

『中辺分別論』における

虚妄分別について

——デカルト『方法序説』の“penser”との比較——

竹 内 真 道

はじめに

『中辺分別論』(Madhyānta-vibhāga-kārikā-bhāṣya⁽¹⁾)は、インド仏教の初期唯識思想を伝える重要な論書の一つ⁽²⁾で、伝承によれば、偈 (kārikā) は弥勒 (Maitreya) が作り、無著 (Asaṅga) がこれを世親 (Vasubandhu) に説き世親がこれに釈 (bhāṣya) をつけてできあがったとされており、⁽³⁾ この論の成立は、現在では5世紀頃にみられている。⁽⁴⁾

一方、『方法序説』は、フランスの哲学者デカルト (René Descartes) が1637年に出版した『彼の⁽⁵⁾理性を正しく導き、諸々の学問において真理を探求するための、方法の序説。加えて、この方法の試論である屈折光学、気象学、及び幾何学』(DISCOURS DE LA MÉTHODE POUR BIEN CONDUIRE SA RAISON ET CHERCHER LA VÉRITÉ DANS LES SCIENCES, PLUS LA DIOPTRIQUE, LES MÉTÉORES ET LA GÉOMÉTRIE, QUI SONT DES ESSAIS DE CETTE MÉTHODE⁽⁶⁾)のうちの総序にあたる部分である。

私は以前から、デカルトの「我考える、故に我あり」という第一原理を、無我を説く仏教と比較したいと思っていたが、今回ここに、『中辺分別論』(以下『中辺論』と略す)の相品の虚妄分別を、『方法序説』(以下『序説』と略す)の第四部の「我考える、故に我あり」(*je pense, donc je suis*,⁽⁷⁾)における *penser* と比較し、両者に類似性はないか、また相違点は何かを考察して、虚妄分別の特徴を示そうと試みたのが、この論文である。

デカルトの著作は、「明証的でない原理から演繹されるすべての結論は、また明証的でない」(toutes les conclusions qu'on déduit d'un principe qui n'est pas évident ne peuvent aussi être évidentes,⁽⁸⁾) という彼の言葉からも示されるように、その内容は、たいへん明証的である。

一方、『中辺論』は、最後の無上乘品で、世親が「(この論は)論理の達しえないものであることから」(tarkasyāgocaravāt⁽⁹⁾)と述べているように、デカルトの著作を明証的とみれば、たいへん非明証的で複雑である。

そこで、まず『序説』の第一原理の penser について考察し、次いで『中辺論』の虚妄分別について考察した後、両者を比較していきたい。

なお、『中辺論』は、長尾雅人博士校訂のサンスクリット本⁽¹⁰⁾を用い、山口益博士校訂の、安慧 (Sthiramati) による復注釈書『中辺分別論釈疏』(Madhyāntavibhāṅgāṭikā) (以下『釈疏』と略す)のサンスクリット本⁽¹¹⁾を適宜参考した。

また、デカルトの著作は、すべてアダン、タンヌリ版『デカルト全集』⁽¹²⁾を定本としたが、ラテン語の著作は、この全集所収のフランス語訳⁽¹³⁾によった。

第一章 『方法序説』における第一原理の penser について

一、懐疑から第一原理へ

デカルトは、『序説』第四部で

alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité,⁽¹⁴⁾

ここに私は、真理を求めるためにのみ没頭したい。

という願いから、

il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse, comme absolument faux, tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance, qui fût entièrement indubitable.⁽¹⁵⁾

全く反対のことを行って、ほんの少しでも疑わしいと思えるもののすべてを、絶対的に偽としてはねつけ、そうして、私の信念において全く疑う余地のないものが、一つも残らないかどうか見極めねばならない。

と考えた。そして、まず

à cause que nos sens nous trompent quelquefois,⁽¹⁶⁾

我々の感覚は、時々我々をだますから、

ということで、感覚 (sens) が、

il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer.⁽¹⁷⁾

我々にあるものを思わせるような、いかなるものもない。

と仮定し (supposer⁽¹⁸⁾) て、感覚によって、うけとられた対象を否定した。それはちょうど、

ceux qui ont la jaunisse voient tout de couleur jaune,⁽¹⁹⁾

黄疸のある者は、すべてを黄色の色に見る、

が、そのような色のものはないし、

les astres ou autres corps fort éloignés nous paraissent beaucoup plus petits qu'ils ne sont.⁽²⁰⁾

星または、その他たいへん遠い所にある物体は、我々に、実際よりもずっと小さく見られる。

ことからして、感覚によって認識された対象が、真に存在するのかわからない、故にその対象に全幅の信頼がおけない、からである。

次に

pource qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les plus simples matières de géométrie, et y font des paralogismes, jugeant que j'étais sujet à faillir, autant qu'aucun autre, je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations.⁽²¹⁾

幾何学の最も単純な事柄に関してさえ、推論するのにまちがえて、誤謬推

理をする人々があるから、何らかのことで、私も誤りを免れないと判断して、私は、前に証明とみなしたすべての論拠を偽としてはねつけた。ということで、幾何学における証明も退けた。自分が正しいと思っている証明も、ひょっとして誤りかもしれないからである。

そして最後に、

que toutes les mêmes pensées, que nous avons étant éveillés, nous peuvent aussi venir, quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune, pour lors, qui soit vraie,⁽²²⁾

我々が目ざめているときに持つ考えとすべて同じものが、また、我々が眠っているときにも現れる、従って、そこにおいて、真であるいかなるものもないということ、

を考えて、

toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit, n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes.⁽²³⁾

かつて私の精神のうちに入ったすべてのものは、私の夢の幻影と同様真でない。

として、あらゆる考えたものを、夢の中でのものかもしれないとして、否定したのである。

以上、デカルトは、感覚によってうけとられた対象、幾何学の証明、考えられたあらゆるものや事柄を、疑いをさしはさみうるもの、即ち偽として、退けたのである。これは、一切を真ではないと否定した、とっていいだろう。しかし注意すべきは、この一切真にあらずとした否定が、どこでなされたか、である。彼は、『序説』第四部の初めに、

Je ne sais si je dois vous entretenir des premières méditations que j'y ai faites ; car elles sont si métaphysiques et si peu communes, qu'elles ne seront peut-être pas au goût de tout le monde.⁽²⁴⁾

ここで私が行った最初の諸省察のことを、あなた方に話すべきかどうか、

私にはわからない。というのは、それら（諸省察）は、あまりに形而上学的で、きわめて一般的でないので、おそらく世間の人々の気に入らないだろうから。

と述べているように、それは、諸省察（*méditations*）において、なされたのである。

méditation というのは、*méditer* という動詞の名詞形で、この *méditer* という動詞には、「考察する」という他動詞の意味と、「瞑想に耽ける、沈思黙考する」という自動詞の意味がある。⁽²⁵⁾ デカルトは『序説』をオランダで書いたのだ⁽²⁶⁾ が、ここでの生活は「自由と閑暇とに約束される精神の安らぎと静けさ」⁽²⁷⁾ を求めての独居生活であった。故に、*méditations* とは、ブッダのように瞑想に耽けたとはいえないまでも、沈思黙考して、形而上学的に物事を考察したこと、といえるであろう。

一切真にあらずとした否定は、この静かな深い考察である形而上学的 *méditations* においてなされた。従って、一般的日常生活の行動の中でなされたのではないのである。デカルトは、『序説』第三部の第二準則（*seconde maxime*⁽²⁸⁾）において、

les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai, c'est une vérité très certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables;⁽²⁹⁾

日常生活の行動は、しばしばいかなる猶予も許されないの、そこにおいて、最も真なる見解を判別する能力がないときは、最も蓋然性のある（見解）に、我々は従うべきであるというのは、きわめて確実な真実である。と述べているように、現実生活では、一々沈思黙考して真偽を確かめる猶予はないのであるから、有るものは有るとして行動されているならば、それに従うべきだというのである。

デカルトは、省察の場と、現実生活の場とを分け、一切を真でないとする否定は、省察の場で、したのである。つまり、考察することにおいて否定し

たのであって、行動することにおいて否定したのではなかった。

そして、この否定は、『序説』第三部で、

Non que j'imitasse pour cela les sceptiques, qui ne doutent que pour douter, et affectent d'être toujours irrésolus :⁽³⁰⁾

疑うために疑うのみの、そして常に未解決であるという態度をとる懷疑論者を、このために手本にしたのではない。

と述べているように、結局何もいえないととして否定で終わる。単なる懷疑論における否定ではない。

また、この否定は、存在を否定して行って虚無に入るための否定でもない。このことは、感覚によってうけとられた対象については、ないと「仮定しようと思った」(je voulais supposer⁽³¹⁾) のであり、幾何学の証明については「偽としてはねつけた」(je rejetai comme fausses⁽³²⁾) のであり、あらゆる考えたものについては、真でないと「よそおう決心をした」(je me résolu de feindre⁽³³⁾) のであって、存在そのものを、全く否定したというのではないのである。

では、いかなる否定なのか。それは、あくまで「真理を求めるために⁽³⁴⁾」疑わしきを偽として否定する方法 (méthode) としての否定であったといえる。

かくして、彼の諸省察において、真理を求めるために、一切が真でないと否定されていたのであるが、この時

aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose.⁽³⁵⁾

直ちに、私はすべてが偽であると、そのように考えることを欲している間は、そのことを考えている私は、当然何らかのものでなければならぬ、と気づいた。

のである。一切を偽である、即ち一切を真ではないと否定するとしても、そ

の否定しているということを、否定はできない。この否定は、省察の場でなされるのであるから、否定するというふうを考えるということであり、従って一切を否定すると考えても、この考えているということは、現前たる事実として否定できないのである。そしてそこには、当然考える何らかの私がいる、として

je pense, donc je suis,⁽³⁶⁾

我考える、故に我あり、

という第一原理 (le premier principe⁽³⁷⁾) を、デカルトは確立したのである。

二、第一原理における penser と我

『序説』の第一原理が、『省察』(MÉDITATIONS TOUCHANT LA PREMIÈRE PHILOSOPHIE⁽³⁸⁾)の第五反論者ガッサンディ(P. Gassendi)の考えるような、三段論法の大前提を欠いているものではなく、何らの前提もない、今考えているという直観的事実に密着していることは、既に多くの書物で示されているので、ここではとりあげない。⁽³⁹⁾ ここで問題とするのは、第一原理における penser と我である。

まず、penser であるが、この語は、「考える」という動詞である。デカルトは、この penser について、『哲学原理』(LES PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE⁽⁴⁰⁾) 第一部の9で、

Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'appercevons immédiatement par nous-même...: c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser.⁽⁴¹⁾

考えるという語で、私は、我々自身によって直接知覚するように、我々の内に生じるすべてのことを意味する。つまり、理解する、意志する、想像する、だけでなく、感覚するもが、ここで考えることと同じことである。

と述べているように、*penser* とは、理解する (*entendre*)、意志する (*vouloir*)、想像する (*imaginer*)、感覺する (*sentir*) という、人間の理解・意志・想像・感覺の作用全般を指しているのである。

ということは、デカルトは最初、星等の遠距離にある物体が、實際より小さく見えるので、感覺による対象は退けたのであったが、感覺すること、即ちこの場合、星を見ているというそのことは、事実として退けようがない、ということに気づいたのである。

實際、何かまちがったものを見ているとしても、その見ているという感覺作用そのものは、現前たる事実である。歩くというのも、本当に歩いているのかわからないが、歩いていると感じているそのことは事実であり、これは退けられない。この感じるということは、他人が感じるのではなく、私が直接感じるのである。だからそこには、当然私が存在する。

従って、「我考える、故に我あり」は、「我感じる、故に我あり」でもよく「我理解する、故に我あり」でも、「我意志する、故に我あり」でも、「我想像する、故に我あり」でもよいのである。

ただし、「我あり」に到達する方法は、まず疑うこと、即ち真でないか否定していくことから出発するのである。

第一原理の *penser* は、否定していても、とうとう最後まで退けられずに残ったもの、否、それはものというよりも作用といえよう。

では、その *penser* の時の我、つまり、理解し、意志し、想像し、感覺する時の我とは、いったい、いかなるものなのだろうか。デカルトは、『序説』第四部で、次のように述べている。

je connus de la que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle.⁽⁴²⁾

すべての本質または本性が考えることのみであり、存在するためにいかなる場所も必要とせず、いかなる物質的なものにも困らない、という実体が

我であるというそのことを、私は知った。

我とは、考える (penser) という思惟作用を本性 (nature) とする実体 (substance) なのである。しかし、この実体は存在する場所は必要なく、物質的なものにも因らない。つまり大きさや、形や、重さのない、精神的実体といえよう。

しかし、この我は、対象化された精神的実体ではない。なぜなら、我を対象化してしまうと、そこには、その我を考えるもう一つの我が存在することになる。この場合、対象化された我は、受け身の考えられる我であり、それを考える我は、能動者としての我である。第一原理の我とは、考えるという能動の思惟作用を本性とする我であるから、対象化された我ではないのである。

つまり、「我考える、故に我あり」の我は、絶対に対象化できない、常に能動者である精神的主体なのである。この我の存在は、考えるという作用と不可分である。

『哲学原理』第一部の7で、デカルトは、

nous avons tant de répugnance à concevoir que ce qui pense n'est pas véritablement au même temps qu'il pense,⁽⁴³⁾

考えるものが、彼が考えているとき、同時にありえないと理解するには、我々は大きな矛盾を抱く。

と述べている。「考える」という作用がある以上、「考える^{もの}主体」がなければならない。今、私は考えている、この考えているということは、紛れもない疑いえない事実だから、そこには「考える^{もの}主体」である私が必ずいる。そうでなければ、矛盾するというわけである。

さらに考察するなら、第一原理の「我考える」(*je pense*) において、既に考える (penser) に主語である我 (je) が密着し、一体となっているのである。だから、*donc je suis* と言わなくても、*je pense* が現前たる事実である以上それだけで、我 (je) の存在は、そこに紛れもない事実として、在るの

である。

だから、デカルトは、考えるという作用と、我という主体を、分離はしなかった。

こうして、彼は、第一原理で、この我=考えるもの (ce qui pense) の存在を確証した上で、次にここから、神の存在の証明へと、向うのである。

第二章 『中辺分別論』における虚妄分別について

一、虚妄分別の語義とその概念

虚妄分別のサンスクリットは、abhūtaparikalpa であり、これは、a + bhūta + pari + kalpa に分けることができる。これらを、それぞれ辞書で調べてみると、次のようになる。

a—a prefix ...and having a negative or privative or contrary sense⁽⁴⁴⁾

bhūta—動詞 $\sqrt{bhū}$ (to become, be, ... exist, ...⁽⁴⁵⁾) の過去受動分詞

pari—ind. round, around, about, ...⁽⁴⁶⁾

kalpa—動詞 $\sqrt{kṛp}$ (を産出す 創造す...見做す⁽⁴⁷⁾) からの男性名詞
practicable, feasible, possible, ...⁽⁴⁸⁾

parikalpa—pari— $\sqrt{kṛp}$ (to fix, settle, ...⁽⁴⁹⁾)

からの男性名詞で illusion⁽⁵⁰⁾

つまり、abhūta は $\sqrt{bhū}$ (存在する、実在する) の過去受動分詞に、否定の接頭辞 a がつき、parikalpa は、pari— $\sqrt{kṛp}$ (設定する) を名詞化したもので、迷妄の意味がある。よって、abhūtaparikalpa は、「非存在の迷妄」または「非実在の迷妄」という意味で、この迷妄には、「設定すること」という意味があるといえる。

ここで、注意すべきは、abhūtaparikalpa は動詞を名詞化したものでありそれは、動き・作用を示すのであって、静止したものを指すのではないということである。

真谛や玄奘は、この *abhūtaparikalpa* を「虚妄分別」と漢訳して、⁽⁵¹⁾ 中国に伝えた。

さて、この虚妄分別 (*abhūtaparikalpa*) を世親は『中辺論』の長行（注釈部分）で、

tatrābhūtaparikalpo grāhya-grāhaka-vikalpaḥ⁽⁵²⁾

このうち、虚妄分別とは、所取と能取とを分別することである。

と述べ、安慧は、さらにこの世親の長行を『釈疏』で、

abhūtam asmin dvayaṁ parikalpyate 'nena vety abhūtaparikalpaḥ⁽⁵³⁾

虚妄なる二が、そこ（虚妄分別）に、または、それ（虚妄分別）によって分別されるので、虚妄分別という。

と述べている。この場合の二 (*dvaya*) とは、所取と能取を指しているので虚妄なる所取と能取を分別することが、虚妄分別ということになる。

ここで、所取 (*grāhya*) と能取 (*grāhaka*) を辞書で調べてみると、

grāhya—mf. to be seized or taken or held,

... the objects of sensual perception, ...⁽⁵⁴⁾

grāhaka—mf(ikā) n. one who seizes or takes captive,

... perceiving, perceiver, (inphil.) subject⁽⁵⁵⁾

とあり、*grāhya* とは、とられるもの、*grāhaka* とは、とるものという意味であり、また、そこから、*grāhya* には *object* の、*grāhaka* には *subject* の意味がある。世親が「虚妄分別とは、所取と能取を分別すること」と述べていることから考えると、*grāhya* には客観の、*grāhaka* には主観の意味があるといえるだろう。

以上のことから、虚妄分別の語義と概念をまとめてみると、語義から「非実在⁽⁵⁶⁾の迷妄（設定すること）」となり、これに世親と安慧の釈を考え合わせると、

「非実在の客観と主観を設定すること」

ということになる。

では、この「非実在の客観と主観を設定すること」である虚妄分別が、『中辺論』では、どう述べられているのだろうか。

二. 虚妄分別と所取能取

『中辺論』の最初の章、相品は、次の偈で始まる。

abhūta-parikalpo 'sti dvayan tatra na vidyate | śūnyatā vidyate tv
atra tasyām api sa vidyate || I. 1⁽⁵⁷⁾

虚妄分別はある。その中に二つのものはない。しかし、ここに空性があり、その（空性）の中にまた、それ（虚妄分別）がある。

ここでいう二（dvaya）は、世親釈より、所取能取のことを指している。⁽⁵⁸⁾ そうすると、この偈の前半は、虚妄分別はある、即ち、「非実在の客観と主観を設定すること」はある。しかし、そこに所取と能取、即ち客観と主観はないのである。

これはいったいどういうことだろうか。客観と主観は非実在である、しかし、その非実在の客観と主観を設定することはある、つまり、ないものを設定することはある、というのである。

では、この客観と主観（所取と能取）とは、また、この「設定すること」とは、何を指しているのだろうか。

虚妄分別の自相⁽⁵⁹⁾として、『中辺論』の相品第三偈は

artha—satvātma—vijñapti—pratibhāsam prajāyate | vijñānaṁ nāsti
cāyārthas tad—abhāvāt tad apy asat || I. 3⁽⁶⁰⁾

外境・有情・我・了別として顕現する識が生じる。しかしその（四種の）対象は存在しない。それが存在しないから、彼（識）もまた存在しない。と述べている。このうち、世親釈によれば、外境（artha）・有情（satva）・我（ātman）・了別（vijñapti）の四種が所取⁽⁶¹⁾であるが、安慧の『釈疏』によれば、これらの所取が、さらに所取と能取に分かれる。

tatra grāhyavikalpah 'arthasattvapratibhāsaṁ vijñānam | grāhakavi-

kalpa ātmavijñaptipratibhāsam |⁽⁶²⁾

そのうち、所取の分別とは、外境・有情として顕現する識である。能取の分別とは、我、了別として顕現する（識）である。

つまり、所取の中に、さらに、外境・有情としての所取と、我・了別としての能取があるのである。

次に、顕現する識（vijñāna）が、世親釈によれば、能取である。⁽⁶³⁾ 安慧は『釈疏』で、

tatrārtha sattvapratibhāsam ālayavijñānaṁ asaṁprayogam | tac ca vipākatvād avyākṛitam eva | ātmapratibhāsaṁ kṛīṣṭam manaḥ asaṁprayogam | tac ca nivṛitāvyaḥkṛitam | kleśasaṁprayuktatvād uktam | vijñaptipratibhāsaṁ kuṣalākuṣalāvyaḥkṛitam asaṁprayogaṁ caḥsur vijñānādiṣaṭkam |⁽⁶⁴⁾

そのうち、外境・有情としての顕現は、相應を有するアーヤ識である。それは異熟であるから実は無記である。我としての顕現は、相應を有する染汚意である。そしてそれは有覆無記である。煩惱と応ずる故にいわれたのである。了別としての顕現は、相應を有する、善悪無記であるところの、眼識など六つであるといわれる。

と述べている。

これで、所取が何を、能取が何を指しているかが、概ねわかってくる。即ち、所取は、外境・有情・我・了別であり、さらにこの中で小さく、外境・有情が所取に、我・了別が能取に分けられる。能取は、アーヤ識・マナ識・前六識の計八識である。

ここで、外境とは事物、有情とは生物、我とは自我、了別とは感覚と考えられるから、『中辺論』では、まず、小さな意味で、外界の事物と生物を客観とし、内界の自我と感覚を主観とした。そして大きな意味で、これら外界と内界に顕われているものすべてを客観とし、それらを顕わしている根源的な主観を八識（アーヤ識・マナ識・前六識）としたと考えられる。

そして、世親釈によれば、⁽⁶⁶⁾ 外境・有情は無行相 (anākāra) であるから我・了別は不眞実の顯現 (vitatha-pratibhāsa) であるから、存在しないのである。さらには、これら所取が存在しないから、能取としての識、つまり八識も存在しないのである。

ここに『中辺論』において、外界の客観と内界の主観を否定し、さらに、その両者を顕わす根源的主観も否定するという、徹底した否定の思想がみられる。根源的主観も否定されるというのは、これがあくまで、とるもの (能取, grāhaka) であるからだろう。つまり、とられるもの (所取, grāhya) がなければ、とるものは、何もとれなくなって、とるものとしての存在意義を失ってしまう。だからないのである。『中辺論』では、確固として独立したいかなる主体も、認めないのである。

さて、そうすると、すべて無であって、何も残らないのであろうか。

世親釈には

bhrānti-mātrasyōtpādāt⁽⁶⁶⁾

ただ迷乱だけは出ているから

と述べられ、安慧は『釈疏』で、

bhrāntivijñānasya sadbhāvān na sarvathābhāva⁽⁶⁷⁾

乱識の存在することから、すべてにおいてないのでもない

としている。迷乱の出ていることを、安慧は乱識 (bhrāntivijñāna) としているが、これは存在するのである。相品第一偈で、所取能取はないが、虚妄分別はあるとして、虚妄分別の有を認めているのと、この乱識の有を認めているのとは、何か関係がありそうである。そこで、虚妄分別と乱識について調べてみる必要がある。

三. 虚妄分別と乱識

安慧の『釈疏』に

tasmād arthābhāvād vijñātritvena vijñānam asat | na tv arthasattvāt-

mavijñaptipratibhāsatayā¹⁽⁶⁸⁾

それ故、対象のないとき、識者としての識はない。しかし、外境・有情・我・了別として顕現していることによって、(識は無)ではない。

と述べられている。これは世親釈の「その所取である対象が無であるから、その能取である識もまた無である」⁽⁶⁹⁾という箇所を釈しているのだが、同じ安慧の『釈疏』の所取性・能取性としてはない⁽⁷⁰⁾が、「乱識の存在することから、すべてにおいてないものでもない」⁽⁷¹⁾ということに通じる。

即ち「外境・有情・我・了別として顕現していること」が、乱識といえよう。また、安慧の『釈疏』で、

vijñānāṭī vijñānaṃ¹⁽⁷²⁾

識は、知ることである

とされていることから、乱識 (bhrāntivijñāna) とは、迷乱 (bhrānti) の認識 (vijñāna)、いいかえれば、「誤って知ること」または「誤って知る状態」といえるだろう。

そうすると、乱識とは「外境・有情・我・了別として顕現していること」であり、それは「誤って知る状態」なのである。これは在るのである。

つまり、客観も主観も非実在なのであるが、それが顕われているということとは、事実として在るということである。これは、私が木を見るという時、私も木も非実在なのであるが、私が木を見るというその時点において、私が木を見るというその状態については、在るのだということである。そして、この状態が、乱識、即ち「誤って知る状態」なのである。

さて、相品第四偈の後半に

tat-kṣayān muktir iṣyate || I. 4⁽⁷³⁾

それ(識)を滅することにより、解脱が開陳される。

と述べられている。ここでいう識とは、安慧の『釈疏』から考えると、乱識といえる。この乱識は在るのだから、滅さねばならない。それによって解脱が得られる、というのである。

では、所取と能取は滅さなくてよいのか、と思われるが、これは非実在なのである。無いものであるから、滅する必要もないし、滅することもできないのである。

このことをさらに考えてみると、所取と能取は、非実在故に、無いのだから、滅する対象ではない。即ち、滅しようにも、滅することはできないのである。滅することのできるのは、乱識、即ち「誤って知る状態」であるといえよう。

『中辺論』で、二はない、つまり所取と能取はないと、さかんに述べられているが、それは無であるから、滅されるものではない。滅されるものは、有でなければならない。それは、乱識、つまり「誤って知る状態」なのである。もちろん、これを滅するには、所取と能取、即ち客観と主観が非実在であると、智らねばならないのだが、だからといって、所取と能取を消滅させるのではないし、また消滅させることはできない。消滅させるのは、あくまでも乱識、「誤って知る状態」なのである。

実際、私が木を見るという時、所取の木を消そうと思っても、消すことはできない。目を閉じれば消えるといっても、それは、木そのものが消えたのではなく、視覚が消えただけである。同様に、能取の私を消そうと思っても、私そのものを消すことはできない。しかし、私というものがあって、木というものを見ている、という時の、私というものがある、木というものがある、という考え方を無くすることはできる。これが、乱識を滅することであり、この時、解脱が開かれるのである。

それでは、乱識、つまり「誤って知る状態」を滅したら、どうなるのか。世親釈に、次のようなことが述べられている。

evam yad yatra nāsti tat tena śūnyam iti yathābhūtaṃ samanupaśyati
yat punar atrāvaśiṣṭaṃ bhavati tat sad ihāstīti yathābhūtaṃ prajānātīti
aviparitaṃ śūnyatā-lakṣaṇam udbhāvitaṃ bhavati | ⁽⁷⁴⁾

このように、その場所に、あるものが存在しないならば、それは、それ故

に空であると、如実に観察する。かつまた、ここに残されたものが存在するならば、それは今や、実在なのであると、如実に智る、という正しい空性の相が、示されたのである。

ここでいう如実に観察し (yathābhūtaṃ samanupaśyati), 如実に智る (yathābhūtaṃ prajānāti) ことが、乱識を滅した状態であるといえよう。

では、何を如実に観察するのか、といえば所取と能取は空であるということ、である。それでは、何を如実に智るのか、といえば、残されたものが実在するということを、である。この残されたもの (avaśiṣṭa) とは、安慧の『釈疏』で、

abhūtaparikalpaḥ çūnyatā ca | ⁽⁷⁵⁾

虚妄分別と空性である。

とされている。空性はさておき、虚妄分別までもが、残るというのは、どういふことであろうか。

乱識は「外境・有情・我・了別として顕現していること」であり、それは客観と主観が分別されていること、といえるだろう。その乱識が滅されたのに、虚妄分別、即ち「非実在の客観と主観を設定すること」は、残っているのである。ここで、安慧の『釈疏』に、

abhūtaparikalpasvabhāvaḥ……bhrāntisvarūpeṇa jñāyate | ⁽⁷⁶⁾

虚妄分別の自性は……迷乱の自体として知られる。

と述べられているのに、注意したい。つまり、迷乱の自体、即ち乱識の自体は、虚妄分別の自性なのである。

これを考えてみるに、乱識とは「誤って知る状態」であった。この乱識が滅されるということは、逆に「正しく知る状態」になるということである。これは、世親釈の「如実に智る」という言葉からも明らかであろう。

すると、乱識の時から、乱識を滅した状態になる時にも残るものは、いいかえるなら「誤って知ること」から、「正しく知ること」に変わる時にも、残るものは、「知る」という作用である。これが、残されたものとしての、

虚妄分別であるといえよう。

実は、この「知る」という作用が、虚妄分別の基体となっていると考えられる。これは、分別作用といってもいいだろう。

先に、筆者は、虚妄分別を「非実在の客観と主観を設定すること」としてその「設定すること」とは、何を指しているのかと述べた。今、ここに、この「設定すること」とは「知る」作用、分別作用である、といえるだろう。

安慧は『釈疏』で、

abhūtaparikalpasvabhāvaḥ saṃkleṣo bhrāntilakṣaṇatvāt |⁽⁷⁷⁾

乱相であるから、虚妄分別の自性は雑染である。

と述べている。この時の虚妄分別は、客観と主観が実在すると、誤って認識しているときの、「知る」作用である。

そして、残されたものとしての虚妄分別は、客観と主観は実在しないと、正しく認識しているときの、「知る」作用である。

いずれも、「知る」という作用に変わりはないが、その内容が違うのである。この違いが、凡夫と解脱者の違いなのであろう。

つまり、凡夫も解脱者も、釘がさされれば痛いと感じるであろう。しかし、解脱者にとっては、痛いということは感じて、釘という実体があって、それが私という主体的実体にさされたから痛いのだ、とは感じない。ただありのままに、如実に (yathābhūtam) 痛いと感じるだけである。もちろん、釘を見ないわけではなく、私を全く感じないわけではない。ただ、あえて執着という言葉を用いるなら、釘と私に執着しないのである。『中辺論』では、いかなる独立の実体も認めない。この場合の釘も、私も、共に縁起的に、依他的にあるだけのことなのである。

四. 虚妄分別と空性

以上、述べてきたことから、虚妄分別は「知る」作用といえよう。そしてこれは、凡夫にも解脱者にもあるのである。故に、虚妄分別は、分別が虚妄

即ち非実在なのではない。非実在なのは、所取と能取、即ち客観と主観である。しかし、この客観と主観それ自体はもともと非実在なのであるから、滅することはできない。滅するのは、この客観と主観が実在すると、誤って認識している状態、即ち乱識を滅するのである。

さて、ここで、もう一度相品第一偈を考えてみる。

虚妄分別はある。その中に二つのものはない。しかし、ここに空性がありその（空性）の中にまた、それ（虚妄分別）がある。⁽⁷⁸⁾

ここでいう空性（śūnyatā）とは、空（śūnya）つまり否定の性（tā）、絶対無、または超越無とでもいえるであろう。これはまさに、有無の対立のない、完全な無である。それは、真実としてあるのである。しかし、ここで問題が起こる。完全な無であるならば、なぜ私はいるのか。なぜ私は木を見るのか、なぜ山があり川があるのか。この現象世界は何なのか。完全な無であるなら、このような差別界は生じないはずである。差別界が顕現しているということは、単に完全なる無だけではない、ということである。

では、そこに何があるか、動きがあるのである。客観と主観を顕わしている動き、即ち作用があるのである。この作用が虚妄分別であるといえよう。これはあくまで作用であって、実体ではない。仮の実体を生じさせる動きなのである。そして、これは自己においてある、知るという作用なのである。

『中辺論』は、空性で絶対無を、そして虚妄分別で、知るという相対世界の形成を示しているといえよう。この両者の関係は、相品第一偈で述べられているように、虚妄分別（相対界の形成作用）の中に、空性（絶対無）があり、空性（絶対無）の中に、虚妄分別（相対界の形成作用）がある、といえるのではなからうか。

安慧は『釈疏』で

*trtrābhūtaparikalpe 'dvayadarṣanād anadhyāropāḥ | abhūtaparik-
alpasya śūnyatāyāc cāstivadarṣanād anapavādaḥ |*⁽⁷⁹⁾

そのうち、虚妄分別において、二つのものはないと見ることから、無増益

である。虚妄分別と空性の有性を見ることから、無損減である。と述べている。ここでいう増益 (adhyāropa) とは、無いものを有ると見ることであり、損減 (apavāda) とは、有るものを無いと見ることである。安慧は「如実に智る」ということについて、上のように述べているのであるから、これは、解脱者のものの見方を述べているのである。

つまり、解脱者は、客観も主観もすべて実体なしと覚知して、絶対無を見るのであるが、同時に、そこに、自己にある知るという形成作用を覚知して相対有を見るのである。

相品第二偈の後半には

satvād asatvāt satvāc ca'madhyamā pratīpac ca sā || I. 2⁽⁸⁰⁾

有であるから、そして無であるから、そして有であるから。そしてそれが中道である。

と述べられている。

これは、知るという形成作用によって、相対界が顕われていることは、現前の事実として有るが、しかし、そこには何ら実体は無い。しかし、そこに絶対無があり、相対有が有るのである、と解せよう。この偈のあとの方の「有であるから」(satvāt) には、絶対無と相対有が同居している。この両者はイコールではないが、しかし別ではない。ここに有無同住の中道 (madhyama) を見るのである。この中道を見る=悟るというのが、世親の「如実に智る」ということなのである。

第三章 penser と虚妄分別について

第一章で述べたように、デカルトは、すべてを疑い、真ではないと否定した。しかし、その否定は、あくまで省察の場での否定であって、日常生活の行動において、否定したのではなかった。

『中辺論』では、存在において、客観と主観を非実在として否定するが、しかし、この否定は、非実在であると知る、という否定である。現実の生活

において、客観と主観を無視する。または、滅してしまう、ということではなかった。

両者の否定の内容は違うが、どちらも否定する場合は、前者は省察（*méditation*）において、後者は知る作用において、と類似している。

次に、デカルトは、いくら否定しても、その否定するということは事実としてある、私が疑うかぎり、否定するかぎり、即ち思惟するかぎり、思惟するものである私は存在する、とした。

『中辺論』でも、虚妄分別ありとして、知る形成作用、つまり、見たり、聞いたり、考えたりする作用はあるとした。しかし、デカルトと違うのは、作用はあっても、作用の主体はないと、否定したことである。

デカルトにおいては、考える（*penser*）には、主体としての考えるもの＝我が不可分の存在だった。

しかし、『中辺論』では、考えるということはあるとしても、そこに客観と主観はないとして、考える作用だけを認めた。

これは、『序説』の第一原理が、*penser* という動詞が中心なのに対し（動詞である以上、何かかという主語が、そこに必要である）、『中辺論』では、虚妄分別、即ち *abhūtaparikalpa* は、動詞を名詞化したものである。これは、何がという主語を、排除しているともいえよう。

デカルトは、*je pense* から、我の存在を確認し、そこから神の存在を証明し、そして世界を再構成していった。

『中辺論』では、知るという作用である虚妄分別を認めながらも、そこに客観と主観は認めず、そして、そこに空性（絶対無）を認めて、さらにまたそこに相対有を見ることで、世界を再肯定していったのである。

両者とも、出発点は、考える、または知るといふ、思惟作用、分別作用という点で、類似しているにもかかわらず、次へ行く段階で、我の存在を認めて神（絶対有）の方向へ行くか、客観と主観を否定して、空性（絶対無）の方向へ行くか、と別れていったのである。

『序説』と『中辺論』の比較のみですべてはいえないが、原子の追究が宇宙の追究につながる例をあげて、あえて一步飛躍するならば、これらの『序説』と『中辺論』の両者の比較から、この両者それぞれが属する全体を比較することができよう。つまり、「考える」「知る」という思惟分別作用を認めながらも、そこから神へ行くか、あるいは空性へ行くかの違いが、キリスト教と仏教、西洋と東洋の思想の違いではないか、と考えられるのである。

略語と註

A T. —Oeuvres de Descartes, par C. Adam et P. Tannery, I-X, Paris 1897-1913.

E G. —DISCOURS DE LA MÉTHODE avec Introduction et Notes, par Étienne Gilson, Paris 1984.

G D. —LES PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE (PREMIÈRE PARTIE) INTRODUCTION ET NOTES, par Guy Durand, Paris 1970.

N. —Nagao—Madhyānta-vibhāga-bhāṣya 長尾雅人著 鈴木學術財団発行 1964。

Y. —Madhyāntavibhāgaṭīkā 山口益校訂 破塵閣書房発行 昭和8～12年。

M. —Sanskṛit—English Dictionary by sir Monier Monier-Williams oxford 1899.

梵和——漢譯對照梵和大辭典 荻原雲來編纂梵和大辭典編纂刊行会 昭和15年。

大正——大正新脩大藏經。

(1) 『中辺論』の最後の長行 madhānta-vibhāga-kārikā-bhāṣyam samāptam || kṛtir ācārya-bhadanta-vasubandhoḥ | (N. p. 77) を原題の典拠とした。

(2) 『中辺論』の偈が『撰大乘論』や安慧造『唯識三十頌釈論』、『成唯識論』などに引用されていることから、重要である。

(3) Y. p. 2

(4) 世親の年代をいつ頃にするかで、『中辺論』の成立が決まる。干瀉竜祥博士の世親年代論400—480年が無理のない年代論(『インド仏教史』下巻 平川彰著 p. 106 春秋社発行, 1979)に従い、5世頃とした。

(5) 落合太郎氏によれば、この「彼の」とは「著者自身の」ことである。(『方法序説』落合太郎訳 岩波文庫 1967, p. 3)

(6) 『方法序説』落合太郎訳 岩波文庫p. 3

(7) AT. VI p. 32

(8) AT. IX p. 8 GD. p. 36

(9) N. p. 75

(10) 略語 N. 参照

(11) 略語 Y. 参照

- (12) 略語 AT. 参照
- (13) AT. を定本としたが、フランス語の綴りが、古典綴りなので、EG. GD. を参照して、現代綴りに直した。
- (14) AT. VI p. 31, EG. p. 88
- (15) AT. VI p. 31, EG. p. 88
- (16) AT. VI p. 31~32, EG. 88~89
- (17) AT. VI p. 32, EG. p. 89
- (18) AT. VI p. 32, EG. p. 89
- (19) AT. VI p. 39, EG. p. 100
- (20) AT. VI p. 39, EG. p. 100
- (21) AT. VI p. 32, EG. p. 89
- (22) AT. VI p. 32, EG. p. 89
- (23) AT. VI p. 32, EG. p. 89
- (24) AT. VI p. 31, EG. p. 88
- (25) 『新仏和中辞典』白水社発行 p. 736 左
- (26) 『デカルト』責任編集野田又夫 世界の名著27 中央公論社発行 p. 27~28
- (27) 『デカルト』所雄章著 人類の知的遺産32 講談社発行 p. 147
- (28) AT. VI p. 24, EG. p. 79
- (29) AT. VI p. 25, EG. p. 79
- (30) AT. VI p. 29, EG. p. 84
- (31) AT. VI p. 32, EG. p. 89
- (32) AT. VI p. 32, EG. p. 89
- (33) AT. VI p. 32, EG. p. 89
- (34) (14) 参照
- (35) AT. VI p. 32, EG. p. 89
- (36) AT. VI p. 32, EG. p. 89
- (37) AT. VI p. 32, EG. p. 89
- (38) AT. IX p. 13
- (39) 『野田又夫著作集』I デカルト研究, 野田又夫著 白水社発行 p. 122, p. 319
『哲学概説』榎山欽四郎著 創文社発行 p. 104~106
- (40) AT. IX p. 25
- (41) AT. IX p. 28, GD. p. 56
- (42) AT. VI p. 33, EG. p. 91
- (43) AT. IX p. 27, GD. p. 54
- (44) M. p. 1. 左

- (45) M. p. 760 中
- (46) M. p. 591 中
- (47) 梵和 p. 376 右
- (48) M. p. 262 中
- (49) M. p. 592 左
- (50) M. p. 592 左
- (51) 大正31 p. 451 上, p. 464 中
- (52) N. p. 18
- (53) Y. p. 13
- (54) M. p. 373 左
- (55) M. p. 372 右
- (56) 安慧の『釈疏』(Y. p. 15) や漢訳の「虚妄」の語から、非存在というよりは、非実在の方がよいように思われる。
- (57) N. p. 17
- (58) N. p. 18
- (59) N. p. 18
- (60) N. p. 18
- (61) N. p. 19
- (62) Y. p. 14
- (63) N. p. 19
- (64) Y. p. 17
- (65) N. p. 18~19
- (66) N. p. 19
- (67) Y. p. 21
- (68) Y. p. 20
- (69) N. p. 19
- (70) Y. p. 20
- (71) Y. p. 21
- (72) Y. p. 20
- (73) N. p. 19
- (74) N. p. 18
- (75) Y. p. 14
- (76) Y. p. 13
- (77) Y. p. 13
- (78) (57) 参照

(79) Y. p. 14

(80) N. p. 18

(補注) Y. のイタリック体の箇所は、サンスクリット文が欠損しているので、山口博士によってチベット語訳より還元された部分である。

(謝辞) この論文を作成するにあたり、西洋哲学については、日本大学助教授小坂国継先生の、フランス語については、仏文学者日比野智先生の、サンスクリットについては、佛教大学大学院生甲田弘明氏のご教示を参考にさせていただいた。ここに深く謝意を申し上げます。

