

# バーヴィヴェーカにおける「仮設とその根拠」を巡る議論 ——『中観心論』及び『大乘掌珍論』を中心に——\*

田村 昌己

## 1 はじめに

本稿は田村 2019 (本誌第 16 号所収) の続編である。田村 2019 では、中観派の学匠バーヴィヴェーカ (Bhāviveka, ca. 490–570) が瑜伽行派批判に際して念頭に置いていた、瑜伽行派における「仮設とその根拠」を巡る思想展開を跡付けた。瑜伽行派によれば、世間でなされる様々な仮設 (prajñapti) には何らかの根拠 (nimitta) が存在しなくてはならない。この瑜伽行派の見解は、『菩薩地』(Bodhisattvabhūmi, 230–300 年頃編纂<sup>1</sup>) 第 4 章「真実義品」において示され、それはやがてアサンガ (Asaṅga, ca. 330–405) 作『顕揚聖教論』第 7 章「成無性品」へと受け継がれる。『菩薩地』が実在 (vastu) を仮設の根拠とするのに対し、『顕揚聖教論』は依他起性 (paratantrasvabhāva) を仮設の根拠とするという違いがあるものの、両作品は「一切は仮設されたに過ぎないもの (prajñaptimātra) である」という見解を斥けるものとして「仮設とその根拠」を巡る議論を展開している点で軌を一にしている。ここに、「仮設とその根拠」を巡る瑜伽行派の一貫した理解と、『菩薩地』から『顕揚聖教論』へと至る思想展開の跡を見て取ることができる。

ではバーヴィヴェーカは、瑜伽行派におけるこうした「仮設とその根拠」を巡る思想展開をどのように捉え、批判したのか。バーヴィヴェーカによる瑜伽行派批判は『中観心論』(Madhyamakāhṛdayakārikā) 第 5 章が中心となる。同章第 6 偈において、仮設の根拠としての依他起性の存在を説く『顕揚聖教論』第 7 章第 10 偈が引用され、第 80 偈から第 84 偈にかけてそれが批判される。その際、『顕揚聖教論』の思想的源泉となった『菩薩地』「真実義品」の所説に対する批判も行われる。この『菩薩地』「真実義品」に対する批判は彼の別作品『大乘掌珍論』においてもなされる。また、『般若灯論』(Prajñāpradīpa) においても『顕揚聖教論』第 7 章第 10 偈の引用・批判がなされるが、そこでは依他起性が持つ仮設の根拠としての側面よりも、雑染と清浄の基体 (kun nas nyon mongs pa dang rnam par byang ba'i gzhi) としての側面が主題になっており、それに関連した議論が展開される。その議論は『中観心論』では円成実性 (pariṇiṣpannasvabhāva) 批判の中で扱われており、『中観心論』との構成上の相違も見られる<sup>2</sup>。こうした主題と構成の相違に加えて、『般若灯論』の一連の瑜伽行派批判はいわゆる「付論」部分でなされており、しかも漢訳にはなくチベット語訳にのみ存在するという点に注意を払わなければならない。筆者は今後、アヴァローキタヴラタ (Avalokītvratā, 700 年代前半) の注釈とともに『般若灯論』瑜伽行派批判の翻訳研究を行い、『中観心論』との詳細な比較考察を通じて、その位置付けや特色について明らかにすることを予定している。そのため、本稿では『中観心論』及び『大乘掌珍論』を主資料として、バーヴィヴェーカにおける「仮設とその根拠」を巡る議論について考察したい。

\*本研究は JSPS 科研費 JP19J01490 の助成を受けたものである。

<sup>1</sup>アサンガの年代、そして以下に提示する『菩薩地』の編纂年代とヴァスバンドウの年代は Deleanu 2006: 194–196 に従う。

<sup>2</sup>雑染と清浄の基体としての依他起性を巡ってなされる『般若灯論』の議論は、「依他起性は存在する」という主張に対する第三論拠「雑染が認識されるから」への批判の中で扱われる。この第三論拠に関しては雑染から清浄への変化が問題となる。§3.3 で見るように、『中観心論』においても、第三論拠への批判に際して雑染から清浄への変化の問題が扱われる。ただしそこでは非常に簡潔な形の取り扱いであり、この問題が詳細に扱われるのは後続の円成実性批判においてである。円成実性批判における雑染から清浄への変化の問題については、田村 2013 において考察を試みたので参照されたい。

## 2 『中観心論』における『顕揚聖教論』第7章第10偈の引用

ではまず『中観心論』の議論を見てみよう。先述のように、『中観心論』の議論は『顕揚聖教論』第7章第10偈の引用とその批判からなる。

### 2.1 『顕揚聖教論』第7章第10偈とその引用の文脈

問題となる『顕揚聖教論』第7章第10偈は以下の通りである。

サンスクリット原文 (MHK V 6)

prajñapṭeḥ sanimittatvād anyathā dvayanāśataḥ /  
saṃkleśasyopalabdheś ca paratantrāstitā matā //

チベット語訳 (MHK<sub>tib</sub> V 6 [D20a6–7; P22b6–7]; TJ [D202a1–2; P222a4–5]; PPr [D243a1; P304b2–3]; PPrṭ [D za 278a7; P za 330b1])

btags pa<sup>3</sup> rgyu mtshan bcas phyir dang //  
gzhan du gnyis po med phyir dang //  
kun nas nyon mongs dmigs pa'i phyir //  
gzhan dbang yod pa nyid du 'dod /

漢訳 (『顕揚聖教論』 T31.558c25–26、『顕揚聖教論頌』 T31.578a13–14)

假有所依因 若異壞二種 雜染可得故 當知依他有

依他起性は存在すると認められる。【第一論拠】仮設されたものは根拠を持つから。【第二論拠】さもなくば〔即ち依他起性が存在しなければ〕二者（仮設されたものとその根拠）がなくなってしまうから。【第三論拠】雑染が認識されるから。

ここに提示したのは、田村 2019: 49 で検討した、アサンガの自注に基づく翻訳である<sup>4</sup>。「二者」(dvaya) について、『思釈炎』(Tarkajvālā) は「仮設されたものとその根拠」に加えて「遍計所執性と円成実性」という解釈も与えるが、これについては後に検討しよう。

『中観心論』第5章では第1偈から第7偈にかけて瑜伽行派の主張が提示される。まず第1偈で瑜伽行派の主張の導入がなされる。そして第2偈から第3偈で彼らの空性理解が示され、続く第4偈で空性への悟入の過程（入無相方便）が示される。次にこれらの見解を理論づけるものとしての三性説が提示される。第5偈において遍計所執性・依他起性・円成実性の三性が提示された後、第6偈では、『思釈炎』の言葉を借りれば「それ（依他起性）が存在することはどのようにして知られるのか」(de yod par ji ltar shes) を説くものとして目下の『顕揚聖教論』が引用される<sup>5</sup>。

<sup>3</sup>btags pa TJ[D][P], PPrṭ[D][P]; btags pa'i PPr[P]; btags pa MHK<sub>tib</sub> [D][P]; btags pa'i PPr[D]

<sup>4</sup>『顕揚聖教論』 T31.558c27–559a2: 論曰。不應宣說諸法唯是假有。何以故。假法必有所依因故。非無實物假法成立。若異此者。無實物故假亦是無。即應破壞二法。二法壞故。雜染之法應不可得。由雜染法現可得故。當知必有依他起自性。

<sup>5</sup>TJ ad MHK V 6 [D201b7–202a1; P222a2–4]: gal te kha cig 'di skad ces kun brtags\* pa'i ngo bo nyid ni 'jig rten dang thun mong ba'i shes pa'i yul yin la yongs su grub pa'i ngo bo nyid ni so so rang rig pa ste / thub pa 'jig rten las 'das pa'i ye shes kyi yul yin na gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid de shes pa gang gi yul yin zhing de yod par ji ltar shes\*\*\* zhes zer na de'i phyir / [\*brtags D; btags P, \*\*de D; n.e. P, \*\*\*shes P; shas D] (「【問】遍計所執性

## 2.2 『思釈炎』の『顕揚聖教論』第7章第10偈解釈

この『顕揚聖教論』の引用に対して『思釈炎』は次のような説明を与えている。

TJ ad MHK V 6 [D202a2–5; P222a5–8]: 'di ltar sems dang sems las byung ba dag *la*<sup>6</sup> yod pa nyid du **btags pa** gang yin pa de ni phyin ci log gi **rgyu mtshan** dang **bcas** pa snang ba'i **phyir** te / mtshan nyid des gzhan gyi dbang yod pa nyid du rjes su dpag go // **gzhan du** gal te gzhan gyi dbang med par gyur na btags pa dang rgyu mtshan nam kun brtags<sup>7</sup> dang yongs su grub pa **gnyis po med** par thal bar 'gyur ba'i **phyir** te / de gnyis ni gzhan gyi dbang la rag lus pa'i phyir ro // gzhan yang gal te gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid med par gyur na **kun nas nyon mongs** pa dmigs par mi 'gyur ba zhig na de **dmigs pa'i phyir** te / kun nas nyon mongs pa ni sems dang sems las byung ba dag la brten pa yin la / de dang bral ba nyid ni thar pa yin pa'i phyir ro // de'i phyir **gzhan gyi dbang yod pa nyid du 'dod do** //

【第一論拠】すなわち、〔依他起性は存在する。〕心と心所において「存在する」と仮設されたものは錯誤知という根拠を持つものとして顕れるから。すなわち、その〔、仮設されたものは根拠を持つという〕特徴に基づいて「依他起性は存在する」と推理される。

【第二論拠】〔依他起性は存在する。〕さもなくば、すなわちもし依他起性が存在しないとすれば、二者、すなわち (1) 仮設されたもの (\**prajñapti*) と〔その〕根拠 (\**nimitta*)、あるいは (2) 遍計所執性 (\**parikalpita*) と円成実性 (\**pariṇiṣpanna*) がなくなってしまうから。というのも、その二者は依他起性に依拠しているからである。

【第三論拠】さらにまた、〔依他起性は存在する。〕もし依他起性が存在しないとすれば、雑染は認識されないことになるはずであるが、〔実際には〕それ (雑染) が認識されるから。というのも、雑染は心と心所に依拠するものであり、それ (雑染) を離脱することが解脱であるからである。

以上のことから、依他起性は存在すると認められる。

まず第一論拠に関して、テキストの問題が解釈を困難にしている<sup>8</sup>。問題となるのは、偈中の「仮

---

は世間の人々に共通の知の対象 ('jig rten dang thun mong ba'i shes pa, \**lokasādhāraṇajñāna*)\*であり、円成実性は自内証され牟尼の出世間知の対象であるならば、かの依他起性はいかなる知の対象であるのか。さらに、それ (依他起性) が存在することはどのようにして知られるのか。【答】もしある者が〔以上のように〕述べるならば、それに関して〔次のように〕答える) [\*チベット語訳をそのまま訳せば「世間の人々と共通の知」となろうが、ここでは原語として \**lokasādhāraṇajñāna* を想定した上でこのように訳出した。] 『思釈炎』は第6偈の導入に際して、(1) 依他起性はいかなる知の対象なのか、(2) 依他起性が存在することはどのようにして知られるのか、の二つの問いを挙げている。(1) に対する回答は第6偈の直接的注釈に続けて付加的に与えられており (TJ ad MHK V 6 [D222b1–2; P222a8–b2])、第6偈自体は (2) への回答を与えるものとして理解されている。

<sup>6</sup>*la* corr.; n.e. D, P. (訂正理由については本文中に提示)

<sup>7</sup>brtags D; btags P

<sup>8</sup>この箇所は先行研究では次のように訳出されている (いずれも本稿が提案するようなテキスト訂正は行っていない)。山口 1975: 136.4–7: 「心心所法が有性なることの上に〔我と法は〕施設せらる。そは、〔我法即ち二取なる顛倒〕は、さう云ふ心心所と云ふような、顛倒の為の因相 (*nimitta*) を具せねばならないものであり、そう云ふ因相を具するによりて、〔二取なる顛倒としてそこに〕顕現するからである」; Hoornaert 1999: 154.19–22: “The conventional designation (*prajñapti*) of existence [of the self or of consciousness as an apprehender of external objects, and so forth] with respect to the mind and the mental factors, do not occur without having [the mind and its mental factors] as the causal base of erroneous imputation (*viparyāsa*).” (Hoornaert 1999: 154, fn. 5: Literally: “... appear [only] together with [or as the result produced by] the causal base of erroneous imputation.”); 斎藤 2007: 「なぜなら、存在する心・心作用 (心所) に関する仮設、それは顛倒した、根拠を伴う顕現なのであるから」; Eckel 2008: “..., because designations (*prajñapti*) about the existence of mind and mental phenomena appear to have erroneous causes (*nimitta*).”

設されたもの」(prajñapti)を説明する“sems dang sems las byung ba dag yod pa nyid du btags pa gang yin pa”である。素直に読めば、“sems dang sems las byung ba dag”(「心と心所」と“yod pa nyid du btags pa”(「存在する」と仮設されたもの／存在するものとして仮設されたもの)が同格になっていると解釈できる。しかし果たして瑜伽行派の体系において、心と心所は、「存在する」と仮設されたものとして理解されているのだろうか。確かに、心と心所は、何らかの根拠に基づいて仮設される法の中に含まれるものであるから、そのような理解も可能なかもしれない。ただしその場合も、ここでどうして「法」ではなく、具体的に「心と心所」と述べられているのかを説明するのは困難である。

もし仮にテキストが“sems dang sems las byung ba dag la …”というように、“sems dang sems las byung ba dag”の後に la don 助辞があれば、整合的に解釈できよう。すなわちその場合、「心と心所において「存在する」と仮設されたものは錯誤知という根拠を持つものとして顕れるから」と『思釈炎』は説明していることになる。これは田村 2019 で考察した仮設を巡る議論と比べても齟齬はなく、また端的に対応するものとしてヴァスバンドウ (Vasubandhu, ca. 480–540) の『唯識三十頌』(Triṃśikākārikā)を挙げることができる<sup>9</sup>。『唯識三十頌』では「変化する識(vijñānapariṇāma)において我や法の仮設(upacāra[=prajñapti])が起こる」という構造が示されている。識は心と心所と同義語であり<sup>10</sup>、それは依他起性である<sup>11</sup>。識は我や法の仮設が起こる場であり、その意味で我や法の仮設の根拠(nimitta)とみなされる<sup>12</sup>。また識は、外界が存在しないにもかかわらず我や法を外界のものとして仮設する点で錯誤知である<sup>13</sup>。これらのことを踏まえれば、「心と心所において「存在する」と仮設されるもの(=我や法)は、その心と心所(=錯誤知=依他起性)を根拠にするものであり、そのようなものとして顕れている」というように『思釈炎』の説明は理解できる。また別の解釈として、元のサンスクリットが一つの複合語(例えば\*cittacaittasattvaprajñapti)であった可能性もある。その場合、la don 助辞を補って解釈したものと同一解釈が複合語の解釈として可能である。このように、la don 助辞の挿入というテキスト訂正を行うか、サンスクリット原文として一つの複合語を想定することにより、整合的な解釈が可能となる。上記引用ではテキスト訂正に基づき翻訳を行なった。

さて次に第二論拠に関して、「二者」(dvaya)に二通りの解釈がなされる。第一解釈は「仮設されたものとその根拠」である。これは『顕揚聖教論』注釈が二者を「仮設されたもの(假)と〔その根拠となる〕実在物(實物)」とするのと軌を一にしている。以下に見るバーヴィヴェーカの批判もこの第一解釈に基づいている。一方、「遍計所執性と円成実性」とする第二解釈は三性説(特に二分依他)の観点からなされている。三性説は実在する識を三つの観点から捉えるものである。すなわち、遍計所執性を通じて識の雑染なるあり方を、依他起性を通じて識の縁起するあり方を、円成実性を通じて識の清浄なるあり方を示している。このうち依他起性が中心に据えられ、観点の違いにより遍計所執性・円成実性と捉えられる。いわゆる「二分依他」という考えである。これは直前の『中観心論』第5章第5偈に対する『思釈炎』において依他起性の第二解釈として提

<sup>9</sup>TrK 1abc: ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate / vijñānapariṇāme asau / (「実に、〔世間や諸論書において〕\*様々な我や法として仮設されたものが起こっているが、それは変化する識(vijñānapariṇāma)において起こっているのである」)[\*スティラマティ注に基づく補い。TrBh 40.2: lokaśāstrayor iti vākyaśeṣaḥ /]

<sup>10</sup>ViV 3.3: cittam mano vijñānam vijñaptis ceti paryāyāḥ / cittam atra sasamprayogam abhipretam /

<sup>11</sup>TrK 21ab: paratantrasvabhāvas tu vikalpaḥ pratyayodbhavaḥ / (「一方、依他起性(paratantrasvabhāva)は縁によって生起する分別(vikalpa)である」); MV I 8ab: abhūtaparikalpaś ca cittacaittās tridhātukāḥ / (「そして、虚妄分別(abhūtaparikalpa)は三界に属する心と心所である」)

<sup>12</sup>このことの詳細は松岡 2006 及び Matsuoka 2007 を参照。

<sup>13</sup>TrBh 42.1–3: tam ātmādinirbhāsaṃ rūpādinirbhāsaṃ ca tasmād vikalpād bahirbhūtam ivopādāyātmādy-upacāro rūpādidharmopacāraś cānādikālikāḥ pravartate vināpi bāhyena ātmanā dharmaiś ca / (「外界の我と法は存在しないにもかかわらず、我等の顕現と色等の顕現を有するそれ(分別)を、その分別の外部に存在するかのよう執着して、無始爾来のものとして我等の仮設と色等の法の仮設が起こっている」)

示されるものである<sup>14</sup>。

最後に第三論拠に関して、依他起性が存在して初めて迷いの世界と覚りの世界を説明しうることが述べられている。これは上記の「二分依他」の考えに基づいている。またこの意味で第二論拠の「二者」の第二解釈は第三論拠との関連で提示されたものと理解できよう。

### 3 『中観心論』における『顕揚聖教論』第7章第10偈への批判

#### 3.1 文脈

『中観心論』第5章第6偈で引用される上記の『顕揚聖教論』に対して、第80偈から第84偈にかけて批判が展開される。この批判は、第69偈から第84偈にかけてなされる瑜伽行派の依他起性理解への一連の批判において、次のように位置付けられる。

kk. 69–71 : 瑜伽行派の無自性説と「依他起性は存在する」という主張に対する批判

kk. 72–79 : 生無自性説批判

kk. 80–84 : 「依他起性は存在する」という主張の三つの論拠に対する批判

『顕揚聖教論』が三つの論拠を通じて証明しようとする「依他起性は存在する」という主張については、先行する第69偈から第71偈で取り上げられ、二諦の観点から批判が加えられる。すなわち、この主張が「世俗のレベルにおいて依他起性は存在する」ということを意味するならば、それはすでに明らかなことの証明 (siddhasādhana) である。パーヴィヴェーカにとっても世俗のレベルにおいて縁によって生じる諸法は認められるからである。一方、「勝義のレベルにおいて依他起性は存在する」ということを意味するならば、喩例が存在しないという過失に陥る。ここで「存在する」というのは「有自性なるものとして存在する」ということを意味している。パーヴィヴェーカによれば、縁によって生じる諸法は勝義のレベルでは不生であり、無自性であるから、喩例として妥当するものが存在しないことになる<sup>15</sup>。

この「依他起性は存在する」という主張に対する批判を含め、瑜伽行派の依他起性理解への一連の批判において通底するのは、「諸法は縁起するが故に無自性であり非実在である」という見解である。この見解は生無自性説批判を締めくくる第79偈において次のように述べられる。

MHK V 79: sadbhūtenātmanājāter anutpannāniruddhatā /  
avastutvāsvabhāvatve tathā cādravyasattvataḥ<sup>16</sup> //

〔諸法が〕不生・不滅で、非実在・無自性であるのは、実在する本質に基づいて生じないからであり、さらにまた実有ではないからである<sup>17</sup>。

<sup>14</sup>TJ ad MHK V 5 [D201b1–2; P221b2–3]: yang na gzhan skyes pa la dbang byed pas gzhan gyi\* dbang ste / kun brtags\*\* pa dang / yongs su grub pa gnyis de'i gzhi las kun brtags\*\* pa dang / yongs su grub par 'gyur ba'i phyir te / de ni gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid do // [\*D; gyis P, \*\*D; btags P] (「【第二解釈】あるいは、他者の生起を支配するから、依他起性 (\*paratantrasvabhāva) である。遍計所執 (\*parikalpita) と円成実 (\*pariniṣpanna) の二者はそれの拠り所〔である依他起〕に基づいて遍計所執と円成実になるからである。それが依他起性である」)

<sup>15</sup>「依他起性は存在する」という主張に対する批判についての詳細は田村 2010 を参照されたい。同論文は『中観心論』第5章第69偈から第79偈にかけてなされる瑜伽行派の依他起性理解への批判を扱っている。

<sup>16</sup>tathā cādravya- corr.; tathāpy adravya- L<sub>1</sub>,L<sub>2</sub>,Ec; drṣṭasyādravya- H,S; ++++vya- SG,Ms

<sup>17</sup>『思摂炎』の解釈 (TJ ad MHK V 79 [D220a4–7; P245a4–8]) に従って、二つの理由句はいずれも、「諸法は不生である」(anutpannatā)・「諸法は不滅である」(aniruddhatā)・「諸法は非実在である」(avastutva)・「諸法は無自性である」(asvabhāvatva) という四つの主張に対する理由を示していると理解した。

瑜伽行派にとって、仮設が成立するためにはその根拠として何らかの存在物が存在しなければならず、「諸法は縁起するが故に無自性であり非実在である」という見解に従うならば仮設が成立しないことになってしまう。これに対してバーヴィヴェーカは、『顕揚聖教論』の提示する三つの論拠を批判することを通じて、上記の見解においても仮設が成立しうることを指摘する<sup>18</sup>。

### 3.2 第一論拠「仮設されたものは根拠を持つから」

三つの論拠のうち、まず第一論拠「仮設されたものは根拠を持つから」に関して、バーヴィヴェーカは第 80 偈 ab 句において次のように述べる。

MHK V 80ab: vijñaptimātratyatvāt prajñapter nāsti duṣṭatā /

MHK<sub>tib</sub> V 80ab: gdags la skyon chags nyid med de // rnam rig tsam du mtshungs phyir ro //

識のみ (vijñaptimātra) であるという点で〔我々中観派と君たち瑜伽行派の見解は〕一致しているが故に、〔それを根拠として〕仮設があるから、〔第 79 偈で示した我々の見解には〕過失はない。<sup>19</sup>

『思釈炎』の説明を見てみよう。

TJ ad MHK V 80ab [D220b1–2; P245b2–3]: bdag dang bdag gi rtog pa dang bral ba'i rnam par rig pa tsam du yang kho bo cag dang khyed du mtshungs pa nyid<sup>20</sup> yin la / phyi rol gyi don rnam par shes pas bskyed pa'i las kyis<sup>21</sup> mngon par 'dus byas pa rdzas su med pa la yang phyi nang gi chos 'dogs pa'i phyir kho bo cag gi phyogs la nyes pa med do //

我と我所という構想されたものを離れた識のみであるという点で、我々（中観派）とあなた（瑜伽行派）はまさに一致しており、また、外界対象—実有ではないにせよ、認識によって生み出された業によって形成されたものを根拠として内外の法が仮設されるから、我々の見解に過失はない。

まず「識のみ」(vijñaptimātra) が意味するところに関する瑜伽行派とバーヴィヴェーカの理解を押さえておかななくてはならない。瑜伽行派にとって「識のみ」が意味するのは外界対象の否定である<sup>22</sup>。一方、バーヴィヴェーカにとって「識のみ」は行為主体や享受主体としてのアートマンの

<sup>18</sup>『思釈炎』は第 80 偈 ab 句の導入部で次のように述べている。TJ ad MHK V 80ab [D220a7–b1; P245a8–b1]: 'dir gal te 'di snyam du khyed la dngos po med pa'i phyir chos gdags pa dang 'gal bar 'gyur ro\* zhes bya bar sems na 'dir bshad pa / [\*D; add. // P]（「これに対して、もし〔瑜伽行派が〕「あなた（中観派）にとって実在 (dngos po, \*vastu) は存在しない。それ故、〔あなたのその見解は〕法の仮設 (chos gdags pa, \*dharmaprajñapti) と矛盾することになってしまうだろう」と考えるならば、これに対して〔第 80 偈 ab 句を〕述べる。」）

<sup>19</sup>以下の本文中に示すように、b 句の解釈については二つの可能性がある。先行研究では次のように訳出されている。なお山口 1975 はチベット語訳からの翻訳である。山口 1975: 「施設が作さると云ふ點について過失に碍へらるゝことなし。そは唯記識なる義に於て等しければなり」; Hoornaert 2002: “We are not at fault as to the [real basis of] conventional designations, because we assert the same as [you who advocate] consciousness-only.”; 斎藤 2007: 「仮説には過失を犯していることはない。唯識であることは等しいのであるから」; Eckel 2008: “[We] agree about awareness-only (vijñaptimātra), so [we] do not deny the possibility of designation (prajñapti).”

<sup>20</sup>nyid D; n.e. P

<sup>21</sup>kyis D; kyi P

<sup>22</sup>ViV 3.2–4: mahāyāne traidhātukaṃ vijñaptimātraṃ vyavasthāpyate / cittamātraṃ bho jinaputrā yad uta traidhātukaṃ iti sūtrāt / ... / mātraṃ ity arthapratiṣedhārtham /

否定を意味している<sup>23</sup>。このようにその意味内容の理解は異なるものの、「識のみ」ということを認めている点では両者は一致している。バーヴィヴェーカにとって、「識のみ」は外界対象の否定を意味するものではないから、その外界対象を根拠に仮設は成立する。このような意味で、瑜伽行派とバーヴィヴェーカの両者はともに識のみということを出発点として仮設の成立を説明できると考えている。整理すれば次のようになろう。

- 瑜伽行派：識のみ→識のみを根拠に仮設が成立する
- バーヴィヴェーカ：識のみ→外界対象は否定されない→外界対象を根拠に仮設が成立する

実在としての識のみが仮設の根拠として存在すると考える瑜伽行派に対して、バーヴィヴェーカは「識のみ」が意味するところを別様に解釈し、何らかの実在が存在しなくても仮設は成立することを示すことにより、彼らの批判を回避している。

なお、b句は別の解釈の可能性もある。それは“*prajñapteh*”を第六格で解釈し“*duṣṭatā*”にかけて読むというものである。この解釈は上記引用の『思釈炎』の説明とは対応しなくなるが、『中観心論』チベット語訳がそれを支持する。その場合、次のような翻訳になろう。

識のみであるという点で〔我々中観派と君たち瑜伽行派の見解は〕一致しているが故に、仮設ということに過失はない。

この解釈に従う場合も、その内容理解は上記と同様である。

### 3.3 第三論拠「雑染が認識されるから」

続いて取り上げられるのは、第三論拠「雑染が認識されるから」である。バーヴィヴェーカは第80偈cd句において次のように述べる。

MHK V 80cd: heyaprahāṭṛsadbhāvāt<sup>24</sup> kasyeṣṭaṃ parijñādi sat //

断じられるべきもの(heya)と断じるもの(prahāṭṛ)は存在するから、誰が「遍知等は存在する」ということを認めよう。

『思釈炎』の説明を見てみよう。

TJ ad MHK V 80cd [D220b3–6; P245b4–7]: gal te sdug bsngal la sogs pa **spang** ba **dang** / **spong** bar **byed** pa lam skyes pa bsgom pa goms par byed pa'i 'du byed kyi tshogs dag rnam par shes pa'i cha nyid gzhan gyi dbang gi cha nyid du yod pa nyid yin na / ngo bo nyid la ni gzhan du 'gyur ba med pa'i phyir dang / gnas 'gyur ba med pa'i phyir sdug bsngal **yongs** su **shes** pa la **sogs** pa 'jig rten las 'das pa'i rkyen gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid **yod** par 'dod pa de **gang gi** yin par '**dod** de / 'jig rten pa dang 'jig rten las 'das pa'i gnas skabs la 'gyur ba med pa'i phyir gang la ji ltar 'byung bar 'gyur zhes bya bar tshig khong nas drang ngo //

<sup>23</sup>MHK V 28cd: sūtreṣu\* cittamātroktiḥ kartṛbhokṛṇiṣedhataḥ\*\* // [\*sūtreṣu L<sub>1</sub>, L<sub>2</sub>, Ec; sūtre ca H, S; ś[ā]strevā SG; śastrevā Ms. \*\*cittamātroktiḥ kartṛbhokṛṇiṣedhataḥ L<sub>2</sub>, H, S, SG; cittamātroktikartṛbhokṛṇiṣedhataḥ L<sub>1</sub>, Ec, Ms.] (「経典において唯心(cittamātra)が説かれるのは行為主体と享受主体が否定されるからである」)

なお、『思釈炎』が「識のみ」について「我と我所という構想されたものを離れた」(bdag dang bdag gi rtog pa dang bral ba)と説明するのは、このバーヴィヴェーカ自身の理解が反映されているのであろう。

<sup>24</sup>heyaprahāṭṛsadbhāvāt H, S; heyaprahāṭṛyasadbhāvāt L<sub>1</sub>, L<sub>2</sub>, Ec, SG, Ms; spang dang spong byed yod pa'i phyir MHK<sub>tib</sub>

断じられるべきもの即ち苦等と断じるもの即ち生じた道の修習の繰り返しの意志的努力の集合が、識の部分即ち依他起〔性〕の部分としてまさに存在するならば、自性には変化はないから、そして、根拠の転換はないから、「苦の遍知等即ち出世間の縁である依他起性は存在する」と認めるそのことを誰が認めよう。「世間の人と出世間の人状態には変化はないから、誰にどうして生じようか」という語が補足される (khong nas drang, \*adhyāhārya)。

『思釈炎』が断じられるものと断じるものを識の部分として存在するものと説明している点が注目される。両者が識の部分として存在しているということは、識は断じられるものを本質とすると同時に、断じるものを本質としていることを意味する。本質は変化しないから、一方の本質が滅することはありえず、根拠の転換が起こることもありえない。よって、苦の遍知等も存在しないことになる。識の実在性を前提とした場合には雑染から清浄への変化を説明できないというこの論点は、後続の円成実性批判においてより詳細に論じられるものである<sup>25</sup>。

ではどのようにして解脱はあるのか。パーヴィヴェーカは続く第 81 偈で次のように述べる。

MHK V 81: vikalpoparamān muktir adravyatve 'pi sā yataḥ /  
dravyasatve 'py ajātavān nāto 'nyā kalpaneṣyate //

その解脱はある。なぜなら、〔諸存在が〕実有ではないとしても、分別が止むことに基づいて解脱があるからであり、〔諸存在が〕実有であるとしても、〔それらは自性に基づいて〕生じないが故に、分別が止むことに基づいて解脱があるからである。これ以外の構想は認められない。

『思釈炎』の説明を見てみよう。

TJ ad MHK V 81 [D220b6–221a2; P245b8–246a5]: [A] dngos po rnams rdzas su yod pa ma yin pa kho na yin pas 'jig rten pa'i shes pa rnam par rtog<sup>26</sup> pa dang bcas pa'i mjug thogs su 'jig rten las 'das pa'i ye shes rnam par mi rtog pa 'phags pa skye bas thar par rigs kyi / rdzas su yod pa ngo bo nyid mi 'gyur ba rnams la mi rigs pas thar pa **de ni gang gi phyir** dngos po rnams **rdzas su med kyang / rnam par rtog pa dang bral bas thar par 'gyur** ba nyid do // [B] gal te rnam pa 'ga' zhis gis de dag **rdzas su yod pa nyid** du<sup>27</sup> 'gyur yang / de lta **na'ang** ngo bo nyid kyis<sup>28</sup> **skye ba med pa'i phyir** rnam par rtog pa dang bral ba kho nas thar par rigs so // [C] de'i phyir tshul '**di las gzhan du** yongs su grub pa'i ngo bo nyid la dmigs pa'i ye shes yod par brtags<sup>29</sup> pas ci bya ste / sngar yang /<sup>30</sup>

[MHK V 16] ngo bo nyid la dmigs yin na // ston pa'i byang chub rtog can dang //  
dmigs pa can du 'gyur ba dang // rnam par mi rtog blor mi 'gyur //

zhes bstan zin pas de ni mi 'dod do //

[A] 諸存在は実有ならざるものに他ならないが故に、有分別なる世間知の直後に聖無分別出世間智が生じることによって解脱が起こることが合理的なのであって、自性が変化しない実有なるものに関しては〔そのことは〕不合理である。それ故、その解脱はある。なぜなら、諸存在が実有ならざるものであっても、分別が止むことによってまさに解脱があるからである。

<sup>25</sup>注 2 を見よ。

<sup>26</sup>rtog D; rtogs P

<sup>27</sup>D; add. yang P

<sup>28</sup>kyis D; kyi P

<sup>29</sup>brtags D; brtag P

<sup>30</sup>/ D; n.e. P



[B] もしある観点からは、それら(諸存在)がまさに実有であると見なされるときも、そのようであるとしても、〔諸存在は〕自性に基づいて生じないから、まさに分別が止むことによって解脱が起こることが合理的である。

[C] それ故、この見解以外に、「円成実性を所縁とする知が存在する」という構想が何になるうか。以前にも、

あるいは、〔円成実〕性を所縁とするならば、教師の菩提は有分別となってしまうだろう。さらに、有所縁にもなってしまうだろう。〔そして、その所縁を無自性として分別するならば〕無分別知ではないことになってしまうだろう。(MHK V 16)<sup>31</sup>

と述べたのだから、そ〔の構想〕は認められない。

バーヴィヴェーカによれば、分別が止むことによって解脱がある。この考えは明らかに以下のナーガールジュナの『根本中頌』の一節に依拠したものである。

MMK XVIII 5: karmakleśakṣayān mokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ /  
te prapañcāt prapañcas tu sūnyatāyāṃ nirudhyate //

業(karman)と煩惱(kleśa)が止滅することによって解脱がある。業と煩惱は分別(vikalpa)から〔生じる〕。それら(分別)は戲論(prapañca)から〔生じる〕。一方、戲論は空性〔の証得〕に基づいて<sup>32</sup>滅する。

先に見た第79偈が示すように、諸法は実有ならざるものである。『思釈炎』によれば、「ある観点」すなわち世俗の観点からは諸法は実有なるものとしてみなされうるが、この場合も勝義の観点からは諸法は実有ならざるものである。いずれの場合であれ、無自性すなわち空性の証得により分別が止むことに基づいて解脱がある。バーヴィヴェーカにとって、解脱に関してナーガールジュナが説いたこの見解こそが認められる。一方、瑜伽行派にとって、円成実性を直観する無分別知によって解脱がある。しかしながら、バーヴィヴェーカによれば、円成実性は存在として特徴づけられるため、その知は分別知に他ならない。それ故、それを根拠に解脱を主張することはできない。

### 3.4 第二論拠「二者がなくなってしまうから」

最後に第二論拠「二者がなくなってしまうから」が取り上げられる。バーヴィヴェーカは第82偈から第83偈で次のように述べる。

<sup>31</sup>MHK V 16: savikalpā\* ca bodhiḥ syāc chāstuḥ sālambanāpi vā / nirvikalpāpi dhīr na syāt svabhāvāmbikā safi // [\*savikalpā L<sub>1</sub>, L<sub>2</sub>, H, Ec; upalambhāc S, SG, Ms; rtog can MHK<sub>tib</sub>] 本偈頌については田村 2011: 111–115 において考察を試みたので参照されたい。

<sup>32</sup>バーヴィヴェーカは“sūnyatāyāṃ”という語に対して二通りの解釈を与える。ここに提示した訳はそのうちの第一解釈に基づいた訳である。PPr ad MMK XVIII 5cd [D185a7–b1; P231a3–4]: rtogs pas zhes bya ba'i tshig gi lhag ma'o // chos bdag med pa nyid kyi mtshan nyid rtogs pas 'gag par 'gyur ro // yang na stong pa nyid kyis 'gag par\* 'gyur // zhes bya ba la / stong pa nyid ni stong pa nyid shes pa\*\* ste / stong pa nyid shes pa skyes na 'gag par 'gyur ro zhes bya ba'i tha tshig go // [\*par D; n.e. P, \*\*shes pa corr.; ces pa D,P] (「【第一解釈】「〔空性の〕証得に基づいて」という文補足(tshig gi lhag ma, \*vākyaśeṣa)がなされる。法は無我を特徴とすることを証得することに基づいて〔戲論は〕滅する。【第二解釈】あるいは、「空性に基づいて滅する」という〔文章〕における「空性」は空性の直観知(stong pa nyid shes pa, \*sūnyatājñāna)である。空性の直観知が生じるならば〔戲論は〕滅するという意味である」)

MHK V 82–83: prajñapter apy asadbhāvo vastvabhāve bhavet sati<sup>33</sup> /  
 nāstitādṛṣṭiko<sup>34</sup> 'kathyah sa hy asaṃvāsya eva ca //82//  
 svayam āpāyikaś cāsau<sup>35</sup> pareṣāṃ ca vipādakaḥ /  
 iti dveṣāmiṣodgāro 'bhimānājīrṇasūcakaḥ //83//

【瑜伽行派】実在 (vastu) がなければ、仮設されるもの (prajñapti) もないことになってしまう。〔それ故、〕 実に、彼（中観派）は〔法は〕存在しないという見解（虚無論の見解）を抱く者 (nāstitādṛṣṭika) であり、まさに語りかけられるべきでもなく一緒に住むべきでもない。そして、彼（中観派）は自らは悪趣へ墮ちる者 (āpāyika) であり、さらに、他者をも墮落させる者である。

【バーヴィヴェーカ】このような憎悪（瞋, dveṣa）という肉 (āmiṣa) の嘔吐 (udgāra) は増上慢 (abhimāna) という消化不良 (ajīrṇa) を示唆している。

第二論拠「二者がなくなってしまうから」における「二者」は、仮設されるものとその根拠である実在の二者を指すものとして解釈されている。ここに提示される瑜伽行派の主張が、田村 2019 で検討した『菩薩地』『真実義品』における虚無論者への批判と一致していることは明らかである<sup>36</sup>。バーヴィヴェーカは、瑜伽行派の主張は憎悪の言葉であるとし、彼らの増上慢 (abhimāna) を示すものであることを指摘する。その上で、中観派が虚無論者ではありえないことを続く第 84 偈で述べる。

MHK V 84: asadbhūtasvabhāvatvād bālasaṃmohahetutaḥ /  
 abhūtvābhavanād<sup>37</sup> vāpi dharmā māyopamā matāḥ<sup>38</sup> //

<sup>33</sup>vastvabhāve bhavet sati L<sub>1</sub>, L<sub>2</sub>, Ec; vastvabhāve bhavet sati S; vastvabhāve bhavet sati SG, Ms; svabhāve vastuno 'sati H (cf. dngos rnam ngo bo nyid med na MHK<sub>tib</sub>)

<sup>34</sup>nāstitādṛṣṭiko S; taddṛṣṭir nāstiko L<sub>1</sub>, L<sub>2</sub>, H, Ec; na dṛṣṭir nāstiko SG, Ms; med par lta ba MHK<sub>tib</sub>

<sup>35</sup>svayamāpāyikaś cāsau S; svayamāpāyikatve 'sau L, H; svayam āpāyikatve 'sau Ec; svayamāpāyikatvāsau SG; svayamāpāyikatvāsau Ms.

<sup>36</sup>BBh 100.3–12: sa evan nāstikaḥ sann akathyo bhavaty asaṃvāsyo vijñānām sabrahmacāriṇām // sa ātmānam api vipādayati / lokam api yo 'sya dṛṣṭyanumatam āpadyate / idaṃ ca saṃdhāyoktam bhagavatā varam ihaikatyaśya pudgaladrṣṭir na tv evaikatyaśya durgrhītā sūnyateti // tat kasya hetoḥ / pudgaladrṣṭiko jantur jñeye kevalam muhyen na tu sarvaṃ jñeyam apavadeta na tato nidānam apāyeṣūpapadyeta // nāpi dharmārthikaḥ duḥkhavimokṣārthikaḥ ca paraṃ viśaṃvādayen na vipralambhayed dharme satye ca pratiṣṭhāpayen na ca śaithiliko bhavec chikṣāpadeṣu / durgrhītayā punaḥ sūnyatayā jñeye vastuni muhyed apy apavadeta jñeyam sarvaṃ tannidānam cāpāyeṣūpapadyate // dhārmikaḥ ca duḥkhavimokṣārthikaḥ ca paraṃ vipādayec chaithilikaś ca syāc chikṣāpadeṣu // evaṃ bhūtam vastv apavadan prañāsto bhavaty asmād dharmavinayāt // (「彼は以上のように虚無論者 (nāstika) であるので、共通の梵行をなす賢者たちにとって語りかけるべきでない者 (akathya) であり、共に住むべきでない者 (asaṃvāsya) である。彼は自らも墮落させ (vipādayati)、彼の見解に従う世間の人も悪趣に墮とせしめる (āpādyate)。そして、このことを意図して世尊は「この世界では、ある者の人見 (pudgaladrṣṭi) は他方の者の誤って捉えられた空性よりもましである」と述べている。それはなぜか。人見を持つ者は単に一つの認識対象に対して混乱しているのであって、すべての認識対象を損滅しているのではない。それ故、悪趣に生まれることはないであろう。また、法を求め苦からの解脱を求める他の者を欺かず、騙さず、法と諦に定立させるであろうし、〔自らも〕 諸々の学処に対して怠惰な者にはならないだろう。一方、誤って捉えられた空性によって認識対象である実在に対して混乱し、一切の認識対象を損滅するであろう。そして、それ故、悪趣に生まれるだろう。また、法を求め苦からの解脱を求める他の者を破滅させ、〔自らも〕 諸々の学処に対して怠惰な者となるだろう。以上のように、〔彼は〕 実在する実在を損滅するので、この法と律から外れた者となる」)

<sup>37</sup>abhūtvābhavanād L<sub>1</sub>, L<sub>2</sub>, Ec, SG, Ms; abhūtvā bhāvatvād H, S.

<sup>38</sup>matāḥ L<sub>1</sub>, L<sub>2</sub>, H, S, Ec; matā SG, Ms.

諸法は幻のようなものであると考えられる。なぜなら、(1) その自性は存在しないからであり、(2) 愚者の惑いの原因であるからであり (bālasaṃmohahetutaḥ)、(3) 〔以前に〕存在せず後に生じるものであるからである。

『思釈炎』は次のように説明する。

TJ ad MHK V 84 [D221b5–7; P247a2–6]: [A] kho bos dngos po rnam rnam pa thams cad du med pa nyid yin no zhes ma smras te / 'di ltar kho bo cag ni kun rdzob tu **chos rnam** rgyu dang rkyen rigs mthun pa las 'byung<sup>39</sup> ba **sgyu ma bzhin** du yod pa nyid du 'dod de ngo bo nyid med pa'i **phyir dang** / skye bo **byis pa** lta bur **rmongs pa'i rgyu** yin pa'i **phyir dang** / sngon **ma byung ba las byung** ba'i **phyir ro** zhes smras pa de'i tshe ji ltar gdags pa yod par<sup>40</sup> mi 'gyur te / gdags pa yod pa kho na'i phyir kho bo la khyod kyis smras pa'i skyon gyis gnas mi<sup>41</sup> thod do // [B] chos rnam ngo bo nyid med pa gang yin pa de ni don dam pa yin par yod pa<sup>42</sup> dang / med pa'i mtha' gnyis spongs ba'i phyir kho bo cag med par lta ba nyid dang<sup>43</sup> mthun par ga la 'gyur te / de'i phyir khyod kyi<sup>44</sup> tshig de ni zhe sdang gi sha rul gyi sgregs pa nyid yin no //

[A] 我々（中観派）は「諸存在はまさに全面的に存在しない」とは主張しない。すなわち、我々（中観派）は「世俗のレベルでは同種の因や縁によって生じる諸法は幻のようなものとしてまさに存在すると考えられる。なぜなら、〔諸法は〕(1) その自性は存在しないからであり、(2) 人が愚者のように惑う原因 (skye bo byis pa lta bur rmongs pa'i rgyu) だからであり、(3) 以前に存在せず後に生じるからである」と主張する。その場合、どうして仮設されるものが存在することにならないであろう。仮設されるものはまさに存在するから、我々（中観派）にはあなた（瑜伽行派）が述べるところの過失は存在しない。

[B] 諸法が自性を持たないものであることが勝義である場合、〔法は〕存在する・〔法は〕存在しないという二つの極端を離れているから、我々（中観派）がどうして〔法は〕存在しないという見解（虚無論の見解）を抱く者と等しいことがあるのか。それ故、そのあなた（瑜伽行派）の言葉〔の発出〕は憎悪という肉の嘔吐に他ならない。

『思釈炎』に従えば、中観派が虚無論者ではないことは二つの観点から説明される。まず、中観派にとって、勝義の観点からは諸法は自性を持たないものである。自性は「存在する」「存在しない」といった判断となる根拠となるものであるから、諸法は「存在する」とも「存在しない」とも言いえない。それ故、中観派は「法は存在しない」と主張する虚無論者ではない。一方、世俗の観点からは「法は存在する」と言いうる。この場合、法は幻のようなものとして存在する。即ち、無自性なるものであり、凡夫の迷いの原因であり、縁起するものとして存在する。そして、そのような法を根拠として仮設は成立する。それ故、中観派は虚無論者ではあり得ない。

#### 4 『大乘掌珍論』における議論

以上見たように、『中観心論』は『顕揚聖教論』第7章第10偈への批判に際して、その思想的源泉である『菩薩地』『真実義品』の所説への批判も行なっている。一方『大乘掌珍論』は、『顕揚

<sup>39</sup>'byung D; byung P

<sup>40</sup>par D; pa P

<sup>41</sup>mi D; ma P

<sup>42</sup>yod pa D; 'dod pa P

<sup>43</sup>D; add. / P

<sup>44</sup>kyi D; kyis P

『聖教論』第7章第10偈の引用・批判を行うことはないが、「XがYを欠いている場合、そのYはまさに存在しないが、Yを欠いているところのXはまさに存在する」（由彼故空彼實は無 依此故空此實是有）という形で提示される空性理解を巡って、『菩薩地』『真実義品』の所説を批判する。以下、『大乘掌珍論』における議論を見ることにしよう。

#### 4.1 瑜伽行派の主張

『大乘掌珍論』はその冒頭で、有為法と無為法をそれぞれ主題とする二つの推論式（いわゆる掌珍比量）が提示される。そのうち、有為法に関する推論式は以下のようなものである。

[主張:] 真実のレベルでは有為〔法〕は空である（眞性有爲空）。

[理由:] 縁によって生じるから（縁生故）。

[喩例:] 幻のように（如幻）。<sup>45</sup>

この推論式を巡って瑜伽行派の主張が提示される。まず瑜伽行派は、有為法は縁によって生じたのであって自ずから生じたものではないこと（諸有爲法從衆縁生非自然有）、そして、生無自性の点で空であること（就生無性立彼爲空）を上記推論式が述べているならば、それは瑜伽行派の理解と同じであり合理的であることを指摘する<sup>46</sup>。それに続けて彼らは次のように述べる。

『大乘掌珍論』T30.271c25–272a10: 又如是説。由彼故空、彼實は無。依此故空、此實是有。如是空性是天人師如實所説。此教意言。遍計所執依他起上自性本無。非彼性故。以非如能詮有所詮性亦非如所詮有能詮性故。依他起自性有上遍計所執自性本無。由彼故空、即妄計事、彼自性無。依此故空、即縁生事、此自性有。此若無者、則爲斷滅。於何事上説誰爲空。此縁生事即説名爲依他起性。依此得有色受想等自性差別假立性轉。此若無者、假法亦無。便成無見。不應與言、不應共住。自墮惡趣、亦令他墮。如是成立遍計所執自性爲空及依他起自性爲有、契當正理。若此義言依他起性亦無所有故立爲空、汝便墮落如上所説過失深坑、亦復成就誹謗世尊聖教過失。

また、〔世尊によって〕次のように述べられている。「XがYを欠いている場合、そのYはまさに存在しないが、Yを欠いているところのXはまさに存在する」（由彼故空、彼實は無。依此故空、此實是有）と。このような空性が天人師のあるがままの教説である。この教説が意図しているのは以下の通りである。遍計所執性は依他起において本来的に存在しない。それ（依他起）の性質ではないから。言葉に対応して言葉の対象の性質があるのでもなく、言葉の対象に対応して言葉の性質があるのでもないから、依他起性は存在するが、〔その依他起に〕において遍計所執性は本来的に存在しない。〔上記引用における、〕XがYを欠いている場合の、そのY（由彼故空）とは、構想された實在（事、\*vastu）であり、その自性は存在しない。そのYを欠いているX（依此故空）とは、縁によって生じる實在（事、\*vastu）であり、この自性は存在する。もしこれ（縁によって生じる實在）が存在しないとするならば、断滅論になってしまう。〔すなわち、〕いかなる實在においていかなるものが欠けていることになる。この、縁によって生じる實在は、依他起性と呼ばれる。これに依拠して、色・受・想等の自性と特殊性の仮設が起こる。〔それ故、〕もしこれが存在しなければ、仮設された法も存在しない。すなわち、〔「依他起性と呼ばれる、縁によって生じる實在は存在しない」と考える者には〕「〔法は〕存在しない」という見解（無見）が成立し、〔そのような見解を抱く者は〕語

<sup>45</sup> 『大乘掌珍論』T30.268b21: 眞性有爲空 如幻縁生故

<sup>46</sup> 『大乘掌珍論』T30.271c22–25: 汝就眞性立有爲空縁生故者。若此義言。諸有爲法從衆縁生非自然有。就生無性立彼爲空。是則述成相應師義符會正理。

りかけられるべきでもなく、一緒に住むべきでもない。〔さらに彼は〕自らは悪趣に墮ちる者であり、他者を墮落させる者である。以上のように、「遍計所執性は欠けているが、依他起性は存在する」ということが成立し、〔このことは〕道理にかなう。もし〔君(バーヴィヴェーカ)が〕このことの意味を「依他起性も存在しないから欠けている」と述べるならば、君は上述の過失という深い穴に落ちることになり、さらに〔君には〕世尊の聖教を誹謗するという過失が成立することになる。

ここで問題となっているのは、「XがYを欠いている場合、そのYはまさに存在しないが、Yを欠いているところのXはまさに存在する」(由彼故空、彼實は無。依此故空、此實是有)という世尊の教説の解釈である。これと同内容の記述が『菩薩地』『真実義品』に見られる。

BBh 101.2–6 [cf. T30.488c22–28]: *kathaṃ punar durgrhītā bhavati śūnyatā // yaḥ kaścic chramaṇo vā brāhmaṇo vā tac ca necchati yena śūnyam tad api necchati yat tena śūnyam iyaṃ evaṃrūpā durgrhītā śūnyatety ucyate // tat kasya hetoḥ // yena hi śūnyam tadasadbhāvād yac ca śūnyam tadsadbhāvāc chūnyatā yujyeta // sarvābhāvāc ca kutra kiṃ kena śūnyam bhaviṣyati // na ca tena tasyaiva śūnyatā yujyate // tasmād evaṃ durgrhītā śūnyatā bhavati //*

しかし、誤って捉えられた空性はどのようなものなのか。いかなる沙門であれ、いかなる婆羅門であれ、XがYを欠いている場合、そのYを認めず、Yを欠いているところのXも認めないならば、以上のこのような形の〔空性〕が誤って捉えられた空性と言われる。それはなぜか。理由は以下の通りである。XがYを欠いている場合に、そのYは存在しないがYを欠くXは存在することに基づいて、空性は妥当するであろう。しかし、〔虚無論者の見解では、〕一切が存在しないのであるから、いかなるものにおいて何が何を欠くことになろう。まさにXがYを欠いていることは妥当しない。それ故、誤って捉えられた空性はこのようなものである。

「XがYを欠いている場合に、そのYは存在しないがYを欠くXは存在することに基づいて、空性は妥当するであろう」(*yena hi śūnyam tadasadbhāvād yac ca śūnyam tadsadbhāvāc chūnyatā yujyeta*)という表現が上記の教説と対応している。この表現は、「誤って捉えられた空性」(*durgrhītā śūnyatā*, 悪取空)に対比される「正しく捉えられた空性」(*sugrhitā śūnyatā*, 善取空)を示すものである。「正しく捉えられた空性」は上記引用に続く箇所では詳細な説明が与えられるが、そこでは有名な『小空経』の一節が提示される。

BBh 101.8–10: ... *yad yatra na bhavati tat tena śūnyam iti samanupaśyati / yat punar atrāvaśiṣṭam bhavati tat sad ihāstīti yathābhūtam prajānāti //*

「XにYが存在しない場合、XはYを欠いている」と正しく見る。一方、「あるものがここに残っている場合、それは今存在してここにある」とあるがままに理解する。

この一節はいわゆる「余れるもの」を認める空性理解を示している<sup>47</sup>。上記の表現、そして目下の世尊の教説もまた、『小空経』のこの一節と同趣旨のものと理解できよう。

さて『大乘掌珍論』において、「Yを欠いているX」(依此故空)は、縁によって生じる実在(縁生事)であり、それは依他起性と呼ばれる。さらにそれは色等の自性と特殊性の仮設の拠り所とされる。これらの説明は、「仮設の根拠は存在する」という瑜伽行派の見解を端的に示しており、さらに田村 2019 で確認した『菩薩地』から『顕揚聖教論』に至る思想展開も踏まえられている。また、ここで示される「仮設の根拠は存在しない」という見解の過失は、先に見た『菩薩地』『真

<sup>47</sup>本文引用の『小空経』と「余れるもの」を認める空性理解については長尾 1978: 542–560 を参照。

実義品」のものと同じしている。このように、バーヴィヴェーカは『大乘掌珍論』において、その後の『顕揚聖教論』に至る思想展開を踏まえつつ、『菩薩地』『真実義品』に見られる「仮説とその根拠」を巡る議論を、瑜伽行派の主張として提示している。

#### 4.2 バーヴィヴェーカの回答

以上の瑜伽行派の主張に対して、バーヴィヴェーカは次のように回答している。

『大乘掌珍論』T30.272a26–b11: 又如所説。由彼故空、彼實是無。依此故空、此實有等。若因縁力所生眼等一切世間共許實有。是諸愚夫覺慧所行。世俗似有自性顯現。以勝義諦覺慧尋求。猶如幻士都無實性。是故説言。由彼故空、彼實是無。爲欲遮墮常邊過故。如爲棄捨墮常邊過説彼爲無。亦爲棄捨墮斷邊過。説此爲有。謂因縁力所生眼等世俗諦攝。自性是有。不同空華全無有物。但就眞性立之爲空。是故説言。依此故空、此實是有。如是空性是天人師如實所説。若就此義説依他起自性是有則爲善説。如是自性我亦許故。隨順世間言説所攝。福德智慧二資糧故。世俗假立所依有故。假法亦有。然復説言。此若無者、假法亦無。便成無見。不應與語。如是等過皆不成就。

また、上述の「XがYを欠いている場合、そのYはまさに存在しないが、Yを欠いているXはまさに存在する」云々について。もし因や縁によって生じる眼等は全ての世間の人々が共通して実有であると認めているとしても、〔それらは〕凡夫の知の対象であり、〔そのような〕世俗的なものは有自性であるかのように顕現するが、勝義諦の知によって考察すれば、幻術によって作り出されたもののように実有ではない。これ故、「XがYを欠いている場合、そのYはまさに存在しない」（由彼故空、彼實是無）と述べられている。常辺の過失に陥るのを排除するためである。常辺の過失に陥るのを捨て去るために「そのYはまさに存在しない」と述べられているように、断辺の過失に陥るのを捨て去るために「Yを欠いているXはまさに存在する」と述べられている。因や縁によって生じる眼等は世俗諦に包摂され、その自性は存在する。空華のような絶対的な非存在と同じではない。しかし眞実のレベルにおいてこれらは空であるということが成立する。これ故、「Yを欠いているXはまさに存在する」（依此故空、此實是有）と述べられている。このような空性が天人師のあるがままの教説である。もし〔君たち瑜伽行派が〕この意味で「依他起性は存在する」と説いているのであれば、それは正しい主張である。なぜなら、そのような〔依他起〕性は我々も認めるからである。世間の言説に包摂される福德〔資糧〕と智慧〔資糧〕の二資糧に随順するが故に、世俗における仮説の拠り所は存在するのだから、仮説されるものも存在する。それ故、〔君たち瑜伽行派が我々に対して指摘した〕「もしこれが存在しなければ、仮説された法も存在しない。すなわち、〔依他起性と呼ばれる、縁によって生じる実在は存在しない〕と考える者には）〔法は〕存在しない」という見解（無見）が成立し、〔そのような見解を抱く者は〕語りかけられるべきでもなく」云々というこのような過失は成立しない。

バーヴィヴェーカによれば、目下の世尊の教説は二諦の観点から解釈される。すなわち、縁起している諸法は、世俗のレベルでは有自性なるものとして認められるが、勝義のレベルでは無自性であり空である。そして、世俗のレベルで有自性なるものとされるそれら諸法を根拠として仮説が成立する。それ故、瑜伽行派の批判は当たらない。このバーヴィヴェーカの回答は先に見た『中観心論』のものと同軌を一にしている。

## 5 おわりに

『菩薩地』以来、瑜伽行派は一貫して「仮設には何らかの根拠が存在する」と主張する。この主張はいわゆる「余れるもの」を認める空性理解に基づくものであり、彼らにとってそれは「正しく捉えられた空性」を示すものに他ならない。彼らは、仮設の根拠(=余れるもの)の存在を認めない者たちを「最たる虚無論者」として痛烈に非難し、彼らの説く空性を「誤って捉えられた空性」であるとして否定した。瑜伽行派が批判したところの空性理解の伝統を受け継ぎ、中観派としての明確な学派意識を打ち出したのがバーヴィヴェーカであった。彼は『顕揚聖教論』第7章第10偈、さらにはその思想的源泉である『菩薩地』『真実義品』の所説を取り上げ、批判することによって、『菩薩地』以来向けられてきた批判に対して反駁を試みている。本稿で考察したように、その骨子は二諦の正しい理解ということにある。すなわち、勝義のレベルでは無自性であるが、諸法は世俗のレベルにおいては有自性なるものとして認められるから、それを根拠に仮設は成立し、また「法は存在しない」という虚無論に陥ることもない。バーヴィヴェーカにとっては、これこそがナーガールジュナ以来の「正しく捉えられた空性」理解である。以上のバーヴィヴェーカにおける「仮設とその根拠」を巡る議論は、中観派としての学派意識が形成される過程を伝えるものである。

## 略号と参考文献

田村 2019 に既出のものを省略し、本稿に新出の略号・文献のみを提示する。

MV *Madhyāntavibhāga* (Asaṅga): Gadjin M. Nagao, ed. *Madhyāntavibhāga-bhāṣya: A Buddhist Philosophical Treatise Edited for the First Time from a Sanskrit Manuscript*. Tokyo: Suzuki Reserch Foundation, 1964.

TrBh *Triṃśikāvijñaptibhāṣya* (Sthiramati): Hartmut Buescher, ed. *Sthiramati's Triṃśikāvijñaptibhāṣya: Critical Editions of Sanskrit Text and its Tibetan Translation*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007.

TrK *Triṃśikākārikā* (Vasubandhu). See TrBh.

ViV *Viṃśatikāvṛtti* (Vasubandhu): Sylvain Lévi, ed. *Vijñaptimātratāsiddhi: deux Traités de Vasubandhu: Viṃśatikā (la Vingtaine) accompagnée d'une Explication en Prose et Triṃśikā (la Trentaine) avec le commentaire de Sthiramati*. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion Press, 1925.

## 二次文献

Matsuoka, Hiroko (松岡 寛子)

2006 「仮説と識転変—『唯識三十頌』における仮説の構造—」『哲学』(広島哲学会) 58: 83–96.

2007 “On vijñānapariṇāme in *Triṃśikākārikā*,” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 55-3: 93–97.

Nagao, Gadjin (長尾 雅人)

1978 『中観と唯識』岩波書店.

Tamura, Masaki (田村 昌己)

2011 「バーヴィヴェーカの瑜伽行派空性理解批判」『南アジア古典学』6: 93–117.

2013 「バーヴィヴェーカの円成実性批判—虚空の比喩と「真実」の清浄性—」『南アジア古典学』8: 131–160.

2019 「「仮設とその根拠」を巡る思想展開—『菩薩地』から『顕揚聖教論』へ—」『比較論理学研究』16: 47–57.

(たむら まさき、日本学術振興会特別研究員 PD [インド哲学])

## Bhāviveka's Criticism of the Yogācāra's Concepts of *prajñapti* and *nimitta* in the *Madhyamakahrdayakārikā* and the *Dasheng zhangzhen lun*

TAMURA Masaki

The purpose of this paper is to show how the Mādhyamika scholar Bhāviveka (ca. 490–570) criticizes the Yogācāra's concepts of *prajñapti* (“the conventional designation”) and *nimitta* (“the causal basis”). In his *Xian yang sheng jiao lun* 顯揚聖教論 VII 10, Asaṅga (ca. 330–405) formulates an argument to prove the existence of the dependent nature (*paratantrasvabhāva*) of things from the viewpoint of the Yogācāra theory. On the grounds that the conventional designation must have its causal basis, Asaṅga argues that there exists the dependent nature of things as it serves as the causal basis of the designation. The same idea is also expressed in the Tattvārtha Chapter 真實義品 of the *Bodhisattvabhūmi* 菩薩地 (ca. 230–300), which makes the point that a causal basis of the conventional designation is something that exists as a real entity (*vastu*). The idea refuted in both texts is that all the entities are the mere conventional designation (*prajñaptimātram eva sarvam*), which is quite often attributed to the Mādhyamika school. The Mādhyamika scholar Bhāviveka, in the *Madhyamakahrdayakārikā* and the *Dasheng zhangzhen lun* 大乘掌珍論, criticizes the Yogācāra's idea that a causal basis of the conventional designation must be existent by quoting the passages in question from the *Xian yang sheng jiao lun* and the *Bodhisattvabhūmi*. According to Bhāviveka, an entity that arises dependently to others exists at conventional level. Since such entity serves as the causal basis of the designation, the Yogācāra's idea in question should be refuted.