称の中間に位置する安慧が、経量部の説を知っており、自説の構築に際してそれを援用することは、時系列としては問題がない。ただし、経量部自体の出自の問題、経量部の影響をKośakāraの世親にどの程度まで認めるかという問題などを勘案すれば、安易な歴史的影響関係は述べることができない。ちなみに、AKBhにおいて世親は経量部の因果異時説を斥けており（したがって、世親は因果同時説の立場をとる）、認識論に関しては世親はAKBhの時点では経量部の立場をとっていないという指摘もすでに為されている（原田[1999]・山部[2012]などを参照）。

ついて述べられているからである。

次に、二取の概念を離れて解釈する場合は、「別」の意味を、場所的に隔たっている
ので別、他の人の識であるので別など、いくつか想定が可能である。

しかしながら、第3章「真実品」において、以下のように依他起性すなわち識の刹那
滅性が説かれている。

pratikṣaṇam utpādayayalakṣaṇenānityārthenānityaḥ paratantrasvabhāvaḥ (MAVṬ 117,
5 7).

依他起性は、刹那ごとに生滅 [する] という特相をもつ無常なるものとして、
無常である。

このように識の刹那滅性が説かれていることにより、次のような推察が一応成り立つ
であろう。すなわち安慧は、識とは静的で固定的な存在ではなく、時間的な軸において
動的な変成を為しながら存在しているものである、という見方をしているようである。
したがって、そのような変成の推移において、時間的に別な状態を措定できる余地がで
てくるであろう。そこにおいて、経量部の認識論¹⁶にみられるような時間的なずれを導
入して考えると、内容を整合性をもって理解することができるのである。

加えてまた、次のような論拠を挙げることでできよう。すなわち、この構造において顕
現した形象（二取）は、自体（実体・本体）としては存在しないにもかかわらず、別の
識によって様々に構想分別され、増益される。しかし、本論 2.1 ですでに確認したよう
に、虚妄分別に本来的にそなわっているのは、顕現というはたらきのみであった。

したがって、二取が構想分別されることによって、日常的に経験するような認識作用
が起きるまでには、そこに時間的な推移があることが想定され得るのである。

また、さきに、「決すること (adhyavasāya)」と「確定 (niścaya)」という表現によっ

¹⁶ 経量部の認識論についての詳細は、御牧[1972]、梶山[1983]、御牧[1988]などを参照。

て「取」が説明されたが、これは以前に経験した表象を想起した上で、それと現前のまだ概念化されていない表象とを照らし合わせて確認する、という作業であり、そこには時間的経過が必然的に存在する。この点からも、認識成立過程において時間的先後関係の介在が想定され得る。

以上の認識成立過程のパターンを $t_1 \rightarrow t_n$ という時間軸を導入して図示すれば以下のようなになる。

<p>t_1 parikalpa がない、一瞬で顕現する（四種のありかたで顕現）。</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>t_n 顕現に対する parikalpa が生じる（増益された二取がある）。</p>
--

t_1 の時点では識の顕現は起こっているものの、それに対する構想分別（pari $\sqrt{k}lp$ などのはたらき）がないので、何らかの認識が為されるという作用（現実世界のわれわれが行う認識作用）はまだ生じない。後の t_n の時点で構想分別が起こるので、それによって初めて日常的に経験されているような認識が起こる。

日常的な認識とは、様々な増益が為され、非真実な表象（ākāra, 形象）が顕れていることである。そのような表象が顕れることは、識に本来の性質として具わったものではなく、二義的な作用とされているため、以上のような時間的先後関係が要請される可能性があるといえよう。

そして、識における顕現と増益というはたらきについて、それらは異なったはたらきであり、識においては段階的にあるべきはたらきである、という点については、識が有する本来のはたらきとはどのようなものであるか、ということ安慧が述べる、以下の箇所からも間接的に確認できる。

na ca viṣayapratibhāsātmanotpattiṃ muktvā vijñānasyānyā kriyāsti, yāṃ kriyāṃ

kurvat vijñānaṃ viṣayam ālambata ity ucyate (MAVṬ 24, 14–16)¹⁷.

また、境としての顕現を自体として生ずることを除いて、およそ作用を為して識が境を〔対象として〕捉えるといわれるような、そのような他の作用（境としての顕現を自体として生ずること以外の作用）は、識にはない。

「除いて」という言葉により、「境として顕現するという自体として生ずること」が、識が本来的に持つ性質とされていることがわかる。すなわち、識には本来的に、識自体と不可分な顕現の作用がそなわっていると考えており、それ以外の作用、たとえば上述の *parikalpa* の入った認識作用などは、必然的に二義的な作用となる。

そして、2.4.2 で確認したように、識は本来的には無分別であった。その点を考え合わせると、ここでいう、識自体と不可分な顕現の作用も無分別である可能性がでてくる。というのも、なんらかの認識対象として顕現するということが識に不可分に結びついているのであり、不可分である以上、この顕現の時点までは無分別の範囲と見なされていると考えざるをえないからである。

我々の考えるところによれば、顕現というはたらきは本来、何らかの区別がされるというありかたからして、いわゆる分別が為されているものである。その結果、顕れた対象は構想分別の所産であり、遍計所執性に位置づけられるべきものである。果たして、そのような概念的構想作用なしに、無分別なる顕れがあり得るのか、という問題も提起され得るが、本節においては、認識成立の過程に関する作業仮説を提示するに留める。

2.4.5 小結

本節ではまず、安慧が理解する虚妄分別とは、本来的には無分別であることを確認し

¹⁷ Tib. 33b1 /D 201a1 2: yul du snang ba'i bdag nyid du skye ba ma gtogs par / gang byed na rnam par shes pa yul la dmigs pa'o zhes bya'o zhes bya ba'i rnam par shes pa'i bya ba gzhan med do //.

た。そして安慧は、そのような虚妄分別が他の分別（＝識）によって妄分別が為されることにより、この現実世界が成立する、換言すれば、認識作用が成立すると理解しているようである。それにより為される推察は、安慧においては、主観・客観というかたちで表象される現象は、虚妄分別が別の分別によって分別される、というかたちで顕れるという、段階的なステップが想定されている可能性があるということである。このような推察は、前節までにおいて確認してきた安慧の認識論的な理解と、ある程度整合性のあるものであり、さらに、安慧によって規定された識のいくつかの性質を確認することにより、あくまで現段階で想定し得る作業仮説に過ぎないが、ひとつの図式を示し得た。そこで考慮された識の性質とは、識は刹那刹那に生滅を繰り返す、時間的な推移の中にある動的な存在であるというものと、識には境として顕現するというはたらき以外の作用は本来的にはないというものであった。それらの特徴をふまえることにより、現時点で示しうる図式として、時間的先後関係による認識成立が一応提示された。

このような図式は、安慧の唯識説を経量部や後期仏教論理学派に見られる認識論と比較しつつ考察する際に、多少なりとも手がかりとなるのではなかろうか。

2.5 認識対象について

2.5.1 問題の所在

前節までにおいて認識の成立にかかわる概念について分析し、安慧が理解するところの認識に関わる概念、および、日常的な認識が成立する過程について考察した。本節においては、そのように認識が成立した場合における、認識の対象について考察する。

具体的には、ある A という認識が生じている状態において、その認識が、その他の B でも C でもなく、まさに A の認識であると限定する、換言すれば、確定する要因は何であるか、ということを論点とする。この問題は、インドの伝統的な認識論においては、無形象知識論と有形象知識論との相違に始まり、形象真実論・形象虚偽論の論争にいたるものである¹。

この問題を考察するに当たって、大きな手がかりとなるのは、対象の形象 (ākāra 行相) という概念である。それは、古くは *Abhidharmakośabhāṣya* (AKBh) にも見られ、陳那の *Ālambanaparīkṣā* (ĀP)、*Madhyāntavibhāṅgabhāṣya* (MAVBh)、法称の *Pramāṇavārttika* (PV) などでも取り上げられる。それらの論書における対象の形象という概念を確認しつつ、*Madhyāntavibhāṅgaṭīkā* (MAVṬ) における安慧の認識論を明らかにしたい。その際には、MAVBh との比較もなされることとなる。

2.5.2 ākāra の用例

2.5.2.1 *Abhidharmakośabhāṣya* における用例

認識の成立の際に、対象の形象という概念は、どのような役割を果たすと考えられているのであろうか。その点について、AKBh 「破我品」の中に、ヒントとなる記述が見

¹ 本節における考察の前提となるインド哲学における知識論の系譜ならびに経量部や瑜伽行唯識学派の知識論についての概説は、梶山[1983]、御牧[1988]、沖[1988]などに詳しい。また形象真実論・形象虚偽論という訳語は、上掲の梶山[1983]にしたがった。

られる。

「破我品」では、文法学者との対論において、認識という行為と認識者という問題が議論される箇所がある。すなわち、認識という行為があるならば、その主体である認識者というものがいるはずであり、それが我 (pudgala) にあたるとする対論者に対して、世親は認識者というものを措定しなくとも認識は成立すると主張する議論である。

世親は「認識する」とは、刹那的な行 (saṃskāra) が異ならない連続態となっている場合に、凡夫によってそれがあるものの認識であると理解されるに過ぎないと述べる。つまり、真実には認識者も認識されるものもないという意趣であろう。それに対して対論者は、アーガマに「識が認識する」と説かれており、識が何かを為すのではないのか、すなわち、なんらかのものを認識する識、という認識者のようなものがアーガマに明記されているのではないかと疑問を投げかける。

以上の議論においては、認識という行為の主体である認識者というものは必要か否か、ということが論点であるが、そこにおいて述べられている認識のあり方を見れば、ある A の認識が B でも C でもなく、ほかならぬ A に特定されるために必要な条件というものが看取されるのである。

[Opponent] yat tarhi vijñānaṃ vijñānātīti sūtra uktaṃ, kiṃ tatra vijñānaṃ karoti.
[Siddhānta] na kiṃcit karoti. yathā tu kāryaṃ kāraṇaṃ anuvidhīyata ity ucyate,
sādrśyenātmalābhād akurvad api kiṃcit, evaṃ vijñānaṃ api viṣayaṃ vijñānātīty ucyate,
sādrśyenātmalābhād akurvad api kiṃcit. [Opponent] kiṃ punar asya sādrśyam.
[Siddhānta] tadākāratā. ata eva tad indriyād apy utpannaṃ viṣayaṃ vijñānātīty ucyate
nendriyam². (AKBh 463, 23 464, 1).

² 『阿毘達磨俱舍論』：「亦作是説。經説諸識能了所縁。識於所縁為何所作。都無所作但以境生。如果酬因。雖無所作而似因起説名酬因。如是識生雖無所作而似境故説名了境。如何似境。謂帶彼相。是故諸識雖亦託根生不名了根。但名為了境」(大正 29, 157b19 25)。

[問] それでは「識が認識する」と経に説かれているが、その場合、識は何を為すのか。[答] 何も為さない。しかし、[原因との] 相似性をもって [結果が] 自体を得るが故に、[原因が] 何も為さなかったとしても、あるあり方で結果が原因にしたがうと説かれるように、同様に、[対象との] 相似性によって [認識は] 自体を得るが故に、[識は] 何も為さなかったとしても、識もまた対象を認識する、と言われるのである。[問] それでは、それ（識）にある [対象との] 相似性とは何か。[答] [認識に] それ（対象）の行相があることである。まさにこの故に、それ（識）が感官から生じているとしても（感官を原因としているとしても）、対象を認識すると言われ、感官を [認識するとは言われ] ないのである。

対論者による「識は何を為すのか」という問いに対して、仏教徒側は「何も為さない」と答え、「識が認識する」というのは、識が何かを為すのではなく、認識対象との相似性により認識が成立することを指す、ということを主張する。「相似性をもって自体を得る」(sādrśyenātmalābha) とは、具体的には、ある認識において認識対象と相似する像が顕れている状態のことであろう。そして、原因と相似していることによって結果が成立すれば、たとえ原因が具体的に何かを為さなかったとしても、結果が原因にしたがうと言うように、対象と相似していることによって認識が成立するので、識は何も為さないのだけれども「識が対象を認識する」と言えるのである、と説明する。

これに対して対論者は、その場合の対象との相似性とは何か、という問いを発し、それに答えて仏教徒は、相似性とは認識に対象の行相があること (tadākāratā) である、と述べる。その相似性があることによって、その対象を認識すると言える、というのが仏教徒の主張である。

以上の一連の議論により、ある対象の認識が成立するためには、その認識対象との相似性が必要であるということ、言い換えれば、その認識に認識対象の行相が必要である

と理解されていることが看取できよう。それはつまり、あるもの A の認識は識が対象 A の行相を有することによって生ずる、ということである。

ある対象 A の認識がある → 認識に対象 A の行相がある

ある対象 A を認識するということは、識にその対象 A の行相がある、ということである。このことにより、B でもなく C でもない対象 A を認識していること（認識の確定・限定）が成立するには、B でもなく C でもない対象 A の行相が必要である、という考えが前提になっていることが推認されよう。

以上の内容と同様の理解が、MAVBh においても為されている例が見られるので、以下に確認しよう。

2.5.2.2 *Madhyāntavibhāgabhāṣya* における用例

Madhyāntavibhāga (MAV) の第 5 章 *Yānāuttaryaparicchedaḥ* (漢訳「無上乘品」) の第 15 偈において二取の顛現が説かれるが、その註釈 (MAVBh) において識の顛現と行相の概念が用いられる例が見られる。それは以下のごとくである。

katham arthe 'viparyāsaḥ.

dvayena pratibhāsatvaṃ tathā cāvidyamānatā /

arthe sa cāviparyāsaḥ sadasattvena varjitaḥ // (V.15)

dvayena grāhyagrāhakatvena pratibhāsate tadākārotpattitaḥ. tathā ca na vidyate, yathā pratibhāsata iti³. (MAVBh 65, 21–66, 1).

³ MAVṬ 217, 21–218, 1: **dvayena grāhyagrāhakatvena pratibhāsate.** kaḥ. paratantrasvabhāvaḥ. *kasmāt. grāhyagrāhakatvāt.* kaḥ punar atra pratibhāsārtha ity ata āha. **tadākārotpattita** iti,

対象について顛倒がないとは、どのようなことであるのか。

二 [取] として [識が] 顕現するが、そのとおりに [二取が] 実在するのではない。

これが対象に関して顛倒のないことであり、有であることと無であることとを離れている。

二 [取] として、[すなわち] 所取と能取として [識が] 顕現する、その [二取としての] 行相が生起するから (tadākārotpattitaḥ) である。しかし、顕現しているそのとおりに [二取が] 実在するのではない。

以上では二取の顕現について説かれるが、世親はそれを「その [二取としての] 行相が生起するから (tadākārotpattitaḥ)」と説明する。識が二取として顕現することを担保するものは、二取としての行相が識にあることであると考えられていることが見て取れよう。すなわち、この文脈において ākāra は、識がどのようなあり方で顕現するのかを確定ないし限定する要因であると考えられている。したがって、ここで ākāra は認識に顕れたかたち (形象) のことであり、それが生起することが認識を確定する要因であると考えられていることが窺える。

以上のような世親の見解と、おそらくは同様の考え方によって所縁の側についての考察を為したのが陳那である。ĀP におけるその見解については、大筋は知られているものの論理的構造の分析は為されていないようである。よって MAVṬ の考察に先だって、

grāhyagrāhakākārotpattito grāhyagrāhakatvena pratibhāsate[,] na punaḥ sphāṭikavad upadhānoparāgād iti (二 [取] として、[すなわち] 所取と能取として顕現する。何が [顕現するのか]。依他起性が [顕現する]。何故に [顕現するのか]。[依他起性は] 所取と能取の種子と結びつく故に。それでは、ここにおいて顕現の意味は何であるのか、と [問われるであろうから]、故に [答えて] 述べる。その [二取としての] 行相が生起するからである。すなわち、所取と能取の行相を有して生起する故に [依他起性は] 所取と能取として顕現するのであって、水晶のごとくに敷物 [の色] に染められるのではないから)。

以下に確認しよう

2.5.3 *Ālambanaparīkṣā* における所縁の条件

2.5.3.1 *Ālambanaparīkṣā* における問題提起

認識において所縁 (*ālambana* 認識対象) が存在する場合に、その対象が満たすべき条件というものを規定した陳那は、*ĀP* においてどのように述べているのであろうか。

ĀP は所縁が具備すべき二つの条件というものを設定し、三種類の外的対象を挙げて、それらはいずれも二条件を満たさないため所縁にはなり得ないと拒斥する。三種の対象とは、(1)極微、(2)極微の積集 (*'dus pa* 和合)、(3)極微の積集によって形成される行相 (*'dus pa'i nam pa*) の三種⁴であり、それらはいずれも所縁にはなり得ない、と結論づけられる⁵。以下に具体的に確認していこう。

⁴ ただし、以下に確認するように、陳那が *ĀP* の冒頭において問題提起する際に挙げられる対象は、(1)と(2)との二つである。したがって、*ĀP* においてはこれらの二つについての説が中心であり、(3)は(2)の付随的な論である、と考えることもできる。清弁の『中観心論頌』(*Madhyamakahṛdayakārikā*, MHK) 5章の瑜伽行派批判の箇所においても、*ĀP* を引用して批判する説は(1)と(2)との二つである (See. 山口[1941] p.406)。また勝呂信静博士は「(3)は独立したものではなく、(2)の付録としてその内容を敷衍的に説明したものであると理解されよう」と指摘されている (勝呂[1980]、再録[2009] p. 480)。ただしヴィニーターデーヴァは、(3)についての説を「第三の主張」(Ex. *ĀPT* 189a6/D180a2: *de ltar phyogs gnyis ka bkag nas phyogs gsum pa nye bar dgod pa'i phyir* / 〈以上のごとく両主張を拒斥してから、第三 [の主張] を立てるために〉。同様の表現はこの他にも散見される) として独立的に扱っており、また玄奘訳においても、第二・第三の説を区別して考えられているようにも見受けられる。ちなみに玄奘訳については、勝呂[1980]ならびに兵藤[2006]において *Vimśatikā Vijñaptimātrasiddhi* (Vś)・『成唯識論』などと詳細な比較がなされている。

⁵ 周知のごとく、外的対象としての極微批判は Vś や『掌中論』(*Hastavālaprakaraṇa*, HVP) においても説かれるが、それらはいくまで極微の実在性を否定するものであり、いわば外的実在物の存在について、それを否定するにとどまる議論であった。それに対して *ĀP* では、外的実在物が認識対象となることの否定の後に、認識対象は何かということが具体的に説かれる。すなわち、

gang dag mig la sogs pa'i rnam par shes pa'i dmigs pa phyi rol gyi don yin par 'dod pa
de dag ni de'i rgyu yin pa'i phyir rdul phra rab dag yin pa'am der snang ba'i shes pa
skye ba'i phyir de 'dus pa yin par rtogs (D; rtog P) grang na / (ĀP 177b6-7/D
86a6 7).

ある人々が、眼などによる認識 (*cakṣurādivijñāna) の所縁 (*ālabhana) は外的対象物 (*bāhyārtha) である、と主張する場合、その人々は、①諸々の極微がそれ(眼などの認識)の[生起の]原因(*hetu)であるが故に[所縁である
と考えるのか]、あるいは、②それ⁶(極微の積集)の顕現を有する知識⁷が生ず

識こそが認識対象の二条件を具備するということが立証される。また、Vś においては、極微批判の際に ākāra という語は用いられない(ただしヴァイシェーシカの批判において、多様性を決定するものは、rūpa などの形相 (lakṣaṇa) であると述べるので、これが ākāra と同様の概念である可能性はある)。同様に、HVP における議論も、ākāra の概念を用いて極微の実在性を否定するという手法はとられていない。このことは、Vś や HVP の議論は、極微が実在するか否か、という存在論の地平での議論であることによると思われる。つまり、認識はどのようにして確定されるのか、という認識論の地平での議論、すなわち無形象知識論と有形象知識論との対論においては、必然的に ākāra の有無が最重要の問題となるわけであり、よって Vś や HVP の議論に ākāra の概念が出てこないということは、Vś や HVP と ĀP では議論の地平が根本的に異なるということになる。

⁶ ĀPT 185b7/D 177a3-4: 'dir yang der zhes bya ba'i sgras ni 'dus pa dang sbyar ro // (そしてまたそれという語は[極微の]積集[という語]とつなげられる)。

⁷ ĀPT 185b7/D 177a3: rnam par shes pa 'di la de lta bur snang ba yod pas 'di ni **der snang ba'o** // (この識においてそのように顕現するので、これ(識)はその顕現を有する)。ここでヴィニーターヴァも所有複合語 (Bahuvrihi, Bv.) で理解しているように、der snang ba'i shes pa は「その顕現を有する知識」という Bv. で解釈する。また、第1偈の註釈においても「識に顕現がない」という内容が「識が顕現を有しない」という Bv. でパラフレーズされる。ĀPT 186a8 186b1/D 177b3: **der mi snang ba ni der mi snang ba ste / gsum pa ni 'dir gtan tshigs la blta bar bya ste / de bas rdul phra rab kyi rnam pa can ma yin pa'i phyir zhes bshad pa yin no** // ([感官知すなわち識に] それ(極微)としての顕現がないとは、[識が]それとして顕現しない[という意味]である。ここで第3格

るが故に、それ（極微）の積集⁸が〔所縁である〕と考えるのか〔のどちらかである〕。

以上は ĀP の冒頭である。議論は、所縁すなわち我々の認識の対象は外的世界に実在するものである、と主張する人々に対して、陳那が批判を提起するかたちで進められる。もしそのように主張するのであれば、外的実在物が所縁となり得る所以は二つ考えられる、と陳那は述べる。

対論者 1 は、諸々の極微がある認識の生起の原因であることから、諸々の極微が所縁である、と言う。すなわち、所縁を原因と解する⁹。対論者 2 は、極微の積集の顕現を有する識が生起することから、極微の積集が所縁である¹⁰、と言う。

この箇所では、所縁となるための条件が他者説の見解とされてはいるが、ĀP の後の議論において判明するごとく、ここで提示されたそれぞれの理由の部分は、陳那の主張する、所縁となるための二つの条件を構成する命題である。すなわち、ここにおいて陳那は、対論者の見解を示すことによって、ĀP の後の議論において問題となる事柄を提

は原因（理由）を〔示す〕ためと見られるべきである。それにより、〔識にそれとしての顕現がないことによって、とは、識が〕極微の顕現を有しない故に、と説示される).

⁸ ĀPT 185b4-5/D 176b7-177a1: de dag 'dus pa ni **de 'dus pa'o** // **de zhes bya ba'i sgras ni 'dir rdul phra rab dag dang sbyar te / des na rdul phra rab 'dus pa zhes bshad pa yin no** // (それらの積集したものが、それ（極微）の積集したものである。それという語は、ここでは極微と結びつく。それによって、極微の積集したものであると、説示されているのである).

⁹ ĀPT 185a7-8/D 176b5: de dag phra mod kyi / 'on kyang gang gi phyir rdzas su yod pas mam par shes pa'i rgyu'i dngos por 'gyur ba de'i phyir dmigs par 'dod do // 'di'i bsam pa ni dmigs pa'i don ni rgyu'i don to snyam pa yin te / (それら（極微）は微細ではあっても、実体として存在する故に、識の原因となろう。それ故に〔それら極微は〕所縁と認められる。この〔敵者の〕考えは、所縁の意味が原因の意味であるということである).

¹⁰ ĀPT 185b6/D 177a2-3: gang gi phyir mam par shes pa 'dus par snang ba de'i phyir gzhan 'dus pa dmigs pa yin no snyam du sems te / (識が〔極微の〕積集の顕現を有するので、他者は〔極微の〕積集が所縁であると考え).

示するのである。それは具体的にはどのようなものであるのかを確認すべく、対論者の述べる具体的な主張を分析し、その内容を形式化というかたちでまとめてみよう。

まず、対論者 1 の説について形式化すれば、次のような命題となる。すなわち、「任意のもの (x) がある認識の生起の原因であるならば、そのもの (x) は所縁である」という形である。次に、対論者 2 の説について形式化すれば、次のような命題となる。すなわち、「任意のもの (x) の顕現を有する識が生起するならば、そのもの (x) は所縁である¹¹⁾」という形である。

- 対論者 1 の説の形式化: 任意の x について、x が認識の生起の原因であるならば、x は所縁である $\forall x(x \text{ が認識の生起の原因である} \rightarrow x \text{ は所縁である})$
- 対論者 2 の説の形式化: 任意の x について、x の顕現を有する識が生起するならば、x は所縁である $\forall x(x \text{ の顕現を有する識が生起する} \rightarrow x \text{ は所縁である})$

以上の形式化における対論者それぞれの理由の部分が、陳那が以下に論証しようとする所縁となるための条件に含まれる二つの命題である。それらは次の二つである。

- | |
|---|
| <ul style="list-style-type: none">● 命題 1 : x が認識の生起の原因である● 命題 2 : 認識に x の行相がある (=x が認識に行相を与える) |
|---|

この命題 2 については補足が必要であろう。x の顕現を有する識が生起するということは、識が x の顕現を有して生ずるということであり、それはすなわち、識が x の行相

¹¹⁾ ĀPT 185b6-7/D 177a3: 'di ltar rnam par shes pa gang ltar snang bar skye ba de ni de'i yul yin par 'dod do zhes bshad do // (すなわち、識があるものの顕現をもって生起する場合、そのものはそれ (識) の対象である、と認められる、と説かれる)。

を持つということにほかならない。したがってここで、認識に x の行相があるか否か、ということが要件の一つとして看取され得るのである。そしてまた、識が x の行相を持つということは、x の側から言えば、x の行相を識に投げ込んで与える¹²、ということになるので、「認識に x の行相がある」という条件は、「x が認識に行相を与える」というように言い換えることができる。

それでは、あるものが所縁であると言えるならば、そのあるものは、これらの命題をどのように満たさなくてはならないのだろうか。

結論から言えば陳那は、これらの二つの命題をともに満たさなければならない、と考えており、ĀP の後の議論においては、対論者の主張を反駁するかたちで上述の二つの命題の必要性が説示されるという構成になっている。以下に順に確認していこう。

2.5.3.2 「認識に所縁の顕現があること」という条件について

極微が認識の生起の原因であることから所縁であると主張する対論者 1 への反論は以下のとおりである。

de la re zhig /

dbang po rnam par rig pa'i rgyu // phra rab rdul dag yin mod kyī //

der mi snang phyir de'i¹³ yul ni // rdul phran ma yin dbang po bzhin

¹² たとえば法称は PV において、認識対象（所取たること、grāhyatva）を次のように説明する。

PV III 247: **bhinnakālaṃ katham grāhyam iti ced grāhyatāṃ viduḥ / hetutvam eva yuktijñā jñānākārpaṅkaṣamam // 247** (時間を異にするものがどうして認識されようか、と問うなら、[次のように答えよう]。論理に通じた人々は、[そのもの、すなわち時間を異にするものが] 知識に [それ自身の] 形象を投げ入れる能力を有する原因であることこそが、[そのものの] 認識対象であると認める)。なおこの箇所和訳は、桂[1966]・戸崎[1979]にもなされており参照した。

¹³ P; de D 86a7. ĀPK: de'i P 177a8; D 86a1.

//¹⁴ (1)

yul zhes bya ba ni shes pas gang gi¹⁵ rang gi ngo bo nges par 'dzin pa yin te¹⁶ de'i
rnam par skye ba'i phyir ro // (ĀP 177b7–8/D 86a7)

以上 [の2つの対論者の主張] のうち、まず

たとえ諸極微が感官知 (indriyavijñapti) の [生起の] 原因であるとしても、[感官知すなわち識に¹⁷] それ (個々の極微) としての顕現がない (atadābhatā) から、[個々の] 極微はそれ (感官知) の対境 (viṣaya) ではない。感官と同様である [すなわち、たしかに感官は感官知の生起の原因ではあろうが、しかし、感官知には感官としての顕現がないので、感官は感官知の対象とはならない¹⁸、のと同様である]。(1)

何とならば (hi¹⁹) 対境 (viṣaya) というものは、[次のようなものだからである、すなわち] そのもの (x) の行相 (*ākāra) が [知識に] 生起することによ

¹⁴ Ci PVBh 336, 5: **yady apy indriyavijñapteḥ kāraṇaṃ paramāṇavaḥ / atadābhatayā nāsyā akśavad viṣayo 'ṇavaḥ // 597** // (ad PV III 295); Ci'e TSP 711, 6 7: **yady apīndriyavijñapter grāhyāṃśaḥ karaṇaṃ bhavet / atadābhatayā tasyā nākṣavad viṣayaḥ sa tu //**

¹⁵ gang gi em. [ĀPT 186b3–4/D 177b6: gang gi rang gi ngo bo de'i rnam par skye bar nges par 'dzin pa de la bya'o // (あるものの自相がその行相を有して [知に] 生じると確定される場合、それを [対境と] いう)]. gang gis D; om. P.

¹⁶ Ci' NyĀA, 91, 17: **viṣayo hi nāma yasya jñānena svabhāvo 'vadhāryate.**

¹⁷ der mi snang の解釈に際して顕現はどこにあるのか、と考えた場合、ĀP 冒頭の二つの条件から文脈的に考えると、それは対象ではなく、識であるので、このように補う。

¹⁸ ĀPT 186a5–6/D 177b1: dbang po'i rnam par shes pa'i rgyu'i dngos por 'gyur mod kyī, de de'i yul yin par ni pha rol po mi 'dod do // 'di ltar rnam par shes pa dbang po'i rnam pa can du mi skye bas so // (感官が識の原因たるものとなるとしても、それ (感官) がそれ (識) の対境であることを、対論者は認めない。というのも、識は感官の行相を有したものとして生起しないからである)。「感官の行相をもたない」ということは「感官としての顕現がない」ということと同義である。

¹⁹ ĀPT 186b4/D 177b6: **ni zhes bya ba'i sgra ni gang gi phyir zhes bya ba'i don to // ("hi"の語は、"yasmāt" 「何故なら」の意味である)。**

り²⁰、そのもの (x) の固有なあり方 (yasya...svabhāvaḥ) が知識 (jñāna) によって確定される²¹ (avadhāryate) [場合、それ (x) が対境である] からである。

諸々の極微が、感官知が生起するための原因であったとしても、その認識においては極微そのものの顕れがあるわけではないので、極微は個々の認識の対象ではない、と陳那は批判する。そのことは、感官が感官知の生起の原因ではあっても、感官知には感官としての顕れがないから感官は所縁とはならないのと同様である。

ここで陳那は、あるものが 命題 1 (「x が認識の生起の原因であること」) を満たしているとしても、命題 2 (「認識に x の行相があること」) を満たさなければ所縁とは

²⁰ ĀPT 186b3-4/D 177b5-6: de'i phyir yul zhes bya ba la sogs pa smos te / 'di ltar yul ni gang gi rang gi ngo bo de'i rnam par skye bar nges par 'dzin pa de la bya'o // (その故に対境とは [次のようなものである] などと説く。すなわち、あるもの (x) の固有のあり方が、そのもの (x) の行相として [識に] 生じると確定される場合、それ (x) が対境である)。ヴィニーターデーヴァは、「その行相が生起するが故に (de'i rnam par skye ba'i phyir ro)」という長行の解釈にあたって、「phyir ro」という従格ではなく、「その行相として生じると確定される (de'i rnam par skye bar nges par 'dzin pa)」と註釈する。ĀPV の Skt. の文脈を考慮に入れるならば、de'i rnam par skye ba の Skt. 原語は従格ではなく具格からなる語であったと想定される。すなわち、ĀPT の文脈は「その行相を有して生じる [識] によって確定される」というものであり、ヴィニーターデーヴァがそのように理解するのは、ĀPV が従格ではなく具格からなる語であったのではないのか、と想定されるわけである。このような解釈は、以下のヴィニーターデーヴァの註釈よりも支持される。ĀPT 186b5 6/D 177b7 178a1: de'i phyir sngon po la sogs pa'i rnam par skye ba'i rnam par shes pas sngon po la sogs pa'i don nges par 'dzin to zhes bya'o // (この故に、青等の行相を有して生起する識によって、青等の対象が決定されて把持される、と); ĀPT 187a1/D 178a2-3: de la 'di snyam du rdul phra rab rnams kyi yang de bzhin du de'i rnam par skye bas rang gi ngo bo nges par 'dzin to snyam du sems na / (そこで、諸極微についても同様に、[識は] それ (極微・対境) の行相として生じることによって、[対境] それ自体を確定するのである、というように思惟する人があるので)。

²¹ ĀPT 186b5/D 177b6-7: de nges par 'dzin pa ni rtog pa ste / yongs su gcod cing 'dzin pa zhes bya ba'i tha tshig go / (それを決定するとは、了解することであって、[すなわち] 決了して把持する、という意味である)。

ならないと、と考えていることがわかる。

このことは、続く陳那の自註によっても補強される。陳那は、対象 x とは、知識がある対象 x の行相を有して²²生じることによって、その x の固有のあり方が決定される場合の、その x である、と主張する。つまり、あるもの x の顕れすなわち形象が知識の中に生じることによってその x が認識される場合に、それが対象であると理解するのであって、外的対象としての極微について言えば、感官知には極微そのものとしての顕れ、もしくは様相はない、換言すれば、極微は感官知にその相を識に与えて顕現させることがないゆえに、極微は対象ではない、ということである。

以上より、あるもの x が所縁となるためには少なくとも 命題 2 が必要である、と見なされていることが了解される。すなわち、 x の顕れが認識にない場合には x は所縁となり得ない、換言すれば、 x が所縁であるならば、 x の顕れが認識にあることが必要である、と陳那は考えているのである。

陳那の見解：任意の x について、認識に x の顕現がなければ x は所縁でない

条件[1]

この箇所では、命題 1（「 x が認識の生起の原因であること」）が満たされていることが前提となった上で、命題 2（「認識に x の行相があること」）の必要性について議論がなされていた。したがって、命題 1 も必要な条件となっていることは、文脈より十分に推測可能であるものの、明確に示されているわけではない。それが明確に示されるのは、極微の積集が所縁の顕現を有する識を生起させるので所縁である、と考える対論

²² $\bar{A}PT$ 186a4-5/D 177a7-177b1: rdul phra rab rnam par shes pa'i rgyu'i ngo bor 'gyur mod kyi / 'on kyang gang gi phyir de dag rdul phra rab kyī nām pa can gyi nām par shes pa mi skye ba de'i phyir dmigs pa ma yin te / dper na dbang po bzhin no // (たとえ諸極微が識の原因たるものとなるとしても、しかしながら、それら(諸極微)は極微の行相を有した識を生起しないので、それ故に[諸極微]は所縁ではない。たとえば感官のように)。

者 2 に対する反論においてであるので、次節で確認しよう。

2.5.3.3 「所縁が認識の生起の原因であること」という条件について

極微の積集の顕現を有する識が生起することから、極微の積集が所縁であると主張する対論者 2 への反論は以下のとおりである。

'dus pa der snang²³ ba nyid yin du zin kyang /

gang ltar snang de de las min // (2a)

don gang zhiḡ rang snang ba'i rnam par rig pa bskyed pa de ni dmigs pa yin par rigs te

/ 'di ltar de ni skye ba'i rkyen nyid du bshad pas so // 'dus pa ni de lta yang ma yin te /

(ĀP 178a1-2/D 86b1-2)

[一方、識が] それ [極微] の積集したものを顕現 (*√bhās) として有するとしても²⁴、

あるものを顕現として有する [識] がある場合、それ (識) はそれ (対

²³ 'dus pa der snang ba conj. [ĀPT(P) 187b3: 'dus pa nyid der snang ba yin du zin kyang zhes bya ba la sogs pa smos te /; ĀPT(D) 178b3: 'dus pa der snang ba nyid yin du zin kyang zhes bya ba la sogs pa smos te /]: ĀP 178a1/D 86b1 : 'dus pa ni der snang ba.

²⁴ 前節で確認した問題と同様に、このセンテンスにおいても、それ (極微の積集したもの) を顕現として有するものは、極微の積集であるか識であるか、どちらとも解釈できるが、ここでも文脈的には顕現を有した識と理解されるべきであるので、「識がそれを顕現として有するとしても」という意味にとった。また、ヴィニータデーヴァも極微の積集したものを顕現として有するものは識であると解釈する。ĀPT 187b3 4/D 178b2 3: 'dus pa yang dgag pa'i phyir / 'dus pa nyid (P; om. D) der snang ba nyid(D; om. P) yin du zin kyang zhes bya ba la sogs pa smos te / rnam par rig pa 'dus pa can du snang mod kyi / 'on kyang 'dus pa dmigs pa ni ma yin te / (さらに [極微の] 積集もまた論破するため、[識が] その積集したものを顕現として有するとしても、などと説く。識は積集を有するものとして顕現するけれども、しかし積集は所縁ではない)。

象) から [生じ] ない。(2a)

ある対象物 (*artha) が、それ自身を顕現として有する識 (*vijñapti) を生起させる場合、それ (対象物) が [認識の] 所縁であるというのは理に適う。というのも、それ (対象物) は、[認識が] 生ずるための縁 (*pratyaya) たるものであると説かれているからである。[しかし、極微が] 積集したものは、以上のような [認識が生ずるための縁でないから、所縁] ではない。

以上の反論の箇所において、議論の前提条件として認められる内容は、もしある対象 x が x を顕現として有する認識を生起せしめる場合には、その対象 x はその認識の所縁である、というものである²⁵。つまりここでは、あるものが命題 2 (「認識に x の行相があること」と 命題 1 (「x が認識の生起の原因であること」) を満たしているならば、そのあるものは所縁である、ということが示されている。

しかしながら偈文においては、極微の積集が対象となる場合には、その認識が対象の顕現を有するという事は認められるものの、対象からその認識が生じているわけではないと説かれる。すなわち、極微の積集は 命題 2 は満たすものの、命題 1 は満たしていないということが示唆される。それでは、何故に極微の積集は命題 1 を満たさないのか、すなわち、生起の原因とはなり得ないのか、と言え、陳那は以下のように説明する。

²⁵ ヴィニーターデーヴァも陳那がこのように理解をしていると解釈する。ĀPT 187b5 6/D 178b4 5: **don gang zhig rang snang** ste bdag nyid du snang ba'i rnam par rig pa skyed pa **de ni dmigs pa yin par** rung ngo // 'di skad du rnam par shes pa don gang zhig gi ngo bo'i rjes su byed la / de yang skyed par byed pa yin na de'i tshe dmigs pa'i rkyen du rung gi gzhan du ni ma yin no zhes bshad pa yin no // (ある対象物 (*artha) がそれ自身を顕現として、すなわち、自体の顕現を有して識が生起している場合に、それ (対象物) が所縁であることは理に適う。それは次の如く [解釈される]。[すなわち] 識がある対象物たるものに随って作用しており、かつまた、それ (対象物) が [識を] 生起させるものであるならば、そのときには、[そのある対象物は] 所縁縁なり得るけれども、それ以外は [所縁縁にはなり得] ない、と解釈される)。

rdzas su med phyir zla gnyis bzhin // (2b)

dbang po ma tshang ba'i phyir zla ba gnyis mthong ba ni der snang ba nyid yin du zin
kyang de'i yul ma yin no // de bzhin du rdzas su yod pa ma yin pa nyid kyis rgyu ma
yin pa'i phyir dus pa dmigs pa ma yin no // (ĀP 178a2-3/D 86b2-3).

[極微の積集は、] 実物としては存在しないから [いかなる原因にもなり得ないので、認識を生起させることもない²⁶。したがって所縁にもなり得ない]。二つの月 [は、実物としては存在しないから、いかなる原因にもなり得ず、その故に認識を生起させることもない。したがって所縁にもなり得ないの] と同様である²⁷。(2b)

感官が完全でないことにより二つの月を見ることが、それ(二つの月)を顕現として有しているとしても、[存在しない二つの月は、いかなる原因にもなり得ないので認識を生起させることもない故に、] それ(二つの月の知)の対境(*viṣaya)ではない²⁸。同様にして、[極微が]積集したのものも、実物として存

²⁶ ĀPT 188a5 6/D 179a3 4: gang gi phyir 'dus pa rdzas su yod pa ma yin pa de'i phyir skyed par byed pa ma yin te / rdzas su med pa rnams la ni 'bras bu skyed pa'i nus pa med do // ([極微が] 積集したものは実物として存在しないので、それ故に生起させるものではない。[というのも] 実物として存在しない諸々のものには、結果を生起する能力がないからである)。

²⁷ ĀPT 188a6 8/D 179a4 5: gang rdzas su yod pa ma yin pa de ni skyed par byed pa ma yin no zhes bya ba 'di la dpe **zla gnyis bzhin** zhes bya ba smos te /'di ltar rdzas su med pa'i phyir zla ba gnyis pa ni zla ba gnyis par snang ba'i shes pa'i rgyu'i dngos por mi 'gyur ro // de bzhin du 'dus pa yang rang snang ba'i shes pa'i rgyu'i dngos por mi 'gyur ro // (およそ実物として存在することのないものは、生起させるものではない、というこのことについての譬喩(*dṛṣṭānta)が、二つの月と同様であると[偈に]説かれる。たとえば、二つの月は、実物としては無であるから二つの月として顕現して見られる知識の原因たる実在物(*vastu)とならないように、そのごとくに、[極微の]積集もまた、それ自身を顕現として有する知識の原因の本体となるのではない)。

²⁸ ĀPT 188b2 3/D 179a7: de bas na skyed par byed pa ma yin pa'i phyir yul du mi 'gyur ro zhes bshad pa yin no // (それ故に、[二つの月は] 生起させるものではないから対境(*viṣaya)とならない、

在しないことにおいて、原因 (*kāraṇa) にならないから [積集の知を生起させるような] 所縁ではないのである。

極微の積集は、実際に存在するものではないので、いかなる原因にもなり得ない²⁹。原因とならないので、認識を生起させることもできず、したがって所縁にはならない、と説かれる。そして、実際に存在しないものは原因にはならないという喩えとして、二つの月の喩例が出される。眼病を患っている者が二つの月を見るのは、眼を患っていることが原因であって、実際に二つの月が原因となって、二つの月の認識が生じているわけではない³⁰。二つの月が認識はされているので、二つの月という顕現はそこに認められるが、二つの月が実在していて自身の認識を生起せしめるというかたちで、二つの月の認識の原因となっている訳ではないのである。それと同様に、極微の積集は実際には存在しないので、たとえその認識においてその顕現があるとしても、その認識の原因にはなりえないので、所縁とはなり得ないのである。以上の、極微の積集に関する陳那の見解をまとめると、次のようになろう。

と解釈されたのである)。

²⁹ ヴィニーターデーヴァは、実際に存在しないものは何らかの結果を生み出す能力がないので、原因にはなり得ない、と説明する。註 27 を参照。

³⁰ **ĀPT 188a8 188b2/D 179a6 7: rgyu mtshan med pa can ni ma yin te / 'di ltar dbang po nyams pas zla ba gnyis su mthong bar 'gyur (P; mi 'gyur P) ro // 'di ltar gang gi tshe mig gi dbang po rab rib kyis nyams par 'gyur pa de'i tshe zla ba gnyis su snang ba'i shes pa skye par 'gyur te / de zla ba gnyis pas skyed pa ni ma yin no // gang gi tshe de des ma skyed pa de'i tshe / zla ba gnyis kyi shes pa zla ba gnyis par snang du zin kyang / de'i yul ni ma yin no //** ([二つの月の知は] 無因生的なものではない。というのも、壊れた根によって、月が二つに見えることになるからである。じつに、眼根が眼病によって損壊されたときには、二つの月が顕れる知が生じるであろう。[しかし] それ(二つの月の知)は、二つの月によって生じたのではない。およそ、それ(二つの月の知)がかれ(二つの月)によって生じないときには、二つの月の知は、二つの月としての顕現を有するとしても、それ(二つの月の知)の対象は [二つの月では] ない。

まず、命題 1 (「x が認識の生起の原因であること」) については、次のような論理式で示される。

samghāta: (dravyato 'sattva → akāraṇatva) → anāmbanatva

└ dvicandra ┘

この論式は命題 2 (「認識に x の行相があること」) を満たしているとしても、成立する。すなわち、x が所縁であるためには、少なくとも命題 1 (「x が認識の生起の原因であること」) が必要である。したがって、以下の命題が導かれる。

陳那の見解：任意の x について、認識の生起の原因でなければ x は所縁ではない

条件[2]

以上、極微ならびに極微の積集についての議論により確認できることは、所縁となるための条件として陳那が考えている要素は、二つに絞られるということである。そして、条件 [1] (「認識に x の顕現がなければ x は所縁でない」) と条件 [2] (「認識の生起の原因でなければ x は所縁でない」) をそれぞれあわせれば、x が所縁となるための必要条件が明確に導き出される。

陳那による所縁の二条件

任意の x について

・ 認識に x の顕現がない \vee x が認識の生起の原因でない \rightarrow x は所縁でない

= x が所縁である \rightarrow (認識に x の顕現がある \wedge x が認識の生起の原因である)

: $\forall(x)$ (x が所縁である \rightarrow (認識に x の顕現がある \wedge x が認識の生起の原因である))

[3]

以上より、あるもの x が所縁となるための二つの条件が明確に導かれた³¹。しかしながら、この命題 [3] は x が所縁であるための必要条件でしかない。すなわち、今まで陳那に説かれたところによれば、 x が所縁であれば必ず上述の二つの条件を満たす、ということと言えるが、その逆である、 x がそれらの二条件を満たしていれば必ず所縁である、ということは、ここでは証明がなされていないのである。しかしながら、そのかたちでの証明が、ĀP 第 6 偈においてなされる。次節で確認しよう。

2.5.3.4 二条件を満たすものは必ず所縁であることの証明

第 5 偈までにおいて陳那は、外的実在批判として、対論者の見解を三種に分類して論駁を加えてきた。すなわち、(1)極微、(2)極微の積集、(3)極微の積集によって形成される行相の、それぞれが所縁とはなり得ないことを論証し、もって所縁は外的な対象物ではありえないことが導かれたのである。

そして、続く第 6 偈においては、陳那の立場から所縁とはいったい何であるのか³²、ということが説明され、所縁となるための条件が示される。

| **nang gi shes bya'i ngo bo ni // phyi rol ltar snang gang yin te // don yin**³³

³¹ ĀP 178a3-4/D 86b3: **de ltar phyi rol gnyis kar yang / blo yi yul du mi rung ngo // (2cd) yan lag gcig ma tsang ba'i phyir phyi rol gyi rdul phra mo dang tshogs pa zhes bya ba'i don ni dmigs pa ma yin no //** (以上のようにして、外界のものは、2 つとも [極微であれ、極微が積集したものであれ、] 慧の対境 (*viṣaya) とはなりえないのである。[所縁は、認識が生ずるための原因であり、かつ、それ自身の行相を認識に生ぜしめるという 2 つの条件のうちの] 1 つの支分が不完全であるから、極微と [極微の] 和合という外界の [2 つの] 対象物 (*artha) は [どちらとも] 所縁ではない。

³² ĀP 192b7/D 183a3: **rang gi gzhung lugs la dmigs pa rnam par gzhas pa bstan pa'i phyir /** (自宗 (*svamata) における所縁 (*ālabana) の確立を説示するために)。

³³ *Ci* TSP 710, 19 20: **yad antar jñeyarūpaṃ tu bahirvad avabhāsate / so ('rtho vijñānarūpatvāt tatpratayatayā 'pi ca) //**

(6abc)

phyi rol gyi don med bzhin du phyi rol lta bur snang ba nang na yod pa kho na dmigs
pa'i rkyen yin no // (ĀP 178b2-3/D 87a1-2)

[以上により、外的な対象物は所縁になり得ないことが論証された。]

一方 (tu)、内部に [すなわち識に] ある知られるべきもの (jñeya) の
相 (rūpa) が、外部 [にあるか]のごとくに顕現している場合、それ
が [認識の] 対象 (artha) である。(6abc)

外的な対象物が存在しないにもかかわらず外部に存在する [対象物の] ごとく
顕現する、内部に存在するもののみが所縁縁 (*āmbanapratyaya) である。

この偈においては、識の内部に³⁴、知られるべきものの相 (かたち)、すなわち、認識
の対象の形象 (ākāra) ³⁵があつて、それが外的な対象物のように顕現している場合に、
それが認識の対象であると、述べられる。そして、外的な対象物は存在しないにもかか
わらず、識の内部に存在する形象が、認識対象として外的な対象物のごとくに顕現して

³⁴ ĀP 192b7-8/D 183a3 4: **nang gi ngo bo ni** zhes bya ba la sogs pa smos te / mdo'i don ni shes pa la /
shes bya'i nram pa beg bur chad pa lta bur snang ba gang yin pa de kho na shes pa'i yul yin no zhes bya
ba yin no // (内にある相がとは [以下のような意味である]。経の意味は、知識において、およそ
知られるべきものの行相 (*ākāra) が切り離されたもののごとくに、顕現するもの、それこそが
知識の対境である、と言われるのである)。この註釈では、知識において、なんらかの形象のよ
うなものとしての行相が存在する、とヴィニーターデーヴァは考えていることがわかる。そして、
その行相はいうまでもなく知識の一部であつて、それが知識の内的な要素として存在すると考え
られている。

³⁵ ĀP 193a1-2/D 183a5: **shes bya'i ngo bo** zhes bya ba ni yul gyi nram pa gzung ba'i cha zhes bya ba'i
tha tshig go // (知られるべきものの相とは、対境 (*viṣya) の行相 (*ākāra) である所取分
(*grāhyāṃśa) という意味である)。ここでヴィニーターデーヴァは相 (*rūpa) という語にたいし
て「行相 (*ākāra) である所取分 (*grāhyāṃśa)」という説明を加えている。rūpa も ākāra も様々
な意味を取り得るが、ここでは形象のようなものであると理解できる。

おり、そのように顕現するもののみが所縁縁であると説かれる。

しかしながら、いったい認識の内部にあるものがいかにして認識対象になり得るのか、という疑問が当然起こるのであろう。それに対して陳那は、続く偈において周到に二種の理由を用意し、以下のように説くのである。

rnam shes ngo bo'i phyir // de'i rkyen nyid kyang yin phyir ro³⁶ (6d)

nang gi rnam par shes pa ni don du snang ba dang / de las skyes pa yin pas / chos nyid gnyis dang ldan pa'i phyir nang na yod pa kho na dmigs pa'i rkyen yin no // (ĀP 178b3 4/D 87a2)

〔識の内部にある対象の形象は、〕 識の相であるが故に、そして、それ（識の生起）の原因であるが故に〔、所縁縁であると言われる〕。(6d)

識が³⁷ [自らの] 内部に対象 (*artha) としての顕現を有し³⁸、それ [すなわち、内的な対象の形象] から [識が] 生じる³⁹。したがって、[そのような] 二つのあり方を具えるが故に、内的に存在するもの（内的な対象の形象）こそが、所縁縁である。

³⁶ 註 33 参照。

³⁷ 認識対象とは何か、というこの一連の議論において、偈では「識の内部にある対象の形象」を主語にして説かれるのに対し、長行では明らかに「識」を主語にして説かれている。すなわち、ひとつの議論の中において、視点が転換されて証明がなされる。

³⁸ ĀP 193b3/D 183b5-6: **rnam par shes pa ni nang na yod pa'i don gyi rnam pas de'i rnam pa can dang /** (識は内的に存在する対象の行相によって、その [認識対象の] 行相を有する)。ここにおいて、don du snang ba は、de'i rnam pa can とパラフレーズされるので、don du snang ba は「対象としての顕現を有する」という意味となる。

³⁹ ĀP 193b5/D 183b7: gang gi phyir gzung ba'i cha yod na skyes pa de'i phyir / rnam par shes pa de ni de las skyes pa zhes kyang bya ste / (所取分があるならばその [識の] 生起がある故に、その識はそれ (所取分) から生じたとも言われる)。ヴィニータデーヴァは、ここで陳那が述べる「内的な対象の形象」を「所取分 (*grāhyāṃśa)」と言い換え、識はその所取分から生じると解釈する。

ここでは、識の内部にある対象の形象が、何故に所縁縁たり得るのか、ということが説明される。その所以は二つある。

一つにはまず、識の内部にある対象の形象は、その識が有するところの形象である⁴⁰が故に所縁縁となる、というものである。そしてもう一つの所以は、識の内部にある対象の形象が、その識の生起の原因であるが故に所縁縁となる、というものである。すなわち、ある識が、①その対象 x としての顕現をもち、② x から生じる場合に、 x が対象であると言われ、そのような二つの条件をそなえる故に、識の内部にある対象の形象が所縁となる、と示されるのである。

antar jñeyarūpa: (vijñānarūpatvāt \wedge tatpratyaayatayā \rightarrow artha)

以上の内容をまとめれば、次のようになるであろう。

任意の x について

・ 認識に x の顕現がある \wedge x が認識の生起の原因である \rightarrow x が所縁である
: $\forall x$ ((認識に x の顕現がある \wedge x が認識の生起の原因である) \rightarrow x が所縁である)

[4]

この命題 [4] は、先に確認した命題 [3] と、その論理関係が逆になっていることが見て取れる。陳那がこのように二つの論理的関係で説明することにより、所縁と二条件

⁴⁰ ヴィニーターデーヴァは、識の内部にある対象の形象とは所縁の行相であり、その行相を識が有する、ということを、習気と熏習の概念を用いて以下のように説明する。ĀPT 193a8–193b1/D 183b3: shes pa sngon po dang ser po la sogs pa spros po bag chags yongs su smin pa'i dbang gis sngon po dang ser po la sogs pa'i rnam pa dang ldan par skye ba de'i phyir / sngon po la sogs pa'i rnam pa can yin pas de'i rnam pa can nyid du grub la (青と黄等で薫じつけられた知の習気が熟することによって、[識が] 青と黄などの行相をともなって生じるから、[識は] 青 [と黄] などの行相を有するものであり、それによって、[識が] それ (所縁) の行相を有することが成立する)。

との関係は以下のようなものであることが証明される。すなわち、所縁と二条件との関係においては、AならばB、BならばA、という論理的关系が成立しているものであって、つまりは $A=B$ という関係である。

ĀPにおける所縁と二条件の関係

- ・ 所縁 x = 二条件を満たすもの（所縁 x と二条件を満たすものが、完全に等しい）
 - ・ 所縁 x とは二条件を満たすものであり、二条件を満たすものは所縁 x のみである
- ⇒ 二条件を満たすもの以外の所縁はすべて排除される

以上で、ĀPにおける所縁の有するべき二条件が明瞭に理解されたであろう。そして確認された内容により、次のような予想を立てることができよう。すなわち、陳那による所縁に対する定義が導入されて以降、認識の成立について論じる際にはそこで所縁とされるものについてこの二条件が満たされているかどうか、という点に注意が払われるようになった。またとくに安慧に付いて述べれば、すでにいくつもの先行研究によって指摘のあるように⁴¹、安慧がĀPをたしかに参照しているというのは、安慧の用いる論法を見る限りほぼ疑いがない。したがって、安慧がこの二条件を意識した上で、自らの論を組み立てているという可能性は非常に高いと言えよう。

以上の内容を踏まえつつ、MAV I.3 偈ならびに、MAVBh、MAV† について考察を為していこう。

⁴¹ 陳那と安慧の関わりについて言及されている研究としては、山口・野澤[1953]、上野[2004]、兵藤[2006c]などがある。

2.5.4 対象の認識と顕現

2.5.4.1 *Madhyāntavibhāga* の四種の顕現

AKBh で見られたように、ある対象 A の認識が生じているということは、その認識において対象 A の行相があるということであった。同じことを MAV では、識が A の顕現をもって生ずる、と表現するのであるが、それは MAV 第 1 章の第 3 偈において以下のように説かれる。

arthasattvātmavijñaptipratibhāsam prajāyate /

vijñānam nāsti cāyārthas tadabhāvāt tad apy asat // I. 3 (MAVBh 18, 21 22)⁴²

対境・有情・自我・了別の顕現をもった識が生起する。しかし、この [識の] 対象は存在しない。それ（四種の対象）が存在しない故に、それ（識）もまた存在しない。

この偈では、MAV I. 1 偈で説かれた虚妄分別である識に①対境・②有情・③自我・④了別の顕現が有ることが説かれ、次にその顕現に対応する対象が無であり、そして、その対象を把持する識もまた無であると説明される。

ここでまず確認したい点は、ある対象 A を認識するということは、A の顕現を有した識が生起する、というかたちであらわされるということである。

図式 1. ある対象 A の認識がある → A pratibhāsam vijñānam prajāyate

この図式 1. の解釈について世親と安慧で相違が見られ、またそれが安慧の認識論を特徴づける点でもあると言える。

⁴² Tib. 3a2 3/D 2b2 3: don dang sems can bdag rnam rig / snang ba'i rnam par shes pa ni // rab tu skye'o (D; skye bo P) de'i don med // de med pas na de yang med /.

そして偈においては、四種の顕現が生じるものの、その顕現に対応するところの現実の対象が存在しない、ということが述べられ、さらに、四種の対象が存在しない故に、識もまた存在しない、という入無相方便相⁴³による解釈を予想させる内容が説かれる。これらの箇所は、識が A の顕現をもって生ずる、すなわち、A の認識が成立して後に、その認識対象や識の存在性について述べられるものである。したがって、まず四種の顕現を説く箇所に対する世親釈と安慧註を確認したい。

2.5.4.2 四種の顕現に対する世親釈

上記の第 3 偈の四種の顕現に対して、MAVBh では以下のように註釈される。

① **tatrārthapratibhāsaṃ** yad rūpādibhāvena pratibhāsate, ② **sattvapratibhāsaṃ** yat pañcendriyatvena svaparasantānayoḥ, ③ **ātmapratibhāsaṃ** kliṣṭaṃ manaḥ(,) ātmamohādisaṃprayogāt, ④ **vijñaptipratibhāsaṃ** ṣaḍ vijñānāni (MAVBh 18, 23 26)⁴⁴.

⁴³ MAVBh 20, 1 5: **upalabdhiṃ samāśritya nopalabdhiḥ prajāyate /nopalabdhiṃ samāśritya nopalabdhiḥ prajāyate // I. 6 vijñaptimātropalabdhiṃ niśrityārthānupalabdhir jāyate. arthānupalabdhiṃ niśritya vijñaptimātrasyāpy anupalabdhir jāyate. evam asallakṣaṇaṃ grāhyagrāhakayor praviśati** (得ることにもとづいて、得ないことが生じる。[その] 得ないことにもとづいて、得ないことが生じる。[この三界のすべては] 了別でしかないこと（唯識であること）を得ることにもとづいて、[外的な] 対象を得ないことが生じる。[そのように、外的な] 対象を得ないことにもとづいて、唯識であることもまた、得ないことが生じる。このようにして、把持されるもの（外的対象）と、把持するもの（唯識であること）とに非存在という性質がある、ということに悟入する)。

⁴⁴ Tib. 3a3 5/D 2b3 4: de la **don du snang ba** ni gzugs la sogs pa'i dngos por snang ba gang yin pa'o // **sems can du snang ba** ni dbang po lngar bdag dang gzhan gyi (D; gyis P) rgyud la snang ba gang yin pa'o // **bdag tu snang ba** ni (D; ba'i bdag P) bdag tu rmongs pa la sogs pa dang mtsungs par ldan pa'i phyir nyon mongs pa can gyi yid (D; yod P) do // **rnam par rig par** (D; pa P) **snang ba** ni (D; pa'i P)

その〔四種の顕現をもつ識の〕中で、①対境としての顕現を有する〔識〕とは、物質等のあり方で顕現する〔識〕である。②有情としての顕現を有する〔識〕とは、自と他との相続における、五根として〔顕現する識〕である。③自我としての顕現を有する〔識〕とは、自我に対する愚かさ（癡）などと結びついてゐるが故に、染汚なる意である。④了別（識別作用）としての顕現を有する〔識〕とは〔前〕六識である。

ここで世親は、四種の顕現を有する識について具体的に説明する。すなわち、それぞれ①物質などの外界対象としての顕れを有する識、②五根を具えた生類としての顕れを有する識、③染汚意、④前六識である。以上は、顕現を有する識のみによって、外界・内界を含む経験的な世界についての認識の成立を説明しようとするものであろう。この世親の述べる四種の顕現のかたちを、図式 1.かたちを踏まえてまとめると、以下のようになる。

図式 1.	A	識に顕れるときの顕れ方	pratibhāsaṃ	vijñānaṃ prajāyate
①	artha	rūpādibhāvena	pratibhāsate	[vijñāna]
②	sattva	pañcendriyatvena	[pratibhāsate]	[vijñāna]
③	ātman	なし	kliṣṭaṃ manaḥ	
④	vijñapti	なし	ṣaḍ vijñānāni	

以上の分類を踏まえて、世親の註釈による識の顕現のかたちを図式にすれば、以下のよう抽出されよう。

図式 2. A bhāvena (/) A tvena [vijñānaṃ] prati √bhās (ただし①②のみ)

rnam par shes pa drug rnam so //.

世親の見解の特徴としては、以下のことを指摘できる。すなわち、世親によれば、四種の中で①・②は「[識が] 対象のあり方で顕れる」（顕れを有する識）というかたちで説明されるが、③・④はそのかたちでは説明されず、染汚意ならびに前六識であると述べる。①・②は我々に経験的に理解されている認識における客観的存在にあたるものであり、③・④は主観的はたらきに位置づけられよう。その意味では、認識される対象と認識する識というかたちで区分されているように見受けられる。

ここで A の認識であると限定する要因は何か、と考えた場合、客観にあたるものは、「そのようなあり方で」すなわち「そのようなかたちで」ということになり、対象の形象という概念を踏まえているであろうことが予想される。しかし、主観にあたるものについては、識説に配当させるのみにとどまり、ここでは、対象の形象という概念は見受けられない。このような世親の解釈に対して、安慧は異なる視点で解釈をなすということを以下に確認しよう。

2.5.4.3 四種の顕現に対する安慧釈

世親においては、四種の顕現のうち、①②と③④では解釈の仕方が異なっていた。換言すれば、世親は必ずしも、四種の顕現を統一した形式で見えていない。それでは、安慧はどのように理解するのであろうか。

結論を先に述べれば、安慧は、識がある対象のかたちで顕現するための条件として「その [対象] の相の生起にもとづいて(tadākārotpattitām upādāya)」識の顕現がある、と述べる。すなわち、ある対象の顕現をもった識が生ずるためには、その対象の形象の生起がなくてはならないと安慧は考えており、それは①②のみならず、③④をも統一した形式で見ようとするがごとくである。

以下に、テキストにもとづいて確認する。安慧は「識が A の顕現をもって生ずる」

ということの具体的な内容について以下のように述べる。

① **rūpādibhāveneti rūpaśabdagandharasaspraṣṭavya** ⁴⁵ *dharmasvarūpeṇa pratibhāsate* ⁴⁶ *tadākārotpattitaḥ* ⁴⁷. ② **sattvapratibhāsam yat pañcendriyatvena svaparasamtānayoḥ**, pratibhāsata ⁴⁸ *ity adhikṛtam. adhikasaktisthānatvāt pañcasv indriyeṣu sattvākhyā. tais teṣu vā sajjata iti sattvaḥ. tadākārotpattitām upādāya vijñānaṃ tadābhāsam iti.* ③ **ātmapratibhāsam kliṣṭaṃ manaḥ, ātmamohādisaṃprayogād** ⁴⁹ *iti. kliṣṭasya manasa ātmamohenātmadrṣṭyā ātmadrṣṇayāsmimānena ca nityaṃ saṃprayuktatvāt, teṣāṃ cātmālambanatvād yuktam ātmapatibhāsatvaṃ kliṣṭasya manasaḥ.* ④ **vijñaptipratibhāsam ṣaḍ vijñānānīti.** *viṣayagrāhakarūpeṇa prakhyānāt tadākārotpattitām upādāya vijñaptipratibhāsam (MAVṬ 18, 5–15)* ⁵⁰.

⁴⁵ MAVṬ_p 15, 21: *spraṣṭavya*; MAVṬ 18,5: *sparśa*.

⁴⁶ °bhāsate conj. [Tib.: snang ba] : °bhāsaṃ (MAVṬ, MAVṬ_p).

⁴⁷ *tadākārotpattitaḥ conj.* [Tib.: de'i rnam par 'byung ba'i phyir ro // Cf. MAVṬ 217, 20–23; MAVṬ_p 163 19 20 = Tib. D 297a4] : *tadākāreṇoṭpantatvāt* (MAVṬ, MAVṬ_p).

⁴⁸ °bhāsate conj. : °bhāsa (MAVṬ, MAVṬ_p).

⁴⁹ MAVṬ_p 15, 24–25, and foot note 12; *ātmapratibhāsam ātmamohādisaṃprayuktatvāt kliṣṭaṃ manaḥ iti.* MAVṬ.

⁵⁰ Tib. 29b3 8/D197b7 198a4: **gzugs la sogs pa'i dngos por** zhes bya ba ni gzugs dang / sgra dang / dri dang / ro dang / reg pa dang / chos kyi ngo bor snang ba ni de'i rnam par 'byung ba'i phyir ro // **sems can du snang ba'i dbang po lgar bdag dang gzhan gyi rgyud la gang // yin pa'o** zhes bya ba ni / snang ba zhes bya ba dang sbyar ro // dbang po lga la sems can zhes bya bar lhas par chags pa'i gnas su gyur pa ste / de dag gis sam / de dag la chags pas sems can te / de'i rnam par 'byung ba'i phyir / de snang ba'i rnam par shes pa zhes bya'o // {bdag tu snang ba zhes bya ba dang /} (D; om. P) **bdag tu snang ba ni** (D; snang ba'i P) **bdag tu rmongs pa la sogs pa dang mtshungs par ldan pa'i phyir / nyon mongs pa can gyi yid do** zhes bya ba la nyon mongs pa can gyi yid ni bdag tu rmongs pa dang bdag tu lta ba dang bdag la chags pa dang / nga'o snyam pa'i nga rgyal dang rtag tu mtshungs par ldan pa dang (D; ldan pa'o / P) /

①物質等のあり方でというのは、[識が] 色・声・香・味・触・法という固有のあり方で顕現する [という意味である]。なぜならば、[識が] その行相をもって生起することにもとづくからである。②有情としての顕現を有する [識] とは、自と他との相続において五根として [顕現する識] である。[この一文には] 顕現 [する] という語が補足される。[五根は] 増上執の拠り所であるが故に、五根は有情と呼ばれる。それら (五根) を用いて、もしくは、それらに対して執着されるので有情である。[識が] それ (有情) の行相をもって生起することにもとづいて、識がそれ (有情) の顕現を有すると [言われる]。

③自我としての顕現を有する [識] とは、自我に対する愚かさ (癡) などと相応している故に、染汚なる意であるとは、染汚なる意が、我癡・我見・我愛・我慢と常に結びついているが故に、そして、それら [我癡・我見・我愛・我慢] が自我を所縁とするが故に、染汚意が自我の顕現を有することが理に適う。④了別 (識別作用) としての顕現を有する [識] とは [前] 六識であるとは、[識が] 境を把持する [前六識という] あり方として似現しているが故に、それ (了別) の行相をもって生起することにもとづいて、[識は] 了別の顕現を有する [ので前六識である理解される]。

①について、安慧は次のように解釈する。世親が「物質等のあり方で顕現する [識] である。色等のあり方として」と述べる箇所について、「色等」の内容を「色・声・香・味・触・法」と具体的に示した上で、「あり方で (bhāvena)」を「固有のあり方で (svarūpeṇa)」と言い換える。これらは同じ意味であり、「そのようなあり方で識が顕現する」という形で読解する点も世親の解釈を踏襲するが、そこに「その行相をもって

de dag kyang bdag tu dmigs pa'i phyir nyon mongs pa can gyi yid ni bdag tu snang bar rigs so // **rnam par rig par snang ba ni rnam par shes pa drug rnams so** zhes bya ba ni yul 'dzin pa'i ngo bor snang bas de'i rnam par 'byung ba'i phyir rnam par rig pa snang ngo //

生起することにもとづくから (*tadākāreṇotpannatvāt*)」という理由句を付加するのが安慧の見解である。

②について安慧は、世親の註釈をひいて「顕現する」という語を補う。すなわち、有情としての顕現を有する識とは、自と他との相続において五根として顕現する識であると補足する。そして、何故に五根が有情と呼ばれるのか、という説明をなして、世親が有情としての顕現を五根としての顕現と言い換えることが適切である所以を示す。最後に、識が有情の顕現を有すると言われうる所以として、識がそれ有情の行相をもって生起することにもとづく、ということが示される。すなわち②の解釈においても、識が A を顕現としてもつというのは、識がその A の行相を有して生起するをもつての故にある、という安慧の理解が看取される。

③について、安慧はまず世親の解釈を具体的に補足し、染汚意が常に我癡・我見・我愛・我慢という四つの心所とともに相応する⁵¹、すなわち作用することを示す。そして、そのともに働く四つの煩惱は、存在しないにも関わらず存在すると誤って分別されている自我を対象とする⁵²。そして、自我を対象とする故に、染汚意が自我の顕現を有することが合理である、というのが、安慧の解釈である。

④の *vijñapti* について安慧は、世親が「前六識である」と註釈することをうけて、その前六識の性質に着目することにより説明する。すなわち、識は対象を把持する前六識

⁵¹ TrBh_L 13, 12-13: *kleśaiḥ caturbhiḥ sahitaṃ nivṛtāvyaḅṛtaiḥ sadā / ātmadrṣṭyātmamohātma-mānātmāsnehasaṃjñitaiḥ // 6 //* ([末那識は識を自体とするので必然的に心所と相応するはずであるが、どのような心所と相応するのかと言えば] 四つの有覆無記の煩惱と常に俱に [相応し、その四つとは]、我見・我癡・我慢・我愛と名づけられるものである)。

⁵² TrBh_L 23, 12-14: *upādānaskandheṣv ātmeti darśanam ātmadrṣṭiḥ(,) satkāyadrṣṭir ity arthaḥ. moho ajñānam, ātmany ajñānam ātmamohaḥ. ātmaviṣaye māna ātmamāno(,) asmimāna ity arthaḥ. ātmani sneha ātmapremety arthaḥ* (我見とは [五] 取蘊において我 [がある] と見る [ことであり、すなわち]、有身見という意味である。癡とは無知であり、[したがって] 我癡とは我に対する無知である。我慢は我を対境とする慢心であり、わたしがあるという慢心という意味である。我に対する愛とは、我に対する愛情という意味である)。

というあり方、すなわち能取というあり方 (grāhakarūpa) で仮に顕れる (prakhyāna)。能取とは了別する作用のことであるので、識は了別作用として仮に顕れる。そして、了別作用として仮に顕れているが故に、その了別という行相を有して生じることにもとづいて、識は了別を顕現として有する、と安慧は説明する。ここでは、あるもの A の仮の顕れを指し、A の顕れがあるのであれば A の行相があつて、その行相の生起にもとづいて、識は A として顕現する、すなわち、識は A の顕現をもって生じる、という形で理解されている。

以上の、①～④それぞれについてまとめれば、次のようになる。

- ① artha : 六境として顕現する。A rūpeṇa prati √bhās A の ākāra を有して生起することにもとづいて、識が A の顕現を有する。
- ② sattva : 五根として顕現する。A tvena prati √bhās A の ākāra を有して生起することにもとづいて、識が A の顕現を有する。
- ③ ātman : 妄分別された自我を ālambana とするので、識が自我の顕現を有する。 識に顕れた A があるので、識が A の顕現を有する。
- ④ vijñapti : 了別として顕現する。A として pra √khyā するので A の ākāra があり、A の ākāra を有して生起することにもとづいて、A の顕現がある。すなわち、識が A の顕現を有する。

ここで安慧が述べる四種の顕現のかたちを、先ほどの世親の場合と同様に、図式 1. を踏まえてまとめると、以下のようになる。

図式 1.	A	識に顕れるときの顕れ方	pratibhāsaṃ	vijñānaṃ prajāyate	安慧独自の理由付け
①	artha	<i>rūpaśabdagandharasa- spraṣṭavyadharmasvarūpeṇa</i>	<i>prati √bhās</i>	[vijñāna]	<i>tadākārotpattitaḥ</i>
②	sattva	[pañcendriyatvena]	[prati-√bhās]	vijñāna	tadākārotpattitām upādāya
③	ātman	<u>ātmapratibhāsa</u>tvaṃ kliṣṭasya manasaḥ			[teṣāṃ cātmāmbanatvāt]
④	vijñapti	viṣayagrāhakarūpeṇa	pra √khyā	[ṣaḍ vijñānāni]	<i>tadākārotpattitām upādāya</i>

以上の分類を踏まえて、安慧の復註による識の顕現のかたちを図式にすれば、以下の
ように抽出されよう。

図式 3.

A rūpeṇa(/) A tvena [vijñānaṃ] prati √bhās(/) pra √khyā
tadākārotpattitām upādāya

①②④について、安慧は明らかに、識が A の顕現をもつための要因として A の ākāra
の生起が必要であるという理解をなしている。

③については、少し説明が異なるものの、しかしながら、まったく方向性が違うとも
思えない。というのは、以下のように考察できるからである。

四つの心所の所縁となる「自我」は、仮に妄分別された概念であり、仮の顕れのような
なものであると理解できよう。もちろん、その「自我」という概念は具体的な姿をもつ
た像としての顕れ、すなわち形象 (ākāra) かどうかは定かではない。しかしながら、
ここで安慧がそれを「所縁とする故に」(ālambanatvāt) と述べる以上、少なくとも安
慧は、その「自我」という仮の概念を対象として措定することにより自我の顕現 (ātma

pratibhāsa) がある、というように理解していることは窺える。その考え方は、仮の顕れ A があることにより、識に B でも C でもなく A という顕れがあると限定することができる、という①②④についての理解とそれほど乖離するものではない。このことより推し量れば、③についても安慧は、識が A の顕現をもつための要因として A の ākāra のようなものが必要であると考えている、と判断しても大きな過失はないであろう。

以上より安慧は、識が A の顕現をもつという場合に、すなわち、A が認識されているという状態を考える場合には、その状態が成立するための要因として、顕現 A を限定・確定するものである、A の ākāra が必要であると理解していることが窺える。

図式 4.

認識 A の成立 (= 識が A の顕現をもつこと) のための確定要件
= A の ākāra があること

この図式 4.に見られるような理解は、上来確認してきた、AKBh、MAVBh より MAVT にいたるまで、共通してみられる視点である。そしてそのような理解に基づきつつも、MAVBh の I.3 偈の解釈では、かならずしもそのような考え方を援用していないようにも見受けられる。しかし、それに対して安慧は積極的に適用するようである。このような違いは、世親と安慧の唯識説の解釈の相違に起因する可能性が高いものの、MAVT を作成するにあたって安慧が陳那の二条件の理論を考慮に入れていたという状況も想定できるかもしれない。というのも、安慧が述べる「ākāra を有して生起することにもとづいて」という条件からは、ĀP の二条件との連関が容易に想像できるからである。しかしながら、本節で確認した記述からだけでは、確定的なことは述べられないため、MAVBh と MAVT との違い、ならびに、安慧が認識の対象に関して、ākāra があることを重視する傾向があることを指摘するのみに留める。

2.5.5 認識対象の存在について

2.5.5.1 認識対象の存在論証における視点の区分

前節にまでおいて、AKBh や MAVBh、MAVT さらには ĀP の内容を分析することにより、認識が確定するための要件は確認できた。それは、認識において対象の形象 (ākāra 行相) があることであった。そして、ĀP に基づくと認識の対象とは、そのような対象の形象を有し、かつ認識の原因となるものでなければならず、その二条件を安慧が考慮に入れている可能性は決して低くはないことを指摘した。

さて、MAV I.3 偈では四種の顕現を説いた後に、そうして顕現した諸現象 (すなわち認識対象⁵³) について、そのような対象は存在しない、ということを論証するが、以下に確認するように、MAVBh ではそのことが、存在論的というよりはむしろ、対象がどのように顕れているか、という認識論的ともいえる角度から理由が述べられる⁵⁴。この MAVBh における説示は簡潔すぎて理解が難しいものの、安慧はその箇所に対して比較

⁵³ MAV I.3 偈における識の顕現の理論においては、認識する主観も認識される対象も、顕現した像という意味においては、すべて認識対象であると考えることができよう。すなわち、識の顕現の理論に基づくならば、いわゆる客観的な対象のみが「認識対象」なのではなく、認識の主観も含めた顕現像すべてを「認識対象」と考えることが可能である。ただし、実際に世親や安慧がそのように考えていたか否かは、テキストに基づいて判断されるべきものであるとは言うまでもない。

⁵⁴ 「顕現する」という内容について、そこに「存在しないにもかかわらず顕れている」という意味が含まれていると考えるならば、「顕現する」と述べるだけで、その顕れに対応した外的対象の存在の否定が含意されるとも考えられよう。その場合には「顕現を有する識」というあり方を述べることによって、自動的に「その顕現に対応する対象が存在しない」という意味を含んでいる、というように偈文を理解することが可能かもしれない。しかし、ここでは顕現というあり方に対象の非存在が含意されているというよりはむしろ、顕現のあり方を具体的に別な視点から説明しようとしていると言えよう。なぜならば、顕現に対応する対象が存在しないという含意があるならば、それらが存在しない理由を、わざわざ二通りも挙げる必要がないからである。ちなみに、「顕現する」という内容に対象の非存在が含意される、という理解は、I.6 偈の入無相方便における世親釈において見られることになる。

的詳細な註釈を施す。

よって本節では、認識の対象に関する考察を為すにあたり、I.3 偈の後半を、安慧釈の解説を中心に分析する。

ところで考察を加える前に、ここで述べる存在論的・認識論的という視点の区分について、少しく説明を加える必要があるだろう。

ここで述べるところの認識論的な議論とは、対象がどのように認識されているかということが話柄となるものであり、そこには突き詰めれば、対象がどのように見えるか、あるいは、対象が正しく認識されているのか、などという問題意識が伏流しているような議論である。それに対して、存在論的な議論とは、主題の存在性を問う議論であり、その対象が実在することを証明するという問題意識によって述べられるものである。

本節で考察する $Vś$ 、 $\bar{A}p$ 、 $MAV\bar{T}$ は、認識対象の認識のされ方がその議論の主題となっているという点から見れば、認識論的な議論の領域にある。しかしながら厳密に見れば、そのような認識論的な議論の領域の中であってさらに、どのような論点を重視するかという点に関しての存在論的・認識論的という視点の区分が見られる。先に取り上げた $Vś$ 、 $\bar{A}P$ は前者であり、 $MAV\bar{T}$ は後者である。

そして、世親の述べる、認識論的な議論の領域における存在論的な説明の典型は、*Vimśatikā Vijñaptimātrasiddhi* ($Vś$) における、認識の対象についての議論が挙げられる。すなわち、十二処のあり方を実在論的な視点から考える有部などに対する、対象が実在しないことの理由についての議論⁵⁵である。そこにおいては、いわゆる四事の疑難が挙げられる。それらは、①処定不定難、②時不定難、③相続不定難、④作用不定難である

⁵⁵ $Vś$ 6, 22–24: *kathaṃ punar idaṃ pratyetyam anenābhiprāyeṇa bhagavatā rūpādy āyatanāstitvam uktaṃ na punaḥ santy eva tāni yāni rūpādivijñaptīnāṃ pratyekaṃ viśayībhavantīti* (この [唯識という] 密意趣によって世尊より色などの処が存在することが説かれたが、それにもかかわらず、およそ現に存在しているところの諸々の色等 [の処] が諸々の識のそれぞれの対境として存在しない、ということが、いかにして承認されるべきであるか)。

⁵⁶。これらはすべて、対象が実在しなければ、このような不具合が想定されるであろう、というものであり、対象の実在性に関わる議論である。そこにおいては、対象がどのように見えるのか、対象が正しく認識されているのか、などということは主要な問題にはなっておらず、対象が実在することの証明が課題とされている。

翻って、MAV I.3 偈においては、十八界としての顕現を対象として実在するものではない、という議論がなされており、その論旨と Vś とは、外的対象の実在を否定する、という文脈においては軌を一にするとと言える。しかしながら、その論証の手段はまったく異なるといっても過言ではない。

Vś において世親は、対象としての実在の根拠である極微についての三種の学説を論破し⁵⁷、いずれの場合にも極微は、色法が対象として実在することを成立せしめないと言説する。その際に理由となるのが、1) 部分とは別に単一なる全体 (avayavin) というものは認識されない、単一なもの、すなわちヴァイシェーシカ学派の主張する全体者のような単一なものは認識の対象とならない、2) 極微のひとつひとつは認識されない、3) 極微の積集がひとつの実体であると証明されない、というものである。具体的には、極微を六つの部分に分けてその存在の矛盾を指摘するという方法などであり、言うなれば、極微のそのものの存在のあり方について徹底的な否定が為されている。そこでは、たとえば対象がどう見えるか、どういうあり方をするのか、というような認識のあり方についての議論は見られない。

このように、Vś における外的存在の否定の理論と、MAVBh の顕現に対応する対象の否定の理論とは、その様相を異にする。その点は、必ずしも明瞭に区分できる場合わけではないが一応は、存在論的・認識論的という視点の区分として捉えることができるで

⁵⁶ 以上の内容については安井[1964] pp. 17-22、明石[1985] pp. 86-89などを参照。

⁵⁷ Vś 6, 25-26: na tad ekaṃ na cānekaṃ viśayaḥ paramāṇuśaḥ / na ca te saṃhatā yasmāt paramāṇur na sidhyati // 11// (それ [色等の処] は、単一なるものとして境でなく、また個々の極微をもって多なるものとして [境でなく]、また、それら [極微] が積集したのものとして [境でない]。極微が [対象として] 成立しない故に)。

あろう。このような、視点の区分を踏まえた上で、次節以下では具体的にテキストを確認していきたい。

2.5.5.2 I.3 偈後半の世親釈

MAV 第3偈の後半部分に対して、MAVBh では以下のように註釈される。

nāsti cāsyārtha iti, arthasattvapratibhāsasyānākāratvāt. ātmavijñaptipratibhāsasya ca vitathapratibhāsatvāt. **tadabhāvāt tad apy asad** iti yat tadgrāhyam rūpādipañcendriyamaṇṣaḍvijñānaśamjñakam⁵⁸ caturvidham, tasya grāhyasyārthasyābhāvāt tad api grāhakaṃ vijñānam asat (MAVBh 18, 26–19, 4)⁵⁹.

しかし、この「識の対象は存在しない」とは、対境と有情としての顕現を有する「識」は、行相ではないが故に、また、我と了別としての顕現を有する「識」は、非真実の顕現であるが故に「それら四種の顕現に対応する対象は存在しない」。それが存在しないから、それ（識）も存在しないとは、およそその「顕現を有する識に対応するものとしての」把持されるもの（所取）、[すなわち]色等・五根・意・六識と言われる四「種のもの」、こうした把持されるものなる対象が存在しない故に、かの把持するものとしての識も存在しない。

⁵⁸ MAVBh は rūpādipañcendriyaṃ maṇṣaḍvijñānaśamjñakam caturvidham (MAVBh 19, 2–3) とあるが、意味的には samjñaka は前の4つ全てにかかるものであるので、maṇṣaḍ をつなげて複合語として読んだ。テキストクリティーク的にも、複合語として読む場合は indriyaṃ のアヌスヴァーラがとれるだけであり、写本が未入手のため最終判断がつかねるが、このように読み得る可能性は低くはないと判断した。

⁵⁹ Tib. 3a3 4/D 2b4 5: **de'i don med** ces bya ba ni don dang sems can du snang ba mams rnam pa (MAVT; mams D, P) med pa dang / bdag dang rnam par rig par snang ba ni log par snang ba'i phyir ro // don med pas 'dzin pa'i rnam par shes pa de yang med do/

ここではまず、四種の顕現に対応する対象が存在するのか否か、ということについて、その対象が存在しない理由を、対象がどのように顕れているか、という認識論的な側面から説明が為される。そしてまた、続いて説かれる、四通りの対象が存在しないので識もまた存在しない、という内容について、その対象を把持するものとしての識が存在しない理由も、主観と客観の関係という認識に関わる側面からの説明が加えられる。ここで示される、顕現に対応する対象が存在しない、ということの理由と、それらを把持するものが存在しない、ということの理由について、以下においては前者に考察を加えた。何故ならば、世親の述べるこの理由には、あるものが認識の対象となるために具えるべき条件は何かという、認識論的な議論の萌芽が見られるからである。

さて、顕現に対応する対象が存在しない、ということの理由についてであるが、世親が、顕現に対応する対象が存在しない所以として述べる、i) 行相ではない (*anākāratva*)・ii) 非真実の顕現である (*vitathapratibhāsatva*)、という二つの理由句は、四種の顕現を「境・有情としての顕現」と「我・了別としての顕現」との二組に区分した上で、前者には i) 行相ではないという理由が、後者には ii) 非真実の顕現であるという理由が適用されている。しかし、理由句の意味内容は短すぎて、MAVBh のみでは明確に理解できない。したがって、安慧の復註を手がかりにして、考察が進められなければならないであろう。よって次に安慧註を読解していきたい。

2.5.5.3 1.3 偈後半の安慧釈

安慧は「しかし、この〔識の〕対象は存在しない (*nāsti cāsyārtha*)」という偈に対する世親の註釈に、以下のように復註をつける。

nāsti cāsyārtha *iti catuṣṭayasya prakāraṣyeti*⁶⁰. *arthasattvapratibhāsasyānākāratvāt, ātmavijñāptipratibhāsasya ca vitathapratibhāsativād* *iti arthasattvapratibhāsayor grāhyarūpeṇa prakhyānād vitathapratibhāsativāsambhavād anākāratvam evārthābhāve kāraṇam. na tv anyayor grāhakarūpeṇa prakhyānād anākāraḥ. vitathapratibhāsativam evārthābhāve kāraṇam uktam. ākāro hy ālambanasyānityādirūpeṇa grahaṇaparakāraḥ. sa cānayor nāsti[.] grāhyarūpeṇa prakhyānād(.) ato 'nākāratvād agrāhakatvād ity arthaḥ. ālambanasamvedanaṃ vā ākāraḥ. tac ca tayor nāstīty upalabdhyabhāvād anākāraḥ* (MAVṬ 18, 15 24)⁶¹.

⁶⁰ MAVṬ も MAVṬ_P も、*catuṣṭayasyākāra*-となっているが、*catuṣṭayasya prakāra*-に校訂した。校訂すべき理由は以下のごとくである。まず、この文脈で *ākāra* がどのような意味で用いられているか、ということをお案すると、以下に確認できるように、ここで *ākāra* は *grāhaka* という意味で使われており、四種の顕現のうちの一つがそれにあたる。したがって、*rnam pa bzhi* とあるときに、四つの *ākāra* と理解するのは不自然であり、ここでは「四種類の」という意味で取る方が妥当であろう。したがって *rnam pa* は「種類」(*prakāra*) と還梵され得る余地があり、それは実際に用例からも確認できる。すなわち、MAVṬ のチベット訳においては、このテキストの直後にも確認できるように、*prakāra* は *rnam pa* と訳されており (MAVṬ 18, 21–22: *grahaṇaparakāra* = D 198a5: 'dzin pa'i rnam pa. このほかには、MAVṬ 29, 15: *nānāprakāratā* = D 203b1: *rnam pa tha dad pa nyid* などの用例が認められる)、また先の箇所 (MAVṬ 20, 22) において、この四種の顕現をまとめて *catuḥprakāra* (*rnam pa bzhi po*) と表現する用例があるので、ここはおそらく *prakāra* に校訂し得ると判断した。

⁶¹ Tib. 29b8 30a4/D 198a4 6: **de'i don med** ces bya ba ni rnam pa bzhi char gyi'o // **don dang sems can du snang ba rnam pa med pa dang / bdag dang rnam par rig par snang ba ni log par snang ba'i phyir ro** zhes bya ba ni don dang sems can du snang ba gnyis gzung ba'i ngo bor snang bas / log par snang ba mi srid pa'i phyir/ rnam pa med pa nyid ni don med pa'i rgyu'o // gzhan dag ni 'dzin pa'i ngo bor snang bas rnam pa med pa ma yin te / log par snang ba nyid ni don med pa'i rgyu'o zhes bshad do // rnam pa ni dmigs pa la mi rtag pa la sogs pa'i ngo bor 'dzin pa'i rnam pa yin na / de yang de dag la med de/ gzung ba'i ngo bor snang bas de'i phyir rnam pa med pa ni 'dzin pa ma yin no zhes bya ba'i tha tsig go // yang na dmigs pa yang dag par tshor ba la rnam pa zhes bya ste / de yang de dag la med pas dmigs pa med pa'i phyir rnam pa med do //

しかし、この「識の」対象が存在しないとは、四種類の「顕現に対応する対象が存在しない」という「意味」である。対境と有情としての顕現は、行相（把持作用）ではない故に、また、我と了別としての顕現は、非真実の顕現である故にとは [次の意味である]。対境と有情としての二つの顕現は、所取というあり方で顕現するため、真実でない顕現ではあり得ないが故に、[対境と有情との顕現は] 行相でないことのみが、[対境と有情との顕現に対応する対象が存在しないこと]の理由となる。しかし、他 [の二つの我と了別としての顕現] は、能取というあり方で顕現するため、行相でないことはない [が故に]、[我と了別としての顕現が] 真実でない顕現であることのみが、[両顕現に対応する] 対象が存在しないこと[の理由となる]、と説かれた。実に、行相とは無常等のあり方で所縁を把持する仕方である。そして、それ（行相）は、これら二つ（境と有情としての顕現）にはない。[なぜならそれらは] 所取のあり方で顕現しているからである。それ故に [対境と有情の顕現は] 行相ではない故にとは、[両顕現が] 能取ではない故にという意味である。または、所縁の知覚が行相である。しかし、それ（所縁の知覚）は、それら二つ（対境と有情としての顕現）には存在しないので、[所縁の] 了得がない故に、[対境と有情としての顕現は] 行相ではない。

まず、前提として、後に図式に表すように、対象が存在するとしたら、二つの条件を満たさなくてはならないということを下敷きに、安慧は論を展開する。

安慧は「この「識の」対象は存在しない (nāsti cāsyārtha)」という句は、四種類の顕現について述べている句であるとする。それはつまり、識が四種類の顕現をもって生ずる場合に、それぞれの顕現に対応する対象が存在しない、ということである。そしてその四種類を、世親と同じく、「対境と有情として顕現」(①②)と「我と了別としての顕現」(③④)とに区分した上で、それぞれの顕現に対応する対象が存在しない所以を以下の

ように述べる。

「対境と有情として顕現」(①②)は、所取すなわち把持されるものとして顕れる故に、真実でない顕れであることはあり得ない。したがって、行相でないことだけ(anākāratvam eva)が、①②の顕現に対応する対象が存在しないことの理由となる。

一方で、「我と了別としての顕現」(③④)は、能取すなわち把持するものとして顕れる故に、行相(ākāra)でないことはない。したがって、真実でない顕れであることだけ(vitathapratibhāsatvam evā)が、我と了別との顕現に対応する対象が存在しないことの理由となる。

以上、二つの理由は、eva という限定が入っていることにより、どちらか片方の理由が備わっていれば、必然的にもう一方の理由が欠けていることが導かれる、という形である。したがって、二つの理由があることが前提条件となっていることが予想される。その点は後ほど、論理式のかたちで確認しよう。

そして次に、行相(ākāra)について説明が加えられる。すでに確認したように⁶²行相は、認識において、その認識を限定する、あるいは、決定づけるはたらきを担うものであると理解されているが、文脈により二つの意味で使われる。すなわち、ひとつは対象のあり方を捉えて対象についての認識を形成する作用であり、もうひとつは、個々の対象についての個別の認識を決定付けるための対象の形象である。しかし、この文脈では安慧は、「行相とは、無常等のあり方で、所縁を把持するという類のものである」として、行相を能取のはたらき・把持作用に限定している。すなわち、所縁(ālambana)が把持される対象であるのに対して、それらを把持するものとしての行相(ākāra)と解している。このことは、安慧が、「行相ではない故に」という内容を「能取ではない故に」と解釈していることから窺えるし、また、「所縁(ālambana)の知覚が行相(ākāra)である」と明確に定義していることより明らかである。

以上の内容を踏まえて、四種の顕現が、所縁と行相とにそれぞれどのように対応する

⁶² 序論 1.4 を参照。

のかということ、表にまとめれば次のようになる。

対境と有情の顕現 (①②)	我と了別の顕現 (③④)
所取	能取
所縁 (ālambana)	行相 (ākāra)
把持される対象	把持する作用

ここで前二者すなわち対境と有情としての顕現は、明確に所取として位置づけられている。それは、すなわち、認識され得る像のみであり、認識するはたらきとしての把持作用ではない。ある顕現が対境と有情としての顕現であり、さらに所取としての顕現である以上、所取である対境と有情との顕現が、所取の顕現となっているので、対境と有情との顕現は真なる顕現と見なされる。したがって、「真実でない顕現」はない。よって「行相でないこと」のみが、それらに対応する対象が存在しないことの原因となるのである。

・対境と有情としての顕現についての条件 artha: (anākāratvāt → nāsti)

・対境と有情としての顕現についての条件：顕現が anākāra なので artha が存在しない

一方で、後二者すなわち我と了別としての顕現は、「能取の形で顕現する」と述べられる。それらは、所縁を把持するはたらきをもつものである。したがって行相であって無行相ではない。そのことから安慧は、我と了別としての顕現が真実でない顕現であることのみが、それらに対応する対象が存在しないことの原因となると導く。

・我と了別としての顕現についての条件 artha: (vitathapratibhāsatvāt → nāsti)

以上確認してきた条件を、論理式の形でまとめて示してみよう。①②の条件「行相でないこと (anākāratva)」を p、③④の条件「真実でない顕れであること (vitatha pratibhāsatva)」を q とし、「顕現に対応する対象が存在しない」という結論を r とする。「対象が存在しない」という r は、p ならば r が成立するし、また q ならば r も成立する。すなわち次のように示される。

$$(p \rightarrow r) \wedge (q \rightarrow r) = (p \vee q) \rightarrow r$$

$(p \vee q) \rightarrow r$ の対偶をとると $\neg r \rightarrow \neg(p \vee q)$ となり、そこから次のように導ける。

$$\neg r \rightarrow \neg(p \vee q) = \neg r \rightarrow \neg p \wedge \neg q$$

ここで $\neg r \rightarrow \neg p \wedge \neg q$ について具体的な言葉を入れて示すと次のようになる。

\neg 「顕現に対応する対象が存在しない」 \rightarrow

\neg 「行相でない」 \wedge \neg 「真実でない顕れである」

この式において、否定を取って表せば、次の式が導かれる。

「顕現に対応する対象が存在する」 \rightarrow 「行相である」 \wedge 「真実の顕れである」

以上より「あるもの A としての顕現 (= 識) が正しければ、すなわち、その顕現に対応する対象が存在するならば、その A の顕現は、ākāra、かつ真実なる顕現である」という二条件が導かれた。すなわち、顕現しているものに対応する対象が実在するのであれば、必ず次の二つの条件が成立する。

あるもの A としての顕現に対応する対象が実在するならば必ず
その A の顕現は 1)「把持作用」であり、2)「真実の顕現」である。

「把持作用」は、先に確認したように、「所縁を把持するものとしての行相」である。そして、あるものとしての顕現が「真実の顕現である」とは、そのものとしての顕現が逸脱しない顕現となる、という意味であろうと思われる。しかしながら、この解釈については、いま読解した資料よりは明確には理解できないので、さらに安慧の記述を確認していく必要があるだろう。

grāhyābhāve dvayor ātmavijñaptipratibhāsayor grāhakākāreṇa prakhyānād vitathapratibhāsatvam. atha vā yathā vijñānenārthaḥ parikalpyate tathārthasyābhāvo vyāghrādīśrutyaḍiṣv iva vitathālambanatvād vitathapratibhāsatā. tathā hi vijñaptir api vijñaptiyantaraparikalpitenātmanā sūnyeti siddhāntaḥ. ataś cārthasattvavijñānasyevātmavijñaptipratibhāsayāpy arthābhāvaḥ ⁶³ (MAVṬ 19, 15 20, 1).

イ) 我と了別としての顕現の二つは、所取がないにもかかわらず、能取というあり方としての顕現である故に、真実でない顕現である。□) あるいはむしろ、虎など [の名称] が聞かれた [ら、現にいないにもかかわらず虎などの姿が思い浮かべられる⁶⁴] ように、[我と了別としての顕現の二つは、対象を妄分別す

⁶³ Tib. 30b4 7/D 198b5 7: gzung ba med par bdag dang rnam par rig par snang ba gnyis 'dzin pa'i rnam par snang bas log par snang ba nyid do // yang na ji ltar rnam par shes pas don yongs su brtags pa de bzhin du bdag dang rnam par rig par don med de stag la sogs pa thob pa(conj. theb pa) ltar / log par dmigs pa'i phyir / log par snang ba nyid do // 'di ltar rnam par rig pa yang rnam par rig pa gzhan gyis kun brtags pa'i bdag nyid kyis stong ngo zhes grub pa'i mtha' las 'byung ngo // de'i phyir don dang sems can du snang ba bzhin du/ bdag dang rnam par rig par snang ba'i don yang med do //

⁶⁴ Cf. Viśālāmalavatī pramāṇasamuccayaṭīkā(No.4268, Ye) 289a 3-4: stag la sogs pa thos pa bzhin du zhes pa / stag med kyang stag gnas so śes brjod pa na stag gis sgrub par byed pa gnas pa'i bya par snang ba'i rtogs pa nye bar skye ste / (“虎”などと [いうことばが] 聴こえる時に) といっているのは、[次のような意味である。その場合に] 虎が存在していなくても、「虎が居る」と述べる時、虎によって成立させられるものが存在すべきものとして顕現する理解(たとえば危険であるから逃げろ

るものであり、妄分別されたならばそれは] 真実でない所縁である故に、真実でない顕現である。[それはあたかも] 識によって対象が妄分別されるごとくには対象が存在しない [ごとくである]。というのも、認識もまた、別の認識によって妄分別された自体を欠いている、という定説がある故に。したがって [我と了別としての顕現は真実でない顕現である故に]、境と有情として [の顕現をもった] 識の [対象は存在しない] ごとくに、我と了別としての顕現もまた、[それらに対応する] 対象は存在しない。

以上の箇所では、我と了別としての顕現について、何故にそれらが真実でない顕現となるのか、ということについて、二つの理由が説かれる（上述の和訳において、**イ**・**ロ**）と示した）。

最初の理由**イ**）では、次のように説かれる。我と了別としての顕現が能取として顕れるということは、すなわち把持するものとして顕れることであるが、所取すなわち把持されるものが無いにもかかわらず、把持するものが顕れているということは、対象が存在しないにもかかわらず何かは認識されている、ということであり、それは真実でない顕現である。すなわち、捉えられるものが存在しないにもかかわらず、捉えるものが顕れているのは不合理である、という理路である。言い換えれば、対象がないにも関わらず、なにかが認識されているという状態であり、それを非真実と述べているのであろう。

次に、接続詞として「あるいはむしろ(atha vā)」と用いられて、もう一つの理由 **ロ**）が述べられる。この接続詞が用いられる場合は、先行する文と次の文を連繋するに際して、逆接に近いニュアンスを含むものであるが⁶⁵、ここでは atha vā を挟んで、「我と了別としての顕現 (③④) の二つが (ātmavijñaptipratibhāsayoḥ) 真実でない顕現であること (vitathapratibhāsatva, vitathapratibhāsātā.)」の、二つの理由が述べられるという形にな

といった) が生じるのである)。

⁶⁵ See. 辻直四郎『サンスクリット文法』, §54. 3, p.99.

っている。

さて安慧は、我と了別としての顕現が真実でない顕現である所以の、もう一つの解釈として、以下のように論じる。

まず、ある対象が識によって誤って分別されているときに、その分別されている通りには対象が存在しないので、その対象すなわち所縁は非真実であり、非真実の所縁であるから非真実の顕現である、と述べられる。つまり、存在しない対象が顕れているので、その顕れは真実ではない、という理路である。

ここにおいては、識によって対象が誤って分別されている例として、虎などが聞かれる、という喩例が挙げられる。この喩例は、人が「虎」という名称を聞くと、実際には虎がないにも関わらず、虎が表象されてしまう、という類のことであろう。この例によっても明らかなように、対象が誤って分別された場合には、その対象は存在しないのである。

安慧による以上の説明は、明らかに因明⁶⁶における論理の形式にのっとっている。それを三支作法による論証式の形で示せば次のようになる。

(宗) 我と了別としての顕現は、非真実の顕現である。

(因) 非真実の所縁であるゆえに。

(喩) 虎などが聞かれるごとし。

ātma vijñapti pratibhāsa : (vitathālanbanatva → vitathapratibhāsatva)

└ vyāghrādi śruti ┘

そして、「識もまた、別の識によって妄分別された自体を欠いている、という定説がある故に」と、Vśを引用⁶⁷するのであるが、この一文の意味するところは、識という喩

⁶⁶ 中期大乘仏教の論理学においては、陳那以前は古因明、陳那以降は新因明と呼ばれる。

⁶⁷ Vś 6, 18–19: evaṃ vijñatpītmātrasyāpi vijñaptyanantaraparikalpitenātmanā nairātmyapraveśāt (かくの

伽行派における真実の存在であっても、それが構想分別されたならば、構想分別されたようなあり方では存在しない、ということであり、構想分別された結果そこで想定される対象の存在を、徹底的に否定するものである。

以上より安慧は、境と有情としての顕現をもった識の対象は存在しないのと同じように、我と了別としての顕現をもった識の対象も存在しない、と結論づける。つまり、前の箇所では対境と有情としての顕現をもった識に対応する対象の非存在はすでに述べているが、それと同じように、我と了別としての顕現に対応する対象もまた存在しない、ということである。

すなわち、この *atha vā* 以降の箇所においては、顕現しているものに対応する対象が実在するための条件が主眼というよりも、構想分別された対象の非存在というものに主眼が置かれている説明となっている。以上の内容をまとめると、次のようになる。

・ 我と了別としての顕現：

① 把持されるものが無いのに、把持するものとして顕れている → 非真実の顕現である

② 構想分別により存在しない対象が顕れている → 非真実の顕現である

ātmavijñaptipratibhāsa:

① (grhāhyābhāva ∧ grāhakākāreṇa prakhyānāt → vitathapratibhāsatva)

② (vitathāmbanatva → vitathapratibhāsatva)

└ vyāghrādī śruti ┘

以上、「あるもの A としての顕現に対応する対象が実在するならば、必ずその A の顕現は、1) 「把持作用」であり、2) 「真実の顕現」である」という、安慧が示した条件の

ごとく、唯識においても、他の識によって構想分別された自体としては [唯識は存在しないので] 無我への悟入がある故に).

うち、2) に関する安慧の説明を確認した。その結果、我と了別としての顕現に対応する対象が存在しない、ということについて、構想分別された対象の非存在を指摘する、という点は確認できたが、しかしながら以上の記述のみからでは、この条件の意図するところについては、いくつか予測は立てられる余地はあるものの、明確な結論を出すことは控えざるを得ない。よってこの点については、今後の研究課題としたい。

2.5.6 小結

本節において、日常的な認識が成立した場合における、認識の対象について考察を為した結果、認識が確定するための要件、いいかえれば、その対象を決定づけるものとして対象の形象 (ākāra) が重要視されている、という点が、世親・陳那・安慧に通底していることが確認できた。

対象の形象という概念が用いられる領域はやや異なっているものの、その重要性は三者に共通した見解であり、とくに陳那は、認識対象について考察する場合に、二つの条件という定義のかたちでまとめあげた。一方で世親は、その概念を用いるものの、I.3 偈の解釈では、かならずしも援用していないように見受けられる。それに対して安慧は積極的に適用するようである。すなわち、安慧は、識が四種類に顕現する場合には、それぞれに、その顕現 A を限定・確定するものである、A の ākāra が必要であると理解していることが窺える。このような違いは、世親と安慧の唯識説の解釈の相違に起因する可能性が高いものの、MAV† を作成するにあたって安慧が陳那の二条件の理論を考慮に入れていたという可能性も決して低くはないことを指摘した。さらにまた安慧は、その顕現した対象の存在性について述べる際に、「あるもの A としての顕現 (= 識) が正しければ、すなわち、その顕現に対応する対象が存在するならば、その A の顕現は、ākāra、かつ真実なる顕現である」という二つの条件を提示する。しかしながら、MAV† の記述のみからは、この条件の意図するところは判然としないため、今後の研究としたい。

3 結 論

3 結 論

第2章「本論」の各節において、それぞれの論題を考察してきたが、そこで論じられた内容をまとめて、以下に結論として示したい。

まず、安慧は *Madhyāntavibhāgaṭīkā* (MAVT) において、虚妄分別（識）について否定されるべきありかたと肯定されるべきありかたとの、二つの異なったありかたを想定していることを確認した。否定されるべきありかたとは、虚妄分別は本来的に二取を全く離れている (*vinirmukta*)、と示されるように、二取というありかたが否定されているものである。そして肯定されるべきありかたとは、識（分別）は必ず顕現を有している、というものである。その虚妄分別（識）と二取との関係に着目すれば、それは広い意味での因果関係であると考えられている。すなわち、原因である虚妄分別に構想分別 (*parikalpa*) があり、そのはたらきの結果として二取が構想分別されて (*parikalpyate*) つくり出される、すなわち顕れるというものである。そして、そのように構想分別されて顕れる二取は否定されるべきものであり、識が有している顕現は肯定されるべきものである。したがって、二取も、識が有している顕現も、両者ともに顕れもしくは像という点では異なるものの、否定されるべきものか肯定されるべきものか、というそのありかたにおいてまったく異なっている、ということを指摘した。

そして次に、安慧の唯識説においては、二取が生じるという状況に至らしめる構想分別というはたらきが、二取を把持する「取」 (*√grah*) というはたらきとも、認識における主客分離の「確定」 (*niścaya*) とも表現されること、さらには、存在しないにもかかわらず実在のごとくに二取が生じることが、^{けせつ} 仮説 (*upacāra*) として捉えられていることを確認した。そして、安慧が導入したそれらの概念を分析した結果、それらは、肯定されるべきありかたにおいてある顕れ（形象）をもとにして、二取を概念的につくりだす作用を意味するものであると解釈され得る可能性を指摘した。また、安慧が想定する仮説の成り立ちを分析すると、二取とは識の中にある形象を基体として概念的につくられたものである、という解釈を読み取ることができる。そこでは、実有として存在する識

は、認識成立のもととなる形象を元々もっているものである、という安慧の基本的な理解が前提とされていると思われる。

以上、虚妄分別に二つの異なったありかたが想定されている点や、構想分別に類する作用の用例から推し量ると、安慧においては、顕れ（形象）というひとつの概念において、否定されるべきものと肯定されるべきものという二つの側面が想定されている可能性が高いことが推認されよう。

さらにそのような推察を裏付ける一つの根拠になるものとして、安慧による「顕現」の用例も確認した。その結果、安慧がどのような観点から用語の使い分けをしているのかということについて、ひとつの予想を立てることができた。すなわち、少なくとも安慧においては、あるものに対して、それがそれ自体としては存在しないにもかかわらず実在すると構想分別する場合、すなわち、否定されるべき二取がすでに生じている場合は、その二取の顕現を *prakhyāna* という語で示すが、それに対して識が本来的に有している顕れについては、*pratibhāsa* もしくは *ābhāsa* という語で示す、という使い分けが為されている可能性を指摘した。*pratibhāsa* と *ābhāsa* の使い分けがあるのか否かについては、確定的なことは述べられないが、少なくとも、*prakhyāna* と *√bhās* については、安慧においては区分されている可能性が高く、このような安慧の理解は、上来確認してきた虚妄分別と二取に対する安慧の理解、とくに、否定されるべき顕れと肯定されるべき顕れという理解が反映されている可能性を見過ごすことはできないであろう。

さらには、以上のような見解を踏まえて、日常的な認識の成立に関する図式の想定を試みた。そこではまず、安慧が理解する虚妄分別とは、本来的には無分別であることを指摘し、そのような虚妄分別が他の分別（＝識）によって妄分別（*√kṛp*）されることによりこの現実世界が成立する、換言すれば、認識作用が成立するという安慧の解釈を確認した。それにより、安慧においては、主観客観というかたちで表象される現象は、虚妄分別が別の分別によって分別されるというかたちで顕れる、という段階的なステップが想定されている可能性があるという推察を為し得た。このような推察は、上来確認し

てきた安慧の認識論的な理解と、ある程度整合性のあるものである。そしてさらに、安慧によって規定された識のいくつかの性質を確認することにより、あくまで現段階で想定し得る作業仮説に過ぎないが、ひとつの暫定的な図式を示した。そこで考慮された識の性質とは、識は刹那刹那に生滅を繰り返す、時間的な推移の中にある動的な存在であるという性質と、識には境として顕現するというのはたらき以外の作用は本来的にはないという性質であって、それらの特徴をふまえることにより示し得た暫定的なモデルは、時間的先後関係による認識成立である。

最後に、そのように日常的な認識が成立した場合における、認識の対象について考察を為した。その結果、認識が確定するための要件、換言すれば、その対象を決定づけるものとして対象の形象 (ākāra) が重要視されている、という点が、安慧のみならず、世親・陳那にも通底していることが確認された。対象の形象という概念が用いられる領域はやや異なっているものの、その重要性は三者に共通した見解であり、とくに陳那は、あるものが認識対象として存在するための、二つの条件のうちのひとつとして、「識にその形象 (ākāra) が顕れること」をあたえている。一方で世親は、その概念を用いるものの、MAVI.3 偈の解釈では、かならずしも援用していないように見受けられる。それに対して安慧は積極的にそれを適用する。すなわち、安慧は、識が四種類に顕現する場合には、それぞれに、その顕現 A を限定・確定するものである、A の ākāra が必要であると理解していることが窺える。このような違いは、世親と安慧の唯識説の解釈の相違に起因する可能性が高いものの、MAVṬ を作成するにあたって安慧が陳那の二条件の理論を考慮に入れていたという可能性も決して排除されないことを指摘した。さらにまた安慧は、その顕現した対象の存在性について述べる際に、「あるもの A としての顕現 (=識) が正しければ、すなわち、その顕現に対応する対象が存在するならば、その A の顕現は、ākāra、かつ真実なる顕現である」という二つの条件を提示していることも確認した。

以上の内容により総合的に判断して得られる知見として、次のようなことが指摘でき

よう。すなわち安慧は、初期瑜伽行唯識学派の理論と比べて、より発展した段階にある認識論を用いていることが予想される。MAVBh と MAVT における教理の理解や解釈に関する相違の問題についても、少なくとも本研究で考察した範囲においては、MAVT には MAVBh よりもある程度整備された理論体系があった、と考えられるであろう。たとえば、MAV の第 1 偈における解釈で、MAVBh では用いられない識の顕現の理論を用いて解釈を為す点からもそのことが推認されよう。

また、後代の仏教論理学派において見られるような「正しい認識とは何か」という問題意識¹が比較的高い、もしくは、少なくともそのような問題意識の萌芽が見受けられる、ということも予想される。たとえば、MAVBh と MAVT とにおける、第 3 偈の解釈の明かな相違などは、このことと無関係ではないと思われる。

以上の様な考察は、今後、瑜伽行唯識学派の思想的展開の解明を為す際の、ひとつの手がかりとなるのではなかろうか。

本研究において見てきたとおり、MAVT で説かれている教理事項は、認識論的に重要な意義を有している。しかし、その広範にわたる論説の中には、言うまでもなく他の教説（たとえば阿頼耶識説や三性説、もしくは入無相方便のような修行道論など）に深く関わっている議論にも多くの紙幅が費やされている。安慧の唯識説における認識論的側面に考察の対象と範囲を限ったため、そのような教理事項の解明は課題として残されている。それでも、本研究を通じて提示し得た、日常的な認識の成立場面に関わる安慧の唯識説は、残された課題の研究を深化させるための一つの拠点になり得ると信じたい。

¹ 戸崎[1984] p.155、久間[2006] p.6・[2012] p.239 などを参照。

4 テキスト・蔵訳対応表

凡 例

- この校訂テキストは、山口益博士による校訂テキストを底本にして、写本ならびにその他の諸研究により訂正した上で、パラレルや内容についての新たな研究により改訂し、加えて北京版ならびにデルゲ版のチベット訳の対応箇所をそれぞれ示して、対照表のかたちでまとめたものである。

- 以下の諸本を用いて、テキスト校訂を行った。

Bh/T *Madhyāntavibhāgasūtrabhāṣyaṭīkā of Sthiramati: Being a sub-commentary on Vasubandhu's Bhāṣya on the Madhyāntavibhāgasūtra of Maitreya-nātha, Part I*, ed. by Vidhushekhara Bhattacharya & Giuseppe Tucci, London, 1932.

ms. A copy of original manuscript of the *Madhyāntavibhāgaṭīkā* preserved in the National Archives, Nepal, by the Nepal German Manuscript Preservation Project. Reel No. A. 38/10.

Pa *Madhyāntavibhāgaśāstra: Containing the Karikā-s of Maitreya, Bhāṣya of Vasubandhu and Ṭīkā by Sthiramati*, ed. by R. Pandeya, INDIA, 1979.

Y *Madhyāntavibhāgaṭīkā*, ed. by S. Yamaguchi, Nagoya, 1934; repr. Tokyo, 1966.

- その他の略号は、本論の略号にしたがう。
- サンスクリットテキスト内の () で示した数字は写本のフォリオ番号を示す。また、(Y...) で示した数字は Y におけるページ数を表す。

- サンスクリットテキストにおける MAV、MAVBh はボールドで示した。
- サンスクリットテキスト内の [] でとじられた箇所は、Y に従って、写本にない語句を付加した箇所を示す。
- サンスクリットテキストに異読がある場合は、脚注に示した。なお、異読部分が長い場合は、適宜、ページ数と行数を示した。
- サンスクリット写本の欠落箇所をチベット訳から想定してリコンストラクトしている箇所は、イタリック体で示した。
- チベット訳テキスト内の [P or D ...] で示した数字はページ数を示す。
- チベット訳テキスト内の { } でとじられた箇所は、校合に際して省略された箇所を示す。
- チベット訳テキスト内の (P; ... D) もしくは (D; ... P) という記号は、読みを採用した語を示す。セミコロンの前の略号が採用した版を示し、セミコロンの後ろの語が、もうひとつの版の読みを示す。

(Y 16, 14) svalakṣaṇam ¹ khyāpayatīti . ko <i>viśeṣo 'sti sallaṣṇasvalakṣaṇayoḥ, sallaṣṇam hi sāmānyam, svalakṣaṇam tu viśeṣaḥ</i> ² .	rang gi mtshan nyid brjod de zhes bya ba la yod pa'i mtshan nyid dang / rang gi mtshan nyid gnyis khyad par ci [P 28b2] yod ce na / yod pa'i mtshan nyid ni [D 197a2] spyi'i'o // rang gi mtshan nyid ni bye brag yin no //
<i>yadi svalakṣaṇam anākhyātam a(5b2)tra</i> ³ kiṃ syāt.	gal te rang gi mtshan nyid ma bshad na ci zhid tu 'gyur zhe na /
śarīram abhūtaparikalpasya noktaṃ syāt. atas taccharīrapratipādanārtham ucyate.	yang dag pa ma yin pa kun rtog pa'i lus ma bshad par 'gyur [P 28b3] te / de bas na de'i lus khong du chud par bya ba'i phyr /
arthasattvātmavijñāptipratibhāsam prajāyate / vijñānam nāsti cāsyārthas tadabhāvāt tad apy asat // iti.	don dang sems can bdag rnam rig / snang ba'i rnam par shes [D 197a3] pa ni // rab tu skye'o de'i don med // de med pas na de yang med // ces bya ba gsungs [P 28b4] so //
atha vā grāhyagrāhakarāhitam <i>abhūtaparikalpamātram evāstīty uddiṣṭam. tasyām abhūtaparikalpamātratāyām indriyaṣayavijñānam yathā vyavasthitam na jñā(5b3)yata [iti]</i> ⁴ . abhūtaparikalpapatibhāsabhe- dena tadvyavasthitijñāpanārtham ⁵ abhūtaparikalpasya svalakṣaṇam khyāpayati.	yang na gzung ba dang 'dzin pa med pa'i yang dag pa ma yin pa kun rtog pa tsam nyid do (P; tsam nyid yod do D) zhes bstan pa yang dag pa ma yin pa kun rtog pa tsam de la / dbang po dang yul dang / rnam par shes pa [D 197a4] ji ltar [P 28b5] rnam par bzhag pa (P; gzhag pa D) mi shes pas yang dag pa ma yin pa kun rtog pa'i snang ba tha dad pa de la rnam par bzhag go (P; gzhag go D) zhes shes par bya ba'i

¹ Y, Pa: (idānīm) svalakṣaṇam; Bh/T: idānīm svalakṣaṇam.

² Bh/T 14, 18- 19: kaḥ sallaṣṇasvalakṣaṇayor viśeṣa iti, sallaṣṇam sāmānyam, svalakṣaṇam viśeṣaḥ.

³ Y 16, 16: *yadi svalakṣaṇe 'nākhyāte* 'tra; Bh/T 14, 20: yadi svalakṣaṇam noktaṃ syāt.

⁴ ms. °yate abhūta° (= iti om.); Y 16, 21- 23: grāhyagrāhakarāhitābhūtaparikalpamātratety uddiṣṭāyām, tasyām abhūtaparikalpamātratāyām indriyaṣayavijñānam yathā vyavasthitam na jñāyata [iti]; Bh/T 14, 24- 15, 1: grāhyagrāhakarāhitam abhūtaparikalpamātram eveti nirdeśena tasmīn abhūtaparikalpamātre viśayendriyavijñānām yathāvad vyavasthitir jñāyate.; Pa 14, 24- 25; grāhyagrāhakarāhitatā 'bhūtaparikalpamātratety uddiṣṭam, tasyām abhūtaparikalpamātratāyām indriyaṣayavijñānam yathā vyavasthitam [tathā] na jñāyata [iti].

⁵ Y, Bh/T, Pa: tadvyavasthitijñā°; See 長尾[1978].

	phyir / yang dag pa ma yin pa kun rtog pa'i rang gi mtshan nyid bshad de /
(Y 17, 1) arthasattvātma vijñaptipratibhāsam iti vistarahaḥ.	[P 28b6] don dang sems can bdag rnam rig / snang ba 'i zhes rgya cher 'byung [D 197a5] ba'o //
atha vā 'bhūtaparikalpo 'stīti. anena tatsattvamātram jñāyat, na tu tatsvabhāvaḥ. dvayābhāve 'pi yad grāhyagrāhakābhīniveśa-kāraṇam [tan] na vijñāyate ⁶ .	yang na yang dag pa ma yin pa kun rtog pa yod ces bya ba des de yod pa tsam du shes par byed kyi / de'i rang bzhin ni ma yin pa dang gnyis [P 28b7] po med par yang gzung ba dang 'dzin pa la mngon par zhen pa'i rgyu gang yin pa rnam par mi shes pa dang /
dva(5b4)yaṃ ca nāstīti yataḥ pratīyate tad api noktam ity atas tatpratipādanārtham āha.	gang gi phyir gnyis po med par [D 197a6] yid ches par bya ba de yang ma bshad pas de bstan pa'i phyir /
arthasattvātma vijñaptipratibhāsam iti vistarahaḥ.	don dang [P 28b8] sems can bdag rnam rig / snang ba 'i zhes rgya cher gsungs so //
tatra vijñānasvabhāvo 'bhūtaparikalpaḥ.	de la yang dag pa ma yin pa kun rtog pa ni rnam par shes pa'i rang bzhin no //
tac ca vijñānam [atra] sasamprayogam atra ⁷ abhipretam, pradhānena tu vijñānam grhītam.	rnam par shes pa de yang 'dir mtshungs par ldan pa dang [P 29a1; D 197a7] bcas par dgongs te / gtso bor ni rnam par shes pa gzung ngo //
sa eva grāhyagrāhakābhīniveśo ⁸ 'rthasattvādi-pratibhāsani(5b5)bandhanaḥ.	gzung ba dang 'dzin pa la mngon par zhen pa (D; zhin pa P) de nyid kyi rgyu ni don dang sems can la sogs par snang ba'o //
nāsti cāsyārthas tadabhāvāt tad apy asat // iti, dvayābhāvākāraṇam.	de'i don [P 29a2] med de med pas na de yang med ces bya ba ni gnyis po med pa'i rgyu'o //
tatrārthasattvapratibhāsam ālayavijñānam sasamprayogam.	de la don dang sems can du [D 197b1] snang ba'i kun gzhi rnam par shes pa mtshungs par ldan pa

⁶ Bh/T 15, 4- 6: tatsadbhāvamātram jñāpayati. na tatsvabhāvo vidyate. dvayābhāve ca yad grāhyagrāhakābhīniveśa-kāraṇam na [tad] vijñāyate.

⁷ Y 17, 9: vijñānam [atra] sasamprayogam abhipretam; Bh/T 15, 8-9: vijñānam sasamprayogam ihābhipretam; Pa 15, 5- 6: vijñānam sasamprayogam abhipretam.

⁸ Bh/T 15, 9- 10: pradhānena hi vijñānam grāhyam. sa ca grāhya°.

	dang bcas pa ste /
tac ca vipākatvād avyākṛtam eva.	de yang rnam par [P 29a3] smin pa'i phyir lung du ma bstan pa nyid do //
ātmapratibhāsaṃ kliṣṭaṃ manaḥ saṃprayogam. <i>tac ca nivṛtāvyākṛtam. kleśasaṃprayuktatvād uktam</i> ⁹ .	bdag tu snang ba ni nyon mongs pa can gyi yid mtshungs par ldan pa dang bcas pa'o // de yang bsgribs la lung du ma bstan pa ste / nyon mongs pa dang [P 29a4; D 197b2] mtshungs par ldan pa'i phyir bstan pa'o //
<i>vijñaptipratibhāsaṃ kuśalākuśalāvyākṛtaṃ sasam</i> (5b6)prayogaṃ cakṣurvijñānādiṣaṭkam.	rnam par rig par snang ba ni / mig gi rnam par shes pa la sogs pa drug po (D; drug pa P) mtshungs par ldan pa dang bcas dge ba dang mi dge ba dang lung du ma bstan pa'o //
tad etāny arthasattvātmavijñaptipratibhāsāny aṣṭau vijñānāni sasamprayogāni samudayasatyasaṃgrhītāt sahakāripratyayāpekṣād ālayavijñānād yathāsaṃbhavaṃ <i>pañcagatiṣu prabhavanti.</i>	don dang [P 29a5] sems can dang bdag dang rnam par rig par (D; rig pa P) snang ba rnam par shes pa [D 197b3] brgyad po mtshungs par ldan pa dang bcas pa de dag ni kun 'byung ba'i bden par bsdus pa / lhan cig byed pa'i rkyen la ltos pa'i (D; bltos pa'i P) [P 29a6] kun gzhi rnam par shes pa las ji ltar mthun mthun du 'gro ba lnga rnam su rab tu 'byung ngo //
<i>kaścit kuśalākuśalāvyākṛtadharmavāsanā-pariṇāma viśeṣo 'sty ā</i> (5b7) <i>layavijñānasya</i> ¹⁰ , <i>yadādhīpatyena parasparabhinnābhāsaṃ vijñānaṃ prajāyate.</i>	kun gzhi rnam par shes pa la dge ba dang / mi dge ba dang / [D 197b4] lung du ma bstan pa'i chos kyi (P; kyis D) bag chags [P 29a7] 'gyur ba'i khyad par 'ga' zhig yod de / de'i (P; de D) dbang gis (D; gi P) phan tshun tha dad par snang ba'i rnam par shes pa rab tu skye'o //
katham asaty arthādaṃ vijñānaṃ tadābhāsaṃ utpadyate. na hi puruṣe 'sati sthānuḥ ¹¹ puruṣābhāso	don la sogs pa med pa der snang ba'i rnam par shes pa ji ltar skye ste / mi med [P 29a8] na sdong po mi

⁹ Bh/T 15, 14: *tac ca nivṛtam avyākṛtam. kleśasaṃprayogād uktam.*

¹⁰ Bh/T 15, 18- 19: *kuśalākuśalāvyākṛtadharmavāsanābhūto 'sti kaścid viśeṣa ālayavijñānasya*; Obermiller[1933] p. 1028, 25- 26: *°vāsanāpariṇāto 'sti ... or °vāsanāpariṇāmito 'sti ...*

¹¹ Y: sthānaḥ.

bhavatī ¹² . naiṣa doṣaḥ ¹³ .	snang bar mi 'gyur ba lta [D 197b5] bu'o zhe na / de ni nyes pa ma yin te /
arthādyābhāsaṃ hi vijñānaṃ bālā vijñānāt pṛthagarthāstitvenābhiniṣante taimirikasya keṣoṇḍukādivat ¹⁴ .	don la sogs par snang ba'i rnam par shes pa la byas pa rnam (P; rnam om. D) rnam par shes pa las don gud na yod par mngon par zhen te / rab [P 29b1] rib can la skra shad 'dzings pa la sogs pa bzhin no //
tasmāt (Y 18, 1) tadabhi(5b8)niveśatyājanārtham ucyate.	de'i phyir de la mngon par zhen pa spangs pa'i phyir /
vijñānam evedam arthādyābhāsam ¹⁵ utpadyate.	rnam par shes [D 197b6] pa 'di nyid don la sogs par snang bar 'byung ste /
taimirikāṇām iva keṣoṇḍukādyābhāsaṃ vināpy arthasattvādineti ¹⁶ .	rab rib can la skra shad [P 29b2] 'dzings pa la sogs pa snang ba de bzhin du med par yang don dang / sems can la sogs par snang ngo zhes brjod do //
evaṃ cāṣṭavijñānavastukaḥ paratantra 'bhūtaparikalpa ity uktaṃ ¹⁷ bhavati.	de ltar na rnam par shes pa brgyad kyid dngos po can / gzhan gyi dbang ni yang dag pa (D; par P) [D 197b7] ma [P 29b3] yin pa kun du rtog par bshad pa yin no //
rūpādibhāveneti rūpaśabdagandharasaspraṣṭavyadharmasvarūpeṇa pratibhāsate tadākārotpattitaḥ ¹⁸ .	gzugs la sogs pa'i dngos por zhes bya ba ni gzugs dang / sgra dang / dri dang / ro dang / reg pa dang / chos kyid ngo bor snang ba ni (D; chos kyid ngo bor ni / snang ba ni P) de'i rnam par 'byung ba'i [P 29b4]

¹² Bh/T: bhavati.

¹³ ms. bhavati naiṣa doṣaḥ.

¹⁴ Y 17, 25–26: arthādyābhāsaṃ hi vijñānaṃ bālā vijñānāt pṛthagarthāstitvam abhiniveśanti taimirikasya keṣoṇḍukādivat ; Bh/T 15, 21–23: arthādyābhāsaṃ hi vijñānaṃ kṛtavatām vijñānāt pṛthagbhūtārthasadbhāve 'bhiniṣeśāḥ taimirikāṇām keṣoṇḍukādiṣṭhiva.

¹⁵ Bh/T: arthābhāsam.

¹⁶ Bh/T: arthasattvāditi.

¹⁷ Bh/T: ukto.

¹⁸ Y 18, 5- 6: **rūpādibhāveneti** rūpaśabdagandharasaspraṣṭavyadharmasvarūpeṇa pratibhāsaṃ tadākāreṇotpannatvāt; Bh/T 16, 1- 2: **rūpādivastv** iti rūpaśabdagandharasaspraṣṭavyadharmasvarūpaṃ. pratibhāsaṃ tadākārodayāt; Pa 15, 21- 22: **rūpādibhāveneti** rūpaśabdagandharasaspraṣṭavyadharmasvarūpeṇa pratibhāsaṃ tadākāreṇotpannatvāt.

	phyir ro //
(6a1) sattvapratibhāsam yat pañcendriyatvena svaparasaṃtānayoḥ ¹⁹ . pratibhāsate ²⁰ ity adhikṛtam.	sems can du snang ba'i dbang po lngar bdag dang gzhan gyi rgyud la gang [D 198a1] yin pa'o zhes bya ba ni / snang ba zhes bya ba dang sbyar ro //
adhikasaktisthānatvāt pañcasv indriyeṣu sattvākhyā. tais teṣu ²¹ vā sajjata ²² iti sattvaḥ.	dbang po lnga la sems can zhes bya bar lhag par chags pa'i gnas su [P 29b5] gyur pa ste / de dag gis sam / de dag la chags pas sems can te /
tadākārotpattitām upādāya vijñānaṃ tadābhāsam <i>iti</i> .	de'i rnam par 'byung ba'i phyir / de snang ba'i rnam [D 198a2] par shes pa zhes bya'o //
ātmapatibhāsam kliṣṭam manaḥ, ātmamohādīsaṃprayogād ²³ <i>iti. kliṣṭasya manasa ātmamohe</i> (6a2)nātmadrṣṭyā ²⁴ ātmadrṣṭayā 'smimānena ²⁵ ca nityam ²⁶ saṃprayuktatvāt. teṣāṃ cātmāmbanatvād ²⁷ yuktam ātmapatibhāsatvaṃ kliṣṭasya manasaḥ.	{bdag tu snang ba zhes bya ba dang / ²⁸ } bdag tu snang ba ni (D; snang ba'i P) bdag tu rmongs pa la sogs pa dang [P 29b6] mtshungs par ldan pa'i phyir / nyon mongs pa can gyi yid do (D; yod do P) zhes bya ba la nyon mongs pa can gyi yid ni bdag tu rmongs pa dang bdag tu lta ba dang bdag la chags pa dang / nga'o snyam [D 198a3] pa'i nga rgyal dang rtag tu mtshungs [P 29b7] par ldan pa dang / (D; ldan pa'o // P) de dag kyang bdag tu dmigs pa'i phyir nyon mongs pa can gyi yid ni bdag tu snang bar rigs so //
vijñaptipratibhāsam ṣaḍvijñānānīti.	rnam par rig par (D; rig pa P) snang ba ni rnam

¹⁹ ms. saṃtāna.

²⁰ Y, Bh/T, Pa: pratibhāsa.

²¹ Bh/T: sattvākhyāteṣu. [taisteṣu].

²² Bh/T: sakta.

²³ Y 18, 10- 11: *ātmapatibhāsam ātmamohādīsaṃprayuktatvāt kliṣṭam mana iti*.

²⁴ Bh/T 16, 7: *ity atra kliṣṭam mana ātmamohenātmadrṣṭyā*; Pa: ātmadrṣṭyā,

²⁵ Bh/T: ātmasnehenāsmimānena.

²⁶ ms. cintyam.

²⁷ ms. ālambanatvāyuktam.

²⁸ bdag tu snang ba zhes bya ba dang / は D のみ。P には無し。

viṣayagrāhakarūpeṇa prakhyānāt tadākārotpattitām upādāya vijñaptipratibhāsam ²⁹ .	par shes pa drug rnam so zhes bya ba ni yul 'dzin pa'i ngo [P 29b8] bor snang bas de'i rnam par 'byung ba'i phyir rnam par rig [D 198a4] pa snang ngo //
nāsti cāsyārtha iti catuṣṭayasyākārasyeti. arthasattva(6a3)pratibhāsasyānākāratvāt.	de'i don med ces bya ba ni rnam pa bzhi char gyi'o // don dang sems can du snang ba rnam pa med pa dang /
ātmavijñaptipratibhāsasya ca vitathapratibhāsavād iti. arthasattvapratibhāsayor grāhyarūpeṇa prakhyānād vitathapratibhāsavāsambhavād anākāratvam evārthābhāve kāraṇam ³⁰ .	bdag dang rnam par rig par (D; rig pa P) [P 30a1] snang ba ni log par snang ba'i phyir ro zhes bya ba ni don dang sems can du snang ba (D; snang ba'i P) gnyis gzung ba'i (D; bzung ba'i P) ngo bor snang bas / log par snang ba mi srid pa'i phyir / [D 198a5] rnam pa med pa nyid ni don med pa'i [P 30a2] rgyu'o //
<i>na tv anyayor grāhakarūpeṇa prakhyānād</i> <i>anākārah. vitathapratibhāsavām evārthābhāve</i> ³¹ (6a4) kāraṇam uktam.	gzhan dag ni 'dzin pa'i ngo bor snang bas rnam pa med pa (P; med pa om. D) ma yin te / log par snang ba nyid ni don med pa'i rgyu'o zhes bshad do //
ākāro hy ālambanasyānityādirūpeṇa ³² grahaṇaparakārah.	rnam pa ni dmigs pa la mi rtag pa la sogs pa'i ngo bor [P 30a3] 'dzin pa'i rnam pa yin na /
sa cānayor nāsti. grāhyarūpeṇa prakhyānād ato 'nākāratvād agrāhakatvād ³³ ity arthaḥ.	de yang de dag la med de / [D 198a6] gzung ba'i ngo bor snang bas de'i phyir rnam pa med pa ni 'dzin pa ma yin no zhes bya ba'i tha tshig go //
ālambanasamvedanaṃ vā ākārah. tac ca tayor nāstīty upalabdhyabhāvād anākārah ³⁴	yang na dmigs pa yang dag par tshor [P 30a4] ba la rnam pa zhes bya ste / de yang de dag la med pas dmigs pa med pa'i phyir rnam pa med do //

²⁹ Bh/T: vijñaptipratibhāsāni.

³⁰ Bh/T: arthabhāvakāraṇam.

³¹ Bh/T 16,15- 16: anyais tu grāhakarūpeṇa prakhyānān nānākāratvaṃ vitathapratibhāsavām evārthābhāva.

³² Bh/T: ālambanasyānityatādirūpeṇa.

³³ Bh/T: 'nākāratvam agrāhakatvam.

³⁴ Bh/T: nāstīty anālambanatvām anākāratvaṃ.

使用テキストおよび略号、参考文献

使用テキストおよび略号

- AKBh *Abhidharmakośabhāṣya* (Vasubandhu): *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, ed. by P. Pradan, Patna, 1967.
- ĀP *Ālambanaparīkṣā* (Dignāga): D 4206; P 5704.
- ĀPK *Ālambanaparīkṣākārikā* (Dignāga): D 4205; P 5703.
- ĀPT *Ālambanaparīkṣāṭīkā* (Vinītadeva): D 4241; P 5739.
- KSi *Karmasiddhi* (Vasubandhu): D 4062; P 5563.
- MAV *Madhyāntavibhāga* (“Maitreya”/ Asaṅga): See MAVBh.
- MAVBh *Madhyāntavibhāgabhāṣya* (Vasubandhu): *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ed. by G. M. Nagao, Tokyo, 1964.
- MAVṬ *Madhyāntavibhāgaṭīkā* (Sthiramati) : *Madhyāntavibhāgaṭīkā*, ed. by S. Yamaguchi, Nagoya, 1934 (repr. Tokyo, 1966).
- MAVṬp *Madhyāntavibhāgaśāstra: Containing the Karikā-s of Maitreya, Bhāṣya of Vasubandhu and Ṭīkā by Sthiramati*, ed. by R. Pandeya, India 1979.
- MSA *Mahāyānasūtrālaṅkāra* (“Maitreya” / Asaṅga): *Asaṅga Mahāyānasūtrālaṅkāra: Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule selon le Système Yogācāra*, Tome I, ed. by S. Lévi, Paris, 1907 (repr. Tokyo, 1983).
- MSABh *Mahāyānasūtrālaṅkārabhāṣya* (Vasubandhu).
- NB *Nyāyabindu* (Dharmakīrti): See NBT.
- NBT *Nyāyabinduṭīkā* (Dharmottara): *Paṇḍita Durveka Miśra’s Dharmottarapradīpa [Being a sub-commentary on Dharmottara’s Nyāyabinduḥṭīkā, a commentary on Dharmakīrti’s Nyāyabindu]*: ed. by D. Malvania, Patna, 1955.
- NyĀA *Nyāyāgamānusāriṇī* (Siṃhasūri): *Dvādaśāraṃ nayacakraṃ of Ācārya Śrī*

Mallavādi Kṣamāśramaṇa with the commentary Nyāyāgamānusāriṇī of Śrī Siṃhasūri Gaṇi Vādi Kṣamāśramaṇa Part I: ed. with critical notes by Muni Jambūvijayajī, Bhāvnagar, 1966.

- PV *Pramāṇavārtika* (Dharmakīrti): See. PVBh.
- PVBh *Pramāṇavārtikālaṃkāra* (Prajñākaragupta): *Pramāṇavārtikabhāṣyam or Vārtikālaṅkāraḥ of Prajñākaragupta: Being a Commentary on Dharmakīrti's Pramāṇavārtikam*, ed. Rāhula Sāṅkṛityāyana, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna, 1953.
- SAVBh *Sūtrālaṃkāravṛttibhāṣya* (Sthiramati): D 4034; P 5531 (Mi, Tsi).
- Tr *Triṃśikā Vijñaptimātratāsiddhi* (Vasubandhu).
- TrBh *Triṃśikāvijñaptibhāṣya* (Sthiramati).
- TrBh_L *Triṃśikāvijñaptibhāṣya* (Sthiramati): *Vijñaptimātratāsiddhi, Deux Traités de Vasubandhu, Viṃśatikā (La Vingtaine) accompagnée d'une Explication en Prose et Triṃśikā (La Trentaine) avec le Commentaire de Sthiramati*, ed. by S. Lévi, Paris, 1925.
- TrBh_B *Sthiramati's Triṃśikāvijñaptibhāṣya: Critical Editions of the Sanskrit Text and its Tibetan Translation*, ed. Hartmut Buescher, Wien, 2007.
- TrBh_T *Triṃśikābhāṣya* (Sthiramati): D 4064; P 5565.
- TrṬ *Triṃśikāṭīkā* (Vinītadeva): D 4070; P 5571.
- TS *Tattvasaṃgraha* (Śāntarakṣita) : See TSP.
- TSP *Tattvasaṃgrahapañjikā* (Kamalaśīla): *The Tattvasaṃgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the commentary 'Pañjikā' of Śrī Kamalaśīla*, ed. by Swami Dwarikadas Śastri, Varanasi, 1968.
- Vś *Viṃśatikā Vijñaptimātratāsiddhi* (Vasubandhu): See TrBh.

その他の略号

- Ci, Ci'e* 扱っているテキストが他の論書に引用されていることを示す引用記号。詳細に関しては、*Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya: Chapters 1 and 2.* ed. E. Steinkellner, Beijing — Vienna 2007, xxxv xxxvi 参照。
- conj.* conjecture. テキスト底本に問題があると考えられる場合に、適切であると予想される読み方を示す。
- D* sDe dge edition of Tibetan translation.
- em.* emendation. テキスト底本に問題があると考えられる場合に、読み方を訂正したことを示す。
- om.* omit. テキストにおいて、省かれている語句ないし箇所を示す。
- P* Peking edition of Tibetan translation.
- Tib.* Tibetan translation.
- 大正 『大正新脩大蔵経』（大正新脩大蔵経刊行会）。
- 梵語仏典 『梵語仏典の研究 III 論書編』（塚本啓祥、松永有慶、磯田熙文 編著），平楽寺書店, 1990.

参考文献

Anacker, Stefan

- 1984 *Seven Works of Vasubandhu: The Buddhist Psychological Doctor*, Motilal Banarsidass, Delhi.

de Jong, J. W.

- 1977 “Notes on the second chapter of the *Madhyāntavibhāgaṭīkā*,” *Central Asiatic Journal*, vol. 21, No.2, pp. 111–117.

Frauwaller, Erich

- 1959 “Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, 2, pp. 83–164.

Hoornaert, Paul

- 1983 「安慧の識論について」, 『印度学仏教学研究』 31 2, pp. 152–153.

Obermiller, Eugene

- 1933 “Review of *Madhyāntavibhāgasūtrabhāṣyaṭīkā of Sthiramati: Being a Sub-commentary on Vasubandhu’s Bhāṣya on the Madhyāntavibhāgasūtra of Maitreya-nātha, Part I*, ed. by Vidhushekhara Bhattacharya & Giuseppe Tucci,” *The Indian Historical Quarterly*, vol. IX, pp. 1019–1030.

Schmithausen, Lambert

- 1967 “Sautrāntika Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, 11, pp. 109–136 (和訳：加治洋一「『二十論』と『三十論』にみられる経量部の前提」, 『仏教学セミナー』37, pp. 1–24) .
- 1984 *On the Vijñaptimātra Passage in Saṃdhinirmocanasūtra VIII.7*, *Acta Indologica VI: Studies of Mysticism in Honour of the 1150th Anniversary of Kobo-Daishi's Nirvāṇam*, Naritasan Shinshoji, pp. 433–455.
- 1987a *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy, Part I: Text*, *Studia Philologica Buddhica, Monograph Series IVa*, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo (repr. 2007).
- 1987b *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy, Part II: Notes, Bibliography and Indexes*, *Studia Philologica Buddhica, Monograph Series IVb*, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo (repr. 2007).

Sastri, N. A.

- 1980 *The Ālambana-parīkṣa of Ācārya Dignāga with Commentaries of Vinīta-Deva and Dharmapāla and with Tibetan texts edited and translated with the notes*, *Bulletin of Tibetology*, Gangtok.

Stcherbatsky, Theodore

- 1936 *Madhyāntavibhaṅga—Discourse on Discrimination between Middle and Extremes Ascribed to Bodhisattva Maitreya and Commented by Vasubandhu and Sthiramati—*, *Bibliotheca Buddhica* 30, St. Pétersbourg.

Wayman, Alex

- 1977 “Review of *Madhyantavibhangbhāṣya*, by Gadjin Nagao,” *Indo Iranian Journal*, vol.19, No.1, pp. 117 120.

明石 惠達

- 1985 『藏漢和訳対校 二十唯識論解説』, 第一書房 (初版 1926、龍谷大学出版部) .

石橋 栄

- 1995 「唯識学派の外界实在論批判—『唯識二十論』『掌中論』『取因仮説論』『観所縁論』—」, 『龍谷大学仏教学研究室年報』 8, pp. 12 37.

伊藤 康裕

- 2008 「安慧の唯識説の一考察」, 『印度学仏教学研究』 56 2, pp. 150 153.

宇井 伯寿

- 1952 『安慧護法 唯識三十頌釈論』, 岩波書店.
1958 『陳那著作の研究』, 岩波書店.
1961 『大乘莊嚴經論研究』, 岩波書店.

上田 義文

- 1951 「唯識思想における基本的三概念の意味」, 『仏教思想史研究』, 永田文昌堂, pp. 271 323.

1961 「「顕現」の原意」, 『印度学仏教学研究』 9 2, pp. 1 6.

上野 康弘

2004 「スティラマティの唯識性論証における *ātmâtīśaya*」, 『密教文化』 212, pp. 1 34.

2005a 「転変と *ātmâtīśaya* —安慧著『五蘊論注』における転変解釈—」, 『印度学仏教学研究』 53 2, pp. 157 159.

2005b 「スティラマティの習気論 —七転第八互為因果の解釈をめぐる諸問題—」, 『密教文化』 215, pp. 29 54.

2011 「『莊嚴經論安慧釈』における著者問題」, 『印度学仏教学研究』 60 1, pp. 110 114.

氏家 昭夫

1969 「唯識説における *ākāra* の問題」, 『印度学仏教学研究』 17 2, pp. 234 238.

大野 義山

1953 「安慧唯識に於ける *vikalpa* と *parikalpita*」, 『印度学仏教学研究』 1 2, pp.164 165.

沖 和史

1982 「無相唯識と有相唯識」, 『講座大乘仏教 8 唯識思想』, 春秋社, pp. 177 209.

1988 「仏教学説の諸体系 4 唯識」, 『岩波講座 東洋思想 第八巻 インド仏教 1』, 岩波書店, pp. 288 313.

小澤 憲珠

- 2001 「唯識の経典と名著」, 『大法輪』第 68 卷第 5 号, 大法輪閣, pp. 76 81.

梶山 雄一

- 1976 「解説」, 『大乘仏典 15 世親論集』所収, 中央公論社 (文庫版 中央公論新社, 2005).
- 1983 『仏教における存在と知識』, 紀伊国屋書店.

加藤 純章

- 1987 「アビダルマ文献からみた世親等諸論師の年代について」, 『高崎直道博士還暦記念論集 インド学仏教学論集』, 春秋社, pp. 215 239.
- 1989 『経量部の研究』, 春秋社.

桂 紹隆

- 1969 「ダルマキールティにおける「自己認識」の議論」, 『南都仏教』23, pp. 1 44.
- 1984 「ディグナーガの認識論と論理学」, 『講座大乘仏教 9 認識論と論理学』, 春秋社, pp. 103 152.
- 2012 「唯識と瑜伽行」, 『シリーズ大乘仏教 7 唯識と瑜伽行』, 春秋社, pp. 3 18.

北野 新太郎

- 1999a 「三性説の変遷における世親の位置」, 『国際仏教学大学院大学研究紀要』2, pp. 69 101.
- 1999b 「安慧の三性説理解について」, 『印度学仏教学研究』48 1, pp. 177 179.
- 2000 「三性説の変遷における「思想の反転」について」, 『国際仏教学大学院大

学研究紀要』3, pp. 71-106.

- 2003 「『中辺分別論』第I章第3偈の“作者”について」, 『印度学仏教学研究』, 51(2), pp. 148-151.

久間 泰賢

- 2006 「文献を読むという名の旅 仏教論理学への招待」, 『春秋』483号, pp. 5-8.
- 2012 「後期瑜伽行派の思想 —唯識思想と外界实在論との関わり」, 『シリーズ大乘仏教 7 唯識と瑜伽行』, 春秋社, pp. 221-253.

金 仕業

- 1997 「瑜伽行唯識学派における artha の否定について—『中辺分別論』第1章第3偈をめぐる—」, 『印度学仏教学研究』45(2), pp. 142-145.

金 才権

- 2006 「『中辺分別論』の再校訂のために—第三章真実品を中心に—」, 『印度学仏教学研究』54(2), pp. 42-45.

佐久間 秀範

- 2010 「インド瑜伽行派諸論師の系譜に関する若干の覚え書き—弥勒・無着・世親」, 『哲学・思想論集』35, pp. 17-51.
- 2012 「瑜伽行唯識思想とは何か」, 『シリーズ大乘仏教 7 唯識と瑜伽行』, 春秋社, pp. 19-72.

下川邊 季由

1977 「安慧における識論について」, 『印度学仏教学研究』 26 1, pp. 144-145.

菅原 泰典

1985 「初期唯識思想に於ける三性説の展開」, 『文化』 第 48 卷 3・4 号, pp. 37-60.

勝呂 信静

1976 「瑜伽論の成立に関する私見」, 『大崎学報』 135, pp. 297-342 (勝呂[2009]).

1977 「唯識説における真理概念」, 『法華文化研究』 2, pp. 371-447(勝呂[2009]).

1980 「唯識学派における対論」, 『仏教思想史』 3, pp. 467-500 (勝呂[2009]).

1982a 「唯識体系の成立 —とくに『摂大乘論』を中心にして」, 『講座大乘仏教 8 唯識思想』, 春秋社, pp. 77-112.

1982b 「二取・二分論」, 『法華文化研究』 8, pp. 501-561(勝呂[2009]).

1988 「唯識学派の開祖「弥勒」について」, 『仏教学』 21, pp. 343-369 (勝呂[2009]).

1989 『初期唯識思想の研究』, 春秋社.

2009 『勝呂信静選集第一 唯識思想の形成と展開』, 山喜房仏書林.

高崎 直道

1982a 「瑜伽行派の形成」, 『講座大乘仏教 8 唯識思想』, 春秋社, pp. 1-42.

1992 『唯識入門』, 春秋社.

竹村 牧夫

1995 『唯識三性説の研究』, 春秋社.

谷川 靖朗

2009 「*Triṃśikābhāṣya* における対象の内在しない認識について」, 『印度哲学仏教学』 24, pp. 46-60.

2010 「*Triṃśikābhāṣya* おけるアーラヤ識とその対象」, 『印度哲学仏教学』 25, pp. 85-99.

戸崎 宏正

1979 『仏教認識論の研究〈上巻〉—法称著『プラマーナ・ヴァールティカ』の現量論—』, 大東出版社.

1984 「ダルマキルティの認識論」, 『講座大乘仏教 9 認識論と論理学』, 春秋社, pp. 153-182.

1985 『仏教認識論の研究〈下巻〉—法称著『プラマーナ・ヴァールティカ』の現量論—』, 大東出版社.

寺石 悦章

1992 「*Ālambanaparīkṣā* における原子論批判」, 『印度学仏教学研究』 40 2, pp. 178-180.

長尾 雅人

1932 「安慧の識転変説について」, 『中観と唯識』, 岩波書店, 1978, pp. 341-372 再録 (初出『宗教研究』新第9巻5号, 1932, 新第10巻2号, 1933).

1935 「所縁行相門の一問題」, 『中観と唯識』, 岩波書店, 1978, pp. 373-388 再録 (初出『宗教研究』新第12巻2号, 1935).

1962 「中辺分別論の梵文写本」, 『東方学会創立十五周年記念論集 東方学論集』, 東方学会, pp. 182-193.

1976 「中辺分別論」, 『大乘仏典 15 世親論集』所収, 中央公論社(文庫版 中央公論新社, 2005) .

1978 「中辺分別論安慧釈疏の梵文写本との照合—その第一章相品について—」, 『鈴木学術財団年報』15, pp. 16 22.

新作 慶明

2011 「Prajñāpradīpa に引用される Madhyāntavibhāga 第1章第3偈の解釈」, 『印度学仏教学研究』60 2, pp. 150 153.

袴谷 憲昭

1977 「初期唯識文献研究に関する方法論的覚え書」, 『三蔵』147, pp. 1 9 (再録 袴谷[2008] pp. 373 385).

1982 「瑜伽行派の文献」, 『講座大乘仏教 8 唯識思想』, 春秋社, pp.43 76.

1993 『新国訳大蔵経 瑜伽・唯識部 12 大乘莊嚴経論』, 大蔵出版.

2008 『唯識文献研究』, 大蔵出版.

原田 和宗

1989 「Vasubandhu と Dignāga の交渉 (一)」, 『仏教学会報』14, pp. 53 56.

1996 「<経量部の「単層の」識の流れ>という概念への疑問 (I)」, 『インド学チベット学研究』1, pp. 135 193.

1997 「<経量部の「単層の」識の流れ>という概念への疑問(II)」, 『インド学チベット学研究』2, pp. 22 59.

1998 「<経量部の「単層の」識の流れ>という概念への疑問(III)」, 『インド学チベット学研究』3, pp. 92 110.

1999 「<経量部の「単層の」識の流れ>という概念への疑問(IV)」, 『インド学チベット学研究』 4, pp. 22-66.

2003 「<経量部の「単層の」識の流れ>という概念への疑問(V)」, 『インド学チベット学研究』 5/6, pp. 19-97.

兵藤 一夫

1990 「三性説における唯識無境の意義(1)」, 『大谷学報』 69 4, pp. 25-38.

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

1992 「唯識三性説 —世親と安慧—」, 『大谷学報』 71 4, pp. 45-47.

1995 「瑜伽行と唯識説 —入無相方便の確立—」, 『大谷大学研究年報』 47, pp. 1-53.

2005 「初期瑜伽行派による極微説批判 (一)」, 『仏教とジャイナ教 長崎法潤博士古稀記念論集』, 平楽寺書店, pp. 289-313.

2006a 『唯識ということ —『唯識二十論』を読む』, 春秋社.

2006b 「三性説と唯識無境 —『中辺分別論』と『撰大乘論』—」, 『大谷大学研究年報』 58, pp. 1-70.

2006c 「初期瑜伽行派における極微説批判 (二)」, 『仏教学セミナー』 84, pp. 25-54.

平川 彰

1979 『インド仏教史』 下巻, 春秋社.

舟橋 尚哉

1976 『初期唯識思想の研究』, 国書刊行会.

1989 「唯識思想の成立について —唯心から唯識へ—」, 『仏教学セミナー』 49, pp.

福田 琢

1993 「『俱舍論』における“行相”」, 『印度学仏教学研究 41 2, pp. 180 184.

松岡 寛子

2006 「スティラマティ著『中辺分別論釈疏』(帰敬偈)のテキスト校訂及び和訳」,
『比較論理学研究』第4号, 広島大学比較論理学プロジェクト研究センター
研究成果報告書, pp.101 136.

松田 和信

1984 「Vasubandhu 研究ノート(1)」, 『印度学仏教学研究』32 1, pp. 82 85.

2001 「唯識の祖師たち」, 『大法輪』第68巻第5号, 大法輪閣, pp. 82 87.

御牧 克己

1972 「初期唯識諸論書に於ける Sautrāntika 説」, 『東方学』43, pp. 1 16.

1988 「仏教学説の諸体系 4 経量部」, 『岩波講座 東洋思想 第八巻 インド仏教
1』, 岩波書店, pp. 226 260.

安井 広済

1955 「唯心の二類型」, 『山口博士還暦記念 印度学仏教学論叢』, 法蔵館.

1961 『中観思想の研究』, 法蔵館.

1964 『唯識二十論講義』, 安居事務所.

山口 益

- 1935 『安慧阿遮梨耶造 中辺分別論釈疏』，破塵閣書房（repr. 鈴木学術財団，1966）。
- 1937 『漢蔵対照 弁中辺論 付中辺分別論釈疏梵本索引』，破塵閣書房 repr. 鈴木学術財団，1966）。
- 1941 『仏教における無と有との対論』，山喜房仏書林。
- 1951 『世親の成業論』，法蔵館。

山口 益 野澤 静證

- 1953 『世親唯識の原典解明』，法蔵館。

山部 能宜

- 2000 「Robert Kritzer, *Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma*」（書評），『仏教学セミナー』72, pp. 59-69.
- 2012 「無相唯識と有相唯識」，『シリーズ大乘仏教7 唯識と瑜伽行』，春秋社, pp. 181-219.

結城 令聞

- 1986 『世親唯識の研究』上・下，大蔵出版。

横山 紘一

- 1970 「弥勒作論書の著者問題—中辺分別論の五思想に基づいて—」，『印度学仏教学研究』19 1, pp. 132-133.
- 1971 「五思想より見た弥勒の著作—特に『瑜伽論』の著者について—」，『宗教

研究』 208, pp. 27 51.

- 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. 1 17.
- 1982 「「無二」の思想的発展について—『瑜伽論』撰決択分から『大乘莊嚴經論頌』へ—」, 『宗教研究』 56, pp. 47 77.