

# 迷乱知の把握対象に関する諸見解

掬月 玄

## 1 序

迷乱知の把握対象である幻等は初期経典において空虚な事物の例として度々登場する。一例を挙げれば、『相応部』(*Samyuttanikāya*)の「泡沫」(Pheṇa)において想と識が陽炎と幻にそれぞれ喩えられており、空虚であることが説示されている。大乘経典に目を向けると、『十地経』(*Daśabhūmikasūtra*)では、一切法が夢や影像等のようであると説かれており、空であることが示されている。唯識文献においてもこれらの喩が用いられている。具体的に言えば、『大乘莊嚴経論』では、幻の喩を用いて、六内処が存在しないにもかかわらず顕現することが説示されている。『撰大乘論』(*Mahāyānasamgraha*)においては、幻や影像等の喩によって、外界対象が実在しなくても様々な存在が認識に顕現することが説明されている。中観派の文献でもこれらの喩が用いられており、例えば、中観派のチャンドラキールティ(Candrakīrti: ca. 600–650)著作の『入中論』(*Madhyamakāvātāra*)では、影像等を、空なる事物が因果効力を有することを示す例として扱っている。本稿は(1)『相応部』、(2)『十地経』、(3)唯識文献、(4)『入中論』における幻等の喩を考察し、迷乱知の把握対象に関する捉え方をそれぞれ示す。

迷乱知の把握対象に関する諸学派の見解の相違点を理解するのに非常に有益な資料がゲルク派のジャムヤンシェーパ・ガワン・ツォンドウ('Jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson 'grus: 1648–1721)著作の『大中観』(*Dbu ma chen mo*)である。同書によれば唯識派等は影像と心の同一性を主張しているが、中観帰謬論証派等は影像と心の別異性を主張している。迷乱知の把握対象のうち、影像に関する見解は内藤[1988]、青原[2021]等といった先行研究において詳述されている。しかしながら、これらの先行研究では毘婆沙師、経量部、唯識派、中観派の諸見解の相違について網羅的な研究はなされていない。本稿は(1)から(4)の考察を踏まえ、『大中観』に立脚し、毘婆沙師、経量部、唯識派、中観派の影像に関する見解の共通点と相違点を明らかにする。

## 2 『相応部』における迷乱知の把握対象

この節では『相応部』における幻等といった迷乱知の把握対象の捉え方について考察する。『相応部』の「泡沫」では次のように説かれている。

[SN III 142.29–31]

Phenaṇiṇḍūpamam rūpaṃ // vedanā bubbuḷupamā //

Marīcikūpamā saññā // saṅkhārā kadalūpamā //

Māyūpamañca viññāṇaṃ // dīpitādiccabandhunā //

Yathā yathā nijjhāyati // yoniso upaparikkhati //

rittakaṃ tucchakaṃ hoti // yo nam passati yoniso //

色は泡の集まりのようであり、受は泡沫のようであり、想は陽炎のようであり、行は芭蕉のようであり、識は幻のようであると太陽の親族(仏陀)は明らかにした。ある人がそれ(色、受、想、行、識)を見て、[それぞれ、泡の集まり、泡沫、陽炎、芭蕉、幻について観察し、考察するのと]同じ仕方です(色、受、想、行、識)を観察して、根源から考察すると、[その者にとって色、受、想、行、識は]空虚で虚ろなものである<sup>1</sup>。

<sup>1</sup>この文章は『プラサンナパダー』(*Prasannapadā*)において次のような形で引用されている。PrPA 203.5–8:

色、受、想、行、識がそれぞれ泡の集まり、泡沫、陽炎、芭蕉、幻に喩えられている。それらの比喩によって五蘊は空虚な事物であることが説示されている。

『相応部』ではこの幻等の比喩について以下のように詳述されている。尚、本稿は迷乱知の把握対象に着眼して考察するため、五つの比喩の中でも陽炎と幻の比喩に関する説明のみを以下に提示する。

[SN III 141.18–23, 142.10–15]

Seyyathāpi bhikkhave gimhānaṃ pacchime māse ṭhite majjhantike kāle marīcikā // tam enaṃ cakkhumā puriso passeyya nijjhāyeyya yoniso upaparikkheyya // Tassa tam passato nijjhāyato yoniso upaparikkhato rittakaññeva khāyeyya tucchakaññeva khāyeyya // pa // kiñhi siyā bhikkhave marīcikāya sāro //... Seyyathāpi bhikkhave māyākāro vā māyākārantevāsī vā mahāpathe māyaṃ vidamseyya // tam enaṃ cakkhumā puriso passeyya nijjhāyeyya yoniso upaparikkheyya // Tassa tam passato nijjhāyato yoniso upaparikkhato rittakaññ eva khāyeyya tucchakaññ eva khāyeyya asārakaññ eva khāyeyya // kiñhi siyā bhikkhave māyāya sāro //

例えば、比丘たちよ、夏の最後の月の正午の時に陽炎があり、視覚能力を有する人がまさにそれ（陽炎）を見て、観察して、根源から考察するとしよう。それ（陽炎）を見て、観察して、根源から考察するその人には空虚なるものにしか見えないし、虚なものにしか見えないはずだ。（中略）実に、比丘たちよ、一体どうして陽炎に実体があるのか。... 例えば、比丘たちよ、幻術師もしくは幻術師の内弟子が大通りで幻を見せるとしよう。視覚能力を有する人がまさにそれ（幻）を見て、観察して、根源から考察するとしよう。まさにそれ（幻）を見て、観察して、根源から考察するその人には、空虚なるものにしか見えないし、虚ろなものにしか見えないし、実体のないものにしか見えない。実に、比丘たちよ、一体どうして幻に実体があるのか。

陽炎や幻は視覚能力を有する人に観察され考察されると、空虚なるものにしか見えない。なぜなら、それらは探し求めても実体が見当たらないからである。想や識もこの例と同様に、比丘によって観察され考察されると、実体は見出されず、空虚なものと理解される。『相応部』の「泡沫」では幻等の比喩は単に空虚な事物であることを示す手段として用いられている。

### 3 『十地経』における迷乱知の把握対象

続いて、『十地経』における幻等といった迷乱知の把握対象の捉え方について考察する。『十地経』では以下のような比喩を用いている。

[DBhS 96.5–11]

vajragarbho bodhisattva āha / yo 'yaṃ bhavanto jinaputrā bodhisattvaḥ pañcamaṃ bodhisattva-bhūmau supariṇamārgaḥ ṣaṣṭhīm bodhisattvabhūmim avatarati sa daśabhir dharmaśamatābhir avatarati / katamābhir daśabhiḥ / yad uta sarvadharmānimittasamatayā ca sarvadharmālakṣaṇasamatayā ca sarvadharmānutpādasamatayā ca sarvadharmājātasamatayā ca sarvadharmaviviktasamatayā ca sarvadharmādivisuddhisamatayā ca sarvadharmāniṣprapañcasamatayā ca sarvadharmānāvvyūhanirvyūhasamatayā ca sarvadharmamāyāsvapnapratibhāsapratīśrutkodakacandrapratibimbanirmāṇasamatayā ca sarvadharmabhāvābhāvādvayasamatayā ca /

金剛藏菩薩は〔次のように〕言う。「あなた方仏子たちよ、第五の菩薩地で〔菩薩〕道をすばらしく成就した後に、第六の菩薩地に入る者、まさにその菩薩は十の法の平等性によって〔第

tathā phenapiṇḍopamaṃ rūpaṃ vedanā budbudopamā / marīcisadrśī sañjñā samskārah kadalīnibhāḥ / māyopamaṃ ca vijñānam uktam ādityabandhunā // (「さらに、『色は泡の集まりのようであり、受は泡沫のようであり、想は陽炎のようであり、行は芭蕉の幹のようであり、識は幻のようであると太陽の親族(仏陀)は説いている』)

六の菩薩地に〕入る。十〔の法の平等性〕とは何か。すなわち、(1) 一切法の、相がないという点での平等性、(2) 一切法の、特徴がないという点での平等性、(3) 一切法の、生起することがないという点での平等性、(4) 一切法の、生がないという点での平等性、(5) 一切法の、寂滅しているという点での平等性、(6) 一切法の、本来清浄であるという点での平等性、(7) 一切法の、戯論を離れているという点での平等性、(8) 一切法の、取捨されることがないという点での平等性、(9) 一切法の、幻、夢、像、山彦、水月、影像、化作されたもののようなものであるという点での平等性、(10) 一切法の、有と無という二を離れているという点での平等性によってである」

第五地の菩薩道を修習し終えた菩薩は十の法の平等性によって第六地の菩薩道を修習する。その十の法の平等性のうちの一つとして、幻、夢、像、山彦、水月、影像、化作されたもののようなものであるという点での一切法の平等性が説示されている。ヴァスバンドゥ (Vasubandhu: ca. 350–430) 著作の『十地経論』(*Daśabhūmividyākhyāna*) では、この比喩は自我に対する執着を否定するために用いられていると理解されている<sup>2</sup>。

『入中論』において『十地経』の先の言明が引用されている。ジャヤーナンダ (Jayānanda: ca. 1150–1200) 著作の『入中論』の複注でこの比喩について説明されており、それぞれの比喩対象、及び比喩と比喩対象との共通点が示されている<sup>3</sup>。

<sup>2</sup>ヴァスバンドゥ著作の『十地経論』では一番最初に提示されている平等性、「一切法の、相がないという点での平等性」がそれ以外の九つの平等性に細分化されることが説かれている。そして、幻等の比喩は自我の執着に対する対治として理解されている。T1522.26.168a7–17: 是十二入一切法自性無相平等故復次相分別対治有九種。一十二入自相想。如經一切法無想平等故。二念展轉行相。如經一切法無生平等故。三生展轉行相。如經一切法無成平等故。四染相。如經一切法寂靜平等故。五淨相。如經一切法本淨平等故。六分別相。如經一切法無戲論平等故。七出沒相。如經一切法無取捨平等故。八我非有相。如經一切法如幻夢影響水中月鏡中像焰化平等故。九成壞相。如經一切法有無不二平等故。(是の中、「一切法の無相」乃至「一切〔法の〕有無不二平等」とは、是れ十二入の一切法の自性無相平等(なるが故)なり。復た次に、相分別の対治に九種有りて、一に、十二入の、自相の想とは、經に「一切法の無想平等」というが故の如し。二に、念展轉行の相とは、經に「一切法の無生平等」というが故の如し。三に、生展轉行の相とは、經に「一切法の無成平等」というが故の如し。四に、染の相とは、經に「一切法の寂靜平等」というが故の如し。五に、淨の相とは、經に「一切法の本淨平等」というが故の如し。六に、分別の相とは、經に「一切法の無戲論平等」というが故の如し。七に、出と没との相とは、經に「一切法の無取捨平等」というが故の如し。八に、我の非有の相とは、經に「一切法の幻夢影響水中月鏡中像焰化の如き平等」というが故の如し。九に、成と壞との相とは、經に「一切法の有無不二平等」というが故の如し。)

<sup>3</sup>ジャヤーナンダ著作の『入中論』の複注では次のように注釈されている。MAṬ D117b6–118a4: chos thams cad sgyu ma lta bu dang zhes bya ba ni de la sems can dang snod kyi 'jig rten gyis bsdu pa'i dngos po rnams sgyu ma dang mnyam pa nyid de / sgyu mas sprul pa'i glang po che la sogs pa bzhin du med pa la yod pa nyid du snang ba'i phyir ro // yul la longs spyod pa'i mtshan nyid can ni rmi lam dang mnyam pa nyid de / snying po med pa la mngon par chags pa skye ba yin pa'i phyir ro // lus kyi las kyi rang bzhin can rnams kyi mig yor dang mnyam pa nyid de / chos thams cad bya ba med pa nyid du zin kyang mig yor bzhin du lus kyi bya ba snang ba'i phyir ro // brag ca dang zhes bya ba ni ngag gi las kyi rang bzhin can rnams brag ca dang mnyam pa nyid do // snying po med pa la brag ca bzhin du sgra'i lam du 'jug pas so // chu zla dang zhes bya ba ni 'dod pa na spyod pa'i chos rnams chu zla dang mnyam pa nyid de / chu'i zla ba bzhin du sngon gyi las kyi rnam par smin pa snang ba yin te / chu'i zla ba bzhin du las ci lta ba dang rjes su mthun par skye ba yin pa'i phyir ro // gzugs brnyan dang zhes bya ba ni gzugs dang gzugs med pa na spyod pa'i chos rnams gzugs brnyan dang mnyam pa nyid de / gzugs dang gzugs med pa na spyod pa'i ting nge 'dzin la de rnams kyi gzugs brnyan 'char ba yin pas so // de nyid kyi phyir mnyam pa nyid du byed pa'i phyir ting nge 'dzin la snyoms par 'jug pa zhes brjod par bya / sprul pa lta bu mnyam pa nyid dang zhes bya ba ni yongs su dag pa'i sangs rgyas kyi zhing gi rang bzhin can rnams sprul pa nyid mnyam pa yin te / de rnams rang gi sems yongs su dag pas sprul pa'i phyir ro // (「(一)「一切法は幻のようである」という〔言明〕について。それに関して衆生世間と器世間に含まれる諸事物は幻にまさに等しい。なぜなら、幻に特徴付けられる化作された象等のように、存在していないにもかかわらずまさに存在として顕現するからである。(二) 対象の享受を特徴とするものは夢にまさに等しい。なぜなら、実体のないものに対する執着が生じるからである。(三) 身業を本質とするものは像にまさに等しい。なぜなら、一切法は行為を決してしないにもかかわらず像のように業という行為をするものとして顕現するからである。(四) 「山彦」について。口業を本質とするものは山彦にまさに等しい。なぜなら、〔口業を本質とするものは〕実

比喩	比喩対象	共通点
(一) 幻	衆生世間、器世間	存在しないにもかかわらず顕現する点
(二) 夢	享受内容	実体のないものに対する執着が生じる点
(三) 像	身業	存在しないにもかかわらず顕現する点
(四) 山彦	口業	実体がないにもかかわらず聞こえる点
(五) 水月	欲界にある法	何か（月、業）に相応しいものとして生じる点
(六) 影像	色界、無色界にある法	諸法の影像として顕現する点
(七) 化仏	清浄なる仏国土	化作されている点

このように『十地経論』と『入中論』の複注との間では当該の比喩に関する解釈が異なる。

『十地経』の第七地において菩薩道の実践のうちの一つとして次のような項目が示されている。

[DBhS 114.13–15]

māyāmarīcisvapnāpratibhāsapratīśrutkodakacandrapratibimbanirmāṇabhāvābhāvasvabhāvādvayānugataś ca bhavati, karmakriyāvibhaktyapramāṇāśayatām cābhinirharati /

〔菩薩は〕一方で〔一切法が〕幻、陽炎、夢、像、山彦、水月、影像、化作されたもののように有という自性と無という自性からなる二から離れていることを理解しており、他方で無量なる様々な行為対象と作用に向けた意趣を実現する。

ここでは一切法が幻、陽炎、夢、像、山彦、水月、影像、化作されたものに喩えられており、有と無から離れていることが明示されている。このことから、『十地経』では幻等の比喩によって一切法が単に空なる事物であることが示されており、後代になってそれ以外の様々な意味が見出されるに至ったと推測される。

#### 4 唯識文献における迷乱知の把握対象

『大乘莊嚴経論』（*Mahāyānasūtrālaṅkāra*）第十一章第三十偈において次のように説かれている。

[MSA 44.12–29]

aupamyārthe ślokaḥ /

māyāsvapnāmarīcibimbasadrśāḥ prodbhāsaśrutkopamā  
vijñeyodakacandrabimbasadrśā nirmāṇatulyāḥ punaḥ /  
ṣaṭ ṣaṭ dvau ca punaś ca ṣaṭ dvayamatā ekaikaśaś ca trayāḥ  
saṃskārāḥ khalu tatra tatra kathitā buddhair vibuddhottamaiḥ //

yatra tūktaṃ bhagavatā māyopamā dharmā yāvan nirmāṇopamā iti / tatra māyopamā dharmāḥ ṣaḍ-  
ādhyātmikāny āyatanāni / asaty ātmajīvāditve tathā prakhyānāt / svapnopamāḥ ṣaṭ bāhyāny āyatanāni  
tadupabhogasyāvastukatvāt / marīcikopamau dvau dharmau cittaṃ caitasikāś ca bhrāntikaratvāt /  
pratibimbopamāḥ punaḥ ṣaḍ evādhyātmikāny āyatanāni pūrvakarmapratibimbatvāt / pratibhāso-  
pamāḥ ṣaḍ eva bāhyāny āyatanāny ādhyātmikānām āyatanānām chāyābhūtāt tadādhipatyotpatti-

体がないにもかかわらず、山彦のように音声の道に入るからである。(五)「水月」について。なぜなら、欲界にある諸法は水月にまさに等しい。なぜなら、過去の業の異熟〔果〕は水月のように顕現し、水月〔が月に相応しいものとして生じる〕ように何らかの業に相応しいものとして生じるからである。(六)「影像」について。色界、無色界にある諸法は影像にまさに等しい。なぜなら、色界、無色界の三昧においてそれら（諸法）の影像が顕れるからである。まさにそれ故、「平等性の実現により三昧が成就される」と述べられるべきである。(七)「化作されたものという点での平等性」について。清浄なる仏国土を本質とするものは化作されたものに等しい。なぜなら、それら（清浄なる仏国土を本質とするもの）は自身の清らかな心によって化作されたものであるからである」)

taḥ / ṣaṭ dvayaṃ matāḥ ṣaṭ dvayamatāḥ / pratiśrutkopamā deśanādharmāḥ / udakacandrābimbopamāḥ samādhisaṃnīśritā dharmāḥ samādhēr udakasthānīyatvād acchatayā / nirmāṇopamāḥ saṃcintya-bhavopapattiparigrahe 'saṃkliṣṭasarvakriyāprayogtvāt /

比喩の意味に関して〔次のような〕偈〔が説かれている〕。

「実に、諸行は幻、夢、陽炎、影像と同じようであり、像、山彦のようであり、認識対象である水月という像と同じようであり、さらに化作されたものに等しいと、悟った者たちの中でも最高の諸仏はあちらこちらで語った。〔これらの比喩はそれぞれ〕六〔内処〕、六〔外処〕、二つのもの（心、心所）、再び六つのものが二つ（六内処、六外処）と考えられものであり、そして、〔残りの〕三つは別々に〔考えられる〕」

一方で世尊が「諸法は幻のようであり、乃至化作されたもののようである」と説いた〔言明〕、それに関して（1）幻のようである〔と説かれているのは〕六内処という諸法のことである。なぜなら、自我、靈我等は存在しないにもかかわらず、そのように顕現しているからである。（2）夢のようである〔と説かれているのは〕六外処〔という諸法〕のことである。なぜなら、それら（六外処）の享受は本体がないからである。（3）陽炎のようである〔と説かれているのは〕二つのものである心、心所という諸法のことである。なぜなら、〔心、心所は〕迷乱〔知〕として働くからである。（4）影像のようである〔と説かれているのは〕再びまさに六内処のことである。なぜなら、〔六内処は〕過去の業の影像であるからである。（5）幻影のようである〔と説かれているのは〕まさに六外処のことである。なぜなら、それ（六内処）の力によって生じるので〔六〕内処の影のようであるからである。「六つのものが二つ（六内処、六外処）と考えられもの」というのは六つのものが二つあると考えられるものということである。（6）山彦のようである〔と説かれているのは〕教法のことである。（7）水月という像のようである〔と説かれているのは〕三昧に基づいた法（智慧）のことである。なぜなら、三昧は、透明性の点で水に匹敵するからである。（8）化作されたもののようである〔と説かれているのは〕意図して輪廻的生存に生を受け取る時の〔菩薩〕である。なぜなら、〔その菩薩は〕汚されていない全ての働きを行うからである。

『大乘莊嚴經論』では（1）幻、（2）夢、（3）陽炎、（4）影像、（5）幻影、（6）山彦、（7）水月、（8）化作されたものの比喩が用いられている。ここでの比喩、比喩対象、二者の共通点を以下のように図示することができる。

比喩	比喩対象	共通点
(1) 幻	六内処	存在しないにもかかわらず顕現する点
(2) 夢	六外処	享受に本体がない点
(3) 陽炎	心、心所	迷乱知として働く点
(4) 影像	六内処	x（姿や形、過去の業）の影像である点
(5) 幻影	六外処	x（傘、内処）に基づいて生じる点
(6) 山彦	教法	不明 <sup>4</sup>
(7) 水月	三昧に基づいた智慧	清らかである点
(8) 化仏	衆生済度を目的として再生する菩薩	汚されていない全ての働きを行う点

<sup>4</sup>アスヴァバーヴァ注では山彦と教法の共通点は「実在しないけれども、聞こえる」という点であると明示されている。MSAṬ D88b5-6: brag ca lta bu ni bshad pa'i chos rnams so zhes bya ba ni ji ltar brag ca yod pa ma yin mod kyi / 'on kyang grag pa ltar bshad pa'i chos rnams kyang de dang 'dra'o / (『山彦のようである〔と説かれているのは〕教法のことである』について。例えば山彦が実在しないにもかかわらず、聞こえるように、教法もまた同様である（実在しないけれども、聞こえる））」

ここでは「相応部」の『泡沫』や『十地経』では説かれていなかった様々な比喻と比喻対象との間の共通点が説かれており、各々の比喻によって示される意味が全く異なる。

『撰大乘論』においても『十地経』や『大乘莊嚴経論』と同様の比喻が用いられている。

[MSg II.27]

gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid ci'i phyir ji skad smos pa'i sgyu ma la sogs pa lta bur bstan zhe na /  
gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid la gzhan dag nor ba nyid du som nyi za ba bzlog pa'i phyir ro //  
gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid la gzhan dag ji ltar nor ba nyid du som nyi za bar 'gyur zhe na / 'di  
ltar gzhan dag 'di snyam du don med pa ji ltar spyod yul du 'gyur snyam du sems pa de dag gi som  
nyi za ba de bzlog pa'i phyir sgyu ma lta ba nyid do // sems dang sems las byung ba don med pa  
rnams ji ltar 'byung snyam du som nyi za ba bzlog pa'i phyir smig rgyu lta bu nyid do // don med na  
'dod pa dang mi 'dod pa'i nyer bar spyod par ji ltar 'gyur snyam du som nyi za ba bzlog pa'i phyir  
rmi lam lta bu nyid do // don med na las dge ba dang mi dge ba rnams kyi 'bras bu 'dod pa dang mi  
'dod pa ji ltar mngon par 'grub par 'gyur snyam du som nyi za ba bzlog pa'i phyir gzugs brnyan lta  
bu nyid do // don med na ji ltar rnam par shes pa sna tshogs 'byung snyam du som nyi za ba bzlog  
pa'i phyir mig yor lta bu nyid do // don med na ji ltar tha snyad brjod pa sna tshogs 'byung snyam  
du som nyi za ba bzlog pa'i phyir brag ca lta bu nyid do // don med na ji ltar yang dag par 'dzin pa'i  
ting nge 'dzin gyi spyod yul 'byung snyam du som nyi za ba bzlog pa'i phyir chu zla lta bu nyid  
do // don med na byang chub sems dpa' sems phyin ci ma log pa rnams sems can gyi bya ba sgrub  
pa'i phyir bsams bzhin du ji ltar skye snyam du som nyi za ba bzlog pa'i phyir sprul pa lta bu nyid  
bstan to //

【問】依他起性は何故〔経典で〕説かれているように幻等のようにであると説かれるのか。【答】依他起性に関する他の者たちの疑念、すなわち〔依他起性は〕迷乱に他ならないのではないかという疑念を払拭するためである。【問】依他起性に関して他の者たちはどのように迷乱に他ならないと疑うのか。【答】すなわち、他の者たちは次のように考える。(a)「〔外界〕対象が実在しないのに、どうして〔存在が認識の〕対象領域になり得るのか」と。彼らのその疑念を払拭するために「幻のようである」〔と説かれる〕。(b)「心と心所は〔外界〕対象をもたないのに、どうして起こるのか」という疑念を払拭するために「陽炎のようである」〔と説かれる〕。(c)「外界対象が実在しないのに、『これは〕好ましいものだ』、『これは〕好ましくないものだ』という経験内容がどうして起こるのか」という疑念を払拭するために「夢のようである」〔と説かれる〕。(d)「外界対象が実在しないのに、善業の好ましい果、不善業の好ましくない果はどうして現れるのか」という疑念を払拭するために「影像のようである」〔と説かれる〕。(e)「外界対象が実在しないのに、どうして多様な認識が起こるのか」という疑念を払拭するために「像のようである」〔と説かれる〕。(f)「外界対象が実在しないのに、どうして多様な言語表現が起こるのか」という疑念を払拭するために「山彦のようである」〔と説かれる〕。(g)「外界対象が実在しないのに、どうして三昧の対象領域が起こるのか」という疑念を払拭するために「水月のようである」〔と説かれる〕。(h)「外界対象が実在しないのに、心に転倒のない菩薩は衆生のための責務を遂行するために意図してどうして生まれるのか」という疑念を払拭するために「化作されたもののようである」〔と説かれる〕<sup>5</sup>。

<sup>5</sup>この文章の漢訳と書き下し文は次の通りである。T1594.31.140b17-c1: 復次何縁。如經所説。於依他起自性説幻等喩。於依他起自性爲除他虛妄疑故。他復云何。於依他起自性有虛妄疑。由他於此有如是疑。云何實無有義而成所行境界。爲除此疑説幻事喩。云何無義心心法轉。爲除此疑説陽炎喩。云何無義有愛非愛受用差別。爲除此疑説所夢喩。云何無義淨不淨業愛非愛果差別而生。爲除此疑説影像喩。云何無義種種識轉。爲除此疑説光影響。云何無義種種戲論言説而轉。爲除此疑説谷響喩。云何無義而有實取諸三摩地所行境界轉。爲除此疑説水月喩。云何無義有諸菩薩無顛倒心。爲辦有情諸利樂事故思受生。爲除此疑説變化喩。(長尾[1982: 370-371]「復た次に、何の縁にて經に説かれたる如く、依他起の自性に於いて幻等の喩を説くや。依他起の自性に於いて、他の虚妄への疑を除かんが爲の故なり。他は復た云何んが依他起の自性に於い

ここでの比喩、比喩対象、二者の共通点を以下のように図示することができる。

比喩	比喩対象	共通点
(a) 幻	認識の対象	外界対象であるかのように顕現する点
(b) 陽炎	心、心所	外界対象を持たない点
(c) 夢	経験内容	外界対象であるかのように顕現する点
(d) 影像	楽果、苦果	外界対象であるかのように顕現する点
(e) 像	多様な認識	外界対象を持たない点
(f) 山彦	多様な言語表現	外界対象であるかのように顕現する点
(g) 水月	三昧の対象	外界対象であるかのように顕現する点
(h) 化仏	衆生済度を目的と して再生する菩薩	外界対象であるかのように顕現する点

『撰大乘論』ではこれらの比喩を用いて外界対象が実在しなくても、様々な対象が認識に顕現することを説明している<sup>6</sup>。このように、『大乘莊嚴經論』や『十地經』で使用されていた比喩は『撰大

て虚妄への疑有りや。他には此れに於いて是の如き疑有るに由る。云何んが実に義有ること無くして、所行の境界を成ぜんや。此の疑を除かんが為に、幻事の喩を説く。云何んが義無くして、心心法は転ぜんや。此の疑を除かんが為に、陽焰の喩を説く。云何んが義無くして、愛非愛の受用の差別有りや。此の疑を除かんが為に、夢みし所の喩を説く。云何んが義無くして、浄不浄の業の愛非愛の果が差別して生ずるや。此の疑を除かんが為に、影像の喩を説く。云何んが義無くして、種々の識は転ずるや。此の疑を除かんが為に、光陰の喩を説く。云何んが義無くして、種々の戲論言説ありて転ずるや。此の疑を除かんが為に、谷響の喩を説く。云何んが義無くして、実に諸の三摩地の所行の境を取りて転ずること有りや。此の疑を除かんが為に、水月の喩を説く。云何んが義無くして、諸の菩薩有て顛倒の心無く、有情の諸の利樂事を弁ぜんが為に、故思して生を受くるや。此の疑を除かんが為に、変化の喩を説く」)

<sup>6</sup> 『撰大乘論』のヴァスバンドゥ注では別の解釈が提示されている。MSgBh D152b1-7: de la re zhig sgyu ma'i dpe ni nang gi bdag nyid can gyi skye mched drug po mig la sogs pa rnam kyi gnyen po ste gang gi phyir sgyu ma'i glang po bzhin du de dag yod pa ma yin na yang nye bar dmigs pa nyid du blta bar bya'o zhes ston to // smig rgyu'i dpe kyang gang gi phyir snod kyi 'jig rten de rnam kyang de dang mtsungs pa'i phyir smig rgyu bzhin te / yod pa ma yin na yang gdungs pa'i dbang gis chur dmigs pa bzhin no // gzugs la sogs pa'i nye bar spyod pa'i gnyen po ni rmi lam gyi dpe te / des na rmi lam bzhin du gzugs la sogs pa 'di dag yod pa ma yin na yang de las byung ba'i 'dod pa dang mi 'dod pa'i nye bar spyod pa yang de bzhin du bstan to // lus kyi las kyi gnyen por gzugs brnyan gyi dpe 'dra bar nye bar bstan te / des na lus kyi las dge ba dang / mi dge ba la brten nas de las gzhan pa'i gzugs kyi gzugs brnyan 'byung ngo zhes ston to // ngag gi las kyi gnyen por ni brag ca dpe bstan te / ngag gi las kyi rgyu nyid las ngag gi las kyi 'bras bu brag ca lta bu nyid du des bstan to // yid kyi las ni rnam pa gsum ste mnyam par bzhag pa'i sa pa dang / thos pa'i rjes su 'gro ba dang / 'dod pa na spyod pa dang / de la mnyam par ma bzhag pa'i sa pa gang yin pa'i gnyen por mig yor lta bu nyid ces bstan te / des ni mig yor lta bur zhes bya ba yid kyi las kyi 'bras bu bstan to // mnyam par gzhag pa'i sa pa'i yid kyi las kyi gnyen por ni chu zla'i dpe ste / des ni mnyam par gzhag pa'i sa pas yid kyi las ni chu'i zla ba dang 'dra'o zhes bstan to // thos pa'i rjes su 'gro ba'i yid kyi las kyi gnyen por ni sprul pa'i dpe ste / de la thos pa'i rjes su 'gro ba ni thos ba dang bsam pas bsgos pa'o // des ni thos pa'i rjes su 'gro ba'i yid kyi 'jug pa ni sprul pa dang 'dra ba'o zhes bstan to // (「(a') それ (八つの比喩)のうちまず、幻の比喩は眼等といった六内処の対治である。なぜなら、『幻の象のように、それら (六内処)は存在しないにもかかわらず、まさに認識対象として知覚されるはずである』と説かれるからである。(b') 陽炎の比喩によっても [対治が説かれている]。それらの器世間はそれ (陽炎) に等しいので、陽炎のようである。[陽炎は] 存在しないにもかかわらず、熱により水として知覚されるように、[器世間も存在しないにもかかわらず知覚される]。(c') 色等に基づく経験内容の対治は夢の比喩によって [説かれている]。それ故、夢を見ているときにこれらの色等は存在してないにもかかわらず、それ (色等) から生じる『[これは] 好ましいものだ』、『[これは] 好ましくないものだ』という経験内容が [起こるのと] 同様に [覚醒時の経験内容] は説かれる。(d') 身業の対治として『影像に類似している』と教示されている。それ故、『善なる身業や不善なる身業に依存してそれ (身業) とは異なる、影像のような色が生じる』と説かれる。(e') 口業の対治として山彦の比喩が説かれる。まさに口業という原因から [生じる] 口業の果は『まさに山彦のようである』というその [言明] を通じて説明される。(f') 意業は三種類であって、入定している状態にある者 [の意業] と [法を] 聴聞し [法に] 随う者 [の意業] と欲界 [における意業] とである。それら (三種類の意業) のうち、入定している状態でない者 [の意業] (欲界における意業) の対治として『まさに像のようである』と説かれている。それ故、『像のようである』と [欲界における] 意業の果が説かれている。(g') 入定している状態にある者の意業の対治として水月の比喩がある。それ故、入定している状態を原因とし

乗論』でも受容されているものの、外界対象の非実在性を例証するために使用されている。

## 5 『入中論』における迷乱知の把握対象

『入中論』第六章第三十七偈、三十八偈 ab 句では以下のような影像の比喩が述べられている。

[MA 6.37–38ab]

sūnyāḥ padārthāḥ pratibimbakādyāḥ  
 sāmāgryapekṣā na hi na prasiddhāḥ /  
 yathā ca sūnyāt pratibimbakādeś  
 cetā tadākāram upaiti janma //  
 evaṃ hi sūnyā api sarvabhāvāḥ  
 sūnyebhya eva prabhavaṃ prayānti /

「実に影像等といった諸事物が原因集合（顔や鏡等）に依存するので、空であるということはまさに周知されている。そして例えば空なる影像等から心はそれ（影像等といった空なるもの）を形象とするものとして生じる。同様に、実にすべての存在物は空でありながらも、空なるものからのみ生じる」

原因に依存して生じる事物は空である。顔の影像は鏡や顔等といった原因集合に依存して生じるので、空である。そして、空である影像に依存して影像を対象とする認識が生じる。この認識も影像という原因に依存して生じるので、空である。ここで注目すべきは影像が空でありながら認識を生み出すような因果効力を有するという点である。そして、彼はこの影像と認識の例を通じてすべての事物が空でありながら空なる事物を生み出すことを説明している。

原文では「影像等」(pratibimbakādi)と述べられているが、この「等」(ādi)という語によって山彦等が指示されているとジャヤーナンダ著作の『入中論』の複注で説明されている<sup>7</sup>。影像と同様に、山彦等といった迷乱知の把握対象も山等といった原因集合に依存して生じるので、空であり、認識を生み出すような因果効力を有する。彼の解釈に従えば、影像に限らず、様々な迷乱知の把握対象の空性と因果効力が同偈では説示されている。

自註では影像とそれ以外の事物が次のように説明されている。

[MABh 123.17–124.2]

dngos po thams cad ni rgyu dang 'bras bu tha dad pa med par gnas pa yin la / gzugs brnyan rang  
 bzhin med pa'i rgyu dang 'bras bu'i rnam par gzhas pa yang shes bzhin du mkhas pa su zhig gzugs  
 dang tshor ba la sogs pa rgyu dang 'bras bu las tha dad pa med par gnas pa rnam yod pa tsam zhig  
 tu dmigs pas rang bzhin dang bcas par nges par byed /

すべての事物が原因や結果に他ならないものとして存立していることも、無自性なる影像が原因や結果として確立されることも知っていながら、一体いかなる智者が〔色、受等を〕有自性なるものとして決定するだろうか。なぜなら、色、受等といった原因や結果に他ならないものとして存立するものを単なる存在と見るのだから。

て、『意業は水月のようである』と説かれる。(h') [法を] 聴聞し [法に] 随う者の意業の対治として化作されたものの比喩がある。それに関して、[法を] 聴聞し [法に] 随う者は聞、思によって修習する。それ故、[法を] 聴聞し [法に] 随う者の意に入り込むものは『化作されたものようである』と説かれる。)

<sup>7</sup>ジャヤーナンダは『入中論』の複注で当該の偈における「影像等」という表現について以下のような注釈を施している。MAT D160b5: gzugs brnyan zhes bya ba la sogs pa'i sgras sgra brnyan la sogs pa bsdu bar bya'o // (「影像等」という〔表現における〕「等」という語によって山彦等が理解されるべきである。)



空なる影像もそれ以外のすべての事物も原因や結果になり得ることを知っている智者が諸事物を有自性と決定することはない。なぜなら、智者はそれらの原因や結果として確立される諸事物を「単なる存在」として理解しているからである。この「単なる存在」(yod pa tsam zhig, \*bhāvamātra) という表現における「単なる」(tsam zhig, \*mātra) は有自性を排除する語であると考えられる。すなわち、智者は原因や結果として確立される諸事物を無自性と見なすのである。このように、チャンドラキールティは影像等の例を通じてすべての事物が空でありながら、因果効力を有することを説明している。

本稿でこれまでに考察した文献と『入中論』に関して次のように分析できる。「相応部」の『泡沫』や『十地経』では事物の空性を示すために幻等の比喩が用いられている。そして、『撰大乘論』でもそれは同様だが、顕現している通りには実在しないという点を強調しており、外界対象を否定するためにこれらの比喩が用いられている点は異なる。『入中論』でも同様に事物の空性を示すためにこれらの比喩が用いられているが、上記の文献とは異なり、ここでは因果関係の肯定を強調している。

## 6 『大中観』における迷乱知の把握対象

これまで、「相応部」の『泡沫』、『十地経』、唯識文献、『入中論』における迷乱知の把握対象の捉え方を考察し、それぞれの特徴について記述した。この節では、迷乱知の把握対象に関する捉え方の諸学派の見解の相違点について明記している『大中観』の文章を読解し、中観帰謬論証派と唯識派の迷乱知の把握対象に関する捉え方の相違点を明らかにする。

[*Dbu ma chen mo* 317a5–317b3]

yang kha cig gzugs brnyan sogs shes pa'i rnam pa tsam du skabs 'dir yang 'dor ba dang / la las  
bye smra dang mdo sde pa gnyis ma gtogs 'dod pa mthun snyam pa mi 'thad par thal / me long gi  
gzugs brnyan de rgyal dpog sogs kyis mig gi 'od zer me long la phog pa phyir log pas rang gi bzhin  
mthong bar 'dod / bye smra sogs kyis der gzugs gzhan dwangs pa zhig 'byung bar 'dod / mdo sems  
rnal 'byor spyod pa'i dbu ma rang rgyud pa rnam kyis de bkag nas sems kyi 'khrul snang sems  
las don gzhan ma yin par 'dod / thal 'gyur bas 'khrul ba'i dbang shes kyi bzung bya'i gzugs brnyan  
sogs dang sgra brnyan thams cad kyang phyi don du 'dod / der ma zad thal 'gyur ba dang mdo sde  
spyod pa'i rang rgyud pa legs ldan sogs kyang rmi lam gyi yid shes 'khrul ba'i snang yul 'dod yon  
lgar snang ba yang phyi don du 'dod la / rnal 'byor spyod pa'i dbu ma rang rgyud pas de ltar mi  
'dod pa'i phyir /

一方、ある人は本書（『入中論』）においても影像等は認識の形相に過ぎないものとして問題にされていないと考え、また別のある人は毘婆沙師と経量部の二者以外の者たちは〔影像の捉え方について〕共通の考えを持っていると考える。〔しかし、以上の考えは〕正しくないことが帰結する。鏡の影像に関して〔以下のことが成立する〕からである。[1] ミーマーンサー学派等は眼の光線が鏡に当たりはね返ることで自分の顔が知覚されると認めている。[2] 毘婆沙師等はそれ（鏡）の中に何らかの透明な別の色が起こると認めている。[3] 経〔量部〕、〔唯〕識派、瑜伽行中観自立論証派たちはそれ（毘婆沙師の考え）を否定した上で〔鏡の影像は〕心的な迷乱知に顕われる顕現であり、〔心とは〕異ならない事物と認めている。[4] 帰謬論証派は迷乱した感官知が把握すべき対象である影像等や山彦は例外なくすべて外界対象であると認めている。さらに、帰謬論証派に加えて、[5] 経量行〔中観〕自立論証派であるバーヴィヴェーカ等もまた夢の中の迷乱知の顕現対象である五妙欲として顕われるものは外界対象であると認めているが、瑜伽行中観自立論証派はその通りには認めていない。

ジャムヤンシェーパは影像等に対する様々な学派の見解を紹介している。彼はまず「眼の光線が鏡に当たりはね返ることで自分の顔等が認識される」というミーマーンサー学派の見解を提示

している。そして彼によると、経量部、唯識派、瑜伽行中観自立論証派は影像を心とは異ならない事物であると認めているという。一方で、毘婆沙師、中観帰謬論証派は影像を外界対象、すなわち心とは異なる事物であると認めているという。

ミーマーンサー学派の見解に関して彼は次のように述べている。

[*Dbu ma chen mo* 317b3–5]

rtags dang po grub ste / dbu ma rgyan rang 'grel las /

me long gi ngos la mig gi 'od zer phog nas phyir log pas rang gi bzhin la sogs pa de ltar dmigs pa'i phyir ro //

zhes dang / de'i 'grel bshad las /

rgyal dpog pa la sogs pa na re / gdong la sogs pa de ltar dmigs pa la gzugs brnyan gyi tha snyad ston<sup>8</sup> to zhes zer ro //

zhes gsungs pa'i phyir /

第一の根拠は確立される。なぜなら、『中観莊嚴論』の自註において〔シャーンタラクシタは〕

「なぜなら、鏡の表面に眼の光線が当たりはね返ることで自分の顔等がそのままに知覚されるからである」

と述べており、その注釈において〔カマラシーラは〕

「ミーマーンサー学派等は〔次のように〕述べる。『顔等がそのままに知覚されるとき影像という表現が語られる』」

と説いているからである<sup>9</sup>。

『中観莊嚴論』の自註とそれに対するカマラシーラ注では、ミーマーンサー学派は眼から発せられた光線が鏡に反射することで自分の顔等が知覚されることを認め、そのように知覚された顔等を「影像」と呼称すると説かれている。『真理綱要』(*Tattvasaṃgraha*)でもミーマーンサー学派の影像説が言及されている。内藤 [1988]によれば、シャーンタラクシタらはクマーリラ (*Kumārila*: ca. 600–650)の影像に関する見解を「影像の認識は実在する事物の認識である」、すなわち「影像の認識も所縁を有する」という学説として紹介している<sup>10</sup>。これらの資料に基づく、ミーマーンサー学派は眼の光線が鏡に反射することで知覚される顔等を影像と述べている。

続いて毘婆沙師の見解について次のように説かれている。

[*Dbu ma chen mo* 317b5–6]

rtags gnyis pa grub ste / 'grel bshad de nyid las /

<sup>8</sup> 『大中観』の引用では *rten* という語が提示されているが、デルゲ版テンギユル所収のチベット語訳に基づき *ston* に訂正した。

<sup>9</sup> ここでは『中観莊嚴論』(*Madhyamakālaṃkāra*)の自註とそれに対するカマラシーラ注における以下の言明を根拠としている。MAV 180.5–6: me long gi ngos la mig gi 'od zer phog nas slar log pas rang gi bzhin la sogs pa de ltar dmigs pa'i phyir ro // (「なぜなら、鏡の表面に眼の光線が当たりはね返ることで自分の顔等がそのままに知覚されるからである」) MAP 181.4–5: rgyal dpog pa la sogs pa na re gdong la sogs pa nyid de ltar dmigs pa gzugs brnyan gyi tha snyad ston to zhes zer ro // (「ミーマーンサー学派等は〔次のように〕述べる。『まさに顔等がそのままに知覚されるとき影像という表現が語られる』」)

<sup>10</sup> 『真理綱要』において次のような反論が提示されている。TS 2079: nanu ca pratibimbe 'pi jñānaṃ sālambanaṃ matam / (「[反論] 影像に対する認識も所縁を有すると考えられる」)

bye brag tu smra ba la sogs pa na re / me long la sogs par gzugs gzhan kho na zhig 'byung ngo  
zhes zer /

zhes dang / mdzod rtsa 'grel na shin tu gsal ba'i phyir /

第二の根拠は確立される。なぜなら、まさにその同じ注釈において〔カマラシーラは〕

「毘婆沙師等は〔次のように〕述べる。『鏡等にまさに別の色が起こる』」

と述べており、〔ヴァスバンドゥは〕『〔阿毘達磨〕 俱舍論』の本文と注釈においてははっきり明示しているからである<sup>11</sup>。

『阿毘達磨俱舍論』、『中観荘嚴論』のカマラシーラ注の言明を参照すると、鏡に影像という色が生じると毘婆沙師等によって認められている。青原 [2021] は『阿毘達磨順正理論』(Nyāyānusāriṇī) においてサンガバドラ (Samghabhadra) が影像実在論の立場をとりながらヴァスバンドゥの影像非実在論を批判している議論について詳述している。『阿毘達磨順正理論』の当該の議論は毘婆沙師が影像を実在と捉えていたことの証左となる。

経量部、唯識派等の見解について以下のように述べられている。

[Dbu ma chen mo 317b6–318a1]

gsum pa grub ste / dbu ma rgyan rang 'grel las /

dngos po'i nus pa bsam gyis mi khyab pa'i mthus de ltar snang ba'i nram par shes pa tsam  
'byung pa'i phyir ro //

zhes dang / de'i 'grel bshad las /

mdo sde pa la sogs pa na re / shes pa kho na de ltar 'khrul bar snang ngo // zhes zer te

zhes dang / mdzod rtsa 'grel na gsal zhing dbyig gnyen yang de ltar 'dod par mngon pa'i phyir /

第三の根拠は確立される。なぜなら、『中観荘嚴論』の自註において〔シャーンタラクシタは〕

「なぜなら、事物の能力によって、すなわち不可思議な力によってその顕現を有する認識だけが生じるからである」

と述べており、その注釈において〔カマラシーラは〕

「経量部等は〔次のように〕述べる。『認識のみがそのように迷乱知として起こる』」

と述べており、『〔阿毘達磨〕 俱舍論』の本文と注釈においてははっきりヴァスバンドゥもその通りに認めているのは知られるからである<sup>12</sup>。

<sup>11</sup>ここでは『中観荘嚴論』に対するカマラシーラ注における以下の言明が引用されている。MAP 181.6–7: bye brag tu smra ba la sogs pa na re me long la sogs par gzugs gzhan kho na zhig 'byung ngo zhes zer ro / (「毘婆沙師等は〔次のように〕述べる。『鏡等にまさに別の色が起こる』) 『阿毘達磨俱舍論』(Abhidharmakośabhāṣya) 世間品において影像が生じるという見解が紹介されており、ヴァスバンドゥによって否定されている。カマラシーラの分析はこの言明を典拠としていと考えられる。AKBh on AK III.11cd: pratibimbaṃ nāmānyad evotpadyate dharmāntaram ity asiddham etat / (「『影像と呼ばれるものがまさに異なるものとして、すなわち別の存在要素として生じる』というこのことは成立しない」)

<sup>12</sup>ここでは『中観荘嚴論』の自註とそれに対するカマラシーラ注における鏡の影像に関する以下の言明が引用されている。MAV 180.9–10: yang na dngos po'i nus pa bsam gyis mi khyab pa'i mthus de ltar snang ba'i nram par shes pa tsam 'byung ba'i phyir ro // (「あるいは、事物の能力によって、すなわち不可思議な力によってその顕現を有する認識だけが生じるからである」) MAP 181.8–9: mdo sde pa la sogs pa na re shes pa kho na de ltar 'khrul bar snang ngo zhes zer te / (「経量部等は〔次のように〕述べる。『認識のみが

『阿毘達磨俱舍論』、およびそれに対するヤショーミトラ注を参照すると、実物の能力に基づいて迷乱知に他ならない影像が生じる。このことは『中観莊嚴論』の自註でも紹介されており、カマラシーラ注では経量部の見解であると説明されている。そして、影像は心に他ならないということは唯識派も承認している。それは彼らが唯識無境を主張することから明らかであるし、先述の『撰大乘論』における影像等の比喻から示唆される。

[*Dbu ma chen mo 318a2*]

bzhi pa grub ste / thal 'gyur bas gzugs brnyan dang de snang gi mig shes tha snyad du ngo bo tha dad par 'dod pa'i phyir /

第四の根拠は確立される。なぜなら、帰謬論証派は影像とそれが顕現する眼識は言語慣習によれば異なる本質を有すると認めているからである。

中観帰謬論証派は影像とそれを対象とする眼識がそれぞれ別々に確立されることを認めている。したがって、中観帰謬論証派は認識とは別に影像が存在することを認めているので、影像が外界対象であることも認めていることが帰結する。そして、このように影像とそれを対象とする眼識がそれぞれ別々に確立される根拠についてジャムヤンシェーパは以下のように説いている。

[*Dbu ma chen mo 318a2-3*]

der thal / des tha snyad du gzugs brnyan de rang 'dzin pa'i mig shes kyi dmigs rten dang tha snyad du gzugs brnyan las rang 'dzin pa'i mig shes skye bar 'dod pas de gnyis rgyu 'bras dang ngo bo tha dad yin la / de bzhin du rab rib can gyi skrar snang dang smig rgyu sogs gzugs kyi skye mched dang brag cha sogs sgra'i skye mched yin pa'i phyir /

そうであること（影像とそれが顕現する眼識は言語慣習によれば異なる本質を有すること）が帰結する。なぜなら、彼（帰謬論証派）は言語慣習によればその影像は〔影像〕自体を認識する眼識の所縁という拠り所でありかつ言語慣習によれば影像から自分を認識する眼識が生じると認めているので、その二つ（影像と影像を認識する眼識）は〔それぞれ〕原因と結果でありかつ異なる本質を有するものであり、さらに、眼病患者の〔認識する〕毛髪として顕現するものと陽炎等は色処であり山彦等は声処であるからである。

影像は眼識の対象であり、その影像から眼識が生じると中観帰謬論証派は認めている。それ故、影像と眼識はそれぞれ原因と結果でありかつ異なる事物であることを中観帰謬論証派は認めていることになる。

[*Dbu ma chen mo 318a3-6*]

rtsa bar /

ji ltar der ni gzugs brnyan sogs stong las //  
shes pa de yi rnam par skye 'gyur /

zhes dang / de'i rang 'grel las /

そのように迷乱知として起こる』) 先の注釈で提示した『阿毘達磨俱舍論』の言明に対するヤショーミトラ注では、鏡の中に影像は存在せず、影像を形相とする迷乱知が生じるだけであるというのがヴァスバンドゥの意図であることが説かれており、カマラシーラの分析はこの言明を典拠としていると考えられる。AKVy 268.1-4: pratibimban nāmānyad evotpadyate dharmāntaram ity asiddham etad iti / bimbasāmarthyād eva tatrādarśādiṣu pratibimbākāraṃ bhrāntaṃ vijñānam utpadyata ity ācāryasyābhiprāyaḥ / na tatra pratibimban nāma kimcid asti (『影像と呼ばれるものが〔実物とは〕全く異なるものとして、すなわち別の存在要素として生じるということとは成立しない』以下について。『まさに実物の能力に基づいてその鏡等の中にある影像を形相とする迷乱知が生じる』というのが〔ヴァスバンドゥ〕師の意図である。そこ(鏡)には影像と呼ばれるものが存在するということは決してない)

gzugs brnyan rang bzhin med pa'i rgyu dang 'bras bu'i rnam par bzhag pa  
zhes de gnyis rgyu 'bras su bshad pa dang rnam bshad las /  
'dir gzugs brnyan las ni de 'dzin pa'i mig shes skye bar gsungs pas /  
zhes pa nas /  
mig shes kyi dmigs rten yin pas gzugs kyi skye mched du bzhed pa yin te / zla gnyis dang skra  
shad du snang ba dang sgyu ma sogs dang sgra brnyan sogs la'ang shes par bya'o //  
zhes gsungs pa'i phyir /

なぜなら、本文（『入中論』）において

「例えば空なる影像等に基づいて心はそれ（空なる影像等）を形相とするものとして生じるはずだ。〔同様に、実にすべての存在物も空でありながらも、空なるものからのみ生じる〕」

と述べられており、その自註において、

「〔すべての事物が原因や結果に他ならないものとして存立していることも、〕無自性なる影像が原因や結果として確立されること〔も知っていながら、一体いかなる智者が色、受等を有自性なるものとして決定するだろうか〕」

というようにそれら（影像とそれを認識する眼識）二つは原因と結果として説かれており、釈（『密意解明』）において

「本書（『入中論』）では影像からそれ（影像）を知覚する眼識が生じると説かれているので中略「〔影像は〕眼識の所縁という拠り所であるので、色処として認めている。二月と毛髪として顕現するものと幻等や山彦等に関しても〔同様に〕理解するべきである<sup>13</sup>」

と述べられているからである。

ジャムヤンシェーパはここで『入中論』と『密意解明』の文章を引用して、自身の分析の典拠を提示している。そして引用されている『入中論』の文章は前節で考察した第六章第三十七偈、三十八偈 ab 句とそれに対する注釈の一部分である。ジャムヤンシェーパによれば、そこでは先述の通り影像から眼識が生じると説かれているため、影像は認識とは異なる事物であり、外界対象であることが示唆されている。『密意解明』では影像のみならず、幻や山彦等といった迷乱知の把握対象も外界対象であると説かれている。これらの言明を踏まえ、幻や山彦等といった迷乱知の把握対象も外界対象であると中観帰謬論証派が認めているとジャムヤンシェーパは分析している。

<sup>13</sup> 『密意解明』の原文は以下の通りである。Dgongs pa rab gsal 121b6–122a1: 'dir gzugs brnyan las ni de 'dzin pa'i mig shes skye bar gsungs pas / gzugs brnyan dngos po yin zhing shes pa dang ngo bo tha dad pas ni / phyi rol gyi don // yin la de yang mig shes kyi dmigs rkyen yin pas / gzugs kyi skye mched du bzhed pa yin te / zla gnyis dang skra shad du snang ba dang sgyu ma sogs dang / sgra brnyan sogs la yang de bzhin du shes par bya'o // 「ここ（本書）では影像からそれ（影像）を知覚する眼識が生じると説かれているので、影像は事物でありかつ識とは異なる本質を有するものであるから、外界対象である。そしてそれ（影像）は眼識の所縁縁であるので、色処であると〔チャンドラキールティは〕お認めになっている。二月と毛髪として顕現するものと幻等と山彦等に関しても同じように理解するべきである」

## 7 結論

ジャムヤンシェーパは『中観莊嚴論』と『入中論』の言明に基づき、「経量部、唯識派、瑜伽行中観自立論証派等は影像と心の同一性を認めるが、毘婆沙師、中観帰謬論証派等はその両者の別異性を認める」と論を展開する。ジャムヤンシェーパは毘婆沙師と帰謬論証派の主張に共通性を認める。ただし、チャンドラキールティは毘婆沙師のように影像を實在の存在要素とは捉えず、むしろその無自性性を強調しつつ、そこに因果効力を認めている点には注意するべきであろう。

初期仏教以来、迷乱知の把握対象である幻や影像等は本質を持たない事物の例として用いられてきた。チャンドラキールティは幻や影像等の空性を認めるだけでなく、それらが認識を生み出すための因果効力を有する外界対象であることも認めており、幻や影像等と心の同一性を主張する唯識派と全く異なる見解を示している。『大中観』の議論は幻や影像等に関するチャンドラキールティと唯識派の見解を比較し、両者の相違点を鮮明に示している。

## 参考文献

## インド撰述文献

**AKBh** *Abhidharmakośabhāṣya* (Vasubandhu): Prahlad Pradhan ed. *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute. 1967.

**AKVy** *Abhidharmakośavyākhyā* (Yaśomitra): U. Wogihara ed. *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā The Works of Yaśomitra*. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store. 1936.

**DBhS** *Daśabhūmikasūtra*: Ryūkō Kondō ed. *Daśabhūmīśvaro nāma Mahāyānasūtraṃ*. Tokyo: Daijyō Bukkyō Kenyō. 1936.

**MA** *Madhyamakāvatāra* (Candrakīrti): Li Xuezhū ed. “Madhyamakāvatāra-kārikā Chapter 6.” *Journal of Indian Philosophy* 43: 1–30. 2015.

**MABh** *Madhyamakāvatārabhāṣya* (Candrakīrti): Louis de la Vallée Poussin ed. *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti*. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences. 1907–1912.

**MAP** *Madhyamakālaṃkārapañjikā* (Kamalaśīla): see MAV.

**MAT** *Madhyamakāvatāraṭīkā* (Jayānanda): Sde dge ed. *dbu ma. ra*. Tohoku No. 3870.

**MAV** *Madhyamakālaṃkāravṛtti* (Śāntarakṣita): Masamichi Ichigo ed. *Madhyamakālaṃkāra of Śāntarakṣita with His Own Commentary or Vṛtti and with the Subcommentary or Pañjikā of Kamalaśīla*. Kyoto: Buneido. 1985.

**MSg** *Mahāyānasamgraha* (Asaṅga): see 長尾 [1982].

**MSA** *Mahāyānasūtrālaṃkāra* (Maitreya): see 舟橋 [2000].

**MSAT** *Mahāyānasūtrālaṃkāraṭīkā* (Asvabhāva): Sde dge ed. *sems tsam. bi*. Tohoku No. 4029.

**MSgBh** *Mahāyānasamgrahabhāṣya* (Vasubandhu): Sde dge ed. *sems tsam. ri*. Tohoku No. 4050.

**PrPA** *Prasannapadā* (Candrakīrti) : Anne MacDonald ed. *In Clear Words The Prasannapadā, Chapter One Vol. I. Introduction, Manuscript Description, Sanskrit Text*. Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften. 2015.

**SN** *Samyuttanikāya*: Léon Feer ed. *Samyutta-nikāya*. Pali Text Society. 1884–1898.

**TJ** *Tarkajvālā* (Bhāviveka): Sde dge ed. *dbu ma. dza*. Tohoku No. 3856.

**TS** *Tattvasaṅgraha* (Śāntarakṣita): S. D. Shastri ed. *Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarakṣita with the Commentary Pañjikā of Shri Kamalashīla, vol.1*. Varanasi: Bauddha Bharati. 1968.

#### チベット撰述文献

**Dgongs pa rab gsal** *Dbu ma la 'jug pa'i rgya cher bshad pa dgongs pa rab gsal* (Tsong kha pa blo bzang grags pa): Zhol ed. Ma. Tohoku No. 5408.

**Dbu ma chen mo** *Dbu ma 'jug pa'i mtha' dpyod lung rigs gter mdzod zab don kun gsal skal bzang 'jug ngogs* ('Jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson 'grus): Bkra shis 'khyil ed. Ta.

#### 二次文献

青原令知

2021 「『順正理経』における影像実有論証」『対法雑誌』2: 1–28.

内藤昭文

1988 「TSPにおける影像説の一断面—TSPにおけるアートマン説批判(IV)-(4)として」『印度學佛教學研究』37-1: 442–437.

長尾雅人

1982 『撰大乘論 和訳と注解 上』講談社

舟橋尚哉

2000 「『大乘莊嚴經論』の諸問題並びに第11章求法品のテキスト校訂」『大谷大学研究年報』52: 1–69.

(きくづき ゆかし、広島大学大学院博士課程後期 [インド哲学])

## On the Objects of Illusory Cognitions

KIKUZUKI Yukashi

This article examines various opinions about the object of illusory cognitions. In the *Mahāyānasamgraha*, the examples of the object of illusory cognitions are used to indicate that various things appear as if they are external objects. In the *Madhyamakāvatāra*, the examples of reflection (*pratibimba*) in a mirror and so on are used to illustrate the causal relationship between empty things. By this examination, this article clarifies various theories about objects of illusory cognitions.

The *Dbu ma chen mo* analyzes various opinions about objects of illusory cognitions. According to this analysis, the Prāsaṅgika, the Vaibhāṣika and so on assert that reflection in a mirror and the mind (*citta*) are distinct. On the other hand, the Yogācāra asserts that these are not distinct. The Prāsaṅgika accepts the opinion about reflection in a mirror which the Vaibhāṣika accepts too.